

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مطالعات ايرانشناسی

(مطالعات میان رشته‌یی، علمی، اختصاصی)

سال سوم | شماره هفتم | زمستان ۱۳۹۶

شماره استاندارد بین المللی: ۲۹۸۹-۲۴۷۶

صاحب امتیاز: بنیاد ايرانشناسی

مدیر مسئول: دکتر محمد بهرام‌زاده

سر دبیر: دکتر حکمت اله ملاصالحی

ویراستار علمی و مدیر داخلی: فاطمه فریدی مجید

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر مهري باقري (استاد دانشگاه تبريز)

دکتر ناصر تکمیل همایون (استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

دکتر محمود جعفری دهقی (استاد دانشگاه تهران)

دکتر زهره زرشناس (استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

دکتر فتح الله مجتبابی (استاد دانشگاه تهران)

دکتر حکمت اله ملاصالحی (استاد دانشگاه تهران)

دکتر محمد بهرام‌زاده (معاون پژوهشی بنیاد ايرانشناسی)

دکتر محمود طاووسی (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

ویراستار: فاطمه محمد

مترجم: دکتر رویا خویی

همکار این شماره: شیوا باقري

صفحه آرا: مریم جامعی

لیتوگرافی و چاپ: ایرانچاپ

نشانی: تهران، خیابان شیخ بهایی جنوبی، خیابان ايرانشناسی، معاونت پژوهشی، دفتر فصلنامه مطالعات ايرانشناسی

تلفن: ۰۲۱ - ۸۸۶۰۸۹۲۵؛ دورنما: ۰۲۱ - ۸۸۶۰۸۹۲۲

رایانامه: Faslnameh@iranology.ir

قیمت: ۸۰۰۰۰ ریال

شرایط پذیرش مقاله در فصلنامه مطالعات ایران‌شناسی

مباحث تخصصی ایران‌شناسی و نیز مقالات مرتبط با فرهنگ و تمدن ایران از جمله موضوعاتی است که در فصلنامه مطالعات ایران‌شناسی بدانها پرداخته می‌شود. شرایط کلی پذیرش مقاله در این نشریه به شرح زیر است: مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده (یا نویسندگان) بوده و در نشریه دیگری به چاپ نرسیده باشد. پذیرش مقاله بر اساس تصمیم و نظر هیئت تحریریه مجله است و بعد از داوری، صلاحیت چاپ آن اعلام خواهد شد.

مسئولیت مطالب مقاله بر عهده نویسنده (یا نویسندگان) آن است.

در صفحه اول نام و نشانی کامل و شماره تماس نویسنده و محل خدمت و رتبه علمی وی مشخص شده باشد. متن مقاله به ترتیب، شامل «عنوان»، «چکیده»، «کلیدواژه»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری»، «فهرست منابع طبق راهنمای شیوه ارجاع» و «چکیده انگلیسی» تدوین شده باشد. چکیده انگلیسی ترجمه چکیده فارسی است. مقاله بر روی کاغذ استاندارد A4 در محیط word (۲۰۰۷) و با قلم ۱۳ و B nazanin، تهیه و ارسال شود. مقاله نباید از ۲۰ صفحه (حدود ۷ هزار واژه) بیشتر باشد.

توضیحات تصاویر و نمودارها به همراه منبع در زیر تصویر و توضیحات جدولها، به همراه منبع در بالای آنها آورده خواهد شد.

در صورت استفاده از واژگان غیرفارسی یا واژه‌هایی که تلفظ آنها برای خواننده مشکل است، آوانگاری و آوردن معادل فارسی آنها در پانویس از موارد ضروریست.

ارجاع منابع در این فصلنامه درون‌متنی و مطابق با این شیوه است:

(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار کتاب: شماره صفحه)؛ مثال: (زرشناس، ۱۳۹۱: ۲۶).

در صورتی که کتاب دارای چند جلد باشد، شماره جلد در منبع درون‌متنی بدین شکل خواهد بود (صفها، ۱۳۶۳: ۳/۶۵).

در تنظیم فهرست منابع ابتدا کتابها و سپس مقالات به ترتیب زیر خواهند آمد:

کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام؛ اسم کتاب، شهر محل نشر: ناشر، شماره چاپ، جلد، سال. مثال:

آل‌احمد، جلال؛ غرب زدگی، تهران: رواق، چاپ دوم، ۱۳۵۶.

مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام؛ «عنوان مقاله»، نام مترجم (در صورتی که مقاله ترجمه باشد)، محلی

که مقاله در آن چاپ شده است، سال چندم، شماره، سال. مثال: سرکاراتی، بهمن؛ «راه و روش شناخت

ایران»، فصلنامه ایران و اسلام، سال اول، شماره اول، تابستان ۱۳۹۲.

فهرست مطالب

صفحه

عنوان

- ۵ سرمقاله
دکتر حکمت‌اله ملاصالحی
- ۶ تأثیرات سبک معماری و ستونهای هخامنشی در هنر و معماری مائوری
دکتر احسان محمد حسینی
- ۲۶ ساختار نظام اداری-مالی دوران صفوی و مقایسه آن با دوران قاجاریه
دکتر محمد بهرام‌زاده، هدی اخوان نیک
- ۶۳ مروری بر برگزاری «عید فطر» در فرهنگ مردم ایران
دکتر سید علیرضا هاشمی
- ۸۱ مفهوم «توسل به امام رضا (ع)» در ادوار مختلف هنری ایران
مرضیه علیپور، دکتر احمد نادعلیان
- ۱۰۲ جایگاه و اهمیت تغذیه در فرهنگ ایران بر اساس کاسه سفالی نمه‌کار (مطالعه موردی
هَلوکوتنه در استان مازندران)
دکتر مرضیه گرجی پشتی، دکتر امیرهاشم پورمافی
- ۱۱۴ سفری به شهر باستانی «گور»
دکتر فاطمه اشراقی
- ۱۲۳ چکیده مقالات به انگلیسی

سرمقاله

بخت یار شد و توفیق الهی حاصل تا هفتمین شماره مجله «مطالعات ایران‌شناسی» در اختیار مخاطبان ارجمند ما قرار گیرد.

این شماره از مطالعات ایران‌شناسی شامل مقالاتی از همکاران ارجمند و دانشور ما آقای دکتر احسان محمدحسینی با عنوان «تأثیرات سبک معماری و ستونهای هخامنشی در هنر و معماری مائوری»؛ آقای دکتر محمد بهرام‌زاده و سرکار خانم هدی اخوان نیک با عنوان «ساختار نظام اداری - مالی دوران صفوی و مقایسه آن با دوران قاجاریه»، آقای دکتر سید علیرضا هاشمی با عنوان «مروری بر برگزاری عید فطر در فرهنگ مردم ایران»؛ سرکار خانم مرضیه علی‌پور و آقای دکتر احمدنادعلیان با عنوان «مفهوم توسل به امام رضا (ع) در ادوار مختلف هنری ایران»؛ سرکار خانم دکتر مرضیه گرجی پشتهی و آقای دکتر امیرهاشم پورمافی با عنوان «جایگاه و اهمیت تغذیه در فرهنگ ایران براساس کاسه سفالی نمه‌کار (مطالعه موردی هلوکوته در استان مازندران)» و در نهایت مقاله سرکار خانم دکتر فاطمه اشراقی با عنوان «سفری به شهر باستانی گور» است. چونان شماره‌های پیشین لازم میدانیم از همه همکاران و دوستان دانشوری که در تدوین، تحقیق، چاپ و انتشار این شماره ما را یاری رساندند، صمیمانه تشکر کنیم. امیدوار و مشتاقیم همکاریهای گرم و صمیمانه مجله با دوستان و همکاران دانشور ما در آینده نیز همچنان ادامه یابد.

حکمت‌اله ملاصالحی

دانشگاه تهران ۱۳۹۶ هجری خورشیدی

تأثیرات سبک معماری و ستونهای هخامنشی در هنر و معماری مائوری

احسان محمدحسینی^۱

چکیده

سرزمین باستانی هند با ویژگیهای منحصر بفرد و تنوع جغرافیایی و نژادی خود، گهوارهٔ یکی از کهنترین تمدنهای جهان باستان بوده که نقش مهمی در تاریخ فرهنگ بشریت ایفا کرده است. این تمدن در طول تاریخ همواره رابطه‌ی بسیار نزدیک و تنگاتنگ با تمدن باشکوه غربی خود یعنی ایران داشته و بدون شک تمدن و فرهنگ ایرانی، پررنگترین نقش را در شکلگیری تمدن هند داشته است. این ارتباط و تبادلات هنری و فرهنگی به اندازه‌ی است که اگر پژوهشگری با فرهنگ و هنر ایرانی آشنا نباشد، قادر به مطالعه دقیق و جامع فرهنگ و هنر هندوستان نخواهد بود. پس از مهاجرت آریاییها و ظهور مکتب هندوئیسم در هند و زرتشتی‌گری در ایران، شاهد شباهتهای بسیار زیادی در آئینهای باستانی دو کشور و متون مقدس اوستایی و وداها هستیم. در حوزهٔ هنر و معماری نیز در سلسله مائوری^۲ هندوستان، شاهد تکرار الگوهای معماری و نقوش هنری و مفاهیم بکار رفته در معماری هخامنشی هستیم. در کنار این تأثیرات معماری، رایج شدن سبک کتیبه‌نگاری بر روی صخره‌ها و ستونها در هندوستان توسط آشوکا، نوعی تداعی‌کننده این سنت در فرهنگ هخامنشی است؛ چنانکه میتوان گفت نوع ستونها و سبک معماری ایجاد شده در

۱. دکتری باستان‌شناسی (معماری باستانی) دانشگاه میسور هندوستان و مدرس مدعو گروه معماری دانشگاه رجا قزوین؛

ehsan.m.hoseini@gmail.com

۲. لازم به توضیح است که در ایران سلسله مائوری (Maury) به اشتباه با نام موریایی شناخته میشود که این تلفظ غلط بدلیل انجام ترجمه ناصحیح این عنوان در سالهای پیش از انقلاب بوده و متأسفانه تکرار آن سبب شده تا امروزه بیشتر کارشناسان حوزه تاریخ و باستان‌شناسی از این سلسله با عنوان موریایی یاد کنند در حالی که در کشور هندوستان و سایر مناطق جهان از لفظ مائوری برای پادشاهان این دوره استفاده شده است.

هندوستان طی قرون سوم و چهارم پیش از میلاد کاملاً متأثر از هنر و معماری هخامنشیان است. **واژگان کلیدی:** معماری هخامنشی؛ معماری مائوری؛ آشوکا؛ تخت جمشید؛ پاتالی پوترا؛ تالارهای ستون‌دار؛ ستونهای سنگی

مقدمه

دو تمدن باستانی ایران و هندوستان دارای مشترکات زبانی، فرهنگی و نژادی فراوانی بوده و در طول چند هزار سال گذشته همواره تأثیر و تأثرات زیادی بر یکدیگر داشته‌اند. ساکنان این دو سرزمین در طول تاریخ از طریق مسیرهای دریایی و زمینی متعددی با یکدیگر در تماس بوده‌اند و کوههای هندوکش و مسیرهای دریایی خلیج فارس و دریای عمان در جنوب ایران و دریای عرب در غرب هندوستان را میتوان اصلیت‌ترین این مسیرها دانست. جواهر لعل نهرو در کتاب مشهور خود با عنوان کشف هند، در اینباره مینویسد: «در میان کشورها و ملت‌های مختلف جهان که با هندوستان در ارتباط بودند، ایرانیان، قدیمیترین و تأثیرگذارترین تمدن بشمار میروند» (Nehru, 1992: 34).

ما میدانیم که در هزاره دوم و سوم پیش از میلاد، بین‌النهرین، ساکنان غرب و جنوب ایران و مردم شمال غرب هندوستان از یک محل به مناطق فوق مهاجرت کردند و بعدها در حدود سال ۱۵۰۰ پیش از میلاد، اقوام آریایی از مناطق شمالی بسمت جنوب مهاجرت نمودند و تا جنوب آسیا پیشروی کردند (Jolfaee, 1994: 69).

در روزگار پیش از تاریخ و حدود سال ۳۰۰۰ پیش از میلاد، مردم فرهنگ کولی^۱ در مرزهای شمال غرب هندوستان ساکن شدند. این مردم دارای مهارت زیادی در ساخت مصنوعات هم‌چون جعبه‌های کوچک سنگی بودند که بر روی آنها تزئینات و طرحهای زیبایی اجرا میشد. یافته‌های باستان‌شناسی در منطقه باستانی شوش در ایران نشان‌دهنده وجود طرحهای مشابه فرهنگ کولی در سفالینه‌های نقش‌دار است (Llewellyn, 1967: 14).

یکی دیگر از مدارک و مستندات مربوط به ارتباط دو کشور در هزاره نخست پیش از میلاد، کتیبه‌های هخامنشی است که به بخشهایی از هندوستان بعنوان قسمتی از سرزمین امپراتوری هخامنشی اشاره میکند.

در تخت جمشید و دیواره تالار آپادانا نیز شاهد حضور گروه آورندگان هدیه هستیم که هیئت هندیها به همراه پیشکشی خود، نشان‌دهنده ارتباط دو تمدن در روزگار هخامنشی است. کتیبه‌های باقیمانده از شاهان هخامنشی و همچنین متون تاریخی نگاشته شده توسط مورخین یونانی این امر را مسلم می‌سازد که بخشهایی از سرزمین امروزی هندوستان و پاکستان بعنوان ساتراپهای هخامنشی بوده و زیر نظر امپراتوری هخامنشیان اداره میشدند (Bongard, Grigorii, 1998: 61). از سوی دیگر، امپراتوری مائوری در قرن چهارم پیش از میلاد نیز یکی از مهمترین ادوار تاریخ هند محسوب میشود. در این دوره تاریخی برای نخستین بار شاهد رواج استفاده از سنگ در معماری این کشور هستیم و نخستین نشانه‌های استفاده از ستونهای سنگی در معماری و ساخت تالارهای ستون‌دار در تمدن هندوستان به روزگار مائوریان باز میگردد.

انقلاب پارسی در معماری هندی

همزمان با سلطنت آشوکا در هندوستان، در حقیقت یک تحول بزرگ در معماری و هنر این کشور رخ داد که تبع آن مواردی جدید مانند کتیبه‌نگاری بر روی صخره‌ها و ستونهای سنگی، استفاده از سرستونهایی بشکل حیوانات مختلف و ... در هند رایج شد و در حقیقت دوران حکومت چاندرا گوپتا تا عصر آشوکا را میتوان دوران انتقال معماری هندوستان از عصر ودیک به عصر معماری سنگی اطلاق کرد. این رخداد از نظر زمانی تقریباً مقارن با فروپاشی امپراتوری هخامنشی و حمله اسکندر به ایران است و موضوع قابل تأمل در این خصوص، ظهور یکباره سبک جدید معماری سنگی و صخره‌یی در هندوستان بموازات سقوط امپراتوری هخامنشی است و از سوی دیگر، این نوع هنر و معماری به هیچ عنوان در هندوستان دارای پیشینه نبوده و به یکباره در این سرزمین شاهد رواج ساخت تالارهای ستون‌دار، ستونهای سنگی و سرستونها با نقوش حیوانی هستیم. مشابه این هنر و سبک معماری در امپراتوری هخامنشی از دو سده پیشتر وجود داشته و نمونه تالارهای ستون‌دار در ایران نیز بسیار قدیمتر محسوب میشود و از سده‌های هفتم و هشتم پیش از میلاد شاهد نمونه‌های تالار ستون‌دار در ایران هستیم. در حقیقت در روزگار مائوری هندوستان شاهد تکرار هنری هستیم که هخامنشیان و معماران و هنرمندان ایرانی دو‌یست سال پیشتر آن را به حد عالی اعتلا رسانده و مورد استفاده قرار داده بودند (Pandey, 1982: 127). با عنایت به این موضوع که شمال و غرب هندوستان بعنوان بیستمین ساتراپ هخامنشیان شناخته شده و همچنین با آنالیز و تجزیه و تحلیل روشهای بکار رفته در طراحی و اجرای ستونهای

مائوری، میتوان این موضوع را استنتاج کرد که هنر و معماری مائوری در حقیقت تداوم بخش هنر و معماری هخامنشی بوده و پس از حمله اسکندر به ایران، گروهی از هنرمندان ایرانی با مهاجرت به هندوستان، زمینه‌ساز رواج این سبک هنر و معماری در دربار مائوریان شده‌اند.

اگرچه در روزگار تمدن دره رود سند در شهرهایی مانند موهن جودارو و هاراپا شاهد الگوی پیشرفته شهرسازی و شهرسازی مبتنی بر پلان و نقشه قبلی و معماری هنرمندانه‌ی با کمک آجر، خشت، چوب و گل هستیم، اما پس از زوال تمدن دره رود سند، دوره‌ی ودیک یا عصر تاریکی در هندوستان آغاز شده و تقریباً هیچ شواهدی از معماری در این روزگار باقی نمانده است و دلیل آن نیز استفاده گسترده از چوب در ابنیه و سازه‌های شهری و ... است. در همین عصر و مقارن با سده ششم پیش از میلاد است که بخشهایی از شمال هندوستان توسط امپراتوری هخامنشی تصرف شده (Waters, 2014: 35) و مردم این کشور شاهد ساخته شدن مجموعه‌های باشکوهی چون پاسارگارد و تخت جمشید در ایران بودند، زیرا شمال هندوستان نیز در کنار مناطق وسیعی از جهان آن روزگار مانند آسیای صغیر، شمال آفریقا، بین‌النهرین و زیر نظر هخامنشیان اداره میشد (Kuhrt, 2007: 189).

کشف دوباره یک امپراتوری

مقارن با سالهای پایانی قرن نوزدهم میلادی، پژوهشگران و بویژه شرق‌شناسان اروپایی به شناسایی و مطالعه هنر و معماری مائوری علاقمند شدند و مطالعاتی را در این زمینه آغاز کردند. در ابتدا این سؤال برای پژوهشگران بصورت بدون پاسخ باقی مانده بود که این ظهور سریع و بدون پیش‌زمینه در معماری هندوستان به چه دلیل رخ داده و چرا به یکباره در هندوستان شاهد شکلگیری و ساخت تالارهای ستون‌دار و ستونهای سنگی بسیار زیبا و عالی هستیم؟ در حقیقت برخلاف سایر تمدنها مانند ایران، استفاده و رواج ستونهای سنگی و تالارهای ستون‌دار ماحصل یک روند تدریجی نبوده و در یک بازه زمانی کوتاه شاهد ساخته شدن نمونه‌های عالی از این سبک معماری در پاتالی پوترا و سایر مناطق هندوستان که ستونهای آشوکا در آن کشف شده، هستیم. نخستین نمونه مطالعه علمی ستونهای ساخته شده توسط آشوکا در عصر مائوریان، توسط آلکساندر کونینگهام در جلد اول گزارشهای مطالعات باستان‌شناسی هندوستان^۱ انجام گرفت. این

1. Alexander Cunningham in vol. I of *his Archaeological Survey of India Reports* (Simla, 1871).

مطالعات که در جلد‌های بعدی این گزارش^۱ نیز تداوم یافته، براساس حفاریها و کاوشهای متعددی در Terai، نپال، کلکته و توسط P.C. Mukherji که تا سال ۱۹۰۱ م ادامه داشت، ارائه شده است. در سال ۱۹۱۱ م V.A. Smith با انتشار مقاله‌یی تحت عنوان «ستونهای یکپارچه سنگی آشوکا»^۲ به ریشه‌یابی ظهور این سبک معماری در هندوستان پرداخت و در همان سال نیز کتابی با عنوان هنرهای زیبا در هند و سیلان^۳ توسط وی در لندن منتشر شد.



تصاویر شماره ۱ و ۲) نمای سایت حفاری کاخ مائوریان در محوطه باستانی کومره‌هار (Kumrahar) واقع در پاتالیپوترا (شهر پاتنای امروزی در ایالت بیهار) که در گزارش حفاری سال ۱۹۵۱-۱۹۵۶ توسط A.S. Altekar ارائه شده است.

1. vol. II, XVI, XXII

2. *The Monolithic Pillars or Columns of Ashoka*, vol 65, pp. 33-221.

3. *Fine Art in India and Ceylon*



تصویر شماره ۳) تصویر امروزی همان محل که توسط نگارنده گرفته شده و متأسفانه این سایت برای حفاظت بطور کلی از ماسه پوشانده شده است: ۲۰۱۵ م.

در سال ۱۹۲۵ م. E. Hultzsch، خاورشناس آلمانی به مطالعه و انتشار کتیبه‌های نقر شده آشوکا در ستونهای سنگی^۱ پرداخت. همزمان با این مطالعات، پایتخت پادشاهان مائوری یعنی شهر پاتالی پوترا در پانتای امروزی که مرکز ایالت بیهار در شمال شرق هندوستان است، مورد کاوش قرار گرفت و در سال ۱۹۱۲ م. توسط اسپونر^۲ از زیر خاک خارج شد. وی بعدها در سال ۱۹۱۹ م. برخی از یافته‌های این حفاری را در کتابی با عنوان *تصاویر دیدار گنج*^۳ منتشر کرد. همزمان با این مطالعات، در سایر مناطق هندوستان نیز نمونه ستونهایی از عصر مائوری مانند ستون مشهور سارانات^۴ بدست آمد و قطعات پازل شکلگیری این معماری جدید در هندوستان را تکمیل کرد. در سالهای ۱۹۱۴ و ۱۹۱۵ م. منطقه سارنات توسط هارگریوز^۵ حفاری شد و علاوه بر ستونهای سنگی، صدها قطعه مجسمه نیز کشف گردید. رفته‌رفته پژوهشگران با مطالعه این سبک معماری به شباهتهای شگفت‌انگیزی بین تمدن هخامنشی و سبکهای هنر و معماری این تمدن و تکرار آن در هنر و معماری مائوری پی بردند و مطالعات در زمینه چگونگی این انتقال فرهنگ و هنر آغاز شد (Dhammika, 1993:75). بررسی شواهد موجود و سبک تزئینات و ساخت ستونهای مائوری همگی حاکی از سطح بسیار بالای هنر و مهارت بود که با توجه به فقدان پیشینه این نوع

1. Inscriptions of Ashoka
2. Spooner
3. *The Didarganj Image*
4. Sarnath
5. Hargreaves

از معماری در هندوستان، توجه محققان به تمدنهای باستانی مجاور، معطوف شد و رفته رفته بحث تأثیرات هنر و معماری هخامنشی در شمال شرق هندوستان مطرح گشت (Gajjar, 1971:89).

تصویر شماره ۴) سرستون سانکیسا با نقش فیل (Sankisa Elephant Capital)
از عصر آشوکا؛
منبع:

http://content.lib.washington.edu/cdm4/item_viewer.php?CISOROOT=/ic&CISOPTR=7370&CISOBX=1&REC=4



تصویر شماره ۵) سرستون آشوکا در سانچی؛
منبع:

Debala Mitra, World Heritage Series, Sanchi, Published By The
Director General Archaeological Survey Of India, New Delhi, 2003



تصویر شماره ۶) ستون مشهور سارانانتها از عصر
آشوکا (Ashokan Pillar, Sarnath)
منبع:

<http://forums.bizhat.com/travel-tourism/59182-Ashoka-pillar-sarnath-great-indian-onument.html>



شکلگیری معماری هندو هخامنشی در هندوستان

هنگامی که دیگر ملل باستانی از سنگ بعنوان یک عنصر مهم در معماری استفاده میکردند و آثار باشکوهی پدید می‌آوردند، آشوکا نیز به این موضوع علاقمند شد (Roy, 1997) و در دوره حکومت خود آثار متعددی از جمله ستونهای سنگی مختلفی در بخشهای گوناگون هندوستان ساخت که برخی از آنها دارای کتیبه بود و تعدادی از این ستونها تا پنجاه فوت ارتفاع داشت و بر فرازشان سرستونهایی باشکوه قرار داشت (Mookerji, 1962:86).

امروزه بقایای سی ستون سنگی منفرد از آشوکا در گوشه و کنار هندوستان و کشورهای همجوار باقی مانده است. بدنه این ستونها فاقد تزئینات بوده و مشابه برخی ستونهای شوش و پاسارگاد است. البته برخلاف نمونه‌های ایرانی، ستونهای آشوکا بدون پایه ستون بوده و بطور مستقیم از زمین خارج شده‌اند. در بالای این ستونها معمولاً سکویی به ارتفاع دو فوت قرار داشته و تندیسهای مختلفی قرار دارد که تا هفت فوت ارتفاع دارند. البته باید توجه داشت که این ستونها بصورت یکپارچه بوده و در بخش اتصال بدنه ستونها به سرستون از روش اتصال مشابه ستونهای هخامنشی و بکمک بستهای مسی استفاده شده است (Macropaedia, 1983:325).

همانطور که گفته شد در سده‌های پایانی هزاره نخست پیش از میلاد شاهد وقوع تغییراتی مهم و عمده و در معماری و مصالح مورد استفاده در معماری هندوستان هستیم. در این روزگار برای نخستین بار سنگ بعنوان یک عنصر اصلی در معماری مائوریان مورد استفاده قرار گرفته و بعنوان شیوه رایج در هنر و معماری هندوستان مشاهده میشود. این تغییرات وسیع را میتوان بنوعی انقلاب و تحولی بنیادین در معماری و هنر هندوستان بشمار آورد. منابع تاریخی و باستان‌شناسی نشان‌دهنده وجود ارتباطی قوی و تنگاتنگ بین دو تمدن ایران و هند در سده‌های ششم تا سوم پیش از میلاد است. مقارن با سده چهارم پیش از میلاد و حدفواصل سالهای ۳۳۴ تا ۳۲۴ ق.م وقوع سلسله رویدادهای زنجیرواری موجب سقوط سلسله هخامنشی، تصرف ایران و بسیاری از بخشهای آسیا بوسیله اسکندر و قدرت گرفتن مائوریان در هندوستان شد. میدانیم که تلاش اسکندر برای تصرف هند با شکست مواجه شد و ارتش مقدونی از سپاه چاندرا گوپتا شکست خورد.



تصاویر شماره ۷ و ۸) سرستون آراجا (Araraja Pillar) از عصر آشوکا؛
منبع: <http://eastchampan.bih.nic.in>

این تغییرات سیاسی با تغییرات سبک معماری و هنر در هندوستان همراه است که نشانه‌های انکارناپذیری از حضور سبک معماری و هنر هخامنشی در هندوستان پس از فروپاشی این امپراتوری است (Howe, Garvin, 2015: 101).

این موضوع بی‌شک بر اثر حضور هنرمندان ایرانی در دربار مائوری و استفاده پادشاهان این سلسله از فرصت پیش آمده برای ایجاد سبکی جدید از معماری در این کشور است. در حقیقت بسیاری از الگوهای هخامنشی مانند معماری صخره‌یی، استفاده از تالارهای ستون‌دار و رواج سبک کتیبه‌نگاری بر روی سنگ، در سده‌های سوم و چهارم پیش از میلاد هندوستان تکرار میشود.

پروفسور سیلندرات سن^۱، استاد دانشگاه کلکته، در اینباره میگوید: روش حکومت و اندیشه‌های داریوش بزرگ، پادشاه هخامنشی، الهام‌بخش آشوکا در حکومت و ساخت ابنیه حکومتی بود. وی نیز کتیبه‌های خود را به تقلید از هخامنشیان بر روی صخره‌ها و ستونهای سنگی نگاشته و در حقیقت آشوکا به تمدن هخامنشی بعنوان یک الگو برای حکومت و ساخت ابنیه مختلف نگریسته و از آن الگوبرداری کرده است. هر چند هنرمندان هندی در مقایسه با هنرمندان ایرانی نتوانستند کتیبه‌هایی را بر روی صخره‌های کاملاً صیقل خورده اجرا کنند و کار آنها ضعیفتر از همتایان پارسی خود بوده، اما در حوزه ستونها و سبک معماری مبتنی بر ستون توانستند بخوبی از عهده این کار برآیند (Sen, 1999: 118).



تصویر شماره ۹) سرستون لوریا (Lauriya_Nandangarh)
از عصر آشوکا؛ منبع: www.studyblue.com

این هنر مشترک و به عاریت گرفته شده از سوی هنرمندان و معماران هندی، پس از حفاری در پاتالی پوترا، پایتخت مائوریان، بخوبی مشاهده شد و پژوهشگران به بررسی و تحلیل این انتقال فرهنگی پرداختند. کلنل وادل و اسپونر را میتوان از پیشگامان مطالعه سبک معماری مبتنی بر تالارهای ستوندار هندی و تأثیرات هنر هخامنشی بر آن دانست. کلنل وادل پس از کشف سرستونهای آشوکا و بررسی این آثار، در اینباره مینویسد: «این سرستونها بطور کامل دارای سبک پرسپولسی هستند. هرچند برخی نشانه‌های هنر یونانی نیز در این ستونها دیده میشود اما این آثار به هیچ عنوان قابل مقایسه با نمونه‌های هنر هند و یونانی کشف شده در پنجاب نبوده و ستونها و سرستونهای کشف شده در کاخ آشوکا در پاتالی پوترا، قطعاً توسط هنرمندان پارسی و تحت فرمان مستقیم آشوکا ساخته شده‌اند» (Wadell, 1903).

سر جان مارشال، دیگر هندشناس مشهور نیز درباره تأثیر هنر هخامنشی بر ستونهای مائوریان میگوید: «ستون‌شاران آنها بسیار زیبا و باشکوه است که در آن شاهد حد عالی تراش سنگ هستیم که نمونه آن در سایر مناطق هندوستان دیده نمیشود. باعتقاد من، این ستون با چهار شیر بر فراز آن و زنگوله‌یی واژگون در پایین این حیوانات، در شمار هنر هخامنشی و گروه ستونهای پرسپولیس دسته‌بندی شده و بهترین نمونه برای اثبات تأثیرگذاری هنر ایرانی در هندوستان است» (Marshall, 1905: 36).

ایرن گجر، دیگر پژوهشگر هنر هندوستان در عصر مائوری نیز معتقد است که تالارهای ستوندار مائوری و بطور خاص، تالار پاتالی پوترا از سبک هخامنشی و بویژه پرسپولیس متأثر است. وی

در این خصوص مینویسد: «ستونهای باشکوه قصر مائوریان در پاتالی پوترا در زمان ساخت خود با طلا و تزئینات باشکوهی پوشیده شده بودند که نمونه آن را تنها میتوان در هنر هخامنشی و ماد مشاهده کرد» (Gajjar, 1971:80).

این شباهتهای هنری نمیتواند تصادفی بوده و تکرار الگوهای بکار رفته در ستونها، طرحهای بکار رفته، سرستونها و حیوانات انتخاب شده در آنها نشان‌دهنده وجود ارتباطی قوی بین هنر و معماری دو کشور است؛ ارتباطی که بر پایه روابط سیاسی و نظامی قدرتمند بوده و حتی براساس متون تاریخی میدانیم که بخشی از ارتش نیرومند هخامنشی را سربازان هندی تشکیل میدادند (Jorfi, 1994: 69).



تصاویر شماره ۱۰-۱۱-۱۲-۱۳) ستون آشوکا در محوطه باستانی وایشالی (Vaishali) با سر ستون نقش شیر و نیلوفر واژگون، منبع: نگارنده، ۲۰۱۵م.

تمامی این شواهد حاکی از حضور هنرمندان ایرانی و الهام بخشی هنر و معماری هخامنشی در سبک جدید بنیانگذاری شده در هندوستان است؛ موضوعی که بسیاری از هندشناسان از جمله از سوی دیگر، در هر دو سبک ستونهای مائوری و هخامنشی شاهد استفاده از متد مشابه و عناصر مشترکی همچون نیلوفر (لوتوس)، زنگوله و اژگون و حیوانات اساطیری هستیم و برخلاف نمونه ستونهای یونانی، ستونهای هندی و هخامنشی دارای ارتفاع زیادی هستند.

دکتر اسپونر، ایرن گجر و سر جان مارشال به آن اذعان دارند. در حقیقت تقارن آغاز این سبک معماری در هندوستان با تهاجم اسکندر به ایران بسیار پر معنی بوده و میتواند پاسخی منطقی برای حضور ناگهانی این سبک جدید و بدون پیش زمینه در هندوستان باشد (Gokhale, 1995: 32). در بیشتر سرستونهای آشوکا روشهای مشابه تزئین هخامنشی دیده میشود و شاید بهترین نمونه این مشابهت را بتوان در سرستونی که امروزه در موزه پاتنا نگهداری میشود، مشاهده کرد که در آن دقیقاً از نقوش مشابه هخامنشی و گلهای هشت و دوازده پر موجود در تزئینات سرستونهای هخامنشی استفاده شده است که کلنل وادل آنها را کاملاً متأثر از هنر ایرانی قلمداد میکند و حتی نشانه‌های هنر یونانی موجود در این سبک معماری نیز بطور مستقیم از یونان به هندوستان نیامده و الهام گرفته از هنر یونانی موجود در سبک ستون‌سازی هخامنشی است (Thakur, 1989: 241). آرتور پوپ نیز در اینباره مینویسد: «اگرچه سلسله هخامنشی پس از حمله اسکندر به ایران از بین رفت، اما هنر هخامنشی به هندوستان صادر شده و به حیات خود ادامه داد. چاندرا گوپتا، مؤسس سلسله مائوری، از روشهای مشابه کشورداری دربار هخامنشی بهره جسته و ارتشی مشابه ارتش هخامنشیان تشکیل داد.

هنرمندان و سنگ تراشان ایرانی در کنار هندیهایی که با سقوط هخامنشیان دیگر فرصت کارکردن در ایران را نداشتند به دربار وی آمده و سبک جدید معماری را پایه نهادند. پادشاهان مائوری از این فرصت بهترین استفاده را برده و با خوشامدگویی به این گروه تازه وارد، درباری مشابه هخامنشان بنا نهادند؛ بطوری که حتی مگاستانس، سفیر دربار سلوکیان، که چهل سال پس از سقوط هخامنشیان به هندوستان سفر کرد، پاتالی پوترا و تالارهای ستون‌دار آنجا را با پرسپولیس و شوش مقایسه میکند» (Pope, 2011: 45). سر جان مارشال، تطور استفاده از سرستونهایی با نقوش حیوانی و انسانی را زاده هنر ایرانی دانسته و مینویسد: «ایرانیها در کنار هنرمندان هندی

در هندوستان به خلق آثاری باشکوه پرداختند» (Akhtar, 2001: 69). به اعتقاد وی تپه بیهار در تاکسیلا در حدود سال ۵۱۸ ق.م توسط داریوش بزرگ ساخته شده است.



تصاویر ۱۴-۱۵-۱۶-۱۷) بقایای ستونهای تالار ستوندار مائوری در پاتالی پوترا - محوطه باستانی کومهرار در پاتنا، منبع: نگارنده، ۲۰۱۵ م.

هنر و معماری مشابه

بطور کلی با مقایسه هنر و معماری هخامنشیان و مائوری، شاهد شباهتهای زیادی در سبک کلی و جزئیات آن هستیم. البته این هنر را نمیتوان بطور کامل یک هنر تقلیدی دانسته و در آن رگه‌های پر رنگی از روح هنر هندی دیده میشود. یکی از اصلیتترین تالارهای ستوندار ساخته شده در روزگار مائوریان در هندوستان، تالار پاتالی پوترا است. بعلاوه، نمونه‌هایی از ستونهای منفرد نیز در گوشه و کنار هندوستان توسط آشوکا ساخته شد که بی‌شبهت به ستونها و تالارهای ستوندار هخامنشی نیستند. در ذیل به بررسی شباهتها و تفاوت‌های دو سبک معماری در ایران و هندوستان میپردازیم: ستونهای بکار رفته در تالار ستوندار چاندرا گوپتا در پاتالی پوترا، فاقد سرستون هستند که مشابه

آن در پاسارگاد دیده شده و برخلاف ستونهای تخت جمشید که دارای سرستون هستند، تالار ستون‌دار چاندرا گوپتا فاقد این عنصر است.



تصاویر ۱۸-۱۹) ستون آشوکا در معبد بودائی بودگایا «Bodhgaya» با بدنه‌ی صاف و بدون تراش، منبع: نگارنده، ۲۰۱۶م.



تصویر شماره ۲۰) ستون و سرستون آشوکا با نقش شیر در وات یو مونگ تایلند (Wat U Mong near Chiang Mai)

ستونهای موجود در سبک معماری هخامنشی معمولاً دارای یک پایه ستون بشکل نیلوفر واژگون (در تخت جمشید) یا پایه‌های مربع (در پاسارگاد) یا پایه‌های مدور در (شوش و همدان) هستند، در حالی که در ستونها و تالارهای ستون‌دار مائوری بطور کلی این عنصر حذف شده و ستونها بدون پایه ستون بطور مستقیم و همانند تنه درخت از زمین خارج شده‌اند.

نمونه نیلوفر واژگون مورد استفاده در پایه ستونهای هخامنشی، در هنر مائوری با تغییراتی روبرو شده و در سرستونها و پایینتر از مجسمه‌های سنگی بشکل حیوانات بکار رفته‌اند. اگرچه اجرای این دو طرح در هندوستان و ایران تا حدی متفاوت است، اما هر دو نمونه از الگویی واحد و مشابه استفاده کرده‌اند.

در فرمها و سیمای اجرا شده در معماری ایرانی، بدنه ستونهای هخامنشی دو مرحله را پشت سر میگذارد. در مرحله نخست، شاهد استفاده از ستونهایی با بدنه صیقلی و صاف در پاسارگاد بوده و سپس در مرحله بعد شاهد ظهور ستونهای شیاردار در تخت جمشید هستیم. در حقیقت، در ایران شاهد رواج ستونهایی با بدنه صیقلی در ابتدای دوران هخامنشی هستیم که بعدها منسوخ شد و دیگر مورد استفاده قرار نگرفت، اما در هنر مائوری شاهد استفاده دوباره از ستونهایی با بدنه صاف و صیقلی و به سبک پاسارگاد هستیم.



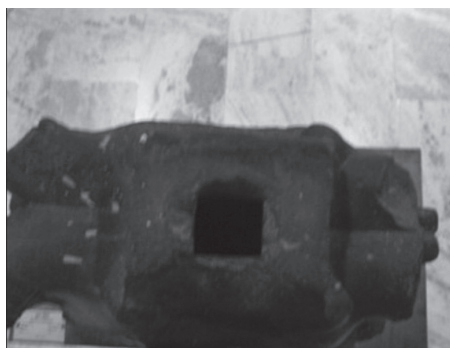
تصاویر شماره ۲۱-۲۲-۲۳-۲۴) پایه سرستون مائوری با نقوش گلدار و طرح کلی مشابه پایه سرستونهای هخامنشی، موزه مرکزی پاتنا (منبع: نگارنده، ۲۰۱۵م.)

قبول این موضوع که هنرمندان مائوری چشمان خود را به روی هنر تخت جمشید بسته و تنها از سرستونهای این مجموعه تقلید کرده‌اند، دور از ذهن است، اما احتمالاً دلیل استفاده از سبک ستونهای صیقلی پاسارگاد برای ساخت نمونه‌های هندی، قابلیت بسیار بالای سنگهای بکار رفته در هندوستان برای صیقل پذیری بوده است؛ زیرا این ستونها دارای پرداخت و صیقلی بمراتب بهتر از پاسارگاد هستند. از سوی دیگر، نمونه ستونهای دارای شیارهایی بر روی بدنه آنها در ستونهای چوبی کشف شده در Lauria Nandangarh بدست آمده که نشان‌دهنده آشنایی معماران و هنرمندان هندی با سبک ستونهای تخت جمشید است.

یکی از مهمترین مواردی که باید در مورد سبک ستونهای سنگی مائوری به آن اشاره کرد، استفاده از یک قطعه سنگ یکپارچه در بدنه ستونهاست، در حالی که هخامنشیان برای ساخت ستونهای خود از قطعاتی مجزا استفاده میکردند که توسط بستهای دم چلچله‌یی به یکدیگر وصل میشد. این روش اتصال قطعات در هنر مائوری برای اتصال ستون به سرستونها مورد استفاده قرار گرفته است. البته در ستونها و تالارهای ستون‌دار مائوری نیز مانند نمونه‌های هخامنشی، شاهد استفاده از چوب هستیم (Ibid:99).



تصاویر شماره ۲۵-۲۶) سرستون عصر آشوکا با تصویر دو گاو نشسته و پشت به پشت، موزه مرکزی پاتنا (منبع: نگارنده، ۲۰۱۵م.)



تصویر شماره ۲۷) سمت راست: بخش باقیمانده از سرستون آشوکا با سر شیر، موزه مرکزی پاتنا
تصویر شماره ۲۸) سمت چپ: نمای بالا و محل اتصال سرستون با تصویر دو گاو نشسته و پشت به پشت به
سایر اجزای ستون (منبع: نگارنده، ۲۰۱۵م.)

سرستونهای هخامنشی و مائوری از منظر ساخت و طراحی نیز اگرچه از الگویی واحد و بسیار مشابه استفاده میکنند، اما تفاوتی نیز با یکدیگر دارند. در سرستونهای هخامنشی شاهد استفاده از طرح برگهای نخل و وجود دو حیوان یا انسان پشت به پشت هستیم، در حالی که در سرستونهای مائوری عموماً یک حیوان منفرد استفاده شده و بجز حیوانات مشترکی مانند شیر و گاو که در هر دو نمونه دیده میشود، در هنر مائوری از حیواناتی مانند فیل که ویژه و خاص هندوستان است نیز برای سرستونسازی بهره برده شده است.

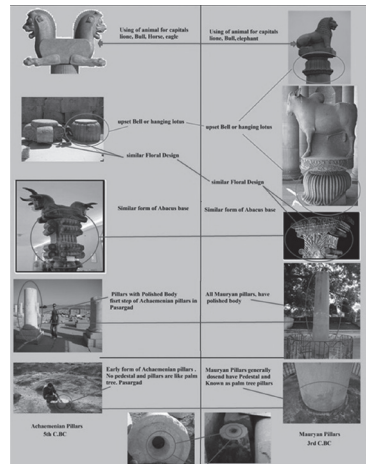


تصویر شماره ۲۹) سمت راست: نمونه ستونهای پاسارگاد تصویر
شماره ۳۰) سمت چپ: ستون آشوکا در بودگایا (منبع: نگارنده، ۲۰۱۶م.)

یکی از مهمترین تفاوت‌های موجود در سبک ستونهای دو کشور، استفاده از ستونها در قالب یک مجموعه معماری با وظایف مشخص در سازه بنا در معماری هخامنشی است، اما در معماری مائوری بطور کلی ستونها به استثنای تالار ستون‌دار چاندرا گوپتا در پاتالی پوترا، بصورت منفرد و تزئینی استفاده شده‌اند.



تصویر شماره ۳۱) برخی از مشهورترین سر ستونهای هنر مائوری، طرح: نگارنده

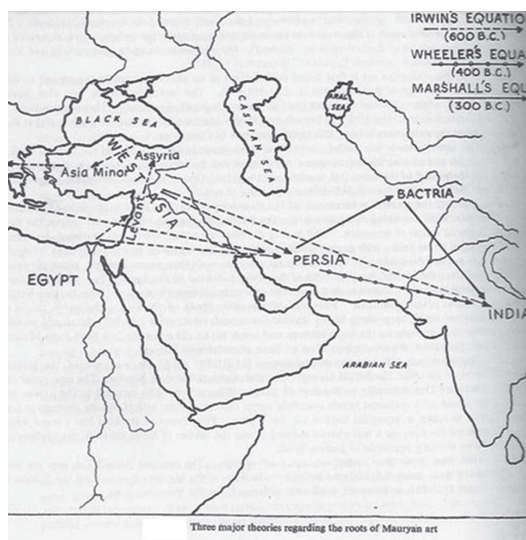


تصویر شماره ۳۲) تزئینات و متدهای مشابه بکار رفته در هنر هخامنشی و مائوری، طرح: نگارنده

نتیجه‌گیری

همانطور که گفته شد مقارن با هجوم لشکریان اسکندر به ایران و پایان نافرجام امپراتوری بزرگ هخامنشی، شاهد قدرت‌گیری سلسله‌یی در هندوستان هستیم که با عنوان سلسله مائوری شناخته شده و چاندرا گوپتا، مؤسس این سلسله، بخوبی توانست در برابر حملات ارتش اسکندر مقاومت نماید و آنها را عقب براند. سلسله مائوری در تاریخ هندوستان یک نقطه عطف محسوب میشود و

این کشور در طول حکومت مائوریان در بسیاری از حوزه‌ها از جمله معماری و هنر شاهد انقلابی شگرف بود. برای نخستین بار در تاریخ هند طی این دوره، شاهد رواج معماری سنگی و صخره و استفاده از تالارهای ستون‌دار و ستونهای مشابه هنر هخامنشی هستیم. این موضوع احتمالاً بدلیل مهاجرت گروهی از هنرمندان ایرانی به هندوستان بوده و به این ترتیب شاهد تداوم هنر و معماری هخامنشی در این کشور هستیم. اگرچه شواهد و مستندات تاریخی در این زمینه محدودند و تنها سند قابل اتکا در این خصوص را میتوان کتاب *اینديکا* نوشته مگاستانس، سفیر دربار سلوکیان در هندوستان، محسوب کرد که به شباهت و ارتباط تالارهای ستون‌دار پاتالی پوترا و پرسپولیس و شوش اشاره دارد، اما شواهد و مستندات باستان‌شناسی و مطالعه سبکهای بکار رفته در طراحی و ساخت ستونها و سرستونهاى هندوستان نشان‌دهنده تأثیرپذیری عمیق این سبک نوظهور در هندوستان از همسایه غربی خود یعنی ایران است. در حقیقت میتوان درباره این سبک معماری که برای نخستین بار هندوستان رواج یافت، اینگونه نتیجه‌گیری کرد که شرایط سیاسی موجب مهاجرت هنرمندان ایرانی و هندیان مقیم دربار هخامنشی به هندوستان شد و این موج تازه هنری بر پایه هنر هخامنشی و نفوذ برخی رگه‌های هنر بومی در هند به حیات خود ادامه داد.



تصویر شماره ۳۳) سه نظریه مختلف ارائه شده در مورد نحوه ورود هنر هخامنشی به هند در عصر مائوریان که توسط اروین، سر جان مارشال و مورتیمور ویلر ارائه شده است

- Akhtar, Naseem, *Art and Archaeology of Eastern India*, Patna Museum, 2001.
- BongardLevin, Grigorii Maksimovich, *Ancient Indian History and Civilization* India, Ajanta, 1998.
- Dhammika, Shrivasti, *The Edicts of King Asoka: An English Rendering*, Buddhist Society, 1993.
- Gajjar, Iren.N, *Ancient Indian Art and the West: A Study of Parallels, Continuity, and Symbolism from Proto-historic to Early Buddhist Times*, D. B. Taraporevala Sons, 1971.
- Gajjar, Irene N., *Ancient Indian Art and the West: A Study of Parallels, Continuity and Symbolism from Proto-historic to Early Buddhist Times*, D. B. Taraporevala Sons, 1971.
- Gokhale, Balkrishna Govind, *Ancient India: History and Culture*, Popular Prakashan, 1995.
- Howe, Timothy, Garvin, Erin, *Greece, Macedon and Persia*, Graham Wrightson Editor, Oxbow Books, 2015.
- Jolfaee, Abdul Amir, *Iran and India: Age Old Friendship*, India Quarterly, 1994.
- Jorfi, Abdul Amir, *Iran and India: Age old Friendship*, India Quarterly, 1994.
- Kuhrt, A., *The Persian Empire: A Corpus of Sources of the Achaemenid Period* Routledge, 2007.
- Llewellyn, Arthur, *The wonder that was India*, India, Sidgwick and Jackson, 1967.
- Marshal, Sir John, *Annual report of Archaeology, Archaeological survey of India*, 1905.
- Mookerji, Radhakumud, *Asoka*, Motilal Banarsidass, 1962.
- Nehru, Jawaharlal, *The Discovery of India*, India Penguin Books, 1992.
- Pandey, C. B., *Mauryan Art*, Prakashan, Bharatiya Vidya, 1982.
- Pope, Arthur Upham, *Persian Architecture*, translated to Persian by G.Sadri afshar, Tehan Dat, 2011.
- Roy, Brajdeo Prasad, *Stone Stuctures Built by Asoka at Pataliputra*, department of A.I.H and Archaeology, Patna university, Article in art and archaeology of eastern India, 1997.
- Sen, Sailendra Nath, *Ancient Indian History and Civilization*, New Age International, 1999.
- Thakur, Upendra, *Studies in Indian History*, Chaukhamba Orientalia, 1989.
- The Monolithic Pillars or Columns of Ashoka. Zeitschrift der Deutchen Morgenlandischen Gessellschaft, Berlin, Vol. 65 _pp. 221_33
- The New Encyclopaedia Britannica: Macropaedia (19 v.), Encyclopaedia Britannica, 1983.
- Wadell , Clonel, *Report of Pattaliputra Excavation* , Kolkata, 1903.
- Waters, Matt, *Ancient Persia: A Concise History of the Achaemenid Empire, 550–330 B.C.E*, Cambridge University Press, 2014.

ساختار نظام اداری - مالی دوران صفوی و مقایسه آن با دوران قاجاریه

محمد بهرام‌زاده^۱؛ هدی اخوان نیک^۲

چکیده

در دوره صفویه برخی از وجوه ساختاری و عملکردی مناصب اجرایی کشور دگرگونی‌هایی را از سر گذرانید و در این میان، شماری از آن مناصب بمنظور اثربخشی بیشتر در مأموریت‌های اداری، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مربوط توسعه و تکامل یافت. در این دوره، در نتیجه برخی دگرگونی‌های ساختاری و عملکردی، نقش و عملکرد اداری و سیاسی آنها به همراه منزلت و جایگاه اجتماعی‌شان تحول یافت. الگوی ساختار و عملکرد ساختار اداری- مالی که در دوره صفویه ظاهر شد، در ادوار بعد میل به انحطاط یافت و در اواخر دوره قاجار زوال یافت. نوشتار حاضر به بررسی تاریخی مبتنی بر اسناد و داده‌های موجود در خصوص ساختار و عملکرد ساختار اداری- مالی در دوره صفوی می‌پردازد و سپس ساختار اداری- مالی دوران قاجاریه را بررسی کرده و در پایان به مقایسه این دو دوره از لحاظ ساختار اداری و مالی می‌پردازد. نتیجه این تحقیق نشان می‌دهد در این دو دوره بعلت توسعه کارکردهای نظام اداری و مالی از صاحب‌منصبان نظامی و اداری استفاده میشد و بسیاری از شغلها نقش و عملکردهای گوناگون و مهمی در حوزه‌های اجرایی، قضایی و امنیت اجتماعی برعهده داشتند. اهمیت و منزلت اداری و اجتماعی دارندگان این مناصب سبب میشد آنان افزون بر وظایف اصلی خود گاه بعنوان سفیر، مشاور و عامل مالی بکار گرفته شوند و مأموریت نظامی و مواردی دیگر را به عهده بگیرند.

واژگان کلیدی: صفویه؛ قاجاریه؛ عامل قضایی؛ مناصب اداری؛ امنیت اجتماعی؛ نظام مالی دفترخانه

۱. معاون پژوهشی و عضو هیئت علمی بنیاد ایران‌شناسی

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ ادبیات تطبیقی دانشگاه آزاد اسلامی؛ akhavannic94@gmail.com

مقدمه

بررسی ساختار، عملکرد و نقش سیاسی و اجتماعی مناصب اداری یک دوره تاریخی تأثیر بسزایی در فهم ژرفتر مناسبات اجتماعی و تحولات نظام مدیریت اجرایی و سیاسی آن دوره دارد. پیدایش دولت صفوی در سالهای آغازین سده دهم هجری قمری، معادل آغاز سده شانزدهم میلادی، تحولات سیاسی را در ایران در پی داشت که همزمانی دارد با تحولات بزرگی در اروپا. همزمان با دوره ۲۳۰ ساله صفویه، در اروپا شخصیت‌های بزرگی مانند بیکن، شکسپیر، گالیله، کپلر، هابز، دکارت، اسپینوزا، لاک، منتسکیو، ولتر، روسو ظهور کردند و ۵۴ سال بعد از صفویه اعلامیه استقلال آمریکا صادر شد و ۶۷ سال بعد، انقلاب کبیر فرانسه بوقوع پیوست. نوشتار حاضر کوشیده است تا ویژگی‌های سازمان اداری حکومت صفوی و قاجاریه را ترسیم کند؛ زیرا هر پیشرفتی در سطح ملی به یک «رهبری تحول‌آفرین» و یک «نظام و سازمان اداری کارآمد» نیازمند است و بنظر میرسد که پیشرفتهای عصر صفوی از این قاعده مستثنی نباشد. اگرچه نهاد وزارت از همان دوره خلافت عباسیان توسط دبیران ایرانی بنیان یافت، اما تشکیلات منظم و عریض و طویل وزارتی و تخصیص امور به وزیران جداگانه از دوران فتحعلیشاه قاجار بود که شکل کنونی به خود گرفت. او چهار وزارت و یک صدارت عظمی را برای اساس نظم اداری حکومت خود برگزید و هرچه که پیش رفت بر نظم تشکیلاتی آن افزود. از اینرو انواع وزارت و چگونگی تشکیل آنها در دوران قاجاریه دستگام خلافت دارای اهمیت است و معمولاً هرگاه موضوع سازمان اداری ایران در دوره قاجار مطرح میشود، تشکیلات اداری دوره ناصرالدین‌شاه قاجار مدنظر قرار میگیرد، درحالی‌که تشکیلات اداری ایران در این دوره مختص به حکومت ناصرالدین‌شاه نیست. بی‌شک اطلاعات ارزشمند محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه درباره نظام اداری دوره ناصری از علل این توجه است. سازمان اداری حکومت قاجاریه با اقتباس از تشکیلات اداری حکومت صفویه سامان پیدا کرد و با توسعه حکومت، گسترش و تغییر یافت. با انتقال قدرت سیاسی از زندیه به قاجاریه، کار بدستان اداری، همراه وظایفشان، به سازمان اداری حکومت جدید وارد شدند. درگیریه‌های آغامحمدخان قاجار به او فرصت نداد تا در سازمان اداری تغییر یا اصلاحی ایجاد کند. پس از قتل او و تثبیت حکومت قاجاریه در دوره جانشینش، این امکان برای فتحعلیشاه فراهم شد تا با اتکا به تشکیلات اداری سامان‌یافته‌یی که از سلاله‌های قبلی به میراث رسیده بود و نیز با مشورت کار بدستان پیشینه‌دار اداری، سازمان اداری حکومت قاجاریه را سامان دهد. فتحعلیشاه در سال ۱۲۲۱ هـ.ق تشکیلات اداری کشور را تغییر داد و سازمان اداری حکومت خود را بر مبنای

یک صدراعظم و سه وزیر شکل داد. او در سال ۱۲۴۰هـ.ق با تعیین وزیر دول خارجه، تعداد وزرای حکومت خود را به چهار وزیر افزایش داد. هدف غایی پژوهش حاضر، بررسی تشکیلات وزارتی ایران در دوره صفوی و مقایسه آن با دوره قاجار و زمینه‌های تغییر و توسعه آن است. با استفاده از اسناد و داده‌های کتابخانه‌یی، ضمن اشاره به مناصب گوناگون اداری و مالی به ساختار و عملکرد هر یک از مناصب و جایگاه سیاسی و اجتماعی آنها در هر دوره پرداخته شده و در پایان طبقات اجتماعی نظامات دو دوره مورد بررسی قرار گرفته است.

نظام اداری در دوره صفویه

قدرت سلطنت و ایجاد یک حکومت مطلقه از مشخصه‌های سلطنت صفویان است. شاهان صفوی، امور مملکت را برحسب موقعیت با رعایت قوانین دینی انجام میدادند و شاه، زیر نفوذ هیچیک از اولیاء امور و وزیران خود نبود. در سفرنامه اغلب سیاحان و تجار آن دوران آمده است که «سکنه کشور و درباریان، وی را [شاه اسماعیل] چون پیامبری پرستش کنند» (مینورسکی، ۱۳۴۷: ۱۸). با وجود اینکه شاه قادر مطلق بود، مجلس مشاوره (شورای سلطنتی) یا شورای وزیران هر روز در محلی در مجاورت قصر شاهی بنام کشیکخانه تشکیل میگرددید (همان: ۷۹). قدرت سلاطین صفویه در ادوار مختلف متغیر بود و سلطنت، موروثی و در میان فرزندان ذکور بود. لیکن در اواخر سلطنت، زنان حرم و خواجه‌سرایان در عزل و نصب حکام تصمیم میگرفتند و اغلب تصمیمهای مهم در مجلس مشاوره زنان مورد علاقه شاه اتخاذ میگرددید. قبل از شاه عباس، ولیعهد به حکومت یکی از استانهای بزرگ فرستاده میشد تا به امور مملکت آشنایی پیدا کند، ولی بعد از شاه عباس این رویه کنار گذاشته شد و ولیعهد در حرمسرا تحت نظر زنان بزرگ میشد.

جامعه صفوی، جامعه‌یی هرمی شکل بود که در رأس هرم، شاه قرار داشت و رعایا در پناه او میزیستند. صاحب‌منصبان عمده دولت صفوی را «ارکان دولت» میخواندند و وزیر ملقب به اعتمادالدوله در رأس دیوان‌سالاری قرار داشت. در قاعده هرم، مردم عادی قرار داشتند که شامل دهقانان، صنعتگران، کارگران و پیشه‌وران و تجار کوچک شهرها بودند (سیوری، ۱۳۷۴: ۱۷۴). امرا و رجال درباری برحسب ایل و قبیله‌یی که داشتند، مشخص بودند و مشاغل مهم همیشه در دست امرای این قبایل بود. قبایلی چون شاملو، استاجلو، ترکمن، روملو، ذوالقدر، افشار، قاجار، تکلو، حسنلو که ترک بودند و ایلات و قبایل ایرانی چون طالش، پازوکی، اردلان، چگنی و... البته این نفوذ تا زمان شاه عباس ادامه داشت. شاه عباس برای ایجاد حکومت مرکزی و از میان بردن

قدرت محلی سران ایالت، این حاکمیت بر امور را از میان برداشت و موروثی بودن مشاغل را لغو کرد و به هرکس بنا بر لیاقتش کارهای بزرگ را واگذار کرد. حتی قزلباشها نیز که از اشرافیت نظامی برخوردار بودند، موقعیت برتر خود را از دست دادند.

فهرستی از مناصب اداری

جا دارد در اینجا به برخی از رؤسای تشکیلات و مقامات اشاره شود با این توضیح که هر یک از این مقامات تعداد زیادی «کارمند» برای رتق و فتق امور در اختیار داشتند: ملاباشی، صدارت خاصه، قاضی دارالسلطنه اصفهان، شیخ الاسلام اصفهان، قاضی عسکر، اعتمادالدوله (وزارت اعظم)، مستوفی الممالک، خلیفة الخلفاء، خواجه سرایان، حکیم باشی، منجم باشی، معیر الممالک، منشی الممالک، مهرداد همایون، مهرداد مهر شرف نفاذ، قولر آقاسی، ایشک آقاسی، تفنگچی آقاسی، قورچی باشی، امیرشکارباشی، توپچی باشی، امیر آخور باشی جُلوا، آمیز آخورباشی صحرا، مجلس نویس، طغرانویس، یساولان صحبت، ایشک آقاباشی حرم، ایشک آقاسیان مجلس امراء، متولی روضه رضویه، متولی آستانه معصوم در قم، متولی آستانه عبدالعظیم در تهران، متولی مزارات سلاطین صفوی قم، متولیان آستانه‌های اردبیل، والیان عربستان، لرستان، گرجستان، کردستان، حاکم بختیاری، بیگلربیگیهای قندهار، شیروان، هرات، تبریز، چخور سعد، قراباغ، گنجه، استراباد، کوهگیلویه، کرمان، مرو شاه جهان، علی شکر، همدان، مشهد، قزوین، وزیر دیوان اعلی، سپهسالار، دیوان بیگی، امیر شکارباشی، خواجه سرایان سیاه و سفید، ریش سفید حرم، مهتر رکاب‌خانه، جبه‌دار باشی، صاحب جمع خزانه عامره، الله غلامان خاصه و غلامان انباری، یوزباشی غلامان سفید، یوزباشی خواجه سرایان، ایشک آقاشی حرم، توشمال باشی، وزیر اصفهان، وزیر سرکار فیض آثار، وزیر جلال، وزیر سرکار قورچی، وزیر سرکار غلام، وزیر سرکار تفنگچی، محتسب الممالک، مستوفی اصفهان، ملک الشعراء، داروغه دفترخانه، سفره‌چی باشی، جلودار باشی، مهماندار باشی، داروغه فراش‌خانه، دوات دار مهر بزرگ، دوات دار مهر انگشتر، مین باشی غلامان جزایری، مین باشی تفنگچی قاب چلو، قورچی شمشیر، قورچی صدق (نیزه راست و سخت)، قورچی تیر و کمان، قورچی شش پر، قورچی خنجر، قورچی زرده، قورچی سپر، قورچی تفنگ، قورچی مزارق، قورچی نجق، قورچی کفش، قورچی چتر، قورچی قلیون، قورچی صندلی، قورچی چوگان، قورچی جرید، فراش باشی، شیره‌چی باشی، رکابدار باشی، کتابدار باشی، قیچاچی باشی، ملک‌التجار، آبدارباشی، قهوه‌چی باشی، زین‌دار باشی، شربت‌دار باشی،

مشعل دار باشی، حویج دار باشی، نقاش باشی، صاحب جمع شترخان، انباردار باشی، قاپوچی باشی دیوان، صاحب توجیه، ضابطه نویس، سرخط نویس، رقم نویس، کشیک نویس، پیشکش نویس، منشی دیوان، نامه نویس، منشی دارالانشاء، وزیر بیوتات، وزیر قرا الوس، وزیر دیوان، وزیر سرحد، وزیر محال ارامنه، خاصه تراش، پروانچی، متصدی باغات، عسس، محصص مملکت، ریاع، مساح، خطیب، معرف، ضراب باشی، زرگر باشی، مسگر باشی، عطارباشی، ادویچی باشی، یمیشی چی باشی، طاووقچی باشی، سلاخ باشی اصطبل، تحویلدار غزقان، ایاغچی باشی، سقاباشی، قطاع باشی، چالیجی باشی، معمارباشی، فراش باشی مشعل دار، صاحب جمیع میوه خانه، صاحب جمع نمائات، تحویل داران عمارت، صاحب جمع رخوت حمام، صاحب جمع مشعل خانه و نقاره خانه و مشاغل طلا، نقره، مس، صاحب جمع شربت خانه، صراف باشی، مستوفی ارباب التحویل، مشرفان بیوتات، مستوفی دفترخانه، مستوفی داروغه، عزب باشی، ناظر دفترخانه همایون، داروغه دفترخانه، مستوفی سرکار قورچی، مستوفی سرکار غلامان، مستوفی سرکار تفنگچیان، مستوفی سرکار توپچی، لشکر نویس دیوان، ضابط دو شلک وکیل، اوارجه نویس، وزیر سرکار نسق املاک و زراعات و آبادی و باغات، مستوفی موقوفات ممالک محروسه، وزیر دارالسلطنه، وزیر سرکار انتقالی، مستوفی سرکار انتقالی، کلانتر، سرکار فیض آثار و... در ادامه به بررسی مهمترین نقشها و مناصب اداری در دوران صفویه میپردازیم:

وزارت اعظم

وزیر اعظم دیوان اعلیٰ عمده ترین رکن دولت بود که تمامی امرای درگاه و ولایات به امر او منصوب میشدند و داد و ستد کل مملکت اعم از مالیات دیوانی و وجوهات خزانه به اذن او پرداخت و دریافت میگردد (میرزا سمیعا، ۱۳۳۲: ۵). لقب «اعتمادالدوله» مخصوص وزیر اعظم بود. در آغاز کار صفویه این لقب و نظایر آن وجود نداشت و بالاترین مقام حکومت را «وکیل» مینامیدند. مینورسکی معتقد است که در مقام مقایسه با وکیل، وزیر در مقام درجه دوم قرار داشت و این مقام تا زمان شاه عباس اول وجود داشت. ولی از آن به بعد، لقب وکیل، دیگر در اسناد ثبت نشده است و ترفیع مقام وزارت به درجه اول از آن باب بوده که شاه میخواست نفوذ نایب السلطنه را کاهش دهد و از اینرو آن سمت را بکلی منسوخ کرد (مینورسکی، ۱۳۴۷: ۸۲).

در مراسم رسمی، وزیر اعظم در سمت راست شاه قرار میگرفت. هنگامی که قدرت امرای قزلباش از میان رفت، وزیر اعظم، قدرتی عظیم یافت و وظایف او از امور کشوری به امور درباری نیز بسط پیدا کرد. کلیه انتصابات از مقامات عالی و دانی به امضاء وزیر اعظم بود و اداره امور مالی

مملکت و ممیزی کلیه دادوستدها و مالیات و حتی تعیین مشی سیاست خارجی و مذاکره با سفرای کبار و امضاء قراردادها توسط وی انجام میگرفت. وزیر اعظم شخصاً وزیر دارایی نیز محسوب میگردد و مستوفی الممالک زیر نظر او بود. وزیر در میان وظایف دیگر خود بعنوان رئیس دیوان اعلا، قانونی بودن اقدامات مأموران را کنترل میکرد و چنانکه گفته شد وظیفه کنترل امور مالی دولت نیز برعهده او بود (میرزا سمیعا، ۱۳۳۲: ۶).

تشکیلات مالی به دو بخش عمده تقسیم میشد: دیوان ممالک تحت نظر مستوفی الممالک و دیوان خاصه تحت ریاست ناظر بیوتات. بودجه بیوتات به وزیر اعظم تسلیم میشد. در دستگاه دیوان ممالک مأمورین گوناگونی در دفاتر مالیاتی کار میکردند که در اکثر موارد این مقامها متناسب با اموری که در ممالک و نواحی خاصه داشتند، پدید می آمدند، شامل دفتر موقوفات و دفتر بقایا. دیوان ممالک، مسئول رسیدگی به تشکیلات ایالات و ولایات بود که تحت نظر حکام اداره میشدند و از نظارت مستقیم حکومت مرکزی بدور بودند. دیوان خاصه عهده دار اداره امور مناطقی بود که مستقیماً بوسیله حکومت مرکزی تحت نظر وزیر اداره میشد. با افزایش مناطق خاصه، اهمیت دیوان خاصه رو به افزایش گذاشت و گفته شده که در زمان شاه صفی ناظر بیوتات سرکار خاصه یکی از بزرگترین مقامات دیوانی بوده است. مستوفی دیوان خاصه، تحت نظر مستوفی الممالک خدمت میکرد (لمبتون، ۱۳۶۳: ۱۰۷).

مستوفی الممالک

مستوفی الممالک که زیر نظر وزیر اعظم انجام وظیفه میکرد بیشتر امور فنی مالی مانند حسابداری و ممیزی و تنظیم بودجه را برعهده داشت که این امور درگاه نیز محتاج به گواهی و مهر مستوفی الممالک بود (مینورسکی، ۱۳۴۴: ۹۸). اعضاء مهم زیردست مستوفی الممالک عبارت بودند از: ناظر، داروغه دفترخانه، صاحب توجیه^۱، ضابطه نویس^۲، اوراچه نویس^۳ و... . مستوفی الممالک انتخاب کلیه مستوفیان را تحت نظارت داشت و دستورالعمل برای مأموران یا عمال مالی مقیم ولایات مینوشت. منصب مستوفی خاصه تا حدودی با منصب مستوفی الممالک

۱. کسی که امور مربوط به نظار خرج را ثبت میکرد و یا کسی که مأمور ثبت عواید شاه بود (مینورسکی، ۱۳۴۷: ۱۴۱).

۲. یا مفردنویس که کلیه عواید را به استثنای آنچه مربوط به سرکار خاصه و اوراچه است تحصیل میکرد (همان: ۱۴۰).

۳. اصطلاح «اوراچه» یک اصطلاح قدیمی است و اوراچه معرب اواره و بمعنی تنظیم ارقام است (همان: ۱۴۳).

مشابه و متکی بر اصول واحدی بود. کتاب *تذکره الملوک*، وظایف خاصی را برای مستوفی خاصه بیان نمیکند. مینورسکی با تکیه به گفتار شاردن و کمپفر، مستوفی خاصه را در ردیف مستوفی‌الممالک دانسته، ولی قدرت و وسعت اختیارات مستوفی خاصه در اواخر دوره صفوی بیشتر شد (همان: ۸۳-۱۰۰).

منشی‌الممالک

در صدر کارکنان تشکیلات دیوان رسالت و دارالانشاء صفوی، شغل منشی‌الممالکی بود. در طول تاریخ دیوان‌سالاری، دیوان رسالت، دیوانی ضروری بود و چنانکه به یاد داریم در دوران پیش از اسلام نیز این وظیفه برعهده دبیران بود و رئیس دبیران ایران دبیر بزاز اهمیت ویژه‌ی برخوردار بود. شغل منشی‌الممالکی در واقع تحریر تمامی نامه‌ها، فرمانها و احکامی بود که از دفترخانه همایونی صادر میگردد و احکام مناصب وزرا، مستوفیان، کلانتران و محتسبان ولایات و احکام دیوان عدالت، قضا و... همه از طرف منشی‌الممالک بوسیله سایر منشیان نوشته میشد. جوابگویی به نامه‌ها نیز از وظایف این شغل بود. لیکن گاهی واقعه‌نویس (مجلس‌نویس) این وظیفه را برعهده داشت و این مسئله روشن میکند که این دو شغل تا زمان شاه عباس اول یکی بوده و پس از آن از یکدیگر جدا شده‌اند (قائم‌مقامی، ۱۳۴۷: ۱۹۳-۱۹۴). روش و ترتیب نگارش نوشته‌های دیوانی و سلطانی تا زمان شاه طهماسب اول براساس روش متداول دیوانی دوره‌های پیشین بوده است. دستورالعملهای دیوانی اکثراً بگفته اسکندربیک منشی مؤلف *عالم آرای عباسی* همان دستورالعملهایی است که مقررات موضوعه اوزون حسن و بنا بگفته مؤلف *لب‌التواریخ* تا زمان شاه طهماسب رایج بوده است (ترکمان، ۱۳۵۰: ۱/۵۸۷؛ مینورسکی، ۱۳۴۷: ۱۸۷-۱۸۸).

پرفسور مینورسکی در باب تشکیلات نظامی و مدنی آق‌قویونلوها و زمان سلطنت اوزون حسن و موقع خطیر تاریخی این دوران در تاریخ خاورمیانه میگوید: «در بعضی موارد صفویان فقط روش سیاسی اسلام خود را ادامه دادند و حقیقتی که کمتر کسی از آن آگاه است، اینکه حتی در زمینه‌های مالی که حائز اهمیت زیادی است، تشکیلات اوزون حسن مدتها پس از مرگ او باقی ماند» (مینورسکی، ۱۳۴۷: ۱۸۸).

گذشته از منشیان و منصب منشی‌الممالکی در دربار سلاطین صفوی اشخاصی وجود داشتند که وظیفه آنها نوشتن نامه‌ها و فرمانهایی بود که شاه صادر میکرد. اینان دوات‌دار شاه بودند و پیوسته قلمدان و لوله کاغذی همراه داشتند و اوامر شاه را یادداشت میکردند. دیگر رقم‌نویس

یا حکم‌نویس بود که یکی مأمور نامه‌های دولتی و دیگری مأمور نوشتن و فرستادن مراسلاتی بود که جنبه فرمان داشت. این افراد در واقع ابواب جمعی منشی‌الممالک بودند و در کنار آنان افرادی چون مهرداد یا مهردادباشی نیز بودند که مهر سلطنتی (مخصوص احکام و معاهدات و مهر حکم جهان مطاع مخصوص مراسلات) را همراه داشتند. سلاطین صفوی پنج مهر داشتند^۱ (میرزاسمیعا، ۱۳۳۲: ۲۶).

منشی‌الممالک مقامی با اهمیت و ذی نفوذ بود، زیرا در شورای سلطنتی عضو محرم راز بشمار میرفت. از آنجا که تعیین فصل مشترک بین مجلس‌نویس و منشی‌الممالک و یا تفکیک وظایف این دو، با توجه به اینکه احتمالاً تا زمان شاه عباس این دو وظیفه برعهده یک نفر بوده است، تا حدودی قابل تشخیص نیست، از اینرو تعیین محل جلوس و مرتبه منشی‌الممالک در شورای وزیران اندکی دشوار است. بدین ترتیب به گفته تذکرةالملوک اکتفا میشود که در طرف چپ مجلس تفنگچی‌باشی نشسته بود و زبردست او مجلس‌نویس [منشی‌الممالک] قرار داشت (مینورسکی، ۱۳۴۷: ۷۹-۸۰). دستگاه و تشکیلات مرکزی حکومت صفویان از پیچیدگی و تداخل خاصی برخوردار بود و کشیدن خط فاصلی بین جنبه‌های مختلف دیوان اعلا که هم دربار سلطنتی و هم حکومت مرکزی را دربرمیگرفت، مشکل است، به همین نحو بین وظایف اعضاء دیوان‌سالاری، مأمورین نظامی و مأمورین نهاد مذهبی مرز روشنی وجود ندارد. بگفته شاردن، کشور ایران به سرزمین دولتی و سرزمین خاصه تقسیم میشود که نام آنها در محل «موقوفات و خاصه» یعنی ملک عام و ملک خاص است. اصطلاح «موقوفه» بمعنی به هم فشرده و کنار نهاده است و اصطلاح «خاصه» بمعنی شخصی است (شاردن، ۱۳۴۵: ۱۷۱/۸). اختلاف این دو در آن است که سرزمین دولتی تحت اداره حاکم قرار دارد و وی در ایالات بمنزله شاه در پایتخت است و درآمدهای عمده را برای خود برمیدارد، غیر از مبلغ مختصری که بصورت پیشکش به شاه داده میشود. در حالی که سرزمین خاصه تحت اراده وزیر یا ناظر بوده و درآمدها برای شاه وصول میگردد.

دیوان بیگی (رئیس دیوان عدالت)

دومین منصب عمده دولتی، دیوان‌بیگی است که دارنده این منصب قاضی‌القضاة کشور و در واقع رئیس کل عدلیه بود. اصطلاح دیوان‌بیگی بمعنی رئیس شورای عدلیه است. دیوان بیگی

۱. برای اطلاع بیشتر از مهرهای سلاطین صفوی و شغل مهاداری رک: میرزا سمیعا، ۱۳۳۲: ۲۴.

محاکم شرع را تحت نظر داشت و بخصوص مأمور اجرای تصمیمهای محاکم بود. از دیگر وظایف دیوان‌بیگی رسیدگی به جرائم کبیره‌یی بود که در سراسر کشور رخ میداد. محل رسیدگی به جرائم کشیک‌خانه بود که تالاری در جنب عالی‌قاپو یعنی دروازه بزرگ و اصلی قصر و درست در مقابل تالار متعلق به ایشیک آقاسی باشی بود (مینورسکی، ۱۳۴۷: ۹۲).

دیوان‌بیگی دو روز در هفته در خانه خود به امور قضایی رسیدگی میکرد. این قاضی عالی‌مقام درباره کلیه دعوی حقوقی یا جنایی بطور قطع و غیرقابل استیناف قضاوت میکرد و تنها میشد از او به شاه شکایت کرد. اما بعکس، از نواحی مختلف کشور، شکایات به او ارجاع میگردد (شاردن، ۱۳۴۵: ۲۳۸/۸).

ایشیک آقاسی باشی

ساخت درونی دیوان اعلاء تحت نظر ایشیک آقاسی باشی بود (لمبتون، ۱۳۶۳: ۱۰۵). مشارالیه، ریش سفید کل یساولان صحبت و ایشیک آقاسیان دیوان و آقایان و قاپوچیان دیوان و یساولان و جارچیان دیوان شناخته میشد و امور مجلس و نسق جماعت مجلس‌نشین و ترتیب نشستن مجلسیان و ایستادگان مجلس از اعلی تا ادنی تحت نظر او بود (میرزاسمیعا، ۱۳۳۲: ۸). شاید این منصب را باید یکی از مناصب خاص درباری دانست، زیرا شاردن آن را از مشاغل عمده درباری ذکر کرده و میگوید:

نخستین شغل از نظر اهمیت مقام پس از ناظر شغل ایشیک آقاسی باشی است. «ایشیک» نام قسمت مقدم کاخ است و معنی ایشیک آقاسی باشی یعنی رئیس سران دربار. همه عرض‌حالی که به شاه تقدیم میشود، ایشیک آقاسی باشی دریافت میدارد و اوست که آنها را به شاه میدهد و غالباً جواب و یا دستورات را ابلاغ میکند. یکی دیگر از وظایف او خوابیدن در کنار قصر و دروازه سلطنتی است، اما همواره او معاف و چند نفر نگهبان بجای او این مأموریت را انجام میدهند... (شاردن، ۱۳۴۵: ۲۴۹-۲۵۰/۸).

ده درصد کلیه هدایای تقدیمی به شاه متعلق به ایشیک آقاسی باشی بود و این خود درآمد سرشاری بشمار میرفت، زیرا هدایای شاه بیشمار بود. در مقابل این منصب ایشیک آقاسی باشی است که اعتبار و قدرت بسیار داشت (شاردن، ۱۳۴۵: ۲۵۲/۸؛ مینورسکی، ۱۳۴۷: ۸۸-۸۹).

ناظر

نظارت صحیح و دقیق بر کلیه امور اداری و تشکیلات صفوی بر عهده ناظر بود. ناظرها عبارت بودند از ناظر بیوتات، ناظر دفتر، ناظر چاپار، ناظر دواب، و... در واقع در تمام بخشهای مختلف تشکیلات اداری و درباری صفویه ناظری گمارده شده بود. ناظر بیوتات بکمک مشرف بیوتات که منصبی هم پایه ناظر بیوتات بود به نگاهداری اموال خزانه و دقت در دخل و خرج و خرید و مهر کردن اسناد میپرداخت (میرزاسمیعا، ۱۳۳۲: ۹-۱۱). شاردن در خصوص ناظر دفتر همایون، مینویسد:

وزیر اعظم دارای بازرسی است که لقب ناظر دارد و از جانب سلطان انتخاب گردیده و سمت منشی اول وزیر اعظم را دارد. البته صاحب منصبان دیگر دیوان اعلی و امور عالی اداری هریک چنین ناظرانی (بازرسانی) در دستگاه خویش دارند. بطور خلاصه میتوان گفت که ناظر، روحی است که در سراپای پیکر بزرگ تشکیلات اداری و درباری صفوی دمیده میشود و آنان را به فعالیت وامیدارد. با این وصف، ناظر هرچه را که میپسندد عملی نمیتواند کند، زیرا مأمورانی هم در کنار ناظرها هستند که از طرف شاه برای کمک و ضمناً مراقبت اعمال او گماشته شده‌اند و مانع‌اند تا کاری به زیان شاه به انجام برسد: اول، وزیر یا ناظر شخص شاه است. دوم، ارباب تحویل که متصدی و بازرس کل مخارج و اگر مهر ارباب تحویل نباشد برای هر ناظر جرمی محسوب میگردد. رئیس‌الوزرا بازرس ناظر است و ناظر هم در امور دولتی بازرس صدراعظم. چون این دو وزیر اولین و نیرومندترین شخصیت‌های ایران هستند. گرچه این مشاغل زیاد مهم نیستند، ولی ذکر نام آنها لازم بنظر میرسد. زیردستان این ناظران عبارتند از: توشمال باشی (یعنی ناظر مطبخ‌های شاه)، خاصه تراش، خوان‌سالار (سفره‌چی باشی)، انباردارباشی، حلواچی باشی، ناظر کاخها، باغها، عشرت‌خانه‌های ییلاقی و قصرهای قشلاقی. سوم، معیرباشی یعنی بازرسان مسکوکات است که مباشر طلاکاران و نقره‌کاران کشور نیز هست. چهارم، متصدی جواهرات که زرگرباشی نام دارد. پنجم، متصدی پیشه‌وران که مباشر کلیه کارگاه‌های شاه است» (شاردن، ۱۳۴۵: ۳۴۸-۲۴۰/۸).

اطباء و منجمان

از مشاغل مهم درجه اول، اطبا و منجمان بودند. شاه چندین طبیب مخصوص داشت: حکیم باشی، حکیم اعظم و حکیم اصغر و پشت سر اینان معمولاً سه چهار طبیب عادی وجود داشتند. منجمان نیز به همین تعداد یا بیشتر از آنها بودند و سه تن از آن میان بالاتر.

مشرفان

قبلاً بیان گردید که در کنار و بعبارت بهتر هم‌تراز ناظران، مشرفان قرار داشتند. مشرفان نیز بازرس بودند و قسمتی از وظایف مشرف عبارت بود از تعیین و برآورد بودجه و اعتبار مورد نیاز مربوط به دستگاهی که مشرف بر آن بازرسی داشت. مشرف، پس از تعیین بودجه و دقت نظر در برآورد، آن را تقدیم وزیر میکرد و وزیر مذکور آن را در گزارشی به وزیر اعظم یعنی مقامی که بدون توقیع وی هیچ اعتباری برقرار نمیشد، تقدیم میداشت. همانند شغل و منصب ناظر، مشرف نیز در تمام سطوح مملکتی در کنار شخص اول آن دستگاه حضور داشت، نظیر مشرف قورچی باشی^۱ که از متابعان قورچی باشی، ولی ناظر و مشرف بر اعمال او بود.

قوللر آقاسی باشی

از دیگر ارکان مملکتی و بیشتر نظامی قابل ذکر قوللر آقاسی باشی است که قوللر بمعنی «غلام» است و سرکرده قاطبه غلامان سرکار خاصه شریفه را تشکیل میدادند (میرزاسمیعا، ۱۳۳۲: ۷). این افراد به کلیه سلاحهای خاص قورچیان مجهز بودند و از میان کودکانی که به ایران آمده یا والدین آنها مقیم ایران بودند انتخاب میگرددیدند. این افراد در ردیف امیران بودند و این امیران خود تقسیماتی چون امیر شکار، امیر توپچی، امیر آخورباشی جلو، امیر آخورباشی صحرا داشتند^۲ (همان: ۵).

سایر مناصب

چند منصب مهم و در عین حال تشریفاتی دیگر هم در دستگاه صفوی وجود داشت که از آن جمله است قیچاجی‌خانه (قیچی‌خانه) خاصه که تهیه لباس شاه و اهل حرم را برعهده داشتند و قیچاجی‌خانه امرایی که خلعتهای کم بهاتر را تهیه میکردند. منصب جبه‌دارباشی شغلی شبیه اسلحه‌ساز داشت و در عداد باروت‌سازان و آتشباران و آهنگران و مسگران نام برده شده و در کارگاه اسلحه‌سازی کار میکرد (مینورسکی، ۱۳۴۷: ۱۲۶؛ شاردن، ۱۳۴۵: ۸/۲۶۳). شاردن از مشاغلی چون مشعل‌دار باشی (سرپرست کلیه مأموران مراقبت چراغها و مراقبت از درجه گرمای قصر)،

۱. قورچیان در داخل بازماندگان سواران ایلیاتی بودند که مسلح به تیر و کمان، شمشیر و خنجر بودند و بسبب کلاه ترکمانی که کلاهی از مخمل سرخ بوده نام قزلباش گرفته بودند.
 ۲. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: میرزاسمیعا، ۱۳۳۲: ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۵۴.

مهماندارباشی یا مأمور پذیرایی از سفیران، کشیک‌نویس، پیشکش‌نویس یا ثبات هدایا، پیشخدمت مخصوص شاه، خواجه‌سرایان، مهتران و رکابداران نیز نام میبرد (مینورسکی، ۱۳۴۷: ۱۳۱؛ شاردن، ۱۳۴۵: ۲۵۸-۲۶۳/۸).

عواید دولت و نظام مالیاتی دوره صفویه

عواید سلاطین صفویه به تحقیق معلوم نیست، زیرا این مسئله جزو اسرار بود، ولی چنانکه اشاره شد، رژیم مالیاتی اوزون حسن که بین سالهای ۸۷۴-۸۸۲ هـ.ق برقرار شده بود، همچنان در دوران صفویه جاری بود. از سوی دیگر، سیاحان اشاره کرده‌اند پولی که به خزانه شاهی واریز میشد، تلمبار میگشت و بندرت به جریان دوباره می‌افتاد و حتی بنظر میرسد که بندرت در راه لشکرکشیها، پادشاهی‌های زمان جلوس برای حفظ تاج و تخت در مقابل مدعیان و سایر پیشآمدها صرف میشد. اما پس اُفت مکرر حقوق ارتش و مأمورین نشان میدهد که خزاین همیشه آنقدر پُر نبوده که انتظار عایدات مازاد از آن برود (لمبتون، ۱۳۶۳: ۱۱۱). عواید دولت بترتیب زیر اخذ میگردد:

۱) مالیاتی بنام رسوم بود که مباشران و فرمانداران از ولایات و ایالاتی که شاه در آنجا علاقهٔ ملکی نداشت مبالغی جمع‌آوری کرده به خزانهٔ دولت میدادند یا مقدار معینی از محصولات مخصوص هر ناحیه را به دربار میفرستادند. علاوه بر آن، هر سال تحف و هدایای شایسته‌یی از هر ناحیه به دربار فرستاده میشد که جزء عواید دولت محسوب میگشت. ۲) عواید املاک خاصه که ثلث محصول اراضی بود. ۳) حقوق اربابی؛ ۴) عواید حاصله از گله‌های گوسفند؛ ۵) مالیات ابریشم؛ ۶) مالیات معادن؛ ۷) عوارض آب؛ ۸) مالیات سرانه؛ ۹) مالیات اصناف؛ ۱۰) عوارض راه؛ ۱۱) عواید گمرکی؛ ۱۲) درآمدهای اتفاقی (طاهری، ۱۳۴۹: ۲۲۲؛ تاج بخش، ۱۳۷۲: ۹۰).

عواید شاه اکثراً آذوقه و اشیاء ضروری، بعلاوه حوالهٔ ولایات بود. حواله یعنی آنکه شاه بجای پول با صدور حوالهٔ بعدهٔ ولایات تعهدات خود را عملی میساخت. در ایران، املاک را اجاره نمیدادند بلکه آن را بدست شخصی داده و از او مالیات مستقیم میگرفتند. ناظران ایالات همه ساله، صورت عایدی ایالت را همراه صورت عواید هر دهکده بوسیلهٔ رئیس یا حاکم محل، تنظیم و مهر میکردند و به دیوان محاسبات میفرستادند. دیوان محاسبات کلیهٔ حواله‌های ارضی و نقدی را پخش میکرد. مأمور وصول عواید دولتی را تحصیلدار میگفتند که کلمه‌یی است نیمه‌فارسی و نیمه‌عربی بمعنی مأمور دریافت. شغل تحصیلداری از مشاغل پُر سود بود، زیرا راه وصول رشوه

و حق العمل بسیار باز بود و تحصیلدارها با دریافت حق العمل و گرفتن پنج درصد از تمام حقوق، هدایا و پول کلانی به جیب میزدند. اما مباشران دیوان محاسبات هم سهم خوبی از این چپاولها میگرفتند. هرکس مواعبی داشت باید پیشکش میداد تا حواله‌های خوب با درآمد خوب در مناطق نزدیک داشته باشد. ناظران هم از این سفره بی نصیب نبودند و گاه دهکده‌یی را از فشار تحصیلدارها نجات میدادند، اما در عوض در قصر خود این ناظران حساب املاک رسیده میشد. اما گاه‌گاه ناظران با پرداخت پول به تحصیلداران مانع از تعدی آنان به دهقانان میشدند (شاردن، ۱۳۴۵: ۸/۳۶۰). دیوان محاسبات، مالیاتهای ایالات را ثبت و ضبط میکرد. خزانه شاه گودال عظیمی بود که پول به آن وارد میشد، ولی بندرت خارج میگشت و هرکسی وجهی از خزانه دریافت میکرد، باید ده درصد آن را بعنوان مالیات میپرداخت. خزانه تحت نظر یک خواجه قرار داشت. نه صدراعظم و نه دیوان محاسبات هیچیک از محتوای خزانه مطلع نمیشدند.

دیوان محاسبات، در واقع از وصولیهای سالانه ایالات که به خزانه واصل میگردد خبر داشت (همان: ۸/۳۰۷). حساب تشکیلات اموال دولتی و خاصه در دو مرکز بزرگ انجام میپذیرفت: دفترخانه خاصه و دفترخانه ممالک. شاردن مینویسد:

هریک از این دو دفترخانه شامل سه شعبه (دائره) بزرگ است که هرکدام از شصت محرر با مباشران آن تشکیل یافته است. نخستین دایره، دفترخانه خاصه بمعنی بهتر یا مطمئنتر است. دوم، دایره دفترخانه توجیه یعنی ثبت امور متصدیان با نظر خرج و سوم، دایره مرسوم به دفترخانه لشکرنویس که در اینجا دفتر سومی نیز وجود داشت که مراد آن دفترخانه شاه بود... (همان: ۸/۳۱۲).

تقسیمات کشوری ایران در دوره صفوی

امیران و سرکردگان ایالات در ایران عصر صفوی بنابر نوشته تذکره الملوک بر دو نوع بودند: نوع اول «امیران غیردولت‌خانه» که ایشان را امراء سرحد مینامیدند و خود شامل ولات، بیگلربیگان، خوانین و سلاطین میشدند (میرزاسمیعا، ۱۳۳۲: ۴). این منصبها در طول حکومت صفوی از فراز و نشیب برخوردار بوده است و ولات در مرتبه بالاتر از بیگلربیگیا قرار داشتند و به همین ترتیب بیگلربیگان نسبت به خوانین از اعتبار بالاتری برخوردار بودند و سلطانها تابع خوانین بودند. والی از خاندانهای قدیمی انتخاب میشد و معمولاً بصورت موروثی این منصب در آن خاندان باقی میماند. والیان ضمن تابعیت دولت صفوی تا حد زیادی استقلال خود را حفظ میکردند و در مواقع لزوم تعهد ارسال قوای کمکی نیز داشتند. بیگلربیگیا حکامی بودند که از مرکز تعیین میشدند.

این منصب نیز معمولاً موروثی بود و آنان میتوانند شخصاً حکامی را برای نواحی کوچکتز تحت قلمرو خود انتخاب کنند. در دو منصب خان و حاکم در طول دوران صفوی تداخل بود و گاه منصب و مسئولیت حاکم در منصب خان و بیگلربیگی ادغام میشد. به هر صورت، حاکم در عصر صفوی و آغاز این دوران معمولاً به حکمرانان درجه اول اطلاق میشد. برجسته‌ترین خصوصیت یک حاکم آن بود که فرمانروایی یک طایفه یا قبیله را برعهده گیرد و بعبارت دیگر، مرتبه امیری داشته باشد (رُهرُرن، ۱۳۴۹: ۲۸) و بعد حکام از اختیارات خاصی برخوردار بودند مانند فرماندهی قوای نظامی، اختیارات مالی در مورد مواجب و مزد و... که البته حاکم، امور مالی خود را توسط یک نفر وزیر انجام میداد. حکام هنگام شروع به خدمت، دستورالعمل دریافت میداشتند که در این دستورالعملها اطلاعات مفصلی درباره حدود و ثغور قلمرو حکومتی و مالیاتهایی که تا آن موقع از مردم میگرفتند وجود داشت. شاه برای حکمرانان در همه شهرها و نواحی معتبر ایالت داروغه با رئیس دژبانی تعیین میکرد که وی امور مربوط به نظم شهر و مأموران مخصوص انتظامات را سروسامان میداد و لقب بیگ یا ارباب داشت. همه حکمرانان و مأموران عالیرتبه ایالات ناگزیر بودند تا نماینده بی را در دربار برای خود حفظ کنند که این نماینده را وکیل مینامیدند و او وقایع مهم حکومت حکام را به دربار گزارش میداد (شاردن، ۱۳۴۵: ۱۸۷-۱۸۹/۸). نوع دوم، امراء در دولتخانه مبارکه بودند و چنانکه اشاره شد، امراء ارکان دولت را تشکیل میدادند؛ مانند قورچی باشی، قوللر آقاسی، ایشیک آقاسی، تفنگچی آقاسی و این افراد با وزیر اعظم و دیوان بیگی و واقعه‌نویس، امراء شورای مرکزی بودند (میرزاسمیعا، ۱۳۳۲: ۵).

وضع پول در دوره صفوی

بدلیل روشن شدن اوضاع مالی خزانه دولتی باید هرچند مختصر، از وضع مسکوکات دوره صفوی مطالبی ذکر کرد. در دوره صفوی، مانند عصر ساسانیان، نقره مرسوم بود و تنها وسیله پرداخت نیز نقره بود. سکه‌های طلا از جانب هر شاهی ضرب میشد، اما بصورت هدیه برای فرستادگان خارجی و یا بعنوان سکه‌های نمایشی بکار میرفت. صادرات سنگهای قیمتی از ایران ممنوع بود. پول خارجی نیز بسیار رایج بود. واحد حساب، دیناری بنام «بیستی» نامیده میشد. سکه‌های مسی «غاز» یا «غازیکی» نامیده میشد و تنها در محدوده محل ضرب سکه قابل استفاده بود و هر سال اعتبار یک ساله داشت و سال بعد اعتبار خود را از دست میداد. سکه عباسی مطابق دویست دینار بود و پنج عباسی نیز وجود داشت، ولی کمیاب بود. سکه شاهی پنجاه دینار بود و سه

شاهی کمتر در جریان بود (شوستر والسر، ۱۳۶۴: ۴۷-۵۱). باجمال باید بیان کرد که در تشکیلات اداری عصر صفویان دو قسمت اصلی و عمده وجود داشت: دارالانشاء (دیوان حکومت) و دفترخانه (دفتر محاسبات). در رأس دارالانشاء، منشی‌الممالک قرار داشت و دفترخانه توسط مستوفی‌الممالک اداره میشد. در ابتدای دوران صفوی همچون دوره ترکمانان آق‌قویونلو و قراقویونلو، انجام مکاتبات با فرستادگان خارجی و انواع فرمانها و احکام احتمالاً تنها و منحصرأ مربوط به مستوفی‌الممالک میشد. در دوران شاه عباس بخشی از این وظایف از منشی‌الممالک گرفته شد و به مأموری با عنوان وقایع‌نویس (چنانکه گفته شد) محول گردید. بطوری که در زمان آخرین شاهان صفوی، مکاتبات از جانب دو مقام صورت میگرفت. در اواخر عصر صفویان در دیوان منشی‌الممالک ۲۸ محرر مشغول بکار بوده‌اند که شامل یک منشی دیوان و ۲۷ محرر میگردد. منشی دیوان نسخه اصلی را مینوشت. ابواب جمعی دیوان واقعه‌نویس از تعداد بسیار کمی تشکیل مییافت. اما بنابر وظایف مختلف، رئیس دیوان افراد بیشتر داشت. دو صدر یا نماینده شریعت وجود داشتند که با دیوان بیگی به مجازاتهای معینی چون قتل، تجاوز و غیره رسیدگی میکردند. برخی از سیاحان صدر را بیشتر برای رسیدگی به امور جنایی و دیوان بیگی را برای امور عرضی معرفی کرده‌اند (شاردن، ۱۳۴۵: ۲۳۸/۸). علاوه بر مسائل قبلی، مسائل مالیاتی نیز به صدر مربوط میشد و همچنین وی عالترین قاضی شرع و مسئول انعقاد کلیه قراردادها بود (بوسه، ۱۳۶۷: ۱۰۰-۱۰۱). تفکیک وظایف منشی‌الممالک و وقایع‌نویس چنانکه گفته شد تا حدودی مشکل است. احتمالاً احکام مربوط به خالصجات در دیوان وقایع‌نویس و امور املاک مملکتی به منشی‌الممالک ارجاع میشده است. شاردن سه نوع منشی حکومتی معرفی میکند: منشی‌الممالک، رقم‌نویس و حکم‌نویس که در تذکره‌الملوک از آن ذکری نشده است. شایان ذکر است که در امور لشکری در واقع دیوان جیش دورانهای قبل به دیوان لشکری عصر صفوی تبدیل گردیده است. اعضاء آن سرکار، لشکر‌نویس، قوللرها یا غلامان خاصه شریفه، تفنگچیان و... بودند که تحت فرمان قوللر آقاسی، تفنگچی باشی و توپچی باشی قرار داشتند. هر بخش سپاه در دفتر مالی دارای منشی ویژه خود بود که تحت نظر یک وزیر و مستوفی قرار داشت. هر بخش سپاه دارای امور اداری مستقل بود. لشکر‌نویس علاوه بر مأموران فوق که مسئول قوای حاکم در ایالات بودند، سررشته‌داران را نیز رهبری میکرد. علاوه بر آن وزیر آقاییان، قوشچیان، یساولان، قاپوچیان که خود تحت نظر ایشیک آقاسی باشی بودند جزء ابواب جمعی وی محسوب میشدند. وی بعنوان مستوفی لشکر‌نویس، سرخط‌نویس به خدمت گماشته میشد و از لحاظ موقعیت و وظیفه یاداری

همان سمتی را داشت که مستوفی در قسمتهای دبیرخانه سپاه (همان: ۱۰۷). باید گفت که مقام وزارت اعظم و صدر بعنوان عالیترین مقام روحانی (که از زمان ترکمانان حفظ شده و از آنها به صفویان انتقال یافته بود) دارای مهر مخصوصی بودند. در اکثر فرمانها و حکمها مهر وزیر اعظم دیده میشود و چهار مأمور عالیرتبه، که قبلاً نام برده شد، این حق را داشتند که پشت فرمانها را با مهر یا طغرای خود مهور سازند. بار دیگر در باب تقسیمبندی تشکیلات اداری و بویژه مالی عصر صفوی باید گفت که اصول تشکیلات مالی و منابع مالیاتی چون عواید و وضع و غیره و هر وجه مالیاتی دریافتی از دوران ترکمانان به عصر صفوی انتقال یافت و همچنان تا اوایل این دوره باقی ماند.

داروغه و محتسب

داروغه در میان سایر مناصب، حاکم شهر بود و در برخی از ولایات یک خان بعنوان حاکم ایالتی وجود نداشت نظیر قسمتهایی از گرجستان، قزوین، اصفهان، کاشان، تهران و... وظایف داروغه وسیعتر از وظایف حاکم شهر بود. داروغه‌ها مستقیماً از طرف شاه انتخاب میشدند و مستقل از حاکم ایالات بودند. بنظر میرسد مدت معمولی مقام داروغه در زمان صفویه دو سال بوده است. شاردن میگوید داروغه شهر قزوین هر دو سال یکبار انتخاب میشد. در عهد صفویه همچنین اصطلاح داروغه برای اشاره بر نوعی از رئیس دبیران بکار میرفت که بر کارکنان دوایر بزرگ حکومتی نظارت داشت؛ مثل داروغه فراش‌خانه و داروغه دفترخانه. داروغه دفترخانه رابطه نزدیکی با ناظر دفترخانه داشت و زیردست مستوفی‌الممالک بود (لمبتون، ۱۳۶۳: ۱۵۴-۱۵۶). منصب محتسب از مناصب مذهبی و اساس شغل او بر امر به معروف و نهی از منکر بود. در اوایل عهد صفوی در شهرهای بزرگ، یک نفر محتسب وجود داشت. وی عهده‌دار حفظ اخلاق عمومی از قبیل منع شرایخواری، قمار و سایر اعمال غیرشرعی و جمع‌آوری خمس و زکات و توزیع آن در میان نیازمندان و فقرا و نگهداری مساجد و اوقاف خیریه بود. وی همچنین اوزان و مقادیر را کنترل میکرد و مزاحمتهای خیابانی را از بین میبرد. بزرگترین محتسب امپراتوری، محتسب‌الممالک نامیده میشد. یکی از کارهای شیوخ هر صنفی در رابطه با کالاهایی که فروخته میشد، تسلیم ماهانه قیمت‌های کالاها به محتسب‌الممالک بود. چنین بنظر میرسد که مقام محتسب پس از دوران صفویه رو به زوال گذاشت و وظایف شرعی که در حیطه عملکرد او واقع بود به مراجع تقلید محول شد. این وظایف عبارت بودند از جمع‌آوری خمس و زکات، نظارت بر ارث

و وصایا، انتخاب قیم برای صغیران و دیگر اموری که بطور کلی امور حسبی نامیده می‌شد. برخی وظایف محتسب در شهرهای بزرگ مانند تمیز کردن شهر توسط کلانتر انجام می‌شد، ولی محتسب بیشتر به داروغه و کلانتر دستور انجام این نوع وظایف را میداد. محتسبها اغلب متهم به ارتشاء بودند و این مسئله زیاد هم خالی از حقیقت نیست (همان: ۱۵۱).

ساختار تشکیلات قضایی

صفویان همچون اکثر حکومتها ناگزیر بودند به تبع تغییرات سیاسی، اجتماعی، تشکیلات قضایی را نیز بر مبنای اعتقاد مذهبی و سیاسی خود استوار کنند. هرچند از منظر اداری همان ترکیب پیشین را حفظ کردند و مناصب همچون قاضی، صدر، شیخ‌الاسلام را متصدی امر قضا قرار دادند، در کارکردهای این مناصب تغییراتی ایجاد نمودند. در تشکیلات قضایی این دوره به دو مسئله اساسی باید اشاره کرد: اول، نقش علما و فقها و دوم، ساختار خود دستگاه قضایی.

رسمیت یافتن حکومت مذهبی شیعه اثنی‌عشری صفوی در ایران فضای مناسبی را جهت ورود و حضور علمای شیعه در ساختار حکومتی فراهم کرد. در حوزه قضایی اجرای حدود، دیات، قصاص و تعزیرات از جمله احکام فقهی - حقوقی است که فقط از طریق قدرت سیاسی قابل اجرا می‌باشد. علما در دوره صفوی به دو گروه اصلی تقسیم می‌شدند. دسته‌ی که پیش از برآمدن صفویان به مذاهب تسنن ارادت می‌ورزیدند و پس از آن مذهب تشیع را اختیار کردند و به خدمت آنان درآمدند و دسته دیگر علمایی که بخشی ساکن ایران و برخی از مهاجران بودند. این دو دسته از هم متمایز بودند؛ تمایزی که هم خاستگاه جغرافیایی و هم اجتماعی داشت (صفت‌گل، ۱۳۷۷: ۱۴۷). در نیمه نخست حکومت صفویان، روحانیان توانستند به اوج قدرت سیاسی و مذهبی نایل شوند؛ بگونه‌ی که در مقطعی از زمان تمام امور مملکت به آنان منتهی می‌شد و یکی از عوامل مهم در ایجاد چنین موقعیتی برای آنان برقراری پیوندهای نسبی و سببی بین شاه و مقامات روحانی بود. عامل دوم، دعوت از علمای شیعه منطقه جبل عامل بود که زمینه را برای طرد علمای مخالف فراهم ساخت. از مهمترین این مهاجران محقق کرکی، خاندان حلی، شیخ عبدالصمد حارثی (پدر شیخ بهایی) و زین‌الدین عاملی معروف به شهید ثانی بودند. توجه سلاطین اولیه صفوی به نهاد مذهب موجب گردید تا بتدریج علما و روحانیان در امور اجتماعی و سیاسی بویژه دستگاه قضایی نقش مهمی را برعهده گیرند. مجموعه مناصب صدر، شیخ‌الاسلام، قاضی و قاضی عسکر از جمله مناصب مهمی بودند که در طول نیمه اول حکومت صفویان علاوه بر شأن قضایی دارای

موقعیت نظامی نیز بودند. بجهت عدم شکلگیری کامل محاکم عرفی در مقابل محاکم شرعی، کلیه امور قضایی و دعاوی حقوقی در محاکم شرع حل و فصل میگردید. مسئله دوم، ساختار دستگاه قضایی است. بی تردید همه سازمانها و دستگاههای اداری در بستر زمان شکل گرفته‌اند. بررسی تشکیلات قضایی دوره صفوی الزاماً منوط به در نظر گرفتن بنیادهای اساسی آن در نیمه نخست است. با روی کار آمدن شاه عباس اول (۹۹۶هـ.ق) بخشهای مختلف ساختار اداری و دیوانی دچار دگرگونیهای عمیق گردید. در حوزه قضایی نیز این تحولات نظرگیر است، اما جهت درک آن، ناگزیر به بررسی تشکیلات قضایی نیمه نخست دوره صفویان هستیم. شاه اسماعیل وظیفه خود میدانست تا تشکیلات دیوانی را بر مبنای تشکیلات ایجاد شده عصر تیموریان و ترکمانان بنا نهد. از اینرو ابتدا تفاوت مشخصی بین مناصب دنیوی و معنوی وجود نداشت. پس از سال ۹۲۰هـ.ق (شکست جنگ چالدران) و بعد در دوره طهماسب اول، تغییرات تشکیلاتی دولتی صورت گرفت. تشکیلات اداری رو به تزاید گذاشت و از یکدیگر متمایز گشت. اغلب مقامات روحانی در دست ایرانیان و مناصب نظامی در اختیار ترکان قزلباش بود و قزلباشان مهمترین نقشها را در ولایات برعهده داشتند؛ بخصوص امراء و رؤسای قبایل که برای تربیت شاهزادگان مورد اعتماد بودند (شوستر والسر، ۱۳۶۴: ۲۷). میدانیم که صفویان از تیموریان و آق‌قویونلوها نهادهای دینی، دیوانی و فرهنگی را به ارث بردند. این نهادها در برگیرنده دستگاه قضا، مساجد، مدارس و اوقاف نیز بود و دولت صفوی آنها را از راه انتصاب صدر اداره میکرد. در حوزه مناصب قضایی هرگز نمیتوان مرز روشنی بین محاکم شرع و عرف در نیمه نخست ترسیم کرد. تشکیلات قضایی و ساختار اداری آن بنحو قابل توجهی تحت اختیار مقامات روحانی بود و در واقع تا حدود زیادی تنها مجموعه قوانین اجتماعی و قضایی شرع بود که اساس و ملاک قضاوت قرار میگرفت. مناصب قضایی عبارت بودند از: صدر، شیخ الاسلام، قاضی و قاضی عسگر. چنانکه اشاره شد، فضای جامعه و ماهیت حکومت صفوی رنگ و بوی مذهبی داشت و از اینرو اکثر صاحب‌منصبان سیاسی و نظامی از چهره‌های مذهبی انتخاب میشدند و ساختار اداری و دیوانی تحت تأثیر دستگاه مذهبی قرار داشت. با توجه به اینکه شاهان صفوی مشروعیت حکومت خود را از همان آغاز سلطنت با رهبریت مذهبی خویش به اثبات رسانده بودند، میتوان گفت که در برخی مراحل شاه در مقام روحانی، احکام قضایی را صادر میکرد (میراحمدی، ۱۳۷۱: ۱۲۷). معمولاً حق قضاوت و اختیارات قضایی در دوره صفوی همچون گذشته علاوه بر مقامات اصلی که از سوی سلاطین انتخاب میگردیدند، به صاحب‌منصبان غیررسمی قضایی نیز واگذار میشد؛ همچون خلیفه‌الخلافا، مفتی، نقیبان، سیورغال داران، متولیان

اماکن متبرکه که... که هر یک در حوزه مسئولیت خود دارای اختیارات قضایی محدودی نیز بودند. در ذیل، هر یک از مناصب تشکیلات دوره صفوی را برمی‌شمریم:

منصب صدر

در تشکیلات اداری - قضایی صفویان، این منصب از جمله مناصبی بود که در دولتهای ترکمان و تیموریان نیز وجود داشته، اما با تشکیل دولت صفوی، بلافاصله قدرت این مقام افزایش یافت و برعهده روحانیون گذاشته شد (سیوری، ۱۳۷۴: ۲۹). هدف این بود که قدرت مذهبی ناظر بر جریانهای سیاسی و اداری باشد و اداره یک جامعه اسلامی نیاز به فقهی داشت تا در حیطه امور مذهبی پشتوانه علمی و فکری اقدامات شاه باشد (جعفریان، ۱۳۷۰: ۷۹). البته این قدرت در نیمه دوم دوره صفوی با افزایش کارهای اداری و حکومتی و بخصوص رسیدگی به امور موقوفات و ... تنزل مقام یافت و در حد یک مقام رسمی درباری شمرده شد (همان: ۸۰). در بخش اول دوره صفوی، شاخصهای مختلف حکومت، مذهب، سیاست و امور نظامی، بخشهای کاملاً مجزایی نبودند. تداخل وظایف نظری بود و اهمیت نسبی مقامهای عمده بسته به زمان تغییر میکرد. گذشته از آن تبدیل جامعه مذهبی ایران از جامعه اهل تسنن به اهل تشیع نیازمند یک حرکت جدی در بُعد فکری- عقیدتی بود. این حرکت که با اعمال قدرت سیاسی و نظامی شدید آغاز شد و تداوم یافت، در ابتدا نیازمند نیروی جدید علما و فقهای شیعه بود. مقام صدر در واقع نماینده شخص سلطان بود که وظیفه داشت بر نهاد مذهبی نظارت کند و یکسان‌سازی مذهبی را جا بیندازد. مقام صدر در دوره طهماسب اول، برخی از کارکردهایش را از دست داد، اما همچنان بعنوان مقام قضایی مطرح بود.

منصب شیخ الاسلام

معمولاً این عنوان برای متولیان امر قضا و موقوفات بکار میرفت. معلوم نیست که چرا این مقام در دوره شاه اسماعیل اول نبود و چه شد که شاه طهماسب این مقام را یکی از مهمترین مناصب برشمرد. بدون شک، تصدی این مقام توسط اولین شیخ الاسلام با نفوذ صفوی یعنی محقق کرکی (۹۴۰هـ.ق) این منصب را قوام بخشیده است. مقام شیخ الاسلامی بلحاظ رتبه، پایینتر از منصب صدر بود، اما شخصیت محقق کرکی، مقام شیخ الاسلامی را بالاتر و پرنفوذتر از مقام صدر ساخت. این وضع بار دیگر در زمان شاه سلطان حسین تکرار شد و آن زمانی بود که محمدباقر مجلسی (ف. ۱۱۱۰هـ.ق) دارای مقام شیخ الاسلامی گردید (مدرسی، ۱۳۴۹: ۱۹۰).

منصب قاضی

با سابقه‌ترین مقام در دستگاه و تشکیلات اداری و قضایی، مقام قاضی است که در نیمه نخست حکومت صفوی به حل و فصل دعاوی مردم میپرداخت و حوزه مسئولیت آنان و شیخ‌الاسلامان در برخی موارد درهم آمیخته است. منابع در این خصوص چندین قاضی، قاضی عسگر و قاضی القضاة را در یک هنگام در فارس معرفی میکنند که از آن چنین برمی آید این مناصب گاه دارای کارکردهای مشترکی بودند که گاه یک فرد در سه منصب و گاه چند نفر در یک منصب حضور داشته‌اند (رازی، ۱۳۴۷: ۲۳۳).

منصب قاضی عسگر

از مقامهای قضایی و مذهبی در حوزه محاکم شرعی و مسئول رسیدگی به دعاوی فی مابین نیروهای نظامی بود. این منصب، مقامی روحانی بود که عهده‌دار امور نظامی میگشت. در نیمه اول حکومت صفوی، قاضی عسگر مشاور دیوان‌بیبگی در امور شرعی نیز محسوب میشد (مینورسکی، ۱۳۴۷: ۷۵).

بررسی عملکرد دستگاه قضایی

نیمه نخست عصر صفوی

بازتاب عملکرد دستگاه و سازمانهای قضایی در درون جامعه به تناسب اقتدار و عدم توانایی آن متفاوت بود. از آنجا که اساس حکومت صفوی در نیمه نخست بر باورهای مذهبی بود، آنچه ملاک عمل قرار میگرفت، مجموعه قوانین شرعی بود که یا از طریق شخص شاه، بعنوان بزرگترین قدرت سیاسی مذهبی و یا از طریق فقها و متون فقهی مطرح میشد. این قدرت و سلطه مذهبی در دوره شاه طهماسب بصورتی درآمد که مناصب حکومتی جایگاه جدیدی یافتند. زیرا شاه طهماسب جهت اداره کشور، شورای سلطنتی را تأسیس کرد که کار آن رسیدگی به امور کشوری و لشکری بود. شورای سلطنتی در واقع عبارت بود از یک هیئت که شاه، یگانه رئیس آن بود و دوازده امیر در آن حضور داشتند و امرایی که گاه به گاه به دربار می آمدند همگی در شورا حضور داشتند و این شورا هر روز برپا بود (دالساندری، ۱۳۴۹: ۴۴۲). در عصر شاه طهماسب صفوی تنظیم امور قضایی و مالیه و دستورالعملهای تعیین کننده حدود و ثغور حاکم بر مملکت از طرف شخص شاه صادر میگردد که باید گفت اداره حکومت صفوی قریب به دوست سال تقریباً بر همین دستورالعملها پایدار بود و تا زمان شاه عباس دوم محفوظ بود (محیط طباطبایی، ۱۳۴۵: ۶).

برغم اقدامات و اصلاحات قضایی در زمان شاه طهماسب اول و این مهم که وضع قوانین اجتماعی و قضایی در زمان وی بیش از سایر سلاطین صفوی، طی احکام و دستورات صادره وجود دارد، اما ظاهراً بجهت عملی، دستگاه قضایی در این دوره با کاستیهای بسیار روبرو بوده است. در این باب دالسانداری اشارات بسیار دارد (دالسانداری، ۱۳۴۹: ۴۳۸). ظاهراً اشکال در قاضیها بوده که رشوه میستاندند و از اینرو جاده‌ها ناامن شده بود و هرکس بنا بر توان خود از مردم باج میگرفت و شاه طهماسب نیز در اواخر عمر به دادگستری توجهی نداشت. در واقع نظم اجتماعی جای خود را به زورگویی و هرج و مرج داده بود (طاهری، ۱۳۴۹: ۲۱۱).

تشکیلات اداری در دوره قاجار

سازمان اداری حکومت قاجاریه با اقتباس از تشکیلات اداری حکومت صفویه سامان پیدا کرد و با توسعه حکومت، گسترش و تغییر یافت. با انتقال قدرت سیاسی از زندیه به قاجاریه، کاربدستان اداری، همراه وظایفشان به سازمان اداری حکومت جدید وارد شدند. درگیریهای آغامحمدخان قاجار به او فرصت نداد تا در سازمان اداری تغییر یا اصلاحی ایجاد کند. پس از قتل او و تثبیت حکومت قاجاریه در دوره جانشینش، این امکان برای فتحعلیشاه فراهم شد تا با اتکا به تشکیلات اداری سامان‌یافته‌یی که از سلاله‌های قبلی به میراث رسیده بود و نیز با مشورت کاربدستان پیشینه‌دار اداری، سازمان اداری حکومت قاجاریه را سامان دهد. فتحعلیشاه در سال ۱۲۲۱ هـ.ق تشکیلات اداری کشور را تغییر داد و سازمان اداری حکومت خود را بر مبنای یک صدراعظم و سه وزیر شکل داد. او در سال ۱۲۴۰ هـ.ق، با تعیین وزیر دول خارجه، تعداد وزرای حکومت خود را به چهار وزیر افزایش داد. در ادامه به شناسایی و بررسی تشکیلات وزارتی ایران در دوره قاجار و زمینه‌های تغییر و توسعه آن خواهیم پرداخت.

تشکیلات وزارتی در دوره فتحعلیشاه

۱. وزیر یا صدراعظم

وجود منصب وزیر در رأس هرم تشکیلات اداری ایران سابقه بسیار دیرینه‌یی دارد و به دوره پیش از اسلام باز میگردد. آغامحمدخان قاجار، پس از شکست لطفعلی خان زند و تأسیس حکومت قاجاریه، به پاس همراهی میرزا ابراهیم خان، کلانتر شیراز، او را وزیراعظم خود نمود. حاجی ابراهیم خان اعتمادالدوله، اولین صدراعظم قاجاریه، فرزند یکی از کدخدایان معروف شیراز

بود. او پس از پدر و در عهد حکومت جعفرخان زند، کلانتری شیراز را برعهده داشت. وی در جنگهای لطفعلی خان زند و خان قاجار، جانب آغامحمدخان را گرفت و دروازه‌های شیراز را بر روی مخدوم خود بست. آغامحمدخان به پاس این خیانت، علاوه بر منصب بیگلربیگی فارس، او را در سال ۱۲۰۸ هـ.ق وزیر اعظم خود نمود. حاجی ابراهیم خان اعتمادالدوله در عهد سلطنت فتحعلیشاه نیز صدراعظم بود و تا سال ۱۲۱۵ هـ.ق این منصب را برعهده داشت. نفوذ زیاد وزیر و بسط قدرت او در کشور سبب گردید که فتحعلیشاه وی و خاندانش را مقتول سازد (هدایت، ۱۳۷۳: ۳۳۶؛ اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۲۴۱؛ سپهر، ۱۳۴۴: ۱۱۱-۲/۷۱).

با قتل حاجی ابراهیم خان کلانتر، میرزا شفیع مازندرانی تا پایان عمر، یعنی تا سال ۱۲۳۴ هـ.ق، و پس از او، حاجی محمدحسین خان اصفهانی نظام‌الدوله تا سال ۱۲۳۹ هـ.ق عهده‌دار این منصب بودند (مفتونی دنبلی، ۱۳۵۱: ۳۸۴-۳۸۵/۲؛ اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۲۴۱-۲۴۳؛ هدایت، ۱۳۷۳: ۵۷۷-۷۲۳). از زمان مرگ حاجی محمدحسین خان تا زمان جلوس محمدشاه به تخت سلطنت، یعنی بمدت یازده سال، منصب صدارت در اختیار سه نفر قرار گرفت و بنقل از اعتمادالسلطنه «کار صدارت بطور ملوک الطوائفی بود و اینها مثل اوصیایی بودند که کار صدارت را پیش میبردند» (اعتمادالسلطنه، الف) (۱۳۵۷: ۱۰۴).

عبدالله خان امین‌الدوله مستوفی‌الممالک - فرزند صدراعظم پیشین - پس از مرگ پدر، عهده‌دار منصب صدارت شد، ولی عنوان وزارت اعظم نداشت و برغم تقرّب زیادی که نزد فتحعلی شاه داشت، در سال ۱۲۴۰ هـ.ق عزل شد و تا سال ۱۲۴۳ هـ.ق، که مجدداً به وزارت رسید، الله یارخان آصف‌الدوله «وزیراعظم بالاستقلال دیوان اعلی» بود. در این سال بخاطر مسامحه‌یی که در تجهیز سپاه در جنگ با روسیه نموده بود، از منصب خود عزل شد و مجدداً عبدالله خان امین‌الدوله متصدی منصب وزارت اعظم گردید. او تا زمان فوت فتحعلیشاه، یعنی تا سال ۱۲۵۰ هـ.ق، صدر اعظم بود (منشی، ۱۳۶۸: ۲۱۱؛ حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۷۲۳-۷۲۴-۷۳۹-۷۳۸/۲؛ مفتونی دنبلی، ۱۳۵۱: ۳۸۹/۲؛ هدایت، ۱۳۷۳: ۴۱۲-۳۹۴؛ اعتمادالسلطنه، الف) (۱۳۵۷: ۱۰۵). ظاهراً در دوره وزارت الله یارخان آصف‌الدوله، میرزا عبدالوهاب معتمدالدوله اصفهانی، شریک او در این منصب بوده است. سپهر در بخش وقایع سال ۱۲۴۲ هـ.ق نوشته است: «شاهنشاه میرزا عبدالوهاب را که در این هنگام، کار وزارت اعظم مینمود، طلب کرد». فسایی نیز نوشته است که میرزا عبدالوهاب که منصب منشی‌الممالکی داشت، «اوقات را صرف مهمات وزارت می نمود و از نهایت فروتنی نام وزارت بر خود قرار نداد» (حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۷۳۸-۷۳۹/۱). اعتضادالسلطنه و اعتمادالسلطنه

نیز در ذکر وزرای فتحعلی‌شاه از او نام برده‌اند (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۲۴۱-۲۴۳؛ اعتمادالسلطنه، (الف) ۱۳۵۷: ۱۰۴).

بعد از جلوس محمدشاه به تخت سلطنت، بدلیل طرفداری عبدالله‌خان امین‌الدوله صدراعظم از رقبای محمدشاه، او مغضوب و اموالش مصادره شد و مدتی بعد نیز به نجف تبعید گردید و در همانجا درگذشت. (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۲۴۱-۲۴۳؛ اعتمادالسلطنه، (الف) ۱۳۵۷: ۱۰۴؛ بامداد، ۱۳۶۳: ۲۷۸-۲۸۱). در واقعه طغیان ظل‌السلطان و حکومت نود روزه یا به قولی چهل روزه او، محمدجعفرخان کاشی عنوان «وزارت دیوان اعلی» را داشت (میرزا، ۱۳۲۷: ۲۲۱-۲۲۲). میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام از زمان شروع سلطنت محمدشاه تا ۲۴ صفر ۱۲۵۱ هـ.ق. که مقتول گردید. عهده‌دار منصب وزارت اعظم بود (هدایت، ۱۳۷۳: ۴۴۷). با قتل قائم‌مقام، حاجی میرزا آقاسی مدت سیزده سال، یعنی تا زمان مرگ محمدشاه، وزیراعظم ایران بود. مورخان داخلی و خارجی در ناآگاهی وی از اصول کشورداری متفق‌القولند (حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۱/۷۶۷؛ سیمونیچ، ۱۳۵۳: ۱۶۳-۹۳۳؛ سایکس، ۱۳۶۸: ۴۸۷/۲). حاجی ابراهیم‌خان کلانتر، اولین وزیراعظم دوره قاجاریه محسوب می‌گردد. او همچون وزرای بزرگ صفویان متأخر لقب اعتمادالدوله داشت (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۲۴۱؛ هدایت، ۱۳۷۳: ۳۱۹؛ اعتمادالسلطنه، (الف) ۱۳۵۷: ۱۲۱-۱۲۲؛ مینورسکی، ۱۳۴۷: ۸۴). دومین وزیر اعظمی که لقب اعتمادالدوله یافت، میرزا آقاخان نوری بود (اعتضادالسلطنه، (الف) ۱۳۵۷: ۲۳۶). در زمان وزارت میرزا شفیع، لقب اعتمادالدوله ترک شد و به تقلید ترکان عثمانی، عنوان صدراعظم بجای آن استفاده شد (حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۱/۷۰۱). دروویل نیز که در زمان صدراعظمی میرزا شفیع در ایران زیسته، خاطرنشان کرده است که این مقام سابقاً اعتمادالدوله نامیده میشد و اکنون مقام «صدارت عظمی» جانشین آن شده است (دروویل، ۱۳۶۴: ۱۹۳).

بدین ترتیب بین مقام صدارت عظمایی و مقام صدر، که در دوره صفویه منصبی روحانی بود، بکلی تمایز و جدایی افتاد (مینورسکی، ۱۳۴۷: ۸۴). حاجی محمدحسین‌خان اصفهانی نیز ملقب به صدراعظم بود (هدایت، ۱۳۷۳: ۵۷۷؛ حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۱/۷۱۸) ولی ظاهراً فرزند و جانشین او به این عنوان ملقب نگردید و تا آخر عمر امین‌الدوله خوانده شد (حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۷۲۳-۷۲۴/۱). الله‌یارخان آصف‌الدوله رسماً منصب «وزارت اعظم» یا «صدارت اعظم» را عهده‌دار بود (مفتونی دنبلی، ۱۳۵۱: ۳۸۸-۳۸۹؛ منشی، ۱۳۶۸: ۲۱۰-۲۱۱). به نوشته اعتمادالسلطنه، میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام فراهانی به صدراعظم مخاطب نشد، با این حال از سایر صدور دارای لقب،

مقتدرتر بود (اعتمادالسلطنه، (الف) ۱۳۵۷: ۱۴۳). حاج میرزا آقاسی، جانشین او، از عنوان صدراعظم یا وزیر اعظم استفاده نکرد. به نوشته سپهر، مأموران خارجی ساکن در ایران، چون میدانستند که حاجی میرزا آقاسی، لقب صدارت و وزارت را مکروه میدانند، او را «شخص اول ایران» خطاب میکردند و او این لقب را میپسندید. وزیراعظم یا صدراعظم دومین فرد قدرتمند کشور محسوب میگردد و به نوشته دروویل «عالیترین مقام دربار» بود (دروویل، ۱۳۶۴: ۱۹۳). نظام السلطنه در خاطرات خود و در شرح نظام اداری دولت فتحعلیشاه، صدراعظم را بالاترین فرد صنف «قلم» در برابر صنف «سیف» دانسته است (نظام السلطنه، ۱۳۶۲: ۳۴۶). ولی در حقیقت نظارت و نفوذ صدراعظم در حوزه لشگری نیز برقرار بود که به آن اشاره خواهد شد. فتحعلیشاه در سال ۱۲۲۱ هـ.ق تشکیلات اداری کشور را تغییر داد. وی سه مقام عمده را تحت امر صدراعظم قرار داد؛ مستوفی الممالک، منشی الممالک و وزیر لشگر سه وزیری بودند که در کابینه صدراعظم حضور داشتند (حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۹۶۲-۹۶۳/۱). صدراعظم، وزیر اول محسوب میشد و سه وزیر دیگر در کلیه امور از او تبعیت میکردند. وزراء، گرچه در امور جزئی بطور مستقل فعالیت مینمودند، در همه حال با نظر صدراعظم اقدام میکردند (اعتمادالسلطنه، (الف) ۱۳۵۷: ۵۵). صدراعظم در تمام امور داخلی و خارجی کشور، شامل امور اداری، مالی و نظامی، حق مداخله داشت. وی «مسئول کلیه امور داخلی و خارجی کشور» بود و تمام وزرا و ادارات دولتی تابع او بودند (دروویل، ۱۳۶۴: ۱۹۳). انتظام امور کشور، رسیدگی به حال رعایا، مکاتبه با حکام ایالات و رسیدگی به امور آنها، اداره سیاست خارجی کشور و رتق و فتق کلی امور مملکت وظیفه صدراعظم محسوب میگردد (مالکم، بی تا: ۲۲۱-۲۲۲). در فرمانی، منصب وزارت اعظم به معنای «شغل نبیل پیشکاری دیوان قدرنشان... که اهم ملکی و مملکتی است» آمده است (منشی، ۱۳۶۸: ۲۱۰-۲۱۱). حوزه اختیارات وزیراعظم امور نظامی را نیز دربر میگرفت. وزیر لشگر، از وزرای تحت امر او محسوب میشد. علت عزل الله یارخان آصف الدوله، غفلت او در تجهیز لشگر برای جنگ با روسیه بود (سپهر، ۱۳۴۴: ۲۱۲). سپهر نیز حاجی میرزا آقاسی را با عنوان «مشیر درگاه و کارپرداز کلی و جزئی رعیت و سپاه» ذکر کرده (همان: ۲۵۹) و در یک واقعه، از فرمانهای نظامی حاجی میرزا آقاسی در جنگ هرات مربوط به سال ۱۲۵۳ هـ.ق یاد نموده است (همان: ۲۷۴-۲۷۵).

نفوذ وزیراعظم یا صدراعظم با ضعف و قدرت شاه ارتباط مستقیم داشت. در حقیقت اعتبار و قدرت وزیراعظم، به اعتماد و عنایت یا عجز و ضعف شاه منوط بود. حاجی ابراهیم خان کلانتر بر تمام امور نظارت میکرد و نفوذ بسیاری در کشور حاصل کرده بود (عضدالدوله، ۱۳۵۵: ۹۶-۹۷؛

اعتمادالسلطنه، (الف) ۱۳۵۷: ۱۳-۱۴). این اعتبار بواسطه خیانت او به لطفعلی خان زند و کمکش در تأسیس حکومت قاجاریان بود، با این حال توسعه نفوذ حاجی ابراهیم خان برای او و خاندانش مصیبت به همراه داشت. فتحعلیشاه در سال ۱۲۱۵ هـ.ق و پس از تحکیم پایه‌های سلطنتش، به واسطه سوءظن به وزیرش، حاجی ابراهیم خان کلانتر و بیشتر خاندان او را به قتل رساند (هدایت، ۱۳۷۳: ۳۳۶؛ اعتمادالسلطنه، (الف) ۱۳۵۷: ۳۰-۳۱). جانشین او، قدرت چندانی نداشت. دوکوتزبوه از او نقل کرده که گفته است: وزارت در زمان سلطنت فتحعلیشاه «اسم بی‌مسمائی است... و حال آنکه در زمان آغامحمدخان خواجه کلیه امور برخلاف امروز بوده است» (موریتس فون، ۱۳۴۸: ۱۶۶). اعتمادالسلطنه نیز در خواب‌نامه خود از قول میرزا شفیع نوشته است: «ابله‌ترین مردم یعنی بنده را صدراعظم لقب داد و این اسم بی‌مسمای را بر سر من نهاد» (اعتمادالسلطنه، (ب) ۱۳۵۷: ۵۳). وی در قسمتی دیگر از قول حاجی میرزا آقاسی اظهار کرده است: «همانطور که فتحعلیشاه برای اثبات قدرت، بعد از حاجی ابراهیم خان، میرزا شفیع را صدراعظم کرد، محمدشاه هم بعد از قائم‌مقام، مرا دارای این رتبه نمود». سپس افزوده است: «من هنوز خودم هم نمیدانم چرا من از همه جا بیخبر صدراعظم شده‌ام (همان: ۷۰)، ولی ظاهراً علت این انتصاب، علاقه زیاد محمدشاه به حاجی بوده است؛ محمدشاه او را مرشد خود میدانست (اعتمادالسلطنه، (الف) ۱۳۵۷: ۱۸۷-۱۹۵؛ سیمونیچ، ۱۳۵۳: ۹۳). امکان توسعه قدرت صدراعظم و خطرهای ناشی از آن، ایجاب میکرد که شاه در انتخاب عالیترین مقام کشور بعد از خود، ملاک‌هایی را در نظر گیرد. به نوشته سر جان مالکم، معمولاً افراد صاحب نفوذ متصدی منصب وزارت اعظم نمیشدند؛ زیرا احتمال آن وجود داشت که شاه در معرض مخاطره قرار گیرد (مالکم، بی تا: ۲/۲۲۲).

سر پرسی سایکس، ضمن تأکید مطلب فوق، افزوده که تعیین یک شاهزاده یا یک نفر از اعیان مهم کشور به وزارت اعظم مخالف سیاست بود (سایکس، ۱۳۶۸: ۲/۵۴۹). اعتمادالسلطنه بصراحت اظهار کرده است: «مقام شخص اولی و صدراعظمی علی‌القاعده به ملک‌زادگان مجاز نمیباشد» (اعتمادالسلطنه، (الف) ۱۳۵۷: ۲۶۲). ظاهراً عزل سریع الله‌یارخان آصف‌الدوله، از امرای لشگری، بدنبال همان سیاستی بود که سایکس به آن اشاره کرده است. قتل حاجی ابراهیم خان اعتمادالدوله، میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام فراهانی و میرزا تقی‌خان امیرکبیر نیز از آن جمله است. وزیراعظم، علاوه بر وزرای تحت امر، یک نفر نایب نیز داشت که با عنوان نایب‌الوزاره یا قائم‌مقام خطاب میشد. محل استقرار قائم‌مقام وزیر در ایالت آذربایجان بود.

۲. وزارت استیفا و مستوفی الممالک

در دوره قاجاریه همچون گذشته مستوفی الممالک، رئیس طبقه مستوفیان، وزیر «استیفای ممالک» یا وزیر دفتر و مسئول امور مالی کل کشور بود (نظام السلطنه، ۱۳۶۲: ۳۴۶؛ سپهر، ۱۳۴۴: ۱/۱۴۷؛ اعتضاد السلطنه، ۱۳۷۰: ۴۴۰-۴۴۱؛ هدایت، ۱۳۷۳: ۱۷-۱۰).

اولین مستوفی الممالک قاجاریه، میرزا محمدزکی علی آبادی مازندرانی بود. او سمت «مستوفی الممالک» دیوان آغامحمدخان قاجار را داشت (هدایت، ۱۳۷۳: ۲۵۰ و ۹). به نوشته ساروی، او «جوان سلیم النفس و فهیمی بود که شاه به او کمال و ثوق را داشت» (ساروی، ۱۳۱۷: ۱۶۶). مالکم نوشته است که در عهد آغامحمدخان، حاجی ابراهیم خان صدراعظم در همه امور مالی مداخله میکرد (مالکم، بی تا: ۲/۲۲۲). ظاهراً جوانی مستوفی الممالک در این امر بی تأثیر نبوده است. تشکیلات اداری ایران در عهد سلطنت فتحعلیشاه توسعه یافت. مستوفی الممالک مقام دوم کشور و پس از صدراعظم و بالاتر از منشی الممالک و وزیر لشکر بود (سپهر، ۱۳۴۴: ۱/۱۴۷؛ حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۱/۶۹۲). مستوفی الممالک را همچون مقامهای صدراعظمی و وزارت، شاه منتصب میکرد (مالکم، بی تا: ۲/۲۲۲). ظاهراً پس از میرزا محمدزکی، حاجی محمدحسین خان امین الدوله در سال ۱۲۲۱ هـ.ق مستوفی الممالک شد. او در ۱۲۲۸ هـ.ق مأمور به مناطق فارس و عراق شد و ملقب به نظام الدوله گردید. پس از او، فرزندش عبدالله خان، که بیگلربیگی اصفهان بود، با لقب پدرش، یعنی امین الدوله، به سمت مستوفی الممالکی تعیین گشت (سپهر، ۱۳۴۴: ۱/۱۴۷؛ حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۱/۶۹۲؛ دوکوتزبوئه، ۱۳۴۸: ۱۹۳).

عبدالله خان امین الدوله تا سال ۱۲۳۸ هـ.ق یا ۱۲۳۹ هـ.ق مستوفی الممالک بود. در این سال به مقام وزارت و صدارت رسید و وزیراعظم شد (عضدالدوله، ۱۳۵۵: ۹۹؛ سپهر، ۱۳۴۴: ۱/۳۱۰؛ حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۱/۷۰۹). اندک زمانی بعد نیز میرزا محمدعلی آشتیانی، جانشین او، جهانگیر میرزا مستوفی الممالک شد و پس از او میرزا ابوالقاسم در سال ۱۲۴۱ هـ.ق مستوفی الممالک شد (قائم مقامی، ۱۳۵۸: ۱۸۸). ظاهراً وی تا پایان حکومت فتحعلیشاه این سمت را بر عهده داشت. وظایف مستوفی الممالک، نظارت بر کار مستوفیان ایالات و ولایات و نیز امور مالی و مالیاتی کشور بود (گرمرودی، ۱۳۷۰: ۹۹؛ نظام السلطنه، ۱۳۶۲: ۳۴۶؛ مالکم، بی تا: ۲/۲۲۲). دوکوتزبوئه مستوفی الممالک را «خزانهدار کل مملکت» خوانده است (دوکوتزبوئه، ۱۳۴۸: ۱۹۳). هدایت از اعزام حاجی محمدحسین خان اصفهانی امین الدوله و مستوفی الممالک به عراق و فارس برای «تفریغ محاسبات» آن مناطق یاد کرده است (هدایت، ۱۳۷۳: ۴۶۶). علاوه بر وظایف مالی فوق،

گاه به صاحبان این مقام مأموریت‌های دیگری نیز محول میگردید؛ بطور مثال در سال ۱۲۴۱هـ.ق، فتحعلیشاه میرزا ابوالقاسم «مستوفی الممالک دیوان همایون اعلی» را به میهمان‌داری کلنل جان مک دانیل مأمور کرد (قائم‌مقامی، ۱۳۵۸: ۱۸۸).

۳. وزیر دارالانشاء و منشی الممالک

منشی الممالک، وزیر دیوان رسایل یا وزیر دارالانشاء و رئیس منشیها و منشی‌باشیان و نیز منشی اعظم دربار بود. این منصب از مناصب قدیمی در نظام اداری ایران محسوب میشود. در اوایل سلطنت قاجاریه متصدی دیوان انشاء «منشی الممالک» خوانده میشد (حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۱/۷۰۱). میرزا رضاقلی، اولین منشی الممالک قاجاریه بود. او ظاهراً تا سال ۱۲۲۴هـ.ق، که به وزارت خراسان منصوب شد، این سمت را داشت (مفتونی‌دنبلی، ۱۳۵۱: ۲۵؛ سپهر، ۱۳۴۴: ۸۵). پس از او میرزا عبدالوهاب اصفهانی معتمدالدوله منشی الممالک شد و این سمت را تا پایان عمر، یعنی تا ذی‌الحجه ۱۲۴۴هـ.ق، بر عهده داشت (نائینی، ۱۳۵۳: ۱۰۲؛ سپهر، ۱۳۴۴: ۲۹۶). میرزا خانلر مازندرانی، پسر حاجی خانجان، منشی الممالک بعدی، بیش از چند ماه این سمت را نداشت. وی در ربیع‌الاول همان سال در گذشت (سپهر، ۱۳۴۴: ۳۵-۳۶). میرزا محمدتقی علی‌آبادی مازندرانی، پسر میرزا زکی مستوفی الممالک، منشی الممالک بعدی قاجاریه بود. او تا سال ۱۲۴۸هـ.ق منشی الممالک بود. علت عزل او آن بود که روستایی را بی‌اجازه شاه منشور کرده و به شخصی داده بود (همان: ۱۱۷-۳۶). پس از او، میرزا تقی نوایی منشی الممالک شد (منشی، ۱۳۶۸: ۱۸۸-۱۸۹).

وظایف منشی الممالک در این دوره، همچون گذشته، تهیه، تنظیم و ثبت فرمانها، تهیه پاسخ مکاتیب سفر و نامه‌های ارسالی برای فرمانروایان دولتهای دیگر و سایر مکاتبات اداری را شامل میشد که بوسیله منشیان و محرران این وظایف را انجام میداد (سپهر، ۱۳۴۴: ۱۱۷). در حقیقت این وظایف اخیر بخشی از وظایف وزیر دول خارجه بود که با شکلگیری این وزارت، از حوزه وظایف منشی الممالک خارج شد.

منشی الممالک از جمله رجال درجه اول و معتبر کشور و مورد وثوق شاه بود. در صبح روزی که آغامحمدخان قاجار به قتل رسید، کشیکچی‌باشی و وزیر لشکر و منشی الممالک از جمله اولین افرادی بودند که به خوابگاه شاه وارد شدند (سپهر، ۱۳۴۴: ۸۵؛ مفتونی‌دنبلی، ۱۳۵۱: ۲۵). همچنین میرزا عبدالوهاب معتمدالدوله، منشی الممالک فتحعلیشاه، سالیانه بیش از بیست‌هزار تومان مقرری

داشت (سپهر، ۱۳۴۴: ۲۵۶) و نیز به نوشته منابع، میرزا رضاقلی نوائی، منشی الممالک فتحعلیشاه «از مقربان و معتمدان دربار» محسوب میگردید (هدایت، ۱۳۷۳: ۲۳۸).

بدلیل تقرب منشی الممالک به پادشاه، گاهی مأموریت‌های مهم سیاسی و غیرسیاسی به او محول میشد؛ از جمله میرزا رضاقلی نوائی منشی الممالک از طرف فتحعلیشاه مأمور اخذ اموال محمدقلی خان یاغی شد (سپهر، ۱۳۴۴: ۹۵). او پیش از این، از طرف آغامحمدخان مأمور ضبط اموال لطفعلی خان زند شده بود (هدایت، ۱۳۷۳: ۲۳۹). همچنین در سال ۱۲۳۲ هـ.ق هنگامی که سفیر روسیه برای ملاقات با فتحعلیشاه به ایران آمد، میرزا عبدالوهاب منشی الممالک از طرف پادشاه فرمان یافت که به زنجان رود و تا قبل از ملاقات سفیر پادشاه، «مکنون خاطر» سفیر را دریابد (سپهر، ۱۳۴۴: ۲۸۳). همچنین در سال ۱۲۳۲ هـ.ق شاه او را مأمور کرد که به استمالت خوانین خراسان که به فتح خان افغان متمایل شده بودند، برود (همان: ۲۹۶).

۴. وزارت لشکر و وزیر لشکر

وزیر لشکر همان مقام عارض الجیوش سلسله‌های پیش از سلطنت صفویان است. عارض الجیوش عنوان وزیر لشکر سپاه و صاحب دیوان عرض در عهد حکومت‌های پیشین بود و از صاحب منصبان نزدیک سلطان بحساب می آمد (اقبال، ۱۳۳۸: ۲۲۲-۲۲۳؛ رازی، ۱۳۴۷: ۴۵۲). او ظاهراً مأمورانی بنام عارض در هریک از ایالات داشت که عهده‌دار امور نظامی ایالت بودند. در عهد صفویه، قورچی باشی بعد از پادشاه قدرتمندترین فرد نظامی کشور محسوب میگردید و بعبارتی، وزیر جنگ بحساب می آمد (میرزاسمیعی، ۱۳۳۲: ۷). در سلطنت صفویان، امور مالی و اداری سپاه در اداره لشگرنویس و تحت امر «لشگرنویس دیوان اعلی» انجام میشد. این اداره از بخشهای تابع مستوفی الممالک بود (همان: ۴۰؛ مینورسکی، ۱۳۴۷: ۹۸).

منصب لشگرنویس دیوان اعلی که در دوره قاجاریه با عنوان لشگرنویس باشی شناخته میشد، تا پیش از تعیین مقام وزیر لشکر، مهمترین مقام اداری سپاه بحساب می آمد. فتحعلیشاه قاجار در سال ۱۲۲۱ هـ.ق تشکیلات اداری کشور را در اختیار چهار وزیر قرار داد که صدراعظم، وزیر اول و سه نفر دیگر بترتیب مستوفی الممالک، وزیر دارالانشاء، یعنی منشی الممالک و وزیر لشکر بودند (سپهر، ۱۳۴۴: ۱۴۷).

اولین وزیر لشکر دوره قاجاریه سید میرزا هدایت‌الله تفرشی بود (حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۹۶۲-۹۶۳/۱؛ اعتمادالسلطنه، (الف) ۱۳۵۷: ۵۵). سپهر مطالبی را آورده است که ما را در تعیین زمان ایجاد

منصب وزارت لشگر به اشتباه می‌اندازد. وی در وقایع ایجاد وزرای چهارگانه در سال ۱۲۲۱ هـ.ق، تماماً بجای میرزا هدایت‌الله تفرشی از میرزا اسدالله‌خان نوری نام برده و نوشته است: «نظم سپاه و وزارت لشگر را همچنان از بدو دولت شاه شهید تاکنون میرزا اسدالله‌خان نوری داشت» (سپهر، ۱۳۴۴: ۱۴۷). وی پیش از این نیز از میرزا اسدالله‌خان نوری لشگرنویس باشی با عنوان وزیرلشگر نام برده است (همان: ۳۴۷). شاهزاده عضدالدوله نیز یک مورد از میرزا اسدالله‌خان نوری با عنوان وزیر لشگر یاد کرده که از «نوکرهای مقرب نمره اول» دربار آغامحمدخان بوده است (عضدالدوله، ۱۳۵۵: ۱۴۵). در اینکه میرزا اسدالله‌خان نوری در عهد آغامحمدخان بالاترین مقام اداری سپاه را داشته است، شکی نیست؛ زیرا همانگونه که ذکر شد، منصب وزارت لشگر در سال ۱۲۲۱ هـ.ق تأسیس گردید ولی بنظر میرسد که ذکر عنوان «وزیرلشگر» برای وی از طرف شاهزاده عضدالدوله ناشی از یک اشتباه بوده است. باید توجه کرد که شاهزاده عضدالدوله کتاب خود را در سال ۱۳۰۴ هـ.ق یعنی سالها پس از تألیف کتاب *ناسخ‌التواریخ* تألیف سپهر، نگارش نموده است. گذشته از آن، عضدالدوله در کتاب خود مجدداً از میرزا اسدالله‌خان، برادر میرزا آقاخان نوری صدراعظم، نامبرده است ولی برغم آنکه منصب وزارت لشگر از مناصب مهم بحساب می‌آمد، ذکری از عنوان او نکرده است (همان: ۱۸).

رضاقلی‌خان هدایت، مؤلف کتاب *روضه‌الصففا* از میرزا اسدالله‌خان نوری با عنوان لشگرنویس باشی نامبرده است. واقعه انتصاب میرزا اسدالله‌خان بجای شاهزاده امام وردی میرزا سرکشیکچی باشی در سال ۱۲۳۸ هـ.ق را هر دو مؤلف، یعنی سپهر و هدایت، بیان کرده‌اند. با این تفاوت که سپهر در ذکر عنوان میرزا اسدالله‌خان وزیرلشگر را بکار برده است (هدایت، ۱۳۷۳: ۶۳۰؛ سپهر، ۱۳۴۴: ۳۴۷)؛ گرچه رضاقلی‌خان هدایت مدتی پس از این واقعه از انتصاب «جناب میرزا اسدالله‌خان نوری به منصب وزارت لشگر» ذکر یاد کرده، ولی در شرح احوال او از عنوان «وزارت» نامی نبرده است. وی نامبرده را از «اعاظم رجال دولت ابد مدت» که «اختیار لشگر و لشگرنویسان» را داشته، نوشته و عنوان او را «لشگرنویس باشی» ذکر کرده است (هدایت، ۱۳۷۳: ۶۳۰). محمدجعفر نائینی، مؤلف کتاب *جامع جعفری*، نیز که کتاب خود را در سال ۱۲۴۵ هـ.ق تألیف کرده، در بیان خاصان و مقربان دولت از میرزا اسدالله‌خان نوری، فرزند میرزا هدایت‌الله با عنوان لشگرنویس نام برده است (نائینی، ۱۳۵۳: ۱۰۲). همچنین اعتمادالسلطنه در وقایع تعیین وزرای چهارگانه توسط فتحعلیشاه، بصراحت از خطای سپهر نام برده و یادآور شده که سپهر به آن علت بجای میرزا هدایت وزیر لشگر، میرزا اسدالله‌خان نوری را قرار داده که کتاب خود را در عهد صدارت میرزا آقاخان نوری

صدراعظم و فرزند میرزا اسدالله نوری نگاشته و «بالنسبه به او نهایت تملق را داشته است. به این جهت در هر جا که از میرزا اسدالله نوری یاد آور میشود عمداً اسم او را به تجلیل ذکر میکند و او را وزیر لشکر قرار میدهد» (اعتماد السلطنه، (الف) ۱۳۵۷: ۵۵). خورموجی نیز تأکید کرده که میرزا اسدالله از ابتدای سلطنت مؤسس سلسله قاجار و تا اواسط سلطنت فتحعلیشاه «عارض سپاه» بوده و بواسطه «صداقت و راست قلمی»، منصب «لشکرنویس باشی» یافته و پس از مرگ او، میرزا آقاخان فرزندش «لشکرنویس باشی درگاه» شده است (خورموجی، ۱۳۶۳: ۱۰۶). از سوی دیگر در ابتدای یک فرمان از تفویض «وزارت عساکر منصور به اسم مقرب الخاقان میرزا نصرالله ملقب به میرزا آقاخان» یاد شده که او «به منصب نبیل و خدمت جلیل لشکرنویس باشی دیوان اعلی سرافراز» گردیده و در انتهای فرمان، به لشکرنویسان گوشزد شده که وی را «لشکرنویس باشی بالاستقلال و الاستقرار و الانفراد» بدانند (منشی، ۱۳۶۸: ۱۸۴-۱۸۵).

با لحاظ موارد فوق، مسلم است که منصب وزارت لشکر در عهد سلطنت فتحعلیشاه و با احتمال بسیار زیاد در سال ۱۲۲۱ هـ.ق ایجاد شده است. لمبتون در بیان مناصب عمده زمان آغامحمدخان و اوایل دولت فتحعلیشاه، بعد از صدراعظم از لشکرنویس و مستوفی الممالک یاد کرده است (لمبتون، ۱۳۶۳: ۱۰۸). خورموجی نیز بصراحت ایجاد منصب وزارت لشکر را در دوره فتحعلیشاه دانسته است. وی پس از ذکر انتصاب میرزا آقاخان نوری به منصب لشکرنویس باشی چنین آورده است: «چون چندی از این مقدمه گذشت و قواعد دول خارجه در ایران معمول و شایع گشت، میرزا آقاخان نوری به منصب وزارت لشکر سرافراز و مفتخر آمد» (خورموجی، ۱۳۶۳: ۱۰۶). ظاهراً خورموجی تشکیلات اداری جدید فتحعلیشاه در سال ۱۲۲۱ هـ.ق را در خاطر نداشته و بنظر میرسد این غفلت از ضعف اولین وزیر لشکر ناشی شده است. بعد از انتصاب میرزا هدایت تفرشی به منصب وزارت لشکر، ذکری از او در منابع دیده نشده است. احتمالاً قدرت او تحت الشعاع میرزا اسدالله خان نوری لشکرنویس باشی که سابقه تسلط فراوانی بر امور اداری و مالی لشکر داشته، قرار گرفته و منصب وزارت لشکر به یک مقام تشریفاتی بدل شده است. با توسعه قدرت میرزا آقاخان نوری لشکرنویس باشی و انتصاب او به منصب وزارت لشکر، مجدداً در اواخر حکومت فتحعلیشاه، مقام وزارت لشکر نضج گرفت. اعتضاد السلطنه در وقایع قبل از جلوس محمدشاه به تخت سلطنت، از میرزا آقاخان با عنوان «وزیر لشکر» نام برده است (اعتضاد السلطنه، ۱۳۷۰: ۴۲۰). سپهر نیز از تمشیت امور لشکر بدست میرزا آقاخان وزیر لشکر در هنگام مرگ فتحعلیشاه سخن بمیان آورده (سپهر، ۱۳۴۴: ۱۸۴) و اعتماد السلطنه نیز با صراحت

از تصدی میرزا آقاخان به منصب وزارت لشگر در اواخر سلطنت فتحعلی‌شاه یاد نموده است (اعتمادالسلطنه، (الف) ۱۳۵۷: ۲۳۴).

ظاهراً در عهد صدارت میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام فراهانی، صدراعظم خود متصدی منصب وزارت لشگر بود، منتها پس از قتل قائم‌مقام، مجدداً میرزا آقاخان نوری عهده‌دار این سمت شد. محمدشاه پس از صدور فرمان وزارت حاجی میرزا آقاسی، «اختیار معاملات و محاسبات و حصول مطالب و وصول مواجب و سان لشگر و عرض عسگر از قدیم و جدید و حاضر و غایب را به مقرب‌الخاقان و معتمدالسلطان میرزا آقاخان نوری» تفویض کرد و «وزیر لشگر لقب یافت» (هدایت، ۱۳۷۳: ۱۶۸-۱۶۹). سپهر نیز افزوده است: «بعد از قائم‌مقام، وزارت لشگر همچنان خاص میرزا آقاخان وزیرلشگر بود؛ زیرا هیچ‌کس توانایی انجام این کار را در خود ننمیدید» (سپهر، ۱۳۴۴: ۱۴۱-۱۴۲). میرزا آقاخان تا اواخر حکومت محمدشاه عهده‌دار این سمت بود. اختلافات او با حاجی میرزا آقاسی، صدراعظم محمدشاه، سبب عزل وزیرلشگر از مقامش شد. محمدشاه بیمار که توان اداره کشور را نداشت، ترجیح داد حاجی میرزا آقاسی را که حل و عقد امور را در دست داشت، باقی بماند. کار وزارت لشگر به میرزا فتح‌الله، برادر میرزا آقاخان نوری محول گردید، ولی دیری نپایید که با آغاز سلطنت ناصرالدین‌شاه قاجار، مجدداً میرزا آقاخان نوری در زمان صدارت میرزا تقی‌خان امیرکبیر، عهده‌دار منصب وزارت لشگر شد (همان: ۷۰-۷۱؛ خورموجی، ۱۳۶۳: ۱۰۶؛ اعتمادالسلطنه، (الف) ۱۳۵۷: ۲۳۴-۲۳۵).

وظایف وزیر لشگر کلیه امور اداری، مالی و تدارکاتی لشگر را در برمیگرفت. امور محاسباتی و مواجب سپاهیان، ثبت و ضبط اسامی سربازان، تعیین مقدار جیره و مواجب هریک و نیز علوفه سپاه، تأمین و تدارکات «آلات و ادوات» سپاه و «ترتیب اسلحه عساکر»، آمارگیری از سپاه پس از جنگ و ارائه آمار کشته‌شدگان و مجروحان و مفقودان، برگزاری مراسم سان لشگر و رسیدگی به حضور و غیاب سپاه و «تحقیق و تفصیل اعداد سپاه» از جمله وظایف وزیرلشگر محسوب میشد (سپهر، ۱۳۴۴: ۱۰۲، ۱۰۸-۱۰۹، ص ۳۲۰-۳۲۱-۲۴۲-۲۴۱/۲؛ حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۶۹۳-۶۹۲/۱؛ منشی، ۱۳۶۸: ۱۸۴-۱۸۵).

بعدها در سلطنت ناصرالدین‌شاه، با ایجاد مقام وزیر جنگ، منصب وزیر لشگر تنزل مقام یافت و به معاون و نایب وزیر جنگ تبدیل شد. منصب لشگرنویس‌باشی نیز بصورت مستقل و به نایب وزیر لشگر تبدیل گردید. در سال ۱۳۰۶ هـ.ق کامران‌میرزا، مقام وزارت جنگ و ریاست کل سپاه را بر عهده داشت. وزیرلشگر و آجودان‌باشی کل نظام از معاونان او بحساب می‌آمدند.

میرزا عبدالوهاب خان لشگرنویس باشی نیز نایب وزارت لشگر بود که گروه زیادی لشگرنویس، مستوفی نظام و ... در اختیار او بودند (اعتمادالسلطنه، الف) ۱۳۵۷: ۳۴۵-۳۴۶).

۵. وزارت دول خارجه

توسعه روابط خارجی ایران با دولتهای دیگر در عهد سلطنت فتحعلیشاه، زمینه ایجاد وزارت دول خارجه را فراهم ساخت. در حقیقت تا پیش از این، امور مربوط به مکاتبات با پادشاهان و فرمانروایان دیگر کشورها را منشی الممالک انجام میداد. مینورسکی میگوید: در صورتی که مجلس نویس عهد صفویه را از نظر دور بداریم، بهترین ترجمه لقب منشی الممالک، «وزیر امور خارجه» است (مینورسکی، ۱۳۴۷: ۱۱۷). در دوره قاجار نیز تا پیش از تأسیس وزارت دول خارجه، میرزا رضاقلی خان منشی الممالک نوایی مأمور مراجعات نمایندگان خارجی بود و عبارت دیگر، وزارت امور خارجه در شکل غیررسمی آن و بصورت دفتری از دفاتر دربار بود (مهدوی، ۱۳۶۴: ۲۴۱). علاوه بر منشی الممالک و دفتر او، که امور مکاتباتی مربوط به روابط خارجی را برعهده داشت، پذیرفتن سفرا و رسیدگی به امور آنها بعده مأمورانی خاص از جمله میهماندار و میهمان پذیر بود. میرزا مهدی خان ممتحن الدوله شقاقی، کارمند وزارت امور خارجه در دولت ناصرالدین شاه، از فردی با عنوان «وزیر غربا» نیز نام برده که تا پیش از تشکیل وزارت دول خارجه، مأمور پذیرایی از مأموران موقتی یا دائمی دولتهای اروپایی بوده است. متصدی این منصب از خاصان درگاه محسوب میشد (شقاقی، ۱۳۶۵: ۲۳).

گسترش ارتباط ایران با سایر دولتها، بویژه دولتهای اروپایی و متعاقب آن با تدوین عهدنامه کنگره وین در مورد ترتیب اعزام و پذیرفتن و تقدم نمایندگان سیاسی و لحاظ مسائل مهمی که هر روز در مناسبات ایران با دول بیگانه پیش می آمد، سبب شد شاه ایران به تأسیس وزارت امور خارجه یا وزارت دول خارجه اقدام نماید (مهدوی، ۱۳۶۴: ۲۴۱).

اولین فردی که فتحعلی شاه او را مسئول اداره امور مربوط به روابط خارجی نمود، میرزا عبدالوهاب نشاط معتمدالدوله اصفهانی و منشی الممالک و جانشین میرزا رضاقلی منشی الممالک بود، ولی عنوان وزارت نداشت (شمیم، ۱۳۷۰: ۳۴۲). وزارت دول خارجه در این دوران تشکیلات منسجم و گسترده‌یی نداشت. میرزا مهدی خان ممتحن الدوله سبب تعیین رسمی پست وزارت دول خارجه را نبود مترجم رسمی برای ترجمه مکاتیب فرمانروایان اروپایی قید کرده است. میرزا ابوالحسن خان و برادرزاده او، یعنی میرزا محمدعلی خان — از خاندان میرزا ابراهیم خان کلانتر، صدراعظم مغضوب

فتحعلیشاه - از جمله افرادی بودند که به زبان فرانسوی تسلط داشتند. به میرزا ابوالحسن خان مأموریت‌های سیاسی مختلفی محول شده بود (شقایق، ۱۳۶۵: ۲۳-۲۴). او مدتی بعد، یعنی در سال ۱۲۴۰هـ.ق، به سمت اولین وزیر دول خارجه منصوب شد (سپهر، ۱۳۴۴: ۳۵۱؛ حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۱/۷۲۷). وی تا سال ۱۲۵۰هـ.ق، یعنی زمان فوت فتحعلیشاه، عهده‌دار این منصب بود. میرزا ابوالحسن خان شیرازی در غائله حکومت نود روزه ظل السلطان، جانب او را گرفت. وی پس از جلوس محمدشاه به تخت سلطنت تا زمان قتل قائم‌مقام در حضرت عبدالعظیم بصورت پناهنده میزیست و در این مدت قائم‌مقام شخصاً اداره وزارت دول خارجه را بر عهده داشت (شمیم، ۱۳۷۰: ۳۴۲). بعد از عزل و قتل قائم‌مقام، وزارت امور خارجه به میرزا مسعود تبریزی واگذار شد (هدایت، ۱۳۷۳: ۱۶۹). وی تا پایان سلطنت محمدشاه دو مرتبه، یعنی تا سال ۱۲۵۴هـ.ق و از سال ۱۲۶۲ تا ۱۲۶۵هـ.ق عهده‌دار این سمت بود (شمیم، ۱۳۷۰: ۳۴۲). ظاهراً در این میان مدتی نیز میرزا باقر ناصرالملک تبریزی متصدی این مقام بوده است (شقایق، ۱۳۶۵: ۲۶).

سفارتخانه‌های بیگانه، بدلیل نفوذ در کشور، در انتصاب وزرای دول خارجه نیز مداخله می‌کردند. نویسنده تاریخ جنگ‌های ایران و روس از وابستگی میرزا ابوالحسن خان شیرازی به دولت روسیه و مداخله آن دولت در انتصاب او به این مقام یاد کرده و افزوده است که وزیر «با سران روسیه حتی دولت روس روابط مستقیم داشت و خود را خدمتگزار روس» معرفی می‌کرد (همای مروزی، ۱۳۶۹: ۲۱۷-۱۳۵). سیمونیچ، وزیرمختار دولت روسیه تزاری، در خاطرات خود از وابستگی میرزا مسعود، وزیر دول خارجه، به دولت روسیه یاد کرده و اظهار نموده است: میرزا مسعود از مدت‌ها قبل با او سابقه آشنایی داشته و «در حقیقت نسبت به شغل خطیری که شاه اخیراً به وی رجوع کرده» خود را «مرهون» او میداند (سیمونیچ، ۱۳۵۳: ۹۵).

مهمترین مقام در وزارت دول خارجه، پس از وزیر، نایب‌وزیر محسوب می‌گردید. از جمله این افراد میتوان از «میرزا محمدعلی خان، نایب‌الوزاره دول خارجه» در عهد وزارت میرزا ابوالحسن خان (سپهر، ۱۳۴۴: ۱۱۰؛ نصیری، ۱۳۶۸: ۲۲۲) و «میرزا علی، نایب جناب میرزا مسعود، وزیر امور خارجه دولت علیه» نام برد. ظاهراً در دربار ولیعهد در تبریز نیز یک نفر متصدی برای رسیدگی به روابط خارجی تعیین شده بود. هنگامی که در سال ۱۲۶۳هـ.ق، ناصرالدین میرزا ولیعهد برای حکمرانی به تبریز فرستاده شد، در میان صاحب‌منصبانی که او را برای حکمرانی در تبریز همراهی می‌کردند، میرزا جعفرخان مشیرالدوله نیز «برای نظم امور دول خارجه» حضور داشت (سپهر، ۱۳۴۴: ۱۲۳-۱۲۴).

مقایسه تطبیقی ساختار اداری دوره صفوی و دوره قاجاریه

صفویه	قاجاریه
در رأس هرم شاه قرار داشت.	در رأس هرم شاه قرار داشت .
وزیر اعتماد الدوله در رأس دیوان‌سالاری قرار داشت و مهمترین رکن دولت بود. این مقام تا زمان شاه عباس بود.	وزیر یا صدر الاعظم در رأس هرم تشکیلات اداری قرار داشت.
مستوفی‌الممالک، امور فنی مانند حسابداری و ممیزی و تنظیم بودجه را بر عهده داشت.	وزارت استفتاء و مستوفی‌الممالک، همانند کار مستوفی‌الممالک وزیر دفتر و مسئول امور مالی کل کشور بود.

نتیجه‌گیری

نتیجه این تحقیق نشان می‌دهد داروغه و دیگر صاحب‌منصبانی هم چون داروغه دفترخانه، داروغه فراش‌خانه و ... برغم تعلق به مناصب میانی، نقش بسیار مهمی در امور انتظامی و تأمین امنیت جامعه عصر صفوی و امور قضایی آن برعهده داشتند و با توجه به فقدان مرز رسمی در بین مناصب و مشاغل و تغییر و تحولات قدرت گاه بعنوان سفیر، مشاور، جمع‌کننده مالیات، سرکوب‌کننده شورشها و ...، در هر دو حوزه کشوری و لشکری و غیر آن به ایفای نقش می‌پرداختند و این تکثر و تنوع وظایف جایگاه سیاسی و اجتماعی بالایی را برای آنان رقم می‌زد. هرچند این منصب مربوط به دوره قبل از صفویه است، ولی در این زمان به اوج قدرت خود رسیده است. با افول قدرت صفویان از اهمیت داروغه نیز کاسته شد، تا جایی که در اواخر قاجار قدرت خود را بنفع مناصب دیگری هم چون کلانتر از دست داد.

منابع

- اعتضادالسلطنه، علیقلی بن فتحعلی؛ *اکسیر التواریخ (تاریخ قاجاریه از آغاز تا سال ۱۲۵۹هـ.ق)*، باهتتمام جمشید کیان‌فر، تهران: انتشارات ویسمن، ۱۳۷۰.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان؛ *تاریخ منتظم ناصری*، تصحیح محمداسماعیل رضوانی، تهران: نشر دنیای کتاب، ۱۳۵۷(الف).
- _____؛ *خلسه مشهور به خوابنامه*، بکوشش محمود کتیرائی، تهران: انتشارات توکا، ۱۳۵۷ (ب).

- اقبال، عباس؛ وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، بکوشش محمد تقی دانش پژوه و یحیی ذکا، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.
- بامداد، مهدی؛ شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۳.
- بوسه، هریرت؛ پژوهشی در تشکیلات دیوان اسلامی بر مبنای اسناد دوران آق‌قویونلو و قراقویونلو و صفوی، ترجمه غلامرضا ورهرام، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- تاج بخش، احمد؛ تاریخ صفویه، شیراز: انتشارات نوید، ۱۳۷۲.
- ترکمان، اسکندر بیگ؛ تاریخ عالم آرای عباسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، جلد اول، چاپ دوم، ۱۳۵۰.
- جعفریان، رسول؛ صفویه از ظهور تا زوال، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۰.
- حسینی فسایی، حسن؛ فارسنامه ناصری، تصحیح و تحشیه منصور رستگار فسایی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- خورموجی، محمد جعفر بن محمد علی؛ حقایق الاخبار ناصری: تاریخ قاجار، بکوشش حسین خدیو جم، تهران: نشر نی، ۱۳۶۳.
- دالساندری، وینچنتو؛ سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۹.
- دروویل، گاسپار؛ سفر در ایران، ترجمه منوچهر اعتماد مقدم، تهران: نشر شباویز، ۱۳۶۴.
- دوکوتز بوئه، موریس؛ مسافرت به ایران، ترجمه محمود هدایت، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۸.
- رازی، عبدالله؛ تاریخ کامل ایران - از تأسیس سلسله ماد تا عصر حاضر، تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۴۷.
- رهبرن، میشاییل؛ نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
- ساروی، محمد بن محمد تقی؛ تاریخ محمدی، تصنیف محمد فتح الله بن محمد تقی ساروی به اهتمام غلامرضا مجد، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- سایکس، پرسی مولزورث؛ سفرنامه ژنرال سر پرسی سایکس یاده هزار مایل در ایران، ترجمه حسین سعادت نوری، تهران: نشر لوحه، ۱۳۶۸.
- سپهر، محمد تقی؛ ناسخ التواریخ (سلاطین قاجاریه)، تصحیح و حواشی محمد باقر بهبودی، تهران: انتشارات اسلامی، جلد اول، ۱۳۴۴.

- سیمونیچ، ای. او؛ *خاطرات وزیر مختار*، ترجمه یحیی آرین پور، تهران: نشر پیام، ۱۳۵۳.
- سیوری، راجر؛ *ایران در عصر صفوی*، ترجمه احمد صبا، کتاب تهران، ۱۳۷۴.
- شاردن، ژان؛ *سیاحتنامه شاردن*، ترجمه محمد عباسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، جلد هشتم، ۱۳۴۵.
- شقاقی، میرزا مهدی خان ممتحن الدوله؛ *رجال وزارت خارجه در عصر ناصری و مظفری*، بکوشش ایرج افشار و با همکاری حسینقلی خان شقاقی، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۶۵.
- شمیم، علی اصغر؛ *ایران در دوره سلطنت قاجار*، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۰.
- شوستر والسر، سیبلا؛ *ایران صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپاییان*، ترجمه غلامرضا ورهرام، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- صفت گل، منصور؛ *ساخت نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*، تهران: انتشارات رسا، ۱۳۷۷.
- طاهری، ابوالقاسم؛ *تاریخ روابط بازرگانی و سیاسی ایران و انگلیس از دوران فرمانروایی مغولان تا پایان عهد قاجاریه*، تهران: انجمن ملی ایران، ۱۳۴۹.
- عضدالدوله، احمد میرزا؛ *تاریخ عضدی: شرح حال زنان و دختران و پسران متضمن سی و هشت سال سلطنت و نوادر احوال فتحعلیشاه قاجار*، کرج: نشر سرو، ۱۳۵۵.
- قائم مقامی، جهانگیر؛ *نامه‌های سیاسی و تاریخی سیدالوزراء قائم مقام فراهانی*، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۵۸.
- قزوینی، زکریا بن محمد؛ *آثار البلاد و اخبار العباد*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، تهران: مؤسسه علمی اندیشه جوان، ۱۳۶۳.
- گرمرودی، میرزا عبدالفتاح؛ *سفرنامه ممسنی*، بکوشش فتح‌الدین فتاحی، تهران: کتابخانه مستوفی، ۱۳۷۰.
- لمبتون، آن‌کاترین سواين؛ *سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- مالکم، سرجان؛ *تاریخ ایران*، بکوشش شیخ محمد خیابانی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- مدرسی، یحیی؛ *فرهنگ اصطلاحات دوره قاجار*، قشون و نظمیه، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۴۹.
- مفتون دنبلی، عبدالرزاق بن نجفقلی (منشی دیوان عباس میرزا نایب‌السلطنه)؛ *مآثر سلطانیه*، تاریخ جنگهای ایران و روس، مقدمه و فهرستها باهتمام غلامحسین صدری افشار، تهران: انتشارات ابن‌سینا، ۱۳۵۱.

- منشی، اسکندر؛ تاریخ عالم آرای عباسی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۶۸.
- مهدوی، عبدالرضا هوشنگ؛ تاریخ روابط خارجی ایران، از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- موریتس فون، کوتسه‌بوئه؛ مسافرت به ایران: به معیت سفیرکبیر روسیه در ۱۸۱۷ میلادی، ترجمه محمود هدایت، تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۴۸.
- میراحمدی، مریم؛ دین و مذهب در عصر صفوی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- میرزا سمیعا، محمدسمیع؛ تذکره‌الملوک، بکوشش سید محمد دبیر سیاقی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۳۲.
- مینورسکی، ولادیمیر؛ حدودالعالم من المشرق الى المغرب، مقدمه بار تولد، ترجمه میرحسین شاه، تصحیح و حواشی مریم میراحمدی و غلامرضا ورهام، تهران: دانشگاه الزهراء، ۱۳۴۷.
- نائینی، محمدجعفر (طرب)؛ جامع جعفری، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
- نصیری، محمدرضا؛ اسناد و مکاتبات تاریخی ایران (قاجاریه)، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۸.
- نظام‌السلطنه، حسین قلی‌خان؛ خاطرات و اسناد، بکوشش معصومه مافی، منصوره اتحادیه، سیروس سعدوندیان و حمید رام پیشه، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲.
- هدایت، رضاقلی‌خان؛ تاریخ روضه‌الصفای ناصری، تصحیح و تحشیه جمشید کیانفر، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۳.
- همای مروزی، میرزا محمدصادق؛ آهنگ سروش: تاریخ جنگهای ایران و روس؛ از آغاز تا عهدنامه ترکمنچای، بکوشش حسین آذر؛ تصحیح امیر هوشنگ آذر، تهران: نشر آذر، ۱۳۶۹.

مروری بر برگزاری «عید فطر» در فرهنگ مردم ایران

سید علیرضا هاشمی^۱

چکیده

عید فطر جشنی است که مسلمانان پس از پایان ماه رمضان در روز اول شوال میگیرند. این روز در سراسر کشورهای اسلامی تعطیل رسمی است. در این روز، روزه حرام است و مسلمانان نماز عید برگزار میکنند و زکات فطره میپردازند. در شهرها و روستاهای ایران مانند سایر کشورهای مسلمان، عید فطر مبارک و فرخنده است و مردم با اقامه نماز عید و برگزاری آداب و رسوم خاص، این مناسبت را بنحو شایسته جشن میگیرند. نوشتار حاضر که براساس مطالعات اسنادی و کتابخانه‌یی نگارش یافته، به تاریخچه و چگونگی برگزاری این مراسم و مناسک در فرهنگ مردم ایران پرداخته و در انتها، اشاره مختصری به برگزاری این عید مبارک در حوزه کشورهای اسلامی دارد.

واژگان کلیدی: عید فطر؛ فطریه؛ جشن رمضان؛ فرهنگ مردم ایران؛ مسلمانان؛ زکات فطره

مقدمه

پایان ماه رمضان و روز اول ماه شوال هر سال، یکی از مهمترین اعیاد و جشنهای مسلمانان است که در تقویم مناسبتها از آن با عنوان «عید فطر» از این روز یاد میشود. این عید از جمله اعیاد بسیار مهم مسلمانان است که معمولاً با تعطیلی رسمی و چند روزه همراه بوده و مسلمانان با توجه به فرهنگ و رسوم کشور خود در این عید به جشن و سرور و برگزاری مراسم خاص دینی و عرفی میپردازند.

۱. دکتری فولکلور، پژوهشگر فرهنگ عامه از دانشگاه تاجیکستان؛ 400hashemi@gmail.com

فطر که بمعنی بازگشت انسان به فطرت الهی خویش بوسیله جهاد با نفس اماره است، نشان از این دارد که دین اسلام به فطرت انسان اهمیت فوق‌العاده‌یی می‌دهد. همچنین اجتماع عظیم مردم برای برپایی نماز عید، نمادی از وحدت آنان است. از اینرو وحدت بعنوان اصلی که با فطرت انسان سازگاری دارد به زیباترین شکل آن در نماز عید فطر به تصویر کشیده می‌شود. از سوی دیگر، شکرگزاری از خداوند نیز از اموری است که مطابق با فطرت است و انسانها در این روز، خالصانه از خداوند تشکر کرده و برای گناهان خود آمرزش می‌طلبند. طهارت و پاکیزگی یکی دیگر از مهمترین آداب عید فطر است که مسلمانان به بهترین وجهی به انجام آن همت می‌گذارند. پاکیزگی جسم بوسیله غسل انجام می‌شود و با پوشیدن لباسهای تمیز و استعمال عطر کامل می‌گردد. پاکیزگی روح و جان نیز بوسیله دعا و مناجات و نماز صورت می‌گیرد و بالأخره پاکیزگی اموال و دارایی نیز بوسیله دادن زکات فطر به انجام می‌پذیرد. عید فطر در شهرها و روستاهای ایران نیز مانند سایر کشورهای مسلمان مبارک و فرخنده است و مردم با برپایی مراسم و برگزاری آداب و رسوم خاص، این مناسبت را بنحو شایسته جشن می‌گیرند و با مراسم «استقبال» که غالباً در هفته آخر ماه رمضان انجام می‌گیرد، خود را برای برگزاری هرچه با شکوه‌تر این جشن آماده می‌کنند.

در این نوشتار ابتدا با تعریف واژه «عید» و «فطر» به تاریخچه‌یی از این عید بزرگ مسلمانان پرداخته می‌شود و سپس با برشمردن مراسم و مناسک عید فطر و توصیف نمونه‌هایی از آن در جای‌جای کشور پهناورمان، به تنوع و اهمیت این عید نزد اهالی روستاها و شهرهای کشور پرداخته می‌شود و با گریزی به ادبیات غنی فارسی برخی اشعار وصفی شاعران پارسی‌گو، در مورد عید فطر بازگو می‌گردد و در نهایت اشاره مختصری به عید فطر در سفرنامه‌ها و کشورهای اسلامی می‌شود.

معنای «عید» و «فطر»

واژه «عید» که تنها یکبار و از زبان حضرت عیسی در قرآن (مائده/۱۱۴) بکار برده شده است، در تفسیر نمونه روز نزول مائده، روز بازگشت به پیروزی و پاکی و ایمان به خدا توصیف شده که حضرت مسیح (ع) آن را عید نامیده است. در اعتقادات اسلامی نیز به مناسبت اینکه صفا و پاکی فطری نخستین به روح و جان آدمی باز می‌گردد و آلودگیهایی که برخلاف فطرت است از میان می‌رود، «عید» گفته می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵/۱۳۱). این واژه بمعنای روز

مبارک و شاد، روزی که در آن مردم در مکانهای خاص جمع میشوند و جشن میگیرند و شادی میکنند (معین، ۱۳۷۱: ۲/۲۳۶۸؛ همچنین ر.ک: ابن منظور، ۱۴۲۰)؛ روزی که خداوند روزه و نماز انسان را قبول میکند (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۴۲) و روزی که جانها نشاط و دین عظمت مییابد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۵: ۶/۲۵۲)، آمده است.

واژه «فطر» نیز در فرهنگ لغات بمعنی روزه گشادن (پادشاه، ۱۳۶۳: ۴/۳۱۶۳)، عید پس از اتمام روزه که روز اول ماه شوال میباشد (نفیسی، ۱۳۴۳: ۴/۲۵۷۲)، بعد صوم رمضان (الشرطونی، ۱۴۰۳: ۹۳۳)، یوم العِداد (صفی پوری، ۱۳۹۳: ۴-۳/۹۷۰) و عید روزه (قوام فاروقی، ۱۳۸۶: ۲/۷۱۷؛ نیشابوری، ۱۳۵۴: ۳۴) معنی شده است. در المفردات آمده است: عید فطر را به این جهت فطر خوانده‌اند که در چنین روزی امر امساک و صوم، از خوردن و آشامیدن برداشته میشود و به مؤمنان رخصت داده میشود که در روز افطار کنند و روزه خود را بشکنند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۶: ۳۸۱). با توجه به معانی دیگر فطر که عبارت از شکافتن (رامپوری، ۱۳۵۷: ۶۴۸؛ صفی پوری، ۱۳۹۳: ۴-۳/۹۷۰؛ پادشاه، ۱۳۶۳: ۴/۳۱۶۳) و آفریدن (داعی الاسلام، ۱۳۶۴: ۵۹) است باید عید فطر را به معنی بازگشت انسان به فطرت الهی خویش بوسیله جهاد با نفس اماره دانست که حاصل آن تولدی جدید است.

فطر به نیز جزئی از واجبات دین شمرده میشود که در روز عید فطر بصورت نقدی یا جنسی، طبق دستورات شرع مقدس اسلام به مستحقان و محرومان داده میشود (دهخدا، ۱۳۴۱: ۳۷/۲۷۹). زکات فطره که به اتفاق شیعه و سنی واجب است، در متون دینی (کلینی، ۱۳۵۶: ۴/۱۷۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۳: ۹/۳۱۸؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۲/۱۸۳) برای آن فلسفه و فواید متعددی شمرده شده است. امام محمد باقر (ع) میفرماید: رمضان ماهی است که قرآن کریم در آن نازل شده است و خداوند بزرگ این ماه پر برکت را حجت و عید برای شما قرار داده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۷: ۳۱۵). در پایان این ماه، مسلمانان برای ادای نماز عید فطر اجتماع بزرگی تشکیل میدهند و با بخشیدن مال به تنگدستان و مستمندان در حقیقتان مهربانی و کمک میکنند. از اینرو در عید فطر مسلمانان بوسیله عبادت، به خدا نزدیک میشوند و از طریق محبت و کمک به مردم، به یکدیگر نزدیک میشوند (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱-۲) و هم حس جمعی و اتحاد را افزون میکنند (حورانی، ۱۳۸۴: ۲۲۲). بر این اساس عید فطر دقیقاً در جهت برجسته‌سازی و اجتماعی‌سازی کارکردهای ماه رمضان است (مبلغی، ۱۳۹۳: ۱۷).

تاریخچه

با آنکه روزه گرفتن در تمامی ادیان الهی واجب بوده (بقره/۱۸۳) و پیروان این ادیان مکلفند که روزهایی خاص در سال را روزه بگیرند، اما در پایان ایام روزه‌داری آنها، عیدی قرار داده نشد و برای اولین بار در دین اسلام روزه گرفتن رمضان بایسته گشته است (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۳/۹۴۳) و روز پایان روزه گرفتن، روز عید و جشن و بهجت نامیده شده و این افتخاری برای مسلمانان میباشد. رسول اکرم (ص) در اینباره میفرماید: «نماز عید فطر هدیه‌ی است از سوی من به مردان و زنان امتم و خداوند متعال چنین هدیه‌ی را پیش از من به هیچ‌کس نداده است» (بنقل از: مصباح و باقریان، ۱۳۷۹: ۱۷). در سال دوم هجرت پرداخت زکات فطره بر مسلمانان واجب شد و پیامبر اکرم (ص) به مردم فرمان داد که یک یا دو روز پیش از جشن فطر، زکات روزه از دارایی خود بیرون کنند. در این سال پیامبر خدا (ص) پای برهنه (ر.ک: مجلسی، ۱۳۷۶: ۲/۳۱؛ سپهر، ۱۳۵۳: ۱۲/۱۵۷)، به نمازگاه بیرون شهر شد و «نماز جشن» را با مردم خواند و این نخستین باری در اسلام بود که ایشان برای نماز به بیرون شهر رفت (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۳/۹۴۴).

ائمه اطهار نیز به پیروی از سیره رسول‌الله (ص) این روز بزرگ را گرامی داشته‌اند؛ چنانکه در جملات گهربار حضرت علی (ع) (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۵۱۶) و در نقل سیره امام حسن (ع) (حرانی، ۱۴۰۴: ۱۷۰)، امام سجاد (ع) (صحیفه سجادیه، ۱۳۸۸: ۲۰۲) و امام رضا (ع) (مجلسی، ۱۳۸۵: ۴۹/۱۳۴)، از این عید یاد شده است.

به گواه تاریخ، فاطمیان در اول سال هجری و تولد پیغمبر و غره رمضان و عید فطر و قربان سفره میدادند که مردم بسیار از آن بهره‌ور میشدند و سفره عید فطر و قربان مجلتر بود (ابراهیم‌حسن، ۱۳۵۷: ۳/۷۲۲، ۷۲۳). فرارسیدن عید فطر با پخش کردن و حلویات در میان مؤمنان... در محل خاصی بنام دارالفطره بود و تهیه حلوی عید فطر سالانه ده هزار دینار طلا هزینه بر میداشت و مواد لازم برای تهیه آن چنین بود: هزار لنگه آرد، هفتصد قنطار (هر قنطار برابر صد کیلو) شکر، شش قنطار پسته، هشت قنطار گردو، چهار قنطار فندق، چهارصد اردب خرما (هر اردب برابر ۱۹۸ لیتر)، سیصد اردب کشمش، پنج قنطار عسل، دو یست قنطار روغن کنجد و دو اردب تخم کنجد و تخم بادیان. علاوه بر این، مبالغی هم برای هیزم، روغن چراغ، مُشک، کافور، زعفران و نیز دستمزد حلواپزان هزینه میشد (هالم، ۱۳۷۷: ۶۲).

در این دوره سیاست و دیانت با هم همراه بود و خلفای فاطمی سعی داشتند تا از راه ترویج و تحکیم مذهب شیعه اساس کار خود را استوار سازند؛ از اینرو در سال عید فطر بر فقیهان خلعت پوشانده سوار

بر آستر به کاخ می آوردند تا مردم به آموختن فقه شیعی (اسماعیلی) تشویق شده و فقیهان و قاضیان در کاخ خلیفه علوم و اخبار اهل بیت (ع) و برای مردم بازگویند (زیدان، ۱۳۴۵: ۸۴۸).

مراسم و مناسک عید فطر

عید سعید فطر که پس از یک ماه عبودیت و عبادت مؤمنان روزه‌دار به درگاه الهی و مهمانی خداوند فرا میرسد، پیام شادی را به خانه‌های ایشان به ارمغان می‌آورد و آنان پس از یک ماه عبادت مخلصانه، آموزش گناهان خود را از خداوند هدیه میگیرند و به شکرانه این نعمت الهی به شادمانی میپردازند. از اینرو این عید در شهرها و روستاهای ایران مانند سایر کشورهای مسلمان مبارک و فرخنده است و مردم با برگزاری آداب و رسوم خاص، این مناسبت را بنحو شایسته گرامی میدارند و جشن میگیرند.

استقبال از عید فطر

اولین رسم از رسوم عید فطر، مراسم «استقبال» است که غالباً در هفته آخر ماه رمضان انجام میگیرد؛ مثلاً مردم آبادان و خرمشهر، در آخرین هفته ماه مبارک رمضان، اقدام به خانه‌تکانی میکنند و برای خریدن شیرینی، آجیل، گل یاس، گلاب و پوشاک راهی بازار میشوند و خانواده‌هایی که از وسع مالی بهتری برخوردارند، علاوه بر خانه‌تکانی، به تعویض وسایل خانه همچون پرده، فرش و مبلمان میپردازند. در بیرجند مردم با چراغانی کردن سردر مساجد و معابر و خیابانهای شهر و محله‌ها به استقبال عید میروند (سازمان خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۱؛ بنقل از دوستی، ۱۳۸۷: ۳۸). در قم بازار و خیابان را چراغان میکردند و آیین میندند (فقیهی، بی تا: ۲۲۹). در ایبانه پیش از عید، همه اهالی به حمام رفته و در بستک لباسهای نو میپوشند (نظری داشلی برون، ۱۳۸۴: ۵۵۹؛ موحد، ۱۳۴۹: ۱۳۸). در بَرزُک کاشان نیز مردم با خانه‌تکانی، خرید لباس نو، میوه و شیرینی، دود کردن عود و بانوان با حنا بستن به استقبال عید میروند (جهانی‌برزکی، ۱۳۵۸: ۱۰۳).

الوداع خوانی

در بسیاری از شهرها از جمله سنج، اردکان بیده، نائین، یزد، نطنز، بهبهان، استهبانان، مشهد، زابل و سروان، اهالی از شب بیست و هفتم تا شب آخر ماه رمضان مراسم «الوداع» برپا میدارند. اشعار الوداع بعد از سحر خوانده میشود؛ مثلاً در بوشهر از شب بیست و ششم رمضان به بعد سحرخوانان

اشعار الوداع میخوانند و مردم نیز با آنان این چنین همصدا میشوند: «الوداع، الوداع شهر الوداع الوداع / الوداع، الوداع / الوداع، الوداع / الوداع، الوداع شهر صیام الوداع / الوداع، الوداع، الوداع ماه توبه الوداع» و با ماه رمضان خداحافظی میکنند (هاشمی، ۱۳۸۳: ۸). نمونه‌های دیگری از الوداع‌خوانی مربوط به بیرجند، کازرون (همان، ۳-۴) و دیگر شهرها (دوستی و شاهرودی، ۱۳۸۶: ۱۸-۲۴) و مناطق جنوب ایران است (جاوید، ۱۳۸۲: ۱۰۰-۹۸) که در منابع ثبت شده است.

رؤیت هلال ماه شوال

دیدن هلال ماه شوال و آداب و رسوم مربوط به آن در زمانی که هنوز وسایل ارتباط جمعی گسترش عمومی نداشت، در بعضی نقاط با جزئیات و تشریفات خاصی انجام میشد. در برخی شهرستانها مانند سقز و زنجان، مردم روز آخر ماه رمضان برای دیدن ماه به بام خانه‌هایشان میرفتند و در حالی که آیینی در دست داشتند میکوشیدند ماه را در آئینه مشاهده کنند، زیرا دیدن ماه در آینه را خوش یمن میدانستند (هاشمی، ۱۳۸۳: ۹؛ دوستی، ۱۳۸۷: ۳۹؛ وکیلیان، ۱۳۷۶: ۱۵۹). روستاییان معمولاً برای رؤیت هلال ماه شوال با محاسبه ایام روزه‌داری متوجه میشدند که به پایان ماه رمضان رسیده‌اند. از اینرو در آخرین روز این ماه پس از غروب آفتاب اهالی هر محل با قرار گرفتن بر مرتفعترین مکان روستا به جستجوی ماه میپرداختند (شریعت‌زاده، ۱۳۷۱: ۲/۴۷۷)، سپس توسط جارچی رویت ماه را جار میزدند (جهانی برزکی، ۱۳۵۸: ۱۰۳؛ دوستی و شاهرودی، ۱۳۸۶: ۱۱) و یا در بالای تپه مصلی توپ در میکردند (آژنگ، ۱۳۸۷: ۲۸۱).

در فریق خمین اگر اهالی نمیتوانستند ماه را رؤیت کنند و از دهات و آبادی اطراف هم خبری کسب نمیکردند، شبانه دو نفر را روانه خمین یا قم میکردند تا خبر رؤیت ماه را بیاورند. در این هنگام آنها پیاده و یا با اسب حرکت میکردند که سفرشان گاه تا ظهر روز بعد طول میکشید. این دو تن برای اطمینان خاطر اهالی، نامه‌یی از یکی از مجتهدان خمین یا قم مبنی بر رؤیت ماه میگرفتند که متن آن چنین بود: «اهالی محترم فریق، خداوند شما را اجر دهد و عبادات ماه مبارک شما به درگاه خداوند انشالله قبول افتد. اینجانب... رؤیت هلال شوال را تأیید مینمایم و این عید مذهبی بر شما مبارک است؛ الحاج...» (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۰؛ وکیلیان، ۱۳۷۶: ۱۶۰). در سقز کردستان روحانی پس از اطمینان از رؤیت هلال دستور میدهد تا بر بالای مساجد (صلا) بدهند (فاروقی، ۱۳۷۳: ۳۰۷). در یزد نیز صلوات میکشند و سه نفر اول صبح عید فطر به بالای گلدسته مسجد میروند و با صدای بلند به تلاوت قرآن میپردازند (وکیلیان، ۱۳۷۶: ۱۶۰). گاه دیدن هلال

ماه آنقدر با شک و تردید همراه بود که موجب دودستگی اهالی میشد (صفری، ۱۳۵۳: ۲/۱۱۹)، با این حال پس از پیدایش تلگراف و بدنبال آن تلفن، این کار با مخابره اطلاعات از سایر شهرها صورت می‌گرفت (آژنگ، ۱۳۸۷: ۲۸۱؛ مستوفی، ۱۳۴۱: ۱/۳۳۳). این شرایط تا زمانی که وسایل ارتباط جمعی همه‌گیر شود، ادامه داشت.

نماز عید فطر

در کشف الاسرار آمده است: «ماه نو شوال که بینند، تکبیر گویند تا آنکه که امام در نماز عید شود» (میبدی، ۱۳۳۱: ۱/۴۹۳). تکبیر از سنتهای مسلمانان و برگرفته از آیه‌یی از قرآن (بقره/۱۸۵) است و پیش از نماز عید فطر و شروع خطبه، در خانه‌ها و کوچه و بازار گفته میشود. نماز عید فطر که به جماعت انجام میشود و دو رکعت است (ر.ک: حُرعاملی، ۱۴۰۳: ۷/۴۳۴؛ آژنگ، ۱۳۸۷: ۲۸۱)، گرچه واجب نیست (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۷۶: ۱/۸۵۳)، اما بدلیل استقبال همگان و بویژه روزه‌داران ماه رمضان در شهرها و روستاها در مساجد، امامزاده‌ها (نوبان، ۱۳۸۱: ۴۹)، بقاع متبرکه، مصلیها و گاهی در قبرستانها (ر.ک: مؤیدمحسنی، ۱۳۸۱: ۳۰۷؛ وکیلان، ۱۳۷۶: ۱۶۳) برگزار میشود و چون مرکز اجتماع مردمی است، قدرت، اتحاد، انضباط و همبستگی مسلمانان را نمایش میدهد. تاریخ نمونه آن را در سال ۱۳۵۷ در قیطریه تهران به امامت آیت‌الله طالقانی ثبت کرده است (ر.ک: نجاتی، ۱۳۷۱: ۲/۸۵-۸۶؛ مدنی، ۱۳۶۹: ۲/۳۴۸).

صبح عید فطر در اکثر شهرها و روستاهای کشورمان مسلمانان پس از غسل عید فطر، در هر کوی و برزن تجمع می‌یابند و همراه با امام جماعت تکبیرگویان راهی مکان نماز عید میشوند تا نماز را به جماعت برپا کنند. پس از خواندن نماز و دعای عید و خواندن خطبه عید توسط امام جماعت همه به یکدیگر عید مبارکی میگویند و افرادی که نذر یا خیراتی دارند آن را بین نمازگزاران تقسیم میکنند (ر.ک: دوستی و شاهرودی، ۱۳۸۶: ۱۳۴-۴۹).

فطریه یا زکات فطر

زکوة که از جمله ضروریات دین اسلام است، در قرآن کریم (بقره/۴۳) اکثراً با کلمه «صلاة» همراه است. زکات فطریه آن زکاتی است که هر مسلمان برای خود و نفقه خورانش به مستحقان میدهد و هنگام دادن آن مغرب روز آخر رمضان تا ظهر روز عید فطر است (مصاحب، ۱۳۴۵: ۱/۱۱۷۵).

و مقدار آن به اندازه یک «صاع» از ماده‌ی است که بیشتر خوراک دهندهٔ زکات را تشکیل می‌دهد (همانجا) و از سوی علما و مجتهدین، مطابق شرایط روز اعلان می‌گردد (ر.ک: بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۷۶: بنقل از مصباح و باقریان، ۱۳۷۹: ۲۸) و به مصرف فقرا میرسد (توبه / ۶۰). گذشته از تعبیر شرعی، پرداخت فطریه با عقاید و آداب خاصی میان مردم همراه است، مثلاً در فریق خمین عقیده دارند هر کس که فطریه بدهد تا سال دیگر از تمام بلاهای ارضی و سماوی در امان است (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۶؛ و کیلیان، ۱۳۷۶: ۱۶۵؛ افشارسیستانی، ۱۳۶۸: ۲/۶۳۴).

در بوشهر به فطریه «سر روزه» می‌گویند و آن را به فرد مستحق می‌دهند و در صورتی که فرد فقیری نتواند فطریه بپردازد، ظرف مسی (کیانی، ۱۳۷۱: ۲۵۱) بزرگی را پیش روحانی محل به عوض فطریه می‌برد و تا روزی که فطریه را بپردازد، نمیتواند از ظرف استفاده کند (و کیلیان، ۱۳۷۶: ۱۶۶). ترکمنها فطریه (باش‌پطره) را به فقرا یا پیش‌نمازها می‌دهند (معطوفی، ۱۳۸۳: ۳/۲۰۲۶). در مهاباد سرفطر (دوستی و شاهرودی، ۱۳۸۶: ۲۷) و در کردستان فطریه و زکوة را از پانزدهم ماه رمضان تا روز عید یعنی ظرف، پانزده روز می‌پردازند (فاروقی، ۱۳۷۳: ۳۰۷). در مناطقی از کشور ما، رسوم مشابه دیگری نیز در پرداخت فطریه حاکم است (ر.ک: دوستی و شاهرودی، ۱۳۸۶: ۲۸-۲۵). این عقیده که هنگام کنار گذاشتن فطریه، اگر افراد دیگری در خانه باشند باید فطریه ایشان را نیز کنار گذاشت؛ در برخی مناطق رواج دارد (لهسایی‌زاده و سلامی، ۱۳۸۰: ۱۱۹؛ پاینده، ۱۳۵۷: ۱۷۷؛ صفی‌نژاد، ۱۳۵۷: ۴۰۶) و در فتوای علما نیز متفاوت بیان شده است (ر.ک: بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۷۶: بنقل از مصباح و باقریان، ۱۳۷۹: ۲۸). همچنین رسم است که فطریه توسط همه افراد خانواده دست‌گردان میشود؛ مثلاً در چنار بن رودسر سبد حاوی پول و برنج را نزد تمامی خانواده برده تا آنها نیز به محتویات سبد دستی بکشند، به این عنوان که فطریه خود را داده‌اند (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۶).

خوراکیهای عید فطر

اهالی برخی شهرها و روستاها برای روز عید فطر، پخت غذاهایی را تدارک می‌بینند؛ مثلاً در شهرهای مهاباد و اشنویه خانواده‌ها چلوخورشت و سبزی طبخ میکنند و آن را در در مجموعه‌های مسی قرار داده و به مسجد می‌برند و در کنار هم غذای روز عید را صرف میکنند. در سمنان زرشک

پلو، رشته پلو و سبزی پلو طبخ میشود و در سَنَدِج اهالی برای غذای عید قلیه تدارک میبینند. در کیاسرای رشت روز عید سفره ختم رمضان پهن میشود و در سفره آش شیر، رشته خشکار و نان برنجی میگذارند. غذای معمول در روز عید در اصفهان آش رشته، در فین کاشان آش نعنای داغ و در ساوه آش ترش یا آش سرکه است. برخی از تهرانیها هم صبح روز عید حلوای مخصوصی بنام کاجی طبخ میکنند. در خنچ نیز حلوای آویشن و در مشهد غذای روز عید یخمی یا همان چلوگوشت است (دوستی، ۱۳۸۷: ۴۸-۴۷).

در مناطق دیگری مثل قزوین در شب عید فطر مردم بجای پلو، جُلاب (بلغور بصورت کته)، در بابل برنج باقینا (صالح طبری، ۱۳۷۸: ۱۷۵)، در روستای طاق سمنان، پلو کشمش و در فسا، آش عید که آن را نوعی دوا میدانند و به یکی از آنها «دوای زیره و زنجبیلی» و به دیگری «دوای آبشنی» میگویند، طبخ میکنند. در بوشهر هم نان شیرینی بی بی گل را در تنور میپزند و با گلاب و زعفران روی شیرینیها مینویسند: «عید شما مبارک و نماز و روزه تان قبول» (هاشمی، ۱۳۸۳: ۲۳). در خراسان بزرگ حلوای سرخ محلی میپزند (خاوری، ۱۳۸۵: ۲۷۹). در بندر دیر از میهمانان با چای و قلیان و نان زرد و نان شیرین و شیرینیهای دیگر پذیرایی میکنند (وکیلیان، ۱۳۷۶: ۱۶۴)، چای برنج و گوشت هم صبحانه عید فطر در هرمزگان است (افشار سیستانی، ۱۳۷۸: ۳۱۱).

اعمال و برخی رسوم دیگر عید فطر

شب عید فطر، شب نزول رحمت الهی و شبی است که گناهان انسان آمرزیده میشود و در روایات آمده است که فضیلت این شب از شب قدر کمتر نیست (ملکی تبریزی، ۱۳۸۱: ۳۳۴)، از اینرو اعمالی برای این مناسبت در کتابهای اقبال الاعمال، المراقبات و مفاتیح الجنان آمده است. در کنار این اعمال در بزرگداشت این عید برخی رسوم اجتماعی میان مردم شهرها و روستاهای کشورمان حاکم است که نوعی همبستگی اجتماعی و متأثر از ارزشهای دینی است؛ از جمله: غبارروبی و شستشوی فرش مساجد در فرگ (محمدی، ۱۳۸۵: ۸۷)، حضور در جایگاه نماز عید فطر (آرازا بایرام) با لباس مرتب در میان ترکمنها (معطوفی، ۱۳۸۳: ۲۶/۳؛ بیگدلی، ۱۳۶۹: ۴۵۶)، عیدی دادن خانواده‌های فرادست به فرودست در لارستان (رحمانی، ۱۳۷۵: ۱۱۴)، دیدار از سادات محل در قاطول (طباطبایی فر، ۱۳۸۱: ۲۲۸)، رفتن به عبادتگاهها (سالاری، ۱۳۷۷: ۲۴۳) یا قبرستانها و خواندن فاتحه (نظری و دیگران، ۱۳۸۴: ۵۵۹؛ نوربخش، ۱۳۵۸: ۲۶۸)، دیدار از خانواده‌های عزردار در گرمسار (شاه‌حسینی، ۱۳۸۵: ۲۰۵)، گناوه، کازرون، بجنورد و تکاب (وکیلیان، ۱۳۷۶: ۱۶۵-۱۶۴).

محمدی، بی تا: ۳۵۳)، دید و بازدید در خلخال (نقیب، ۱۳۷۹: ۳۳۵) و میان اهل تسنن بلوچ (ناصری، ۱۳۵۸: ۱۴۷)، صرف غذای عید با یکدیگر در بانه (توکلی، ۱۳۶۳: ۶۶) و تعیین قراردادهای عقد و عروسی در بابل (صالح طبری، ۱۳۷۸: ۱۷۵). در تهران قدیم و شرق گیلان هم عیدی دادن به عروس (شهری باف، ۱۳۷۱: ۱۱۲/۳؛ شهاب کومله‌ای، ۱۳۸۵: ۱۷۶) مرسوم است؛ ضمن اینکه به آتش بازی در اواخر دوره ناصری (اعتمادالسلطنه، ۱۳۴۵: ۶۵۲) برای عید فطر نیز میتوان اشاره نمود.

عید فطر در ادبیات فارسی

اشعار زیادی در گنجینه ادب فارسی به عید سعید فطر و عید صیام پرداخته که حکایت از منزلت این عید سعید دارد. هر گروه از شاعران، بواسطه دلبستگیهای خویش و در قالب و سبک خود، نگاهی ویژه به عید فطر داشته و از رسیدن آن اظهار خرسندی کرده‌اند؛ برای نمونه، بسیاری از شعرای سبک خراسانی از پایان یافتن رمضان ابراز خوشحالی کرده و نوید ایام شاد داده‌اند؛ چنانکه فرخی از عذابی که ماه رمضان به او داده یاد میکند و رفتنش را مبارک می‌شمارد: «روزه از خیمه ما دوش همی شد به شتاب / عید فرخنده فراز آمد با جام شراب» (ر.ک: فرخی سیستانی، ۱۳۱۱)، منوچهری نیز که دیوانش سراسر پر از اشعار شاد و شادی آور است، چنین نظری دارد: «ماه رمضان رفت و مرا رفتن او به / عید رمضان آمده المنة لله». همچنین امیر معزی خستگی روزه را با شادخواری و مطرب و غزل در عید فطر می‌گذراند: «خستگی روزه به جز باده عیدی نبود / خاصه آنوقت که مطرب غزلی گوید تر».

شعرای سبک عراقی برخلاف سبک خراسانی از رفتن رمضان اظهار ملال کرده، اما از عید استقبال کرده‌اند؛ بطوری که عید فطر از چشم‌انداز مولوی روز کمال است: «عید آمد و عید آمد، وان بخت سعید آمد / بر گیر و دهل می زن، کان ماه پدید آمد» (ر.ک: مولوی، ۱۳۶۱)؛ حافظ نیز از پایان گرفتن ماه روزه به شادی یاد میکند (خرمشاهی، ۱۳۵۸: ۵۱): «روزه یکسو شد و عید آمد و دلها برخواست / میز خمخانه به جوش آمده می باید خواست» (ر.ک: حافظ، ۱۳۸۵).

در سبک هندی شعرا نه از چشم‌انداز ستایش محض و نه از زاویه گریز صرف به موضوع رمضان و عید پرداخته‌اند؛ بطوری که صائب تبریزی و کلیم کاشانی به عید بعنوان یک مضمون نگاه میکنند: «ز ماه نو چنان شد صیقلی آئینه دلها / که هرکس هرچه در دل داشت بی مانع هویدا شد» (صائب تبریزی، ۱۳۷۱: ۱۴۸۷/۳). «به عید، ختم مناسک شود چو در مکه / به آخر رمضان، عید بهر آن افتاد» (کلیم کاشانی، بی تا: ۱۸).

علاوه بر این شعرا، از شعرای دیگری همچون فرخی بسطامی، انوری، خواجهی کرمانی، جامی، حزین لاهیجی، ناصر خسرو قبادیانی میتوان یاد کرد که در سبکها و دوره‌های مختلف در وداع با رمضان و آمدن عید با جانی دیگر و جهاتی دیگر سروده‌هایی را دارند (برای نمونه، رک: خاتمی، ۱۳۸۸: ۱۶۷۷۲-۱۶۷۵۷/۱۵).

عید فطر در سفرنامه‌ها و دیگر کشورهای اسلامی

موضوع عید فطر در سفرنامه‌ها بنا به عینیت‌های موجود، مورد عنایت صاحبان آنها واقع شده است؛ بطوری که در برخی از سفرنامه‌ها، سفرنامه‌نویسان به نمودهایی از این عید در پهنه زندگی اجتماعی مردم پرداخته‌اند.

ابن بطوطه مشاهدات خود را از نماز عید در میان سیاهپوستان چنین بیان میکند: «من دو عید اضحی و فطر را در مالی بودم، مردم به مصلی که نزدیک قصر سلطان واقع است میرفتند و جامه‌های سفید خوب بر تن کرده بودند؛ سلطان سوار اسب، طیلسانی بر سر برای نماز حرکت کرد... این جمع در پیشاپیش سلطان تهلیل و تکبیر میگفتند و رایتهای سرخ ابریشمین در جلوی سلطان برافراشته بود (ابن بطوطه، ۱۳۷۰: ۲/۳۵۳).

نویسنده کتاب از خراسان تا بختیاری مینویسد: «در آخر ماه رمضان هر مسلمانی موظف است که بعنوان فطریه چیزی به فقرا بدهد که معمولاً باید یک کیل گندم یا جو و یا خرما یا چیز دیگری باشد، ولی اغلب آن را به پول تبدیل میکنند و این احسان اجر اخروی دارد» (رنه دالمانی، بی تا: ۱۸۸). پولاک نیز در سفرنامه خود از عید فطر بعنوان «عید بایرام» یاد میکند (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۳۳). همسر وزیر مختار انگلیس در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه نیز اشاره میکند: در یکی از روزهای آخر اقامت ما در لواسان، بمناسبت عید فطر، کلیه روستاییان و خدمه جشن گرفتند. در این مراسم که در تمام کشورهای مسلمان از دیوار چین گرفته تا بلغراد اجرا میشود، همه از اینکه ماه رمضان و دوران روزه به پایان رسیده است خوشحالی میکنند (شیل، ۱۳۶۲: ۱۲۴-۱۲۲). شاردن نیز در سفرنامه خود به شب عید لیلۃ‌القدر اشاره دارد که مردم با چند ادعیه و اذکار بخصوص، این عید را برگزار میکنند (شاردن، ۱۳۳۶: ۵/۲۳۱). نویسنده کتاب داستان باریافتگان نیز از مشاهدات خود در شهر نجف مینویسد: روز فطر را عید میگیرند و دکا کین بسته است. مردم با لباسهای نو و دستهای حنا بسته، دسته‌دسته به دیدن همدیگر میروند و شیرینی صرف میکنند، اطفال هم با جامه‌های رنگارنگ در کوچه‌ها جولان میدهند و تفاخر میکنند (هدایتی، ۱۳۸۹: ۸۲).

در کشورهای اسلامی نیز عید فطر که از اعیاد بسیار مهم محسوب میشود، معمولاً با تعطیلی رسمی سه روزه (Islam & Moslem Americans, 2017,11) و با آداب و رسوم خاص همراه است. کشور تانزانیا چهار روز را تعطیل میکند و مردم بعد از نماز عید فطر و خوردن صبحانه، لباسهای نو و پاکیزه خود را میپوشند و برای دید و بازدید به خانه اقوام میروند و در این دید و بازدیدها به کودکان عیدی میدهند (بنقل از مصباح و باقریان، ۱۳۷۹: ۳۴-۳۵). در مصر مسلمانان این عید را عید «ارمغان بخشی» نامیده و در شب عید حقوق شبانه مؤذنان و تلاوت کنندگان قرآن بعنوان پایان ماه بیشتر میشود. در عربستان، خواندن نماز عید، پوشیدن لباسهای نو و پاکیزه، پخش کردن شیرینی و نقل از مهمترین کارهایی است که مردم در روز عید و تعطیلات آن انجام میدهند در سوریه جشن عید فطر، سه روز طول میکشد و همه لباس نوی خود را میپوشند و به یکدیگر هدیه میدهند (بنقل از همانجا). بچه‌ها نیز در شب عید، به خیابان میروند و فانوسهای روشن به دست میگیرند. آنها به درب منزل همسایه‌ها و دوستان رفته و سرودهای خاص رمضان میخوانند و در عوض از بزرگترها آب نبات یا سکه پول میگیرند (feeney, 2017,6). مسلمانان هند روز عید فطر را روز «تمت الوداع» مینامند. آنان با لباس متحدالشکل (یک دست سفید) به مساجد میروند و مغازه‌های خود را تعطیل میکنند؛ تبریک گفتن، جایزه دادن و شیرینی پخش کردن از دیگر مراسمهای مسلمانان هند در روز عید فطر است (بنقل از مصباح و باقریان، ۱۳۷۹: ۳۴-۳۵). در هند و پاکستان، شب قبل از عید، دختران جوان به همراه مادرانشان در مراسم حنابندان شرکت میکنند و بر روی دستان خود نقش و نگارهای گل مانند میکشند؛ این طرحها همیشگی نیستند اما بمدت چند روز روی دستانشان دوام می‌آورند (Ibid).

افغانستان عید فطر را از بزرگترین اعیاد مردم محسوب میدارد و اکثر جشنها در کنار بارگاه امامزاده‌ها و یا دیگر اماکن مذهبی برگزار میشود (احمدی‌نژاد، ۱۳۷۷، بنقل از مصباح و باقریان، ۱۳۷۹: ۳۸). اسماعیلیان بدخشان تاجیکستان در روز عید فطر، لباس نو بر تن میکنند و صبح زود به بیوگان، بیچارگان و یتیمان صدقه میدهند و به میهمانی میروند، دعا میخوانند و این عید خجسته را به یکدیگر تبریک میگویند (چشم‌انداز، ۱۳۷۶: ۳۸). در قزاقستان روز عید مردم اغلب این جمله را بکار میبرند: «سیرام قونوقلسن» (عابدینی، ۱۳۸۴: ۸۲). در پاکستان مراسم عید معمولاً تا یک هفته طول میکشد. مردم در این روزها برای یکدیگر کارت «عید مبارک» میفرستند و نمازگزاران به امام جماعت خود، هدیه میدهند و کودکان نیز در این روز عیدی فراوانی میگیرند. در منطقه کشمیر نیز مسلمانان شب عید، بین مردم نقل و شیرینی پخش میکنند و در روز عید

مسابقه‌های همچون مسابقه تیراندازی بین قبایل مختلف برگزار می‌گردد و به برندگان جوایزی اعطا میشود (مصباح و باقریان، ۱۳۷۹: ۳۸). همچنین روز عید فطر در مالزی تعطیل رسمی است و مسابقه بین‌المللی قرائت قرآن در ماه مبارک رمضان انجام می‌گیرد (چشم‌انداز، ۱۳۷۶: ۶۴) و مردم در این روز غذاهای مخصوصی مانند کتوپاک و رندانگ و نوعی سس بادام زمینی تند آماده میکنند (Guide to Islamic Festivals in Malaysia, 2014, 6). در میان مردم برونی نیز که در اصطلاح ملایو به آن «هاری رایا عیدالفطر» می‌گویند، ارسال کارتهای تبریک در سطح بسیار وسیع از جمله مراسم سنتی ایشان بشمار میرود (چگینی، ۱۳۷۹: ۱۵۵). در ایالات متحده آمریکا و دیگر کشورهای غربی، مسلمانان اغلب برای یکدیگر هدیه می‌خرند و کارت تبریک عید پایان رمضان می‌فرستند. کسانی هم که تمکن مالی دارند لباسهای نو می‌خرند و غذاهای خاص با رنگ و بوی فرهنگ محلی می‌پزند (Eid ALFitr Celebration in Different Countries, 2017). سازمان ملل متحد نیز این روز را در تقویم تعطیلات خود دارد.

منابع فارسی

- قرآن کریم

- ابراهیم حسن، حسن؛ تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: سازمان انتشارات جاوید، ۱۳۵۷.

- ابن بابویه (شیخ صدوق)، ابو جعفر محمد بن علی؛ معانی الانخبار، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷.

- _____؛ ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ترجمه ابراهیم محدث بندریگی، قم: نشر اخلاق، ۱۳۷۹.

- _____؛ من لا یحضر الفقیه، مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.

- ابن بطوطه، ابو عبدالله محمد بن عبدالله؛ سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمد علی موحد، تهران: نشر آگاه، جلد دوم، ۱۳۷۰.

- ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، بیروت، ۱۴۱۰ق.

- ابن اثیر، عزالدین؛ تاریخ کامل ابن اثیر، برگردان سید محمد حسین روحانی، انتشارات گلشن، جلد سوم، ۱۳۷۱.

- احمدی نژاد، سید حسن؛ سیمای کابل، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

- اعتماد السلطنه، محمد حسن خان؛ *روزنامه خاطرات*، مقدمه ایرج افشار، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵.
- افشار سیستانی، ایرج؛ *مقدمه‌ای بر شناخت ایلها، نسل دانش*، جلد دوم، ۱۳۶۸.
- _____؛ *شناخت استان هرمزگان*، انتشارات هیرمند، ۱۳۷۸.
- آژنگ، نصرالله؛ «رمضان در همدان»، *فصلنامه فرهنگ مردم* (ویژه همدان)، سال هفتم، شماره ۲۶، ۱۳۸۷.
- امام سجاد؛ *صحیفه سجادیه*، ترجمه محمد مهدی جلالی شاهرودی، نشر به‌نشر، ۱۳۸۸.
- بنی‌هاشمی خمینی، محمدحسن؛ *توضیح المسائل مراجع*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶.
- بیگدلی، محمدرضا؛ *ترکمنهای ایران*، انتشارات پاسارگاد، ۱۳۶۹.
- پادشاه (متخلص به شاد)، محمد؛ *آندراج (فرهنگ جامع فارسی)*، زیر نظر دبیرسیاقی، کتابفروشی خیام، جلد چهارم، ۱۳۶۳.
- پاینده، محمود؛ *آیینها و باورداشتهای گیل و دیلم*، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷.
- پولاک، یاکوب ادوارد؛ *سفرنامه پولاک «ایران و ایرانیان»*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱.
- توکلی، محمد رؤف؛ *جغرافیا و تاریخ بانه کردستان*، ناشر مؤلف، ۱۳۶۳.
- جاوید، هوشنگ؛ *موسیقی رمضان در ایران*، تهران: نشر سوره مهر، ۱۳۸۲.
- جهانی برزکی، زهرا؛ *برزک نگین کوهستان*، کاشان: انتشارات مرنجاب، ۱۳۸۵.
- چشم‌انداز؛ «سنتها و رسوم مذهبی اسماعیلیان بدخشان»، *ماهنامه فرهنگی هنری سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی*، شماره ۱۱، ۱۳۷۶.
- _____؛ «نگاه اجمالی به کشور مالزی»، *ماهنامه فرهنگی هنری سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی*، شماره ۲، ۱۳۷۶، ص: ۶۰-۶۶.
- چگینی، علی؛ *اسلام در برونی*، ناشر: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۹.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد؛ *دیوان حافظ*، باهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، کتابفروشی زوار، ۱۳۸۵.
- حرانی، ابو محمدحسن؛ *تحف العقول*، مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- حرعاملی، محمدبن حسن؛ *وسائل الشیعه فی تحصیل مسائل الشریعه*، تحقیق الشیخ عبدالرحیم الربانی الشیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۳ق.

- حورانی، آلبرت؛ تاریخ مردمان عرب، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- خاتمی، احمد (گردآورنده)؛ دیوان موضوعی شعر فارسی، تهران: سازمان فرهنگی هنری شهرداری تهران، مؤسسه نشر شهر، ۱۳۸۸.
- خاوری، محمدتقی؛ مردم هزاره و خراسان بزرگ، تهران: نشر عرفان، ۱۳۸۵.
- خرمشاهی، بهاءالدین؛ ذهن و زبان حافظ، تهران: انتشارات ناهید، ۱۳۸۵.
- داعی الاسلام، سید محمدعلی؛ فرهنگ نظام، کتابخانه دانش، ۱۳۶۴.
- دوستی، شهرزاد؛ شاهرودی، المیرا؛ عید فطر در فرهنگ مردم ایران، مرکز تحقیقات و سنجش برنامه‌ای، واحد فرهنگ مردم (گزارش شماره ۵۵)، ۱۳۸۶.
- _____؛ «معرفی و تحلیل گزیده‌ای از مراسم عید فطر در فرهنگ مردم ایران»، فصلنامه فرهنگ مردم ایران، شماره ۱۳، ۱۳۸۷.
- دهنخدا، علی اکبر؛ لغت‌نامه، تهران: شرکت چاپ افست، ۱۳۴۱.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیة، ۱۴۰۶ق.
- رامپوری، غیاث‌الدین محمد؛ غیاث اللغات، بکوشش منصور ثروت، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- رحمانی، صادق؛ سیمای لارستان (نخلهای سرافراز)، قم: مؤسسه فرهنگی همسایه، ۱۳۷۵.
- رنه دالمانی، هانری؛ سفرنامه از خراسان تا بختیاری، ترجمه فره‌وشی، تهران: انتشارات ابن‌سینا، ۱۳۳۵.
- زیدان، جرجی؛ تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهرکلام، دوره پنج جلدی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵.
- سازمان خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران، «آداب رمضان المبارک در استانهای کشور»، «عید سعید فطر»، ۱۳۸۲.
- سالاری، عبدالله؛ فرهنگ مردم کوهپایه ساوه، سازمان میراث فرهنگی کشور، معاونت معرفی و آموزش، ۱۳۷۷.
- سپهر، عباسقلی خان؛ نسخ التواریخ حضرت رضا (ع)، تصحیح و حواشی محمدباقر بهبودی، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۳.
- شاردن، ژان؛ سیاحت‌نامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۳۶.
- شاه حسینی، علیرضا؛ خوار (گرمسار) و میراث کهن آن، سمنان: انتشارات بوستان اندیشه،

۱۳۸۵.

- الشرتونی، سعیدالخورى؛ اقرب الموارد فى فصیح العربیة و الشوارد، قم: منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ق.
- شریعت‌زاده، سید علی اصغر؛ فرهنگ مردم شاهرود، بی‌جا، ۱۳۷۱.
- شهاب کومله‌ای، حسین؛ فرهنگ عامه کومله (شرق گیلان)، رشت: انتشارات گیلکان، ۱۳۸۵.
- شهری‌باف، جعفر؛ تهران قدیم، تهران: انتشارات معین، جلد سوم، ۱۳۷۱.
- شیل، مرى؛ خاطرات لیدی شیل، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: نشر نو، ۱۳۶۲.
- صائب تبریزی، میرزا محمدعلی؛ دیوان صائب تبریزی، بکوشش محمد قهرمان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
- صالح طبری، صمد؛ بابل سرزمین طلای سبز، انتشارات فکرت روز، ۱۳۷۸.
- صفری، بابا؛ اردبیل در گذرگاه تاریخ، تهران: باباصفری (مؤلف)، جلد دوم، ۱۳۵۳.
- صفی‌پوری، عبدالرحیم ابن عبدالکریم؛ منتهی‌الادب فی لغة العرب، ترجمه علیرضا حاجیان‌نژاد، محمدحسن فؤادیان، انتشارات سنایی، ۱۳۹۳.
- صفی‌نژاد، جواد؛ طالب آباد، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۵۷.
- طباطبایی (علامه)، سید محمدحسین؛ المیزان: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۵.
- طباطبایی فر، رضا؛ روستای قاطول در گذر زمان (مونوگرافی)، نقش بیان، ۱۳۸۱.
- عابدینی، محمدحسین؛ سیمای فرهنگی قزاقستان، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۴.
- فاروقی، عمر؛ نظری به تاریخ و فرهنگ سقز کردستان، انتشارات سقز، ۱۳۷۳.
- فرخی سیستانی، ابوالحسن علی؛ دیوان، تصحیح علی عبدالرسولی، مطبعه مجلس، ۱۳۱۱.
- فقیهی، علی اصغر؛ تاریخ جامع قم، انتشارات اسماعیلی، بی‌تا.
- قوام فاروقی، ابراهیم؛ شرفنامه منیری یا فرهنگ ابراهیمی، تصحیح حکیمه دبیران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، جلد دوم، ۱۳۸۶.
- کلیم کاشانی، ابوطالب؛ دیوان کلیم کاشانی، بتصحیح و مقدمه: ح. پرتو بیضائی، تهران: انتشارات کتابفروشی خیام، بی‌تا.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی و سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة، ۱۳۵۶.
- کیانی، منوچهر؛ سیه چادرها تحقیقی در زندگی مردم ایل قشقایی، بی‌جا: چاپخانه سعید نو، ۱۳۷۱.

- لهسایی‌زاده، عبدالعلی؛ سلامی، عبدالنبی؛ تاریخ و فرهنگ مردم دوان، انتشارات نوید شیراز، ۱۳۸۰.
- مبلغی، احمد؛ «فلسفه وجودی عید فطر و کارکردهای آن»، روزنامه ایران، سال بیستم، شماره ۵۷۰۵، دوشنبه ۶ مرداد ۱۳۹۳.
- مجلسی، محمد باقر؛ عین الحیات، قم: انتشارات مهر، ۱۳۷۶.
- محمدی، علی؛ کتاب افشار، بی‌جا: علی محمدی، بی‌تا.
- محمدی، غلامحسین؛ فرگ جزیبی از سرزمین طلائئ ایران، انتشارات نوید شیراز، ۱۳۸۵.
- مدنی، جلال‌الدین؛ تاریخ سیاسی معاصر ایران، قم: انتشارات جامعه مدرسین قم، جلد دوم، ۱۳۶۹.
- مستوفی، عبدالله؛ شرح زندگانی من، تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۴۱.
- مصاحب، غلامحسین؛ دایرةالمعارف فارسی، تهران: فرانکلین، ۱۳۴۵.
- مصباح، سید حسن؛ باقریان، سید رضا؛ جشن فطرت، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۷۹.
- معطوفی، اسدالله؛ تاریخ، فرهنگ و هنر ترکمان، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، جلد سوم، ۱۳۸۳.
- معین، محمد؛ فرهنگ معین، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه، انتشارات مدرسه امام امیرالمؤمنین، ۱۳۷۴.
- ملکی تبریزی، میرزا جوادآقا؛ المراقبات، بیروت: دارالسلام، ۱۳۸۱ق.
- موحد، جمیل؛ بستک و خلیج فارس، تهران: بال کبوتران، ۱۳۸۴.
- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد؛ دیوان شمس تبریزی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- مؤید محسنی، مهری؛ فرهنگ عامیانه سیرجان، کرمان: انتشارات مرکز کرمان‌شناسی، ۱۳۸۱.
- میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین؛ کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران: مطبوعه مجلس، ۱۳۳۱.
- ناصری، عبدالله؛ فرهنگ مردم بلوچ، انتشارات پیوند، ۱۳۵۸.
- نفیسی، علی‌اکبر؛ فرهنگ نفیسی، تهران: کتابفروشی خیام، جلد دوم، ۱۳۴۳.
- نجاتی، غلامرضا؛ تاریخ بیست و پنج ساله ایران (از کودتا تا انقلاب)، تهران: انتشارات رسا، ۱۳۷۱.
- نظری داشلی‌برون، زلیخا؛ مردم‌شناسی روستای ایبانه، تهران: سازمان میراث فرهنگی و گردشگری، پژوهشکده مردم‌شناسی، ۱۳۸۴.
- نقیب، سید محمد مسعود؛ خلخال و مشاهیر، تبریز: مهد آزادی، ۱۳۷۹.

- نوبان، مهرالزمان؛ سیمای میراث فرهنگی قم، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه)، معاونت معرفی و آموزش اداره کل آموزش، انتشارات و تولیدات فرهنگی، ۱۳۸۱.
- نوریخ، حسین؛ بندر لنگه در ساحل خلیج فارس، بندرعباس: انتشارات اداره کل فرهنگ و هنر استان هرمزگان، ۱۳۵۸.
- فیض‌الاسلام، علینقی؛ نهج البلاغه، تهران: مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض‌الاسلام، ۱۳۷۹.
- نیشابوری، احمد بن محمد بن فضل؛ السامی فی الاسامی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴.
- وکیلان، سید احمد؛ رمضان در فرهنگ مردم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۶.
- هاشمی، سید علیرضا؛ «عید سعید فطر در فرهنگ مردم ایران» (گزارش پژوهشی)، مرکز تحقیقات صدا و سیما، واحد فرهنگ مردم، ۱۳۸۳.
- هالم، هاینتس؛ فاطمیان و سنتهای تعلیمی و علمی آنان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۷۷.
- هدایتی، سید احمد؛ داستان باریافتگان (سفرنامه حج)، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۹.

منابع انگلیسی

- Feeney, John, "Celebrating Ramadan A Resource for Educators", The Outreach Center, Center for Middle Eastern Studies, Harvard University, <http://www.multifaiths.com/pdf/celebratingramadan.pdf>. [Accessed: July. 12, 2017].
- Guide to Islamic Festivals in Malaysia, Islamic Tourism Center (ITC), 2014.
- Islam and Muslim Americans, AANM Educational Series, Arab American National Museum, INSTITUTE of Museum and Library Services, http://www.arabamericanmuseum.org/umages/pdfs/resource_booklets/AANM_IslamBooklet_v6.pdf. [Accessed: July. 15, 2017].
- Eid ALFitr Celebration in Different Countries, Emdad Khan, <http://www.snmc.ca/wp-content/uploads/2015/07/2015Eidalfitr.pdf>. [Accessed: July. 11, 2017].

مفهوم «توسل به امام رضا (ع)» در ادوار مختلف هنری ایران

مرضیه علی پور^۱؛ احمدنادعلیان^۲

چکیده

از بخشهای مهم مطالعات تطبیقی، مطالعه اقتباس مضامین دینی است. اقتباس، بالاترین میزان وفاداری به اصل داستان است و بسیاری از هنرمندان، اقتباس را بهترین شیوه برای انتخاب سوژه میدانند. هدف نوشتار حاضر، بررسی چگونگی اقتباس از یک مضمون مشترک در دو رسانه متفاوت و در دو دوره مختلف میباشد. آثار هنری بسیاری براساس یک مضمون واحد خلق شده‌اند، اما بدلیل تفاوت رسانه‌های هنری، در روند اقتباس از آن موضوع، تغییرات زیادی در آنها صورت میپذیرد. این پژوهش با روش توصیفی تطبیقی و بر مبنای اسناد و مدارک کتابخانه‌یی به تطبیق عناصر بصری «مفهوم توسل» در دو رسانه مدرن و سنتی نگاره‌های مربوط به دوره صفویه و مجموعه تلویزیونی متعلق به دوره معاصر میپردازد. بطور کلی دیدگاه خاص هنرمندان در روند اقتباس تأثیرگذار است و هر هنرمند از ویژگیهای دراماتیک این مضمون برای شرح ذهنیتهای خویش به مخاطب، براساس سبک شخصی خود و نوع نگاهش به رسانه هنری دوران خویش بهره میجوید؛ چنانکه میتوان گفت هر یک از هنرمندان در به نمایش درآوردن این باور مذهبی تمامی تلاش خود را بکار بسته‌اند.

واژگان کلیدی: امام رضا (ع)؛ توسل؛ اقتباس؛ نگاره؛ فیلم؛ ادوار هنری؛ ایران

۱. دانشجوی دکتری تاریخ تطبیقی تحلیلی هنر اسلامی دانشگاه شاهد تهران (نویسنده مسئول)؛

marziealipoor@yahoo.com

۲. استادیار پژوهش هنر دانشگاه شاهد تهران؛ nadalian@yahoo.com

مقدمه

مطالعات تطبیقی مجال بهتری برای شناخت خویش و دیگری فراهم می‌آورند و فراتر از مرزبندیهای مرسوم در شاخه‌های علوم مختلف، زمینه‌ی را برای پژوهش در حوزه‌های وسیعی از آفرینشهای هنری بصورت مطالعات بینارشته‌ی ایجاد مینمایند تا تأثیر و تأثر تولیدات متنوع فرهنگی و هنری از یکدیگر مشخص شود. بنظر حقیقت، رویکرد و نگرش تطبیقی به تاریخ، فرهنگ و بخصوص تولیدات ادبی و هنری موجب تحرک، عبرت‌گیری و پویسهای فکری و علمی قابل اعتنایی شده است (حقیقت، ۱۳۶۹: ۴). بر این اساس، اقتباس را میتوان بعنوان یکی از بخشهای پژوهشهای تطبیقی در نظر گرفت که نوعی «تأثیر پذیری» یا تفسیر هنری است که در آن هنرمند «با تفسیر اثر هنری دیگر یا پیروی از آن، اثر جدیدی بازآفرینی میکند که رد پای آثار متقدم در آن قابل رؤیت است» و در واقع اقتباس‌کننده پس از جرح و تعدیل اثر، آن را برای بیان مفاهیم موردنظر خود بکار میگیرد (انوشیروانی، ۱۳۸۹: ۱۷). از اینرو، اقتباس را میتوان هنر خلاقانه تبدیل بنمایه‌های نظام نشانه‌ی متن ادبی به عناصر بصری تصور نمود، ولیکن شرایط خوانش یک متن ادبی با شرایط به نمایش در آمدن یک اثر تصویری متفاوت است و هنرمند باید نظام نشانه‌ی زبان متن را به نظام نشانه‌ی تصویری که خصیلتها و تولیدات زبانی خاص خود را دارد تبدیل نماید. در میان هنرهای تجسمی مختلف نیز نحوه اقتباس از یک موضوع متفاوت خواهد بود. چنانکه نگارگری و فیلم‌سازی نیز در ارائه معنا دو رسانه متفاوتند؛ در نگاره، معنا از رهگذر عناصر بصری فرمها و رنگها و نظام واژگانی متون ادبی تولید میشود، ولی در فیلم، تأویل و تفسیر به رابطه میان تصویر و اندیشه استوار است و «بیننده فیلم مسیر مخالفی را طی میکند و از درک موضوع و مقایسه نماها و زنجیره تصاویر به درک «واژه‌ی» برای نامگذاری آنها دست مییابد» (Eikhen baum, 1973: 123). بنابراین، مقایسه نگاره «نجات مردم دریا توسط امام رضا (ع)» و سریال «همسفر خورشید» بلحاظ نحوه اقتباس از مفهوم توسل در قالب مطالعات تطبیقی می‌گنجد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که چگونه دو شیوه مختلف از دو دوره متفاوت میتواند بر شکل (فرم) آثاری که بر اساس یک موضوع واحد خلق شده‌اند، تأثیر بگذارد؟

پیشینه تحقیق

اقتباس، بالاترین میزان وفاداری به اصل موضوع است و بسیاری از هنرمندان، آن را بهترین شیوه برای انتخاب سوژه میدانند. اغلب پژوهشها در حوزه اقتباس به بررسی نحوه اقتباس از متون ادبی

در یک رسانه همگون همچون نمایشنامه و فیلم پرداخته‌اند و تاکنون مطالعه‌ی در نحوه‌ی اقتباس در دو رسانه ناهمگون نگارگری و فیلم انجام نشده است. چنانکه سلیمی کوچی (۱۳۹۲) در مقاله «اقتباس بینامتنی در مهمان مامان؛ نمونه‌ی از نگاه حداکثری به اقتباس سینمایی»، با رویکردی تطبیقی متن داستان مهمان مامان اثر هوشنگ مرادی کرمانی و متن فیلم سینمایی مهمان مامان اثر داریوش مهرجویی را مورد بررسی قرار داده و طی نظریه اندرو، اقتباس مهرجویی را در دسته اقتباس «تلاقی» قرار می‌دهد. علاوه بر این، معقولی (۱۳۹۱) نیز در تحقیقی با عنوان «تطبیق کهن الگوی سفر قهرمان در محتوای ادبی و سینمایی» به روش نقد کهن الگوی، حماسه گیلگمش و فیلم گوزن را با الگوی سفر قهرمان جوزف کمبل مورد مطالعه قرار داده و به این نتایج دست یافته که فرضیه انطباق این الگو بر تمام متون ادبی و نمایشی قابل اثبات است با این تفاوت که اثر سینمایی نسبت به اثر ادبی شباهتهای بیشتری با الگوی پیشنهادی کمبل دارد. ندایی (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی تطبیقی اقتباس از نمایشنامه آمده (مطالعه موردی: فیلمهای پی یرپائولو پازولینی و لارس فون تریه)» به تطبیق عناصر نمایشی نمایشنامه آمده و این دو فیلم اقتباسی از آن پرداخته و با بررسی شباهتها و تفاوتهای این دو اثر به این نتیجه دست یافته که دیدگاههای خاص هر کارگردان در روند اقتباس تأثیرگذار است. سجودی (۱۳۹۰) نیز با نگاهی گسترده به مفهوم ترجمه که عملی بینانشانه‌ی، بینامتنی و بینافرهنگی است، به بررسی روابط بینامتنی در ترجمه بینانشانه‌ی فیلم «کنعان» از داستان کوتاه «تیر و تخته» پرداخته است. بر اساس پژوهشها، اقتباس سینمایی فرایند تغییر و تبدیل خلاقانه‌ی است که در آن تکرار محض وجود ندارد؛ چرا که تکرارهای بی‌نشانی جهانی و نشان‌دار فرهنگی در ساختاری سلسله‌مراتبی از نشان‌داری روابط بینامتنی را در فرایند اقتباس سینمایی تحت تأثیر قرار می‌دهند و ماهیت دو بحثی تکرار و خلاقیت آن را برهم می‌زنند. ولیکن این پژوهش ضمن پرداختن به فرضیه اقتباس و فلسفه توسل، با تطبیق نگاره «نجات مردم دریا توسط امام رضا (ع)» با مجموعه تلویزیونی «همسفر خورشید» نحوه انعکاس مفهوم توسل را در آنها بررسی مینماید که چگونه هنرمندان به اقتباس از این باور اعتقادی پرداخته‌اند.

روش تحقیق

این پژوهش بر اساس ماهیت و روش از نوع تحلیلی تطبیقی است که با استفاده از اسناد و مدارک معتبر میتوان از ویژگیهای عمومی و مشترک بین فیلم و نگاره، آنها را تبیین کرد. بنابراین، پس از

توصیف مختصر مجموعه تلویزیونی و نگاره، مفهوم توسل در آنها را مورد مطالعه قرار میدهد و از طریق تحلیل محتوای آنها، نحوه اقتباس توسل توسط هنرمندان در این آثار مشخص میگردد.

فلسفه توسل

بدون شک آدمی برای تحصیل کمالات مادی و معنوی، به عواملی خارج از محدوده وجودی خویش نیازمند است، زیرا عالم هستی بر اساس نظام اسباب و مسببات استوار شده و تمسک به اسباب و وسایل برای رسیدن به این اهداف لازمه این نظام است و از دیدگاه فطری و عقلانی امری مطلوب و حتی ضروری بشمار میرود. «وسيله» در اصل بمعنی «تقرب جستن و یا چیزی که باعث تقرب به دیگری از روی علاقه و رغبت میشود» میباشد. (رشیدرضا، ۱۳۶۷، ۶/۳۰۷). بنابراین نقش توسل در دنیا همانند شفاعت در قیامت غیر قابل انکار است و بوسیله آن انسان به خداوند نزدیک شده و حوائج مادی و معنوی خود را طلب میکند.

در وسایل و اسباب طبیعی تنها شرط تمسک به اسباب، وجود رابطه‌ی عادی میان وسیله و چیزی است که بدان توسل میجویند و با علم و تجربه قابل کشف است، ولی شناخت وسیله در امور ماورای طبیعی و مکنونات غیبی از دایره علم و تجربه بیرون بوده و تنها از طریق شرع و وحی قابل شناسایی است.

از اینرو، از منظر اسلام، توسل به یک چیز برای بدست آوردن رضایت پروردگار، بخشش گناهان، استجابت دعا و برآورده شدن خواستها هنگامی مطلوب است که شارع آن چیز را وسیله‌ی مناسب معرفی کرده باشد. اگرچه آیات قرآن محور اصلی دعوتش را توحید قرار میدهد، در عین حال تأثیر اسباب و علل جهان هستی را میپذیرد.^۱ از نظر فلسفه و عرفان نیز ادله قطعی و برهانی دلالت بر چینش طولی و پله‌ی جهان هستی دارد که مشیت الهی از طریق وسایل فیض محقق میشود.

از آنجایی که امامان معصوم (ع) برگزیدگانی هستند که بر دیگران حق ولایت دارند و شئون ولایی آنها در بعد تکوینی و تشریحی مطرح است، در بعد تشریح، اولیاءالله تمامی شئون پیامبر اکرم (ص) را به جز شأن نبوت دارا میباشند و در حوزه تکوین، امام (ع) محور عالم وجود است

۱. واژه «وسيله» در آیه توسل بصورت مطلق آمده است (مائده / ۳۵) و شامل هر چیزی است که مرضی و مورد توجه خدا باشد و موجب نزدیکی به پیشگاه مقدس پروردگار شود که مهمترین آنها ایمان به خدا و پیامبر (ص) و محبت اولیای خدا باشد که خود او تأکید نموده است. ابن شهر آشوب از امام علی (ع) نقل میکند که حضرت (ع) در ذیل آیه «وایتغوا الیه الوسیلة» (مائده / ۳۵) فرمود: «انا وسیلته» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۴/۲۶۲).

که هم بقا و تداوم هستی وابسته به اوست و هم فیوضات و نعمات الهی از مجرای مقام امامت به دیگران افاضه میشود. در احادیث زیادی بر نقش محوری و شئون ولایت تکوینی ائمه (ع) تأکید شده است و ایجاد و احیاء و اماتة و تربیت، همه در ظل اسم و صفت ولی و ولایت است و بدون آن امکان تحقق ندارد.^۱ پس ولایت کلیه الهیه، عین ولایت خداست و اصل یکی است؛ در خداوند اصالت دارد و در ولی، تبعیت دارد. امیرالمؤمنین علی (ع) میفرماید: «ما دست پروردگان پروردگاران هستیم و مردم پس از این دست پروردگان ما هستند»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸/۵۳۶). در حدیث قدسی نیز که سلمان از رسول (ص) نقل میکند، پروردگار عزوجل ضرورت توسل به اولیای الهی برای ارتباط با ذات باریتعالی را چنین ذکر کرده است: «ای بندگان من آیا چنین نیست کسی که حاجات بزرگی از شما میخواهد و شما حوائج او را بر نمی آورید، مگر اینکه نزد شما کسی را که محبوبترین مردم پیش شماست شفیع قرار دهد، آنگاه حاجات او را بخاطر آن شفیع برمی آورید؟ اکنون آگاه باشید و بدانید که محبوبترین خلق و افضل آنان نزد من، محمد و برادر او علی و امامان پس از وی هستند. اینان وسیله‌های مردم بسوی من هستند. بدانید هر کس حاجتی دارد و نفعی را طالب است و یا آنکه دچار حادثه‌یی بس صعب و زیان بار گردیده و رفع آن را میخواهد، باید مرا به محمد و آل طاهرش بخواند تا به بهترین وجه، حاجات او را بر آورم». بنابراین هنگامی که پروردگار میخواهد حاجتی را بر آورده نماید باید از طریق خاصی این تفضل ارائه گردد و چون مقام امامت مجرای فیض دهی به موجودات است، بر این اساس امر توسل به اولیای الهی مطرح میشود.^۳

۱. در روایاتی که از ائمه اطهار (ع) رسیده است، آنان خود را بعنوان وسیله (وسیله‌یی برای تقرب به خداوند) معرفی کرده‌اند (همان: ۵/۵۴۵).

۲. (نهج البلاغه، ۲/۳۲) مجلسی درباره معنی و مفاد این کلام امیرالمؤمنین علی (ع) میگوید: «هیچ بشری بر ما نعمتی ندارد بلکه فقط خداوند است که بر ما نعمت ارزانی داشته است. پس بین ما و خداوند هیچ واسطه‌یی نیست و مردم به تمامی و همگی دست پرورده ما هستند و بنابراین ما واسطه بین مردم و بین خدا هستیم» شیخ محمد عبده نیز میگوید: «آل پیغمبر اسیران احسانی هستند که خدا به آنها کرده است و مردم اسیران فضلی هستند که اهل بیت بر آنها کرده‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۸/۵۳۶).

۳. روایتی از ابی هریره درباره توسل حضرت آدم (ع) به اهل بیت پیامبر (ص) نقل شده است: «اینها (اهل بیت (ع)) برگزیدگان من هستند... هر وقت حاجتی داشتی اینها را واسطه قرار بده». پیامبر (ص) فرمود: «ما کشتی نجات هستیم هر کس سوار این کشتی شد نجات خواهد یافت و هر که سرپیچی کند هلاک میشود، هر کسی حاجتی بسوی خدا دارد باید ما اهل بیت (ع) را واسطه قرار دهد» (الجوینی خراسانی، ۱۳۹۸ق: ۱/۳۶، ۱م).

نسخه فالنامه

صفویان از ابتدا در صدد تبلیغ مذهب تشیع و نفوذ آن در ذهن مردم بودند و این موضوع در دوره شاه تهماسب تشدید و تثبیت شد و تحولی اساسی در عناصر بصری برای نمایش جنبه‌های مقدس تفکرات شیعی پدید آمد که نقطه اوج آن در «فالنامه تهماسبی» قابل مشاهده است. زیرا بدلیل پیشینه طولانی نقالی و قصه‌خوانی در ایران و توجه حاکمان این دوره به وقایع و حماسه‌های مذهبی و نفوذ آن در میان مردم، انواع شیوه‌های بیان داستانهای مذهبی رواج یافت (نجم، ۱۳۸۹: ۸۲). نسخه فالنامه با درون‌مایه فال و پیشگویی و بدستور شاه تهماسب اول در قرن دهم هجری قمری تألیف گردید. این نسخه در واقع ترکیبی از نگاره‌ها و متون است که روبروی یکدیگر قرار گرفته‌اند^۱ و متون آن به شرح و پیشگویی تصاویر مربوطه می‌پردازد.^۲ از آنجایی که این نسخه از جمله شاهکارهای نفیس هنر شیعی است و محتوای آن براساس داستانهای قرآنی و کرامات ائمه اطهار (ع) شکل گرفته است، بخشی از درون‌مایه آن را مضامین رضوی تشکیل میدهد که مالک دیلمی آن را به خط فارسی و به قلم نستعلیق کتابت کرده است و احتمالاً نگارگری برخی از تصاویر آن را آقامیرک و عبدالعزیز بر عهده داشته‌اند.^۳

نگاره «نجات مردم دریا توسط امام رضا(ع)»

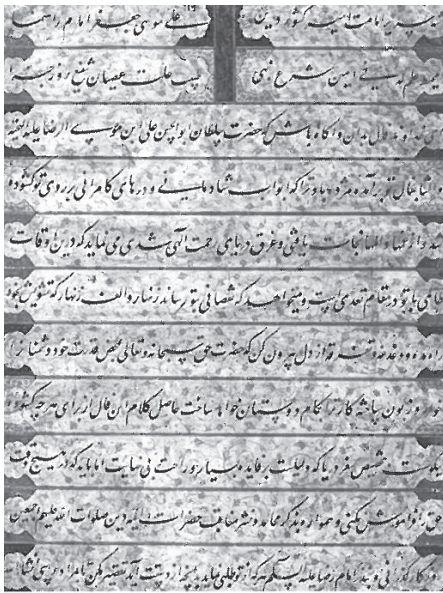
هر نگاره حاصل همنشینی دو نظام نشانه‌ی نوشتاری و تصویری است که نوشته‌ها معمولاً بصورت نام مجالس و ابیات در جدولهای ویژه‌ی در قاب تصویر قرار میگیرند. بیت مصور ارتباط بین خطاط و نگارگر را ایفا میکرده و بمنزله نشانه‌ی برای نگارگر بشمار میرفته است و

۱. در متن نگاره‌ها هیچ قطعه شعری دیده نمیشود و از نظر ساختاری متن با دو بیت شعر آغاز میشود و سپس به توضیح نگاره در نه سطر می‌پردازد که به فال‌گیرنده برای انجام کار مورد نظرش توصیه‌هایی مینماید. با توجه به اهمیت عنصر تضاد در فالگیری، تصاویر از نظر مفهومی دارای ترتیب خاصی نیستند. متن فال را به امام صادق (ع) نسبت داده‌اند تا بدلیل این انتساب به آن حضرت مقبولیت این عمل را بیشتر جلوه دهند، وگرنه طرح این موضوع محل تردید است.

۲. گرچه قالب هنر متأثر از قواعد زیبایی‌شناختی است، ولی محتوای آن از ارزشها و اعتقادات موجود در جامعه نشأت میگیرد، همچون متن فالنامه که توضیح کاملی درباره مضمون نگاره‌ها ارائه نمیدهد، زیرا نگارگر با محدودیتهای مصورسازی متون ادبی روبرو نبوده است، بلکه بر اساس تفکرات شیعی حاکم در دوره صفویه به مضامین مورد نظر پرداخته است.

۳. نسخه فالنامه که متعلق به مکتب نگارگری قزوین و به قطع رحلی بزرگ (۵۹×۴۵ سانتیمتر) میباشد، دارای ۲۸ مجلس نگارگری است که بصورت پراکنده در مجموعه‌های مختلف نگهداری میشوند.

نزدیکترین بیت به نقش، از نظر فاصله، دقیقاً همان بیتی است که رویداد صحنه را توصیف میکند (مهران، ۱۳۸۶: ۱۰۳). در متن این نگاره هیچ قطعه شعری دیده نمیشود، اما متنی در روبروی آن قرار گرفته که از نظر ساختاری با دو بیت شعر آغاز میگردد و سپس به توضیح نگاره در ۹ سطر میپردازد. نگاره «نجات مردم دریا توسط امام رضا (ع)» که اثری مفهومی و مهم و دارای ارزش معنوی و نمایانگر سنت مضمونی است، در قالب یک باور اعتقادی به تصویر کشیده شده است. داستان اصلی این نگاره توسل به امام رضا (ع) برای غلبه بر مشکلات است، ولیکن پیش‌زمینه اثر موضوع نجات مردم را که در دریا گرفتار شده‌اند به نمایش گذاشته است. ظاهراً این بخش از متن فال «... حاصل کلام این فال از برای هرچه گشوده نیکوست به تخصیص سفر دریا که دلیل است بر فایده بسیار و راحت بینهایت اما باید که در هیچ وقت حق را فراموش نکنی و همواره بذکر محامد... حضرات ائمه دین... روزگار گذرانی و بنذر امام رضا علیه السلام...» بصورت ذیل به نمایش درآمده است.



تصویر ۲: نگاره «نجات مردم در دریا توسط امام رضا (ع)»
 ۹۵۶ هـ ق (Farhad, 2002: 260)



تصویر ۱: نگاره «نجات مردم در دریا توسط امام رضا (ع)»
 ۹۵۶ هـ ق (Farhad, 2002: 132)

این تصویر، حضور امام رضا (ع) را در حال کمک به مردم سراسیمه و پراکنده در دریا نمایش میدهد که در چنگال دیو وحشتناکی گرفتار شده‌اند. امام با چهره‌یی پوشیده و هاله‌یی شعله‌سان در اطراف آن، در حال مبارزه با دیو بزرگ و خشمگین مشاهده میگردد. این موجود ترسناک و

سرکش با دستی فردی را بالای سرش میچرخاند و با دست دیگر نیزه امام را گرفته است و شدت خشم این موجود وحشتناک با شعله‌های منشعب از چشمان و دهانش نمایش داده شده است. در پیش‌زمینه نگاره افرادی وحشت‌زده، سراسیمه و عریان بدن‌بال پناهگاهی هستند و از حضرت کمک می‌طلبند. نگارگر از حیث تصویری برای نمایش مفهوم توسل به امام جهت رهایی از دست دیو، یکی از افراد را در حالتی که دست به نعلین و رکاب اسب حضرت (ع) میساید و طلب کمک میکند، نشان داده است و عده‌یی نیز در حین گریز از دست شیطان دیوصفت و پناه بردن به امام رئوف، متحیرانه به مبارزه میان امام رضا (ع) با دیو مینگردند.

سریالهای دینی

استقبال مخاطبان داخلی و خارجی از تولیدات سینمایی ایرانی با مضامین و درون‌مایه‌های دینی و مذهبی، جایگاه بایسته و شایسته آنها را نزد مخاطبان نمایش میدهد. اگرچه امکانات و تجهیزات کارگردانها برای به تصویر کشیدن مضامین دینی در ایران نمیتواند با سینماهای برتر جهان مقایسه شود، ولیکن تلاش هنرمندان در ساخت فیلمهایی که به داستان زندگی پیامبران، بزرگان دین، ائمه اطهار (ع) پرداخته‌اند، درخور تحسین و توجه است. در این میان به آثاری همچون فیلم «روز واقعه» شهرام اسدی، «ملک سلیمان» شهریار بحرانی، سریالهای «امام علی (ع)» و «مختارنامه» داود میرباقری، «یوسف پیامبر» سلحشور و سایر موارد میتوان اشاره نمود. ضمن اینکه ساخت فیلم و سریالهای مذهبی همواره با حساسیتهای فراوانی مواجه بوده و مشکلات بسیاری برای سازندگان آنها به همراه داشته است. در کنار آثار برجسته‌یی همچون موارد فوق، سریال «همسفر خورشید» اثر علی شاه حاتمی نیز به یکی از مضامین دینی پرداخته است. اگرچه این مجموعه قابل قیاس با آثار بزرگ نمیشد، اما بعنوان اثر مذهبی این کارگردان شایسته تقدیر است. شاه حاتمی فعالیت هنری خود را در سینما با بازیگری و کارگردانی در فیلمهای کوتاه آغاز کرد و در حوزه دفاع مقدس آثار طنزگونه‌یی همچون سریالهای خوش‌رکاب و خوش‌غیرت را ساخته است که از پرمخاطبترین سریالهای او بشمار می‌آید. مجموعه «همسفر خورشید» محصول سال ۱۳۹۴ است که به موضوع توسل به امام رضا (ع) میپردازد.

داستان سریال «همسفر خورشید»

هر فیلم محصول همکاری فیلم‌نامه‌نویس، فیلمبردار، تدوینگر، صداگذار و گرافیست تصویری

تیتراژ و... است. در این مجموعه فیلم‌نامه بعنوان اساس شکلگیری آن مضمون خود از روایات و احادیث دینی اقتباس شده و روند خلاقیت در اقتباس آن موجب هیجان‌آفرینی و نشاط در مخاطبین گشته است. تیتراژ این مجموعه، علاوه بر معرفی عوامل دخیل در تولید آن، موسیقی و تصاویر مرتبط با فیلم را به نمایش گذاشته است.^۱ در تیتراژ آغازین و نهایی این سریال، بخشی از موسیقی محتوا و مضمون کلی مجموعه را مشخص مینمایند.^۲ موضوع اصلی این سریال توسل مادر بزرگ به امام رضا (ع) برای شفای نوه‌اش «علی» است، اما داستانهای فرعی در حاشیه آن موجب دراماتیک شدن فیلم‌نامه گشته است. مادر بزرگ علی و زهرا بیمار میشود و او را با آمبولانس به بیمارستان می‌برند و پزشک توصیه میکند که وی باید عمل شود. در طی این مدت، علی به یاد خاطراتش با مادر بزرگ می‌افتد و دچار حمله آسمی شده و از حال می‌رود. با رخداد این اتفاق، زهرا زمانی را بیاد می‌آورد که حال علی بد شده بود و مادر بزرگ با وی درباره فردی

۱. تیتراژ، فرم نمایشی تجسمی است که در آغاز و پایان فیلمها قرار میگیرد. این بخش از فیلم، نام، توضیحات و عناوین اصلی دخیل در تولید آن را معرفی میکند. این بخش علاوه بر نوشته‌ها اغلب همراه موسیقی و گاهی همراه تصاویر مرتبط با فیلم به نمایش درمی‌آید. دیدگاههای متفاوتی درباره تیتراژ وجود دارد: دیدگاه اول، تیتراژ را زنگ اعلام شروع فیلم در نظر میگیرد. دیدگاه دیگر، آن را فقط شناسنامه فیلم میداند و دیدگاه سوم، تیتراژ را فرصتی برای فضا سازی ذهنی تماشاگر تلقی میکند. این دیدگاه نیز با در نظر داشتن اینکه تیتراژ یک فرم نمایشی است، بنابراین فضا سازی نمایشی داستان و پرداخت سینمایی آن را هدف قرار میدهد، بدون اینکه به مطلبی آشکار اشاره کند یا داستان را لو دهد.

۲. تیتراژ آغازین فیلم

این یک قول است مهم نیست که آسان باشد یا سخت، این اراده من و نیت قلبی من است که در این راه با قدرت تمام قدم بردارم

سوگند میخورم که به قولم عمل کنم و چیزی را که فکرش را هم نمیکردم

در مقابل چشمانم به حقیقت میپیوندد

من دیده‌ام رویاهایم که از دست رفته بود

در مقابل چشمانم تبدیل به معجزه شده‌اند.....

تیتراژ انتهایی فیلم

ای مولای من، ای حافظ من، تمام غمهایم را در حرم تو از یاد بردم چه میتوانم به تو بگویم و از تو بخواهم

هر مسافری یک داستان و حماسه است که با تو آغاز و با تو تمام میشود.....

حرم نورانی تو آرام‌بخش و زینت‌بخش مشهد است

ما برای زیارت تو ترک وطن کرده‌ایم و با روح و اعتقاد و ایمان به زیارت تو آمده‌ایم.....

هر مسیری حالا به تو منجر و ختم میشود

زائرین تو سرنوشت‌شان را بدست تو میسپارند

به نام امام رضا (ع) صحبت میکرد که فرد بسیار مهربان و بزرگی است که همه دردهای بی‌درمان را شفا میدهد و مادر بزرگ برای شفای علی از خداوند به ایشان متوسل شده بود. زهرا با یادآوری این خاطره از علی میخواهد که مادر بزرگ را پیش امام رضا (ع) ببرند تا حالش خوب شود. علی میگوید فعلاً ما نمیتوانیم چنین کنیم، مگر اینکه مادر بزرگ حالش بهتر شود، ولی میتوانیم از امام بخواهیم که ایشان پیش مادر بزرگ بیایند. سپس علی و زهرا چشمانشان را میبندند و برای شفای مادر بزرگ دعا میکنند. مجدداً حال علی بد میشود و در حال بیهوشی به یاد می‌آورد که قرار است مادر بزرگ طی چند روز آینده با کاروانی به زیارت امام رضا (ع) برود. او به مادر بزرگ قول داده که در صورتی که نتوانست به زیارت برود، نایب‌الزیاره مادر بزرگ شود و بجای او نذرش را ادا کند. مادر بزرگ بعد از عمل به کما میرود و پزشکان از بهبود وی قطع امید میکنند و بهبودیش را منوط به معجزه‌یی از سوی خداوند میدانند.



تصویر ۳ و ۴) بخشهایی از سریال همسفر خورشید

از سوی دیگر، در این شرایط بحرانی دوست صمیمی علی، «راجو»، دچار مشکل خانوادگی میگردد. پدر راجو بدلیل فقر شدید میخواهد دخترش را بفروشد تا هزینه‌های خانواده را تأمین کند، ولیکن با تلاشهای راجو و سید مجتبی (دوست خانوادگی علی) این موضوع به تأخیر می‌افتد، اما بالاخره پدر راجو نقشه خود را عملی میکند. راجو برای نجات خواهرش با پیرمرد ثروتمندی که او را خریده درگیر میشود و به زندان می‌افتد. زمانی که علی برای دیدن راجو به زندان میرود و به او دلداری میدهد و میگوید که از خداوند بزرگ کمک بخواهد. راجو از رحمت خدا ناامید است، اما علی به او دلداری میدهد و میگوید: «وقتی قدرت دشمنت از تو بیشتر است؛ باید از خدا کمک بگیری و به او پناه ببری. هیچ قدرتی در عالم از قدرت او بالاتر نیست.» با بروز این اتفاقات، مشکلات سید مجتبی مضاعف میشود، زیرا علاوه بر تأمین هزینه‌های بیماری مادر بزرگ علی، بایستی به فکر نجات راجو نیز باشد.

در همین حال علی تصمیم میگیرد برای تأمین هزینه‌های بیمارستان مادر بزرگ بر روی لنج قمیش، دوست پدرش، کار کند. در آنجا با مردی به نام رضا آشنا میشود که در یک کشتی باربری

ایرانی کار میکند و رضا به علی قول میدهد که کشتی را به او نشان دهد. علی که در این مدت دائماً به فکر ادای نذر مادر بزرگ است از رضا میخواهد که او را با کشتی به ایران ببرد، اما وی امتناع میکند و میگوید بدون ویزا نمیشود. علی برای دریافت ویزا تمام تلاشش را مینماید، اما موفق نمیشود که ویزا بگیرد. یک شب علی در خواب میبیند که بر روی عرشه کشتی بی ایستاده است. مضطربانه از خواب میپرد و تصمیم میگیرد با کشتی ایرانی به زیارت آقا برود. نیمه شب علی، زهرا را که در خواب است، میبوسد و به او میگوید آقا مرا طلبیده تا همسفر خورشید شوم.



(تصویر ۶)



(تصویر ۵)

سرانجام شبانه مخفیانه سوار کشتی میشود و در موتورخانه آن پنهان میگردد. هربار که رضا برای سرکشی به موتورخانه میرود متوجه حضور علی نمیشود تا اینکه یک روز علی دچار حمله آسمی میشود و در آنجا بیهوش میافتد، در همین حین کاپیتان کشتی به رضا میگوید که موتور بزرگ کشتی دچار مشکل شده و برود سرکشی کند. زمانی که رضا برای بازرسی میرود، متوجه وجود علی شده و او را نجات میدهد. پس از بهبود علی، کاپیتان کشتی به وی میگوید که بدلیل ورود غیرمجاز، بایستی او را تحویل پلیس مرزی بدهند. علی به او میگوید قبل از این کار اجازه دهند به زیارت امام (ع) برود تا نذر مادر بزرگش را ادا نماید، ولی کاپیتان نمیپذیرد. علی به رضا میگوید کاش او را نجات نداده بود تا در موتورخانه میمرد. اما رضا به او میگوید که ناراحت نباشد اگر امام (ع) کسی را طلبیده باشد، هرطور شده وی موفق به زیارت آقا خواهد شد. علی میگوید: «چطور؟ شما که مرا میخواهید تحویل پلیس بدهید.» رضا جواب میدهد: «ما وظیفه مان را انجام میدهیم، ولی اگر قسمت باشد تو به زیارت آقا بروی، امام خودش تو را آزاد میکند.» یکبار که وکیل راجو برای دیدن وی به زندان میرود، راجو از احوال مادر بزرگ و علی میپرسد، اما شکر، وکیل، میگوید که علی گم شده است و معلوم نیست چه بلایی به سرش آمده و راجو میگوید: اتفاقاً من چند شب پیش خواب علی را دیدم که بسمت خورشید حرکت میکرد احتمالاً او به ایران رفته تا نذر مادر بزرگ را ادا کند. پس از رسیدن کشتی به ایران، کاپیتان علی را تحویل پلیس مرزی میدهد و استوار ایزدی موظف میشود تا علی را در تهران تحویل سفارت هند بدهد. علی از وی میخواهد قبل از رفتن به تهران، او را به

زیارت ببرد، اما استوار میگوید که نمیتواند این کار را انجام دهد و التماسهای علی فایده‌ی ندارد. بالأخره علی از دست استوار فرار میکند و در طی مسیر با افراد مهربانی آشنا میشود که هر بار وی را از دست استوار نجات میدهند تا اینکه پس از دردهای فراوان به حرم مقدس امام رضا (ع) میرسد و در حین خواندن دعای اذن دخول به حرم شریف توسط استوار دستگیر میشود. در ابتدا استوار تصمیم میگیرد به علی اجازه ندهد که به زیارت امام برود، ولی علی امام را ضامن خود قرار میدهد و قول میدهد فرار نکند تا اینکه به زیارت امام رضا (ع) برود و نذر مادر بزرگ را ادا کند. سپس هر دو باهم به زیارت امام (ع) میروند و علی برای شفای مادر بزرگ، آزادی راجو، بیماری خودش، سیدمجتبی و سایرین دعا میکند. در حین زیارت علی، مادر بزرگ به هوش می‌آید و از سوی دیگر، تابو، خواهر راجو در دادگاه حاضر میشود و بنفع برادرش شهادت میدهد و راجو آزاد میگردد. پس از آن علی توسط سفارت به هند برمیگردد.



(تصویر ۹)



(تصویر ۸)



(تصویر ۷)

بررسی تطبیقی نگاره «نجات مردم دریا توسط امام رضا(ع)» و مجموعه «همسفر خورشید» این دو اثر مفهومی و مهم که دارای ارزش معنوی و نمایانگر سنت مضمونی هستند، در قالب یک باور اعتقادی تولید شده‌اند و اهمیت این موضوع زمانی برجسته‌تر میشود که خداوند در آیه ۳۵ «سوره مائده» به موضوع توسل اشاره میکند و هر چیزی که مرضی و مورد توجه خدا باشد و موجب نزدیکی به پیشگاه مقدس پروردگار شود را شامل میگردد.

شباهتهای مضمونی

- مضمون اصلی و واحد هر دو اثر «توسل به امام رضا (ع)» است. نگارگر از برای نمایش مفهوم توسل به امام، یکی از افراد را در حالتی که دست به نعلین و رکاب اسب حضرت (ع) میساید و طلب کمک میکند نشان داده است. در بخشی از فیلم، وقتی علی دچار حمله آسم میشود و از حال میرود، زهرا زمانی را بیاد می‌آورد که حال علی بد شده بود و مادر بزرگ میگفت میخواهد علی را پیش امام رضا (ع) ببرد تا شفا بگیرد. زهرا با یادآوری این خاطره از علی میخواهد که مادر بزرگ

را پیش امام رضا (ع) ببرند تا حالش خوب شود. اما بدلیل وضعیت نامناسب مادر بزرگ، فعلاً برای شفای او به امام متوسل میشوند (اگرچه در اینجا صحنه‌یی مانند مضمون «یونس در شکم ماهی» مشاهده میشود که طبق آیه «و الذنون اذ ذهب...» در گرفتاری و ظلمات باید به پروردگار پناه برد تا از مشکلات رها شد، ولی هنرمند با تأکید بر استمداد از امام رضا (ع) در مقابله با دیو موضوع «توسل» را به نمایش گذاشته است، افزون بر این، در سریال مادر بزرگ نیز بهبودی نوه‌اش را از پروردگار با توسل به امام رضا (ع) درخواست میکنند. در واقع، هر دو هنرمند بطور ضمنی بدین نکته اشاره دارند که نقش توسل در دنیا غیر قابل انکار است و بوسیله آن انسان باید به خداوند نزدیک شده و حوائج مادی و معنوی خود را طلب نماید).

- تشابه سفر دریایی در هر دو رسانه وجود دارد. چنانکه در نگاره، امام رضا (ع) در حال کمک به مردم سراسیمه و پراکنده در دریا که اسیر چنگال دیو وحشتناکی شده‌اند، به تصویر کشیده شده است. در مجموعه تلویزیونی نیز علی برای زیارت امام رضا (ع) مجبور به انتخاب سفر دریایی میشود. (احتمالاً هنرمندان این دو اثر با توجه به این روایت امام رضا (ع) از پیامبر (ص) که میفرماید: «هرکس از امامان اطاعت نماید، از خدا اطاعت کرده است و هر کس از آنان سرپیچی کند، همانا خدا را نافرمانی کرده است.

نان دستگیره محکم و وسیله بسوی خدایند» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۶۲) و دعای توسل شیخ صدوق برای نمایش موضوع توسل این فراز از دعای توسل دیگر کفعمی را که بایستی در سفرها به امام هشتم شیعیان توسل نمود^۱ را به تصویر کشیده‌اند.

- ناجی افراد در هر دو اثر تجسمی یک شخصیت است. در تصویر امام رئوف با مبارزه با دیو، مردم غریق و مستأصل را نجات میدهد.^۲ در فیلم نیز در حین زیارت علی، مادر بزرگ به هوش می‌آید و از سوی دیگر، تابو، خواهر راجو در دادگاه حاضر میشود و بنفع برادرش شهادت میدهد و راجو آزاد میگردد (احتمالاً راضی شدن تابو برای حضور دادگاه تحت عنایات امام رضا (ع) بوده است).

۱. «خدا یا! از تو درخواست میکنم به حق ولایت رضا، علی بن موسی (درود خدا بر او) که مرا در همه مسافرتهایم در خشکیها و دریاها و کوهها و بیابانهای خشک و دره‌ها و بیشه‌ها از آنچه میترسم و پرهیز دارم در امان بداری، همانا تو مهربان و مهرورزی» (قمی، ۱۳۶۹: ۲۰۴).

۲. اولین بار در عیون اخبار الرضا شیخ صدوق این لقب آمده و بعد از آن توسط دیگران استفاده شده است. صاحب نجم الثاقب مینویسد: «برای رهایی از هر گرفتاری مخصوصاً صحت و سلامتی در سفر به امام رضا (ع) متوسل شوید.»

شباهتهای نمادین

- بروز مشکلات در هر دو اثر تشابهاتی با یکدیگر دارند؛ چنانکه در نگاره مشاهده میشود مردم بصورت سراسیمه و پراکنده در دریای قیرگون و سیاهی در چنگال دیو وحشتناکی گرفتار شده‌اند و در این سریال نیز علی در موتورخانه کشتی دچار تنگی نفس میشود و با توجهات امام (ع) پیدا شده و نجات مییابد. (علاوه بر این، مشکلات متعدد علی را میتوان دریایی از مصائب تصور نمود؛ موضوعات دردناکی همچون بیماری مادر بزرگ و خودش، فقر و بی‌پولی خود و دوست صمیمیش راجو، عدم صدور ویزا برای ورود به ایران و مسائلی که میان وی و استوار ایزدی پیش آمد. همچنانکه بر اساس متن فال، مضمون اصلی نگاره نیز توسل به ائمه (ع) است ولی بیت مصور آن توسل به امام در سفر دریایی است.)

- حضور امام (ع) برای استجاب حاجات متوسلین به ایشان بصورت نمادین در هر دو اثر به تصویر کشیده شده است؛ در نگاره رضا (ع) بصورت فردی که هاله نورانی اطراف چهره‌اش را احاطه کرده است، مردم غریق در دریا را نجات میدهد، اما در فیلم بصورت خورشید در خواب علی و راجو به نمایش درمی‌آید؛ چنانکه در تیتراژ فیلم نیز تصویری از خورشید به نمایش گذاشته شده است. یا اینکه هنرمند خلاق با انتخاب نام رضا برای کارگر کشتی باربری که کشتی ایرانی را به علی نشان میدهد و همچنین بعنوان ناجی علی در موتورخانه کشتی در وسط دریا میباشد اشاره‌ی نمادین به عنایات امام رضا (ع) کرده است. (البته نمادهای نامحسوسی از حضور امام (ع) در سراسر فیلم وجود دارد؛ همچون هشت سالی که یحیی در جبهه بوده، قالیچه‌ی که مادر یوسف برای امام رضا (ع) مییافتد، برادر راننده و پدر علی که شهید شده‌اند و....)

- اشاره نمادین به زندگی و مادیات دنیوی در هر دو اثر وجود دارد. در این تصویر، دیو دارای معانی متعددی است؛ چنانکه نگارگر با انتخاب دیو نارنجی متمایل به قرمز که بیان‌کننده حالت تهاجمی و رنگ زمینی است نمادی از وسوسه‌های شیطانی را تصویر نموده است و یا اینکه با ترسیم وسایل زینتی همچون گردنبند، بازوبند، دستبند و خلخال طلائی، او را نمایی از زندگی دنیوی لحاظ کرده است. این موجود خیالی با زنگوله‌ی بزرگ بر گردن و زنگوله‌های کوچک آویزان از شاخه‌های احتمالاً مردم را به ضلالت میکشاند. فیلم‌نامه‌نویس نیز برای اشاره به این موضوع، پیرمرد ثروتمند و املاک و داراییهایش را نمایشی از مادیات دنیوی دانسته است که پدر راجو بدلیل فقر شدید دخترش تابو را به او میفروشد تا تا هزینه‌های خانواده را تأمین کند.

- در هر دو رسانه امیدی که متوسلین به توجهات امام دارند به نمایش درآمده است. در نگاره، امام

در حال مبارزه با دیو مضطرب و سرکشی است که با یک دست فردی را بالای سرش میچرخاند و با دست دیگر نیزه امام را که در بدنش فرو رفته، گرفته است و در همین حال یکی از افراد غریق، دست به نعلین و رکاب اسب حضرت (ع) میساید و طلب کمک میکند. احتمالاً امید متوسلین برای نجات از دست دیو، بصورت نیزه‌یی در بدن او به نمایش درآمده است؛ چنانکه در فیلم نیز میتوان امیدی را که علی با توسل به امام رضا (ع) برای بهبود مادر بزرگ دارد همچون نیزه‌یی در قلب بیماری وی تصور کرد یا تلاشهای وکیل در دفاع از راجو میتواند مانند نیزه‌یی در بدن وکیل بدجنس پیرمرد ثروتمند تصور گردد.

- نمایش شکوه و عظمت امام بصورت نمادین در هر دو اثر به نمایش درآمده است. در این نگاره، امام (ع) با لباس سبز و فاخر سوار بر اسبی آبی رنگ با زینی تشریفاتی و شمشیری بر کمر مبارک ترسیم گشته است و چهره ایشان با پوششی سفید و هاله‌یی شعله‌سان احاطه شده است. همچنین نگارگر تمام افراد اسیر چنگال موجودات وحشی را بصورتی بی تناسب و بدون دقت مجسم کرده است، ولی تصویر امام (ع) و مرکبش را با دقت و ارائه جزئیات به تصویر کشیده تا بر عظمت و اهمیت ایشان بر سایرین تأکید نماید. در فیلم نیز زمانی که علی وارد آستان مقدس امام رضا (ع) میشود، بارگاه عظیم ایشان با زوار از ملیتهای مختلف از سراسر جهان به نمایش گذاشته میشود تا باور اعتقادی مسلمانان به اینکه ائمه اطهار (ع) ملجاء و پناهگاه متوسلین به ایشان هستند را به تصویر بکشد.

شباهتهای فضا سازی^۱

- نمایش سفر دریایی در هر دو اثر وجود دارد؛ چنانکه در نگاره افرادی بصورت سراسیمه و پراکنده در دریا نمایش داده شده‌اند که باتوجه به بخشی از متن فال موضوع سفر دریایی در آن به اثبات میرسد. در مجموعه تلویزیونی هم علی برای دریافت ویزا تمام تلاشش را مینماید، اما موفق نمیشود. یک شب علی در خواب مبیند که روی عرشه کشتی‌یی ایستاده است و مضطربانه از خواب میپرد و تصمیم میگیرد با کشتی ایرانی به زیارت آقا برود.

- توجهات امام رضا (ع) به متوسلین به ایشان در هر دو رسانه به تصویر کشیده شده است. نگارگر

۱. در این مرحله از تفسیر، توجه به شباهت فضاهای موجود در نگاره و فیلم بویژه توجه به پیکرها و صحنه‌آرایی درون آنها ضرورت مییابد. با بررسی وضعیت قرارگیری دو شخصیت اصلی داستان و نیز نقش مایه‌های موجود در زمینه این دو اثر تجسمی میتوان به نکات حائز اهمیتی اشاره نمود.

برای تأکید بر این امر، تصویر امام رضا و دیو را با دقت و ارائه جزئیات و درشتتر از سایرین به نمایش گذاشته است؛ همچنانکه زمانی که علی در موتورخانه کشتی پنهان شده و دچار حمله آسمی میشود و در آنجا بیهوش می‌افتد، در همین حین، زمانی که رضا برای سرکشی به موتور کشتی به آنجا میرود، متوجه وجود علی شده و او را نجات میدهد (همانطور که قبلاً ذکر شد، انتخاب نام رضا برای کارگر کشتی و خرابی موتور، اشاره ضمنی بر حضور امام (ع) دارد).

- حضور امام (ع) برای درک ملموس مخاطب در هر دو اثر نمایش داده میشود. در نگاره، امام (ع) با چهره‌یی که پوششی سفید و هاله‌یی شعله‌سان اطراف او را احاطه کرده و با لباس سبز و فاخری سوار بر اسبی آبی رنگ با زینی تشریفاتی و شمشیری بر کمر مبارک ترسیم گشته است. در بخشی از فیلم نیز علی در حال درد دل با امام (ع)، تصویری از خورشید نمایش داده میشود.

- نمایش تمایل و گرایش مردم بسمت مادیات دنیا در نگاره و فیلم مشاهده میشود. در پیش‌زمینه نگاره، زن و مردی بر موجودی افسانه‌یی سوارند و در حالی که بقیه در حال فرار از دست دیو هستند، آنها شادی‌کنان بسمت وی میروند (احتمالاً دیو که نمودی از دنیاست برخی مردم با رغبت بسمت آن میروند، بدون دانستن خطری که از جانب وی آنها را تهدید میکند). همچنین فیلمساز برای به تصویر کشیدن تمایل افراد بسمت مادیات، داستان فروش تابو را مطرح میکند که پدر راجو برای بدست آوردن مادیات، او را به پیرمرد ثروتمند میفروشد.

- نمایش امید و رحمت در دو اثر بطور ضمنی در پس‌زمینه آثار به نمایش درآمده است. همچون ترسیم دو پرنده بر روی شاخسار درخت چنار و پرنده‌یی بر روی صخره‌یی ایستاده در زیر آسمانی طلایی با ابرهای صورتی که میتواند نشانی از رحمت وجودی امام تصور شود. در فیلم نیز انتظار زهرا و سید مجتبی برای شفای مادر بزرگ و امید شکر به آزادی راجو و در ادامه، آزادی تابو، صحنه‌هایی از امیدواری میباشند.

- نمایش بزرگی مشکل، ولیکن امیدواری به قدرت لایزال پروردگار در هر دو رسانه نشان داده شده است. در نگاره بزرگی مصیبت وارده بر مردم دریا با به تصویر کشیدن دیو بزرگ که حتی بزرگتر از امام (ع) است به نمایش درآمده است. اما با توجه به قدرت بیکران خداوند قادر و توسل به امام (ع)، مردم بر مشکل درس‌ساز فائق می‌آیند. در سریال نیز با وجود مشکلات متعددی که برای علی و دوست صمیمیش بوجود آمده، بازم علی امیدش را از دست نداده و با توسل به امام رضا (ع) برای ادای نذر مادر بزرگ تمام تلاشش را میکند. همچنین در صحنه‌یی دیگر، زمانی که علی برای دیدن راجو به زندان میرود و به او دل‌داری میدهد و میگوید که از خداوند بزرگ کمک

بخواهد. راجو از رحمت خدا ناامید است، اما علی به او دلداری می‌دهد و میگوید: «وقتی قدرت دشمنت از تو بیشتر است، باید از خدا کمک بگیری و به او پناه ببری. هیچ قدرتی در عالم از قدرت او بالاتر نیست.»

شباهتهای رنگ و نور

نوع‌گزینش رنگهای موجود در نگاره و مجموعه تلویزیونی، نمادی از خصوصیات درونی پیکره‌ها هستند که نشان‌دهنده آگاهی هوشمندانه نگارگر و کارگردان نسبت به روانشناسی رنگهاست. (بعضی رنگها نماد زمینی و برخی صفات روحانی و ملکوتی را نشان می‌دهند).^۱

- گزینش رنگ سبز در هر دو اثر مشاهده میشود. در نگاره، لباس حضرت رضا (ع) با توجه به ایمان و اعتقاد ذاتیش به رنگ روحانی سبز است که قرآن کریم این رنگ را رنگ بهشتی میداند و در اینجا نماد دسترسی به قرب الی‌الله است.^۲ در فیلم نیز زمانی که سیدمجتبی برای پیدا کردن عکس علی به خانه مادر بزرگ میرود تا بدین وسیله پلیس علی را که گمان میکرد گمشده پیدا کند، نور سبزی در خانه مادر بزرگ دیده میشود. احتمالاً این گزینش نمایشی از توجه امام رضا (ع) به خانه و صاحبخانه‌اش میباشد.

جدول بررسی تطبیقی نگاره «نجات مردم دریا توسط امام رضا (ع)» و مجموعه «همسفر خورشید»

ردیف	نوع شباهت	موضوع تشابه	نگاره «نجات مردم دریا توسط امام رضا (ع)»	سریال «همسفر خورشید»
۱	تشابه مضمونی	درخواست از پروردگار با توسل به امام	«یونس در شکم ماهی» مشاهده میشود بر طبق آیه «و ذالنون اذ ذهب...»	درخواست مادر بزرگ از خداوند برای بهبودی نوه‌اش با توسل به امام رضا (ع)
۲	تشابه مضمونی	توسل	حضور امام رضا (ع) و دیو	طلب شفا و بیماری

۱. در نگاره بدلیل محدودیت فضایی برای بیان تصویری بسیاری از موضوعات هنرمند از عنصر بصری رنگ بعنوان نماد استفاده میکند. چنانکه احتمال دارد، انتخاب رنگ آبی اسب امام بمعنی ایمان صاحب آن باشد، زیرا این رنگ در هنر کهن‌گرا بمنزله رنگ الهی و آسمانی تعبیر میشود و بمعنای رحمت الهی نیز بیان شده‌است (آیت‌اللهی، ۱۳۷۷: ۱۶۴). یا گزینش رنگ نارنجی متمایل به قرمز دیو بیان‌کننده حالت تهاجمی و رنگ زمینی و نمادی از وسوسه‌های شیطانی باشد. در سریال نیز انتخاب لباس سفیدرنگ علی بعنوان شخصیت اصلی در کل فیلم، نمادی از رنگ پوشش تشیع و انتساب وی به ائمه اطهار (ع) بوده باشد.

۲. ر.ک: (بقره / ۱۳۸). از دیرباز رنگ سبز در ایران تقدس داشته است و پس از اسلام رنگ ولایت، عصمت و طهارت و در یک کلام «صبغه‌الله» است (درخشانی، ۱۳۸۲: ۶).

سفر دریایی علی برای زیارت امام رضا (ع)	امام رضا (ع) و مردم سراسیمه و پراکنده در دریا	سفر دریایی	تشابه مضمونی	۳
توسل علی به امام رضا (ع) در سفر دریایی	توسل مردم سراسیمه و پراکنده در دریا به امام رضا (ع)	دعای توسل دیگر کفعمی		۴
زیارت علی و به هوش آمدن مادر بزرگ، حضور تابو در دادگاه	امام (ع) رئوف و مبارزه با دیو	ناجی افراد	تشابه مضمونی	۵
قسمتی از تیتراژ سریال	متن فال	بیت مصور		۶
تنگی نفس علی در موتورخانه کشتی (بعلاوه، بیماری مادر بزرگ و علی، فقر و بی پولی علی و راجو، عدم صدور ویزا و تعقیب و گریز از دست استوار ایزدی)	مردم سراسیمه و پراکنده در دریای قیرگون و گرفتار در چنگال دیو	بروز مشکلات	تشابه نمادین	۷
انتخاب نام رضا برای ناجی علی در کشتی و نمایش امام بصورت خورشید در خواب علی و راجو و تیتراژ فیلم	امام با هاله نورانی اطراف چهره اش در حال نجات مردم غریق در دریا	امام (ع) و استجابت حاجات متوسلین		۸
پیرمرد ثروتمند و املاک و داراییهایش	دیو نارنجی متمایل به قرمز با وسایل زینتی همچون گردنبند، بازوبند، دستبند و خلخال طلائی، زنگوله‌ی بزرگ بر گردن و زنگوله‌های کوچک آویزان از شاخهایش	زندگی و مادیات دنیوی		۹
توسل علی به امام رضا (ع) برای بهبود مادر بزرگ و تلاش وکیل در دفاع از راجو	مبارزه امام (ع) با دیو و فر رفتن نیزه امام به بدنش	امیدواری متوسلین به توجهات امام		۱۰
بارگاه عظیم ایشان با زوار از ملیتهای مختلف از سراسر جهان	امام (ع) با لباس سبز و فاخر با تجهیزات تشریفاتی و دقت در ترسیم ایشان و ارائه جزئیات	نمایش شکوه و عظمت امام		۱۱
خواب علی که روی عرشه کشتی و مسافرت دریایی علی برای زیارت امام (ع)	افرادی بصورت سراسیمه و پراکنده در دریا (طبق متن فال موضوع سفر دریایی)	نمایش سفر دریایی	تشابه فضاسازی	۱۲
خرابی موتور بزرگ کشتی و یافتن علی در آنجا (انتخاب نام رضا برای کارگر کشتی)	تصویر امام رضا (ع) و دیو با دقت و ارائه جزئیات و درشتتر از سایرین	توجهات امام رضا (ع) به متوسلین به ایشان		۱۳

۱۴	حضور امام (ع) برای درک ملموس مخاطب	امام (ع) با چهره‌یی پوشیده و هاله‌یی شعله‌سان اطراف ایشان و مزین به لباس سبز و فاخر و تجهیزات تشریفاتی	علی در حال درد دل با امام (ع) و تصویری از خورشید
۱۵	تشابه فضاسازی	تمایل و گرایش مردم به سمت مادیات دنیا	زن و مردی بر موجودی افسانه‌یی سوارند و در حالی که بقیه در حال فرار از دست دیو هستند، آنها شادی کنان بسمت وی میروند
۱۶	امید و رحمت	انتظار زهرا و سید مجتبی برای شفای مادر بزرگ و امید شکر به آزادی راجو	ترسیم پرنده و آسمان طلایی با ابرهای صورتی
۱۷	بزرگی مشکل ولیکن امیدواری به قدرت لایزال پروردگار	مشکلات متعدد علی و دوستش، ولی امید و توسل علی به امام رضا (ع) و دلداری راجو در زندان توسط او	ترسیم دیو بزرگتر از امام (ع)
۱۸	تشابه نور و رنگ	گزینش رنگ سبز	لباس سبز حضرت رضا (ع)
			نور سبز در خانه مادر بزرگ

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی دو اثر از رسانه‌های مدرن و سنتی با یک مضمون مشترک نشان می‌دهد که مجموعه تلویزیونی نسبت به نگاره بصورت واقع‌تری توانسته است مضمون «توسل» را به نمایش بگذارد، اما این نکته که مدیومهای نگاره برای نمایش یک مضمون محدودتر از فیلم است، نمیتواند دلیلی بر نقصان برای این رسانه سنتی محسوب شود. در واقع، میزان تشابهی که هر دو اثر به مفهوم توسل دارند، نشان می‌دهد که اینگونه مفاهیم در هر دوره‌یی که به نمایش درآورده شوند، شیوه ارائه و اقتباس آنها از الگوی معین آن دوره تبعیت میکنند و موضوعی کاملاً انعطاف‌پذیر برای شیوه‌های مختلف بیانی هستند. با وجود محدودیت امکانات نگارگری برای نمایش موضوعات معنوی، ولیکن اشتراک مضمونی و نوع رسانه که از انواع هنرهای تجسمی است، این نگاره توانسته مفهوم توسل را همچون مجموعه «همسفر خورشید» که اثری معاصر و رسانه‌یی متفاوت است، بخوبی به تصویر بکشد. در هر دو اثر، توسل به امام رضا (ع) در حین بروز مشکلات با توجه به امکانات هریک از دو رسانه به نمایش درآمده است. البته زاویه دید هنرمندان در روند اقتباس از یک مضمون واحد اهمیتی اساسی دارد و هر هنرمند در اقتباس خود میتواند موضوع اصلی را با توجه به ذهنیتهای تجربه‌های شخصی خود تغییر داده و اثری متفاوت از مضمون اصلی

را به مخاطب ارائه دهد؛ چنانکه هریک از هنرمندان این دو رسانه برای به روزکردن اثر خویش تلاش نموده‌اند تا وقایع داستان را در فضای زمانی خاص خود بنمایش بگذارند.

چنانکه کاربرد نقش‌مایه‌های متناسب با هر یک از شخصیت‌های اصلی نگاره «نجات مردم دریا توسط امام رضا (ع)» و تأکید بر معنای مکنونات در اعمال پیکره‌ها و روابط آنها با سایر عناصر تصویری کوشیده، واقع‌گرایی را با بیان مفاهیم عمیق درآمیزد، در عین حال طراحی ساده، ولی مفهومی، حالت تحرک را در نگاره افزایش داده و حالات چهره‌ها و رنگهای متنوع‌تر نیز حرکات و روابط آنها را بطرز چشمگیری نمایان کرده است. از آنجایی که فضا در نگارگری ایرانی با جهان فراسو پیوند دارد و دارای ابعاد مستقل از مکان محسوس است، نگارگر واقعیت را از طریق نشانه‌ها بیان کرده و بدین ترتیب منظره‌پردازی و فضاسازی قدسی را بر نگاره حاکم نموده و با نقش‌مایه‌های اصلی که از نظر مفهوم هماهنگ با مضمون توسل هستند، آن را به زیبایی به تصویر کشیده است. مجموعه «همسفر خورشید» نیز با ساختار نمایشی و تغییر در زمان و مکان موضوع «توسل به رضا (ع)» را بخوبی نمایش می‌دهد. البته کارگردان با تعداد صحنه‌ها، کاراکترها، گفتگوها و کشمکش‌های بین آنها، رویدادها و فاصله‌های زمانی بینشان، مکانها و نظایر آن به ارزیابی درستی رسیده و توانسته با توجه به ویژگی تصویر و تمرکز دادن بیننده به صحنه‌های خاص موفق عمل نماید. همچنین دیدگاه وی و زبان هنریش (شناخت رمزها، اشکال و قالبهای هنر) با هم، بینشی که همراه آنها بکار گرفته است، توانسته اعتقاد به توسل را طوری عنوان نماید که مخاطب دچار وازدگی نشود. از آنجایی که هر نگاره حاصل همنشینی دو نظام نشانه‌ی نوشتاری و تصویری است، متن فال، علاوه بر معرفی نگاره، بعنوان علایم تصویری وارد نظام نشانه‌های تصویری شده و با درک این متن نوشتاری و مراجع آن، شناخت لایه‌های پنهان متن تصویری آسانتر شده است. ضمناً عناصر تجسمی در آن بدلیل روایی بودن، علاوه بر خصوصیات هنری عصر صفویه متأثر از موضوع نیز هست. در تیتراژ آغازین و نهایی این سریال نیز قسمتی از موسیقی همچون نقش بیت مصور در نگارگری محتوا و مضمون کلی مجموعه را مشخص مینماید.

در تلاشی که برای تطبیق این دو اثر هنری از جهت نحوه اقتباس از مفهوم توسل صورت گرفت، مشاهده شد که مفهوم توسل با تغییراتی در نحوه روایت در دوره صفویه و معاصر و با وجود ظرف بیانی متفاوتی چون نگاره و فیلم، بدلیل اشتراک در وجود شخصیت اصلی و مضمون مشترک قابل مشاهده است و هرچه مطالعات تطبیقی بیشتری میان هنرهای تجسمی مختلف صورت بگیرد، قابلیت‌های بیشتری از نحوه اقتباس مضامین مشترک در آثار هنری متنوع را میتوان شناسایی کرد.

منابع فارسی

- قرآن کریم
- آیت‌اللهی، حبیب‌الله؛ مبانی نظری هنرهای تجسمی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۷.
- الجوینی الخراسانی؛ فرائد السمطين، بیروت: مؤسسه المحمودی، ۱۳۹۸ق.
- انوشیروانی، علیرضا؛ «آسیب‌شناسی ادبیات تطبیقی در ایران»، ادبیات تطبیقی: ویژه‌نامه فرهنگستان، دوره اول، شماره ۲، ۱۳۸۹.
- حقیقت، عبدالرفیع؛ تقد تطبیقی ادبیات ایران و عرب، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۹.
- درخشانی، حبیب‌الله؛ جلوه‌های ابداع در آثار کمال‌الدین بهزاد، ۱۳۸۲.
- رشید رضا، محمد؛ تفسیر القرآن‌الحکیم (تفسیر المنار)، قاهره: دارالمنار، ۱۳۶۷.
- شیخ صدوق؛ عیون الاخبارالرضا، حمیدرضا مستفید و علی‌اکبر غفاری، بیروت: انتشارات صدوق، ۱۳۷۸.
- علامه طباطبایی، محمدحسین؛ تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، تهران: انتشارات فرهنگی رجاء و انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- قمی، عباس؛ مفاتیح الجنان، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.
- مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار، بیروت: افست مؤسسه داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مهران، محمد؛ «بیت مصور»، نامه بهارستان، سال ۸ و ۹، شماره ۱۴ و ۱۳، ۱۳۸۶.
- نجم، سهیلا؛ هنر نقالی در ایران، تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۹.

منابع انگلیسی

- 1- Eikhenbaum, Boris, "literature and cinema" in *Russian Formalist: A collection of Articles and Texts in Translation*, ed. Stephen Bann and John Bowlt, Edinburgh University Press, 1973.
- 2 - Farhad, Massumeh, *Falanah*, The United Kingdom, first ed., 2009.

منابع تصویری

- تصویر ۱: نگاره «نجات مردم دریا توسط امام رضا (ع)»، فالنامه، ۹۵۶ق، (Farhad, 2009: 132)
- تصویر ۲: نگاره «نجات مردم دریا توسط امام رضا (ع)»، فالنامه، ۹۵۶ق، (Farhad, 2009: 132)
- تصاویر ۱۱-۳: مجموعه تلویزیونی همسفر خورشید، علی شاه حاتمی، ۱۳۹۴.

جایگاه و اهمیت تغذیه در فرهنگ ایران براساس کاسه سفالی نمه‌کار

(مطالعه موردی هَلوکوتنه^۱ در استان مازندران)

مرضیه گرجی پشتی^۱، امیر هاشم پورمافی^۲

چکیده

از دیدگاه مردم‌شناسی، تغذیه یکی از شاخه‌های مهم در فرهنگ جوامع بشری است. از اینرو بخش مهمی از فرهنگ ما را نیز غذاها تشکیل می‌دهند. «خُرد کردن گوجه سبز» متعلق به فرهنگ غذایی استان مازندران است. مخلوط این میوه با سبزیهای معطر که در سلامتی و تندرستی مردمان این خطه مؤثر است، در ظرف مخصوصی بنام نمه‌کار درست میشود. از دیدگاه باستان‌شناسی، ظرف مورد نظر دارای پیشینهٔ تاریخی است و آداب و رسوم مربوط به این ظرف از دیدگاه مردم‌شناسی، نمادی از فرهنگ قدیمی و استمرار استفاده از آن، نشانهٔ همبستگی و مشارکت در بین خانواده‌ها در مازندران بوده است. در نوشتار پیش رو موضوع مورد نظر از طریق مصاحبهٔ فردی و گروهی در سطوح مختلف جامعه مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: مردم‌شناسی؛ تغذیه؛ فرهنگ؛ هَلوکوتنه؛ گوجه‌سبز؛ کاسه سفال (نمه‌کار)

مقدمه

از دیدگاه مردم‌شناسی، نظام تغذیه انسان در تار و پود فرهنگ جوامع انسانی است. حال این تنوع و غنای آن در گستره فرهنگ و جوامع بستگی دارد به توجه به محیط و شرایط و تغییرات و تحولات زیستی انسان. مردم‌شناسی، فرهنگ، جامعه و خرد و روش زندگی انسانها را مورد بررسی قرار میدهد. بنابراین از آنجایی که غذا کاملاً برای انسان حیاتی است، از دیدگاه مردم‌شناختی و مطالعهٔ آن مراحل اجتماعی، ساخت اجتماعی زندگی انسانهاست. تغذیه علم بررسی اثر غذاهای

۱. کوبیدن یا خُرد کردن گوجه‌سبز

۲. استادیار مردم‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد چالوس (نویسندهٔ مسئول)؛ marrorijip@gmail.com

۳. استادیار باستان‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد چالوس؛ Hashempoormafii.amir@iauc.ac.ir

گونگون بر روی بدن انسان است. مردم نگار، باید در اطراف زندگی خویش و دیگران، رفتارهای جمعی و فردی در موقعیتهای مختلف را مشاهده کند تا بتواند در میدان آن را گزارش نماید. باورها، رفتارها، نگرشها، عقاید همگی میتواند قابل مشاهده باشند یا در بعضی موارد بصورت غیرمشارکتی مسائل و وقایع را بررسی نمایند. بنابراین مردم‌شناس میتواند هر دو فرهنگ گذشته و حال را مطالعه نماید (Ember, 2002).

برای مطالعه فرهنگ حال، باید به میان مردم مورد مطالعه برود و با استفاده از مشاهده، اسناد و شواهد موجود، اطلاعات لازم را گردآوری نماید. هرچند گذشته را با بقایا و ابزارها و یا فرهنگهایی که مرسوم بوده در هر بُعد فرهنگی میتوان مطالعه نمود، اما روش باستان‌شناسی برای مطالعه فرهنگ گذشته و بازسازی آن میتواند مفید واقع باشد. در واقع باستان‌شناسی، بازسازی نحوه زندگی یا بطورکلی، بازسازی فرهنگهای گذشته تا حد ممکن و تفسیر و ربط دادن این فرهنگ با نظریه‌های مردم‌شناسی است. در این پژوهش، بُعد فرهنگ و بکارگیری تغذیه و ابزار مادایی که در این فرهنگ استفاده گردیده، مورد بررسی قرار میگیرد.

روش تحقیق

روش پژوهش حاضر، روش کیفی است که با استفاده از داده‌های کیفی مانند داده‌های حاصل از مصاحبه، مشاهده، اسناد و غیره، توجه به پدیده‌های مهم اجتماعی، فرهنگی و هنری که تأکید بر وجود انسان و در رابطه با روابط متقابل بشری دارد را بررسی مینماید. پافشاری بر استقرا، مشاهده و تجربه و تحلیل نموده‌ها و تحلیل قضایا و ویژگی بارز انسان‌شناسی است. بنابراین مشاهده انسانها در هر لحظه از زندگی، شاهد عینی و ناظر مستقیم وقایعی است که در حول و حوش آنها رخ میدهد؛ چه بسا یک مشاهده ساده، اولین قدم برای شروع یک تحقیق جدید در علم میباشد. برای انجام یک تحقیق و توفیق در کشف یک حقیقت لازم نیست فردی نابغه باشیم، بلکه اگر راه و رسم و روش تحقیق را بدانیم، میتوانیم در آن توفیقی بدست آوریم (گرچی و همکاران، ۱۳۹۵). تحقیق حاضر براساس یک مطالعه میدانی در میان مردم استان مازندران و گیلان است. ابتدا، مطالعات اسنادی و کتابخانه‌یی و مشاهدات اولیه در منطقه در ارتباط با موضوع امکان آشنایی نسبی در تحقیق انجام گرفته است. همچنین نگارندگان، در میدان تحقیق از مصاحبه با خانمهای مسن که بیشتر تجربه استفاده از غذاهای مناطق مذکور را دارند و مصاحبه و گزارشهای باستان‌شناسی درخصوص استفاده از ظرف گلی و سنگ مخصوص که در منطقه همواره استفاده میگردد، بهره برده‌اند.

نظریه و پیشینه تحقیق

مارگارت مید نیز جزو نخستین کسانی است که به موضوع انسان‌شناسی خوراک پرداخته است. مطالعات این انسان‌شناسان در دهه‌های میانی قرن بیستم، بیشتر به بررسی نگرش انسانها درباره خوراک در فرهنگهای مختلف و این موضوع که این نگرشها چه تأثیری بر روابط اجتماعی ثانوی آنان دارد، متمرکز بود.

رویکردهای ساختارگرا بازه گسترده‌یی را در برمیگرفتند: از شناسایی ظرفیتهای انسان تا نشانه‌شناسی و مهم شمردن موضوعات بظاهر کوچک روزمره از جمله غذا. در این رویکرد، ساختارهای باطنی و ناملموس فرد و اجتماع در حقیقت علت اصلی پدیده‌هایی هستند که در اجتماع شاهد هستیم. برخلاف کارکردگرایی، ساختارگرایان نه تنها به عناصر سطحی، بلکه به ساختارهای عمیق ذهن بشر نیز توجه داشتند. با اوج گرفتن این رویکرد در دهه شصت میلادی، دیدگاههای انسان‌شناختی غذا که در صدر آنان مطالعه لوی استروس خودنمایی میکرد، شدت گرفتند. غذا بعنوان زبان نشانه‌یی مطرح شد که مطالعه معنی و نشانه‌های آن میتواند عمیقترین افکار یک جامعه را آشکار سازد. مطالعه نحوه طبقه‌بندی و تعریف غذاها، طبیعت و علت تابوهای غذایی، نقش اجتماعی غذا و هم غذایی از موضوعات رایجی بودند که در این دوره بمنظور تحلیل رفتارها و روابط انسانی در اجتماعشان مطرح شدند.

برای ساختارگرایان، غذا بمنزله خوراکی صرفاً برای ادامه حیات نبود، بلکه چنانکه لوی استروس اشاره کرده «ابزار فکر کردن» بود. هدف او، کشف لایه‌های پنهان در میان عادات غذایی و مراسم و آیینهای مربوط به غذا برای دریافتن رابطه بین غذا و روابط انسانی اجتماعی بود. او همواره بر اهمیت ارزش نمادین و پرمعنی غذا (علاوه بر ارزش فیزیولوژیکی آن) تأکید میکرد. ریچاردز، در پژوهش خود به بررسی روابط انسانی براساس نیازهای غذایی پرداخته است. او در واقع میخواست تأثیر گرسنگی را بر شکلگیری گروههای اجتماعی مورد بررسی قرار دهد (همان). تایلر توانست حیطه پژوهش مردم‌شناسی فرهنگی و اجتماعی را تعیین و چارچوب آن را محدود نماید. او حتی رسوم بی‌معنی را بقایای عادات اولیه و قدیمی دانست. بنظر او این رسوم به هنگام پیدایش برای آن جامعه مفید و ضروری بوده‌اند و چون جامعه وارد مرحله پیشرفته‌تری شده است، بنابراین در اعصار گذشته انسان، که هیچگونه شواهد مستقیمی از آنها وجود ندارد، بر مبنای تصویری فرضی است که روشی دو جانبه بوده است: از یکسو عبارت از مطالعه رسوم اقوام بدوی معاصر، که فرهنگشان در حد فرهنگ ابتدایی بشر متمدن امروزی است، و از سوی دیگر، مطالعه بقایای رسوم کهن که هنوز

آثارش در فرهنگ و فرهنگ معاصر بازمانده است. تحقیقات وی در تاریخ اولیه انسان ۱۸۶۵م و فرهنگ ابتدایی در ۱۸۷۱م را میتوان نام برد. بنابراین در نظریه انسان‌شناسی فرهنگی به مطالعه جامعه و فرهنگ توصیف و تبیین تشابهات و تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی میپردازند که بر دو جنبه مردم‌نگاری (مبتنی بر کار میدانی) و مردم‌شناسی (مبتنی بر تطبیق بین فرهنگی) است. از اینرو در این تحقیقات پژوهشگر میتواند به توصیف تفاوت‌ها و تشابهات فرهنگی، جنبه‌های خاص و عام و همگانی فرهنگ دست یابد.

همچنین باستان‌شناسی نیز در این خصوص میتواند تکمیل نظریه مردم‌شناسی باشد. باستان‌شناس با استفاده از داده‌های اولیه که از بقایای مادی بدست آمده و همچنین دانش قوم‌نگاری و نظریه‌های مردم‌شناسی، به تجزیه و تحلیل فرایندها و الگوهای فرهنگی میپردازد، مثلاً او با کشف نوع غلاتی که در یک کوزه و ظرف سفالی یا یک منطقه بوده، پی میبرد که مردم آن دوره به گردآوری خوارک اشغال داشته‌اند یا کشاورزی یا اینکه دارای چه نوع رژیم غذایی بوده‌اند. هرچند تحقیق موردنظر هم از ابعاد متفاوتی مورد بررسی قرار گرفته نشانگر این شباهتهای نظری مردم‌شناسی و باستان‌شناختی است.

فراغت قومی

بنابراین یکی از مهمترین مسائل پیرامون موضوع پژوهش فراغت آن قوم یا گروه فامیلی را نشان میدهد که زنان بیشتر از احوال یکدیگر باخبر بودند و میتوانستند به همدیگر کمک کنند. جان رابرت و دستیارانش معتقدند که بازیهای تفریحی مردم بیانگر فراگردهای فرهنگی و روانشناختی آنها هستند. باعتقاد ایشان جوامع ساده‌تری همچون اقوام شکارگر و گردآوری‌کننده، معمولاً از بازیهای استراتژی استفاده نمیکنند، بلکه در اوقات فراغتشان به بازیهای میپردازند که مستلزم مهارت جسمانی و استفاده مناسب از فرصتها میباشد. اما بازیهای استراتژی بیشتر در جوامع پیچیده‌تر پیدا میشوند و منعکس‌کننده تعارضهای روانشناختی بخاطر احاطه بر روابط پیچیده اجتماعی میباشد (کتاک، ۱۳۸۶).

تحلیل این بحث، معرفی اطلاعات مهمی درباره رفتار اجتماعی و درک زندگی عادی اجتماعی مردم بوده که از لحاظ انسان‌شناسی آنها میتوانستند از این طریق گروهی را تشکیل دهند که به درد دل یکدیگر گوش دهند و برنامه‌های دیگری را با هم برنامه‌ریزی کنند.

دیدگاه مردم‌شناسی و باستان‌شناختی نسبت به فرهنگ

هدف یک مردم‌شناس، توصیفی از سازمان و باور داشته‌های یک گروه از مردم است. قلمروهای مورد بررسی در گروه‌های کوچک را مختص بررسی‌های انسان‌شناختی و گروه‌های جمعیتی بزرگ را مختص به جامعه‌شناسی میدانند. از اینرو در این تحقیق از دیدگاه مردم‌شناختی در بُعد فرهنگی و غذا و از طرف دیگر بُعد آثار که باستان‌شناسی به توصیف آن می‌پردازد، مورد مطالعه قرار گرفته است.

مردم‌شناسی فرهنگی بیشتر به همانندیاها و تفاوت‌های اجتماعی و فرهنگی توجه داشته و تلاش میکند دلیل این تفاوت‌ها و همانندیاها را توصیف، تحلیل، تفسیر و تبیین نماید. همچنین انسان‌شناسی و باستان‌شناسی رفتار و الگوهای فرهنگی گذشته بشر را از طریق بقایای مادی آنها بازسازی، توصیف و تفسیر میکنند (کتاب، ۱۳۸۶: ۲۴).

بنابراین شکل نمادها، واژه‌ی انتزاع یافته از زمینه، یا عکس‌برداری از یک حرکت یا ابزار در موزه گذاشته شده نیست، بلکه موضوعی است که وقتی به شیوه‌ی پویا بررسی میشود، آشکار میگردد که نقشی همچون محرک و شتاب‌دهنده فعالیت‌های انسان ایفا میکند.

ابعاد کارکردگرایی

هرگونه تجربه در عرصه پژوهش و نیز بررسی دقیق تظاهرات واقعاً مهم رفتار سازمان یافته انسان، گویای اصول اعتباری و بدیهی ذیل است:

الف) فرهنگ ضرورتاً دستگاه ابزاری است که بشر بکمک آن در محیط خود و در مسیر ارضای نیازهایش با آن مواجه میشود و از پس آنها بهتر برمی‌آید.

ب) فرهنگ نظامی است از اشیاء، فعالیتها و رویکردهایی که در آن هر جزیی وسیله نیل به مقصودی است.

ج) فرهنگ کلیتی است که در آن عناصر گوناگون متقابلاً به هم پیوسته‌اند.

د) این فعالیتها، رویکردها و اشیاء، پیرامون وظایف مهم و حیاتی در نهادهایی نظیر خانواده، طایفه، اجتماع محلی، قبیله و گروه‌های سازمان یافته همیاری اقتصادی صورت می‌گیرد.

ه) فرهنگ را از نظر پویایی، یعنی با توجه به نوع فعالیت میتوان به جنبه‌هایی نظیر آموزش و پرورش، اعتقادات و اخلاق و طریقه‌ها تحلیل کرد (فکوهی، ۱۳۸۲).

تغذیه و گروه خونی در ارتباط با میوه گوجه‌سبز

متخصصان تغذیه بر این عقیده‌اند که گوجه‌سبز افزون بر طعم خوشمزه، ارزش غذایی نیز دارد. گوجه‌سبز بصورت تازه و پخته در خورشها مصرف میشود. این میوه غنی از ویتامین، اسیدمالیک و اسیدسیتریک است، اما مصرف زیاده از حد آن باعث نفخ معده میشود. ترکیبات گوجه سبز رسیده در ۱۰۰ گرم (ارزش غذایی ۱۰۰ گرم گوجه‌سبز) عبارت است از: انرژی ۴۷Kcal، رطوبت ۸۷ گرم، کربوهیدرات ۱۱ گرم، چربی ۰/۰۵ گرم، پروتئین ۰/۶ گرم، فیبر خام ۰/۵۴. با مصرف ۱۰۰ گرم گوجه‌سبز، ۱۵٪ ویتامین A، ۰/۰۴٪ ویتامین B۱ (تیامین)، ۰/۰۷٪ درصد ویتامین B۲ (ریبوفلاوین)، ۲/۸٪ درصد نیاسین، ۲ گرم ویتامین C، ۱۷ گرم کلسیم، ۱۴ گرم فسفر، ۱۰۲۷ میلی‌گرم آهن، ۶ میلی‌گرم سدیم و ۹۸ میلی‌گرم پتاسیم مورد نیاز در روز تأمین میشود (ترسرسیان، رحمانیان، آذر، ۱۳۹۰).

برخی گیاه‌شناسان معتقدند مصرف گوجه‌سبز برای بهبود طعم دهان مفید است. از خواص دیگر این میوه، خاصیت مسهلی آن است که بخوبی شناخته‌شده است. همچنین اثرات منحصر بفرد آن شامل کاهش فشارخون و چربی خون، حذف رسوبات از خون و تنظیم عملکرد معده‌ی - روده‌ی است. گوجه‌سبز باعث تعادل اسید و باز در جریان خون میشود و از اینرو میتواند در درمان حالت اسیدی خون مفید باشد. این میوه اثرات قابل توجهی در جلوگیری از بیماریهایی همچون چربی خون بالا، پیری سلول و سرطان دارد. اسید بنزوئیک، ترکیبی است که خاصیت ضد میکروبی دارد. این ماده بطور طبیعی در گوجه‌سبز وجود دارد (www.tebyan.net).

غذاها بر اساس گروه خونی فرد

با توجه به جدول شماره یک تحقیقات ثابت میکند که برای مثال فردی با گروه خونی O با خوردن قارچ، آگزمای پوستی میگیرد. همچنین سلیقه‌های غذایی با توجه به نوع غذا و گروه خونی و طبایع، در واقع سردی یا گرمی بدن (میزان اسیدیته خون) و تر و خشک بودن مزاج ما را نشان میدهد.

جدول شماره ۱: نام غذاها و گروههای خونی (علیپور، ۱۳۷۹)

ردیف	نام غذا	گروه خون A	گروه خون B	گروه خون AB	گروه خون O	خشک یا تر سرد یا گرم	توضیحات
۱	آلو سبز	خیلی مفید	خیلی مفید	خیلی مفید	خیلی مفید	سرد و تر	

ردیف	نام غذا	نوع گرمی و سردی	شدت درجه گرمی یا سردی (۴ درجه)	مصلح
۱	پونه	گرم و خشک	۲	آرد بلوط، سرکه، رب مورد
۲	نعناع	گرم و خشک	۲	کرفس
۳	نمک	گرم و خشک	۲-۳	روغن بادام - آویشن
۴	گشنیز	سرد و خشک	۲	سکنجبین، زرده تخم مرغ با فلفل و نمک، آب مرغ، دارچین

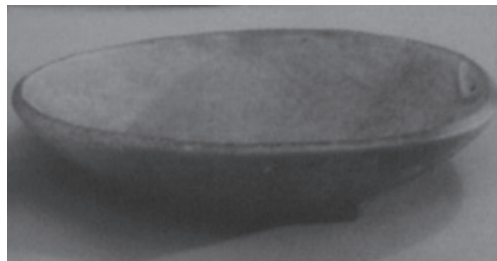
دیدگاه باستان‌شناسی به ظرف نمکار

از آنجایی که میدانیم سفال جزو اولین دست‌ساخته‌های بشر می‌باشد که در طول دوره‌های مختلف مورد استفاده بوده و روند استفاده از این ماده از دوره نوسنگی شروع می‌شود و تاکنون در اقصی نقاط جهان و ایران و بخصوص در منطقه شمال کشور مورد استفاده ساکنین امروزی نیز می‌باشد، در این رابطه باید اشاره‌ای به ظروف سفالی خانگی با کاربرد آشپزخانه‌یی داشت که در این منطقه مورد استفاده است. با بررسی و مطالعه موشکافانه سفالهای اعصار مختلف بخصوص عصر آهن، دوران تاریخی و دوران اسلامی و روند تکنیک ساخت اینگونه ظروف از لحاظ ریخت‌شناسی^۱ شبیه به نمونه مورد مطالعه است. در سایت‌های باستانی غرب و شمال غرب، مرکز فلات ایران و شمال کشور نمونه‌هایی از لحاظ فرم‌شناسی (تصویر ۱) از دین‌خواه تپه (پیتسورنو و همکاران، ۱۳۸۸: ۴۴-۴۵)، گنداب سمنان (شریفی، ۱۳۸۶: ۲۴۵-۲۲۹)، گرمی-آذربایجان شرقی (تصویر ۲)، تورنگ تپه گرگان (کامبخش‌فر، ۱۳۷۹: ۴۲۸)، گیلان و مازندران و بنابر گزارش شریفی نمونه‌هایی شبیه به این ظرف از زرین‌آباد ساری در خلال کاوش‌های باستان‌شناختی بدست آمده که داخل آن مقداری گندم و در برخی از نمونه‌های دیگر استخوان حیوانات کشف شده است (شریفی، ۱۳۹۵). در ضمن، براساس کاوش‌های باستان‌شناختی سایت و ستمین کیاسر ساری نمونه‌هایی (تصاویر ۳) شبیه به «کاسه سفالی نمه کار» کشف شده که از لحاظ جنس و فرم و رنگ قابل مقایسه می‌باشند (شریفی، ۱۳۹۴: ۳۸-۳۳).

با توجه به شرایط زیست‌محیطی و اقلیمی در شمال کشور و وفور چوب در این منطقه، هنر ابتکاری جنگل‌نشینان در هنر لاک‌تراشی بروز کرده، بطوری‌که قدمت هنر لاک‌تراشی در منطقه مورد مطالعه به حدود هشت تا یازده هزار سال قبل برمیگردد. هنرمندان وسایل مورد نیاز روزمره

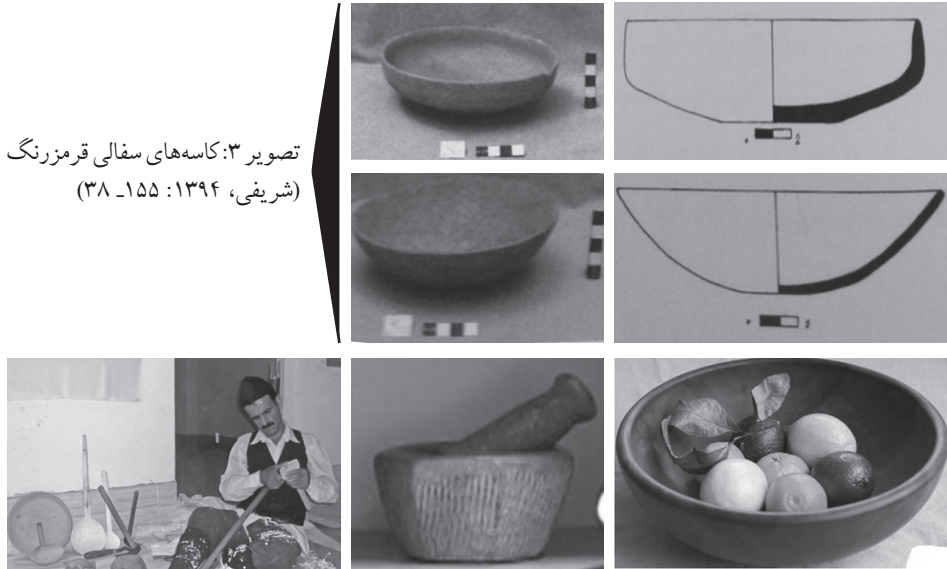
خود را با ساخت مصنوعات چوبی تأمین میکردند و با شناختی که از انواع درختان جنگلی داشتند و دارند برای ساخت مصنوعات چوبی از چوب درختان افرا و شمشاد استفاده میکردند و با کمک گرفتن از ابزار کار بسیار ابتدایی، آثار زیبایی خلق مینمودند (تصاویر ۴). باید خاطر نشان کرد که، ضربه زدن به داخل ظرف سفالی مورد بحث (تصویر ۵)، امکان ترک خوردن و شکستن آن را به همراه دارد و عملاً برای کوبیدن از ظروف سنگی و لاک‌ی استفاده نمیکرده‌اند. ولی بصورت مالش مواد خوراکی و ساییدن بوسیله سنگ مخصوصی که برای این کار در نظر گرفته‌اند، درصد آسیب‌دیدگی آن بمراتب کمتر میشده است. به‌هر حال دقیقاً نمیتوان کاربری این ظرف را با ظروف مکشوفه از سایت‌های باستانی که در مناطق مختلف ایران کشف شده‌اند یکسان دانست و اینگونه تعریفش کرد؛ چراکه نمیدانیم در اعصار گذشته، از این ظرف چگونه و به چه نحوی استفاده میکردند و شاید فقط از لحاظ فرم‌شناسی قادر باشیم این موضوع را مطرح کنیم و روند تاریخی ساخت اینگونه ظروف را ردیابی نماییم. ولی اگر بخواهیم نمونه‌های ظروف سنگی بررسی نماییم موضوع کاملاً فرق میکند (هاشم پورمافی، ۱۳۸۵). با ارزیابی نظر کارشناسان و باستان‌شناسان پژوهشگر باستان‌شناسی نیز این موضوع فقط از لحاظ جنس (سفالی) بودن قابل مقایسه است و از لحاظ کاربری نمیتوان به یقین نظر قاطع داد که عیناً کاربرد این ظرف در گذشته نیز بدینصورت بوده است. با این حال «کاسه سفالی نمه‌کار» کاربری در آشپزخانه دارد که هم اکنون در منطقه گیلان و مازندران مورد استفاده مردمان آن دیار میباشد.

تصویر ۱: سفال مکشوفه از دین خواه تپه
(پیتسورنو و همکاران، ۱۳۸۸: ۴۵-۴۴)



تصویر ۲: کاسه سفالی قرمز رنگی، موزه ملی ایران (نگارندگان، ۱۳۹۶)





تصویر ۳: کاسه‌های سفالی قرمز رنگ (شریفی، ۱۳۹۴: ۱۵۵-۳۸)

تصویر ۴: هنر لاک تراشی در منطقه شمال کشور (لاک تراشی هنر فراموش شده، www.bandpay.ir)



تصویر ۵: ظرف سفالی نمه‌کار (نگارندگان، ۱۳۹۵)

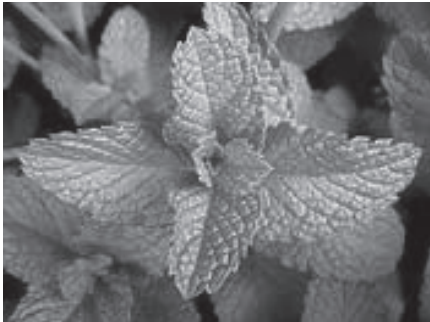
گشنیز

گشنیز حاوی ویتامین A، ویتامین C، ویتامین B6 آهن، منیزیم، کلسیم، پتاسیم و فیبر است. این سبزی بعنوان دواى معده و بهبود دهنده عمل گوارش و هضم غذا شناخته شده است و تحقیقات نشان میدهد که مصرف آن باعث دفع سرب و آلومینیوم نیز میگردد (فواید شگفت‌انگیز گشنیز، www.tebyan.net/335329).

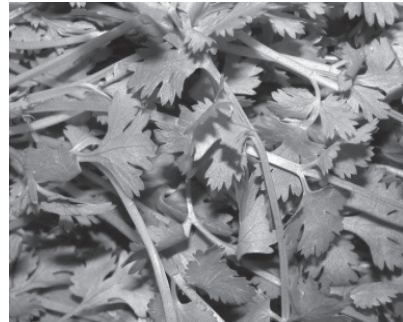
نعنا

از نظر طب اسلامی، تمام گیاهان که از کود شیمیایی بهره‌ی نبرند طینند و سبزیجات در این بحث اولی هستند. مصرف حدود بیست تا سی گرم سبزیجات در روز توصیه میشود و در بین سبزیها

نعنا دارای خواص قابل توجهی است. این سبزی دارای مواد فیتوکمیکال برای پیشگیری و درمان انواع بیماریها شامل آسم، افسردگی، اضطراب، استرس، سرطان و سکتة قلبی میباشد (نعنا: معطر و درمانگر www.tebyan.net/205228).



تصویر ۷: نعنا: معطر و درمانگر
(www.tebyan.net/205228)



تصویر ۶: گشنیز
(فواید شگفت‌انگیز گشنیز، www.tebyan.net/335329)

مصاحبه پیرامون محور پژوهش

در ابتدا باید سؤال کلی (هدف) که در مرحله اول تعیین شده به سؤالات قابل بررسی تر تقسیم گردد. این یک فرایند تکراری است و زمانی متوقف خواهد شد که سؤالات تحقیق به اندازه کافی دقیق شوند. در مرحله بعد، باید به تعیین متغیرهایی پرداخت و در مورد آنها داده‌های لازم را جمع‌آوری نمود تا به هر کدام از سؤالات تحقیق پاسخ داده شود. علاوه بر این، لازم است نحوه سنجش داده برای هر متغیر نیز تعیین گردد (قرایی مقدم، ۱۳۸۲). در این تحقیق، سؤال اصلی در خصوص تغذیه، انواع خواص سبزی و کاسه سفالی نمه‌کار است؛ از اینرو باید پرسید: نظرتان درباره هلوکوتنه چیست؟

هلوکوتنه یکی از رسومات قدیمی شهر نشتارود است و از زمان قدیم افرادی که این درخت را در حیاط داشتند، میوه آن را میچیدند و همسایه‌ها را خبر میکردند که عصر بیاید منزل ما هلوکوتنی داریم. در هلوکوتنه از همان گوجه‌سبز ریزی که در زمان قدیم بیشتر بوده استفاده میکردیم؛ البته بعضی از منازل گوجه‌سبزه‌های بزرگ هم داشتند. آنها را در نمه‌کار میریختم با سبزی مانند نعناع، گشنیز و کمی نمک مخلوط کرده در همان ظرف نمه‌کار میساییدیم و سپس، گوجه‌سبز را داخل همان ظرف ریخته و له میکردیم؛ یعنی با سنگ روی آن میزدند دو نصف میشد و سپس با بیه مخلوط شده آماده برای خوردن میشد. این در حقیقت یک نوع دسر است که امروز آن را با خیار میخوریم. از این ظرفهای گلی بیشتر برای ساییدن سبزی با سنگ گرد استفاده میکردیم؛ از اینرو

یکی از ابزار اساسی مازندران در دوران قدیم بود. حتی گردو را هم در آن میساییدیم یا برنج خرده شده را خیس میکردیم کمی نرم میشد و در این ظرفها له میکردیم. البته ما سبزی کاکوتی نیز استفاده میکنیم. این سبزی فواید زیادی دارد و آن را برای خون دماغ، سیاه سرفه، برونشیت استفاده میکنند. نعنای برای اعصاب، رفع سرفه، دل درد، قولنجهای استفاده میشود. از طرف دیگر، دور هم جمع کردن همسایه‌ها و دوستان هست که البته قدیم این را یک دورهمی تلقی میکردند. بنابراین از دیدگاه مردم‌شناسی فرهنگ دورهم‌نشینی یا همان عصری باهم بودن هم نشانه‌ی از اتحاد بین خانواده‌هاست، از اینرو اقوام بوسیله صرف این دسر در منزل همسایه یا اقوام و فامیلهای نشانی از همبستگی را نشان میدادند (نشتا حسینی، فلاحی، نشتایی، ۱۳۹۶).

نتیجه‌گیری

هدف نوشتار حاضر، پرداختن به جایگاه و اهمیت تغذیه در فرهنگ ایران با استفاده از کاسه سفالی (نم‌کار) میباشد. مطالعات و بررسیهای صورت گرفته در این خصوص نشان میدهد که در منطقه مورد بررسی در غرب استان مازندران، در بین اقوام مختلف، این میوه از اهمیت خاصی برخوردار است و استفاده از آن آداب و رسوم و فرهنگ خاصی را به نمایش میگذارد که امروزه نیز هنوز جاری است. فرهنگ نه تنها جنبه‌های مادی بلکه جنبه‌های معنوی را نیز دربرمیگیرد که در نوشتار حاضر مورد بررسی قرار گرفت؛ جنبه مادی، اشاره به بکارگیری ظرف سفالی گلی بود و جنبه معنوی، دورهم بودن و همیاری و مشارکت در جمع دوستان و همسالان و اقوام. همچنین بُعد تغذیه نیز در مردم‌شناسی بسیار مهم است؛ بخصوص امروزه در طب سنتی بیشتر بر این امر تأکید میشود. به این ترتیب میتوان گفت، کلیت یک فرآیند فرهنگی میتواند مادی (مصنوعات)، مناسبات اجتماعی انسان، شیوه رفتاری و اعمال نمادی یعنی تأثیر یک موجود از طریق واکنشهای انگیزه‌ی شرطی بر موجودات زنده دیگر باشد. از اینرو، پژوهشگران به دستبندی مصنوعات و مطالعه توزیع آن در مکان و زمان ظرف سفالی پرداختند و همچنین در بُعد مردم‌شناسی، تغذیه و فرهنگ بکارگیری آن از گذشته تاکنون نشان داده این فرهنگ هم در بُعد تغذیه و هم در نوع مشارکت با یکدیگر تأثیرگذار بوده است و از دیدگاه مردم‌شناسی و باستان‌شناسی پژوهشگران توانسته‌اند آنها را مقایسه نماید. دستاوردهای باستان‌شناختی بر ما معلوم میسازد که از این نمونه ظرف در ادوار گذشته استفاده میشده و در سیستم و رژیم غذایی مردمانی که در منطقه شمال کشور زندگی میکردند، اهمیت خاصی داشته و دارد.

منابع فارسی

- پیتسونو، گابریل و دیگران؛ مجموعه مقالات تمدن دین خواه (اشنویه)، ترجمه صمد علیون و علی صدراپی، انتشارات گنجینه هنر و میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری آذربایجان غربی، ۱۳۸۸.
- ترسرسیان، ن؛ رحمانیان، منیره؛ آذر، مهین؛ جدول ترکیبات موادغذایی (خام)، تحت نظر حبیب‌الله هدایت، تهران: انتشارات انیستیتو تحقیقات تغذیه ایران، ۱۳۹۰.
- شریفی، عبدالمطلب؛ «کاوشهای باستان‌شناسی در محوطه عصر آهن گندآب شه‌میرزاد استان سمنان»، گزارشهای باستان‌شناسی ۷: مجموعه مقالات نهمین گردهمایی سالانه باستان‌شناسی ایران، تهران، پژوهشکده باستان‌شناسی، جلد دوم، ۱۳۸۶.
- _____؛ گزارش فصل اول کاوشهای باستان‌شناسی محوطه اشکانی و ستمین کیاسر ساری، سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، پژوهشکده باستان‌شناسی، جلد اول، ۱۳۹۴.
- _____؛ گفتگوی شفاهی، مازندران، ۱۳۹۵.
- علیپور، محمد؛ تفکیک غذا بر اساس گروه خونی، نشر آوای کاسپین، ۱۳۷۹.
- فرخ‌نیا، رحیم؛ مقدمه‌ای بر مردم‌شناسی، انتشارات دانشگاه بوعلی، ۱۳۷۶.
- فکوهی، ناصر؛ تاریخ و نظریه‌های انسان‌شناسی، نشر نی، ۱۳۸۲.
- قرایی‌مقدم، امان‌اله، انسان‌شناسی فرهنگی (مردم‌شناسی فرهنگی)، نشر ابجد، ۱۳۸۲.
- کامبخش فرد، سیف‌اله؛ سفال و سفالگری در ایران از آغاز دوره نوسنگی تا دوران معاصر، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۷۹.
- کتاک، کنرلد فیلیپ؛ انسان‌شناسی: مطالعه و شناخت جنبه‌های مردم‌شناسی تمدن، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۶.
- گرجی، مرضیه؛ رشادت، سارا؛ فقیه نصیری، عابدین؛ «مطالعه و شناخت جنبه‌های مردم‌شناسی غذا»، فصلنامه مطالعات و میزبانی، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵.
- هاشم پورمافی، امیر؛ «بررسی و مطالعه ظروف سنگی هخامنشی»، تهران: پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۵.

مصاحبه در سال ۱۳۹۶ با

- فلاحی ۸۵ ساله استان گیلان.

- محمد نشتایی ۸۳ ساله غرب استان.

- نشتاحسینی ۸۰ ساله غرب استان.

منبع انگلیسی

- Ember, Carol and Ember Melvin. *Anthropology*, India, 2002:

منابع اینترنتی

- www.datees.ir

- www.google.com

- www.tebyan.net

سفری به شهر باستانی «گور»

فاطمه اشراقی^۱

چکیده

بررسی چرایی نامگذاری شهرها و روستاها از دیرباز از مباحث مهم و جالب توجه در جغرافیای تاریخی بوده است. شهر تاریخی فیروزآباد که تقریباً در ۸۵ کیلومتری شیراز قرار گرفته، از پیش از اسلام تا قرن چهارم هجری، «گور» نام داشته است. نوشتار حاضر سعی دارد به چرایی نامگذاری این شهر که پیشینه آن به دوره هخامنشیان و حمله اسکندر به ایران می‌رسد، بپردازد. برای رسیدن به این هدف، منابع معتبر تاریخی، جغرافیایی و لغوی مورد کنکاش و بررسی قرار گرفته است. در زبان فارسی قدیم «گور» بمعنای «گودال، حفره و دشت» بوده است و یافته‌های پژوهش بیانگر آن است علت نامگذاری این شهر به «گور» به موقعیت جغرافیایی آن که در دشت و میان پشته‌ها و کوهها واقع شده است، باز می‌گردد و ارتباطی با معنای «قبر» که امروز از این واژه برداشت می‌شود، ندارد. **واژگان کلیدی:** فیروزآباد؛ شهر گور؛ دشت؛ گودال

مقدمه

زمانی که به جغرافیای تاریخی ایران زمین نظر می‌کنیم، متوجه می‌شویم که برخی شهرهای این کهن‌بوم چند هزار ساله، در گذشته‌های دور، نامهای دیگری داشته‌اند که بمرور زمان و به دلایل مختلف به باد فراموشی سپرده شده‌اند تا آنجا که گاه چرایی نامگذاری این شهرها برای پژوهشگران در حاله‌یی از ابهام باقی مانده است و گاه ایشان در تبیین وجه تسمیه شهرها از مرز حدس و گمان درنمی‌گذرند.

۱. دکترای زبان و ادبیات عرب دانشگاه اصفهان؛ f.ishraqi@yahoo.com

یکی از شهرهای باستانی ایران که از دیرباز جایگاه ویژه‌یی در تاریخ این سرزمین داشته و دارای فرهنگ و تمدنی کهن میباشد، شهر فیروزآباد است. این شهر که تقریباً در ۸۵ کیلومتری شیراز واقع شده است، در نزدیکی شهر باستانی «گور» یا «فیروزآباد قدیم» قرار دارد که تاریخ آن، بنابر اسناد تاریخی، به دوره هخامنشیان و حمله اسکندر به ایران میرسد.

متأسفانه زمانی که به کتب معتبر جغرافیایی - تاریخی و فرهنگهای لغت مراجعه میکنیم، غالباً درباره چرایی نامگذاری این شهر به «گور» در پیش از اسلام و زمان بنای آن، توضیح قانع‌کننده و شفافی ارائه نداده‌اند و اطلاعات روشنی در دسترس خواننده قرار نمیدهند تا آنجا که در بیشتر اوقات با اختلاف نظر مورخان و پژوهشگران روبرو میشویم؛ از اینرو در این مجال کوتاه سعی بر آن شده است با تکیه بر اسناد و مدارک جغرافیایی، تاریخی و لغوی، به چرایی نامگذاری این شهر به «گور» پرداخته شود تا در نهایت بتوان به نتیجه‌یی قابل قبول دست یافت.

«گور» در متون تاریخی

در مدارک و اسناد تاریخی، جغرافیایی و لغوی، پیشینه شهر «گور» و وجه تسمیه آن به اینصورت آمده است:

ابواسحاق اصطخری (۳۴۶ ه.ق) جغرافیدان و صاحب کتاب *المسالک و الممالک*، بنای شهر «گور» را به اردشیر بابکان، بنیانگذار سلسله ساسانی، نسبت داده است: «و اما جور قصبه اردشیر خوره است به حکم آن کی او بنا کرد و دارالملک وی آنجا بود» (اصطخری، ۱۳۴۰: ۹۶) و درباره موقعیت جغرافیایی شهر «گور» چنین میگوید: «جور اردشیر بنا کردست. گویند دریاچه بود. چون اردشیر دشمنی را آنجا قهر کرد خواست کی شهری بنا کند. بفرمود تا آب را راهها ساختند چنانکه به شیها برون شد و این شهر بنا کرد. دیواری از گل دارد و چهار دروازه بروست. ... و در میان شهر بنایی هست چون دکانی، آن را طربال گویند و آن به پارسی ایوان و کیاخره خوانند» (همان: ۱۱۰ - ۱۱۱). از گفته اصطخری چنین برمی آید این شهر از نظر جغرافیایی در گودال و پایینتر از سطح دریا قرار داشته است، از اینرو آن را گور بمعنای گودال و حفره مینامیدند.

ابن حوقل (۳۶۷ ه.ق) دیگر جغرافیدان مشهور مسلمان درباره شهر «گور» چنین مینویسد: «دیگر شهر «جور» است که اردشیر آن را بنا نهاد و گویند که جای آن آب ایستاده‌یی چون دریاچه بوده است. اردشیر مصمم شد که در جای آب یا کناره آن شهری بسازد و در آنجا آتشکده‌یی ایجاد کند و به فکر تخلیه آب آن افتاد و با باز کردن مجاری آن بدین کار موفق شد و شهر جور را در آنجا

ساخت» (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۴۸). ابن حوقل مانند اصطخری، قدمت این شهر را به اوایل ساسانیان بازمیگرداند و دربارهٔ موقعیت جغرافیایی آن، نظری کاملاً مشابه نظر اصطخری ارائه داده است. مقدسی (۳۳۶ - ۳۸۰ هـ.ق) در *أحسن التقاسیم فی معرفه الأقالیم*، تنها به معنای «گور» در زبان فارسی جدید و چرایی تغییر نام آن به «فیروزآباد» اشاره کرده است: نام جور در فارسی گور بمعنای قبر است. هرگاه عضدالدوله دیلمی به گور میرفت، مردم میگفتند: «مَلِک به گور رفت»؛ یعنی «پادشاه مُرد». این جمله خوشایند عضدالدوله نبود، از اینرو نام شهر را به فیروزآباد تغییر داد که بمعنای در کاملترین دولت است (المقدسی، ۱۹۰۶: ۴۳۲).

نویسندهٔ گمنام کتاب *حدود العالم من المشرق إلی المغرب* که قدیمیترین کتاب جغرافی به زبان فارسی است، تاریخ بنای این شهر را به زمان اردشیر بابکان بازگردانده است و در اینباره مینویسد: «گور شهری است خرم، اردشیر بابکان کرده است و مستقر او بودی و از گرد وی بارهٔ محکم است و از وی گلاب جوری خیزد کی به همهٔ جهان ببرند» (*حدود العالم من المشرق إلی المغرب*، ۱۳۶۲: ۱۳۱ - ۱۳۲).

ابوعلی بلعمی (۳۶۳ هـ.ق) نیز بنای شهر «گور» را به اردشیر بابکان نسبت میدهد و دربارهٔ آن چنین مینویسد: «و این شهر جور را اردشیر بنا کرد و خویشتن را آنجا کوشکی کرد و حصاری، نام آن طربال و آتش‌خانه کرد و آنجا بیارامید» (بلعمی، ۱۳۵۳: ۲/۸۷۸).

یاقوت حموی (۵۷۴ - ۶۲۶ هـ.ق)، ادیب و جغرافیدان بزرگ جهان اسلام، بدلیل عدم آشنایی با زبان فارسی باستان در ذیل توضیح شهر «گور»، گور را بمعنای «قبر» دانسته است و از سفر عضدالدوله دیلمی به این شهر و تغییر نام آن به فیروزآباد سخن گفته است: «جور شهری نیکو است که ایرانیان آن را «گور» مینامند و گور در زبان فارسی بمعنای قبر است. عضدالدوله دیلمی برای گردش بسیار به آنجا میرفت و مردم میگفتند پادشاه به گور رفت به این معنا که پادشاه به قبر رفت. این سخن عضدالدوله را چندان خوش نیامد بنابراین آن را فیروزآباد نام نهاد یعنی دولتش کامل باد» (الحموی، ۱۳۹۷: ۲/۱۸۱).

حمزه اصفهانی (۲۸۰ - ۳۶۰ هـ.ق)، تاریخنگار برجستهٔ ایرانی که در پاسداشت فرهنگ و زبان فارسی تلاشی نستوه از خود نشان داده است، در کتاب *تاریخ سنی ملوک الأرض و الأنبیاء* (تاریخ پیامبران و شاهان)، اطلاعات بسیار ارزشمندی دربارهٔ شهر «گور» به ما ارائه داده است. وی برخلاف نظر یاقوت حموی، بصراحت به این موضوع اشاره میکند که «گور» در زبان پهلوی بمعنای «گودال و حفره» بوده است نه «قبر و لحد»: «اردشیر شهرهای متعددی ساخت از جملهٔ آنها اردشیر خره

و ... است. اما اردشیر خره همان فیروزآباد از سرزمین فارس است که گور نامیده میشد و به امر علی بن بویه، فیروزآباد خواندند و گور و گار هر دو بمعنی گودال و حفره است نه قبر و لحد؛ زیرا ایرانیان قبوری نداشته‌اند و مردگان خود را در دخمه‌ها و سنگهای کنده کاری شده نهان میساختند» (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۴۴). گفته حمزه اصفهانی از چند جهت قابل توجه است: (۱) شهر گور در زمان اردشیر بابکان بازسازی و احیا شده است و به اردشیر خوره معروف بوده است. (۲) در زمان عضدالدوله دیلمی نام این شهر به فیروزآباد تغییر نام داد. (۳) گور در زبان فارسی قدیم نه بمعنای قبر بلکه بمعنای گودال و حفره بوده است. در تأیید گفته وی به دو نکته مهم میتوان اشاره کرد: اولاً، در زبان پهلوی «gor»، «gawr» در معنای گود (فروهوشی، ۱۳۸۱: ۴۳۸)، گور و دشت (همان: ۲۳۶) بکار میرفته است. بر این اساس شهر «گور» اسمی بامسمی بوده است؛ چرا که به یک حقیقت تاریخی - جغرافیایی اشاره دارد مبنی بر اینکه این شهر بدلیل آنکه در دشت و گودال قرار داشته «گور» نامگذاری شده و هیچ ارتباطی میان وجه تسمیه این شهر به «گور» و «قبر» وجود ندارد. ثانیاً، زردشتیان مرده‌های خود را از بیم آنکه زمین آلوده نشود، به خاک نمیسپردند، بلکه آنها را برا فراز کوهها میگذاشتند تا پرندگان از گوشت بدن آنها تغذیه کنند؛ بنابراین در ایران پیش از اسلام «گور» بمعنای «قبر» نبوده است؛ چنانکه در *وندیداد*، بر این مهم تأکید شده است: ای آفریننده جهان جسمانی و ای مقدس، بگو بدانم، جسد مرده را باید به کجا حمل کنیم و در کجا جای دهیم؟ اهورامزدا پاسخ داد و گفت: جسد را هرچه بیشتر باید در ارتفاعات و بلندیها جای داد، ای اسپیتمه زردشت. هرکس میدانند که سگهای گوشتخوار و پرندگان لاشخور همه وقت در بلندیها رفت و آمد دارند. در این مکان است که مزدپرستان باید جسد را از پاهای، از موها بوسیله سنگ یا سنگریزه در زمین محکم نمایند و الا ممکن است استخوان آنها بوسیله سگان گوشتخوار و پرندگان لاشخور در زمین کشیده شود و آنها و گیاهان آلوده گردند (وندیداد، ۱۳۸۲: ۱۳۹ - ۱۴۰).



نمایی از شهر باستانی گور

ابن بلخی، مورخ قرن ششم هجری و نویسنده کتاب *ارزشمند فارسنامه*، اطلاعات تاریخی بسیار سودمندی را درباره شهر «گور» ارائه داده است: «فیروز آباد به قدیم جور گفتندی ... و به روزگار کیانیان این شهری بزرگ بود ... پس چون ذوالقرنین به پارس آمد چندانک کوشید آن را نتوانست ستدن. و رودی است آنجا ... بر بلندی ... چنانک از سر کوه می آید. اسکندر آن رود را بگردانید و در شهر افگند ... به حکم آنکه فیروز آباد در میان آخره نهاده است کی پیرامون آن کوهی گرد بر گرد در آمدست ... از این آب آن شهر غرق شد و آن آخره پر آب بیستاد همچون دریایی. و روزگارا درکشید ... تا اردشیر بن بابک بیامد و جهان بگرفت و آنجا آمد ... تا تدبیر گشادن آن آب کند ...» (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۱۳۷). این سند تاریخی از چند جهت قابل توجه است: (۱) قدمت شهر گور به زمان هخامنشیان و حمله اسکندر مقدونی به ایران شهر باز میگردد؛ این در حالی است که برخی تاریخ‌نویسان از ساخت این شهر در زمان اردشیر بابکان سخن گفته‌اند. (۲) شهر گور از نظر جغرافیایی، در میان کوهها و پشته‌ها قرار داشته است و پایینتر از سطح دریا بوده است، از اینرو به گور یعنی گودال معروف بوده است.

نویسنده کتاب *اقلیم پارس*، علاوه بر آنکه تاریخ بنای شهر را به زمان اردشیر بابکان باز میگرداند، تنها به ماجرای سفر عضدالدوله دیلمی به این شهر و تغییر نام آن به فیروز آباد میپردازد و کمترین اشاره‌ی به چرایی نامگذاری این شهر به «گور» نمی‌کند: نام قدیمی فیروز آباد، گور است که به فرمان اردشیر بابکان ساخته شد و بنا بر گفته فرصت شیرازی در *آثار العجم*، فیروز نیای انوشیروان در آنجا بناهای بسیاری ساخت. در دوره آل بویه، عضدالدوله دیلمی غالباً برای تفریح به آنجا میرفت و چون نام «گور» خوشایندش نبود فرمان داد این شهر فیروز آباد نامیده شود (مصطفوی، ۱۳۴۳: ۹۸). بنا بر گفته فرصت شیرازی (۱۲۳۳ - ۱۲۹۹ ه.ش)، ادیب و شاعر دوره قاجار، نامگذاری این شهر به فیروز آباد بدلیل بناهای بسیاری بوده است که فیروز نیای انوشیروان ساسانی در آن شهر از خود بر جای نهاده بود. نینا ویکتوروونا پیگولوسکایا^۲، خاورشناس روسی، بنقل از کتاب *شهرستانهای ایران*، تنها بمعنای اردشیر خوره اشاره کرده است و از چرایی نامگذاری این شهر به «گور» سخن بمیان نیاورده است: «در متن پهلوی کتاب شهرستانهای ایران چنین آمده است: «شهر گور - اردشیر - خُره^۳ از سوی اردشیر بنا گردید». نام پارسی اردشیر

۱. آخره: زمینهای دشت که در میان پشته‌ها و کوهها باشد (دهخدا، ۱۳۲۸: ۱۵۱۱).

2. Nina Viktorovna Pigulevskala

1. gor.ardeshir.khvarreh

– خره (خره اردشیر) بمعنای شکوه و فر اردشیر است. در کارنامهگ این شهر بصورت اردشیر گدمن^۱ آمده است. این شهر که همان اردشیر – خره است، در فارس بنیان یافت. نولدکه بر آن بود که این شهر در روزگار آل بویه، فیروزآباد نام گرفت» (پیگلوسکایا، ۱۳۷۲: ۲۲۵).

آرتور کریستین سن^۲ (۱۸۷۵-۱۹۴۵ م.)، خاورشناس و ایرانشناس مشهور دانمارکی، بدون آنکه به وجه تسمیه شهر «گور» پردازد، تنها به پیشینه شهر گور بسنده کرده و بنای آن را پیش از ساسانیان میداند و بر این تأکید دارد که این شهر در زمان اردشیر بابکان، اردشیر خوره نام داشته است: «ظاهراً مؤسس سلسله ساسانی گاهی در شهر گور (فیروزآباد کنونی) که جنوبی تر از استخر واقع و دارای باغها و گلستانهای بسیار بود، مقام میکرد و آنجا را اردشیر خوره (یعنی: فر اردشیر) نامید» (کریستین سن، ۱۳۸۵: ۶۵).

در کتاب شهرستانهای ایران شهر که در اواخر دوره ساسانی نگاشته شده است و در آن از شهرهای ایران شهر، تاریخ، حماسه و جغرافیای باستانی ایران سخن گفته شده، بدون آنکه به معنای «گور» اشاره‌ی شود، تنها اشاره کوچکی به قدمت این شهر شده است و بنای آن را به زمان اردشیر بابکان پایه‌گذار سلسله ساسانی باز میگرداند و چنین مینویسد: شهر «گور»^۳ بدست اردشیر اول (۲۲۴-۲۴۰ م.) ساخته شد. «گور» در دوره‌های بعدی «فیروزآباد» نام گرفت. نام «اردشیر خوره»^۴ بمعنی «شکوه اردشیر» است (شهرهای ایران شهر، ۱۳۸۸: ۸۲).

محمدعلی داعی الاسلام (۱۲۵۴-۱۳۳۰ ه.ش.)، صاحب فرهنگ نظام، ضمن ذکر معنای امروزی «گور» به مباحث ریشه‌شناختی پرداخته و احتمالات مختلف را از نظر خواننده میگذارد: «گور جای دفن مرده که عربیست قبر است. گور فارسی و قبر عربی از یک ریشه است ... ممکن است ریشه گور و گود یکی باشد و احتمال دیگر اینکه ریشه‌اش در سنسکریت گوه بمعنی پنهان کردن باشد که هاء به راء تبدیل شده و در خود سنسکریت هم هاء و راء به هم تبدیل میشود» (داعی الاسلام، ۱۳۶۲: ۴/۴۳۴). چنانکه میبینیم وی درباره ریشه «گور» احتمالات مختلفی را ارائه داده است: (۱) گور فارسی و قبر عربی از یک ریشه‌اند، که بنظر نویسنده این سطور، بر اساسی نیست؛ زیرا «گور» در فارسی باستان بمعنای گودال و حفره بوده و بعد از اسلام، اختصاص به

۱. ardeshir gadman گدمن به فتح اول و سکون ثانی و میم مکسور در زبان زند و پازند بمعنای نور و روشنایی معنوی است (برهان، ۱۳۴۲: ۳/۱۷۷۷).

3. Arthur Emanuel Christensen

4. gōr

5. ardaxšīr.xwarrāh

قبر یافته است و دیگر آنکه تبدیل «گور» به «قبر» با مبانی آواشناختی و زبان‌شناختی چندان قابل توجیه نیست. ۲) «گور» و «گود» در فارسی باستان از یک ریشه هستند. بنظر میرسد این گفته داعی‌الاسلام درست باشد؛ چرا که «gor»، «gawr» در زبان پهلوی، همچنانکه گذشت، در در معنای گود (فره‌وشی، ۱۳۸۱: ۴۳۸)، گور و دشت (همان: ۲۳۶) بکار میرفته است. ۳) گور از زبان سنسکریت به وام گرفته شده است. نظر وی در اینباره قابل تأمل است، اما بحث درباره آن خارج از این مجال کوتاه است و داوری درباره این نظر را بر عهده علاقه‌مندان به این موضوع می‌گذاریم و تنها به این مهم اکتفا می‌کنم که «guh» در زبان سنسکریت بمعنای «پنهان کردن، مخفی کردن، محرمانه نگاه داشتن» است و «guha=guha» مجازاً بمعنای «نهانگاه، مخفی‌گاه، غار، مغاره» است (جلالی نائینی، ۱۳۷۵: ۱/۵۸۳) که با «گور» در فارسی شباهت معنایی دارد.

ادی شیر (۱۸۶۷ - ۱۹۱۵ م.)، زبان‌شناس معروف عراقی، وام‌واژه «الجوره» را بمعنای «حفره» و معرب «گور» بمعنای «قبر» دانسته است (شیر، ۱۹۸۷: ۴۸).

محمدعلی امام شوشتری (۱۲۸۱ - ۱۳۵۱ هـ.ش) نیز با ریزینی ویژه خود بر گفته حمزه اصفهانی صحه گذاشته و «جوره» را معرب «گوره» بمعنای «کنده» میداند که بعد از اسلام آرام آرام بمعنای «قبر» اختصاص یافته است (امام شوشتری، ۱۳۴۷: ۱۷۸).

ناظم الأطباء (۱۲۲۶ - ۱۳۰۳ ه.ش) ضمن اشاره به معانی مختلف «گور»، از صحرا، بیابان و دشت بی‌آب بعنوان یکی از معانی گور یاد کرده است: «گور^۱ خر وحشی و بیابانی و قبر و مرقد و مزار و مدفن و تربت و آنجایی که مرده آدمی را در آن گذارند و صحرا و بیابان و همواری و دشت بی‌آب» (ناظم‌الاطباء، ۱۳۵۵: ۴/۲۹۱۹).

محمدحسین بن خلف تبریزی نیز ذیل واژه «گور»، معانی مختلف آن را ذکر کرده است: گور بضم اول و ثانی مجهول، بمعنی قبر باشد و آن جایی است که مرده آدمی را در آن بگذارند و دشت و صحرا و همواری را نیز گویند و از این جهت است که خردشتی را گور خر می‌گویند (برهان، ۱۳۴۲: ۳/۱۸۵۰). نکته قابل توجه در گفته برهان آن است که وی از معنای «گور خر»، آگاهانه یا ناآگاهانه برای اشاره بمعنای اصلی «گور» بهره برده است.

حسن انوری (۱۳۱۲- ه.ش)، فرهنگ‌نویس معاصر، تنها بمعنای امروزی «گور» بسنده کرده است: «گور جایی که مرده را در آن به خاک می‌سپارند؛ قبر» (انوری، ۱۳۸۱: ۶/۶۲۶۹).

نتیجه‌گیری

از مطالب فوق این نتایج حاصل میشود:

۱. پیشینه شهر «گور» به دوره هخامنشیان و حمله اسکندر مقدونی به ایران باز میگردد؛ این در حالی است برخی از مورخان و پژوهشگران راه خطا رفته‌اند و بنای این شهر را به اردشیر بابکان نسبت داده‌اند.

۲. شهر «فیروزآباد» پیش از اسلام «گور» نامیده میشده است که با وجه تسمیه فعلی هیچگونه شباهتی ندارد. واژه «گور» در زبان فارسی قدیم بمعنای «گودال و حفره» بوده است و از آنجا که شهر «گور» از نظر جغرافیایی در دشت و پایتت از سطح دریا قرار داشته، به این نام خوانده شده است.

۳. واژه «گور» بعد از اسلام، معنای اصلی و اولیه خود را از دست داد و اکنون تنها بمعنای «قبر» بکار میرود و وجه تسمیه این شهر هیچ ارتباطی با این معنا ندارد؛ این مهم تقریباً از چشم تاریخنگاران و پژوهشگران بدور مانده است و بنظر میرسد تنها حمزه اصفهانی بصراحت به این نکته اشاره کرده است.

منابع

- ابن بلخی؛ *فارسانامه*، تصحیح گای لیسترانج و رینولد الن نیکلسون، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۵.

- ابن حوقل، ابوالقاسم؛ *سفرنامه ابن حوقل: ایران در «صورة الأرض»*، ترجمه جعفر شعار، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶.

- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم؛ *مسالک و ممالک*، ترجمه ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰.

- اصفهانی، حمزه؛ *تاریخ پیامبران و شاهان*، ترجمه جعفر شعر، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.

- الحموی، شهاب الدین یاقوت بن عبد الله؛ *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر، جلد دوم، ۱۳۹۷.

- المقدسی، شمس الدین أبو عبدالله محمد بن أحمد؛ *أحسن التقاسیم فی معرفه الأقالیم*، لیدن: بریل، ۱۹۰۶ م.

- امام شوشتری، محمدعلی؛ *فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی*، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۴۷.

- انوری، حسن؛ فرهنگ بزرگ سخن، تهران: نشر سخن، جلد ششم، ۱۳۸۱.
- برهان، محمدحسین بن خلف؛ برهان قاطع، تهران: انتشارات ابن سینا، جلد چهارم، ۱۳۴۲.
- بلعمی، ابوعلی؛ تاریخ بلعمی: تکمله و ترجمه تاریخ طبری، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۵۳.
- بیگلرلو سکایا، نیناویکتور وونا؛ شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۲.
- جلالی نائینی، سیدمحمدرضا؛ فرهنگ سنسکریت - فارسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، جلد اول، ۱۳۷۵.
- حدود العالم من المشرق إلى المغرب، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۲.
- الحموی، شهاب‌الدین یاقوت بن عبد‌الله؛ معجم البلدان، بیروت: دار صادر، جلد دوم، ۱۳۹۷.
- داعی‌الاسلام، محمدعلی؛ فرهنگ نظام، تهران: نشر دانش، جلد چهارم، ۱۳۶۲.
- دهخدا، علی‌اکبر؛ لغت‌نامه، تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۲۸.
- شهرستانهای ایران‌شهر: نوشته‌ای به زبان فارسی میانه درباره تاریخ، حماسه و جغرافیای باستانی ایران، ترجمه تورج دریایی، تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۸.
- شیر، ادی؛ الألفاظ الفارسیه المعربه، القاهره: دار العرب، ۱۹۸۷م.
- فره‌وشی، بهرام؛ فرهنگ فارسی به پهلوی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
- کریستین سن، آرتور؛ ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: انتشارات صدای معاصر، ۱۳۸۵.
- مصطفوی، محمدتقی؛ اقلیم پارس، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۴۳.
- ناظم‌الاطباء، علی‌اکبر؛ فرهنگ نفیسی، تهران: انتشارات خیام، جلد چهارم، ۱۳۵۵.
- ون‌دیداد اوستا: مجموعه قوانین زردشت، جیمس دار مستتر، ترجمه موسی جوان، تهران: انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۸۲.

A Journey to the Ancient City of Goor

Fatemeh Ishraqi¹

Since long ago, the reasons underlying the denomination of cities and villages have been among the important topics of discussion in historical geography. The historical city of Firoozabad, which is located 85 km to Shiraz, was called Goor before the rise of Islam until the 4th century (AH). The present paper is intended to investigate the reasons for the denomination of this city, which dates back to the Achaemenid period and Alexander's attack to Iran. The required data for this study were collected from valid historical, geographical, and dictionary sources. In Old Persian, the word "Goor" meant pit, hole, and plain. The findings of this study indicate that the reason for choosing the name of "Goor" for this city was its geographic location in the middle of a plain among some mounds and mountains and has nothing to do with the meaning of the word "grave", which is a synonym for the word "goor" today.

Key Terms

Firoozabad
city of Goor
plain
pit

Place and Importance of Nutrition in Iranian Cultural Based on Namehkar Pottery Bowl (A case study of squashed Greengage in Mazandaran Province)

Marziyeh Gorjiposhti¹ and Amir Hashem Poormafi²

From the viewpoint of anthropology, nutrition is one of the significant branches of the culture of each human society. That is why an important part of our culture consists of the data about food. Squashing greengage is a part of the food culture of Mazandaran Province. This fruit is squashed with aromatic vegetables in a special pot called Namehkar and is said to play an influential role in the health of the people of this region. From an archeological perspective the above mentioned pot enjoys a historical background and is the product of a cultural process in its material dimension. From an anthropological view, the cultural aspect of namehkar involves various nutritional aspects, habits, and customs. This pot is a symbol of old culture and continuing the tradition of using it demonstrates as spirit of cooperation and collaboration among Mazandaran Families. In this study the intended topic has been explored by collecting the required data through individual and group interviews at different levels of society.

Key terms

Anthropology

Nutrition

Culture

Greengage

Pottery bowl (Namehkar)

Squashed greengage

1. Assistant Professor of Anthropology Islamic Azad University Chaloos Branch, marrorjip@gmail.com

2. Assistant Professor of Archeology Islamic Azad University Chaloos Branch, hashempoomafi@iauc.ac.ir

Concept of “Supplicating to Imam Reza (a)”

in Various Artistic Periods in Iran

Marziyeh Alipoor¹ and Ahmad Nadalian²

The investigation of adapting religious concepts constitutes one of the important types of comparative studies. Adaptation presents the highest level of loyalty to the main text, and many artists find it as the best method for choosing a subject. In this paper, the authors aim to examine the quality of the adaption of the same concept in two different media in two different periods. Several works of art have been created based on a single concept; however, because of the differences among artistic media, it may undergo many changes in the course of adaptation. Following a descriptive-comparative method and based on library documents, this study compares the visual elements of the concept of “supplication” in two modern and traditional media: a recent TV series and Safavid paintings, respectively. Generally speaking, an artist’s particular views affect the process of adaption, and each artist benefits from the dramatic features of a concept in order to express their thoughts to their addressees based on their own personal styles and specific views of the artistic media of their own time. In fact, it can be claimed that all artists have made their best efforts in order to present this religious belief accurately.

Key Terms

Imam Reza (a); supplication; adaptation; painting; film; artistic periods; Iran

1. PhD candidate of Comparative-Analytic History of Islamic Art, Shahed University, Tehran, marziealipoor@yahoo.com

2. Assistant Professor of Art Studies, Shahed University, Tehran, nadalian@yahoo.com

An Overview of Eid al-Fitr in Iranian Culture

Seyyed Alireza Hashemi¹

Eid al-Fitr is a feast held by Muslims at the end of the month of Ramadan and on the first day of the month of Shawwal. This day is a public holiday in all Islamic countries. It is forbidden to fast on *Eid al-Fitr*. Muslims say Eid prayers (the special prayer offered to commemorate *Eid al-Fitr*) on this occasion and pay *zakat al-Fitr* (alms tax). Similar to all other Muslim countries, in Iranian cities and villages people celebrate this event by holding Eid prayers and performing the related traditional rituals. The present paper, which has been written based on library and document analysis methods of research, elaborates on the history and quality of holding *Eid al-Fitr* customs and ceremonies in Iran. Moreover, there is a short reference to the holding of this holy Eid (feast) in others Islamic countries.

Key Terms

Eid-e Fitr

fitriyyah (alms tax)

Ramadan feast

Iranian Culture

Muslims

zakat al-Fitr

1. PhD in Public Culture; 400hashemi@gmail.com

A Comparative Study of the Administrative – Financial Systems of Safavid and Qajar Periods

Mohammad Bahramzadeh¹ and Hoda Akhavan Nik²

During the Safavid era, some of the structural and functional aspects of executive and administrative positions in Iran underwent a series of changes. Some of these positions were more developed and expanded in order to perform the related official, political, economic, and social duties more efficiently. In the light of such changes, the administrative and political roles and functions of these positions also changed in line with their social place and significance during the reign of Safavid kings. The structural pattern and functions of the administrative-financial structure which emerged in this era began to decline in later periods and were completely annihilated during the late Qajar period. The present paper reports on a historical study of such structures and functions in the Safavid era based on available documents and data. It also examines the administrative-financial structure of the Qajar period and, eventually, compares these two periods with respect to such structures. The findings of this study demonstrate that during these two historical periods, because of the development of the functions of the administrative and financial systems, the related positions were assigned to military and administrative high ranking officers. They also reveal that many posts in those times entailed a variety of important responsibilities and functions in administrative, judicial, and social security fields. The official and social significance of high ranking authorities sometimes made it necessary for them to serve as ambassadors, counselors, and financial delegates in addition to performing their main assignments. Moreover, they were sometimes required to go on military missions or undertake other similar responsibilities.

Key Terms: Safavid; Qajar; judicial delegate; administrative positions; social security financial system of registry office

1. Research Deputy and Faculty Member at the Iranology Foundation.

2. MA in the History of Comparative Literature.

Effects of Achaemenid Architecture and Columns on Mauryan Art and Architecture

Ehsan Mohammad Hosseini¹

Given its unique features and geographical and racial diversity, the ancient land of India is the cradle of one of the most ancient civilizations of the world which has played a significant role in the history of human culture. In the course of history, this civilization has always had a very close relationship with the glorious civilization of its western neighbor, Iran. Undoubtedly, Iranian culture and civilization have played a most significant role in the formation of Indian civilization. The relationship between the two countries is so strong, and their cultural and artistic exchanges are so vast that, if a researcher is not familiar with Iranian culture and art, they will not be able to make an accurate and comprehensive study of Indian culture and art. After the immigration of Aryans and the rise of Hinduism in India and Zoroastrianism in Iran, one can witness several similarities between the ancient religions and rituals of the two countries and between the sacred *Avestan* texts and the *Vedas*. Likewise, one can observe the relation of the Achaemenid architectural patterns and concepts and artistic designs in the art and architecture of the Mauryan Dynasty in India. Alongside such architectural effects, the spread of the style of the column and rock inscriptions which were made by Ashoka in India remind the viewer, in a way, of the same tradition in the Achaemenid culture. The type of erected columns and the employed architectural style in India during the 4th and 3rd centuries BC were completely influenced by the art and architecture of the Achaemenid period.

Key Terms: Achaemenid architecture; Mauryan architecture; Ashoka; Takht-e Jamshid; Patali Putra; columned halls; rock columns

1. PhD in Archeology (Ancient Archeology), Mysore University, India

Table Of Contents

Effects of Achaemenid Architecture and Columns on Mauryan Art and Architecture	128
Ehsan Mohammad Hosseini	
A Comparative Study of the Administrative _ Financial Systems of Safavid and Qajar Periods	127
Mohammad Bahramzadeh and Hoda Akhavan Nik	
An Overview of Eid alFitr in Iranian Culture	126
Seyyed Alireza Hashemi	
Concept of “Supplicating to Imam Reza (a)” in Various Artistic Periods in Iran	125
Marziyeh Alipoor and Ahmad Nadalian	
Place and Importance of Nutrition in Iranian Cultural Based on Namehkar Pottery Bowl (A case study of squashed Greengage in Mazandaran Province)	124
Marziyeh Gorjiposhti and Amir Hashem Poormafi	
A Journey to the Ancient City of Goor	123
Fatemeh Ishraqi	

Iranian Studies

(specialized - scientific - interdisciplinary Journal)

(Motale'āt-e Iranshenāsi)

ISSN: 2476 - 2989

Vol. 3, No. 7, Winter 2018

License Holder (Publisher): Iranology Foundation

Director: Dr. Mohammad Bahramzadeh

Editor-in-Chief: Dr. Hekmatollah Molla Salehi

Scientific Editor (Director): Fatemeh Faridi Majid

Editorial Board

Dr. Mehri Baqeri (Tabriz University)

Dr. Naser Takmil Homayoun (Academy of Humanities and Cultural Studies)

Dr. Mahmoud Jafari Dehaqi (University of Tehran)

Dr. Zohreh Zarshenas (Academy of Humanities and Cultural Studies)

Dr. Fathollah Mojtabaei (University of Tehran)

Dr. Hekmatollah Molla Salehi (University of Tehran)

Dr. Mohammad Bahramzadeh (Research Deputy)

Dr. Mahmoud Tavusi (Tarbiyat Modares University)

Issue Editor: Fatemeh Mohammad

Translator: Roya Khoii

Guest colleague for this issue: Shiva Bagheri

Design: Maryam Jamei

Lithography & Print: Iranchap

Address: Iranology Foundation, Iranshenasi st., Southern Sheikh Bahae., Tehran, Iran.

Tel: 0098_21_ 88608925

Fax: 0098_ 21_ 88608922

Email: Faslnameh@iranology.ir

Price: 80000 RIs

فرم اشتراک فصلنامه «مطالعات ایرانشناسی»

فرم اشتراک

نام و نام خانوادگی: سازمان / موسسه / دانشگاه:

تحصیلات: شغل:

اشتراک از شماره تا

نشانی:

تلفن و نمابر: کد پستی: صندوق پستی:

به پیوست رسید بانکی شماره مورخ به مبلغ ریال.

بابت تعداد نشریه ضمیمه می‌باشد.

تاریخ: امضاء:

توضیحات اشتراک و روش پرداخت

لطفاً قبل از پر کردن برگ درخواست اشتراک به نکات زیر توجه فرمایید:

۱. نشانی خود را کامل و خوانا با ذکر کدپستی بنویسید.
۲. حق اشتراک یک ساله بابت ۴ شماره، همراه با هزینه ارسال، ۴۰۰۰۰۰ ریال است.
۳. وجه اشتراک را به حساب ۴۰۰۱۰۰۳۵۰۳۰۰۶۲۵۱ بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران به نام بنیاد ایرانشناسی واریز نموده و اصل فیش بانکی به همراه فرم اشتراک تکمیل شده را به یکی از سه روش زیر به دفتر فصلنامه ارسال نمایید.
- ارسال پستی فیش واریزی به آدرس دفتر نشریه.
- ارسال تصویر فیش واریزی به ایمیل نشریه به آدرس: Faslnameh@Iranology.ir
- ارسال فیش واریزی به نمابر نشریه به شماره: ۸۸۶۰۸۹۲۲
۴. اصل یا کپی فیش واریزی را تا زمان دریافت نخستین شماره اشتراک نزد خود نگه دارید.
نشانی: تهران- خیابان شیخ بهایی جنوبی- خیابان ایرانشناسی (۶۴ غربی)- بنیاد ایرانشناسی- دفتر فصلنامه «مطالعات ایرانشناسی»

تلفن: ۸۸۶۰۸۹۲۵

