

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مطالعات ایران‌شناسی

(مطالعات میان رشته‌ای، علمی، اختصاصی)

سال چهارم | شماره نهم | تابستان ۱۳۹۷

شماره استاندارد بین‌المللی: ۲۹۸۹-۲۴۷۶

صاحب امتیاز: بنیاد ایران‌شناسی

مدیر مسئول: دکتر حامد فروزان

سر دبیر: دکتر حکمت اله ملاصالحی

ویراستار علمی و مدیر داخلی: فاطمه فریدی مجید

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

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 حکمت اله ملاصالحی (استاد دانشگاه تهران)

دکتر محمد بهرام‌زاده (هیئت علمی بنیاد ایران‌شناسی)

دکتر محمود طاووسی (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

ویراستار: فاطمه محمد

مترجم: دکتر رویا خویی

همکار این شماره: شیوا باقری

صفحه‌آرا: مریم جامعی

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

چاپ و انتشارات: بنیاد ایران‌شناسی

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

تلفن: ۸۸۶۰۸۹۲۵ - ۰۲۱؛ دورنما: ۸۸۶۰۸۹۲۲ - ۰۲۱

رایانامه: Fasnameh@iranology.ir

قیمت: ۲۵۰۰۰۰ ریال

شرایط پذیرش مقاله در فصلنامه مطالعات ایران‌شناسی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فهرست مطالب

صفحه

عنوان

- ۵ سرمقاله
دکتر حکمت‌اله ملاصالحی
- ۶ شکل‌یابی و توسعه شهر بوکان با اتکاء به منابع تاریخی و شواهد باستان‌شناسی
دکتر حسن کریمیان، اسماعیل سلیمی، جمیله صلح‌جو
- ۳۱ پراکندگی جغرافیایی صابثین در اهواز
دکتر نصرالله پورمحمدی املشی، زهرا طاهری
- ۴۹ نگاهی به طراحی و اجرای چهارباغ در ایران عصر صفوی و هندوستان عصر مغول
دکتر فاطمه کُردی
- ۶۵ ایران در آئینه سفرنامه‌هاینریش فون پوزر
(براساس تحقیقات پروفسور فریدریش کوخواسر ۲۵-۱۶۲۰)
- ۸۱ دکتر شهرام تقی‌زاده انصاری
عروسکها در آیینهای باران‌خواهی آذربایجان غربی
مهسا نشاطی‌زاده
- ۹۲ بررسی نقش و جایگاه زنان در ترانه‌های بختیاری
دکتر عباس قنبری عُدیوی، الیاس قادری
- ۱۱۱ بررسی باورهای عامیانه در بین بانوان قالیباف چهارمحال و بختیاری
ملیحه مهدیان
- ۱۳۲ چکیده مقالات به انگلیسی

سرمقاله

نهمین شماره مجله «مطالعات ایران‌شناسی» به یاری خداوند منان و همت همراهان، در اختیار مخاطبان ارجمند ما قرار گرفته است.

این شماره از مطالعات ایران‌شناسی شامل مقالاتی از نویسندگان سختکوش و گرامی ما آقایان دکتر حسن کریمیان، اسماعیل سلیمی و سرکار خانم جمیله صلح‌جو با عنوان «شکلیابی و توسعه شهر بوکان با اتکاء به منابع تاریخی و شواهد باستان‌شناسی»؛ آقای دکتر نصرالله پورمحمدی املشی و سرکار خانم زهرا طاهری با عنوان «پراکندگی جغرافیایی صابئین در اهواز»؛ سرکار خانم دکتر فاطمه کردی با عنوان «نگاهی به طراحی و اجرای چهارباغ در ایران عصر صفوی و هندوستان عصر مغول»؛ آقای دکتر شهرام تقی‌زاده با عنوان «ایران در آئینه سفرنامه‌هاینریش فون پوزر (بر اساس تحقیقات پروفیسور فریدریش کوخواسر ۲۵-۱۶۲۰)»؛ سرکار خانم مهسا نشاطی‌زاده با عنوان «عروسکها در آیینهای باران‌خواهی آذربایجان غربی»؛ آقایان دکتر عباس قنبری عُدیوی و الیاس قادری با عنوان «بررسی نقش و جایگاه زنان در ترانه‌های بختیاری» و همچنین مقاله سرکار خانم ملیحه مهدیان با عنوان «بررسی باورهای عامیانه در بین بانوان قالیباف چهارمحال و بختیاری» است.

مجله مطالعات ایران‌شناسی لازم میبندد صمیمانه از همه دوستان، پژوهشگران و همکارانی که در تدوین هرچه آراسته‌تر این شماره ما را یاری دادند و همراهی کردند تشکر کند. امیدواریم این همفکریها و همراهیها در آینده نیز چونان گذشته ادامه یابد.

حکمت‌اله ملاصالحی

دانشگاه تهران ۱۳۹۷ هجری خورشیدی

شکل‌یابی و توسعه شهر بوکان با اتکاء به منابع تاریخی و شواهد باستان‌شناسی

حسن کریمیان^۱؛ اسماعیل سلیمی^۲؛ جمیله صلح‌جو^۳

چکیده

بوکان یکی از مهمترین شهرهای کُردنشین جنوب استان آذربایجان غربی و سومین شهر پرجمعیت استان بعد از ارومیه و خوی است. برخی از وقایع مرتبط با بوکان و رجال مشهور آن در دوره قاجار در سفرنامه‌های سیاحان و پژوهشگرانی چون مینورسکی، دموگان و دیگران منعکس شده است. مدارک تاریخی مؤید آن است که این شهر در دوره ناصرالدین شاه قاجار بر شالوده روستایی کوچک و کم‌جمعیت احداث گردیده است. در این زمان، شهر بوکان بسبب توجه خانواده عزیزخان مکرری رشد و گسترش قابل توجهی یافت. نوشتار حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که مهمترین عوامل مؤثر بر توسعه و گسترش شهر بوکان چه بوده و دلایل انتخاب مکان فعلی بعنوان مرکز حاکمیت اداری منطقه در دوره قاجاریه کدامند؟ فرض بر آن است که موقعیت ویژه فضایی و ارتباطی روستای بوکان در میان استقرارگاه‌های منطقه، اصلیتین عامل انتخاب بوده است. با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌یی و میدانی در این پژوهش مشخص گردید که علاوه بر شرایط ویژه ارتباطی و جغرافیایی منطقه، شالوده این شهر به اهتمام فرمانروایان محلی و بویژه خاندان مکرری، در ایجاد واحدهای حکومتی، مذهبی و عام‌المنفعه نهاده شده و در دوره پهلوی اول با فضاهای دیگری پیرامون هسته اولیه قاجاری افزوده شده است.

کلید واژگان: بوکان؛ قاجاریه؛ حاکمان مکرری، آذربایجان غربی، مناطق کُردنشین

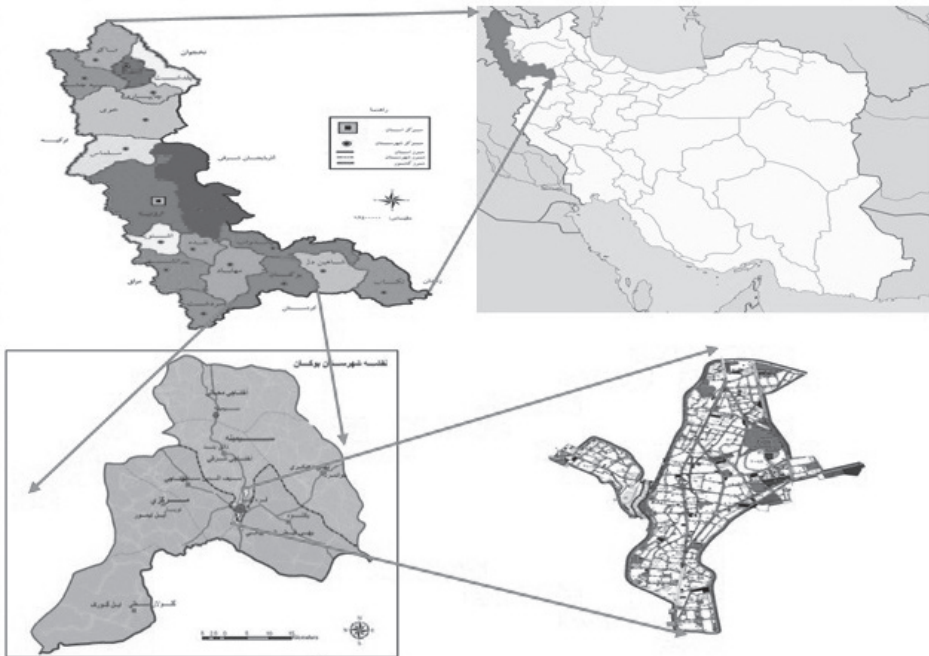
۱. عضو هیئت علمی گروه باستان‌شناسی دانشگاه تهران؛ hkarimi@ut.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد باستان‌شناسی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)؛ salimi.esmaeil@yahoo.com

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد باستان‌شناسی دانشگاه هنر اصفهان؛ j.solhjoo@yahoo.com

مقدمه

شهرستان بوکان دارای یک واحد جغرافیایی، شامل حوضه آبریز جنوبی دریاچه ارومیه است (مینورسکی، ۲۰۰۷: ۸۹). شهر بوکان با موقعیت $36^{\circ} 31'$ عرض شمالی و $46^{\circ} 12'$ طول شرقی و ارتفاع ۱۳۷۰ متر بالاتر از سطح دریاهای آزاد در امتداد دشتی کم‌عرض قرار دارد که از شرق به کوه نالشکینه و از غرب به رودخانه سیمینه‌رود بعنوان بارزترین عارضه طبیعی و کوه‌های غربی آن از جمله برده زرد محدود است. به بیان دیگر، منطقه مورد مطالعه، از شمال به شهرستان میاندوآب، از غرب به شهرستان مهاباد، از طرف شرق به شهرستان شاهین‌دژ و از جنوب، به شهرستان سقز از استان کردستان، محدود است (نقشه ۱).



نقشه ۱) موقعیت جغرافیایی منطقه مورد مطالعه (منبع: نگارندگان)

از لحاظ آب و هوایی، این شهر در منطقه‌ی تقریباً کوهستانی و معتدل قرار گرفته است (حصاری و همکاران، ۱۳۹۴: ۶۸؛ ضیافتی، ۱۳۹۴: ۱۲۹). پیشینه حضور انسان در شهرستان بوکان به دوره پارینه سنگی برمیگردد (نادری، ۱۳۸۵: ۵-۱۲). علاوه بر این، وجود برخی محوطه‌های پیش از تاریخ چون «قره گويز» با سفالهایی از نوع دالما (کرمی، ۱۳۸۵: ۵-۱۶) و محوطه «علی‌آباد» از دوره مفرغ (فرجی و همکاران، ۱۳۹۳: ۲۴۵-۲۴۸) و سایت «قلاچی» بعنوان مهمترین محل

استقرار کشف شده ماناییها در هزاره اول ق.م (کارگر، ۱۳۸۳: ۲۲۹-۲۴۵) و همچنین وجود محوطه تاریخی مانایی و اشکانی قلعه بردینه (ملازاده، ۱۳۸۳: ۲۱۴-۲۱۵) همگی نشان از استمرار و روند یکجانشینی در منطقه یاد شده دارد. در دوره قاجار، روستای کوچکی که در محدوده بوکان امروزی قرار داشت، بتدریج رشد کرد و بنیان شهر کنونی بوکان را بنا نهاد. هدف پژوهش حاضر آن است تا با اتکاء به شواهد باستان‌شناسانه و مستندات تاریخی چگونگی شکلگیری و گسترش شهر بوکان و جایگاه سیاسی آن براساس بناهای بجا مانده در دوره قاجار مورد مطالعه قرار گیرد و پرسش اصلی پژوهش این است که دلیل انتخاب مکان فعلی بعنوان مرکز حاکمیت اداری منطقه در دوره قاجاریه چه بوده و مهمترین عوامل توسعه و گسترش شهر بوکان در این دوره کدامند؟ فرض بر آن است که موقعیت ویژه فضایی و ارتباطی روستای بوکان در میان استقرارگاههای منطقه، اصلیتین عامل در انتخاب این روستا بعنوان مرکز حاکمیتی منطقه بوده است. همچنین وجود زمینهای حاصلخیز، منابع آب کافی و بخصوص حوضخانه بزرگ (حوزه گه‌وره) و شرایط اقلیمی مناسب را میتوان از عوامل کلیدی در توسعه شهر بوکان در روزگار قاجار بحساب آورد.

پیشینه پژوهش

برغم مطالعات پراکنده باستان‌شناسانه در دشت بوکان، تاکنون هیچگونه مطالعه‌ی که روند شکل‌یابی و توسعه شهر بوکان را مشخص سازد به انجام نرسیده است. منابع تحقیقی درخصوص بوکان و بناهای آن منحصر به مکتوبات سیاحان نیمه دوم سده نوزدهم و اوایل سده بیستم میلادی و همچنین محققان محلی است که عموماً به توصیف کلی منطقه و شهر بوکان پرداخته‌اند؛ از جمله میتوان به مکتوبات ابراهیم افخمی در کتاب *تاریخ فرهنگ و ادب مکریان* (افخمی، ۱۳۶۴: ۱۷۶-۱۷۷-۱۹۵)، مندرجات رحمان محمدیان در جلد دوم با عنوان *بوکان در سده بیستم (تاریخ، سیاست، فرهنگ و ادب)* (محمدیان، ۱۳۸۹: ۱۴-۱۹) و همچنین *کتابچه ایزرتو ۱: یادگارهای تاریخی بوکان* تألیف یوسف حسن‌زاده (حسن‌زاده، ۱۳۸۵: ۸-۱۰) اشاره نمود. بعلاوه، امیر کدخدا محمدی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خویش تلاش نموده تا با اتکاء به سه بنای شاخص (حوضخانه بزرگ، مسجد جامع و قلعه سردار) طرحی اولیه از بوکان ارائه دهد (کدخدا محمدی، ۱۳۸۱: ۷۶-۷۷-۷۸). از بارزترین مطالعات باستان‌شناسی در مورد بناهای بوکان میتوان به مقاله اسماعیل معروفی اقدم و کاظم آبام اشاره نمود که در آن سعی بر آن است تا به «بررسی باستان‌شناختی آثار معماری سرداران مکرری بوکان و راهکارهای مرمتی» پرداخته شود (معروفی اقدم و همکاران، ۱۳۹۴: ۱-۱۴).

روش پژوهش

پژوهشی که نتایج آن در این نوشتار ارائه گردیده، با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌یی و میدانی به انجام رسیده است. در مطالعات میدانی تلاش شده تا کلیه آثار و شواهد باستان‌شناسانه مستند و با بهره‌گیری از نتایج توزیع مکانی و زمانی آنها روند توسعه شهر مشخص گردد.

وجه تسمیه

در متون و منابع کتبی گوناگون، وجه تسمیه مختلفی برای شهر بوکان ارائه گردیده است. از جمله آنها رضاقلی خان هدایت، در فرهنگ *انجمن آرای ناصری* در مورد ریشه بوکان اینگونه بیان کرده است: «بوکان نام قصبه‌یی است در ولایت ساوجبلاغ مکرری که گویند آب و هوای نیکو دارد و در برهان، بمعنی گلزار نیز نوشته شده و اگر چنین باشد، با کاف عربی خواهد بود و بوکان یعنی آن بوی خوش» (هدایت، ۱۳۸۰: ۸/۱۱۸). در *لغت‌نامه دهخدا* چنین آمده است که «بوکان نعل آهنی باشد که به وقت رفتن بالای برف در پا کنند» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۵۰۸۲). مینورسکی بنقل از رشیدالدین گفته است که پیک امرای مغولی «مرکیت»، بوکان^۱ نام داشته است. ناحیه بوکان در اصل شاید بهی / باهی^۲ نام داشته که امروزه فقط به یک دهستان بوکان اطلاق میشود (Minorsky, 1957:68). بنا بر روایتی، بوکان در ابتدا شاره‌کون (شهر کهنه) خوانده میشد که در جنوب غربی شهر فعلی واقع و در اثر زلزله ویران شده است (افخمی، ۱۳۶۴: ۱۸) و همچنین بوکان با توجه به موقعیت تاریخی و مناظر طبیعی، به «عروس کردستان» معروف است؛ چنانکه این مناظر زیبا در ترانه‌ها و اشعار منطقه کردستان نیز بازتاب یافته است (ضیافتی، ۱۳۹۳: ۱۳۳). همچنین گفته میشود که بوکان یک واژه کردی است که از جزء بوک بمعنی عروس و علامت جمع (ان) تشکیل شده است (سیستانی، ۱۳۸۱: ۹۷۹). بسیاری از محققین نیز معتقدند که وجه تسمیه اصلی این شهر، صورت ظاهری این جای نام، در زبان کردی است که بمعنی عروسهاست. اما این وجه تسمیه نمیتواند عاری از اشکال باشد، زیرا در مناطق دیگری از ایران مانند قزوین و شیراز، این جای نام دیده میشود (دهخدا، ۱۳۷۷: ۵۰۸۲). بنظر میرسد بوکان یک کلمه مغولی باشد؛ زیرا خواجه رشیدالدین در کتاب *تاریخ رشیدی*، به اسامی امرا و حاکمان مغولی تحت عنوان «بوکان» اشاره کرده است (فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۴: ۷۴-۷۵-۷۹-۲۴۷-۵۱۴-۵۱۷-۵۵۲-۵۵۴ / ۲). علاوه بر این، نامهای مغولی که بر نقاط جغرافیایی و طوایف منطقه اطلاق

1. Būkān

2. BEHī Bāhī

میشده و همچنان در گویش کُردی مُکری باقی‌مانده است، نشانهٔ چیرگی مغولان و حضور دراز مدت آنها بر این نواحی و از جمله بوکان می‌باشد (Minorsky, 1957:58).

شکل‌گیری و گسترش شهر

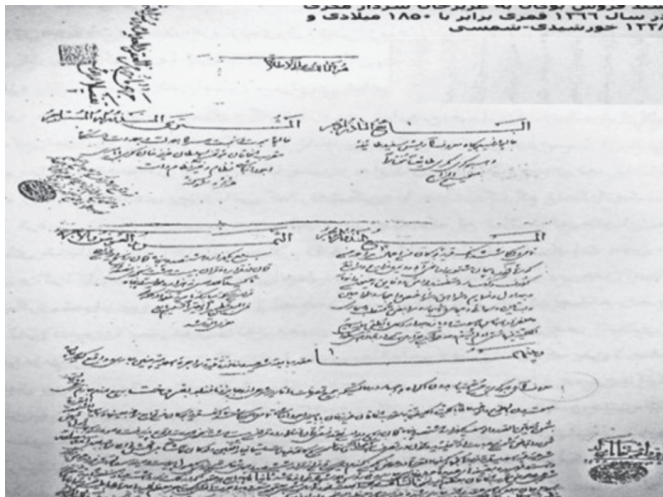
۱. مستندات تاریخی

برای نخستین بار در منابع مکتوب عثمانیان در عصر صفویه به نام بوکان برخورد میکنیم؛ بدین صورت که؛ «در زمان سلطنت شاه طهماسب صفوی و در جریان لشکرکشی سلطان سلیمان قانونی به ایران و عزیمت آن از بغداد بسمت تبریز از کُردستان و بخشی از سرزمین مُکریان و از مناطقی مانند بانه، کون دِلن، بوکان، صاروجه‌قیش، لیلان، کاردول، بناب، مراغه عبور میکند» (مطراقچی، ۱۳۷۹: ۴۷). در مجموع پیش از دورهٔ قاجاریه، چنان‌نامی از بوکان در منابع تاریخی و جغرافیایی دیده نمیشود (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳: ۳۳).

مطابق سندی که نزد خانوادهٔ ایلخانی‌زاده در بوکان نگهداری میشود (تصویر ۱) در سال ۱۲۲۸ هـ.ش عزیزخان مُکری^۱، سردار کل قشون ایران در دورهٔ ناصرالدین‌شاه قاجار، شش‌دانگ روستای بوکان را از مارف آغا^۲، به مبلغ ۱۸۵۰ تومان خریداری نمود و پس از آن بود که روستای بوکان، در کانون توجهات منطقه مُکریان قرار گرفت. در سند مذکور آمده است «... تمامی و همگی شش‌دانگ قریه بوکان من اعمال مراغه من آذربایجان، مشتمله بر اراضی آبی و دیمی و مزارع و مراتع و...» که نشان میدهد در این زمان روستای بوکان تابع مراغه بوده است.

۱. عزیزخان، فرزند محمد سلطان مکرری است که در سال ۱۲۰۷ هـ.ق در روستای نستان سردشت متولد شد و در سن ۲۲ سالگی به خدمت ارتش ایران درآمد و متجاوز از سی سال در اوایل سلطنت محمدشاه و اواسط سلطنت ناصرالدین شاه دارای مشاغل دولتی بود. عزیزخان در عملیات جنگی به مأموریت‌های مهم گمارده شده و تدریس رشته‌های نظامی در مدرسه دارالفنون را بر عهده داشت و در سال ۱۲۶۹ هـ.ق طی تشریفات خاصی به سرداری کل ایران نایل آمد و بعد از آن به استانداری مازندران و آذربایجان منصوب شد. وی در آخر عمرش از مناصب دولتی برکنار و به املاک خود (بوکان، سردشت و میان‌دوآب) سرکشی و در سن ۸۰ سالگی بدلیل کهولت و بیماری در روز بیستم شوال سال ۱۲۸۷ هـ.ق در تبریز دارفانی را وداع گفت (افخمی، ۱۳۶۴: ۱۳۷).

۲. مطابق سند یاد شده مارف آغا ریش سفید طایفه دهبکری بوده است.



تصویر ۱) سند فروش بوکان به سردار عزیزخان مکرری (مأخذ: www.dana.ir)

بنا به گزارشهای موجود، روستای بوکان در زمان تملک سردار عزیزخان، «دوازده خانوار و حدود شصت نفر جمعیت» داشته (افخمی، ۱۳۶۴: ۶) و اهمیت آن بواسطه ارتباط با خاندان سردار عزیزخان مکرری بوده است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳: ۳۴) پس از عزیزخان، پسر و نوۀ او سیف‌الدین خان^۱ و محمدحسین خان^۲ مکرری با احداث بناهایی چون مسجد جامع و گسترش قلعه سردار، حوض بزرگ (حه‌وزه گه‌وره) و بازار دامنه قلعه سردار با دو کاروانسرا و نزدیک به سی باب مغازه، به توسعه و گسترش روستای بوکان، کمک شایانی کردند (تصویر ۲) (رزم‌آرا، ۱۳۳۰: ۹۸؛ کریمی، ۱۳۲۹: ۲۰۲). امروزه بناهای مذکور، هسته مرکزی شهر بوکان را تشکیل میدهند. پس از درگذشت محمدحسین خان، علی خان^۳، والی بوکان شد که بخاطر بی‌تجربگی و بدهیهای

۱. سیف‌الدین خان پسر ارشد عزیزخان بعد از درگذشت پدر به حکومت ساوجبلاغ مکرری رسید و در حدود سال ۱۳۰۸ یا ۱۳۰۹ هـ.ق درگذشت (روحانی، ۱۳۸۲: ۳۷۵).

۲. محمدحسین خان مکرری، فرزند سیف‌الدین خان مکرری در ۱۲۹۸ هـ.ق متولد شد. بعد از مرگ پدر به حکومت ساوجبلاغ مکرری و سردشت منصوب شد و لقب «سردار» را گرفت و در سال ۱۳۳۳ هـ.ق در زمان جنگ روسها و عثمانیها او را به اتهام همکاری با قشون روس، دستگیر کردند و ایشان را به طرف مراغه که مقر فرماندهی عثمانیها بود منتقل و در تاریخ ۲۳ صفر ۱۳۳۳ هـ.ق در میدان عمومی مراغه اعدام شد و بستگان وی او را به بوکان برگرداندند و در قبرستان شهر دفن کردند (افخمی، ۱۳۶۴: ۱۹۹-۲۱۳).

۳. علی خان سردار، فرزند محمدحسین خان سردار، از آخرین سرداران بوکان بود. وی در دانشکده افسری روسیه، به تحصیل فنون نظامی میپرداخت، با شنیدن خبر فوت پدر، به ایران بازگشت و زمام امور حکومتی را در دست گرفت و به حکومت ساوجبلاغ و توابع آن نائل گردید. بدلیل بدهی فراوان، مجبور به فروختن بوکان به منصورالدوله تاجر تبریزی شد و به روستای سردار آباد نقل مکان کرد. در ماه رجب ۱۳۱۱ هـ.ش بر اثر بیماری ناعلاج در تبریز فوت

فراوان وی، روستای بوکان به دو تاجر تبریزی فروخته شد و در زمان تملک این تاجران، بوکان به بخش تبدیل گشت (محمدیان، ۱۳۸۹: ۲۳). سیف‌الدین خان و محمدحسین خان، از حاکمان کُردستان مَکری در ساوجبلاغ (مه‌باد فعلی) بودند و آنها بعدها بدلیل شرایط آب و هوایی مناسب و طبیعت زیبا، اقدام به گسترش قلعه، تأسیس مسجد جامع و مقبره خانوادگی با الگو گرفتن از بناهای ساوجبلاغ در بوکان کردند.



- ۱) قلعه سردار
- ۲) مسجد جامع
- ۳) حوض بزرگ
- ۴) بازار قدیمی

تصویر ۲) بناهای مؤثر در گسترش شهر بوکان (منبع: رش، ۱۳۹۴: ۵)

علاوه بر سند مورد اشاره، در منابع دیگر، از جمله برخی سفرنامه‌ها نیز به نام بوکان اشاره شده است. مقارن با نیمه دوم سده نوزدهم و اوایل سده بیستم میلادی، تعدادی از پژوهشگران و سیاحان معروف از جمله مینورسکی روسی، ژاک دمورگان فرانسوی و حاج سیاح، از این روستا دیدن کرده و مطالبی در مورد حکام، معماری بناها و چشمه یا سراب آن معروف به «حه‌وزه گه‌وره» (حوض بزرگ) نوشتند. در سال ۱۹۱۱م. مینورسکی توسط سردار محمدحسین خان به بوکان دعوت شد و جزئیات این سفر را در کتاب خود با عنوان کُرد شرح داد (مینورسکی، ۱۳۷۹: ۶۴). بگفته مینورسکی در این زمان، بوکان یک قصبه و مرکز اداری یک «بخش» و محل سکونت نسل به نسل حاکمان مَکری بوده است (Minorsky, 1957:68؛ مینورسکی، ۲۰۰۷: ۹۳). پس از آن در زمان سیف‌الدین خان پسر عزیزخان، دمورگان (دمورگان، ۱۳۳۹: ۳۳، ۴۳) و حاج

سیاح (حاج سیاح، ۱۳۴۶: ۲۵۴) نیز از بوکان دیدن کرده‌اند و هر کدام مطالبی در مورد بوکان نوشته‌اند که برای مطالعه آن در دوره قاجاریه بسیار حائز اهمیت است.

۲. شواهد باستان‌شناسی

قدیمیترین بخش بافت شهر بوکان در دوره قاجار قلعه‌یی است که تصویر آن توسط علیخان والی (حاکم ساوجبلاغ)، تهیه گردید و هم‌اکنون در آلبوم عکسهای این والی نگهداری میشود (شکل ۳)، (آلبوم عکسهای علیخان والی).



تصویر ۳) نمایی از روستای بوکان و قلعه آن، در زمان علیخان والی (www.harvard.edu)

آنچنانکه در این تصویر معلوم است، ابنیه و ساختمانهای قصبه گلی و تقریباً مخروبه بوده‌اند تا اینکه در سال ۱۳۲۲ ه.ش. شروع به تجدید ساختمانهای به طرز مرتب و نوین گردید (رزم آرا، ۱۳۳۰: ۹۸). متأسفانه در اواخر سال ۱۳۸۴ ه.ش و اوایل ۱۳۸۵ ه.ش شهرداری اقدام به احداث خیابانی تحت عنوان «قلعه سردار» (قه‌لای سردار) از وسط بافت قدیمی نمود که آسیبهای جدی به آن وارد کرد (ضیافتی، ۱۳۹۳: ۱۳۳). امروزه تعدادی بنای قدیمی مهم در داخل بافت قدیمی شهر مانند؛ مسجد جامع، قلعه سردار، مقبره سرداران مگری و حوض بزرگ برجای مانده که همگی مربوط به دوره قاجاریه‌اند (تصویر ۲) که در ادامه بتفصیل به معرفی این بناها پرداخته شده است:

۱-۲. مسجد سردار (جامع)

مسجد سردار یا به اصطلاح محلی «مزگوتی جامع»، یکی از مهمترین بناهای شهر بوکان در دوره قاجاریه است که در حال حاضر نیز نماز جمعه در آن برگزار میشود و با شماره ثبتی ۳۴۸۰ در فهرست آثار ملی کشور به ثبت رسیده است. این بنا در مرکز شهرستان بوکان، در کنار خیابان

انقلاب کنونی و در جوار ارگ حکومتی و حوضخانه بزرگ با مختصات جغرافیایی "۱۲،۰۱۰.۳۱' ۳۶° عرض شمالی و "۲۹،۰۰۶.۱۲' ۴۶° طول شرقی در ارتفاع ۱۳۵۲ متر از سطح دریا قرار گرفته است. بطور کلی ساخت مسجد جامع بوکان، در چهار مرحله و در سه دوره توسعه و تکامل یافته است. بدین ترتیب که ساخت آن در مرحله اول و در زمان حکومت قاجاریه در سال ۱۳۱۰ ه.ق. با چیره‌دستی استاد علی اصفهانی و در زمان فرمانروایی سردار سیف‌الدین خان مکرری، فرزند ارشد عزیزخان بر سرزمین کردستان مکرری شروع شد و در زمان محمدحسین خان، در سال ۱۳۲۱ ه.ق. به اتمام رسید (عقلمند ۱۳۸۵: ۲۳۸؛ افخمی، ۱۳۶۴: ۱۷۵، ۱۷۶، ۲۱۵؛ حسن‌زاده ۱۳۸۵: ۹). در عصر قاجاریه بنای مسجد به طول ۲۵ متر و عرض ۲۰ متر، با مصالحی مانند چوب، سنگ آهک در پی با ارتفاع تقریبی ۱/۶۰ سانتیمتر و آجرهای مستطیل شکل به ابعاد ۲۰ × ۲۰ و ضخامت ۵ سانتیمتر با پلان مستطیل شکل و شبستانی با طاقهای کلمبو^۱ بر روی نه ستون سنگی، بنا گردید (جدول ۱). ستونهای یادشده ارتفاعی در حدود ۱/۴۷ سانتیمتر و ۱/۶۰ سانتیمتر قطر دارند. فاصله هر کدام از این ستونها، ۴/۸۰ سانتیمتر است. علاوه بر این، ستونها بصورت منشورهای هشت‌ضلعی هستند و در بالا به چهارضلعی ختم میشوند (جدول ۱). فاصله میان این ستونها را همانند مسجد سرخ مهاباد، با تیرکهای چوب، به هم متصل کرده‌اند تا از رانش بنا جلوگیری شود. در جبهه غرب بنای مسجد سه پنجره رو به حوض بزرگ وجود دارد که در گذشته چشم‌انداز زیبایی به بنا داده بود. بعلاوه، فضای محراب نیز در ضلع جنوب که جهت قبله را نشان میدهد، قرار گرفته است. با توجه به عکسهای باقیمانده، در این مرحله و در ضلع شمال غربی مناره آجری قطور و کوتاه با تزئینات خفته راسته رنگی وجود داشته، که امروزه اثری از آن برجای نمانده است (جدول ۱). در مرحله دوم و در عصر پهلوی فضایی به ابعاد ۲۰ × ۱۵ متر در قسمت شمال، به هسته اولیه بنای مسجد اضافه شد. فضای یاد شده نیز همانند هسته اولیه، دارای نه ستون سنگی به همان صورت است، اما ارتفاع آنها نسبت به ستونهای هسته اولیه، بیشتر است؛ بدین ترتیب که ارتفاع هر کدام از آنها ۱/۸۷ سانتیمتر و ۱/۶۶ سانتیمتر قطر دارند (جدول ۱). در مرحله سوم یعنی در دوره جمهوری اسلامی، بمنظور وسعت دوباره بنای مسجد، فضایی به ابعاد ۳۰ × ۲۰ متر در ضلع شرقی ایجاد کردند (جدول ۱).

۱. «نوعی طاق شبیه گنبد است» (پیرنیا، ۱۳۷۲: ۳۸۴).

جدول ۱) عناصر معماری مسجد جامع بوکان (منبع: نگارندگان)

ردیف	نام بنا	عناصر معماری	تصویر بناهای مورد مقایسه	قدمت بنا	منبع
۱	مسجد جامع بوکان	پلان مسجد جامع بوکان		قاجاریه	(آرشیو میراث فرهنگی آذربایجان غربی، ۱۳۹۶)
۲	مسجد جامع بوکان	ستونهای شبستان		قاجاریه	نگارندگان
۳	مسجد جامع بوکان	مناره		قاجاریه	آلبوم عکسهای محمود پدرام
۴	مسجد جامع بوکان	شبستان		قاجاریه	نگارندگان

وجود ستونهای چهارضلعی مکعبی شکل به ارتفاع $2/97$ سانتیمتر و عرض $1/05$ سانتیمتر در بین مرحله اول، دوم و مرحله سوم، نشانه درستی این ادعاست. فضای الحاقی این مرحله ۱۵ ستون را در برمیگیرد. این ستونها $2/18$ سانتیمتر ارتفاع و $1/73$ سانتیمتر قطر دارند و در حدود ۱۲ طاق بر روی آنها سوار شده است. آخرین مرحله توسعه بنای مسجد، به این اواخر برمیگردد. بدینصورت که در سال ۱۳۷۳ هـ.ش در ضلع شمالی غربی، فضایی بعنوان کفشکن و وضوخانه به آن افزوده شد. سقف مسجد در مجموع دارای ۵۳ طاق کلمبو، با ابعاد و اندازه متفاوت بر روی ۳۶ ستون با مقطع قطری هشت ضلعی و ۶ ستون مستطیلی قرار دارد. سقف فضاهای افزوده سال ۱۳۷۳ هـ.ش، از جمله کفشکن و شبستان زنانه مسطح است. در مجموع مسجد جامع بوکان، عاری از هرگونه تزئینات است

و متأسفانه کل بنای مسجد را با ماده سلولزی بلکا پوشانده‌اند که مطالعه آن را با مشکل جدی مواجه می‌کند و بنا، در داخل و خارج، در ساخت اکثر عناصر معماری دارای تناقضاتی است که دلیل آن هم به گسترش و توسعه آن در دهه‌های اخیر برمیگردد. بعلاوه، این بنا همراه با ارگ حکومتی، حوضخانه و بازار، نقش مهمی در شکل‌گیری روستای بوکان در دوره قاجاریه و رشد و توسعه آن در دوره پهلوی و جمهوری اسلامی داشته است. این بنا از لحاظ فرم پلان، مناره آجری، ستونهای بکار رفته در داخل شبستان بسیار مشابه مسجد سرخ مهاباد است (جدول ۲).

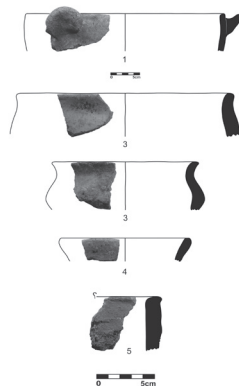
جدول ۲) بررسی تطبیقی بناهای قاجاری منطقه بوکان (منبع: نگارندگان)

ردیف	نام و محل بنای مورد مطالعه	نام و محل بنای مورد مقایسه	عناصر معماری مورد مقایسه	تصویر بناهای مورد مقایسه	قدمت بنا	منبع
۱	مسجد جامع بوکان	مسجد سور مهاباد	پلان		صفوی	(آرشیو میراث فرهنگی آذربایجان غربی، ۱۳۹۶)
۲	مسجد جامع بوکان	مسجد جامع سور مهاباد	شبستان		صفوی	نگارندگان
۳	مسجد جامع بوکان	مسجد جامع سور مهاباد	مناره		صفوی	همان
۴	مسجد جامع بوکان	مسجد جامع سور مهاباد	ستون		صفوی	همان

مسجد سردار یا جامع از بارزترین بناهای عصر قاجاری در بوکان است که با توجه به حضور والیان مُکری در ساوجبلاغ (کرزن، ۱۳۴۷: ۷۰۴) بیشترین تأثیر را، از بنای دوره صفویه مسجد سرخ مهاباد، گرفته است (سلیمی، ۱۳۹۶: ۱۳۹). بطور کلی شهرهای اسلامی، از نظر حقوقی در آغاز یک ویژگی داشته‌اند که وجه تمایز آنها از روستاها محسوب میشد و آن داشتن مسجد جامع و منبر بود؛ فرمولی که به کرات، توسط جغرافیدان اندلسی ابو عبید البکری (ف. ۴۸۷ هـ.ق) بکار گرفته شده است (مشکینی و رضایی مقدم، ۱۳۹۳: ۳۷-۶۸). در نتیجه سیف‌الدین، با ایجاد این بنا، نقش مرکزیت به روستای بوکان در منطقه داد و در رشد و توسعه این روستا در دوره قاجار، تأثیری بسیاری داشت.

۲-۲. قلعه سردار

این قلعه در جوار خیابان انقلاب و در جنب مسجد جامع و حوض بزرگ با مختصات جغرافیایی ۳۱' ۳۶° عرض شمالی و ۱۲' ۴۶° طول شرقی نسبت به نصف‌النهار گرینویچ و در ارتفاع ۱۳۵۲ متری از سطح دریا واقع شده است. از نخستین منابعی که به این قلعه پرداخته میتوان به آلبوم عکسهای علیخان والی اشاره کرد که اکنون در دانشگاه هاروارد آمریکا محفوظ است. بطور کلی، چنانکه در تصویر علی‌خان، حاکم ساوجبلاغ در دوره ناصرالدین شاه قاجار، میتوان ملاحظه نمود قلعه سردار بر روی محوطه باستانی و صفت سنگی که در دوره قاجاریه ایجاد شده، بنا گردیده است (تصویر ۳) (آلبوم عکسهای علیخان والی). همچنین در جریان بررسیهای صورت گرفته نگارندگان بر روی قسمتهایی از این محوطه که جدیداً خاک‌برداری شده بود، سفالهایی با بازه زمانی قاجاریه، مفرغ و به ویژه عصر آهن III شناسایی گردید (تصویر ۴).



تصویر ۴) نمونه سفالهای محوطه‌یی باستانی قلعه سردار (منبع: نگارندگان)

حاج سیاح از سیاحان دوره قاجاریه، هم به تکیه و غرفه‌های عالی قلعه در زمان سیف‌الدین خان اشاره کرده است (حاج سیاح، ۱۳۴۶: ۲۵۴). مینورسکی در کتاب خود تحت عنوان کُرد، از دعوت وی توسط سردار محمد حسین به بوکان و از حوض بزرگ اقامتگاه آن صحبت میکند (مینورسکی ۱۳۷۹: ۶۴). علاوه بر مینورسکی و حاج سیاح، دمرگان هم از بوکان دیدن کرده است و هر چند به اهمیت بوکان و آبادان کردن روستای سردارآباد در زمان سیف‌الدین خان می‌پردازد، اما هیچگونه اطلاعی از بناهای دوره قاجاریه بوکان، در اختیار ما قرار نمیدهد و بیشتر به حوادث سیاسی منطقه اشاره میکند (دمورگان، ۱۳۳۹: ۴۳، ۳۳). تصاویر هوایی موجود از سال ۱۹۶۹ م. نیز قلعه سردار را با مساحت وسیع در کنار خیابان انقلاب کنونی نشان میدهد (تصویر ۵) (Corona.Cast.Uark.Edu).



تصویر ۵) موقعیت قلعه سردار در تصاویر هوایی ۱۹۶۹ م. در بافت بوکان (Corona.Cast.Uark.Edu)

بهمن کریمی نیز در دوره پهلوی هنگام دیدن این قلعه آن را نیمه‌ویران توصیف کرده و مینویسد که دبستان و پست امنیه در آن جای گرفته و از بالای آن دو فرسنگ چشم‌انداز داشته است (کریمی، ۱۳۲۹: ۲۰۲). بطور کلی قلعه سردار از بارزترین آثار معماری عصر قاجاریه شهرستان بوکان محسوب میشود. این بنا در سال ۱۳۴۷ ه.ش با عنوان «قلعه تپه» و با شماره ثبتی ۵۷۰ در فهرست آثار ملی به ثبت رسیده است. در مورد احداث این اثر، دو نظریه مطرح است؛ یکی اینکه، این بنا در دوره سردار عزیزخان ساخته شده (کدخدا محمدی، ۱۳۸۱: ۷۸) و دیگر اینکه توسط سیف‌الدین خان، پسر عزیزخان بنا شده است. بنظر میرسد با احداث این قلعه توسط عزیزخان هر کدام از اعضای خانواده وی مانند سیف‌الدین، محمد حسین خان و علیخان، الحاقاتی به آن افزوده و آن را مورد استفاده قرار داده‌اند.

بنای قلعه، با ارتفاع ۵۰ متر، با مساحت حدوداً یک هکتار با مصالح ساروج، خاک رس و آجرهایی

به ابعاد ۲۰×۲۰ و با ضخامت ۵ سانتیمتر و پوشش مسطح بر روی مصطبه سنگی که هنوز آثار آن قابل مشاهده است، ساخته شده (تصویر ۶).



تصویر ۶) نمای غربی قلعه سردار پیش از تخریب (منبع: افخمی، ۱۳۶۴: ۱۹۶)



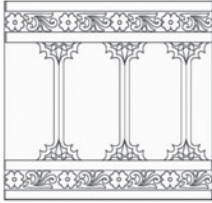



بنای قلعه، شش شاه‌نشین داشته که بر روی ۹ ستون سنگی به ارتفاع ۲ متر و قطر ۱ متر قرار گرفته‌اند و در مجموع قلعه، با مساحت ۱۰۸۳ مترمربع، از سه بخش که هر بخش از اتاقهای متعدد، ساباط (دالان)، حمام، فراشخانه و ... تشکیل شده بود (محمدیان، ۱۳۸۹: ۱۴-۱۵). در گوشه‌های جنوب شرقی و شمال غربی قلعه، برجهایی با مصالح آجر تا ارتفاع ۳-۴ متری ساخته شده بودند. در بالای برجهای مرتفع منشوری شکل، ۲ کنگره فلزی نصب و در قسمت فوقانی اتاق کوچکی جهت نگهبانی بوده است که ورود به آنها از طبقه بالای قلعه، راهروها و ایوانها میسر بود (کدخدا محمدی، ۱۳۸۱: ۷۸) و در مجموع شکوه و عظمت خاصی را به بنا قلعه داده بود. در کل، معماری قلعه، بصورت اتاقهای متعدد و تودرتو بوده و سقف آن نیز با تیرکهای چوبی پوشانده شده بود. در حیاط قلعه، حوضی با فواره‌های آبی تعبیه شده بود که سیف‌الدین خان به کمک یک مهندس روسی، تلمبه‌یی طراحی کرد و آب یکی از جویهای سراب را ۵۰ متر پایینتر به داخل قلعه پمپاژ مینمود (افخمی، ۱۳۶۴: ۱۷۷). این قلعه بعد از سردار علیخان، از طرف مالکان وقت به وزارت آموزش و پرورش هدیه شد (تابانی، ۱۳۴۵: ۵۴) و از سال ۱۳۲۵ تا ۱۳۵۱ هـ.ش بعنوان شهربانی، پست، ژاندارمری و مدرسه مورد استفاده بود. لیکن بعد از انقلاب، تا حدودی تخریب و متأسفانه در حال حاضر به غیر از پی و قسمتی از مصطبه سنگی، چیز دیگری باقی نمانده است. محل قلعه سردار در دهه‌های اخیر، بدلیل بلندی و چشم‌انداز خوبی که نسبت به محیط اطراف دارد به پایگاه بسیج ثار الله تبدیل شده است. بعلاوه، فضای بین قلعه سردار و مسجد جامع پر از فضاهای مسکونی و از جمله بافت روستای بوکان بود که متأسفانه در دهه هشتاد شمسی، خیابانی از این

مسیر عبور داده شده و اکثر فضاهای یاد شده را از بین برده است. در ضلع غربی قلعه و در دامنه آن نیز بازار سرپوشیده واقع شده است.

۳-۲. آرامگاه سرداران مَکری

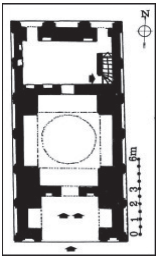

مقبره سرداران مَکری با مختصات جغرافیایی "۱۰۴۶. ۳۱' ۳۶° عرض شمالی و "۴۰۰۹۰. ۱۲' ۴۶° طول شرقی در ارتفاع ۱۳۵۲ متر از سطح دریا در مرکز شهر بوکان، جنب کتابخانه مستوره گردستانی و در ضلع جنوب غربی پارک ملت واقع شده است. این بنا با شماره ثبتی ۳۸۴۷ در فهرست آثار ملی ایران به ثبت رسیده است. مقبره سردار بنایی مستطیل شکل به ابعاد ۱۳×۱۵ متر با مساحت ۱۹۵ مترمربع و متشکل از سه قسمت حیاط، ایوان ستون‌دار، دهلیز یا راهرو، صحن و یا گنبدخانه است (جدول ۳).

منبع	طرح عناصر معماری	تصویر عناصر معماری	عنصر معماری	ردیف
آرامگاه سرداران مَکری				
آرشیو میراث فرهنگی آذربایجان غربی و نگارندگان			پلان، نما	۱
نگارندگان			طاقهای ایوان ورودی در ضلع جنوبی	۲
نگارندگان			سردر ورودی در ضلع جنوبی بنا	۳
نگارندگان			فیلپوشهای زیر گنبد	۴

نگارندگان			ستونهای ایوان	۵
نگارندگان			سنگ قبر موجود در حیاط بنا	۶
نگارندگان			سنگ قبر موجود در حیاط با تاریخ احداث بنا (۱۳۳۳ هـ.ق)	۷

جدول ۳) عناصر معماری آرامگاه سرداران مَکری (منبع: نگارندگان)

حیاط مقبره به طول ۱۳/۳۰ سانتیمتر و عرض ۷/۹۰ سانتیمتر، در سمت جنوب و دارای ورودی در همان جهت است (ج ۳). کف حیاط مقبره با سنگهای نوع بازالت و ملاط سیمان، سنگ فرش شده است. فضای بین حیاط و ایوان ستون‌دار با سکویی به ارتفاع ۵۰ سانتیمتر از هم جدا میشود و ایوان یاد شده با دو ستون تمام سنگی و دو نیم‌ستون با ساقه آجری و سرستون و پایه ستون سنگی بشکل گلدان، جلوه و زیبایی خاصی به اثر بخشیده است. ستونهای سنگی از جنس سنگ آهک که در اصطلاح محلی «قسل» نامیده میشوند، بصورت هشت ضلعی بنا شده‌اند (جدول ۴).

ردیف	نام و محل بناهای مورد مطالعه	نام و محل بناهای مورد مقایسه	عنصر معماری مورد مقایسه	تصویر عناصر معماری	قدمت بناها	منبع
۱	آرامگاه سرداران مکرری	مقبره بداق سلطان مهاباد	پلان چلیپایی		صفویه	ملازاده و محمدی، ۱۳۷۸: ۲۵
۲	آرامگاه سرداران مکرری	مسجد جامع بوکان	ستونها		قاجاریه	نگارندگان
۳	آرامگاه سرداران مکرری	مسجد سور حمامیان	طاقهای ایوان یا رواق		همان	نگارندگان
۴	آرامگاه سرداران مکرری	آرامگاه ایلخانی زاده حمامیان	طاقها و تزئینات آجرکاری		همان	نگارندگان
۵	آرامگاه سرداران مکرری	مسجد سور مهاباد	ستونها		صفویه	آرشیو میراث فرهنگی
۶	آرامگاه سرداران مکرری	ساختمان سیدعلی مهاباد	تزئینات تفلیسی		قاجاریه	نگارندگان

جدول ۴) بررسی تطبیقی آرامگاه سرداران مکرری بوکان (منبع: نگارندگان)

بر فراز ستونهای سنگی، طاقهای هلالی، بنا شده و سقف ایوان با شیوه آجرکاری خفته راسته تزئین شده است. در وسط ایوان میتوان با پلکانی به پشت بام راه یافت و سقف فضای اصلی بصورت گنبد است (جدول ۴). بطور کلی میتوان از طریق سه ورودی از طرف غرب و مرکز و شرق (که امروزه از آن بعنوان درب اصلی استفاده میشود) وارد گنبدخانه شد. مصالح بکار رفته در این مقبره، در قسمت پی از لاشه سنگ آهکی به ارتفاع ۷۰ سانتیمتر بصورت تفلیسی^۱ همانند کاروانسرای سیدعلی مهاباد است (جدول ۴) و دیوارها و طاقها با آجرهایی به ابعاد 20×20 سانتیمتر و ضخامت ۵ سانتیمتر و ملاط ساروج و کف حیاط با موزاییکهایی از جنس گرانت با ابعاد 15×30 سانتیمتر مزین شده است. فضای اصلی مقبره دارای یک گنبد بزرگ در مرکز و چهار گنبد کوچک در چهار جهت جغرافیایی در تناسب با پلان چلیپایی بنا و فیلیوشهای چهارگانه زیر گنبد است. در داخل بنا، چهار طاق در چهار جهت شمال، جنوب، غرب و شرق وجود دارد. این بنا بدستور حُسنی جهان خانم، همسر سیف‌الدین خان، ساخته شده است (گفتگوی شخصی با بستگان خانواده عزیز خان)^۲ و قبر ایشان نیز در مرکز صحن اصلی و در زیر گنبد قرار گرفته است. در کنار قبر حُسنی جهان خانم، فرزندش محمدحسین خان و نوه ایشان علیخان، آخرین والی کردستان مُکریان، کبری خانم و خدیجه خانم از دیگر افراد خانواده والیان مکرری هستند که در داخل مقبره دفن شده‌اند. به غیر از افراد یاد شده، والیان مُکری بوکان بدلیل دوستی و نزدیکی با پیشوایان دینی مسجد جامع و افراد متنفذ، اجازه دفن آنها را نیز در فضای اصلی مقبره داده‌اند؛ از جمله این افراد میتوان به مُلا محمدحسن ابن القزلیجی ملقب به وجدی^۳، سید محمدمحسن

۱. گذاشتن یک سنگ بصورت افقی و بعد گذاشتن آجر به شکل مورب و افقی در تمام جوانب لاشه‌سنگ را گویند (سلیمی، ۱۳۹۶: ۱۸۷).

۲. تاریخ مصاحبه: ۱۳۹۵/۱/۷.

۳. مُلاحسن ابن قزلیجی، فرزند مُلاعلی قزلیجی که زهد و تقوی را از پدرش به ارث برده و در فقه، اصول و ادبیات عربی استاد بوده و در ادبیات فارسی نیز سهم بسزایی داشته و بعد از پدر در مدرسه ترجان به تدریس پرداخته است. وی در زمان محمدحسین خان سردار، بدلیل سرآمد بودن در علوم و معارف اسلامی از ترجان به بوکان نقل مکان کرد و تا آخر عمر در بوکان اقامت گزید و در چهارم ربیع آخر سال ۱۳۲۷ هـ.ق در بوکان بدرود حیات گفت و در آرامگاه سرداران بوکان مدفون گردیده است (افخمی، ۱۳۶۴: ۲۵۵-۲۵۹).

قاضی مُکری^۱، محمدصادق قاضی مُکری، سید محمدکاظم قاضی مُکری^۲، مُلا علی قزلجی^۳، نزاکت قاسمی اشاره کرد. بطور کلی بنای مقبره سرداران مُکری دارای تزئینات شاخصی است و از مهمترین تزئینات آن میتوان به تزئینات آجرکاری خفته راسته در ایوان ستون‌دار و سردر ورودی، فیلیوشهای داخل گنبدخانه، حجاری ستونها و سنگهای آهکی ازاره داخل گنبدخانه و همچنین حجاری سنگ قبرها بصورت حاشیه‌های قالی اشاره کرد (جدول ۳). مقبره سرداران مُکری از لحاظ فرم پلان و تزئینات بکار رفته قابل مقایسه با بناهای کردستان مُکریان و بویژه بناهای بوکان و مهاباد است. پلان این بنا بصورت چلیپایی و قابل مقایسه با پلان مقبره بلاق سلطان (عصر صفوی) مهاباد است. ستونهای سنگی آهکی آن بصورت هشت‌ضلعی همانند ستونهای مسجد جامع بوکان (۱۳۱۰هـ.ق) و سور مهاباد (۱۰۸۹هـ.ق) بنا شده‌اند و همچنین طاقهای هلالی آن مشابه مسجد سور (۱۳۲۸هـ.ق) و آرامگاه ایلخانی زاده (۱۳۰۶هـ.ق) حمامیان است. بعلاوه، تزئینات آجرکاری خفته راسته ایوان آن، قابل مقایسه با آرامگاه ایلخانی زاده و مصالح بکار رفته در دیوار پی مقبره، بصورت تفلیمی، مشابه ساختمان سید علی (قاجاری) مهاباد است (جدول ۴). متأسفانه این بنا تاکنون، بصورت علمی مورد مطالعه و بررسی قرار نگرفته است. اولین شخصی که به مقبره سرداران مُکری اشاره کرده، رثوف ضیایی است که «از به خاک سپردن محمد حسین خان، حاکم وقت ساوجبلاغ مُکری، در آرامگاه خانوادگی بوکان در سال ۱۳۳۳ هـ.ق هنگام واقعه جنگ جهانی اول، صحبت میکند» (ضیایی، ۱۳۶۳: ۴۳، ۴۲). کتاب تاریخ فرهنگ و ادب مُکریان به آوردن عکسی از مقبره اکتفاء کرده است (افخمی، ۱۳۶۴: ۱۹۵). کتاب مقابر آذربایجان (معروفی اقدم، ۱۳۹۲: ۱۸۵، ۱۸۲) و مقاله «بررسی باستان‌شناختی آثار معماری سرداران مُکری بوکان و راهکارهای مرمتی» (معروفی اقدم و آجام: ۱۳۹۴: ۵) به این بنا پرداخته و فقط به توصیفات مختصری در مورد آن بسنده کرده است. این بنا فاقد کتیبه است، اما با توجه به اطلاعات موجود در کتب و با توجه به سبک معماری مقبره و مقایسه آن با دیگر بناهای موجود

۱. قاضی مُکری، فرزند سید محمد و نوه دختری ملاعلی قزلجی است که تحصیلات خود را نزد پدر آغاز نمود و در خدمت مُلا محمدحسن قزلجی ادامه تحصیل داد و با اخذ مدرک به تدریس پرداخت و در سال ۱۳۳۳ هـ.ق دارفانی را وداع گفت و در آرامگاه سرداران مُکری دفن شده است (افخمی، ۱۳۶۴: ۳۵۶-۳۵۸).

۲. این شخص در حال حاضر در قید حیات است و این قبر را هنگام مرگ، برای خود در نظر گرفته است.

۳. مُلا علی قزلجی فرزند مُلاحسن قزلجی، از جمله عالمان دینی و مدتی امام‌جمعه مسجد بوکان بوده که از آثار وی میتوان بذات الشفاء و ارمان و جدی اشاره نمود. وی در سال ۱۳۲۴ یا ۱۳۲۳ هـ.ق مدفون شدند و در آرامگاه سرداران مُکری دفن گردید (همان: ۲۵۵-۲۵۶).

در منطقه و همچنین با توجه به زندگی‌نامه محمدحسین خان، حاکم وقت ساوجبلاغ مکرری (صمدی)، ۱۳۷۳: ۸۱-۸۰) و به خاک سپردن او در سال ۱۳۳۳ ه.ق در مقبره خانوادگی بوکان (افخمی، ۱۳۶۴: ۲۱۴) براساس گفته رثوف ضیایی و آنچه که نگارندگان در حیاط مقبره موفق به شناسایی سنگ قبری با تزئینات منحصر به فرد و داشتن تاریخ ۱۳۳۳ ه.ق شدند، در تعلق این بنا به دوره قاجاریه جای هیچ شک و شبهه‌یی باقی نمیگذارد (جدول ۳ و تصویر ۷) در یک جمع‌بندی میتوان گفت، که در نگاه نخست احداث این بنا در بوکان، نشأت از آرامگاه بوداق سلطان در مهاباد دارد. بطور کلی حاکمان اواخر مکرریان با اداره کردن مهاباد، در اواخر دوره قاجاریه و مشاهده آرامگاه بوداق سلطان در آن، اقدام به ساخت بنای آرامگاه خانوادگی همانند آن، در داخل قبرستانی در بوکان به نام دروازه قبران میکنند.



تصویر ۷) سنگ قبر موجود در حیاط مقبره سرداران مکرری (منبع: نگارندگان)

۲-۴. حه وزه گه وره

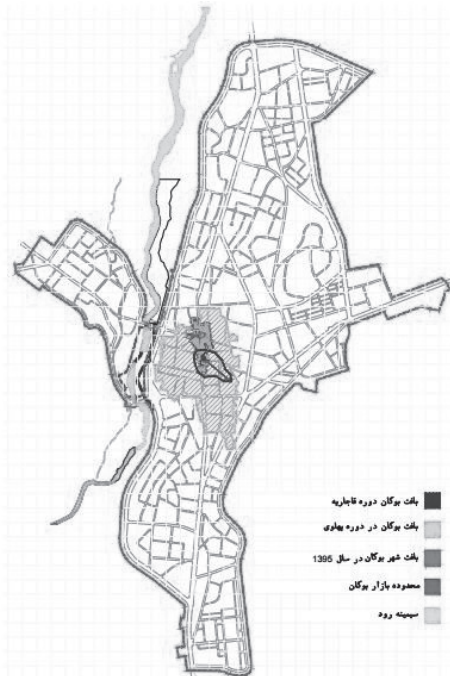
حوض بزرگ یا به اصلاح محلی «حه‌وزه گه‌وره» در مرکز شهر، در جوار مسجد و قلعه سردار با مختصات جغرافیایی $36^{\circ}31'$ عرض شمالی $12'$ ، 46° طول شرقی و در ارتفاع 1352 متر از سطح دریا واقع گردیده است. این حوض به طول 30 متر و عرض 25 متر و عمق سه متری ساخته شده است و منبع اصلی آب آن، از چشمه‌های جوشان کوه ناله‌شکینه (نعل شکین)، با ارتفاع 1760 متر، تأمین میشده است و دارای سه چشمه جوشان بوده که آب را به مناطق شرقی و غربی شهر میرساند و همچنین آب قلعه سردار را تأمین میکرد (افخمی، ۱۳۶۴: ۱۸۴). از آن علاوه بر

تأمین آب بوکان، برای آبیاری مزارع و باغات حومه بوکان نیز استفاده می‌کردند (همان: ۱۷۶-۱۷۷). در دوره پهلوی اطراف حوض را با نرده‌های آهنی محصور کردند و در دوره انقلاب اسلامی کل فضای حوض را پوشاندند (جدول ۱). این سرداب در شکل‌گیری روستای بوکان به روزگار قاجاریه و محوطه باستانی آن از گذشته‌های دور بخاطر تأمین آب شرب و کشاورزی نقش کلیدی داشته است. علاوه بر این، جذابترین عنصر شهری در بوکان بوده که توجه سیاحان و جهانگردان را به خود جلب کرده است (حاج سیاح، ۱۳۴۶: ۲۵۴؛ مینورسکی ۱۳۷۹: ۶۴). هر چند این سرداب بگونه‌ی معرف بوکان در منطقه مَکریان است، اما متأسفانه دخل و تصرفاتی در داخل و اطراف آن انجام شده و به ثبت جاذبه‌های طبیعی نرسیده است.

نتیجه‌گیری

آنگونه که گفته شد، هسته اولیه شهر بوکان قلعه‌ی بود که بر فراز تپه‌ی باستانی در دشت کم‌عرض با چشمه‌های متعدد آب و از جمله حوضخانه بزرگ شکل گرفت. بی‌تردید، شرایط مساعد طبیعی و اقلیمی (خاک حاصلخیز، آب کافی، هوای مناسب، شیب مطلوب برای ایجاد بافت شهری و واقع شدن در منطقه‌ی بدون زلزله) و همچنین بهره‌مندی از موقعیت ارتباطی ایده‌ال در بین کُردستان مَکریان و اردلان و مناطق آذربایجان را میتوان از عوامل مهم در پیدایش و توسعه بوکان در دوره قاجاریه بشمار آورد. احداث مسجد جامع در جانب جنوبی قلعه حکومتی میتوانست این محله را به کانونی در جهت توسعه شهری تبدیل سازد. با استناد به متون تاریخی و همچنین بقایای معماری موجود بنظر میرسد که شهر کنونی بوکان در نتیجه رشد و گسترش این محله - که در عهد قاجار روستایی کوچک بود - شکل گرفته است. مطابق یک سند قدیمی، این روستا در دوره ناصرالدین شاه توسط عزیزخان مَکری ملقب به «سردار» خریداری شد و از آن پس بخشی از دارایی خانوادگی وی محسوب گردید. در زمان دو والی جانشین عزیزخان، یعنی سیف‌الدین خان و محمدحسین خان مَکری، در اواخر عصر قاجاریه ساخت و سازهای مهمی پیرامون چشمه بزرگ روستا معروف به «حه‌وزه گه‌وره» شکل گرفت که بخشهایی از آن هنوز باقی مانده است. مهمترین این سازه‌ها، مسجد جامع، قلعه سردار و تأسیسات پیرامون حوض بزرگ بوده‌اند. عنصر اخیر (حوض بزرگ) در کنار توجه خاندان عزیزخان، نقش مهمی در رونق و گسترش بوکان و شکلگیری شهر کنونی بوکان داشته است. به روزگار قاجار، با تمرکز فضاهای زیستی در جانب شرق و غرب قلعه و مسجد جامع و حوضخانه، شهر به این جهت گسترش یافت و در دوره پهلوی

اول با الگو قرار دادن فضاهای مذکور بصورت هسته‌یی به دور منطقه مرکزی رشد پیدا کرد. اما در دهه‌های اخیر با افزایش جمعیت، مهاجرت از روستاهای اطراف و بدلیل کم‌عرض بودن دشت، شهر بوکان در امتداد رودخانه‌یی سیمینه‌رود و جاده ترانزیتی بوکان - میاندوآب گسترش و توسعه یافت (نقشه ۲).



نقشه ۲) توسعه شهر بوکان از اواسط دوره قاجاریه تاکنون (منبع: نگارندگان)

منابع فارسی

- افخمی، ابراهیم؛ تاریخ فرهنگ و ادب مکریان (بوکان)، سقز: انتشارات محمدی، ۱۳۶۴.
- پیرنیا، محمدکریم؛ آشنایی با معماری اسلامی ایران (ساختمانهای درون شهری و بیرون شهری)، تهران: انتشارات علم و صنعت، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
- تابانی، حبیب‌الله؛ بررسی اوضاع طبیعی، اقتصادی و انسانی کردستان در نمونه کردستان مکری، تهران: انتشارات وثوق، ۱۳۴۵.
- حسن‌زاده، یوسف؛ ایزرتور ۱ (یادگارهای تاریخی بوکان)، بوکان: انتشارات انجمن دوستداران یادگارهای تاریخی ایزرتور، ۱۳۸۵.

- حصاری، بهزاد؛ زینال‌زاده، کامران؛ احمی‌زاده، شهین؛ احمد‌آلی، جمال؛ «پتانسیلها و تهدیدات منابع آب در شهرستان بوکان و اثر آن بر توسعه پایدار منطقه»، فصلنامه پژوهش‌های زاگرس، سال دوم، شماره چهارم و پنجم، ۱۳۹۴.
- دمورگان، ژاک؛ مطالعات جغرافیایی، ترجمه کاظم ودیع، تبریز: انتشارات شفق تبریز، جلد دوم، ۱۳۳۹.
- دهخدا، علی‌اکبر؛ فرهنگ لغت دهخدا، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- رزم‌آرا، علی؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان ۳ و ۴ آذربایجان، تهران: انتشارات دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، جلد چهارم، ۱۳۳۰.
- روحانی، بابا مردوخ؛ «تاریخ مشاهیر کرد (امرا و خاندانها)» بکوشش محمدماجد مردوخ روحانی، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
- رش، خالق؛ «بررسی راهکارهای پیوند فرهنگی، اجتماعی شهر قدیم با شهرگسترش یافت شهر جدید نمونه موردی شهرستان بوکان»، اولین همایش علمی پژوهشی افق‌های نوین در علوم جغرافیا و برنامه‌ریزی، معماری و شهرسازی ایران، تهران: انجمن علمی توسعه و ترویج علوم و فنون بنیادین، ۱۳۹۴.
- سیاح، حاج محمدعلی؛ خاطرات یادوران خوف و وحشت، تهران: بکوشش حمید سیاح، تصحیح سیف‌الله گلکار، کتابخانه ابن‌سینا، ۱۳۴۶.
- سیستانی، ایرج افشار؛ نگاهی به آذربایجان غربی. تهران: انتشارات ثامن‌الائمه (ع)، ۱۳۸۱.
- سلیمی، اسماعیل؛ «روند شکلیایی و توسعه شهر مهاباد با اتکاء بر داده‌های باستان‌شناسانه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۶.
- صمدی، سید محمد؛ تاریخ مهاباد، مهاباد: انتشارات رهرو، ۱۳۷۳.
- ضیایی، شیخ رئوف؛ یاداشتهایی از کردستان، سقز: بکوشش عمر فاروقی، انتشارات صلاح‌الدین ایوبی، ۱۳۶۳.
- ضیافتی، کاوه؛ «تحلیلی بر روند گسترش بوکان و اثرات فضایی بر پیرامون شهر»، پژوهش‌های زاگرس، شماره چهارم و پنجم، ۱۳۹۳.
- عقلمند، پرویز؛ مشاهیر علمی و فرهنگی آذربایجان غربی، تهران: انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۵.
- علیخان‌والی، مجموعه آلبوم عکسهای علیخان‌والی از منطقه مکریان در سایت دانشگاه هاروارد.
- فرجی، نادر؛ حسن‌زاده، یوسف؛ «گزارش مقدماتی کاوش لایه‌نگاری محوطه پیش از تاریخ

علی‌آباد»، گزارشهای سیزدهمین گردهمایی سالانی باستان‌شناسی ایران، تهران: انتشارات سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، ۱۳۹۳.

- فضل‌الله همدانی، رشیدالدین، جامع التواریخ، تهران، بکوشش بهمن کریمی، نشر اقبال، جلد دوم، ۱۳۷۴.

- کدخدا محمدی، امیر؛ «طراحی قدیم مرکز شهر بوکان با تأکید بر سه شاخص (حوضخانه بزرگ، مسجد جامع و قلعه سردار)» پایان‌نامه کارشناسی ارشد معماری، قزوین: دانشگاه امام‌خیمین قزوین، ۱۳۸۱.

- کریمی، بهمن؛ راههای باستانی و پایتختهای قدیمی غرب ایران، تهران: انتشارات پازینه، ۱۳۲۹.
- کارگر، بهمن؛ «قلاچی: زیرتو مرکز دوره مانا دوره ۱»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی باستان‌شناسی ایران، حوزه شمال غرب، تهران، بکوشش مسعود آذرنوش، تهران: انتشارات سازمان میراث فرهنگی و گردشگری، ۱۳۸۳.

- کرزن، جرج. ن؛ ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۷.
- ملازاده، کاظم؛ «باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی مانا»، رساله دکترای باستان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۳.

- مینورسکی، ولادیمیر فنودوروویچ؛ کُرد، ترجمه حبیب‌اله تابانی، تهران: انتشارات گستره، ۱۳۷۹.

- معروفی‌اقدام، اسماعیل؛ آقام، کاظم؛ «بررسی باستان‌شناختی آثار معماری سرداران مکرری بوکان و راهکارهای مرمتی جهت حفظ، احیاء و بازسازی آنها»، بوکان، همایش عزیزخان، ۱۳۹۴.

- _____؛ مقابر آذربایجان از صدر اسلام تا دوره قاجاریه، تهران: نشر سمیرا، چاپ اول، ۱۳۹۲.
- مشکینی، ابوالفضل؛ رضایی‌مقدم، علی؛ «بررسی مؤلفه‌ها و شاخصهای شهر اسلامی با تأکید بر نقش و اهمیت فرهنگ‌سازی در تحقق الگوی شهرسازی اسلامی - ایرانی»، مجله شهر پایدار، دوره اول، شماره اول، ۱۳۹۳.

- موسوی بجنوردی، محمدکاظم؛ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: نشر مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد سیزدهم، ۱۳۸۳.

- مطراقچی، نصح؛ بیان منازل، ترجمه رحیم رئیس‌نیا، تهران: نشر سازمان میراث فرهنگی کشور، چاپ اول، ۱۳۷۹.

- نادری، رحمت؛ «گزارش کشف شواهد احتمالی پارینه سنگی قدیم بر روی تراسهای رودخانه سیمینه رود»، پیام باستان‌شناس، سال سوم، شماره پنجم، ۱۳۸۵.
- هدایت، رضا قلیخان؛ تاریخ روضه‌الصفای ناصری، تصحیح جمشید کیان‌فر، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰.
- منابع کُردی
- مینورسکی، فلادیمیر؛ بنچینه‌کانی کورد و چوند و تاریکی کوردناسی، سلیمانیه، وه‌رگیرانی نه‌جاتی عه‌بدوللا، بلاوکراوه‌ی مه‌کتبی بیر و هوشیاری، ۲۰۰۷.
- محمدیان، رحمان؛ بوکان له‌سه‌ده‌ی بیسته‌م دا کوی ۸۱ به‌لگه‌نامه، تهران: نشر کوله‌پشتی، ۱۳۸۹.

منابع انگلیسی

- Minorsky, V., "Mongol Place-Names in Mukri Kurdistan (Mongolica, 4)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 19, No. 1: 58-81, 1957
- Corona.cast.uark.edu.

پراکندگی جغرافیایی صابئین در اهواز

نصراالله پورمحمدی املشی^۱؛ زهرا طاهری^۲

چکیده

اهواز در طول تاریخ شاهد هجوم و مهاجرت اقوام زیادی بوده است؛ اقوامی که همراه خود فرهنگ و زبان خاصی را به این منطقه آورده‌اند. یکی از این اقوام صابئین یا مندائیان هستند. مندائیان در واقع یکی از فرقه‌های یکتاپرستی بودند که از دوران قبل از اسلام تا به امروز در این منطقه حضور دارند و کلیه کتب مذهبی و آیینهای خود را با دقت پاس نگاه داشتند. صابئین قومی مهاجرند که از اورشلیم به سمت شرق مهاجرت کردند و بعد از سالهای طولانی به ایران رسیدند. در این پژوهش سعی بر آن است تا پراکندگی جغرافیایی قوم صابئین در اهواز مورد بررسی قرار گیرد. سؤال اصلی نوشتار حاضر این است که صابئین چه مذهبی دارند و چرا اهواز را بعنوان محل سکونت خود انتخاب کرده‌اند؟ این نوشتار به روش تحلیلی و تاریخی فراهم آمده است و یافته‌های پژوهشی حکایت از آن دارند که صابئین که امروزه صبی خوانده میشوند از پیروان حضرت یحیی (ع) هستند که از زمان اشکانیان در ایران حضور داشتند و همچنین بعلت اینکه بیشتر مراسمات مذهبی آنها در کنار رودخانه‌ها صورت میگیرد، با توجه به جغرافیای اهواز و داشتن سد و رودخانه‌های فراوان، این شهر را بعنوان سکونتگاه خود قرار داده‌اند.

کلید واژگان: صابئین؛ جغرافیا؛ اهواز؛ مذهب؛ آداب و رسوم

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه بین الملل امام خمینی (ره)؛ poormohammadi@ikiu.ac.ir

۲. دانشجوی دکترای ایران اسلامی دانشگاه بین الملل امام خمینی (ره) (نویسنده مسئول)؛

مقدمه

تا آنجا که در حافظه بشر محفوظ است، دین همواره در زندگی وی نقش مهمی را ایفا کرده است و بعبارت دیگر، میان انسان و اعتقاد به دین پیوندی ناگسستنی وجود داشته است. از اینرو، پرداختن به ادیان و تاریخ آنها، از دیر باز از اهمیت ویژه‌ی برخوردار بوده و تلاش شده تا تاریخ و چهره‌ی روشنی از ادیان گوناگون ارائه شود. ایران زمین از روزگاران کهن، دینهای بزرگی را در دامان خود پرورش داده است؛ بگونه‌ی که برخی از آنها دارای پیشینه‌ی چند هزار ساله بوده و همواره نقش مهمی را در حیات اجتماعی این سرزمین ایفا کرده‌اند. صابئین پیشینه‌ی بیش از دو هزار و پانصد ساله در ایران دارند. در جلگه‌ی خوزستان کنار رودخانه‌ی کارون در اهواز قومی هنرمند و صنعتگر زندگی میکنند که دارای خط و زبان و آداب و رسوم خاصی هستند و همواره توجه دین‌شناسان و اهل علم را به خود جلب کرده‌اند. اینان خود را صابئین مینامند. صابئین گروهی دینی هستند که ماهیت اصلی آن را ایمان به خداوند، جهان آخرت، تعمیم و شماری آداب و رسوم دیگر تشکیل میدهد و در قرآن در ردیف اهل کتاب یعنی یهودیان، زرتشتیان و مسیحیان از آنان یاد شده است. از آنجا که دین مندائیه‌ها یک دین تبشیری نیست و رجال دینی آنان نمیخواستند که اسرار آنها را دیگران بدانند، اطلاعات محققان تا این اواخر درباره‌ی آنها اندک بود و حتی تصور میشد که قوم صابئین منقرض شده‌اند تا اینکه در قرنهای اخیر با تماسها و رفت و آمدهای غربیها پرده از راز این قوم برداشته شد و بعضی از مستشرقین با مطالعه عمیق در دین مندائی و یادگیری زبان خاص آنها و مطالعه مستقیم کتب مقدسشان، مقالات و رسالاتی درباره‌ی این قوم نوشتند و حتی بعضی از کتب آنها را از زبان مندائی به زبان انگلیسی و یا آلمانی ترجمه کردند و نشر دادند. اهتمام اروپاییها به زبان مندائی از وقتی آغاز شد که نولدکه کتابی بنام *القواعد المندائیه* را در اواخر قرن نوزدهم منتشر کرد. پس از او مستشرقین کار وی را دنبال کردند. بدنبال این کار کسانی از خود مندائیه‌ها پیدا شدند و با یک سنت‌شکنی درباره‌ی عقائد و آداب و رسوم و زبان قوم خود کتاب نوشتند و اطلاعات گرانبهایی در اینباره بدست دادند؛ از جمله این کتب، میتوان به قوم *از یاد رفته* تألیف سلیم برنجی از مندائیان اهواز نام برد که کاوشی است درباره‌ی قوم صابئین مندائی و در سال ۱۳۶۸ هـ.ش منتشر شده است. همچنین *الصابئیه* تألیف غضبان رومی از مندائیان عراق در سال ۱۹۸۳ م. در بغداد منتشر شده است. هر دو کتاب اطلاعات مفیدی در مورد عقاید و آداب رسوم مندائیات بدست میدهند. از جمله کتب و مقالاتی هم که زمان حاضر در این زمینه به چاپ رسیده میتوان به *صابئین راستین* از عادل شیرالی و همچنین *مندائیان در ایران* از همین نویسنده و

بسیست مقاله از حسن تقی‌زاده اشاره کرد. به هر حال، کلیه این کتب به صابن و عقاید و تاریخ آنان پرداخته‌اند و در زمینه جغرافیای این قوم در اهواز تاکنون تحقیقی صورت نگرفته است که این پژوهش سعی در بررسی جغرافیای انسانی صابن در اهواز دارد.

نگاهی به جغرافیای انسانی اهواز

خوزستان با پهنه‌یی حدود ۶۴ هزار و ۲۳۶ کیلومتر مربع، در جنوب باختری ایران و در شمال خلیج فارس قرار دارد. سرزمین خوزستان گذشته از جایگاه ویژه طبیعی و جغرافیایی و دارا بودن منابع سرشار زیرزمینی از لحاظ تاریخی نیز از کهنسالترین استانهای ایران بشمار میرود. در دوران ایلامیان، در نزدیکی شهر اهواز کنونی، شهری بنام «اوکسین» وجود داشته که با اهواز برابری میکرده است. این شهر ایلامی بمرور زمان خراب شده و در دوران اشکانی بار دیگر بنا شده است. پس از آن ویران شده و اردشیر بابکان آن را از نو ساخته است. شهر باستانی اهواز که شهر اهواز کنونی بجای آن ایجاد شده است، در روزگار ساسانیان «هرمزاردشیر» و «هوجستان» و «اجار» بمعنی خوزستان بازار نامیده میشده است (افشار سیستانی، ۱۳۸۰: ۵۶).

نگارنده حدود العالم، از منطقه مورد گفتگو بنام «خوزستان» یاد کرده است: «اهواز شهری است سخت خرم و اندر خوزستان شهری نیست از این خرمتر با نعمتهای بسیار و نهادی نیکوی». در معجم البلدان، تقویم البلدان، احسن التقاسیم نیز واژه خوزستان به جای اهواز نگاشته شده است. حمزه اصفهانی، نویسنده تاریخ پیامبران و شاهان مینویسد: «هرمزاردشیر نیز نام دو شهر است که اردشیر به هنگام تعیین حدود آنها، هر یک را به نام مرکب از نام خود و خدای عزوجل نامید و در یکی بازاریان و در دیگری بزرگان و اشراف را سکونت داد (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۷۳۱). اهواز با وسعت زیاد خود همواره در تاریخ یکی از زیستگاههای اقوام مختلف بوده است. نژاد و سکنه خوزستان و مرکز آن یعنی اهواز اصالتاً ایرانی و پارت بوده‌اند که بمرور زمان دلیل کوچ مردم مختلف نژادهای جدید به این ناحیه وارد شد. نژاد به‌های ساکن اهواز اقوام و اقلیتهایی هستند که بعد از آمدن آریاییها به سرزمین ایلام به این منطقه کوچ کردند و با اقوام اولیه ساکن در منطقه ممزوج شدند. این نژادها متشکل از فارس، لر و عرب بوده است. نواحی شمال را اکثراً لرهای بختیاری پوشش میدهند، در نواحی جنوب و غرب اعراب حضور دارند و در دیگر مناطق فارس‌زبانان ساکن هستند (سازمان مدیریت و برنامه خوزستان، ۱۳۶۷: ۳).

صابئین چه کسانی هستند

صابئین مندائی از دو کلمه صابئین و مندائی ترکیب یافته است؛ صابئین از واژه صبا ریشه‌ی آرامی و بمعنای فرو رفتن و غسل کردن در آب جاری است و بر گروهی از مردم سامی نژاد که در آبهای روان غسل تعمید بجای می‌آوردند اطلاق می‌شود. صابئین در واقع آرامی هستند. اقوام آرامی به کسانی گفته می‌شود که فرزندان آرام بن سام بن نوح باشند (Holy, 1970: 10/5)، درباره تاریخ پیدایش صابئین مندایی دو دسته منبع و مأخذ صابئی و غیرصابئی در دست نیست. شماری بر این باورند که اینان ستاره پرستانند که از راه راست خارج شده و به طریقت دیگری درآمده‌اند. برخی هم معتقدند که این دین ریشه مشخصی ندارند و از آمیزش ادیان دیگر پدید آمده است (ابوالفداء، ۱۳۵۷: ۱۰۲-۱۳۳). عده‌ی در باب ماهیت صابئین آورده‌اند که صابئین کسانی هستند که از دین یهود و مسیحیت خارج شدند و به پرستش فرشتگان پرداختند (زمخشری، بی تا: ۱/۷۳). عده‌ی دیگر از مفسران گفته‌اند صابئین کسانی هستند که دینی را که به آن مکلف شده ترک کرده‌اند و شریعت جدیدی را برگزیده‌اند؛ یعنی از دینی که داشتند خارج شده و به دین تازه‌ی همچون پرستش ستارگان یا ملائکه روی آوردند. طبری آنان را یکتاپرستانی میداند که به پیامبر ایمان ندارند (طبری، ۱۴۲۶، ۱/۳۱۹). مفسران در اینکه واژه صابئین از زبان عربی و اثبات دعوی خویش است آورده‌اند که چون پیامبر (ص) و اصحابش از آیین کفرآمیز اعراب جاهلی روی بر گردانیدند، از سوی برخی مشرکان و اعراب الصابئین یا الصابئون خوانده شدند (طبرسی، بی تا: ۱/۲۸۱).

در بررسی تاریخی درباره اصل و منشأ صابئین راستین به قومی برمیخوریم که از آنان بعنوان مندائیان^۱ یا صابئین یاد می‌شود. صابئین یا مندائیان گروهی از اقوام سامی نژادند و محل اصلی ظهورشان در فلسطین و اطراف رودخانه اردن بوده است و پس از هجرت از آنجا در ناحیه بین‌النهرین، در جنوب عراق و نیز در ایران در کنار رودخانه‌های پر آب و مشهور مانند دجله و فرات و کارون سکنا گزیده‌اند (شیرالی، ۱۳۸۸: ۳۰). زبان این قوم، مندائی، یکی از شعبه‌های زبان آرامی- شرقی است. از نظر اعتقادی، خداپرست و معتقد به جهان آخرتند. اساس این دین بر تعمید در آب جاری است و به همین دلیل است که همیشه در کنار آب زندگی میکنند. قبله آنان رو به شمال و کتاب آنان گنزاربا^۲ نام دارد. البته ما در اینجا در پی آن نیستیم که تاریخچه کامل مندائیان را بازگو کنیم؛ چرا که مجال پرداختن به چنین بحثی نیست. مندائیان از اقوام سامی

1. mandaeans

2. ganzaraba

نژاد و آرامی به کسانی اطلاق میشوند که از فرزندان آرام هستند و او فرزند سام بن نوح است. ما از محل سکونت اصلی مندائیان اطلاعات دقیقی در دست نداریم، اما با تکیه بر اطلاعاتی که در منابع مندائیان یافت میشود و بر اساس سایر شواهد و قرائن در پی آن هستیم که تصویر روشنی از گذشته مندائیان بدست دهیم. در برخی از منابع مندائیان مانند کتاب *گنزاربا*، تعالیم مسیحی تأکید خاصی بر اورشلیم دیده میشود که نشان از وابستگی مندائیان و تعلق خاطر آنان به این شهر دارد (شیرالی، ۱۳۸۸: ۳۲). طبری در تفسیر خود در مورد صابئین اقوام مختلفی را بیان میکند و میگوید: «صابئین دینی از ادیان هستند که در جزیره موصل عراق سکونت دارند، به خدای واحد اقرار میکنند و به پیامبر اسلام (ص) ایمان ندارند» (طبری، ۱۴۲۶: ۱/۳۱۹). قرطبی درباره صابئین مینویسد: «آنچه درباره دین صابئین بدست آوردیم.. و آنچه که بعضی از بزرگان ما نقل کرده‌اند، اینان موحدند، اما اعتقاد دارند که ستارگان در جهان تأثیرگذارند» (القرطبی، ۱۴۰۵: ۱/۴۳۴). صابئین قومی هستند که در قسمتهایی از سرزمین عراق و خوزستان ایران زندگی میکنند و به نام مندائی معروفند و برای خود اعتقادات و آداب و رسوم و زبان خاصی دارند. نخستین گزارشی که در کتب اسلامی از این گروه آمده گزارش ابن ندیم است که از آنها با نام *مغتسله* و صابئین بطائح یاد میکند و چیزهایی به آنها نسبت میدهد. که در اعتقاد مندائیهای کنونی موجود است؛ مانند مراسم شستشوی مداوم آنها که به همین جهت به *مغتسله* معروفند و اینکه آنها در بطائح زندگی میکنند و بطائح که بمعنای سیل پهناور است به جنوب عراق، میان واسط و بصره و نیز دشت میشان گفته میشود که دقیقاً محل سکونت مندائیهاست (ابن ندیم، ۱۹۹۴: ۴۹۱). مسعودی در جایی صابئین را به دو گروه تقسیم میکند: حرانی و کیماری و نیز میگویند: «این گروه از صابئین با صابئین حرانی در نخله‌شان فرق دارند و سرزمین آنها میان بلاد واسط و بصره از سرزمین عراق به طرف بطائح و نیزارهاست» (مسعودی، ۱۴۰۴: ۱/۱۴۱).

پراکندگی جغرافیایی صبئها در ایران

از مهاجرت صابئین مندائی به ایران بیش از دو هزار و پانصد سال میگذرد. پیشینه حضور آنان در ایران چنان طولانی است که هیچ‌کس در ایران به بودن آنان شک و شبهه‌یی ندارد. همانگونه که خاستگاه آنان در اطراف رودخانه‌های روان بوده، امروز نیز این شیوه زندگی ادامه یافته و اسکان در کنار آب جاری همواره جزئی از حیات دینی آنان بشمار میرود. درباره مناطقی که صابئین در آنجا استقرار یافته‌اند، کم و بیش اطلاعاتی بدست پژوهشگران رسیده است و تا

حدی نواحی مسکونی آنان را نام برده‌اند. اگر چه اخبار بسیاری درباره ماهیت و حیات دینی آنها در دست نیست، اما میتوان تا حدودی مکان استقرارشان را تعیین کرد. نخستین آثاری که میتوان براساس آنها اطلاعاتی از حضور صابئین در ایران بدست آورد، سکه‌های پرشماری است که نوشته‌های مندائیان بر آنها ضرب شده است. این سکه‌ها که متعلق به سالهای ۱۲۸ و ۱۳۸ م. است در دشت میشان استان خوزستان بدست آمده و از حضور ایشان در این ناحیه خبر میدهد (تقی‌زاده، ۱۳۴۶: ۵۱۲) ابن‌ندیم در *الفهرست* از صابئین مندائی با اصطلاح «صابئنه‌البطائح» یعنی کسانی که در اطراف جلگه‌ها در دشتها سکنا دارند، یاد میکند که جمعیت پرشماری را تشکیل میدادند (ابن‌ندیم، ۱۹۹۴: ۴۱۴). بوریحان بیرونی میگوید آنان در نواحی اطراف عراق که آب فراوان یافت میشد بسر میبردند و در جاهای مختلفی پراکنده شده بودند. وی پدید آمدن نوروز را همزمان تهمورث با ظهور صابئنه همزمان میداند (بیرونی، ۱۳۸۰: ۸۲۳). صابئین از عراق به ایران مهاجرت کردند. آنان برای انتخاب ایران بعنوان محل حیات و زندگی، دلایل فراوانی داشتند و گزینشی بر اساس آگاهی و بینش در این انتخاب مشاهده میشود، نه اینکه تنها بر اثر فشار و یا ناچاری به چنین اقدامی دست زده باشند. صابئین در پی مکانی بودند که نیازهای زیستی، دینی، سیاسی آنان را تأمین کند. رودخانه‌ها و نهرهای پر آب و جاری و مکانی که از نظر عقیدتی آزاد باشند و تحت فشار و آزار و اذیت کسی قرار نگیرند. تمامی این شرایط و ویژگیها در بین‌النهرین و نزد حاکمان ایران فراهم بود. از اینرو انتخاب بین‌النهرین بعنوان محل سکونت هنگامی که تحت استیلای پارتیان بود، نمیتوانست بدون دلیل باشد (شیرالی، ۱۳۸۸: ۲۰). منطقه بین‌النهرین از سده دوم قبل از میلاد تا پایان سده هفتم ناحیه‌یی ایرانی‌نشین بوده و همواره در اختیار ایرانیان و اقوام ایرانی قرار داشت. طی سالهای ۵۱ تا ۸۱ م. که بیشتر احتمال میرود تاریخ ورود صابئین از اورشلیم به ایران باشد، بلاش اول، پادشاه اشکانی، بر ایران حکومت داشت (دوبواز، ۱۳۴۳: ۱۳۳) یهودیان دست‌کم از سده ششم قبل از میلادی در نواحی رودخانه دجله و فرات سکنا داشتند و شهر بابل یکی از مکانهای مهم استقرار آنان بشمار میرفت. مسیحیان نیز سالهای بسیاری این نواحی را بعنوان زیستگاه خود انتخاب کرده بودند. ناحیه بین‌النهرین افزون بر جایگاه سیاسی و فرهنگی، مرکز سیاسی - تجاری مهمی نیز بشمار میرفت و بازرگانان و تاجران پر شماری از کشورهای همچون چین در آنجا به تجارت مشغول بودند. وجود چنین مکان مساعدی از نظر سیاسی، فرهنگی و اقتصادی، زمینه مطلوبی را برای مهاجرت صابئین به منطقه بین‌النهرین فراهم ساخت تا آنجا را بعنوان محل سکونی اختیار کنند (شیرالی، ۱۳۸۸: ۲۲-۲۱). صابئین ایران از

سال ۱۳۴۹ برای انجام امورات مختلف خود اقدام به تأسیس انجمن صابئین کردند و تنها نهادی که متولی امور صابئین بود، انجمن صابئین مندائی است. انجمن در سال ۱۳۴۹ توسط شخصی به نام شیخ سالم صابوری بنا نهاده شد و در سال ۱۳۵۹ با اساسنامه‌یی در چهار فصل و ۲۴ ماده مجوز تأسیس و فعالیت گرفت (دبستانی، ۱۳۸۳: ۲۱). از وظایف انجمن میتوان به پرداختن به کارهای علمی و آموزشی و برگزاری کلاسهای آموزشی تدریس زبان مندائی و رسیدگی به امورات اجتماعی و ارتباطات مندائیان با مؤسسات دولتی موجود در کشور اشاره کرد (شیرالی، ۱۳۸۸: ۲۹). شکل زندگی فعلی مندائیان، هم مندائیان عراق و هم مندائیان ایران از نظر گروهی به دسته‌هایی تقسیم میشوند. این دسته‌های قومی و گروهی به اصطلاح مردم جنوب ایران طایفه و یا عشیره نام دارند. به احتمال قوی این شیوه زندگی متأثر از همسایگان آنان یعنی مردم عرب زبان ساکن در جنوب عراق و ایران است. بعضی از طوایف مندائی عبارتند از: مندوی، آلبوز هرون، خمیسی، خفاجی، برنجی، صابوری، طاوسی، برکات (سبھانی، ۲۰۰۶: ۲۷۲). مندائیان بدلیل اینکه در قانون اساسی ایران جزو اهل کتاب بحساب نمی‌آیند، اجازه تأسیس مدرسه و آموزش عقاید و زبان و خط را بصورت رسمی ندارند و مانند کلیمیان و مسیحیان مدرسه‌یی ندارند و فرزندان مندائی مانند سایرین در مدارس شرکت میکنند و مشغول تحصیل هستند (شیرالی، ۱۳۸۸: ۲۹).

تأثیر محیط جغرافیایی اهواز بر سکونت صابئین

مندائیان برای برپایی آیینهای خود بخصوص تعمید، نیاز به آب دارند و به همین دلیل، از قدیم‌الایام در کنار آب زیسته‌اند. در حال حاضر مرکز اصلی تجمع آنان در استان خوزستان است و شهر اهواز بیشترین حجم جمعیت مندائی را در خود جای داده است. آنان در اهواز در جاهایی یافت میشوند که براحتی به رودخانه کارون دسترسی میسر باشد و برای رفتن به رودخانه سختی چندانی را متحمل نشوند. با توجه به جمعیتی که در اهواز و سایر شهرهای خوزستان و نقاط دیگر ایران ساکن هستند، میتوان گفت تعداد مندائیان در ایران حدوداً بالغ بر بیست هزار نفر تخمین زده میشود. لازم بذکر است تعدادی از مندائیان ایران بنا بر دلایلی بعد از انقلاب اسلامی که یکی از عوامل آن جنگ تحمیلی بوده است، از ایران به نقاط مختلف دنیا مهاجرت کرده‌اند. با توجه به اینکه عده زیادی از مندائیان ایران و عراق به استرالیا مهاجرت کرده‌اند، امروزه استرالیا به یکی از کشورهای محل تجمع مندائیان تبدیل شده است. در استرالیا چون آب جاری وجود دارد و به مندائیان امکانات لازم داده شده است، به همین دلیل بعنوان کشوری برای مهاجرت توسط صابئین

انتخاب شده است (شیرالی، ۱۳۸۸: ۲۷). به تازگی کاسه‌های سفالی که به زبان صابئین خطوطی بر آنها منقوش است، در شهر شوشتر در استان خوزستان بدست آمده که پیشینه آنها به سده پنجم تا هفتم هجری قمری بازمیگردد و نشان می‌دهند که یکی از مکانهای استقرار صابئین شوشتر بوده است (همان: ۲۳). قریب به ۹۵٪ صابئین ایران از دیر زمان تا به امروز برای دستیابی به آب جاری در جنوب ایران سکنا داشته‌اند. اهواز یکی دیگر از انگیزه‌های ورود صابئین به ایران و حضور پرشماری از اقوام آرامی در ناحیه بین‌النهرین است. رواج خط و زبان آرامی در منطقه دلیلی بر این مدعاست؛ حتی آرامیان توانسته بودند در سده نخست قبل از میلاد حکومت کوچکی را در کنار رود فرات تأسیس کنند (برونر، ۱۳۸۱: ۱۵۹). صابئین ایران به دو زبان فارسی و عربی صحبت می‌کنند؛ اگرچه متون دینی و شعائر آنان، به همان زبان اصلی است و تنها روحانیون و برخی از مردم قادر به صحبت به زبان مندائی هستند. در واقع مجاورت آنان با سایر اقوام بر زبان آنان تأثیر داشته است (Neusner, 1982:57).

عقاید و آداب رسوم صابئین

هر چند که در کتب گوناگون عقاید مختلفی مانند بت پرستی و ستاره پرستی و فرشته پرستی به صابئین نسبت داده شده، ولی صابئین مندائی خود را از چنین نسبت‌هایی به دور میدانند و موحد و خداپرست معرفی می‌کنند. صابئین در برگزاری مراسم مذهبی و انجام شعائر دینی خود بر پایه مجموعه‌یی از احکام و فرامین دینی عمل می‌کنند و اینگونه رسم‌های کهن بازمانده را همچنان بجای می‌آورند. غسل تعمید، جشنهای مذهبی، آداب مربوط به تدفین مردگان، آداب نیایش و ستایش در مجموعه نماز و روزه، از جمله این رسم‌هاست. بعضی از مفسران بر این باورند که قوم صابئی پیروان یوحنا از اصحاب حضرت عیسی (ع) میباشند. عده‌یی هم معتقدند که این قوم از بنی اسرائیل بوده ولی به عیسی (ع) اعتقاد نداشته‌اند بلکه به یحیی روی آوردند و وی را مقتدای خود دانستند (چاردهی، ۱۳۶۲: ۱۸). حضرت یحیی (ع) سعی زیادی میکرد که قوم خود را از طریق موعظه‌های اخلاقی راهنمایی کند، به همین سبب، در باب اکثر صفات اخلاقی سخن میگفت و علاوه بر تذکرات شفاهی با عمل و رفتار خود پیروان خویش را به دوری از رذایل اخلاقی و انجام خوبیها ترغیب میکرد. کتاب مقدس مندائیان از زهد و تقوای او به خوبی یاد میکند (bailey, 1983:908). آنان در دوره اسلامی، مدتی خود را متمسک به حضرت علی (ع) کردند تا از فرقه‌های اسلامی بشمار آیند (چهاردهی، ۱۳۶۲: ۱۸). بعضی از منابع بر این باورند که صابئه

از مسیحیت قدیمتر است و مرکز آن فلسطین میباشد و بعدها به بین‌النهرین کوچ کرده‌اند (رامیار، ۱۳۴۷: ۱۶۲-۱۶۱). تأثیر صابئین از تعالیم یهودی و مسیحی و زردشتیان زیاد است و برخلاف برخی از منابع که معتقدند آنان با زرتشت مخالفند، با دین زرتشت چندان اختلافی نداشته‌اند و حتی برخی عقاید آنان مانند گاه‌شماری با زردشتیان برابر است (تقی‌زاده، ۱۳۴۶: ۴۵۲). ابوریحان در جایی که از نوروز مینویسد، می‌گوید: «دلیل آن بود که در ایام تهمورث، صابئه آشکار شدند» (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۲۷). در اینجا منظور از دین صابئه، دین زردشت بوده است. غضبان رومی که خود از صابئین مندائی است در اینباره می‌گوید:

دین صابئین هرگز یک دین و ثنی نیست بلکه دینی است که به خدای زنده رزاق ازلی و به روز قیامت معتقد است و اعتقاد آنها به خداوندی که شریک ندارد، مانند اعتقاد ادیان توحیدی دیگر است و صابئین، ستارگان را تعظیم نمیکنند و اینکه آنها را متهم به کفر و پرستش ستارگان کرده‌اند به سبب اشتباه میان آنها و بعضی از اصناف دیگر صابئین که فرقه‌های متعددی هستند، بوده است و این بنظر من ناشی از چند چیز است: یکی اینکه آنها گوشه‌گیرند و هیچکس از پیروان ادیان دیگر را در دین خود نمیپذیرند. دوم اینکه قبله آنها به طرف شمال است آنجا که ستاره قطبی در آنجاست، چون شمال بعقیده آنها دری از درهای بهشت است. سوم اینکه آنها در صدد نیستند اتهامات وارد بر خود را پاسخ بگویند، چون از درگیری پرهیز دارند و چهارم اینکه علمای آنها از نظر فرهنگی عقب افتاده هستند. تشابه بعضی از شعائر آنها با بعضی از شعائر مجوسی یا یهودی یا مسیحی یا اسلامی یا هندی یک امر طبیعی است، چون آنها همواره در مجاورت این ادیان زندگی کرده‌اند و از اینرو احتمالاً از آنها متأثر شده‌اند. به هر حال دین صابئین خلاصه میشود در اینکه آنها به خدا و روز قیامت و حساب و عقاب عقیده دارند و اینکه صالحان پس از مرگ به عالم انوار میروند (رومی، ۱۹۸۳: ۲۷-۲۶).

مندائیان درباره خلقت آدم عقایدی مشابه با ادیان توحیدی دارند. عقیده آنها درباره آفرینش نخستین انسان بر روی زمین مطابق آنچه که سلیم برنجی با استفاده از دو کتاب کنز‌الربا و دراشا ادیهیا نقل کرده چنین است:

و خداوند اراده فرمود تا بشر را خلق نماید، پس روح آدمی را که در عالم انوار ساکن بود احضار نمود و به او فرمود که ای نشسته (روح)! تو بر زمین فرو خواهی آمد و در جسمی که اجزاء آن از گل درست شده است داخل خواهی شد و بر روی زمین به زندگی خواهی پرداخت. اما روح آدمی مخالفت کرد و گفت: زمین پر از زشتیهاست پس من چگونه به زمین وارد شوم و در آن زندگی نمایم من حتی در مقابل زشتیها و ناپاکیهای زمین سلاحی هم ندارم و خداوند بزرگ به آدمی فرمود که با سلاح ایمانت

همه چیز را به زیر فرمان خود در آور و روح آدمی با این حرفها متقاعد شد و فرمان حضرت حق را لیبیک گفت. پس خداوند بزرگ به "ملکا اپناهیل" فرشته سازنده پیکر انسان از گل، دستور داد تا بر زمین فرود آمده و از گل، بدن آدمی را ساخته و آماده نماید و او نیز اینچنین کرد؛ یعنی بدستور خداوند بر زمین فرود آمد و بدن آدمی را از گل ساخت و آنگاه روح آدمی در چهارصد و چهل و پنج روز و سیصد و پنجاه و شش سال پیش به فرمان خداوند در درون آن پیکر رخنه کرده و جای گرفت و در حقیقت روح آدم بر زمین هبوط کرد و اولین نقطه فرود روح یا "نمیشته" آدمی بر روی زمین را کتب مقدسه مندائی محلی به نام (سراندیب) دانسته‌اند (برنجی، ۱۳۶۷: ۵۳).

آنان بر این باورند که دینشان بوسیله "جهان نور" و توسط حضرت آدم (ع) بر روی زمین بنیان نهاده شده و آنگاه بوسیله او و ذریه‌اش در عالم گسترش یافته است و در واقع تاریخ شروع این قوم با هبوط آدم آغاز میشود (Foerster, 1974:190-194).

بعقیده مندائیه تاکنون بارها نسل بشر از بین رفته و تنها یک زن و یک مرد مانده و مجدداً نسل بشر از آنها ازدیاد یافته است و نسل کنونی نیز هنگامی که شر و فساد روی زمین را ببوشاند بوسیله باد و طوفان نابود خواهد شد و زمین در آتش خواهد سوخت و تنها یک زن و یک مرد باقی خواهد ماند و دوباره از وجود آنها فرزندان خواهد آمد و این با خیر و صلاح و تقوی زندگی خواهد کرد (رومی، ۱۹۸۳: ۱۸۸). مندائیان برای آرمزش اموات خود مراسمی به نام «لوفانی» دارند؛ در این مراسم غذایی تهیه شده و به فقرا و بیچارگان داده میشود. آنها معتقدند که با این کار گرسنگان را سیر میکنند، خداوند را خشنود کرده و باعث خواهند شد که خدا روح متوفی را ببخشاید (برنجی، ۱۳۶۷: ۲۹۱). آنان به دو عالم بهشت و جهنم معتقدند؛ از بهشت با نام "آلمادنهورا"^۱ و از جهنم با واژه "آلمادهشوخوا"^۲ نام میبرند (Drower, 2002:20). "آلمادنهورا" به جهان روشنایی و عالم نور هم ترجمه میشود و "هشوخوا" نیز بمعنای تاریکی و عالم تاریکی است (Macuch, 1987:11.19.142).

مراسم تعمید

یکی از مراسم بسیار مهم مندائیان، مراسم تعمید است که به آن "مصوتا" گفته میشود و هیچ کس صابئی نمیشود مگر اینکه تعمید گردد و نام مخصوص مذهبی به خود بگیرد. هر فرد صابئی باید

1. Alma d nhura
2. Alma d hshuka

دست‌کم در سال یک مرتبه تعمید شود تا بتواند واجبات دینی خود را انجام دهد. از اینرو باید گفت اساس شریعت مندائی بر تعمید بنا شده است. البته تعمید در سایر ادیان نیز ریشه دارد و بحث تازه‌یی نیست (Michelinesln, 1987: 11). تعمید عبارت است از شستشوی در آب که طی مراسم ویژه‌یی و با اذکار مخصوصی انجام می‌گیرد. مندائیان خود را در این مراسم تشبیه به یحیی تعمیددهنده می‌کنند. سید عبدالرزاق حسنی که درباره صابئین مندائی مطالبی دارد، معتقد است که هر نوع شستشویی که مندائیان انجام می‌دهند، تعمید است (حسنی، ۱۳۵۰: ۵۵). در حالی که با مراجعه به کتب مندائی معلوم می‌شود که تعمید شستشوی مخصوصی است که پس از ولادت نوزاد و نیز در مراسم عقد عروسی و در اعیاد بخصوص انجام می‌گیرد و وجود تعمیددهنده و خواندن اذکار مخصوص و پوشیدن لباسهای معین در این مراسم لازم است. سلیم برنجی چگونگی تعمید مندائیان را بتفصیل آورده است و خلاصه آن چنین است:

شخص تعمیدشونده لباس رسمی و مذهبی را که از پارچه سفید نخی است میپوشد و در کنار رودخانه یک نفر روحانی مندائی لباسهای آن شخص را واری می‌کند و رو به شمال که قبله مندائیان است می‌ایستد و با آوردن نام خدا شروع به خواندن «بوته»های مربوط می‌کند و شاخه یاس را که در دست دارد بصورت حلقه درمی‌آورد و پس از اطمینان از درست پوشیدن لباس مخصوص، نام دینی شخص را میپرسد و سپس دعاهایی را در جهت آمرزش روح او از طرف خداوند میخواند و آنگاه عالم روحانی همراه با شخص تعمیدشونده وارد رودخانه میشوند و تعمیدشونده دعاهایی را میخواند و سپس رو به شمال در آب مینشیند تا آب به سینه‌اش برسد و دعای مخصوصی میخواند و در آب فرو میرود و این عمل را سه بار تکرار می‌کند و عالم روحانی نیز بر روی او آب میپاشد و پس از خواندن دعایی، روحانی با دست راست خود آب را بر میدارد و تعمیدشونده از آن میخورد و دعای دیگری میخواند و بالأخره از آب بیرون آمده و بر روی سنگی مینشیند و روحانی نیز از آب بیرون آمده و دعاهای مخصوص را میخواند (برنجی، ۱۳۶۷: ۱۹۲-۱۸۶).

مندائیان برای اجرای مراسم تعمید و سایر عبادتها محل مخصوصی دارند که عبادتگاه آنها محسوب میشوند. آنها به این عبادتگاه در اصطلاح خود «مندی» میگویند. مندی یا خانه عبادت که در نصوص مندائی «مندا» یا «مشکنه» خوانده میشود، از نشانه‌های بارز مندائیان در عصر حاضر است. گویا پیش از حضرت یحیی (ع) مندی از بلور بوده، ولی اکنون از نی و گل ساخته میشود و همیشه در کنار آب جاری قرار دارد تا در درون آن آب جاری روان باشد و در آن تعمید کنند. معمولاً مندی را طوری درست میکنند که کسی که وارد آن میشود، رو به ستاره قطبی باشد؛

همان ستاره‌یی که مندائیان در حال گزاردن نماز بسوی آن می‌ایستند و آن را قبله قرار میدهند (دراور، ۱۹۶۹: ۱۱۹). دین صابئه تقریباً یک دین کاملاً شخصی و خصوصی است و معتقدند پیامبرش فقط برای نجات آنها فرستاده شده است و همینطور از آنجا که بیشتر آنان در انزوا و عدم آمیزش با سایر مردم در کنار رودخانه‌ها و دریاها و بطور کلی نیز از زندگی میکنند، این آیین را در اختفا نگه داشته‌اند و کمتر به تبلیغ آن پرداخته‌اند، به همین خاطر، شرح مفصلی از اعتقادات آنها در دسترس نیست (نوری، ۱۳۶۰: ۴۱۷). خوارزمی در کتاب *مفاتیح العلوم صابئه* را فرقه‌یی از نصارا و باقی شمینه در هند و چین میداند (خوارزمی، بی تا: ۳۶). یعقوبی تاریخ‌نویس، از گروهی ستاره، ماه و خورشیدپرست در بلخ با نام صابئه یاد کرده است (تاریخ یعقوبی، ۱۹۸۸: ۱/۱۸۳). از جمله اعتقادات صابیان، خواندن سه بار نماز در صبح و ظهر و شب میباشد. نماز را بسمت قطب شمال میخواندند که شبیه به مانویان است (بیرونی، ۱۳۶۳: ۲۹۶). از آنجا که مذهب صبی از مانوی قدیمتر است، این شباهتها نشانه نفوذ آیین صابی در آیین مانوی میباشد. ابن عبری درباره صابئه مینویسد: "آنان کواکب را نماز تطوع میخوانند. ایام روزه گوشت نمیخوردند و هر ماه چهار قربانی میکردند که به نام ستارگان، از خروس و خون آن در گور کرده و پر و استخوانش را بسوزانند. گوشت شتر و کبوتر و ماهی هم نمیخوردند" (ابن عبری، ۱۳۶۴: ۲۱۷). بیرونی در قرن پنجم درباره عقاید صابئیان نوشته است:

صابئه قومی هستند که خدا را یگانه میدانند و از قبایح تنزیه میکنند. خدا را به اسماء حسنی میخوانند ولی به طریق مجاز، زیرا نزد آنها صفتی وجود ندارد. از آثار ایشان قبه‌یی در بالای محراب دمشق [است] و در ایامی که یونانیان و روم بر دین آنها غلبه کردند و از برای خود کلیسا ساختند و تا آن زمان که اسلام شد و مسلمانان آن مکان را مسجد کردند (بیرونی، ۱۳۶۳: ۲۹۵). از دیگر اعتقادات آنها رعایت حرمت و احترام روز شنبه است که اموری را در این روز مراعات مینمایند. زندگی ایشان را بی‌آلایش توصیف کرده‌اند و لباس آنان از کتان سفید و پاکیزه و کارشان کشاورزی بوده است. مال، خانه و غذا اشتراکی داشتند و با آراء افلاطون موافق بوده و خزانه عمومی داشتند. آنان به تزکیه و تصفیة نفس بسیار معتقد بودند و در برابر شیاطین به خدا اعتقاد داشتند (علوی، ۱۳۴۲: ۳۰۰). قفطی این قوم را ستاره‌پرست و منسوب به صاب بن ادریس دانسته و قوم صابئه بعقیده وی تابع شریعت حضرت ادریس بوده‌اند (قفطی، ۱۳۷۱: ۱۳). ازدواج یکی از سنن بسیار مهم در میان مندائیان است و در کتب مندائی تأکید فراوان در باب آن بچشم میخورد و این امر نشان‌دهنده اهمیت همسرگزینی قوم مندائی است. در هیچ جایی از سنت و یا

کتب دینی احکام تجرد و تنها زیستن سفارش نشده، بلکه ازدواج امری است که موجب بقای نسل بشمار می‌آید (Desmost, 1956:175). اگر کسی از مندائیان با غیر مندائی ازدواج کند، از دسته مندائیان خارج می‌شود. کسانی که قصد ازدواج دارند باید دقت کنند که همسرشان از نظر جسمی سالم باشد. طلاق در میان مندائیان وجود ندارد و برای جدا شدن از هم مراسم خاصی انجام نمی‌دهند. پس از سپری کردن مقدمات ازدواج توسط خانواده عروس و داماد، صبح یکشنبه در کنار رودخانه در حضور روحانی تعمید می‌کنند (شیرالی، ۱۳۸۸: ۶۳-۶۲).

مشاغل صابئین در اهواز

در اهواز مندائیان میان مردم به داشتن صنعت طلاسازی و طلافروشی شهرت دارند و برخی منابع وقتی به مدخل کسب و کار مندائیان می‌رسند نوعاً شغل غالب اینان را طلافروشی معرفی می‌کنند. البته این سخن در دوران ما تا حدود زیادی درست است. در خصوص تاریخچه صنعت و شغل صابئین، کمتر میتوان سابقه‌یی از این سخن در نوشته‌های پیرامون صابئین در باب کسب و کار مندائیان پیدا کرد. میرزا عبدالغفار نجم‌الملک در سفرنامه خود هنگامی که از صابئین صحبت میکند میگوید:

صنعت حویزه خدادی است و زرگری و نجاری بلم و ساختن دهنه و رکاب معروف، ولی این صنعت حال مخصوص است به طایفه صابی که قریب پنجاه خانوار متفرق در حویزه هستند و در سایر آبادیهای خوزستان از این ملت دیده میشود و در شوشتر و دزفول و فلاحیه و در رامهرمز و محمره و دهات صنعت آنها غالباً زرگری است، در عماره عثمانی هم زیاد هستند که از خوزستان رفته‌اند. در جای دیگر از این ملت دیده نشده است. صابئین خوزستان مجموعاً می‌رسند به دویست خانوار (نجم‌الملک، ۱۳۸۵: ۴۴).

بنظر میرسد زرگری در تمام خوزستان شیوع دارد، حتی در دهات و کپرهای فقرا و عمده برای ساختن گوشواره و آویز بینی و طوق گردن و خلخال که فقیر و غنی استفاده می‌کنند و زرگرها در اینجا همه صابی است که پیش از اسلام بوده‌اند و هنوز آثاری از آنها در آن مناطق باقی مانده است (همان: ۶۳-۶۶).

صابئین در متون تاریخی مسلمانان

با وجود اینکه در کتب تاریخی ذکر صابئین قدیم آمده است، متأسفانه در هیچیک از منابع تاریخی که در دست است، ذکری از صابئین عهد پیامبر اسلام نیامده و حلقه اتصال صابئین عهد باستان با صابئین عهد عباسیان در کتب تاریخی مفقود است و با وجود اینکه واژه صابئین سه بار

در قرآن ذکر شده، در کتبی نیست که سخن از صابئین عصر پیامبر و اینکه آنها کجا بودند و چه عکس‌العملی در برابر اسلام داشتند، به میان آمده باشد و صابئین در این برهه از تاریخ اسلام بکلی گم هستند (جعفری، ۱۳۷۴: ۴۲). واژه «صابئی» به خروج از دین گفته میشود و از اینرو میبینیم در آن زمان هم پیامبر اسلام و هم کسانی که به آن حضرت میپیوندند به صابئی بودن متهم شده‌اند. در این زمینه میتوان به این نمونه اشاره کرد که عمر بن خطاب پیش از آنکه اظهار اسلام کند روزی شمشیر بدست برای کشتن پیامبر اسلام عازم شد، در بین راه از او پرسید: ای عمر کجا میروی؟ گفت: «ارید محمدا هذا الصابئی الذی فرق قریش...»؛ یعنی محمد این مرد صابئی را اراده کرده‌ام که میان قریش تفرقه انداخته است (ابن هشام، ۱۹۳۶: ۱/۳۸۶).

ابوالحسن اشعری صاحب کتاب *مقالات الاسلامین* درباره صابئین میگوید:

بعضی گمان کرده‌اند خداوند تبارک و تعالی بزودی پیامبری از غیر عرب برخواد انگیخت و بر او کتابی از آسمان نازل خواهد کرد و آن کتاب در آسمان نوشته شده است و بصورت کامل و یکدفعه بر او فرستاد میشود. در اینصورت دین محمد (ص) رها گشته، مردم به شریعت دیگری روی خواهند آورد. گمان بر این است که پیروان آن نبی صابئین هستند و امروزه عده‌یی از مردم بر آن عقیده‌اند. این صابئین نیستند که در قرآن از آنان نام برده شده است (اشعری، ۱۳۶۹: ۱۰۴-۱۰۳).

طبرسی نیز بر این باور است که چون پیامبر و اصحابش از آداب کفرآمیز اعراب روی گردان شدند، از سوی برخی از اعراب «صابئی یا الصابئون» خوانده شدند (طبرسی، ۱۴۰۴: ۱/۲۸۱). مسعودی صاحب کتاب *مروج الذهب* بیشتر در مورد صابئین صحبت کرده و آنها را به دو دسته حزانها و کیماریین تقسیم نموده است که تعریف روشنی از کیماریین ارائه نمیدهد (مسعودی، بی تا: ۴۲۲). ابن ندیم در *الفهرست* از کسانی نام میبرد که به مغتسله و صابئه البطائح معروف هستند.

او میگوید: «المغتسله هولاء القوم کثیرون بنواحی البطائح و هم صابئه البطائح»؛ یعنی شویندگان اقوامی هستند که در نواحی بطائح بسیارند و به صابئه معروفند (ابن ندیم، ۱۹۹۴: ۴۱۴). ابن درید در مورد صابئین گفته است: «صابئین» مأخوذ از «صبأ» میباشد و بمعنی کسی است که از دین خارج شده و دین دیگری را اختیار کرده است (ابن درید، ۱۹۸۷: ۱۲۰۳-۱۲۰۴).

طبری در تفسیر خود در مورد ماهیت صابئین، اقوال مختلفی را بیان کرده و میگوید: «الصابئون دین من ادیان کانوا بجزیره الموصل یقولون لا اله الا الله و لم یؤمنوا برسول الله»؛ صابئین دینی از ادیان هستند که در جزیره موصل عراق ساکن هستند و به خدای واحد اقرار دارند و به پیامبر

اسلام ایمان ندارند (طبری، ۱۴۰۷: ۳۱۹). به هر حال بنظر میرسد که سخنان عالمان مسلمان درباره صابئین تنها اشاره‌ی کوتاه و پراکنده درباره محل سکونت، قبله آنان و کتب و پیامبر صابئین می‌باشد.

نتیجه‌گیری

قوم صابئین یکی از اقوامی هستند که بیش از دو هزار سال پیش به ایران مهاجرت کردند و در واقع پیشینه حضور آنان در ایران آنچنان طولانی است که کسی در ایرانی بودن آنان شکی ندارد. صابئین مندائی که در زبان عامیانه امروزی صبی خوانده میشوند، پیروان یحیی پیامبر هستند و نام آنان در قرآن کریم ذکر شده و این قوم جزء اهل کتاب محسوب میشوند. آنان یکتاپرست هستند و آداب و مناسک و عبادت‌های خاصی دارند. صابئین واقعی که ما امروزه آنان را با نام مندائیان یا صابئین مندائی می‌شناسیم، خاستگاه اصلیشان در اورشلیم بوده است که توسط بخت‌النصر به بین‌النهرین کوچانده شدند و از آن زمان تا کنون در کنار رودخانه‌های پر آب عراق و بعد از مهاجرت نیمی از آنان به ایران، در اهواز و دیگر مناطق خوزستان ساکن هستند. مندائیان بدلیل وابستگی که به آب دارند و رکن اساسی دین آنان یعنی تعمید که باید در آب جاری انجام شود، همیشه در کنار رودخانه‌ها و آب‌های جاری زندگی میکنند. بنظر میرسد شهر اهواز که در واقع میتوان گفت بعلت دارا بودن منابع آبی مثل رودخانه کارون بعنوان مرکز حضور روحانیون و مکانی که بیشترین جمعیت صابئین را در خود جای داده، مرکز توجه سایر پیروان این قوم بوده است. با این حال در سایر شهرها همچون ماهشهر و سربندر نیز میتوان پراکندگی این قوم را مشاهده کرد. صابئین همچون سایر مردم اهواز به زبان عربی و فارسی صحبت میکنند و از نظر پوشاک هم مانند سایر مردم لباس میپوشند و از لحاظ ظاهری تفاوت چندانی با دیگران ندارند. مندائیان معتقد به خدا هستند و معاد و دنیای پس از مرگ را باور دارند و هیچگونه شرک و بت پرستی در اعتقادات آنان دیده نمیشود.

اعتقاد به جهان آخرت و مبدأ و معاد در تمامی شعائر آنها بچشم میخورد. مندائیان دارای شعائر و مناسکی هستند که همواره یاد و ذکر خدا و بازگشت بسوی او در انجام این مناسک مشاهده میشود. آنها مردمانی صلح‌دوست و بی‌آزارند که همواره در میان همسایگان خود چون مسلمانان و سایر اقوام قرن‌ها به نیکی زندگی کرده‌اند. هم‌اکنون این قوم در اهواز و عمدتاً در کنار رودخانه کارون مشغول زندگی هستند و شغل اکثر آنان جواهرفروشی یا میناکاری می‌باشد و تعداد آنان به

بیش از پنج هزار نفر تخمین زده شده است. آنها در اهواز انجمنی دارند که سعی در شناخت آداب و رسوم خود به مردم و معاشرت بیشتر با مردم دارد و از سال ۱۳۴۹ بطور رسمی فعالیت خود را آغاز کرده است. صابئین در سالهای اخیر از جانب رهبر انقلاب بعنوان اهل کتاب شناخته شده و مورد احترام بیشتر قرار گرفته‌اند.



مراسم تعمید صابئین



مراسم عید پاک مندائیان در اهواز



مراسم غسل تعمید توسط روحانی در کارون



جمعی از مندائیان در حال آماده شدن برای عبادت

منابع فارسی

- ابن درید، محمد بن حسن؛ *جمهرة اللغة*، حققه الدكتور رمزی منیر بعلبکی، بیروت: دارالعلم الملايين، الطبعة الاولى، ۱۹۸۷م.
- ابن عبری، غریغوریوس: *تاریخ مختصر الدول*، افسست قم: [بی تا].
- ابن ندیم؛ *الفهرست*، محقق ابراهیم رضائی، بیروت: دارالمعرفه، ۱۹۹۴م.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق؛ *الفهرست*، انتشارات کتابخانه ابن سینا، چاپ اول، ۱۳۴۳.
- ابوالفداء؛ *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت: دارالفکر، ۱۳۷۵.
- اشعری؛ *مقالات الاسلامیین*، قاهره: مکتب النضه المصریه، طبعه الاولى، ۱۹۵۰م/۱۳۶۹.
- اصفهانی، حمزه؛ *تاریخ سنی ملوک الارض الانبیاء*، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.
- افشار سیستانی، ایرج؛ *آثار باستانی و تاریخی خوزستان*، تهران: انتشارات روزانه، ۱۳۸۰.
- اقتداری، احمد؛ *آثار و بناهای تاریخی خوزستان*، [بی جا]، نشر اشاره، ۱۳۷۵.
- برنجی، سلیم؛ *قوم از یاد رفته*، تهران: انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۶۷.
- برونر، کریستوفر؛ *تقسیمات جغرافیایی و اداری تاریخ ایران*، ترجمه حسن انوشه، تهران: انتشارات امیرکبیر، جلد سوم، ۱۳۸۱.
- بیرونی، ابوریحان؛ *آثار الباقیه*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- پورکاظم، کاظم؛ *صابئین یا یادگاران آدم*، اهواز: سرزمین خوز، ۱۳۸۰.
- تقی زاده، حسن؛ *بیست مقاله*، تهران: انتشارات بنگاه کتاب، ۱۳۴۶.
- جعفری، یعقوب؛ *پژوهشی درباره صابئین*، تهران: هجرت، ۱۳۷۴.
- حسنی، عبدالرزاق؛ *الصابئون فی حاضرهم و ماضیهم*، بیروت: الصباعة و النشر، بی تا.
- _____؛ *الصابئه قديما و حديثا*، قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۳۵۰.
- خوارزمی، محمد بن احمد؛ *مفاتیح العلوم*، لیدن: [بی تا].
- دراور، لیدی؛ *الصابئه المندائون*، ترجمه غضبان رومی، بغداد: مکتب الاندلس، ۱۹۶۹م.
- دوبواز، نیلسون؛ *تاریخ سیاسی پارت*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۳.
- رامیار، محمود؛ «صبیها»، *مجله دانشکده علوم معقول و منقول*، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۴۷.
- رزم آرا، علی؛ *جغرافیای نظامی ایران*، [بی جا]، ۱۳۳۰.
- رومی، غضبان؛ *الصابئه*، بغداد: مطبعه الامه، ۱۹۸۳م.
- زرین کوب، عبدالحسین؛ *کارنامه اسلام*، تهران: شرکت انتشارات، ۱۳۴۸.
- زمخشری، محمود بن عمر؛ *الکشاف*، بیروت: دارالمعرفه، [بی تا].

- سازمان مدیریت و برنامه خوزستان، طرح آمایش سرزمین اسلامی ایران چارچوب توسعه نظری خوزستان، [بی جا]، ۱۳۶۷.
- سبهانی، روف؛ الصابنه فی ایران، بیروت: المحجه البیه، ۲۰۰۶م.
- شیرالی، عادل؛ صابئین مندائی در ایران، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۸۹.
- _____؛ صابئین راستین، تهران: انتشارات بصیرت، ۱۳۸۸.
- طبرسی؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارمکتبه الحیاة للطباعة و النشر، [بی تا].
- طبری، جریر بن محمد؛ جامع البیان، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۶ق.
- _____؛ تاریخ الامم و الملوک، بیروت: ۱۴۰۷ق.
- علوی، ابوالمعالی محمد بن حسین؛ بیان الادیان، تصحیح هاشم رضی، مؤسسه مطبوعاتی فراهانی، ۱۳۴۲.
- القرطبی؛ الجامع الاحکام القرآن، بیروت: داراحیاء، ۱۴۰۵ق.
- قفطی، علی بن یوسف؛ تاریخ الحكماء، مصر: مؤسسه الخانجی، ۱۳۷۱.
- ماتسوخ، رودلف؛ «قدیمیترین تاریخ مذهب صبی»، مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۳۹.
- مسعودی، علی بن حسین؛ مروج الذهب، افسست قم دالهجره، ۱۴۰۴ق.
- نجم الملک، حاج میرزا عبدالغفار؛ سفرنامه خوزستان، بکوشش سید محمد دبیری سیاقی، انجمن آثار مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵.
- نوری، یحیی؛ جاهلیت و اسلام، تهران: بنیاد علمی مدرسه الشهداء، ۱۳۶۰.

منابع انگلیسی

- Bailey.H., note on the religious sects mentaion by kartir, *the cambrige history of iran*, new York, vol 3, 1983.
- Desmost, *Stewart*, New Babilan, England,1956.
- Drower,E.S., *the mandaeans of iran and Iraq* gorfias press, 2002.
- Drower.E.S:*mandaic Dictionary*,Oxford,1963.
- Foerster,W., *Gnosis*,Oxford,1974.
- Holy, *Scriptures*, New York, 1970.
- Michel, Nesln, «Baptism»,*The Encyclopaedia of Religion*,ed.Mircea 24, Eliade.vol, 2.New York, 1987.
- Neusner, Jacob, *Religions in atiqity*,.Leiden:Brill, 1982.
- Zotenberg,H., *Bibliothque national*, paris,1874.

نگاهی به طراحی و اجرای چهارباغ در ایران عصر صفوی و هندوستان عصر مغول فاطمه کردی^۱

چکیده

باغ ایرانی پدیده‌ی فرهنگی، تاریخی و کالبدی در سرزمین ایران است که رابطه حکیمانه انسان و طبیعت خداوندی را به نمایش میگذارد. باغ در فرهنگ ایرانی در واقع محدوده‌ی محصور با تلفیقی از گیاه، آب و ساختمان در نظام معماری خاص بحساب می‌آید که محیطی مطلوب، ایمن و پر از آرامش را به مهمانانش هدیه میکند. در باغ ایرانی میتوان ارتباط معناداری بین تک‌تک اجزاء یافت که البته این مهم با شناسایی فرهنگ اصیل ایرانی امکان‌پذیر است. از دیدگاه معماری، در کنار حصار و عمارت، پلان چهارباغ از عناصر اصلی محسوب میشود که بعدها بعنوان یک سبک باغ ایرانی شناخته شد. زمانی که بابر، از نوادگان تیمور، به هند حمله کرده و آن را به تسخیر خود درآورد، سبک باغ‌سازی ایرانی را در آنجا پیاده کرد و به جرأت میتوان گفت، بیشتر باغهای ساخته شده در دوره مغول و در این قلمرو امپراتوری، به سبک چهارباغ ساخته شده‌اند. در این دوره، علاقه پادشاهان مغول به سبک باغ ایرانی، نقش اصلی در ورود سبک باغ ایرانی به هند را بازی کرده است و در کنار آن، پادشاهان صفوی و شرایط سیاسی ایران نیز به روند انتقال معماران، هنرمندان و صنعتگران به این کشور کمک اساسی کرده‌اند.

کلید واژگان: باغ؛ چهارباغ؛ صفوی؛ مغول؛ هندوستان

۱. دکترای باستان‌شناسی از دانشگاه میسور هندوستان؛ fatemeh.m.kordi@gmail.com

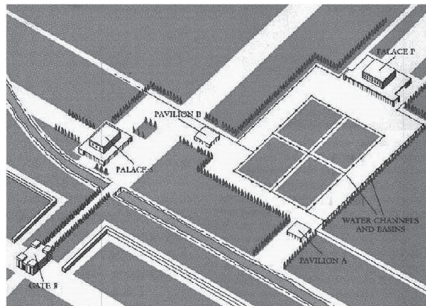
مقدمه

دوره صفوی از مهمترین دوران تاریخی ایران بشمار می‌آید؛ چرا که با گذشت نهصد سال پس از سلسله ساسانیان، یک فرمانروایی متمرکز ایرانی توانست بر سراسر ایران آن روزگار حکومت کند. این دوره، دورهٔ اوج تمدن اسلامی نیز بشمار میرود. در این دوره، روابط ایران و کشورهای اروپایی بدلیل دشمنی امپراتوری عثمانی با صفویان و نیز جریانهای بازرگانی، بویژه داد و ستد ابریشم از ایران، گسترش فراوانی پیدا کرد. ایران در دوره صفوی در زمینه مسائل نظامی، فقه شیعه، فرهنگ و هنر (معماری، خوشنویسی، موسیقی، نقاشی و ...) و ادبیات پارسی پیشرفت قابل توجهی داشت. سبک معماری صفوی بیشتر به کاخها، راه‌سازی و نقشه‌کشی شهرها و بناهای عمومی مانند کاروانسراها توجه داشته و افزون بر این معماران ایرانی، باغ و بستانها و آرایش درختان را نیز بکار گرفته تا شهر اصفهان را به شهری زیبا تبدیل کنند.

چنانکه در سفرنامهٔ ژان شاردن فرانسوی (۱۶۴۳ - ۱۷۱۳ م.) آمده است، او که در دوران طلایی اصفهان از این شهر دیدن کرد و از کاخهای زیبای سر به فلک کشیده، باغهای سبز و خرم و دارای حوضهای زیبا و بسیاری چیزهای دیگر که ایران از آنجهت ممتاز بود و شعر ایرانی آینهٔ تمام نمای آن است، سخت در شگفت شد. صفویان تنها به بنای کاخها، مانند کاخ چهل ستون و هشت بهشت آینه‌خانه، بسنده نکردند، بلکه به ساختن بازارها، کاروانسراها در شهرهای بزرگ و راههای اصلی نیز توجه داشتند (یاوری و باوفا، ۱۳۹۰: ۱۴۷-۱۴۸).

براساس گفته‌های نویسندهٔ کتاب مبانی طراحی سنتی در ایران، پیشینه باغ ایرانی به اوایل عهد مفرغ (۳۵۰۰ ق.م) باز میگردد که مردم اعتقاد به باغی آسمانی شبیه باغ عدن یا بهشت داشته‌اند (حضور، ۱۳۸۱). از زمانهای قدیم باغ، بخشی اساسی از زندگی ایران و معماری آن بوده و در موجودیت آتشکده‌های بزرگ و تقویت نمادیشان سهم داشته است. درست همانطور که پایهٔ کوه همراه با پوشش گیاهی است (که قدرتش در جلگه نمایان میشود) به همان ترتیب از زمان سومریان باغ، معبد و قصر سلطنتی را احاطه میکرد. مسلماً باغ در یک چنین اقلیم خشکی، لبریز از آسایش و زیبایی بود، ولی وقتی مبارزه بخاطر زنده ماندن بیش از لذت شخصی اهمیت داشت، این موضوع فرعی بود. از آنجا آنان که همه چیز را از مشیت خدایان میدانستند دعا به درگاه خدایان برایشان ضرورت داشت. تصور میشد مطمئنترین راه جلب توجه آنان، جادوی همدلی است؛ ایجاد فضایی هرچه شبیه‌تر به آنچه مورد نیاز است و تشویق خدایان به تقلید از آن در مقیاسی بسیار وسیعتر؛ مثلاً ایجاد باغی در کنار یک معبد یا کاخ ممکن بود قادر مطلق را به تکمیل

تلاش کوچک انسان در راه آبادانی زمین تشویق کند (پوپ، ۱۳۹۰: ۲۴۵). ایرانیان از دیرباز پیوندی عمیق و پایدار با طبیعت داشته‌اند و باغ ایرانی که معانی ژرف بسیاری عناصر از فرهنگ ایرانی در خود مجسم میکند، بیانگر این رابطه و پیوند است (شاهیچراغی، ۱۳۸۹). به اعتقاد دیوید استروناخ، باستان‌شناس اسکاتلندی و متخصص ایران باستان و عراق، سابقه چهارباغ به دوره هخامنشیان بازمی‌گردد.



Layout of the Pasargadae palace complex
Gate A is the entrance building to the complex
Palace S, situated just across the river is the Apadana or Audience hall
The Chahar-bagh gardens are flanked by pavilions A and B
Palace P is thought to be the private royal residence

Pasargadae Persian Garden - Stronach, David, the formation of Pasargadae Royal Garden and its impact on the Iranian gardens Journal of Arts and Architecture of "Asar"

آنچه از تاریخ و شواهد باستان‌شناسی برمی‌آید، در زمان کوروش بزرگ، باغ‌سازی رونق بسیاری داشته است و کاخها در میان مجموعه‌یی از باغها ساخته میشد. بعلاوه، در دوره او آبگذرها و حوضها از سنگ ساخته میشد و آبگذرهای سنگی باقی مانده در پاسارگاد، نشانی از وجود قطعی باغی در مجموعه این محل دارد.



تصویر ۲) آبگذرهای سنگی باغ مجموعه پاسارگاد

بر اساس اظهارات استروناخ، این باغ با الگوی چهارباغ ساخته شده و بعنوان اولین چهارباغ و از ماندگارترین ابتکارات دوره هخامنشی در عرصه باغ‌سازی شناخته میشود. قابل توجه است که کوروش بزرگ نخستین فردی است که مراسم جشن درختکاری را ایجاد کرد و دستور داد تا درختان در ردیفی منظم کاشته شوند (پرنا، ۱۳۸۷: ۷۷).

«لیزاندرا (سردار یونانی) از مشاهده زیبایی درختها، نظم و دقت فواصل آنها و مستقیم بودن ردیفها و زاویه‌ها و روایح معطر و متعددی که هنگام گردش به مشام آن دو (لیزاندرا و کوروش) میرسیده، تحسین و تمجید میکرد» (سکویل وست، ۱۳۳۶). به این ترتیب میتوان گفت که هندسی‌سازی باغ و ساختار فضایی آن در باغ ایرانی از باغ کوروش اقتباس شده است.

آثار و مدارکی یافته شده از کاوشهای باستان‌شناسی در تخت جمشید نشان میدهند احتمالاً این باغ جلوی صفا قرار داشته و سپس در دوره ساسانیان این سبک ساخت باغها در جلوی کاخها و معابد شکل گرفته و این موضوع در دوره اسلامی نیز ادامه پیدا کرده است و بطور کلی میتوان گفت الگوی تمام این باغها میتواند باغ پاسارگاد باشد.

در هر دوره‌یی اعتقادات حاکم بر هر جامعه در معماری منظر آن دوره تأثیر بسزایی میگذارد و ایران نیز از این امر مستثنا نبوده و باغ‌سازی و باغ‌آرایی در آن، در دوره‌های مختلف دچار تحولات خاصی شده و اعتقادات مذهبی و باورهای دینی بر آن تأثیرگذار بوده است. از زمان غلبه اعراب بر ایران که دوره اسلامی سرزمین ایران شکل گرفت، ساخت باغ در نظر مردم، نمونه‌یی از بهشت موعود شد؛ همانگونه که در قرآن، توصیف از بهشت بصورت باغی باشکوه با چشمه‌یی زلال و درختان سر به فلک کشیده و ... بیان میشود.

یکی از شاخصه‌های مهم باغ ایرانی نظم موجود در آن است. آغاز انتظام بخشی باغ ایرانی به دوره هخامنشیان باز میگردد. در باغ سلطنتی پاسارگاد (سده ششم قبل از میلاد) وجود هندسه منظم در باغ شاهی (اختصاصی) و در مقیاس کلان در باغهای پیرامون کاخها، تبدیل به الگویی شد که بعدها در دوره ساسانی و پس از اسلام به تکامل رسید. چهارباغ نیز از این مسئله مستثنا نیست. اوج طراحی و اجرای باغهای ایرانی بویژه چهارباغ را میتوان در دوره صفوی مشاهده کرد. بسیاری از محققان و دانشمندان این حوزه، باشکوهترین عصر باغ‌سازی را در ایران دوره صفوی میدانند. در این دوره باغها در گستره شهر بعنوان هنر شکل دهنده ساختار فیزیکی شهر بکار رفته و تمامی ساختار شهر را تحت تأثیر قرار میدادند.

شاخصه‌های اصلی چهارباغ

هنر باغ‌سازی مانند معماری، تابع عوامل و شرایط طبیعی هر محیط بوده که وجود آب و خاک بارور از جمله آنها می‌باشد. بدلیل اختلاف آب و هوایی مناطق مختلف ایران، بخصوص در مناطق گرمسیری، در طول تاریخ این سرزمین، باغ، اهمیت ویژه‌یی داشته است. باغ ایرانی از سه عنصر اصلی آب، گیاه و فضای معماری تشکیل شده است. مهمترین مسئله برای حیات بخشیدن به باغ، رساندن آب از راههای دوردست بداخل باغ بوده که سازندگان باغها از طریق حفر قنات این مسئله را حل مینمودند. آب بعنوان یکی از عناصر چهارگانه آفرینش، جایگاه ویژه‌یی در فرهنگ کهن ایران دارد (آنتیک، ۱۳۹۰: ۱) گزنفون در کتاب خود به توصیف پردیس در شهر ساتراپ‌نشین غرب ایران میپردازد که همان باغهای دوره هخامنشی بوده که «پردیس» خوانده میشدند. این مسئله رابطه ساختار باغ و شهر را در شهرهای طراحی شده زمان هخامنشی نشان میدهد و بنظر میرسد به همین علت بود که یونانیان، هخامنشیان را بزرگترین باغ‌سازان جهان میدانستند (میرفندرسکی، ۱۳۷۴: ۱۲۸).

در باغهای ایرانی میتوان تنوع نظم هندسی را مشاهده کرد که خود به انتظامهای محوری، مرکزی و چهاربخشی تقسیمبندی میشوند. از دید آنالیز معماری، باغ ایرانی دارای سه عنصر اساسی حصار، عمارت، پلان چهارباغ است که بعدها عامل سوم خود سبکی مهم از باغ ایرانی شمرده شد. از آنجهت که چهار باغ جزئی از سبک باغ ایرانی است، شاخصه‌های این سبک را به همراه داشته و علاوه بر آن مشخصه ویژه‌یی که بسیار مهم است، تقاطع عمود بر هم با طرح چلیپایی دو نهر آب محسوب میشود. این دو نهر میتواند شمال به جنوب و شرق به غرب یا در جهات فرعی نیز باشد که البته بیشتر در یک سوم پلان باغ اجرا میشود. در چهارباغ ایرانی کوشک و یا کاخ وجود دارد که اغلب بنایی برونگرا بوده تا بتواند بهترین دید و منظره را برای بیننده ایجاد سازد و لذت آرامش ناشی از دیدن مناظر درختان و گلها را برای تماشاگر فراهم سازد. قابل توجه است که وجود استخری در وسط تقاطع نهرها، جلوه و هدف خاص از مسیرهای آب را فراهم میسازد.

خسرو پرویز با پیروزیهایی که بدست آورد، توجه ویژه‌یی به منطقه غرب و بخصوص زاگرس نمود. او در تپه‌های غرب زاگرس باغهایی برای شیرین ساختن از آن جمله باغی در مقابل کاخ شیرین در شهر قصر شیرین و همچنین باغی در حوشکوری (حوشخانه) و در طاق بستان نزدیک کرمانشاه است. باغ حوشکوری یا حوشخانه دربرگیرنده حوضی با مسیرهای آب و کوشکهای زیبا بود. مدارک نشان میدهد که این باغها ساختاری چهارباغی داشته‌اند. بنظر میرسد این وضعیت در

بیستون دوره ساسانی هم تداوم یافته و آثار آن تا اواسط قرن نوزدهم باقی مانده که کست و فلاندن از آن گزارش و طرحی بدست داده‌اند و خود یک چهارباغ کامل است (زارعی، ۱۳۹۰: ۴۶).

بنظر میرسد در شکل‌گیری باغ ایرانی موارد معنوی و عرفانی نقش مهمی داشته‌اند. در باغ ایرانی تمام حواس آدمی تحریک می‌شود. برای بهره گرفتن از مناظر زیبا، کوشک در باغ طراحی می‌شود و معمولاً در جایی بنا میگردد که بهترین دید و نظر از آن قابل رؤیت باشد. آوای پرندگان در کنار صدای آب که به طرق مختلف همچون پله پله کردن مسیر آن افزایش می‌یابد، حس شنوایی را ارضا میکند. نسیمی که در باغ میوزد و با گذر از فضای باغ خنک و دلپذیر میگردد، پاسخگوی حس لامسه است و این بوستان که مکان بو و عطری است، شامه آدمی را مینوازد و میوه‌های تازه و خوش آب و رنگ در باغ حس چشایی را تحریک میکنند. بر اساس تصور ذهنی ایرانیان از بهشت، دیوار باغ علاوه بر ایجاد محرومیت و حفظ امنیت، عنصری است که مانع ورود جهنمیان به باغ بهشت می‌شود. بر طبق باورهای زرتشت این دیوار باید هفت لایه باشد تا شیاطین به آن وارد نشوند (ابهریان، ۱۳۸۹: ۹۳).

الگوی باغ رسمی ایرانی چهارباغ که نمونه‌هایش را میتوان در قلمرو و حوزه نفوذ فرهنگ ایرانی از شرق تا هندوستان و از غرب تا اسپانیا دید، دارای مشخصه‌های مهمی است که عبارتند از:

ساخت باغ، عمدتاً در زمین شیب‌دار

استفاده از حصار پیرامون باغ با دیوار

تقسیم سطح باغ به چهار بخش مساوی

استفاده از خطوط راست در طراحی باغ

وجود یک بنا همچون کاخ، کوشک یا آرامگاه در مرکز یا بلندترین بخش باغ

استفاده از یک جوی آب اصلی دائمی

استفاده از شیب رودها برای ایجاد صدای آب

استفاده از سنگهای تراش خورده در کف نهرها برای نمایان شدن موج آب

وجود حوض یا استخر برای تأمین آب و زیبایی چشم‌انداز در مقابل عمارت باغ

استفاده از درختهای زیاد و سایه‌دار بویژه درختان میوه و وجود معبرهای باریک

استفاده از انواع گلهای زینتی و دارویی که بویژه گل سرخ

در نوع کاربری شکل باغ که معمولاً از طرح مربع یا مستطیل استفاده میشود و وجود چشم‌انداز

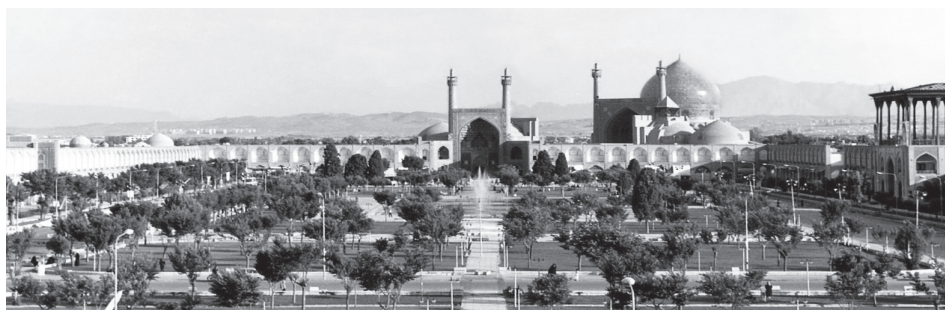
اصلی بشکل مستقیم و کشیده در محور طولی باغ، روبروی کوشک و استخر و همچنین کاشتن

درختان بلند در دو طرف آن، نقشی اساسی در ایجاد پرسپکتیوی دارد که باغ را طولانیتر جلوه‌گر می‌سازد. بطور کلی در الگوی چهارباغ حضور اشکال هندسی و بخصوص فرم مربع که براساس آن فاصله بین اجزاء باغ به سادگی و روشنی نشان داده میشود، از ویژگیهای مهم باغ ایرانی بوده است. الگوی سازماندهی طبیعت در باغ ایرانی نیز الگویی چهار بخشی است که از دو جوی متقاطع در مرکز آن تشکیل میشود و از کلیه نظامهای هندسی، کاشت، آب و همچنین کالبد باغ تبعیت میکند. قابل توجه است که نماد چهار عنصر تشکیل دهنده جهان (آب، باد، خاک و آتش) را میتوان در چهارباغ تصور کرد که منشأ پیدایش جهان هستند. در واقع باغ با تقسیمبندی چهارتایی خود، نمادی از جهانی کوچک است. علاوه بر آن میتوان باغ ایرانی را مجموعه‌یی از چهار محور اصلی، چهار نهر آب اصلی، چهار ردیف درختان سایه‌گستر اصلی و چهار مسیر اصلی در نظر گرفت که بطور کلی مفهوم چهارباغ را تشکیل میدهند. چهارباغها با توجه به عمارت و بنایی که دارند میتوانند در حیطه‌ی یکی از انواع باغهای سکونتگاهی، سکونتگاهی - حکومتی، حکومتی و باغ مزار باشند. در باغ سکونتگاهی بسیاری از اعیان و رجال، عمارت مسکونی خود را درون یک باغ می‌ساختند تا به این ترتیب شرایط مساعدی برای سکونت خودش فراهم آورده باشند. باغ سکونتگاهی - حکومتی نیز در شهرهای کوچکی که معمولاً تشکیلات و سازمانهای اداری و نظامی آن محدود و کوچک و یا فاقد ارگ حکومتی و فضاهای اداری بودند، ساخته میشد تا حاکم یا برخی از رجال مهم شهری در آن سکونت می‌گزینند که علاوه بر عمارت مسکونی آن، عمارتی نیز ساخته و در نظر گرفته میشد تا در آن به کارهای حکومتی و اداری پرداخته شود. باغ حکومتی نیز در پایتختها و بیشتر در شهرهای بزرگ و مهم کشور ساخته میشد تا در آن حاکم و بزرگان کشوری و لشگری در دیوان‌خانه آن به فعالیتهای حکومتی بپردازند. باغ-مزار نیز نوعی باغ است که غالباً تمام یا بخشی از عرصه آن به مزار اختصاص پیدا میکرد و باغ محیطی آرامش‌بخش را همچون فضای بهشتی برای روح متوفی فراهم می‌ساخت. البته این نوع چهارباغ جایگاه ویژه‌یی را در هندوستان عصر مغول برای خود باز کرد. تقارن یکی از اصول معماری سنتی ایرانی بشمار میرود که در تمامی بناها به اشکال مختلف از آن بهره گرفته میشود. چهارباغ ایرانی نیز از این اصل مستثناء نبوده و در ساخت آن از این اصل استفاده میشده است. کوشک معمولاً بعنوان اصلترین بنای باغ بر روی محور تقارن باغ یعنی در محور اصلی و در مرکز یا بالای آن قرار میگرفت. اوج این تقارن را در محور اصلی باغ، جایی که حتی گله‌ها و درختان نیز قرینه کاشته میشوند، میتوان دید. در دوره صفوی باغهای بسیاری ساخته شدند که در این میان باغهای اصفهان

بویژه چهارباغ آن از شهرت جهانی برخوردار بوده است. چهارباغ اصفهان چهار تاقستان بوده که در مسیر یکی از خیابانهای اصلی شهر قرار گرفته و باعث شده تا نام خیابان از آن گرفته شود.



نقشه هوایی نقش جهان



نقش جهان اصفهان

چگونگی انتقال و اجرای باغ ایرانی در هندوستان

دوره اسلامی هند را سلاطین بزرگ مسلمان رقم زده‌اند که امپراتوری بزرگ مغول نیز یکی از آنها بشمار میرود. این امپراتوری به نامهای گورکانیان (تنها در ایران به این نام شهرت دارند)، بابریان (که از نام نخستین پادشاه و مؤسس این امپراتوری گرفته شده) یا تیموریان هند (بسبب انتسابشان به تیمور) یا مغولان هند (که از نوادگان مغولان هستند) شهرت پیدا کرده‌اند. این سلسله از سال ۱۵۲۶ تا ۱۸۵۷ م. بر بخش بزرگی از شبه قاره هند که شامل کشورهای امروزی هند، پاکستان، بنگلادش و بخشهایی از افغانستان امروزی بوده، فرمانروایی کرده‌اند. البته فرمانروایان مغول هندوستان خود را هرگز به این نام که چیزی جز عربی شده‌ی واژه انگلیسی کشور مغولستان نیست،

نمینامیدند. آنها از خاندان تیمور فاتح آسیای مرکزی بودند که بابر، بنیانگذار قلمرو، مستقیماً از او اصل و نسب دارد، در حالی که براساس برخی روایات از طرف مادری اصل و نسبش به چنگیزخان فرمانروای مغول میرسد (شیمل، ۱۳۸۶: ۱۱).

زبان رسمی دربار مغولان هند، فارسی بود و فرهنگ ایرانی نفوذ قابل توجهی در این دربار داشت و همین باعث گسترش زبان فارسی و فرهنگ ایرانی در شبه قاره هند شد. در آن دوره این رویکرد و همچنین اوضاع نابسامان سیاسی صفویان باعث هجرت بسیاری از هنرمندان، نویسندگان و شاعران از ایران به هند شد. دوران فرمانروایی مغولان هند با دوره فرمانروایی صفویه، افشاریه، زندیه و بخشی از دوه قاجار در ایران همزمان است که این خود بگونه‌ی ناخواسته یکی از عوامل مؤثر در نیرو گرفتن زبان پارسی در هند بشمار میرود؛ چرا که نوع نگاه پادشاهان صفوی به هنر، ادبیات و فرهنگ بگونه‌ی بود که شاعران، نویسندگان، معماران و هنرمندان ایران را از بخشش و نواخت این فروانروایان ناامید نموده و ناگزیر به مهاجرت به دربار ادب‌پرور مغولان هند کرده بود. اولین اقدام ظهیرالدین محمد بابر، مؤسس سلسله مغولان هند، پس از تصرف هندوستان، ساخت یک باغ بود؛ چنانکه در کتاب قلمرو خانان مغول آمده است: پس از آن بابر شخصاً اصلاحات سرزمین را فعالانه بعهدہ گرفت. در آگرا که نخستین مقر او بود، بلافاصله باغی ساخت و علاوه بر آن حوضی پله پله (Burton-Paget, 2008: 27) و یک حمام، حمامی به سبک اسلامی که در هند ناشناخته بود، به آن افزود (شیمل، ۱۳۸۶: ۲۲). بابر در هندوستان و خراسان آن زمان، راهها، کاروانسراها و باغهای بسیاری بوجود آورد و به عمران و آبادی این سرزمینها خدمت بسیار کرد. لازم به توضیح است که در این سرزمین باغ‌سازی سابقه‌ی دیرینه دارد، اما ساخت باغ به سبک ایرانی و چهارباغ به دوره مغول باز میگردد که با باغهای هندی که تا آن زمان ساخته شده، بسیار متفاوت است. در این سرزمین چهارباغ با عنوان باغ^۱، باغ ایرانی^۲، چهارباغ^۳ و پارادایس گاردن^۴ برگرفته از پردیس بمعنای باغ بهشت، شهرت دارد.

بابر، باغهای زیبایی به سبک باغ ایرانی ساخت که باغ‌وفا، آرام‌باغ و زهرا باغ نمونه‌هایی از آنها هستند. در این دوره باغهایی که ساخته شد از معیارهای بهشت قرآن برخوردار بود و سازندگان

1. Bagh

2. Persian Garden

3. Chahar-bagh

4. Paradise Garden

آنها تلاش کردند که شاخصه‌های آن را به بهشت نزدیک سازند (Singh, 2008:46-48). از بین باغ‌های بابر در هند، بخشی از باغ صخره‌بی نیلوفر در دلیور جنوب آگرا باقی مانده است. بر اساس نقش‌بی از آگرا در قرن هیجده که اخیراً در موزه قصر جی پور کشف شده است، و روی آن به خط دیوان‌نگاری نوشته شده، از آن باغ با عنوان چهار باغ پادشاهی یاد شده است. این باغ در طرف دیگر رودخانه جمنا (یامانا) و مجاور مهتاب باغ و تقریباً مقابل تاج محل واقع شده است. این باغ در هند معرف طرح تیموری - ایرانی و باغ محصور است که بوسیله خیابان (معبر) و نهرهای آب به چهار بخش تقسیم شده است. بازماندگان و فرمانروایان مغول پس از بابر نیز راه او را ادامه دادند و باغ‌های بسیاری را به سبک چهارباغ در سرزمین هند احداث کردند.



میناتور چهارباغ از سال 1686 میلادی

Gardens of Delight Indian Gardens Through the Ages, Rahoul B Singh,
Lustre Press, Roli Books

مغولان در آغاز از معماری توسعه یافته تیموری و صفوی ایران استفاده کردند، اما در عین حال اجازه دادند که این معماری در روندی خلاق با سنتها و شرایط محلی ساختمان‌سازی ترکیب شود. روشهای اصلی طراحی در نخستین دوره، در زمان بابر و همایون از یکسو از ماوراءالنهر و خراسان بزرگ و از سوی دیگر از احیای سنت تزئین روی سنگ در دهلی تأثیر پذیرفت. تأثیر معماری تیموری - ماوراءالنهر در انواعی از بناهایی که توسط اعیان و نجبا و حوزہ‌های دینی ساخته و نگهداری میشد، وسیعتر و بیشتر دیده میشود. بناهایی مانند باغهای سکونتگاهی و کاخهای کوچک، آرامگاههای دینی و غیردینی، حمامها، کاروانسراها و مسجدهای کوچک و

طرحهای بزرگ امپراتوری، قلعه - کاخهای حکومتی و مسجدهای جامع بزرگ نمونه‌های اصلی ترکیبهای معماری دورهٔ اکبر هستند (کخ، ۱۳۷۳: ۵۳).

بعد از دوره‌یی از تلفیق عناصر معماری در عصر اکبر، دوره‌یی از سلطنت جهانگیر فرارسید که مرحله‌یی انتقالی بود، با واکنشها و تجربه‌هایی که با وجود اهمیت آن برای توسعهٔ آتی معماری مغول هنوز به حد کافی مورد پذیرش قرار نگرفته بود. ایده‌های منتخب از دوره‌های پیشین بصورت اغراق شده اقتباس میشد و انعکاسی بی‌اهمیت داشت یا به نمونه‌هایی با تأثیر زیاد تبدیل شده بود. علاقهٔ زیاد جهانگیر، پسر اکبر، به فضای سبز، منجر به توسعهٔ کشمیر بعنوان اقامتگاه تابستانی دربار شد. یکی از نخستین طرحهای جهانگیر پس از به قدرت رسیدن او، طراحی باغی در پیرامون جلهام در ورنانگ بود. دیدار او در ۱۶۲۰ موجی از طرحهای باغسازی از جمله: باغ نوافزا در قلعه‌های پارت، اچبال، و باغ پایینتر بنام فرح‌بخش را در شالیمار پدید آورد. خصوصیات اصلی باغهای گورکانی در کشمیر، وجود چشمه‌یی است که آب آن در نهری، جمع میشد و این نهر محور اصلی باغ را شکل میداد. در این طرح عناصری مانند: محوطه‌هایی شیب‌دار برای تراس‌بندی، حوضها، کانالها (جوی) و کوشکها و صفت‌هایی در امتداد منابع و کانالهای آب وجود دارد. هنوز آثاری از قنات در هند وجود دارد که نوعی نظام آبیاری با کانالهایی در زیر زمین با الهام از آثار ایرانی را به نمایش میگذارد. این قناتها آب را از دامنه‌های نواحی ساتپورا به شهر و باغ خان میرسانند. این باغها که طرحهای هنرمندانه و فضایی درختکاری شده و در وسط آبگیر نیلوفری مصنوعی بزرگی دارند، به فضاهایی با جذابیت‌های زیاد در برهان‌پور تبدیل شدند. خان‌خانان نیز این باغها را به روی عموم باز کرد. بعضی باغها، طرح‌بندیهای متقارن با عناصر تزئینی تکرار شونده و دیوارهای محدودکننده بلند دارند و بقیه آزادانه‌تر در کنار یک چشمه یا نهری پر پیچ و خم، گیاهان کاشته شده و چشم‌اندازهای باز شکل گرفته‌اند. مکانها، فرمها، کاربریها و معانی مرتبط با باغهای مغول، بطور گسترده‌یی متفاوت است و بعضی از این تفاوتها میتواند بوسیلهٔ عوض شدن زمینهٔ مکانی آنها توضیح داده شود.

نقش گسترش یافتهٔ باغها بعنوان مکانهای آرامگاهی، که با مقبرهٔ همایون آغاز یافت، نشان میدهد چگونه مفهوم نمادین ارتقاء یافته بوسیلهٔ مفهوم عملکردی تزلزل‌ناپذیر در فعالیت روز به روز امپراتوری، دو چندان شده بود. باغهایی که زمانی به بابر برای تطبیق یافتن با سرزمینهای خارجی کمک کرده بود، نقشی ویژه در سرزمین رو به گسترش مغول پیدا کرد (Wescoat, 1997:187-202). او از لحاظ توجه به فرهنگ و هنر ایران، وضع ویژه‌یی نسبت به سایر پادشاهان مغول داشت.

همایون نامی ایرانی است و بنا به آثار تاریخی، مادر و همسر همایون، ایرانی بوده‌اند. پناهنده شدن همایون به دربار شاه طهماسب اول صفوی در ایران باعث شد تا بیشتر با هنر و فرهنگ ایران آشنا شود. او در مدتی که در ایران بود (پانزده سال) به بازدید از بناهای گوناگون ایران پرداخت و همین باعث شد تا با خصوصیات معماری سنتی ایرانی از جمله ساخت باغ ایرانی به سبک چهار باغ و نیز باغ مزار آشنا شود. باغ - مقبره عظیم همایون نشانه گسستی مهم در طراحی قدیم باغهای مغول هند است. این باغ در میان دیگر مسائل، آغازگر دور شدن از ساخت و ساز سرزمین فعالی بود که از اردوگاههای باغی نشأت گرفته بود. باغ - مقبره‌ها گاه اهمیت آیینی داشتند، اما شاید شکوه آنها کماکان جایگاهی مهم در ضمیر خودآگاه سلسله مغولان داشته است (جیمز ال، ۱۳۸۷: ۹۶-۹۷). این بنا در بخش میانی باغی مربع شکل قرار گرفته است. در این باغ نیز به شیوه‌ی شبیه چهارباغ ایرانی، فضاهای احداثی به نه بخش کوچکتر تقسیم شده است. باغی که پدید آمده، احتمالاً اشاره‌ی تلویحی به باغ بهشت است که در انتخاب شکل هشت بهشت دیده میشود (بلر و بلرم، ۱۳۹۰: ۶۹۹). بنظر میرسد که نخستین آرامگاه شکوهمند در این دوران بود که با طرح «هشت بهشت» در میان باغی با طرح چهارباغ در دهلی برپا شد (Naima, 1385).

نتیجه‌گیری

دو کشور ایران و هند در طول تاریخ خود دارای روابط بسیار نزدیک و دوستانه‌ی بودند که این موضوع ریشه در فرهنگ مشترک دو تمدن باستانی دارد. در طول تاریخ پر فراز و نشیب این دو کشور، صدها سند وجود دارد که نشان‌دهنده روابط مردم این دو سرزمین با یکدیگر است. مورخین یونانی مانند هرودوت و گزنفون در کتاب تاریخ خود از وجود رابطه دوستانه ایران و هند در هزاره نخست قبل از میلاد خبر داده و ما در تخت جمشید، پایتخت حکومت هخامنشی در قرن پنجم قبل از میلاد شاهد حضور هیأت هدیه‌آوردگان هندی در دربار پادشاه هخامنشی هستیم. این دوران دقیقاً مقارن با ظهور نخستین چهارباغ در ایران است و در کتیبه‌های هخامنشی و متون مستند تاریخی باقی مانده از این دوران اشاره شده که هندوستان (بخشهایی از شمال و غرب هند از جمله جلگه رود سند) یکی از استانهای امپراتوری هخامنشی محسوب میشدند. در ادامه و در طول حکومت سلسله مائوری در هند و سلوکیان در ایران، این رابطه ادامه پیدا کرد و در زمان گوپتاها شاهد اوج گرفتن رابطه فرهنگی دوستانه‌ی بین ایران و هند هستیم. این رابطه به حدی بود که در این زمان سلسله‌ی به نام کوشانی در شمال شرق هند شکل گرفت که از خط و زبان پهلوی که خط و زبان رسمی سلسله

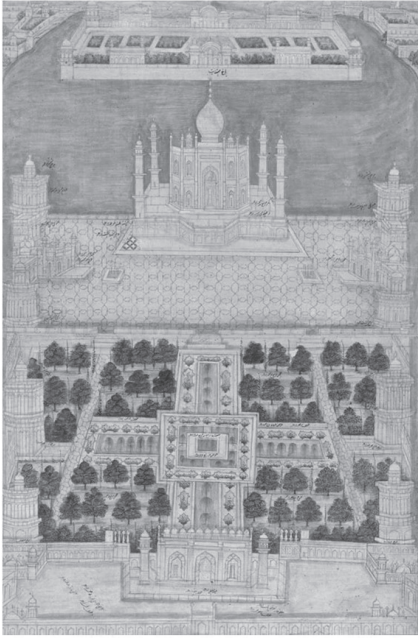
ساسانیان در ایران محسوب میشد، استفاده میکردند. در همین زمان نیز شاهد ترسیم نقش خسرو پادشاه ایران در یکی از دیواره‌های غار آجانتا هستیم. در دوره‌های بعد این روابط همچنان ادامه داشت و اوج این ارتباط فرهنگی در دوره مغولان هند که از نوادگان تیمور، پادشاه ایران بودند، در تاریخ دو کشور متجلی شد. در این زمان علاوه بر رواج فرهنگ ایرانی، خط فارسی نیز بعنوان خط رسمی هندوستان مطرح شد و تا زمان ورود استعمارگران انگلیسی به هند ادامه پیدا کرد.

پس از بررسیهایی که در زمینه ریشه‌شکل‌گیری باغ‌سازی مغولان، در رویکردهای تاریخی و معماری آن انجام پذیرفته و شکل‌گیری، گونه‌شناسی، عملکرد و نیز ساختار فضایی باغ ایرانی و اثر آن در باغ‌سازی مغولان مورد بررسی قرار گرفته، میتوان گفت بطور کلی باغ‌سازی ایرانی در دوره صفوی و دوره مغول هند در اصول کلی و عناصر مصنوع و طبیعی، پیرو یک قاعده هستند و تنها در جزئیات تفاوت‌هایی نسبت به یکدیگر دارند. البته این جزئیات خود از نظر زیباشناختی، از ویژگیهای قابل توجهی برخوردار است که هر کدام بنوعی آن را به نمایش میگذارند. در این دوران شاهد ساخته شدن دهها باغ در سراسر هندوستان هستیم که به سبک باغهای ایرانی ساخته شدند و مفاهیمی چون چهارباغ و هشت بهشت در آنها اجرا شده است. از مهمترین ویژگیهای باغ ایرانی که در این دوره میتوان دید، القای سنت چهارباغ است که در آن سطح باغ به چهار بخش به شکل مربع تقسیم شده و در بیشتر مواقع این مربعها خود به چهار قسمت تقسیم میشوند و عمارتی در آن قرار دارد. معمولاً این عمارت فرم و پلان هشت‌بخشی داشته که به هشت بهشت مشهور بوده است و مفهوم هشت در بهشت را یادآور میشود. این سنت باغ‌سازی ایرانی دقیقاً در باغهای هندی پیاده شده و میتوان گفت که ساختار کالبدی باغهای مغولی هند نیز اغلب همانند ساختار باغهای ایرانی دارای نظم هندسی در بخشهای اصلی و زیربخشهای آن است. در واقع چهارباغ در اکثر باغهای دوره مغول هند بعنوان الگویی از باغ‌سازی در این دوره بکار گرفته شده است. در برخی از نسخه‌های گیتاشناسی که جهان چهاربخشی را توصیف میکند، در مرکز، یک کوه وجود دارد؛ این جنبه در بسیاری از طرحهای باغهای پارسی و نیز باغهای مغولی هند تکرار شده است. این تپه کوچک با عمارت کلاه‌فرنگی آراسته شده بود و مزیتی از نظر چشم‌انداز به باغهای اطراف داشت (Pope, 1997).

در هر دو نوع باغهای ایران و هند در عصر مغول شاهد وجود یک استخر، برکه یا نهر در مرکز باغ هستیم که چهار شعبه به شکل چهار کانال در خط مستقیم از آن منشعب شده و باغ را به چهار بخش تقسیم میکند. در کنار این نهرها در هر دو سبک باغ‌سازی شاهد وجود پیاده‌روهایی با سطحی مرتفعتر نسبت به جویهای آب هستیم. موضوع دیگری که باید به آن اشاره کرد، وجود

دیوارهای محصورکننده در اطراف باغهای ایرانی است که در واقع حس مکان خاص را در باغ ایجاد کرده و جهان پریهایوی بیرون را از دنیای دارای نظم درون جدا میسازد و همچنین بجهت درونگرا بودن سبک معماری، در اینگونه باغها رواج داشته که این مؤلفه نیز عیناً در باغهای هندی تکرار شده است.

معماران ایرانی در طراحی و ساخت باغ ایرانی نکاتی را در نظر داشتند که میتوان از آن بعنوان شاخصه‌های کلیدی باغ‌سازی در ایران یاد کرد. پیش از این در مورد ویژگی‌هایی مانند موقعیت بنا، نحوه تقسیم‌بندی فضای باغ توسط کانالهای آب و ساخت مجموعه در سطح شیب‌دار گفتیم، اما نکته بسیار مهمی که باید به آن اشاره کنیم، سنت استفاده از خطوط صاف و مستقیم در معماری و تقسیم‌بندی فضاهای باغ ایرانی است که در تمامی باغهای ایرانی شاهد آن هستیم و در ادامه مشاهده میکنیم که در معماری و فضاسازی باغهای هند نیز این قانون رعایت شده و فضاسازی باغها و معماری آن همگی تابع خطوطی صافی هستند که در پایان به بیننده دیدی ژئومتریکی میدهد. این موضوع در بررسی پلانهای باغهای ایران و هند در روزگار مغولان هند و صفوی در ایران بوضوح دیده میشود. باتوجه به تفاوت اقلیم دو کشور و اینکه هندوستان به نسبت ایران دارای آب و هوایی مرطوبتر بوده و میزان بارندگی و منابع آب در این کشور بمراتب بیشتر از ایران است، جزئیات هنر باغ‌سازی در این کشور دچار تغییراتی شد. اگرچه سنت باغ‌سازی ایرانی در هند مورد استفاده معماران هندی و ایرانی مهاجر به این سرزمین قرار گرفت، اما فرهنگ غنی هندوستان با پشتوانه تاریخ کهن خود توانست رنگ و بویی هندی به این سنت ببخشد و امروزه باغهای هندی اگرچه از الگوی باغ ایرانی و مفاهیم چهارباغ و هشت بهشت اقتباس کرده‌اند، اما این تقلید بصورت کورکورانه نبوده و ما میتوانیم رگه‌های غنی فرهنگ و هنر هندی را در سبک باغ‌سازی هند مشاهده کنیم. بطور کلی میتوان گفت سنت رسمی باغ‌سازی در هندوستان عصر مغول، همان چهارباغ ایرانی است و عمده باغهای ساخته شده در این دوران در سرزمین هندوستان دارای پلان مربع یا مستطیل هستند که به چهار قسمت متقارن تقسیم شده و دارای گردشگاهها و بخشهای مجزایی هستند. تقارن یکی از اصول معماری سنتی ایرانی است که از باغ‌سازی ایرانی وارد باغ‌سازی دوره مغول شده است. بر اساس سنت چهارباغ ایرانی، در این باغها نیز شاهد حضور ساختمان و عمارت مرکزی و استخر و جویهای منشعب از آن هستیم. درجه پختگی میراث معماری باغ ایرانی را در بهترین نمونه از الگوی چهارباغ، در بنای معروف تاج محل میتوان مشاهده کرد (کونل، ۱۳۶۸: ۲۱۵).



The painting of Taj Mahal Chahar-bagh, in Sackler Gallery, Smithsonian Institution's National Museums of Asian Art, in the United States.



Photo from: Koch, Ebba, *The Complete Taj Mahal*, Bookwise(India), New Delhi, 2006



منابع فارسی

- ابهریان، هما؛ «باغ ایرانی؛ سیری از کالبد به معنا، هنر و معماری»، جستارهای شهرسازی، شماره ۳۲، تابستان ۱۳۸۹.
- آنتیک، صدیقه؛ «مدیریت سنتی آب در باغ ایرانی»، همایش بین‌المللی دانش سنتی مدیریت منابع آب، ۱۳۹۰.
- بلر، شیلا؛ بلرم، جانانان؛ هنر و معماری اسلامی، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۰.
- پرنه، مهدی؛ درک عمومی معماری منظر، تهران: انتشارات آزاده، ۱۳۸۷.
- پوپ، آرتور ایهام؛ معماری ایران، ترجمه غلامحسین صدری افشار، تهران: نشر دات، ۱۳۹۰.
- جیمز ال، وسکوت؛ «باغهای گورکانی هند و علوم جغرافیایی گذشته و حال»، ترجمه پویان شهیدی، گلستان هنر، شماره ۱۱، بهار ۱۳۸۷.
- حصوری، علی؛ مبانی طراحی سنتی در ایران، تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۱.
- زارعی، محمد ابراهیم؛ «بازتاب نقش چهارباغ در قالبهای باغی در غرب ایران با تأکید بر نمونه‌هایی از استان کردستان»، فصلنامه علمی- پژوهشی گلجام، انجمن علمی فرش ایران، شماره ۱۹، تابستان ۱۳۹۰.
- سکویل وست، ویتا؛ «باغ ایرانی»، ترجمه بهاء‌الدین بازارگاد، مجموعه مقالات میراث ایران، اثر آربری، ارج و سیزده تن از خاورشناسان، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶.
- شاهچراقی، آزاده؛ پارادایمهای پردیس: در آمدی بر بازشناسی و بازآفرینی باغ ایرانی، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۹.
- شیمیل، آنه ماری، در قلمرو خاندان مغول، ترجمه فرامرز نجد سمیعی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- کیخ، ابا؛ معماری هند در دوره گورکانیان، ترجمه حسین سلطان‌زاده، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۷۳.
- کونل، ارنست؛ هنر اسلامی، ترجمه هوشنگ طاهری، تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۸.
- میرفندرسکی، محمدامین، «باغ به مثابه پیش‌آیند شهر»، مجموعه مقالات نخستین کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، تهران: انتشارات سازمان میراث فرهنگی، جلد پنجم، ۱۳۷۴.
- یاور، حسین؛ باوفا، رقیه؛ اصفهان باغ آسمان تجلی حکمت هنر اسلامی در معماری عصر صفوی، تهران: انتشارات سیمای دانش، ۱۳۹۰.

منابع انگلیسی

- Burton-Paget, John, *Indian Islamic Architecture Forms and Typologies, Sites and Monuments*, Edited by George Michell Leiden Boston, 2008.
- Naima, Gholam Reza, *Gardens of Iran*, Tehran Payam Publishing, 1385.
- Pope, Arthur Upham, Acherman Phyllis, *A survey of Persian Art from Prehistor Times to Present*, Tehran, Sireush Press, 1997
- Singh, Rahoul.B. *Gardens of Delights Indian Gardens through the Ages*, Lustre Press, Roli Books, New Delhi, 2008.
- Wescoat, James L., Jr., "Mughal Gardens and Geographic Sciences, Then and Now," *In Gardens in the Time of the Great Muslim Empires: Theory and Design*, edited by Attilio Petruccioli, Leiden, New York: E.J. Brill, 1997.

ایران در آئینه سفرنامه‌هاینریش فون پوزر

ترجمه شهرام تقی‌زاده انصاری^۱

چکیده

در این نوشتار ضمن اشاره کوتاه به انواع اهداف شرقشناسان و سیاحان در ایران، هدف هاینریش فون پوزر، ایران‌شناس آلمانی، از سفر به قسطنطنیه، ایران و هند مورد بررسی قرار گرفته است. اساس این مقاله بر مبنای مطالعات و تحقیقات پروفیسور کوخواسر از یادداشتهای پوزر استوار است و روش مطالعه توصیفی و کتابخانه‌یی است. مقاله به دیدگاه پوزر درباره فرهنگ و آداب و رسوم و زبان مردم مشرق زمین نیز پرداخته است. پوزر علاقه زیادی به سفر و مشاهده طبیعت سرزمینهای دور داشته است. بنظر میرسد بیش از هر چیز قصد هانریش پوزر از سفر به ایران (شهرهای شیراز، اصفهان، یزد، تبریز، بیرجند) سیر و سیاحت و لذت بوده است و مطالعه و تحقیق درباره ایران لذت معنوی سفر را برای پوزر به همراه داشته است.

کلیدواژگان: هانریش فون پوزر؛ ایران‌شناسان آلمانی؛ سفرنامه‌های ایرانی؛ شرقشناسان

مقدمه

چنانکه میدانیم شرقشناسان و سیاحان با اهداف گوناگونی به کشورهای شرقی و بخصوص سرزمینهای اسلامی سفر میکرده‌اند. برخی از آنها بصورت شخصی و برخی نیز از سوی دولتها مأمور سفر به این کشورها میشدند. در این میان عده‌یی بصورت نامحسوس برای تجسس و شناخت و تحقیق در این سرزمینها و یا تهیه نسخه‌های خطی می‌آمدند. گروه کوچکتري هم بدون

۱. مترجم و پژوهشگر تاریخ و فلسفه علم

اغراض سیاسی، تجاری یا تحقیقاتی فقط برای لذت، سیاحت و شناخت به سرزمینهای دیگر میرفتند که از جمله آنها میتوان به هانریش فون پوزر اشاره کرد که به قصد شناخت زبان، آداب و رسوم، فرهنگ و اخلاق این کشورها از جمله ایران سفر کرده است. او حتی نمیخواسته سفرنامه دقیقی از سفر سه ساله‌اش از قسطنطنیه تا هند بنویسد و فقط یادداشتهایی از سفر خود بطور ناقص تهیه کرد که بعدها در تاریخ ۱۰/۴/۱۶۷۵ م. به زبان لاتین ترجمه شده و چاپ شد و در دهه ۱۹۵۰ م. به زبان آلمانی ترجمه شده و در اختیار مردم قرار گرفت.

در این مقدمه کوتاه، ابتدا اشاره‌یی به زندگی هانریش پوزر و سفرش کرده‌ایم و سپس به شرح نقاط مختلف ایران از کتاب او پرداخته‌ایم. پایه این بررسی بر اساس مطالعات پروفیسور کوخواسر از کتاب *خاطرات سفر پوزر از طریق بلغارستان، ارمنستان و ایران* است که با برخی اضافات در این مقاله درج شده است.

زندگی‌نامه

هانریش فون پوزر^۱ (۱۹/۸/۱۵۹۹-۱۳/۹/۱۶۶۱)؛ در روز ۱۹ اوت ۱۵۹۹ در دهکده ایسدورف^۲ نزدیک نامزلاو^۳ به دنیا آمد. پدرش، گئورگ، وزیر و فرماندار ایسدورف و فالکن‌برگ^۴ بود که زود از دنیا رفت و از اینرو مادرش، مارگارته^۵ تربیت پسرش را بعهده گرفت. هانریش پس از تحصیلات مقدماتی در رومبرگ^۶، برسلاو^۷ و شوایدنیتس^۸ برای تحصیلات مقدماتی به ماربورگ^۹ رفت و از دانشگاه آنجا فارغ‌التحصیل شد. خانواده پوزر در آن زمان، از خانواده‌های اشرافی بودند. نام او بطور جدا در سندی از کنراد^{۱۰} دوم در سال ۱۳۹۶ م. ثبت شده است. مسائل و مشکلات جنگهای سی ساله و همچنین تمایل مادرش، مارگارته، برای حفظ و نگهداری املاک

1. Heinrich von Poser

2. Eisdorf

3. Namslau

4. Falkenberg

5. Margarethe

6. Rürnberg

7. Berslau

8. Schweidnitz

9. Marburg

10. Konrad

همسرش باعث شد که پوزر به منزل برگردد او اطاعت کرد، ولی توجه نداشت که زمانی می‌رسد که دچار مشکلات جنگ‌های سی ساله خواهد شد. او ۲۱ ساله بود که فکر سفر به شرق به سرش زد. سرانجام وی در روز ۲۰ اوت ۱۶۲۰ م. از شل‌زین^۱ از طریق و نیز به قسطنطنیه (استانبول فعلی) و بعد به هند رفت و در ۱۴ نوامبر همان سال به آنجا رسید و تحت توجه مستعمره مسیحی خارجی قرار گرفت و از او استقبال بعمل آمد. او در آنجا موفق به آشنایی با دیگر مسافران و تجار اروپایی شد. پوزر راز سفر خود را در قسطنطنیه با آشنایانش در میان گذاشت. یکی از مشاورانش، آقای یوهان ایر،^۲ سفیر انگلیس در عثمانی به او چنین گفت: «گرچه کشته شدن در وطن بسیار شیرین است، ولی مردن در وطن بسیار زیباتر است. من برای تو در این سفر آرزوی موفقیت میکنم و امیدوارم، سفر خوبی در آینده داشته باشی؛ هر چند تو در آنجا منتظر چیز مهمی نیستی». فرد دیگری به او گفت: «سفر مشکلی در پیش رو داری و حتی خودت را باید برای مرگ آماده کنی». دوستان دیگرش نیز همین فکر را داشتند.

آغاز سفر

سرانجام، پوزر با اختیار کامل این سفر را انتخاب کرد و با توکل به خداوند و وجدانی آسوده در تاریخ ۲۰/۱۶۲۰ م. از طریق قسطنطنیه، آماده این سفر شد و طی سه سال امیدوار بود که نیکان در این سفر به او کمک خواهند کرد و جای وطنش را خواهند گرفت. ولی او این محفل جالب را ترک کرد و راهی کشور ایران شد. پوزر در سفرش، یک فرد ایرانی را از شهر قسطنطنیه (استانبول فعلی) همراه خود آورد و سفرش را در ۲۰ ژانویه ۱۶۲۱ م. آغاز کرد. فرد ایرانی یکی از افراد درباری بنام دورگاقولی^۳ بیگ را همراه پوزر کرد. شاید در طی این روزها، سوم ماه آوریل برای پوزر روزی به یاد ماندنی بوده باشد، چون آنگونه که او در سفرنامه‌اش حکایت میکند، ورودش به ایران در چنین روزی با شادمانی همراه بوده است. سرانجام او در روز سوم آوریل به سرزمین پارس که آرزوی دیدارش را داشت، رسید. مترجم ناشناسی ماجرای سفر را مینویسد به امید آنکه مانند توصیف خود پوزر باشد.

هاینریش فون پوزر در اول دفترچه سفرنامه خود به ایران، علت سفرش را چنین توضیح میدهد:

1. Schlesien
2. Johannes Eyre
3. Dorgacholi Beg

«بسیاری از من، علت سفرم را میپرسند. من با اینکه خطرات موجود در این سفر را میدانم، ولی میل دارم در این کشور عقب‌افتاده، چیزهای جدیدی بیاموزم. دلم میخواهد با مشاهده خود، چیزی بیاموزم. مردم نمیدانند که میتوان در این سرزمین عقب‌افتاده و خشک، آثار خدا را که موجب اعجاب انسان میشود، مشاهده کرد. سفرهای امروزی به کشورهای مسیحی زیاد جالب نیستند. ای خدای من، به من اجازه بده که در این سفر و در این کشور غیرمسیحی به جستجوی تو بپردازم و این کشور را زیر و رو کنم. میل دارم، اراده تو را در این سفر ببینم و اراده‌ام قربانی تو شود. من با افراد غریبه آشنا خواهم شد، اما تو همیشه با منی و من میل دارم همیشه تو را مانند تو در وطنم، ببینم». [پوزر هنگام شرفیابی به حضور شاهنشاه ایران میگوید: «علت دیگر سفر من به ایران دیدار دوست قدیمم آبرشت شیلینگ در دربار ایران و حضور رساندن به شاهنشاه ایران است که وظیفه خود میدانم آداب و رسوم پدری را بیاموزد و سپس آنچه از رسوم، عادت و زبان ملت‌های دور دست را که باید در سفر به آن کشورها بدانم، بکار گیرم].

پوزر مینویسد: «سفر در فصل پاییز از طریق آناتولی شروع شد و برای من و همراه ایرانیم، بسیار سخت بود و ما مبیایست از گذرگاه‌های گوناگونی که با برف زیاد پوشیده شده بود، عبور کنیم. راه سلسله کوه‌های آناتولی بسیار خطرناک و مشکل بود. روز ۲۹ ژانویه ۱۶۲۱ م. بسیار سرد بود و ما مبیایست از کوه‌های بلندی عبور میکردیم. راه‌های خطرناکی در پیش داشتیم که بسیار سرد و پوشیده از برف سنگین بود. ما در دهکده‌ها و شهرهای کوچک با مهربانی مورد استقبال مردم قرار گرفتیم و سرانجام در روز ۱۹ فوریه به شهر آماسیا رسیدیم. [پوزر از این شهر بسیار خوشش آمده بود، چون از نظر تاریخی بسیار مشهور بود]. در ادامه سفر، مناظر طبیعی زیباتر میشدند و دیگر مشقات قبلی وجود نداشت». سرانجام آنها به منطقه ارامنه رسیدند. صبح روز ۱۸ مارس ۱۶۲۱ م، پوزر با همراهانش به شهر ارزروم که شهر مرزی میان ایران و ترکیه بود، رسیدند. هیئت اعزامی گروه با احترام زیاد استقبال شد، سربازان ترک با اسبان خود برای آنها به رسم احترام بازی کردند. پوزر از این بابت بسیار لذت میبرد و به همین دلیل، این مورد را در خاطراتش درج کرده است: «در این بازی»، انسان میتوانست بسادگی به امتیازات نیکوی اسب‌های ترکی پی ببرد. من شاهد بودم که ترک‌ها برای مقدسات ما ارزش زیادی قائل نیستند، ولی از مقدسات خودشان محافظت میکردند. در این زمان، ارامنه، خودشان را برای جشن بزرگی آماده

میکردند که تا عید پاک ادامه پیدا میکرد. پوزر در اینجا از یک معلم دینی، مقدمات زبان ارمنی را آموخت. خاندانهای بزرگ این شهر، پوزر را به مهمانی دعوت کردند. پوزر در این مهمانیها، قواعد روزه‌داری را یاد گرفت و برای آن ارزش قائل بود؛ با اینکه طبق عادات ترکها انجام میشد. پوزر برای کمک به شخصی که برای پسر بیمارش دارو طلب می کرد، آمادگی خود را اعلان کرد ولی این کار باعث شد که یک شخص خسیسی به او تهمت بزند و بگوید که او تاجر ثروتمندی است که میخواهد با دستی پر از بار و کالا به ایران برود. ولی در روز بعد، این تهمت ناروا روشن شد. گروه سفر دوباره در روز ۳۰ مارس از ارزرم به سفر خود ادامه داد. یکی از اعضاء ایرانی گروه چند روز قبلش، برده‌نُه ساله را پیدا کرد و پوزر از این بابت بسیار ناراحت شد.

گروه سفر، روز بعد یعنی ۳۱ مارس از رودخانه ارس، که مرز میان ایران و ترکیه بود، عبور کرد. فرد آلمانی مینویسد: «حال بنظر میرسد که با پایان رسیدن مرزهای ترکیه، راه بد و ناراحت کننده ما هم به پایان میرسد». شرکت کنندگان در این سفر، وقتی به سرزمین ایران وارد شدند، توسط همراهان شاهنشاه ایران خوب پذیرایی شدند و در ۱۲ آوریل ۱۶۲۱ م. به ایروان زیبا رسیدند. پوزر در اینبار مینویسد: من فکر کردم به دنیای دیگری وارد شده‌ام، چون هوا بهاره و دوست‌داشتنی بود و ایرانیها نیز با ما بسیار مهربان بودند و ما را از معنویت سرمست کردند. خان شهر، ما را به مهمانی دعوت کرد. پوزر متوجه شد که بزرگان ایران با احترامی که در کشورشان دارند، برای مهمانان بسیار هزینه میکنند. خان، بعد از صرف غذا، یک سنگ قیمتی به پوزر هدیه کرد که بزرگتر از یک لیمو ترش بود. پوزر علاوه بر آن، یک پوست سمور ارزشمند و یک لیوان از سمرقند که بر روی آن یک سنگ یاقوت به ارزش ۱۵۰۰۰ تالر (حدود ۸۵۰ ریال آن زمان) نصب شده بود دریافت کرد. پوزر میگوید: «من موسیقی خان را نیز میشنیدم. یکی از این آلات موسیقی سی تاری بود که شبیه سی تارهای ترکی بود. این آلت موسیقی با انگشتان انسان نواخته میشد و آوازه‌خوانها نیز به نوبت میخواندند و سوت میزدند. من این نوع موسیقی را نزد سلطان ایوانقلی دیده بودم. این موسیقی بسیار خوش صدا بود».

در نزدیکی ایروان، کوههای آرات قرار داشت که به روایتی کشتی نوح بر روی آن قرار دارد. فرد آلمانی با افتخار از سخنان خان یادداشت بر میداشت. پوزر از دوستی و رفاقت در ایروان بسیار خوشنود بود. گروه سرانجام در روز ۱۵ آوریل به سفر خود ادامه داد. آنها در طول سفر با مناظری روبرو شدند که در اثر جنگ میان شاه ایران و سلطان عثمانی، تخریب شده بود. آنان بعد از ده روز سفر، در ۲۵ آوریل ۱۶۲۱ م. به شهر معروف تبریز رسیدند و چند روزی در آنجا

ماندند تا از نزدیک با شهر تبریز و آثار و حومه‌اش آشنا شوند. همه جا آثار جنگ هویدا بود و [این مسئله] افراد گروه را ناراحت می‌کرد و گرنه شهر تبریز، شهر بزرگ و زیبایی بود که حمام و تجار نجیب بسیاری داشت. جای پای عثمانیها همه جا دیده میشد و خانه‌های بسیار تمیز خراب شده بود. خان تبریز قبل از آنکه گروه از این شهر خارج شوند، مهمانی مجلی برای آنها ترتیب داد. پوزر از خان بعنوان یک سرباز شجاع و مرد زیبا یاد میکند و ضمناً می‌گوید که قالیچه‌های زیبایی در تبریز دیده که هر گز در جاهای دیگر ندیده است. گروه بعد از اقامت چهار هفته‌یی در تبریز، بسوی اصفهان حرکت کرد. بعد از گذر از شهر میانه، هنگام عبور از یک پل صدمه دیده، اسب پوزر ترسید و اگر کسی به میان آنها نیامده بود، او به گودالی سقوط می‌کرد. پوزر در راه سفر به زنجان، برای نخستین بار در نزدیکی این شهر دزدی را دید به درخت آویزان کرده بودند. اطرافیان شاه عباس اول به آنها خبر دادند که باید سریعتر به سفر خود ادامه دهند. مخبری که در کنار فرد آلمانی نشسته بود، به او گفت: «چگونه میتوانم با شما بدرفتاری کنم، وقتی که شاه با شما خوش رفتاری است؟ خدایا! مرا ببخش اگر نزد این مهمانان نافرمانی کردم. این احترام باید احساسات مرا برانگیزد و مرا خشنود سازد تا من نزد تو احترامی داشته باشم».

گروه روز ۲۷ مه ۱۶۲۱ م. به سلطانیه رسیدند. پوزر مینویسد: «بنظر میرسد این شهر بسیار قدیمی باشد. سلطانیه دارای چشمه‌های آب بسیار بود. گروه روز ۸ جون به گلپایگان رسیدند. این شهر دارای ساختمانهای قدیمی و زیبا و بازاری بزرگ بود. آنان در روز ۹ این ماه به خوانسار رسیدند. پوزر در اینبار مینویسد که این محل، یکی از زیباترین و دوست‌داشتنی‌ترین محلهای ایران بود. قبل از آنکه ما به داخل محله وارد شویم، باغات قدیمی زیبایی دیده میشد بطوری که انسان فکر می‌کرد این باغات در حقیقت جنگل هستند. از آنجایی که در اینجا باران کم میبارید، خود اهالی باید از طریق قنات، باغها را آبیاری می‌کردند تا بتوانند از میوه‌جات، سبزیجات و ... آنها استفاده کنند. اهالی آنجا عقیده داشتند که یکی از پیامبران در این محل زندگی می‌کرده است.

بالأخره گروه در روز ۱۴ جون ۱۶۲۱ م. به اصفهان، پایتخت ایران، رسید. آنها بطور تصادفی در نزدیکی شهر، در یکی از باغهای شاه، شاه عباس را دیدند و به او معرفی شدند. [او نام این باغ را ذکر نمی‌کند ولی با مقایسه گفته‌های وی با منابع دیگر، میتوان حدس زد که این باغ همان «باغ قصر جهان‌نما» در حدود دروازه دولت امروزی است. این قصر قبل از اینکه بنای چهل ستون ساخته شود (۱۶۴۷ م.)، محل پذیرایی از میهمانان خارجی بود. در ضمن، این مسئله تعجب‌آور است که با اینکه پوزر بیشتر از یک ماه در جمع میزبانان ایرانی بسر برده و اصفهان را گشته است،

هیچ اشاره‌ی به بناهای مهم آن زمان، باقی‌مانده از دوران سلجوقی مانند مسجد جامع و محله‌های اطراف آن نمی‌کند]. پوزر در اینبار مینویسد: «وقتی که ما وارد یکی از باغهای شاهنشاه شدیم، با شاه ملاقات کردیم. من در کنار توختوبیگ^۱ و محمد سلابیگ^۲ و دورگاقلی که همراه ما بودند، افتخار پیدا کردیم دست شاه را ببوسیم. شاه ابتدا خیلی رندانه از ما علت سفر را پرسید و دیگر آنکه میخواست بداند از کجا آمده‌ایم و شاه ما کیست؟ اگر پادشاه [ایران] چنین احترامی به شاه ما نمی‌گذاشت، ما نمیتوانستیم وی را از لباس و مشایعت‌کنندگان او، بشناسیم. مشایعت‌کنندگان او فقط ده پسر جوان بودند. زینت او در لباسش مشاهده نمیشد، بلکه در محبت او به زیردستانش بچشم می‌خورد. شاه با فرد اعزامی از فرانسه که سوار اسب بود، صحبت میکرد. در روز بعد، فرستاده انگلیس در مورد هدف سفر پوزر به ایران گزارش داد: «دلیل اول سفر او به ایران، این بود که آلبرت فون شیلینگ^۳ دوست او مدت مدیدی در خلیج فارس اقامت داشته است. دلیل دوم این بوده که میخواست با رسوم و عادات ایرانیان آشنا شود و اخلاق ایرانیان را بشناسد و زبان آنها را بیاموزد تا بتواند فرهنگ مردم و این سرزمین را بشناسد». متأسفانه مترجم دلایل دیگر را بیان نکرده است و مینویسد: «خواننده عزیز باید مرا ببخشد که دلایل دیگر را ذکر نکردم».

پوزر در اصفهان با بعضی از افراد اروپایی آشنا شد. او در یاداشتهایش مینویسد: «من ابتدا با مسیحیان عزیز تماس گرفتم و از دوستی با فرد انگلیسی اعزامی لذت بردم. مسیحیان با وجود اسلام که دین رسمی ایران بود، در راه دین خود تبلیغ میکردند. او در روز ۲۸ جون با پترو دلاواله^۴ از اهالی روم، شخصاً دوست شد و او را دلاواله^۵ نامید. پترو دلاواله سالها در دربار به خدمت مشغول بود و دارای نفوذ بسیار شد و بعد از بازگشت به شوش، سفرنامه ارزشمندی نوشت و آن را به چاپ رساند (۱۶۷۴ م.). پوزر او را بعنوان شوالیه‌ی می‌شناسد که اشتیاق بسیار به مسائل جهانگردی داشته و اطلاعات خوبی نیز در مورد زبانهای فارسی، عربی و ترکی کسب کرده بود. پوزر مشترکاً با این دوستش در مورد آثار تاریخی اصفهان، گزارشهایی نوشته است. جالبترین اثری که وی در اصفهان دیده، پل امام‌قلی بر روی رودخانه زاینده‌رود است که آلفونس گابریل^۶

1. Tochtobeg

2. Salabeg

3. Albert von Schilling

4. Pietro della Valle

5. Del avelle

6. Alfons Gabriel

نیز این مسئله را گوشزد کرده است؛ چون به زحمت میتوان چنین پل قدیمی به این عظمت و زیبایی را پیدا کرد. او با توجه به احساسات پوزر مینویسد: «من گمان نمیکنم اثری مثل این اثر افسون‌کننده باشد». من در روز ۳۰ جون توسط پوزر با شخصی از وستفالن آشنا شدم که بسیار مهمان‌نواز و همیار بود. پوزر توسط یک معلم ارمنی شروع به آموختن زبان فارسی کرد. [ولی در سفرنامه‌اش نوشته یا واژگان فارسی دیده نمیشود و صحبتی هم از شیوه زندگی مردم، نحوه تجارت، دین و ادبیات ایران در میان نیست]. او در اصفهان زیاد اقامت نگزید و در روز اول جولای تصمیم گرفت به کشور هند برود، ولی دوستانش گفتند که به این سفر نرود. پوزر مینویسد: «در اینجا هم مانند قسطنطنیه (استانبول فعلی) میخواستند مانع سفرم به هند شوند و به من گفتند که شما این امکان را ندارید که به هند سفر کنید».

پوزر با وجود تمام این امر و نهیهای دوستانش، در روز ۱۸ جولای ۱۶۲۱ م به اتفاق کلادیو بورنه^۱ و چند نفر هندی تصمیم گرفت به هند سفر کند. وی از هیئت اعزامی انگلیسی و شهر اصفهان خداحافظی کرد. پوزر برعکس همعصران اروپاییش که برای رسیدن به هند از طریق شیراز و بندرعباس میرفتند، با دوستانش به طرف شرق حرکت کرد. آنها داخل کمر بند کویر ایران گشتند و از طریق غرب افغانستان به منطقه هند رسیدند. بعد از دو روز، نقاشی بنام یوهانس کاسین^۲ از او خواست به کشورش برگردد. پوزر و همراهانش سرانجام در ۲۵ جولای به دهکده «کوهپایه» رسیدند. کوهپایه منطقه‌ی زیبا و پر از سبزه و آب بود و ضروریات زندگی را نیز داشت. آنها حالا میبایست از منطقه کوهستانی که در غرب راه بزرگ کاشان به یزد، واقع بود، عبور کنند. پوزر در گزارشهای خود نوشته است: «این منطقه بسیار سرد بود و حتی در تابستان هم سرما احساس میشد». آنها در ادامه سفر در روز ۳۰ جولای به اردستان که در شرق کوهستان قرار داشت رسیدند. پوزر مینویسد: «این شهر دارای آب صاف و میوه بسیار بود و مردمانش نیز رفتار خوبی داشتند». آنها بعد از مدت کوتاهی به شهر یزد رسیدند که در آن، ابریشم‌سازی رواج داشت. شهر یزد در نزدیکی اراک قرار داشت و پوزر در اینباره میگوید: «به من گزارش دادند که در زمانهای قدیم، مردم این شهر به دین مردم کاری نداشتند. این شهر در آن زمان حدود هفت هزار خانه برای سکونت مردم داشت. من با سه ساعت مشاهدات خود و رفتن به حومه آن نتوانستم همه جایش را ببینم. حومه‌های شهر که کولپها در آن زندگی میکردند، بزرگتر از خود شهر یزد بود. در این شهر

1. Claudio Bourne
2. Johannes Cassin

کشاورزی رواج داشت و شهر دارای باغات بسیاری بود. آثار باستانی بخصوص باقیمانده معابد و ساختمانهای قدیمی نیز در این شهر دیده میشد. در این منطقه کولپها از موی بز کمر بند درست میکردند». پوزر در شهر یزد علاقه به مذهب زرتشت و پیروان آن پیدا کرد و به این دلیل با یکی از کولپها به صحبت نشست و با او به سؤال و جواب پرداخت.

برخی از این سؤال و جوابها از این قرارند: چرا تو آنقدر علاقه به آتش داری؟ جواب: برای آنکه تاریکی را روشن میسازد. چرا آب را دوست داری؟ جواب: چون کثافات را از ما دور نگه میدارد. چرا خورشید را دوست داری؟ جواب: چون مخلوق خداست و خدا آن را به ما هدیه کرده است. سپس پوزر به سخن می‌آید و میگوید: «شما ختنه نمیکنید و بیشتر از یک زن را به ازدواج خود در نمی‌آورید. ولی وقتی زن شما مُرد، اجازه دارید، زن دیگری بگیرید. شما پیامبر خود را که بنیانگذار دین شماست نجات‌دهنده میدانید.

پوزر به اتفاق کلادیو بورنه و همراهان هندیش در ۴ اوت یزد را ترک کرد و بسوی شمال شرقی رفت تا از کمر بند کویر رد بشود. آنها در آنطرف محله در روز ۱۰ اوت به کویری رسیدند که بسختی میشد در آن، آب پیدا کرد. او میگوید: اگر همراهان هندی ما آب اضافی نمیداشتند، ما رنج بسیار میبردیم. گروه پوزر بعد از عبور از کویر، در روز ۱۵ آگوست به «پنا» رسید که ما نمیتوانیم گزارشی از آن ارائه کنیم. در گزارش سفرنامه آمده است: «هوای بسیار گرمی در اینجا حکمفرما بود و در این منطقه، ابریشم، خیزران، انار، انجیر، خرما، انگور و هلو زیاد وجود داشت. مردم با استفاده از آب قرمز هلو، دندانهای خود را رنگ میکردند».

پنا در مرز استان یزد و استان خراسان قرار داشت. خراسان استان حکومت پادشاهی بود که سکه آنجا را عوض کرد. مسافران در روز ۱۸ آگوست به دهکده‌یی بنام «ازبک»^۲ بر روی تپه‌یی رسیدند که میوه‌های زیادی داشت. در روز بعد، یعنی ۱۹ آگوست، روز تولد بیست و چهارمین سالگرد پوزر بود که همراهانش در آنجا جشن گرفتند. او در این خصوص در خاطراتش نوشته است: «من امروز، ۱۹ آگوست بیست و چهارمین سال عمر خود را شروع کردم و در کنار چشمه آبی در «دوهک»^۳، آن را جشن گرفتم. آب زلالی را که در آنجا نوشیدم، از یاد نخواهم برد. من در اینجا با مردی آشنا شدم که چشم به کیف پول من داشت».

1. Pena

2. Asbak

3. Duhak

ما روز ۲۰ آگوست به کویر «تلخو»^۱ که آب زیادی داشت رسیدیم، ولی آن آب قابل نوشیدن نبود. روز بعد به دهکده «کور»^۲ رسیدیم که بهتر از دهکده قبلی بود و توانستیم در آنجا ضروریات مهم و آب خوبی برای نوشیدن تهیه کنیم. مسافران از طریق دهکده «تقاب»^۳ در روز ۲۵ آگوست به شهر بیرجند که قبلاً محلی بنام بیرجیان^۴ بود رسیدند. پوزر در اینباره مینویسد: «بیرجند شهر نسبتاً بزرگی است و دارای آب نوشیدنی گوارا و آسیابهای بادی میباشد [البته امروز از آن اثری نمانده است ولی در بعضی نقاط شرق ایران وجود دارد]. در این شهر از موی بز، گلیم بافته میشود. در اینجا قلعه‌یی وجود دارد که بر روی تپه‌یی قرار گرفته و پر از خاک شده است. بطور قطع اینجا برای محافظت اهالی در برابر حملات ازبکها احداث شده است».

کاروان در ادامه سفر خود به محل مورد نظر رسید. این محله دارای باغات زیبا بود. بعد از آن هم در مسیر سفر، سریشه، پورنگ و دورو^۵ قرا داشت و سرانجام دشت نامید^۶ در مسیر بود که جهانگردان غربی تازه دویست سال بعد از آن، گزارشهایی ارائه داده‌اند. کاروان در روز ۲ سپتامبر به شهر فرح (فرا)^۷ رسید و در آنجا اقامت گزید. شهر فرح بر روی تپه‌یی قرار داشت که یک قبر گود نیز در آن دیده میشد. تنها ساختمان زیبایی که در آن قابل مشاهده بود، منزل خان بود. مردم برای تهیه آب، آن را از رودخانه به شهر هدایت میکردند و به همین دلیل باغات انواع میوه به حد وفور در این شهر وجود داشت. پوزر از این شهر بسیار خوشش آمد و به این دلیل از حومه آن بخوبی دیدن کرد.

کاروان بعد از پنج روز توقف در این شهر با همراهانش بهطرف مرز ایران و هند رهسپار شد. در طول مسیر به یک مسافر ایرانی برخورد کردند که از هند برمیگشت. او از طرف شاه ایران مأموریت شخصی داشت و هدایای زیبایی با خود آورده بود. ولی من فقط دو گاو نر داشتم که یکی از آنها قرمز بود و دیگری خاکستری. در روز ۱۵ سپتامبر همراه آلمانی بعلت خوردن میوه خام بیمار شد و بخاطر سردردی که داشت باید در منزل استراحت میکرد. بعد از آنکه در روز ۱۸

-
1. Telchau
 2. Khur
 3. Taghab
 4. Birgian
 5. Duro
 6. Naumid
 7. Farah (Fera)

سپتامبر ۱۶۲۱م از رودخانه «هلمبا»^۱ گذشتیم، در روز بعد از مرزهای ایران خداحافظی کرده و در روز ۲۰ سپتامبر به سرزمین هند رسیدیم. طی مسیر از نظر پوزر نه تنها ناراحت کننده نبود، بلکه جالب و خاطره‌انگیز نیز بود. کاروان در ادامه سفر، نه روز در قندهار (۲۱ تا ۲۹ سپتامبر) و شش روز در لاهور (۲۳ تا ۲۹ نوامبر) ماند و از روز ۲۲ تا ۲۸ دسامبر نیز در آگرا ساکن بود. کلادیو بورنه در این شهر از ما جدا شد و به حیدرآباد و ماسولین پاتنام^۲ رفت و بخاطر ماجراهایی که در آنجا داشت، روز ۱۷ مارس ۱۶۲۳م برگشت (او شب عید ژانویه را در آنجا جشن گرفت).

پوزر در این شهر برنامه سفر خود را نوشت و در ۱۹ اکتبر ۱۶۲۳م با کمک دیگران سالم و سرحال به شهر سورات^۳ رسید و در آنجا در روز ۱۲ نوامبر همشهری خود، آقای آلبرشت فون شیلینگ، را که از سفر عربستان برگشته بود، دید. در ۱۵ نوامبر، این دو دوست سوار کشتی هلندی شدند و بسمت ایران حرکت کردند و در ۱۸ دسامبر ۱۶۲۳م در جزیره هرمز پیاده شدند. جزیره هرمز توسط متحدین انگلیسی شاه ایران، از چنگال پرتغالیها خارج شده بود؛ چرا که شاه ایران جزیره سرسبز را بسیار دوست داشت و همیشه با دیده خاصی مینگریست. پوزر بعداً نوشت که جزیره هرمز یکی از شهرهای معروف تجاری در شرق هند بوده است.

آنها در ادامه سفر خود در ۲۱ دسامبر ۱۶۲۳م در بندر عباس پیاده شدند و روز بعد به امب^۴ رسیدند و در آنجا با انگلیسیها آشنا شدند. امب نیز پیشتر در دست پرتغالیها بود، ولی بعداً با زور از آنها باز پس گرفته شده بود. آن دو در ۴ ژانویه ۱۶۲۴م بندرعباس را ترک کردند و راه اصفهان را در پیش گرفتند. آنها دوباره به کویر نمکی خاردار^۵ رسیدند و در ۸ ژانویه یک گروه نظامی دیدند که برایشان بسیار جدید بود.

پوزر دو روز قبل از آنکه برسد، فسیلهای زیبایی را در میان سنگها پیدا کرد و در دفترچه خاطراتش نوشت: «ما امروز در میان صخره‌ها، صدفهای چسبنده جالبی را دیدیم». این دو دوست در روز ۱۲ ژانویه به شهر لار رسیدند، ولی در آنجا بجرم دزدی سنگهای قیمتی دستگیر شده و به بندرعباس برده شدند. اما چون بیگناهی آنها ثابت شد، آزاد گشتند. پوزر تا ۶ آوریل ۱۶۲۴م در

1. Hilma
2. Masulipatnam
3. Surat
4. Umb
5. Dorn

بندرعباس ماند. او در این روز به دو نفر احتمالاً هلندی بنامهای یوهان میبات^۱ و ایزک دیرت^۲ برخورد و میخواست همراه آنان به اصفهان برود؛ ولی این دو شخص در بندر عباس از پوزر جدا شدند، چون دیگر نامی از آنها در دفترچه خاطرات پوزر نیامده است. پوزر در ۱۴ آوریل دوباره به لار رسید و بعد هم در ۱۹ آوریل به خضرآرفت که شهر بسیار ارزانی بود و باغات زیبایی داشت. آنها دو هفته بعد در روز ۳ ماه مه به شهر زیبا و معروف شیراز رسیدند. رودخانه روتانشور^۴ در دو مایلی شهر روان بود. ما برای رد شدن از این رودخانه باید شنا میکردیم تا به آن طرف آن برسیم. در آنجا به ساختمان قدیمی‌یی برخوردیم که خراب شده بود. پوزر از شهر شیراز که توسط کورش کبیر بنا شده بود، بسیار خوشش آمده بود و به این دلیل گزارش مفصلی از آن که مادر شهرهای ایران در زمان سلسله شاهنشاهی بوده است، تهیه کرد.

او مینویسد: وقتی که ایمانقلی خان در شیراز حکمرانی میکرد، شهر زیبای شیراز را آباد و بسیار عالی تزئین نمود. از جمله آثار او در این شهر عبارتند از: بازار، کاروانسرای خان، مدرسه، چهار باغ که در آن انواع حیوانات وحشی نگهداری میشدند. من معتقدم که روح هوشمند او باعث وسعت بخشیدن به جزایر هرمز و قشم برای ایران شد. شاه هرمز شکست خورده و مادرش گئورگی هم که فرار کرده بود به زندان شیراز افتاد. در اینجا، آزادی و ایمان مسیحی دیده میشد؛ همانطور که مسیحیهای اروپا هم از این نعمت برخوردار بودند. کسی که قدرتی داشت میتوانست در اینجا کلیسا بنا کند. پوزر بعد از این تذکرات درباره مدارای مذهبی به مشاهده آثار به یادگار مانده شهر پرداخت؛ از جمله آنها کوچه باغ بود که در کنار باغهای شاهزاده و خان قرار داشت. این باغ زیبا دارای آبی پر از ماهی میباشد و درختان سرو بلند نیز در آن بچشم میخورد. پوزر در خاطراتش نوشته است: «در اینجا به ما که تا روز ۲۰ ماه مه بودیم، بسیار خوش گذشت. خان فرمانده شهر به ما لطف کرد و منزلی را در باغش در اختیار ما گذاشت».

پوزر با دو همراه خود در روز ۲۱ ماه مه برای دیدن قصر تخت جمشید که بر روی تپه بزرگی قرار داشت به این محل رفتند. متأسفانه از این قصر عالی چیز زیادی باقی نمانده بود. ستونهای عظیم و خرابیهای پراکنده آن حاکی از آن است که ابتکارهای منحصر بفردی در احداث این قصر بکار

-
1. Johann Mybat
 2. Jsaak Diert
 3. Khafr
 4. Ruttanschur

رفته است. تعریف میکردند که این ستونها مربوط به منزل زنان شاه، دفترکار او برای مشورت با دیگران، سالنهای پذیرایی مهمانان و ... بوده است. بعلاوه، از دروازه بزرگ آن که اعجازی در هنر محسوب میشود، صحبت میشد. بقایای ساختمانهای تخت جمشید که بر روی صخره مسطح قرار دارند، شامل چندین ساختمان اصلی از جمله کاخ آپادانا، تالار صدستون، کاخ دروازه خشایارشا، خزانه، ساختمان مرکزی، کاخهای داریوش اول، خشایارشا و اردشیر هستند. این ساختمانها دارای ستونهای بلند سنگی، در و پنجره و پلکان میباشند. نقش برجسته‌های داریوش اول، همراهان و ملازمان و محافظانش در کاخها، اقوام دیگر، گاو بالدار با سر انسان، اهورامزدا و ... نیز در این کاخها بچشم میخورند.

گروه سفر، پس از بازدید از شهر دیدنی شیراز، باغات زیبا، دهکده‌های سرسبز و حومه زیبای آن در ۴ جون ۱۶۲۴م. به شهر اصفهان رسیدند که مدتی از دیدن آن محروم بودند. پوزر در اصفهان، احساس شدیدی به بازگشت به وطن پیدا کرد. او در دفتر خاطراتش مینویسد: «من احساس شدیدی به مراجعت به وطن و دیدن همشهریهای مسیحیم پیدا کرده‌ام». تاجر هلندی، هوبرت فیسنیشت،^۱ که از دوستان پوزر بود، خرج سفر پوزر را به او قرض داد. به این ترتیب پوزر از ایران خداحافظی کرد و به همراه کاروانی از طریق بابل و صحرای عربستان به شهر حلب در سوریه رفت. وی در شهر حلب با دیوید دو ویلهلم،^۲ نجیب‌زاده هلندی، آشنا شد که از او نیز پول قرض گرفت. پوزر علاوه بر آن با شهردار شهر حلب و یوزف سوران،^۳ شهردار ونیز، نیز آشنا شد که وی را به شهر ونیز دعوت کرد. پوزر در دفتر خاطراتش نوشته است: «این شهر نیز شهر پربرکت و مقدسی بود، ولی چون من عجله داشتم زود جلای وطن کردم و اواخر سال ۱۶۲۵م. با سلامتی کامل به وطن رسیدم».

وقتی پوزر به وطن رسید، با خانم کاتارینا فون شنور باین^۴ ازدواج کرد و به میمنت ازدواج، دختری را که از هند با خود آورده بود، غسل تعمید داد. او بعد از فوت همسرش برای دومین

1. Hubert Fissnicht

2. Babylon

3. David de Willem

4. Josef cevran

5. Katharina von Schnorbein

بار با الیزابت فون لست^۱ از اهالی هولشتین^۲ ازدواج کرد و از این ازدواج صاحب سه پسر و شش دختر شد. وی علاوه بر آنکه کارمند عالی رتبه^۳ دربار در دریافت‌های مالیاتی بود، بخاطر خدماتی که در جنگ‌های سی ساله کرده بود و ناراحتیهایی که داشت، به بازرسی املاک دربار منصوب شد. سرانجام پوزر با پشت سرگذشتن زندگی پرتلاش خود در ۱۳ سپتامبر ۱۶۶۱ م. در ۶۳ سالگی دار فانی را وداع گفت و جنازه‌اش در کلیسای سنت الیزابت در برسلاو به خاک سپرده شد.

درباره زندگی علمی او باید گفت که بدون شک سفر وی به شرق بخاطر اشتیاق شدید او به علم و دانش بود؛ همانطور که در اول دفترچه خاطراتش و همچنین در یادداشت‌هایش هنگام رسیدن به اصفهان اظهار کرده است. دفترچه خاطرات او که حدود ۱۸۰ صفحه است، منظم نوشته شده است، ولی متأسفانه در شرح حوادث و رویدادهای میان راه و کاروانسراها و مسائل دیگر بسیار کوتاه نوشته است. [متأسفانه چون دفتر خاطرات او علمی نیست، سفرنامه‌نویسان آلمانی از آن نقل قولی نکرده‌اند. این کتاب حتی در زمان انتشار نیز نمیتواند دارای ارزش علمی باشد. شاید او سفرنامه‌اش را برای طبع و نشر در نظر نگرفته بوده است]. از طرف دیگر یادداشت‌های حاوی نوشته‌های مذهبی او نشان میدهد که وی با توکل به خداوند و مدارا با غیرمسیحیها با مردم خوش رفتاری کرده است. دفترچه یادداشت‌های او نشان میدهد که وی این نوشتارها را طوری نوشته که منتشر شود.

این سؤال بجایی است که پرسیده شود: آیا او نمیخواست روزگاری نوشته‌های خود را بعد از بازبینی و تصحیح منتشر کند و یا آنکه مرگ باعث شد که او این کار خود را دنبال نکند؟ با اینکه دفترچه یادداشت‌های او کامل نیست و دارای نواقصی نیز میباشد، ولی نوشته‌هایش در مورد ایران برای غرب بسیار جدید است. آلفونس گابریل در کتاب خود بنام *تحقیقات ایران شناسی مینویسد*: «پوزر نخستین کسی بود که برای سفر به شرق، مسیر از طیس به بیرجند را انتخاب نمود» (Gabriel, 1952: 57-58).

اچ بوریجه^۳ در مقاله‌ی مینویسد: «بنظر میرسد که او انسان مذهبی و ساده‌زیست بوده است. او عاشق مسافرت و علاقمند به طبیعت بود و سفرهای مشکل را انتخاب میکرد. دفتر خاطرات او بشکل خلاصه بود و به همین دلیل مسائل کاملاً گفته نشده است. پوزر با آلبریت شیلینگ در شیراز دوست شده بود و با او همکاری می‌کرد. سیزده سال بعد از فوت پوزر در سال ۱۶۷۵ م،

1. Elisabeth von Lest

2. Hollstein

3. H. Beveridge

ترجمه «خاطرات او» به زبان آلمانی توسط شخص معتمدی انجام شد و بواسطهٔ پسر بزرگ او، هاینریش، در شهر ینا به چاپ رسید. تاریخ چاپ کتاب توسط مترجم و پسر پوزر، ۱۰ آوریل ۱۶۷۵ م. ثبت شده است. اما متأسفانه اثری از اصل نوشته لاتینی این کتاب وجود ندارد. ولی با وجود این میتوان باور داشت که مترجم کتاب را از زبان لاتین به آلمانی ترجمه کرده و نسخهٔ آن هم صحیح و رضایتبخش بوده است. مترجم، مقدمه و ملاحظات و اطلاعاتی در مورد هاینریش فون پوزر و زندگانی او را به کتاب افزوده است و البته در برخی جاها متن را کوتاه کرده است. مترجم، دلایلی را برای یاداشتهای زیر بیان کرده است:

«من خوشحالم که افتخار دارم، زندگی و یادداشتهای هاینریش فون پوزر، این نجیب‌زادهٔ پیر، را در مورد سفرش به ایران و هند ترجمه کنم. خدمات او یادگاری برای وطنش میباشد که هرگز از میان نخواهد رفت. این نوشته شاید شرح حال سفر او باشد.

بعد از آنکه خداوند لطف کرد من در این سرزمین زندگی کنم و با هاینریش فون پوزر آشنا شوم، تصمیم گرفتم کتاب خاطرات پوزر در مورد سفرش به ایران و هند را ترجمه کرده و همچنین زندگی او را بنویسم. من به یاد دارم که دربارهٔ سفر او به شرق کم میشنیدم، ولی بعضی دوستان به من میگفتند که بد نیست کتاب او ترجمه شده و در خدمت مردم قرار گیرد. مشغولیات من بسیار بود، ولی اشتیاق داشتم برای این مرد بزرگ کاری انجام دهم. از پسر او هم که به من بسیار محبت داشته متشکرم. من اکنون شروع به نوشتن زندگی پوزر کرده‌ام و برای این کار نیز از اشخاص باتقوی و نیکویی هم کمک گرفته‌ام. اقرار میکنم که با این وجود، نواقصی هم در کارم دارم که باید مرا ببخشید. باید اشاره کنم که خاطرات پوزر به شرق با دست خودش نوشته شده است. نوشته‌های لاتینی او با کمال امانت به زبان آلمانی برگردانده شده است. سخنانی که مربوط به اوست، ولی صحت آنها معلوم نیست، در کتاب درج نشده است.

بعضی اوقات، عجله باعث شده که مسائل غلطی از دست من خارج شود و یا اینکه بعضی اوقات متن اصلی خوانا نبوده و به این دلیل اشکالاتی در ترجمه پیش آمده است. بعضی اوقات نیز اگر چیز مهمی نبوده و یا احتمالاً ناقص بوده، حذف شده است. مسلماً اگر خود پوزر زنده بود و به این کتاب نگاه میکرد، آرائی را به آن اضافه می‌افزود [باید متذکر شد که این کتاب با وجود نواقصی که داشته در سال ۲۰۰۳ م. نیز دوباره چاپ شده است]. در پایان برای همه آرزوی سلامتی میکنم و از افرادی که در صدها خطری که برای وطن ما بهنگام جنگ پدید آمد به مردم کمک کردند،

کمال تشکر را دارم. [همچنین] در پایان از کتابخانه استان وورتمبرگ^۱ که اسناد اصلی پوزر را در اختیار من گذاشت، بسیار متشکرم. ضمناً نقل قولها از اصل مدرک نقل شده، ولی با تصحیحات گرامری اعمال شده است. یادآور میشوم هیچ عکس یا نقشه‌یی در یاداشتهای پوزر وجود نداشته است.

نتیجه‌گیری

پوزر با هدف شخصی به این سفر اقدام کرده است و در اکثر مناطق مختلف از او با مهربانی و مهمان‌نوازی استقبال شده است. مردم انواع هنرهای محلی را به او نشان میدادند و ضمناً هدایایی زیبا و گرانبها به او تقدیم میکردند. او بیشتر از آنچه فکر میکرد در این سفر لذت برده و چیزهای جدیدی از این فرهنگها یاد گرفته است. پوزر، جذب طبیعت این کشورها، بخصوص ایران، شده و از آثار باستانی ایران دیدن کرده و شیفته تاریخ کهنسال ایران شده بود. او با شجاعت و اراده مصمم به این سفر دست زده، گو اینکه دوستان و آشنایان او بدلیل مخاطرات در طی سفر، صلاح نمیدیدند که وی به این سفر بپردازد. آلفونس گابریل میگوید: او اولین سیاحی است که جرأت کرده از مسیر طبس و کویر لوت به افغانستان برود (گابریل، ۱۳۴۸: ۹۱-۹۰). پوزر از این سفر استفاده کرده و با آموختن زبان فارسی با زرتشتیان و عقاید آنها نیز آشنا شده است. اطلاعاتی که پوزر درباره کویر ایران ارائه میدهد، بیش از دویست سال بعد، توسط مسافران غربی دقیقتر و جزئیتر ارائه شده است (همان: ۹۰).

منابع فارسی

- اولناریوس، آدام؛ سفرنامه آدام اولناریوس، ترجمه حسین کردبچه، تهران: انتشارات کتاب برای همه، ۱۳۶۹.
- تفضلی، حمید؛ «سفری به باغ شاهی (گزارشی از سفر هاینریش فون پوزر به اصفهان)»، مجله ایران‌شناسی، سال پانزدهم، شماره شصت، زمستان ۱۳۸۲.
- گابریل، آلفونسو؛ تحقیقات جغرافیایی راجع به ایران، ترجمه فتحعلی خواجه نوری، تکمیل و تصحیح هومان خواجه نوری، تهران: نشر ابن سینا، ۱۳۴۸.

منابع آلمانی

- Gabriel Alfons, *Die Erforschung Persiens*, Wien, 1952.
- F. Ratzel, *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig, 26, 1888.

عروسکها در آیینهای باران‌خواهی آذربایجان غربی

مهسا نشاطی‌زاده^۱

چکیده

آیین باران‌خواهی یکی از آیینهای بجا مانده از دوره باستان است که ریشه در باورها و اعتقادات دینی و اسطوره‌یی دارد. امروزه، این آیین در بسیاری از شهرها و روستاها به شکلهای گوناگون اجرا میشود. آیین باران‌خواهی بوسیله ساخت عروسک باران توسط زنان و کودکان به اجرا درمی‌آید. با نگاهی به گذشته، میتوان چنین استنباط کرد که انسان با توجه به ناتوانمندیهایی که در مقابل پدیده‌های طبیعی داشته به خلق ایزدان و خدایان بعنوان نیروی ماوراءالطبیعه پرداخته تا راهی برای غلبه بر مشکلات و سختیها داشته باشد. یکی از این خدایان که بشکل الهه آب نمود می‌یابد «آناهیتا» است که با الهه «ایشتر» در فرهنگ بابلی مطابقت دارد. نوشتار حاضر، با توجه به اهمیت آب در زندگی مردم به نحوه اجرای آیین طلب باران و نقش عروسکها و تأثیرپذیری آنها از باورهای مربوط به الهه آناهیتا در آذربایجان غربی پرداخته و بدنبال نشان دادن آیین نمایشی باران‌خواهی بعنوان بازتابی از باوری فرهنگی و ریشه‌دار در بین ایرانیان میباشد. روش پژوهش حاضر، توصیفی بوده که با بهره‌گیری از روش مصاحبه رسمی، مشاهده مستقیم و مطالعات کتابخانه‌یی انجام پذیرفته است.

کلید واژگان: آیین باران‌خواهی؛ عروسک؛ آناهیتا؛ ایشتر؛ آذربایجان

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد مدیریت کارآفرینی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، محقق و فرهنگیار عروسکهای بومی و محلی ایران؛ mahsaneshatzadeh@gmail.com

مقدمه

با توجه به شرایط آب و هوایی ایران، افراد برای امرار معاش و ادامه زندگی، همیشه در جستجوی آب برای کشاورزی و دامداری بوده‌اند. از اینرو، همواره باران، نقش مهمی در باروری زمینهای زراعی داشته و بعنوان رابطی بین زمین و آسمان شناخته می‌شده است. دعا و نیایش برای برکت زمین، اجرای آیینهای متفاوت فرهنگی که برگرفته از باورها و اعتقادات منطقه‌ی می‌باشد، حضور فردی یا دسته‌جمعی در اجرای نمایشهای آیینی، هر یک نشانه‌یی از تلاش برای برکت‌زایی و بارش باران است. به همین دلیل در زمان خشکسالی، اجرای مراسمی که مربوط به طلب باران میشود از اهمیت و جایگاهی ویژه برخوردار است و بعنوان یکی از وجوهات مشترکی است که در تمامی ادیان به شکلهای مشابه و با نامهای متفاوت ظاهر میشود. شواهد تاریخی نیز نشان میدهد «آناهیتا» - الهه آب- از اسطوره‌های مهم تاریخی بوده که به احترام او معابد و تندیسهای فراوانی در دوره‌های تاریخی پیش از اسلام در ایران ساخته شده و آیینهای بسیاری بمنظور طلب باران از او، برگزار می‌شده است. آناهیتا بعنوان نماد پاکی و سرچشمه آبهای پاک در اوستا شناخته میشود که آیینهای نیایشی برای او برگزار می‌شده است. بعد از ورود اسلام، اجرای این مراسم مذهبی، تغییر شکل یافته، اما عنصر اصلی مراسم ساختار خود را حفظ کرده است. عروسکها یا پیکرکها که نمادی از خدایان مربوط به آن آیین می‌باشند در اجرای نمایش و عروسک‌گردانی وسیله‌یی برای غلبه بر ناتوانیهای انسان با عینیت بخشیدن بر قدرت ماورایی است که در پی تغییر شرایط موجود میباشد. در این تحقیق، با بررسی نوع عروسکها و فرهنگ مردم آذربایجان غربی، به نحوه اجرای نمایش باران‌خواهی می‌پردازیم.

آیینهای نیایشی باران‌خواهی

باران‌خواهی مراسمی است که در دوره خشکسالی و کمبود آب بصورت فردی و گروهی با عناصر نمادین در جایی مقدس عمدتاً بشکل نیایشی برای طلب باران و به رسم استسقاء انجام میشود. در اجرای آیینهای باران‌خواهی عروسکها بعنوان نمادی از الهه آب هستند که در بررسی مستندات تاریخی در ابتدا بشکل پیکرکهای نمادین و تندیسها در نقش خدایان ظهور یافته‌اند و در گذر تاریخ، هویت و کارکردی نیایشی به خود گرفته‌اند. این مراسم با توجه به هر منطقه و نوع زندگی، باورها و اعتقادات مذهبی مردم، شکلهای متفاوتی در اجرای نمایش به خود گرفته و اشعار و ترانه‌ها، دعا و نیایش با گویش همان منطقه توسط زنان، کودکان و گاهی با حضور

همه اهالی خوانده میشود. آیین باران‌خواهی گاهی در قالب شخصیت‌های نمایشی و گاهی بشکل عروسک‌گردانی، گاهی با حضور حیوانات و یا استخوانهای آنها در یک مکان پاک و مقدس به اجرا درمی‌آید. در بیشتر روستاها و شهرها، این عروسک چوبی که سمبل زمین و باران است با پوششی از لباسهای سبز و آبی جلوه‌گر میشود و گاهی با الهام از فرهنگ منطقه رنگهای متفاوتی به خود میگیرد. عروسک باران‌خواهی نمادی از «آناهیتا» - الهه آب - است که بشکل عروسی زیبا ساخته میشود و سرانجام به آب روان سپرده میشود یا در درون صندوق قرار میگیرد و گاهی در خاتمه نمایش، اهالی محل آن را آتش زده و خاکستر عروسک را به آب میسپارند.

برای ساخت عروسک باران‌خواهی از قاشق، کفگیر، ملاقه‌های چوبی و گاهی از دو چوب صاف بشکل صلیب استفاده میشود. عروسک با همکاری کودکان و بانوان محل، در مکانی پاک و مقدس ساخته شده و با نوع لباس محلی در هر منطقه پوشش داده میشود. تزئینات و آرایش صورت عروسک در هر روستا و شهری متفاوت است. در برخی از مناطق همچون شهر ارومیه، عروسک باران‌خواهی، «چمچه گلین»، بدون چهره بوده و بشکل ساده و ابتدایی برای اجرای نمایش آماده میشود.

عروسک «چمچه گلین»^۱ یا «چمچه خاتین»^۲ یا «چمچه خاتون»^۳ که در منطقه شمال باختری، استان آذربایجان غربی برای باران‌خواهی ساخته میشود بعنوان نمادی از الهه آب «آناهیتا» یا «آردوی سور اناهیت» در اوستا است که بهنگام خشکسالی، برای طلب و درخواست باران، در فصل بهار، از اول فروردین ماه تا نیمه دوم اردیبهشت ماه و در برخی مناطق از نیمه دوم اریبهشت ماه، از طرف اهالی روستا یا منطقه بعلت کمبود آب و بارندگی، برای اجرای مراسم آیین باران‌خواهی آماده میشود.

عروسک «چمچه گلین» یا «چمچه خاتین» یا «چمچه خاتون» در گذشته عبارت بود از یک چمچه (آب‌گردان) چوبی، که ابتدا در زیر چام^۴ آن چوبی را بطور افقی تعبیه میکردند و آن را بشکل صلیبی در می‌آوردند و پس از آن به تن صلیب، لباسی زنانه تا زانو میپوشاندند و پشت چام چمچه را با زغال چشم، ابرو، دهان و بینی نقاشی کرده بشکل دختری در می‌آوردند؛ چنانکه گودی جام پشت سر چمچه خاتون میشد و در این هنگام یک چارقد به سر وی بسته

1. Çömçegəlin
2. ÇömçeXatın
3. ÇömçeXatun
4. Çam

و در زیر چام و پشت محذب آن گره میزدند. انتهای دسته چُمچه هم محور گرداندن عروسک بود و هم پاهای آن‌ها (عاشورپور، ۱۳۸۷: ۵۳).

این مراسم با حضور بچه‌هایی شروع می‌شود که یکی از آنها «چُمچه» یا قاشق بزرگ چوبی را در دست دارد. بچه‌ها لباس عروسکی را که از قبل آماده کرده‌اند به تن چُمچه می‌پوشانند و آن را چُمچه گلین (عروس باران) مینامند. یکی از بچه‌ها چُمچه گلین را بدست می‌گیرد و همراه بچه‌های دیگر، در حالی که ترانه عروس چُمچه و تمنای باران را می‌خوانند، برای گرفتن هدیه به در خانه‌ها در (شهر یا روستا) می‌روند. بر در هر خانه، رئیس یا بزرگ خانه سطل یا ظرفی آب بر روی عروس چُمچه میریزد و مقداری حبوبات و مواد خوراکی یا پول به بچه‌ها می‌دهد. در پایان، بچه‌ها با موادی که گردآوری کرده‌اند آش می‌پزند و آن را میان خود و نیازمندان تقسیم می‌کنند (باشگوز، ۱۳۵۸: ۱۱۹).

چُمچه گلین چوم اوسته

ای چُمچه عروس بالا برو

الله دان یاغیش ایسته

از خدا باران بخواه

الله بیزه یاغیش ور

خدایا به ما باران عطا کن

دیم لرمیز قورو دور

کشت دیم ما خشک شده

چُمچه گلین یاغ ایستر

عروسک چُمچه باران می‌خواهد

الله دان یاغیش ایستر

از خدواند بارش باران را می‌خواهد

یـردن حرکت ایستر

از زمین حرکت می‌خواهد

گوکدن برکت ایستر

از آسمان برکت می‌خواهد



چمچه گلین، متعلق به انجمن ائل بیلیمی
محل نگهداری: دفتر انجمن ائل بیلیمی، آذربایجان شرقی، تبریز

«در برخی از روستاها، بعد از اجرای نمایش باران‌خواهی، اهالی روستا در مکانی مقدس جمع شده و نماز استسقا اقامه میکنند، بعد از آن سوره مبارکه سریع‌الاجابت (حشر) باز هم بطور جمعی قرائت میگردد» (عاشورپور، ۱۳۸۷: ۵۳).

در این نمایش، کودکان نماد معصومیت و پاکی هستند که دعاهایشان برای بارش باران، از سوی خدا سریعتر مستجاب خواهد شد. عروسک «چمچه گلین» بعنوان مظهری از الهه آب (آناهیتا) میباشد که با گرداندن و جلوه‌گر ساختن چهره او، مزده باریدن باران داده میشود. گردش در روستا یا منطقه نیز بعنوان گذر از مرحله‌یی به مرحله دیگر است که نشانه‌یی از طریقت و استغفار میباشد. پخت آتش بر روی آتش با حبوبات جمع شده از خانه مردم با توجه به اینکه حبوبات، نماد گیاه و آتش، نماد نرینگی و آب، نماد مادینگی میباشد. فراوانی و باروری را به همراه خواهد داشت. تقسیم آتش، نماد تقسیم غذای مقدس و سهیم کردن مردم در این عنصر مقدس است (محمدزاده رضائیه، ۱۳۹۵).



چمچه گلین، متعلق به مرکز توسعه راهبردی میراث فرهنگی،
صنایع‌دستی، گردشگری ملل
محل نگهداری: خانه موزه استاد انجوی شیرازی، مرکز پژوهش و
سنجش افکار

در شهرستان خوی نیز زمانی که زمینهای کشاورزی با کمبود آب و بارندگی مواجه میگردد، کشاورزان برای بارش باران به روشهای مختلف از خدواند درخواست باران مینمایند. یکی از راههای طلب باران، ساخت عروسک چمچه توسط دو نفر از مردان است. در روستاهای این شهرستان، در هر موقع از روز بر سر قاشق چوبی بزرگی که به چمچه معروف است، پارچه‌یی مینندند، سپس بسوی منازل اهل آبادی روانه میشوند و در مقابل درب منازل اهالی توقف مینمایند و به زبان ترکی چنین میخوانند:

چمچه گلین نه ایستر
 چمچه گلین چه می‌خواهد
 الله دان یاغیش ایستر
 از خداوند باران می‌خواهد
 الی قلی خمیرده
 دستانش را در خمیر فرو برده
 قاشق سوا ایستر
 قاشق آب می‌خواهد
 (آب را برای خمیر کردن می‌خواهد)

پس از آن صاحبخانه مقداری آب بر سر چمچه میریزد و به آن دو مرد هم مبلغی پول خرد میدهد. مردم روستاهای خوی بر این باورند با این عمل به زودی باران میبارد و زمینهای آنها سیراب میگردد (خلعتبری لیمایی، ۱۳۸۷: ۴۲-۴۳).

یکی دیگر از آیینهای باران‌خواهی در منطقه آذربایجان، آیین «خیدیر- خیدیر» است که برگرفته از اعتقادات و باورهای باستانی مردم گذشته است. در این مراسم جوانان روستا از دو قطعه چوب بشکل چلیپا که با پارچه‌های رنگین تزئین شده و بعنوان نمادی از دو پیامبر خیدیر الیاسو خضر، مظهر سبزی و باران میباشند، میسازند و خانه به خانه برای طلب باران میگردانند و از هر خانه‌یی هدایایی مانند حبوبات، خشکبار، شیرینی و چیزهای دیگر جمع‌آوری میکنند که تمام این هدایا بعد از اتمام مراسم بین مستمندان تقسیم میشود و با حبوبات جمع‌آوری شده آتش خیدیر الیاس درست میکنند و همه مردم از آن میخورند (روشن، ۱۳۵۸: ۱۴).

خیدیر الیاس، خیدیر الیاس
خیدیر الیاس، خیدیر الیاس
بیتدی چیچک، گلدی یاز
غنچه رویید، بهار آمد
سن بیزه یاغیش گتیر
تو برای ما باران بیاور
یاغیش سیز اکین اولماز
بدون باران کشت نداریم
اکین سیزحیات اولماز
و بدون کشت زندگی نداریم (همانجا)

خیدیر الیاس یوباندی
خیدیر الیاس دیر کرده است
زمی لر قورودو یاندی
کشتزارها خشکید و سوخت
قره تورپاق یاغیش سیز
خاک سیاه بدون آب باران است
داشندی، چاقیر تیکاندی
مانند سنگ است و پر از خارهای تیز
اورکلر دوللی قاندی
دلها از اندوه و نگرانی پر خون شده است (همانجا)

خانم ایاقا دورسون
خانم از جا بلند شود
یوک دیبینه باش وورسون
به صندوق خانه سر بزند
کاسا، بشقابی دولدورسون
کاسه و بشقاب را پر کند
خیدیر یولا سالدیرسون
و خیدیر را راه بیاندازد» (همانجا)

خضـر الـیـاس یـاز گـلدی
 خضـر الیـاس بهار آمد
 یـوکـون یـانـینـا گـلسـین
 باری که داری به تو برسد
 گـول آچـول آچـودی
 گل باز شد
 بوشـقـابی دولـدورسـون
 بشقاب را پر کند
 خـانـم او یـانـسـین
 خانم بیدار شود
 خـضـری یـولا سـالـسـین
 خضـر را راهی کند (اشراقی، ۱۳۸۸: ۴۲)

آیین «خیدیر-خیدیر» در سده‌های بعد به مراسم «چومچه خاتون» تبدیل شد. تعدادی از اقدامات، عناوین و بخصوص اشعار عوض شده و شکل امروزی (واقع‌گرایانه) یافته است (احمدی ملکی، ۱۳۷۸: ۱۱۸).

در روستاهای مهاباد، سردشت، پیرانشهر و بوکان در زمان خشکسالی و کم‌آبی کودکان روستا برای بارش باران عروسکی بنام «بووکه‌بارانه»، «بووکه‌وارانه» یا «بووکه باران» می‌سازند که عروسکی نمادین از الهه آب است. «بووکه» در زبان کردی بمعنای «عروس» است که در معنای کلی بعنوان عروس باران شناخته می‌شود (حسینی، ۱۳۹۵). این عروسک از دو شاخه چوب و گاهی با یک قاشق چوبی ساخته می‌شود. لباس این عروسک بیشتر از پارچه‌هایی با رنگ قرمز انتخاب می‌شود و نوع لباس این عروسک با توجه به نوع فرهنگ کردی متفاوت است (بهرامی، ۱۳۹۷). تکه پارچه‌های فراهم شده، بر روی چوب بسته می‌شود و توسط کودکان، کوچه به کوچه برای اجرای نمایش باران‌خواهی به حرکت درمی‌آید. یکی از کودکان بعنوان گرداننده عروسک است و بقیه او را همراهی می‌کنند و با هم دم در خانه‌ها ترانه بووکه‌بارانه را می‌خوانند.

بووکه بارانه ئاوی دهوی
عروس باران آب میخواهد
ئاوی نیو ده‌غلانی دهوی
آبی برای گندم زار میخواهد
بووکه بارانه ئاوی دهوی
عروس باران آب میخواهد
هی لکه‌ی باروکانی دهوی
تخم مرغ مرغان نو پارا میخواهد
بووکه بارانه ئاوی دهوی
عروس باران آب میخواهد
ده‌رزی گه‌وره کچانی دهوی
سنجاق سر دختران جوان را میخواهد (پاکزاد، ۱۳۹۴).



بووکه باران، متعلق به مرکز غیردولتی توسعه راهبردی میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری ملل محل نگهداری: خانه موزه استاد انجوی شیرازی، مرکز پژوهش و سنجش افکار، فرهنگ مردم فرهنگیار و سازنده عروسک: شادی پاکزاد

صاحبخانه بر روی عروسک آب میپاشد و از خداوند برای بارش باران دعا میکند. او همچنین به کودکان هدایایی مانند تخم مرغ میدهد که بعنوان باروری، تولد، رویش زمین و حاصلخیزی شناخته میشود و یا به لباس بووکه بارانه سنجاق سر وصل میکنند. سنجاق نیز بعنوان نمادی از برآورده شدن حاجت و بارش باران به لباس عروسک وصل میشود. اجرای نمایش باران‌خواهی بدلیل اهمیت کشاورزی و باروری زمین است که با اجرای این نمایش به همراه دعا و طلب نیاز آب کافی برای کشت، باران رابط بین زمین و آسمان قرار گیرد تا محصولات کشاورزی در معرض خشکسالی قرار نگیرد (همانجا).

نتیجه‌گیری

اجرای نمایشهای آیینی همواره بعنوان راهی برای ارتباط انسان با دنیای ماورالطبیعه بوده تا بتواند برای غلبه بر ناتوانیهای خود در مواجهه با مسائل و مشکلات طبیعت مبارزه نماید. یکی از این آیینها، ساخت پیکرکهای نمادین و تصویرسازی ذهنی از قدرت مافوق بوده که در گذر زمان، با رشد و شناخت انسان از خود وجه دیگری یافته است. آیین باران‌خواهی نیز ریشه در باورهای اسطوره‌یی و تاریخی دارد که با بررسی مستندات تاریخی میتوان حضور آنها را - الهه مقدس آبها و چشمه‌های زمینی - را بشکلهای مختلف در معابد و اماکن مقدس مشاهده کرد که بطور مستقیم مورد تقدس و پرستش مردم بوده است. با ورود اسلام و تغییر نگرش فرهنگی، بدلیل اهمیت آب در زندگی انسان، آیین باران‌خواهی همواره هویت خود را حفظ کرده و بشکلهای مختلف بصورت فردی و گروهی در جوامع کوچک و بزرگ اجرا میشود. عروسکها نمونه‌یی از شکل تغییر یافته آنها هستند که با فرهنگ هر شهر و روستا سازگاری کامل دارند و براساس باورها، اعتقادات مذهبی، نوع پوشش و گویش آن منطقه بصورت نمایشی به اجرا درمی‌آیند. نکته مشترک در اجرای این نمایش آیینی، حضور کودکان و بانوان بشکل برجسته، گرداندن عروسک در کوچه‌ها و آب پاشیدن بر سر عروسک و دعا برای بارش باران و دادن هدایا، خوراکی، حبوبات، تنقلات به کودکان و پخت آش و نان و تقسیم آن بین اهالی محل یا مستمندان است.

عروسکهای باران‌خواهی در مناطق مختلف با نامهای متفاوت شناخته میشوند؛ از جمله: «چُمچَه گلین»، «چُمچَه خاتین»، «چُمچَه خاتون» در آذربایجان، «آصلانا چُمچَه گلین»^۱ در منطقه صوفیان، «دودو»^۲ در اهر، «بووکه بارانه»^۳ (بوکه باران) در مناطق کردنشین، «خیدیر- خیدیر»^۴ در آذربایجان و ... که همگی دارای ساختارهای مشابه و کاربری یکسان، با گویش و فرهنگ متفاوت هستند.



بووکه باران، متعلق به شرکت عروسک بومی و محلی گلینجیک هزار و یک شب

1. Aslana Çömçəgəlin
2. dudu
3. Bukebarane
4. xeydir_ xeydir

منابع

کتابها

- اشراقی، محمد؛ *آذربایجان آغیز ادبیاتی* (ادبیات شفاهی آذربایجان)، تبریز: انتشارات یازان، ۱۳۸۸: ۴۲.
- خلعتبری لیمایی، مصطفی؛ *آب، آیینها و باورهای مربوط به آن در فرهنگ عامه*، صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، تهران: مرکز تحقیقات، ۱۳۸۷.
- روشن، حسین؛ *ادبیات شفاهی مردم آذربایجان*، تهران: انتشارات دنیا، ۱۳۵۸.

مقالات

- احمدی ملکی، رحمان؛ «سروده‌ها و تصنیفهای باران‌خواهی و خورشیدخواهی در آذربایجان»، شعر، ش ۲۵، بهار ۱۳۷۸.
- باشگوز، ایلهان؛ «مراسم تمنای باران و بارتان‌سازی در ایران، ترجمه باجلان فرخی»، کتاب جمعه، شماره هجدهم، ۱۳۵۸.
- عاشورپور، صادق؛ «نگاهی به مراسم باران‌خواهی چمچه خاتون»، *تئاتر*، ش ۴۲ و ۴۳، تابستان ۱۳۸۷.

مصاحبه:

- بهرامی، بفرین، «عروسک بووکه بارانه»، استان آذربایجان غربی، شهرستان مهاباد، اردیبهشت ۱۳۹۷.
- حسینی، ژیلا، «عروسک بووکه بارانه»، استان آذربایجان غربی، شهرستان بوکان، اردیبهشت ۱۳۹۵.
- پاکزاد، شادی، «عروسک بووکه بارانه»، استان آذربایجان غربی، شهرستان مهاباد، اسفند ۱۳۹۴.
- محمدرزاده رضائیه، شهین، «چومچه گلین»، استان آذربایجان غربی، شهر ارومیه، تیرماه ۱۳۹۵.
- ولی‌زاده، معصومه، «عروسک چمچه گلین»، استان آذربایجان غربی، شهر ارومیه، اسفند ۱۳۹۴.

۱. نام ایلهان باشگوز، نویسنده و محقق ترک، در مدارک و اسناد ایرانی به نام ایلهان باشگوز ثبت گردیده است.

بررسی نقش و جایگاه زنان در ترانه‌های بختیاری عباس قنبری عُدیوی^۱؛ الیاس قادری^۲

چکیده

ترانه یکی از پرکاربردترین گونه‌های ادبیات شفاهی و عامه بختیاری است. در فرهنگ و ادبیات بختیاری حضور انسان در مفهوم فردی و اجتماعی در متون ترانه نقش پررنگی دارد که در این میان نقش زنان بسیار برجسته و حائز اهمیت است. در نوشتار حاضر به نقش زن در ترانه‌های بختیاری بصورت ویژه پرداخته شده است. در ساختار کلی ترانه‌ها به هشت دسته اصلی تقسیم شده‌اند. شیوه بررسی متنها توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر گردآوری و پژوهش میدانی است. زن بختیاری، در غالب موارد خود سازنده ترانه، گوینده و سراینده آن است و در مراحل زندگی متناسب با کاری که انجام میدهد مضامین ابزار و اهداف خود را در قالب ترانه بیان میکند. در عین حال در این پژوهش به ترانه‌هایی برخورد شد که ساخته و پرداخته زنان نیست، بلکه وصف آنان از زبان مردان است.

کلید واژگان: ادبیات عامه؛ بختیاری؛ ترانه؛ زن بختیاری

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان (نویسنده مسئول)؛ odivi46@yahoo.com

۲. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان؛ elyasghadery@yahoo.com

مقدمه

«ترانه» یکی از گونه‌های ادبی است که از لحاظ تقسیم‌بندی میتوان آن را جزء گونه شفاهی و غیر رسمی بشمار آورد. یکی از علتهایی که ترانه را جزء نوع غیررسمی بحساب می‌آورند این است که این نوع ادبی بیشتر در میان عوام و مردم عادی رواج دارد و کاربرد آن در میان طبقه‌های فرهنگی و باسواد جامعه کم و محدود است؛ چرا که این گروه خاص معتقدند زبان ترانه سست و سبک است و از نظر ادبی ارزش زیادی ندارد، اما بمرور زمان توجه به این نوع ادبی، بیشتر شده است تا اینکه بسیاری از آنها به مرحله چاپ رسیده و شکل کتاب به خود گرفته است، حتی شاعران بزرگی چون باباطاهر، سعدی، حافظ، شهریار و... نیز در ترانه و زبان محلی خود شعر سروده‌اند. سراینده ترانه‌ها همواره افراد گمنام و بی‌سواد جامعه بوده‌اند و سبب ماندگار شدن ترانه‌هایشان انتقال از طریق زبان به زبان و سینه به سینه بوده است تا اینکه به دیگر نسلها رسیده و در نوع و شیوه زندگی افراد جامعه تأثیر زیادی داشته است؛ بطوری که مردم عامه برای انجام بسیاری از کارهای روزمره خود ترانه خاصی میسرایند.

قوم بختیاری یکی از اقوام قدیمی ایران و دارای ادبیات و فرهنگ غنی در حوزه فولکلور است. خاستگاه و زیستگاه این مردم در اطراف رشته‌کوه زاگرس (میانی) و استانهای جنوب غربی ایران است. بختیارها اغلب در گذشته عشایر و کوچرو بوده‌اند ولی بسبب تغییرات اساسی در زندگی مردم، بویژه دو سده اخیر، هم‌اکنون به سه صورت شهری، روستایی و کمی هم عشایری زندگی میکنند. عشایر بختیاری به زندگی دامداری و کشاورزی مشغولند. فرهنگ و ادب غنی این قوم بیشتر به زبان شفاهی و غیرمکتوب است که بر سر زبان مردم روستاها و عشایر جاری است. در فرهنگ این قوم زنان همپای مردان در کارها شرکت میکنند. مردم کوچگر و روستانشین بختیاری به ساختارهای ادب عامه از جمله ترانه، قصه، چیستان، ضرب‌المثل و... اقبال دارند. زنان در گونه ادبی ترانه جایگاه مشخص و سازنده‌یی دارند که در نوشتار حاضر بدان پرداخته خواهد شد.

پیشینه تحقیق

۱- کاظم پوره، موسیقی و ترانه‌های بختیاری، ۱۳۸۱.

در کتاب مذکور، مؤلف به جمع‌آوری بسیاری از ترانه‌های شفاهی بختیاری اقدام کرده و دسته‌بندی‌هایی نیز انجام داده است، اما به جایگاه و نقش زن در آن ترانه‌ها اشاره‌یی نکرده است.

۲- عباس قنبری عدیوی، گفت و لغت، ۱۳۸۵.

در این کتاب به فرهنگ و ادبیات فولکلوریک بختیاری تا حدّ زیادی پرداخته شده و در بخشهایی از آن توضیحات گونه‌های ادبی عامه بختیاری بدرستی توضیح داده شده است. بعلاوه مطالبی دربارهٔ ترانه و نقش و جایگاه زن در این اثر ذکر شده است.

۳- علی حسین‌پور، «انعکاس کار و تلاش زنان بختیاری در ترانه‌های عامیانه و کودکانه»، فصلنامهٔ عشاير ذخاير انقلاب، سال دهم، شمارهٔ اول و دوم، پیاپی ۵۳ و ۵۴، ۱۳۸۶.

در مقالهٔ مذکور تعدادی از ترانه‌ها (ترانه‌های کار مانند چینی‌گری، مشگه دوسره و دسته‌یک از ترانه‌های کودکانه) آورده شده و پس از توضیحاتی، انعکاس کار و فعالیت در این ترانه‌ها بیان گشته که بیشتر آنها ساخته و پرداختهٔ زنان بوده است.

۴- عباس قنبری عدیوی، جستاری در فرهنگ و هنر بختیاری، ۱۳۹۰.

این اثر در دو فصل و در مجموع ده مقالهٔ مستقل، ولی بهم پیوسته تدوین شده است. در مقالات فصل دوم به بسیاری از ترانه‌های بختیاری پرداخته شده و نقش زنان و مردان در آن ترانه‌ها تا حدّ زیادی مورد بررسی قرار گرفته است.

ضرورت تحقیق

درخصوص ضرورت انجام تحقیق لازم بذکر است که با توسعهٔ فناوری و گسترش زبان معیار (فارسی معیار) از طریق رسانه‌ها و تبلیغات و مکالمات روزمره بیم آن میرود که بخش عمده‌یی از ادبیات شفاهی و فولکلوریک قوم بختیاری به فراموشی سپرده شود و همچنین خوانندگان و گویندگان این قبیل آثار ادبیات عامه شفاهی، بعلت مرگ و میر و یا تغییر ساختار زندگی از آن فاصله بگیرند؛ در چنین حالتی این ترانه‌ها که از میراث گذشتگان یک قوم کهن هستند به فراموشی و در نهایت نابودی کامل خواهند رسید.

از دیگر ضرورتهای انجام این تحقیق، آشنایی و شناخت با فرهنگ و ادبیات یک قوم یا شاخهٔ بزرگ محلی از کشورمان است. از آن جایی که گویش و لهجه‌های متنوع مردم بختیاری ارتباط تنگاتنگی با زبان فارسی معیار دارد و به عقیدهٔ بسیاری از پژوهشگران، زبان بختیاری بسیار شبیه زبان دورهٔ پهلوی اشکانی است (میرزایی دره‌شوری، ۱۳۷۳: ۷۳؛ افشار سیستانی، ۱۳۶۷: ۴۵۳)، گره‌های حل‌نشدهٔ زیادی از زبان فارسی را باز خواهد کرد؛ حتی ریشهٔ بسیاری از واژگانی که در نسخه‌های خطی قدیم فارسی مجهول و بی‌پاسخ مانده است را از این طریق میتوان حل کرد و به پاسخی مطمئن رسید.

اهداف تحقیق

الف) هدف کلی یا اصلی

بررسی کارکرد، نقش و جایگاه زن در ادبیات شفاهی و بخصوص ترانه‌های بختیاری

ب) اهداف جزئی

- ۱- جمع‌آوری ترانه‌ها و اشعار عامه بختیاری
- ۲- دسته‌بندی و تنظیم ترانه‌های بختیاری براساس درون‌مایه
- ۳- آوانگاری ترانه‌ها براساس الفبای لاتین
- ۴- بیان معنی ابیات
- ۵- تجزیه و تحلیل ترانه‌ها بر مدار تعیین جایگاه و نقش زن در آنها.

روش تحقیق

نوشتار حاضر بشیوه کتابخانه‌یی و میدانی تدوین گشته است. در روش اول تا حد توان از کتابها و مقالات و منابع کتبی مرتبط با موضوع موردنظر استفاده شد و در روش دوم، با مراجعه به روستاها و مناطق گویشوران بختیاری، مطالب موردنظر (ترانه‌ها) جمع‌آوری گشت. اکثر این افراد، پیرمردان و پیرزنانی بودند که هنوز ادب شفاهی و گونه‌های مختلف ادبی را از گذشتگان خود در حافظه داشتند و خود را با آنها سرگرم میکردند. نگارنده با توجیه ایشان ترانه‌های موردنظر خود را از آن کهنسالان گرفته و سپس با استفاده از روشهای کتابخانه‌یی به شرح و تجزیه و تحلیل آنها پرداخت.

انواع ترانه‌های بختیاری

- ۱- ترانه‌های کار
- ۲- ترانه‌های رزمی و حماسی
- ۳- ترانه‌های بزمی و شادی (شادیانه‌ها)
- ۴- ترانه‌های کودکانه
- ۵- ترانه‌های عاشقانه و تغزلی
- ۶- ترانه‌های مذهبی و نیایشی
- ۷- ترانه‌هایی بصورت تک بیت
- ۸- سوگینه‌های بختیاری

هر کدام از موارد مذکور خود به چند دسته تقسیم میشوند. در ذیل تنها به تعریف و ذکر یک تک بیت از هر نوع ترانه بعنوان سند پرداخته میشود.

۱- ترانه‌های کار یا «کار دَنگ»

این ترانه‌ها در مواقع کار و انجام عملی از اعمال روزانه خوانده میشوند. ترانه‌های کار به چند دسته تقسیم میشوند: ترانه‌های صیادی یا شکار، ترانه‌های بافندگی، ترانه‌های کشاورزی، ترانه‌های دامداری و... در زیر به چند مورد از ترانه‌های کار اشاره میشود:

۱-۱- ترانه‌های صیادی: بختیارِها بخاطر موقعیت جغرافیایی خاص و کوهستانی منطقه سکونتشان، همواره ارتباطی ناگستنی با امر شکار و صیادی داشته و شکار یکی از اعمالی بوده که برای رفع نیازهای خود به آن اقدام میکردند. «زمانی شکار کردن تنها وسیله زندگی کردن بود. بعدها کشاورزی بوجود آمد و آدمی غلات را شناخت و شکار کردن خود بصورت حرفه‌یی درآمد و عده‌یی صرفاً کارشان، صیادی بود که به آنها میرشکار میگفتند و این شغل از پدر به پسر به ارث میرسید» (فقیری، ۱۳۸۵: ۱۴۳).

نمونه‌یی از ترانه صیادی:

«پازن شاخ چمبری دویگ به دینس

هر دو دست میر صیاد اینه به خینس»

(لیرکی، ۱۳۹۰)

Pâzane šax čambarei do big be deines har do daste mir sayâd eyne be xeines

معنی: بز کوهی شاخ چمبری دو بزغاله به دنبالش هست، میر صیاد او را کشت و دو دستش به خون آن آغشته است.

۲-۱- ترانه‌های کشاورزی: در ترانه‌های کشاورزی که مراحل مختلف کشاورزی از کاشت تا برداشت را دربرمیگیرد، در هر مرحله از کار، ترانه‌هایی خاص سروده میشود؛ در ذیل به چند مورد از این ترانه اشاره میشود:

۱-۲-۱- ترانه شخم‌زدن: این ترانه در موقع شخم زدن و دانه در زمین پاشیدن خوانده میشود. یک کشاورز در حین دانه پاشیدن و شخم زدن، آن را با خود زمزمه میکند.

نمونه‌یی از ترانه شخم زدن:

«دلاتونِه پاک کُنین

و جو و گندم خاک کُنین

delâtune pk koneyn ow jo vo gandom xâk koneyn //

مَـوِدِ بَر دَاشَت کِه اُو یَد
قَاطِرُونِ بَـا رِ کُنِیْنِ

(قادری، قدرت، ۱۳۹۰)

mavedeh bardâšt ko veyd qâterovne bâr koneyn

معنی: دل‌هایتان را پاک و خالص کنید و جو و گندم در خاک پاشید و موقع برداشت که آمد استرها (قاطر) را از جو و گندم بار کنید.

۱-۲-۲- ترانهٔ درو کردن: این ترانه در زمان درو کردن- که همزمان با ماههای اردیبهشت و خرداد است - سروده میشود. کشاورزان زمانی که با همکاران (هیاران) و دروگرهای همراه خود درو میکنند، ترانه‌هایی هم میسرایند تا انگیزهٔ کار کردن دو چندان شود. همچنین شنیدن نوای این ترانه‌ها نوعی به آنها آرامش میدهد و باعث رفع خستگی‌شان میشود. نمونه‌یی از ترانهٔ درو کردن:

«بِیو رِیْم هَیاری بِه مَالِ بَـا
غَـلِـهـا نَـچِـیـدَـه مَـنِـدِـن سَـرِـپَا»

(علاء‌الدین، ۱۳۷۲)

beyav reym hayârei be mâle bâlâ qaleha načidah manden sare pâ

معنی: بیا به محل یا مال بالایی برویم و آنجا با بقیهٔ دروگرها درو کنیم، میگویند غله‌ها و محصولات آنجا چیده نشده و مانده‌اند.

۱-۳- ترانه‌های دامداری: این ترانه‌ها در ارتباط با دامهای اهلی سروده میشود که کوچ‌نشینان همواره با آنها در ارتباط بوده و زندگی میکنند. ترانه‌های «گادوشی» و «مشک و دوغ‌زنی» از جمله ترانه‌های دامداری از نوع ترانه‌های کار میباشند.

۱-۳-۱- ترانه‌های گاو دوشی: این ترانه را فقط زنان، آن هم موقع دوشیدن گاو میسرایند و اعتقاد دارند که با سرودن این ترانه‌ها گاو عاطفیت‌تر میشود و شیر بیشتری میدهد. نمونه‌یی از ترانهٔ گادوشی:

«گولوگولو گام اوود
جون به دَس پام اوود»

(سرلک، ۱۳۸۵: ۷۵)

gulu gulu gâm owed jun be dasseo pâm owed

معنی: گاوام به بهانه گوساله‌اش آمد و این آمدن او باعث شد که دست و پای من جان بگیرد و خوشحال بشوم.

۱-۳-۲. ترانه‌های مشک و دوغ‌زنی: این ترانه در زمان تهیه دوغ توسط زنان سروده میشود و زمان سرودن آن هم قبل از طلوع خورشید است. آنها معتقدند با سرودن این ترانه برکت دوغ و کره آنان زیاد میشود و متوجه زمان زیادی که صرف زدن دوغ میشود نیز نمیگردند و همچنین با سرودن این ترانه خستگی حاصل از این کار را فراموش میکنند.
نمونه‌یی از ترانه مشک و دوغ‌زنی:

«هَی دُو بَزَن کِه دِیْرُمِه
کُر کَچَلِه بِه شِیْرُمِه

hay do bezan ke deyrume kor kačale be šeirome //

هَی دُو بَزَن کِه دِیْرُمِه
اَفَسْرَخَان مِهْمُونِمِه

(اسماعیلی زاده، ۱۳۹۰)

hay do bezan ke deyrume afsar xân mehmonome //

معنی: ای دوغ بزَن که عجله دارم و پسر کچلم هنوز کوچک است، باید بروم و به او شیر بدهم. ای دوغ زودتر آماده شو چرا که عجله دارم و افسرخان مهمان من است، باید از تو ای دوغ! برای او پذیرایی کنم.

۱-۴. ترانه‌های بافندگی و چینی‌گری: این نوع ترانه در زمان بافتن و چیدن لوازم بافتنی و چینی‌گریهایی چون: قالی، فرش، گلیم، خوجین، سیاه چادر (بهون) و... سروده میشود.
نمونه‌یی از ترانه بافندگی و چینی‌گری:

«چَپ‌گَرِی چِیْنِی‌گَرِی، چِیْنِی نِه دَار کَرْد

وِه نِه‌ا چِیْنِی گَرِون بَرِیْد و تَا کَرْد»

(حسین پور، ۱۳۸۶: ۱۶۰)

čap garicinigari činine dâr kerd ve nehâ činigarun borid o tâ kerd //

معنی: آن زن چپ‌گر و چینی‌گر- بافنده- بافتنی خود را به دار و آماده بافتن است. او به قدری ماهر و پر توان است که بافتنی خود را جلوتر از همه بافندگان تمام و جمع کرد.

۲- ترانه‌های رزمی و حماسی:

این ترانه‌ها در جنگها و درگیریهای بزرگ قوم بختیاری با مهاجمان یا شاهان مستبد و دیکتاتور روزگار سروده شده است که در این جنگها دلاوران و قهرمانان خود را - از دست داده‌اند- ستوده‌اند و به آنها افتخار میکنند. آنان بجهت تعصب زیادی که بر روی ایشان داشتند، بعد از گذشت چندین سال هنوز هم آن را زمزمه میکنند و یاد آنها را زنده نگه میدارند. در ذیل به دو ترانه از حماسه‌های علیمردان خان چهارلنگ در جنگ با رضاخان و نیز آعلی داد خدر سرخ اشاره میشود. آعلی داد- بزرگترین قهرمان بختیاری در جنگهای درون مرزی و برون مرزی- ناجوانمردانه توسط عموزادگانش کشته شد، ولی علی مردان خان چهارلنگ توسط عمال رژیم پهلوی به شهادت رسید.

نمونه‌یی از ترانه حماسی علی مردان چهارلنگ:

«دَدَر گَل سی کُشتم پیلان بریدن

گویلم زداغ مو کمر بُریدن»

(پوره، ۱۳۸۱: ۱۲۸)

dodargal sei koştanom palane boreidan gaowyalom ze dâqe mo kamar boreiden

معنی: خواهرهایم بخاطر کشتنم، موهایشان را بریدن و برادرانم از داغ کشته شدن من کمرشان بریده شد و خیلی ناراحت شدند.

نمونه‌یی از ترانه حماسی آعلی داد خدر سرخ:

«بُرْدَنُم به مهمونی و سن به جونم

آ ایموم ز پشت سر زیمنه شوئم»

(خسروی، ۱۳۷۵: ۱۹۰)

bordenom be mehmunei vasn be jonom, â eymom ze pošte sar zey mšonom

معنی: آعلی داد خدر سرخ میگوید مرا به مهمانی دعوت کردند، اما امام قلی خان که میزبان بود به جانم افتاد و از پشت سر به میان شانه‌های من ضربه زد.

۳- ترانه‌های بزمی و شادی (شادپایانه‌ها)

این ترانه‌ها در جشنها و شادی و سرور و بخصوص در جشنهای عروسی خوانده میشوند. نحوه خواندن این ترانه‌ها بصورت تک‌خوان و گروه کُر (همخوانی) اجرا میشود؛ بطوری که یک نفر بعنوان سرگروه و تک‌خوان، بیتی را میخواند و بقیه بصورت گروهی بیت یا مصرعی تکراری را بعنوان جواب میخوانند.

از ترانه‌های بزمی و سرور میتوان به ترانه‌های «آهی گل»، «دووالالی» و «چل چله باد شمال» اشاره کرد. هر سه نوع بیان شده در جشن عروسی در مدح عروس و داماد و بستگان آنها سروده و خوانده میشوند.

نمونه‌یی از ترانه آهی گل:

«برنجانه ز تو درارین سر تو خرمن زنین

دهدویل آقا دوماد همتو واکل زنین»

(قادری، مهناز، ۱۳۹۰)

berenjân ze tow derâreïn sar tow xarman zaniyn , dahdoyale âqâ domâd hamato va kel zaniyan
معنی: برنجه‌ها (برنجهای عروسی) را از درون انبار دریاورید و روی پشت بام جمع کنید به خواهرهای داماد هم بگویید همگی شادی کنید و کِل بزیند (چرا که جشن و شادی در راه است).
نمونه‌یی از ترانه دو والالی:

«دا مو ایگم رو مو ایگم

هوئنه داری خو بکن

dâ mo eygom ru mo eygom , hovne dârey xo bekon

هونه داری سُرفه سنگین

یه کنیز و ابام بکن»

(همانجا)

hovne dârey sorfe sangein , yâ kaniz va bâm bekon

معنی: نصیحت مادر به دختر: مادر جان میگویم! فرزندم میگویم! خانه‌دار خوبی باش.
جواب دختر به مادر: مادر! خانه‌داری و سفره‌های سنگین کار مشکلی هست پس یک کنیز به همراه من بفرست تا به خانه شوهر ببرم.

نمونه‌یی از ترانه چله باد شمال:

«کو ایـا کـوتـور ایـا گـودوم شکـاله

سـیل کـردم پُـشت سـرم دیم تیه کـاله»

(همانجا)

ko eyâ kotor eyâ godom šekâle seyl kerdom pošte sarom deim teiye kâle

معنی: چیزی شبیه صدای ریزش کوه و صخره‌های بزرگ احساس کردم، با خودم گفتم شاید بز کوهی یا حیوان شکاری دیگری راه می‌رود. اما پشت سرم نگاه کردم معشوقه‌یی را دیدم که دارای چشمان سیاه است.

۴- ترانه‌های کودکانه

کودکانه‌ها ترانه‌هایی هستند که مادران برای فرزندانشان زمزمه میکنند. در ادبیات عامه بختیاری، بخصوص ترانه‌های آن، عاطفیت‌ترین ترانه، همین ترانه‌های کودکانه است که باعث الفت و محبت بین مادران و کودکانشان میشود. «لالایی‌ها» معروفترین نوع ترانه‌های کودکانه هستند.

۴-۱- لالایی‌ها: لالاییها ترانه‌هایی هستند که مادران به‌نگام شب و در زمان خوابانیدن کودکانشان می‌سرایند. مهر و محبت مادر همراه باندا و آهنگ این ترانه‌ها کودکان را به خواب آرام رهسپار میکند. «در لالایی‌ها معمولاً طبیعت در فصلهای مختلف، کوچ ایل، حمله به دشمنان و انتقام از آنان توصیف میشود». نمونه‌یی از ترانه لالایی:

«سر کوه بلند فریاد اِکـرد

امیرالمؤمنین را یاد اِکـردم

sare kohe boland faryâd ekerdom , amir al momenin râ yad ekerdom

امیرالمؤمنین ای شاه مردم

دل ناشگونم ، شاد بگردن»

(اسماعیلی زاده، ۱۳۹۰)

amir al momenin ay šahe mardom dele nâšâde govnom šâd begardon

معنی: من سر کوه بلند فریاد زدم و امیرالمؤمنین - حضرت علی (ع) - را یاد می‌کردم. امیرالمؤمنین ای شاه مردم! دل من ناشاد است پس مرا شاد بگردان.

۵- ترانه‌های عاشقانه و تغزلی

در این نوع ترانه‌ها، مضمونها حول وصف معشوق زمینی می‌چرخد و عاشقان معشوقه‌های خود را میستایند و گاهی از آنها درخواستهایی میکنند که همراه با اصرار و التماس است. در این نوع ترانه‌ها هدف از وصف، ارج نهادن به معشوق و رسیدن به یار است. «بلال یا دی بلال» و «دانی دانی» از نمونه ترانه‌های عاشقانه و تغزلی هستند که در زیر به آنها اشاره میشود:

۱-۵- بلال: «بلال نامی است در بختیاری که نماد گل لاله است و نیز نام ترانه‌ی معروف در فرهنگ موسیقیایی بختیاری میباشد» (مددی، ۱۳۸۶: ۱۳۹). بلال عاشقانه‌ترین ترانه در ادب عامه بختیاری است؛ زیرا در اینگونه ادبی، عاشق، عشق محض زمینی خود را به معشوق بطور واضح و سریع بیان میکند و از ابهام‌گویی و بیان کنایه آمیز پرهیز میکند. در ابیات این ترانه، معشوق-در بیشتر مواقع زنان هستند- در زمینه‌هایی همچون اخلاق، رفتار و ظاهر جذاب وصف میشود. نمونه‌ی از ترانه بلال:

آرزم رَهده به باد گُلِ خُو کُنه شی

هوز مو عاشق تره نیاره واری

(قادری، قدرت، ۱۳۹۰)

ârezum rahde be bâd gol xo kone šei , hoze mo âseqtare neyareh va reiy

معنی: آرزوم بر باد رفته است؛ چرا که، معشوقه میخواهد ازدواج کند، او از من عاشقتر است اما به روی خود نمی‌آورد و دوست داشتن خود را از من پنهان میکند.

۲-۵- ترانه دانی دانی: دانی دانی هم از جمله ترانه‌های عاشقانه است که در وصف معشوق خوانده میشود و دارای نغمه و آهنگی زیباست، معنای «دانی دانی» یک یکدانه است (پوره، ۱۳۸۱: ۱۷۴). این نام خود دال بر عشق زیاد به معشوق است و آن را فقط منحصر به یک نفر میداند. این ترانه به صورت تک خوان و گروه کُر (همخوانی) خوانده میشود؛ بگونه‌ی که، یک نفر که صدای خوبی دارد بصورت تکخوان بیتهای غیر تکراری میخواند و دیگران بصورت گروهی مصرعی تکراری در جواب میخوانند.

نمونه‌ی از ترانه دانی دانی:

«شوو مه تُرک وُرک وِیدُم کِل مال دانی

سو غاتی خُم سیت آوردُم گوی سِر دسمال دانی»

šaww ve ma toroko vorok veydom kele mâl dâni, soqâti xom sit averdom guy sare dasmal dâni

مصرع تکراری: آخی دانی دانی دَرِت، قُربون پَلَل زردت

(همان: ۱۷۴-۱۷۵)

axey dâni dâni dârdet qorbune palale zardet

معنی: در شب مهتابی پاورچین پاورچین به ده شما آمدم، دیدم تو خواب هستی. برایت هدیه‌یی آوردم تا بر روی دستمال بدوزی. ای یکی یکدانه من، قربان موهای زرد تو شوم.

۶- ترانه‌های مذهبی و نیایشی

در این نوع ترانه‌ها مردم از صمیم قلب چیزی را از خدا طلب میکنند و یا برای همدیگر دعا و نیایش میکنند. در این گونه ادبی خداپرستی و اعتقاد به ائمه اطهار موج میزند. بیشتر این ترانه‌ها بصورت دسته‌جمعی و گروهی خوانده میشوند. کمتر پیش می‌آید که یک نفر به تنهایی در قالب ترانه دعا یا نیایش کند. از نمونه‌های این نوع میتوان از «هلله کوسه»- ترانه‌یی برای بارش باران- و «آهی گل» در قالب دعا نام برد.

۶-۱- ترانه هلله کوسه: این ترانه زمانی سروده میشود که مردم نیاز به باران دارند و برای پرورش دامها و کشاورزی خود با کمبود آب مواجه هستند.

نحوه اجرای این ترانه به اینصورت است: گروهی از جوانان دور هم جمع میشوند و یک نفر را بعنوان سرگروه انتخاب میکنند و به او شکل و هیبت خاصی میدهند و در دستش زنگوله‌یی و کوله‌پشتی برای جمع‌آوری هدایایی میدهند. او بعنوان سرگروه یا «کوسه» انتخاب میشود و در هنگام شب که معمولاً مصادف با آذرماه است- با سرودن ترانه به در خانه‌ها میروند و مردم هم به آنها هدیه‌یی میدهند؛ زیرا اعتقاد دارند با این ترانه‌سرایی و نیایش کردن باران میبارد. کوسه یا سرگروه ابیاتی غیرتکراری میخواند و بقیه همراهان، بیت یا مصرعی تکراری را بعنوان جواب به او بیان میدارند.

نمونه‌یی از ترانه‌های هلله کوسه:

ه ا ر ه ا ر ه ا ر و ن ک ی

خ د ا ب ز ن ب ا ر و ن ک ی

hâr hâr hârunaki , xodâ bezan bârunaki

ب ا ر و ن ب ز ن ب ن ک ی

ه ا ر ه ا ر ه ا ر و ن ک ی

(همان: ۳۵)

bârun bezan tontonaki, hâr hâr hârunaki

معنی: هارهارارونکی (نوعی صوت یا نام آواست) خداوند باران کمی بزن. خدایا باران نرم و آرامی بزن، هارهارارونکی.

۲-۶- ترانه نیایشی در قالب دووالالی: در این ترانه از خداوند برای دیگران آرزوی خوشبختی، سعادت، صاحب فرزند پسر شدن، گشایش بخت دختران و... درخواست میشود. نمونه‌یی از ترانه‌های نیایشی در قالب دووالالی:

«خدا خدا خدا خدا

یسه مـــــــرادی به دلم

xodâ xodâ xodâ xodâ , ya moradey be delom

یسه کُـــــــری بده

یسه مُـــــــراد حاصلم «

(قادری، مهناز، ۱۳۹۰)

ya korey bedeh be , yo morâdeh hâselom

معنی: خدایا! خدایا! خدایا! خدایا! یک مراد و آرزویی در دلم هست. یک پسری بده... و این آرزوی نهایی من است. (در جای خالی نام هر فرد بدون پسری را میتوان بکار برد).

۷- ترانه‌های تک بیته (مفرد)

در ادبیات فولکلوریک بختیاری نوعی از تک‌بیتها وجود دارد که عموماً بصورت ضرب‌المثل یا چیستان رایج شده‌اند و حاوی مطالب اخلاقی و تعلیمی هستند. مردم در ارتباط کلامی و شفاهی خود بوفور از آنها استفاده میکنند. سراینده این تک‌بیتها معلوم نیست و از گذشته دور در میان مردم بختیاری رایج بود و کاربرد داشته است. در زیر به نمونه‌هایی از آنها اشاره میکنیم.

«آر بهیگ نیدم

امّا بهیگلِ مَرْدُمِ دیدم»

(فروتن، ۱۳۸۳: ۱۹)

ar bahig nidom amâ bahigale mardome didom

معنی: اگر عروس نیستم، ولی عروسهای مردم را دیده‌ام. (اگر خودم در کاری تجربه حاصل نکرده‌ام ولیکن از تجارب دیگران استفاده کرده‌ام).

«دا، سی دختر خُنه کرده بَنم دا به رُسویی ، دختر به سرانجم»

(سرلک، ۱۳۸۱: ۳۱۲)

dâ si doxtâr xone kerda bannom , dâ be rosavâi doxtar be saranjom

معنی: مادر برای دختر، خود را بدنام کرده است، مادر رسوا شده و دختر به سرانجام رسیده است. (فداکاری مادر برای فرزند).

۸- سوگینه‌های بختیاری

سوگینه‌های بختیاری گونه‌یی از اشعار بختیاری هستند که در قسمت ترانه‌ها جای نمیگیرند اما بجهت اینکه ساخته و پرداخته زنان هستند آنها را در اینجا جزو دسته الحاقی ترانه‌ها آورده‌ایم. زنان این اشعار را در سوگ از دست‌رفتگان خود بخصوص، بزرگان و جوانان ناکام میسرایند. نمونه‌یی از سوگینه‌های بختیاری:

یه زن شازه زنی تُرنه هِواری

چهرسته مَحوا گِرد به سایه داری»

(قادری، گلی، ۱۳۹۰)

ya zanei šâze zanei torne hevârei, jahreste mahvâ gered be sâye dârey

معنی: یک زنی مثل زنان شاهزاده که گیسوانش بلند و آرام بود، از مسیر اصلی کوچ خود منحرف شده و در زیر درختی پناه گرفته تا کمی استراحت بکند.

نقش و جایگاه زن در ترانه‌های بختیاری

۱- ترانه‌های کار و انواع آن

۱-۱- ترانه بافندگی و چینی‌گری: زنان در این ترانه، سراینده، گوینده و بیان‌کننده هستند. نقش و جایگاه آنان در این ترانه بعنوان یک هنرمند یا یک عضو فعال اقتصادی در خانواده نمایان است. ۱-۲- ترانه کشاورزی از نوع هیاری: این ترانه سروده و ساخته مردان است، اما نقش و جایگاه زنان در آن بعنوان یک عضو اقتصادی فعال و کسی که در امر کشاورزی و درو کردن همیار و همراه مردان است، قابل توجه است.

۱-۳- ترانه‌های دامداری: این ترانه خود به دو دسته تقسیم میشود:

۱-۳-۱- ترانه مشگه دوسره: زنان در این ترانه، گوینده، سراینده و بیان‌کننده هستند. نقش و جایگاه آنان در این ترانه بعنوان یک فعال اقتصادی و کسی است که آرزوها و خواسته‌هایی دارد و آرزوهای خود را

در صورتی قابل برآورده شدن میداند که آن عمل (مشک دوغزنی) را بدرستی انجام دهد.
 ۱-۳-۲- ترانه گاودوشی: زنان در این ترانه، گوینده، سراینده و بیان‌کننده هستند. نقش و جایگاه آنان در این ترانه را میتوان جایگاه یک فعال اقتصادی و جایگاهی حیوان دوست و کسی که حقوق حیوانات را رعایت میکند معرفی کرد.

۱-۴- ترانه صیادی: این ترانه هم سروده زنان و هم سروده و ساخته مردان است که در مورد صیادان و شکارچیان میباشد. نقش و جایگاه زنان در این ترانه، نقش یک همیار و کسی است که آماده‌کننده زاد و توشه شکارچی و صیاد است و همچنین کسی که با سرودن این ترانه، یاد و نام صیادان و میرصیادان را زنده نگه میدارد.

۲- ترانه‌های رزمی و حماسی

۱-۲- ترانه حماسی علی مردان خان چهارلنگ: این ترانه سروده مردان است. نقش و جایگاه زنان در این ترانه این است که با «کل» زدن انگیزه‌دهنده به جنگجویان و رزمندگان هستند و همچنین با شیون و گریه و زاری خود، یاد و خاطره بزرگان را برای نسلهای بعد زنده نگه میدارند.
 ۲-۲- ترانه حماسی آعلی داد خدر سرخ: این ترانه سروده مردان و از زبان «آعلی داد» بصورت ساختگی بیان شده است. نقش و جایگاه زنان در این ترانه، عزادار بودن و زنده نگه داشتن یاد آن پهلوان دلیر و دیگر پهلوانان و قهرمانان همانند اوست. از دیگر جایگاه آنان میتوان به اثبات‌کننده بیگناهی «آعلی داد» یا هر مظلوم دیگر و گناهکاری همچون «حسین قلی خان و امام قلی خان» اشاره کرد.

۳- ترانه‌های بزمی و شادی (شادیانه‌ها)

۱-۳- ترانه شادی دووالالی: این ترانه، ساخته و سروده زنان است. نقش و جایگاه زنان در این ترانه نقشی وصفی یا توصیف‌کننده و ویژگیها و خصایل نیک عروس و داماد و بستگان آنان است. همچنین از دیگر نقشهای مهم زنان، دادن انگیزه به جوانان برای ازدواج است.

۲-۳- ترانه شادی آهی گل: این ترانه هم مانند ترانه «دووالالی» ساخته و پرداخته زنان است. نقش و جایگاه زنان در این ترانه همانند ترانه «دووالالی» است.

۳-۳- ترانه چله باد شمال: سراینده این ترانه هم زنان و هم مردان هستند. نقش و جایگاه زنان در این ترانه، مثبت است و نقش توصیف‌شدگانی را دارند که از زبان مردان به نیکی توصیف

شده‌اند. عشق مردان به آنان عشقی پاک و وفای به عهد است؛ علاوه بر آن خواسته برجسته مردان از زنان در این ترانه وفاداری زنان است.

۴- ترانه‌های کودکانه

۴-۱- لالیها: زنان بویژه گروه مادران، سازنده و گوینده این نوع ادبی هستند. نقش و جایگاه زنان در این ترانه‌ها، القاءکننده حس عاطفی، مادری و آرامش‌دهنده به کودکان است. مادران در این گونه ادبی، معرفان فرهنگ دینی و بومی به فرزندان خود در قالب ترانه «لالایی» هستند.

۴-۲- ترانه نوازشی کودک: همانند لالیها زنان سازنده و گوینده این نوع ترانه هستند و نقش و جایگاه آنان در این ترانه، نوازنده و آرامش‌دهنده به فرزندان خود میباشد. البته ناگفته نماند جایگاه پسران در این ترانه‌ها برتر

از دختران است (سبب این برتری، نوع فعالیت تأثیرگذار پسران در زندگی کوچ‌نشینی است). از جایگاه دیگر زنان در این ترانه، دادن روحیه اعتماد به نفس به کودکان و اجتماعی بار آوردن آنان است.

۴-۳- ترانه بازی با کودک: سراینده و گوینده این ترانه نیز زنان هستند. نقش و جایگاه زنان در این ترانه، نقش مادران در حیطه عاطفی و سرگرم‌کننده کودکان است، همچنین این سراینده‌گان کسانی هستند که با نقش دادن به فرزندان، آنان را آرام آرام وارد دنیای جدید میکنند.

۵- ترانه‌های عاشقانه و تغزلی

۵-۱- ترانه عاشقانه بلال: سراینده این ترانه مردان هستند. نقش و جایگاه زنان در این ترانه، این است که معشوق زمینی مردان محسوب میشوند.

مردان در این ترانه به توصیف زنان و زیباییهایشان میپردازند و از آنها انواع درخواست را دارند. جلوه‌گاه اصلی عشق مردان به زنان در این ترانه بارز و نمایان است.

۵-۲- ترانه عاشقانه دانی دانی: سراینده این ترانه مردان هستند. نقش و جایگاه زنان در این ترانه، بصورت یک معشوقه قابل تکریم و احترام است که مردان به آنان عشق پاک خود را ابراز میدارند. جایگاه زنان در این ترانه، جایگاهی پاک و مقدس است و ارزش وجودیشان در این ترانه قابل مشاهده است و توصیف به نیک‌سرشتی شده‌اند.

۶- ترانه‌های نیایشی و مذهبی

۱-۶- ترانه نیایشی هلهله کوسه: این ترانه سروده و ساخته مردان است. نقش و جایگاه زنان در این ترانه، نقش دعاکنندگان و نیایش‌گرانی است که برای رونق زندگی، دامداری و کشاورزی خود دعا میکنند تا از سوی خدا باران نازل شود و وضعیتشان متحول گردد.

۲-۶- ترانه دووالالی با درونمایه نیایشی: سراینده و گوینده این ترانه زنان هستند. نقش و جایگاه آنان در این ترانه، جایگاهی والا و نقشی شکرگذار، نوع دوست و خیرخواه میباشد؛ زیرا آنان بجای دیگران و برای دیگران به پیشگاه خداوند دعا و نیایش میکنند و آرزوها و خواسته‌های دیگران را از خداوند طلب میکنند.

۷- ترانه‌های تک بیتی (مفرد)

سراینده و گوینده این ابیات مجزا از هم- که محتوایی همسان دارند- هر دو گروه مردان و زنان هستند. بیشتر این بیتها بصورت ضرب‌المثل، زبانزد، چیستان و... در میان فرهنگ عامه بختیاری بکار میرود و شهرت آنها به حدی است که جزء زبانزدها بشمار میروند. در اکثر این ابیات، جایگاه زن، جایگاهی خانه‌دار و کدبانو توصیف شده است و جهت بهتر عمل کردن در کارهای روزمره مدام در این ترانه‌ها، تویخ یا تعریف و تمجید شده‌اند. نقش زن در این نوع ترانه علاوه بر سازندگی و گویندگی، نقشی مسئولیت‌پذیر و اجراکننده بسیاری از امور در خانواده و اجتماع (کوچ نشینی) است.

۸- سوگینه‌های بختیاری (گاه‌گریوه، دُندال)

سراینده و گوینده این اشعار زنان هستند. نقش و جایگاه زنان در این اشعار، عزادار بودن و زنده نگه‌دارنده یاد و خاطره عزیزان و از دست‌رفتگان است که با زنده نگه‌داشتن این سنت، اتحاد و همبستگی را در میان طوایف و مردم گسترش میدهند.

در مجموع، زنان در ارتباط با بسیاری از ترانه‌ها، سازنده، گوینده، سراینده و بکاربرنده آنها هستند و جایگاه آنان جایگاهی مثبت و والا میباشد- بجز ترانه عاشقانه «بلال» که جایگاه و ارزش وجودی زن بخاطر نیت زمینی مردان از آنان، جایگاهی منفی متصور شده است- و نقش آنان نقشی سازنده و تأثیرگذار در امور اجتماعی، فرهنگی، مذهبی، تعلیمی و آموزشی و... است.

نتیجه‌گیری

همانطور که گفته شد، در حالت کلی ترانه‌ها به هشت دسته اصلی تقسیم شده‌اند که هر کدام دارای چند نوع هستند. زنان در این میان خود سازنده بسیاری از انواع ترانه‌ها هستند و در نوعی هم که سروده مردان است، نقش زنان در آن مشخص و قابل توجه است. در مجموع زنان در این ترانه‌ها انتقال‌دهندگان و نگهدارندگان فرهنگ بومی، ملی و مذهبی هستند و یکی از علت‌های باقی ماندن این نوع ادبی، نقل روزمره و سینه به سینه آن از طریق زنان در کارهای روزمره است. نقل روزمره و سینه به سینه آنها از طریق زنان در کارهای روزمره است.

منابع

- افشار سیستانی، ایرج؛ مقدمه‌ای بر شناخت ایلها، چادر نشینان و طوایف عشایری ایران، تهران: انتشارات مؤلف، ۱۳۶۷.
- پوره، کاظم؛ موسیقی و ترانه‌های بختیاری، تهران: انتشارات آزان، ۱۳۸۱.
- حسین پور، علی؛ «انعکاس کار و تلاش زنان بختیاری در ترانه‌های عامیانه و کودکانه»، فصلنامه عشایری ذخایر انقلاب، سال دهم، شماره اول و دوم، شماره پیاپی ۵۳ و ۵۴، ۱۳۶۸.
- خسروی، عبدالعلی (قائد بختیاری)؛ فرهنگ و ادبیات بختیاری «کتاب سوم»، شهرکرد: انتشارات ایل با همکاری انتشارات غزل، ۱۳۷۵.
- سرلک، رضا؛ واژه‌نامه گویش بختیاری چهارلنگ، تهران: فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۸۱.
- _____؛ آداب و رسوم و فرهنگ عامه ایل بختیاری چهارلنگ، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۵.
- قنبری عدیوی، عباس؛ گفت و گفت، شهرکرد: انتشارات مرید، ۱۳۸۵.
- _____؛ جستاری در فرهنگ و هنر بختیاری، شهرکرد: انتشارات نیوشه، ۱۳۹۰.
- فروتن، فریبرز؛ گنجینه منتهای بختیاری، اهواز: انتشارات صمد، ۱۳۸۳.
- فقیری، ابوالقاسم؛ سیری در ترانه‌های محلی با تکیه بر گوشه‌هایی از ترانه‌های فارسی، شیراز: انتشارات نوید، ۱۳۸۵.
- مددی، حسین؛ نماد در فرهنگ بختیاری، اهواز: انتشارات مهزیار، ۱۳۸۶.
- میرزایی دره‌شویی، غلامرضا؛ بختیاریها و قاجاریه، شهرکرد: انتشارات ایل، ۱۳۷۳.

منابع شفاهی

- علاءالدین، بهمن (مسعود بختیاری) (۱۳۷۲)، «ترانه هیاری»، کاست: تاراز، بکوشش منصور قنادپور، تهیه و ضبط شرکت آواز جنوب (کاست صوتی).
- اسماعیلی‌زاده، شهربانو، متولد ۱۳۲۰، خانه‌دار، شوستر، روستای کوله‌جاز قدیم، ۱۳۹۰/۷/۱۰.
- قادری، گلی، متولد ۱۳۴۹، خانه‌دار، شوستر، شهرک سه راه گتوند، ۱۳۹۰/۷/۱۵.
- قادری، مهناز، متولد ۱۳۴۱، خانه‌دار، شوستر، شهر شرافت، ۱۳۹۰/۷/۳۰.
- قادری، قدرت، متولد ۱۳۴۱، مداح، شوستر، شهر شرافت، ۱۳۹۰/۸/۵.
- لیرکی، پنج‌شنبه، ۱۳۳۰، شکارچی، شهرستان اندیکا، منطقه عشایری کُتک، ۱۳۹۰/۸/۱۰.

بررسی باورهای عامیانه در بین بانوان قالیباف چهارمحال و بختیاری

ملیحه مهدیان^۱

چکیده

یکی از راه‌های شناخت روحیات و خلیات مردم سرزمینها، شناخت فرهنگ و باورهای عامه است. فرهنگ عامه، که در نسلهای پیاپی، اندیشه‌های گرانها و عواطف و نتایج فکر و ذوق ملل و اقوام گوناگون را به نمایش میگذارد، گنجینه‌ی زوال‌ناپذیر است که شالوده آثار معنوی و باشکوه زیبایهای بشریت بشمار می‌آید. در میان انواع گوناگون جلوه‌های فرهنگ ایران زمین، فرش دستباف جایگاه ارزنده‌ی دارد که بواسطه‌ی دیرینگی، سرشار از مضامین اعتقادی و باورهای عمیق فرهنگی است. یکی از مناطق کهن بافت فرش در ایران، چهارمحال و بختیاری است. بافندگان هنرمند این خطه طی مراحل مختلف تولید فرش، مضامینی را در نظر گرفته و به اجرا درمی‌آورند که هر یک برگرفته از اعتقادات و باورهایی است که طی نسلهای متمادی بصورت سینه به سینه تا به امروز تداوم داشته است. در نوشتار حاضر باورهای این بافندگان در زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی، بر اساس اسناد کتابخانه‌ی و میدانی مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته و به تصویر درآمده است.

کلیدواژگان: فرهنگ عامه؛ باورهای عامه؛ بافندگان فرش؛ چهارمحال و بختیاری؛ بانوان قالیباف

مقدمه

افکار و باورهای عامه، از جمله یادگارهای فرهنگی است که ریشه در زندگی مردم آن دیار و تاریخ کهن آن سرزمین دارد. این باورها در زندگی مردم بشکل عملی گاهی تعیین‌کننده است؛ یعنی گاهی براساس یک باور- چه درست و چه غلط- انسانها در زندگیشان تصمیم میگیرند که

۱. کارشناس ارشد طراحی فرش، مدرس دانشکده هنر دانشگاه شهرکرد؛ mmahdians65@yahoo.com

کاری را انجام بدهند یا انجام ندهند. فرش دستباف ایران بعنوان جلوه‌یی از فولکلور، در ادوار مختلف با زندگی مردم عجین بوده و همواره تأمین‌کننده نیازهای مادی و معنوی آنان بوده است. بنابراین، این هنر در بین اقوام مختلف همواره مهمترین عامل انتقال باورها، آداب و رسوم، سنتها و فرهنگ ایرانی از نسلی به نسل دیگر بوده است. با توجه به قومیت‌های گوناگون و تنوع فرهنگی در ایران‌زمین، این باورها رنگارنگ میشوند و در جاهایی با هم اشتراکات و یا افتراق پیدا میکنند. فرش در منطقه چهارمحال و بختیاری با حفظ ویژگیهای بومی، نقشها و طرحهای خاص خود را پدید می‌آورد که برگرفته از عناصری همچون طبیعت، باورها، اندیشه‌ها، اساطیر و ذهنیات تراوش شده بافنده آن میباشد. در نوشتار پیش رو برخی از باورهای بافندگان این خطه که مرتبط با فرآیند تولید فرش هستند مورد بررسی قرار میگیرند.

فرهنگ عامه

«فرهنگ عامه» اصطلاحی کلی است برای جنبه‌هایی از فرهنگ بشری که از طریق شفاهی، مشاهده، تجربه و تقلید به زندگی مردم منتقل میشود. «اصطلاح فولکلور»^۱ از دو واژه «فولک»^۲ بمعنای مردم و طبقه و «لور»^۳ بمعنای دانش تشکیل شده است و در ایران فرهنگ عامه یا فرهنگ توده خوانده میشود» (تمیم‌داری، ۱۳۹۰: ۱۱).

بطور کلی عمده خصوصیات و ویژگیهای فرهنگ عامه عبارتند از:

الف) «فرهنگ عامه همه کشورها اغلب زاینده تجربه و رویدادهای اجتماعی است. هیچ نمود فولکلوریک وجود ندارد که نتیجه تجربه‌یی از گذشتگان نباشد و یکی از علل اعتبار فولکلور همین است.

ب) ویژگی دیگر منطقه‌یی بودن آن است. هر منطقه‌یی متناسب با اوضاع و احوال جغرافیایی خویش دارای فولکلور خاصی است که انسان بوی خاک، گل و گیاه آن را در خلال مطالعه فولکلور حس میکند» (همان: ۱۲).

ج) «غیر شخصی بودن: یعنی پیدایش آن محصول کار فرد و شخص معینی نباشد.

د) شفاهی بودن: انتقال فرهنگ عامه از نسلی به نسل دیگر و یا از فردی به فرد دیگر همواره به

1. Folk - lore

2. Folk

3. Lore

طریق شفاهی بوده و این امور سینه به سینه منتقل شده‌اند.

ه) سنتی بودن: یعنی فرهنگ عامه ریشه در گذشته‌های هر چه دورتر دارد.

این خصوصیات بطور کلی حدود و قلمرو فرهنگ عامه را معین میکنند و ملاحظه میشود که قسمت اعظم از محتویات ذهنی فرد مانند باورها، پندارها، داوریه‌ها و رفتارهای اجتماعی همه در قلمرو فرهنگ عامه وارد میشوند» (خلیقی، ۱۳۵۶: ۲۴).

برای فولکلور ایران سه پیشینه تاریخی میتوان لحاظ کرد:

«دسته‌یی از مفاهیم فولکلوریک از دوران پیش از اسلام وجود داشته که گاه بصورت‌های دیگر در سنت اسلام جلوه‌گر شده‌اند و برخی جشنها و آیینهای ملی نیز با همان اصالت باستانی خود هنوز در میان مردم زنده‌اند.

دسته دیگر آنهایی هستند که ریشه اسلامی دارند و گاه با رنگ اسلامی و گاهی با رنگ و بوی ملیت و هویت ایرانی آشکار میشوند.

دسته سوم مجموع اعتقادات، باورها و موهوماتی هستند که ظاهراً ریشه ملی یا دینی ندارند، بلکه باید مبداء آنها را ترس انسان از طبیعت و نیروهای آن و یا بیم از بیماری و مرگ و حوادث گوناگون دانست» (تمیم‌داری، ۱۳۹۰: ۱۴).

مطالعات فرهنگ عامه را میتوان به شش بخش تقسیم کرد:

اعتقادات و باورها^۱

اسطوره^۲

سنتها^۳

روایات^۴

گفتارهای عامیانه^۵

هنرهای عامه^۶ (گویری، ۱۳۸۵: ۱۳)

که در نوشتار حاضر از این میان تنها به اعتقادات و باورها پرداخته میشود.

1. Beliefs
2. myth
3. Traditions
4. Narratives
5. Folk saying
6. Folk arts

اعتقادات و باورها

باورهای هر قوم با فرهنگ آن قوم ارتباط مستقیم دارد. باورها بنیادیتترین مبانی جهان‌بینی انسان را در خود دارند و گاهی مسیر زندگی او را تغییر می‌دهند. «باورها، مفاهیمی کلی و مبهم درباره جهان و ماهیت جامعه هستند که مردم درستی آنها را بعنوان «واقعیت» قبول دارند و از آنجا که خواستگاه آنها، تجربه‌ها، سنتها و یا روشهای علمی میباشند، میتوانند تأثیر نیرومندی بر رفتار داشته باشند» (رنجبر و ستوده، ۱۳۸۳: ۴۸). با تحول باورها، فرهنگ نیز گرایش و سمت و سوی دیگری به خود میگیرد؛ بنابراین با شناخت تحولات رخ داده در باورهای اقوام، میتوان به فرهنگ آن قوم پی برد. «قسمتی از این باورها حقیقی و واقعی و مبتنی بر بنیانهایی ثابت شده و متقن هستند، اما بخشی از آنها بی پایه، بدون دلیل و در طول تاریخ توسط مردمان پذیرفته شده‌اند که به آنها خرافات میگویند» (سعیدی، ۱۳۹۴: ۱۲۳). البته در مورد باورهایی که خرافات خوانده میشوند نمیتوان به صرف اینکه ما قادر به تبیین یک عمل و فهم یک مطلب یا رابطه نیستیم، آن را بی پایه و اساس و غیرواقعی تلقی کنیم، بلکه باید در بررسی این باورها از زاویه دید معتقدان به این مفاهیم به مسئله بنگریم. برخی از این اعتقادات ریشه در افسانه‌ها دارند، برخی ناشی از تعبیرهایی خاص از اصول مذهبی هستند و برخی سینه به سینه انتقال یافته و پذیرفته شده‌اند، بدون آنکه در صحت و سقم آنها تحقیق یا شک شود.

باورهای رایج در بین بافندگان فرش استان چهارمحال و بختیاری

از رایجترین باورهایی که در بین بانوان قالیباف استان چهارمحال و بختیاری وجود دارند میتوان به موارد زیر اشاره کرد:

چشم‌زخم

سعادت و نحوست روزها

هدیه دادن

هم کاری و تعاون

سایر باورهای رایج

- چشم‌زخم

از باورهای مهم و اساسی در فرهنگ عامه، آزار و گزندگی است که گمان میرود از تأثیر موج منفی

و نگاه بد کسی، به انسان میرسد و با نامهای چشم زخم، چشم رساندن، چشم زدن، چشم شور، بد چشم و مخفف آن بصورت چشخ شناخته شده است.

در دایرةالمعارف فارسی آمده است: نظر دشمن، نظر حسود و نظر کسی که فاقد و طالب چیزی است و گاه هرگونه نظر تحسین، در اعتقاد عامه ممکن است چنین تأثیری داشته باشد. کسی را که گمان میرود چشمش چنین تأثیری دارد، بد چشم، شور چشم و چشم رسان میخوانند و نظر کردن او را به چشم زدن و چشم رساندن و نظر رساندن و امثال آن تعبیر میکنند» (مصاحب، ۱۳۴۵: ۸۵۱). در لغتنامه دهخدا/ در ذیل چشم زخم آمده است: «چشم زخم و چشخ و چشم شور و دیده شور و نظر شور عبارت از آن است که شخصی چیز حسین [بسیار نیکو] و مرغوب را نگاه کند و بطریق حسد در وی نظر اندازد و بعضی گویند در چشم زخم، حسد ضرور نیست، گاهی نظر دوست هم کار میکند» (دهخدا، ۱۳۳۷: ۲۰۰). «در منابع پهلوی از چشم زخم یا شور چشمی به دوژدئیز یاد شده است» (رضازاده، ۱۳۸۶: ۸).

از نظر حوزه رواج، چشم زخم اعتقادی دیرینه و جهانشمول است و از جوامع ابتدایی در کشورهای باستانی مانند یونان، روم، چین، مصر و ایران گرفته تا ملل متمدن جهان امروز و از ادیان قدیمی مانند اعتقاد به ارباب انواع گرفته تا ادیانی چون: بودایی، یهودی، مسیحی و اسلام، نمونه های اعتقاد به آن را میتوان یافت (روح الامینی، ۱۳۷۶: ۹۷). در اغلب موارد، گمان بر این است که بدخواهی و حسادت، در برابر خوشبختی و زیبایی دیگران، علت اصلی چشم زخم است. بنابراین در اروپای قرون وسطی و همچنین در جهان معاصر، تحسین شدن از سوی دیگران یا تملک چیزی که دیگران داشتن آن را تحسین میکنند، میتواند به بدشانسی تبدیل شود. برای همین است که عباراتی همچون "ماشاءالله" یا "خداحفظش کند" یا "خدا برکتش دهد" و امثالهم در عموم زبانها معمول است.

بررسی محققان نشان میدهد که اعتقاد به چشم زخم و شوری چشم در فرهنگ ملل، سابقه بی دیرینه دارد. آثاری که از نقاشیهای نخستین در درون غارها بدست آمده است، تا سنگ نوشته ها و آثار مکتوب قرون وسطی، همه رواج این اعتقاد را در بین اقوام و ملل گوناگون در قرون و اعصار مختلف تأیید میکنند. باستانشناسان در عراق، لوحهایی با قدمت پنج هزار سال بدست آورده اند که نشان از وجود این اعتقاد در تمدن سومر دارد. همچنین در گردن اجسادى که در گورستانهای سومری دفن شده اند، طلسمهایی بشکل چشم آویخته شده است که بر اساس تحلیل باستانشناسان با احتمال زیاد، برای چشم زخم بکار میرفته اند (همان: ۹۸).

وجه مشترک همه این اعتقادات آن است که عامل اصلی چشم‌زخم، سوء نیت و حسد است. بهمین دلیل، انواع تعویذها و وردها و ابزار دفع، به تناسب فرهنگ رایج ملل، بوفور یافت میشود. انواع تعویذها و وردها یا علائمی که بر گردن، بازو، لباس یا بر سردر باغها و املاک و یا در میان مزارع نصب میشود و همچنین استفاده از مهره‌های رنگی بویژه آبی، سیاه و سفید و یا قطعه‌یی از چوب برخی درختان، سنگ نمک، دندان مار، چشم باباقوری، خر مهره، بر زمین زدن تخم مرغ، دود کردن اسپند و دوری از هم‌صحبتی با افرادی که دارای چشمان آبی و موی بور هستند، از شیوه‌های متداول و رایج دفع چشم‌زخم است که از قدمت این اعتقاد کهن در بین مردم حکایت دارد.

چشم‌زخم از دیدگاه قرآن و حدیث

یکی از مسائل مطرح شده در قرآن چشم‌زخم و شورچشمی است و گزارشهای تاریخی قرآنی از گذشتگان و پیشینیان در اینباره وجود دارد؛ از جمله مشهورترین آیات قرآن در این زمینه آیه ۵۱ سوره قلم است که میفرماید: «و ان یکاد الذین کفروا لیزلقونک بابصارهم لما سمعوا الذکر و یقولون انه لمجنون؛ کافران هنگامی که کتاب الهی را میشنوند نزدیک است با چشم‌زخم خود تو را از میان بردارند و میگویند او دیوانه است».

احادیث اهل بیت (ع) و سنت پیامبر اکرم (ص) نیز مدرکی دیگر بر حقیقت داشتن مسئله چشم‌زخم است. از رسول خدا (ص) روایت شده که فرمودند: چشم‌زخم انسان (صحیح و سالم) را داخل قبر میکند و شتر را به دیگ میفرستد. مفسر و فیلسوف بزرگ علامه طباطبایی نیز میفرماید: چشم زدن نوعی از تأثیرات نفسانی است و دلیل عقلی بر نفی آن نداریم، بلکه حوادثی دیده شده که با چشم زدن منطبق است و روایاتی هم بر طبق آن وارد شده و با این حال دلیلی ندارد که ما آن را انکار نموده و بگوییم یک عقیده خرافی است (شاکر، ۱۳۹۰: ۱۵۱).

بررسی چشم‌زخم از دیدگاه علمی

ابن سینا مبدأ چشم‌زخم را «حالت نفسانی اعجاب‌آوری میداند که در شخص یا شیء مورد تعجب تأثیر میگذارد» (مکلفی، ۱۳۶۳: ۴۸۹). بررسیهای علمی اثبات کرده است:

آدمی دارای نیروی شگفتی است که میتواند آثار مثبت یا منفی به جای بگذارد. دانشمندان امروز بر این باورند که در برخی افراد، روح و توان منحصر بفردی هست که میتواند اشیاء را نه تنها جابجا کند بلکه مانند اشعه لیزر آن را متلاشی نماید. این انرژی گاه از راه چشم ساطع

میشود. قدرت تخریبی چشم، بسته به نیروی باطنی هر شخص، مختلف است. انسانها بطور طبیعی از چنین توان و انرژی برخوردارند. البته در برخی از اشخاص بسبب علل طبیعی یا آموزشهای خاص و تحولات درونی و بیرونی تقویت میشود و ناخودآگاه آثار خود را بجا میگذارد، ولی اینگونه نیست که این نیرو اختصاص به برخی داشته باشد و دیگران از آن محروم باشند، بلکه همگان دارای نیرو و توانی از ایندست هستند (رضازاده، ۱۳۸۶: ۶).

از مهمترین اشیائی که برای دفع چشم‌زخم استفاده میشود و میتوان بصراحت گفت که در میان تمامی ایرانیان این مفهوم را دارد، خرمهره است؛ هرچند که برخی معتقدند کاربرد خرمهره در بین انسانها در ابتدا با مفهوم شیء تزئینی آغاز شده است، اما آنچه مسلم است خرمهره قرنهایست که با مفهوم دفع چشم‌زخم در باورهای عامه بکار میرود.

در قدیم بر این باور بوده‌اند که رنگ آبی خرمهره باعث جلوگیری از چشم‌زخم میشود؛ چرا که نظر فرد شور چشم را به خود جلب میکند و امروزه با تحقیقات علمی که در کانادا صورت گرفته، ثابت شده که رنگ آبی لعاب خرمهره دارای نوعی انرژی خاص است که اثرات سوء چشم انسان را به طرف خود جلب میکند (دهقانی، ۱۳۸۸: ۱۳).

تقریباً در تمام فرهنگهای لغت فارسی از جمله معین، دهخدا و عمید، خرمهره را به یک صورت معنی کرده‌اند: «نوعی مهره است به رنگ سفید یا آبی که بر گردن اسب یا خر میندند برای دفع چشم‌زخم. نام دیگر خرمهره "کوسوجی" است که برای دفع چشم‌زخم آن را به کلاه بچه میدوختند» (همان: ۵۰).

یکی دیگر از مواردی که برای رفع چشم‌زخم میتوان به آن اشاره کرد، دودکردن اسفند است. اسفند از دیرباز بشکل اسفندی به نخ کشیده شده و در قالب آویزهای تزئینی نیز نمود داشته است.

علی بلوک‌باشی که در زمینه فرهنگ عامه مردم ایران مطالعات فراوانی دارد در این خصوص مینویسد: "در میان برخی از ایرانیان رسم است طلسمهایی میساختند به این شکل که نخست دانه‌های اسفند را به چند رشته نخ میکشیدند، سپس آنها را با یکدیگر میبستند و از آنها مجموعه‌یی بشکل چهارگوش، سه‌گوش، لوزی و گرد درمی‌آوردند و روی اسفندهای بند کشیده را هم با لوله‌های پارچه‌یی و نخهای رنگی و ... نقش و نگار انداخته و اسفندیها را تزئین میکردند و آن را بر سردر خانه‌ها، اتاقهای نشیمن، در آغل‌های گوسفند و کشتزارها و

... می‌آویختند تا چشم بد و بلا و آفت را از خانه و اعضای خانواده و بطور کلی اموال مهمشان دور کند و برکت و فراوانی و سلامت بیاورد. امروزه نیز در خانه‌ها، اتومبیلها، محل کار و ... در قالب یک آرایه و تزئین استفاده میشود" (دهقانی، ۱۳۸۸: ۲۰). «همچنین از نمک شکل داده شده و سنگ نمک برای گرفتن شوری چشم بد استفاده میکردند. بدینصورت که سنگ نمک یا نمک شکل داده شده را در محل‌های مختلف خانه خود آویزان میکردند» (همان: ۲۷). «در گذشته و حتی اکنون در بعضی از روستاها، اگر کسی چشم بخورد، ضمه زاج سفید^۱ را دور سرش میگردداند و وردی میخوانند و بعد آن را روی آتش می‌اندازند، اگر بشکل چشم شود او را چشم کرده‌اند و خوب میشود (همان: ۲۲).

اعتقادات بانوان بافنده استان چهارمحال و بختیاری در مورد چشم‌زخم

از روزگاران دور، انسانها بر این باور بوده‌اند که هر چیز با ارزش و نفیسی که نگاهها را متوجه خود کند، در معرض خطر چشم‌زخم قرار میگیرد. فرش نیز بعنوان کالایی با ارزش و اساسی، همواره در معرض چشم‌زخم قرار داشته است. بنابراین با توجه به این مسئله، بانوان بافنده این خطه نیز معتقدند: - آویزان کردن مهره‌های سفالی با لعاب فیروزه‌یی یا کیسه‌های نمک به وسط کوچی قالی و بطور کلی دار قالی برای جلوگیری از چشم‌زخم ن متداول است^۲ (مشاهدات نگارنده). - برای شروع به بافت قالیهای نفیس معمولاً گوسفندی را قربانی کرده و از خون این قربانی به دار قالی میمالند تا از چشم بد در امان بماند^۳ (معصومه امانی، نرگس حیدری، عصمت مهدیان). - اگر قالی مدت زیادی باشد که بر روی دار مانده و بافته نشده باشد، خروسی را قربانی میکنند تا قالی زودتر تمام شود (محترم علیدوستی).

- اعتقاد بر این بوده که در موقع رنگرزی و شستشوی خامه‌هایی که با رناس رنگ میشود نباید چشم شور به آنها بیفتد، زیرا؛ بومش نمیداد^۴. به همین دلیل پس از اینکه خامه‌ها را از آب خارج

۱. صرفاً به این جهت که زاج در رنگرزی فرش مورد استفاده قرار میگیرد بیان شده است.

۲. کوچی آبی، اسپند و یا نمک بر تمامی دارها قابل مشاهده است.

۳. در بخشی از کتاب *نیرنگستان* با عنوان «دستورها و احکام عملی» بیان شده است که در خانه را که کار میگذارند قصاب باید دستش را به خون قربانی آلوده کرده و به در بزند و در توضیح آن آمده است: اینگونه قربانیهای خونین مخصوص اقوام سامی، عربها و جهودهاست، بخصوص نزد کلیمها خیلی شیوع دارد (هدایت، ۱۳۱۲: ۵۷).

۴. رنگ خوب از آب در نمی‌آید و خوش‌رنگ نمیشود.

میکنند، بر روی هر کلافی که آویزان است تکه‌یی پنبه را با دست بصورت گلوله‌های کوچک در آورده و روی کلافها میگذارند تا این تکه‌ها چشم بد را دور نگه دارند و پس از خشک شدن کلافها آنها را بر میدارند (شهناز تقی‌زاده و ...).

- در موقع بافت قالی اگر مهمانی برسد و از تعداد رجهای بافته شده در آن روز از بافنده سؤال کند، بافنده برای چشم نخوردن تعداد رجهای بافته شده را نگفته و یا عدد کمتری را بازگو میکند (معصومه رحیمی، مریم عالی‌پور).

- حاشیة باریک قالی که پس از ساده‌بافی با دو رنگ (معمولاً سیاه و سفید که در بین عشایر دندان موشی یا دندان موشکی خوانده میشود و در شهر کرد گل نو خوانده میشود) بافته میشود برای دور کردن چشم بد است (فرانک کبیری، عصمت مهدیان و ...).

- نقشهای لوزی، نقوش جا پر کن و کوچک، نقش چار تیهو ترنج مرکزی بخصوص در بافته‌های عشایری نمادی از چشم هستند و برای دفع چشم بد بکار میروند (فرانک کبیری).



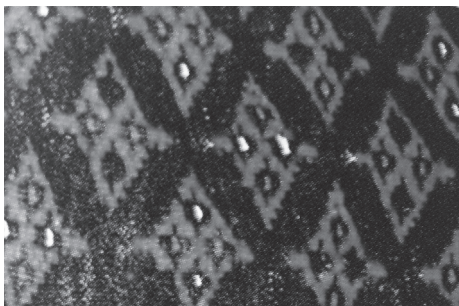
تصویر ۱) استفاده از مهره‌آبی بر روی کوچی (منبع: نگارنده)



تصویر ۲) استفاده از مهره‌آبی و اسپند بر روی چله‌ها (منبع: نگارنده)



تصویر ۳) دندان موشی (دندان موشکی) (کبیری، ۱۳۹۴: ۹۴)



تصویر ۴) نقش چارتیه (کبیری، ۱۳۹۴: ۱۰۸)

- سعادت و نحوست روزها

یکی از مسائل مهمی که در میان ملل و اقوام گوناگون مورد توجه بوده و مردم کم و بیش بدان معتقد بوده‌اند، "سعادت و نحوست ایام" است که بعضی از روزهای سال و ماه و هفته یا برخی از ساعات روز را سعید و مبارک و بعضی دیگر را نحس و شوم می‌شمرند. همین اعتقاد سبب می‌شود که در روزهای مبارک، اعمالی چون دعا، عبادت، دید و بازدید، ازدواج و امثال آن را انجام دهند و متقابلاً در ایام شوم، از انجام دادن بعضی از کارها اجتناب ورزند. بررسی اجمالی این مسئله که گاهی با مخالفت عده‌یی رو برو می‌شود و نحوست یا سعادت بعضی از روزها و ساعات را خرافات و بی مبنا و بدون ارزش معرفی می‌کنند و متقابلاً بنظر عده‌یی قابل توجه و اعتنا شمرده می‌شود، از مسائل مهمی است که دارای آثار روحی و اجتماعی نیز می‌باشد.

سعادت و نحوست در قرآن

در قرآن کریم، واژه نحوست دو مرتبه و در بیان ماجرای قوم عاد بکار رفته است: اول هنگامی که قوم عاد، به ناحق تکبر و سرکشی نمود و عذاب خداوند بر آنان نازل شد^۱ و دوم هنگامی که

۱. سوره فصلت، آیه ۱۶

قوم عاد، پیامبر خود حضرت هود (ع) را تکذیب کرد و گرفتار عذاب الهی شد.^۱ علامه طباطبایی در اینباره میگوید: نحوست آن است که حوادثی که رخ میدهد، جز شر بدنبال نداشته باشد و اعمال برای عامل آن، هیچگونه خیر و برکتی نداشته باشد (ورعی، ۱۳۷۸: ۶۵). ایشان در مورد سعادت و نحوست ذاتی ایام معتقد است:

طبیعت مقداری زمان، دارای اجزای متشابهی است و چون ما هیچگونه احاطه‌یی به علل و اسبابی که سبب بروز حوادث و تحقق اعمال میشود، نداریم، تا گذشت روز و قطعه‌یی از زمان را از علل و اسباب سعادت و نحوست بشماریم، از اینرو، تجربه‌ی کافی در این زمینه سودی ندارد. زیرا همانطور که راهی برای ثبوت نحوست و سعادت از طریق برهان وجود ندارد، راهی برای نفی آن هم نیست (همان: ۶۶-۶۷).

سعادت و نحوست ایام در روایات

آنچه در اینجا مطرح میشود، سعادت و نحوست در روایاتی است که سخن از سعادت و نحوست ایام و یا سعادت و نحوست کواکب و اجرام آسمانی دارند و انجام دادن اعمالی را در روزهای مبارک و ترک اعمالی را در روزهای شوم و نا مبارک سفارش میکنند. این روایات، تحت عنوان "اختیارات الایام" مورد توجه محدثان و پاره‌یی از علمای اخلاق و فقها قرار گرفته است.

علامه طباطبایی از مجموع روایات در این زمینه، اینگونه نتیجه‌گیری میکند: خلاصه آنکه این همه روایات، به بیش از اینکه سعادت و نحوست ایام مبتنی بر حوادثی است که با دین نوعی ارتباط پیدا میکند و بر حسب ذوق دینی یا تأثیر در نفوس، موجب حسن یا قبح میشود، دلالت ندارد؛ اما اتصاف یک روز یا قطعه‌یی از زمان به صفت خوشی و میمنت یا نحوست و بدیمنی و اختصاص آن به خواص تکوینی که از علل و اسباب طبیعی تکوینی ناشی شود، صحیح نیست و روایاتی که ظاهراً در این معنا باشند، یا باید بر تقیه حمل شوند یا غیرقابل اعتماد شمرده شوند (همان: ۷۵).

اعتقادات بانوان بافنده‌ی استان چهارمحال و بختیاری در مورد سعادت و نحوست ایام

در امر قالی‌بافی نیز از آنجایی که یکی از مشاغل و منابع درآمد مهم برای خانواده‌ها و در عین حال کاری پر زحمت و مشقت بوده است، اعتقاد به سعد و نحس بودن روزها وجود داشته که البته

امروزه بسیار کمرنگتر شده است.

- در روزهای خوش‌یمن شامل: اعیاد، تولد ائمه و گاهی بر اساس تجربه شخصی، چله‌کشی و بافت صورت میگیرد (رضا سلطانی، مجید حامدی و ...).

- در روزهای بدیمن مانند: ایام شهادت معصومین، دهه محرم و سیزده صفر و ... چله‌کشی و بافت انجام نمیشود. همچنین بافت ابتدای زمینه فرش و یا خشت جدید را در این روزها انجام نمیدهند.

- در روزهای تاسوعا و عاشورا به هیچ عنوان قالی بافته نمیشود.

- در روزهای سنگین مثل شنبه، چهارشنبه و جمعه بعد از ظهر چله‌کشی انجام نمیدهند و معتقدند اگر در این زمانها چله‌کشی صورت گیرد، قالی خوب پیش نمیرود و در روند بافت مشکلاتی بوجود می‌آید. اما معمولاً پایین‌کشی قالی در روز جمعه صورت میگیرد (مهین صحراگرد، آریتا حیدری، محترم چوپانی، مونس قلی‌زاده و ...).

در مورد روزهای هفته باید گفت که هر شخص یا خانواده‌یی بر اساس تجربه شخصی خود فلان روز یا روزهایی از هفته را بد یا خوب میدانند، که این روزها ممکن است در جای دیگر و برای اشخاصی دیگر به اینصورت نباشد (از بین سی بافنده، بیست نفر به روزهای ذکر شده اشاره کرده‌اند).

- یکی از اعیادی که در آن روز کار بافت و خیاطی (کار با سوزن) صورت نمیگیرد، عید غدیر است. اعتقاد بر این است اگر در این روز کار بافت و یا خیاطی انجام شود، سر انگشت شخص عقربک میشود!

- همچنین در روز عید قربان کار بافت انجام نمیشود و اعتقاد بر این است که اگر در این روز کسی قالی ببافد و یا خیاطی کند در مکه به پای حاجیها تیغ میرود (عصمت مهدیان و ...).

صادق هدایت معتقد است: «اعتقادات و خرافاتی مانند سعد و نحس روزها، ساعتها، تأثیر ستاره‌ها در سرنوشت انسان، قربانیها و ... از ملل بیگانه مانند سیتها، پارتها، یونانیها، رومیها و بخصوص ملل سامی مانند کلدانیان، یهودیان و عربها به ایران سرازیر گردیده و یا تحریف و دخل و تصرف در آداب بومی بوده که بصورت بیگانه در آورده‌اند. بی آنکه بخواهیم داخل مبحث تاریخی شویم، [باید بگوییم] این تأثیر از زمان هخامنشیان و نفوذ مغها در دین زرتشتی آغاز شد. چون میدانیم که اغلب آنها از نژاد بیگانه بوده‌اند؛ مانند: سیتها و پارتها و سامیها و کار آنان اخترشناسی، طالع‌بینی

۱. عقربک: زخم و ورم دردناک که در سر انگشت پیدا میشود (این باور در کتاب نیرنگستان اثر صادق هدایت نیز بیان شده است).

و جادوگری بوده و بالأخره همانها سبب شدند که دین زرتشتی را بواسطه خرافاتی که به آن بستند ضعیف کنند. برای نمونه، این قسمت از کتاب *تفائل نزد کلدانیان* تألیف لونورمان را نقل میکنیم: "چوبهایی که کلدانیها و به تقلید از آنها عربها برای طالع بینی استعمال میکردند مانند ترکه های گز است که مغان مدی برای همین نیت بکار میبرند ... وقتی که در دین زرتشت متنفذ شدند استعمال برسم را در آن داخل کردند، با وجود اینکه روحیه دین زرتشت از پیش گویی و خرافات متنفر و گریزان است. برسم^۱ یکی از لوازم آداب پیشوایان مذهبی گبرهاست که به کیش پدرانشان وفادار مانده اند ... " در یادداشت می افزاید که در قسمتهای کهنه اوستا به برسم و استعمال آن اشاره نشده است» (هدایت، ۱۳۱۲: ۹).

هدیه دادن

کاربرد هدیه در تمامی ایام باعث حفظ روابط اجتماعی و عاطفی عمیق میان افراد و اقوام ایرانی شده و بین آنها پیوستگی و پیوند اجتماعی برقرار میکند و بدین ترتیب هدیه دادن بعنوان یک سرمایه اجتماعی و فرهنگی شناخته میشود.

هدیه در لغت، بمعنی تحفه، سوغات و ارمغانی است که به رسم تحبیب و بزرگداشت به کسی بدهند یا برای او بفرستند؛ پس مطلق بخشش را "هدیه" میگویند. اما تحفه و ارمغان بیشتر به اشیاء نفیس یک شهر و دیار اطلاق میشود که به هنگام بازگشت از آنجا برای اهل و عیال، خویشان و دوستان، به رسم یادبود و بجهت بزرگداشت آنان تهیه میگردد (دهخدا، ۱۳۳۷: ۱۶۴).

مفاهیم و مصادیق هدیه در روایات

مطالعه و بررسی روایات امامان معصوم علیهم السلام نشان میدهد که هدیه در سیره و سنت، مفهومی وسیع دارد که هم شامل مادیات و اموال و اشیاء میشود و هم امور معنوی را دربرمیگیرد. در آموزه های دینی، بیان عیوب دوستان از روی خیرخواهی و بجهت اصلاح، هدیه یی تلقی شده

۱. « برسم شاخه های باریک پی کرده بود به درازی یک وجب که از درخت گز و هوم و اگر درخت گز و هوم نبود از درخت انار ببرند و رسم بریدنش آن است که اول برسم چین را کاردی باشد که دسته آن هم آهن بود پاداری کند، یعنی بشویند پس زمزمه نمایند ... هرگاه خواهند نسکی از نسکهای زند بخوانند یا عبادت کنند یا بدن بشویند یا خوردنی بخورند چند عدد برسم بدست بگیرند. از شروط گرفتن برسم به دست بدن، شستن و جامه پاکیزه پوشیدن بود» (هدایت، ۱۳۱۲: ۱۰).

است که برادران دینی به یکدیگر اهدا میکنند. امام صادق (ع) میفرماید: محبوبترین برادران نزد من کسی است که عیبهایم را به من هدیه دهد (مرا نسبت به آنها آگاه کند). با هدیه، حس اعتماد و اطمینان را در خود و دیگران ایجاد میکنیم؛ بگونه‌یی که آنان حس میکنند نزد ما محترم و عزیز هستند و با این کار، آنان را برده محبت خود کرده‌ایم و در اینصورت است که ما نزد آنان نه تنها محترم میشویم، بلکه حرف و سخن ما را از دل و جان میشوند و حاضر میشوند در راه ما فداکاری کنند و این روحیه، بویژه در روابط کاری ضرورت دارد.

اعتقادات بانوان بافنده استان چهارمحال و بختیاری در مورد هدیه

در ایران افراد به مناسبت‌های مختلف برای همدیگر هدیه تهیه میکنند. از جمله این مناسبت‌ها که در استان چهارمحال و بختیاری بصورت یک رسم در آمده هدیه دادن برای شروع و یا پایان کاری از جمله قالی بافی است.

- هر کسی که برای اولین بار دار قالی بر پا میکند، تمامی اقوام و نزدیکان جمع شده و هر کس در حد توان برای آن شخص هدیه‌یی تهیه کرده و تقدیم میکند. این هدیه به سَر تمداری^۱ (سرقالی) معروف است (آزیتا حیدری).

- در روزی که قالی به اتمام رسیده و بریده میشود، صاحب قالی باید به بافندگان و تمام کسانی که در آن زمان در خانه هستند (حتی اگر بافنده هم نباشند) هدیه بدهد.

- هنگام بر پا کردن دار قالی در خانه و چله دوانی، از طرف استادکار (تولیدکننده) به بافنده هدیه داده میشود (روح‌انگیز علیدوستی، ایران کاظم‌پور).

هدیه چه بصورت مادی باشد و چه معنوی، اثرات روانی زیادی هم بر شخص هدیه‌دهنده و هم بر شخص هدیه‌گیرنده دارد. زیرا فرد هدیه‌دهنده به این ارزش معنوی در ذات خود رسیده است که اکنون وقت قدردانی، تشکر و احساس و ابراز همدلی و درک متقابل است و در مقابل، فرد هدیه‌گیرنده نیز به ارزش معنوی این کار پی خواهد برد و با دریافت هدیه به این نتیجه میرسد که برای طرف مقابلش مهم بوده و احساس میکند که با نوع هدیه‌یی که دیگری به او داده است، ارزش و قدر و منزلتش از سوی فرد هدیه‌دهنده درک شده است.

- همکاری و تعاون

۱. تمدار: دار قالی یا گبه و سایر بافته‌های عشایری چون چوقا، گلیم و ... است.

مشارکت، جوهره زندگی آدمی است و در یک جامعه وقتی افراد کنار یکدیگر قرار میگیرند، از همکاری و تعاون با هم نیز برخوردار میشوند. بعبارتی، نه گروه اجتماعی بدون تعاون امکان دارد و نه تعاون بدون گروه، در نتیجه باید گفت که با هم متولد شده‌اند و تا ابد نیز با هم خواهند بود. همکاری و تعاون جوهریترین صفت و بنمایه تشکیل گروه و جامعه است. در فرهنگهای مشهور به ابتدایی! و کمی خفیفتر از آن در کشورهای کهن فرهنگ، جمله "این مشکل شماست" هیچگاه وجود نداشته است. مشکل هرکس، مشکل کل جامعه تلقی میشده و در مواقع ضروری بدون هیچ چشم‌داشتی به یاری یکدیگر میشتافته‌اند.

اعتقادات بانوان بافنده استان چهارمحال و بختیاری در مورد همکاری

در فرهنگ عامه با نوعی جامعه‌شناسی تعاون روبرو هستیم؛ مشارکت، مساعدت و همکاری در همه امور زندگی اعم از در نان پختن، خانه ساختن، عروسی و عزا، درو کردن و خرمن کوبی و... دیده میشود. البته این امر امروزه کمرنگتر شده، اما یکی از عرفهای محلی در استان چهارمحال و بختیاری کمک و همیاری در امر قالی بافی است.

- وقتی که قالی به انتها نزدیک م شود (معمولاً از حاشیه آخر) نزدیکان بافنده همه جمع شده و به کمک بافنده می‌آیند. زیرا اعتقاد دارند چون قالی مدت زیادی بر دار بوده، گناه دارد و خسته شده است. به این ترتیب همه به هم کمک میکنند تا زودتر قالی را به اتمام رسانده و از دار پایین بیاورند (تهمینه و مدینه اصغریان، عصمت مهدیان، ایران کاظم‌پور و ...).

- گاهی نیز همسایگان یا نزدیکان برای پیشرفت سریعتر در بافت قالی روزهای هفته را به زوج و فرد تقسیم کرده و هر روز را به کسی اختصاص میدهند و در بافت همدیگر را یاری میکنند (مریم محبی، فاطمه جعفریان).

- در فرخ شهر یکی از شهرهای مهم در امر بافت قالی در استان چهارمحال و بختیاری، بافندگان هستند که به اصطلاح «هیار»^۱ خوانده میشوند و به دو صورت برای قالی بافی به منازل مردم میروند. تعدادی از هیارها بصورت مبادله‌ی کار میکنند و در ازای کارشان دستمزدی نمیگیرند لیکن صاحب قالی باید در زمان مناسب به همان میزان به یاری آن هیار برود. دسته دیگر بصورت دستمزدی کار میکنند (رضا درخشنده، محمود شاهقلیان).

در عصر حاضر و با رشد بی‌سابقه فرهنگ کاسب‌کارانه، برخی ممکن است تأثیر عواطف دگردوستانه و یاریگری را کمتر از حد واقع برآورد کنند. اما در واقع تأثیرات این عواطف در زندگی فردی و اجتماعی، بسیار بیش از آن است که تصور میشود.

- دیگر اعتقادات بانوان بافنده استان چهارمحال و بختیاری

عقاید بسیاری در جامعه ما وجود دارند که از گذشته‌های دور به ما به ارث رسیده‌اند. ممکن است دلایل زیادی باعث بوجود آمدن آنها شده باشند؛ مانند تلقین کردن یا تأثیر انتظارات شخص بر مشاهدات او، مثلاً اینکه زمانی افراد انتظار وقوع یک حادثه را داشته باشند و برخی اتفاقات ناگهانی را به آن نسبت میدهند. این عقاید را افرادی خرافه‌مینامند و افرادی بعنوان یک واقعیت می‌پذیرند.

گاهی اعمالی توسط افراد جامعه صورت می‌گیرد که بعلت بدیهی فرض کردن یا همه گیر بودن در خرافه بودن آن کسی شک نمی‌کند و بنظر میرسد گسترش سطح سواد و فرهنگ عمومی جامعه منجر به کاهش اعتقاد خرافی میشود، اما باید اذعان داشت که حتی انسانهای مدرن نیز نمیتوانند خرافات را رد کنند و یا عملاً از آن خلاص شوند و این موارد کم و بیش همچنان وجود دارند.

- اول صبح (که معمولاً قبل از طلوع آفتاب است) برای شروع قالی‌بافی دور قالی را آب می‌پاشند تا به سبب روانی و روشنایی آب، کار بافت قالی نیز در طول روز راحت و روان پیش برود (رضا سلطانی، ایرج حیدریان، نرگس حیدری).

- موقع چله‌دوانی قالی به کسی که معتقدند پایش سبک است می‌گویند راه برود تا کار قالی زودتر تمام شود (فرانک کبیری).

- هنگام چله‌دوانی و شله زدن (گلیم‌باف اول قالی) و آغاز کار بافت در هر بامداد، هیچیک از اعضای خانه نباید تکان بخورند مگر کسی که پا سبک و خوش قدم باشد و با تکان دادن پای این شخص، کار مورد نظر شروع میشود^۱ (معصومه رحیمی، محترم چوپانی).

- اول صبح، شروع قالی نباید با پود دادن و کوبیدن باشد، بلکه باید خفت زده شود، زیرا کار سنگین میشود و تا شب کار بافت خوب پیش نمیرود^۲ (تهمینه اصغریان، زهرا نکویی).

۱. پا سبک بودن اشخاص معمولاً از روی تجربه مشخص میشود. عده‌یی هم اعتقاد دارند افرادی که قبل از طلوع آفتاب به دنیا آمده باشند پا سبک هستند. عده‌یی دیگر نیز اعتقاد دارند افرادی که اسم ائمه دارند پا سبک هستند.

۲. در گذشته بخصوص در کارگاههای قالی‌بافی با توجه به اندازه قالی و تعداد بافنده‌ها، در هر روز باید مقدار رج مشخصی بافته میشد، بنابراین اعتقاد به این موارد بسیار بیشتر بود.

- بعد از شله قالی (گلیم باف ابتدای قالی) دو خفت اول را با رنگ سبز میزنند. اعتقاد بر این است که رنگ سبز برای شروع کار شگون دارد (علی آرامی، عصمت مهدیان).

- در بین عامه اعتقاد بر این است که قالی جان دارد، بر همین اساس، هنگامی که قالی به اتمام میرسد و قبل از بریدن آن به پایه‌های دار و چله‌ها کمی آب میپاشند و میگویند قبل از بریدنش باید آب بخورد و سپس قالی را میبرند^۱. این موضوع از مواردی بوده که در بین اکثریت قالی بافان منطقه رواج داشته و هم‌اکنون نیز در بین قدیمیترها رایج است و بعنوان یک موضوع عادی و یکی از مراحل بریدن قالی بحساب می‌آید.

- برای گشایش در کار و یا بخت، هنگام بریدن قالی، افرادی که نیتی دارند حضور پیدا میکنند تا قالی که بریده میشود با آزاد شدن قالی از دار، گره از کار آنها نیز باز شود (نرگس حیدری، شهناز تقی‌زاده، معصومه رحیمی).

- موقع بریدن قالی هر کسی حاجت دارد، پشت به قالی مینشیند تا چله‌ها که بریده میشوند، همراه با سنگینی چله‌ها ناامیدی و مشکلات شخص نیز ریخته شده و حاجتش برآورده شود (مریم عالی‌پور).

- اعتقاد بر این است که رج آخر قالی حاجت را برآورده میکند و هرکس یک خفت از آن را بزند، حاجتش برآورده میشود^۲ (زهرا نکویی، مدینه اصغریان).

- شخصی که قصد بریدن قالی را دارد، باید یک نخ چله را بریده و دور سر خودش ببندد، تا در آن موقع بر اثر سنگینی چله‌ها دچار سردرد نشود (محترم و روح‌انگیز علیدوستی).

- اگر چند نفر در حال بافت یک قالی باشند، ادامه خفت یک بافنده را بافنده دیگر نمیبرد، چون آن بافنده که خفت خودش را نبریده تا آخر قالی کارش خوب پیش نمیرود و باصطلاح دستش بسته میماند (فاطمه جعفریان، مونس قلی‌زاده).

- اگر بعد از اتمام قیچی کردن رج قالی و کنار گذاشتن قیچی، لبه‌های قیچی از هم فاصله داشته و باز مانده باشند، نشان‌دهنده این است که کسی پشت سر بافنده غیبت میکند (ایران کاظم‌پور، مریم محبی).

- وقتی که قالی بریده میشود، اگر زنی حامله در خانواده و یا در بین آشنایان باشد، کوجی قالی

۱. در بین بافنده‌ها این اصطلاح برای پود ضخیم بکار میرود: پودی که دهن قالی میگذارند!

۲. این مورد میتواند یکی از راه‌های تشویق به کمک‌رسانی و همکاری در به پایان رساندن بافت قالی نیز باشد.

را به نیت آن زن در دالان خانه (پشت در، سر گذر) میگذارند و اگر اولین شخصی که رد میشد مرد باشد، میگویند بچه آن زن پسر است و اگر آن شخص زن باشد، میگویند که آن بچه دختر است (این مورد در بین اکثر بافندگان رایج بوده است).

- در رنگرزی با رناس پس از اتمام رنگرزی و به آب بستن، اگر رنگ مورد نظر بدست نیامده باشد، آن خامه‌ها را باصطلاح عروس میکنند و آن به اینصورت است که خامه‌ها را در تشتی ریخته، روی آنها را سفره میکشند و روی سفره را لحاف پهن میکنند و مدتی به همین صورت میخوابانند تا رنگ مورد نظر بدست آید (افسانه قالی).

- قالی‌یی که تا نصفه بافته شده و متعلق به دیگران باشد نه قبول میکنند و نه خریداری میکنند و معتقدند که قالی نصفه، نیامد دارد و اگر وفا میکرد به صاحب اولش وفا میکرد^۱ (مریم عالی‌پور، مهین صحراگرد و ...). این مورد نیز از مواردی است که اکثریت، حتی افراد تحصیلکرده و بافنده‌های جواتر نیز به آن اعتقاد دارند و به اتفاقاتی که پس از قبول قالی نیمه‌بافته برایشان افتاده از جمله مرگ عزیزان، بروز بیماریهای ناعلاج و مواردی از ایندست اشاره میکنند.

- موقع بر پا کردن دار قالی، به نیمه رساندن آن و پس از بریدن قالی، نزدیکان بافنده دور هم جمع میشوند و آش رشته میپزند. پختن صرفاً آش رشته به این دلیل است که بواسطه داشتن رشته، بخصوص پس از بریدن قالی، باعث تداوم داشتن دار و بافت قالی در آن خانه میشود (یعنی رشته کار از دستشان در نمی‌رود) (این مورد در بین اکثر بافندگان رایج بوده است).

- اگر بین دو شخص کدورتی باشد و یکی از آنها قصد رفتن به خانه دیگری را داشته باشد، پیش از رفتن با خود میگوید: پام پا گرازه / قالیش یه سال درازه^۲ (معصومه رحیمی، مونس قلی‌زاده). لازم بذکر است که تمامی باورهای ذکر شده، بر اساس تحقیقات میدانی نگارنده میباشند و در اکثر مناطق استان چهارمحال و بختیاری رواج دارند.

نتیجه‌گیری

دانش عامه، مبانی شناخت و آگاهی اجتماعی است که پاک، بی‌پیرایه و سالم، هویت یک گروه

۱. معمولاً این قالیها به دو دلیل نصفه میمانند: ۱) مسائل بد: مانند مرگ یکی از عزیزان بافنده (که به این ترتیب بافنده میلی به بافتن قالی ندارد) و یا مخالفت همسر با بافت قالی ۲) مسائل خوب: مانند ازدواج بافنده.
۲. یعنی قدم سنگین و بد من باعث طولانی شدن مدت زمان بافت قالی شود.

اجتماعی را ترسیم میکند. مردم یک گروه، یک ایل و یک قوم به هم وابستگی و پیوستگی دارند؛ یعنی همه در حیات مشترک فرهنگی و تاریخی با همان دانش عامیانه خود، مرتبط هستند و همان دانش را در رفتار، گفتار و کردار خویش و زندگی روزمره خود به نسلهای بعدی آموزش داده و منتقل میکنند. به همین دلیل فولکلور پلی ارتباطی است که وابستگیهای درون فرهنگ و انسجام فرهنگی جوامع را تحکیم میبخشد و ضمانت میکند. باورهای عامه در اوج سادگی و خلوص، دارای بارهای عمیق هنری هستند و خصلت هنرمندانه آنها در آن است که ساده و سریع‌الانتقالند و بدون هیچ پیرایه و تکلفی و گویی در بروز و ظهور آنها یک مصلحت بزرگ اجتماعی مدنظر میباشد؛ مصلحتی که باعث همبستگی اجتماعی میشود. از آنجایی که هنرهای سنتی بخصوص فرش با خلق و خو و زندگی مردم این سرزمین عجین شده‌اند و بنوعی ناقل فرهنگ هستند، بنابراین مطالعه باورها و اعتقاداتی که در بستر خلق این هنرها پدید می‌آیند، کمک بسیار شایانی هم در جهت شناخت زوایای پنهان و نمادین این هنرها هستند و هم اینکه با بهره‌گیری از باورهای مثبت و مفید و قابل توسعه در جامعه امروز، باعث تعالی فرهنگ مناطق مختلف میشوند.

منابع

الف) کتب

- قرآن کریم

- تمیم‌داری، احمد؛ فرهنگ عامه، تهران: انتشارات مه کامه، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
- شاکر، سیداسماعیل؛ خرافات در زندگی مردم و واقعیاتی که خرافه می‌پندارند، قم: انتشارات ذکری، چاپ ششم، ۱۳۹۰.
- دهخدا، علی‌اکبر؛ لغت‌نامه، تهران: دانشگاه تهران، جلد ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۵، ۲۷، ۱۳۳۷.
- رنجبر، محمود؛ ستوده، هدایت‌الله؛ مردم‌شناسی با تکیه بر فرهنگ مردم ایران، تهران: انتشارات ندای آریانا، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- روح‌الامینی، محمود؛ آیینها و جشنهای کهن در ایران امروز (نگرش و پژوهش مردم‌شناختی)، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۶.
- رضازاده، طاهره؛ چشم زخم از دیدگاه شاعران، تهران: نشر کاکتوس، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- قنبری عدیوی، عباس؛ فولکلور مردم بختیاری، شهرکرد: انتشارات نیوشه، چاپ اول، ۱۳۹۱.
- کبیری، فرانک؛ ز پود محنت و تار محبت، شهرکرد: انتشارات دانشگاه شهرکرد، چاپ اول،

۱۳۹۴.

- گویری، سوزان؛ *آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی*، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- مصاحب، غلامحسین؛ *دایرةالمعارف فارسی*، تهران: انتشارات امیرکبیر، جلد اول، ۱۳۴۵.
- ملکشاهی، حسن؛ *ترجمه و شرح اشارت و تنبیهاات ابن سینا*، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- هدایت، صادق؛ *نیرنگستان*، تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۱۲.

ب) مقالات

- خلیقی، محمود؛ «فرهنگ عامه خصوصیات، کنش و نقش آن»، *فرهنگ و زندگی*، شماره ۲۵ و ۲۶، ۱۳۵۶.
- سعیدی، سهراب؛ «بررسی باورها و عقاید عامیانه مردم هرمزگان»، *پژوهشنامه فرهنگی هرمزگان*، شماره هشتم و نهم، ۱۳۹۴.
- غلامحسین زاده، غلامحسین؛ *روح‌الامینی*، محمود؛ *قنبری*، افسون؛ «عوامل چشم‌زخم در شعر شاعران فارسی»، *کهن‌نامه ادب فارسی*، سال اول، شماره اول، ۱۳۸۹.
- ورعی، سید جواد؛ «سعادت و نحوست ایام»، *علوم قرآن و حدیث*، شماره یازدهم، ۱۳۷۸.

ج) پایان‌نامه

- دهقانی، طیبه؛ *بررسی خرمهره سازی در ایران و مفاهیم آیینی مرتبط با آن*، پایان‌نامه کارشناسی صنایع دستی، استاد راهنما: حمید صادقیان، دانشگاه شهرکرد، ۱۳۸۸.

د) مصاحبه‌ها

- آرامی، علی، (۹۳/۶)، کارشناس طراحی فرش، دانشگاه شهرکرد.
- امانی، معصومه، (۹۳/۸)، کارشناس ارشد مدیریت فرش از دانشگاه اردکان یزد.
- اصغریان، تهمینه، (۹۳/۷)، ۳۷ ساله. تحصیلات: سیکل. بافنده. دستنا.
- اصغریان، مدینه، (۹۳/۷)، ۵۲ ساله. تحصیلات: ابتدایی. بافنده. دستنا.
- تقی زاده، شهناز، (۹۳/۷)، ۶۰ ساله. تحصیلات: ابتدایی. بافنده. شهرکرد.
- جعفریان، فاطمه، (۹۳/۴)، ۷۶ ساله. تحصیلات: بی‌سواد. بافنده. شهرکرد.

- چوپانی، محترم، (۹۳/۵)، ۷۸ ساله. تحصیلات: بی سواد. بافنده. چالش تر.
- حیدری، نرگس، (۹۳/۶)، کارشناس بافت و مرمت فرش، تولیدکننده و مدرس دانشکده هنر فارسان، دانشگاه شهرکرد.
- حامدی، مجید، (۹۳/۶)، طراح نقشه و مدیر عامل شرکت تعاونی فرش شهرکرد.
- حیدری، آزیتا، (۹۳/۵)، ۳۸ ساله. تحصیلات: دیپلم. بافنده. سورشجان.
- حیدریان، ایرج، (۹۳/۷)، تولیدکننده و تاجر فرش. شهرکرد.
- درخشنده، رضا، (۹۳/۸)، تاجر فرش. فرخ شهر.
- رحیمی، معصومه، (۹۳/۸)، کارشناس بافت و مرمت فرش، دانشگاه شهرکرد.
- سلطانی دهکردی، رضا، (۹۳/۸)، ۶۷ ساله. استاد منتخب نظارت فنی. شهرکرد.
- شاه‌قلیان، محمود، (۹۳/۵)، تاجر فرش. فرخ شهر.
- صحراگرد، مهین، (۹۳/۷)، ۵۷ ساله. مدرس فنی و حرفه‌ای با بیست سال سابقه کار بافندگی. شهرکرد.
- علی دوستی، محترم، (۹۳/۶)، ۶۶ ساله. تحصیلات: ابتدایی. بافنده. شهرکیان.
- علی دوستی، روح انگیز، (۹۳/۶)، ۵۵ ساله. تحصیلات: ابتدایی. بافنده. شهرکیان.
- عالی پور، مریم، (۹۳/۷)، ۴۴ ساله. تحصیلات: دیپلم. بافنده و تولیدکننده فرش. هفشجان.
- قانی، افسانه، (۹۳/۶)، دکترای پژوهش هنر. عضو هیأت علمی دانشکده هنر فارسان، دانشگاه شهرکرد.
- قلی زاده، مونس، (۹۳/۷)، ۵۵ ساله. تحصیلات: ابتدایی. بافنده. دستنا.
- کبیری، فرانک، (۹۳/۴)، دکترای شهرسازی اسلامی و عضو هیأت علمی دانشکده هنر فارسان، دانشگاه شهرکرد.
- کاظم پور، ایران، (۹۳/۶)، تحصیلات: بی سواد. بافنده. چالش تر.
- مهدیان، عصمت، (۹۳/۴)، ۶۵ ساله. تحصیلات: ابتدایی. بافنده. شهرکرد.
- محبی، مریم، (۹۳/۶)، ۶۸ ساله. تحصیلات: بی سواد. بافنده. چالش تر.
- نکویی، زهرا، (۹۳/۸)، کارشناس رنگرزی فرش. دانشکده هنر فارسان، دانشگاه شهرکرد.

A Study of Folk Beliefs among Female Carpet Weavers of Chaharmahal and Bakhtiari

Maliheh Mahdian¹

One of the ways to learn about the behavioral norms of a nation is to gain the knowledge of their popular culture and folk beliefs. Popular culture is an everlasting treasure containing the invaluable thoughts, emotions, tastes, and achievements of several generations in a country. Among the various manifestations of specific cultures, hand-woven carpet holds a particular place which, due to its long history, abounds in profound cultural beliefs. One of the regions where carpets have been produced extensively since long ago is Chaharmahal and Bakhtiari. The artist female weavers of this province consider certain themes and ideas at the different stages of carpet production and then incorporate them in the design of their products at the level of execution. Each of these ideas or themes is rooted in the beliefs that have been transferred from one generation to another through the word of mouth. This paper explores some of the social and cultural beliefs of female carpet weavers of Chaharmahal and Bakhtiari Province based on library documents and field methods.

Key Terms

popular culture

folk beliefs

carpet weavers

Chaharmahal and Bakhtiari

female carpet weavers

1. MA in Carpet Design, Lecturer at Art Faculty, Shahrekord University; mmahdians65@yahoo.com

A Study of the Role and Place of Women in Bakhtiari Songs

Abbas Ghanbari Odivi¹ and Elias Ghaderi²

Songs are one of the most used genres of Bakhtiari oral and folk literature. In Bakhtiari culture and literature, the presence of human being in their individual and social senses plays a significant role in the lyrics of songs. Here, the role of women is even more noteworthy and important. The present paper deals with the particular role of women in Bakhtiari songs. Generally speaking, the songs are divided into eight main categories in terms of structure, and their lyrics have been examined following the descriptive-analytic method and field studies. In most cases, Bakhtiari women are both the song writers and the singers and express their thoughts and ideas in relation to what they do at different stages of their life in the mould of songs. In the course of this study, the researchers also came across some songs which have not been written by women but have been created by men on description of women.

Key Terms

popular literature

Bakhtiari

Song

Bakhtiari woman

1. Assistant Professor, Persian Language and Literature Department, Farhangian University, odivi46@yahoo.com
2. MA in Persian Language and Literature, Farhangian University; elyasghadery@yahoo.com

Dolls in the Make_it_Rain Rituals of West Azerbaijan

Mahsa Neshatizadeh¹

The Make_it_Rain ritual dates back to ancient periods and is rooted in some mythical and religious beliefs and ideas. Presently, this ritual is performed in different ways in several cities and villages. One of the customs in relation to this ritual is the making of the Rain Doll by women and children. A glance at ancient history indicates that, given their inabilities and helplessness before natural phenomena, human beings began creating some gods and goddesses as the sources of metaphysical powers in order to find a way to overcome their problems. One of such goddesses was Anahita or the goddess of water, who is the counterpart to Ishtar goddess in Babylonian culture. Due to the importance of water in people's lives, in this paper the writer has focused on the quality of performing the Make_it_Rain ritual, the role of dolls in this regard, and the influence of Anahita in the making of such dolls in West Azerbaijan. The purpose of this study is to demonstrate that this dramatic ritual is rooted in a long lasting cultural belief among Iranians. This study was carried out following the descriptive method, and the required data were collected using formal interviews, direct observation, and library studies.

Key Terms

Make_it_Rain Rituals

doll

Anahita

play

West Azerbaijan

1. MA Student of Entrepreneurship Management, Business Branch, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Researcher and Cultural Assistant in the Field of Local and Native Dolls of Iran, mahsaneshatizadeh@gmail.com

Iran in the Mirror of Heinrich von Poser' s Travelogue

Shahram Taghizadeh Ansari¹

In this paper, while making a short reference to the different goals Orientalists and travelers follow in Iran, the author examines the purpose of Heinrich von Poser, the German Iranologist, from traveling to Constantinople, Iran, and India. This paper has been written based on Professor Friedrich Kochwasser's studies on Poser' s notes following a descriptive library method. Here, the author has also dealt with Poser's view of the cultures, customs, traditions, and languages of eastern nations. He was greatly interested in traveling and observing the nature of far-off lands. It seems that he traveled to Iran (Shiraz, Isfahan, Yazd, Tabriz, and Birjand) for the sake of pleasure, which greatly motivated him to study this country at the same time.

Key Terms

Heinrich von Poser

German Iranologists

Iranian travelogue

Orientalists

1. Translator and researcher in the fields of history and philosophy of science.

A Glance at the Design and Execution of Charbagh in Safavid Iran and Mughal India

Fatemeh kordi¹

The Persian garden design or the Charbagh layout is a cultural, historical, and fabric phenomenon in the land of Iran and displays the philosophical relationship between human beings and God's nature. In Iranian culture, a garden is considered to be an enclosed area housing some plants, waterways, and buildings which are designed based on a particular architectural system offering a desirable, secure, and peaceful environment to its guests. One can recognize and find a meaningful relationship among all the components of Persian gardens in the light of the knowledge of the original Iranian culture. From an architectural point of view, besides their fences and buildings, the plan of Charbagh, which is recognized as a Persian and Islamic quadrilateral garden layout, is one of their main elements. When Babur, one of Timur's grandsons, attacked and captured India, he employed the Persian garden design there, and it can justifiably be claimed that most of the gardens made during the Mughal period enjoyed the layout of Charbagh. During this era, Mughal Kings and their interest in Persian gardens played the main roles in the emergence of this style in India. At the same time, Safavid Kings and the political conditions of Iran contributed greatly to the process of transferring architects, artists, and craftsmen to India.

Key Terms

garden

Charbagh

Safavid

Mughal

India

1. PhD in Archeology, Mysore University, India.

Geographical Dispersion of the Sabians in Ahvaz

Nasrullah Poormohammadi Amlashi¹ and Zahra Taheri²

In the course of history, Ahavaz has hosted several migrant ethnic groups that have brought their own particular culture and language to this city. One of such ethnic groups is the Sabians or Mandaeans. The members of this monotheist ethnic group have been present in this region since pre-Islamic periods and have carefully preserved all their religious books and traditional rituals. The Sabians are an immigrant group who moved from Jerusalem towards the East and reached Iran after a very long time. This study aims to examine the geographical dispersion of Sabians in Ahvaz. The main questions here are what their religion was and why they chose Ahavaz as their place of residence. Following an analytic and historical method and based on the findings of this study, the authors concluded that the Sabians, who are called the Sabi today, were advocates of John the Baptist and have been residing in Iran since the time of Parthians. Moreover, since most of their religious rituals are performed beside rivers, they chose Ahvaz as their place of residence due to its particular geography and the existence of several dams and rivers there.

Key Terms

Sabians

geography

Ahvaz

religious

customs and traditions

1. Associate Professor, History Department, Imam Khomeini International University (corresponding author), poormohammadi@ikiu.ac.ir

2. PhD candidate of Islamic Iran, Imam Khomeini International University, Zahra.taheri68@yahoo.com

Formation and Development of the City of Bukan Based on Historical Sources and Archeological Findings

Hassan Karimian¹; Esmaeil Salimi² and Jamileh Solhjoo³

Bukan is one of the most important Kurds-residing cities of the South of West Azerbaijan and the third most populous city of this province after Urmia and Khoy. Some of the events and incidents in relation to Bukan and its great figures have been recorded in the travelogues of a number of travelers and researchers such as Minorsky, Demorgan, and others during the Qajar era. Historical evidence suggests that this city was built during the reign of Naser al-Din Shah Qajar based on the foundation of a small and sparsely populated village. At this time, the city of Bukan experienced great growth and expansion due to the attention it received from Aziz Khan Mokri Family. The present paper aims to provide a response to the questions of: “what were the important elements affecting the development and expansion of Bukan?” and “what were the reasons for choosing the present location as the official ruling center of the region during the Qajar period?” It is assumed that the main reasons for this choice were the particular spatial status and linking feature of the village of Bukan among all the residential areas of the region. Through benefitting from library and field methods, the findings of the study indicate that, in addition to the specific linking and geographical conditions of the region, the efforts of its local rulers, particularly Mokri Family, played a significant role in the establishment of administrative, religious, and non-profit units in this area. Moreover, some new spaces were added to the Qajar core of this city during the Pahlavi period.

Key Terms: Bukan, Qajar period, Mokri rulers, West Azerbaijan, Kurds-inhabited regions

1. Faculty Member at the Archeology Department, University of Tehran, hkarimi@ut.ac.ir

2. MA in Archeology, University of Tehran (Corresponding author), Salimi.esmaeil@yahoo.com

3. MA in Archeology, Art University of Isfahan; j.Solhjoo@yahoo.com

Table Of Contents

Formation and Development of the City of Bukan Based on Historical Sources and Archeological Findings	138
Hassan Karimian; Esmaeil Salimi; Jamileh Solhjoo	
Geographical Dispersion of the Sabians in Ahvaz	137
Nasrullah Poormohammadi Amlashi and Zahra Taheri	
A Glance at the Design and Execution of Charbagh in Safavid Iran and Mughal India	136
Fatemeh kordi	
Iran in the Mirror of Heinrich von Poser's Travelogae	135
Shahram Taghizadeh Ansari	
Dolls in the Make_it_Rain Rituals of West Azerbaijan	134
Mahsa Neshatizadeh	
A Study of the Role and Place of Women in Bakhtiari Songs	133
Abbas Ghanbari Odaivi and Elias Ghaderi	
A Study of Folk_Beliefs among Female Carpet_ Weavers of Chaharmahal and Bakhtiari	132
Maliheh Mahdian	

Iranian Studies

(specialized – scientific – interdisciplinary Journal)

(Motale'āt-e Iranshenāsi)

ISSN: 2476 – 2989

Vol. 4, No. 9, Summer 2018

License Holder (Publisher): Iranology Foundation

Director: Dr. Hamed Forouzan

Editor-in-Chief: Dr. Hekmatollah Molla Salehi

Scientific Editor (Director): Fatemeh Faridi Majid

Editorial Board

Dr. Mehri Baqeri (Tabriz University)

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

Dr. Mahmoud Jafari Dehaqi (University of Tehran)

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

Dr. Fathollah Mojtabaei (University of Tehran)

Dr. Hekmatollah Molla Salehi (University of Tehran)

Dr. Mohammad Bahramzadeh (Faculty Member Iranology Foundation)

Dr. Mahmoud Tavusi (Tarbiyat Modares University)

Issue Editor: Fatemeh Mohammad

Translator: Roya Khoii

Guest colleague for this issue: Shiva Bagheri

Design: Maryam Jamei

Print & Publishers: Iranology Foundation

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

Tel: 0098_21_ 88608925; **Fax:** 0098_ 21_ 88608922

Email: Faslnameh@iranology.ir

Price: 250000 Rials