

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# مطالعات ایران شناسی

(مطالعات میان رشته‌ای، علمی - تخصصی)

سال ششم | شماره هفدهم | تابستان ۱۳۹۹

شماره استاندارد بین‌المللی: ۲۴۷۶-۲۹۸۹

صاحب امتیاز: بنیاد ایران‌شناسی

مدیر مسئول: دکتر محمد بهرام‌زاده

سر دبیر: دکتر حکمت‌اله ملاصالحی

مدیر داخلی: دکتر مسعود دادبخش

## هیئت تحریریه

دکتر مه‌ری باقری	استاد دانشگاه تبریز
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 فتح‌الله مجتبابی	استاد دانشگاه تهران
دکتر حکمت‌اله ملاصالحی	استاد دانشگاه تهران
دکتر محمد بهرام‌زاده	معاون پژوهشی و عضو هیئت علمی بنیاد ایران‌شناسی
دکتر محمود طاووسی	استاد دانشگاه تربیت مدرس

ویراستار: زهره دولتی

مترجم: دکتر رویا خوبی

صفحه‌آرا و حروفچین انگلیسی: مونیکا طوسی

چاپ و انتشار: بنیاد ایران‌شناسی

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

تلفن: ۰۲۱ - ۸۸۶۰۸۹۲۵

دورنما: ۰۲۱ - ۸۸۶۰۸۹۲۲

رایانامه: Fasnameh@iranology.ir

## 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 بدان 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 پس از داوری، صلاحیت چاپ آن اعلام خواهد شد.

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

در صفحه نخست، نام و نشانی کامل، شماره تماس نویسنده، محل خدمت و رتبه علمی وی مشخص شود.

متن مقاله به ترتیب، شامل «عنوان»، «چکیده»، «کلیدواژگان»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری»، «فهرست منابع طبق راهنمای شیوه ارجاع» و «چکیده انگلیسی» تدوین شود.

مقاله بر روی کاغذ استاندارد A4 در محیط Word (2007) و با فونت B nazanin و قلم ۱۳، تهیه و ارسال شود. مقاله نباید از ۷ هزار واژه بیشتر شود.

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

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 ضروری است.

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

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

در صورتی که کتاب چند جلد دارد، شماره جلد در منبع درون‌متنی بدین شکل خواهد بود (صفا، ۱۳۶۳، ج ۳: ۶۵).

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

کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). نام کتاب. جلد. شماره چاپ. شهر محل نشر: ناشر. مثال: آل‌احمد، جلال. (۱۳۵۶). غرب‌زدگی. چ ۲. تهران: رواق.

مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال چاپ). «عنوان مقاله». نام نشریه. نام مترجم (در صورتی که مقاله ترجمه باشد). سال. شماره. صفحه آغازین مقاله و صفحه پایانی مقاله. مثال: سرکاراتی، بهمن. (۱۳۹۲).

«راه و روش شناخت ایران». فصلنامه ایران و اسلام. سال ۱. ش ۱. تابستان. صص ۲۰-۳۲.

# فهرست مطالب

- ۴ سرمقاله  
حکمت‌اله ملاصالحی
- ۵-۲۴ ریشه‌یابی نام ایران بر پایه‌ی مستندات تاریخی  
حکیمه احمدی‌زاده شندی؛ افتخار روحی‌فر
- ۲۵-۴۰ نگاهی به وضعیت غلامان گرجی در ساختار نظامی صفویه در دوره‌ی شاه عباس اول  
فاطمه آهنگر ارجمندی؛ امید اخوی
- ۴۱-۶۰ بررسی اجمالی پیشینه‌ی واژه «صوفی» و خاستگاه‌های تصوف ایران در چهار قرن اول هجری  
محمد بهرام‌زاده؛ فائزه عقیقی
- ۶۱-۸۰ خوانش داستانی از کلیله و دمنه با رویکرد بینامتنیت و گفت‌وگو  
زهرا دولتی
- ۸۱-۱۰۲ واکاوی درون‌متنی و برون‌متنی شعرهای فارسی روی سکه‌های شاه عباس دوم  
چنور سیدی
- ۱۰۳-۱۲۲ فرآیند ایزدی: اسطوره‌ای در خدمت سلطه (بر پایه‌ی اندیشه‌ی سلطه‌ی کاریزماتیک ماکس وبر)  
صبا غلامی؛ رضا مهرآفرین
- ۱۲۳-۱۲۸ چکیده‌ی مقالات به انگلیسی

## سرمقاله

هفدهمین شماره فصلنامه مطالعات ایران‌شناسی که اینک از محضر خوانندگان ارجمند و مخاطبان علاقمند به پژوهش‌های ایران‌شناسی می‌گذرد، شامل چند مقاله علمی-پژوهشی است که در ذیل اسامی نویسندگان (بر اساس تقدم نام خانوادگی) و عناوین موضوعی مقالات چنین است:

مقاله نخست به دست توانای سرکار خانم حکیمه احمدی‌زاده و جناب آقای افتخار روحی‌فر با عنوان «ریشه‌یابی نام ایران بر پایه مستندات تاریخی»، نام ایران و اقوام ساکن در این سرزمین را در بازه‌های مختلف زمانی بررسی کرده است. مقاله دوم با عنوان «نگاهی به وضعیت غلامان گرجی در ساختار نظامی صفویه در دوره شاه عباس اول»، ثمره سعی عالمانه سرکار خانم فاطمه آهنگر ارجمندی و جناب آقای امید اخوی به واکاوی نقش غلامان گرجی در ارتش شاه عباس اول صفوی پرداخته است. مقاله سوم با عنوان «بررسی اجمالی پیشینه واژه صوفی و خاستگاه‌های تصوف ایران در چهار قرن اول هجری»، به سعی عالمانه جناب آقای محمد بهرام‌زاده و سرکار خانم فائزه عقیقی، براساس روایات و دیدگاه‌های مختلف، پیشینه واژه صوفی و خاستگاه‌های تصوف در ایران را بررسی می‌کند.

مقاله چهارم به کوشش عالمانه سرکار خانم زهره دولتی با عنوان «خوانش داستانی از کلیله و دمنه با رویکرد بینامتنیت و گفتمان» به بررسی نظریه بینامتنیت ضمنی و تحلیل انتقادی گفتمان، در داستان «دروگر و زن او و دوستگان زن» از کتاب کلیله و دمنه پرداخته است. مقاله پنجم ثمره سعی عالمانه سرکار خانم چنور سیدی با عنوان «واکاوی درون‌متنی و برون‌متنی شعرهای فارسی روی سکه‌های شاه عباس دوم» به نگارش در آمده است. این مقاله گفتمان حاکم در شعرهای حک شده روی سکه‌های دوره شاه عباس دوم را ارزیابی می‌کند. در مقاله پایانی این شماره با عنوان «فره ایزدی: اسطوره‌ای در خدمت سلطه» سرکار خانم صبا غلامی و جناب آقای رضا مهرآفرین با قلم توانای خود با مطالعه چرایی وجود فلسفه فره ایزدی و تطبیق آن با اندیشه سلطه‌کاریزماتیک ماکس وبر به نحوه استفاده از فره ایزدی در دوره‌های مختلف تاریخی پرداخته‌اند.

در پایان سپاسگزار همکاری‌های بی‌دریغ، بی‌منت و صمیمانه تمامی دوستان، همکاران و نویسندگان در تدوین، تحریر، چاپ و انتشار مقبول و مطلوب این شماره چونان شماره‌های پیشین هستیم.

حکمت‌اله ملاصالحی

بنیاد ایران‌شناسی، تابستان ۱۳۹۹

## ریشه‌یابی نام ایران بر پایه‌ مستندات تاریخی

حکیمه احمدی‌زاده شندی<sup>۱</sup>

افتخار روحی‌فر<sup>۲</sup>

### چکیده

نام «ایران» حکایت از یک تمدن دیرین در این سرزمین دارد و از لحاظ تاریخی برای پژوهشگران مختلف حوزه‌ی ایران‌شناسی حائز اهمیت است. مسئله‌ی پژوهش حاضر این است که نام ایران ریشه در چه و کجا داشته است؟ و چه اقوامی در این سرزمین سکنی داشته‌اند و خود را ایرانی می‌دانسته‌اند؟ از این رو در این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی ریشه و پیشینه‌ی این واژه به صورت‌های ائیری، آری‌ی، آری‌بی، و غیره به معنای «آریایی» در آثار کهن شرقی، اوستا، کتیبه‌های کهن ایرانی و بین‌النهرینی، و متون مورخان و جغرافیدانان غربی پرداخته شده است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که این نام با صورت‌های گوناگون خود به معنی نام قوم ساکن در این سرزمین، در گذر هزاره‌ها و سده‌ها سیری تاریخی را طی نموده تا آنکه در عهد ساسانیان به صورت مشخص با نام ایران و ایرانشهر (با یای مجهول) برای تمام مرزهای سیاسی این سلسله انتخاب و تثبیت گشته است.

**کلید واژگان:** ایران، آریایی، اوستا، شاهنامه، کتیبه.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ پیش از اسلام، دانشگاه علوم تحقیقات، تهران (نویسنده مسئول).

h.ahmadizade7646@gmail.com

eftekharr066@gmail.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان‌های باستانی ایران، دانشگاه تبریز.

## مقدمه

نام ایران در گذر زمان با دگرگونی‌هایی بسیار در طول تاریخ به شکل امروزی در آمده است. صورت مکتوب کهن این نام نیز برگرفته از قوم ساکن در فلات ایران یعنی قوم آریایی، در کتیبه‌هایی کهن چون کتیبه سارگون دوم، پادشاه آشور آمده است (دیاکونف، ۱۳۷۹: ۳۰). در این میان با در نظر گرفتن سنت هندو ایرانی، نقل شفاهی یا سینه به سینه، پیشینه این نام از کتیبه نامبرده، کهن تر و به عصر مهاجرت نخستین آریایی‌ها به ایران می‌رسد، چنانکه در اوستا و ریگ ودا بیان شده است. تنها نام قوم آریایی در این اسناد مشاهده نمی‌شود بلکه نام اقوام منشعب از آن چون قوم پارس‌ها نیز به صورت‌های مختلف و شبیه به یکدیگر هم در ریگ ودا و هم در کتیبه‌های بین‌النهرین چون کتیبه شلمانسر سوم (۸۳۵ پ.م) مشاهده می‌شود (گیمن، ۱۳۸۴: ۳۵-۳۶). اما در این میان جایگاه اصلی و خاستگاه این قوم که این سرزمین نیز به نام آنها معروف گشته مبهم است. ریگ ودا و اوستا شواهد روشنی را نشان نمی‌دهند و همین مسئله ایران‌شناسان را به حل چاره از مقوله زبان‌شناسی واداشته است، در حالی که رجوع به اعماق قرون مسئله زبان‌شناسی را کم‌اهمیت می‌کند، زیرا با بررسی قرون گذشته تفاوت زبان‌ها اندک می‌شود (دیاکونف، ۱۳۷۹: ۳۵).

از طرفی برخی متون پهلوی چون بندهش نیز خلاف بررسی و نتیجه‌گیری‌های زبان‌شناسی را نشان می‌دهند. آثار و بناهای کهن و مقدس مانند آتش آذرگشنسب و دریاچه چیچست که در اوستا نشان‌هایشان مشاهده می‌شود، همسو با متون پهلوی است. دیگر متون ملی و حماسی چون شاهنامه فردوسی که بخش‌های اسطوره‌ای، حماسی و تاریخی سرزمین ایران را در بر دارد، نیز بر روی بخش خاصی از این سرزمین انگشت نمی‌نهد و شرق تا غرب این فلات را ایران می‌نامد. بررسی مهاجرت و نظریات ورود آریایی‌ها از یک یا دو طرف دریای کاسپین به فلات ایران و اسکان آنها در شرق و غرب این سرزمین با گزارش‌های یاد شده در شاهنامه هم‌سو است. از این رو، تمام نظریات متعدد و گاه مبهم نگارندگان را بر آن داشته است تا به پژوهش و بررسی نام ایران بر پایه اسناد و متون کهن، کتیبه‌ها و سکه‌ها بپردازند. ذکر این مطلب لازم است که این بررسی با نگاهی به پژوهش دیگر مورخان و ایران‌شناسان نامی پیرامون این مسئله انجام شده است و نتیجه آن در متن این مقاله ارائه می‌شود.

علی‌رغم پژوهش‌های ایران‌شناسان در تاریخ و فرهنگ و جغرافیای این کشور چندان پژوهش اختصاصی پیرامون نام ایران و ریشه آن که در طول هزاره‌ها دستخوش تغییرات شده صورت نگرفته است، بنابراین، نیاز به پژوهش و بررسی پیرامون پیشینه نام ایران و کاربرد آن در دو سوی

فلات ایران هست. در بررسی مفهوم و ریشه نام ایران، خاستگاه و حتی جغرافیای آن، تقریباً به تمام منابع و مستندات که نام ایران و قوم ساکن در آن یعنی قوم آریایی، ذکر شده چه از کتب و منابع کهن و چه کتیبه‌ها رجوع و بررسی و تحلیل شدند. در این پژوهش به منابع و مأخذی که نام ایران را در خود دارند ملاحظه شده است که شامل: ریگ ودا، اوستا، یشته‌ها، تاریخ هرودوت، یادگار زریران و همچنین کتاب‌های پهلوی چون بندهش، مینوی خرد و غیره که اطلاعات تقریباً مناسبی را پیرامون خاستگاه و مکان ایرانویج به دست می‌دهند بررسی شده‌اند. در کنار شماری چند از منابعی که یاد شده، شاهنامه فردوسی نیز پیرامون معنی نام ایران و ارتباط آن با اوستا و متون پهلوی بررسی، تحلیل و نتیجه‌گیری شده است.

افزون بر این چند قرن، پس از اسناد تاریخی فوق پیرامون ریشه و مفهوم نام ایران شمار زیاد این کتیبه‌ها و سکه‌های ساسانی است که مملو از نام ایران و انیران بوده که تا به امروز پژوهشگران و ایران‌شناسان بسیاری را ترغیب به پژوهش در غالب کتاب و مقاله‌های متعدد بر روی این موضوع نموده است، از جمله این پژوهش‌ها که در مورد ایده نام ایران از تمام داده‌های باستان‌شناسی و تاریخی از آغاز تا قرن حاضر منتشر شده است، کتاب *آرمان ایران* اثر گراردو نیولی (۱۹۳۷)، ایران‌شناس برجسته ایتالیایی که به بررسی ریشه و خاستگاه نام ایران و سیر تکامل آن پرداخته است را می‌توان نام برد. دیاکونف در *تاریخ ماد*، لوکونین در *تمدن ایران ساسانی*، مکنزی و ژینیو نیز در مقالاتی نام ایران را در کتیبه‌های پهلوی و سکه‌ها بررسی کرده‌اند. بهرام فره‌وشی در کتاب *ایران ویج* و علیرضا شاپور شهبازی در مقاله «ایده ایران» نیز به تفصیل موضوعات پیرامون ریشه و خاستگاه ایرانویج را بررسی کرده‌اند.

### ریشه‌یابی نام ایران بر پایه مستندات تاریخی

بررسی نام ایران به همراه معانی، مفهوم و جغرافیای کهن آن از دیر باز مورد توجه و پژوهش ایران‌شناسان بزرگ ایرانی و خارجی بوده است. هر یک از پژوهشگران با ارائه دلایلی فرضیه‌های گوناگونی پیرامون این مقوله ارائه داشته‌اند. از این رو، نخست در این مقاله به بررسی این نام و مفهوم آن بر پایه مستندات چون اوستا، کتیبه‌های باستانی، سکه‌های ساسانی، متون پهلوی و شاهنامه فردوسی و منابع اسلامی پرداخته خواهد شد.

نخستین منبع در بررسی نام ایران اوستا است. بخش‌های گوناگون این مجموعه کهن از زمانی در حدود نیمه هزاره دوم پیش از میلاد به بعد پدید آمد تا سرانجام در روزگار ساسانیان به خطی با نام

«دین دبیره» به شکلی منظم و مدون به نگارش درآمد (اوستا، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳). همچنین افزون بر اوستا، در ریگ ودا نیز به قوم آریایی و مسکن آنها اشاره شده است. در ریگ ودا که در عصر هم‌زیستی آریایی‌های هندی و ایرانی یعنی زمانی که هنوز آریایی‌های ایرانی از هندوان جدا نشده‌اند سروده شده: «آن مردانی را که تحت حمایت تو بر رقیبان پیشی گرفته‌اند همانگونه که آریاها بر داسیوها غلبه کردند احترام نمایم» (ریگ ودا، ۱۳۷۲: ۶۳) و یا در جایی دیگر آمده است: «ویشنو به اندرا خدایی به خدایی تر که سازنده صاحب تخت در سه جهان است مردم آرین را کمک می‌کند» (همان: ۳۷۷). زمان تألیف ریگ ودا را از ۱۴۰۰ پیش از میلاد به بعد دانسته‌اند و در مورد اوستا اگرچه به روشنی نمی‌توان تاریخ دقیق سرایش آن را در نظر گرفت، اما پژوهشگران امروزه به تاریخ ۱۰۰۰ پیش از میلاد برای اوستای متقدم یعنی گاهان به توافق رسیده‌اند (کلنز، ۱۳۸۱: ۱۶۰). بخش‌های کهن اوستای متأخر یعنی یشت‌های کهن احتمالاً چند قرن پس از گاهان سروده شده‌اند (تفضلی، ۱۳۷۶: ۴۰). انتقال اوستا نیز احتمالاً بنا به سنت هندوایرانی حفظ متون مقدس دینی، در آغاز به صورت شفاهی و سینه به سینه موبدان تا هنگام کتابت آن و حتی پس از آن صورت گرفته است (مسعودی، ۱۳۸۲: ۲۲). چنانکه در کتاب هفتم دینکرد بر سنت شفاهی اوستا تأکید شده است (تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۳). نام ایران به شکل اوستایی «اَیَرین» نخست در اوستا آمده است. در بخش‌هایی از اوستا، از جمله فروردین یشت، نام ایران به صورت اَیَرین (آریا= ایران) و اَیَریَه (آریایی= ایرانی) و سرزمین آنها اَیَرینم وئجنگه (آریاوِیج = سرزمین آریایی‌ها) یاد شده است (یشت‌ها، ۱۳۰۷، ج ۱: ۶۰۵). در ریگ ودا زمین به «آریه» بخشیده شده است (ریگ ودا، ۱۳۷۲: ۹).

نیولی می‌نویسد: اَیَریه وئجنگه یا سرزمین آریایی‌های اوستا ساخته و پرداخته موبدان زرتشتی و مربوط به رویدادها و عناصر دینی همین آیین است. به عقیده وی ای ریانم وئِیجُو ونگهَوُی دانتیا که شکل جدیدتر ایریا دَینگهَوُ و آی ریوُ شیانم به معنای همان سرزمین آریاهاست، روحانیون زرتشتی در یشت‌های بزرگ منعکس کرده‌اند و آنها سرزمینی با کوه رفیع در مرکز جایگاه غنی اساطیری که هم خاستگاه نخستین جفت جانوران، گیومرت حیات میرا، گاو یکتا آفریده و مکان بنای وَرِ یمه است را ایریانم وئِیجُو نامیده‌اند (نیولی، ۱۳۸۵: ۶۹ - ۷۰). شواهد اوستایی از مهریشت و نندیداد در رد ادعای نیولی است که در آن گستره سرزمین آریایی‌ها، «اَیَریه دَینگه‌او» و «اَیَریو شینم» نامیده می‌شوند. با بررسی بخش‌های اوستا چون نندیداد و مهریشت مشاهده می‌شود آریانم وئجو سرزمین قوم آریایی‌هاست، نه صرفاً سرزمین متعلق به عناصر زرتشتی که موبدان ساخته و پرداخته‌اند. نندیداد نخست از سرزمین‌های ایرانی نام می‌برد که شامل آریاوِیج، سغد، مرو، بلخ،

نیسیایه یا پارت، هرات یا هرووه، کابل، اوروا، گرگان یا هیرکانی، رخج، هلمند، راگا، چخر، ورنه یا گیلان، هپته هندو، رنھا است (وندیداد، ۱۳۸۲: ۵۷)، بنابراین، خود آریاویش نیز یکی از سرزمین‌ها و ممالک آریایی‌هاست. افزون بر این، سازمان چهارگانه سیاسی و اجتماعی که به ترتیب در مهریشت آمده مورد توجه است که شامل: ۱. نمانوپیستی (رئیس خانه یا سرپرست خانواده)، ۲. ویس پیستی (رئیس یا بزرگ ده، دهخدا)، ۳. زنتو پیستی (رئیس ناحیه)، ۴. دئینگهو پیستی (شهاریار یا رئیس مملکت) هستند (یشت‌ها، ج ۱، ۱۳۰: ۴۳۵؛ اوستا، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۵۷). شهبازی این نظام را پنجگانه می‌داند، اما یشت‌ها از چهار سازمان چنانکه ذکر گردید یاد می‌کند.

این سازمان چهارگانه سیاسی اجتماعی مهریشت ثابت می‌کند که یک احساس وحدت و امپراطوری در میان این مردمان تشکیل یافته است. احساس ملیت بین آنهایی که خود را آیریه یا آریایی می‌دانستند، از این نکته بر می‌آید که آنها در اوستا و طنشان را «آیریه دنگهو» به معنی سرزمین آریایی‌ها می‌نامیدند و سرزمین دیگر مردمانِ ناوابسته را «آیریه دنگهو» به معنی سرزمین غیر آریایی‌ها نامیده‌اند (شهبازی، ۱۳۹۱: ۱۵۶). اهمیت مردمان وابسته و غیروابسته به این سرزمین با این عناوین «آیریه دنگهو» برای آریایی‌ها و آیریه دنگهو برای غیر آریایی‌ها در این سرزمین از اینجا مشهود می‌شود.

در کتیبه‌های ساسانی، از شاپور یکم به بعد تا اواسط این عصر نیز همین عنوان ایرانی و انیرانی (غیر ایرانی) دیده می‌شود (ژینیو، ۱۳۸۵: ۱۶۰). در بندهای نخستین کتیبه شاپور یکم در حاجی‌آباد فارس در معرفی شاپور یکم آمده است:

tgl'hy ZNH mzdysn bgy šhpwhry MLK' n MLK' 'yr'n w 'n'yr'n MNW čtry MN yzd'n  
tigrāh ēn man mazdēs n bay šāpuhr šāhān šāh ērān ud anērān kē čih r az yazdān

این تیراندازی من، بغ مزدیسن شاپور شاهانشاه ایران و انیران که چهر (نژاد) از ایزدان (دارد) (راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه، ۱۳۹۲: ۳۳-۳۴، ۳۸).

در مسکوکات ساسانی هم به همین ترتیب، در دو دینار ویژه شاپور یکم چنین آمده است:

Mzdys (a) bgy šhpwhry MLK'n MLK' 'yr'n w 'n'yr'n MNW ctry MN yzd'n  
mazdēs n bay šāpuhr šāhān šāh ērān ud anērān kē čih r az yazdān

مزدایرست خدایگان شاپور شاهانشاه ایران و انیران که چهر از ایزدان دارد (آلرام، ۱۳۹۲: ۳۰).  
همین عنوان برای مردمان ایرانی و غیر ایرانی در منابع عصری که این کشور دیگر ایران خوانده می‌شد یعنی شاهنامه فردوسی به صورت ایرانی و انیرانی (غیر ایرانی) به میان آمده است:

## گزین کرد از آن نامداران سوار

از ایران و نیران ده و دو هزار

(فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۰۳۲).

به عقیده ژینیو در ادبیات زرتشتی پسین نیز چنانکه که از دینکرد پیداست، انیران الزاماً یک غیرایرانی نیست اما قطعاً غیرزرتشتی است (ژینیو، ۱۳۸۵: ۱۶۰). اما موقعیت جغرافیایی اثیرینم و نجنکه یا همان سرزمین آریایی‌ها و یا ایرانویج که در اوستا نام آن آمده کجاست؟

از آنجا که در اوستا اشاره‌ای صریح و مشخص به محدوده و سرزمین ایران نکرده است، پاسخ این پرسش را پژوهشگران نخست از منظر زبان‌شناسی پژوهش و بررسی کرده‌اند. از یک سو، در مقایسه زبان اوستایی با فارسی باستان، و از سوی دیگر، مقایسه این زبان با زبان شرقی دوره میانه، برخی از پژوهشگران اوستا را زبانی متعلق به مشرق ایران می‌دانند. اما از آنجا که جزء کتاب اوستا و آثار وابسته به آن هیچ اثر دیگری از این زبان در دست نیست (تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۵) با بررسی ویژگی‌های آوایی این زبان تنها این نکته با قاطعیت ثابت می‌شود که زبان اوستایی، زبان پارسی نیست و به آسانی می‌توان آن را به گویش هر مکانی از ایران نسبت داد. از این رو، پژوهشگران آن را به سرزمین‌های مختلف ایران چون شمال غربی (آذربایجان)، شمال شرقی، خوارزم، مرگیانه باکتریایی و سیستان منسوب دانسته‌اند (کلنز، ۱۳۸۱: ۱۶۰). اما مقوله زبان‌شناسی نیز برای برخی دانشمندان قابل پذیرش نیست. چنانکه دیاکونف از فریمان نقل می‌کند هر چه به اعماق قرون پیش رفته شود، تفاوت میان زبان‌های شرقی با غرب ایران کمتر می‌شود. دیاکونوف، نیز عدم روشنی آثار زبان‌های شرقی با اوستا را نیز مطرح می‌کند (دیاکونوف، ۱۳۷۹: ۳۵۱). کای بار نیز با اتکا به علم زبان‌شناسی تطبیقی معتقد است، این زبان‌ها و لهجه‌های ملل یاد شده جملگی یک اصل و ریشه دارند. چنانکه زبان لاتینی که زمانی در ایتالیا و کلنی‌های آن رایج بود، بر اثر گسترش و پراکنده شدن رومیان در هر مملکتی صورتی خاص به خود گرفت و زبان‌های ایتالیایی، فرانسوی، اسپانیایی و سایر زبان‌ها و لهجه‌های هم ریشه از آن به وجود آمد (کای بار، ۱۳۴۷: ۱۷). به طور کلی دو فرضیه برای جایگاه اصلی ایرانویج مطرح می‌شود: یکی در شرق ایران و دیگری در غرب ایران. اکثر دانشمندان ایران‌شناس، ایرانویج را همان خوارزم در شمال شرق ایران به شمار می‌آورند. مارکوارت پیشگام این نظریه با ارائه دلایلی چون اینکه موسی خورنی نویسنده ارمنی قرن ۵ م از ناحیه تور در خوارزم نام می‌برد، آن را با کلمه تویری (تورانی) در اوستا یکی می‌داند. نویسندگان دیگری چون بیلی، بنونیست و هنینگ در تأیید نظریه مارکوارت دلایل دیگری عرضه داشتند. بنونیست از

مقایسه ۱۶ سرزمین و نداد با هفت سرزمین یشت دهم به این نتیجه رسیده که ایرانویج در فهرست و نداد همان خوارزم است و هنینگ با گسترش این نظریه، مرو و هرات را نیز شامل خوارزم بزرگ سرزمین ایرانویج دانسته است (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۰: ۲۱-۲۲). نیولی این نظریه خوارزم بودن ایرانویج را مردود شناخته و سرزمین ایرانویج و زادگاه زرتشت را بخش بزرگی از ناحیه سیستان، زرنگ و رخج می‌داند (نیولی، ۱۳۸۵: ۷۱). عقیده نیولی در این باره به پیروی از نظریه کسانی چون بارتولومه و گلدنر است (همان: ۸۵). اما گزارش فردوسی خلاف تصور نظریه نیولی است، بر پایه شاهنامه، آن هنگام که شاهزاده اسفندیار به عنوان شاهزاده ایرانی با سپاهیان ایران از بلخ به سرزمین سیستان می‌تازد، زال ایران را سوای از کشور تحت تسلط خود سیستان بیان می‌کند:

نخواهد همی کشور و تاج و تخت

بر و بار خواهد همی با درخت

همه سیستان پاک ویران کنند

به کام دلیران ایران کنند

(فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۸۴-۱۸۵).

در این ابیات فردوسی، سیستان سرزمینی سوای از ایرانویج و کاخ گشتاسپ، همان جایی است که زردتشت دین آوری کرد. بر پایه اوستا، متون پهلوی و شاهنامه این زمان همان هنگامی است که زرتشت از غرب ایران یعنی آذربایجان به شرق ایران یعنی بلخ رفته و دین آوری نموده و گشتاسپ و اسفندیار دین جدید را پذیرفته‌اند (گیگر و دیگران، ۱۳۸۲: ۲۰۶-۲۰۷). همین زمان هنگام سرایش گاهان است، بدین ترتیب با رد ادعای نیولی سرزمین ائیریه وئجنگه یا آریاویج اوستا را می‌توان همان شمال شرق ایران و حدود خوارزم دانست. به واقع چنان که پیداست آریایی‌های نخستین در دو گروه در شرق و غرب ایران اقامت گزیدند و خود را arya و سرزمین‌های خاستگاه خود را آیرینم و یج (= ایرانویج) به معنی «گستره آریاییان» می‌نامیدند (رضایی باغبیدی، ۱۳۸۱: ۹). بدین ترتیب بی‌راه نیست که منابع و پژوهشگران هم شرق و هم غرب ایران را سرزمین آریاییان (ایرانویج) خوانده‌اند. در بندهش، آذربایجان یا همان گستره ماد باستان سرزمین ایرانویج گفته شده است (بندهش، ۱۳۷۸: ۱۲۸). دارمستتر چنانکه در بندهش آمده شمال غرب ایران کنونی یعنی حوالی آذربایجان و مشخصاً آران در حدود قفقاز کنونی را ایرانویج دانسته است (وندیداد، ۱۳۸۲: ۲۷). بارتولومه بر اساس مطالعه یشت‌های قدیمی خصوصاً فروردین یشت استدلال می‌کند حوادثی که در یشت‌ها آمده همه مربوط به شرق ایران است و هیچگونه اثری از حوادث غرب ایران و بین‌النهرین در آنها نیست. کای بار نیز موج مهاجرت اقوام

آریایی را در چند دوره از شرق به غرب می‌داند که منجر به برخورد آریایی‌ها با تمدن‌های بین‌النهرین و ایجاد شاهنشاهی ماد و پارس شد (کای بار، ۱۳۸۴: ۱۸). اشارهٔ ونیدداد (ونیدداد، ۱۳۸۲: ۵۹) و مینوی خرد نیز در مورد اقلیم و آب و هوای ایرانویج به هر دو بخش شرق و غرب ایران می‌خورد، بر پایهٔ مینوی خرد دیو زمستان در ایرانویج مسلط‌تر و در ایرانویج ده ماه زمستان و دو ماه تابستان است (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۶۲). بر پایهٔ منابع یاد شده ایرانویج اوستا، سرزمین سردی بوده است (فره‌وشی، ۱۳۷۴: ۷) و هم غرب ایران یعنی آذربایجان و ماد و هم شمال‌شرق ایران یا همان اپاختر متون پهلوی این ویژگی را دارند (بندهش، ۱۳۷۸: ۱۲۲). بی‌گمان مسیر زندگی زرتشت که نام او با اوستا و متون پهلوی گره خورده است، از هنگام تولد تا دین‌آوری و درگذشت وی که از غرب ایران یعنی ری و آذربایجان تا شرق ایران یعنی بلخ را در بر می‌گیرد بی‌ارتباط به همین مسئلهٔ جایگاه سرزمین آریایی یا ایرانویج، هم غرب و هم شرق ایران نیست. چنانکه در بندهش ذکر می‌شود که زرتشت تمام این کشور خونیرث و تمام پرهیزگاران گیتی را سرور است (بندهش، ۱۳۷۸: ۱۲۷). حال آنکه نیولی بدون بررسی موارد فوق بیان می‌کند، نمی‌توان دلیلی برای انتقال ایرانویج به آذربادگان (بندهش) در نظر گرفت (نیولی، ۱۳۸۵: ۷۸). این نگاه نیولی بر خلاف پژوهش ژرف او سطحی‌نگرانه است. شاهدهی دیگر برای تأیید موضوع فوق و رد ادعای نیولی را شاهنامهٔ فردوسی به دست می‌دهد که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد، و وجود نام خدایان هندوآریایی چون میترا، وارونا، ایندرا و ناستیه در کتیبهٔ معاهده‌ای بین پادشاه هیتی‌ها و حاکمی از مردم میتانی که در بغازکوی در ترکیهٔ کنونی یافت شده، خود گواه ارتباط شرق با غرب فلات ایران است (گیرشمن، ۱۳۸۳: ۷۱؛ رضایی باغبیدی، ۱۳۸۱: ۱۰).

اما با نگاهی به اشارات مورخان غربی در این باره، گزارش اراتوستن (قرن ۳ پ.م) و استرابون آنجا که در متون خود از سرزمین «آریانا» آن را جایی بین سند و کرمان قرار می‌دهد با مطالب فوق پیرامون جغرافیای اثیری در شرق ایران تا اندازه‌ای همسو است.

توصیف اراتوستن از آریانا با این جمله آغاز می‌شود: «پس از هند به آریانا نخستین بخش کشور تابع پارسیان پس از ناحیهٔ سند می‌رسیم» در این گزارش آریانا مشخصاً پس از هند و در شرق ایران است. استرابون (قرن ۱ پ.م) نیز گزارش می‌دهد: «نام آریانا به بخشی از ماد و پارس و همچنین باکتیریا و سگدی‌ها گسترش یافت». در گزارش استرابون محدودهٔ آریانا، از شرق تا میانهٔ ایران و حتی حدود ماد در غرب است. همین مطالب را پیرامون شرق دانستن آریانا، کتیبهٔ کانیسکای بزرگ که در رباطک کشف شده، تقویت می‌کند: «فرمانی به یونانی صادر کرد و سپس به آریایی (باکتیریایی) درآورد» (شهبازی، ۱۳۹۱: ۱۶۳).

به نظر می‌رسد، در عهد زندگانی این مورخان باستانی چون استرابون، اراتوستن و کتیبه کانیسکا که به صراحت از سرزمین آریانا، احتمالاً همان ائیرین اوستا که در شرق یاد شده است، نه آنکه اکنون شرق ایران مشخصاً یگانه سرزمین ایرانویج اوستا بوده و غرب ایران یعنی آذربایجان و ماد اکنون مردود شناخته شوند؛ بلکه گمان می‌رود تا این هنگام سنت‌ها، زبان و نام‌های آریایی‌های کهن در شرق ایران نسبت به غرب همچنان حفظ شده‌اند و به این مورخان رسیده است. نام سرزمین‌های شرقی در عهد هخامنشیان نیز گواه این مسئله است. حتی اگر این نام‌ها، سنت‌ها و زبان را در غرب ایران یعنی ماد و آذربایجان در این زمان دیگر دیده نشود و منجر به آن شده است که ایرانویج بیشتر به شرق ایران نسبت داده شود تا غرب آن. به هر روی، این پذیرفتنی است که غرب ایران یعنی بین‌النهرین و حدود آن منطقه برخورد تمدن‌ها بوده است. با این وجود نام مناطق و مکان‌های اوستایی موجود در غرب ایران چون دریاچه چیچست (دریاچه ارومیه) گواه اهمیت کهن این سرزمین در اوستا و مردمان ایرانویج بوده است.

در کتیبه‌های دوران کهن باستان نیز نام‌های آریایی مشاهده می‌شود، در کتیبه‌های العمارنه<sup>۱</sup> یعنی حدود ۱۴۰۰ سال پیش از میلاد، حضور سلسله‌هایی که نام‌هایشان بازتاب زبان و دین آریایی است، در آسیای صغیر به ویژه در فلسطین دیده می‌شوند. اَرتَمِنیه<sup>۲</sup> الهام یافته از ارته و سوورده<sup>۳</sup> جالب‌ترین آنها است که معنای تحت‌اللفظی آن «بخشنده یا آفریده خورشید» است. همچنین نخستین خط میخی با نام پارس‌ها شرح نبردی است در ۸۳۵ پیش از میلاد، میان شلمانسر سوم علیه مادها که در آن به پارسوا اشاره دارد (گیمن، ۱۳۸۴: ۳۵-۳۶).

در کتیبه سارگون دوم (۷۰۵-۷۲۲ پ.م) نیز نامی از قوم آریایی دیده می‌شود. وی پادشاه آشور و مؤسس سلسله سارگون، در طول پادشاهی خود لشکرکشی‌هایی به ماد و دشت‌های مرکزی ایران داشت. وی در کتیبه‌ای در شرح لشکرکشی‌های خود به ایران از مرزهای کشور «آری بی aribi» مشرق و همچنین ایالت‌های ماد مقتدر که یوغ خدای آشور را فرو افکندند یاد می‌کند. چنانکه دیاکونوف تصریح می‌کند اصطلاح آری بی عادتاً در متون آشوری طبق موازین لهجه آشوری زبان اکدی به حالت اضافه و جمع است. در اینجا «بی» را باید «په» خواند (همچنان که در مورد الی بی چنین است) یعنی چون پسوند ایلامی جمع است. بدین ترتیب «آری بی» یا «آری په» نوشته شده در کتیبه سارگون به

1. Elamarana  
2. artamanya  
3. Suwardata



معنی سرزمین آریایی‌ها خواهد بود (دیاکونوف، ۱۳۷۹: ۲۰۶). نیولی نیز رأی دیاکونوف را پذیرفته است (نیولی، ۱۳۸۵: ۳۶-۳۷). چنانکه پیداست این قبیله همان «آری زنته» یا «آری زنتوی» (دوده آریایی) است که هرودوت از آن یاد می‌کند. هرودوت در کتاب اول خود بند ۱۰۱ می‌نویسد: قبایل تیره‌های ماد که دیاکو با گردآوری آنان پادشاهی ماد را به وجود آورد، عبارتند از: بوسی‌ها، پاره تاکن‌ها، استروکات‌ها، آری زنته‌ها، بودی‌ها و مغ‌ها (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۴۷)، اینها قبیله‌های شاخص و مهم قوم ماد هستند. در مورد پارس‌ها نیز در این هنگام، این عموزادگان مادها نیز خود را «آریه چیته āriya čica» (آریانژاد / تبار) می‌نامیدند (شهبازی، ۱۳۹۱: ۱۵۸).

طبق گفته نیولی با تکیه به اسناد یونانی دوره مادها و هخامنشیان می‌توان نتیجه گرفت آریه عبارت از اصطلاح قومی بوده است که به مادهای دوران باستان و احتمالاً تمام قبیله‌های آریایی که اعتقاد به دو اصل متضاد - یک خدای نیک و یک روح پلید و یا نور و ظلمت بوده‌اند می‌دادند (نیولی، ۱۳۸۵: ۳۹). این عقیده شاید درست باشد، اما گفتگو در مورد آن خارج از این مبحث است و در این مقاله بیان نام قبایل آریایی در اسناد یونانی همعصر مادها و هخامنشیان مورد توجه است. بر پایه کتاب هفتم هرودوت ایرانی بودن گویا برای نخستین بار برای مادها به کار رفته است (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۲: ۷۸۵). در کتیبه‌های هخامنشی نیز از نژاد یاد شده «آئیریَه = آریایی» در اوستا نیز اشارتی وجود دارد، برای نخستین بار در کتیبه داریوش اول در نقش رستم واژه آریایی به صورت «آرییَ ariyā» آریایی و «آرییَ چیثرَ ariyāciθra» از نژاد آریایی به میان آمده است (شارپ، ۱۳۸۸: ۸۵). در این کتیبه، داریوش ضمن معرفی شجره خود، خویشتن را پسر پارسی، از قوم آریایی و دارای نژاد آریایی معرفی می‌نماید. بدیهی است این نژاد «آریای» که داریوش از آن یاد می‌کند، همان آئیریَه در اوستا است. در اینجا نکته جالب توجه فهرستی از سرزمین‌هایی است که هم در کتیبه داریوش اول و هم در وندیداد از آن نام برده می‌شود. داریوش می‌گوید: اهورامزدا این سرزمین‌ها را به وی اعطا کرد، سرزمین‌هایی چون ماد، خوزستان، پارت، هرات، بلخ، سغد، خوارزم، زرننگ، رنج، هند، بابل، مکران و... که اهورامزدا خداوند آن است. چنانکه پیشتر نیز گفته شد در وندیداد نیز بیان می‌شود که اهورامزدا سرزمین‌هایی چون ایرانویج، سغد، مرو، بلخ، نسایه، هرات، ویه کرتَه، ری، هیرمند را بیافریده است (اوستا، ۱۳۷۱، ج ۲: ۶۵۹-۶۶۱).

در یشت‌ها نیز بارها به ممالک آریایی نیز اشاراتی شده است. در آبان یشت، کرده ۱۳ بند ۴۹ آمده است: «از برای او ممالک آریایی استوار سازند کشور خسرو روی دریاچه ژرف و پهن چیچشت صد اسب، هزار گاو و ده هزار گوسفند قربانی کرد» (یشت‌ها، ۱۳۰۷، ج ۱: ۲۵۳).

در شواهد موجود همین نام اثیریۀ اوستا و آریایِ هخامنشی در دورۀ پارتیان به صورت «آریان» به کار برده می‌شده است. این موضوع را نیز می‌توان با نگاهی به تحریر پارتی کتیبه‌های ساسانیان در نقش رستم و نقش رجب یافت. در کتیبه شاپور یکم در نقش رجب این نام به صورت حرف نوشت پارتی «ry» n آوانوشت aryān آریان نوشته شده است (راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه، ۱۳۹۲: ۷۷). پیش از آن، اردشیر بابکان نیز در کتیبه کوتاه سه زبانۀ (پهلوی، پارتی، یونانی) معرفی خود در نقش رستم، در تحریر پارتی نام ایران را به شکل ardashīr šāhān šāh aryān نوشته است. مکنزی ترجمۀ فارسی این بخش از کتیبه پارتی را «اردشیر شاه شاهان آریایی‌ها» نوشته است (مکنزی، ۱۳۸۹: ۱۵۵). این ترجمه پذیرفتنی است زیرا نزدیک به لقب آریای در کتیبه اعقاب پیشین پارتیان یعنی هخامنشیان است. امروزه تحریر پارتی از این نام از عهد اشکانی بجا نمانده است تا به درستی معلوم شود که اشکانیان سرزمین خود را چه می‌نامیده‌اند، اما طبق منابع، نخستین باری که از پادشاهان اشکانی با نام ولخش یا بلاش به گردآوری اوستایی که نام سرزمین قوم آریا یعنی اثیریۀ در آن درج است، دست یازید و در صورت درستی این مطلب اینجا ثابت می‌شود که اشکانیان با نام و قوم اثیریۀ اوستا آشنا بوده‌اند و بسا تبار خود را به این قوم می‌رساندند (زندوهومن یسن و کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۴۴: ۳۷). پژوهشگرانی چون آندریاس و به دنبال آن لومل، بنونیست و دوشن گیمن معتقدند اوستا نخست در عهد اشکانیان نویسه‌گردانی شد، هنینگ، استاین، بیلی این نظریه را مردود دانسته‌اند، بیلی هر چند به وجود اوستای اشکانی تردید داشته اما پذیرفته بود که اثبات نفی آن دشوار است (گیمن، ۱۳۸۴: ۶۶-۶۷).

در عصر ساسانیان اوج فراگیری نام ایران در این سرزمین است، چنانکه این نام به عنوان یک ایدئولوژی افزون بر سیاست راهبردی شاهنشاهی در راستای راه‌اندازی یک دولت مرکزی، بر کتیبه‌ها، سکه‌ها، در متون دینی و حماسی، نام مناصب و شهرها نیز طنین‌انداز شد. اردشیر یکم بنیان‌گذار سلسلۀ ساسانی پس از شکست حکومت ملوک الطوائفی اشکانی به دنبال بهره‌گیری از یک نام مقدس دینی برای این سرزمین بود، چنانکه خود را یک پادشاه موبد می‌دانست. اردشیر در اندیشۀ راه‌اندازی یک پادشاهی با دولت مرکزی و قرارگیری تمام خاندان‌ها و استان‌ها ذیل کشوری با نام «ایران» (با یای مجهول) بود (دریایی، ۱۳۸۳: ۱۲-۱۴). این نام که در اوستا ایریه aīrya، در فارسی باستان یا میخی هخامنشی آری َ āriya، در زبان پارتی آریان āryān بود، در پهلوی ساسانی «ایران» با حرف نوشت «yr'n» و آوانوشت ērān شد و تا به امروز نیز تقریباً به همین شکل ایران بجای مانده است. سرزمین ایران در عهد ساسانیان همچنین به ایرانشهر ērān šahr نامبردار بوده و ایرانشهر یک



ērān šahrīk نیز به معنای ایرانی است. در مورد معنی آن نیز ایران ērān با ترکیب «ایر» ēr و پسوند an علامت جمع، در متون پهلوی و فارسی دو کاربرد دارد، یک محل منسوب به قوم «ایر» به معنی سرزمین ایران است، و کاربرد دیگر ایر ēr به معنی نجیب و آزاده (فروه‌وشی، ۱۳۷۴: ۱۱) به اضافه ān علامت جمع به معنی نجیب‌زادگان و آزادگان و صفت ایرانیان از عهد باستان است. در این باره، در متنی از گزارش روایت پهلوی «یادگار زیریران» ایران جمع ایر و به معنای نجیب‌زادگان و آزادگان یاد شده است. آنجا که گشتاسپ شاه رو به سپاهیان ایران کرده و می‌گوید:

bē az ašmā ērān kē ast kē šawēd ud zarērān kēn xwāhēd

«از شما ایران (آزادگان) کیست که رود و زیریران کین خواهد» (یادگار زیریران، ۱۳۷۴: ۷۵).  
همچنین در بیت زیر از شاهنامه آنجا که سهراب از هجیر نام و نشان یکایک دلیران و آزادگان لشکر ایران را جويا می‌شود:

از ایران هر آنچهت پیرسم بگویی

متاب از ره راستی هیچ روی

(فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۸۱).

در این بیت واژه ایران جمع ایر را به معنی همان آزادگان می‌نماید که سهراب نام و نشان آنها را جويا می‌شود. در بیتی دیگر آنجا که پس از کشتن ژنده‌رزم، دایی سهراب به دست رستم، سهراب به خشم و بانگ از ایرانیان جنگجو برای نبرد می‌طلبد از ایرانیان کسی پاسخ سهراب را نمی‌دهد:

بگفت و همی بود جوشان بسی

از ایران ندادند پاسخ کسی

(همان، ج ۱: ۲۸۶).

فردوسی نیز آذرآبادگان یا آذربایجان را سرزمین آزادگان قلمداد می‌کند، آنجا که رستم فرخ‌زاد در نامه‌ای به برادر خویش، فرمان حرکت به این سرزمین، از شهرستان‌های مهم ایران، می‌دهد:

چو نامه بخوانی تو با مهتران

برانداز و برساز و لشکر بران

همه گرد کن خواسته هرچه هست

پرستنده و جامه برنشت

همی تاز تا آذرآبادگان

به جای بزرگان و آزادگان

همیدون گله هر چه داری زاسپ

ببر سوی گنجور آذرگشسپ

(همان، ج ۲: ۱۰۸۳-۱۰۸۴).

این بیت ادعای نیولی را که بیشتر اشاره شد رد می‌کند و یادآور ایرانویچ دانستن آذربایجان است یعنی همان سرزمین آزادگان و نجیب‌زادگان، چنانکه در بندهش ذکر شد. وجود آتشکده مشهور آذر گشسپ نیز در آن سامان مورد توجه است، آتشکده‌ای مهم با پیشینه اساطیری که بازمانده‌ای از آن تا امروز نیز به جا مانده است. اما در ابیات زیر چنانکه پیشتر گفته شد، معنی دیگر «ایران» محل قوم ایر و سرزمین ایران است:

دریغ است ایران که ویران شود

کنام پلنگان و شیران شود

(همان، ج ۱: ۲۴۲).

به دنبال سیاستی که اشاره شد، اردشیر اول فرمان داد تا روی سکه‌ها و کتیبه‌های خود او را شاه و شاهنشاه «ایران» *ērān* معرفی نمایند. کهن‌ترین سند مکتوب نام ایران را باید مربوط به سکه دینار اردشیر اول<sup>۱</sup> دانست. در این سکه برای نخستین بار اردشیر اول نام ایران را بر روی سکه‌های خود درج می‌کند اما با عنوان «شاه» (نه شاهنشاه) که نشان می‌دهد، هنوز اردشیر به سراسر کشور دست نیافته است.

«mzdysn bgy 'rthštry MRK' 'yr'n»

«مзда پرست خدایگان اردشیر شاه ایران» (لوکونین، ۱۳۹۳: ۲۶۴).

اما تنها شکلی که بتوان قدمت نام ایران را به عهد کهن‌تر یعنی پیش از ساسانی رساند، تکیه بر دو رساله پهلوی «درخت آسوریک» و «یادگار زیران» است که اصل پارتی دارند (رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۸۱: ۲۵).

در منظومه درخت آسوریک آمده است:

(و) بسیار جامه شاهور (و نیز) پوشاک دختران

در انبان آورند فراز به کشور ایران

(درخت آسوری، ۱۳۷۱: ۱۴۹)

و در رساله پهلوی یادگار زیران آمده است:

۱. این سکه در موزه لندن نگهداری می‌شود.



«پس گشتاسب شاه از سر کوه نگاه کند و گوید که من پندارم که کشته شد زیر «ایران» سپاهبدمان، چه اکنون نباید (آوای) پرش کمانان و بانگ نیو (دلیر) مردان (یادگار زیریران، ۱۳۷۴: ۶).  
درج نام ایران بر روی سکه‌ها و کتیبه‌ها در میان جانشینان اردشیر همچنان به صورت درج واژه ایران و انیران استفاده شده است. اما این سیاست اردشیر و جانشینانش تنها به درج نام ایران بر روی کتیبه‌ها و سکه‌ها منتهی نشد، مورد جالب توجه آن است که واژه آیری 'yry' در کتیبه کعبه زرتشت برای نرسی نوۀ اردشیر و در برخی سکه‌های نوادۀ اردشیر بهرام دوم نیز استفاده شده است. شاپور یکم در کتیبه سه زبانۀ کعبه زرتشت ضمن برشمردن افروختن آتشی به نام نرسی از او با عنوان ایر (آزاده) مزداپرست یاد می‌کند به زبان پارتی:

›trw HD hwsrw nryshw ŠMH pty 'ry mzdzyzn nryshw MLK' hndy skstn W twrgstn  
HN 'L YM' znb

ādūr ēw husraw narsih nām pad ēr mazdēzn narsih šāh hind sagistān ud tūristān yad  
ō zrēh zamb

«آتشی به نام خسرو نرسی برای روان و دوام نام پسرمان نرسی ایر (نجیب) مزداپرست شاه هند، سگستان تورستان تا کناره دریا» (راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه، ۱۳۹۲: ۶۲، ۶۷، ۷۲).  
بهرام دوم نوۀ شاپور نیز به درج واژه آیری 'yry' روی سکه‌های خود دست یازید. متن سکه به شرح زیر است:

›yry mzdysn bgy wrhr'n MRK'n MRK' 'yr'n W'nry'n MNW čtry MN yzd'n

Ēr mazdēsn bay wahrām šāhān šāh ērān ud anērān kē čīhr az yazdān

«ایر مزداپرست خدایگان بهرام شاهنشاه ایران و انیران که چهر از ایزدان دارد».  
واژه مذکور ایر 'yry' صورت منفرد واژه ایران 'y r'n' چنانکه پیشتر گفته شد و همسو با عقیده لوکونین به معنای نجیب‌زاده و آریایی همان «آیری» اوستا و به معنی نژاد آریایی است. چنانکه پیداست این عنوان ایدئولوژیک و مذهبی بسیار مهم بوده و احتمالاً شاپور با این پیش نام برای نرسی قصد داشت این ایدئولوژی دربار را تا سرزمین‌های دور شرقی بسط دهد. بهرام دوم نیز با درج این واژه کهن از اوستا بی‌شک درصدد آن است که خود را از تبار قوم ایریه و شاهان این قوم که بعدها «کی» نام گرفتند معرفی نماید. پادشاهان اسطوره‌ای اوستا کیانیان جمع کی 'kay' به معنی شاه نام داشتند و ساسانیان نیز خود را وارثان و از تبار این پادشاهان دینی اوستا می‌دانستند (کریستن سن، ۱۳۵۰: ۱۰). این نکته در مسکوکات بعدی ساسانی کاملاً مشهود است، آنجا که پادشاهانی

چون یزدگرد دوم، پیروز و کواد (قباد) بجای پیش نام پیشتر به کار برده شده شاه به صورت آرامی (MRK) از پیش نام Kdy یا Kay بر روی سکه‌های خود استفاده نمودند:

کی یزدگرد Kdy yzdkrty

کی پیروز Kdy pylwčy

کی کواد (قباد) Kdy kw't (آلتهايم، ۱۳۹۱: ۷۴).

نکته جالب توجه آن است که از همان عهدی که این لقب اوستایی Kay = kdy بر روی سکه‌ها ظاهر می‌شود هم‌زمان در شاهنامه فردوسی نیز این لقب پیش نام پادشاهان ساسانی می‌شود (مکنزی، ۱۳۷۳: ۹۹). فردوسی دیگر در شاهنامه کواد یا قباد یکم را مشخصاً به مانند همان عصر کیانیان کی قباد که اکنون در سکه‌های او درج است خطاب می‌کند:

چن آگاهی آمد سوی کيقباد

زشيراز و از کار بيداد و داد

(فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۶۰۶).

ذکر نام ایران در عصر ساسانی به سکه‌ها و کتیبه‌ها ختم نمی‌شود. اهمیت این نام آنجا بود که مناصب مهم کشوری، لشکری، نام‌های شهرها و واژگان دیگر به ترکیب این نام مزین گردید که ذکر آن در سکه‌ها، مهرها و منابع پهلوی و اسلامی نیز به میان آمده است، برای نمونه نام شهرهایی چون ایران خوره شاپور "Ērān\_xvarrah\_Šābuhr" (آلتهايم، ۱۳۹۱: ۹۸؛ مکنزی، ۱۳۸۵: ۱۵۶؛ ۱۱۲: 112؛ Gyselen, 1989)، ایرانگرد شاپور "Ērān\_kart\_Šābuhr" (شهرستان‌های ایران‌شهر، ۱۳۸۸: ۴)، ایران آسن کورت کوات یا ایران آسان کرد کواد "Ērān\_āsān\_kart\_kavād" به معنی قباد به ایران آرامش داد (مکنزی، ۱۳۸۵: ۱۵۶؛ مارکوارت، ۱۳۷۳: ۵۳؛ ۱۱۲: 112؛ Gyselen, 1989)، ایران شاد کواد (حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶: ۵۴)، ایران‌شهر شاپور (طبری، ۱۳۸۵: ۶۰۵). چنانکه از مهرهای اختصاصی بجا مانده از عصر ساسانی پیداست مناصب کشوری و لشکری چون ایران سپاهبد ērān spāhbed به معنی سپهبد کل ایران (یادگارزیران، ۱۳۷۴: ۲۱۲)، ایران انبارگبد ērān anbārkbēd به معنی انباردار کل ایران (کریستن‌سن، ۱۳۸۴: ۲۸۹)، ایران آمارکر ērān āmārkr به معنی حسابدار کل ایران (Gyselen, 1989: 112) و غیره جملگی مشتق از نام ایران هستند.

نام ایران به همین شکل از عصر ساسانی پس از فروپاشی ساسانیان وارد متون و نامه‌های حماسی ایرانی چون شاهنامه فردوسی شد. در شاهنامه فردوسی از آغاز تا انتها (بخش اسطوره‌ای تا تاریخی که ساسانیان است) نام ایران بدون آنکه برای شرق یا غرب فلات ایران کنونی در نظر گرفته شود به کار رفته است.



### چنین گفت ماهوی بدبختِ شوم

که ایران بُد پیش از این خویشِ روم

(فردوسی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۱۰).

از برخی ابیات شاهنامه در بخش اسطوره‌ای آن چنین بر می‌آید که ایرانِ نامبرده یک بار در غرب این سرزمین در نزدیکی سرزمین تازیان به کار برده شده است:

یکایک بیامد از ایران سپاه

سوی تازیان بر گرفتند راه

سواران ایران همه شاه جوی

نهادند یکسر به ضحاک روی

(همان، ج ۱: ۲۸).

و در بخشی دیگر ایران نامبرده از سوی شاهنامه در نزدیکی سرزمین‌های شرقی یعنی هندوستان به کار برده شده است:

بیرم پی از خاک جادوستان

شوم با پسر سوی هندوستان

بیاورد فرزند را چون نوند

چو غرم ژیان سوی کوه بلند

یکی مرد دینی بر آن کوه بود

که از کار گیتی بی‌انده بود

فرانک بدو گفت کای پاک دین

منم سوگواری از ایران زمین

(همان، ج ۱: ۳۴-۳۵).

به کار بردن همیشگی نام ایران با پیشینه اوستایی ائیرییه و پهلوی ایران - ērān از آغاز تا پایان شاهنامه برای این سرزمین بدون در نظر گرفتن شرق یا غرب بیانگر آن است، این نام چنانکه پیشتر بیان شد، طی فراگیر شدن آن در عصر ساسانی به ابعاد اسطوره‌ای، حماسی و تاریخی منابع فردوسی رسیده و در نهایت فردوسی نیز به همان شکل این نام را در شاهنامه به ثبت رسانده است.

## نتیجه‌گیری

چنانکه مورد بررسی قرار گرفت، ریشه و پیشینه نام ایران که امروز شناخته شده است، از همان نام قوم مهاجر به این سرزمین یعنی قوم آریایی‌ها گرفته شده است که با کوچ و سکونت آنها در این نقطه از کره زمین، این سرزمین به نام آنان نامور شد. تا امروز نیز با کمی تغییر در شکل نام آن، بجای مانده است که این مورد نیز مرتبط با مسئله زبان‌شناسی، یعنی تحول و سیر زبان در گذر زمان است که امری بسیار طبیعی محسوب می‌شود. افزون بر آن، این مورد مهم در پژوهش حاضر روشن گردید که جایگاه یا سکونتگاه نخستین این اقوام مهاجر در فلات ایران نیز به تنهایی در یک سو (شرق) یا سوی دیگر (غرب) این سرزمین نبوده است. شرق یا غرب این سرزمین را یگانه سکونتگاه نخستین آریایی‌ها دانستن به دور از واقعیت و خلاف شواهد باستان‌شناسی است. بر مبنای شواهد بجای مانده، بدیهی است که این قوم در جایی سردسیر در بخش‌های شمالی دریای کاسپین (احتمالاً سبیری) سکونت داشته‌اند، بعدها به دلیل اجبار بر مهاجرت، در دو گروه از دو سوی دریای کاسپین به شرق و غرب فلات ایران سرازیر شده‌اند. در این مناطق اسکان یافته‌اند و آثار ورود آنها در مستندات تاریخی و زبان‌شناسی در هر دو بخش فلات ایران یعنی هم در شرق یعنی حدود خوارزم و هم در غرب آن آذربایجان و حدود ماد مشهود است. با توجه به برخورد این اقوام با دیگر ملل و تمدن‌های دیگر در مرزهای دو سوی فلات ایران، تشابه‌های زبان‌شناسی در قسمت شرقی بیش از قسمت غربی این سرزمین حفظ شده است. اما شواهد تاریخی مؤکداً هر دو سوی این سرزمین را جایگاه نخستین اقوام آریایی مهاجر بدین سمت می‌دانند.

## کتابنامه

- آلتهايم، فرانتس. (۱۳۹۱). *تاریخ اقتصاد دولت ساسانی*. فرانتس آلتهايم، روت استیل با همکاری روبرت گوپل. ترجمه هوشنگ صادقی. ویراستار مجید جلیلود. چ ۲. تهران: علمی فرهنگی.
- آلرام، میثائل. (۱۳۹۲). «نخستین سکه‌های ساسانی». *ساسانیان*. ویراستاران وستا سرخوش کرتیس و سارا استوارت. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: مرکز.
- آموزگار، ژاله؛ تفضلی، احمد. (۱۳۷۰). *اسطوره زندگی زرتشت*. تهران: کتابسرای بابل.
- *اوستا*، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی. (۱۳۷۱). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. ج ۱. تهران: مروارید.
- *اوستا*، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی. (۱۳۷۱). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. ج ۲. تهران: مروارید.
- بندهش. (۱۳۷۸). فرنیغ دادگی. ترجمه مهرداد بهار. چ ۶. تهران: توس.

- تفضلی، احمد. (۱۳۷۶). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: سخن.
- حمزه اصفهانی، حمزه بن حسن. (۱۳۴۶). *تاریخ پیامبران و شاهان (تاریخ سنی ملوک الارض و انبیاء)*. ترجمه جعفر شعار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- درخت آسوری. (۱۳۷۱). *متون پهلوی (ترجمه، آوانوشت)*. گردآورنده جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب- آسانا. گزارش سعید عریان. تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- دریایی، تورج. (۱۳۸۳). *شاهنشاهی ساسانی*. ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: ققنوس.
- دیاکونف، ایگور میخائیلوویچ. (۱۳۷۹). *تاریخ ماد*. ترجمه کریم کشاورز. ج ۱۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه-پهلوی. (۱۳۹۲). پژوهش سعید عریان. تهران: نشر علمی.
- رضایی باغ بیدی، حسن. (۱۳۸۱). *دستور زبان پارتی*. تهران: نشر آثار.
- ریگ ودا (قدیمی‌ترین سند زنده مذهب و جامعه هندو). (۱۳۷۲). با پیشگفتار تاراچند. به تحقیق و ترجمه و مقدمه سید محمدرضا جلالی نائینی. ویراست ۳. ج ۳. تهران: نقره.
- زند و هومن یسن (بهمن یشت) (مسئله رجعت و ظهور در آیین زرتشت) و کارنامه اردشیر بابکان. (۱۳۴۴). ترجمه صادق هدایت. تهران: پرستو.
- ژینیو، فیلیپ. (۱۳۸۵). «انیران». قوم آریا (مجموعه پژوهش‌هایی در زمینه ادیان و تاریخ ایران باستان). داریوش احمدی. قم: نشر ادیان.
- شارپ، رالف نورمن. (۱۳۸۸). *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی که به زبان آریایی (پارسی باستان) نوشته شده است*. ج ۳. تهران: پازینه.
- شهبازی، علیرضا شاپور. (۱۳۹۱). «ایده ایران». *پیدایش امپراتوری ایران*. به کوشش وستا سرخوش کرتیس و سارا استوارت. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: مرکز.
- شهرستانهای ایرانشهر، نوشته‌ای به زبان فارسی میانه درباره تاریخ، حماسه و جغرافیای باستانی ایران. (۱۳۸۸). با آوانویسی، ترجمه فارسی و یادداشت‌ها تورج دریایی. ترجمه شهرام جلیلیان. تهران: توس.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۵). *تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۲. چ ۶. تهران: اساطیر.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). *شاهنامه*. پیرایش جلال خالقی مطلق. ج ۱. تهران: سخن.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). *شاهنامه*. پیرایش جلال خالقی مطلق. ج ۲. تهران: سخن.
- فره‌وشی، بهرام. (۱۳۷۴). *ایرانویج*. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- کای بار. (۱۳۴۷). «دیانت زرتشتی». *دیانت زرتشتی (مجموعه سه گفتار از پرفسور کای بار، پرفسور آسموسن، دکتر مری بویس)*. مترجم فریدون وهمن. تهران: جامی.
- کریستن سن، آتور. (۱۳۸۴). *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. تهران: نگاه.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۵۰). *کیانیان*. ترجمه ذبیح‌الله صفا. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- کلنز، ژان. (۱۳۸۱). «اوستا». مترجم عسکر بهرامی، مجله معارف، دوره ۱۹، ش ۵۶. مرداد- آبان. صص ۱۵۸-۱۸۴.
- گیرشمن، رومن. (۱۳۸۳). *ایران از آغاز تا اسلام*. ترجمه محمد معین. تهران: معین.
- گیگر، ویلهلم؛ هینتس، والتر؛ ویندشمن، فردریک. (۱۳۸۲). *زرتشت در گائها (حکمت و عرفان، بنیادهای اخلاقی، جهان‌بینی و فلسفه سیاسی)*. ترجمه متون کلاسیک یونانی در مورد زرتشت و مغان. ترجمه و پژوهش هاشم رضی. تهران: سخن.
- گیمن، دوشن. (۱۳۸۱). *دین ایران باستان*. ترجمه رویا منجم. چ ۲. تهران: علم.
- لوکونین، ولادیمیر. (۱۳۹۳). *تمدن ایران ساسانی*. ترجمه رضا عنایت‌الله. چ ۵. تهران: علمی فرهنگی.
- مارکوارت، یوزف. (۱۳۷۳). *شهرستان‌های ایران بر مبنای جغرافیای موسی خورنی*. ترجمه مریم میراحمدی. تهران: اطلاعات.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۲). *مروج الذهب*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چ ۱. تهران: علمی فرهنگی.
- مکنزی، دی. ان. (۱۳۷۳). *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*. ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مکنزی، دیوید. (۱۳۸۵). «ایران و ایران‌شهر». *قوم آریا (مجموعه پژوهش‌هایی در زمینه ادیان و تاریخ ایران باستان)*. داریوش احمدی. قم: نشر ادیان.
- مینوی خرد. (۱۳۵۴). ترجمه احمد تفضلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نیولی، گرادو. (۱۳۸۵). *آرمان ایران جستاری در خاستگاه نام ایران*. ترجمه سید منصور سید سجادی. تهران: اسطوره.
- هرودوت. (۱۳۸۹). *تاریخ هرودوت*. ج ۱. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: اساطیر.
- هرودوت. (۱۳۸۹). *تاریخ هرودوت*. ج ۲. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: اساطیر.
- *وندیداد اوستا (یا مجموعه قوانین زردشت)*. (۱۳۸۲). به قلم جیمز دارمستتر. مترجم موسی جوان. ویراستار علی اصغر عبداللهی. تهران: دنیای کتاب.
- یادگار زیربان (متن پهلوی با ترجمه فارسی و آوانویسی لاتین و سنجش آن با شاهنامه). (۱۳۷۴). ترجمه ماهیار نوایی. به کوشش بهمن انصاری. تهران: اساطیر.
- یشت‌ها. (۱۳۰۷). *تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود*. ج ۱. بمبئی: انجمن زرتشتیان ایرانی و انجمن ایرانی لیگ.
- یشت‌ها. (۱۳۰۷). *تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود*. ج ۲. بمبئی: انجمن زرتشتیان ایرانی و انجمن ایرانی لیگ.
- Gyselen, Rika. (1989). *Lageograghi. Adminstrative de Iempire Sassanide*. Paris: Groupe pour l'Etude de la Civilisation du Moyen-Orient.



## نگاهی به وضعیت غلامان گرجی در ساختار نظامی صفویه در دوره شاه عباس اول

فاطمه آهنگر ارجمندی<sup>۱</sup>  
امید اخوی<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از اقدامات مهم شاه عباس اول تغییرات وی در ساختار ارتش ایران بود. وی با تقویت ارتش، پایه‌های حکومت صفویه را تحکیم کرد. شاه عباس در راستای اجرای این سیاست، پس از فتح گرجستان و آشنایی با خصایص گرجیان، تشکیلات نظامی جدیدی را با استفاده از نظامیان مقتدر و با لیاقت گرجی بنا نهاد و آن را قوللر (غلامان) نامید. هدف از این پژوهش، بررسی نقش غلامان گرجی در ارتش صفویه در دوره شاه عباس است. در پژوهش حاضر از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که غلامان گرجی (غلامان خاصه)، از جایگاه رفیعی در ساختار نظامی حکومت صفوی برخوردار بوده‌اند.

**کلید واژگان:** قوللر، گرجستان، شاه عباس اول، صفویه.

## مقدمه

حکومت صفویه نخستین سلسله حاکم بر ایران پس از اسلام است که از ارتش ثابت متشکل از غلامان مسیحی مسلمان شده قفقاز بهره جستند. ارتباط گسترده صفویان با سایر ممالک عالم، زمینه آشنایی ایشان با فنون و مهارت‌های مختلف نظامی را فراهم ساخت. در آغاز تأسیس دولت صفوی گرجستان از جمله نواحی مهمی بود که مورد توجه شاهان این سلسله قرار گرفت. معاصر با عهد سلطنت شاه اسماعیل اول، امور نظامی صفویان بر عهده سپاه قبایلی متشکل از نیروهای قزلباش بود. این سپاه متکی بر نیروهای سواره نظام بود و در جنگ‌های دوره متقدم صفوی در جبهه شرقی و غربی با اوزبکان و عثمانی‌ها مقابله می‌کرد. پس از مرگ شاه اسماعیل اول، فرزندش شاه طهماسب اول جانشین او شد. در این دوران سران قزلباش که در عهد شاه اسماعیل اول به ثروت و قدرت رسیده بودند، بنای رقابت و ستیز با همدیگر را گذاشتند. شاه طهماسب برای کاستن از قدرت قزلباشان، سپاه کوچکی از قورچیان که از بین خود قزلباشان انتخاب می‌شد را تشکیل داد. این دسته نظامی نوین، در عین خاستگاه قبیلگی نمونه‌ای از یک ارتش تقریباً ثابت وابسته به شخص شاه و جدا از نیروهای مرکز گریز ایلیاتی بود. اختلافات قزلباشان با یکدیگر و با شاه صفوی در دوران فترت پس از شاه طهماسب اول به اوج رسید و زمینه‌ساز درگیری‌ها و انشقاق‌های مکرر در نظام حاکمیتی صفویه شد. با روی کار آمدن شاه عباس اول روند محدود سازی قزلباشان با قدرت‌گیری تشکیلات نظامی قورچی همراه بود. شاه صفوی درصدد تثبیت تشکیلات نظامی غیر ایلی قوللر برآمد. در این دوره، شاهان صفوی توجه بسیار به گرجستان داشتند. آنان به ویژه شاه عباس اول با حمله به گرجستان به بهانه غزا و جهاد با کفار مسیحی و با تشکیل ارتش متکی بر قوللر که از همین گرجی‌ها بود، از وابستگی ارتش صفوی به نیروهای قبیله‌ای قزلباش کاست. به دلیل آنکه با خصائل گرجیان آشنا شده بود، این بار تشکیلات نظامی جدیدی بسان ینی‌چری عثمانی، متشکل از اقوام مسیحی قفقازی چون گرجیان، ارمنه، چرکس‌ها و غیره ایجاد کرد. این غلامان در آینده منشأ خدمات نظامی شایانی برای حکومت صفویه شدند. در رابطه با پیشینه این موضوع، باید کتاب غلامان خاصه نجبگان نوحاسته دوران صفوی را نام برد. این کتاب به وضعیت غلامان در زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی و نظامی می‌پردازد. نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی از فاروق سومر، نویسنده حاوی اطلاعاتی در مورد هدف شاه عباس اول از تشکیل سپاه قوللر در برابر سپاه ینی‌چری عثمانی اطلاعاتی ارائه می‌دهد. کتاب *احسن التواریخ، حسن بیگ روملو* از بهترین منابع صفوی است، نویسنده که خود از قورچی‌ها بوده اطلاعات ارزشمندی در

مورد شرح جنگ‌های قورچیان با گرجیان آورده است. این منبع در پژوهش مورد نظر به صورت مستمر استفاده شده است.

### مفهوم قوللر (غلامان)

واژه قول به معنای اسیر، مخلوق، بنده، عبد، مکاتب و بنده زر خرید است. کاپوقولی نیروهای نظامی بود که از اسرا تشکیل می‌شدند (Rafet, 1293 A.H: 177; Kesetli, 1928: 601). «قول» به کسی که در جنگ به صورت سالم گرفته و بر اساس قواعد قدیم فروخته می‌شد گفته می‌شود. انسانی که به صورت عبد، بنده و چاکر برای خدمت خریداری شود و کسی که زیر حکم شخص دیگری است و شخص مذکری که فروخته شود (Sami, 1317 A.H: 1106). اصطلاح ترکی قوللر همه جا با لفظ عربی غلام استعمال شده است (Paklın, 1993: 314). قوللر افرادی مانند قورچیان که به کلیه سلاح‌های مخصوص قورچیان مجهز هستند (مینورسکی، ۱۳۳۴: ۸۸). آنها از مردم بومی کشورهای شمالی گرجستان، قفقاز و حتی مسکو به خدمت گرفته می‌شدند که از آنجا غلام می‌آوردند. به این صورت که یا از کودکان به ایران آمده و یا کسانی که از والدین ساکن در ایران بودند، انتخاب می‌شدند (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۵۸۳؛ نویدی، ۱۳۸۶: ۱۰۴؛ ثواب (ب)، ۱۳۹۱: ۶۸). قوللرها پس از پذیرش اسلام در بیوتات سلطنتی تربیت شده، خواندن و نوشتن می‌آموختند تا بعدها بتوانند در دربار، کارگاه‌ها یا ارتش خدمت کنند (شاردن، ۱۳۴۵: ۲۱۱؛ مینورسکی، ۱۳۳۴: ۵۴-۵۵؛ تاجبخش، ۱۳۷۸: ۳۹۹؛ قدیانی، ۱۳۸۴: ۶۲۹).

### نقش نظامی قوللر آقاسی

قوللر آقاسی پس از مقام قورچی‌باشی بود که جزو امرای دولتخانه مبارکه بود. وی از اعضای شورای جانقی<sup>۱</sup> بود و عنوان عالی‌جاه داشت (میرزا سمیعا، ۱۳۳۲: ۷؛ ثواب (الف)، ۱۳۹۱: ۱۸). منصب قوللر آقاسی را شاه عباس اول صفوی تعیین نمود. شاه عباس اینان را برای اقتدار سلطنت خود به وجود آورد (نصیری، ۱۳۷۱: ۱۶؛ فلور، ۱۳۸۷: ۲۲۵). حل و فصل امور متعلق به غلامان، ارقام و احکام ملازمت، مواجب، تیول، در هر سال و انعام غلامان می‌بایست به طغرا و مهر قوللر آقاسی می‌رسید. به طور کلی تمام امور مربوط به غلامان، به صوابدید او انجام می‌گرفت (میرزا سمیعا، ۱۳۳۲: ۷-۸).

۱. مجمعی که امور مملکتی صفوی در آن رسیدگی می‌شد.

## ورود گرجیان به داخل ایران

نقطه شروع ورود گرجیان به ایران از آغاز تأسیس سلسله صفویه یعنی سال ۹۰۶ هـ.ق / ۱۵۰۱ م است. هنگامی که شاه اسماعیل اول عازم نبرد با فرخ یسار پادشاه شیروان شد، خلفا بیگ را با جمعی روانه جنگ با گرجی‌ها نمود. خلفا بیگ بر حسب فرمان شاه اسماعیل با فوجی از دلاوران قورچی به طرف گرجستان حرکت کرد. در این یورش، بسیاری از گرجیان کشته و غنیمت بسیاری نصیب لشکر صفویه شد (روملو، ۱۳۵۷: ۶۲). در سال ۹۲۲ هـ.ق / ۱۵۱۶ م بین منوچهرخان و ملک قرقره حاکم گرجستان درگیری ایجاد شد. در این حین شاه اسماعیل دیوسلطان را به دفع منوچهرخان فرستاد. دیوسلطان پس از چند روز نبرد، با اسرا و غنایم فراوان از گرجستان بازگشت (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۴۱۹؛ روملو، ۱۳۵۷: ۲۱۱-۲۱۲).

## قوللر در دوره شاه اسماعیل

شاه اسماعیل در سال ۹۰۵ هـ.ق / ۱۴۹۹ م با فرا رسیدن بهار به فکر لشکرکشی به گرجستان افتاد، اما تعداد پیروانش از سیصد نفر بیشتر نبود. در نتیجه پیروانش هواخواهان صفویه را به جهاد با گرجی‌ها فراخواندند (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱۰۷). با توجه به داده‌های موجود در عالم‌آرای شاه اسماعیل می‌توان این گونه برداشت کرد که تعداد گرجیان در سپاه شاه اسماعیل بسیار بوده است، برای نمونه هنگامی که محمدی سلطان حاکم قراحمید که از طرف شاه اسماعیل منصوب شده بود، نسبت به شاه اسماعیل یاغی شد، برای درخواست کمک نامه‌ای به اسکندرخان کرد محمودی نوشت با این مضمون که «سپاه قزلباش دور قلعه قراحمید را گرفته و کار بر من تنگ شده است. هرگاه ایشان قراحمید را بگیرند، تو را نیز به حال خود نخواهند گذاشت. لشکر برداشته روانه این صوب شوید که شبیخون بر لشکر قزلباش زده ما نیز از قلعه بیرون آمده شاید بتوانیم که ایشان را علاج کرد. و بعد از آن که ایشان را از پیش برداریم، غنیمت بسیار از خیمه و خرگاه رنگین و اسب‌های بد و شامی و استر و شتر و غلامان گرجی همه مرصع‌پوش به دست شما آمده بلند آوازه خواهید شد» (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۰۶: ۲۱۴). نویسنده عالم‌آرای شاه اسماعیل از غلامان نیز یاد می‌کند: «قریب هفتاد هزار تومان از جواهر و اقمشه و طلا آلات و سمور و زربفت و متاع چینی و خطایی و مشک و از کنیزان و غلامان گرجی و چرکس و خواجه‌سرایان گرجی و هندی و اطعمه و اشربه از پی هم به خدمت نواب گیتی ستان فرستاده» (عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۰۶: ۱۴۹).

## قوللر در دوره شاه طهماسب

### لشکرکشی های شاه طهماسب اول در گرجستان

بین سال های ۹۶۱-۹۴۷ ه.ق / ۱۵۵۳-۱۵۴۰ م، شاه طهماسب چهار مرتبه به منطقه گرجستان لشکر کشید. وی در طول این لشکرکشی ها اسیران گرجی، چرکس و ارمنی بسیاری وارد ایران کرد. این گروه های نژادی تغییرات عمیقی را در جامعه ایران به وجود آوردند و تغییرات اساسی بر نهادهای نظامی و سیاسی کشور گذاشتند. پیش از ورود این گروه های نژادی بین عناصر ترک و ایرانی مؤسس سلسله صفویه بر سر قدرت نزاع بود (سیوری، ۱۳۷۲: ۶۲-۶۳). انگیزه و نیت شاه طهماسب در لشکرکشی به گرجستان، همان انگیزه نیاکانش در جهاد و غزا با کفار مسیحی (گرجی)، کسب تجارب نظامی و دست یافتن به غنائم از جمله اموال و اسرا بوده است (بابایی و دیگران، ۱۳۹۳: ۸).

### لشکرکشی اول

نخستین حمله شاه طهماسب اول به گرجستان در سال ۹۴۷ ه.ق / ۱۵۴۰ م و به بهانه «نصرت اسلام و تقویت دین رسول» صورت گرفت. در آن زمان حاکم گرجستان کارتلی لوارصاب بود. شاه به قلعه تفلیس حمله برد، اما لوارصاب موفق شد از آنجا فرار کند. لشکر صفوی در تفلیس شروع به غارت کردند و بسیاری از زنان و کودکان گرجی را به اسارت بردند. کلباد گرجی که از امرای معتبر لوارصاب و حاکم تفلیس بود، قلعه را تسلیم و مسلمان شد. عده ای از دلاوران گرجی به سرکردگی شخصی به نام حبش در قلعه برتیس پناه گرفتند. قزلباشان با محاصره قلعه، آنان را وادار به تسلیم کردند. کسانی که مسلمان شدند نجات یافتند و باقی کشته شدند. لوارصاب ابتدا به کوه بومدکور پناه برد، اما همچنان تحت تعقیب قرار گرفت. شاه طهماسب نیز پس از نخستین لشکرکشی خود به تبریز بازگشت (روملو، ۱۳۵۷: ۳۸۳-۳۸۶؛ نویدی شیرازی، ۱۳۶۹: ۹۱).

### لشکرکشی دوم

حمله دوم شاه طهماسب به گرجستان در سال ۹۵۳ ه.ق / ۱۵۴۶ م صورت گرفت. در این هنگام خیر شورش القاص میرزا حاکم شروان به شاه طهماسب رسید. شاه به قصد سرکوب شورش او عازم شروان شد. اما القاص میرزا با پادریانی مادرش طلب بخشش کرد. شاه از تقصیرات او گذشت و تصمیم گرفت به غزای گرجستان پردازد. شاه طهماسب مادر القاص میرزا را به همراه تنی چند از امرای عالی رتبه به سوی القاص میرزا روانه کرد تا وی را از انجام مجدد این کار باز دارند. اما القاص میرزا پس



از بازگشت به شروان دوباره به فکر استقلال افتاد و به دربار سلطان سلیمان اول عثمانی پناهنده شد. بنابراین، شاه طهماسب از راه شوره‌گل عازم آق‌شهر شد (عالم‌آرای شاه طهماسب، ۱۳۷۰: ۸۸؛ باکیخانوف، ۱۹۷۰: ۹۶؛ بایبوردی، ۱۳۴۹: ۴۳). شاه پس از قتل عام مردم گرجی و گرفتن غنیمت، بسیاری از آنها را به اسارت گرفت. در اثنای راه لوآن حاکم کاختی و بگرات حاکم گرجستان به حضور شاه رسیدند و مورد لطف شاهانه قرار گرفتند به شهرهای خود بازگشتند (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۹۶؛ روملو، ۱۳۵۷: ۴۰۹).

### لشکرکشی سوم

شاه طهماسب به گرجستان، در سال ۹۵۸ هـ.ق / ۱۵۵۱ م برای سومین بار حمله کرد. در این سال شاه طهماسب در شکی و شروان اردو زده بود. کیخسرو پسر قوارقواره چند تن از دلاوران را به درگاه شاه طهماسب فرستاد و اظهار داشت که واخوش گرجی، لوارصاب و شرمزان‌اغلی بعضی از قسمت‌های سرزمین او را گرفته‌اند و از شاه درخواست کمک کرد. از طرف دیگر در همین زمان اسکندرپاشا از ارزروم وارد گرجستان شد. کیخسرو از تابعان و خراجگزاران شاه بود. بنابراین، شاه طهماسب با سپاه قزلباش به قصد جهاد با کفار از شکی عازم گرجستان شد. سپاه قزلباش گرجستان را احاطه کردند و در آنجا به قتل و غارت پرداختند. در این حمله عده‌ای از مردان گرجی کشته شدند و اموال و زنان آنان به حکم شرعی به قزلباشان رسید. جمعی از گرجیان به کوه‌ها و غارها گریختند. عده‌ای نیز به قلعه‌ی مالنکوب و ارقر و قلعه‌ی درزباد و کلیساها پناه بردند. سپاهیان قزلباش به این فراریان نیز رحم نکردند و با شدت عمل به قلع و قمع آنان پرداختند. شاه طهماسب دستور تخریب کلیساها را داد و غنیمت بسیاری را از این کلیساها به دست آورد. بنابراین، حاکمان گرجی که چاره‌ای نداشتند به خدمت شاه طهماسب رسیدند و سر تسلیم فرود آوردند (باکیخانوف، ۱۹۷۰: ۹۸-۹۹؛ ثواقب، ۱۳۸۳: ۱۸۶).

### لشکرکشی چهارم

حملة چهارم شاه طهماسب به گرجستان در سال ۹۶۱ هـ.ق / ۱۵۵۳ م صورت گرفت. در این زمان، به شاه خبر رسید که گرجیان قصد استقلال دارند و مناطق مسلمان‌نشین از تعرضات آنان در امان نیستند (روملو، ۱۳۵۷: ۴۸۸). شاه با شنیدن این خبر با لشکری عظیم برای غزا و جهاد به طرف گرجستان حرکت کرد. لوارصاب مهم‌ترین دشمن شاه صفوی در سرزمین‌های گرجستان بود (نوبدی شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۰۷؛ روملو، ۱۳۵۷: ۴۸۸؛ غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۳۰۴). وقتی خبر حمله سپاه صفویه به گرجیان رسید، آنان از ترس به کوه‌ها و جنگل‌ها گریختند. لشکر صفویه به قتل و غارت گرجیان

پرداخت و بسیاری از مردان، زنان گرجی و احشام آنان را به غنیمت برد. پس از آن، شاه طهماسب عازم دیار گوری که پایتخت لوارصاب بود شد. در جنگی که بین طرفین درگرفت، لوارصاب بار دیگر گریخت و تعداد زیادی از گرجیان کشته و اسیر شدند و غنیمت بسیاری به دست آمد (روملو، ۱۳۵۷: ۴۸۹). در این لشکرکشی حدود سی هزار گرجی اسیر و روانه ایران شدند. شاه طهماسب در این آخرین لشکرکشی به گرجستان توانست امنیت نسبی را در این منطقه به وجود بیاورد (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۳۰۲؛ منشی قزوینی، ۱۳۷۸: ۲۰۹). گرجی‌ها پس از فوت شاه طهماسب اول، در صدد خلاصی از یوغ صفویان برآمدند. در طول حکومت دو ساله شاه اسماعیل دوم، و در دوران چهار ساله نخست سلطنت محمد خدابنده، ولایت گرجستان مستقل شد. سلطان محمد خدابنده نیروی نظامی عظیمی برای انقیاد گرجیان اعزام داشت. داود خان پادشاه گرجستان انضمام اختیار کرد. در این زمان سیمون برادر وی که در ایران زندانی بود به اسلام گروید و به مقام خان تفلیس رسید (شاردن، ۱۳۴۵: ۱۷۹؛ حیدری گرجی، ۱۳۸۹: ۴۷).

### قوللر در دوره سلطنت شاه محمد خدابنده

پس از آنکه سپاه صفوی، عادل‌گرای خان تاتار را به قتل رساندند، برادرانش به خونخواهی وی در سال ۹۸۹ هـ.ق / ۱۵۸۱ م به طرف قراباغ حرکت کردند. اما چون با انبوه سپاه صفوی رو به رو شدند، بازگشتند. تاتارها مجدداً سپاه آراستند. شاه محمد خدابنده با رسیدن این لشکرکشی دستور داد تا سپاه صفوی برای سرکوب تاتارها اقدام کند. در حدود رود ارس دو سپاه با یکدیگر رو به رو شدند. سرانجام پس از زد و خورد‌های بسیار سپاه صفویه پیروز شد. پس از این پیروزی، سلاطین گرجستان در حکومتشان احساس سستی کردند، از جمله آنان سلطان الکسندر و ملک سیمون که از بزرگان حاکمان سرزمین گرجستان بودند، سفرایی را به منظور اطاعت از شاه صفوی به دربار شاه محمد خدابنده فرستادند. آن سفر با هدایا و جواهرات، غلامان و کنیزان به حضور شاه صفوی رسیدند (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۱۰۹-۱۱۰؛ میرمحمد صادق، ۱۳۸۴: ۳۶-۳۸).

### اقتباس شاه عباس اول از نظام پنی‌چری عثمانی در تشکیل نظام قوللر

با گسترش دامنه فتوحات در اروپا، عثمانی‌ها به نیروهای مسلح بیشتری نیازمند شدند. پنی‌چری‌های پیاده نظام ستون اصلی لشکر عثمانی را تشکیل می‌دادند. از این رو، مقرر شد که هر سپاه عثمانی از هر پنج اسیری که در جنگ می‌گرفت یکی را در اختیار دولت قرار دهد تا برای سپاهی‌گری آموزش



ببیند. این اقدام سرآغاز تشکیل ینی چری بود. اساس و هسته ارتش ینی چری، در زمان اورخان دومین سلطان عثمانی، تشکیل شده بود. دولت عثمانی مالیاتی انسانی بر خانواده‌های مسیحی قرار داد. به طوری که از هر خانواده یک فرزند گرفت. این مالیات را در ترکی دوشیرمه یعنی مالیات بچه‌ها می‌گفتند. وی پس از تعلیمات نظامی، از آنان سپاه تازه‌ای ساخت که فقط سلطان را فرمانده خود می‌دانستند. تعداد ینی چری‌ها در زمان سلطان سلیم اول، دوازده هزار نفر بود، اما بعدها به بیست هزار نفر رسید (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۵۷۳؛ یاغی، ۱۳۸۲: ۳۶؛ حجازی‌فر، ۱۳۸۴: ۹۹؛ باصری، ۱۳۹۱: ۹۹).

نیروهای قزلباشی که پس از سلطنت شاه عباس اول در اختیار وی قرار داشتند، شامل شصت هزار سوار بود. این نیروها فقط از رؤسای خودشان اطاعت می‌کردند. در نتیجه، قدرت کلی در دست آنها بود، شاه عباس برای رفع این مشکل تعداد نفراتی را که هر قبیله مسئول بود تا تحویل بدهد را به دو قسمت تقسیم کرد. شاه صفوی نیرویی تشکیل داد که شامل ده هزار سواره نظام و ده هزار پیاده نظام بود. شخص شاه این نیروها را اداره و مقرری به آنها پرداخت می‌کرد. این عملکرد شاه مخصوصاً تقلیدی از ینی چری (ینکی چری) عثمانی بود و به نام تفنگچیان نامیده می‌شدند. این نیرو از گرجستان و ارمنستان وارد دین اسلام شدند. شاه عباس در ایجاد تشکیلات نظامی، چه در زمینه سازمان قوللر و چه در تشکیلات تفنگچی، تشکیلات نظامی عثمانی را الگوی خود قرار داد (سومر، ۱۳۷۱: ۱۸۱؛ سایکس، ۱۳۸۰: ۲۵۰-۲۵۱؛ پیگولوسکایا و دیگران، ۱۳۵۳: ۵۱۵).

### قوللر در دوره شاه عباس اول

اختلافات و درگیری‌های قزلباشان در نظر شاه عباس، در هنگام جوانیش باعث بدبینی وی از قبایل قزلباش شد، از جمله این بدبینی‌ها به واقعه قتل مادر شاه عباس و قتل حمزه میرزا برادر وی که با بی‌رحمی دلاکی او را کشته بود می‌توان اشاره کرد (دلاواله، ۱۳۸۴: ۲۷۹؛ صفری، ۱۳۷۰: ۸۵؛ فلسفی، ۱۳۴۷، ج ۱: ۱۶۲). بنابراین، شاه عباس قلع و قمع قزلباشان را برای حیات سلطنت خود لازم دید. زیرا می‌دانست که فقط قورچی‌های قزلباش هستند که می‌توانند با اقتدار سلطنتی مقاومت و مخالفت نمایند. در نتیجه، اصلاح ساختار نظامی از سال ۹۹۷ هـ.ق / ۱۵۸۸ م آغاز شد. شاه عباس در برانداختن قزلباشان بسیار کوشید و بعضی از امتیازاتشان را لغو کرد و به غلامان قفقازی داد (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۵۸۲؛ آقاجری، ۱۳۸۹: ۱۴). او پس از فتح گرجستان و آشنایی با خصایص گرجیان، فکر تشکیل سپاهی مطیع از آنان را در سر پروراند. وی با وارد کردن عناصر گرجی به تشکیلات صفویان، خون تازه‌ای در رگ‌های تشکیلات فرسوده صفویان تزریق کرد. شاه صفوی برای جلوگیری از

شورش مجدد قزلباشان و همچنین برای مطیع کردن آنها، فرزندان خردسال ارامنه، گرجی و چرکس را جایگزین آنان کرد که آنها را غلامان شاهی نیز می‌نامند. آنان از کودکی در دربار صفوی تعلیم و تربیت شدند. شاه عباس از افراد مقتدر و با لیاقت این غلامان تشکیلات نظامی جدیدی به وجود آورد، زیرا هدف شاه عباس از تشکیل سازمان قوللر یا غلامان، ایجاد موازنه قدرت در برابر ترکان قزلباش بود (سومر، ۱۳۷۱: ۱۸۰-۱۸۱). بنابراین، غلامان، جانشین رجال قزلباش در مناصب مهم لشکری و کشوری شدند (بابایی و دیگران، ۱۳۹۳: ۸).

سیاست مذهبی شاه عباس تسامح و تساهل مذهبی با سایر ادیان و مذاهب بود، زیرا تدبیر شاه عباس آن بود که بتواند گرجستان، ارمنستان و آذربایجان را در نخستین فرصت از تصرف عثمانی خارج کند. از این رو، با ارامنه، گرجیان و دیگر مسیحیان بیش از گذشته، به خوبی رفتار می‌کرد. اما ناآرامی‌های پی‌درپی گرجستان که علت اصلی آن تحریکات و افزون‌طلبی‌های عثمانی‌ها بود، باعث شد تا پادشاه مقتدر صفوی در طی چندین لشکرکشی به آنجا حمله کند. چنانکه در سال ۱۰۱۲ هـ.ق، شاه عباس برای آنکه آذربایجان را از تصرف عثمانی‌ها بیرون آورد، به آن سرزمین حمله و تبریز، ایروان و نخجوان را تصرف کرد، امیر گرجستان کارتیلی (گرگین خان) و امیر گرجستان کاختی (کاخت) با پیوستن به اردوی نظامی شاه عباس، خراجگزار دولت صفوی شدند. تا ده سال بعد، امیران خراجگزار گرجستان هر بار با هدایا و پیشکش‌های فراوان، غلامان و کنیزکان گرجی به حضور شاه عباس می‌رسیدند و یا یکی از افراد خانواده خود را با تحف و هدایای گرانبها به دربار پادشاه صفوی اعزام می‌کردند. چندی بعد با سرپیچی امیران ولایت‌های کارتیلی و کاختی از شاه عباس و نقض پیمان‌نامه صلح آماسیه میان ایران و عثمانی در سال ۹۶۱ هـ.ق ولایت‌های گرجی کارتیلی، کاختی و مسق به ایران واگذار شد و مناطق باشی آچوق، کوریال و دادیان جزو توابع عثمانی گردید. اما نافرمانی دو شاهزاده گرجی لوارصاب خان و تیموراز (طهمورث) امیران ولایت‌های کارتیلی و کاختی از شاه عباس، پادشاه صفوی را به لشکرکشی گرجستان مصمم نمود. چنانکه شاه عباس طی نامه‌ای به پادشاه عثمانی (سلطان احمد خان)، ضرورت جنگ و غزا با کفار مسیحی را انگیزه اصلی لشکرکشی خود به گرجستان دانسته است. شاه عباس با لشکرکشی به خاک گرجستان، لوارصاب خان و تیموراز امیران یاغی به عثمانی پناهنده شدند. چندی بعد لوارصاب خان اظهار اطاعت کرد، اما تیموراز خان با تحریک سلطان عثمانی بر مواضع مخالفت خود با دولت صفوی پایداری کرد و در طی جنگ‌هایی توانست بسیاری از سرداران و سربازان سپاه صفوی را به قتل برساند (موسوی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۰۹).



پس از آن شاه عباس اول در سال‌های ۱۰۱۵ ه.ق / ۱۶۰۶ م و ۱۰۱۶ ه.ق / ۱۶۰۷ م بر ولایت شروان دست یافت و در سال‌های ۱۰۲۲ ه.ق / ۱۶۱۳ م و ۱۰۲۳ ه.ق / ۱۶۱۴ م در گرجستان یغماگری و کشتار راه انداخت. گروهی از مردم شروان و اسیران گرجی را نیز به خراسان، مازندران و گیلان فرستاد، به خصوص هنگامی که به آباد ساختن مازندران همت گماشت و در آنجا بندرها و شهرهای جدیدی مانند اشرف و فرح‌آباد بنا کرد، جمعی از گرجیان را که در کار زراعت و تربیت کرم ابریشم آزموده بود به آن سرزمین کوچ داد. شاه عباس بسیاری از گرجیان را به فرح‌آباد انتقال داد، به طوری که بیشتر مردم فرح‌آباد و اشرف در زمان وی گرجی بودند. شاه برای آنکه گرجیان، آرامنه و سایر مهاجران غیرمسلمان در مساکن تازه خود آسوده و خرسند باشند، به هر خانواده پول، زمین، وسایل کشت و زرع، گاو و گوسفند داد. هر فردی در آنجا به همان پیشه و کار خود در وطن اصلیش مشغول بود. بازماندگان گرجی‌ها هنوز در گرجی محله اشرف ساکن هستند (فلسفی، ۱۳۴۷: ج ۱: ۱۹۵-۱۹۴؛ حیدری گرجی، ۱۳۸۹: ۵۹-۵۷؛ آقازاده و آهنگر، ۱۳۹۵: ۴).

شاه عباس اگرچه نیروهای قوللر را استخدام کرده بود، اما همچنان احترام قزلباشان را در ظاهر حفظ می‌کرد. آنتونی شرلی سفیر دربار شاه عباس اول این موضوع را در سفرنامه خود به خوبی بیان کرده است: او هنگامی که وارد اصفهان می‌شود، حاکم اصفهان با جمعی از قزلباشان شهر به استقبالش می‌روند. این موضوع بیانگر آن است که قزلباشان در دولت صفوی قدرتی هرچند کوچک داشته‌اند (شرلی، ۱۳۸۷: ۱۴۷). شاه همچون گذشته به مشورت با قبایل قزلباش می‌پرداخت و ساختار قبیله‌ای قزلباشان نیز مانند سابق بود. جایگاه امرای قبایل استاجلو، شاملو، افشار، ترکمان و غیره را اروج‌بیگ با اشراف و دوک‌های اروپایی نزد پادشاهان آن کشورها مشابه می‌داند (بیات، ۱۳۳۸: ۶۷). شاه عباس نسبت به این سپاه غلامان مهر خاصی داشت و افراد برگزیده را در آن جای می‌داد. این غلامان همگی افراد دلیر و پر جرأتی بودند. نژاد گرجی در همه جای ایران پراکنده شد، زیرا شاه عباس از زمانی که گرجستان را فتح کرد، افراد بی‌شماری را از آنجا به ایران کوچ داده بود. شاه عباس آنان را به کار گمارد. آنها نیز چنان پیشرفتی کرده‌اند که اغلب کارها در این دوره دست آنان بود (شاردن، ۱۳۴۵، ج ۸: ۲۱۲-۲۱۳). شاه تمام این افراد را نیز به تجهیزات نظامی مجهز ساخت. غلامان در مواقع خاصی می‌توانستند از کلاه قزلباشی استفاده کنند. تعداد غلامان شاه سی هزار نفر هستند که از بین آنها پانزده هزار نفرشان سپاهی هستند (دلواله، ۱۳۸۴: ۲۷۷). شاه عباس حکومت سرزمین‌های مهم و اداره بسیاری از امور را به دست آنان سپرد (جنابدی، ۱۳۷۸: ۷۱۶). وی که با کمک رؤسای قبایل قزلباش یعنی مرشدقلی‌خان به حکومت رسید، تصمیم گرفت با ایجاد نیرویی

از غلامان سلطنتی (قوللر)، با خودسری‌ها، استقلال‌طلبی‌های قزلباشان و قورچیان مقابله کند. شاه صفوی مشاغل نظامی را بیشتر در دست غلامان و فرزندان آنها متمرکز کرد. بعضی از آنها از خانان و سلطان‌های مهمی بودند که از جمله آنها می‌توان امامقلی خان امیرالامرای فارس را شمرد که از سرزمین گرجستان بود؛ همچنین یوسف خان، حاکم شیروان پسر یکی از ارامنه؛ رستم خان، حاکم قزوین از گرجیان تازه مسلمان شده؛ فریدون خان، حاکم استرآباد چرکس؛ و قرچقای خان سپهسالار، پسر یکی از ارامنه مسیحی (دلواله، ۱۳۸۴: ۲۴۰ و ۲۸۰؛ شرلی، ۱۳۸۷: ۱۹۹).

### تضعیف قدرت سران قزلباش

دوران قدرت و نفوذ ایلات و قبایل تا زمان شاه عباس ادامه داشت. مشاغل و امور مهم مملکتی همیشه در دست این قبایل بود. اما به مرور آنان سر از اطاعت شاه برتافتند و به خودسری پرداختند، در نتیجه شاه برای کاهش قدرت سران قزلباش، خاندان‌های قدیمی را طرد کرد و رؤسای قبایل قزلباش را که بر امور کشور حاکم بودند از میان برداشت. شاه عباس، موروثی بودن مشاغل را از میان برداشت و به هرکس از هر طبقه و مقامی که شایستگی و لیاقت داشت، کارهای بزرگ واگذار و قدرت قزلباشان را به این صورت تضعیف کرد (تاجبخش، ۱۳۷۸: ۳۶۷-۳۶۸). قزلباشان که بدنه اصلی نیروی نظامی صفوی تا پیش از شاه عباس بودند، از آن پس دیگر به عنوان منابع اصلی نیروی نظامی محسوب نشدند و نیروهای جدیدی وارد تشکیلات نظامی صفوی شد (صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۸۲). صرف نظر از تمام این مسائل باید گفت که قزلباش‌ها هنوز برتری خود را حفظ کرده‌اند. نیروهای نظامی که شاه عباس به ارث برده بود، به استثنای نیروی نسبتاً کوچک قورچی‌ها، به صورت یک سپاه دائمی نبود. بر اساس نظام متداول شاه به هنگام نیاز از رؤسای مختلف قزلباش درخواست نفرات سپاهی می‌کرد (دلواله، ۱۳۸۴: ۲۸۰؛ پورایران، ۱۳۸۴: ۱۱۶).

### معرفی دو تن از فرماندهان بزرگ گرجی شاه عباس و نقش مؤثرشان در امور نظامی

۱. **الله‌ویردی خان:** شاه عباس مقام فرماندهی غلامان سلطنتی (قوللر آقاسی) را تقویت کرد و پس از یولقلی بیگ، الله‌ویردی خان را که به داشتن رأی، عقل و سرداری سپاه ممتاز بود، جانشین وی کرد. شاه امور سپاه غلامان را به دست وی سپرد. شاه عباس همچنین حکومت فارس را که همیشه مقام حاکمان باشوکت بود را نیز به وی سپرد. الله‌ویردی خان هنگام انتصاب با اعطای «طبل و علم» و «لقب‌خانی» نیز مفتخر شد. سپس به آنها اقطاع و حقوق شایسته (اقطاع و ادارات عمده) نیز داده



شد و «وزیر و مستوفی خاصی» را نیز برای تمشیت امور آنها مأمور کردند (جنابدی، ۱۳۷۸: ۷۱۶؛ برن، ۱۳۸۳: ۴۳-۴۴). الله‌ویردی خان در زمان شاه عباس اول به فرماندهی کل قوا رسید، به مقامی که از لحاظ اهمیت هیچ کس را یارای برابری با آن نبود، منصوب شد (دلواله، ۱۳۸۴: ۳۶۶). الله‌ویردی خان از جمله امرایی بود که شاه عباس را در نقشه قتل مرشدقلی خان استاجلو که سعی داشت بر شاه تسلط پیدا کند یاری نمود. پس از اجرای نقشه قتل، الله‌ویردی بیگ به حکومت گلپایگان رسید. حکومت ناحیه گلپایگان به کسی داده می‌شد که منصب قوللر آقاسی، یعنی فرمانده غلامان شاهی را نیز داشت. به دلیل آنکه حکومت این ناحیه در سال ۹۹۷ ه.ق / ۱۵۸۸ م به الله‌ویردی بیگ داده شد، می‌توان نتیجه گرفت که وی در این سال مقام قوللر آقاسی نیز داشته است (حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ۱۴۴؛ برن، ۱۳۸۳: ۴۴). الله‌ویردی خان در ساختار نظامی صفویه، سهم مهمی داشت. در ۱۰۰۵ ه.ق / ۱۵۹۶ م شورش طایفه افشار را سرکوب و سال بعد نیز شاه‌ویردی خان، اتابک شورشی را دستگیر کرد و به قتل رساند. در سال ۱۰۰۷ ه.ق / ۱۵۹۸ م در نبرد شاه عباس با ازبکان (رباط پریان) شرکت و در تصرف هرات شاه عباس را یاری کرد. از دیگر کارهای الله‌ویردی خان، جنگ با پرتغالی‌ها در سواحل خلیج فارس و دریای عمان بود. وی در ۱۰۱۰ ه.ق / ۱۶۰۱ م بندر گمبرون (بندرعباس) پایگاه پرتغالی‌ها را محاصره کرد (مهدوی، ۱۳۵۰: ۸۳). در ۱۰۱۱ ه.ق / ۱۶۰۲ م الله‌ویردی خان بغداد را محاصره کرد، اما به دستور شاه عباس که در این زمان برای جنگ با عثمانی‌ها در آذربایجان به سر می‌برد، دست از محاصره کشید و به اردوی شاه پیوست. در سال ۱۰۱۳ ه.ق / ۱۶۰۵ م به امیرالامرای کل سپاه شاه عباس برگزیده شد و در مأموریتی، به شهر وان سپاه برد و پس از نبردهایی با چغال اوغلی، فرمانده نیروهای ترک، او را وادار به عقب‌نشینی کرد (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۲۸۱).

**۲. امام قلی خان:** پس از مرگ الله‌ویردی خان که از سرداران با کفایت و منشأ خدمات مهمی در دوره شاه عباس بود، شاه امیرالامرای فارس، خوزستان و کوه‌گیلویه و سپهسالاری ایران را به امام قلی خان تفویض کرد. وی در سال ۱۰۱۰ ه.ق / ۱۶۰۱ م به جزایر بحرین لشکر فرستاد و آن جزیره را که تا آن زمان در قلمرو حکومت هرمز در دایره نفوذ دولت پرتغال بود را گرفت. امام قلی خان از آنجا غنایم فراوان برای شاه به خراسان فرستاد (حسینی منشی، ۱۳۸۵: ۴۳۰؛ جنابدی، ۱۳۷۸: ۸۵۸؛ ثواقب، ۱۳۸۹: ۳). امام قلی خان در زمان حیات پدرش الله‌ویردی خان در بیشتر لشکرکشی‌ها همراه شاه عباس حضور داشت. از جمله وی در سال ۱۰۱۲ ه.ق / ۱۶۰۳ م در شورش در لار که به سرکردگی زاهد یعقوب و حاجی حسن رخ داد شرکت داشت (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۲۴۳؛ رفیعی و بمانی، ۱۳۹۱: ۵۰). در سال ۱۰۲۱ ه.ق / ۱۶۱۲ م، الله‌ویردی خان پسر خود امام قلی خان را به تسخیر جرون

فرستاد، لیکن امام قلی توفیقی در تسخیر این منطقه به دست نیاورد. در همین سال امیرالامرای فارس درگذشت و امام قلی خان به جای پدر بیگلربیگی فارس شد. امام قلی بار دیگر در سال ۱۰۲۳ ه.ق / ۱۶۱۴ م به جرون لشکر کشید و این بار آن دیار را فتح کرد. وی قلعه پرتغالی آنجا را خراب کرد و به جای آن در نزدیکی قلعه عباسی، بندر جدیدی ساخت که آن را بندرعباس نامیدند. امام قلی خان در سال ۱۰۲۹ ه.ق / ۱۶۱۹ م به دستور شاه عباس برای تسخیر قلعه درون مأمور شد. وی موفق شد قلعه را به تصرف درآورد (سروده فدری، ۱۳۸۴: ۱۱۲-۱۲۳؛ حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ۲۱۶؛ حسن‌نیا، ۱۳۹۰: ۸۴). امام قلی خان در سال ۱۰۱۳ ه.ق / ۱۶۰۴ م به دفع آشوب اعراب احمدی پرداخت. امام قلی خان در سال ۱۰۲۷ ه.ق / ۱۶۱۸ م به فرمان شاه عباس به ارمنستان رفت. وی این سفر را به منظور نظارت بر امور کردها و گرجی‌ها که علیه دولت صفوی شورش می‌کردند، انجام داده بود (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۲۶۸-۲۶۹؛ فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۱۶۲).

### نتیجه‌گیری

از آنچه که بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که در حکومت صفویه تنش‌های موجود بین امرای قزلباش و زیاده‌خواهی‌های آنها در عرصه سیاسی، ضرورت تغییرات در ساختار نظامی صفویه از جانب شاه عباس را ایجاب کرد. اختلافات و درگیری‌های قزلباشان در نظر شاه عباس و به خصوص در زمان جوانی او باعث بدبینی وی از قبایل قزلباش شد. در نتیجه وی تضعیف قدرت قزلباشان را برای حفظ سلطنت خود واجب دید. پیشینه ورود گرجیان به داخل ایران به دوره اجداد شاه عباس بازمی‌گردد. شاه عباس از زمانی که گرجستان را فتح کرد با خصائل گرجیان آشنا شده بود. وی با وارد کردن عناصر گرجی به تشکیلات صفویان، خون تازه‌ای در رگ‌های تشکیلات فرسوده صفویان تزریق نمود. شاه صفوی برای مطیع کردن قزلباشان، فرزندان خردسال ارمنه، گرجی و چرکس را جایگزین آنان کرد. این گرجیان که به غلامان خاصه معروف شدند به زودی ارزش نظامی خود را نشان دادند که از جمله آنها الله‌ویردی خان و پسرش امام قلی خان بودند. شاه عباس از افراد مقتدر و با لیاقت این غلامان تشکیلات نظامی جدیدی به وجود آورد. این غلامان به زودی لیاقت خود را در امور نظامی و ارتش نشان دادند و مصدر خدمات شایانی برای دولت صفویه شدند. بعضی از آنها در شمار فرماندهان بزرگ شاه عباس اول صفوی درآمدند.

## کتابنامه

- افوشته‌ای نطنزی، محمودبن هدایت‌الله. (۱۳۷۳). *نقاوة الآثار فی ذکرالاحیاء در تاریخ صفویه*. به اهتمام احسان اشراقی. تهران: علمی.
- اوزون چارشی لی، اسماعیل حقی. (۱۳۶۸). *تاریخ عثمانی*. مترجم ایرج نوبخت. ج ۱. تهران: کیهان.
- آقاجری، هاشم؛ مشفق‌فر، ابراهیم. (۱۳۸۹). «تحلیل استراتژی نظامی ایران و مؤلفه‌های آن در عصر شاه عباس بزرگ (۱۰۳۸-۹۹۶ق)». *پژوهشنامه انجمن ایرانی تاریخ*. ش ۴. صص ۱-۲۴.
- آقازاده، جعفر؛ آهنگر، فاطمه. (۱۳۹۵). «سیاست شهرسازی و عمران شهری شاه عباس اول صفوی در شهر اشرف». *همایش بین‌المللی معاصر سازی سنت‌های معماری اسلامی- ایرانی دانشگاه محقق اردبیلی*. صص ۱-۸.
- بابایی، سوسن و دیگران. (۱۳۹۳). *غلامان خاصه نخبگان نوحاسته دوران صفوی*. مترجم حسن افشار. تهران: مرکز.
- باصری، وحید. (۱۳۹۱). «مقایسه‌ای میان نیروی نظامی دولت عثمانی و صفوی». *نیمسال‌نامه تاریخ نو*. ش ۴. صص ۹۵-۱۲۱.
- باکیخانوف، عباسقلی آقا. (۱۹۷۰). *گلستان ارم*. به سعی و اهتمام عبدالکریم علیزاده و دیگران. باکو: علم.
- بایبوردی، حسین. (۱۳۴۹). *تاریخ پناهندگان ایران از عهد صفویه تا اواخر قاجاریه*. تهران: وحید.
- برن، رهبر. (۱۳۸۳). *نظام ایالات در دوره صفویه*. مترجم کیکاووس جهانداری. تهران: علمی و فرهنگی.
- بیات، اروج بیگ. (۱۳۳۸). *دون ژوان ایرانی*. مترجم مسعود رجب‌نیا. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پورایران، عباس. (۱۳۸۴). *روابط ایران و عثمانی در عهد صفویان*. مشهد: دستور.
- پیگولوسکایا و دیگران. (۱۳۵۳). *تاریخ ایران (از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی)*. مترجم کریم کشاورز. تهران: پیام.
- تاجبخش، احمد. (۱۳۷۸). *تاریخ صفویه*. شیراز: نوید.
- تاورنیه، ژان باتیست. (۱۳۳۶). *سفرنامه تاورنیه*. مترجم ابوتراب نوری. اصفهان: کتابخانه سنایی و کتابفروشی تأیید.
- ثواقب، جهانبخش. (۱۳۸۳). «تحولات گرجستان در عصر صفویه (از آغاز تا شاه عباس دوم)». *مجموعه مقالات همایش صفویه در گستره تاریخ ایران زمین*. گردآورنده مقصودعلی صادقی. تبریز: ستوده. صص ۱۷۵-۲۱۸.
- ثواقب، جهانبخش. (۱۳۸۹). «بررسی علل و پیامدهای قتل امام‌قلی خان، حاکم فارس، در عصر شاه صفی (۱۰۴۲ ه.ق)». *پژوهش‌های تاریخی*. ش ۳ (پیاپی ۷). صص ۱-۳۲.
- ثواقب، جهانبخش. (۱۳۹۱ الف). «سازمان سپاه و صاحب منصبان نظامی عصر شاه صفی (۱۰۵۲-۱۰۳۸)». *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران*. ش ۱۴. صص ۱-۵۲.
- ثواقب، جهانبخش. (۱۳۹۱ ب). «نگرشی بر سازمان سپاه در عصر شاه عباس اول». *پژوهشنامه تاریخ*. ش ۲۹. صص ۵۹-۸۲.

- جناب‌دی، میرزاییگ. (۱۳۷۸). *روضه‌الصفویه*. به کوشش غلامرضا طباطبایی. تهران: مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- جنگنامه کشم از سراینده‌ای ناشناس و جرون‌نامه. (۱۳۸۴). سروده فدری. تصحیح و تحقیق محمد باقر وثوقی و عبدالرسول خیراندیش. تهران: میراث مکتوب.
- حجازی فر، هاشم. (۱۳۸۴). *شاه اسماعیل اول و جنگ چالدران*. مقدمه محمد اسماعیل رضوانی. تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- حسن‌نیا، محمد. (۱۳۹۰). «نگاهی دوباره به روند اخراج پرتغالی‌ها از جزیره‌های قشم و هرموز در عصر شاه عباس اول صفوی». *پژوهشنامه فرهنگی هرمزگان*. ش ۱-۲. صص ۸۱-۹۳.
- حسینی استرآبادی، حسین بن مرتضی. (۱۳۶۶). *تاریخ سلطانی از شیخ صفی تا شاه صفی*. تهران: انتشارات علمی.
- حسینی منشی، محمد میرک بن مسعود. (۱۳۸۵). *ریاض الفردوس الخانی*. به کوشش ایرج افشار و فرشته صرافان. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- حیدری گرجی، عبدالعلی. (۱۳۸۹). *تاریخ گرجی‌های ایران*. تهران: نگاه بینه.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین الحسینی المدعو. (۱۳۸۰). *تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر*. ج ۴. تهران: اساطیر.
- دلاواله، پیتر و. (۱۳۸۴). *سفرنامه پیتر و دلاواله*. مترجم شعاع‌الدین شفا. تهران: علمی و فرهنگی.
- رفیعی، امیر تیمور؛ بمانی، محبوبه. (۱۳۹۱). «فرمانروایی امام‌قلی خان در فارس و نقش وی در اخراج پرتغالی‌ها». *پژوهشنامه تاریخ*. ش ۲۷. صص ۴۷-۷۴.
- روملو، حسن بیگ. (۱۳۵۷). *احسن‌التواریخ*. تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: بابک.
- سایکس، سرپرسی. (۱۳۸۰). *تاریخ ایران*. مترجم فخر داعی گیلانی. تهران: افسون.
- سومر، فاروق. (۱۳۷۱). *نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی*. مترجم احسان اشراقی و محمد تقی امامی. تهران: گستره.
- سیوری، راجر. (۱۳۷۲). *ایران عصر صفوی*. مترجم کامبیز عزیزی. تهران: مرکز.
- شاردن، ژان. (۱۳۴۵). *سیاحتنامه شاردن*. ج ۸. مترجم محمد عباسی. تهران: امیرکبیر.
- شرلی، آنتونی. (۱۳۸۷). *سفرنامه برادران شرلی*. محقق و مصحح علی دهباشی. تهران: بنگاه.
- صفت‌گل، منصور. (۱۳۸۱). *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*. تهران: رسا.
- صفری، بابا. (۱۳۷۰). *اردبیل در گذرگاه تاریخ*. تهران: [بی‌نا].
- عالم‌آرای شاه طهماسب. (۱۳۷۰). *مصحح ایرج افشار*. تهران: دنیای کتاب.
- عالم‌آرای صفوی (۱۳۵۰). به کوشش یدالله شکری. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- عالم‌آرای شاه اسماعیل. (۱۳۰۶). با مقدمه و تصحیح اصغر منتظر صاحب. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- غفاری قزوینی، قاضی احمد. (۱۳۴۳). *تاریخ جهان آرا*. تهران: کتابفروشی حافظ.
- فلسفی، نصرالله. (۱۳۴۷). *زندگانی شاه عباس اول*. ج ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فلور، ویلیم. (۱۳۸۷). *دیوان و قشون در عصر صفوی*. مترجم کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- فیگوئروا، دن گارسیا دسیلوا. (۱۳۶۳). *سفرنامه دن گارسیا دسیلوا فیگوئروا*. مترجم غلامرضا سمعی. تهران: نشر نو.
- قدیانی، عباس. (۱۳۸۴). *تاریخ، فرهنگ و تمدن ایران در دوره صفویه*. تهران: فرهنگ مکتوب.
- منجم یزدی، ملاجلال‌الدین. (۱۳۶۶). *تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال*. به کوشش سیف‌الله وحیدنیا. تهران: وحید.
- منشی قزوینی، بوداق. (۱۳۷۸). *جواهر الاخبار*. مقدمه و تصحیح محسن بهرام‌نژاد. تهران: میراث مکتوب.
- موسوی، ولی‌الله؛ جمالی یوسف، محمد کریم؛ کامرانی فر، احمد. (۱۳۹۴). «بررسی علل و زمینه‌های شورش‌های گرجستان در دوره شاه صفی اول و پیامد آنها در مناسبات ایران و عثمانی». *پژوهشنامه تاریخ* ش ۳۸. بهار. صص ۱۰۵-۱۲۸.
- مهدوی، عبدالرضا هوشنگ. (۱۳۵۰). *تاریخ روابط خارجی ایران*. تهران: امیر کبیر.
- میر محمد صادق، سعید. (۱۳۸۴). *سرگذشت شاه سلطان محمد خدابنده صفوی*. تهران: اهل قلم.
- میرزا سمیعا. (۱۳۳۲). *تذکره الملوک*. به کوشش محمد دبیر سیاقی. تهران: کتابفروشی طهوری.
- مینورسکی، ولادیمیر فنودوروویچ. (۱۳۳۴). *سازمان اداری حکومت صفوی*. مترجم مسعود رجب‌نیا. تهران: کتابفروشی زوار.
- نصیری، میرزا علی نقی. (۱۳۷۱). *القاب و مواجب دوره سلاطین صفویه*. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- نویدی شیرازی، خواجه زین‌العابدین عبدی بیگ. (۱۳۶۹). *تکملة الاخبار*. مقدمه و تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: نی.
- نویدی، داریوش. (۱۳۸۶). *تغییرات اجتماعی اقتصادی در ایران عصر صفوی (قرن شانزدهم و هفدهم میلادی)*. مترجم هاشم آقاجری. تهران: نی.
- یاغی، اسماعیل احمد. (۱۳۸۲). *دولت عثمانی از اقتدار تا انحلال*. مترجم رسول جعفریان. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- Kesetli, Necdet Raif. (1928). *Yenge Resimli Türkçe kamus*. Istanbul: Yenge şark.
- Pakalın, Mehmet zeki. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Istanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Rafet, Mehmet. (1293 A.H). *MeraLu Luğat*. Istanbul: Sanayi Mektebi.
- Şemseddin, Sami. (1317 A.H). *kamus.i Türki*. Istanbul: lkdam Matbaasi.

## بررسی اجمالی پیشینه واژه «صوفی» و خاستگاه‌های تصوف ایران در چهار قرن اول هجری

محمد بهرام‌زاده<sup>۱</sup>  
فائزه عقیقی<sup>۲</sup>

### چکیده

تصوف، وجه باطنی اسلام است که از سده نخست هجری به صورتی زاهدانه جلوه نمود و به مرور متحول و به عرفان نزدیک شد. تصوف در آغاز به شکلی فردگرایانه بود و به مرور از قرون سوم و چهارم هجری، سمت و سویی نظام‌مندانه به خود گرفت. از این دوره به بعد، تصوف و اصول آن به صورت کتاب، مدون و به قول عده‌ای از حال به قال تبدیل شد. نظرات مختلفی برای پیشینه و وجه تسمیه واژه «صوفی» بیان شده است. همچنین پژوهشگران در مورد خاستگاه‌های تصوف در ایران در قرون نخستین هجری نیز نظرات متفاوتی ارائه کرده‌اند. برخی آن را برگرفته از جوهره اسلام و برخی دیگر ریشه آن را در فرهنگ ایران پیش از اسلام می‌دانند. بعضی از پژوهشگران در زمینه تأثیرپذیری تصوف از عقاید مسیحیت و افکار بودایی، صابئی، گنوسی و نوافلاطونی استدلال‌هایی را نیز ارائه کرده‌اند. در این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی هر کدام از این نظریات به صورت اجمالی بررسی شده است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که تصوف، ریشه در یک خاستگاه مشخص ندارد و از تمامی اندیشه‌های زمان خود، بنا به میزان تناسب، تأثیر پذیرفته، اما در نهایت، ایران را بستری مناسب برای اعتلای خود یافته است.

کلید واژگان: تصوف، صوفی، ایران، عرفان، خاستگاه.

mohammadbahramzade@gmail.com

۱. عضو هیئت علمی و معاون پژوهشی بنیاد ایران‌شناسی.

۲. دانشجوی دکتری ایران‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی و پژوهشگر بنیاد ایران‌شناسی (نویسنده مسئول).

faezehaghighi59@gmail.com

## مقدمه

تصوف، بُعد باطنی اسلام که از وجهه ظاهری آن متمایز است. در اصطلاح، تصوف را عرفان یا باطنی‌گری می‌دانند. صوفیان بر باطن، پرورش روح و تحول آن بسیار تأکید دارند. ایشان از رحمت، مهربانی و جمال پروردگار به مراتب بیشتر از غضب، قهر و جلال او سخن می‌گویند. هدف نهایی صوفی، تهذیب نفس و اتصال به محبوب است. آثاری از این طریقه معرفت در صورت‌های ساده‌تر و ابتدایی‌تر را می‌توان در ادیان و مذاهب قدیم و بدوی نیز یافت. به طوری که با وجود تفاوتی که بین عقاید و تعالیم رایج در مذاهب مختلف عرفانی هست، باز هم شباهت بین آنها به قدری است که پژوهشگران طریقه عرفان را طریقه‌ای می‌دانند که در آن بین اقوام گوناگون جهان اشتراک و شباهت وجود دارد.

پس از فوت پیامبر (ص)، مسئلهٔ جانشینی حضرت علی (ع)، سه خلیفه و همچنین خوارج که با هر دو دشمن بودند، تشتت فکری بسیاری را در جامعهٔ اسلامی به وجود آورد. شیعیان معتقد بودند که خداوند در مورد منصب امامت، تعیین‌کننده است و ابداً در این زمینه انسان حق انتخاب ندارد. آنان به معصومیت امامان نیز باور داشتند. بنابراین، اعتقاد بر آن بود که خداوند، امام شیعی را در تمامی اعمالش هدایت می‌کند. در باب گناه کبیره، امامت و جبر و اختیار؛ نظرات متفاوتی را مرجئه، قدریه، شیعه، اهل سنت و اشاعره بیان کردند. در زمینهٔ جبر و اختیار، قدریه به ارادهٔ آزاد اعتقاد داشتند، در حالی که مسلمانان اهل سنت آن را به زرتشتیان نسبت می‌دادند و اینکه انسان، خالق افعال خود شمرده می‌شود را بیان تازه‌ای از ثنویت زرتشتی تفسیر می‌کردند. در این دوره، مکتب سنت‌گرایی و مکتب اصالت عقل در تقابل و تضاد با یکدیگر بودند. معتزلیان به عقل و اهل سنت به قرآن و سنت اصالت بسیار می‌دادند. هرج و مرج سیاسی و اجتماعی ناشی از انتقال حکومت اموی به عباسی نیز شرایط را ملتهب‌تر کرد. به هر صورت، در این آشفتگی، که نه سنت جایی داشت و نه خردورزی، امید در راه یافتن به حقایق به خصوص حقایق دینی، چیزی معروف به نور باطنی بود که صوفیان طرفداران پرحرارت آن بودند. در نتیجه، تصوف در برابر نظریات کلامی و سنت‌گرایی متعصبانه، قد علم کرد.

تصوف، نه تنها اعتراض به سنت‌گرایی و عقل‌گرایی بود، بلکه واکنشی در برابر جامعهٔ بهم ریخته و آشفته نیز بود. صوفیان، مردم پارسایی بودند که نمی‌توانستند نیازهای دینی خود را در چارچوب‌های سنتی و فکری متعارف اسلامی برآورده کنند. صوفی، خداوند را نه به دلیل ترس، امید و یا حتی بهشت و جهنم می‌پرستید بلکه وی تنها خدا را می‌خواست و این وجه تمایز صوفی و زاهد بود. آنان علم رسمی علمای دینی را تحقیر می‌کردند و به لذایذ دنیوی انتقاد شدید داشتند.

در این مقاله، به موضوع بررسی خاستگاه‌های تصوف در ایران، در چهار قرن اول هجری پرداخته شده است. هدف اصلی در این مقاله، بررسی خاستگاه‌های اولیه تصوف ایرانی است. پژوهشگران برای خاستگاه تصوف ایران، نظرات مختلفی بیان کرده‌اند. عده‌ای مذاهب مسیحیت و گنوسی را دخیل دانسته و عده‌ای بر تأثیر بودایی و مانوی صحه گذاشته‌اند. برخی نیز تأثیر اصیل را از آن اسلام دانسته‌اند. دسته‌ای نیز فرهنگ ایران باستان را به عنوان خاستگاه اصلی معرفی کرده‌اند. در این مقاله، به صورت اجمالی تمامی این نظرات بررسی شده‌اند، اما هدف اصلی ارائه تمامی نظریات در یک ظرف است و تحلیل جامع هر یک از نظریات خود مقاله و پژوهشی جداگانه نیاز دارد. شیوه انجام این پژوهش کتابخانه‌ای است، نخست به اشتقاق واژه «صوفی» پرداخته شده و سپس، نظریات مختلف در حوزه خاستگاه اصلی تصوف ایران، ذکر شده و در نهایت تحلیل و نتیجه نهایی ارائه خواهد شد.

### پیشینه تحقیق

پژوهشگران بسیاری در مورد موضوع تصوف پژوهش کرده‌اند. کسانی چون ابونصر سراج با کتاب *اللمع فی التصوف* (۱۳۸۱) در اواخر قرن چهارم هجری، قشیری با *رساله قشیری* (۱۳۴۵) در همان دوران و هجویری با کتاب *کشف المحجوب* (۱۳۳۶) در اواسط قرن پنجم هجری از پیشتانانی بوده‌اند که به این موضوع پرداخته‌اند. ابونصر سراج به تبیین تصوف به عنوان علم پرداخته و ویژگی‌ها، آداب، احوال، مقامات، اقوال و مسائل صوفیان را بررسی کرده است. هجویری نیز تا حدی به این مسائل پرداخته، اما بیشتر تمرکز وی بر فرقه‌های تصوف مانند محاسبیه، قزاریه، جنیدیه، نوریه، خفیفیه و... بوده است. البته به دلیل آنکه در دوره ابونصر سراج (قرن چهارم هجری) فرقه‌ها به این شکل نبوده و در واقع، پس از آن دوره، سازمان یافتگی تصوف، شکل گرفته است؛ ابونصر سراج به این مباحث نپرداخته و هجویری در مورد آن بحث کرده است. پس از هجویری نیز از کتب معروف می‌توان به *تذکره الاولیا* (۱۳۴۶) از عطار اشاره کرد که به شرح احوالات عارفان پیش از خود پرداخته است. در دوره معاصر، عده‌ای مانند عبدالرحمن بدوی، تصوف اسلامی را بررسی کرده‌اند و عده‌ای مانند سعید نفیسی (۱۳۸۳) و عبدالحسین زرین کوب (۱۳۸۳) به تصوف ایرانی پرداخته‌اند. برخی از پژوهشگران غربی نیز مانند نیکلسون، بورکهارت (۱۳۷۴)، ویدن گرن (۱۳۹۳) و چیتیک (۱۳۸۶) نیز در این مبحث، به پژوهش پرداخته‌اند که نیکلسون در این زمینه تتبع بیشتری داشته و به جزئیات بیشتری پرداخته است. وی در مورد خاستگاه‌های تصوف بحث

کرده و البته به مسیحیت و اسلام در این زمینه سهم بیشتری داده است (نیکلسون، ۱۳۵۷). در بین نویسندگان دیگری که در مورد خاستگاه‌های تصوف بحث کرده‌اند، عبدالحسین زرین کوب بسیار دقیق و جامع به این مسئله پرداخته است. هر چند سعید نفیسی نیز در این زمینه بررسی و تحقیق کرده اما در نهایت، زرین کوب جامع‌تر به این موضوع پرداخته است. مقالاتی چون «آئین مانی و رابطه آن با تصوف ایرانی» (جعفری، ۱۳۸۷: ۷۳-۷۲)؛ «بازتاب فرهنگی کیش مانوی» (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۸۱: ۳۳۴-۳۲۳)؛ «تطبیق منازل سلوک بودایی و برخی مفاهیم دهمه پده با دیدگاه عارفان مسلمان» (فتح‌اللهی و صحرایی، ۱۳۹۰: ۱۱۹-۱۵۴) و کتاب *صوفیان و بوداییان* (عدلی، ۱۳۹۳) نیز در زمینه ارتباط مذاهب مانویت و بودایی با تصوف، نظراتی را ارائه کرده‌اند، البته کتاب اخیر، بیشتر مربوط به پس از قرن چهارم هجری است. برخی از منابع مانند *تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ* (غنی، ۱۳۷۵) نیز به صورت اجمال به برخی از این تأثیر و تأثرات پرداخته‌اند. این نکته قابل ذکر است که در بیشتر منابع اخیر، چه مقالات و چه کتاب‌ها، تنها به تأثیر یک یا چند خاستگاه تصوف پرداخته شده است. تنها آثار زرین کوب به خصوص جستجو در *تصوف ایران* (۱۳۷۹)، جامع بوده و به بررسی کامل تمام این خاستگاه‌ها پرداخته است، با این تفاوت که دوره زمانی آثارش، محدود به قرن چهارم هجری نیست. در هر صورت پس از قرن چهارم تغییرات دیگری در تصوف ایجاد شد که بسامد تأثیر و تأثرات هر یک از خاستگاه‌ها و نمونه‌های مشابه را تغییر داده است.

### ۱. پیشینه واژه «صوفی»

قدیمی‌ترین منبعی که در آن واژه صوفی و صوفیه به کار رفته، کتاب *البيان والتبيين* تألیف جاحظ (۲۵۰ یا ۲۵۵ ه.ق) است. وی در این کتاب از صوفیان پارسا یاد می‌کند (جاحظ، ۱۳۸۱: ۲۹۲). ابونصر سراج نیز نقل می‌کند که در دوره حسن بصری، این واژه شناخته شده بود. وی از قول حسن بصری بیان می‌کند، در طواف کعبه، صوفی را دیدم، چیزی به او دادم، آن را نگرفت و گفت: کمتر از یک درهم (چهار دانق) همراه دارم و همین مرا بس است.

ابونصر سراج در کتاب اخبار مکه از محمد بن اسحاق بن یسار و دیگران بیان می‌کند که پیش از اسلام، مکه از سکنه خالی بود و حتی یک نفر هم نبود که طواف کعبه کند از دیار دوری مردی پشمینه پوش می‌آمد و برگرد کعبه طواف می‌کرد و می‌رفت (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۸۰-۸۱). بنابراین، پیش از اسلام نیز این نام شناخته شده بود.

## ۱.۱. ریشه واژه «صوفی»

درباره اشتقاق واژه صوفی بحث‌های بسیاری شده و ۲۰ نظر در سه دسته کلی بیان شده است: الف. برخی از پژوهشگران واژه «صوفی» را نام خاص می‌دانند که وجه اشتقاق آن مشخص نیست و این امر را از وجوه خاص و متمایز آن می‌دانند (چیتیک، ۱۳۸۶: ۴۸). ب. دسته‌ای مانند ابوریحان بیرونی و ابوالقاسم قشیری معتقدند که این واژه، اشتقاق عربی ندارد. ج. دسته دیگر که نظرات بیشتر پژوهشگران را در بر می‌گیرد، اصل این واژه را عربی دانسته‌اند. ابوریحان بیرونی، واژه صوفی را معرب از واژه یونانی سوفیا یا سوفوس به معنی حکمت دانسته و علت را تشابه دیدگاه‌ها و باورهای صوفیان با حکمای یونان، به خصوص در مورد اعتقاد به حق به عنوان تنها واحد اول و وجود حقیقی بیان کرده است (البیرونی، ۱۹۴۱: ۳۲-۳۳). مخالفان این نظر اظهار کرده‌اند، واژه صوفیا یا سوفوس یونانی به صورت «سوف» وارد زبان عربی شده است (بورکهارت، ۱۳۷۴: ۹) که متفاوت از واژه «صوفی» است. قشیری نیز برای واژه صوفی اشتقاق عربی قائل نشده و آن را «لقبی» برای صوفیان برشمرده است (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۶۸).

دسته دوم شامل نظریاتی است که موافق اشتقاق عربی واژه «صوفی» هستند. مهم‌ترین نظریات این دسته این واژه را مشتق از این موارد می‌دانند:

۱. اشتقاق از واژه «صفه» به مناسبت مشابهت احوال صوفیان به اصحاب صفه؛ ۲. اشتقاق از واژه «صوفه» لقب غوث بن مر که در عهد جاهلیت رهبر حاجیان و خدمتگزار کعبه بود؛ ۳. اشتقاق از واژه «صوفان»؛ ۴. اشتقاق از «صوفه القضاء» یا «صوفه الرقبه» به معنای موهای آویخته در گودال پس گردن و در مجاز به معنای به قهر گرفتن؛ ۵. اشتقاق از واژه «صوفه» به معنی پاره پشمینی که به تناسب تواضع زیاد صوفیان است؛ ۶. اشتقاق از واژه «صوفه» به معنی «افناء قبایل» یعنی گروهی که متعلق به یک قبیله و از یک نژاد نیستند؛ ۷. اشتقاق از «صوفانه» که به معنی گیاه کوتاه و ناچیز که با تواضع صوفیان متناسب است؛ ۸. اشتقاق از «صف»؛ ۹. اشتقاق از «صفا» که خود دارای چند وجه اشتقاق و چند معناست؛ ۱۰. اشتقاق از واژه «صوف» به معنی پشم. بر این

۱. نخستین کسی بود که خود را وقف خداوند کرد و در بیت‌الله الحرام به این کار مشغول شد. پس از او فرزندان و نوادگان به بنی صوفه شهرت یافتند.

۲. گروه دیگری به نام آل صوفان یا آل صفوان نیز اهل زهد و امساک بودند و به کعبه خدمت می‌کردند.

۳. زیرا صوفیان مقهور قبضه الهی‌اند و به همین علت بدین نام خوانده شده‌اند.

۴. بدان علت که صوفیان به دلیل همت‌های بلندشان و توجه قلبی‌شان به حق و همچنین آگاهی‌شان بر اسرار الهی در پیشگاه خداوند در صف اول قرار دارند.

۵. از «صوفه» (صوفه یا صفوه)، «صفو» و همچنین «صفی» که هر سه به معنی برگزیده است و گفته‌اند که چون صوفیان



مبنا واژه «تصوّف» مصدر باب تفعّل از ریشه «صوف» به معنی پشمینه پوشیدن و «صوفی» به معنای پشمینه پوش است.

در دسته دوم نیز بسیاری از نظریات مانند اشتقاق از «صوفه»؛ «صوفانه»؛ «صفّ» و «صفا» به علت وجه اشتقاق و یا وجه تسمیه نادرست، رد شده است (شمس، ۱۳۸۷ (الف)، ج ۱۵: ۴۰۳-۴۰۴).  
 پرطرفدارترین نظریه در این زمینه، آخرین نظریه است که ریشه صوفی را از واژه «صوف» می‌داند. ابونصر سراج نیز در همین مورد استدلال می‌کند از آنجا که صوفیان یک حال ندارند، «پس شایسته نیست آنان فقط به یک نام خوانده شوند»، پس به ناچار در هر وقت باید آنان را به نامی نامید. پس چون این امر امکان‌پذیر نیست بهتر است آنان را به لباس و پوشش‌شان نسبت داد که «جامه صوفیان ادامه شیوه جامه پوشی پیامبران است و شعار اولیا و اصفیا» (ابونصر سراج، ۱۳۸۱: ۷۹).  
 به نظر گروهی از خاورشناسان اروپایی نیز این تنها اشتقاقی است که با قواعد زبان عربی تناسب دارد (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۱۴۴).

## ۲. صوفیان ایران در چهار قرن اول هجری

ظهور آغازین تصوف در قرن اول هجری به صورت زهد بود و آن را می‌توان در سیره پیامبر نیز مشاهده کرد. برخی از صحابه خاص آن حضرت از جمله اصحاب صغه، به ویژه سلمان فارسی، ابوذر غفاری، حذیفه بن یمان در رداء زاهدان نخستین بودند. آنان از تعلقات دنیایی روی گردان بودند و اوقاتشان را به فراگیری، درک و آموختن قرآن به دیگران صرف می‌کردند. برجسته‌ترین نماینده تصوف در دوره تابعین، حسن بصری (۱۱۰ ه.ق) بود، وی را می‌توان سرحلقه ارتباط زاهدان نخستین با تصوف و اتصال صوفیان با صحابه به شمار آورد. عارفان پس از حسن بصری را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد. دسته‌ای، عارفان مکتب وی هستند، مانند مالک دینار، فرقد سبخی، ایوب سختیانی، ثابت بنانی، محمد بن واسع و عبدالواحد بن زید؛ دسته دیگر عارفان مستقل از مکتب حسن بصری هستند که در بین آنان، خراسانی‌ها تعداد بیشتری را به خود اختصاص داده‌اند، در این گروه می‌توان به ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، فضیل عیاض، معروف کرخی و رابعه عدویه اشاره کرد (شمس، ۱۳۸۷ (ب)، ج ۱۵: ۴۰۷). اوضاع نابسامان خراسان در نیمه اول قرن دوم هجری سبب شد تا برخی از طالبان معرفت به عراق و شام مهاجرت کنند که ابراهیم ادهم از آن نمونه

برگزیدگان افراد بشراند به این نام خوانده شده‌اند. از «صفا» به معنی سنگ سخت که گیاه از آن نمی‌روید و به سبب آنکه صوفیان در ایمان به خداوند سخت و متصلب‌اند بدان منسوب‌اند و همچنین از «صفا» که به معنی روشنایی و پاکیزگی است.

است. در آغاز سده سوم هجری، با تشکیل حکومت نیمه مستقل ایرانی طاهریان در خراسان، این سرزمین دوباره به پایگاه امنی برای صوفیان تبدیل شد و در همین دوره بود که مکتب عرفانی خراسان در کنار مکتب عرفانی بغداد شکل گرفت.

در نیم قرنیه که مأمون، معتصم، واثق و متوکل خلافت می‌کردند (۱۹۸ تا ۲۴۷ ه.ق) تصوف اشراقی (تصوف در برابر زهد و ورع محض)، بروز کرد و به درجه والایی از تحول رسید (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۵۴-۵۵، ۵۷). همچنین، مشرب‌های عرفانی مهمی چون صحو و سکر در کنار عارفان بزرگی چون بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، جنید بغدادی، ابوسعید خرازی، سهل بن عبدالله تستری، ابوالحسین نوری، حکیم ترمذی و حلاج به ظهور رسیدند و از اندیشه و تعالیم عرفانی بلند آنان به تدریج ادبیات عرفانی شکل گرفت (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۴۱). تصوف در اواخر قرن سوم هجری به صورت جمع‌های استاد و شاگردی با تنظیم قواعد و چارچوب برای سیر و سلوک، در آمد و صوفیان کوشیدند تا حد امکان تصوف خود را با قرآن و سنت، منطبق کنند (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۷۳-۷۴). با اعدام حلاج، مکتب تصوف بغداد افول کرد و با وفات شبلی به پایان رسید. پس از آن، خراسان فضای مناسب‌تر و مساعدتری برای جنبش تصوف شد. مریدان حلاج بعدها توانستند آموزه‌های وی را در نوای ابوسعید ابی‌الخیر در خراسان بشنوند (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۴۰-۴۱؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۱۱).

در چهار قرن اول هجری، تصوف، عرفان و فلسفه به یکدیگر نزدیک شدند. بعضی از نخستین صوفیان مانند حکیم ترمذی، جنید و حلاج گرایش‌های فلسفی و برخی فیلسوفان مثل فارابی، ابن‌سینا و شیخ اشراق تمایلات عرفانی داشتند. نقطه مشترکی که عارفان و فیلسوفان معمولاً به یکدیگر می‌رسیدند حوزه مابعدالطبیعه بود. با این همه برخلاف فیلسوفان که سعی می‌کردند خدا را فقط از طریق وجود خود او بشناسند. راهنمای عارفان برای رسیدن به چنین دانشی حضور همه جا گیر و غیر قابل انکار خداوند بود (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۱۰۸).

تصوف در آغاز، به خصوص در دوره پیش از حلاج، بیشتر به تک روی و ضد تشکیلاتی بودن متمایل بود. اما با این حال نخستین صوفیان از زندگی اجتماعی جدا نبودند، آنان در نمازهای جمعه شرکت می‌کردند، به حج می‌رفتند و جهادهای گاهگاهی نیز داشتند. آنها زهد و ریاضت را به عنوان دستورالعملی برای زندگی گروهی بر دیگر مسلمانان تحمیل نمی‌کردند و با این فرض که هرکس رابطه‌ای مستقیم و شخصی با خداوند دارد، وقت خود را صرف نجات دیگران نمی‌کردند. این روند فردگرایانه مانع تأسیس فرقه و طریقتی به نام اولیاء صوفی شد، برای نمونه بعضی از زاهدان زمان مثل حسن بصری، سفیان ثوری و مالک دینار به نزد رابعه می‌رفتند اما مریدانش نبودند. صوفیان

این دوره کار می‌کردند. سلمان حتی در زمان حکومت تیسفون، از راه سبذافی امرار معاش می‌کرد. از بین نزدیک به شصت تن از پیش آهنگان تصوف، پانزده نفر به صنایع و کار و کاسبی مربوط بودند، مانند اویس قرنی (چوپان)، حبیب بن سالم (چوپان)، بایزید (سقا)، سری سقطی (دست فروش)، شقیق بلخی (بازرگان). در میان دیگر صوفیان سرشناس صنعتگران و پیشه‌ورانی از هر نوع دیده می‌شود، از قبیل نانوا (خباز)، سلمانی (مزین)، ماهیگیر (سماک)، گچکار (جصاص) و کفشگر (خفاف) و... گرایش بعضی از صاحبان صنعت به تصوف، احتمالاً در زمان‌های بعد، سبب روی آوردن دسته جمعی اصناف و انجمن‌های محلی یا ایالتی به این حرکت، شده باشد و به مرور مفهوم اخوت به حلقه صوفیان وارد شد. افزایش اقبال عمومی این اندیشه را به وجود آورد که حضور شیخ و مراد برای راهنمایی ضروری است و تنها در این صورت، کمال حاصل می‌شود. به مرور طریقت‌های صوفیانه ظهور پیدا کرد که مرحله جدیدی از تحول تصوف را نوید می‌داد، البته به زعم برخی از پژوهشگران از این زمان به بعد، در جهت سیر تصوف در سراسر ضعف و زوال قرار می‌گیرد (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۴۴، ۵۶، ۷۱-۷۴).

### ۳. خاستگاه‌های تصوف

نظر پژوهشگران در مورد اصل و منشأ تصوف در ایران، بسیار گوناگون است. گروهی عقیده دارند که تصوف جنبشی است که از منشأ ایرانی یا هندی اما به واسطه ایرانیان به مسلمانان رسیده است. گروهی دیگر رهبانیت مسیحی آغشته به اندیشه‌های نوافلاطونی و گنوسی را سرچشمه جنبش تصوف می‌دانند. و برخی ریشه‌های تصوف را در دوره‌های نخستین آن در تعالیم اسلام و سیرت شخص پیامبر جستجو کرده‌اند که در ادامه به صورت اجمال، هر یک از این نظرات بررسی خواهد شد.

#### ۱.۳. خاستگاه اسلامی

در مورد ریشه‌ها و منشأ تصوف در ایران، عده‌ای عقیده دارند قطعاً قسمت‌های متشکله معنوی تصوف، از قرآن و تعالیم پیامبر (ص) نشأت گرفته است، زیرا اگر این حکمت از منبعی خارج از اسلام مایه گرفته بود، پس کسانی که از این حکمت الهام می‌گرفتند نمی‌توانستند برای تحقیق آن حکمت، از قرآن بهره بگیرند (بورکهارت، ۱۳۷۴: ۱۱). یکی از دلایل این عده، آیاتی از قرآن است که اشاره به معنای باطنی قرآن دارد، برای نمونه آیات ۱ تا ۳ سوره «بقره»: «الم، این کتاب که هیچ تردیدی در آن نیست، راهنمای پرهیزگاران است که ایمان به غیب آورده‌اند» (۱ / ۳-۱) که این

افراد مفهوم غیب را، درست انگاشتن تمام چیزهایی دانسته‌اند که خداوند از آنها خبر داده است و به چشم نمی‌آیند. همچنین در آیه ۸۹ سوره «نحل» آمده است که «بر تو کتابی را فرستاده‌ایم که بیانگر همه چیز است و هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است» (۱۶ / ۸۹) که طبق گفته ابونصر سراج خردمندان از این آیه درمی‌یابند «که در پشت هر حرفی از قرآن بسی دانش‌ها نهفته است» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۲۳). همچنین آیاتی از قرآن که در مورد بندگان برگزیده است نیز مورد تفسیر این عده قرار گرفته و آن را به صوفیان نسبت داده‌اند (همان: ۱۲۵). اسلام بر اصل توحید و وابستگی انسان به خداوند و همچنین تسلیم مطلق انسان در برابر حق، بسیار تأکید می‌کند. کلمه «الله» که از واژگان مهم و کلیدی مذهب اسلامی است، بعدها در ادبیات صوفیانه استفاده شد و حتی کاربرد مهمی پیدا کرد. آیاتی چون «ولله المشرق والمغرب فاینما تولو فثم وجه الله» (۲ / ۱۱۵) و «نحن اقرب الیه من جبل الوریث» (۵۰ / ۵۱) که برخی به اتحاد انسان با خدای خود تفسیر کرده‌اند و چند آیه دیگر قرآن و نیز مفاهیمی دال بر مهربانی خداوند و رحمتش علیرغم سختگیری؛ می‌تواند مبین ویژگی عارفانه اسلام باشد که برخی از منتقدان به آن آگاهی نداشته و یا از آن گذشته‌اند (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۲۷). در تصوف کهن بین نگره‌های عقلانی و عاطفی نوعی تعادل و موازنه برقرار است. بورکهارت عقیده دارد دلیل این مسئله را می‌توان در ساختار عمومی اسلام پیدا کرد که بر پایه توحید است و از سوی دیگر، جهت‌گیری عقلانی‌ای را ارائه می‌دهد که «بر تمام جلوه‌های حیات روحانی حاکم است» (بورکهارت، ۱۳۷۴: ۳۱۹).

افزون بر نشانه‌های معنوی تصوف در قرآن، تمایلات نیرومند زاهدانه‌ای که در قرن اول هجری دنیای اسلام را فرا گرفته بود، زمینه‌ای مناسب برای رشد نخستین دانه‌های تصوف به شمار می‌رفت به صورتی که در قرن دوم هجری جنبشی گسترده و خودجوش در زمینه عزت از دنیا ظهور کرد که با کسب یقین از عذاب آخرت، تعداد زیادی از مردان و زنان مسلمان از مردم عادی کناره گرفتند و به زندگی عبادی آرامی روی آوردند. ایشان نگاهی مبالغه‌آمیز نسبت به معصیت داشتند و بر اساس آیات قرآن «ذکر» و نظریه «توکل» را تبلیغ کردند (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۴۳-۴۵).

نکته دیگر آنکه هر چند به زندگی رهبانی در قرآن اشاره کوتاهی شده (۲۷ / ۵۷)، اما حضرت محمد (ص) نه تنها نسبت به رهبانیت انتقاد نداشت بلکه تمام زندگی وی، در نظر پیروان و اصحابش، الگوی بی‌مانند خلوص و پارسایی بود و مسلمانان از اعمال زاهدانه وی در زندگی روزانه خود تقلید و پیروی می‌کردند، هر چند که وی اهل افراط در زهد نبود. غزالی در کیمیای سعادت، در فضیلت زهد، احادیث و روایات بسیاری را از حضرت محمد (ص) نقل کرده است، به عنوان

مثال: «اگر خواهی که خدای عزوجل ترا دوست دارد در دنیا زاهد شو» (غزالی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۷۳۳). این موضوع که در صدر اسلام، صفت راهب در مورد پارسیان مختلف نسبت داده می‌شد، نشانگر آن است که در آن دوره، این صفت، زشت و ناپسند نبوده است. حدیث «لا رهبانیه فی الاسلام» که مکرر بدان استناد می‌شود نیز در مجموعه‌های معتبر حدیث نیامده که می‌تواند نشانگر این باشد که در زمان‌های بعد پیدا شده است (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۳۸).

### ۲.۳. خاستگاه مسیحی

پس از وفات پیامبر (ص)، پیروان وی در ایران، سوریه و مصر گسترش پیدا کردند و عقاید ساده‌ایشان پس از برخورد با مذاهب، الهیات و حتی فلسفه‌های قدیم به تدریج تحول یافت و از این اندیشه‌های قدیمی متأثر شد. از نظر عده‌ای از پژوهشگران، تأثیر بسیار مسیحیت در تغییر سیر تصوف از حالت زهد و ورع خشک (کهن‌ترین نوع تصوف اسلامی) به فلسفه و نظر، بسیار برجسته است (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۱۷). همچنین عادت پشمینه‌پوشی زاهدان صدر اسلام را نیز برگرفته از آداب راهبان و زاهدان مسیحی می‌دانند. در این زمینه، به حدیثی از پیامبر نیز استناد می‌شود که فرمود: عیسی لباس پشمین می‌پوشید (همان: ۱۴۵). البته طبق نظر ویدن گرن، مردان زاهد و راهب مسیحی تا قرن سوم میلادی پوشش خاصی نداشته‌اند، اما از نیمه قرن سوم میلادی، چون این افراد در پی تربیت شاگردان بودند، به ضرورت برای تمایز با دیگران جامه خاص راهبی بر تن کردند که می‌توان به ردای گونی‌وار و خشن آپولینیوس<sup>۱</sup> زاهد، در متون اشاره کرد (ویدن گرن، ۱۳۹۲: ۱۴۳). بورکهارت نیز اشاره می‌کند، تعدادی از ریاضت‌کشان یهودی و مسیحی در تاریخ متقدم این ادیان، به تقلید از سن جان تعمید دهنده در بیابان، پوستین به تن می‌کردند (بورکهارت، ۱۳۷۴: ۹). در کنار شباهت‌ها و تأثیرپذیری دو گروه صوفیه و راهبان مسیحی؛ نقاط اختلاف و تمایزات، حتی در ظاهر نیز وجود دارد، برای نمونه صوفیه برخلاف گروه دوم به ازدواج اهمیت و تشکیل خانواده می‌دادند (کیانی، ۱۳۶۹: ۴۲).

### ۳.۳. خاستگاه صابئی یا مندائی

قرن سوم هجری، شاهد ظهور چهره‌ای از تصوف بود که با چهره‌های پیشین تصوف تباین تام داشت؛ تصوفی که دیگر نمی‌توان آن را نتیجه عوامل معنوی و فکری برخاسته از جوهر اسلام

۱. در سال‌های ۱۸۰-۱۸۵ میلادی در روم سر آپولینیوس زاهد را قطع می‌کنند.

دانست. در اقوال معروف کرخی نخستین تعریف تصوف را می‌توان مشاهده کرد. معروف کرخی چنانکه از نام پدرش «فیروز» یا «فیروزان» برمی‌آید، ایرانی بوده است. همچنین وی ریشه‌ای صابئی داشت و احتمالاً از مندائیان بود که قرآن از آنها به نام صابئه یاد کرده است و مسلمانان به علت کثرت غسل در میان شعائر دینی‌شان، آنها را مغتسله<sup>۱</sup> نامیده‌اند.

تصوف معروف کرخی بر خلاف دیگران که متوجه غایتی عملی یعنی نجات نفس از عذاب آخرت است؛ اساساً وسیله‌ای برای معرفت است. پژوهشگران، نمونه تصوف معروف کرخی را برگرفته از عقاید صابئیان می‌دانند. اگر هم خود معروف کرخی، از مندائیان نبوده باشد به هر صورت نمی‌توان او را از مذهب صابئه بطائح بی‌اطلاع دانست. در جمله «چشم فرو خوابانید و اگر همه از نری بود یا ماده‌ای» از معروف کرخی، اشاره‌ای به مذهب حسیحیان یا مندائیان است که قائل به نر و ماده بودن دو جهان می‌باشند. به غیر از معروف کرخی، ابوسلیمان دارانی نیز واسطی بوده است (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۴۷، ۶۲).

#### ۴.۳. خاستگاه نوافلاطونی و یونانی

برخی تصوف ایران را از صوفیه فلوپین متأثر دانسته‌اند. بنا بر این عقیده، فیلسوفان سبعة نوافلاطونی به سبب تعصب و عدم تحمل ژوستینین امپراتور روم، از مسکن خود مهاجرت کرده و در دوره سلطنت انوشیروان به ایران آمدند و حضور آنان در محیط ایران بی‌تأثیر نبوده است (هجویری، ۱۳۳۶: دوازده). افکار نوافلاطونی در نیمه اول قرن نهم میلادی به صورتی وسیع در میان مسلمانان نیز انتشار یافت و در دسترس طبقه دانش پژوه مسلمان بود. مسلمانان از راه مفسران نوافلاطونی با فلسفه ارسطو ارتباط برقرار کردند. در عین حال در شام و مصر فلاسفه نوافلاطونی، گنوسی و بدعتگزاران مسیحی تجمع داشتند، قابل توجه است که این دو مرکز از مراکز مهم تصوف بود (این دو مرکز با مکتب تصوف بغداد ارتباط بسیار نزدیکی داشتند). مذهب نوافلاطونی از طریق حران نیز مسلمانان را تحت تأثیر قرار داد.

یکی از موارد تأثیرپذیری که در این حوزه مطرح می‌شود، ارتباط محکم کیمیا و سحر با علم طلسمات و تئوسوفی است که از نشانه‌های بارز تفکر نوافلاطونی به خصوص در دوره اخیر آن است. هر چند این ارتباط را در تصوف نمی‌توان دید زیرا بیشتر بزرگان صوفیه در قرن سوم هجری بیشتر به تصوف سرگرم بودند تا سحر و طلسمات. و از سویی چون قرآن سحر را تحریم کرده نمی‌توانست

۱. این مندائیان در سرزمین بطائح میان بصره و واسط اقامت داشتند و بنیانگذار مذهبشان مردی به نام حسیح بود.



به وضوح در مذهب اسلام جایی برای خود باز کند. اما دلایلی در مورد تأثیر آن وجود دارد: جابر بن حیان، شیمیدان معروف که به جابر صوفی، موسوم بوده است، همانند ذوالنون بر علم باطن گردن نهاد. همچنین تأثیر پذیری از بعضی از اسماء و عبارات، از مبانی معروف علم طلسمات است. علوم یونانی از سه کانون دیرهای مسیحیان شام، مدرسه جندی شاپور، و صابئه حران در جزیره؛ عراق را تحت تأثیر قرار داد. در این مدت، کتاب‌های بیشماری در فلسفه، طب و دیگر علوم یونانی به عربی ترجمه شد و مسلمانان به بررسی و مطالعه آنها برخاستند و آنها را بنیاد شیوه‌ها و تمایلات خویش در بحث علمی قرار دادند تا جایی که برخی پژوهشگران، حکمت یونان را به تنهایی اساس علوم و فلسفه اسلامی به حساب آوردند (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۵۵، ۵۸، ۶۰).

در مورد مسئله می و تکرر اشاره به آن در ادبیات صوفیانه، عده‌ای ریشه آن را در یونان و برخی در ایران باستان می‌دانند. خدای شراب، در یونان، مراسم بسیار گسترده‌ای داشت، «دین عبرانیان قدیم» نیز مواردی از «ستایش شراب» را داشت. عبارت «خون انگور» که به صورت مکرر در غزل‌های فارسی آمده است، سابقه‌اش به سفر آفرینش می‌رسد. فیلن اسکندرانی (فیلن یهودی) مدت‌ها پیش از آغاز خمیره‌های صوفیان مسلمان، وجد عارفانه را با مستی مقایسه کرده، افلوپین نیز در مستی ناشی از شراب، نشانه‌های مشاهدات معنوی را درک کرده بود.

در اشعار فارسی مانند نخستین اشعار عربی مسلمان‌ها، صومعه ترسایان همواره بارسم می‌گساری مرتبط است. در کشورهایی که به علت تحریم شراب، آن را هیچ کس جزء اقلیت‌های مذهبی نمی‌توانست به صورت آشکارا عرضه کند، مجوسان نیز به عنوان معاملان شراب منسوب شده‌اند. با این همه عارفان مسلمان، معمولاً مسیحیان را از لذت این مستی عارفانه، بی‌بهره دانسته‌اند (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۶۰). زیرا اشاره به شراب پاک بهشت در قرآن را نمادین دانسته و آن را به «شناخت و مشاهده مستقیم خداوند» تعبیر کرده‌اند. به نظر طرفداران تأثیر افکار و فلسفه یونانی بر تصوف، به محض آنکه افکار هلنیستی به زهد اسلامی سرایت کرد، زهد ساده به زهدی صوفیانه تحول یافت. درست است که پیش از آن به غیر از خوف، محبت نیز از مبانی این زهد بود اما پس از تأثیر، «زهد دیگر وسیله‌ای برای رهایی از عذاب آخرت نبود. بلکه اسلوبی برای شستشوی جان و تصفیة روح بود» (نیکلسون، ۱۳۵۸: ۱۸-۱۹).

### ۵.۳. خاستگاه گنوسی

مذهب گنوسی نیز به عنوان خاستگاه تصوف، از سوی عده‌ای از پژوهشگران مطرح شده است. آنان بر این دلیل استناد می‌کنند که در مذهب گنوسی عالم ماده و از جمله بدن انسان، مخلوق خدایی

بد و شر است و نجات روح تنها از طریق آداب و مناسک عرفانی انجام می‌پذیرد و به همین علت انسان در انتظار رسول نور است. زمانی که فرد گنوسی دنیای پیرامونش را غرق در بدی می‌بیند، خود را در این دنیا غریب و زندانی احساس می‌کند، بنابراین، دنیایی سرشار از نور را طلب می‌کند و علیه این دنیای پر از ظلمت شورش می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۲۳). البته ذکر این مطلب لازم است که خلاص و نجات روح انسانی از عالم مادی و بازگشت او به عالم بالا که در واقع جوهر مرکزی عقاید گنوسی است، از تأثیر فلسفه جدید یونانی به خصوص افلاطونی مایه گرفته است. طبق این طریقه، برگشتن روح به عالم نور بیشتر عبارت از معرفت به حقایق و زهد در دنیا و امساک از معاشرت جنسی و تناسل است (هجویری، ۱۳۳۶: یازده). هشام بن حکم که وابسته به خاندان برمکی و یکی از مریدان و یاران امام جعفر صادق (ع) بود، با فرقه‌های گنوسی دیصانی در ارتباط بود. وی، یکی از کسانی بود که راه نفوذ عرفان گنوسی را به شیعه و تصوف هموار کرد (اسماعیل‌پور مطلق، ۱۳۸۱: ۳۳۱).

### ۶.۳. خاستگاه بودایی و هندی

برخی از پژوهشگران، معتقد به خاستگاه بودایی تصوف هستند. طرفداران این نظریه، تصوف ایران و هندوستان را افزون بر تعالیم ایرانی، مانوی و زردشتی، برگرفته از تعالیم بودایی هندی نیز می‌دانند (روحانی‌نژاد، ۱۳۹۶: ۳۷). بودا در زبان سانسکریت اصلاً به معنی پیر، فرزانه، مرشد و حکیم است و هندیان معتقد بودند که هر چند یک بار پیشوایی به جهان می‌آید که بودا نام دارد (نفیسی، ۱۳۸۳: ۳۵). پیش از ورود اسلام، آیین بودایی در ایران، نفوذ یافته بود. در قرن سوم پیش از میلاد، مبلغان بودایی در نواحی مرزی ایران فعالیت می‌کردند. در سده‌های نخست میلادی پادشاه پرآوازه کوشانی، کانیشکای اول در گسترش این آیین نقش ویژه‌ای اعمال کرد. بدین ترتیب برای مدت‌ها دین بودایی در نواحی شرقی ایران رواج گسترده‌ای داشت و حتی نشانه‌هایی از حضور بوداییان در غرب ایران نیز به چشم می‌خورد. اما پس از به سلطنت رسیدن ساسانیان که دین زردشتی دین رسمی ایران شد، تبلیغ سایر ادیان از جمله بودایی در ایران ممنوع شد. اما دین بودایی همچنان تا چند قرن بعد، در شرق ایران، در افغانستان و ماوراءالنهر رایج بود (عدلی، ۱۳۹۳: ۳۳۸-۳۴۰). با وجود ممنوعیت تبلیغ بودایی در دوره ساسانی، پیروز پسر اردشیر بابکان، بنیان‌گذار سلسله ساسانی، هم خود را مزدپرست و هم بودایی می‌خواند. در اوایل دوره اسلامی نیز، تندیس‌های بودا در بازار ماخ، واقع در بخارا، به فروش می‌رفت. همچنین بامیک (بلخ بامی) واقع در کرانه جنوبی جیحون برای مدتی طولانی مکانی مقدس برای زائران بودایی محسوب می‌شد. واژه «بودا یا بودها» که نویسندگانی مانند بیرونی، مسعودی و شهرستانی آن

را استفاده کرده‌اند، به مفهوم «مؤسس آیین بودایی» است. تعریف شهرستانی از «بودسیه» یعنی طبقه افرادی که راه حقیقت را با صبر و احتراز از دنیا و تمایلات مادی طلب می‌کنند، یادآور آرمان‌های زاهدانه صوفیه در بعدهاست. بر این اساس، می‌توان گفت زندگی زاهدانه و توأم با ریاضت و سختی، طلب معرفت باطنی و همچنین تجربه‌های معنوی، در ایران، پیش از ظهور اسلام، به واسطه مذهب بودایی، شناخته شده بود (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۲۵).

تشابه دیگری که در این حوزه مطرح شده، فکر سیطره کامل بر طبیعت است که بین مرتاضان برهمن و صوفیان مشترک است. اما تفاوت، در نگاه متفاوت به منبع این قدرت است. به عقیده برهمن‌ها این قدرت از طریق ریاضت‌های شخصی به دست می‌آید. اما صوفیان آن را با کمک آنچه «نامش را منت می‌گذاشتند» حاصل کردند. در حالی که برخی از اولیاء، این نیرو یا کرامت را وسوسه می‌دانستند و تمایل نداشتند به آن افتخار کنند (همان: ۹۸). این مفهوم که در انسان به دلیل دستیابی به معرفت دگرگونی اتفاق افتاده و از وضع موجودش رهایی پیدا کرده و در قالب نور تولدی دیگر می‌یابد نه تنها در مانویت از مفاهیم اصلی است بلکه در تعالیم بودا نیز حائز اهمیت زیادی است (همان: ۲۴). برخی از منابع به تشابه مراحل سلوک آیین بودایی و تصوف اشاره کرده‌اند. بودا در کتاب دهمه پده، به قدری به منزلت ارج می‌نهد که یک روز زندگی با معرفت را بر صد سال زندگی با غفلت، برتری می‌دهد. عارفان و صوفیان نیز نقطه تمایز و فضل انسان بر سایر موجودات را «بهره‌مندی از استعداد معرفت خداوند» می‌دانند (فتح‌اللهی و صحرايي، ۱۳۹۰: ۱۲۳-۱۲۵).

سخن صوفیان در مورد فناء، نیز به احتمال زیاد به آیین نیروانای بودایی منتسب است (عدلی، ۱۳۹۳: ۳۵۱-۳۵۹). پژوهشگران برخی از موضوعات دیگر را نیز برگرفته از تعالیم هندی می‌دانند، به طور مثال خارج شدن روح از تن در حالت خواب را به اوپانیشادها استناد کرده‌اند، البته صوفیان، پایه این مورد را به سنت خداوند و پیامبر نسبت داده‌اند (همان: ۸۸).

### ۷.۳. خاستگاه ایرانی

تصوف اسلامی در آغاز عبارت از زهد محض و واجد خصوصياتی بود که نمی‌توان آن را با تصوف عصرهای بعد که پیشینه ایرانی داشت مشترک دانست، برای نمونه زندگانی اهل صفا به هیچ روی با صوفیان پایکوب دبستان «شیخ ابوسعید» وجه مشترکی ندارند (هجوری، ۱۳۳۶: چهارده)، بنابراین، تأثیر تفکر ایرانی در تصوف اسلامی را بسیار بزرگ و بی‌نهایت توصیف کرده‌اند.

برخی در این زمینه به قدری پیش رفته‌اند که تصوف ایران پس از اسلام را عکس‌العمل روح

آریایی در مقابل سلطه نژاد سامی تعبیر کرده‌اند. البته این نظر مخالفانی نیز دارد، زیرا برخی از پیشروان تصوف از «بومیان سوریه و مصر و از نژاد خالص عرب بوده» که ارتباطی با افکار آریایی نداشته‌اند (غنی، ۱۳۷۵: ۶۳-۶۲).

در متون دینی ایران پیش از اسلام، واژه‌ای متضمن معنی مصطلح عرفان مشاهده نمی‌شود اما مفهوم آن، که عبارت از امکان ارتباط مستقیم و فردی آدمی با خداوند باشد و اتصال، شهود، وجد و حال را با مبدأ هستی و آفریدگار جهان ممکن بداند، بسیار مشاهده می‌شود.

زرتشت خود در چهل سالگی، پس از ده سال عبادت، به پیامبری برگزیده شد. وی در گات‌ها سخنان عارفانه بسیاری دارد: «ما می‌ستاییم اهورامزدايي را که سرچشمه کلیه اشیاء است اهورامزدايي که فروغ سرشار است» (گات‌ها، ۱۳۷۷: ۱۲۹، ۱۸۷، ۲۲۵، ۲۵۱، ۲۶۷). در یشت‌ها خواندن نام اهورامزدا و توجه به نام‌های مقدس ایزدی مایه سعادت و سرافرازی این جهان و جهان مینوی است و وسیله‌ای برای تقرب به اهورامزداست: «آنگاه اهورامزدا گفت: ای سپنتمان زرتشت، اسم ما و امشاسپندان در کلام مقدس قادرتر پیروزمندتر بلند رتبه‌تر برای روز واپسین مؤثرتر است» (یشت‌ها، ۲۵۳۶، ج ۱: ۵۷). در هرمزدیشت، اهورامزدا خود را چنین توصیف می‌کند: «منم پشتیبان و منم آفریننده و نگهبان، منم شناسنده و مقدس‌ترین خرد چاره بخش نام من است چاره بخش‌ترین نام من است پیشوا نام من است بهترین پیشوا نام من است...» (همان: ۴۹). سروش یشت به خصوص اندیشه‌های تصوف را در ایران تجسم بخشیده است. معنی سروش در اوستا «اطاعت و فرمانبرداری» به خصوص از دستورات خداوند است. در واقع این ایزد، مظهر اطاعت و اطاعت محض، خود نعمتی الهی تصور می‌شود. در میان صفتهایی که به سروش نسبت داده شده، «تنومنتر» که در تفسیر پهلوی اوستا به معنی «تن فرمان یعنی کسی که سراسر وجودش فرمانبرداری است» می‌باشد. وظیفه وی آن است که به انسان‌ها راه فرمانبرداری و اطاعت را نشان دهد، شیوه خوب بندگی کردن را بیاموزد، بنابراین، خود در برابر خداوند، اطاعت محض است (همان: ۵۱۶-۵۱۸). در این یشت، ایزد سروش به گونه مردی جنگاور توصیف شده که با دیوان بزرگ به نبرد می‌ایستد تا از پارسیان فروتن و راهگذران درویش پاسداری و نگهبانی کند (همان: ۵۲۵-۵۵۵). در این قسمت، از پادشاهان و پهلوانان سخنی نیست، زیرا ایزد نماینده پارسایی و تصوف، سروش، از یکسو به شایستگی امشاسپندان پیوند دارد و از سوی دیگر با پارسایان فروتن و پاکدل همنشین است. بنابراین، فضای سروش در این یشت با حال و هوای تصوف، ارتباط نزدیکی دارد. در خرده اوستا نیز صد و یک نام برای خداوند شمرده شده که هرکدام نشانگر یکی از صفات اوست و با صفات مقدس الهی که عرفا بیان کرده‌اند، انطباق

دارد (کیانی‌نژاد، ۱۳۷۷: ۳۸-۳۹). تخیلات شنیداری در تصوف، یادآور سروش در آیین زرتشت بوده است. ابوحمزه صوفی (۲۸۹ ه.ق) زمانی که اصوات باد، آب و یا حتی خروس را می‌شنید در پاسخ می‌گفت: «لبیک من اینجام. گویی در هر چیزی ندایی الهی می‌شنید» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۱۰۵-۱۰۶). تصور بهشت و دوزخ که اساساً مفهومی عرفانی است و واپسین مرحله روح صالح به جانب سرمنزل متعالی یعنی دیدار با خداوند، بزرگترین لذت بهشت، در ارداویرافنامه آمده است. ارداویراف در پایان سفر خود می‌نویسد: «چون اورمزد به اینگونه گفت من شگفت ماندم، چه روشنی دیدم و تن ندیدم و بانگ شنیدم و دانستم که این اورمزد است» (ارداویرافنامه، ۱۳۸۲: ۹۶). این گزارش، یادآور گزارش معراج بایزید بسطامی مسلمان است. از موارد دیگر همچنین در مورد شراب مقدس و می که در ادبیات صوفیانه بعدها نمادی پررنگ شد، ردپایی می‌توان در ایران باستان یافت (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۲۲-۲۳). به نظر برخی از پژوهشگران، بایزید به این دلیل قهرمان افسانه‌ای تصوف ایرانی شده که از نژاد ایران باستان است و تمایلات مذهبی هموطنانش به بهترین وجهی در او تجلی یافته است، زیرا بایزید کسی است که اندیشه وحدت وجود را که در زمان ساسانیان رایج بود، وارد تصوف کرد و این گرایش هندو ایرانی و گرایش به وحدت وجود از خصایص فکر شرقی است (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۶۹-۷۰). بین تصوف و آیین میترا نیز مشابهت‌هایی یافت می‌شود، به عنوان مثال، در آیین میترا، هر کسی که داوطلب ورود به این جمع بود، باید در آغاز موافقت مرشد را کسب می‌کرد و سپس تعلیمات عام و خاص را شروع می‌کرد (کیانی، ۱۳۶۹: ۳۶). در صدر اسلام، مسلمانان سنتی، نه تنها به روش تأویل قرآن نظر خوشایندی نداشتند که از آن متنفر بودند و آن را نزدیک به «زندقه» یا الحاد، در نظر می‌گرفتند. در عراق، واژه «زندقه» را از مجموعه اصطلاحات اداری ساسانی به وام گرفته بودند که احتمالاً از واژه ساسانی «زندیک» مشتق شده است. نزدیک نیز به کسانی نسبت داده می‌شد که تعالیم خود را نه بر اساس اوستا که بر پایه زند یا شرح‌های اوستا قرار می‌دادند (همان: ۲۵-۲۶). همین امر می‌تواند دال بر این باشد که پیشینه تأویل در ایران پیش از ورود اسلام وجود داشته است.

در برخی منابع به پشمینه‌پوشی در ایران پیش از اسلام نیز اشاره کرده‌اند. استناد آنان به سیاحت‌نامه منسوب به فیثاغورث است که به جامعه پشمین ایرانیان در بیرون شهر شوش، در جشن درخشانده‌ترین ستارگان اشاره می‌کند. همچنین لباس درویشی را به ساسان پسر بهمن پسر اسفندیار نیز نسبت می‌دهند. بنا بر عقیده‌ای، وی نخستین کسی بوده که تارک دنیا شده و از پادشاهی کناره گرفت (ویدن‌گرن، ۱۳۹۲: ۱۴۱-۱۴۲).

بزرگترین نماینده تصوف ایران پیش از اسلام، مانی است. مانی پیامبر آیین مانوی، در محیطی گنوسی رشد کرد و خود را به عنوان رسول نور (در مذهب گنوسی) معرفی کرد اما از آنجا که «تباری ایرانی» داشت در باورهای دینی و عرفانی‌اش و همچنین اساطیر مذهبش، رنگ ایرانی نمود بارزی داشت (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۸۱: ۳۲۳-۳۲۴). مانویت، صبغه عرفانی دارد. «رمز آیین مانی برای استمرار و بقا، اتصال به لذت راستین و ترک همه لذت‌های دیگر بوده است»، این موضوع، در سنت ایرانی باقی ماند و به تصوف سرایت کرد (جعفری، ۱۳۸۷: ۷۳). مانویت «نوعی عرفان دوگانه‌گرا مبتنی بر معرفتی رمزی داشته که قرار بوده به رهایی نور از شر ظلمت بی‌انجامد و این همان نجات‌نهایی است» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۲۳). در مانویت، اساس مادی و تمام تبعات آن شیطانی محسوب می‌شود. روح که جزئی از وجود الهی است، در زندان تن اسیر شده و تنها راه رهایی آن با کسب معرفتی که با روح هویتی واحد دارد، انجام‌پذیر است. بنا بر مانویت، معرفت دگرگونی‌ای در فرد ایجاد می‌کند که در عمل تولد جدیدی در قالب نور برایش اتفاق می‌افتد. این عقاید و تعالیم نوعی عرفان بوده و بسیار شبیه فنا در صوفیان مسلمان است (همان: ۲۳-۲۴). در سده‌های نخستین اسلامی، از تعبیر «نور ازلی»، در تفاسیر عرفانی بسیار سخن گفته شده و این در حالی است که این تعبیر نقشی مهم نیز در مذهب مانوی و البته مندایی دارد. در مانوی، «زروان، نور ازلی را از خود ساطع می‌کند و ایزدی چون هرمزد بغ می‌آفریند که خود پنج فرزند نورانی دارد» (اسماعیل پور مطلق، ۱۳۸۱: ۳۲۶-۳۲۷).

### نتیجه‌گیری

تصوف به مفهوم روی آوردن به خدا و عزلت گرفتن از ما سوی‌الله نتیجه طبیعی میل به زهد است که در خلال حکومت امویان به صورتی نیرومند در اسلام و ایران تجلی یافت. شرایط سیاسی و اجتماعی ایران و همچنین تشنت فکری و کلامی در صدر اسلام یکی از عواملی بود که در به وجود آمدن تصوف نقش عمده‌ای داشت. واژه «صوفی» نخستین بار در کتاب *البیان و التبیین* جاحظ آورده شده است. طبق نظر ابونصر سراج این واژه پیش از اسلام نیز شناخته شده بود. تصوف مانند هر پدیده فکری و فرهنگی دیگری از موارد متعدد متأثر است. خاستگاه‌های مختلفی برای تصوف ذکر شده است که عبارتند از اسلام، مانویت، گنوسی، یونانی، نوافلاطونی، مسیحیت، ایران باستان و بودایی. مدافعان هر یک از این نظریات، دلایل و مستندات متقنی را مطرح می‌کنند که در نهایت، با وجود این داده‌ها می‌توان اینگونه تحلیل کرد که تعالیم اسلامی در به وجود آمدن زهد و تصوف اولیه نقش زیادی داشته است. اما به مرور مکاتب دیگر، هر یک

از جنبه‌ای تأثیرگذار شده‌اند و تصوف، از تمامی این سرچشمه‌ها جرعه‌ای آب نوشیده است. اما این تأثیرات مانند تمام تأثیرات فرهنگی دیگر چنان به آرامی و از سویی با قوت انجام شده و در تاروپود فرهنگ اصلی تنیده شده که جدا کردن آن و پیدا کردن سرمنشأ آن به سختی امکان‌پذیر است، میزان تأثیرات هر یک از مکاتب بسته به مکان جغرافیایی، متفاوت بوده است. به نظر نگارنده، تأثیر بودایی در آغاز تصوف خراسان تا حد زیادی بارز است. خراسان از لحاظ جغرافیایی به مراکز بودایی بسیار نزدیک بوده و تبادلات فرهنگی از مدت‌ها پیش از آغاز تصوف، بین آنها وجود داشته است. زهد اولیه تصوف خراسان شباهت بسیاری با تعالیم بودایی دارد. از سویی به نظر می‌رسد مکتب بغداد به دلیل موقعیت جغرافیایی بیشتر تحت تأثیر تعالیم مسیحیت، گنوسی و مانویت بوده است. در دوره‌ای که صوفیان خراسان به بغداد مهاجرت کردند تأثیرات خود از تعالیم بودایی را نیز به آنجا بردند، از سوی دیگر تأثیرات صوفیان بغداد از مسیحیت و گنوسی نیز در دوره‌ای که مکتب بغداد بسیار پررونق بود، به صوفیان خراسان منتقل شد. در نتیجه تصوف، در نهایت ترکیبی از تأثیرات شرقی، اسلامی و غربی شد که پیدا کردن سرمنشأ آن بسیار دشوار است. تمامی این تأثیرات در تغییر تصوف زهد گونه اولیه به عرفان بسیار تأثیرگذار بوده است. در نهایت، ایران بستری مناسب برای رشد تصوف شد. یکی از دلایل آن، آشنایی ایرانیان با مفاهیم اخلاقی نزدیک به تصوف از طریق دین زرتشتی بود. ایرانیان، اخلاقی زیستن را آموخته بودند. به همین علت، تصوف اولیه اسلامی که به شکل زهد جلوه‌گر شد، با قوت بستر فرهنگ قوی ایرانی به عرفان واقعی دست یافت و در قرون بعد اعتلا یافت.

### کتابنامه

- قرآن کریم.
- ارداویراف‌نامه. (۱۳۸۲). متن پهلوی، حرف‌نویسی، آوانویسی، ترجمه متن پهلوی، واژه‌نامه فیلیپ ژینیو. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار. ویرایش ۲. تهران: معین، انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم. (۱۳۸۱). «بازتاب فرهنگی کیش مانوی». شناخت. ش ۳۳. صص ۳۲۳-۳۳۴.
- البیرونی. (۱۹۴۱). کتاب الهند. مترجم سید اصغر علی صاحب. به نظر ثانی جناب مولوی سید عطا حسین. دهلی: انجمن ترقی اردو (هند).
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳۷۴). درآمدی بر آئین تصوف (ابراهیم عزالدین). مترجم دکتر یعقوب آژند. تهران: مولی.
- جاحظ، عمرو بن بحر. (۲۰۰۲). البیان والتبیین. المجلد الاول. بیروت: دار و المکتبه الهلال.

- جعفری، زهرا. (۱۳۸۷). «آئین مانی و رابطه آن با تصوف ایرانی». کتاب ماه علوم/اجتماعی. ش ۶. دوره جدید. صص ۷۲-۷۳.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۶). در آمدی به تصوف. مترجم محمدرضا رجبی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- روحانی‌نژاد، حسین. (۱۳۹۶). «بررسی ماهیت و سرچشمه عرفان صوفیانه». ادیان، مذاهب و عرفان مطالعات معنوی. سال ۶. ش ۲۳. بهار و تابستان. صص ۲۷-۴۶.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). جستجو در تصوف ایران. چ ۶. تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن. مترجم مجدالدین کیوانی. تهران: سخن.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۱). اللمع فی التصوف. تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون. مترجم مهدی محبتی. تهران: اساطیر.
- شمس، محمد جواد. (۱۳۸۷ الف). «تصوف: مباحث تاریخی (ریشه‌شناسی، معنی اصطلاحی و خاستگاه)». دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. ج ۱۵. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. صص ۴۰۳-۴۰۷.
- شمس، محمد جواد. (۱۳۸۷ ب). «تصوف: مباحث تاریخی (سده‌های ۱-۲ ق / ۷-۸ م)». دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. ج ۱۵. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. صص ۴۰۷-۴۰۹.
- عدلی، محمدرضا. (۱۳۹۳). صوفیان و بوداییان: سیری در تصوف اسلامی و رهبانیت بودایی. تهران: هرمس.
- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۶). تذکرةالاولیاء. با مقدمه محمد خان قزوینی. ۲ جلد. تهران: چاپخانه محمدعلی علمی.
- غزالی، امام محمد. (۱۳۶۷). کیمیای سعادت. تصحیح احمد آرام. ج ۲. تهران: نشر عرفان.
- غنی، قاسم. (۱۳۷۵). تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ. تهران: زوار.
- فتح‌اللهی، علی؛ صحرائی، قاسم. (۱۳۹۰). «تطبیق منازل سلوک بودایی و برخی مفاهیم «دهمه پده» با دیدگاه عارفان مسلمان». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. ش ۲۳. صص ۱۱۹-۱۵۴.
- قشیری. عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۴۵). ترجمه رساله قشیری. با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کیانی (میرا)، محسن. (۱۳۶۹). تاریخ خانقاه در ایران. تهران: اساطیر.
- کیانی‌نژاد، زین‌الدین. (۱۳۷۷). جلوه‌هایی از عرفان در ایران باستان. تهران: عطائی.
- گات‌ها. (۱۳۷۷). تألیف و ترجمه ابراهیم پورداوود. به انضمام ترجمه انگلیسی دینشاه جی جی باهای ایرانی. تهران: اساطیر.
- نفیسی، سعید. (۱۳۸۳). سرچشمه تصوف در ایران. به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار. تهران: اساطیر.



- نیکلسون، آلن رینولد. (۱۳۵۷). *پیدایش و سیر تصوف*. مترجم محمد باقر معین. تهران: توس.
- نیکلسون، آلن رینولد. (۱۳۵۸). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*. مترجم محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: توس.
- ویدن گرن، گنو. (۱۳۹۲). *پژوهشی در خرقه درویشان و دلچ صوفیان*. ترجمه و تحقیق بهار مختاریان. تهران: آگه.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۳۶). *کشف المحجوب*. به تصحیح والتین ژوکوفسکی. مترجم محمد عباسی. تهران: امیرکبیر.
- یشتها. (۲۵۳۶). گزارش ابراهیم پورداوود. به کوشش بهرام فره‌وشی. ج ۱. چ ۳. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

## خوانش داستانی از کلیله و دمنه با رویکرد بینامتنیت و گفتمان

زهره دولتی<sup>۱</sup>

### چکیده

دوره غزنوی یکی از دوره‌های مهم زبان و ادبیات فارسی است. در این دوره، متون بسیاری تألیف یا از زبان‌های دیگر ترجمه شدند که در ادبیات فارسی ماندگار گردیده و در متون دوره‌های پس از خود نیز تأثیر گذاشته‌اند. کلیله و دمنه از جمله متون فاخر این دوره به شمار می‌رود. با خوانش این متن کهن با رویکرد بینامتنیت و گفتمان، می‌توان تأثیر این کتاب را در متون پس از آن بررسی کرد. گفتمان‌های حاکم در یک متن لایه‌های پیدا و پنهان یک جامعه را در زمان تألیفشان بازتاب می‌کنند. در این پژوهش، با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی نظریه بینامتنیت ضمنی و تحلیل انتقادی گفتمان، در داستان «درودگر و زن او و دوستگان زن» از کتاب کلیله و دمنه پرداخته شده است. یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از آن است که تحلیل عناصر این داستان می‌تواند پیوندهای بینامتنی و گفتمان‌های حاکم در آن را نمایان سازد و موجب مشخص شدن وجوه جامعه‌شناختی در آن شود.

**کلید واژگان:** بینامتنیت، گفتمان، دوره غزنوی، کلیله و دمنه، مرزبان‌نامه.

---

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران- جنوب. پژوهشگر بنیاد ایران‌شناسی.

## مقدمه

قرن ششم از دوره‌های درخشان تاریخ ادبیات فارسی است. متون فاخری در این دوره تألیف و از زبان‌های دیگر ترجمه شدند. دوره غزنویان از دوره‌های مهم اجتماعی و ادبی این قرن به شمار می‌رود. نویسندگان و شاعران این قرن با متون پیشین آشنایی داشتند و در متون پس از خود تأثیرگذار بوده‌اند. کلیله و دمنه یکی از متون فاخر این دوره، شامل حکایت‌های بسیاری در حوزه تعلیم و تربیت است. نصرالله منشی این کتاب را در آغاز قرن ششم (دوره غزنویان) از عربی به فارسی ترجمه‌ای آزاد کرد. متون پیشین همچون سنسکریت، پهلوی، عربی، فارسی در این ترجمه تأثیر گذاشته‌اند. بنابراین، این متن به جزء بررسی ارزش ادبی از لحاظ جامعه‌شناختی و تاریخی این دوره نیز اهمیت دارد که از ویژگی‌های متون این دوره است.

نظریه‌های گفتمان و بینامتنیت در دوره معاصر خوانش<sup>۱</sup> متون را متحول و به شناخت جامعه‌شناسانه متن‌ها کمک کرده‌اند. پیوستگی این دو نظریه با یکدیگر می‌تواند در تحلیل لایه‌های پیدای پنهان یک متن، و جوهر گوناگون ادبی، جامعه‌شناختی، تاریخی و... را در آن متن بازیابی کند.

در این مقاله، به خوانش داستان «درودگر و زن او و دوستگان زن» از کتاب کلیله و دمنه با توجه به عناصر داستان و نظریه ریخت‌شناسی قصه‌های پریان پراپ پرداخته می‌شود. تحلیل عناصر داستان پیوندهای بینامتنی این داستان را با داستان «درودگر با زن خویش» از کتاب مرزبان‌نامه نشان می‌دهد. پیوندهای بینامتنی گفتمان‌های مشترک این دو کتاب را که در بازه زمانی قرن ششم ترجمه شده‌اند (کلیله و دمنه در آغاز قرن شش و مرزبان‌نامه در پایان همان قرن) بیان می‌کنند.

## پیشینه پژوهش

پژوهشگران بسیاری متون گوناگون ادبیات فارسی را با شکل‌گیری نظریه بینامتنیت و گفتمان تحلیل و بررسی کرده‌اند و در این زمینه کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌های متعددی نوشته شده‌اند. در مورد تحلیل داستان‌های کلیله و دمنه و مرزبان‌نامه با روش تحلیل گفتمان انتقادی و بینامتنیت ضمنی در این دو متن پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. اما در مورد پیشینه این مقاله می‌توان به آثاری همچون مقاله «نقد و تحلیل قصه‌ای از مرزبان‌نامه بر اساس رویکرد بینامتنیت» از محمود رضایی دشت‌ارژنه اشاره داشت. در این مقاله رابطه‌های بینامتنی داستانی از مرزبان‌نامه با متون دیگر نقد و

بررسی شده است (رضایی دشت‌ارژنه، ۱۳۸۷). اسماعیل نرماشیری با رویکرد نشانه-معناشناسی در مقاله «خوانش تحلیلی گفتمان «شاهزاده و یاران او» در کلیله و دمنه بر پایه نشانه-معناشناسی» با استفاده از قابلیت‌های معناسازی و چگونگی ظهور مؤثر آن در اندیشه‌ی راوی و گستره کردن گفتمان‌های حاکم در یک جامعه این داستان را ارزیابی کرده است (نرماشیری، ۱۳۹۷). نگارنده نیز در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «گفتمان و بینامتنیت در کلیله و دمنه و مرزبان‌نامه» به تحلیل داستان‌های این دو کتاب با رویکرد بینامتنی و گفتمان پرداخته است (دولتی، ۱۳۹۲). در این پایان‌نامه نخست به تحلیل گفتمان‌های دو کتاب پرداخته شده است. سپس، داستان‌های موجود در هر دو کتاب که با یکدیگر رابطه بینامتنی دارند، بررسی شده‌اند تا بتوان نوع رابطه بینامتنی را در این دو متن تحلیل کرد.

## ۱. گفتمان و بینامتنیت

نظریه‌های گفتمان و بینامتنیت در نقد جدید، خوانش متون را متحول و مسائل جوامع گوناگون را درون متن‌ها در بازه زمانی تألیف آن متن-بازتاب می‌کنند. با این دو نظریه، خوانش متون رنگ دیگری گرفته و به مسائل جامعه‌شناسی متن‌ها کمک شده است.

متن ادبی به عنوان اثر نویسنده به جهان‌بینی محیط اطراف او متعلق است، بنابراین، در یک متن ادبی سه مسئله با یکدیگر تعامل دارند: ۱. اثر؛ ۲. جهان‌بینی اطراف نویسنده و ۳. محیط اجتماعی و اقتصادی آن اثر. نویسنده مجموعه‌ای از واژه‌ها را در حافظه دارد که از این مجموعه، برگرفته از گفتگوهای محیط زیست او گفتمان‌های آن اثر ساخته می‌شود (کهنمویی‌پور و خاوری، ۱۳۸۸: ۲۸). گفتمان‌های مختلف در دوره‌های تاریخی در متن‌های گوناگون تکرار می‌شود و از متنی به متن دیگر می‌روند. نویسندگان بسته به عوامل یادشده گفتمان‌های پیشین را با جهان‌بینی خود وارد یک متن می‌کنند. بعضی گفتمان‌ها عیناً تکرار می‌شوند و برخی دیگر ریشه در لایه‌های پنهان متن دارند. تکرار گفتمان‌ها درون متن‌ها رابطه‌های بینامتنی را می‌سازند.

تحلیل روابط بینامتنی نقش مهمی در پیوست متن و بافت دارند. این تحلیل‌ها مرکز توجه را به عمل گفتمانی تولیدکنندگان و تحلیلگران یک متن معطوف می‌کنند که این مسئله به ماهیت عمل اجتماعی-فرهنگی بستگی دارد و ویژگی‌های آن در متن‌های ناهمگون متجلی می‌شوند (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۱۵۸).

تحلیل گفتمان و بینامتنیت در یک اثر می‌تواند لایه‌های پیدای پنهان آن متن را به خواننده نشان دهد و مسائل تاریخی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... را در هر دوره تاریخی بازتاباند.

## ۲. خوانش داستان «درودرگر و زن او و دوستگان زن» از کلیله و دمنه

همان طور که گفته شد، کلیله و دمنه شامل حکایت‌ها و داستان‌های گوناگون در قالب ادب تعلیمی است. این کتاب را نصرالله منشی اوایل قرن ششم<sup>۱</sup> در زمان بهرام‌شاه و خسروشاه غزنوی از عربی به فارسی با نثری منشیانه ترجمه کرد. کلیله و دمنه از نظر ویژگی‌های سبکی به سه دلیل اهمیت دارد: نخست به لحاظ فکری که کتاب کیاست و سیاست است؛ دوم به دلیل تاریخ نثر فنی، به طوری که نویسندگان این سبک به آن نظر داشته‌اند و از آن نام برده‌اند؛ و سوم از نظر تلخیص و شرح بازنویسی (شمیسا، ۱۳۸۷: ۸۵). یکی از داستان‌های این کتاب داستان «درودرگر و زن او و دوستگان زن» از باب چهارم بوف و زاغ (منشی، ۱۳۷۹: ۱۹۱-۲۳۷) به طور خلاصه بدین شرح است: درودگری در شهر سرندیب، زنی بی‌همتا در زیبایی داشت و شیفته او بود. یکی از همسایگان روزی زن را دید و دل در عشق او بست. اقوام شوهر از این واقعه اطلاع پیدا کردند و به درودگر گفتند. درودگر برای آنکه از شنیده‌های خود مطمئن شود؛ به همسرش گفت: قصد سفر دارد و از زن خواست برایش توشه‌ای سازد. هنگام خداحافظی، درودگر به زن گفت: در خانه را محکم ببند تا در نبود من مشکلی پیش نیاید. هنگامی که درودگر از خانه خارج شد، زن معشوق را به خانه دعوت کرد. درودگر از راه پنهانی وارد خانه شد و معشوق را دید. درودگر در زیر تخت پنهان شد تا باقی خلوت را مشاهده کند. ناگهان زن پاهای مرد را دید و به معشوق گفت: به آواز بلند از من بپرس که «مرا بیشتر دوست داری یا شوهرت را»؟ معشوق پرسید و زن جواب داد: این چه سؤالی است؟ نیازی نیست که من به تو جواب دهم. معشوق اصرار کرد و زن گفت: زنان از روی سهو یا شهوت چنین کاری شاید بکنند؛ اما اخلاق و کردار معشوق برای آنان اهمیت ندارد. به محض آنکه، حاجت نفس کم شود، معشوق برای آنان بیگانه باشد. اما شوهر برای زن مانند پدر، برادر و فرزند اهمیت دارد. مرد چون این سخنان را شنید، دلش به رحم آمد و گفت: چه اشتباهی در مورد همسرم کردم. زن بیچاره در عشق من سوزان است و هیچ کسی از خطا معصوم نیست. بهتر است، آبروی او را پیش این مرد نریزم و تا صبح زیر تخت بمانم. معشوق رفت و مرد از زیر تخت بیرون آمد. مرد، زن را از خواب بیدار کرد و به او گفت: اگر به خاطر تو نبود، کار معشوق را می‌ساختم و آبروی او را می‌بردم. زن نیز سکوت کرد و خشم مرد پایان یافت (منشی، ۱۳۷۹: ۲۱۷-۲۲۱).

غزنویان برای آنکه نام خود را در تاریخ ماندگار کنند، به متون اهمیت می‌دادند، بنابراین، ادبیات

این دوره در تاریخ ادبیات فارسی تأثیرگذار، ماندگار و غنی است. کلیله و دمنه همان طور که از متون متقدم سنسکریت، پهلوی، عربی و فارسی تأثیر گرفته، در کتاب‌های پس از خود نیز تأثیر گذاشته است. مرزبان‌نامه سعدالدین وراوینی یکی از متون تأثیر پذیر از این اثر جاودان و ارزشمند است. او در مقدمه کتاب خود به صراحت از متونی که از آنها تأثیر گرفته است، نام می‌برد: «... بعضی از آن کتب اسمار و حکایات یافتیم به سیاق مهذب و عبارت مستعذب آراسته و الفاظ تازی در پارسی به حسن ترکیب و ترصیف استعمال کرده و جمال آن تصنیف فی ابْهی مَلْبَس و اَشْهی مَنظَر بر ابصار اهل بصیرت جلوه داده چون کلیله که اکلیلی ست فرق مفاخران براعت را به غرر لآلی و درر متلالی مرصع...» (وراوینی، ۱۳۶۶: ۸-۹).

مرزبان‌نامه در دوره سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه ترجمه شده، این دوره از لحاظ سیاسی بی‌ثبات و چند حکومتی است. زمینه‌های ورود مغول به ایران فراهم و ادبیات در این دوره رو به زوال است. اگر کسی همت به کاری می‌گمارد، تأثیر علم و ادب دوره پیشین در اثرش نمایان است. در مرزبان‌نامه داستان «درودرگر با زن خویش» از باب هشتم شتر و شیر پرهیزگار (همان: ۵۵۹-۶۴۷) پیوندهای بینامتنی و گفتمان‌های مشترک با داستان «درودرگر و زن او و دوستگان زن» از کلیله و دمنه دارد. خلاصه این داستان به شرح ذیل است:

درودرگری چیره‌دست، زنی نیکوروی و خوب پیکر داشت. هر شب که درودگر خوابش می‌برد، زن آهسته از خانه بیرون می‌رفت و تا صبح در کنار معشوق می‌ماند. درودگر از این وضعیت کارد به استخوانش رسید، با خود اندیشید تا زن را طلاق دهد و با زنی آبرومند ازدواج کند تا حرفش بر سر زبان‌ها نباشد. شبی زن از خانه بیرون رفت و مرد در خانه را محکم بست. زن هنگامی که به خانه بازگشت، با در بسته روبه‌رو شد، از شوهرش خواست تا در را باز کند. درودگر گفت: از اینجا برو، مگر نه بیرون می‌آیم و تیشه‌ای که از دست تو بر پایم زده‌ام، بر سرت می‌زنم. چاهی عمیق نزدیک در بود. زن گفت: اگر در را باز نکنی، خود را به چاه می‌اندازم تا شحنة تو را قصاص کند. زن سنگی بزرگ را در چاه انداخت و پشت دیواری پنهان شد. درودگر بیرون آمد تا ببیند چه شده است؟ زن به داخل خانه رفت، در را بست و شروع به فریاد زدن کرد. همسایگان پرسیدند: چه پیش آمده است؟ زن گفت: شوهر من مردی فقیر است. من با تمام فقر او ساختم‌ام. اما او به جای آنکه از من سپاسگزاری کند، هر شب از خانه بیرون می‌رود و تا صبح باز نمی‌گردد. مرد از گستاخی و دروغ زن عاجز ماند. هر دو قرار گذاشتند برای داوری پیش حاکم شرع بروند. زن با حيله جریان را برای قاضی تعریف کرد. مرد حکایت را به راستی بیان کرد. حاکم شرع زن را تحدید و مجازات کرد (وراوینی، ۱۳۶۶: ۱۶۶-۱۶۷).

دو داستان پیوندهای بینامتنی و گفتمان‌های مشترک در ژرف‌ساخت و روساخت با یکدیگر دارند. با تحلیل عناصر داستان می‌توان این پیوندهای مشترک در دو داستان و تأثیر کلیله و دمنه بر مرزبان‌نامه را بررسی کرد.

۱.۲. تحلیل عناصر داستان‌های «درودگر و زن او و دوستگان زن» و «درودگر با زن خویش» عناصر تشکیل‌دهنده یک داستان رابطه‌های علی و معلولی آن داستان را بیان و گفتمان‌ها و پیوندهای بینامتنی آن را تشریح می‌کنند. مسائل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... نهفته در داستان‌ها با کمک تحلیل عناصر داستان به خواننده بیان می‌شوند. عناصر یک داستان معرف اثر نویسنده و جامعه زمان آن داستان‌اند.

در بحث و بررسی عناصر داستان به زنجیره‌ای که داستان را به هم پیوند می‌دهد و عناصر تشکیل‌دهنده آن باید توجه کرد. آنگونه که ارسطو بیان می‌کند نظم یک پیرنگ وحدت یافته شامل زنجیره‌ای متصل از بهم پیوستن سه بخش آغاز، میان و پایان است. آغاز، عمل اصلی را به گونه‌ای شروع می‌کند تا خواننده منتظر دنباله آن باشد. بخش میانی الزاماً به حوادثی می‌پردازد که از پیش رخ داده‌اند و حوادث دیگری را نیز به دنبال دارند. و بخش پایانی به دنبال وقایع از پیش رخ داده می‌آیند و نیازی به هیچ ادامه‌ای ندارند. بنابراین، پیرنگ مطلوب، پیرنگی است که کامل باشد (ایرمرز، ۱۳۸۴: ۲۷۵). جدول ذیل این بخش‌ها را در دو داستان کلیله و دمنه و مرزبان‌نامه بیان می‌کند:

جدول شماره ۱: آغاز، میان و پایان در دو داستان «درودگر و زن او و دوستگان زن» و «درودگر با زن خویش»

ردیف	بخش‌ها	داستان کلیله و دمنه	داستان مرزبان‌نامه
۱	آغاز داستان	فضای آغازین داستان، زیبایی زن و شغل مرد را توصیف می‌کند.	فضای آغازین داستان، زیبایی زن و چیره‌دستی مرد در درودگری را بیان می‌کند.
۲	نقطه صعود	خانواده مرد حضور معشوق را به مرد خبر می‌دهند.	مرد از بیرون رفتن‌های پنهانی زن در شب آگاه می‌شود.
۳	نقطه اوج	مرد به سفر دروغین می‌رود، هنگامی که زنش را با معشوق می‌بیند، زن برای پوشاندن اشتباه خود نیرنگ می‌کند.	مرد در راه به روی زن می‌بندد و زن با نیرنگ برای نجات خود سنگی در چاه می‌اندازد.

ردیف	بخش‌ها	داستان کلیله و دمنه	داستان مرزبان‌نامه
۴	نقطهٔ نزول	معشوق به خواست زن در مورد علاقهٔ زن به شوهرش سؤال می‌کند و جواب زن به معشوق، شوهر را می‌فریبد.	زن برای مظلوم‌نمایی فریاد می‌زند.
۵	نقطهٔ پایانی	مرد زن را حلال می‌کند.	مرد و زن هر دو پیش حاکم شرع برای داوری می‌روند و زن مجازات می‌شود.

آغاز دو داستان به یکدیگر شبیه است، دو داستان با اطناب به توصیف زیبایی زنان پرداخته‌اند. نقطهٔ صعود دو داستان نشان از خبرچینی و توجه به امور خصوصی زندگی دیگران در جامعهٔ ایرانی از دیرباز تاکنون دارد. نقطهٔ اوج داستان‌ها حول محور نیرنگ می‌چرخد (در بخش گفتمان‌ها به این مسئله پرداخته شده است). نقطهٔ نزول داستان‌ها در لایه‌های پنهان متن نیرنگ و شرح نقطهٔ اوج است. اما نقطهٔ پایانی دو داستان با یکدیگر کاملاً متفاوت است. این بخش‌ها با یکدیگر پیوندهای بینامتنی دارند. اما هر نویسنده با توجه به جهان‌بینی و دایرهٔ واژگان خود و زمان تألیف هر متن داستان را بیان کرده است.

پس از بخش‌های زنجیره‌ای داستان‌ها عناصر تشکیل‌دهنده در رابطه‌های بینامتنی و گفتمان‌های هر داستان قابل بحث و بررسی است:

**الف) پیرنگ:** پیرنگ تنها توالی وقایع نیست بلکه مجموعهٔ سازمان یافته‌ای از وقایع است که با یکدیگر رابطهٔ علی و معلولی پیوندخورده دارند. پیرنگ با الگویی معین مرتب شده است (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۶۴). پیرنگ دو داستان در لایه‌های پیدای متن، حول مبحث خیانت و روابط مخفیانهٔ زنان داستان با معشوقان آنها و در لایه‌های پنهان متن نارضایتی از ازدواج‌های نامناسب است که حوادث را در داستان می‌سازد. برای پیشبرد داستان‌ها دو زن نیرنگ می‌کنند، بنابراین، شخصیت‌ها در رابطهٔ با حوادث در کشمکش با یکدیگر اند.

**ب) شخصیت:** شخصیت از عناصر مهم و بحث‌برانگیز داستان است. شخصیت‌ها، گفتگوها و حوادث داستان را می‌سازند. شخصیت به پیرنگ، فضا، صحنه، سبک، گفت‌وگو و... رنگ می‌دهد. آنها را باید ستون‌های یک ساختمان دانست، زیرا اثر روی آنها بنا می‌شود، هر قدر این ستون‌ها مستحکم‌تر باشند، بنا محکم‌تر و پایدارتر خواهد بود (دقیقیان، ۱۳۷۰: ۱۷). دو زن، دو مرد و دو معشوق شخصیت‌های این دو داستان را می‌سازند. زنان در داستان‌ها، شخصیتی نیمه پویا دارند.

هر دو برای تغییر حادثه تلاش می‌کنند، اما حادثه‌ای که مسیر داستان را تغییر بدهد و تحولی در روند داستان ایجاد کند نمی‌آفرینند. مردان و معشوقان شخصیتی ایستا دارند و تغییراتی جزئی در شخصیتشان دیده می‌شود.

نویسندگانی که طبقه‌ای از اجتماع را در دورانی خاص به عنوان پروتوتیپ<sup>۱</sup> کلی اثر خود برمی‌گزینند، می‌کوشند تا در وجود یک یا چند شخصیت داستان خود، ویژگی‌های عمومی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و روانی افراد آن طبقه را به تصویر بکشند (همان: ۱۰۳). شخصیت‌های دو داستان پروتوتیپ‌های جامعه‌ای هستند که نویسنده در آن زندگی می‌کند و با حضور این شخصیت‌ها نویسنده مسائل و مشکلات زندگی افراد را در دوره‌ی غزنوی و خوارزمشاهی بیان کرده است.

تمام شخصیت‌ها در این دو داستان قالبی‌اند. شخصیت‌هایی که نسخه بدل یا کلیشه‌ی شخصیت‌های دیگری هستند (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۹۶). نمونه‌های شخصیت کلیشه‌ای زنان مکار با فساد اخلاقی در متون فارسی بسیار است. نحوه‌ی عمل آنها برای خواننده مشخص است، هر دو به خیانت فکر می‌کنند. شخصیت قالبی مردان نیز شخصیت‌های روزمره‌اند. هر دو تلاش می‌کنند تا از حرف مردم رها شوند. اما در داستان مرزبان‌نامه مرد برای رهایی از گرفتاری به ازدواجی دیگر فکر می‌کند، از ویژگی‌های شخصیت‌های ایستا که نمونه‌ی آن در متون کهن بسیار است. شخصیت قالبی معشوق، مردی که منتظر فرصت برای به کام رسیدن خود است و هیچ‌گونه پویایی ندارد.

شخصیت‌ها می‌بایست نه نمونه‌ی مطلق پرهیزگاری و خوبی و نه بدسرشت و شریر بلکه ترکیبی از خوبی و بدی و مجموعه‌ای از فردیت و اجتماع باشند (همان: ۸۵-۸۶). هر دو زن، شخصیت اول داستان‌ها، هنگامی که می‌خواهند خود را در پیش چشم شوهرانشان خوب جلوه دهند پرهیزگار می‌شوند و هنگامی که می‌خواهند پیش معشوق بروند دیگر به شوهران خود فکر نمی‌کنند و ذات واقعی خود را نشان می‌دهند.

شخصیت‌های دو داستان خویشکاری‌هایی<sup>۲</sup> دارند، در جدول ذیل مطابق دیدگاه شخصیت‌شناسی پراپ این خویشکاری‌ها بررسی شده است تا با کمک آن بتوان گفتمان‌های حاکم و روابط بینامتنی این دو داستان را استخراج کرد:

۱. «پروتوتیپ‌ها، یعنی نمونه‌های اولیه‌ای که در زندگی واقعی به نوعی ذهن نویسنده را، برای خلق یک کاراکتر تحریک کرده و به او ابزارها و مواد خام لازم برای این آفرینش را بخشیده‌اند، انکار نکرده است» (دقیقیان، ۱۳۷۰: ۵۸).

۲. «خویشکاری یعنی عمل شخصیتی از اشخاص قصه که از نقطه نظر اهمیتی که در جریان عملیات قصه دارد، تعریف می‌شود» (پراپ، ۱۳۸۶: ۵۳).

جدول شماره ۲: خویشکاری شخصیت‌ها در دو داستان  
«درودگر و زن او و دوستگان زن» و «درودگر با زن خویش»

ردیف	خویشکاری‌های اشخاص قصه بر اساس دیدگاه شخصیت‌شناسی پراپ	شخصیت‌های داستان کلیله و دمنه	شخصیت‌های داستان مرزبان‌نامه
۱	«یکی از اعضای خانواده، از خانه غیبت می‌کند» (پراپ، ۱۳۸۶: ۶۰).	مرد ظاهراً به سفر می‌رود.	زن هر شب خانه را ترک می‌کند.
۲	«قهرمان قصه از کاری نهدی می‌شود» (همان: ۶۱).	هنگامی که مرد به سفری صوری می‌رود، به زن می‌گوید: در خانه باید محکم بسته شود تا خللی نیفتد.	هنگامی که زن از خانه بیرون می‌رود، مرد او را از ورود مجدد به خانه نهدی می‌کند.
۳	«فاجعه یا گره قصه همراه با عمل شرارت آغاز می‌گردد» (همان: ۶۹).	در لایه‌های پنهان متن زن با شرارت معشوق را به خانه دعوت می‌کند.	در لایه‌های پنهان متن زن با شرارت به خانه معشوق می‌رود.
۴	«شریر کسی را جاننشین کس دیگری می‌کند» (همان: ۷۴). «شریر به زور کسی را برای ازدواج می‌خواهد» (همان: ۷۵).	زنان دو داستان معشوق را جاننشین شوهران می‌کنند. در لایه‌های پنهان متن زنان از زندگی خود راضی نیستند، معشوق را به زور برای ازدواج نمی‌خواهند، اما رابطه‌ای با کس دیگر به غیر از شوهر خود دارند.	
۵	«یکی از افراد خانواده یا فاقد چیزی است یا آرزوی داشتن چیزی را دارد» (همان: ۷۸).	مردان دو داستان مال و ثروت ندارند. زنان آرزوی مردی مطابق میل خود دارند.	
۶	«بدبختی و مصیبت اعلان می‌شود» (همان: ۸۱).	در دو داستان از مصیبت در زندگی‌ها صحبت می‌شود. کلمات این دو بخش داستان‌ها نشان از بدبختی دارد. «... و طایفه خُسران بران وقوف یافتند و درودگر را اعلام کردند» (منشی، ۱۳۷۹: ۲۱۸). «... اندیشید که من این نابکار را بدینچ می‌کند، رسوا کنم و طلاقش دهم که میان اقران و اخوان چون سفره خوان عرض من دست مال ملامت شد و خود را مضغه هر دهنی و ضحکه هر انجمنی ساختم...» (وراوینی، ۱۳۶۶: ۶۱۷-۶۱۸).	
۷	«شریر شکست می‌خورد» (همان: ۱۱۱).	زن با ساده لوحی مرد پیروز می‌شود.	قاضی زن را شکست می‌دهد.
۸	«شریر مجازات می‌شود» (همان: ۱۳۱).	مرد از زن حلالیت می‌گیرد.	قاضی برای زن حکم تعزیر و تحدید می‌دهد.

بررسی شخصیت‌ها در این دو داستان بازتاب‌دهنده مسائل اجتماعی و خانوادگی در لایه‌های پنهان متن است. در دوره تاریخی غزنوی، ازدواج، آداب و رسوم خاص و مشکلاتی را نیز به همراه داشته است. می‌توان به صورت اجمالی و با توجه به تاریخ اجتماعی ایران بیان کرد: ازدواج دختر غالباً با یکی از خویشاوندان نزدیکش صورت می‌گرفته است، به دلیل آنکه عقدشان در آسمان‌ها بسته شده، اما در واقع پدران می‌خواستند تا ثروت از چارچوب خانواده بیرون نرود و به دست بیگانه نیفتد. اینگونه وصلت‌ها و کلاً ازدواج‌هایی که بنا به مصالح اقتصادی و خانوادگی انجام می‌یابد، در اغلب موارد با عشق و دلدادگی همراه نیست و اصولاً پرده‌نشینی مبالغه‌آمیز زنان، رسمی که رعایت عفاف و پاکدامنی را با بندی بودن در خانه مخلوط می‌کند، مانع از آشنایی و مصاحبت پاکدلانه مردان با زنان می‌شده است (ستاری، ۱۳۸۷: ۲۱۶). در لایه‌های پنهان متن این دو داستان و در متن داستان اصلی کتاب کلیله و دمنه (یعنی باب چهارم، بوف و زاغ) و مرزبان‌نامه (باب هشتم، شتر و شیر پرهیزگار) می‌توان این مسائل و مشکلات به وجود آمده را مشاهده کرد.

**پ) حقیقت‌مانندی:** حقیقت‌مانندی داستان را پیش چشم خواننده مستدل و محتمل جلوه می‌دهد و اینگونه خواننده آن را می‌پذیرد (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۱۴۲). نویسنده در این دو داستان وقایع را دقیق و با ریزه‌کاری در کنار یکدیگر چیده است. در داستان کلیله و دمنه زن، پای مرد را از زیر تخت می‌بیند و زن از معشوق می‌خواهد در مورد صحت عشقش به شوهر از زن بپرسد. در داستان مرزبان‌نامه، زن با حیلۀ سنگی بزرگ را در آب می‌اندازد. معیار سنجش حقیقت در داستان‌ها کمی تغییر می‌کند، اما خواننده داستان را تا پایان می‌خواند.

**ت) درون‌مایه:** درون‌مایه داستان‌ها به مکر و حیلۀ زنان، خیانت آنان به شوهرانشان و رضایت نداشتن از وضع موجود در زندگی می‌پردازد. درون‌مایه به عنوان فکر و اندیشه حاکم در داستان جهت فکری و ادراکی نویسنده را نشان می‌دهد (همان: ۱۷۴). درون‌مایه این دو داستان جهت فکری نویسندگان آن را در جامعه‌ی زمانشان یعنی اندیشه مرد سالارانه بیان می‌کند. در باب بوف و زاغ؛ و شتر و شیر پرهیزگار نیز درون‌مایه خیانت مطرح شده است و چون داستان‌های این دو کتاب اپیزودیک هستند، در نتیجه درون‌مایه داستان اصلی در داستان‌های فرعی نیز تأثیر می‌گذارد.

**ث) موضوع:** شامل پدیده‌ها و حادثه‌هایی است که داستان را می‌آفریند و درون‌مایه را به تصویر می‌کشد (همان: ۲۱۷). موضوع دو داستان از واقعیت جامعه‌ی زمان تألیف این دو کتاب نشأت گرفته است. در لایه‌های پنهان متن به موضوع ازدواج‌های بدون تناسب و آگاهی در جامعه‌ای که منافع شخصی مطرح است پرداخته می‌شود. در بعضی از قسمت‌های داستان‌ها حرف نویسنده برای

خواننده غیرقابل باور است. اما واقعیت جامعه در تار و پود روح انسان‌های جامعه‌شان را مشاهده و بیان کرده‌اند. طبقه اجتماعی مردان این دو داستان از طبقه سوم جامعه است. در طبقه سوم جامعه، بسیاری از مسائل حول محور مسائل مالی و تأمین معاش زندگی می‌چرخد. بنابراین، گاه تمام وقت مردان به کار و تأمین معاش پرداخته می‌شود و به دیگر مسائل زندگی نمی‌پردازند. از طرفی زنان که بدون حق انتخاب، شوهری برای آنها برگزیده شده، گاه با چنین رویکردی به معشوق رو می‌آورند. با نگاه تاریخی-اجتماعی به این موضوع در دوره‌های تاریخی می‌توان گفت: گاه پادشاهان و حاکمان برای دوستی و حفظ رابطه سیاسی میان دو کشور و دو حکومت، از رابطه‌های ازدواج کمک می‌گرفتند. در دوره غزنوی این‌گونه ازدواج‌ها از آداب و رسوم درباری است. شاه یکی از دختران سلطان مورد نظر را به عقد پسر خود و یا عقد خود در می‌آورد یا دختر خود را به پسر سلطان یا فرمانروا می‌داد. بسیاری از این ازدواج‌ها جنبه مصلحتی و سیاسی داشته است و رابطه دو حکومت را مستحکم‌تر می‌کرده است (نازک‌کار، ۱۳۸۲: ۴۳).

نصرالله منشی در نزد غزنویان منشی دربار است، مسائل موجود در دربار را مشاهده می‌کند. او در متن کتاب خویش که ترجمه‌ای آزاد است مباحث مورد نظرش را نیز بیان می‌کند. از طرفی وی نمی‌تواند این مسائل را در دربار و در مورد درباریان بیان و جامعه خود را نقد کند. بنابراین، برای بیان این منظور از طبقه سوم جامعه کمک گرفته است که چیزی برای از دست دادن ندارند. وراوینی نیز کتاب خود را ترجمه‌ای آزاد کرده، همچنین در کتابش از متن کلیله و دمنه تأثیر گرفته، بنابراین، او نیز مسائل زمانش را در جامعه طبقه سوم بیان کرده است.

**ج) زاویه دید:** زاویه دید در آغاز هر دو داستان با زاویه دید بیرونی شروع می‌شود. داستان کلیله و دمنه در باب بوف و زاغ است. وزیر پنجم با پادشاه زاغان در حال گفتگو است و داستان درودگر را برای استحکام بیشتر داستان اصلی روایت می‌کند. اما در میان داستان «درودگر و زن او و دوستان زن» زاویه دید درونی می‌شود و اشخاص داستان با یکدیگر صحبت می‌کنند. در مرزبان‌نامه داستان از زبان شتر که در حال مشاجره با خرس است با زاویه دید بیرونی آغاز می‌شود. اما در میانه داستان اشخاص مانند داستان کلیله و دمنه با زاویه دید درونی صحبت می‌کنند که به شیوه زاویه دید دانای کل معروف است (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۳۹۶). با این زاویه دید خواننده از جوانب و ریزه‌کاری‌های داستان آگاه می‌شود. پایان دو داستان مجدداً با زاویه دید بیرونی جمع‌بندی می‌شود.

**چ) صحنه:** عنصر دیگر در بررسی عناصر داستان، صحنه یکی از عناصر مهم در تحلیل داستان است. «زمان و مکان» بخشی از جامعه است. بنابراین، چگونگی پرداختن به عنصر صحنه

در یک داستان اهمیت دارد. زمان تاریخی ترجمه داستان کلیله و دمنه در دوره غزنوی در آغاز قرن ششم و زمان ترجمه داستان مرزبان‌نامه در دوره خوارزمشاهیان در پایان قرن ششم است، هر دو بازه زمانی نشان از ناامنی دارد و در لایه‌های پنهان داستان حس می‌شود. زمان اصلی صحنه دو داستان شب است که گاه ناامنی یکی از ویژگی‌های شب به شمار می‌رود، زیرا در تاریکی شب چشم‌ها کمتر توانایی دیدن دارند. مکان دو داستان خانه است، داستان کلیله و دمنه در خانه زن و مرد و داستان مرزبان‌نامه در خانه معشوق اتفاق می‌افتد. از لحاظ جامعه‌شناسی سقف با خود فضای محدود و سر بسته را ایجاد می‌کند. بنابراین، فضا خصوصی‌تر می‌شود. در داستان کلیله و دمنه اسباب و لوازم (تخت) و در داستان مرزبان‌نامه فضای بیرونی خانه چاه نماد گرفتاری و درب نماد رهایی تصویر شده است.

**ح) گفت و گو:** گفت و گو عمل داستانی را پیش می‌برد؛ با ذهنیت شخصیت‌های داستان هماهنگی و هم‌خوانی دارد؛ حس طبیعی بودن را به خواننده القا می‌کند؛ فعل و انفعال و افکار شخصیت‌ها معلوم می‌شود؛ واژه‌ها، ضرباهنگ، درازی و کوتاهی جمله‌ها به گویندگان آنها ارتباط دارد و به تفسیر و توضیح داستان کمک می‌کند (همان: ۴۷۱-۴۷۲). گفت و گو مسیر داستان را می‌سازد. خواننده با گفت و گو به افکار شخصیت‌ها پی می‌برد. در داستان کلیله و دمنه، هنگامی که زن با معشوق گفت و گو می‌کند، فریب و نیرنگ در شخصیت زن نمایان و هنگام گفت و گوی زن با شوهر، ساده‌لوحی مرد نمایش داده می‌شود. در داستان مرزبان‌نامه، با گفت‌وگوی زن و مرد ذهنیت آنان به خواننده القا می‌گردد. زن این داستان نیز در فکر فریب است و مرد ساده‌لوح نشان داده شده است. راوی در دو داستان تصویری از وضعیت موجود می‌سازد تا پیرنگ داستان را بیان کند، گفت و گوها میان اشخاص پیرنگ را محکم‌تر می‌کند.

**خ) سبک:** سبک هر نویسنده نشان از فکر و ایدئولوژی او دارد. کلیله و دمنه که قدیم‌ترین نثر مصنوع است، نثر فارسی را دگرگون کرد (بهار، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۳۷). سبک کلیله و دمنه نثر فنی است و از مقوله ادب تعلیمی به شمار می‌رود. این کتاب بر پایه موازنه، قرینه‌سازی، مزدوجات، مترادفات و سجع است، در ضمن آنکه صنایع دیگری همچون موزونی عبارات، توصیف، اطناب، مطابقه، مراعات‌النظیر، جمع بین اضداد، جمع، تفریق، سیاق‌الاعداد، کنایه‌ها، استعاره‌ها، تشبیه‌ها، ارسال‌المثل، طردالعکس و ظریف کاری‌های دیگر را می‌توان در آن مشاهده کرد (همان: ۲۷۰). این موسیقی‌های درونی و بیرونی کلیله و دمنه را جاودان کرده و این نوع سبک کلیله و دمنه داستان «دردگر و زن او و دوستگان زن» را مانند پلانی از یک فیلم برای خواننده به نمایش گذاشته است.

سبک داستان مرزبان‌نامه، در پایان قرن ششم، سبک نثر فنی است. وراوینی از پیروان روش «ترجمه و تهذیب» و کتابش در نوع ادب تعلیمی قرار دارد. مرزبان‌نامه نیز مانند کلیله و دمنه از همان سبک استفاده از موازنه، ازدواج و مترادفات پیروی کرده و تا می‌توانسته از سجع پی‌درپی استفاده نکرده است و گویی از نسل‌های پسین کلیله و دمنه به شمار می‌رود (همان، ج ۳: ۱۶).

تأثیر زبان و ادبیات دوره غزنوی در دوره‌های پس از آن کاملاً مشهود است. مرزبان‌نامه و سعدالدین وراوینی هر دو تحت تأثیر نصرالله منشی و کلیله و دمنه بوده‌اند. اما مرزبان‌نامه ویژگی‌های سبکی‌ای دارد که منحصر به فرد است و نمی‌توان آن را تقلید صرف بدون تغییر در معنا، محتوا، صرف و نحو از کلیله و دمنه دانست. همان‌طور که در بسیاری از قسمت‌های تحلیل عناصر داستان این تفاوت‌ها دیده می‌شود. سینمای مرزبان‌نامه تصویری‌تر از کلیله و دمنه و متن کلیله و دمنه فاخرتر است. آغاز داستان مرزبان‌نامه برای بیان زیبایی زن و شغل مرد تصویری‌تر و آغاز داستان کلیله و دمنه توصیفی‌تر است. در دو داستان نویسندگان (مترجمان) از عبارت یا شعر عربی استفاده کرده‌اند.

**د) فضا و رنگ:** بررسی فضا و رنگ آخرین عنصر در خوانش و تحلیل این دو داستان است. فضا و رنگ در این داستان‌ها، فضا و رنگ فریب است. شب در ماهیت خود تاریک است و تاریکی ابهام دارد. شب فضا و رنگ فریب و خیانت را در پیرنگ قوی‌تر می‌کند. در آغاز داستان‌ها با توصیف زیبایی زنان فضا و رنگ زیبایی بیان می‌شود. با ورود معشوق فضا و رنگ داستان تغییر می‌کند، فضای داستان برای زنان شاد می‌شود، خواننده شک می‌کند، مردان مضطرب و نگران می‌شوند و معشوق به کام می‌رسد. در پایان داستان کلیله و دمنه ساده‌لوحی مرد، فضای فریب را پررنگتر می‌کند. اما در داستان مرزبان‌نامه قضاوت حاکم شرع به رنگ و فضای فریب و خیانت پایان می‌دهد.

نویسندگان در هر دو کتاب به عناصر داستان و پیوند آنها در دو داستان توجه داشته‌اند. بنابراین، با تحلیل عناصر داستان، رابطه بینامتنی در این دو داستان مستحکم‌تر جلوه می‌کند.

### ۳. پیوندهای بینامتنی دو داستان «دروگر و زن او و دوستگان زن» و «دروگر با زن خویش»

همان‌طور که گفته شد، تحلیل و بررسی عناصر داستان کمک به شناخت پیوندهای بینامتنی می‌کند. بینامتنیت به این نکته می‌پردازد که متن‌ها به طور بالقوه متکثر، بازگشت‌پذیر، در جایگاه پیش‌انگاشت‌های خاص خواننده، بدون مرزهای روشن و تعریف شده، و همواره درگیر سرایدن یا سرکوب «آواها»ی مکالمه‌یی موجود در جامعه هستند (آلن، ۱۳۸۵: ۲۹۵-۲۹۶).

متن‌ها از یکدیگر تأثیر می‌گیرند، نویسنده خودآگاه و ناخودآگاه از متون پیشین در اثر خود

بهره می‌گیرد. زنجیره تشکیل‌دهنده این دو داستان و عناصر تشکیل‌دهنده آنها، همان طور که در تحلیل عناصر داستان بررسی شد، در بسیاری از موارد نزدیک و شبیه به یکدیگر است، اما دو داستان با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. کلیله و دمنه از متون متقدم خود تأثیر گرفته و در بازه زمانی درخشان ادبیات دوره غزنوی ترجمه شده و در متون پس از خود تأثیر گذاشته است.

سعدالدین وراوینی در مقدمه کتاب مرزبان‌نامه، به متون متقدمی که از آنها در ترجمه اثرش کمک گرفته و در آن تأثیر گذاشته‌اند، اشاره می‌کند (وراوینی، ۱۳۶۶: ۸-۹). دو داستان از لحاظ روساخت و ژرف‌ساخت با یکدیگر پیوندهای بینامتنی دارند. در این دو داستان رابطه بینامتنی فشرده‌ای دیده می‌شود، اما هر نویسنده جهان‌بینی خاص خود را دارد و برای بیان هر داستان دایره واژگان آن دو با یکدیگر متفاوت است. گاه مؤلف در متن دوم قصد پنهان پیوند بینامتنی اثر خود را ندارد و نشانه‌هایی را در متن استفاده می‌کند که با آن نشانه‌ها می‌توان رابطه بینامتنی دو متن را تشخیص داد و حتی مرجع آن را نیز شناخت. اما این نشانه‌ها هیچ‌گاه به صورت صریح استفاده نمی‌شود و به دلایلی بیشتر ادبی اشارات ضمنی بیان می‌شود (نامور مطلق، ۱۳۸۶: ۸۹). این دو داستان با یکدیگر بینامتنیت ضمنی دارند، نشانه‌هایی در داستان مرزبان‌نامه دیده می‌شود که خواننده مرجع آن را در داستان کلیله و دمنه بدون آنکه پنهان کاری باشد، پیدا می‌کند.

#### ۴. گفتمان‌های داستان‌ها

تحلیل عناصر داستان در درون یک اثر داستانی پیوندهای بینامتنی را به خواننده نشان می‌دهد و پیوندهای بینامتنی در متون گفتمان‌ها را نمایان می‌کند. نظریه گفتمان و بینامتنیت دو رابطه درهم تنیده‌اند و بهتر است این دو نظریه در یک متن با یکدیگر بررسی گردد. گفتمان‌ها در متون تکرار می‌شوند و رابطه‌های بینامتنی را می‌سازند؛ در حالی که پیوندهای بینامتنی در یک جامعه بازتاب‌دهنده گفتمان‌های آن جامعه است.

«... متن نه تنها تکثری از معناها را به جریان می‌اندازد بلکه از گفتمان‌های متعدد به هم بافته شده و در هم تنشی از معناها از پیش موجود است» (آلن، ۱۳۸۵: ۱۰۱). کلیله و دمنه گفتمان‌های متقدم را در بطن خود دارد و آنها را به متون دیگر نیز انتقال داده، نویسنده به عنوان مترجم نیز گفتمان‌هایی را به آن افزوده است. بسیاری از گفتمان‌هایی که در ادامه بررسی می‌شوند، از دیرباز در جامعه ایرانی شکل گرفته‌اند و بعضی از آنها ماندگار شده‌اند و می‌توان این نمونه‌ها را در دیگر متون ادبی ایرانی نیز جستجو کرد.

**الف) توصیف شغل مردان:** در آغاز دو داستان شغل مردان، درودگری بیان می‌شود:

- «به شهر سرندیب درودگری زنی داشت ...» (منشی، ۱۳۷۹: ۲۱۷).

- «شتر گفت: شنیدم که درودگری بود در صنعت و حذاقت چنان چابک دست که جان در قالب

چوب دادی و نگاریده اندیشه و تراشیده تیشه او بر دست او آفرین کردی؛ ...» (وراوینی، ۱۳۶۶: ۶۱۶).

در ادامه داستان مرزبان‌نامه به فقر و نداری مرد اشاره می‌شود:

«... این شوهر من مردی درویش‌ست، من با فاقه خویش و فقر او می‌سازم...» (همان: ۶۱۹).

نویسنده شغلی برای مردان انتخاب کرده است که در لایه‌های پیدا و پنهان متن فقر و بی‌چیزی آنان را نشان دهد. درودگر شخصیتی قالبی و ساده که چیزی برای از دست دادن ندارد. بنابراین، نویسنده از افکار و اعمال او می‌تواند استفاده کند تا جامعه خود را بازتاباند. این گفتمان در طبقه‌بندی گفتمان‌های اجتماعی و گفتمان‌های اقتصادی قرار می‌گیرد.

**ب) توصیف زیبایی زنان:** پس از توصیف شغل مردان نویسندگان در دو داستان به توصیف

زیبایی زنان می‌پردازند. یکی از گفتمان‌های رایج در بیشتر متون فارسی از دیرباز که رابطه بینامتنی

هم در متون نظم و هم نثر فارسی دارد؛ بیان زیبایی ظاهری زن است. در جامعه مرد سالار و پدر

شاهی بیشتر به زیبایی زنان تا عقل و خرد آنان توجه می‌شود. به طور کلی اگر زن، شاهزاده نباشد

و یا به خاندان پاکان متعلق نباشد، در بیشتر موارد دلیل حضور او در داستان برای ایفای نقشی

منفی‌ست (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۵۶). در این دو داستان نیز نقش دو زن نقشی منفی است.

«رویی چون تهمت اسلام در دل کافران و زلفی چون خیال شک در ضمیر مؤمن...»

... وَ أَضْدَعُ تَجُولُ عَلٰی خُدُودِ

كَمَا جَادَ الشَّقِيقَ ضُحٰی سَمَاءُ

كَأَنَّ بِهَا عَقَارِبَ رَاقِصَاتِ

مِنَ الْوَرْدِ الْجَنِّي لَهَا وَطَاءُ

(منشی، ۱۳۷۹: ۲۱۷).

«... زنی داشت چنان نیکو روی خوب پیکر که این دو بیت غزل‌سرایان خاطر در پرده حسب

حال او سرایند:

ای شکسته به نقش رخسارت

سر پرگار وهم در کارت

## همه صورت گران چین بایند

تا بچینند درد رخسارت ...»

(وراوینی، ۱۳۶۶: ۶۱۶).

**پ) حضور معشوق:** در دو داستان حضور مردی به جزء شوهر در محیط خانه بیان شده است. گفتمان حضور معشوق و معاشقت با دیگری از دیرباز در متون بیان شده و در جامعه ایرانی مشهود است. «و همسایه را بدو نظری افتاد کار میان ایشان به مدت گرم ایستاد» (منشی، ۱۳۷۹: ۲۱۷).

«چون او برفت زن میره را بیآگاهانید و میعاد آمدن قرار دادن...» (همان: ۲۱۸).

«زن را سلسله عشق و دوستی دیگر که با او پیوند داشتی، بجنیبیدی، آهسته از در بیرون رفتی و تا آنکه که غنودگان طلایع روز سر از جیب افق بیرون کنند، با خانه نیامدی...» (وراوینی، ۱۳۶۶: ۶۱۷). این گفتمان، بینامتنیت‌های بسیاری در متون فارسی ساخته است. در بحث گفتمان حضور معشوق گفتمان حضور رقیب و غیرت عاشق در لایه‌های پیدا و پنهان متن نیز قابل بررسی است. «... [مرد] میره قوم را آنجا دید» (منشی، ۱۳۷۹: ۲۱۸).

«... اگر نه آزار تو حجاب بودی من آن مرد را رنجور گردانیدی و عبرت دیگر بی‌حفاظان

کردمی...» (همان: ۲۲۰).

پس از آن گفتمان ترس از رسوایی و با خبر شدن دیگران و بلند شدن کوس رسوایی بیان می‌شود. «... و طایفه خُسران بران وقوف یافتند و درودگر را اعلام کردند» (همان: ۲۱۸).

«... که میان اقران و اخوان چون سفره خوان عرض من دست مال ملامت شد و خود را مضغه

هر دهنی و ضحکه هر انجمنی ساختم...» (وراوینی، ۱۳۶۶: ۶۱۷-۶۱۸).

«همسایگان جمع آمدند که چه افتاد؟» (همان: ۶۱۹).

در مرزبان‌نامه مرد برای حل مشکل به گفتمان طلاق و زنی از خانواده نیکو گرفتن می‌اندیشد. «... درودگر را کار به جان و کارد به استخوان رسید، اندیشید که من این نابه‌کار را بدینچ می‌کند،

رسوا کنم و طلاقش دهم...» (همان: ۶۱۷).

«... او را رها کنم و از خاندان صیانت و خدر دیانت سرپوشیده را در حکم تزوج آرم که بدو

سرفراز و زبان دراز شوم...» (همان: ۶۱۸).

این گفتمان از گفتمان‌های اجتماعی و گفتمان‌های خانوادگی است.

در دوره غزنوی عشق‌ورزی حکام به کنیزکان و غلامان مشاهده می‌شود.<sup>۱</sup> نویسنده این گفتمان را درون متن برای بازتاب جامعه در طبقه سوم اجتماعی بیان می‌کند. تعامل‌های درون و برون متنی شامل بافت‌های فرهنگی و اجتماعی‌اند که معنا و پیام یک گفتمان را بیان می‌کنند (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۲۲۵). معنا و پیام کلی گفتمان این دو داستان بافت فرهنگی و اجتماعی در قرن ششم و بازتاب کلیله و دمنه در مرزبان‌نامه را بیان می‌کند. این گفتمان پیوندهای بینامتنی بسیاری در متون نظم و نثر فارسی از دیرباز تا کنون ساخته است.

**ت) مکر و حيله:** مکر و فریب از گفتمان‌ها و بینامتنیت‌های رایج در متون فارسی است. درون‌مایه دو داستان در نقطه اوج داستان، مکر و حيله زنانه است. مکر زنانه که داستان‌های شگفت بسیار درباره آن همیشه در محافل و مجالس مردانه نقل شده، در واقع جلوه‌ای از هوش و ذکاوت زنان یعنی همان حيله‌گری، چالاکي و تردستی‌شان در برابر مردان و به منزله کین‌خواهی و انتقام‌جویی زنان از افرادی است که خود را مالک و ارباب آنان همچون برده و کنیز پنداشته‌اند (ستاری، ۱۳۸۷: ۲۱۹). دو زن برای دیدار معشوقان خود دست به فریب‌کاری می‌زنند.

«و راست بدان درودگر مانی که بگفت زن نابکار و فریفته گشت» (منشی، ۱۳۷۹: ۲۱۷).

«زنی داشت به وعده روبه بازی به عشوه شیر شکاری» (همان).

«ناگاه چشم زن بر پای او افتاد، ... معشوقه را گفت: آواز بلند کن و بپرس که «مرا دوستر داری یا شوی را؟» ... زن گفت: زنان را از روی سهو و زلت یا از روی شهوت از این نوع حادث‌ها افتد و از این جنس دوستان گزینند که بحسب و نسب ایشان التفات نمایند، ...» (همان: ۲۱۹).

«... زن خویشتن در خواب کرد» (همان: ۲۲۰).

«... نقش‌بندی حیل زنان هم به کمال دانستی...» (وراوینی، ۱۳۶۶: ۶۱۷).

«پس سنگی بزرگ به دست آورد و در آن چاه انداخت و از پس دیواری پنهان شد» (همان: ۶۱۹).

«زن از جایی در خانه بجست و در بیست و مشغله و فریاد برآورد» (همان).

«... هر شبانگاه از خانه بیرون شود و هر صبح دم درآید...» (همان).

«زن آغاز کرد و صورتی که نگاشته خدیعت ... او بود» (همان).

کلماتی که در این بخش‌های دو داستان استفاده شده، بیانگر فریب و مکر در لایه‌های پید و پنهان متن است: فریفته، روبه‌بازی، در خواب کردن، نقش‌بندی حیل، پنهان، خدیعت و ... انتخاب و کاربرد

۱. عشق‌ورزی سلطان محمود به اباز در متون نظم و نثر فارسی از مشهورترین این عشق‌ها در دوره غزنوی و دوره‌های

پس از آن است.



نام برای افراد، اشیا و فعالیت‌ها واکنش دیدگاه خاصی ست که می‌تواند هم بار منفی هم مثبت داشته باشد (یارمحمدی، ۱۳۹۱: ۱۶۱). نویسنده با استفاده از این کلمات بار منفی داستان را بیشتر به خواننده القا می‌کند. همان‌طور که گفته شد، داستان «درو دگر و زن او و دوستگان زن» در باب بوف و زاغ و داستان «درو دگر با زن خویش» در باب شتر و شیر پرهیزگار است. حکایت‌های درون هر باب آن را شرح و توضیح و در ژرف ساخت و روساخت حکایت‌ها با باب‌ها مرتبط‌اند و آن باب را تکمیل می‌کنند. گفتمان مکر و فریب در این دو باب نیز دیده می‌شود.

نویسنده برای بیان این حکایت‌های تعلیمی و نتیجه‌گیری آنها می‌خواهد درسی اخلاقی به خواننده دهد. «حکایت‌های اخلاقی برای ترویج اصول مذهبی و درس‌های اخلاقی قصه‌های ساده و کوتاهی‌اند که حقیقت‌های کلی و عام را تصویر می‌کند و ساختار آن برای تحکیم و تأیید قصد و غرض‌های اخلاقی ساخته می‌شود که معمولاً این قصد صریح و آشکار است (میرصادقی، ۱۳۸۶: ۸۴). گفتمان مکر و فریب در جامعه ایرانی و متون فارسی گفتمانی اخلاقی و اجتماعی است.

**ث) حلالیت طلبیدن و قصاص کردن:** گفتمان مذهبی حلالیت گرفتن و قصاص کردن نقطه پایانی داستان‌ها است. نتیجه‌گیری دو داستان نقطه مقابل یکدیگر است. در داستان کلیله و دمنه مرد با چاره‌اندیشی و آینده‌نگری زن را می‌آزماید و حلالش می‌کند. این گفتمان در باب بوف و زاغ نیز دیده می‌شود. «خواست که زیادت ایقانی حاصل آرد آنگاه تدارک کند، زن را گفت: من برُوستا می‌روم...» (منشی، ۱۳۷۹: ۲۱۸).

«... و مرا بجل کن که در باب تو هر چیزی اندیشیدم و از هر نوع بدگمانی داشت» (همان: ۲۲۱). اما در داستان مرزبان‌نامه گفتمان قضاوت برای قصاص بیان می‌شود. ابتدا زن می‌خواهد تا مرد قصاص شود، اما با راست‌کرداری مرد، قاضی زن را قصاص می‌کند. «... تا فردا شحنه شهر به قصاص من خون تو بریزد» (وراوینی، ۱۳۶۶: ۶۱۸). «قرار بر آن افتاد که هر دو پیش حاکم شرع روند و این حال مرافعت کنند؛ رفتند و به داوری نشستند» (همان: ۶۱۹).

«زن را حکم تعزیر و تحدیدی که در شرع واجب آید، بفرمودند» (همان). در باب شتر و شیر پرهیزگار گفتمان قضاوت و قصاص بیان می‌شود، در پایان باب هشتم، اعدام خرس دقیقاً مانند پایان این داستان است.

گفتمان‌های این دو داستان در کلیله و دمنه و مرزبان‌نامه هم در دو متن تکرار شده‌اند، هم در متون دیگر فارسی مشاهده می‌شوند و پیوندهای بینامتنی را می‌سازند. این گفتمان‌ها جامعه ایرانی

به خصوص دوره تاریخی غزنوی را تأویل می‌کنند. نویسنده با جهان‌بینی‌های خود و جهان‌بینی‌های موجود در جامعه‌اش ساختار اجتماعی زمان تألیف کتاب را بیان می‌کند.

### نتیجه‌گیری

متون فارسی در دوره غزنوی از متون درخشان و با ظرفیت‌های بالای ادبی، تاریخی، اجتماعی و... در تاریخ ادبیات فارسی هستند. این متون در این دوره تألیف یا ترجمه شده‌اند که متونی تأثیرگذار در دوره‌های بعدی تاریخ ادبیات ایران به شمار می‌روند.

با خوانش داستان «دروگر و زن او و دوستگان زن» از کتاب کلیله و دمنه با پیوندهای بینامتنی و گفتمان‌های مشترک آن با داستان «دروگر با زن خویش» از کتاب مرزبان‌نامه می‌توان گفت: گفتمان‌ها رابطه‌های بینامتنی را می‌سازند و بینامتنیت‌ها گفتمان‌های مشترک متون را نشان می‌دهند. بنابراین، هر دو داستان پیوندهای بینامتنی با یکدیگر دارند. این رابطه‌های بینامتنی گفتمان‌های مشترک دو متن را نشان می‌دهند، بسیاری از این گفتمان‌ها در جامعه ایرانی از دیرباز تا کنون مشاهده می‌شوند. با آنکه دو کتاب در قرن ششم ترجمه شده‌اند، رابطه‌های علی و معلولی عناصر داستان در آنها مانند یک داستان با معیارهای نقد جدید قابل بررسی و استوار است.

نصرت‌الله منشی و سعدالدین وراوینی دو نویسنده درباری بوده‌اند که مسائل اجتماعی، تاریخی و... زندگی‌شان و دربار را در لایه‌های پیدا و پنهان آثارشان بیان کرده‌اند. دو نویسنده آسیب‌های فردی و اجتماعی ازدواج‌های نامناسب در شخص و جامعه را مانند: نیرنگ، خیانت، محکم نبودن پیوندهای زناشویی و... در متن دو داستان بررسی کرده‌اند.

داستان مرزبان‌نامه بینامتنیت ضمنی با داستان کلیله و دمنه دارد. ارزش این دو متن تنها به ارزش ادبی آنها نیست، بلکه این دو متن مسائل اجتماعی زمان تألیف و ترجمه‌شان را بازتاب می‌دهند. با خوانش این دو داستان با رویکرد بینامتنیت، گفتمان‌های پیدا و پنهان این دو متن قابل بررسی است.

### کتابنامه

- آقا گل‌زاده، فردوس. (۱۳۸۵). *تحلیل انتقادی گفتمان*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- آلن، گراهام. (۱۳۸۵). *بینامتنیت*. مترجم پیام یزدان‌جو. ویراست دوم. تهران: مرکز.
- ایبرمز، می‌پروارد. (۱۳۸۴). *فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی (انگلیسی-فارسی)*. مترجم سعید سبزان. تهران: رهنما.

- بهار، محمد تقی. (۱۳۷۳). سبک‌شناسی. ج ۳. چ ۷. تهران: امیرکبیر.
- بهار، محمد تقی. (۱۳۷۳). سبک‌شناسی. ج ۲. چ ۷. تهران: امیرکبیر.
- پراپ، ولادیمیر. (۱۳۸۶). ریخت‌شناسی قصه‌های پریان. مترجم فریدون بدره‌ای. چ ۲. تهران: توس.
- حسین‌زاده، آذین. (۱۳۸۶). زن آرمانی، زن فتنه. چ ۲. تهران: قطره.
- دقیقیان، شیرین‌دخت. (۱۳۷۰). منشأ شخصیت در ادبیات داستانی. چاپ افست.
- دولتی، زهره. (۱۳۹۲). «گفتمان و بینامتنیت در کلیله و دمنه و مرزبان‌نامه». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر.
- رضایی دشت‌ارژنه، محمود. (۱۳۸۷). «نقد و تحلیل قصه‌ای از مرزبان‌نامه بر اساس رویکرد بینامتنیت». نقد ادبی. ش ۴. زمستان. صص ۳۱-۵۲.
- ستاری، جلال. (۱۳۸۷). «ماه پنهان». هویت ملی و هویت فرهنگی: بیست مقاله در قلمرو تاریخ و فرهنگ. نوشته و ترجمه جلال ستاری. چ ۳. تهران: مرکز.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۷). سبک‌شناسی نثر. چ ۱۲. تهران: میترا.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۸۷). تحلیل انتقادی گفتمان. ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران. تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- کهنمویی‌پور، ژاله و خاوری، سیدخسرو. (۱۳۸۸). «میخائیل باختین و نظام گفتمان ادبی». فصلنامه پژوهشنامه فرهنگستان هنر. ش ۱۲. بهار. صص ۲۳-۳۵.
- منشی، نصرالله. (۱۳۷۹). کلیله و دمنه. تصحیح مجتبی مینوی. چ ۱۸. تهران: امیرکبیر.
- میرصادقی، جمال. (۱۳۸۵). عناصر داستان. چ ۵. تهران: سخن.
- میرصادقی، جمال. (۱۳۸۶). ادبیات داستانی. چ ۵. تهران: سخن.
- نازک‌کار، ژینوس. (۱۳۸۲). آیین و رسوم رایج در تاریخ بیهقی (و در عهد غزنوی). تهران: ترفند.
- نامور مطلق، بهمن. (۱۳۸۶). «ترامتنیت مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها». فصلنامه پژوهشنامه علوم انسانی. ش ۵۶. زمستان. صص ۸۳-۹۸.
- نرماشیری، اسماعیل. (۱۳۹۷). «خوانش تحلیلی گفتمان «شاهزاده و یاران او» در کلیله و دمنه بر پایه نشانه‌معناشناسی». زبان و ادبیات فارسی. ش ۸۵. پاییز و زمستان. صص ۲۱۱-۲۲۹.
- وراوینی، سعدالدین. (۱۳۶۶). مرزبان‌نامه. تصحیح خلیل خطیب‌رهبر. تهران: صفی‌علی‌شاه.
- یارمحمدی، لطف‌الله. (۱۳۹۱). درآمدی بر گفتمان‌شناسی. تهران: هرمس.

## واکاوی درون‌متنی و برون‌متنی شعرهای فارسی روی سکه‌های شاه عباس دوم

چنور سیدی<sup>۱</sup>

### چکیده

واکاوی برون‌متنی و درون‌متنی در زبان فارسی به معنای تجزیه و تحلیل کلام گفتار و نوشتار است و مقصود از آن کشف معانی ظاهری و پنهان در جریان‌های گفتگمانی است. پژوهش حاضر با بررسی شعرهای حک شده روی سکه‌های دوره شاه عباس دوم، در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست: متن شعر فارسی بر روی سکه‌ها حاکی از چیست؟ آیا معانی درون‌متنی که از طریق ساختارهای واژه‌شناسی، دستوری و بلاغی بیان شده‌اند معنا و مفهوم کلام شاه عباس را مشخص می‌کنند یا خیر؟ آیا دنیای بیرون متن (فرا زبانی) است که اهداف مورد نظر وی را بر متن شعرهای حک شده تحمیل می‌کند؟ این پژوهش با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای و به صورت توصیفی-تحلیلی انجام شده است. با واکاوی عوامل برون‌متنی و درون‌متنی گفتگمان حاکم در شعرهای حک شده روی سکه‌های شاه عباس دوم، می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که وی بر عوامل برون‌متنی نسبت به عوامل درون‌متنی تأکید بیشتری داشته و این مسئله حاکی از اندیشه و نیت شاه عباس برای انعکاس دادن فرهنگ و هویت ملی و تشبیت مذهب تشیع اثنی عشری است.

**کلید واژگان:** شاه عباس دوم، سکه، شعر فارسی، تحلیل گفتگمان، برون‌متنی، درون‌متنی.

## مقدمه

واکاوی برون‌متنی و درون‌متنی همان تحلیل گفتمانی است که در زبان فارسی، سخن کاوی، تجزیه و تحلیل کلام گفتار و نوشتار معنی شده و در مفهوم کشف معانی ظاهر و پنهان در جریان‌های گفتمانی است که در شکل‌های گوناگون زبانی و فرازبانی بیان می‌شود (بشیر، ۱۳۸۰: ۱۴). تحلیل گفتمان، بحث‌هایی درباره رشته‌های مختلف علمی مانند: جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی و یکی از زیر شاخه‌های مربوط به زبان‌شناسی است در مجموع شامل بحث معنا و مطالعات قاعده‌مند ساختار، کارکرد و فرایند تولید کلام و متن گفتار و نوشتار است که در این میان، متن به عنوان بیرونی‌ترین قاعده گفتمانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (سجودی، ۱۳۸۷: ۱۷۷). نکته حائز اهمیت در تحلیل گفتمان، شامل: دلالت‌های برون‌متنی از جمله «بافت موقعیتی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی» و دلالت‌های درون‌متنی «واژه‌شناسی یا اصطلاح‌شناسی، ساختارهای دستوری و ساختارهای بلاغی» است (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۸). آنچه که در پژوهش حاضر از طریق شعرهای حک شده روی سکه‌های شاه عباس دوم مورد نظر است؛ هر دو جنبه و رویکرد برون‌متنی و درون‌متنی در تحلیل گفتمان است، زیرا نادیده گرفتن یکی از این جریان‌های گفتمانی مخاطب را در رسیدن به کشف اهداف شاه عباس دوم یاری نمی‌رساند. شعر فارسی بر سکه‌های شاه عباس دوم ابزاری برای بیان فکر و اندیشه اوست که هوش و ذکاوت بالای این پادشاه صفوی را نشان می‌دهد. تاریخ، سیاست، فرهنگ، دین و حتی جغرافیا در این شعرها قابل مشاهده است. پیوند و ارتباط نظامندی بین زبان، فکر و اندیشه از روزگاران گذشته تا به امروز مورد توجه جوامع بشری بوده است. در این جستار از بررسی تحلیل گفتمان با استفاده از دو رویکرد برون‌متنی و درون‌متنی استفاده شده، زیرا که شاه عباس دوم زیرکانه مقصود خویش را با کمک این دو رویکرد بیان نموده است. حال پرسش آن است که متن شعر فارسی بر روی سکه‌ها حاکی از چیست؟ چرا متن اشعار حک شده بر روی سکه‌ها تولید می‌شوند و چگونه قابل تحلیل است؟ آیا معانی زبان‌شناختی از جمله واژه‌شناسی، ساختارهای دستوری و ساختارهای بلاغی، معنا و مفهوم کلام شاه عباس را مشخص می‌کنند یا دنیای بیرون متن (فرازبانی) است که اهداف مورد نظر وی را بر متن شعرهای حک شده تحمیل می‌کند؟ پژوهش حاضر، در پی تلاشی برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های فوق است. اهمیت این موضوع، بر آن است که لازمه شناخت حکومت دوره شاه عباس دوم، شناخت تمام مسائل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، موقعیتی و زبان‌شناسی آن دوره است، همچنین آیا تمام حوزه‌های مورد بررسی از یکدیگر جدا هستند و هیچگونه ارتباطی با یکدیگر ندارند یا یک هدف و مقصود

واحدی به آنها یک ارتباط ناگسستنی داده است؟ در این زمینه تاکنون پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. این پژوهش به روش جمع‌آوری منابع کتابخانه‌ای انجام شده، نخست به بررسی سکه‌های شاه عباس و شعر فارسی در دربار وی و سپس به بررسی تحلیل گفتمان با استفاده از دو رویکرد برون‌متنی و درون‌متنی در تحلیل شعر فارسی حک شده بر سکه‌ها پرداخته خواهد شد.

### ۱. معرفی سکه‌های دوره شاه عباس دوم

سکه‌های دوره شاه عباس دوم بخشی از تاریخ هنر است و پژوهشگران توانسته‌اند با استفاده از مجموعه عناصر حک شده بر سکه‌ها به برخی از رویدادهای مبهم و حتی تاریخ و فرهنگ جامعه در آن زمان پی ببرند. هر دوره بازنمایی و روایتی از دین، خط و زبان، وضعیت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن دوره است. سکه‌های دوره شاه عباس دوم را می‌توان به عنوان یکی از شاخص‌های اصلی برای شناسایی میراث فرهنگی آن عصر در نظر گرفت تا جایی که در مطالعات تاریخی آن دوره از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. هر یک از عوامل تشکیل‌دهنده سکه از جمله نوع فلز به کار رفته در آن، نقش و نگارها، علائم روی سکه، محل ضرب، تاریخ ضرب، ابزار ضرب و ضرب‌خانه‌ها از لحاظ علمی در شناخت تاریخ، فرهنگ، هنر، سیاست و وضعیت اجتماعی هر دوره تاریخی نقش ویژه‌ای دارد (طالبی و قائینی، ۱۳۷۳: ۹). از منظر تاریخ‌نگاری، سکه‌های قدیمی و باستانی ارزش نوشته‌های سنگی را دارد. سکه‌ها اسناد دست‌نخورده تاریخ یک جامعه هستند که از زمان کهن بر جای مانده‌اند؛ اگرچه سکه‌ها اشیاء کوچکی هستند و بر روی آنها جزء یک یا دو جمله حک نشده است، اما جبران این ناهمگونی را فراوانی آنها می‌کند (کسروی، ۱۳۵۳: ۱۲۱-۱۳۰). بر روی سکه‌های شاه عباس دوم عناوین و القاب شاهان و جملاتی که ارادت آنها را به اهل بیت می‌رساند به صورت شعر فارسی حک شده است؛ همچنین تاریخ ضرب و نام شهری که سکه‌ها در ضرب‌خانه‌های آن ضرب شدند نقش گردیده که این عمل، پیش از شاه عباس دوم صورت نگرفته است (سرفراز، ۱۳۹۵: ۲۴۴). در سکه‌شناسی دوره شاه عباس دوم نمی‌توان از مسائل مرتبط آن دوره، سیاست، فرهنگ، اجتماع بحث نکرد؛ چرا که کیفیت ضرب سکه رابطه تنگاتنگی با مسائل یاد شده دارد و نوشته‌های تحریر شده بر سکه‌های شاه عباس دوم در قالب شعر فارسی و نظم روایت شده است. نمونه‌های حاضر نشان می‌دهد که چگونه یک دوره و عصر طولانی در قالب یک بیت روایت شده است؛ با توجه به این اشعار می‌توان به تعادل و تناسب بین اندازه قلم و قطر سکه‌ها نیز پی‌برد که به شکلی کاملاً مطلوب بر روی آنها به تحریر درآمده است. در نگاه نخست

برخی از حروف جلب توجه می‌کنند که به صورت کشیده نوشته شده‌اند، مانند حرف ی «ثانی» و «صاحبقرانی» و واژه‌های دیگری که بر روی این خط کشیده قرار گرفته‌اند، پس می‌توان گفت این نوع ترکیب بندی واژه‌ها، شاخص ترین ویژگی سکه شاه عباس دوم بوده که بعدها مورد تقلید دیگر سلاطین قرار گرفته است.



تصویر شماره ۱: سکه نقره شاه عباس دوم (فرح بخش، ۱۳۵۴: ۳۳).

از دیگر ویژگی‌ها می‌توان به این مورد اشاره کرد که اگر چه متن حک شده روی هر سکه یکسان است، اما در میان دو حرف کشیده تغییراتی در ترکیب بندی ایجاد شده است، حرف کشیده سطر پایین بر روی این سکه، حرف «ب» واژه «کلب» و کشیدن حرف «ب» به جای کشیدن حرف «ی» صاحبقرانی برگزیده شده و «نی» صاحبقرانی در کنار «عباس» قرار گرفته است (حسینی و قاضی زاده، ۱۳۹۵: ۹).



تصویر شماره ۲: سکه نقره شاه عباس دوم (فرح بخش، ۱۳۵۴: ۳۴).

در جدول شماره ۱ تصویر چند نمونه از سکه‌های دوره شاه عباس دوم آورده شده است. ابیات حک شده بر روی اکثر سکه‌ها یکسان اما در سکه‌های بیست شاهی و ده شاهی متغیر و در قالب شعر فارسی روی تمام سکه‌ها به نظم درآمده است. بر روی این سکه‌ها به دلیل زیبا نشان دادن و همچنین به دلیل عدم فضای کافی در تحریر اشعار «ی» واژه صاحبقرانی، «ی» واژه ثانی و «ب» واژه کلب علی به صورت شکسته و کشیده نوشته و با این عمل فاصله بین سطور بر روی سکه‌های شاه عباس دوم به خوبی رعایت و از تداخل کلمات جلوگیری شده است.

جدول شماره ۱: چند نمونه از سکه‌های دوره شاه عباس دوم (همان: ۳۳-۳۴).

تصویر سکه	محل ضرب	جنس و وزن	ابیات حک شده بر روی سکه‌ها
	اصفهان	طلا ۲۰۶۸ گرم اشرفی یا ۱۰۰۰ دیناری	بگیتی سکه صاحبقرانی زد از توفیق حق عباس ثانی
	اردبیل	طلا ۱۰۷۲ گرم نیم اشرفی	بگیتی سکه صاحبقرانی زد از توفیق حق عباس ثانی
	اردو و کاشان	نقره ۳،۶۹ گرم بیست شاهی یا محمدی	بگیتی آنکه اکنون سکه صاحبقرانی زد ز توفیق خدا کلب علی عباس ثانی زد
	اردو	نقره ۱۸،۴۸ گرم ده شاهی	بگیتی آنکه اکنون سکه صاحبقرانی زد ز توفیق خدا کلب علی عباس ثانی زد
	مشهد دزفول ایروان قزوین کاشان و...	نقره / ۹،۲۴ گرم پنج شاهی	بگیتی سکه صاحبقرانی زد از توفیق حق عباس ثانی

تصویر سکه	محل ضرب	جنس و وزن	ابیات حک شده بر روی سکه‌ها
	همدان رشت تبریز هرات اصفهان و...	نقره / ۷,۳۹ گرم چهار شاهی یا عباسی	بگیتی سکه صاحبقرانی زد از توفیق حق عباس ثانی
	مشهد اصفهان گنجه شماخه و...	نقره / ۱,۸۴ گرم شاهی	بگیتی سکه صاحبقرانی زد از توفیق حق عباس ثانی

## ۲. شعر فارسی

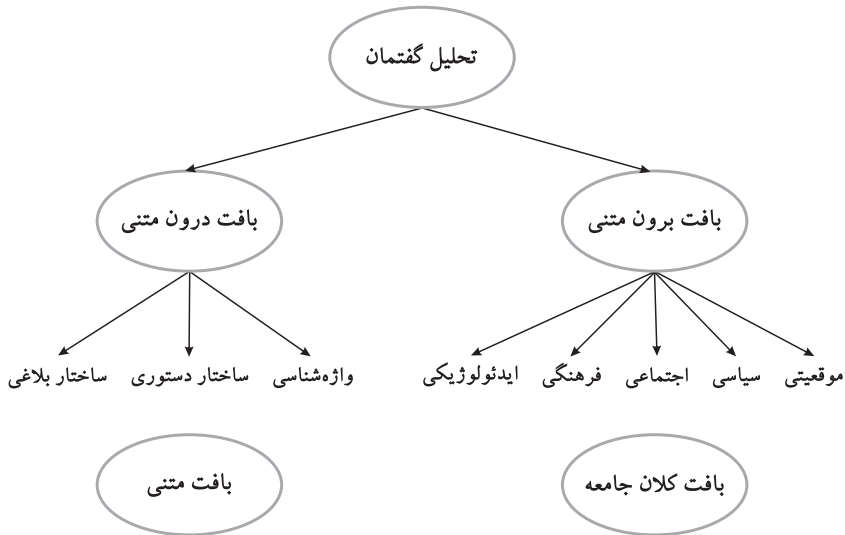
برای ارائه تعریف شعر، گروهی به جنبه‌های صوری شعر و گروهی به جوهر، ماهیت و اهداف آن توجه داشتند. از دیدگاه گروه اول شعر سخنی خیال‌انگیز است که از به هم پیوستن سخنان موزون و متساوی تشکیل شده و از دیدگاه گروه دوم از شعر با بیان هنری و ملموس فکر بشر به زبانی عاطفی و آهنگین یاد شده است (فرهمنده، ۱۳۸۹: ۱۰۲). از دیدگاه محمدرضا شفیعی کدکنی شعر کلامی جامع و کلی است که در برگیرنده شکل، جوهر و ماهیت شعر است، شعر گره‌خوردگی میان عاطفه و خیال است که در زبانی آهنگین تشکیل می‌شود (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۸۶). عناصر تشکیل‌دهنده شعر، عاطفه، تخیل، زبان، آهنگ، شکل و ساختار آن است (فرهمنده، ۱۳۸۹: ۱۰۲). می‌توان گفت ارزش و اهمیت شعر برای مردمان ایران زمین اهمیت دارد، زیرا افکار، تاریخ، فرهنگ و هویت ملی خود را با شعر یعنی با سروده‌های گات‌ها آغاز نموده‌اند و قدیمی‌ترین نشانه زنده از آغاز فعالیت فکر و اندیشه همین سروده‌های آسمانی است. از روزگار زرتشت که به حدود یازده قرن پیش از میلاد مسیح می‌رسد تا به امروز هنوز شعر، زبان آرزوها، آمال و اندیشه‌های نژاد ایرانی و ابزاری قاطع برای نگهداری فرهنگ و ادامه سنت‌های ملی همچنان پشتوانه بقای مردمان سرزمین ایران است (صفا: ۱۳۴۱: ۱۷). شعر فارسی در طی مسیری از دوران باستان تا عهد اسلامی به یکدیگر پیوند داشته و می‌توان گفت در این شعر یک نوع آزادی و وسعت خیال نهفته که در عین حال حد و مرز خاصی نیز در آن مشاهده می‌شود، قالب‌های مختلفی در شعر فارسی وجود دارد، از جمله: تک بیت، دوبیتی، غزل، قصیده، قطعه و مثنوی؛ همچنین سبک شعر فارسی در دوره‌های

تاریخی شامل: سبک خراسانی، سلجوقی، عراقی، هندی و بازگشت ادبی است (بهار، ۱۳۲۵: ۲-۱۲). دوره صفوی در زبان و ادبیات فارسی اهمیت دارد، به ویژه در زمان شاه عباس دوم که ادبیات مورد توجه شاه قرار گرفت. ادبیات و شعر در این دوره نخستین گام‌های خود را به کوچه و بازار نهاد، اغلب شاعران دوره شاه عباس دوم و خود شاه اشعار دینی می‌سرودند، به دلیل آنکه سیاست مذهبی وی، در امر مملکت‌داری بود.

### ۳. تحلیل گفتمان

واژه گفتمان مترادف با سخن، نظم کلام و متن است و در اصطلاح عبارت از چگونگی تولید و قاعده‌مند شدن یک متن کتبی و شفاهی از سوی تولیدکننده آن کلام و فرایندهای درون‌متنی و برون‌متنی در آن از سوی مخاطب است (صلح‌جو، ۱۳۸۸: ۸). گفتمان در طول زمان در رشته‌ها و حوزه‌های گوناگون در معانی متفاوت اما نزدیک به یکدیگر به کار رفته است، یکی از دلایل این امر آن است که فهم ما از گفتمان مبتنی بر تحقیقات مجموعه‌ای از رشته‌های علمی است که بسیار از یکدیگر متفاوت هستند. ون دایک، زبان‌شناس هلندی در بحث و مفهوم گفتمان می‌گوید: «کاش می‌توانستیم آنچه را درباره گفتمان می‌دانیم به شکل فشرده در تعریفی ساده بگنجانیم اما متأسفانه مفهوم گفتمان نیز مانند مفاهیمی چون زبان، ارتباط، تعامل، جامعه و فرهنگ مفهومی کاملاً مبهم است» (ون دایک، ۱۳۸۲: ۱۵). گفتمان همان زبان به منزله «کنشی اجتماعی» است. فرکلاف، زبان‌شناس و پژوهشگر ایتالیایی، گفتمان را چیزی بیشتر از کاربرد زبان می‌داند، وی بر این باور است که کاربرد زبان به خودی خود همیشه کنشی اجتماعی است. افزون بر آن، نتیجه چنین اعمالی هوشیارانه فقط به کارگیری علم زبان‌شناسی نیست بلکه تحت حاکمیت شرایط اجتماعی، باورها و ایدئولوژیک گسترده جامعه قرار دارند (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۸). گفتمان به عین بودن کلام و متن با کاربرد اجتماعی آن بیان شده، از این رو، تحلیل گفتمان عبارت است از تعبیه سازوکار مناسب و اعمال آن در کشف و تبیین گفته یا متن با کارکردهای فکری - اجتماعی؛ به عبارت دیگر تحلیل گفتمان باید متن را واکاوی کند و بگوید لایه پنهان و مستتر آن چیست (بارمحمدی، ۱۳۸۳: ۱۴۳). در زبان‌شناسی امروزی واکاوی گفتمان عبارت است از شناخت نوع ارتباط جمله‌ها به همدیگر و پی بردن به مواردی که در نتیجه این روابط حاصل می‌شود (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۸). در بررسی واکاوی گفتمان، ون دایک سه جنبه اصلی را بیان می‌کند: کاربرد زبان، برقراری ارتباط میان باورها و تعامل در موقعیت‌های اجتماعی (بافت فرهنگی و اجتماعی)، به عبارت دیگر کاربرد زبان در بافت‌های

مختلف (ایدئولوژیکی، فرهنگی و اجتماعی) برای تولید معنا. هدف اصلی مطالعات گفتمان فراهم آوردن توصیف یکپارچه از این سه بعد گفتمان است (ون دایک، ۱۳۸۲: ۱۷). تحلیل گفتمان کشف معانی ظاهری و پنهانی رویکردهای گفتمانی است که در شکل‌های گوناگون زبانی (درون‌متنی) و فرازبانی (برون‌متنی) بیان می‌شوند (بشیر، ۱۳۸۰: ۱۴). تحلیل گفتمان تلاشی برای کشف روش‌های کاربرد واژگان، ترکیب‌ها و جملات متن بر اساس عوامل برون‌متنی و درون‌متنی است.



نمودار شماره ۱: تحلیل گفتمان (نگارنده).

#### ۴. تحلیل برون‌متنی شعر فارسی بر سکه‌های شاه عباس دوم

واکاوی گفتمان سعی می‌کند که ارتباطی بین کلام و متن با بافت آن برقرار کند، به بیان دیگر، معنای واکاوی گفتمان بیشتر در رویکرد برون‌متنی آن قابل بیان است. تحلیل گفتمان نیز در صدد شناخت و به کارگیری دلالت‌های برون‌متنی مانند: آشنایی با شخصیت کلام، اندیشه و باورها، وضعیت تاریخی، اجتماعی، سیاسی، جغرافیایی و فرهنگی است تا به هدف گوینده دست یابد. زمانی که خواننده یک متنی را می‌خواند یا می‌شنود ممکن است در برخی عبارت‌ها و قطعه‌ای از متن به معنای مقصود نرسد مگر آنکه از موضوع زمان و مکان گوینده کلام آگاهی داشته باشد. تحلیل گفتمان به دنبال توصیف واحدهای زبانی از دو جنبه است: یکی متن یعنی جنبه داخلی گفتمان، دیگری بافت بیرونی گفتمان یعنی وضعیت خارجی و فضای تولید متن. جریان برون‌متنی

در مقابل جریان درون‌متنی توجه و دقت خود را به عوامل و دلالت‌های برون‌زبانی تولیدکننده و دریافت‌کننده آن معطوف می‌کند و سعی بر آن دارد با بررسی فضای حاکم بر تولید متن و هدف گوینده و نویسنده آن، مخاطب به مفهوم و پیام متن دست یابد. در تحلیل گفتمان برون‌متنی به بافت موقعیتی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و هر آنچه که از بیرون متن بر آن متن و کلام احاطه دارد، آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد و سبب تولید آن می‌شود توجه می‌کند. در این رویکرد، هدف، خود متن و اشعار نیست بلکه اصل و اساس مجموعه عواملی است که مسبب تولید متن‌اند و این عوامل مورد بررسی و مطالعه قرار می‌گیرند (امانی و شادمان، ۱۳۹۰: ۱۳۰). شاه عباس دوم بر اشعار سکه‌های خود در فرایند معنایابی آنها از سوی مخاطب، به عوامل برون‌زبانی حاکم بر متن «بافت موقعیتی»، بافت سیاسی، بافت فرهنگی، بافت اجتماعی و بافت ایدئولوژیکی» یا درون‌متنی «واژه‌شناسی، ساختار دستوری و ساختار بلاغی»، همان قوانین دستور زبان فارسی، توجه داشته است و بر روی سکه‌های خود، ابیات را بر اساس آن سروده و استفاده کرده است. اما گاهی تنها اتکا بر دلالت‌های درون‌متنی نمی‌تواند شاه عباس دوم را که گوینده آن ابیات است به انتقال مفهوم و هدف مورد نظر برساند، پس با استفاده از دلالت‌هایی برون‌متنی به کمک مخاطبان خود آمده و آنها را در پی بردن به اهداف خود یاری رسانده است. بر روی سکه‌ها با توجه به بافت ابیات می‌توان دریافت که بافت کلان جامعه (موقعیتی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ایدئولوژیکی) به کار رفته است.

بگیتی سکه صاحبقرانی

زد از توفیق حق عباس ثانی

بگیتی آنکه اکنون سکه صاحبقرانی زد

ز توفیق خدا کلب علی عباس ثانی زد

#### ۱.۴. بافت موقعیتی

بافت موقعیتی در تفسیر برون‌زبانی، ناظر بر محیطی است که متن یا بخشی از کلام در آن محیط تولید شود (بهرام‌پور، ۱۳۷۹: ۹۴). بافت موقعیتی را می‌توان به صورت اجمالی «جهان خارج و شرایط محیطی حاکم بر گوینده و شنونده» توصیف نمود (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۶۶). به طور معمول تعریف و مفهوم کلام در بافتی مشخص که متن و کلام در آن چهارچوب قرار گرفته است و در اصطلاح آن را «بافت موقعیت» می‌نامند انجام می‌شود که با توجه به این بستر معنا و مفهوم کلام در حد ممکن دریافت می‌شود؛ اما این بافت می‌تواند گسترده‌تر از بستری باشد که بیان و عمل در آن روی داده

است (یارمحمدی، ۱۳۸۳: ۳). بافت موقعیتی یکی از فرایندهای بنیادی در تحلیل گفتمان است، به طوری که تولید هر متن و گفتاری متأثر از آن است، بی‌شک اشعار حک شده بر سکه‌های شاه عباس دوم متأثر از بافت موقعیتی آن دوره است. با توجه به ساختار این اشعار تولید شده چنین به نظر می‌رسد که شاه عباس دوم از آغاز حکومت خود سعی در هدایت جامعه خویش داشته است. شاه عباس این ابیات را هنگامی سروده که ایران نسبت به دوره پیش یعنی زمان شاه صفی که دچار رکود اقتصادی، تزلزل سیاسی و جنگ‌های داخلی و خارجی پی‌درپی واقع شده بود آرامش یافته و در دوره شاه عباس شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تا حدودی در شرایط مطلوبی به سر می‌برده است. آرامش دوره شاه عباس نه تنها در دربار، بلکه در تمام کشور بسط یافته بود، پس از مرگ شاه صفی و آن حجم از خون‌ریزی و سفاکی که موجب ناآرامی‌های گسترده در سراسر ایران شده بود کشور نیاز به یک دوره برائت از هر گونه خشونت، جنگ خارجی و داخلی داشت که در دوره شاه عباس دوم به وجود آمد (اسدی کرم، ۱۳۹۰: ۸۹-۹۰). در این دوره سعی در تثبیت مذهب تشیع اثنی عشری نسبت به مذاهب دیگر در سراسر ایران بر روی سکه‌های وی قابل نمایان است، حکومت با دین، پیوند ناگسستنی دارد این موقعیت را می‌توان با توجه به عبارت زیر دریافت:

«بگیتی آنکه اکنون سکه صاحبقرانی زد

ز توفیق خدا کلب علی عباس ثانی زد»

همچنین جامعه ایرانی، جامعه فارسی زبان است و ادبیات فارسی به کشورهای همجوار آن رسوخ کرده و در دربار ایشان نیز از ارزش والایی برخوردار بوده است. در سه بافت موقعیتی «محیطی آرام، مذهب تشیع اثنی عشری و جامعه فارسی زبان» ابیات، بر سکه‌ها حک شده است؛ بنابراین، در این ابیات تناسب کامل بین محتوای متن، شرایط و موقعیت آن دوره وجود دارد. تأثیر بافت موقعیتی به ویژه وجود شاه عباس دوم در این مصرع کاملاً هویدا است. «زد از توفیق حق عباس ثانی» و «ز توفیق خدا کلب علی عباس ثانی زد». اوج این تأثیر در بافت متنی این عبارات و واژه‌های «سکه صاحبقرانی» و «عباس ثانی» است. شاه عباس با گفتمانی سازنده و موقعیت‌شناسی «ز توفیق خدا» پس از نام حق به شناساندن فضای حاکم برای ضرب سکه در یک شرایط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مطلوب پرداخته است. با توجه به ساختار کلام شاه عباس دوم که متأثر از بافت موقعیتی زمانه خود بوده است، به نظر می‌رسد، وی از همان آغاز و در هر مرحله‌ای از ضرب سکه و حک کردن شعر فارسی بر روی آنها، به هدایت کردن مخاطبان خود در جذب شدن به مذهب تشیع اثنی عشری در میان مذاهب مختلف فکر می‌کرده و همچنین به جذب کردن مردم به فرهنگ

ایرانی یعنی ادبیات فارسی می‌اندیشیده است. با توجه به کنکاش‌های انجام شده، مشخص گردید شاه عباس دوم در نهایت سلیسی و فصاحت در قالب شعر فارسی تناسبی کامل میان محتوای کلام و بافت موقعیتی ایجاد نموده است. این توازن بیشترین تأثیر را در مخاطب شکل می‌دهد، از این رو اوضاع و احوال و شرایطی که آن ابیات، در آن شرایط سروده شده در فهم موضوع بسیار مؤثر است. بنابراین، عوامل بیرونی و شناخت حالات اجتماع و مردمان سرزمین ایران در آن دوره در جایگاه خود به عنوان سازنده‌های معنای بافت متنی ایفای نقش کرده‌اند. از آن جا که هر سخنی در شرایط خاص خود تولید می‌شود کلام شاه عباس برای سرزمین ایران و مخاطبان مبنی بر جذب آنها و اطاعت از یک حاکمیت مقتدر همچین عشق به اهل بیت علیه السلام بوده است، به طوری که آن ابیات با عقاید و افکار مردمان آن سرزمین سازگاری دارد و در فضایی که شاه عباس آن را مناسب دیده تولید شده است.

#### ۲.۴. بافت سیاسی

نوشتارهای روی سکه به واسطه قدرت مقتدر و بزرگ سیاسی آن عصر یعنی شاه عباس دوم صورت می‌گرفت. این عمل نزد بالاترین مقامات سیاسی و حکومتی ایران تقلید شده است، تمام این مباحث مدخلی برای تشخیص و پی بردن به بافت سیاسی در این ابیات است، این سکه‌ها محوری هستند که گفتمان برون‌متنی سیاسی به وضوح در آنها قابل مشاهده است و در حوالی آنها می‌چرخد. به عبارت دیگر، عمل (ضرب سکه) به صورت مستقیم و غیر مستقیم (با نظارت معیرالممالک) به شاه مربوط بود، حتی ضرب سکه‌ها براساس میل ایشان و برای وی بوده است. تنها صدای غالبی که از بافت سیاسی متن این اشعار انعکاس پیدا کرده صدای شاه است که به عنوان تولیدکننده متون این اشعار حک شده بر روی سکه‌هاست. با نگاهی به سکه‌های ضرب شده و بر جای مانده از دوره شاه عباس دوم این امر به روشنی قابل مشاهده و درک است زیرا سکه ایزاری برای خودستایی و تفاخر در دست او برای به تصویر کشیدن قدرت خود در جامعه استفاده می‌شده است. پس با توجه به آنها مشاهده می‌شود معیرالممالک سکه‌ها را به دستور و فرمان رسمی و اداری شاه ضرب کرده و این سکه‌ها و شعر فارسی حک شده روی آنها صرفاً برای بازنمایی دولت تحت فرمانروایی شاه بوده است. بنابراین، با توجه به موارد و عبارت «بگیتی آنکه اکنون سکه صاحبقرانی زد»، شاه عباس دوم بیان می‌دارد نخستین شاه و شخصی که سکه‌ای به نام صاحبقرانی ضرب کرد، خود وی بوده است و در اینجا دیگر مقامات سیاسی، درباریان و مردم کاملاً در حاشیه قرار گرفته‌اند؛ یعنی مردمان عادی و درباریان نسبت به ضرب و تولید

آن متون هیچ تداخلی نداشتند. پس می‌توان، گفتمان برون‌متنی مسلط در حک این شعرها را بافتی تمام سیاسی دانست، چرا که نوشتن این شعرها بر اساس اندیشه و افکار شاه عباس دوم بوده که یک عامل و کارگزار سیاسی و حکومتی در ایران بوده است. در نگاه نخست به سکه‌ها، می‌توان دریافت که جنبه اجتماعی بارزی در آنها قابل مشاهده نیست، چرا که ساختار قاعده‌مند در بافت سیاسی مسلط در دوره شاه عباس دوم با حک این شعرها مختص به چهارچوبی به نام حکومت، دولت و به کانونی به نام شاه عباس دوم است (سرفراز، ۱۳۹۵: ۲۴۳-۲۴۴). حتی ابزاری به عنوان یک نوآوری در جهت برانگیختن رعب و وحشت ستیزگران و دیگر فرقه‌های تشیع و دیگر مذاهب مقابل شیعه اثنی عشری و تشویق مخاطبان و ساکنان ایران زمین برای برپا داشتن هویت و فرهنگ ملی، عشق و محبت به اهل بیت است. البته ذکر این مطلب لازم است که در بافت سیاسی این شعرها، در این دوره، سیاست حک این اشعار فقط برای ایجاد رعب و وحشت نبود، بلکه تلاش شاه عباس دوم برای به خدمتگیری کل جوامع دوره خود برای پیشبرد منافع ملت و به تصویر کشیدن فرهنگ ایرانی اسلامی است.

#### ۳.۴. بافت اجتماعی

تغییر دیگری با به تخت نشستن شاه عباس دوم در انتقال فرهنگ و مذهب ایجاد شد. در این دوره، به دلیل رسیدن به وضعیتی متمایز از دوره پیش که دیگر شاهی خودکامه، مستبد، سفاک و خونخواری مثل شاه صفی نیست؛ بلکه مردم با رضایت بر وی مهر تأیید می‌زنند. از طرفی دیگر، شاه عباس دوم، شاه جدید، سعی می‌کند با اهداف و ایده‌های مورد نظر، تأییدیه ملت ایران را جلب و در نهایت بر آنها حکومت کند، با آوردن اصطلاحاتی مانند «کلب علی» و «الله» تغییراتی اساسی و متمایز از دوره پیش را بر روی سکه‌های خود ایجاد کرد. اگر در این عبارت دقت شود «ز توفیق خدا کلب علی عباس ثانی زد» با حک واژه‌هایی مانند (نام خدا و امام علی)، شخص شاهی که در بافت سیاسی در کانون و مرکز قرار داشت با ارادت به امام علی (ع) و یاری طلبیدن از خدا به حاشیه رانده می‌شود؛ یعنی بار دیگر به گفتمان اجتماعی برمی‌گردد. اما این بار فردی که در کانون قرار ندارد شخصی است که قدرت‌ش را از خدا و ارادت به اهل بیت دارد، به حاشیه رانده می‌شود.

در این دوره، حک شعر بیشتر برای اهداف تبلیغات نظام سیاسی و دینی استفاده شده است، اگرچه نظام تولید متن سکه به دست شاه عباس دوم و به دستور وی است، اما به تبع شرایط اقتصادی و اجتماعی موجود در دوره وی، قاعده «توزیع سکه در بین مردم» هدف بوده است؛ چون مردم مصرف‌کننده اصلی این سکه‌ها بودند. شاه عباس دوم با حک شعر فارسی بر سکه برای اهداف تبلیغات

سیاسی و دینی خود، سکه را واسطهٔ میان دولت و ملت، در دست ملت و در معرض دید مردم قرار داد. سکه در این دوره، به عنوان یک اثر تاریخی مؤثر بر جوامع، حکومت را با امر اجتماعی پیوند داد و سکه‌های در دست شاه بهترین و کارسازترین شیوه برای صورت بخشیدن به هویت و فرهنگ ملی و اعتبار اجتماعی دورهٔ حکومت وی است. بهبود وضع اقتصادی، داد و ستدهای داخلی و خارجی، رشد روستائینی و شهرنشینی به تبع آن رشد جمعیت و سفر به کشورهای همجوار و اروپایی، عواملی هستند که به عمومیت یافتن سکه و قرار گرفتن سکه در دست کل جامعه کمک می‌کرد. در نهایت باعث شکل‌گیری و صورت‌بندی بافت اجتماعی با توجه به قشر مصرف‌کننده بود. هدف از پخش سکه‌هایی که اشعار شاه عباس دوم بر روی آنها حک شده، در میان عوام مردم فقط برای جهت‌دهی اندیشه و افکار و یکسان‌سازی عقاید و اذهان جوامع دورهٔ وی و مخاطبانش و واسطه‌ایی میان مردم و حکومت بوده است. در آن دوره، مصرف‌گرایی در جامعه مشاهده می‌شود، بسیاری از کالاهای تجاری وارد و صادر می‌شد و سکه به عنوان یک کالای مصرفی بین این روابط تجاری قرار گرفته بود. سکه نه تنها در دست یک قشر خاص و ثروتمند جامعه نبود بلکه در دست لایه‌های مختلف و طبقات اجتماعی قرار داشت و تمام اقشار جامعه در این عمل گفتمانی «بافت اجتماعی» دخیل شدند.

#### ۴.۴. بافت فرهنگی

در دورهٔ شاه عباس دوم، سکه فضایی را برای مصرف‌کننده ایجاد کرد تا بتواند امری فرهنگی را انتقال و انتشار دهد نه فقط برای شاه عباس که صاحب قدرت بود، بلکه برای تودهٔ مردم که با این ساختار در ارتباط هستند. عطف توجه نگارندهٔ شعر فارسی بر سکه به ارتباط برقرار کردن با مردم و به تبع آن انتشار فرهنگ ایرانی اسلامی با کمک سکه‌ها توجه داشت. غالب مردم ایران حق استفاده از سکه را داشتند و به نحوی با سکه در ارتباط بودند، شاه عباس نوشتن شعر فارسی بر سکه‌ها را لازم می‌دانست. در وهلهٔ نخست باید توجه داشت برای تمام ملت‌ها از جمله ایرانیان هر چه به جلو حرکت می‌کنند، جمعیت، رشد قابل توجهی پیدا می‌کند، آنچه که باید در این رشد جمعیتی در نظر گرفت آیندگان و جمعیت جوانان آن جامعه است. همچنین جمعیتی که در فضای اجتماعی پس از شاه عباس پرورش یافت و هیچگونه تصویری از حکومت وی نداشت و دیگر ملت‌ها چه آنهایی که با ایران در ارتباط هستند، از نظر ارتباط سیاسی و اقتصادی، چه آن ملت‌هایی که هیچ شناختی دربارهٔ ایرانیان ندارند، این جمعیت‌ها بیشتر از هر چیزی نیاز به فرهنگ و مهم‌تر از همه شناخت هویت ملی ایرانی دارند. تحول دیگر در این دوره، رشد روستایی‌نشین و شهرنشینی به دلیل اقدامات شاه عباس بود، و با



توجه به اینکه بخشی از مناطق روستایی به شهر کوچ می‌کردند، در این امر نیاز به فرهنگ و توجه به امر فرهنگ سازی نمود پیدا کرد. عامل دیگر افزایش تجارت، واردات و صادرات با کشورهای دیگر و افزایش قشر تحصیل کرده بود که با اندیشه، فکر و تعمیق فرهنگ این دوره هم‌خوانی نداشت (اسدی کرم، ۱۳۹۱: ۹۱-۸۹؛ زارعی، ۱۳۹۶: ۳۵-۳۱). بنابراین، این طبقات نیز نیاز به بستری برای شناخت هویت ملی و ایرانی داشتند. ساختار سکه با تمام مختصاتش در دوره شاه عباس دوم، بستر مناسبی برای شناساندن هویت ملی و فرهنگ ایرانی اسلامی را فراهم آورد. سکه نه تنها در دست طبقه‌ای خاص نبود بلکه در دست اغلب جامعه و عموم مردم قرار گرفت و امری فرهنگی عامل ارتباط سکه با جامعه شده بود. شعر فارسی روی سکه‌ها از بُعدهای عرفی و شرعی در این دوره دور نشد و در مورد دین، مذهب و فرهنگ ایرانی اسلامی سخن می‌گوید. آنچه در طی سیاست شاه عباس دوم در بافت فرهنگی حائز اهمیت است فرایند هویت سازی شعر فارسی در این بافت است که جایگزینی برای شناساندن هویت ملی و ایرانی قرار گرفت، گویی هویت در قالب شعر فارسی قابل تعیین است. شاه عباس با این طرح و نوآوری، اقدام به بازسازی فرهنگ و هویت ملی کرد. سکه در این دوره قابلیت ویژه‌ای در انتقال فرهنگ برای عموم مردم داشت.

#### ۵.۴. بافت ایدئولوژیکی

یکی دیگر از بافت‌های کلان جامعه ایدئولوژی است و به شیوه دیدگاه و بینش جامعه نسبت به مسائل زندگی مربوط است، در زبان‌شناسی نیز به مجموعه‌ای از برداشت‌ها، عقاید و باورها در یک ملت و جامعه اطلاق می‌شود (یارمحمدی، ۱۳۸۳: ۱۸۱). در تجزیه و تحلیل متون، آنچه متن‌ها را می‌سازد جهان‌بینی‌های حاکم بر آن است و هیچ متنی وجود ندارد که یک خبر محض به مردم بدهد، بلکه همگی جهت‌دار و دارای ایدئولوژی هستند (آفاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۸۲-۱۸۳). شعر فارسی روی سکه‌های دوره شاه عباس دوم انعکاسی از افکار، باور و اعتقادات وی و نهادهای طبقات مختلف اجتماعی آن دوره است که به صورت زیرساختی در ذهن مخاطبان یا خوانندگان رسوخ پیدا کرده است. به نظر می‌رسد در این دوره، بقیه بافت‌های کلان جامعه (سیاسی، اجتماعی و فرهنگی) را یک ایده کلی و حاکمیت آن (دین و هویت ملی) تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. همان پدیده (گسترش و تثبیت مذهب تشیع اثنی عشری و هویت ملی) به عنوان یک پدیده ایده‌آل نهایی برای جامعه این دوره بیشتر جلوه‌گری می‌کند. مخاطب با دیدن سکه‌های آن زمان (دوره شاه عباس دوم) پی می‌برد که با توجه به عبارت «ز توفیق خدا کلب علی عباس ثانی زد» شاه عباس از یک جهان‌بینی خاصی یعنی

ایرانی، اسلامی، مذهب تشیع آن و فرقه دوازده امامی پیروی می‌کند و در دیدگاه فکری و عقیدتی خود پای‌بند به اصول آن جهان‌بینی است. وی در نگرش به مسائل و پاسخ به آنها به طور طبیعی از جهان‌بینی خود پیروی می‌کند. بر اساس آن، شعرهای فارسی مطابق با اعتقادات و آراء خود را بر روی سکه‌ها ضرب نموده است. بر پایه همین عامل، «شاه عباس دوم» در تلاش است با استفاده از این اشعار ارزش‌های دینی و ملی خود را به صورتی ارزشمند با اقدامی نو و متمایز به ملت‌های ستیزه‌جو و فرقه‌های مختلف ادیان دیگر عرضه نماید. وی درک کرده بود که ادبیات فارسی در قالب شعر پایه تفکر و آیین تاریخی آن دوره است و از شعر به عنوان یک عامل پیام رسان بهره برد؛ بنابراین، شاه عباس می‌تواند یک عامل برون‌متنی «ایدئولوژیک» هم به عنوان هدایت‌کننده و هم هدایت‌شونده را به کار گیرد. مهم‌ترین باور و اندیشه وی گرایش به دین اسلام، مذهب تشیع و فرقه دوازده امامی است. شاه عباس به عنوان یک شخص معتقد به شیعه دوازده امامی در نوشتن شعر فارسی بر روی سکه‌ها یک رویکرد تأویلی را در پیش و از قوانین زبانی در تأویل و تفسیر عقاید خود بهره گرفت. این مسئله از مهم‌ترین ویژگی‌های زبان‌شناختی به عنوان ابزار و روشی برای بروز عقاید و باورهای وی است. شاه عباس دوم ارادت و محبت خود را نسبت به امام علی و اهل بیت با گفتن «کلب علی» بیان می‌کند. وی همچنین با توجه به این عبارات «ز توفیق خدا کلب علی عباس ثانی زد» و «ز توفیق حق عباس ثانی زد» بر این باور و عقیده است که هر مسلمانی به خصوص در یک جامعه اسلامی مانند ایران پیش از هرکاری از خدا طلب یاری و با نام خدا کارش را شروع کند. از طرفی ملت ایران فرهنگ و هویت خود را که زبان و ادبیات فارسی است به دست فراموشی نسپارد؛ بنابراین، در بینش شاه عباس با عامل دین تشیع و ارزش هویت ملی از عوامل مؤثر در تولید متن سکه‌ها شده است. مجموعه‌ای از اندیشه‌های مختلف یک گروه و طبقه اجتماعی، فرایند تولید معانی، نشانه‌ها و ارزش‌ها در زندگی اجتماعی ایده‌هایی هستند که به قدرت سیاسی مشروعیت می‌بخشند (معینی علمداری، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

انعکاس هویت ایرانی یکی دیگر از زیر بخش‌های بافت ایدئولوژیک است، هویت مجموعه خصوصیات و مشخصات اساسی اجتماعی، فرهنگی، تاریخی، زیستی و... همسان است که به رسایی و روایی بر ماهیت یا ذات گروه، آنها را در ظرف زمان و مکان معین به طور مشخص، پذیرفتنی و آگاهانه از دیگر گروه‌ها و افراد متعلق به آنها متمایز می‌کند (الطایبی، ۱۳۸۲: ۱۳۹). ظهور هویت ملی ایرانیان در زمان شاه عباس دوم نوعی گفتمان ایدئولوژیک بوده است که بر اساس تمایزگذاری بین تشیع و تسنن و در تقابل با خلافت عثمانی به وجود آمد، از آنجا که همه چیز در گفتمان معنا می‌شود، هویت ملی ایرانیان موضوعی گفتمانی است که گفتمان تشیع آن دوره به افراد و پدیده‌های اجتماعی اعطا کرده

است. در هویت ملی ایرانیان همواره پیوندی مستقیم با دانش دینی وجود داشته است، هویت ایرانی در تقابل با هویت غیر ایرانی و هویت ملی که در حوزه فرهنگ، اجتماع، اقتصاد، و سیاست نقش تعیین کننده‌ای دارد شکل گرفته و همچنین به معنای احساس تعلق و وفاداری به عناصر مشترک در اجتماع ملی ایران بوده است. دولت شاه عباس دوم و دیگر پادشاهان یک پدیده نوظهور در ایران پس از اسلام بود که اندیشه حکومت را بر اساس دیانت و ملیت تعریف می‌کرد. این نوع از اسلام حکومت اندیشه‌ای بود که امکان اجرای فرامین اسلامی را در موقعیتی جغرافیایی بر اساس اصل ملیت فراهم ساخت و امکان تشکیل جامعه دینی بدون دستگاه خلافت را پذیرفته بود. می‌توان گفت هویت ملی به عنوان دال ارشد گفتمان تشیع تلاش داشت تا از ملیت در تثبیت دیدگاه توأمان بودن دیانت و سیاست بهره‌برداری کند. هویت در ایران با مذهب و ملیت شکل گرفت (مرتضوی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۶۳-۱۷۴). در شعر شاه عباس هم هویت ملی «شعر فارسی» و هم دینی «آوردن کلمات دینی مانند کلب علی» قابل مشاهده است، شاه عباس دوم با استفاده از شعر، این دو جریان را تبلیغ می‌کرد. او درک کرده بود بین ادبیات، هویت و دین یک رابطه ناگسستنی وجود دارد و به مزایای استفاده از قالب شعر برای تبلیغ هویت ملی و دین تشیع کاملاً آگاه بود و می‌دانست تبلیغ با شعر تأثیر بیشتری دارد. همچنین جوامع به هر آنچه که برای آنها لذت بخش باشد عمیق‌تر فکر می‌کنند و برای آنان ماندگارتر است، سرعت انتقال بیشتری دارد و بر افکار و اندیشه مردمان و مخاطبان تأثیر می‌گذارد. شاه عباس دوم با استفاده از شعر دو هدف داشت یک تبلیغ؛ دو صرفه‌جویی در وقت که برای رسیدن به هدف نهایی تلاش می‌کرد. هویت ملی و دینی با زبان و ادبیات فارسی یک رابطه متقابل دارند، آنچه بیش از همه فرهنگ و هویت ملی و دینی دوره شاه عباس دوم را در عرصه جهانی در کنار فرهنگ، تاریخ و دیگر عناصر سازنده تار و پود جوامع دوره شاه عباس زنده و پویا نگه می‌دارد، زبان و ادبیات فارسی در قالب اشعار است که از دوران گذشته تا به حال عناصر لذت‌بخش و تأثیرگذار آن در رگ و پی مردم ریشه دوانیده است.

##### ۵. تحلیل درون‌متنی شعر فارسی روی سکه‌های شاه عباس دوم

جریان درون‌متنی به زبان‌شناسی ساختارگرا گرایش و شباهت دارد و همواره متن و اجزاء درونی آن را بررسی و کنکاش می‌کند تا مفهوم کلام از درون آن کشف شود. متن و توجه به عناصر درونی آن در تحلیل گفتمان جایگاه ویژه‌ای دارد (امانی و شادمان، ۱۳۹۰: ۱۲۱). اجزاء درون‌متنی واکاوی گفتمان حاوی واژه‌شناسی، ساختار دستوری و ساختار بلاغی است. شاه عباس با توجه به آگاهی از فنون شاعری در سرودن شعرهای خود دقت بسیاری به کار برده است.

## ۵. ۱. واژه‌شناسی

واژه‌شناسی یکی از مهم‌ترین دلالت‌های بافت متنی است. شاه عباس دوم در انتخاب واژه برای ابراز آراء، عقاید و پی بردن مخاطب به نیت وی و کشف هدف و اندیشه‌هایش از جانب او توجه بسیاری به جنبهٔ زبان‌شناختی به ویژه واژه‌شناسی در ابیات حک شده روی سکه‌ها داشته است. وی مانند دیگر شاعران در قالب یک حکمران مقتدر در انتخاب واژه‌ها بسیار دقت می‌کند و به واژه‌شناسی اهمیت داده است، برای نمونه در واژه «سکهٔ صاحبقرانی» در این ابیات:

«بگیتی سکهٔ صاحبقرانی

زد ز توفیق حق عباس ثانی

بگیتی آنکه اکنون سکهٔ صاحبقرانی زد

ز توفیق خدا کلب علی عباس»

می‌توان گفت شاه عباس با آوردن این واژه چند هدف داشته است، نخست آنکه صاحبقران یک واژهٔ نجومی است و در لغت نیز به معنی پادشاه بزرگی است که دولتش دوام و ثبات دارد (عفی، ۱۳۷۲: ۱۴۶۲)؛ بنابراین شاه به علم نجوم نیز آگاه بوده است و می‌خواهد به مخاطب بیان کند، این پادشاهی از اول با توجه به علم نجوم و ستاره‌شناسی در تقدیر وی بوده است. دوم آنکه این واژه مختص به اشخاصی است که نسبت به دیگران توفیقی حاصل نموده و ممتاز است حال با آوردن این واژه همچنین به صورت غیرمستقیم بیان می‌دارد که از نظر قدرت نسبت به شاه قبلی شاه صفی با توجه به اقداماتش ممتازتر است.

پورنامداریان بیان می‌کند شخصیت فردی به ویژه حالات روحی وی، مخاطبان شعر و میراث ادبی، همچنین گذشتهٔ تاریخی با محیط نگارنده، اوضاع سیاسی و اجتماعی زمانه نقش ویژه‌ای در انتخاب الفاظ خاص دارند (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۳۲). در این ابیات به دلیل آنکه هدف کشف اندیشه و بینش وی از سوی مخاطب و شعرش مختص به مردم است ابیات ساده و از عناصر و اصطلاحات عامیانه استفاده کرده است. مخاطب و خواننده با توجه به ابیات روی سکه‌ها، کلمه‌ای که قابل درک نباشد و دشوار باشد مشاهده نمی‌کند و کاملاً اشعار عامه فهم است. شاه عباس سعی می‌کند متناسب با اوضاع جامعه، زبان شعر خود را با باورهای عامیانه از جمله اعتقادات آنها به نجوم، ستاره‌شناسی و گرایش به مذهب قابل فهم نماید. «سکهٔ صاحبقرانی» و «کلب علی» حس ملی‌گرایی و عشق به اهل بیت در شاه عباس دوم را به مخاطب نشان می‌دهد. در اصطلاح «کلب علی» توجه به امامان قابل مشاهده است و شاه در جایگاه یک حکمران و شاعر مداح اهل بیت خواهان معرفی حضور یک

انسان والا به عنوان پیشواست و تا حد امکان در تلاش است این امتیاز و سروری را برای مخاطبان و عوام مردم مشخص نماید. در جمله «بگیتی آنکه اکنون سکهٔ صاحبقرانی زد» شاه عباس درک کرده است که باید شعرش همراه با جریانات سیاسی باشد.

### ۲.۵. ساختار دستوری

یکی از مسائلی که مخاطب باید هنگام بررسی متون برای کشف عقاید و اندیشهٔ گوینده و نویسنده آنها، در نظر داشته باشد، توجه به نظام و ساختارهای دستوری زبان متن است. این مسئله معطوف به بررسی واژه‌ها و قرار گرفتن آنها در داخل جمله است. زبان امری ثابت و پایدارپذیر نیست بلکه در طول زمان دچار تحول و دگرگونی می‌شود و لغاتی تازه وارد زبان شده و واژه‌هایی به دست فراموشی سپرده می‌شود. همچنین تلفظ‌ها تحت تأثیر عوامل گوناگون دگرگون می‌شوند و ساختمان جمله پا به پای این تغییرات متحول می‌شود. از آنجا که هر زبانی در هر دوره‌ای ویژگی‌هایی دارد که با ویژگی‌های دوره‌های دیگر متفاوت است، بنابراین، باید بیان داشت که زیر بنای تمام آنها دستور زبان است و مجموعهٔ این دستورها را دستور تاریخی می‌نامند (انوری و گیوی، ۱۳۸۶: ۳۳۲). این ابیات نیز از بحث دستور تاریخی جدا نیست، از نظر قواعد دستورمند در این ابیات ابهامی وجود ندارد، اما با توجه به آن دوره دو واژه از نظر کاربرد معنا در دستور زبان فارسی کهنه شدند، یکی کلمهٔ «سکه زد» و دیگری حرف «ب» در کلمهٔ بگیتی ست. آیندگان و مخاطبان امروزی اگر با قواعد دستور زبان آشنایی نداشته باشند، در این واژه‌ها دچار ابهام می‌شوند هر چند با توجه به دورهٔ خود شاه عباس این واژه‌ها، واژه‌های کاربردی آن دوره بوده‌اند و در طی روند تاریخی معنای آنها تغییر پیدا کرده است. امروزه به جای «سکه زد» سکه ضرب کردن کاربرد دستوری دارد و «ب» به معنی حرف «در» است که یک کلمهٔ متمم‌ساز است. می‌توان گفت واژهٔ «ثانی» از نظر دستوری برای شاه عباس دوم واژهٔ عطف است و می‌خواهد به مخاطب بگوید اهل شعر و شاعری است و ثانی تخلص می‌کند، دوم آنکه یک واژهٔ تمایزی است، تمایز از دیگر شاه عباس‌های پیش و پس از خود.

### ۳.۵. ساختار بلاغی

از نظر بلاغی هر متنی چه گفتاری چه نوشتاری باید دو ویژگی پیوند و انسجام را داشته باشد تا بتواند به بیشترین میزان بر خواننده تأثیر بگذارد. پیوند یا انسجام زبانی ارتباطی است بین اجزاء و عناصر درون‌متنی و پدیده‌ای زبانی و دستوری است. پیوستگی و انسجام بلاغی ارتباطی بین اجزاء

و متن است که بر مبنای عوامل بیرون از متن حاصل می‌شود و بین فرستنده پیام و گیرنده آن برقرار می‌گردد. مقدار زیادی از آنچه گفتمان را می‌سازد انسجامی است که می‌توان آن را در برقراری تعادل بهینه‌سازی میان ایجاز و اطناب مؤثر دانست (صلح‌جو، ۱۳۸۸: ۲۳-۲۵). در مسائل مربوط به ساختار بلاغی که همان علم معانی و بیان است، در علم معانی باید به تقدم و تأخیر، ایجاز، اطناب، تکرار، حذف و... جملات توجه داشت، اما در علم بلاغت متن باید بر مقتضای حال مخاطب باشد، یعنی شخصی که سخنی را بیان می‌کند باید سخن را به نحوی بیان کند که مؤثر باشد (شمیسا، ۱۳۷۳: ۲۷-۳۴). شاه عباس دوم در شعر خود به ساخت و سازه‌های بلاغی نیز توجه و دقت داشت و سعی کرده است که با ظرافت و دقت بلاغی در این ابیات از ظاهر و الفاظ آن پرده بردارد و مخاطبان به باطن معانی آن ابیات دست یابند و به پیوند و انسجام موجود میان اجزاء پی ببرند. در این ابیات سخنان منسجم، سلیس و جزیل به کار رفته که باعث بلیغ بودن برای مخاطب شده است، اما برای مخاطبان امروزی واژه «سکه زدن» که در بحث پیشین در ساختار دستوری بیان شد، در ساختار بلاغی «غرابت استعمال» نامیده می‌شود و کلمه‌ای غریب و مرده است؛ بنابراین امکان دارد برای برخی افراد این اصطلاح دشوار باشد. غرابت استعمال بیشتر در سروده شاعرانی است که می‌خواهند به فارسی سره بنویسند (همان: ۵۱).

### نتیجه‌گیری

تحلیل گفتمان شیوه‌ای برای شناخت کلام، متون، دریافت مفهوم، کشف بینش، اندیشه نویسنده و گوینده آن متن است. با استفاده از تحلیل گفتمان سعی بر آن است مفهوم و هدف از متون تولید شده یا همان ابیات حک شده بر سکه‌های شاه عباس دوم آشکار شود و با استفاده از زیر شاخه‌های تحلیل گفتمان: الف. بافت متن، ب. بافت کلان جامعه که خود به زیر شاخه‌های وسیع‌تر از جمله: بافت موقعیتی، بافت سیاسی، بافت اجتماعی و بافت فرهنگی؛ و واژه‌شناسی، ساختار دستوری و ساختار بلاغی تقسیم می‌شود به هدف شاه عباس دوم پی برد. شاه عباس دوم با توجه به عوامل و دلالت‌های برون زبانی و درون زبانی برای مخاطب میسر می‌کند که از طریق این دو عامل به باور و اندیشه وی پی ببرند و با توجه به رویکردهای تحلیل گفتمان تلاش می‌کند مخاطب به بازسازی فضای تولید این اشعار بپردازد. البته باید گفت دلالت‌های برون زبانی نسبت به دلالت‌های درون زبانی بر اشعار حک شده غلبه دارد و شاه عباس برای انتقال هویت، فرهنگ ملی و گسترش دین تشیع اثنی عشری رویکرد بافت کلان جامعه را به عبارتی دیگر رویکرد تحلیل گفتمان مبتنی بر جامعه‌شناسی در پیش گرفته و آن را به زبان‌شناسی ارجحیت داده است. بررسی هر یک از

دلالت‌های برون‌متنی و درون‌متنی با توجه به اشعار حک شده بر سکه‌های شاه عباس ثانی را می‌توان به عنوان موضوع پژوهش در نظر گرفت تا از این طریق بتوان به تحلیلی کلی‌تر درباره سکه‌های شاه عباس دوم دست یافت، چرا که نگاه به اشعار حک شده روی سکه‌های دوره وی بینش‌های تازه‌ای را برای بازسازی، دریافت مفهوم و هدف وی پیش روی مخاطب قرار می‌دهد.

### کتابنامه

- اسدی کرم، زهرا. (۱۳۹۱). «ایران در عصر شاه عباس دوم، (سیاسی، اقتصادی و اجتماعی)». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات.
- الطایی، علی. (۱۳۸۲). بحران هویت قومی در ایران. تهران: شادگان.
- امانی، رضا؛ شادمان، یسرا. (۱۳۹۰). «تحلیل گفتمان معنا در تفسیر کشاف». فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث. سال ۸. ش ۲ (۱۶). صص ۱۱۵ - ۱۳۹.
- انوری، حسن؛ احمدی گیوی، حسن. (۱۳۸۶). دستور زبان فارسی. ج ۲. تهران: مؤسسه فرهنگی فاطمی.
- آفاکل زاده، فردوس. (۱۳۸۵). تحلیل گفتمان انتقادی. تهران: علمی و فرهنگی.
- بشیر، حسن. (۱۳۸۰). تحلیل گفتمان دریچه‌ای برای کشف ناگفته‌ها. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- بهار، محمد تقی. (۱۳۲۵). «شعر فارسی». مجله پیام نو. دوره ۲. ش ۵. صص ۱ - ۱۳.
- بهرام‌پور، شعبانعلی. (۱۳۷۹). درآمدی بر تحلیل گفتمان. به اهتمام محمدرضا تاجیک. تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۰). در سایه آفتاب. تهران: سخن.
- حسینی، سعید؛ قاضی‌زاده، خشایار. (۱۳۹۵). «بررسی تطبیقی ساختار خوشنویسی نستعلیق سکه‌های صفوی و گورکانی». دومین کنفرانس بین‌المللی شرق‌شناسی مطالعات ایرانی و یادمان بیدل دهلوی. صص ۱ - ۱۵.
- زارعی، محمد ابراهیم. (۱۳۹۶). معماری ایران از عصر صفوی تا عصر حاضر. ویراستار محمود رحیمی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- سجودی، فرزانه. (۱۳۸۷). نشانه‌شناسی کاربرد. تهران: نشر علم.
- سرفراز، علی‌اکبر. (۱۳۹۵). سکه‌های ایران از آغاز تا دوران زندیه. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، مرکز تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). ادوار شعر فارسی. تهران: انتشارات سمت.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۳). معانی و بیان. تهران: فردوس.

- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۴۱). «مقام شعر در زبان فارسی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. سال ۹. ش ۴. صص ۱۷-۲۷.
- صفوی، کوروش. (۱۳۸۷). درآمدی بر معنی‌شناسی. تهران: سوره مهر.
- صلح‌جو، علی. (۱۳۸۸). گفتمان و ترجمه. تهران: نشر مرکز.
- طالبی، فرامرز؛ قائینی، فرزانه. (۱۳۷۳). کتاب‌شناسی سکه. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، مدیریت آموزش، اسناد فرهنگی و انتشارات.
- عفیفی، رحیم. (۱۳۷۲). فرهنگنامه شعری. ج ۲. تهران: سروش.
- فرح‌بخش، هوشنگ. (۱۳۵۴). سکه‌های ضربی ایران از سال ۹۰۰ تا ۱۲۹۶ هجری قمری. تهران: نوین فرح‌بخش و پسران.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). تحلیل انتقادی گفتمان. مترجم شعبانعلی بهرام‌پور. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- فرهمند، محمد. (۱۳۸۹). «شعر و منشأ آن در ادبیات جهان». مجله مطالعات ادبیات تطبیقی. ش ۱۴. صص ۱۰۱-۱۱۹.
- کسروی، احمد. (۱۳۵۳). تاریخچه شیر و خورشید. تهران: جار.
- مرتضوی، سید خدایار؛ رضائی حسین‌آبادی، مرتضی؛ قرائتی، اردوان. (۱۳۹۴). «گفتمان تشیع و برسازی هویت ملی ایران در عصر صفوی». فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام. سال ۵. ش ۳. پاییز. صص ۱۵۷-۱۸۳.
- معینی علمداری، جهانگیر. (۱۳۸۳). «ایدئولوژی گفتمان و تحلیل سیاسی». تحقیقات حقوق خصوصی و کیفری. ش ۱. صص ۹۵-۱۰۸.
- ون دایک، تون. (۱۳۸۲). مطالعاتی در تحلیل گفتمان. مترجم پیروز ایزدی و دیگران. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- یارمحمدی، لطف‌الله. (۱۳۸۳). گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی. تهران: هرمس.



## فره ایزدی: اسطوره‌ای در خدمت سلطه (بر پایه اندیشه سلطه کاریزماتیک ماکس وبر)

صبا غلامی<sup>۱</sup>

رضا مهرآفرین<sup>۲</sup>

### چکیده

اسطوره روایتی رازآلود و مقدس است که نوع جهان‌بینی و هستی‌شناسی یک قوم را در مرحله‌ای خاص از تطورات اجتماعی آن مشخص می‌سازد. در واقع اساطیر در خدمت تولید معنا هستند و نمود فرهنگ و باورهای یک ملت‌اند. در ادبیات ایرانی نیروی فره حد واسط میان گیتی و مینو یعنی ماده و خداوند است که روان رشد یافته بشر را به قدرت لایزال الهی متصل می‌کند. اسطوره فره که در متون اوستایی و شاهنامه بدان اشاره شده، مضامین و درون‌مایه‌های سیاسی و مذهبی دارد که در تار و پود حیات سیاسی و اجتماعی ایران نقش آفرینی کرده‌اند. مطالعات وقایع اجتماعی ایران و رابطه حاکمیت با مردم در طی دوران‌ها بیانگر نوعی سلطه‌گری است که ماکس وبر از آن به عنوان سلطه کاریزماتیک یاد می‌کند. در این نوشتار سعی شده است با مطالعه چرایی وجود فلسفه فره ایزدی و تطبیق آن با اندیشه سلطه کاریزماتیک ماکس وبر به نحوه استفاده از فره ایزدی در دوره‌های مختلف تاریخی پرداخته شود. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که فره ایزدی، ابزاری اعتقادی برای ایجاد مشروعیت و ایجاد سلطه در جامعه بوده است.

**واژگان کلیدی:** فره ایزدی، سلطه، حاکم کاریزماتیک، مشروعیت، ماکس وبر.

## مقدمه

در باور ایرانیان اشه (ašha) یا نظمی کیهانی بر جهان حکمفرماست که سرتاسر عالم را به یکدیگر پیوند می‌دهد و نظم سیاسی و اجتماعی روی زمین در هماهنگی با آن نظم آسمانی معنا می‌یابد. اشه طیف وسیع و گسترده‌ای از فضیلت‌های اخلاقی را در بر می‌گرفت، هر چه این سامان و نظم را بر هم می‌زد برخاسته از اهریمن و در تضاد و تقابل با اشه و بد آیینی محسوب می‌شد (یوسفی، ۱۳۸۷: ۳۱۳). در این میان شاه آرمانی، نگهبان نظم زمینی و مجری تطبیق نظم کیهانی و زمینی بود که در کانون نظام هستی قرار داشت. شالوده‌مشروعیت سیاسی‌اش نیز بر بنیاد فره ایزدی استوار می‌گشت (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۹۲). بر پایه باوری کهن فره از انسان فرهمند به سان نور می‌تافت و چنبری رخشان را بر هاله، اثیری گرد چهره وی پدید می‌آورده است. هانری کربن بر آن است که این چنبر رخشان از ایران به دیگر کشورها برده شده و چهره قدیسان را آراسته است؛ در غرب گرد سر مسیح، در شرق دور چهره بودا، و در اسلام شیعی در سیمای پیشوایان دینی پدیدار می‌شود (کزازی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۳۶). آریایی‌ها پیش از زرتشت نیز به فر باور داشتند. فره ایزدی در نمودهای مختلفی به شاهان می‌رسد، گاهی به صورت نوری که بر چهره دارنده فر می‌تابد (رویانی و موسوی، ۱۳۹۳: ۶۷). گاهی به صورت انجام عملی خارق‌العاده، به عنوان مثال در زرتشت‌نامه آمده است: «زرتشت در هنگام زادن بخندید، این نخستین معجزه زرتشت بود و از خنده او پدر در شگفت شد و در دل گفت این فره ایزدی است چون هر فرزند که از مادر زاید می‌گردد» (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۷: ۱۶۷). گاهی به صورت شی‌ای مقدس مانند ساقه گیاه هومه که نمودی از فروهر است (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۷: ۶۳) و یا تخت پیروزه که جهان برزین برای فریدون ساخته است و با نگاه کردن به آن از اسرار فلک آگاهی می‌یافت (رویانی و موسوی، ۱۳۹۳: ۶۷). برخی از پژوهشگران بر آنند که مفهوم فره به دین‌های سامی نیز راه پیدا کرده، در دین یهود عنوان شخینا به خود گرفته، در قرآن با عنوان سکینه تعبیر شده و شش بار از آن نام برده شده است (اوستا، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۰۱۹؛ بهار، ۱۳۸۹: ۱۵۶؛ رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۵۷). افزون بر مفهوم آرمانی فره کیانی و کاربرد آن در جامعه، فره کیانی هدف دیگری نیز داشته است، در واقع فره یکی از شیوه‌های تولید آسیایی، به نوعی ابزار تولید بوده است که از استبداد شرقی به وجود می‌آید (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۵). فره کیانی به عنوان نیروی حامی شاهان در اقوام و ملل دیگر نیز دیده می‌شود. مطابق چنین اسطوره‌ای در فرهنگ هندو نیز مشاهده می‌شود (رویانی و موسوی، ۱۳۹۳: ۶۲). در میان عیلامیان فره کیانی با عنوان کیدین و در میان آشوری‌ها از این نیروی پشتیبان شاه با عنوان ملمو یاد می‌کنند (بهار، ۱۳۸۴: ۴۳۷). تحولات اجتماعی و استمرار آن ارتباط تنگاتنگی با مبانی و اندیشه‌های به وجود آورنده آن دارد و نگرش و تفسیر متفاوت از وقایع علل و اهداف آن موجب

تفاوت در تحلیل یک رخداد اجتماعی می‌شود. در زمینه مطالعات انجام شده بر روی مقولۀ ایجاد مشروعیت الهی، ماکس ویر از چشم‌انداز جامعه‌شناسی به بازاندیشی شکل‌ها و مدل‌های سیاسی یک جامعه می‌پردازد. او در این زمینه از سه نوع رابطه میان حاکم و مردم که منجر به ایجاد سلطه می‌شود در جامعه صحبت می‌کند. ماکس ویر از سه نوع سلطه سخن می‌گوید: سلطۀ بوروکراتیک، سلطۀ سلطنتی و سلطۀ کاریزماتیک. بازشناسی فرایزدی در ابعاد سلطۀ کاریزماتیک نمایان می‌کند که این اسطوره باستانی ابزاری در خدمت ایجاد مشروعیت برای سلطه‌گری بوده است. جامعه‌شناسی و بر جامعه‌شناسی سلطه است و به اعتقاد او در اساس هر سلطۀ سیاسی، رابطه بنیادی فرماندهی و فرمانبری وجود دارد و تازمانی که او امر اطاعت می‌شود، شخص صاحب سلطه اقتدار دارد که البته به نظر ویر، فرماندهان به این اطاعت، کفایت نمی‌کنند، چرا که هیچ سلطه‌ای به اطاعت که جز فرمانبرداری ظاهری از روی دلیل، فرصت‌طلبی یا احترام نیست، قانع نمی‌شود، بلکه در صدد بر می‌آید که در میان اتباع خویش، ایمان به مشروعیتش را برانگیزد (فرونند، ۱۳۸۳: ۲۴۰).

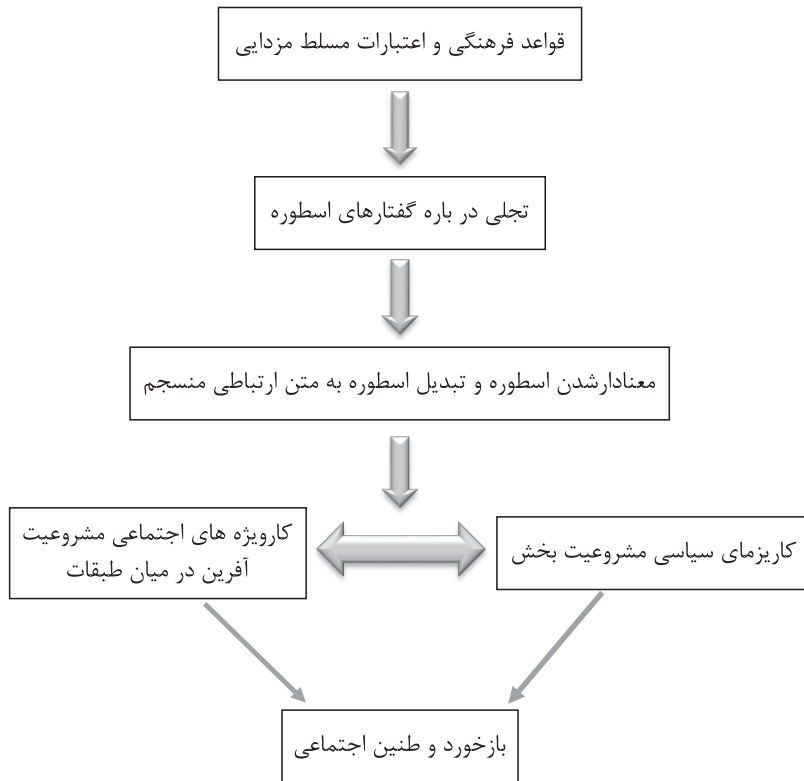
بیلی اچ. دابلیو در کتاب *مسائل زرتشتیان*، در ۱۹۴۳ م طی دو فصل به مفهوم فره پرداخته است. گراردو نیولی در *دایرةالمعارف ایرانیکا* شرح مبسوطی از واژه فره ارائه داده است. علی نقی اعتماد مقدم [بی تا]، در کتاب *فره در شاهنامه*، برخی از صورت‌بندی‌ها و مظاهر فرۀ ایزدی را توضیح داده است. بهروز ثروتیان (۱۳۵۰)، در کتاب *بررسی فره در شاهنامه فردوسی* نمودهای بسیاری از فره را بررسی و شناسایی کرده است. ابوالعلا سودآور (۱۳۸۳)، در کتاب *فرۀ ایزدی در آئین پادشاهی ایران باستان* نمودهای تصویری فرۀ ایزدی را در ایران باستان معرفی کرده است.

### بحث و بررسی

اسطوره صورتی زبانی به شمار می‌رود که رشته‌های درهم تنیدۀ پاره گفتارهایش معطوف به تولید معناست. اساطیر در شرایط سیاسی اجتماعی متغیر، نقش‌هایی متفاوت می‌پذیرند و در خدمت اهداف عملی ساختارهای قدرت قرار می‌گیرند و در این مسیر سرشت متفاوتی پیدا می‌کند (احمدوند و دیگران، ۱۳۹۵: ۳). ساز و کار و دگردیسی مفهوم فره، فرآیند بلند مدت تاریخی را طی کرده است. زمانی که از بازسازی اسطوره فره در دوران اسلامی سخن به میان می‌آید، باید دو مقطع متقدم و متأخر اسلامی از یکدیگر تفکیک شوند. در دورۀ متقدم اسلامی، نوعی تلاش آگاهانه در میان کارگزاران حکومت‌های نیمه مستقل ایرانی برای احیای کارکرد فره، مشاهده می‌شود. این تلاش در دوره‌های متأخر اسلامی جای خود را به فرآیندهای مستقل می‌دهد (همان). نکته مهم در

اساطیر ایران انتقال فرّه ایزدی به صورت نسل به نسل به شاهان است. اندیشه‌های پادشاه محور حول مقدس مآبی ملکوتی شاه و مفهوم شاه خوب که تجلی روح نیکوکار خداوند و نماد فرمانروایی او بر زمین است (گنویدن، ۱۳۷۷: ۴۳۱) و اینکه وظیفه اوست که دین بهی و شادمانی برای مردم را گسترش دهد (هیلنز، ۱۳۷۱: ۱۵۷)، در دوران تاریخی ایران پروده شد، حکومت‌ها در ایران با همین مفهوم در پی ایجاد مشروعیت بوده‌اند (محمدی و بی‌طرفان، ۱۳۹۱: ۱۰). این عقیده شایع در تمامی دوران‌های تاریخی و شاهنشاهی ایران شخص شاه را در مقام مقدسی قرار می‌دهد و به او قدرت بی‌حد و مرزی می‌بخشد. مفهوم فرّه ایزدی در بعد جامعه‌شناسی چگونگی شکل‌گیری سلطه را بررسی می‌کند، سلطه بر چگونگی مشروعیت قدرت متمرکز می‌شود (ترنر، ۱۳۷۹: ۴۰). سلطه در بر دارنده رابطه‌ای دو جانبه بین حکام و حکومت شونده‌گان است. سلطه مفهومی ظریف‌تر و محدودتر از قدرت دارد (پارکین، ۱۳۸۴: ۱۰۵). وبر معتقد است سلطه صرفاً به معنی ساختاری از فرمان که افراد را به اطاعت و می‌دارد نیست، بلکه در عین حال، اطاعتی است که مشتاقانه انجام می‌شود (Weber, 1978: 946). هیچ حاکمیتی به اطاعت محض قانع نمی‌شود بلکه در صدد بر می‌آید که در میان اتباع خویش ایمان به مشروعیت را برانگیزد (فروند، ۱۳۸۳: ۲۱۶). اغلب حکام درباره برتری طبیعی خود اسطوره‌سازی و افسانه‌سرایایی می‌کنند و مردم نیز هنگام آرامش و ثبات این افسانه‌ها را می‌پذیرند (بندیکس، ۱۳۸۲: ۳۲)، در واقع مردم زمانی مطیع قدرت خواهند شد که دلایل مشروعی برای آن بیابند (فولادیان و جلایی‌پور، ۱۳۹۵: ۵۷) (نمودار شماره ۱).

هر حکومتی پس از به قدرت رسیدن سعی دارد، مبانی نظری خود را برای تثبیت قدرت و تداوم آن در غالب مشروعیت، تنظیم و ترویج نماید. این امر در تمام ادوار تاریخ بشریت، در میان حکومت‌ها رایج و تنها نظریه پردازی آن با توجه به فرهنگ جامعه مورد نظر متفاوت بوده است (دلیر، ۱۳۹۳: ۴۰). در متون زرتشتی از چهار نوع فره سخن به میان آمده است: ۱. فرّه روشن هر مزد آفریده، ۲. فرّه کیانی هر مزد آفریده، ۳. فرّه آزادگان (ایرانیان)، ۴. فرّه ناگرفتنی هر مزد آفریده (بندش، ۱۳۸۰: ۱۰۹). در این بین فرّه کیانی به پادشاهان تعلق می‌گیرد و باعث می‌شود که در پادشاهی سعادت‌مند شوند (همان). اهمیت فرّه کیانی بدان حد است که نوزدهمین یشت اوستا (زامیاد یشت، کیان یشت، خورنه یشت)، در سایش و تجلیل از این فر سروده شده است (احمدوند و دیگران، ۱۳۹۵: ۹). فرّه شاهی و تقدس آن فقط به انسان‌های سالم از لحاظ جسمی تعلق می‌گیرد، بنابراین، اگر شاهی دچار ضعف و ناتوانی و یا نقص جسمانی می‌شد از او صلب صلاحیت می‌شد (رویانی و موسوی، ۱۳۹۳: ۶۶). در نگره‌ها و پنداشت‌های ایرانیان باستان، انسان موجودی منتزع و جدای از جامعه، طبیعت و کیهان تلقی نمی‌شد،



نمودار شماره ۱: روند تأثیرگذاری اسطوره‌ فره در اجتماع (احمدوند و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۷)

بلکه در پیوند با آنها معنا می‌یافت. جهان‌بینی حاکم نیز نوعی جهان‌بینی خیمه‌ای یا مسقف به شمار می‌رفت و فرض بر این بود که نوعی هارمونی، نظم مقدس و چارچوب عقلانی بر جهان حاکم است که انسان باید در حفظ این نظم بکوشد (دیلیم صالحی، ۱۳۸۴: ۴۵). بر اساس اساطیر ایرانی، نخستین شاهی که فره به وی پیوست هوشنگ پیشدادی بوده است. هوشنگ بر هفت کشور پادشاهی کرد، دیوان و بدکیشان مازندران و گیلان را نابود کرد. پس از هوشنگ، فره به تهمورث دیوبند پیوست، پس از او فره به جمشید نیک چهره پیوست، او بر همه آفریدگان جهان سروری یافت (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۳۶). پس از جمشید فره خود را به گرشاسب دلاور رسانید، او زورمندترین مردمان بود، پس از گرشاسب آذر و آژی دهاک برای به دست آوردن فره نبردها کردند، سپس افراسیاب تورانی که از دشمنان ایرانیان بود در پی گرفتن فره برآمد، اما طبق اساطیر فره فقط از آن ایرانیان است، پس از افراسیاب گریخت و خود را به شاهان کیانی (کیقباد، کاووس و سیاوش) رساند. بر اساس باور ایرانیان باستان پس از رستاخیز فره خود را به سوشیانت، می‌رساند با هدف آباد کردن جهان (همان: ۳۹).

## ۱. عیلامیان

عیلامی‌ها بر آن بودند که خدایانشان نیروی فوق طبیعی و رازآلود به نام کیتن یا کیدین داشته‌اند. کیدن با قدرتی جادویی، در واقع نیرویی ایزدی بوده است که قادر به نابود ساختن و یا حفاظت از مردمان بود (بهار، ۱۳۸۹: ۴۰۴). این نیروی فوق طبیعی حامی شاه بوده است (همان: ۴۳۷).

## ۲. هخامنشیان

طبری نقل کرده است که بهمن یکی از بزرگترین و خردمندترین شاهان ایرانی بود که رساله‌ها و عهدنامه‌هایی داشت که بهتر از رساله‌ها و عهدنامه‌های اردشیر ساسانی بوده‌اند (گردیزی، ۱۳۶۳: ۱۵). در واقع او را بهترین پادشاهان ایرانی می‌خوانند. برخی از مورخان اسلامی آزادسازی یهودیان از اسارتشان در بابل و بازسازی معبد اورشلیم را به وی نسبت داده‌اند. بنابر یک گزارش بهمن مدتی کیش یهودی را پذیرفت (یعقوبی، ۱۳۷۸: ۲۹). اکنون می‌توان دریافت که چرا آن گونه که حمزه اصفهانی گزارش می‌دهد برخی از یهودی‌ها بهمن را با کوروش یکی می‌دانستند (یارشاطر، ۱۳۹۴: ۱۸۳). هخامنشیان نسب خود را به پادشاهان اساطیری می‌رساندند (محمدی و بی‌طرفان، ۱۳۹۱: ۱۰). آنان برای تثبیت قدرت نوبنیاد خود نمادهای ملل همجوار را با نمادهای مقدسی که مادها پیشتر به کار برده بودند ترکیب کردند تا آیین اهورایی را با باورهای قدیمتر ایرانیان احیا کنند (سودآور، ۱۳۸۳: ۶). کوروش پس از فتح بابل و ورود به آن سرزمین، تلاش کرد تا نشان دهد که پسر محبوب مردوک خداوندگار بابل است و به این ترتیب مقامی میانجی میان رعایا و خدایان بابلی‌ها یافت (فروه‌وشی، ۱۳۷۴: ۵۲). اشاره به اهورامزدا و قدسی بودن انتخاب شاه به دست اهورامزدا در مدارک مکتوب دیگر هخامنشی مانند کتیبه داریوش و خشایار شاه در گنج‌نامه همدان و همچنین لوح زرین اردشیر دوم در همدان مشاهده می‌شود (کسرای، ۱۳۸۹: ۱۹۸). حضور پر قدرت و پررنگ فره در کتیبه بیستون نیز نمایان است. کتیبه به زمامداری داریوش بزرگ می‌پردازد. داریوش در بند ۷۰ کتیبه در ارتباط با ابداع خط میخی می‌گوید: «به خواست اهورامزدا این نوشته را من به زبان آریایی نوشتم» در کتیبه نام اهورامزدا ۷۰ بار تکرار و عبارت به خواست اهورامزدا ۳۴ بار تکرار شده است (همان: ۲۰۲). در ادامه به ذکر داستان سرکوب ۱۹ شورش شکل گرفته در ابتدای حکومت خویش می‌پردازد و برای تأکید بر جنبه قدسی خود در نقش برجسته، از فروهر یا گوی بالدار حلقه‌ای می‌گیرد. تعداد شورش‌های اتفاق افتاده در فاصله دو سال نخست پادشاهی داریوش و کودتای او علیه پسران کوروش که با نام شورش بردیای دروغین به جامعه معرفی شد، گویای عدم مقبولیت او در میان

مردم بود. لوحه زرین آریامنه که در بازار همدان در ۱۹۳۰ م یافت شد، ۱۰ سطر به خط میخی پارسی دارد و اکنون در موزه برلین آلمان نگهداری می‌شود، سند دیگری برای معرفی جنبه قدسی شاه است. بخشی از متن حک شده بر لوحه، اشاره به رابطه شاه و ارتباط او با عوالم اهورایی دارد، در لوح ذکر شده است به خواست اهورامزدا من شاه هستم (همان: ۱۹۸). در حال حاضر، در کتیبه آرشام در همدان که در گنجینه شخصی مارسل ویدال در آمریکا نگهداری می‌شود، در متن کتیبه چنین بیان می‌شود: «آرشام شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه پارس، پسر آریامنه شاه هخامنشی، آرشام شاه می‌گوید اهورامزدا خدای بزرگ که بزرگترین خدایانست، مرا پادشاه کرد. او به من سرزمین پارس را عطا فرمود که مردم نیکو و اسبان خوب دارد» الواح زرین و سیمین داریوش، در سال ۱۳۰۷ شمسی هنگام پی کنی خانه‌ای بر روی تپه هگمتانه دو قطعه لوح یکی طلا و دیگری نقره به اندازه هم پیدا شدند. لوح نقره‌ای در موزه کاخ مرمر و لوح زر در موزه ایران باستان نگهداری می‌شود. در متن کتیبه داریوش پس از معرفی نیای خود، چنین ذکر می‌کند: «این است کشوری که من دارم از سکستان آن طرف سغد تا کوشا، حبشه از هند تا سارد که آن را اهورامزدا بزرگترین خدایان به من داده‌است، اهورامزدا مرا و خاندانم را پاس دارد» (رضایی همدانی، ۱۳۷۹: ۱۱۸).

### ۳. سلوکیان و اشکانیان

پادشاهان سلوکی نیز خود را از نطفه Theos «خدا» می‌دانستند. پادشاهان پارس پس از حکومت سلوکیان نیز ادعای پادشاهی الهی کردند. سکه‌های بغ داته چنین عنوانی داشت

Bgdt ptrk' zy 'lhy'

بغ داته فرترک که (چهره) از خدایان دارد (دریایی، ۱۳۹۲: ۳۱).

اشکانیان و ساسانیان هر دو تبار خود را به کیانیان یا به دارا می‌رسانند و به طور یکسان مدعی بودند که وارث کیانیان پسین یا پادشاهان هخامنشی بوده‌اند (یارشاطر، ۱۳۹۴: ۱۸۵). درباره اشکانیان دو تبارنامه متفاوت وجود دارد که در یکی تبار شاهان اشکانی به سیاوش و در دیگری به دارا می‌رسد. احتمالاً تبارنامه دوم هنگامی پدید آمده که اشکانیان بابل را گشوده بودند و ادعای گستره امپراطوری هخامنشیان را داشتند، از طرف دیگر تبارنامه نخست نمایانگر ادعاهای اشکانیان بر حکومت حتی پیش از تشکیل پادشاهی است (همان: ۱۸۳). بنا بر سنتی که در دینکرت و دیگر جاها بر جای مانده، بلاش پادشاه اشکانی بود که برای نخستین بار دستور گردآوری و تدوین متون اوستایی داد، سنتی که ساسانیان به ندرت آن را تشویق می‌کردند. شاید در زمان این بلاش (یکم؟) بود که سنت کیانی پیوند

تنگاتنگی با کیش زرتشتی پیدا کرد و چهره ملی و رسمی تری به خود گرفت (همان: ۱۸۷). در برخی از سکه‌های مهرداد اول برای نخستین بار القابی همچون Theou, Mened, Theopator ظاهر می‌شود، لقب Theou به معنی خداوندگار می‌تواند برای نمایش شکوه و جلوه ایزدی به شاه استفاده شده باشد (نصرالله‌زاده و گرشاسی، ۱۳۹۵: ۱۴۲). دمتریوس دوم پادشاه سلوکی این لقب را نیز انتخاب کرده بود (Gariboldi, 2004: 375). لقب تنوس<sup>۱</sup> در سکه‌های اشکانی را مهرداد یکم، سپس فرهاد سوم و مهرداد سوم به کار بردند، همچنین در سکه‌های ملکه موزا به عنوان Thea استفاده شده است (Ibid: 377). واژه تئوپاتور (THEOPATOR) به معنای آنکه پدرش خداست یا از تبار الهی، از نظر ایدئولوژیک با THEOU متفاوت و این لقب در میان شاهان اشکانی بسیار رایج‌تر است (Curtis, 2012: 69). این عنوان در سکه‌های فرهاد دوم و اردوان یکم نیز مشاهده می‌شود (Dąbrowa, 2008: 29). در دوران زمامداری اردوان یکم عنوان EPIFANOUS به معنی مظهر خدا به عنوان لقب شاه بر سکه‌ها ضرب شد (نصرالله‌زاده و گرشاسی، ۱۳۹۵: ۱۴۵). واژه مظهر خدا بر سکه‌های سیناتروک و فرهاد سوم، اردوان دوم، تیرداد و همچنین فرهاد پنجم، اردوان سوم، وردان یکم، بلاش یکم، اردوان سوم، بلاش سوم، خسرو یکم، نیز ضرب شده است (همان).

#### ۴. ساسانیان

لقاب پادشاهان ساسانی حکایت از الهی بودن سلطنت آنها دارد (موسوی حاجی، ۱۳۹۷: ۱۷). در نقش برجسته‌های ساسانی، الهی بودن مقام شاه به صورت حلقه‌ای متجسم می‌شد که از جانب اهورامزدا به شاه ساسانی اعطا می‌شد (همان: ۱۹). ساسانیان نسل خود را به گشتاسب پسر لهراسب پادشاه دوره دوم سلسله کیانیان می‌رسانند (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۷: ۱۱۷). در بیشتر تبارنامه‌هایی که از ساسانیان در دسترس است، بر خلاف انتظار، ساسان نه از پسران دارا، آخرین پادشاه کیانی که از نسل بهمن است (یارشاطر، ۱۳۹۴: ۱۸۲). فرقه کیانی و جایگاه آن در جهان‌بینی حکومت ساسانی از متون اوستایی استخراج شده است. به کارگیری آن به عنوان مفهومی سیاسی به سده پنجم میلادی باز می‌گردد و در نیاز حکومت ساسانی در مشروعیت‌سازی و بازیابی اقتدار خدشه یافته آن ریشه دارد، تبدیل جهان‌بینی کیانی به مبنای مشروعیت حکومت ساسانی روندی تدریجی داشته است. پادشاهی مقدس در اواخر دوران ساسانی که رشد و تکامل مفهوم فرقه کیانی را داراست بر مبنای

القاب و عناوین ایدئولوژیک مندرج بر سکه‌های ساسانی، به چهار دوره تقسیم می‌شود: ۱. رام‌شهر، ۲. کی، ۳. افزون، ۴. فرۀ افزون. واژه فره برای نخستین بار بر روی سکه‌های شاهان ساسانی ظاهر می‌شود (مطلوب کاری، ۱۳۹۳: ۱). بر اساس تجلی قواعدی در دوران ساسانی مقام شاهی باید دو جنبۀ مشخص داشته باشد: دینیاری و شهریاری یا حکمت و حکومت و الگوی نمادین و آرمانی شهریاری نیز هنگامی تحقق می‌یابد که شهریار دینیار، فرمانروا باشد (کتاب سوم دینکرد، ۱۳۸۱: ۹۹) و شاه غیردیندار، شاهی است که از سوی اهریمن برکشیده شده، در مقطعی از دوران ساسانی، در میان القاب شاهان به عنوان «چهر از یزدان» مشاهده می‌شود که شاه ساسانی را هم‌ردیف ایزدانی همچون اهورامزدا، مهر و آناهیتا قرار می‌داد و حک نشان‌هایی چون آتشدان و آتش بر پشت سکه‌های ساسانی، و نقش کردن نمادهای مذهبی بر تاج و کلاه شاه نیز تأکیدی بود، مؤکد بر آیین مزداپرستی، تقدس و الوهیت شاهان (کریستین سن، ۱۳۸۸: ۱۱۵). همان طور که مشهود است، اردشیر خود نمونه برجسته‌ای از الگوی آرمانی موبد شاه به شمار می‌رفت، وی که خود پرستار پرستشگاه آناهیتا بود، دولتی را بنا نهاد که از همان آغاز بنیان خود را بر آیین مزدیسنا استوار کرده بود و دین، عامل تعیین‌کننده حدود و ثغور اجتماعی، ضامن حفظ موقعیت طبقات، پشتیبان دولت در اعمال سیاست داخلی و خارجی، مدافع حق الهی شاه و امتیازات اشراف محسوب می‌شد؛ همچنین دولت نیز به سهم خود نگهبان دین و مروج آن بود و به تعبیر یارشاطر، دین و دولت «هر دو در طرفداری از ایرانی زردشتی و داشتن احساسات ملی‌گرایانه نیرومند با یکدیگر متحد بودند» (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۵۵). اردشیر بنیان‌گذار سلسلۀ ساسانی در حدود سال‌های ۲۳۰ میلادی پس از ایجاد اقتدار کامل و تثبیت فرمانروایی خود، اقدام به ضرب سکه‌هایی با لقب جدید کرد. سکه جدید اردشیر با لقب جدید ضرب و عنوان «چهر از یزدان» ضرب می‌شد:

*Mazdēsñ bay Ardashīr šāhān šah ērān kē čīhr az yazdān*

«خدایگان مزداپرست، اردشیر، شاهنشاه ایران که چهر از یزدان دارد».

این لقب را نه شاه ساسانی به طور پی در پی به کار برده‌اند که عبارتند از: اردشیر بابکان، شاپور یکم، هرمزد یکم، بهرام یکم، بهرام دوم، بهرام سوم، نرسه، هرمزد دوم و شاپور دوم. این لقب در کتیبه‌ها و سکه‌های اوایل دورۀ ساسانی بیش از ۱۵۰ سال به کار رفته که عنوانی جدید و از القاب شاهان دودمان پیشین به عاریت گرفته نشده است. شاپور دوم آخرین شاه ساسانی بود که لقب «چهر از یزدان» را روی سکه‌هایش به کار برد. در اواسط دوران ساسانی با توجه به تثبیت قدرت در ساختار حکومت دیگر از القاب قدسی برای شاه استفاده نمی‌شود، در واقع

جامعه در وضعیتی قرار داشته که احتیاجی به تقویت ابعاد کاریزماتیک حاکم وجود نداشته است. در دوره پادشاهی کوتاه مدت جاماسب با توجه به اغتشاشات اجتماعی و قیام مزدکیان و برکناری قباد از پادشاهی تغییراتی در ضرب سکه‌ها ایجاد شد. حذف القاب و حضور مستقیم تصویر اهورامزدا در حال اعطای حلقه قدرت به شاه ساسانی مشاهده می‌شود. در دوره جاماسب بر روی سکه تنها نام شاه بدون هیچ لقب یا صفتی نوشته شده است و اغلب به صورت اختصار به شکل Gam نوشته می‌شد (گوبل، ۱۳۹۰: ۷۴). دلیل آنکه چرا جاماسب بر روی سکه‌هایش هیچ لقبی به کار نبرده مبهم است. اما با توجه به آنکه جاماسب بر روی سکه‌هایش افزون بر نیم تنه خود، تصویر نیم تنه شخص دیگری را به کار می‌برد که سکه‌شناسان آن را تصویر اورمزد در حال اعطای حلقه شاهی به جاماسب می‌دانند، شاید بتوان گفت جاماسب با این تصویر، مشروعیت حکومت خودش و اینکه شاهی را اورمزد به او اعطا کرده است اشاره می‌کند. در دوره خسرو پرویز اصلاحاتی در سکه‌ها صورت گرفت. می‌توان خسرو پرویز را آخرین پادشاه بزرگ ساسانی دانست. یکی از نوآوری‌های سکه‌های خسرو پرویز اضافه شدن لقب «خوره» است (گوبل، ۱۳۹۰: ۴۳۷؛ دریایی، ۱۳۹۲: ۳۳). خسرو پرویز بر روی سکه‌هایش هم لقب «شاه شاهان» و هم لقب «فره افزود» را به کار برد (همان). خسرو پرویز با نوشتن واژه «فر» بر سکه‌هایش، ادعای ساسانیان مبنی بر آنکه دارندگان راستین فر و فرمانروایان بر حق ایران هستند را تقویت نمود. بنا بر نوشته گوبل، شاهان ساسانی زمانی که قدرتشان به مخاطره می‌افتاد دوباره تاجگذاری می‌کردند و تاج جدیدی برای خود انتخاب می‌کردند. شاهان ساسانی هنگامی تاج جدید برای خود انتخاب می‌کردند که فره آنها به خطر می‌افتاد و این خطر می‌توانست از سوی غاصبان سلطنت باشد که شاه را به صورت موقتی از قدرت محروم می‌کردند و یا قدرت شاه را در برخی از نقاط سرزمینش کاهش می‌دادند (Gobl, 1971: 10-11). قابل توجه است که در سکه‌های خسرو لقب فر وجود دارد، تاج شاه نیز تغییر یافته است. بنابراین، خسرو پرویز با تغییر تاج خود و اضافه کردن لقب فر بیش از پیش به مشروعیت قدرت خود در مقابل غاصبی چون بهرام چوبین تأکید می‌کند و با نشان دادن این لقب بر روی سکه‌هایش سلطنت خود را مشروع می‌سازد. واژه «فر افزود» برای دومین بار بر سکه‌های پوراندخت دختر خسرو پرویز ظاهر می‌شود (Alram, 1986: 213).

bwl'ny GDH (pzwty)

یعنی «بوران خوره افزود»

بنا به نظر دریایی لقب بوران روی سکه‌های طلا چنین ذکر شده است:

## bōrān ī yazdān tōhm winārdār

«بوران بازگردانندهٔ تخمهٔ ایزدان» (Daryee, 1999: 79).

استفاده از این لقب، تأکیدی برای ایجاد مشروعیت پوران است، زیرا افزون بر اغتشاشات اجتماعی و نابسامانی‌های اواخر دوران ساسانی، پوران نخستین زنی بود که به سلطنت رسیده بود و به دلیل زن بودن نیاز به مشروعیت بیشتری داشت.

### ۵. دوران اسلامی

ورود اسلام به ایران سبب دگرگونی‌های بنیادین و اساسی در ساختارهای سیاسی و اجتماعی و به تبع آن فروپاشی ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی کهن و دگرگون شدن و تحول یافتن قواعد فرهنگی مسلط مزدایی شد (احمدوند و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۸). به طبع بخش بزرگی از منظومهٔ معانی، ارزش‌های فرهنگی و هنجارهای حاکم که معطوف و ناظر بر اصول و قواعدی همانند پاکی خون و اهمیت تخمه و گوهر و تبار، ازدواج‌های درون گروهی، اصالت نژاد، ممانعت از تحرک طبقاتی، نظام اجتماعی شبه کاستی بود، رنگ باخت و قوانین حقوقی و قضایی دین اسلام، جهان‌بینی و هستی‌شناسی اسلامی جانشین قوانین زردشتی و کیهان‌شناسی ساسانی شد. توجه به این نکتهٔ مهم ضرور است که اسطوره در دورهٔ ساسانی به دلیل انحصار دانش نزد دبیران و آسروان‌ها، به فهم مردم شکل می‌داد و از این رو متن منسجم ارتباطی محسوب می‌شد. اما تحولات فرهنگی دورهٔ اسلامی و به ویژه گسترش دانش بین توده‌های مردم و فروپاشی نظام شبه کاستی، تا حدودی از نقش اسطورهٔ فره در مقام یک متن ارتباطی منسجم می‌کاست. از سوی دیگر، با حاکم شدن ارزش‌ها و اعتبارات نوین و فراگیر اسلامی، این اسطوره بسیاری از کار و ویژه‌های اجتماعی پیشین خود را که ناظر بر ارزش‌های مزدایی و نظام شبه کاستی حاکم بود، از دست داد، برای نمونه، در عصر جدید، دیگر نیازی به اسطورهٔ فره برای توجیه شرعی پاکی خون و شرافت تبار یا نگاهداشت مردم در پایگاه‌های طبقاتی و اجتماعی‌شان نبود. در این بستر اجتماعی- فرهنگی نوین، اسطورهٔ فره در کنار پاره‌ای دیگر از ارکان و مؤلفه‌های اصلی اندیشهٔ ایرانشهری بار دیگر در نقش مشروعیت‌ساز بیشتر با هدف سیاسی و تهی از عمق اجتماعی پیشین با شرایط جدید سازگار گشته است (همان). روند بازتولید و بازسازی مقولهٔ فرهٔ ایزدی قدسی بودن سلطنت در دوران اسلامی، با به قدرت رسیدن عباسیان و شکل‌گیری حکومت‌های مستقل و نیمه مستقل ایرانی که نهادهای رقیب قدرت خلفای عباسی به شمار می‌رفتند و به ویژه با پدید آمدن طبقهٔ نوظهور کاتبان و دبیران ایرانی مرتبط دانسته

شده است. از این زمان و به دنبال تقویت عنصر ایرانی در دستگاه خلافت، اندیشه‌های ایرانشهری طی روندی تدریجی، در قالب ترجمه برخی متون تأثیرگذار و پراهمیت ایران باستان از قبیل نامه تنسر و عهد اردشیر به متن جریان اندیشگی و تفکر سیاسی مسلمانان راه می‌یابد (کرمر، ۱۳۷۵: ۳۸۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۳). فره ایزدی در کنار برخی مؤلفه‌های دیگر اندیشه ایرانشهری در آراء خواجه به خدمت گرفته شده است. خواجه نظام‌الملک نظریه سیاسی خود را با هدف جدا ساختن نهاد سلطنت از خلافت و با هدف تثبیت و مشروعیت بخشی به حکومت ترکان در عهد سلجوقیان مطرح و تلاش نمود تا برخلاف ماوردی، مشروعیت قدرت سلطان را نه از تأییدات خلیفه بلکه بنا بر انتصاب مستقیم الهی با مددگرفتن از فره ایزدی تثبیت کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۴).

امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ه.ق) در اثر خود، نصیحت الملوک به نظریه سلطنت روی آورده است و مبحث فر ایزدی را به صورت بازسازی شده در قالب اندیشه ضل الهی بازتاب می‌دهد. وی در نصیحت الملوک عنوان می‌کند که سلطان سایه خدا و دارنده فره ایزدی است (احمدوند و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۱). سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ه.ق) با تأثر از نظریه‌های ولایت عارفانه و امام متأله غزالی، نظریه حکیمان متأله یا حکیمان حاکم را مطرح کرد. او با تلفیق اشراق، شهود معنوی و محتوای حکومتی در وجود قطب، به مبدأ این نگرش یعنی گفتمان فره ایزدی بازگشت. سهروردی، از رهبر معنوی جامعه به قطب یا «حکیم متأله» تعبیر می‌کند. از دیدگاه سهروردی، آنگاه که انسان از فیض فره برخوردار گردد؛ می‌تواند حکیمی کامل شود و خلافت الهی بیابد، «هر که حکمت بداند... به کمال رسد» (حائفی و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۱۷). سهروردی توانست با احیای مفهوم فره ایزدی و نزدیک ساختن فلسفه و عرفان، به بسط آموزه‌های خسروانی در حوزه اندیشه اسلامی پردازد. با به قدرت رسیدن مغول و نیاز شدید خانان مغول برای کسب مشروعیت در جامعه ایرانی فره ایزدی برای تقدیس و همانندسازی با شاهان آرمانی ایرانی برای خان مغول به کار رفت. تقدس‌گرایی مغولان در دوران ایلخانی را می‌توان در آثار ادبی منشور و منظوم نوشته شده در عصر مذکور مشاهده کرد. شیوه استفاده از ادبیات برای خلق چنین مفهومی در آثار پیش از مغولان نیز مشاهده شده است، به عنوان مثال، در تاریخ بیهقی و تاریخ عتبی پادشاهان غزنوی مخصوص به فیض الهی و برگزیده خداوند هستند (بیهقی، ۱۳۹۰: ۱۳۹؛ عتبی، ۱۳۴۵: ۱۹). در دوران ایلخانی، در تاریخ منظوم کاشانی یا شهنامه چنگیزی، که حوادث قوم مغول از پیدایش تا زمان سلطان محمد خدا بنده را در بر می‌گیرد، ظفرنامه حمدالله مستوفی و شهنامه تبریزی که مهم‌ترین منابع ادبی خلق شده در زمان ایلخانیان هستند (گوهری کاخکی و یاحقی، ۱۳۹۸: ۳۰). روند ایجاد مشروعیت در این دوران به حدی اهمیت

داشت که در این راستا در منابع ذکر شده، دلیل حمله مغولان به ایران را مأموریت الهی چنگیز و خشم خداوند از مردم ایران یاد کرده‌اند (همان). در تصوف، مفهوم ولایت که سنخیتی با ولایت در مفهوم حکومتی نداشت؛ بر اثر پیوند با اندیشه‌های خسروانی و شیعی، به تدریج، در مفهوم حکومتی نیز، به کار برده شد. در راستای این استحاله‌ها و دگرذیسی‌های تدریجی بود که شیخ صفی‌الدین در تصوف، جریان انتخاب ولی و مراد را به روندی موروثی تبدیل کرد و به جای روش قبلی که پس از فوت ولی، کسی می‌توانست جایگزین او شود که در زمان حیات نزدیک‌ترین شخص به وی بوده است؛ پس از شیخ صفی‌الدین، پسر و نوادگانش به ترتیب تا شاه اسماعیل که از احفاد وی بود و سلسله صفویه را تأسیس کرد، مرشد کامل تصوف شدند. گویی که تصوف بر آن شده بود تا خود را مهبیای پوشیدن ردای سلطنت نماید. پس از آن، به تدریج شرایط ذهنی جامعه نیز برای به دست گرفتن حکومت به دست صوفیه آمادگی لازم را پیدا کرد و مترصد بود تا شرایط عملی به دست آوردن آن نیز فراهم گردد (خائفی و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۱۹). ضل‌اللهی پادشاه با تأسیس دولت صفوی در قالب آموزه‌های شیعی برای شاه اسماعیل اول مطرح شد (جعفری و شعبانی مقدم، ۱۳۹۴: ۳۶).

در تاریخ ایران، تنها شاهی که بدون توجه به اندیشه فره ایزدی و قدرت پنهان آن در ایدئولوژی حکومتی و ایجاد مشروعیت سلطنت خود را آغاز کرد نادر شاه افشار بود. اقدامات شخص نادر اعم از پیوند با خاندان صفوی، کم کردن اثرهای مشروعیت دینی به عنوان عاملی مؤثر در مشروعیت‌پذیری تخریب مشروعیت دینی طهماسب و خلع وی از سلطنت، مشروعیت‌زدایی از صفویان با سرکوب شورش‌های طرفدار صفویان، تدارک زمینه‌های اجتماعی برای مشروعیت‌یابی را انجام داد. این امر نادر را به سوی پادشاهی سوق داد. به نظر می‌رسد بر اساس اقدامات پیشین او در تدارک زمینه‌های اجتماعی، هنگام برگزاری شورای مغان، نادر با مشکل بزرگی برای رسیدن به تاج و تخت شاهی مواجه نشود (همان: ۴۲). از شواهد موجود چنین بر می‌آید که نادر با انجام اقداماتی توانست به مدت دو دهه حاکمیتی قدرتمند ایجاد کند، اما او بدون استفاده از اندیشه ایرانشهری موفق به ایجاد سلطه مشروع در اندیشه فکری جامعه ایرانی نشد. پس از نادر در دوران زندگی، روند مشروع سازی حکام به روش سابق بازگشت و منابع مکتوب دوباره در خدمت این هدف در آمدند. در این راستا، محمد صادق موسوی اصفهانی نویسنده تاریخ گیتی‌گشا، بارها شخصیت و صفات فرمانروایانی چون کریم خان زند را با فره پادشاهان اسطوره‌ای تاریخی همانند جمشید و فریدون کیانی پیوند داده است تا بدین واسطه مشروعیت و شکوه سلطنت فرمانروایان زند را برجسته نماید. افزون بر نماد فره ایزدی، نماد عدالت نیز به اقتضای موقعیت‌ها و رخدادهای تاریخی برای تأکید

و همچنین ترسیم عدالت فرمانروایان زند در برقراری امنیت و آرامش و در بیشتر موارد ضمن پیوند با خسرو انوشیروان به دست مورخین دوره زندیه استفاده شده است. در مجموع، عموم منابع تاریخی دوره زندیه به ویژه تاریخ گیتی‌گشا و گلشن مراد، هر دو دسته نمادهای مذکور را دارند (دهقانی، ۱۳۹۶: ۱). در دوره قاجار باستان‌گرایی و توجه به عوامل مشروعیت‌ساز باستانی برای تأثیر بر ناخودآگاه جمعی ملت ایران، رویکردی خاص و جدی می‌گیرد و افزون بر القاب شاه، تقریباً در هنر، ادبیات، معماری و تزیینات آن قابل مشاهده است. در دوره قاجار، شخص شاه القاب و عناوین متعددی داشت، از جمله آنها می‌توان به شاهنشاه، ضل‌الله فی الارض، رعیت پناه، مالک الرقاب و قبله عالم اشاره کرد (رستم‌الحکما، ۱۳۸۲: ۴۲۳). به نظر می‌آید در دوره فتحعلی شاه و پس از وی، تبلیغ و تأکید بر ایران باستان به صورت نظام‌مند در ایران رشد کرد. «تاج کیانی» نخستین بار پس از فروپاشی ساسانیان، به دستور فتحعلی شاه ساخته شد و بر سر او و شاهان بعدی قاجار جای گرفت. بر اساس شواهد موجود، عناصر نمادین به کار رفته در بسیاری از آثار خلق شده در دوران قاجار همچون تاج، نمادهای موجود در هنر نگارگری قاجاری، نقوش برجسته موجود از این دوران، برگرفته از مفاهیم فرایزدی است، از این رو به نظر می‌رسد مفاهیم نهفته در آثار هنری دوره قاجار، به خصوص زمان فتحعلی شاه، تأکیدی بر حاکمیت الهی او است (دادور و نماز علیزاده، ۱۳۹۷: ۵۰).

### نظریه حاکم کاریزماتیک ماکس وبر و ارتباط آن با سلطه

در مقابل «سلطه» و حاکمیت همچنین با عنوان دیگر آن، اقتدار<sup>۱</sup> در معنای وبری شکل نهادی شده قدرت است که با کمک آن ادعای «سلطه‌گر» به منزله امری حقوقی و مشروع شناخته می‌شود. همچنین سلطه برحسب مفهوم و استنباط جامعه‌شناختی خود به ویژه با دو نقطه نظر از قدرت اجتماعی تمیز داده می‌شود: نخست آنکه قدرت می‌باید «نهادینه» شده باشد، دوم باید به منزله «اجراء مشروع و قانونی قدرت» به رسمیت شناخته شود. درجه اعتبار یک نظم اجتماعی به میزان باور و اعتقاد افراد آن نظام وابسته است. ماکس وبر چشم‌انداز دیگری درباره چگونگی پیدایش شرایط رفتار جمعی و بسیج اجتماعی مطرح کرده است. از دیدگاه او رفتار جمعی به طور کلی از تعهد به نوعی نظام عقیدتی برمی‌خیزد. گروه‌های اجتماعی خود را متعهد به تعاریفی کلی از خود و جهان ساخته و می‌کشند جهان خود را براساس این تعاریف تغییر دهند. بحث وبر درباره منابع سه گانه مشروعیت و اقتدار سیاسی

یعنی سنت، قانون و کاریزما ربط مستقیمی با بحث او درباره جنبش‌های اجتماعی دارد. اقتدار سنتی مبنای وضعیت متعادل اجتماعی است، اما دو نیروی مخمل ممکن است این وضع را به هم بزنند: یکی نیروی عقلانیت و دیگری نیروی کاریزما. به نظر وبر، عقلانیت می‌تواند نیروی انقلابی درجه یکی ضد سنت باشد و اغلب نیز چنین بوده است (Weber, 1972: 38). اصطلاح کاریزما در مورد نوع خاصی از شخصیت فردی به کار برده خواهد شد که به موجب آن از انسان‌های معمولی متمایز می‌شود و دارای قدرت‌ها یا ویژگی‌های فوق طبیعی، فوق انسانی و یا حداقل استثنائی و نادری تلقی می‌شود (Weber, 1964: 358). از این رو، کاریزما رابطه‌ای درونی میان پیرو و رهبر است و رهبری کاریزمایی تنها به صورت جنبش کاریزمایی آشکار می‌شود: «رهبر کاریزمایی تنها رهبری نیست که به خاطر ویژگی‌های خارق‌العاده‌اش مورد ستایش بی‌حد بوده و آزادانه مورد اطاعت قرار گیرد، بلکه کسی است که چنین ویژگی‌هایی را در فراگرد دعوت مردم برای پیوستن به جنبش جهت تغییر و رهبری این جنبش آشکار می‌کند» (Tucker, 1968: 737). وبر می‌گوید: «از نظر روان‌شناختی این «شناسایی» امری است مربوط به وفاداری کاملاً شخصی پیرو نسبت به دارنده ویژگی کاریزمایی و ناشی از شوق یا نومیدی و امید است» (Weber, 1964: 359). اقتدار کاریزمایی خارج از ساخت‌های مستقر و سلسله مراتب آمریت و ملاحظات عقلانیت قرار دارد و خود متضمن ابداع، انقلابی و پیامبرگونه است. تحول اجتماعی در تاریخ، محصول فوران کاریزماست. در مجموع، اقتدار کاریزمایی ویژگی‌های ذیل را دارد: شدیداً شخصی است؛ منبعث از قدرت‌های خارق‌العاده دانسته می‌شود؛ ممکن است مذهبی یا غیر مذهبی باشد؛ رابطه‌ای عاطفی یا غیر عقلایی میان پیرو و رهبر است؛ متضمن رسالتی است که ممکن است احیای عقیده‌ای منسوخ یا عرضه آرمانی نو باشد؛ در زمان بحران اجتماعی احتمال ظهور آن افزایش می‌یابد؛ عموماً موجب تغییرات اجتماعی و فکری می‌گردد (بشیریه، ۱۳۹۰: ۵۱). در اندیشه ایرانشهری، شاه در بر دارنده فر ایزدی برگزیده خدا، فقط در برابر خدا مسئول است، نه در برابر خلق، اعم از دارا و ندار. بدیهی است در چنین موقعیتی او قانون است و حرف او قانون مطلق، اما در واقعیت مردم گاه و بی‌گاه به دلیل بی‌کفایتی یا ستمگری زیاد علیه حاکم می‌شوریدند و در این مرحله بر اساس اساطیر فره ایزدی از حاکم دور می‌شده است (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱۱). در این مرحله، از تحولات و تحركات اجتماعی است که خلق چنین افسانه‌ای درباره حاکم به کمک او می‌آید، زیرا سلطه کاریزمایی پیامد مشروعیت را همراه خود دارد، قانونی شدن می‌تواند ساختاری پایدار برای ایجاد سلطه فراهم آورد، این مشروعیت در زمان ثبات در جامعه نسبی است، اما در زمان بحران در جامعه مشروعیت حاکم فرهمند مریدان رهبر کاریزماتیک به میدان می‌آیند تا شاید موفق به کسب قدرت سیاسی شوند



(ویر، ۱۳۷۹: ۱۹). در صورت عدم موفقیت نیز اسطوره پاسخ قابل تأملی برای توجیه دارد، فره حاکم را ترک کرده است. منظور ویر از ایجاد سلطه کاریزماتیک رابطه اقتداری است که طی آن، فرد و جامعه سلطه‌پذیر صفات و ویژگی‌های استثنایی و فوق بشری برای رهبری قائل است و به دلیل همین صفات با شور و شوق از او تبعیت می‌کند (ویر، ۱۳۹۷: ۲۳۱). در این فلسفه فکری اقتدار کاریزمایی مبنای عقلانی ندارد بلکه مبتنی بر رابطه‌ای شدیداً عاطفی میان رهبر و پیرو است.

### نتیجه‌گیری

تداوم سلطه در جامعه تنها با قدرت عریان امکان‌پذیر نیست، زمانی که سلطه از طرف فرمانبرداران قانونی تلقی گردد مشروعیت دارد. دستگاه‌های ایجاد مشروعیت به طبع شرایط زمان در دوره‌های معین زاده می‌شوند. مهم‌ترین عامل برای ایجاد چنین فلسفه‌ای را می‌توان وقایع جامعه دانست. از این رو، نظریه پردازان حکومت برای تمرکز قدرت و جلوگیری از منازعات، فرد مسلط بر جامعه را منسوب به خداوند و صفات وی می‌کرده‌اند تا از این رهگذر جامعه را کنترل کنند. اسطوره به مثابه متن ارتباطی، اجتماعی و معنادار خواستار پاسخ‌گویی مخاطبان خود است. در نظر مردم اطاعت از شهریاران و عمل به هنجارها و سنن حاکم وظیفه‌ای دینی شمرده می‌شد. پیام اسطوره فره در صدد اشاعه و ترویج آن در میان طبقات اجتماعی گویا و روشن است، اسطوره فره در این نظم منطقی متصلب طبقاتی را ترویج می‌کرد و مشروعیت می‌بخشید و حفظ تمایز میان طبقات اجتماعی، شرط ضروری حفظ نظم و ثبات تلقی می‌شد و حفظ پاکی و خلوص طبقات فرودست و نگه داشتن مردم در جایگاه اجتماعی و طبقاتی آنها بر اساس این اسطوره تبیین الهیاتی داشت و توجیهی مذهبی می‌یافت. این مفهوم در دوران اسلامی نه تنها کارکرد خود را از دست نمی‌دهد بلکه در انعکاس و تجلی اعتبارات اسلامی به نحوی متفاوت مورد استفاده قرار می‌گیرد. در این دوران، به دلیل دگرگونی‌های فرهنگی ایجاد شده، معنای مشروعیت بخشی پیشین در قالب سیاسی احیا می‌شود. به عبارت دیگر، سرشت و ماهیت اسطوره فره در دوره‌های مختلف یکسان است، حال آن که این جوهره واحد در قالب‌ها و اشکال جدیدی تعیین و تجلی می‌یابد، هر نظام و مکتبی بسته به جامعه‌ای که در آن شکل می‌گیرد و بر اساس زیر بناهای فکری خود پاسخ متفاوتی به این پرسش که وجه مشروعیت بخش قانون چیست، می‌دهد از همین رو چنین برداشت می‌شود که اسطوره فره ایزدی با توجه به بنیان فکری و ناخودآگاه جمعی جامعه ایران در طی تمام دوران‌ها به جزء سلسله افشاریه ابزاری برای ایجاد سلطه و قدرت مشروع بوده است. نادر در طی مسیر، از بنیان‌گذاری حکومتی پایدار برای نسل بعد نافرجام ماند، زیرا اقدامات او در

حد تغییر و نه تحول در جامعه ایران محدود شد. بنابراین، به رغم تلاش‌های گسترده نادر تحول اساسی در فرایند اندیشه سیاسی ایران در راستای مشروعیت‌پذیری حاکمیت‌ها صورت نگرفت و مدعیان بعدی نیز از همان قالب‌های پیشین موجود در اندیشه سیاسی ایرانی استفاده نمودند.

### کتابنامه

- احمدوند، شجاع؛ نوزری، محمد اسماعیل؛ جبریلی، نیما. (۱۳۹۵). «فهم تطور و تحول اسطوره فره ایزدی از عهد ساسانی تا دوران اسلامی». تحقیقات تاریخی اجتماعی. سال ۶. ش ۱. صص ۱-۳۲.
- اعتماد مقدم، علیقلی. [بی تا]. فردر شاهنامه. [تهران]: وزارت فرهنگ و هنر.
- اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی). (۱۳۸۵). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. ج ۱. تهران: مروارید.
- آموزگار، ژاله؛ تفضلی، احمد. (۱۳۸۷). اسطوره زندگی زردشت. تهران: نشر چشمه.
- بشیریه، حسین. (۱۳۹۰). انقلاب و بسیج سیاسی. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- بندهش. (۱۳۸۰). فرنیغ دادگی. گزارنده مهرداد بهار. ج ۲. تهران: توس.
- بندیکس، رونالد. (۱۳۸۲). سیمای ماکس وبر. مترجم محمود رامبد. تهران: نشر هرمس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۹). پژوهشی در اساطیر ایران. ج ۸. تهران: نشر آگه.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۷۴). تاریخ بیهقی. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: نشر مهتاب.
- پارکین، فرانک. (۱۳۸۴). ماکس وبر. مترجم شهناز مسمی پرست. تهران: نشر ققنوس.
- ترنر، برایان. (۱۳۷۹). ماکس وبر و اسلام. مترجم سعید وصالی. تهران: روزافزون.
- ثروتیان، بهروز. (۱۳۵۰). بررسی فره در شاهنامه فردوسی. تبریز: دانشگاه تبریز.
- جعفری، علی اکبر؛ شعبانی مقدم، عادل. (۱۳۹۴). «زمینه‌های اجتماعی و جریان‌شناسی مشروعیت‌یابی نادر». فصلنامه پژوهش‌های تاریخی. ش ۲. صص ۳۳-۵۲.
- خائفی، عباس؛ قلی‌زاده، هادی؛ قلی‌زاده توچائی، گوهر. (۱۳۹۴). «فره ایزدی، دگردیسی‌ها و چگونگی استمرار آن تا عصر صفویه». سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب). ش ۳۰. زمستان. صص ۲۳۶-۲۵۶.
- دادور، ابوالقاسم؛ نماز علیزاده، سهیلا. (۱۳۹۷). «پیکره‌های ایستاده فتحعلی‌شاه قاجار به رقم مهرعلی با پیکره‌های انسانی در هنر سعیدی». نشریه هنرهای زیبا، هنرهای تجسمی. دوره ۲۳. ش ۴. صص ۴۱-۵۰.
- دریایی، تورج. (۱۳۹۲). امپراتوری ساسانی. ترجمه خشایار بهاری. تهران: نشر فرزانه‌روز.
- دلیر، نیره. (۱۳۹۳). «فرهنگ سیاسی و مبانی نظری پادشاهی و سلطنت؛ بررسی تطبیقی فره ایزدی و ظل‌الهی». مطالعات تاریخ فرهنگی. سال ۵. ش ۲۰. تابستان. صص ۳۹-۶۰.
- دهقانی، مهدی. (۱۳۹۶). «بازتاب نمادهای فره ایزدی و عدالت در منابع تاریخی دوره زندیه (با

- محوریت تاریخ گیتی‌گشا و گلشن مراد». اولین کنفرانس ملی نمادشناسی در هنر ایران با محوریت هنرهای بومی. بجنورد: دانشگاه بجنورد. <<https://civilica.com/doc/748178>>
- دیلم صالحی، بهروز. (۱۳۸۴). *از نظم سیاسی تا نظم کیهانی در اندیشه ایرانی*. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۸). *پیکرگردانی در اساطیر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رستم‌الحکم، محمد هاشم. (۱۳۸۲). *رستم التواریخ (سلاطین سلسله‌های صفویه، افشاریه، زندیه و قاجاریه)*. به اهتمام عزیزاله علیزاده. تهران: انتشارات فردوس.
- رضایی همدانی، عمادالدین. (۱۳۷۹). *سیمای همدان*. تهران: انتشارات انوشه.
- رویانی، وحید؛ موسوی، صفیه. (۱۳۹۳). «مقایسه تطبیقی شاهنامه و مهابهاراتا». *جستارهای نوین ادبی*. ش ۱۸۷. زمستان. صص ۵۹-۸۲.
- سودآور، ابولعلاء. (۱۳۸۳). *قره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان*. تهران: نشر میرک.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۸۷). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: کوی.
- طبری، محمد ابن جریر. (۱۳۵۲). *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۱. نشر: بنیاد فرهنگ ایران.
- عتبی، محمد بن عبدالجبار. (۱۳۴۵). *ترجمه تاریخ یمنی (به انضمام خاتمه یمنی یا حوادث ایام در سال ۶۰۳ هجری قمری)*. [ترجمه] ابوالشرف ناصح بن ظفر جرفادقانی. به اهتمام جعفر شعار. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فروند، ژولین. (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی ماکس وبر*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: پیکان.
- فره‌وشی، بهرام. (۱۳۷۴). *ایران‌ویج*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فولادیان، مجید؛ جلایی‌پور، حمیدرضا. (۱۳۹۵). «مقایسه سلطه فره‌مندانه و سلطه کاریزماتیک با اتکا به آراء وبر: ایضاح یک خلط مفهومی». *فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی*. دوره ۸. ش ۳۱. تابستان. صص ۵۳-۸۸.
- کتاب سوم دین کرد (متنی به زبان پهلوی سرسخنانی چند درباره اخلاق آیینیک، تکوین جهان). (۱۳۸۱). آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه براساس دین کرد چاپ مدن. تدوین‌کنندگان پیشین آذرفرنبغ پسر فرخزاد، آذرباد پسر امید. ویراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه فریدون فضیلت، تهران: نشر فرهنگ دهخدا.
- کسرایی، محمدسالار. (۱۳۸۹). «فرمانروایی توأمان: حکومت و مشروعیت در ایران باستان». *فصلنامه سیاست*. ش ۱۴. تابستان. صص ۱۸۹-۲۰۸.
- کرمر، جوئل. (۱۳۷۵). *احیای فرهنگی در آل‌بویه*. ترجمه سعید حنایی کاشانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۹). *نامه باستان: از آغاز تا پادشاهی منوچهر*. ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی. ج ۱. تهران: سمت.

- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک. (۱۳۶۳). *زین‌الخبار یا تاریخ گردیزی*. تصحیح، تحشیه و تعلیق عبدالحی حبیبی. تهران: نشر دنیای کتاب.
- گوبل، رابرت. (۱۳۹۰). «سکه‌های ساسانی». ترجمۀ تیمور قادری. *تاریخ ایران کمبریج*. ویراسته احمد یارشاطر. ج ۳. قسمت سوم. تهران: انتشارات مهتاب. ص ۲۱۱-۲۳۴.
- گوهری کاخکی، مهشید؛ یاحقی، محمد جعفر. (۱۳۹۸). «تقدیس چنگیزخان در منظومه‌های تاریخی دورۀ ایلخانی». *تاریخ و فرهنگ*. ش ۱. صص ۲۷-۵۰.
- گنوویدن، گرن. (۱۳۷۷). *دین‌های ایران*. ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: انتشارات آگاهان.
- مجتبابی، فتح‌الله. (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*. تهران: انجمن فرهنگی ایران باستان.
- محمدی، ذکراالله؛ بی‌طرفان، محمد. (۱۳۹۱). «انتقال و تحول اندیشهٔ سیاسی فرۀ ایزدی از ایران باستان به ایران اسلامی (با تکیه بر مبانی اندیشه‌گران ایرانی)». *فصلنامهٔ سخن تاریخ*. سال ۶. ش ۱۶. صص ۳-۳۶.
- مطلوب کاری، اسماعیل. (۱۳۹۳). «فرۀ کیانی در جهان‌بینی ساسانی: زمان، علت و چگونگی باز تولید یک مفهوم سیاسی». *پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه تهران*.
- موسوی حاجی، سید رسول. (۱۳۹۷). *نقش برجسته‌های ساسانی*. تهران: انتشارات سمت.
- نصرالله‌زاده، سیروس؛ گرشاسبی، اشکان. (۱۳۹۵). «القاب و عناوین پادشاه اشکانی بر روی سکه‌ها». *دوفصلنامهٔ تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا (س)*. سال ۲۶. ش ۱۸ (پیاپی ۱۰۳). پاییز و زمستان. صص ۱۳۷-۱۶۰.
- نیولی، گرادو. (۱۳۹۱). «فره». *هفت آسمان*. ترجمۀ سعید انواری و سپیده رضی. سال ۱۴. ش ۵۳. صص ۱۰۱-۱۱۸.
- وبر، ماکس. (۱۳۷۹). *عقلانیت و آزادی*. ترجمۀ یدالله موقن و احمد تدین. تهران: هرمس.
- وبر، ماکس. (۱۳۹۷). *اقتصاد و جامعه*. ترجمۀ عباس منوچهری؛ مهرداد ترابی‌نژاد؛ مصطفی عمادزاده. تهران: نشر سمت.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۷۷). «فرۀ ایزدی و حق الهی پادشاهان». *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*. ش ۱۲۹ و ۱۳۰. خرداد و تیر. صص ۴-۱۹.
- هیلنر، جان. (۱۳۷۱). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمۀ ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.
- یارشاطر، احسان. (۱۳۸۱). *داستان‌های ایران باستان، مبتنی بر آثار اوستایی*. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- یارشاطر، احسان. (۱۳۹۴). «آیا ساسانیان وارثان هخامنشیان بودند؟». *فصلنامهٔ جندی‌شاپور*. سال ۱. ش ۲. تابستان. صص ۱۷۶-۱۹۱.
- یعقوبی، احمد. (۱۳۷۸). *تاریخ یعقوبی*. مترجم محمد ابراهیم آیتی. ج ۱. ج ۸. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- یوسفی، ماشاالله. (۱۳۸۷). «بازنمایی گفتار نظم الهیات اخلاقی زرتشت در بایسته‌های شاهی آرمانی ایران باستان». *سیاست*. ش ۶. صص ۲۹۹-۳۲۲.

- Alam, Michael. (1986). *Nomina propria iranica in nummis*. Wien: Vöaw. Bailey, H. W. (1943). *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. Oxford: Clarendon Press.
- Curtis, Vesta Sarkhosh. (2012). "Parthian coins: kingship and divine glory". in P. Wick and M. Zehnder (eds). *The Parthian Empire and its Religions. Studies in the Dynamics of Religious Diversity*. Pietas 5. Gutenberg. pp. 68- 81.
- Dąbrowa, Edward. (2008). "The Political Propaganda of the First Arsacids and its Targets: from Arsaces I to Mithradates II". *Parthica 10*. pp. 25- 31.
- Daryaei, Touraj. (1999). The Coinage of Queen Bōrān and Its Significance for Late Sāsānian Imperial Ideology. *Bulletin of the Asia Institute New Series*. Vol. 13. pp. 77- 82.
- Gariboldi, Andrea. (2004). "Royal ideological patterns between Seleucid and Parthian coins". *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World: Means of Transmission and Cultural Interaction*. Munich. Pp 84- 366.
- Gobl, Robert. (1971). *Sasanian Numismatics, Klinkhardt and Biermann*. Braunschweig: Klinkhardt & Biermann.
- Tucker, Robert. C. (1968). "The Theory of Charismatic Leadership". *Philosophers and Kings: Studies in Leadership*. vol. 97. No. 3. Summer. Pp. 731- 756. Published by: The MIT Press.
- Weber, Max. (1964). *Essays in sociology*. Edited by H. H. Gerth & C. W. Mills. Oxford: Oxford University Press.
- Weber, Max. (1972). *Wirtschaft and Gcsellschaft*. Tübingen: quoted in Tilly. op. cit. p. 657.
- Weber, Max. (1978). *Economy and society*. In G. Roth, & C. Wittich (Eds). California: University of California Press.

## **Khvarenah: A Myth at the Service of Dominance**

**(Based on Max Webber's theory of Charismatic Leadership)**

Saba Gholami<sup>1</sup>  
Reza Mehrafarin<sup>2</sup>

Myths are mysterious and sacred narrations which speak of the worldview of an ethnic group regarding its being at a specific stage of development. In fact, myths are at the service of creating meaning and symbolize a nation's culture and beliefs. In Iranian literature, *Khvarenah* or divine glory mediates between the world and Paradise, that is, matter and God, and connects Man's developed soul to the divine eternal power. The myth of *Khvarenah*, which has been mentioned in *Avestan* texts and *Shahnameh*, embodies a number of political and religious concepts and implied meanings which have played a role in the essence and structure of the political and social life of Iran. The studies of social events in this country and the relationships between the ruling powers and Iranian people in the course of history demonstrate a kind of dominance which Max Webber calls Charismatic leadership. In this paper, the authors have tried to examine the use of the divine glory of power in various historical periods through a study of the reasons behind the existence of the philosophy of *Khvarenah* or divine glory and comparing it with Webber's theory of charismatic leadership. The findings indicate that divine glory was in fact exploited as a religious tool in order to consolidate and legitimize dominance over society.

### **Key Terms**

divine glory, dominance, charismatic ruler, legitimacy, Max Webber

---

1. PhD candidate of Archeology, University of Mazandaran (corresponding author), saba\_gholami69@yahoo.com

2. Professor at Archeology Department, University of Mazandaran, reza.mehrafarin@gmail.com

## An Intertextual and Extratextual Study of Persian Poems on Safavid Coins During the Reign of Shah Abbas II

Chnor Saidi<sup>1</sup>

Intertextual and extratextual forms of inquiry refer to the same process of discourse analysis and seek to discover open and hidden meanings in discourse. Through a study of the poems engraved on the coins of the period of Shah Abbas II, the present study aims to provide some answers to the following questions: What do the Persian poems on the coins refer to? Do the intertextual meanings conveyed through morphological, syntactic, and rhetorical devices denote the intended meanings of Shah Abbas's words? Is it extratextual or metalinguistic factors which impose his intended meanings on the engraved poems? Following a library and interdisciplinary (literature and archeology) approach, the author has carried out a descriptive-analytic research in order respond to the mentioned questions. A discourse analysis of such poems demonstrate that Shah Abbas placed greater emphasis on extratextual factors than on intertextual ones, which demonstrates his intention to reflect the Iranian national culture and identity and consolidate the Twelver *Shi'ite* religion through the use of these poems.

### Key Terms

Shah Abbas II, Coin, Persian poems, discourse analysis, intertextual, extratextual

---

1. MA student of Archeology, Tarbiat Modares University, c.saidi@modares.ac.ir

## An Intertextual and Discourse Approach to the Reading of a Story in *Kalīla and Demna*

Zohreh Dowlati<sup>1</sup>

The Ghaznavid era marks one of the important periods of Persian language and literature. Several of the books which were written and translated during this period turned into masterpieces in the field of Persian language and literature and affected many of the texts and books that were written after them. One of such invaluable books is *Kalīla and Demna*. The author suggests that through following an intertextual and discourse approach to the reading of this ancient book, one can examine its effects on the books which were composed later. In fact, the dialogs in a text reflect the visible and hidden layers of a society at the time of its writing. Following a descriptive-analytic method and based on critical discourse analysis, this study investigates the story of “The Carpenter, his Wife, and her Friends” in *Kalīla and Demna* in the light of the theory of implied intertextuality. The findings of the study demonstrate that the analysis of the elements of this story can reveal the intertextual ties and dominant dialogs therein and specify its sociological aspects.

### Key Terms

Intertextuality, discourse, Ghaznavid Era, *Kalīla and Demna*, Marzbān-nāma

---

1. PhD candidate of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, South Tehran Branch, Researcher at the Iranology Foundation, zohreh\_dowlati@yahoo.com

## A Brief Study of the Etymology of the Word “Sufi” and Origins of Sufism in Iran during the first four Hejira Centuries

Mohammad Bahramzadeh<sup>1</sup>

Faezeh Aghighi<sup>2</sup>

Sufism is an inner aspect of Islam which manifested itself in an ascetic form in the first century (AH), evolved over time, and came close to gnosis. At the beginning, Sufism followed an individualistic approach but gradually developed a systematic form from the third and fourth centuries (AH) onwards. Since then, Sufism and its related principles have been discussed in different books and documents. Various theories exist as to the etymology of the term “Sufi”. Moreover, different researchers have provided different views regarding the origins of Sufism in Iran during the early Hejira centuries. Some researchers have also presented a number of arguments on the influence of Christian, Buddhist, Sabian, gnostic, and neo-Platonic ideas and theories on Sufism. Following a descriptive-analytic method, this paper briefly examines each of these views. The findings of the study indicate that Sufism has no specific origin and has been influenced by all the prevalent philosophies of its time to some extent. However, it has eventually found Iran as a desirable context for its transcendence.

### Key Terms

Sufism, the Sufi, Iran, Gnosis, Origin

---

1. Faculty Member and Research Deputy at the Iranology Foundation, mohammadbahramzadeh@gmail.com

2. PhD candidate of Iranology, Shahid Beheshti University and Researcher at the Iranology Foundation (corresponding author), faezehaghighi59@gmail.com

## A Glance at the Status of Georgian Slaves in the Military Structure of the Safavids during the Reign of Shah Abbas I

Fatemeh Ahangar Arjomandi<sup>1</sup>

Omid Akhavi<sup>2</sup>

One of the important accomplishments of Shah Abbas I was transforming the structure of the army. Through fortifying the army, he consolidated the foundations of the Safavid government. In order to execute this policy, after the conquest of Georgia and becoming familiar with Georgians' special features, he founded a new military structure by benefitting from the services of some powerful and worthy Georgian military men and called it *Qullar* or *ghulams* (slave soldiers). Following a descriptive-analytic method, the purpose of this study was to investigate the role of Georgian slaves in the Safavid army in Shah Abbas' period. The findings of the study demonstrate that Georgian slaves held a high position in the military structure of the Safavid government.

### Key Terms

Qullar, Georgia, Shah Abbas I, Safavid Dynasty

---

1. MA in History of Islamic Iran, University of Mohaghegh Ardabili, f.arjomandi71@gmail.com

2. PhD candidate of History of Post. Islamic Iran, Shiraz University, omid.akhavi@yahoo.com

## An Etymological Study of the Name of Iran in the Light of Historical Evidence

Hakimeh Ahmadizadeh Shandi <sup>1</sup>

Eftekharr Rouhifar <sup>2</sup>

The name of Iran tells the story of a long-standing civilization in this land and is of great historical importance to researchers in different fields of Iranology. This study inquires into the roots of the name of Iran and the ethnic groups that resided there and called themselves Iranian. Following a descriptive-analytic method, this paper investigates the etymology and background of this name in the forms of *airyānam*, *ērān*, *aryān*, etc. in the sense of Aryan in ancient oriental works, *Avesta*, ancient Iranian and Mesopotamian inscriptions, and ancient works of Western historiographers and geographers. The findings of this study demonstrate that this name in the sense of the people living in this land and in its different forms changed over the centuries and millennia in the course of history until it was established as a single name in the form of Iran in the Sassanid period to cover all the regions within the political borderlines of this era.

### Key Terms

Iran, Aryan, Avesta, Shahnameh, inscription

---

1. PhD candidate of History of Pre-Islamic Period, Islamic Azad University, Science and Research Branch, h.ahmadizadeh7646@gmail.com

2. MA student of Ancient Languages, Tabriz University (corresponding author), eftekharr066@gmail.com

## Table of Contents

<b>Editorial</b>	4
Hekmatollah Molla Salehi	
<b>An Etymological Study of the Name of Iran in the Light of Historical Evidence</b>	5_24
Hakimeh Ahmadizadeh Shandi; Eftekhar Rouhifar	
<b>A Glance at the Status of Georgian Slaves in the Military Structure of the Safavids during the Reign of Shah Abbas I</b>	25_40
Fatemeh Ahangar Arjomandi; Omid Akhavi	
<b>A Brief Study of the Etymology of the Word “Sufi” and Origins of Sufism in Iran during the first four Hejira Centuries</b>	41_60
Mohammad Bahramzadeh; Faezeh Aghighi	
<b>An Intertextual and Discourse Approach to the Reading of a Story in Kalila and Demna</b>	61_80
Zohreh Dowlati	
<b>An Intertextual and Extratextual Study of Persian Poems on Safavid Coins During the Reign of Shah Abbas II</b>	81_102
Chnor Saidi	
<b>Khvarenah: A Myth at the Service of Dominance (Based on Max Webber’s theory of Charismatic Leadership)</b>	103_122
Saba Gholami; Reza Mehrafarin	

# Quarterly Of Iranian Studies

(Interdisciplinary Journal, Scientific - Specialized)

(Motale'āt.e Iranshenāsi)

ISSN: 2476 - 2989

Vol. 6, No. 17, Summer 2020

**License Holder (Publisher):** Iranology Foundation

**Director\_in\_Charge:** Dr. Mohammad Bahramzadeh

**Editor\_in\_Chief:** Dr. Hekmatollah Molla Salehi

**Manager:** Dr. Masoud Dadbakhsh

## Editorial Board

<b>Dr. Mehri Baqeri</b>	Tabriz University
<b>Dr. Naser Takmil Homayoun</b>	Academy of Humanities and Cultural Studies
<b>Dr. Mahmoud Jafari Dehaqi</b>	University of Tehran
<b>Dr. Zohreh Zarshenas</b>	Academy of Humanities and Cultural Studies
<b>Dr. Fathollah Mojtabaei</b>	University of Tehran
<b>Dr. Hekmatollah Molla Salehi</b>	University of Tehran
<b>Dr. Mohammad Bahramzadeh</b>	Research Deputy and Faculty Member at the Iranology Foundation
<b>Dr. Mahmood Tavusi</b>	Tarbiyat Modares University

**Issue Editor:** Zohreh Dowlati

**Translator:** Roya Khoii

**Design & Type Latin:** Monica Toosi

**Publisher:** Iranology Foundation

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

**Tel:** 0098\_21\_ 88608925

**Fax:** 0098\_21\_ 88608922

**Email:** Fasnameh@iranology.ir