

هو العليم مطالعات ایران‌شناسی

مدیر مسئول: دکتر محمدحسین رجیبی دوانی
سر دبیر: دکتر سیده راضیه یاسینی
دستیار سردبیر: دکتر محمود ترابی اقدم
طراح گرافیک: طاهره حسینی شکیب
ویراستار فارسی: مریم السادات میرحیدری
ویراستار انگلیسی: محمدصابر نیکنام
صفحه‌آرایی: مهرانوش کاوسی

هیئت تحریریه

- * دکتر زهره زرنشاس
استاد بازنشسته گروه زبان‌های باستانی، پژوهشگاه
علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- * دکتر محمود جعفری دهقی
استاد بازنشسته دانشگاه تهران
- * دکتر سیدمهدی موسوی کوهپیر
استاد گروه باستان‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس
- * دکتر ناصر صدقی
استاد گروه تاریخ، دانشگاه تبریز
- * دکتر محمدحسین رجیبی دوانی
دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه امام حسین (ع)
- * دکتر سیده راضیه یاسینی
دانشیار پژوهشکده هنر، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و
ارتباطات
- * دکتر نسرین فقیه ملک مرزبان
دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهرا
- * دکتر عبدالله بیچرانلو
دانشیار گروه ارتباطات اجتماعی، دانشگاه تهران
- * دکتر خشایار قاضی زاده
دانشیار گروه هنر اسلامی، دانشگاه شاهد

Iranology Studies

فصلنامه مطالعات ایران‌شناسی
سال ۸، شماره ۴، شماره پیاپی ۲۵
زمستان ۱۴۰۳

بنیاد ایران‌شناسی

شماره شاپا چاپی: ۲۹۸۹-۲۴۷۶
شماره شاپا الکترونیکی: ۱۷۸۷-۲۷۱۷

نشانی: تهران، خیابان شیخ بهایی جنوبی،
شهرک والفجر، خیابان ایران‌شناسی
کدپستی: ۱۴۳۷۸۳۵۸۵۹
صندوق پستی: ۱۱۴۶-۱۴۶۶۵
تلفن: ۰۲۱-۸۸۲۱۲۰۰۱
نمابر: ۰۲۱-۸۸۶۰۸۹۲۲
بها: ۸۰ هزار تومان
وبگاه: <https://is.iranology.ir>



بنیاد ایران‌شناسی



اسامی داوران این شماره به ترتیب حروف الفبا

* حمیدرضا آریان فر

استادیار بنیاد ایران شناسی

* پرویز امینی

استادیار دانشگاه شاهد

* عبدالله بیچرانلو

دانشیار دانشگاه تهران

* محمود جعفری دهقی

رئیس انجمن ایران شناسی

* سلمان رضوی

پژوهشگر

* زهره زرشناس

استاد بازنشسته پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

* مینو سلیمی

استادیار دانشگاه تهران

* بهروز روستاخیز

استادیار دانشگاه علامه طباطبایی

* زهره شیرین بخش

استادیار بنیاد ایران شناسی





ناصر صدقی

استاد دانشگاه تبریز

مجتبی مقصودی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی

سید مهدی موسوی کوهپر

استاد دانشگاه تربیت مدرس

علیرضا ملایی توانی

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



درباره نشریه

نشریه «مطالعات ایران‌شناسی»، باتوجه‌به رسالت، وظایف و مأموریت «بنیاد ایران‌شناسی» با انتشار مقاله‌های علمی محققان در حوزه‌های مطالعات ایران‌شناسی، درصدد تعمیق شناخت از تطورات فرهنگ، تاریخ، جغرافیا، ادبیات و هنر ایران، تبیین ابعاد گوناگون هویت ملی و دینی ایرانیان و مستندنگاری تاریخی ادوار شکوفایی تمدن ایران است. این فصلنامه، از دریافت مقاله‌های علمی پژوهشگرانی که به مطالعات معطوف به تقویت زمینه‌های تولید نظریه در عرصه‌های ایران‌شناسی با رویکرد بومی علاقه‌مند هستند، استقبال ویژه می‌کند.

فصلنامه «مطالعات ایران‌شناسی» به صاحب‌امتیازی بنیاد ایران‌شناسی پس از اخذ پروانه انتشار به شماره ثبت ۶۰۸۳/۹۴ از معاونت مطبوعاتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، از پاییز ۱۳۹۴ منتشر می‌شود. این نشریه در دوره جدید فعالیت خود از زمستان ۱۴۰۲ با همکاری انجمن علمی ایران‌شناسی و چاپ مقالات علمی - پژوهشی به انتشار می‌رسد. این نشریه، براساس آیین‌نامه نشریات علمی، مصوب کمیسیون نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری پس از انتشار چهار شماره متوالی، در فرایند ارزیابی نشریات علمی قرار خواهد گرفت و مقالاتی که در این چهار شماره چاپ شده‌اند نیز از رتبه علمی اعلام‌شده از سوی وزارت علوم برخوردار خواهند شد.

چشم‌انداز

دستیابی به جایگاه ممتاز در میان نشریات پژوهشی متمرکز بر ایران‌پژوهی در تبیین ابعاد فرهنگ، تمدن، تاریخ، جغرافیا، ادبیات و هنر ایران‌زمین از آغاز تاکنون.

اهداف

- تعمیق شناخت از تطورات فرهنگ، تاریخ، جغرافیا، ادبیات و هنر ایران
- تبیین ابعاد گوناگون هویت ملی و دینی ایرانیان
- مستندنگاری تاریخی ادوار شکوفایی تمدن، فرهنگ، ادبیات و هنر ایران



راهنمای نگارش

(۱) **عنوان و موضوع مقاله:** مرتبط با محورهای موضوعی نشریه باشد.

• محورهای موضوعی نشریه

- مطالعه تاریخی، فرهنگی و تمدنی ایران، در دوره‌های: باستان، اسلامی و انقلاب اسلامی
- تحقیق در زمینه پیشرفت فرهنگی، سیاسی و علمی ایران در دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی
- مطالعه جغرافیای سیاسی و طبیعی ایران
- هنر ایران، با رویکرد ارتباط آن با مطالعات ایران‌شناختی
- ادبیات ایران، با رویکرد ارتباط آن با مطالعات ایران‌شناختی
- مطالعه وضعیت ایران‌شناسی در ایران و جهان معاصر
- تحلیل انتقادی مطالعات ایران‌شناختی و تأثیر آن در ساخت هویت ایرانی-اسلامی

(۲) **حجم مقاله:** با احتساب تمامی اجزاء آن حداکثر ۸۰۰۰ کلمه باشد. نمودارها یا جداول (در صورت وجود)، به شکل تصویر در متن مقاله درج گردد.

(۳) **صفحه مشخصات نویسنده/نویسندگان:** شامل نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، به همراه مدرک تحصیلی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه و نشانی رایانامه آنان باشد.

(۴) **چکیده:** به فراخور محتوای مقاله، بیان‌گر خلاصه‌ای از مسئله، اهمیت، هدف اصلی (یا سؤال اصلی)، روش، یافته‌ها، نتیجه‌گیری و پیشنهادهای پژوهش باشد. چکیده فارسی بین ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه و چکیده انگلیسی بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه تنظیم گردد. ۳ تا ۵ واژه کلیدی در انتهای چکیده فارسی و انگلیسی، ذکر شود.

(۵) **مقدمه:** شامل بیان موضوع، مسئله، اهمیت و ضرورت، اهداف، پرسش‌ها



راهنمای نگارش

و فرضیه‌ها (در صورت وجود)، پیشینه، رویکرد نظری (یا مفهومی) و رویکرد روش‌شناختی است. در صورتی که هر یک از بخش‌های پیشینه، چارچوب و ادبیات نظری (یا مفهومی) و چارچوب روش‌شناختی نیازمند شرح بیشتری باشند، در بخشی مستقل ذکر شوند (اولویت با بیان مختصر بخش‌های یادشده در پایان مقدمه است). این سه بخش باید مفید، مختصر و نوآورانه باشند و با سایر بخش‌های مقاله به‌ویژه بخش تجزیه و تحلیل داده‌ها و نتیجه‌گیری ارتباط منطقی داشته باشند.

۶) بدنه اصلی مقاله: شامل تحلیل و تبیین ابعاد و مؤلفه‌های مختلف مسئله، تجزیه و تحلیل علمی یافته‌ها، سیر تاریخی موضوع (در صورت نیاز و به‌صورت ذکر محورهای اصلی)، مقایسه رویکردهای مختلف و ... است.

۷) بحث و نتیجه‌گیری: در این بخش یافته‌های مهم، باتوجه‌به سؤال‌ها یا فرضیه‌های مقاله، دسته‌بندی و تبیین شود. همچنین باید استنتاج از یافته‌ها در نتیجه‌گیری، براساس پیشینه پژوهش و مبانی نظری، به‌نحوی بیان شود که نشان دهد دستاورد پژوهش در مقاله، چگونه به پیشرفت دانش نظری یا عملی در عرصه ایران‌شناسی کمک می‌کند.

۸) پیشنهادها: در این بخش، پژوهشگر می‌تواند براساس یافته‌های مقاله، پیشنهادها را کاربردی و پژوهشی برای حل مسئله مطرح‌شده در مقاله ارائه شود.

۹) منابع: متناسب با ماهیت موضوع مقاله، منابع دست‌اول و معتبر، از میان کتب و مقالات علمی داخلی و خارجی استفاده شوند. از استناد به سایت‌های خبری و منابع غیرمعتبر خودداری شود. تعداد منابع انگلیسی باید در تناسب منطقی با منابع فارسی در حوزه موضوعی مقاله باشد.

۱۰) شیوه منبع‌دهی: منابع مقاله باتوجه‌به الگوی استناد درون‌متنی معرفی گردد:

• در متن مقاله، هنگام استفاده از نقل‌قول‌ها (خواه مستقیم و خواه غیرمستقیم)،

راهنمای نگارش

استناد به آراء و اقتباس از آثار دیگران حتماً نام مؤلف/ مؤلفان و سال انتشار و شماره صفحه اثر در داخل پرانتز آورده شود:

نمونه منابع فارسی: (امیری، ۱۳۸۵: ۴۴).

نمونه منابع انگلیسی: (دایر، ۱۹۹۶: ۲۵). (در منابع انگلیسی درون متنی، نام نویسنده به فارسی نوشته شود و نام لاتین آن در پاروقی درج شود).

• منابع (فارسی و انگلیسی) استفاده شده در متن مقاله، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
* **کتاب:** نام خانوادگی، نام (نویسنده یا نویسندگان) (تاریخ انتشار). نام کتاب. (نام مترجم). محل نشر: نام ناشر. مثال:

یک نویسنده. افشار سیستانی، ایرج (۱۴۰۰). دانشنامه آیین‌ها، جشن‌ها و هنرهای مردم ایران استان آذربایجان شرقی. تهران: بنیاد ایران‌شناسی.

* **مقاله:** نام خانوادگی، نام (نویسنده یا نویسندگان) (تاریخ انتشار داخل پرانتز). عنوان مقاله. نام نشریه، دوره (شماره): صفحات مقاله. لازم است در صورت امکان شناسه منحصر به فرد DOI یا DOR یا هر دو در انتهای ارجاعات هر مقاله درج گردد. با دو نویسنده. بهرام‌زاده، محمد، و عقیقی، فائزه (۱۳۹۹). بررسی اجمالی پیشینه واژه «صوفی» و خاستگاه‌های تصوف ایران در چهار قرن اول هجری. مطالعات ایران‌شناسی، ۶(۲)، ۴۱-۶۰.

با سه نویسنده. سیدی، سامان، افتخاری، سوده، و سیدی، چنور (۱۳۹۸). روابط تجاری و اقتصادی سرزمین‌های پیرامون خلیج فارس در هزاره سوم ق.م. مطالعات خلیج فارس، ۵(۳)، ۲۰-۵.

* **کنفرانس‌ها و همایش‌ها:** نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان) (تاریخ انتشار داخل پرانتز). عنوان مقاله. عنوان کنفرانس یا همایش، زمان همایش، مکان همایش، شماره صفحات مقاله.

راهنمای نگارش

* **سایت‌های اینترنتی:** نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان) (تاریخ انتشار مطلب). عنوان مقاله. تاریخ مشاهده، قابل دسترسی در: آدرس دسترسی آن به صورت ایتالیک. در صورتی که نویسنده نامشخص باشد به جای آن، عنوان سایت نوشته شود.

* **رساله‌های تحصیلی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ نگارش داخل پرانتز). نام پایان‌نامه. مقطع پایان‌نامه، نام دانشگاه

- در منابع مربوط به کتاب‌ها، عنوان کتاب، در منابع مربوط به مقالات، عنوان نشریه و در منابع مربوط به سایت‌ها عنوان سایت ایتالیک شود.

(۱۱) تمام اسامی و اصطلاحات لاتین، در متن، به زبان فارسی و در زیرنویس، به صورت لاتین درج شود.

(۱۲) در صورتی که اصطلاح، مفهوم یا مطلبی نیاز به توضیح دارد، در پایان مقاله به عنوان پی‌نوشت ذکر شود.

(۱۳) رعایت آیین نگارش فارسی در مقاله الزامی است. از به کار بردن واژه‌های مبهم، ترکیب‌های واژگانی نامعمول و جملات طولانی و پیچیده، خودداری گردد.

(۱۴) در تنظیم متن، از فونت‌ها و اندازه‌های زیر استفاده شود:

- متن مقاله به فارسی: B Mitra (۱۳) // عبارت انگلیسی در داخل متن: Times New Roman (۱۱)

- پاورقی یا پی‌نوشت فارسی: B Mitra (۱۱) // پاورقی انگلیسی: Times New Roman (۹)

- منابع فارسی نهایی: B Mitra (۱۲) // منابع انگلیسی نهایی: Times New Roman (۱۰)
(۱۵) بخش‌های مقاله فقط زمانی نیاز به شماره‌گذاری دارند که زیربخش داشته باشند.

سخن مدیرمسئول

«ایران‌شناسی» به‌مثابه «شناخت ایران»، ضرورتی مهم و مسئولیتی خطیر برای ایرانیان دانسته می‌شود اما وظیفه‌ی اهتمام و جدوجهد برای شناخت ایران، خاص ایران‌پژوهان نیست. «ایران‌شناسی» به‌منزله «شناخت ایران»، وظیفه‌ای میهنی برای آحاد ایرانیان، بالاخص، مسئولان و نهادهای متولی فرهنگ این مرزوبوم است.

امروزه موضوع شناختن و سپس شناساندن ایران، نیازی بس حیاتی است زیرا در دورانی به‌سر می‌بریم که از سیر هویت‌سازی‌های جعلی نظام سلطه در جهان برای ایران و ایرانی به‌تنگ آمده‌ایم. دیری است که به‌دلیل غفلت دست‌اندرکاران، بخشی از مواریت تاریخی و ادبی و فرهنگی ایران و ایرانیان توسط برخی همسایگان بی‌هویت یا مغرض صادره گردیده و تحریف واقعیات تاریخی ایران‌زمین ازسوی جریان ضدفرهنگ سلطه‌خواه جهان پی گرفته شده و به جعل تاریخ ایران‌زمین و فرهنگ ایرانیان، منجر شده است.

حال که به برکت پیروزی انقلاب اسلامی، ایران سرافراز، مرزهای جغرافیایی و فرهنگی‌اش به برکت خون پاک شهیدان راه دین و وطن، پاس داشته می‌شود، عزمی ملی لازم است تا برای «شناخت» و «شناساندن» ایران، آن‌چنان که هست و هستیم، از منظر درون به ایران و ایرانی بنگریم و رجوعی به مبادی حقیقی تمدنی و فرهنگی‌مان داشته باشیم که تجلیات آن در سیری تاریخی، در عرصه‌ی نبرد جهانی میان مظاهر خیر و مظاهر شر، اکنون جلوه‌هایی غرورآفرین یافته است.

بنیاد ایران‌شناسی با توجه به مأموریت اصلی و راهبردهای پژوهشی مدون خود در این دوره از فعالیت، می‌کوشد تا سهمی در این‌باره داشته باشد. شناساندن ایران‌پژوهانی که دل در گرو این خاک پاک دارند، و تهیه و انتشار آثاری فرهنگی و پژوهشی که پرده از چهره‌ی ایران عزیز برمی‌دارند و از سیمای

پاک و وارسته این مرزوبوم چهره‌گشایی می‌کنند، غایتی است که بنیاد ایران‌شناسی رو به سوی آن دارد.

یک گام در این مسیر، بازطراحی انتشار فصلنامه مطالعات ایران‌شناسی است که پیش از این به اهتمام مرحوم دکتر حسن حبیبی، رییس اسبق بنیاد ایران‌شناسی، در اقدامی ارزشمند شکل گرفت و منتشر می‌شد. اکنون چهارمین شماره این فصلنامه، در دوره جدید منتشر شده و تلاش دارد، زوایای جدیدی از تاریخ، فرهنگ و تمدن ایران را بکاود و «ایران» را نه بر پایه مطالعات مستشرقانه، باستان‌گرایانه و یا هر نوع چارچوب نظری تنگ‌نظرانه، بلکه با رویکردی محققانه برای کشف حقیقت ایران و ایرانی، در معرض پژوهش و تحقیق ایران‌پژوهان و ایران‌دوستان قرار دهد.

اللهم ارنی الاشياء كما هي
محمدحسین رجبی دوانی
۱۴۰۳

سخن سردیبر (سرمقاله)

چهارمین شماره فصلنامه مطالعات ایران‌شناسی، در دور جدید انتشار، با تغییراتی به محضر مخاطبان علاقه‌مند به پژوهش‌های ایران‌شناسی و خوانندگان عرضه می‌شود. فصلنامه تلاش خواهد کرد، به انتشار مقالاتی پژوهشی، متناسب با مأموریت فرهنگی بنیاد و نیز برنامه‌های مصوب پژوهشی آن، اهتمام ورزد؛ براین اساس، زمینه‌سازی پژوهشی برای ایران‌پژوهی در ابعاد فرهنگ، تمدن، تاریخ، جغرافیا، ادبیات و هنر ایران‌زمین از آغاز تاکنون، در چشم‌انداز هیئت محترم تحریریه نشریه قرار گرفته است. آنچه در این میان به‌عنوان مهم‌ترین عرصه‌های تحقیق هدف‌گذاری شده «تطورات فرهنگ، تاریخ، جغرافیا، ادبیات و هنر ایران» و نیز «هویت ملی و دینی ایرانیان» است که تلاش می‌شود در نهایت، به شناخت تاریخ شکوفایی تمدن، فرهنگ، ادبیات و هنر ایران نظر داشته باشد.

نشریه «مطالعات ایران‌شناسی» که پیش از این، ۲۱ شماره آن از سال‌های ۱۳۹۴ تا ۱۴۰۰ منتشر شده، اکنون و در آغاز دوره جدید از فعالیت خود، در ۷ محور فعالیت خواهد کرد: «مطالعه تاریخی، فرهنگی و تمدنی ایران، در دوره‌های: ایران باستان، ایران اسلامی و ایران انقلاب اسلامی»؛ «تحقیق در زمینه پیشرفت فرهنگی، سیاسی و علمی ایران در دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی»؛ «مطالعه جغرافیای سیاسی و طبیعی ایران، با تأکید بر جغرافیای ایران در زمان کنونی»؛ «هنر ایران، با رویکرد ارتباط آن با مطالعات ایران‌شناختی»؛ «ادبیات ایران، با رویکرد ارتباط آن با مطالعات ایران‌شناختی»؛ «مطالعه وضعیت ایران‌شناسی در ایران و جهان معاصر»؛ و سرانجام «تحلیل انتقادی مطالعات ایران‌شناختی و تأثیر آن در ساخت هویت ایرانی-اسلامی». بدیهی است که پژوهش در این محورهای مهم، به مدد همیاری و همت ایران‌پژوهان و پژوهشگران دوست‌دار ایران عزیز، محقق خواهد شد، از این رو پیشاپیش دست همراهی ایشان را به گرمی می‌فشاریم و از دریافت مقالات

ارزشمند پژوهشی ایشان استقبال می‌کنیم.

دور جدید فعالیت نشریه با اتخاذ استانداردهای پژوهشی و رعایت ضوابط فعالیت نشریات علمی وزارت عتف همراه است تا زمینه را برای دریافت مقالاتی محققانه و برگرفته از تحقیقاتی روشمند و متقن در حوزه مطالعات ایران‌شناسی فراهم آورد. به موازات این رویکرد، محورهای پژوهشی برای انتشار مقالات، با توجه به برنامه میان‌مدت پژوهشی بنیاد ایران‌شناسی (۱۴۰۲-۱۴۰۴) مدون شده و می‌کوشد تا با پرهیز از انتشار مقالات با موضوعات پراکنده، در مسیر پژوهشی که بنیاد ایران‌شناسی پیش روی خود دارد، قدم بردارد.

آنچه در شماره چهارم نشریه ارائه می‌شود، حاصل فعالیت پژوهشگران ایران‌پژوه است اما علاوه بر این، نشریه، مهم‌ترین اهداف خود را با انتشار مقالاتی محقق خواهد ساخت که از مطالعات میان‌رشته‌ای برخوردار باشند، از این‌رو استادان و دانش‌پژوهان رشته‌های مختلف دانشگاهی، آنجا که موضوع شناخت یا شناساندن ایران و تاریخ و فرهنگ و تمدن آن را مد نظر قرار دهند می‌توانند، نشریه «مطالعات ایران‌شناسی» را پذیرای مقالات خود بدانند.

در این شماره، مقاله نخست، با عنوان «تضادهای محلی در بستر فرهنگ و جامعه ایرانی (مورد مطالعه: آیین اوبَچ در ششتمد خراسان رضوی)» به قلم حسین قدرتی و موسی‌الرضا غربی به نگارش درآمده است. این مقاله موضوع مشارکت‌گریزی یا مشارکت‌گرایی ایرانیان را مطالعه نموده و ضمن اذعان به وجود تفاوت‌ها و گونه‌گونی مشارکت‌گریزی یا مشارکت‌گرایی در جامعه روستایی ایران چگونگی سازوکارهای فرهنگی‌ای را در جامعه ایرانی نشان می‌دهد که این مسئله را مدیریت می‌کند. موضوع مطالعه در این مقاله، بررسی یک آیین مدیریت آب در خراسان است که با استفاده از روش و رویکردی مردم‌شناسانه انجام و نشان داده شده است که این آیین، به‌مثابه یک موقعیت میانجی در میانه موقعیت‌های سیاسی عمل کرده است. در استنتاج کلی،

نویسندگان برآنند که جامعه ایرانی در طی تاریخ خود، به‌رغم تضادها و تنش‌های محلی و جز آن، به مدد توسل به سازوکارهای فرهنگی و آیینی، انسجام و پایداری اجتماعی خویش را حفظ کرده است.

مقاله دوم، با عنوان «گاهان: تداوم سنت دینی ایرانی یا گسست از آن (از منظر ایران‌شناسان غربی)» به قلم سمانه فیضی، نشان داده که در متن گاهان، پیام زردشت چگونه بازتاب یافته و در چه نسبتی با سنت جاری زمان خود است. همچنین بررسی نموده که آیا پیام زردشت در گاهان بداعت دارد یا در تداوم سنت دینی معاصر خود است. نویسنده در این مقاله با بررسی نظرات ده نفر از ایران‌شناسان - غربی قرن بیستم، پاسخ‌های آنان به این پرسش را دسته‌بندی و تحلیل کرده و نتیجه گرفته است که نظرات آنان بر دو باور در این زمینه استوار است: «گسست» یا «پیوست» با سنت دینی معاصر زردشت. معیارهای تشخیص باور نخست، اعتقاد به نوآوری مفهومی - گاهان، تغییر در نظام اعتقادی و اخلاقی، اثرپذیری آن از شرایط اجتماعی و سیاسی، و معیارهای تشخیص باور دوم، عدم‌نوآوری، شباهت ساختاری و مفهومی آن با سنت پیشین و توسعه مفاهیم موجود است.

مقاله سوم، با عنوان «ایرانیان در نگاه دیگران؛ مطالعه موردی: دوره باستان» به قلم فائزه عقیقی است. در این مقاله نویسنده تلاش نموده تصویر «ایرانیان دوره باستان» را در مکتوبات مورخان و گردشگران یونانی و رومی هم‌عصرشان، واکاوی نماید. بدین منظور آثاری از هرودوت، گزنفون، پلوتارک، پروکوپئوس، استرابو، آمیانوس مارسلینوس، آیسخولوس را واکاوی نموده و تصویر منعکس شده از ایرانیان، سنت‌ها، خصوصیات، عادات و ویژگی‌های رفتاری برجسته‌ای که درباره ایرانیان شکل گرفته را معرفی کرده است. نتایج مقاله نشان می‌دهد که در متون مذکور، نویسندگان به سنت، آداب، خصوصیات و عادات ایرانیان توجه داشته‌اند و در این میان، چگونه رویکرد هر نویسنده، متناسب با موقعیت



کاری و زمینه فکری وی، در برجسته‌سازی برخی از خصوصیات ایرانیان، تأثیرگذار بوده است.

مقاله چهارم، با عنوان «واکاوی و تحلیل مشروعیت ایرانی-مغولی خاندان تیموری در اندیشه تاریخ‌نگاران تاج‌السلمانی»، به قلم مسلم سلیمانی یان و سعید کاظم‌بیگی، با تمرکز بر موضوع چگونگی تقویت خودآگاهی و هویت ایرانیان پس از فتوحات تیموریان در ایران، روند مشروعیت‌بخشی به خاندان تیموری را در اندیشه تاریخ‌نگاران تاج‌السلمانی مطالعه کرده و به این نتیجه رسیده که تاریخ‌نگاری دودمانی دوره تیموری با قدرت حاکم در ارتباط بوده و تحت تأثیر آن نیز شکل گرفته است. از آنجا که امیرزادگان تیموری به کسب مشروعیت نیاز شدید داشته‌اند، اصلی‌ترین و محوری‌ترین انگیزه تاج‌السلمانی، اعطای حق مشروعیت و جانشینی به شاهرخ و نوادگانش بر پایه اعتقاد به حقوق الهی حاکمان و قداست حکومت در نزد ایرانیان بوده است.

مقاله پنجم، با عنوان «واکاوی اهمیت سوگند در حیات حقوقی و اجتماعی تمدن عیلام قدیم» که به قلم ندا عیالوار، باقرعلی عادل فر و مینا پیردهقان به نگارش درآمده است، نویسندگان تلاش نموده‌اند تا از سیر تطور مفهوم سوگند و ارزیابی میزان وفاداری عیلامی‌ها به سوگندهای خویش و احياناً توان سوگندشکنی نزد ایشان، ابهام‌زدایی کنند. آنان در پاسخ به این پرسش که پیشینه فرهنگی انواع سوگند و نقش آن در ابعاد مختلف حقوقی و اجتماعی تمدن عیلام چیست به این نتیجه رسیده‌اند که سوگندهای شفاهی و عملی در این دوران ابتدا مبنایی مذهبی و حقوقی داشته و به تدریج کارکردهای وسیع‌تری یافته و به حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی نیز گسترش یافته است.

مقاله پایانی این شماره با عنوان «بررسی تطبیقی حکمرانی عالمان شیعی با تأکید بر حکومت‌های عصر صفوی و قاجاری» به قلم نیره دلیر و پریسا قاسمی نگاشته شده است. این مقاله ضمن مقایسه حکمرانی علمای شیعه در دو دوره صفوی و قاجار، تحولاتی که به‌منظور تقویت زمینه‌های حکمرانی رخ

داده را مطالعه و این ادعا را مطرح کرده‌اند که در عصر صفوی علمای شیعه ضمن دستیابی به نوعی حکمرانی «نهادی» در قالب یک «ساختار» منسجم و با تعریف نقش علما در «ساختار حاکمیت»، زمینه را برای ایفای «کارکردهای حکمرانی» فراهم آوردند. نویسندگان نشان داده‌اند که در عصر قاجار نیز نهاد روحانیت با بازتعریف موقعیت خود، استقلال از حکومت و نزدیکی به نیروهای اجتماعی، حکمرانی «اجتماعی» خود را تقویت کرد و همکاری حداکثری با حکومت را به گفتمان «تقابل-تعامل» تغییر داد؛ به گونه‌ای که جریان کم‌رنگ «تقابلی» عصر صفوی در زمان مشروطه به شدت قوت گرفت و پرنگ شد. بدین ترتیب علمای شیعه توانستند «ساختار حکومت» را به تغییر بنیادین وادارند و رهبری مبارزه با «اختیارات» بی‌حد و حصر «سلطنت» را در انقلاب مشروطه به دست گیرند.

ضمن تشکر از نویسندگان محترم مقالات، در پایان از همکاری بی‌دریغ آقای دکتر محمدحسین رجبی دوانی، رئیس محترم بنیاد و مدیرمسئول گرامی نشریه، در حمایت از انتشار وزین فصلنامه، تلاش‌های دستیار محترم سردبیر (آقای دکتر محمود ترابی اقدام)، ویراستار ارجمند (خانم مریم‌السادات میرحیدری)، ویراستار چکیده‌های انگلیسی (آقای محمدصابر نیکنام)، گرافیست هنرمند (خانم طاهره حسینی شکیب)، صفحه‌آرای محترم (خانم مهرنوش کاوسی)، و به‌ویژه داوران گرامی که در ارزیابی دقیق مقالات اهتمام داشتند تشکر می‌کنم و سپاسگزار دیگر همکارانی هستم که در تحریر، تدوین، چاپ و انتشار شماره چهارم این فصلنامه، صمیمانه کوشیدند.

و من الله التوفیق

سیده راضیه یاسینی

زمستان ۱۴۰۳

فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۱	تضادهای محلی در بستر فرهنگ و جامعه ایرانی (مورد مطالعه: آیین اویج در ششتمد خراسان رضوی) حسین قدرتی، موسی‌الرضا غربی
۳۱	گاهان: تداوم سنت دینی ایرانی یا گسست از آن (از منظر ایران‌شناسان غربی) سمانه فیضی
۶۷	«ایرانیان» در نگاه «دیگران» (مطالعه موردی: دوره باستان) فائزه عقیقی
۹۳	واکاوی و تحلیل مشروعیت ایرانی - مغولی خاندان تیموریدر اندیشه تاریخ‌نگارانه تاج‌السلمانی مسلم سلیمانی یان، سعید کاظم‌بیگی
۱۱۹	واکاوی اهمیت «سوگند» در حیات حقوقی و اجتماعی تمدن عیلام قدیم (۲۵۰۰ ق.م - ۶۵۰ ق.م) ندا عیالوار، باقر علی عادل‌فر، مینا پیردهقان
۱۴۵	بررسی تطبیقی حکمرانی عالمان شیعی؛ با تأکید بر حکومت‌های عصر صفوی و قاجاری نیره دلیر، پرینا قاسمی
۱۶۷	چکیده مقالات به انگلیسی



تضادهای محلی در بستر فرهنگ و جامعه ایرانی (مورد مطالعه: آیین اویج در ششتمد خراسان رضوی)

حسین قدرتی^۱، موسی الرضا غربی^۲

چکیده

در نیم قرن اخیر یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که بخشی از مطالعات روستایی ایران را به خود معطوف داشته، این پرسش بوده است که آیا ایرانیان مشارکت‌گریز هستند یا مشارکت‌گرا. گروهی از پژوهش‌ها، با برجسته‌سازی تضادهای محلی در جامعه ایرانی، ایرانیان را در کار گروهی و جمعی ناکارآمد تلقی می‌کنند. در مقابل چنین دیدگاهی، گروهی از پژوهشگران با استناد به شواهد میدانی، از وجوه وفاق‌آمیز در جامعه روستایی ایران سخن به میان آورده‌اند. در این میان، پژوهش حاضر ضمن پذیرش وجود تضاد در جامعه روستایی ایران، به دنبال پاسخی برای این پرسش است که سازوکارهای فرهنگی چگونه تضاد را در جامعه ایرانی مدیریت و کنترل می‌کنند. در این چارچوب، مطالعه حاضر با بررسی یک آیین مدیریت آب در خراسان، در نظر دارد نشان دهد چگونه تضادها و کشمکش‌ها در بستر فرهنگ جامعه ایرانی حل‌وفصل و مدیریت می‌شوند. این موضوع با استفاده از روش‌شناسی کیفی و ملهم از نگاه نظری مردم‌شناسی به موضوع تضاد، سازمان‌دهی شده است. یافته‌ها و نتایج پژوهش، آیین مطالعه‌شده را به‌مثابه یک موقعیت میانجی در پس‌و‌پیش موقعیت‌های سیاسی تحلیل می‌کند. براساس نتایج حاصل از این پژوهش، می‌توان گفت جامعه ایرانی به‌رغم تضادها و تنش‌های محلی و جز آن، به مدد توسل به سازوکارهای فرهنگی و آیینی، در تاریخ انسجام و پایداری اجتماعی خویش را حفظ کرده است.

واژه‌های کلیدی: آیین، مدیریت سنتی آب، تضادهای محلی، قدرت اجتماعی، مردم‌شناسی تضاد، ششتمد.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

۱. دانشیار گروه علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران (نویسنده مسئول).
h.ghodrati@hsu.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران.

mr.gharbi@hsu.ac.ir

مقدمه

بخش بزرگی از ایران در اقلیم خشک و نیمه خشک قرار گرفته است. در این شرایط اقلیمی، دسترسی به آب و مدیریت آن مسئله اساسی انسان ایرانی طی قرون متمادی تا امروز بوده است. این مسئله و دغدغه‌های پیرامون آن، خود را به اشکال مختلف و متنوع در ساحت زندگی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی انسان ایرانی ظهور و بروز داده است. در این چارچوب می‌توان به تضادها و کشمکش‌های محلی حول بهره‌برداری از آب در بستر جوامع روستایی و سنتی ایران توجه کرد. به عبارت دیگر، محدودیت و کمیابی منابع طبیعی مانند آب، زمین، مرتع و... را می‌توان به مثابه عاملی در نظر گرفت که همواره موجب شکل‌گیری نوعی رقابت و تنش در جامعه روستایی ایران شده است. دسته‌ای از پژوهش‌های روستایی ایران، وجود این تعارضات در جامعه روستایی ایران را به خوبی نشان می‌دهند. این گروه از پژوهش‌ها با برجسته‌سازی تضادهای محلی در جامعه ایرانی، ایرانیان را در کار گروهی و جمعی ضعیف ارزیابی کرده‌اند (بنت، ۱۳۴۷؛ پیران، ۱۳۹۵؛ لمبتون، ۱۳۶۲). در مقابل چنین دیدگاهی، گروهی از پژوهشگران با استناد به شواهد میدانی، از وجوه وفاق‌آمیز در جامعه روستایی ایران سخن به میان آورده‌اند (خسروی، ۱۳۴۸؛ فرهادی، ۱۳۸۸؛ صفی‌نژاد، ۱۳۵۳). این گروه از پژوهشگران، کلیشه‌های متداول در باب مشارکت‌گریزی ایرانیان را بیش از آنکه منبعث از بررسی‌های نظام‌مند علمی بدانند، ناشی از ایدئولوژی‌های شرق‌شناسانه در نظر می‌گیرند (باقری، ۱۳۸۹).

در این میان، پژوهش حاضر ضمن پذیرش وجود تضاد در جامعه روستایی ایران، به دنبال پاسخی برای این پرسش است که سازوکارهای فرهنگی چگونه تضاد را در جامعه ایرانی مدیریت و کنترل می‌کنند. برای پاسخ به پرسش پژوهش، ششتمد یکی از مناطق در غرب خراسان رضوی انتخاب شده است. یکی از دلایلی که مبنای انتخاب ششتمد برای پیگیری پرسش مذکور شد، یافته‌ها و نتایج گروهی از پژوهش‌های اجتماعی و فرهنگی است که درباره این منطقه صورت گرفته است. این مطالعات نشان می‌دهند، در سازمان اجتماعی ششتمد می‌توان جلوه‌های چشمگیری از تضاد و کشمکش را مشاهده کرد (دولت‌آبادی، ۱۳۹۱؛ رازقی، ۱۳۹۲؛ رفیع‌فر، غربی و زرزی، ۱۳۹۴؛ غربی، ۱۳۹۳؛ غربی، روستاخیز و قدرتی، ۱۳۹۶؛ فیاض، غربی و رازقی،

۱۳۹۶؛ ملکوتی، غربی و موسوی، ۱۳۹۷). به‌طور مشخص، پرسش پژوهش با بررسی یک آیین زمان‌بندی آب در ششتمد به‌مثابه نوعی سازوکار فرهنگی بررسی و واکاوی شده است.

پیشینه پژوهش

در بحث پیشینه تحقیق حاضر می‌توان به دو گروه از مطالعات توجه کرد؛ گروه اول، مطالعات همکاری و ناهمکاری ایرانیان و گروه دوم، مطالعات دانش‌ها و نظام‌های بومی و سنتی مدیریت آب ایرانیان است. مطالعات گروه نخست را به‌طور کلی می‌توان به دو دسته مخالفان و موافقان وجود روحیه همکاری در میان ایرانیان دسته‌بندی کرد. از کیا و فیروزآبادی (۱۳۸۷) از دسته سومی نیز سخن به میان می‌آورند. چنان‌که اشاره شد، گروهی از مطالعات بر فقدان روحیه همکاری و تعاون در جامعه ایرانی تأکید دارند. برای مثال، لمبتون (۱۳۶۲) در کتاب مالک و زارع در ایران بر این باور است که عموم ایرانیان، شامل دهقانان، مالکان و دیگر طبقات، در کار گروهی و همکاری بی‌تجربه و ناکارآمد بوده هستند. به نظر او، تقدیرگرایی موجود در ذهنیت دهقانان ایرانی با فعالیت‌های جمعی سختی ندارد. فرانسیسکو بنت (۱۳۴۷) نیز در مقاله‌ای با عنوان «نوسازی زندگی روستایی و دامپروی در منطقه زاگرس»، دهات مطالعه‌شده را فاقد تعاون اقتصادی ارزیابی و آنها را جدا از همسایگان خود و در رقابت با یکدیگر توصیف می‌کند. افزون‌بر لمبتون و بنت، پرویز پیران (۱۳۹۵) در مقاله «نقد خود: ویژگی‌های شخصیت جمعی ایرانیان یا سازوکارهای بقا» و برخی آثار دیگرش به امتناع از مشارکت به‌مثابه یکی از ویژگی‌های شخصیتی ایرانیان اشاره دارد و همکاری‌های موجود در جامعه ایرانی را مقطعی، موردی، کم‌دامنه و اجباری ارزیابی می‌کند. در مقابل این گروه از مطالعات، گروهی از مطالعات وجود دارد که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر وجوه مشارکت‌جوی فرهنگ و جامعه ایرانی تأکید دارد. از جمله مهم‌ترین این مطالعات می‌توان به مطالعات گسترده و پر دامنه مرتضی فرهادی (۱۳۷۳؛ ۱۳۸۶؛ ۱۳۸۸) اشاره کرد. او در کتاب‌های فرهنگ یاریگری در ایران، واره: درآمدی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی تعاون، و انسان‌شناسی یاریگری با ارائه و استناد به داده‌های میدانی و تجربی از نقاط مختلف ایران، ضمن رد نظریه تکروی ایرانیان، دست به گونه‌شناسی یاریگری‌های ایرانی می‌زند. خسرو خسروی (۱۳۵۸) نیز در

کتاب جامعه‌شناسی روستایی ایران، در نظر گرفتن روحیه فردگرایی برای جامعه روستایی ایران را ناشی از قیاس جامعه مذکور با جامعه دهقانان اروپایی بعد از انقلاب صنعتی می‌داند. او معتقد است، وضع خاص زارعت و مشکل آب، کار در واحدهای زراعی نظیر بُنه را ایجاب کرده است. او تأکید می‌کند، نه تنها روحیه فردگرایی میان ایرانیان وجود نداشته؛ بلکه حس همکاری و تعاون در میان ایشان نیرومند بوده است. خسروی در مقاله «آبیاری و جامعه روستایی ایران» با تمرکز به مسئله آب، انگیزه پدید آمدن نوعی همکاری و تعاون و روابط دموکراتیک در واحدهای زراعی را توضیح می‌دهد. جواد صفی‌نژاد (۱۳۵۳؛ ۱۳۹۶؛ ۱۳۵۵) نیز در آثاری مانند بنه، کاریز در ایران و شیوه‌های سنتی بهره‌گیری از آن، و طالب‌آباد؛ نمونه جمعی از بررسی یک ده، با توصیف و شرح جلوه‌هایی از رفتارهای گروهی و جمعی ایرانیان، به‌نوعی در تقویت دیدگاه همکاری ایرانیان مشارکت جسته است.

در گروه دوم از مطالعات مربوط پیشینه مقاله حاضر، چنان‌که در ابتدای این بخش نیز اشاره شد، لازم است به مطالعات حوزه دانش‌ها و نظام‌های بومی و سنتی مدیریت آب ایرانیان پرداخته شود. برخی از آثار صفی‌نژاد (۱۳۵۹) و خسروی (۱۳۴۸) در این دسته از مطالعات نیز قابل طرح است. صفی‌نژاد در کتاب نظام‌های سنتی آبیاری در ایران به بحث درباره شیوه‌های قدیمی آبیاری، تقسیم آب و ساعت‌های سنتی سنجش آب پرداخته است. خسروی در مقاله «آبیاری و جامعه روستایی ایران» مباحثی درباره اندازه‌گیری آب، شیوه‌های آبیاری، سازمان آبیاری و وضعیت آبیاران، آبیاری و روابط زراعی، نسق‌بندی و آبیاری، و حقوق آب و آبیاری ارائه کرده است. پاپلی یزدی و لباف خانیکی (۱۳۷۷) در مقاله «واحد تقسیم آب در نظام‌های آبیاری سنتی (فنجان)» به بحث درباره نظام سنتی آبیاری در مناطق روستایی ایران با تمرکز بر خراسان پرداخته‌اند. حسین کفاش و همکاران (۱۳۹۷) نیز در مقاله‌ای با عنوان «نقش دانش بومی در پایداری منابع آب در جنوب خراسان رضوی، مطالعه موردی: شهرستان بجستان»، دانش بومی آبیاری در روستاهای شهرستان بجستان را بررسی کرده‌اند. در این مقاله، به‌صورت مشخص، سازمان سنتی آبیاری و شبکه انسانی منبعث از آن، از نظر نقش آن در توسعه پایدار منطقه مطالعه و بررسی شد.

رویکرد نظری

تضاد، یک فرم بنیادی از تعاملات انسانی است که در همه نظام‌های اجتماعی رخ می‌دهد.

درواقع، می‌توان گفت در همهٔ جوامع الگوهایی از تضاد مشاهده می‌شود؛ البته به موازات آن، الگوهایی از هم‌نوایی و همکاری نیز مشاهده می‌شود. مشاهدات مردم‌شناسان دامنهٔ گسترده‌ای از انواع و درجات متفاوت تضاد را نشان می‌دهد. باوجود اینکه تضاد در مردم‌شناسی تاریخی طولانی دارد، روبرت لوین^۱ (۱۹۶۱) بر این باور است که رویکردهای مردم‌شناختی در مطالعهٔ تضاد، جهت‌گیری و گرایش روشی و نظری یکپارچه‌ای ندارد. این موضوع امروز هم مطرح است؛ چنان‌که می‌توان گفت، مطالعات مردم‌شناختی معاصر تضاد، برحسب رویکردها و علایق پژوهشگران به‌طور چشمگیری با یکدیگر متفاوت است. مردم‌شناسان اولیه به تجلیات فرهنگی تضاد و جنگ در میان جوامع موسوم به ابتدایی علاقه‌مند بودند. بعد از جنگ جهانی دوم، مردم‌شناسان عمدتاً به نظم اجتماعی رو آورده و توصیفات و تحلیل‌های مردم‌نگارانهٔ مبسوطی از تضاد و کشمکش در جوامع کوچک ارائه کردند. باین‌حال آنها عمدتاً به آن به‌مثابه جنبه‌ای از ثبات جوامع می‌نگریستند (ایوانس پریچارد^۲، ۱۹۴۰؛ ترنر^۳، ۱۹۵۷؛ گلاکمن^۴، ۱۹۵۶).

ویکتور ترنر (۱۴۰۰) در رویکردی فرایندی به فرهنگ و جامعه، تضاد را واجد یک چرخهٔ حیات می‌داند. این چرخه با روال‌ها، روبه‌ها و نمادها نظام‌مند می‌شود. ترنر از خلال مطالعه در میان ندمبوها بر این باور بود که تضاد مسیر خود را از میان یک سری موقعیت‌های متفاوت طی می‌کند. این موقعیت‌ها با منطق زمانی درک‌شده، سنخ‌های متفاوتی نیز دارند (ترنر، ۱۴۰۰: ۱۱۶). او در این چارچوب، موقعیت‌های سیاسی، آیینی و میانجی را مطرح می‌کند و معتقد است میان یک موقعیت سیاسی تا موقعیت سیاسی بعدی، تعدادی موقعیت میانجی وجود دارد. این موقعیت میانجی می‌تواند یک جشن، یک شکار جمعی یا یک روز مقدس باشد. مادامی که یک موقعیت میانجی و آیینی بلافاصله در پی موقعیتی سیاسی پدید می‌آید، مسائل تنش‌آمیز مطرح شده در موقعیت سیاسی، در موقعیت جدید به حالت تعلیق درمی‌آید. باین‌حال، در مرحلهٔ بعدی فرایند اجتماعی، تضاد ممکن است بار دیگر در موقعیت سیاسی جدید جایگاه عمومی را به دست آورد (ترنر، ۱۴۰۰: ۱۱۷). ایوانس پریچارد (۱۹۴۰) نیز به موضوع تضاد در میان نوئرها می‌پردازد.

1. Robert LeVine
2. Evans-Pritchard
3. Turner
4. Gluckman

او جامعه نوئرها را مستعد دعوا و نزاع ارزیابی می‌کند. باین‌حال، این تضادها و نزاع‌ها را بزرگان قوم به‌سادگی مدیریت می‌کنند. مادامی که نزاع‌ها به جراحات چشمگیر یا قتل منجر می‌شود، فردی ارشد که جایگاهی آیینی و مقدس دارد، ذی‌صلاح برای میانجی‌گری است. این فرد در جامعه نوئر تحت عنوان «رئیس پوست پلنگ^۱» شناخته می‌شود. او فاقد قدرت سیاسی است؛ اما به‌دلیل جایگاه آیینی خود می‌تواند دعا یا تفرین کند. این خود ابزاری برای حل تضاد موجود میان طرفین نزاع است (ایوانس پریچارد^۲، ۱۹۴۰: ۱۵۲).

در اواخر دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، تحت‌تأثیر تحولات و شرایط تاریخی جهان از جمله جنبش‌های آزادی‌خواهانه و استقلال کشورهای تحت استعمار جهان سوم و جنگ سرد، تمرکز اولیه بر نظم اجتماعی در جوامع باثبات به تغییر اجتماعی در جوامع در حال تغییر تبدیل شد. این تغییر موجب شکل‌گیری صورت‌بندی نظری جدیدی شد که دیدگاه ساختاری-کارکردی غالب را به چالش می‌کشد. در نتیجه، به تضاد و فرایند به‌جای نظم و ساختار توجه شد (اسلوکا^۳، ۱۹۹۲: ۲۱). باید توجه داشت که تضاد به‌ندرت به‌صورت صریح در ادبیات مردم‌شناسی تعریف شده است. مادامی که این اتفاق افتاده است، تعارف متنوع و مبتنی بر رویکرد خاص مؤلفان بوده است. تعریف لوپس کوزر، تعریفی است که مردم‌شناسان به‌طور گسترده از آن استفاده می‌کنند (کوزر^۴، ۱۹۶۸: ۲۳۲). تضاد اجتماعی را به‌مثابه تقابل بر سر ارزش‌ها، ادعا بر سر جایگاه‌ها، قدرت و منابع محدود مطرح می‌سازد که در آن اهداف طرفین تضاد فقط کسب ارزش‌های مطلوب نیست؛ بلکه هدف بی‌اثرسازی، ضربه زدن و حذف رقبا است.

باوجود تنوع رویکردها و علایق در مردم‌شناسی تضاد، می‌توان دست‌کم چهار رویکرد مرتبط و عمده و پنج مفهوم تحلیلی و کلیدی را مطرح کرد. چهار رویکرد مرتبط عبارت‌اند از: ۱. رویکرد فرهنگی که بر روابط بین تضاد و سیستم‌های مشترک معانی نمادین متمرکز است. ۲. رویکردی که رویکردهای فردی و ذهنی را با رویکردهای گروهی و اجتماعی ترکیب می‌کند. ۳. رویکردی که فرآیند و ساختار را در بررسی تضاد ترکیب می‌کند. ۴. رویکردی که عناصری از ساختار و یا سیستم و نظریه تضاد و قدرت را در بر

1. leopard-skin chief
2. Evans-Pritchard
3. Sluka
4. Coser

می‌گیرد. مفاهیم کلیدی و تحلیلی نیز عبارت‌اند از فرهنگ، نمادگرایی، ساختار، فرآیند و قدرت (اسلوکا^۱، ۱۹۹۲: ۲۲-۲۳).

رویکرد نظری مقاله حاضر ایجاب می‌کند که در بررسی و تحلیل تضاد، تمرکز اصلی بر رویکرد فرهنگی باشد. از چهره‌های اصلی این رویکرد می‌توان به اب‌نر کوهن^۲، روبرت رابینستین^۳، ماری فاستر^۴، جیمز اسکوت^۵ و فالک و کیم^۶ اشاره کرد. در این رویکرد، تضاد با ارجاع به هنجارها، ارزش‌ها، ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی‌های مشارکت‌کنندگان تفسیر می‌شود. در واقع، تضاد با اشکال نمادین و الگوهای اعمال نمادین (یک سیستم پیچیده از معانی نمادین) عینیت می‌یابد، گسترش می‌یابد، حفظ می‌شود، بیان می‌شود و یا پنهان می‌شود. مردم‌شناسی از طریق مطالعه نظام‌های نمادین یا فرهنگ‌های گروه‌های انسانی، امکان بررسی تضاد در سطحی میانه، بین ظرفیت رفتاری انسان و بیان نهایی آن را فراهم می‌کند.

اب‌نر کوهن^۷ یکی از چهره‌های برجسته رویکرد فرهنگی یا نمادگرایی در مطالعه تضاد در مردم‌شناسی است. کوهن^۸ (۱۹۷۹) بر این نکته تأکید می‌کند که مردم‌شناسی همواره درگیر رابطه متقابل یا پیوستگی‌های علی دو متغیر اصلی فرهنگ (اشکال نمادین، سبک‌های زندگی، روابط عمده، جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌های دینی، قومی، نژادی و جز آن) و تنش میان گروه‌ها برای قدرت سیاسی و اقتصادی است. کوهن استدلال می‌کند که فرهنگ و قدرت دو متغیر اصلی هستند که در همه زندگی اجتماعی نفوذ می‌کنند و مردم‌شناسی بهترین موقعیت را برای تحلیل این دو حوزه دارد. از منظر دیدگاه فرهنگی یا نمادگرایی، مردم‌شناسی تضاد اجتماعی بر تحلیل روابط قدرت (سیاست و اقتصاد) متمرکز است. کوهن رویکردی دو بُعدی را اتخاذ می‌کند و استدلال می‌کند که انسان سیاسی، همچنین انسان نمادین نیز هست. او استدلال می‌کند که نظم اجتماعی و تضاد در زندگی روزمره با تعهدات اخلاقی و آیینی که

-
1. Sluka
 2. Abner Cohen
 3. Robert Rubinstein
 4. Mary Foster
 5. James Scott
 6. Falk and Kim
 7. Abner Cohen
 8. Cohen

از طریق اشکال نمادین و اعمال نمادین پدید می‌آیند، عینیت می‌یابند، حفظ می‌شوند و تأثیر می‌گذارند (اسلوکا^۱، ۱۹۹۲: ۲۵).

روش‌شناسی

پژوهش حاضر در طراحی و اجرا، از منطق کیفی (بلیکی، ۱۳۸۴) پیروی می‌کند. باتوجه‌به هدف پژوهش که درک فرهنگی آیین «اوبَچ» است، از یکی از مهم‌ترین استراتژی‌های پژوهشی کیفی، یعنی مردم‌نگاری برای گردآوری و تحلیل داده استفاده شده است. در این رویکرد پژوهشی برخلاف سایر رویکردها و استراتژی‌های پژوهشی، پژوهشگر مشاهده‌گری منفعل نیست؛ بلکه او عمدتاً داده‌ها و تحلیل‌هایش را از خلال تعامل و درگیری با اطلاع‌رسان‌ها و مشارکت‌کنندگان در جریان پژوهش به دست می‌آورد (مورچیسون^۲، ۲۰۱۰: ۴). خروجی چنین گردآوری و تحلیلی از داده‌ها، یک پژوهش با تجربه دست اول میدانی است که تفسیری نظری و تطبیقی از سازمان اجتماعی و فرهنگ را ارائه می‌دهد (همرسل^۳ و اتکینسون^۴، ۲۰۰۷: ۱). مردم‌نگاری در میان دو جهان یا دو نظام از معنا یکی جهان مردم‌نگار و خوانندگانش و دیگری جهان اعضای فرهنگ مورد مطالعه قرار دارد. محقق مردم‌نگار ابتدا از خلال پژوهش میدانی و درک فرهنگ مورد مطالعه، آن را رمزگشایی می‌کند و سپس آن را در متن خود دوباره رمزگذاری می‌کند (وان منن^۵، ۲۰۱۱: ۴). پژوهشگر میدانی این مقاله، با حضوری مردم‌نگارانه در محل، ضمن مشاهده و تلاش برای مشارکت در آیین مورد مطالعه، با بهره‌گیری از فنونی همچون مشاهده، یادداشت‌برداری و مصاحبه‌های مردم‌نگارانه، تلاشی برای فهم فرهنگی این آیین از طریق تجربه دست‌اول میدانی داشته و درنهایت، آنچه در متن مقاله بازتاب یافته است، آمیختگی داده‌های حاصل از این تجربه با مبانی نظری پژوهش است. ده نفر از اهالی ششتمد که عمدتاً از کنشگران حوزه مورد مطالعه یا مطلعان هستند، از خلال مصاحبه در پژوهش حاضر مشارکت کردند که در جدول زیر اطلاعات آنها ارائه شده است.

1. Sluka
2. Murchison
3. Hammersly
4. Atkinson
5. Van maanen

جدول ۱. فهرست مشارکت‌کنندگان در پژوهش حاضر

ردیف	نام و نام خانوادگی	سن	شغل	تحصیلات	توضیحات
۱.	حاج سید حسن حسینی	۸۰	کشاورز	بی سواد	
۲.	حاج حسن اکبری	۸۰	کشاورز	بی سواد	
۳.	علی نقی پور	۵۵	کشاورز	بی سواد	
۴.	حسن قناعتی	۴۵	فرهنگی	کارشناسی	فعال اجتماعی
۵.	محمد حسین داوطلب	۴۵	فرهنگی	کارشناسی	فعال اجتماعی
۶.	حاج ابراهیم عزیزی	۵۵	نظامی	کارشناسی	
۷.	حاج یاسر ملکوتی فر	۳۴	کشاورز	کارشناسی ارشد	
۸.	حاج احمد عزیزی	۵۸	آزاد	ابتدایی	
۹.	محمد اکبری	۵۸	فرهنگی	کارشناسی	
۱۰.	حاج محمد عسکری	۵۰	فرهنگی	کارشناسی	عضو شورای شهر

(منبع: نگارندگان)

مقاله حاضر از نظر نوع نگارش در گروه پژوهش‌های مردم‌نگاری واقع‌گرا دسته‌بندی می‌شود. در مردم‌نگاری واقع‌گرا عمدتاً رویکردی عینی در پژوهش به کار گرفته می‌شود. از این‌رو، پژوهش روایتی عینی و سوم شخص از دیدگاه‌های افراد مطالعه‌شده، به‌عنوان عضوی از جامعه پژوهش است (کرسول^۱، ۲۰۰۹: ۶۹).

شناخت میدان پژوهش

شهر ششتمد^۲ در شمال غرب استان خراسان رضوی در فاصله ۳۰ کیلومتری جنوب شهر سبزوار و در فاصله ۷ کیلومتر جاده سبزوار-بردسکن بر دامنه کوه‌های کوه میش واقع شده است؛ به طوری که دارای متوسط شیب ۵ درصد از جنوب به شمال است. شهر ششتمد با ارتفاع ۱۳۴۰ متر از سطح آب‌های آزاد و با مختصات جغرافیایی ۷۵ درجه و ۴۵ دقیقه طول

1. Creswell
2. Sheshtamad

شرقی و ۳۵ درجه و ۷۵ دقیقه عرض شمالی در جنوب شهرستان سبزوار واقع شده است. این شهر، مرکز شهرستان تازه تأسیس ششتمد است که از شمال با بخش مرکزی شهرستان سبزوار، از غرب با بخش روداب از شهرستان سبزوار، از جنوب با بخش مرکزی شهرستان بردسکن و از شرق با بخش‌های میان جلگه و تخت جلگه شهرستان نیشابور محدود می‌شود (حسینی، ۱۳۹۸).

ششتمد در سرشماری سال ۱۳۹۵، شهری با ۳۱۱۰ نفر جمعیت گزارش شده است (همان). با وجود اینکه ششتمد در سال ۱۳۷۹ از سوی دولت از روستا به شهر ارتقا یافته است؛ اما هنوز به نظر می‌رسد تمامی زیرساخت‌های یک سکونتگاه شهری را ندارد. از طرف دیگر، شیوه معیشت بخش بسیاری از مردم آن نیز شیوه معیشت روستا یعنی باغداری و کشاورزی و دامداری است. سهم این مشاغل در تأمین معاش مردم ششتمد خود گواهی بر این مدعا است. بنابراین، به نظر می‌رسد، می‌بایست آن را یک سکونتگاه روستایی-شهری تلقی کرد. هرچند در سال‌های اخیر به دلیل خشک‌سالی‌های متعدد، میزان اشتغال مردم شهر در حوزه کشاورزی کاهش چشمگیری داشته است. چنان‌که گزارش وضعیت اقتصادی ششتمد در ۱۳۸۳ نشان می‌دهد از مجموع درآمدهای این مرکز جمعیتی ۷۵ درصد درآمد آن از بخش کشاورزی و ۲۵ درصد از بخش خدمات تأمین می‌شده است (عزیزی‌راد، ۱۳۹۱: ۴۶). این در حالی است که براساس نتایج به‌دست‌آمده از سرشماری سال ۱۳۹۰، علی‌رغم ماهیت کشاورزی ساختار اقتصاد و اشتغال شهر، بخش خدمات با ۴۷٫۱ درصد بیشترین تعداد شاغلین را به خود اختصاص داده است. در این سال سهم اشتغال بخش کشاورزی در اشتغال شهر ششتمد ۳۲٫۳ درصد گزارش شده است (حسینی، ۱۳۹۸). این موضوع حاکی از کاهش چشمگیر سهم حوزه کشاورزی در اشتغال مردم شهر ششتمد است. به عبارت دیگر، ششتمد از نظر اقتصادی و اجتماعی جامعه‌ای در حال تغییر است. به گونه‌ای که می‌توان گفت، در یک دهه اخیر با رشد بیشتر مشاغل مربوط به بخش خدمات، سهم دامپروری و دامداری در معاش جامعه کاهش یافته است. این تغییرات صرفاً به حوزه اقتصادی محدود نیست بلکه جامعه از نظر اجتماعی نیز در حال تغییر است. با وجود آنکه بسیاری از الزامات فرهنگ سنتی شاید امروز کم‌رنگ‌تر به نظر برسد؛ اما هنوز این فرهنگ سهم تعیین‌کننده‌ای در جامعه ششتمد بازی می‌کند.

یافته‌ها

باتوجه به طبیعت خشک منطقه و اهمیتی که آب در فرآیند کشاورزی به‌طور خاص و گذران معشیت به‌طور عام دارد، می‌توان اظهار داشت که آب همواره عنصری مناقشه‌برانگیز در جامعه بوده است. برگزاری مراسم «اوبج» و زمان‌بندی آب، نوعی توافق و تفاهم در نظم و مدیریت آب را ایجاد می‌کند و از این طریق، این عنصر بالقوه تضادآمیز کنترل و مدیریت می‌شود. با این حال، به نظر می‌رسد، این آیین تقسیم و زمان‌بندی آب، تضادها و تنش‌های اجتماعی بیشتری از جامعه را در خود پنهان داشته باشد. در ادامه، تلاش می‌شود ضمن توصیف و بیان کم‌وکیف این آیین، نحوه مواجهه و مدیریت این تضادها و تنش‌ها براساس ارزش‌های فرهنگی جامعه مشخص شود.

نگاهی به منابع آب ششتمد

پیش از پرداختن به مناقشات مربوط به آب در ششتمد و مجراهای آیینی و فرهنگی برای گذار از آن، تلاش شده است در قالب جدولی، به‌طور کلی و مختصر، منابع آبی مهم ششتمد ارائه شود. در جدول شماره دو، به بیست و شش منبع آبی اشاره شده است. این منابع محدود به منابع خود شهر نبوده و شامل کلاته‌های اطراف ششتمد نیز می‌شود. تلاش شده است تا حد امکان به همه منابع آبی اعم از قنوات، چشمه‌ها و... اشاره شود. آب‌های شهر ششتمد و کلاته‌های اطراف آن عمدتاً به‌صورت قنات است. بخش مهمی از منابع آب ششتمد نیز به‌صورت چشمه‌سارات و قنات در رودخانه ششتمد قرار گرفته است.

جدول ۲. منابع آب ششتمد

ردیف	نام فارسی	نام محلی	نوع	موقعیت
۱.	آب سرده	او سرده	قنات	داخل شهر
۲.	آب پایین ده	او بین ده	قنات	داخل شهر
۳.	آب ده میران	او ده میرو	قنات	داخل شهر
۴.	آب سنگینه	او سنگینه	قنات	بیرون شهر
۵.	آب نوک‌ریز	او نیکرز	قنات	بیرون شهر
۶.	آب مقطعه	او مقطعه	قنات	بیرون شهر
۷.	آب اُشتر	او اُشتر	قنات	بیرون شهر

۸	آب نوده	او ناده	قنات	بیرون شهر
۹	آب زلندر	او زلندر	قنات	بیرون شهر
۱۰	اشترینی	اشترینی	قنات	بیرون شهر
۱۱	کلانته علوی	کلانته علوی	قنات	بیرون شهر
۱۲	آب بنوو	او بنوو	چشمه	بیرون شهر
۱۳	گوداش	گوداش	چشمه	بیرون شهر

۱۴	بزنکر	بزنکر	قنات	بیرون شهر
۱۵	بلار بالا	بلار بالا	قنات	بیرون شهر
۱۶	بلار پایین	بلار پایین	قنات	بیرون شهر
۱۷	آب کلانته حاج ابوالقاسم	آب کلانته حاج ابوالقاسم	قنات	بیرون شهر
۱۸	آب کلانته خانها	آب کلانته خانها	قنات	بیرون شهر
۱۹	شور آب	شوراو		بیرون شهر
۲۰	سنگلخج	سنگلخج		بیرون شهر
۲۱	آب کاریز	او کرز	قنات	رودخانه ششتمد
۲۲	چشمه قربانو	چشمه قربانو		رودخانه ششتمد
۲۳	چشمه کل مدبرها	چشمه کربلایی محمدابراهیمها		رودخانه ششتمد
۲۴	آب سر رود	او سرروی		رودخانه ششتمد
۲۵	آب میان رود	او مین روی		رودخانه ششتمد
۲۶	آب بهار	او بهار		رودخانه ششتمد

(منبع: نگارندگان)

مناقشات بر سر آب در ششتمد

چنان که پیش تر اشاره شد، به علت اهمیت آب در حیات اجتماعی و اقتصادی مردم منطقه، همواره مناقشات و تضادهایی در باب آن مطرح است. در این بخش، پیش از پرداختن به موضوع اصلی، به برخی علل و زمینه‌های تنش‌زا در موضوع آب به صورت گذرا اشاره می‌شود.

معیار نسبی در تعیین مبدأ زمانی آب

در گذشته، معیار شروع شبانه‌روزیهای آبی، معیارهای نسبی و کیفی مانند طلوع و غروب

آفتاب بوده است. این موضوع موجب می‌شد، به‌ویژه در روزهای ابری بر سر اینکه آیا آفتاب طلوع یا غروب کرده است، مناقشه و بحث شکل گیرد. یکی از مشارکت‌کنندگان در پژوهش حاضر در این ارتباط چنین می‌گوید:

«خانه پدری من در نزدیکی استخر [کشاورزی] اصلی ششتم بود و به کرات و مرات مشاهده می‌کردم که صاحبان آب بر سر اینکه آیا آفتاب طلوع کرده است یا نکرده است بحث و مجادله می‌کرده‌اند. یادم هست یک دفعه، دو سید در این ارتباط اختلاف نظر داشتند و یکیشان قسم می‌خورد که آفتاب طلوع کرده و دیگری نیز قسم می‌خورد که آفتاب طلوع نکرده است.»

این موضوع به‌ویژه در برخی از ایام سال مانند بخش‌هایی از تابستان و زمستان که نسبت بین روز شب از تعادل خارج می‌شود، برای برخی مالکان که یک پا آب داشته‌اند مسئله‌ساز بوده است. برای جبران این موضوع، مالکان به‌صورت چرخشی^۱ یک دهه شب و یک دهه روز زمین‌های خود را آبیاری می‌کرده‌اند. این موضوع باعث می‌شده است در یک دهه، کشاورز آب اضافه آورد و در یک دهه نتواند همه درختان و مزارع خود را سیراب کند. این نقیصه با تبدیل مبدأ زمانی آب از غروب و طلوع به معیاری مطلق و کمی، یعنی ساعت، حل شد. باتوجه‌به اینکه در بیشتر کلاته‌های ششتم مانند اشتر، ناده، بلارها و... مالکیت خرده‌مالکی وجود ندارد، هنوز مبدأ زمانی آب براساس همان معیار کیفی طلوع و غروب خورشید است.

بر هم خوردن مبدأ مکانی آبیاری

این موضوع بیشتر برای آب بهار ششتم اتفاق می‌افتاده است. باتوجه‌به اینکه برخی از مالکان آب رودخانه ششتم به طرق مختلف در آب بهار نیز مالکیت یافته‌اند، ممکن است بخواهند آب بهار را به باغات خود در رودخانه ششتم رسانده و درختان را سیراب کنند. در این موارد، سایر مالکان که عمدتاً زمین‌های ایشان در نواحی پایین‌دست ششتم قرار دارد، اعتراض می‌کنند. این گروه با اقامه این استدلال که مبدأ مکانی انتقال آب یا به‌اصلاح محلی «اوبند» در فلان استخر ششتم است، با آبیاری باغات رودخانه با آب

۱. بحث چرخشی بودن زمان آبیاری افزون بر علت فوق، به‌دلیل مزیت نسبی آبیاری آب در شب، از نظر تبخیر کمتر آب نیز بوده است.

2. āvband

بهار مخالفت می‌کنند. در صورتی که جریان آب در رودخانه ششتم متوقف شود، مالکی که نوبت آبیاری مزارع پایین دست ششتم را دارد، نسبت به زمانی که لازم است تا آب را به زمین خود برساند، متضرر می‌شود. در سال‌های اخیر، به دلیل کم‌رونی شدن کشت و کار در مزارع پایین دست ششتم و تمایل بیشتر مالکان آب بهار برای استفاده از آن در رودخانه ششتم، هماهنگی و توافق در این زمینه آسان‌تر صورت می‌گیرد.

جلوگیری از نفوذ آب

مالکان آب، با توسل به روش‌های گوناگون به دنبال افزایش میزان آب چشمه یا قنات خود هستند. یکی از مهم‌ترین اقدامات در این زمینه، تلاش برای جلوگیری از نفوذ احتمالی آب به مناطق پایین دست است. این موضوع گرچه در گذشته نیز وجود داشت، در سال‌های اخیر به واسطه خشکسالی‌های پی‌درپی، صورت جدی‌تری به خود گرفته است. در گذشته، عمدتاً در مسیر نفوذ آب به پایین دست، به‌ویژه در چشمه‌سارات، خاک «دَق»^۱ یا نوعی خاک با قوام و در اصطلاح محلی، خاک «سَخ»^۲ می‌ریختند. در سال‌های اخیر، این موضوع ابعاد جدیدتری به خود گرفته است. از جمله آنکه مسیر حرکت آب از محل چشمه یا قنات تا مزارع و باغات را سیمان کرده، مانع از نفوذ آب به زمین و تقویت چشمه‌ها و قنوات پایین دست می‌شوند. شکل حادثه این موضوع در سال‌های اخیر، خود را از طریق انتقال آب با لوله‌های پلاستیکی نشان می‌دهد. اقدامات اخیر که اثراتی مشهود برای چشمه‌ها و قنوات پایین دست دارد، با اعتراض مالکان منابع پایین دست همراه شده است. در این ارتباط، یکی از مشارکت‌کنندگان پژوهش حاضر چنین بیان داشت:

«در دهه‌های اخیر، حفر چاه در منازل ششتمی‌ها رایج شده است. این موضوع موجب افت آب‌های قنوات پایین دست از جمله قنات اشتر شده است. از این رو، مالکان آب قنات اشتر، از ابتدای طرح حفر چاه آب در منازل، نسبت به آن واکنش نشان داده و تا جایی که توانسته‌اند از آن جلوگیری کرده‌اند».

1. Daq
2. šx

تعیین حریم جوی آب

یکی دیگر از مسائلی که در ارتباط با آب مناقشه‌برانگیز بوده و هست، بحث تعیین حریم جوی‌های آب است. جوی، در مسیر حرکت از مبدأ و منبع آب (چه قنات و چه چشمه) تا مقصد از مزارع، باغ‌ها و حتی منازل افراد مختلف عبور می‌کند. در این مسیر، ممکن است درختانی در حریم جوی آب رشد یابند و بخشی از آب جاری را جذب کنند. از این‌رو، مالکان آب با استناد به این استدلال که بنابر قوانین عرفی، حریم جوی یک متر از هر طرف است، نسبت به ریشه‌کن کردن و قلع‌وقمع درختان و گیاهان موجود در مسیر آب اقدام می‌کنند. این موضوع، خود به ایجاد تنش میان مالکان آب و صاحبان مزارع و درختان منجر می‌شود.

حق استفاده از آب باران

استفاده از آب باران برای آبیاری باغ‌ها و مزارع، به‌ویژه در گذشته، زمینه‌ساز برخی تنش‌ها بوده است. بنابر قوانین عرفی منطقه، در دیم‌زارها هرکس بتواند آب را به زمین خود هدایت کند، آزاد است. اما در مسیر حرکت آب قنات یا چشمه، آب باران در تملک شخص صاحب آب است. در این موارد، هیچ‌کس جز صاحب آن، حق استفاده از آب باران را ندارد. اما اگر آب در مسیر جوی نباشد، باغداران می‌توانند از آب بارانی که وارد جوی جاری شده است بهره ببرند. معمولاً اولویت با کسی است که زمین یا باغ او در اولین محل تقاطع با مسیر جوی آب قرار دارد.

آیین زمان‌بندی آب

باتوجه به اهمیت آب، تقسیم و زمان‌بندی آن در بهره‌وری مزارع کشاورزی، همواره بر سر مدیریت و سازمان‌دهی آب اختلافاتی وجود داشته است. در واقع، می‌توان ادعا کرد که یکی از گسل‌های اساسی تنش‌زا در جامعه پژوهش حاضر، مسئله آب از گذشته تا امروز بوده است. با وجود این، سازوکارها و مجراهای آیینی در مدیریت و سازمان‌دهی مسئله آب، مانع از فعال شدن این گسل‌ها و وارد آوردن آسیب جدی به تمامیت اجتماعی جامعه و پایداری آن شده است. مهم‌ترین سازوکار آیینی در ششتمد در این ارتباط، خود را در قالب آیین «اوبَج» نشان می‌دهد. در ادامه، ابتدا بررسی واژه‌شناختی، واژه «بَج» در دستور کار قرار می‌گیرد و سپس به توصیف و تحلیل آیین «اوبَج» پرداخته می‌شود.

بَجّ

واژه «بَجّ» به معنی تقسیم کردن، قسمت کردن و جدا کردن سهم هریک از شرکا است (محتشم، ۱۳۷۳: ۹۲). واژه «بَجّ» در فرهنگ سنتی منطقه، به معنای تقسیم سهم افراد برحسب قرعه نیز کاربرد دارد. از این رو، باید در نظر داشت دایره کاربرد این واژه از حوزه نظام آبیاری فراتر می‌رود. به عبارت دیگر، بَجّ کردن اشاره به نوعی سازوکار تقسیم اشیا و مواد ارزشمند از قبیل آب، زمین، انواع محصولات مانند گردو و خربزه و... دارد. آنچه در این سازوکار تقسیم حائز اهمیت است، نوعی قدرت اجتماعی است که در پس آن نهفته است. بنابر سنت بَجّ کردن، کل مواد و اشیا ارزشمند که می‌تواند آب، زمین یا محصولاتی مانند خربزه و گردو و... باشد، با حضور کلیه ذی‌نفعان و تعدادی از افراد غیرذی‌نفع به قسمت‌های تاحد امکان مساوی تقسیم می‌شود. با این حال، برخی از قسمت‌ها به صورت اجتناب‌ناپذیری از مزیت نسبی بیشتر برخوردارند. برای مثال، ممکن است یک زمین هزار متری به پنج قسمت دویست متری تقسیم شود، اما برخی قسمت‌ها مانند قسمتی که به منابع آب نزدیک‌تر است یا موارد مشابه، از ارزش نسبی بیشتری برخوردار باشند. هریک از این قسمت‌ها در محل با عنوان بَجّ شناخته می‌شود. بَجّ‌ها و کم‌وکیف آنها به توافق جمعی می‌رسد و اگر کسی به تنظیم بَجّ‌ها اعتراض داشته باشد، می‌تواند پیش از شکل‌گیری توافق اعلام کند و سرانجام، توافق میان همگان بر سر بَجّ‌ها شکل می‌گیرد. در نهایت، برای اینکه بَجّ‌ها بدون سوگیری میان مالکان تقسیم شود، از قرعه‌کشی استفاده می‌کنند. در گذشته، برای قرعه‌کشی، در اصطلاح محلی «بَجّ دِ شو خاک» می‌کردند. بدین منظور، طی قراردادی هریک از بَجّ‌ها را با یک شیء کوچک نام‌گذاری می‌کنند. برای مثال، بَجّ اول را با چوب، بَجّ دوم را با سنگ، بَجّ سوم را با کلوخ، و بَجّ چهارم را با دکمه نام‌گذاری می‌کنند. سپس این اشیا کوچک را زیر کوبه‌ای از خاک پنهان می‌کنند. پس از آن، ذی‌نفعان که از محتوای کوبه‌ها اطلاعی ندارند، یکی را انتخاب می‌کنند. برای مثال، شیء الف در آن پیدا می‌شود. فرد، مالک آن قسمتی از زمین است که کد آن شیء الف است. بعد از اینکه تمام بَجّ‌ها به افراد تعلق گرفت، کار تقسیم مواد موردنظر بدون کشمکش صورت می‌پذیرد. در این چارچوب، هرکس از سهم

خود رضایت دارد و اعتراضی وارد نیست. بنابراین، می‌توان گفت دو عامل توافق اولیه و قرعه‌کشی، دو عامل مهم در تقسیم مواد ارزشمند و تنش‌زا در جوامع سنتی منطقه است. واژه «بَج» علاوه‌بر معنای فوق، در ترکیب با واژه‌های «بیت» و «جواب» نیز در فرهنگ منطقه دیده می‌شود. در ادامه، نگاهی مختصر به ترکیب «بَج» با دو واژه فوق نیز شده است. ترکیب واژه «بَج» با واژه «بیت»، ترکیب «بیت‌وَبَج» را به دست می‌دهد. «بیت‌وَبَج»، آیینی زنانه است که در مراسم عزا به‌ویژه در گذشته، نقش مهمی ایفا می‌کرده است. در این آیین، زنان در ماتم مرگ فرد متوفی با خواندن اشعاری غمناک به نوحه‌سرایی می‌پردازند (همان، ۱۳۷۳: ۱۲۱). آیین زنانه اشاره‌شده در خانه صاحب‌عزا یا بر سر مزار فرد متوفی برگزار می‌شود. در این آیین، زنان نزدیک به صاحب‌عزا با خواندن اشعاری در تلاش برای ابراز همدردی با صاحب‌عزا هستند که او نیز خود، در قالب اشعاری پاسخ ایشان را می‌دهد. نکته مهم در برگزاری این مراسم آن است که هنگام اجرای این آیین، هیچ مردی در محل یا اطراف آن حضور ندارد. در دهه‌های اخیر که مجالس عزای زنانه نیز در مسجد و حسینیه ششتمد و در کنار مردان برگزار می‌شود، اجرای این آیین کم‌رنگ‌تر شده است. واژه «بَج» در ترکیب خود با کلمه «جواب» به‌صورت «جواب‌بَج» در فرهنگ منطقه مشاهده شده است. «جواب‌بَج» عمدتاً در فرهنگ منطقه به‌مثابه یک اصطلاح مطرح است. این اصطلاح نماینگر وضعیتی است که در آن دو طرف بر سر موضوعی مجادله می‌کنند، بدون اینکه درنهایت بتوانند مسیر گفت‌وگو را به مسیری سازنده سوق دهند. در این موارد، طرفین صرفاً به‌دنبال پاسخ دادن به طرف مقابل هستند. به نظر می‌رسد، آنچه در تمامی کاربردهای واژه «بَج» مشترک است، شکل‌گیری نوعی ساختار گفت‌وگویی و مذاکره است. هرچند در برخی موارد، ممکن است گفت‌ووشنود لزوماً به نتیجه‌ای سازنده منتهی نشود.

آیین اوبَج^۱ ششتمد

این آیین را مردان برگزار می‌کنند و ازجمله آیین‌های مربوط به کشاورزی است. در این آیین که در آستانه فصل بهار و آغاز سال جدید آبی اجرا می‌شود، مردان با حضور در یک مکان عمومی مانند مسجد به گفت‌وگو و تصمیم‌گیری در ارتباط با نظام

1. ā.vbaja

آبرسانی به مزارع کشاورزی می‌پردازند. به نظر می‌رسد، چنین آیینی یا صورت‌های مشابه آن، در اکثر جوامعی که کشاورزی در معیشت آنها نقشی دارد، به‌ویژه در مناطق خشک و نیمه‌خشک مشاهده شود. در ششتمد، به‌طور کلی چهار بار این آیین در طول سال برگزار می‌شود. اولین زمان برگزاری این آیین، اوبَجِ مربوط به آب بهار است که در آستانهٔ بهار و در آخرین جمعهٔ سال برگزار می‌شود. در این مراسم، ترتیب زمانی بهره‌برداری از آب بهار و آب دو قنات سرده و پایین ده ششتمد مشخص و تعیین می‌شود. با رسیدن به روزهای پایانی آب بهار، در اوایل خردادماه که در اصطلاح محلی طبیعت «سبزبر» است، در مراسمی جداگانه، تکلیفِ نحوهٔ بهره‌برداری از هر یک از آب‌های سه‌گانهٔ رودخانهٔ ششتمد تعیین و مشخص می‌شود. از میان این اوبَج‌های چهارگانه، اوبَجِ آب بهار، اهمیت و اعتبار بیشتری دارد؛ به‌تبع آن، چالش‌ها و تنش‌ها بر سر آن نیز بیشتر است. اهمیت بیشتر این اوبَجِ به‌دلیل حجم بالای آب بهاری و گسترهٔ وسیع زمین‌های وابسته به آن است. در همین فصل و با بهره‌گیری از همین آب، به‌ویژه در گذشته، محصولات استراتژیک گندم و جو کشت می‌شده است. در ادامه، بیشتر به توضیح آب بهارِ ششتمد پرداخته می‌شود.

آب بهار از به هم پیوستن و تجمع آب‌های اصلی رودخانهٔ ششتمد شکل می‌گیرد. سه آب اصلی رودخانهٔ ششتمد شامل آب سررود، میان‌رود و پایین‌رود با پوستن به یکدیگر به ششتمد می‌رسند. بنابر اسناد موجود در ارتباط با آب بهار ششتمد، این آب شامل همهٔ چشمه‌سارات رودخانهٔ ششتمد می‌شود. در این میان، چشمهٔ قربانو از این قانون مستثنی بوده و به آب بهار نمی‌پیوندد. مدت زمان جاری بودن آب بهار ششتمد، هشتاد و دو شبانه‌روز و یک روز از اول فصل بهار در فروردین ماه است. در این بازهٔ زمانی، باغ‌های رودخانهٔ ششتمد نیازی به آب ندارند و این آب باید مزارع گندم و جو و... ششتمد را سیراب کند. نکتهٔ جالب‌توجه آنکه معمولاً مالکان آب رودخانهٔ ششتمد از این آب سهمی ندارند و این آب متعلق به صاحبان مزارع در دشت ششتمد است. بنابراین، می‌توان گفت مالکان آب‌های رودخانهٔ ششتمد، براساس قوانین عرفی موجود، نه ماه در سال بر آب‌های خود مالکیت و اختیار دارند. در توضیح بیشتر این موضوع، می‌توان گفت محدودیت منابع آب در ششتمد موجب شکل‌گیری نظام مالکیت ویژه‌ای در ارتباط با آب شده است. این نظام خاص مالکیت، خود جلوه‌ای فرهنگی از محدودیت منابع،

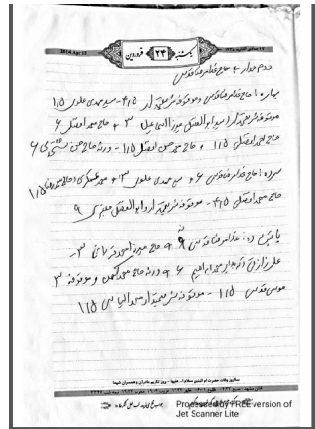
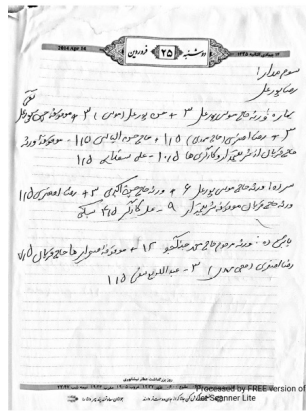
به‌ویژه آب را منعکس می‌سازد. در این نظام مالکیت، به نظر می‌رسد هدف عمده، اثربخشی بیشتر و استفادهٔ بهینه از ظرفیت آب در تأمین منابع آبی بخش کشاورزی و درنهایت، تأمین امنیت غذایی و اقتصادی جامعه است. براین اساس، آب‌های رودخانهٔ ششتمد که عمده‌ترین منابع آبی ششتمد را تشکیل می‌دهند، دارای مالکیت زمانی هستند. همچنین، هریک از آب‌های سه‌گانهٔ رودخانهٔ ششتمد در طول سال مالکان خاص خود را دارند. درواقع، ترکیبی از افراد بر این منابع سه‌گانه مالکیت دارند؛ اما در حدود سه ماه ابتدای سال در فصل بهار، مجموع این آب‌های سه‌گانه تشکیل آب بهاره ششتمد را می‌دهد و مالکان آن متفاوت می‌شوند. در اینجا، مالکان آب بهاری عموماً کشاورزانی هستند که در نواحی پایین‌دست ششتمد به کار زراعت اشتغال دارند. با انتقال آب‌های سه‌گانهٔ رودخانهٔ ششتمد به نواحی پایین‌دست ششتمد، عملاً مالکان آب‌های سه‌گانه، فقط نه ماه از سال را مالک آب‌های خود هستند. در سه ماهی که مالکان رودخانه، مالکیتی بر آب‌های خود ندارند، معمولاً باغ‌های ایشان نیز نیازی به آب برای آبیاری ندارند؛ اما در عوض، برای تأمین گندم، جو، پنبه و سایر محصولات کشاورزی مزارع پایین‌دست ششتمد به شدت به این آب نیازمندند. این آب که در بهار اثری چندانی برای مالکان خود ندارد، به مدت سه ماه به مالکیت دیگران درمی‌آید. بدین ترتیب، بیشترین بهره‌برداری ممکن از منابع آبی ششتمد صورت می‌گیرد. در اینجا، می‌توان مالکیت زمانی آب‌های رودخانهٔ ششتمد را مشاهده کرد. چنان‌که اسناد آب بهار نشان می‌دهد، این آب حتی زمین‌های صحرائی در حوالی روستاهای ثقیه و علی‌آباد شور را نیز سیراب می‌کرده است. نکتهٔ جالب‌توجه دیگر در ارتباط با آب بهار ششتمد، این است که بخش بسیاری از آن، بنابر نیات متفاوت وقف شده است؛ چنان‌که حدود شش شبانه‌روز از آب بهار به وقف اختصاص یافته است.

باتوجه به نیازی که زمین‌های زارعی و باغ‌ها به آب دارند، کسانی که بتوانند زودتر آب را به زمین‌های خود برسانند، به منفعت بیشتری دست یافته‌اند. بنابراین، زودتر رساندن آب به مزارع، یک مزیت درخور توجه است. مهم‌ترین عملی که در آیین اَوْبَجَ صورت می‌گیرد، تعیین همین موضوع است. بدین منظور، مالکان در چهارده شبانه‌روز یا چهارده بازهٔ بیست‌وچهار ساعته دسته‌بندی می‌شوند. به هریک از این دسته‌های چهارده‌گانه، یک مدار یا یک شبانه‌روزی می‌گویند. پیش از روز اَوْبَجَ،

بخش عمده افراد شکل‌دهنده یک شبانه‌روز برای حضور در آن مدار، توافقات لازم را با یکدیگر انجام می‌دهند. معمولاً کسانی در یک شبانه‌روز قرار می‌گیرند که زمین‌ها و باغ‌های نزدیک به یکدیگر دارند و این خود تمهیدی برای پیشگیری از اتلاف آب و وقت است.

باتوجه به اینکه مسیر حرکت آب بهار ششتم با آب‌های قنات سرده و پایین ده تداخل دارد، در همان روز تکلیف زمان آبیاری مالکان آب قنات‌های سرده و پایین ده نیز مشخص می‌شود. با این حال، همواره اولویت با دسته‌بندی کردن آب بهار است و آب سرده و پایین ده در ذیل آن دسته‌بندی می‌شود. دلیل این موضوع هم آن است که آب این دو قنات در مقایسه با آب بهار بسیار ناچیز است. در بسیاری از موارد، با توافقی که بین مالکان آب سرده و پایین ده و مالکان آب بهار صورت می‌گیرد، آب این دو قنات نیز به آب بهار افزوده می‌شوند. در این موارد، مالکان آب بهار باید به گونه‌ای رضایت مالکان آب این دو قنات را جلب کنند. نام شبانه‌روز یا نام مدار هم معمولاً به نام یکی از مالکان اصلی آب بهار در آن شبانه‌روز است. به این شخص، سرشبانه‌روز گفته می‌شود. سرشبانه‌روز وظیفه برقراری برخی هماهنگی‌ها و برخی مسائل دیگر را میان مجموعه مالکان شبانه‌روز خود بر عهده دارد. در طول سال آبی، افراد و مالکان حاضر در یک شبانه‌روز، بنا به دلایل مختلف، ممکن است با یکدیگر دچار اختلاف شوند. باتوجه به اینکه نظم شبانه‌روز و چینش افراد و مالکان در روز اوج تنظیم و مورد توافق اجتماعی قرار گرفته است، افراد درگیر در اختلاف، معمولاً فرصت‌چندانی برای افزایش دامنه اختلاف و حذف دیگری ندارند. در شرایط اشاره‌شده، معمولاً اختلافات با میانجیگری سرشبانه‌روز مدیریت می‌شود.

در پایان مراسم، نتایج مذكرات در متنی مکتوب می‌شود. متن یادشده از چهار بخش تشکیل شده است؛ بخش اول، تیترو عنوان متن است. در این بخش، شماره مدار و نام سرشبانه‌روز مشخص می‌شود. در بخش دوم، نام مالکان آب بهار درج شده‌اند و در بخش سوم و چهارم نیز نام مالکان آب قنات سرده و پایین ده ششتم ذکر شده است. تصویر شماره یک، مرقومه مربوط به مدار دوم و سوم در سال آبی ۱۳۹۸ را نشان می‌دهد.



تصویر ۱. مرقومهٔ مربوط به مدار دوم و سوم در سال آبی ۱۳۹۸ (منبع: نگارندگان)

بعد از تقسیم همهٔ مالکان به چهارده دسته و تعیین مدارها و سرشبان‌روزها، از میان سرشبان‌روزها برای هریک از آب بهار، قنات سرده و قنات پایین ده، سه نفر با توافق جمعی به‌عنوان نماینده انتخاب می‌شوند. نمایندگان، مسئول امور آب، قنات‌ها و دخل و خرج آن هستند. حوزهٔ مسئولیت سرشبان‌روزها همان شبانه‌روز یا مدار خودشان است؛ اما حوزهٔ مسئولیت نمایندگان از این فراتر می‌رود و به کل شبانه‌روزها تسری می‌یابد. نمایندگان، مرجع حل اختلافات احتمالی میان هریک از مالکان با سرشبان‌روز خود هستند. نمایندگان همچنین نظارت و پرس‌وجو از نحوهٔ دخل و خرج سرشبان‌روزها را بر عهده دارند. به‌جز این، مسئولیت ارتباط احتمالی با سازمان‌های دولتی و غیردولتی ذی‌ربط مانند جهاد کشاورزی نیز بر عهدهٔ نمایندگان است. تعداد نمایندگان حتماً باید از یک نفر بیشتر و عددی فرد باشد؛ بنابراین، معمولاً تعداد نمایندگان سه نفر است. اگر بنا است این تعداد بیشتر شود، باید به عددی فرد مانند پنج نفر برسند. همین نمایندگان در روز اوبَچ به تنظیم مدارها و قرعه‌کشی و در اصطلاح محلی بَچ کردن آب می‌پردازند. هرچند معمولاً شبانه‌روزها باتوجه‌به ملاحظات جغرافیایی و غیره، پیش از روز اوبَچ تنظیم می‌شود، باین حال، به‌دلیل برخی خریدوفروش‌ها و برخی مسائل دیگر، تنظیم درونی شبانه‌روزها به هم می‌خورد. یکی از مهم‌ترین عللی که موجب برهم خوردن نظم شبانه‌روزها می‌شود، اختلافات احتمالی موجود میان مالکان یک شبانه‌روز در سال آبی قبلی است. این اختلافات که در طول سال فرصتی برای بروز جدی نیافته‌اند، در هنگام اجرای آیین اوبَچ نمایان می‌شوند. کسانی که از حضور در یک شبانه‌روز، به‌دلیل اختلاف با هم‌شبان‌روزهای خود یا دلایل

دیگر ناراضی هستند، یا کسانی که خواهان حذف فرد یا افرادی از شبانه‌روز خود هستند، شروع به بیان دیدگاه‌ها و استدلال‌های خود می‌کنند. در این چارچوب، موجی از همگرایی‌ها و واگرایی‌ها را می‌توان در میان اعضای یک شبانه‌روز مشاهده کرد. درنهایت، تفاوت دیدگاه‌ها و اختلافات، زیرنظر نمایندگان که نقش میانجی میان طرفین اختلاف را ایفا می‌کنند، مدیریت می‌شود. به عبارت دیگر، نمایندگان کار تنظیم و سامان‌بخشی به این شبانه‌روزها و اختلافات درونی آن را با رویکردی میانجیگرانه بر عهده دارند. بنابراین، نمایندگان به اصطلاح، کار جور کردن شبانه‌روزها را انجام می‌دهند. همان‌طور که بیان شد، نمایندگان افزون‌بر اینکه باید در عملیات ریاضی مهارت لازم را داشته باشند، به دلیل نقش میانجیگرانه خود باید از سرمایه اجتماعی پذیرفته‌شده‌ای نیز برخوردار باشند. این موضوع، علاوه‌بر اینکه موجب اجماع سریع‌تر افراد و مالکان بر سر نمایندگی ایشان می‌شود، شبکه اجتماعی وسیع این امکان را به ایشان می‌دهد که از مناسبات افراد با یکدیگر آگاهی داشته و به بهترین چینی‌س ممکن در تنظیم زمان آب و مدیریت اختلافات دست یابند. شاید بتوان جایگاه نمایندگان در این آیین را به نوعی با جایگاه «رئیس پوست پلنگ» در بررسی اوانس پرچاراد مشابه دانست؛ چراکه هر دو علی‌رغم آنکه فاقد قدرت سیاسی هستند، هنگامی که تضاد اوج می‌گیرد، امکان مدیریت اختلافات و تضادهای را دارا هستند (ایوانس پرچاراد، ۱۹۴۰: ۱۵۲). یکی از نمایندگان حاضر، وظیفه نگارش مدارها و شبانه‌روزها را بر عهده دارد.

بعد از تنظیم مدار و توافق بر آن، نوبت به طرح و بحث در باب یک سری مسائل جاری مربوط به آب بهار و قنات‌ها می‌رسد. از جمله این مسائل می‌توان به تعیین مبدأ مکانی آبیاری یا به اصطلاح محلی اوبند، جمع‌آوری پول برای امور جاری آب و قنات مانند آماده‌سازی و لای‌روبی قنات به‌ویژه آب بهار که مسیر جوی آب نه ماه از آن استفاده نشده است، تعیین روز آماده‌سازی مسیر آب یا به اصطلاح محلی «برق و جوی» و درنهایت، ارائه گزارش از دخل و خرج سال گذشته اشاره کرد. درنهایت، این موارد در ادامه مدارها مرقوم گشته و مالکان با امضا بر آن صحه می‌گذارند؛ اما پیش از هرگونه امضایی، باید کار قرعه‌کشی بچ‌ها صورت گیرد. پیش از انجام قرعه‌کشی، توافق می‌شود که یک پای اضافی آب در اول یا در آخر گرفته شود. مدارها و شبانه‌روزهای مشخص شده، هریک به نام سرشبانه‌روز بر روی کاغذی کوچک برای قرعه‌کشی نوشته می‌شود. سپس کاغذها را پیچانده، درون کلاه انداخته و کار قرعه‌کشی را انجام می‌دهند. هر نامی که ابتدا از کلاه بیرون آمد، مدار اول را تشکیل می‌دهد و این روند تا مدار چهاردهم به همین شکل ادامه دارد.



تصویر ۲. قرعه‌کشی و تعیین مدارهای آبیاری (منبع: نگارندگان)

البته به‌علت برخی خریدوفروش‌های آب، نمایندگان و دست‌اندرکاران مجبور می‌شوند تغییراتی در فرایند قرعه‌کشی اعمال کنند. در این موارد ممکن است، برای مثال، دوشبانه‌روز در یک بَجِ کدگذاری شود. این موضوع زمانی اتفاق می‌افتد که یکی از مالکان به‌دلیل پر بودن شبانه‌روز اصلی خود، نتواند به آن آب اضافه کند. این آب اضافی معمولاً از مالکان سایر شبانه‌روزها خریداری شده است. در این موارد، برای اینکه بتوانند آب اصلی و اضافی مالک را در یک بازهٔ زمانی قرار دهند، ترتیب زمانی دوشبانه‌روز را با یک بَجِ یا قرعه مشخص می‌کنند. درنهایت، بعد از اینکه ترتیب مدارها با بَجِ کردن مشخص شد، با ذکر صلوات، آیین پایان می‌یابد.

پویایی فرهنگ و قدرت

چنان‌که گروهی از پژوهش‌های اجتماعی و فرهنگی دربارهٔ فرهنگ و جامعهٔ ششتمدی نشان می‌دهد، در سازمان اجتماعی ششتمد، می‌توان جلوه‌های چشمگیری از تضاد و کشمکش را مشاهده کرد (دولت‌آبادی، ۱۳۹۱؛ رازقی، ۱۳۹۲؛ رفیع‌فر، غربی و زرقی، ۱۳۹۴؛ غربی، ۱۳۹۳؛ غربی، روستاخیز و قدرتی، ۱۳۹۶؛ فیاض، غربی و رازقی، ۱۳۹۶؛ ملکوتی، غربی و موسوی، ۱۳۹۷). بخش مهمی از تضادها و تعارضات موجود در جامعهٔ مطالعه‌شده، ریشه در طبیعتِ زمخت منطقه و کمپایی آب، زمین حاصلخیز و مرتع دارد. در این میان، آب اهمیتی ویژه‌ای در شکل دادن به تضادها و تعارضات در جامعهٔ مطالعه‌شده دارد. بخشی از تعارضات یادشده ناشی از تعاملات حاضرین در یک شبانه‌روز آبیاری است. باتوجه‌به توافقاتی که در باب ترکیب و کم‌وکیف آبیاری صورت

گرفته است، عملاً فرصت بروز جدی تضاد و درگیری بر سر موضوع اخیر برای افراد فراهم نیست. در حقیقت، سازمان آبیاری در طول سال به تعبیر ویکتور ترنر (۱۴۰۰) از نوعی موقعیت سیاسی برخوردار است که عملاً مانع از طرح جدی تضادها و تعارضات می‌شود. باین حال، روز اجرای آیین اوبج، موقعیت سیاسی اشاره‌شده را به چالش کشیده و موقعیتی میانجی و آیینی خلق می‌شود.

در چارچوب موقعیت میانجی مابانۀ مراسم اوبج می‌توان شاهد تلاش نیروها و تنوعات متنوع جامعه برای بیان خود و گفت‌وگو برای کسب مطلوبیت‌ها و حذف رقبا بود. این تلاش‌ها برای کسب قدرت در زمینه آیینی مذکور قابلیت طرح یافته‌اند. به عبارتی، در این بستر و موقعیت آیینی است که امکان مذاکره، گفت‌وگو و تقلا بر سر ارزش‌ها، ادعا بر سر جایگاه‌ها، قدرت و منابع محدود فراهم می‌شود. به منظور تبیین بهتر این موضوع، ابتدا به مناقشات مربوط به انتخاب نمایندگان اشاره می‌شود و پس از آن، این آیین به‌طور کلی بررسی و ارزیابی می‌شود. همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، تلاش بر این است که تعداد نمایندگان عددی فرد باشد. به نظر می‌رسد، افزون‌بر جلوگیری از احتمال تباری در حالتی که نمایندگان دو نفر هستند، دلایل دیگری نیز وجود دارد که اصرار به فرد بودن تعداد نمایندگان را توجیه می‌کند. یکی از مهم‌ترین دلایل، فعال شدن گسل‌های اختلافی میان مالکان در روز اوبج است. این اختلافات که دلایل گوناگون و متعددی دارند و در مناسبات خویشاوندی، اجتماعی، اقتصادی و حتی سیاسی افراد در طول سال ریشه دارد، مانع از آن می‌شود که به راحتی بتوان بر سر انتخاب نمایندگان اجماع لازم داشت. در اینجا، به تعبیر کوزر (۱۹۶۸: ۲۳۲) افراد لزوماً و صرفاً خود به‌دنبال به دست آوردن جایگاه‌ها نیستند؛ بلکه به‌دنبال حذف رقبا و جلوگیری از دستیابی ایشان به این جایگاه‌ها هستند. بخشی از افراد، بدون اینکه خود قصدی برای نماینده شدن داشته باشند، با اعلام مخالفت با نمایندگی دیگران، مانع از شکل‌گیری سریع اجماع در این ارتباط می‌شوند. بخش مهمی از این اختلافات از گذشته تا امروز، ناشی از فضای دو قطبی جامعه مطالعه‌شده است. در واقع، این فضای دو قطبی جامعه که در گذشته حول دو خان عمده ششتمد رخ می‌نمود و امروز به‌صورت‌های دیگر به‌ویژه صورت‌های سیاسی در قالب طرفداری از دو جناح چپ و راست تداوم دارد، در روز برگزاری این مراسم خود را هویدا می‌سازد. از این‌رو، اجماع بر سر اینکه چه کسانی به‌عنوان نماینده انتخاب شوند، مسئله‌ای مناقشه‌آمیز و محل اختلاف است. این سطح تضاد و کشمکش، اگر امروز در نهایت به اجماع و توافق منتهی نشود، در طول سال

مدیریت آن دشوار به نظر می‌رسد. بنابراین، در همین روز و در ساعات مربوط به این آیین، باید همهٔ غسل‌های تضادی و تنش‌آمیز جامعه فعال شود و درنهایت، راهی برای سامان بخشیدن به نظم اجتماعی در این شرایط پیدا شود. درنهایت، علی‌رغم اختلاف نظرات موجود با اظهار نظر همهٔ مالکان، نمایندگان آب بهار و قنات سرده و پایین ده که تنوعات گرایشی جامعه را پوشش می‌دهند، مشخص می‌شوند. باین حال، باید در نظر داشت که کشمش‌ها و اختلاف‌نظرها محدود به انتخاب نمایندگان نمی‌شود و پیش‌وپس از این موضوع، اختلافات و کشمش‌ها وجود دارد. به نظر می‌رسد، آنچه این کشمکش برای قدرت و منافع را مدیریت می‌کند، بستر آیینی طرح این کشمش‌ها است. می‌توان گفت این کشمکش‌ها بر سر قدرت و منفعت، بخت کمتری برای عریان شدن در این سطح را در طول سال دارند. بنابراین، از این بستر آیینی برای فعال‌سازی غسل‌های کشمکش‌آمیز و بروز آنها بهره‌برداری می‌شود. به عبارت دیگر، فرهنگ با فراهم آوردن فضای آیینی، فرصت مطرح شدن را به همهٔ نقطه‌نظرات و تلاش‌ها برای کسب منفعت و قدرت می‌دهد. در چارچوب آیینی موردنظر، افراد و گروه‌ها تمام تلاش خود را برای کسب قدرت و منفعت بیشتر به کار می‌گیرند. افراد و گروه‌ها با طرح نقطه‌نظرات خود به گفت‌وگو با طرف‌های مقابل می‌پردازند. گفت‌وگوهایی که گاهی شکل تند و ناخوشایندی به خود می‌گیرند. با وجود همهٔ این کشمکش‌ها، درنهایت باید تصمیم‌گیری‌های لازم در همین روز صورت گیرد. در واقع، با وجود عینیت یافتن تضادهای زیرپوستی جامعه در آن روز، سازوکارهای آیینی مانع از گسترش عینی و ملموس آنها به جامعه می‌شوند. به عبارتی می‌توان گفت همان‌طور که تضادها در مسیر کسب قدرت و منفعت در بستر آیینی جامعه فرصت ظهور می‌یابند، پیش از پایان یافتن این بستر آیینی، باید حداقل به ظاهر حل و موقتاً به صورت غیرفعال درآمده و پنهان شوند. در اینجا می‌توان گفت، فرهنگ به‌طور عام و آیین به‌طور خاص در ارتباطی پویا و دوسویه با قدرت و مناسبات آن در جامعه، کارکردی برانگیزاننده و مهارکننده دارد. تمنای قدرت و منفعت در بستر آیین و فرهنگ برانگیخته شده، عینیت یافته، خود را آشکار می‌سازد و پس از پایان آیین، به‌نوعی دوباره پنهان می‌شود. به تعبیر ترنر (۱۴۰۰)، موقعیت سیاسی تثبیت‌شده از طریق عریان شدن تعارضات به چالش کشیده می‌شود. این امر مهم از خلال موقعیت میانجی و آیینی رقم می‌خورد. پس از عریان شدن و ظهور و بروز تعارضات در بستر موقعیت میانجی و آیینی اوج، توافقی اجتماعی در باب آبیاری و کم و کیف آن شکل می‌گیرد. توافق حاصل، نظم نوینی را نوید می‌دهد. به عبارت دیگر، پس از توافق و پایان موقعیت آیینی

میانجی، بار دیگر موقعیتی سیاسی بر آب و بهره‌برداری از آن حاکم می‌شود. چنان‌که بل (۱۹۹۲) اظهار می‌دارد، آیین پنجره‌های رو به ارزش‌های فرهنگی جامعه است. تبلور همین ارزش‌ها و هنجارهایی اجتماعی در متن آیین، موجب کنترل و مهارشدن تمنای قدرت و منفعت افراد می‌شود. از جمله مهم‌ترین این ارزش‌ها و هنجارها می‌توان به رجحان یافتن «من اجتماعی» بر «من فردی» و «امر اجتماعی» بر «امر فردی» اشاره کرد. از این رو، می‌توان گفت، در جامعه مطالعه‌شده، قدرت اجتماعی از اهمیت بیشتری نسبت به قدرت فردی برخوردار است. به نظر می‌رسد، بتوان این ارزش را در نظام مالکیت آب‌های اصلی و عمده ششتمد نیز مشاهده کرد. در واقع، وجود مالکیت زمانی بر این آب‌ها در نظام عرفی مالکیت آب در ششتمد، خود ناظر بر اهمیت و اولویت یافتن قدرت اجتماعی بر قدرت فردی است؛ چراکه برآیند کلی و نهایی این مالکیت زمانی، نفع و منفعت عمومی و جمعی را تضمین می‌کند، نه نفع و منفعت فردی.

نتیجه‌گیری

در مناطق گرم و خشک و کویری ایران به دلیل طبیعت سخت و محدودیت منابع، بهره‌برداری از منابع محدود همواره با دشواری و مسئله همراه بوده است. چنان‌که دسته‌ای از مطالعات جوامع روستایی ایران نشان می‌دهند، این مسائل در نهایت به تعارض و کشمکش در این جوامع منجر شده است (بنت، ۱۳۴۷؛ پیران، ۱۳۹۵؛ لمبتون، ۱۳۶۲). البته گروهی دیگر از پژوهش‌های روستایی ایران، با استناد به همکاری‌ها و یاریگریهای موجود در جامعه روستایی ایران در بهره‌برداری از منابع، این جوامع را بیشتر وفاق‌آمیز تحلیل کرده‌اند (خسروی، ۱۳۵۸؛ فرهادی، ۱۳۸۸؛ صفی‌نژاد، ۱۳۵۳). در این میان، پژوهش حاضر ضمن پذیرش وجود تضاد در جامعه روستایی ایران به دنبال پاسخی برای این پرسش است که چگونه سازوکارهای فرهنگی، تضاد را در جامعه ایرانی مدیریت و کنترل می‌کند. به‌طور مشخص، پرسش پژوهش از خلال بررسی یک آیین زمان‌بندی آب در ششتمد، شهری تازه‌تأسیس در غرب استان خراسان رضوی، به‌مثابه نوعی سازوکار فرهنگی، بررسی و واکاوی شد. در همین مسیر، پژوهش حاضر، ملهم از رویکرد فرهنگی در مردم‌شناسی تضاد، به این تضادها و کشمکش‌ها می‌نگرد. این رویکرد نظری، بر روابط بین تضاد و سیستم‌های مشترک معانی نمادین متمرکز است. ادبیات مردم‌شناسی در باب تضاد، آن را به‌مثابه یک پدیده فرهنگی نشان می‌دهد. مردم‌شناسان استدلال می‌کنند که تضاد به‌طور عمده محصول فرهنگ است و بر عوامل فرهنگی تأکید می‌کنند که تضاد را به وجود می‌آورند

یا آن را تقویت می‌کنند. درواقع، تضاد را نمی‌توان مجزا از فرهنگی که در آن رخ می‌دهد، در نظر گرفت. روابط تضاد با اشکال نمادین و الگوهای اعمال نمادین (یک سیستم پیچیده از معانی نمادین) عینیت می‌یابد، گسترش می‌یابد، حفظ می‌شود، بیان می‌شود و یا پنهان می‌شود. مردم‌شناسی، سطح میانه‌ای بین ظرفیت رفتاری انسان و بیان نهایی آن در تضاد از طریق مطالعه سیستم‌های نمادین یا فرهنگ‌های گروه‌های انسانی فراهم می‌آورد. رویکرد فرهنگی، تضاد را با ارجاع به هنجارها، ارزش‌ها، ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی مشارکت‌کنندگان تفسیر می‌کند. مردم‌شناسان معتقدند فهم بستر و زمینه اجتماعی، لازمه فهم هر پدیده خاص مانند تضاد اجتماعی است.

چنان‌که از شواهد میدانی پژوهش حاضر برمی‌آید، در تحلیل آیین مطالعه‌شده، باید توجه را به دو مفهوم فرهنگ و قدرت و رابطه متقابل این دو مفهوم معطوف داشت. میل به کسب قدرت، منفعت و برتری و حذف رقبا در طول سال به‌صورت نامحسوس، اندیشه و عمل مردم را هدایت و راهبری می‌کند. باین‌حال، به‌دلیل حاکم بودن موقعیت سیاسی، این موضوع کمتر در سطح جامعه مجال بروز می‌یابد، مگر در هنگامه‌های آیینی که فرصت برای طرح عریان آن فراهم می‌شود. درواقع، میل به قدرت از فرصت آیینی و فرهنگ برای ابراز خود بهره می‌برد. مراسم اوبَچ مانند موقعیتی میانجی عمل کرده و فرصت ظهور و بروز اختلافات، تمنای قدرت و منفعت را فراهم می‌کند. کشمکش‌ها و میل به قدرت و منفعت، از طریق سیستم مشترک معانی که در آیین نیز نهادینه شده است، کنترل و بعد از طرح در زمان آیینی به‌صورت غیرفعال درمی‌آید. به‌عبارت‌دیگر، پس از عریان شدن و بروز تعارضات در بستر موقعیت میانجی و آیینی اوبَچ، توافقی اجتماعی در باب آبیاری و کم‌وکیف آن شکل می‌گیرد. توافق حاصل، نویدبخش نظم‌نویسی است. پس از توافق و پایان موقعیت آیینی میانجی، بار دیگر موقعیتی سیاسی بر آب و بهره‌برداری از آن حاکم می‌شود.

درواقع، در اینجا می‌توان رابطه‌ای دوسویه میان قدرت و فرهنگ متصور شد. روابط قدرت برای بیان خود از فرهنگ و آیین بهره می‌برند و فرهنگ نیز براساس ارزش‌ها و هنجارهای خود آن را کنترل و مهار می‌سازد. به نظر می‌رسد، اگر طرح این تنش‌ها و اختلاف‌نظرها باتوجه‌به سیستم جمعی معانی، ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها جامعه تحلیل شوند، باید توجه را به‌سوی اهمیت امر اجتماعی معطوف داشت. برگزاری این مراسم در ملاعام و در محل‌های عمومی که محل آمدوشد اهالی است، بنیان‌ها و مقوم‌های اجتماعی این توافق و پیمان را نشان می‌دهد. پیمانی

که به علت پشتیبانی آن با امر اجتماعی، امکان نقض آن و شکل‌گیری تنش در طول سال را به حداقل رسانده و در نهایت ضامن تعادل و انسجام اجتماعی جامعه است. و سخن پایانی اینکه جامعه ایرانی، به رغم تضادها و تنش‌های محلی و جز آن، به مدد توسل به سازوکارهای فرهنگی و آیینی در طول تاریخ، انسجام و پایداری اجتماعی خویش را حفظ کرده و همواره جامعه‌ای هم‌بسته و پایدار بوده است.

منابع

- ازکیا، مصطفی، و فیروزآبادی، سیداحمد (۱۳۸۷). بررسی سرمایه اجتماعی در انواع نظام‌های بهره‌برداری از زمین و عوامل مؤثر بر تبدیل بهره‌برداری‌های دهقانی به تعاونی. نامه علوم اجتماعی، ۱۶(۱)، ۷۷-۹۸.
- باقری، یاسر (۱۳۸۹). بررسی دیدگاه‌های پیرامون همکاری و ناهمکاری در جامعه ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی.
- بلیکی، نورمن (۱۳۸۴). طراحی پژوهش‌های اجتماعی. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نی.
- بیتس، دنیل، و پلاگ، فرد (۱۳۸۷). انسان‌شناسی فرهنگی. ترجمه محسن ثلاثی، چاپ هفتم. تهران: علمی.
- بنت، فرانسیسکو (۱۳۴۷). نوسازی زندگی روستایی و دامپروی در منطقه زاگرس. نامه علوم اجتماعی، ۱(۱)، ۱۲۱-۱۴۱.
- پاپلی یزدی، محمدحسین، و لباف خانیکی، مجید (۱۳۷۷). واحد تقسیم آب در نظام‌های آبیاری سنتی فنجان. تحقیقات جغرافیایی، ۱۳(۲-۳)، ۴۷-۷۳.
- پیران، پرویز (۱۳۹۵). نقد خود: ویژگی‌های شخصیت جمعی ایرانیان یا سازوکارهای بقا. آوای همیاری، ۱۰(۱)، ۸-۱۰.
- ترنر، ویکتور (۱۴۰۰). جنبه‌های آیینی کنترل تضاد در جوامع کوچک آفریقایی (ترجمه موسی‌الرضا غربی و بهروز روستاخیز). رویکرد فرایندی به فرهنگ، نظریه انسان‌شناختی ویکتور ترنر. گردآوری جبار رحمانی و موسی‌الرضا غربی. تهران: تیسار.
- حسینی، سیدهادی (۱۳۹۸). برنامه راهبردی- عملیاتی شهر و شهرداری ششم [گزارش پژوهشی منتشر نشده]. سبزوار: دانشگاه حکیم سبزواری.
- دولت‌آبادی، مرتضی (۱۳۹۱). دست‌های خارنجی. سبزوار: امید مهر.
- رازقی، رمضان‌علی (۱۳۹۲). ترانه‌های محلی ششم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد ادبیات فارسی،

دانشگاه آزاد سبزوار.

رفیع‌فر، جلال‌الدین، غربی، موسی‌الرضا، و زرقی، محمد (۱۳۹۴). آسیابانی و بازنمایی مناسبات اجتماعی طبقات فرودست در جوامع روستایی: بررسی پدیده آسیاب و آسیابانی در روستای

حسن‌آباد ششتمد سبزوار. *مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، ۴(۳)، ۳۷۵-۴۰۷.

خسرو، خسروی (۱۳۴۸). آبیاری و جامعه روستایی ایران. *نامه علوم اجتماعی*، ۲(۲)، ۴۸-۵۶.

خسرو، خسروی (۱۳۵۸). *جامعه‌شناسی روستایی ایران*. تهران: پیام.

صفی‌نژاد، جواد (۱۳۵۳). *بنه*. تهران: انتشارات توس.

صفی‌نژاد، جواد (۱۳۹۶). *کاریز در ایران و شیوه‌های سنتی بهره‌گیری از آن*. تهران: پویه مهر اشراق.

صفی‌نژاد، جواد (۱۳۵۵). *طالب‌آباد؛ نمونه جامعی از بررسی یک ده*. تهران: مؤسسه مطالعات و

تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران.

صفی‌نژاد، جواد (۱۳۵۹). *نظام‌های سنتی آبیاری در ایران*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات

اجتماعی دانشگاه تهران.

لمبتون، ا.ک.اس (۱۳۶۲). *مالک و زارع در ایران*. ترجمه منوچهر راهبردی. تهران: علمی و فرهنگی.

عبدالله‌زاده‌ثانی، محمد (۱۳۸۳). *میراث فرهنگی ششتمد*. سبزوار: امید مهر

غربی، موسی‌الرضا (۱۳۹۳). *آیین‌ها به مثابه حل تعارض در جوامع روستایی: بررسی سوبیه‌های*

اجتماعی و فرهنگی سه آیین عاشورایی در ششتمد سبزوار. پایان‌نامه کارشناسی ارشد

انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

غربی، موسی‌الرضا، روستاخیز، بهروز، و قدرتی، حسین (۱۳۹۶). *تجسم جامعه در معماری: تأملی*

انسان‌شناختی بر معماری آسیاب‌های روستای حسن‌آباد سبزوار. پژوهشنامه خراسان

بزرگ، ۸(۲۶)، ۱-۲۵.

فیاض، ابراهیم، غربی، موسی‌الرضا، و رازقی، رمضانعلی (۱۳۹۶). *آیین‌های روایی؛ گستره‌ای از*

عواطف تا هنجارهای اجتماعی: بررسی ابیات و اشعار آیینی با محوریت امام رضا(ع) در

ششتمد سبزوار. *مجله فرهنگ رضوی*، ۲۵(۲)، ۵۹-۹۱.

فرهادی، مرتضی (۱۳۸۸). *انسان‌شناسی یاریگری*. تهران: ثالث.

فرهادی، مرتضی (۱۳۷۳). *فرهنگ یاریگری در ایران، درآمدی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی*

تعاون. ج. ۱: *یاریگری سنتی در آبیاری و کشتکاری*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فرهادی، مرتضی (۱۳۸۶). *واره: درآمدی به مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی تعاون*. تهران: شرکت

سهامی انتشار.

کفاش، حسین، طالشی، مصطفی، و رحیمی، حسین (۱۳۹۷). نقش دانش بومی در پایداری منابع آب در جنوب خراسان رضوی مطالعه موردی: شهرستان بجستان. دوفصلنامه دانش‌های بومی ایران، ۵(۱۰)، ۲۲۳-۲۷۳.

محتشم، حسن (۱۳۷۳). فرهنگ‌نامه بومی سبزوار. سبزوار: دانشگاه آزاد سبزوار.
ملکوتی‌فر، ولی‌الله، غربی، موسی‌الرضا، و موسوی، محمدحسن (۱۳۹۷). آیین نمایشی شیر در ششتمد سبزوار: بازنمایی جهان بینی‌ها و ارزش‌های فرهنگی در آیین، نامه هنرهای نمایشی و موسیقی، ۱۷(۱)، ۳۵-۴۸.

Bell, C. (1992). *Ritual theory ritual practice*. New York. Oxford: Oxford university Pree.

Creswell, J. W. (2006). *Qualitative inquiry and Research design: Choosing among five approaches*. California: Sage Publications.

Coser L (1968) "Conflict, Social Aspect" in International Encyclopedia of the Social Science, D. Sills, ed, New York: Macmillan.

Hammersly, M., & Atkinson. P. (2007). *Ethnography: Principles in Practice*. London and New York: Routledge.

Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*.

Murchison, J. (1973). *Ethnography essentials :designing conducting and presenting your researchodmethd*. U.S: Jossey-Bass.

Van Maanen, J. (2011). *Tales of the field : on writing ethnography*. Chicago :The University of Chicago Press.

Turner, V. (1957). *Schism and continuity in an African society: a study of Ndembu village Life*.

LeVine, R. A. (1957). Anthropology and the Study of of Conflict: An Introduction. *The Journal of Conflict Resolution*, 5(1), 3-15.

Sluka, J. A. (1992). *Anthropology of conflict, from nordstrom*. Carolyn & Martin Joann (eds) *The paths to Domination resistance and terror*. California: university of California press.

Gluckman, M. (1956). *Custom and Conflict in Africa*. Oxford.

گاهان: تداوم سنت دینی ایرانی یا گسست از آن (از منظر ایران‌شناسان غربی) سمانه فیضی^۱

چکیده

مطالعات سنت دینی زردشتی یکی از ارکان مهم شناخت ایران باستان است و پاسداشت ریشه‌ها و پیشینه فکری، فلسفی و فرهنگی ایران در گرو حفظ پیوند با آنهاست. در میان متون دینی زردشتی، گاهان جایگاه ویژه‌ای دارد و هسته اصلی این متون به حساب می‌آید. مطالعات زبان‌شناختی و تاریخی نشان می‌دهد متن گاهان از نظر زبان و محتوا با سایر قسمت‌های اوستا تفاوت برجسته‌ای دارد. همین تفاوت موجب شده است بسیاری از محققان حوزه ایران باستان این متن را سخنان خود زردشت بدانند. سؤال اینجاست که در این صورت، پیام زردشت که در گاهان بازتاب یافته است، چه نسبتی با سنت جاری در زمان خود دارد؟ آیا پیامی نو است یا در تداوم سنت دینی معاصر خود، همسو با آن قرار می‌گیرد؟ ایران‌شناسان پاسخ‌های متشتمی به این پرسش داده‌اند. نگارنده در مقاله حاضر کوشیده است با روش تحلیل محتوای کیفی و با بررسی ده نفر از ایران‌شناسان غربی برجسته که در قرن بیستم آثارشان را نگاهشته‌اند این پاسخ‌ها را دسته‌بندی و الگویی منسجم برای آن ترسیم کند. پس از بررسی و دسته‌بندی آرای متنوع، روشن شد تکثر نظرات را می‌توان در دو دسته با مؤلفه‌های مشخص جای داد: گسست یا پیوست با سنت دینی معاصر زردشت. معیار تشخیص گروه نخست، اعتقاد به نوآوری مفهومی گاهان، تغییر در نظام اعتقادی و اخلاقی، اثرپذیری آن از شرایط اجتماعی و سیاسی، و گروه دوم، عدم نوآوری، شباهت ساختاری و مفهومی آن با سنت پیشین و توسعه مفاهیم موجود است. شاخص‌های این دسته‌بندی به‌گونه‌ای است که می‌تواند بر پژوهش‌های دیگر درباره گاهان منطبق شود و معیاری برای بازشناسی آنها قرار گیرد.

واژه‌های کلیدی: گاهان، زردشت، ایران باستان، هویت دینی، گسست، پیوست.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸

۱. دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

s.feizi66@gmail.com

مقدمه

متون دینی زردشتی، به‌ویژه گاهان، بنیاد دینی، فرهنگی و اجتماعی ایران باستان‌اند. چشم‌انداز اخلاقی مطرح‌شده در گاهان، دوگانگی خیر و شر، قدرت و اختیار انسان بر انتخاب میان این دو، مباحث آخرت‌شناختی و مانند آن، ساختاری متفاوت به دیدگاه‌های الهیاتی و حیات اجتماعی انسان‌های معاصر خود داده که ریشه‌های آن تا زمان معاصر امتداد یافته است و اثراتش بر ادیان دیگر انکارناپذیر است. فهم این بنیادها هم به تحلیل تحولات تاریخی و اجتماعی حیات دینی کمک می‌کند، هم زمینه‌ساز فهم بهتر اثرات تفکر زردشتی بر فرهنگ، ادبیات، هنر و فلسفه ایرانی و شناخت بهتر هویت دینی و اخلاقی ایرانیان در طول تاریخ است که همچون پلی، گذشته و حال را به هم پیوند می‌دهد.

گاهان، از متون محوری دین زردشتی و در حقیقت تنها متن منسوب به شخص او است و به شهادت علم زبان‌شناسی کهن‌تر از سایر بخش‌های اوستا و واجد خصوصیتی است که باعث می‌شود آن سروده‌ها را با توجه به میزان تحول دیگر لهجه‌های ایرانی باستان، «اوستای قدیم» بنامیم و حدود زمانی آن را بین سال‌های ۸۰۰ تا ۱۲۰۰ پیش از میلاد قرار دهیم (کلنز، ۱۳۹۱: ۱۲). پیچیدگی‌های مفهومی و زبانی این متن، تفسیرهای متنوعی از آن فراهم آورده است؛ تاریخ‌نگاران، زبان‌شناسان و فیلسوفان تحلیل‌های مختلفی از این متن داشته‌اند؛ به طوری که دامنه اختلاف‌نظرهای محققان در این حوزه دین ایران باستان بسیار فراگیر است. مطالعه در آثار ایران‌شناسان غربی و محققانی که به‌طور خاص در زمینه گاهان قلم زده‌اند، ما را با انبوهی از اطلاعات، داده‌ها و آرای پراکنده و بعضاً متضاد مواجه می‌کند که گاه مایه شگفتی و سرگردانی پژوهشگران این حوزه است. بنابراین، تنظیم این آرای پراکنده در شکلی منظم و روشن شدن ماحصل این اختلاف‌رأی ضرورت می‌یابد.

«دسته‌بندی» یکی از شاخه‌های مدیریت دانش است که شامل طبقه‌بندی اطلاعات بر مبنای ویژگی‌های مشترکشان می‌شود و برای داده‌های علم، نظم و ساختار ایجاد می‌کند. مقوله‌ها چارچوبی را ارائه می‌دهند که دانش جدید در آن می‌تواند تولید و درک شود و این‌گونه امکان نوآوری و رشد را فراهم کند (کوتاندر، زندر^۱، ۱۹۹۹: ۳۸۷). به کمک دسته‌بندی داده‌های پراکنده، هم می‌توان دستیابی به اطلاعات مشترک و مرتبط را تسهیل

کرد و هم عمق بیشتری به تحلیل‌ها افزود. علاوه بر این، در فرآیند دسته‌بندی، الگوها و روندهایی شناسایی می‌شوند که در حالت پراکندگی اطلاعات مشهود نبود (داونپورت، پروسک^۱، ۱۹۹۸: ۵۵). از طرفی، دسته‌بندی اطلاعات در طبقات منظم و منطقی، افزون‌بر افزایش وضوح و شفافیت داده‌ها، از ایجاد سردرگمی نیز جلوگیری می‌کند؛ زیرا وقتی پژوهشگر با حجم بالایی از داده‌ها و اطلاعات روبه‌رو می‌شود، چه‌بسا از مسیر اصلی پژوهش منحرف یا نتایج تحقیقش دچار آشفتگی شود (چو^۲، ۱۹۹۸: ۱۱۲). براین اساس، دسته‌بندی برای بهره‌وری بیشتر از نتایج مطالعات و پرداختن به داده‌های مرتبط، امری ضروری است که باید در شاخه‌های مختلف علم به آن توجه شود و در این مقاله در مقام رویکرد تحلیلی و نظری در نظر گرفته شده است.

درباره گاهان پژوهش‌های گوناگونی صورت گرفته است. برخی از این پژوهش‌ها از منظر خاصی به سراغ آن رفته‌اند، مانند مقاله نمیرانیان (۱۳۸۹) با عنوان «بررسی و سنجش افکار عرفانی اشوزردشت در گات‌ها با آثار عرفای بزرگ مسلمان فارسی‌سرای» که در آن از نگاه عرفانی به بررسی افکار زردشت و آموزه‌های عرفای مسلمان پرداخته و موارد مشابهی میان آموزه‌های عرفانی و گاهان یافته است. برخی دیگر، به موضوع خاصی در گاهان توجه کرده‌اند، مانند کامبین و دیگران (۱۴۰۲) که در مقاله «مراتب آفرینش در گاهان»، با بررسی آفرینش از نگاه اسطوره‌شناختی، نتیجه می‌گیرند که سه مرحله مختلف برای آن در گاهان ذکر شده و منظری عرفانی برای آن یافته است. برخی دیگر به وجه کلی محتوای گاهان نگرسته‌اند، مانند درویشی (۱۳۸۵) که در مقاله «بررسی گاهان اوستا از منظر دینی و زبان‌شناسی»، از دو منظر به گاهان پرداخته است؛ او از منظر دینی نتیجه می‌گیرد که گاهان مربوط به زمانی است که انگاره خدا به شکلی انتزاعی درآمده بود. نارتن (۱۳۸۳) در مقاله «مضمون یسن هفت‌ها و تقابل آن با گاهان» به هفت‌ها پرداخته است و می‌گوید در مقایسه با گاهان، اسطوره‌های خدایان پیشازردشتی دوباره در هفت‌ها ظهور می‌کنند.

پرسش مقاله حاضر با موضوع‌های یادشده متفاوت است؛ چگونه می‌توان آرای متشنت ایران‌شناسان غربی را درباره ارتباط گاهان با سنت دینی پیش از خود، ذیل دسته‌بندی منسجمی درآورد؟ نکته مهم در مطالعات گاهان این است که نخست ارتباط

1. Davenport & Prusak

2. Choo

آن با سنت دینی پیش از خودش روشن شود. بسیاری از محققان کلاسیک برای فهم گاهان ابتدا به این پرسش پاسخ گفته‌اند که جایگاه آن در تاریخ دین ایران کجاست تا بتوانند نشان دهند این متن چه پیام و محتوایی دارد و در این زمینه نیز نظرات مختلف و پراکنده‌ای را ارائه و دلایلی برای این نظرات اقامه کرده‌اند. سایر محققان حوزه دین زردشت نیاز دارند این مباحث را بشناسند تا بتوانند در پژوهش‌های خود به آن رجوع کنند؛ اما پراکندگی و اختلاف آرای اشاره‌شده این امر را دشوار می‌کند. نگارنده در این مقاله کوشیده است، آرای پراکنده را به‌طور دقیق مطالعه، مقوله‌بندی، مؤلفه‌سازی و شاخص‌هایی را از آن استخراج کند تا در نهایت برای دسته‌بندی آرای مذکور معیارهایی ارائه شود. به کمک این معیارها روشن خواهد شد هریک از محققان متعلق به کدام دسته‌اند و مراجعه به اندیشه‌های آنان برای پژوهشگران تسهیل می‌شود.

روش پژوهش

هدف این مقاله، بررسی دیدگاه‌های ایران‌شناسان کلاسیک غربی (که در بازه زمانی قرن بیستم آثارشان را منتشر کرده‌اند) در باب نسبت گاهان با سنت دینی پیش از خود است. افراد بررسی‌شده در این مقاله شامل والتر برونو هنینگ^۱، هنریک ساموئل نیبرگ^۲، امیل بنونیست^۳، گئو ویدنگرن^۴، آر. سی. زنر^۵، ماریان موله^۶، ژاک دوشن‌گیمین^۷، گرارادو نیولی^۸، مری بویس^۹ و ژان کلنز^{۱۰} هستند. این افراد از جمله برجسته‌ترین چهره‌های ایران‌شناسی‌اند که آرای آنها نه‌فقط به فهم عمیق‌تر فرهنگ و تاریخ دین ایران باستان کمک کرده؛ بلکه پایه‌ای برای پژوهش‌های دیگر نیز قرار گرفته است. از یک طرف، اندیشه‌های افراد بررسی‌شده در مجامع علمی این رشته اعتبار علمی بالایی دارند و مستند سایر پژوهش‌ها

1. Walter Bruno Henning (1908-1967)
2. Henrik Samuel Nyberg (۱۸۸۹-۱۹۷۴)
3. Émile Benveniste (1902-1967)
4. Geo Widengren (1907-1996)
5. Robert Charles Zaehner (۱۹۱۳-۱۹۷۴)
6. Marijan Mole (۱۹۲۴-۱۹۶۳)
7. Jacques Duchesne-Guillemin (۱۹۱۰-۲۰۱۲)
8. Gherardo Gnoli (۱۹۳۷-۲۰۱۲)
9. Mary Boyce (۱۹۲۰-۲۰۰۶)
10. Jean Kellens (۱۹۴۴)

قرار می‌گیرند و از طرف دیگر، تنوع رویکردی چهره‌های اشاره‌شده، این امکان را فراهم می‌آورد که طیف وسیعی از اندیشه‌ها بررسی شوند.

بررسی دیدگاه‌های این دانشمندان براساس روش تحلیل محتوای کیفی صورت گرفته است که در آن معانی، الگوها و زمینه‌های موجود در متن شناسایی و تفسیر می‌شوند. این روش به محقق کمک می‌کند به درک عمیق‌تری از پدیده مورد نظر دست یابد و بینش‌های عمیق و فهم معانی پیچیده را در داده‌های کیفی فراهم می‌کند (براون، کلارک^۱، ۲۰۰۶: ۸۷). مراحل اجرای این روش شامل تعریف پرسش تحقیق است، سپس جمع‌آوری داده‌ها، کدگذاری که به دسته‌بندی زمینه‌ها و الگوها در داده‌ها می‌پردازد و مؤلفه‌ها از آن استخراج می‌شوند. مرحله بعد، تحلیل و تفسیر داده‌ها که شامل شناسایی ارتباط الگوهای موجود در داده‌ها با پرسش تحقیق است. در آخر، گزارش نتایج تحقیق شامل یافته‌ها و تفسیرهای به‌دست‌آمده خواهد شد (سالدنا^۲، ۲۰۱۶: ۱۴).

باتوجه‌به مسئله پژوهش که دسته‌بندی آرای متشتت ایران‌شناسان درباره محتوای گاهان و نسبت آن با سنت دینی عصر خود است، آرای این افراد درباره این موضوع که در آثارشان ذکر شده است، جمع‌آوری و با نگاهی دقیق و جزئی‌نگر بررسی و مطالعه شدند. سپس به‌منظور کدگذاری، دیدگاه‌ها به اجزای کوچک‌تر تقسیم و مفاهیم کلیدی مندرج در هر یک شناسایی شد. این مفاهیم در قالب مؤلفه‌ها در متن تحقیق قید شده‌اند و با تکیه بر آنها مضامین این دیدگاه‌ها برای تشخیص الگوی مشترک استخراج شد. در متن تحقیق، خلاصه‌ای از دیدگاه هر یک از دانشمندان درباره گاهان و زردشت، به‌عنوان آورنده آن، قید شده و به مضامین کلیدی اشاره شده؛ سپس باتوجه‌به مضامین، شاخص‌هایی برای هر کدام تعریف شده است که براساس آن می‌توان دیدگاه‌های موجود را از این تشتت خارج کرد و نظامی منسجم برای دسته‌بندی‌شان عرضه نمود که بر نظریه‌های جدیدتری که در این زمینه ارائه می‌شود هم انطباق‌پذیر باشد.

معرفی گاهان

مطالعات در باب دین زردشتی از جمله حوزه‌هایی است که محققان در زمینه‌های مختلف

آن کمتر به اتفاق نظر رسیده‌اند. با وجود تحقیقات بسیاری که از قرن هجدهم میلادی تاکنون دربارهٔ دین ایران باستان و پیامبرش صورت گرفته، هنوز معماهای حل‌نشدهٔ فراوانی دربارهٔ این دین باقی مانده است؛ چنان‌که برخی همچون ماریان موله اساساً منکر وجود تاریخی زردشت‌اند (موله، ۱۳۶۳: ۲۹). از میان محققانی که وجود تاریخی او را می‌پذیرند، برخی همچون مری بویس (۱۳۸۶) و نیولی (۱۳۹۳) او را پیامبری همچون پیامبران ادیان ابراهیمی می‌دانند و گروهی دیگر مانند نیبرگ (نیبرگ، ۱۳۵۹) و ویدنگرن (ویدنگرن، ۱۳۷۷) شَمَن قبیله می‌خوانندش. دربارهٔ خاستگاهش، برخی او را اهل اَمَل (دریایی، ۲۰۰۲: ۲۵) برخی برآمده از غرب (پوردوورد، ۱۳۷۷: ۲۳) و برخی به استناد مطالعات زبان‌شناختی از شرق و اهالی خوارزم می‌دانند. البته جغرافیای منطقهٔ خوارزم نیز مورد اختلاف است (تفضلی و آموزگار، ۱۳۷۰: ۲۱-۲۲؛ هنینگ، ۱۳۷۹: ۷۵؛ نیولی، ۱۳۸۱: ۲۲۷). زمان زندگی زردشت هم از این اختلافات در امان نمانده است. برخی تاریخ سنتی کتاب‌های عربی و فارسی را پذیرفته‌اند و زمان او را سدهٔ پنجم تا ششم قبل از میلاد دانسته‌اند (هنینگ، ۱۳۷۹: ۷۴، تفضلی و آموزگار، ۱۳۷۰: ۱۴). برخی هم با مطالعات تاریخی و زبان‌شناختی تاریخ وی را به ۱۰۰۰ تا ۱۲۰۰۰ پیش از میلاد رسانده‌اند (کلنز، ۱۳۹۱: ۱۲؛ نیولی، ۱۳۸۱: ۲۰۷؛ نیولی، ۱۳۹۱: ۴۲؛ بویس، ۱۳۷۴: ۴۷).

اختلاف نظر دربارهٔ متون مقدس زردشتی و به‌ویژه گاهان از این امر مستثنی نیست. اوستا مشتمل بر پنج بخش است؛ یسنه، یشت‌ها، وندیداد، ویسپَرَد و خرده اوستا. سروده‌های منسوب به زردشت که گاهان خوانده می‌شوند، در یسنه قرار دارد و هفده سرود از ۷۲ سرود آن را تشکیل می‌دهد. گاهان قدیمی‌ترین بخش اوستا است و به‌لحاظ محتوایی، زبانی و زمانی مورد توجه خاص محققان این حوزه است. به عقیدهٔ کلنز، اوستا کتابی یک‌دست نیست؛ بلکه آمیزه‌ای است گوناگون که لایه‌های آن چنان بسیار و درهم پیچیده‌اند که اگر نه محال، اما دشوار است که بتوان ساختار آن را دریافت و سرگذشتش را ردیابی کرد. دست‌کم کاملاً آشکار است که یسنه، حاوی مجموعه متون کوتاهی به‌شکل منظوم (گاهان) و منثور (یسن هفت‌ها)^۱ است که از حیث مفاهیم و زبان با دیگر بخش‌ها متفاوت است (کلنز، ۱۳۹۱: ۱۲).

۱. هپتنگ‌هاینی یا هفت‌ها، یسن‌های ۳۵ تا ۴۱ را تشکیل می‌دهند و به نثر هستند. پس از گاهان این بخش قدیمی‌ترین بخش اوستا است. در هفت‌ها بسیاری از اسطوره‌ها و افسانه‌ها خدایان قدیم و پیش از زردشت در نواحی مختلف ایران، با عقاید زردشت درآمیخته‌اند. به عقیدهٔ برخی، این مطالب هرگز با عقاید اولیهٔ زردشت سازگار نیست و علاقهٔ مردم به آن دوران و پایندی به سنت‌ها قدیمی موجب شده است موبدان و روحانیان زردشتی این باورها را برای ملموس‌تر کردن دین مزدیسنا بگنجانند (نارتن، ۱۳۸۳: ۱۳۰).

نزد محققان، تفاوت زبانی و محتوایی گاهان با سایر قسمت‌های اوستا امری مورد وفاق، اما زمان پیدایش آن مورد اختلاف است. نتایج مطالعات زبان‌شناختی حاکی از آن است که گاهان به زبانی بسیار کهن‌تر از دیگر بخش‌های اوستا سروده شده است؛ باین‌حال، برخی این تفاوت زبانی را دال بر فاصله زمانی نمی‌دانند. هنینگ معتقد است صرف قدمت زبانی گاهان را نمی‌توان دلیلی بر قدمت این متن نسبت به سایر بخش‌های اوستا دانست؛ زیرا در دیگر بخش‌های اوستا قطعاتی وجود دارد که در وزن گاهان سروده شده‌اند (هنینگ، ۱۳۷۹: ۱۰۱). از نظر زبان‌شناسی نیز باستان‌گرایی ضرورتاً به معنی کهنه بودن نیست؛ چون ادیان محافظه‌کارند، تغییرات در آنها به‌کندی صورت می‌گیرد و زبان دین نیز به باستان‌گرایی^۱ تمایل دارد (مالاندر، ۱۳۹۱: ۴۵). از منظر این گروه، قدمت زبانی، تقلید از سنت نوشتاری کهن است. در مقابل، عده‌ای دیگر از ایران‌شناسان، کهن بودن زبان گاهان را دال بر تقدم زمانی آن گرفته‌اند (دارمستتر، ۱۸۸۰؛ آنگل، ۱۹۹۰). البته نزد آنان نیز درباره میزان این قدمت زمانی اجماعی وجود ندارد؛ زیرا پذیرش هریک از زمان‌ها به معنای پذیرش آن تاریخ برای گاهان است. البته با این پیش‌فرض که گاهان را سروده شخص زردشت بدانیم.

درباره تفاوت محتوایی گاهان با سایر بخش‌های اوستا، نظرات متعددی ارائه شده است. گروهی محتوای گاهان را عرفانی دانسته‌اند و آن را حاوی مضامین عرفانی می‌دانند که آثار آن را در سنت‌های عرفانی متأخر می‌توان مشاهده کرد (راسل^۲، ۱۹۹۳). برخی دیگر بر اخلاقی بودن محتوای این متون تأکید کرده‌اند و زردشت را همچون آموزگاری می‌پندارند که از نیک و بد پندار، گفتار و کردار سخن می‌گوید^۳ (استاسبرگ، ۲۰۰۴: ۶۸). گروهی نیز بر آداب و آیین‌ها تأکید داشته‌اند و سبک و سیاق آن را رمزآمیز، از نوع راز و نیاز با خدا و دارای زبانی پر ابهام می‌دانند که احتمالاً تنها در انجمنی دینی به کار می‌رفته و میان عموم رواجی نداشته است (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۱۸-۲۰). تنوع این رویکردها

۱. باستان‌گرایی، یعنی استعمال الفاظ و لغاتی که در زبان روزمره و عادی به کار نمی‌روند و احیای واژگانی که در دسترس عموم مردم نیستند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۴).

۲. نویسنده در این مقاله، مفاهیم عرفانی موجود در دین زردشتی و به‌ویژه گاهان را مورد بحث قرار داده و تأثیرات فرهنگی و تاریخی و چگونگی تعامل آن با سنت‌های فلسفی و دینی دیگر را بررسی کرده است.

۳. از نظر استاسبرگ، زردشت بعد جدیدی به دین در روزگار خود افزود که همان مسئولیت اخلاقی فرد در انتخاب نیک و بد و توحید در مقابل چندگانه‌پرستی است.

به محتوای گاهان به‌گونه‌ای است که فهم دقیق محتوا و جایگاه آن در نسبت با سایر بخش‌های اوستا و نسبت آن با جامعه معاصرش را با دشواری روبه‌رو ساخته است. آیا گاهان چیزی به‌کلی متفاوت و جدید است یا تداوم سنت دینی پیش از خود؟ برای زدودن این ابهام و نظرگاه‌های متنوع محققان، ابتدا هریک از آنها به‌طور جداگانه بررسی می‌شوند.

واکاوی نظریه‌ها

(۱) هنینگ، ایران‌شناس و زبان‌شناس برجسته آلمانی، معتقد است آیینی که زردشت در آن پرورش یافته، یکسره مبتنی بر یگانه‌گرایی بوده است. این نظر وی، منحصربه‌فرد است. از نگاه او، آیین زردشت را تنها زمانی می‌توان به‌درستی دریافت که آن را اعتراضی علیه یگانه‌گرایی دانست. به این معنا که هرگاه تنها یک خدای نیک داشته باشیم که جهان را آفریده، چرا جهان باید این چنین دور از خیر و نیکی باشد؟ پاسخ مبتنی بر منطق و استدلال زردشت برای این پرسش این است که جهان را خدایی نیک و روحی خبیث که نیرویی یکسان دارند و کردار نیک را به تباهی می‌کشند، آفریده‌اند. این یک جنبه از نوآوری زردشت است؛ اما در پاسخ به این پرسش که پیام زردشت در گاهان چه تفاوتی با سایر آیین‌های ایران باستان دارد، هنینگ این تفاوت را در دوگانه‌پرستی و ارزش و مقام والای انسان در مقام داور میان نیک و بد می‌داند.

این دوگانه‌پرستی دوگانه‌گرایی اخلاقی است، نه از آن نوع که در اعصار بعد مبتنی بر دو نیروی ستیزه‌گر ماده و ذهن یا ماده و روح بودند. نبرد میان نیک و بد از آغاز زمان وجود داشته و تا پایان جهان نیز ادامه خواهد داشت. از آنجاکه دو نیروی متخاصم هم‌توان‌اند، فرجام کار نامعلوم است. در این میان عامل تعیین‌کننده، کردار جمعی بشریت است (هنینگ، ۱۳۷۹: ۱۲۰-۱۴۰) تلقی نوی زردشت از انسان، تأکید بر قدرت انتخاب و این که انتخاب در امر کلی جهان اثرگذار است، همگی از مفاهیم منحصربه‌فرد گاهان در نگاه هنینگ است. وانگهی، پاسخ اعتراض‌گونه زردشت بر یگانه‌گرایی، آن هم در جامعه‌ای بدوی که پاسخی از روی استدلال است، امر بدیعی است که پیش از این سابقه نداشت. در بررسی دیدگاه هنینگ، محورهای کلیدی بحث او را می‌توان چنین برشمرد:

• سنت دینی معاصر گاهان یگانه‌گرایی بوده است؛

- گاهان نگاهی منتقدانه به یگانه‌گرایی دارد؛
 - تفاوت با آیین‌های ما قبل؛
 - نوآوری گاهان با طرح مفهوم «آفرینش جهان به‌دست دو نیروی متضاد»؛
 - نقش قدرت انتخاب‌گری انسان میان دو نیروی خیر و شر؛
- براین‌اساس، شاخص‌های برجسته بحث او عبارت‌اند از: نقد زردشت بر یگانه‌گرایی، دوگانه‌گرایی و اخلاق، و نقش انسان در انتخاب میان خیر و شر. موارد مذکور در جدول زیر نمایش داده شده است.

جدول ۱. مؤلفه‌ها و شاخص‌های نظریهٔ هنینگ

شاخص‌ها	مؤلفه‌ها		
تقابل زردشت با سنت یکتاپرستی پیشین	در تعارض با سنت دینی یکتاپرستی معاصر خود	نسبت با قبل (وضعیت)	گاهان
	تفاوت با آیین‌های پیش از خود		
دوگانه‌گرایی نوآورانه و توجه به اخلاق	نگاهی منتقدانه به یکتاپرستی نوآوری با طرح «آفرینش جهان به «دست دو نیروی متضاد	محتوا	
	نقش قدرت انتخاب‌گری انسان میان دو نیروی خیر و شر		

۲) **نیبرگ**، ایران‌شناس سوئدی، معتقد است در زمان حیات زردشت آیینی در حال پا گرفتن و پیشرفت بود که همچون بحرانی، حیات اجتماعی قوم و تیره‌اش را تهدید می‌کرد. وی که روحانی جامعهٔ عصر خویش بود، برای دور کردن این تهدید وارد عمل شد، گرچه کار او خالی از انگیزه‌های دینی نبود. نیبرگ برای بررسی دینی که زردشت آورندهٔ آن است بر گاهان، و برای دست یافتن به تصویری از دین جامعهٔ عصر زردشت بر یشت‌ها به‌ویژه مهریشت تکیه دارد. با تأکید بر این نکته که پرستش دو خدای «میتره - ورونه» یکی از ویژگی‌های اقوام آریایی باستانی است. از منظر او، اهوره‌مزدا

پدیده‌ای نو و برساخته زردشت نیست. این نام که از دو بخش «اهوره» و «مزدا» تشکیل شده در گاهان به صورت جداگانه نیز به کار رفته است. از این رو، می‌توان دریافت این دو واژه برای عموم مردم آن زمان آشنا بوده‌اند.

«اهوره» اسم جنس طبقه خدایان و «مزدا» به معنای خردمند و دانا است. این واژه مرکب هرگز نام ویژه برای خداوند نبوده؛ بلکه خداوند مورد نظر زردشت نام دیگری داشته است. به عبارت دیگر، خدای زردشت اهوره‌ای به نام X است و لقب او مزدا است. این خدای X در واقع همان «ورونه» است و علت اینکه در سنت ایرانی ناپدید شده ولی جفت او «میتره» همچنان باقی مانده است، تغییر نام او است. او که از زمانی به بعد اهوره خوانده شده است، خدای آسمان روز و روشنایی و بامداد است و «میتره» خدای آسمان شب و ستارگان (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۹۷).

چنان که از یشت‌های اصیل‌تر برمی‌آید، «میتره» برترین خدا شناخته شده است و اهوره‌مزدا دیگر کارکردی ندارد؛ زیرا نقش خود را به نیروهای دیگر داده و عاطل مانده است. پیش از بحرانی که در ابتدای بحث اشاره شد، در تیره زردشت از خدای برتر، اهوره‌مزدا، کمتر سخن می‌رفته است. حل و عقد امور جهان با «وَهومنه»، «آرمیتی»، «هئورتات»، «آمرتات»، «دئنا»، «سروش» و مانند آنان بود. سرور خردمند در آن بالا خانه داشت و همه چیز را نظاره می‌کرد؛ اما در جهانی که دو پسر همزادش اداره می‌کردند، شرکتی نداشت. در «انجمن میتره» - همان آیین جدید تهدیدکننده جامعه زردشت - خدای برتر مؤثر «میتره» است. در مقابل او اهوره‌مزدا خدای به‌دورمانده و نه‌چندان واقعی قرار دارد که به او نیرو و ارزش کمتری داده می‌شد.

زردشت در نقش راهبر دینی جامعه خود، زمانی احساس خطر کرد که شاهد فرونی گرفتن گروندگان به آیین جدید (به شهادت گاهان و مهریشت، این آیین انجمن مهری است) بود. بزرگان قوم شیفته این آیین می‌شدند؛ زیرا دین پیکار و نبرد بود و با فرمانروایان و اشراف پیوند داشت و نیروی برتری به لحاظ سیاسی بود. این آیین که مراسم آن در شب برگزار می‌شد، ماهیتی خشن داشت. قربانی کردن «گاو» و گیاه مرگ‌گردان «هومه» دو عنصر اصلی این مراسم بودند،^۱ که بحرانی

۱. یسن ۳۲: ۱۲-۱۴، آنان با آموزش‌های خود، مردمان را از بهترین کردار بازمی‌دارند. آنان زندگی جهانیان را با گفتار فریبنده پریشان می‌کنند. آنان «گرهم» و یاران وی «کرپان» و شهریار خواستاران «دروج» را بر «آشه» برتری می‌دهند. «مزدا» آنان را پادافره نهاده است. ۱۳: ای مزدا «گرهم» هر اندازه هم که آرزومند به دست آوردن

در مسیر بقای تیره زردشت بود. کسی که شب‌هنگام از «هومه» مست شود، در روز توان کار ندارد و کشتار «گاو»، سرمایه قوم، برای بقا خطرناک است. ارزش‌گذاری نادرستی که زردشت برای روشنایی روز در یسن ۵۰ بیان کرده حاکی از کشمکش پنهانی بر ضد دشمن دینی است (نیبرگ، ۱۳۵۹: ۵۸-۲۳۳). در واقع، زردشت در دفاع از جامعه گاهانی که اقتصادی مبتنی بر کشاورزی داشت، به تقویت نقش خدای اهوره‌مزدا اقدام کرد که در آن روزگار به خدایی دوردست و فراموش‌شده بدل شده بود. آنچه در گاهان منعکس شده است، نه آوردن دینی جدید، بلکه تقویت خدای فراموش‌شده و بازگرداندن او به صحنه زندگی است. به این ترتیب، نمی‌توان گاهان و زردشت را در تاریخ دینی ایران نقطه تحولی دانست، بلکه او تنها احیاگر سنتی است که رو به ضعف گذاشته بود. محورهای کلیدی نظر نیبرگ براساس آنچه اشاره شد به شرح زیر است:

- انقلاب دینی زردشت علیه دینی که در جامعه در حال شکل‌گیری بود؛
 - وجود نظام دو خدایی در عصر گاهان و قوت گرفتن «میتره» در مقابل «ورونه»؛
 - تقابل زردشت با دین جدید با تأکید بر «ورونه» و تغییر نام او به «اهوره‌مزدا»؛
 - بازگشت اهوره‌مزدا به صحنه در گاهان؛
 - نقش زردشت در راهبری دینی، احیای و واکنش به تغییرات اجتماعی؛
 - اثرات سوء اقتصادی و تأثیر دین جدید بر معیشت مردم با قربانی کردن.
- بر این مبنای شاخص‌های نظر او را می‌توان چنین برشمرد: تضاد گاهان با آموزه‌های دین معاصرش، اهوره‌مزدا خدای قادر مطلق، به حاشیه رفتن «میتره»، ابطال رسم قربانی کردن، احیا اعتقادات پیشازردشتی در قالب گاهان.

شهریاری در پناه «بدترین منش» باشد، سرانجام تباه‌کننده زندگی خود خواهد بود. آن‌گاه آنان آرزومندان خواستار پیام‌آور تو خواهند شد که اشته را در برابر هراس‌انگیزی وی نگاهبانی می‌کند. ۱۴: «گرهم» و «کوی»‌ها از دیرباز برای به ستوه آوردن وی خرد و نیروی خویش را به کار گرفته‌اند. آنان برآن شدند تا از دروندان یاری خواهند گفتند که زندگی باید به تباهی کشانده شود تا دوردارنده مرگ به یاری‌شان برانگیخته شود (دوستخواه، ۱۳۷۱: ۲۵).

* در تمام نقل‌ها از گاهان از ترجمه جلیل دوستخواه استفاده شده است.

۱. برای مثال، یسن ۵۰: ۱۰، ... فروغ خورشید و سپیده‌بامدادی، نمود اشته و نیایش برای تو است (همان، ۲۴).

جدول ۲. مؤلفه‌ها و شاخص‌های نظریه نیبرگ

شاخص‌ها	مؤلفه‌ها		
تأکید زردشت بر سنت یکتاپرستی پیشین	ماهیت انقلاب دینی زردشت بر اساس متن گاهان	نسبت با قبل (وضعیت)	گاهان
	وجود نظام دو خدایی در عصر گاهان و قوت گرفتن «میتره» در مقابل «ورونه»		
یگانه‌گرایی کهن	الوهیت و یکتایی اهوره‌مزدا در گاهان	محتوا	
	نقش زردشت در راهبری دینی، احیاء و واکنش به تغییرات اجتماعی		
عملکرد اصلاح‌گرانه	جلوگیری از اثرات سوء اقتصادی و تاثیر قربانی بر معیشت مردم	کارکرد	

۳) بنونیست، ایران‌شناس اهل فرانسه، با بررسی متن‌های یونانی، به چهار صورت مختلف دین‌داری در ایران باستان اشاره کرده است:

- مزدپرستی غیرزردشتی هخامنشیان که کتیبه‌های گزارش هرودوت آن را وصف می‌کند؛
- دین مغان ماد که در موارد بنیادینی با زردشتی تفاوت دارد؛
- دین مغان کاپادوکیه و گونه‌ای انحطاط‌یافته از آیین مزدایی که استرابون آن را وصف می‌کند؛
- آیین زروانی که پلوتارک از طریق نوشته‌های تئوپمپوس و یا ادموس با آن آشنا شده است.

از نظر بنونیست، قدمت گاهان (که زبان کهنش گواه آن است)، نمایاننده کهن‌ترین مرحله دین ایرانی نیست. زردشت با دین‌آوری خود قصد داشت ستایش بنیادهای مجرد اخلاقی را جایگزین پرستش ایزدان باستانی کند که در یشت‌ها ستوده شده‌اند. یشت‌ها به لحاظ تاریخی از گاهان متأخرترند؛ اما حاوی عقاید و باورهایی‌اند که به دورانی کهن‌تر از گاهان تعلق دارند. آیین زردشتی سخت کوشید این باورها را طرد کند، ولی بعدها ناگزیر شد آنها را در خود مستحیل نماید. از نگاه او در خوشبینانه‌ترین حالت، می‌توان شروع و گسترش پیام زردشت را نهضتی محلی در شرق ایران دانست که با مقاومت کیش‌های رایج مواجه شد و نتوانست به چیرگی کامل دست یابد. در نتیجه، با همه آنچه در پی برانداختنش بود، در آمیخت و به گونه‌ای متفاوت گسترش یافت و به غرب

ایران رسید (بنونیست، ۱۳۷۱: ۴-۷۸). در بحث بنونیست به این محورهای کلیدی توجه شده است:

- وجود دین‌های متنوع هم‌زمان با ظهور گاهان؛
- جایگزینی اصول اخلاقی به‌جای پرستش ایزدان باستانی در گاهان؛
- تفاوت گاهان و یشت‌ها و تقدم زمانی باورهای موجود در یشت‌ها؛
- ناتوانی زردشت در تثبیت دین خود و درآمیختگی با باورهای پیشین.

شاخص‌هایی که می‌توان براساس محورهای یادشده طرح کرد، عبارت‌اند از: ستایش مفاهیم اخلاقی، قدمت یشت‌ها، تغییر مراحل دین‌داری در طول زمان، مقاومت باورهای پیشاگاهانی و تداوم آنها بعد از زردشت.

جدول ۳. مؤلفه‌ها و شاخص‌های نظریه بنونیست

شاخص‌ها	مؤلفه‌ها		گاهان
تقابل زردشت با سنت پیشین	وجود دین‌های متنوع هم‌زمان با ظهور گاهان	نسبت با قبل (وضعیت)	
	تفاوت گاهان و یشت‌ها و تقدم زمانی باورهای موجود در یشت‌ها		
جایگزینی اصول اخلاقی به جای پرستش ایزدان باستانی	جایگزینی اصول اخلاقی به جای پرستش ایزدان باستانی	محتوا	
غلبه وضعیت فرهنگی اجتماعی	رشد دین زرتشت و درآمیختگی با باورهای پیشین	کارکرد	

۴) **ویدنگرن**، ایران‌شناس و استاد زبان‌های باستان اهل سوئد و شاگرد نیبرگ بود و بسیاری از نظرات استادش را حفظ کرد. از منظر او، ظهور زردشت انقلابی حقیقی در اجتماع آریایی است. زردشت دین نوینی را تجسم بخشید که بر ضد دین قدیمی برانگیخته شد. تصویر او از جامعه معاصر زردشت همسان با تصویر نیبرگ است؛ جامعه‌ای یک‌جانشین با اقتصادی مبتنی بر پرورش دام (گاو). آیینی در جامعه پدید آمده بود که در آن گاو در معرض رفتار وحشیانه

گروهی قرار می‌گرفت، به‌گونه‌ای که این امر موجب تزلزل اقتصاد جامعه شده بود. ویدنگرن، وجه نوآورانه و انقلابی دین زردشت را در یکتا دانستن اهورامزدا می‌داند. اهورامزداى زردشت، خدای قادر مطلقى است که تضاد نیک و بد در او وجود دارد و نیز با «سپنته‌مینو» وحدت دارد. زردشت مفهوم «امشاسپندان» را از دین سنتی اقتباس کرد و نقش جدیدی به آنها داد. به این معنا که جنبه روحانی و تعالی به آنها بخشید و آنان را صادرشده از اهوره‌مزدا دانست. افزون‌برآن، به اعتقاد ویدنگرن در گاهان تقابلی میان روح و تن مطرح می‌شود که البته این تقابل مفهوم ضدیت و دشمنی میان آن دو را نمی‌رساند. زردشت آگاهی به معاد قدیمی نزد ایرانیان را هم جنبه‌ای معنوی بخشید و درک تازه‌ای از «چینود» مطرح ساخت که براساس آن، این پل روان انسان را به آسمان می‌برد.^۱ به اعتقاد ویدنگرن، زردشت خود را فرستاده خدا معرفی کرد که وحی او را به زبان می‌آورد و معتقدان را پس از مرگ راهنمایی خواهد کرد،^۲ از آزمایش «ور» سخن می‌گوید و به خود چهره‌ای منجی می‌دهد. ویدنگرن، فصل هفت‌ها از یسنه را متأخرتر از گاهان می‌داند و اشاره می‌کند از این بخش به بعد، اندک‌اندک آثار التقاط اندیشه‌های زردشت با اندیشه‌های پیشین آغاز می‌شود. در ادامه و در یشت‌ها، سبک ادبی بر حلقه پیروان اثر می‌گذارد و زردشت از انسانیت خود فاصله می‌گیرد و نوعی الوهیت می‌یابد. سه اصل اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک از این زمان خود را می‌نمایاند (ویدنگرن، ۱۳۷۷: ۱۴۳-۹۹). به عبارت دیگر، آنچه در گاهان وجود دارد، پدیده‌ای نو و بدیع است؛ اما این پدیده در ادامه سنت و پس از زردشت، رفته‌رفته دچار التقاط اندیشه‌ها می‌شود و پیامی که زردشت بنیان‌گذار آن بود، از اصالت خود فاصله می‌گیرد. محورهای کلیدی دیدگاه ویدنگرن درباره گاهان را می‌توان چنین برشمرد:

- نقش انقلابی زردشت در جامعه خود؛
- اقتباس از باورهای سنتی و عرضه دین جدید؛
- یکتایی و مطلق بودن اهوره‌مزدا در گاهان؛
- تقابل روح و تن؛

۱. یسن ۴۶: ۱۰، ای اهوره‌مزدا! به‌درستی می‌گویم هرکس سجه مرد و چه زن - که آنچه را تو در زندگی بهترین کار شناخته‌ای بورزد، در پرتو «منش نیک» از پاداش «آشه و شهریار مینوی» برخوردار خواهد شد. من چنین کسانی را به نیایش تو رهنمون خواهم شد و همه آنها را از «گذرگاه داوری» خواهم گذرانید (دوستخواه، ۱۳۷۱: ۵۶).

۲. یسن ۲۸: ۸، ای اهوره‌مزدا! این را از تو خواستارم که بزرگ‌ترین دهش و رسایی و رامش و پیوستگی با «آشه» را به «فرشوستر» از زانی داری و همین پاداش را در پرتو «شهریاری» نیک خویش، به دیگر پیروانم بخشی. بشود که ما هماره فرستادگان تو باشیم (همان، ۹).

- مفاهیم آخرت‌شناختی مانند چینود پل؛
 - التقاط اندیشه‌های منعکس‌شده در گاهان با دیگر اندیشه‌های هم‌عصر پس از حیات زردشت؛
 - انعکاس التقاط اندیشه‌ها در یشت‌ها.
- بر این اساس، شاخص‌های دیدگاه ویدنگرن عبارت‌اند از: نوآوری زردشت، عرضه مفاهیم جدید دینی بر مبنای باورهای پیشین، یکتایی اهوره‌مزدا، آخرت‌شناسی، و تأخر زمانی یشت‌ها.

جدول ۴. مؤلفه‌ها و شاخص‌های نظریه ویدنگرن

شاخص‌ها	مؤلفه‌ها		
تقابل زردشت با سنت ماقبل	یکتایی و مطلق بودن اهوره‌مزدا در گاهان	نسبت با قبل (وضعیت)	گاهان
	التقاط اندیشه‌های منعکس‌شده در گاهان با دیگر اندیشه‌های هم‌عصر		
	انعکاس التقاط اندیشه‌ها در یشت‌ها		
یگانه‌گرایی جدید	اقتباس از باورهای سنتی و عرضه‌ی دین جدید	محتوا	
	مفاهیم آخرت‌شناختی مانند چینود پل		
	تقابل روح و تن		
نقش اصلاح‌گرانه	نقش انقلابی زردشت در جامعه‌ی خود	کارکرد	

جدول ۵) زنر، متخصص و پژوهشگر ادیان شرق و ایران‌شناس اهل بریتانیایی بود. در نگاه او، زردشت روحانی است که احتمالاً با آن دینی که بعدها محکومش کرد، پیوند داشته است. زنر از یسن^{۳۲۱} چنین نتیجه می‌گیرد که دین سنتی جامعه شامل مراسمی از گونه مراسمات دین مهری است؛ ذبح گاو نر یا ماده در شب‌هنگام یا در مکانی به دور از تابش خورشید. این قربانی برای «دئوه»ها انجام و به‌همراه آن «هوم» نوشیده می‌شد.

زردشت خودش را چنان پیامبری می‌داند که از جانب خدا فرستاده شده و نه تنها تعالیم جدیدی را ارائه می‌کند، بلکه به اصلاح اعمال عبادی کهن‌تر نیز می‌پردازد. یکی از این اصلاحات، محکوم کردن «دئوه»ها در جایگاه خدایان شرور و سکوت معنادارش درباره سایر خدایان است. زنر، گاهان را - در مقایسه با ریگ ودا- حاوی پیامی توحیدی می‌داند.

زردشت براساس اصل اختیار، انسان و حتی اهوره‌مزدا را مخیر میان نیک و بد دانسته است، اگرچه اهوره‌مزدا همواره نیک را برمی‌گزیند. از دیگر ابداعات زردشت، مفهوم مینوی نیک و مینوی بد است. درباره منشأ این دو نیز، چنان که در گاهان آمده، اهوره‌مزدا پدر مینوی نیک و بد است و این دو، همزادند. براین‌اساس، می‌توان دریافت که اهوره‌مزدا پدر «انگرمینو» نیز هست؛ اگرچه مینوی بد با انتخاب خود به بدی گراییده است. به نظر می‌رسد، مایه اصلی پیام زردشت این باشد که اهوره‌مزدا را به شکل چشمگیری رفعت بخشیده است. این در حالی است که زردشت او را نه صرفاً بهترین و بزرگ‌ترین خدایان، بلکه خالق یگانه و حافظ جهان، قادر متعال و دانای مطلق می‌داند. او پدر اندیشه نیک و «سپنته‌مینو» خوانده می‌شود، اما این جوهرها از طریق عمل جسمانی تولیدمثل به دنیا نیامده‌اند؛ بلکه همچون صفات جاودانی خداوند به وجود آمده‌اند (زنر، ۱۹۶۱م: ۳۸-۵۳). از نگاه زنر، بازگشت به آیین‌های پیش از زردشت را باید از فصل هفت‌ها پی گرفت؛ زیرا جامعه اولیه زردشتی با فروریختن سلطنت و پستاسپ و مغلوب شدن در برابر کوروش، حامی خود را از دست داد و شروع به سازگار کردن خود با شرایط دگرگون‌شده سیاسی کرد (همان، ۷۳-۷۴). مؤلفه‌های محوری دیدگاه زنر را می‌توان چنین بیان کرد:

- اصلاحات زرتشت در اعمال عبادی؛
- تفاوت دین زرتشت با سنت‌های هم‌عصر؛
- بازتعریف اهوره‌مزدا با ویژگی‌های الهی؛
- ابداع مفهوم مینوی نیک و بد؛
- آزادی انسان در انتخاب میان نیک و بد؛
- تأثیر شرایط سیاسی بر دین؛

بر این‌اساس، شاخص‌های زیر را می‌توان از دیدگاه زنر استخراج کرد:

محکوم کردن «دئوه»ها به منزله خدایان شرور، تغییر در مراسم قربانی، تأکید بر خالقیت و یگانگی اهوره مزدا در جایگاه پدر سپنتمینو، نقش انتخاب‌گری انسان در شکل‌گیری مینوی نیک و بد، و اثر تحولات سیاسی بر دین.

جدول ۵. مؤلفه‌ها و شاخص‌های نظریه زرتشت

شاخص‌ها	مؤلفه‌ها		
تقابل زردشت با سنت ماقبل	تفاوت دین زرتشت با سنت‌های هم‌عصر او	نسبت با قبل (وضعیت)	گاهان
یگانه‌گرایی جدید و تأکید بر انتخاب اخلاقی	بازتعریف اهوره مزدا با ویژگی‌های الهی	محتوا	
	آزادی انسان در انتخاب میان نیک و بد		
نقش اصلاح‌گرانه و اثرپذیرفتن از وضعیت سیاسی	اصلاحات زرتشت در اعمال عبادی	کارکرد	
	تأثیر شرایط سیاسی بر دین		

۶) **ماریان موله**، پژوهشگر اسطوره‌شناسی و ادبیات ایران باستان، از جمله محققانی است که معتقد است تفاوت‌های موجود در گاهان و اوستای متأخر را باید از دید هم‌زمانی بررسی کرد و نه در زمانی. او معتقد است که تفاوت‌های گاهان و سایر قسمت‌های اوستا سیر تحولی را نشان نمی‌دهد، بلکه نشان از دینی با لایه‌های مختلف و ظهورات چندگانه دارد. سطوح آشکار شده از دین زردشتی عبارت‌اند از:

سطح اول: شامل متن اوستا که مشتمل بر دو بخش است: الف) دینی که در گاهان بروز یافته است. ب) دین نخبگان و روحانیون؛

سطح دوم: مشتمل بر کتیبه‌ها که دین شاهان هخامنشی است؛

سطح سوم: شامل دینی است که از گزارش مورخان یونانی به دست می‌آید و حاصل مشاهدات مورخان از دین‌داری عامهٔ مردم است (موله، ۱۳۶۳: ۹۹-۹۸).

این سطوح همچون دوایر متحدالمرکزی‌اند که داخلی‌ترین لایه مربوط به گاهان است، خارجی‌ترین آن دین عامهٔ مردم و دین شاهان هخامنشی نیز در میان آن قرار دارد (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۳: ۱۵). موله به این شیوه، مبانی دیگری را که تقریباً به صورت اصول کلی پذیرفته شده بر تحقیقات ایران باستان سایه افکنده، مجدداً مورد بررسی قرار داده است. برای مثال، جدا از آنکه وجود تاریخی زردشت را اثبات‌پذیر نمی‌داند، اصلاح‌گر پنداشتن او را متأثر از کتاب مقدس می‌داند. عموماً می‌پندارند او خدایی یگانه را می‌پرستید که شش «امشاسپند» پیرامونش را فراگرفته‌اند. بعدها نیز گروهی از الوهیت‌هایی که خود زردشت طرد کرده بود، به این دین بازگشتند. افزون‌بر این، پیام گاهان را پرستش ناب ذهنی معرفی می‌کنند. به اعتقاد موله، همهٔ این اصول دربارهٔ دیانتی توحیدی با بافت دینی نخستین هزارهٔ پیش از میلاد مغایر است که در آن دین را نمی‌توان بدون مناسک و بدون قربانی تصور کرد، حتی اگر از ویژگی نیایش‌سرایانه گاهان هم صرف‌نظر شود. موله معتقد است اگر زردشت، پیامبری اصلاح‌گر در نظر گرفته شود، اصلاح او ضدآیینی و البته کم‌نتیجه بوده است؛ زیرا پرستش ایزدان، اعتقادات وی را به عقب راند. او دربارهٔ نوآوری‌های زردشت نیز می‌گوید به یقین همهٔ آموزه‌های گاهانی در دین ودایی وجود دارد. اموری همچون تضاد میان «اهوره»‌ها و «دئوه»‌ها، ستیز آنها و دوگانگی‌ای که ضروری این ستیز است، تجسم‌بخشی برخی هستی‌ها از جمله «آرمیتی»، آموزهٔ قربانی و موارد دیگر. از نظر موله این واقعیت که در دین زردشتی الوهیت اصلی نه «ورونه»، بلکه «اهوره‌مزدا» نام دارد، نباید الزاماً نشانهٔ قطع پیوند آگاهانه از گذشته فهم شود. این موضوع - از حیث مشابهت - چیزی بیش از تعویض «آدونای» با «یهوه» در گفتمان کتاب مقدس نیست. البته این امر به آن معنا نخواهد بود که گاهان مفهوم پالوده‌تری از الوهیت را در مقایسه با سرودهای آیینی ودا نشان نمی‌دهند؛ بلکه این تفاوت مستلزم تأثیر فردی اصلاح‌گر و آگاه در لحظه‌ای معین از تاریخ نیست.

موله «اصل انتخاب» را نیز هم از آن رو که نوآوری زردشت باشد و هم اینکه مقولهٔ انتخاب اخلاقی مد نظر باشد، مورد تردید قرار داده است. به اعتقاد موله، انتخاب نه میان نیکی و بدی، بلکه انتخاب آیینی است. افراد باید انتخاب کنند چه کسی را پرستند.

نیک آن چیزی است که برای من یا قبیله من نیک است و بد آن چیزی است که به قبیله من آسیب می‌زند. اگر جای «دئوه»ها، «اهوره‌مزدا» را می‌پرستند، بیش از هرچیز به این دلیل است که دریافته‌اند تنها او می‌تواند نعمت‌ها را برای آن کس که نیازمند آنها است، فراهم سازد. افزون‌بر این، تضاد «دئوه»ها و «اهوره»ها نیز مستلزم اهریمنی کردن یکی و الوهیت دیگری نیست. «اهوره»ها خدایانی بی‌رقیب و برتر و «دئوه»ها خدایانی جنگاورند. گاهان زندگی و نگاهبانی از آن را می‌ستاید. این آموزه نمی‌تواند خدایان جنگاور را مورد پرستش قرار دهد. در عوض، شه‌پیاران نیکی را می‌ستاید که کارکردشان حفظ نظم کیهانی و بارور کردن زندگی است. «دئوه»ها در گاهان هنوز الوهیت‌های هندوایرانی هستند که آیینشان با آیین گاهانی در تضاد است (موله، ۱۳۹۵: ۴۰-۲۵ و ۱۹۵-۱۹۷). از دیدگاه موله، وحی و پیام‌آور جدیدی در کار نیست و زردشت که اساساً شاید وجود تاریخی هم نداشته باشد، هیچ تحولی در دین کهن ایرانی ایجاد نکرده است، بلکه دین در سیر خود بدون هیچ وقفه‌ای در جریان بوده است. بر مبنای دیدگاه‌ها و استدلال‌هایی که موله مطرح کرده است، مؤلفه‌های محوری زیر را می‌توان برشمرد:

- وجود لایه‌های مختلف دین‌داری زردشتی؛
- عدم سیر تحولی به‌واسطه آنچه در گاهان بازتاب یافته است؛
- ابهام در اثبات وجود تاریخی شخصیت زردشت؛
- ضرورت مناسک و آیین‌های قربانی برای زردشتی اولیه؛
- عدم پیام‌آوری و اصلاح‌گری زردشت؛
- بازگشت تضاد «اهوره»ها و «دئوه»ها به پیش از زردشت؛
- «اهوره‌مزدا» الوهیتش را در قالب تغییر نام از «وَرَوَنه» به دست آورد؛
- انتخاب‌گری میان آیین‌ها و نه میان نیک و بد.

شاخص‌های دیدگاه موله بر مبنای این مؤلفه‌های عبارت‌اند از: وجود سه گونه دین‌داری به‌صورت هم‌زمان (دین نخبگان، دین مذکور در کتیبه‌ها، دین شاهان هخامنشی)، تحول نیافتن نوع و‌گونه دین‌داری ایرانی باوجود زردشت، تداوم الوهیت‌ها پس از گاهان، انتخاب‌گری میان آیین‌ها و نه میان نیک و بد، ظهور اهوره‌مزدا در قالب تغییر نام از «وَرَوَنه».

جدول ۶. مؤلفه‌ها و شاخص‌های نظریهٔ ماریان موله

شاخص‌ها	مؤلفه‌ها		
استمرار دین زردشتی در ادامه سنت پیشین	وجود لایه‌های مختلف دینداری زردشتی	نسبت با قبل (وضعیت)	گاهان
	عدم سیر تحولی به واسطه‌ی آن‌چه در گاهان بازتاب یافته		
	عدم پیام‌آوری و اصلاح‌گری زردشت		
	عدم اثبات وجود تاریخی شخصیت زردشت		
یگانه‌گرایی کهن	تضاد «اهوره»ها و «دئوه»ها به پیش از زردشت باز می‌گردد	محتوا	
	«اهوره‌مزدا» الوهیتش را در قالب تغییر نام از «وَرَوَنه» به دست آورد		
تأیید دین قبیله‌ای زردشت	ضرورت مناسک و آیین‌های قربانی برای زردشتی اولیه	کارکرد	
	انتخاب‌گری میان آیین‌ها و نه میان نیک و بد		

۷) **دوشن‌گیمن**، استاد زبان‌های ایرانی دانشگاه لیژ در بلژیک، زردشت را اصلاح‌گری می‌داند که دین جامعهٔ خود را متحول کرد. این اصلاحات چنان‌اند که پیام او در گاهان را به دین جدیدی تبدیل می‌کند. زردشت بسیاری از عناصر دینی زمان خویش را یا نادیده می‌گیرد و یا به کلی تغییر می‌دهد. البته دوشن‌گیمن میزان موفقیت زردشت در این امر را چندان مثبت ارزیابی نمی‌کند؛ زیرا بعد از گاهان الحاقاتی به دین او افزوده می‌شود که زردشت بسیاری از آنها را یا رد کرده بود یا در حالت خوش‌بینانه

مسکوت باقی گذارده بود. همچنان که با فاصله کمی پس از او، سرودهایی در ستایش موجودات الهی بیگانه در مجموعه سرودهای او راه یافت^۱ (دوشن‌گیمن، ۱۳۶۳: ۱۱۰). برای روشن شدن نظر دوشن‌گیمن، به برخی از اصلاحاتی که در گاهان منعکس شده است، اشاره می‌شود تا تفاوت پیام زردشت بهتر درک شود.

اول (دوشن‌گیمن مخالف این نظریه است که زردشت پایه‌گذار یگانه‌گرایی است؛ زیرا نه در گاهان و نه دیگر قسمت‌های اوستا شواهدی دال بر یکتاگرایی مطلق به مفهومی که نزد بنی‌اسرائیل است، وجود ندارد (دوشن‌گیمن، ۱۳۶۳: ۲۲۲). نوآوری زردشت در آن است که در نظام دوگانه کهن ایزدان، که معمولاً بر پایه ستیز میان یک جهان‌آفرین رقیب با آفریدگار بنیادین است، افزون‌بر ابداع نام «اهوره‌مزدا»، جنبه اقتدار را نیز در آن گرد آورده است (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۲۴۵). او ایزدانی همچون «میتره» را نادیده گرفت، «دئوه»ها را محکوم کرد و همه هستی‌ها را تابع و ملحق به اهوره‌مزدا قرار داد. این الحاق طبق گاهان از طریق ایجاد پیوند آبا و اجدادی میان اهوره‌مزدا که پدر «آشه»، «وهومنه» و «آرمیتی» است و مالکیت «خشته» و «هئورتات» و «آمرتات» را دارد، صورت گرفت (دوشن‌گیمن، ۱۳۶۳: ۲۵۹-۲۵۸). به عبارت دیگر، نوآوری زردشت در معرفی خدایی بود که هیچ‌گونه پایبندی به صفات سنتی شناخته‌شده پیشین خدایان نداشت (همان، ۵۶).

دوم (زردشت با آموزه‌های خود، اعتراضی بر سرنوشت و تقدیرگرایی نیز داشت. از نظر دوشمن‌گیمن، زردشت با «زروان»، خدایی که برای داشتن فرزند قربانی می‌کرد، آشنا بود. «وایو» فرزند «زروان»، خدای نیک و بد و خدایی جامع میان این دو وجه متضاد است (همان، ۱۰۶). «زروان» خدای مبهم زمان یا فضا، نقطه آغاز است و همه چیز به تدریج از او تکامل می‌یابد. این تکامل تدریجی در زمان، بیانگر آن است که «زروان، سپهر جهان را محدود می‌کند و بر آن نظارت دارد. به زبان اسطوره نجومی، تقدیر افراد از طریق جدال کیهانی در ازل مقدر شده است» (هینلز، ۱۳۶۸: ۱۱۹). زردشت پرستش زمان و تقدیر را نسخ کرد و به استناد گاهان (پاره ۳۰، بند ۴

۱. این موضوع که زردشت بعد از طرد شدن از قبیله خود به غرب رفته و در آنجا موافقت ضمنی با آیین «هومه» و قربانی از خود نشان داده است، مخالف نظر نیبرگ است. او موافقت‌هایی را که در متون غیرگاهانی وجود دارد، نتیجه بازگشت به سنت‌های پیشین می‌داند.

و ۵) اصل را بر انتخاب نهاد.^۱ به نظر او، جهان از پیکار روان آفریننده با روح ویرانگر سرشار بود که به نابودی دومی و پیروزی جاودانی اولی منجر می‌شود (دوشن‌گیمن، ۱۳۶۳: ۱۱۶).

سوم) به گفته دوشن‌گیمن، زردشت بسیاری از مفاهیم رایج را دگرگون کرد. برای نمونه، مفهوم «ور»^۲ که ایرانی‌ها بسیار از آن بهره می‌گرفتند را در معنای فرجام‌شناسی به کار گرفت. این مفهوم تا حد جهانی بزرگ شده است و بر هواخواهان دروغ و راست‌گویی در دآوری نهایی اعمال می‌شود. زردشت همچنین برخی اسطوره‌ها را بازتعبیر کرد. برای مثال چون با «میتره» مخالف بود و قربانی و خونریزی را مردود می‌دانست؛ تعبیر جدیدی از اسطوره کشتن گاو ازلی ارائه کرد که احتمالاً پیش‌تر «میتره» در باروری و آفرینش قهرمان آن بود (دوشن‌گیمن، ۱۳۶۳: ۱۱۵-۱۱۴).

دوشن‌گیمن بخش هفت‌ها در یسنه را آغاز سازگاری زردشتی‌گری با دین پیش از خود می‌داند؛ چنان‌که دیگر اشاره‌ای به زردشت نمی‌شود، اگرچه پیام او خوانده می‌شود. در ادامه این روند، واژه «یَزْتَه» برای تبیین چند خداپرستی مطرح می‌شود؛ زیرا دیگر سخن از خدای یگانه نیست. در یشت‌ها آخرت‌شناسی تکامل می‌یابد و عقیده به رستاخیز با بن‌مایه‌های افسانه‌ای غنی می‌شود. در وندیداد^۳ نیز دوگانه‌گرایی به‌شدت پررنگ می‌شود و همه‌چیز با آن تبیین می‌شود (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۲۷۱-۲۷۵). دیدگاه دوشن‌گیمن حاوی مؤلفه‌های کلیدی زیر است:

- ابداع دین جدید با تغییر ساختارهای پیشین؛
- ناتوانی زردشت در ایجاد تغییرات گسترده در نگرش دینی؛
- تمرکز زردشت بر دوگانه‌گرایی اخلاقی با محوریت یک خدا؛
- بازتفسیر اسطوره‌ها و نهادن اصل «انتخاب» به‌جای «تقدیر»؛

۱. یسن ۳۰: ۴-۵، آن‌گاه که آن دو «مینو» به هم رسیدند، نخست «زندگی» و «نازندگی» را بنیاد نهادند و چنین باشد به پایان هستی: «بهترین منش»، پیروان «اشه» را بدترین زندگی، هوادران «دروج» خواهد بود. از آن دو «مینو» هواخواه «دروج» به بدترین رفتار گروید و «سپندترین مینو» که آسمان جاودانه را پوشانده است، و آنان که به آزادکامی و درستکاری، «مزدا اهوره» را خشنود می‌کنند، «اشه» را برگزیدند (دوستخواه، ۱۳۷۱: ۱۵).

۲. آزمون تشخیص درست از نادرست که شامل گذشتن از میان دو آتش یا ریختن فلز مذاب بر تن می‌شود.

۳. وندیداد یکی از متون پنج‌گانه اوستایی و معطوف به قوانین تطهیر و آیین‌ها است. جنبه دوگانه‌گرایی و تقابل خیر و شر در این کتاب بسیار پررنگ است. به‌ویژه در فرگرد اول که شرح شانزده سرزمینی است که اهورامزدا خلق کرده است، و شانزده آفت یا پتیاره‌ای که اهریمن در تقابل با آنها ایجاد کرده است، شامل می‌شود. این کتاب مملو از وردها و دستورالعمل‌های طلسمی برای دفع یا بیرون راندن ارواح اهریمنی در هر ضرورتی از زندگی است (اسمیت، ۱۹۰۴: ۴۹۷).

• ابداع آخرت‌شناسی؛

• روند التقاطی اعتقادات دینی در زمان پساگاهان.

شاخص‌هایی که بر مبنای این مؤلفه‌های می‌توان استخراج کرد چنین است: نبود یگانه‌گرایی مطلق در گاهان، تأکید بر انتخاب فردی به‌جای تقدیر، تحول مفاهیم دینی و کاربردهای آخرت‌شناسی از آنها، بازتعریف اسطوره‌های پیشین.

جدول ۷. مؤلفه‌ها و شاخص‌های نظریهٔ دوشن‌گیمن

شاخص‌ها	مؤلفه‌ها		گاهان	
استمرار سنت ماقبل با نوآوری در آنها	زردشت خدای جدیدی ابداع نکرد و ساختارهای پیشین را تغییر داد	نسبت با قبل (وضعیت)		
عدم یکتاپرستی	تمرکز زردشت بر دوگانه‌گرایی	محتوا		
	تفسیر مجدد از اسطوره‌ها			
معرفی نظام دوگانه‌ی خدیان و حذف ایزدان	روند تکاملی اعتقادات دینی در زمان پساگاهان	کارکرد		
	عدم موفقیت زردشت در ایجاد تغییرات گسترده در نگرش دینی			

۸ نیولی، استاد کرسی ایران‌شناسی دانشگاه ناپل ایتالیا، جامعهٔ معاصر زردشت را تحت سلطهٔ اشراف جنگجو می‌داند که آداب دینی آنها براساس سنت‌های شرک‌آمیز استوار بود. در چنین بافتی، زردشت پیام اخلاقی متعالی و والای خود را اعلام داشت؛ ایمانی توحیدی و مذهبی باطنی که مخالف قربانی و آداب‌پرستی بود. از دیدگاه نیولی، در آیین زردشتی بین یگانه‌گرایی و ثنویت نبردی وجود ندارد و نمی‌توان دوگانه‌انگاری را به‌مثابه واکنشی در برابر توحید تصور کرد که پیش از آن وجود داشت. او «انگرمینو» را نه رقیب «سپنته-مینو»، بلکه انکار خدا می‌داند. خدای یکتا، آفریدگار همه‌چیز، از جمله دوزخ و زمین، نور و تاریکی، و خواب و بیداری است. این دیدگاه نیولی با نظر هنینگ در تضاد است.

نیولی معتقد است که اصلاحات زردشت در چند سطح صورت گرفته است؛ چنان‌که

او در انجام فرائض دینی و عبادات برخی آداب سنتی مانند قربانی کردن حیوانات و نوشیدن «هوم» را محکوم کرد و برخی عادات مذهبی و اعمال رازورزانه را با تفسیری نوین، متعالی بخشید. نیولی با تفسیر تقلیل‌گرایانه افرادی همچون زنر و نیبرگ مخالف است که نقش زردشت را صرفاً رهبری جنبش اجتماعی و سیاسی در اعتراض به شرایط نامطلوب می‌دانند. از دیدگاه او، پیام زردشت، اخلاقی، دینی و بسیار پیشرفته و تازه بود (نیولی، ۱۳۸۱: ۲۴۴-۲۳۳). دیدگاه نیولی مؤلفه‌هایی به این شرح دارد:

- وجود آداب دینی شرک‌آمیز پیش از زردشت؛
- پیام اخلاقی و متعالی زردشت در قالب توحید؛
- مخالفت با قربانی و آداب پرستی؛
- عدم نبرد یگانه‌گرایی و ثنویت (انگرمینو نفی خدا است)؛
- تفسیر دوباره عادات و آیین‌های دینی.

شاخص‌های نظر نیولی براساس مؤلفه‌های یادشده عبارت‌اند از: توحیدی بودن پیام زردشت در مقابل ثنویت، انتقاد زردشت از آداب سنتی معاصر خود، و وجه متعالی بخشیدن به عادات دین.

جدول ۸. مؤلفه‌ها و شاخص‌های نظریه نیولی

شاخص‌ها	مؤلفه‌ها		گاهان
تقابل زردشت با سنت ماقبل	وجود آداب دینی شرک‌آمیز پیش از زردشت	نسبت با قبل (وضعیت)	
یگانه‌گرایی جدید	پیام اخلاقی و متعالی زردشت در قالب توحید	محتوا	
	ضدیت با قربانی و آداب پرستی		
	عدم نبرد یکتا پرستی و ثنویت (انگرمینو نفی خدا است)		
نقش اصلاح‌گرانه	تفسیر دوباره‌ی عادات و آیین‌های دینی	کارکرد	

۹) بویس، پژوهشگر دین زردشت و زبان‌های ایرانی اهل بریتانیا، بر این باور است که سنت

دینی ایران همواره تداوم داشته و نمی‌توان گاهان را پدیده‌ای مستقل از سیر تحول دین در ایران از روزگاران کهن دانست. او برخی از شاخص‌های دین جامعه معاصر زردشت را جزمیت نیافتن و تعصب دین رایج در برابر نوآوری و همچنین استمرار محافظه‌کارانه باورهای مردمان کهن می‌داند. بویس بر این اساس نتیجه می‌گیرد که پیام زردشت گسستی میان جریان رایج دینی عصر خود ایجاد نکرده است؛ زیرا ویژگی‌های دین رایج جامعه، مستلزم استمرار بوده است (بویس، ۱۳۸۶: ۱۱۴).

از نگاه مری بویس، یگانه‌گرایی با روح دین هندوایرانی ناسازگار است و هیچ ایرانی باستانی را نمی‌توان یافت (حتی زردشت) که اکیداً یکتاپرست باشد؛ چنان‌که نه در سخنان خود زردشت و نه در هیچ منبع دیگری، تصریح خدای یگانه مشاهده نمی‌شود. از این‌رو، نتیجه می‌گیرد زردشت پرستش سایر خدایان را نفی نکرده است (بویس ۱۳۸۴: ۱۱۷-۱۱۶). در گاهان زردشت نه تنها «اهوره‌مزدا» و هفت «امشاسپند»، بلکه «اهوره»های دیگر^۱ (که فقط می‌توانند «میتره» و «ورونه» باشند) را فرامی‌خواند. زردشت از ایزدان فرودست‌تر نیز نام می‌برد: «سروش»، «آشی»، «گوش»، «تشن» و مانند آن. این‌ها بخشی از آفریده‌های «اهوره‌مزدا»یند و او را در رویارویی با بدی یاری می‌رسانند (بویس، ۱۳۷۴: ۲۷۳). برای مثال، بیشتر محققان بر آنند که زردشت وجود «مهر» را انکار کرده، یا تلویحاً نادیده گرفته یا با پرستش او مخالفت کرده است؛ اما از نگاه بویس، در گاهان، سرودها خطاب به اهوره‌مزدا است و هستی‌هایی که پیوند نزدیک‌تری به او دارند. در مهریشت نیز بیشتر بندها خطاب به «مهر» است و ایزدانی که با او پیوسته‌اند؛ از این‌رو نمی‌توان نتیجه گرفت مهرپرستان، دیگر ایزدان را نفی کرده‌اند. زردشت «مهر» یا هیچ‌یک از ایزدان دیگر را محکوم نکرده و دلیل قاطعی وجود ندارد که اثبات کند آنها را نفی کرده است. تنها نتیجه مشکوک و محتمل از سکوت زردشت استنباط شده است. سکوتی که بیشتر از آنکه حاکی از نفی باشد، حکایت از پذیرش عقاید سنتی و آیین‌های پرستش دینی دارد که در آن پا به جهان گذاشته بود (بویس، ۱۳۸۴: ۱۱۷-۱۱۵). به این ترتیب، اگر انقطاعی اتفاق نیفتاده باشد، التقاطی هم صورت نگرفته است؛ آن‌چنان‌که بسیاری بر

۱. یسن ۳۰-۹: ای مزدا! ما خواستاریم که از آن تو و [در شمار] اهوراییان باشیم که هستی را نو می‌کنند. تو نیز ما را در پرتو اشته یاری کن تا هنگامی که خرد ما دستخوش دو دلی است، اندیشه‌های ما به هم نزدیک باشد (همان، ۱۵).
یسن ۳۱-۴: ای مزدا! ای اهوراییان. آن‌گاه که خواست ما را پاسخ‌گو باشید آروز خواهیم کرد که در پرتو اشته و آرمیتی و آشی و بهترین منش، شهریاری مینوی نیرومند از آن ما شود تا با افزایش آن بر دروج چیرگی یابیم (همان، ۱۸).

این نظر هستند. هرچند پاره‌ای تعلیمات زردشت حاوی نوآوری‌ها و اندیشه‌های تازه بود؛ با این حال، بعضی عناصر کیش کافری (کیش رایج پیشازردشتی) مانند مراسم آیینی و یا ایزدکده کافران کم‌وبیش حفظ شده بود. بنابراین، ایرانیانی که به کیش جدید می‌گرویدند با تغییرات چشمگیر در مراسم پرستش روبه‌رو نبودند (بویس، ۱۳۷۴: ۳۴۸؛ بویس، ۱۳۸۴: ۱۰۹).

با این حال، مری بویس پیام زردشت را خالی از جنبه‌های بدیع نمی‌داند. او معتقد است زردشت با ورود پیام‌های روحانی و اخلاقی جدید به دین معاصر خود، مفهوم اهوره‌مزدا را به عالی‌ترین جایگاه رساند و مسئولیت‌های اخلاقی بیشتری را بر عهده نفوس انسانی نهاد (بویس، ۱۳۸۴: ۱۰۸). آنچه از سنت دین زردشتی برمی‌آید این است که زردشت الهیات اصلی دین کهن ایرانی را با تمام ایزدان آن حفظ کرد و اصلاحاتش اساساً مبتنی بر تفسیری ژرف‌تر و ظریف‌تر از باورهای پیشین بود. این تفسیر در پرتو ادراکی به‌غایت شخصی از الوهیت و نبردی که میان خیر و شر در جریان بود، درک می‌شد (بویس، ۱۳۸۴: ۱۴۲). مؤلفه‌های کلیدی دیدگاه بویس به این شرح است:

- استمرار باورهای دینی در قالب دین زردشت؛
- ناسازگاری یگانه‌گرایی با روح ادیان هند و ایرانی؛
- پذیرش عقاید سنتی با سکوت زردشت در مقابل برخی ایزدان؛
- عدم تغییر چشمگیر در مراسمات آیینی؛
- تفسیر ظریف‌تر از الوهیت‌های پیشین؛
- توجه به اصل انتخاب میان نیک و بد.

بر این اساس، شاخص‌های دیدگاه بویس چنین خواهد بود: تداوم سنت دینی ایرانی، عدم تصریح به یگانگی خداوند در گاهان، نبود دلایل قاطع بر نفی ایزادان از سوی زردشت، تعریف مسئولیت اخلاقی برای انسان‌ها، عدم تغییرات چشمگیر در آیین‌های پیروان گاهان.

جدول ۹. مؤلفه‌ها و شاخص‌های نظریه مری بویس

شاخص‌ها	مؤلفه‌ها		گاهان
استمرار سنت ماقبل در نفی یکتاپرستی	استمرار باورهای دینی در قالب دین زردشت	نسبت با قبل (وضعیت)	
	نقد یکتاپرستی به دلیل ناسازگاری آن با روح ادیان هند و ایرانی		
چندخدایی کهن و ترویج منظر اخلاقی	سکوت زردشت در مقابل برخی ایزدان نشان دهنده‌ی پذیرش عقاید سنتی است	محتوا	
	پیام‌های اخلاقی و روحانی زردشت		
	تفسیر عمیق‌تر از الوهیت		
عملکرد مصلح	ضرورت مناسک و آیین‌های قربانی برای زردشتی اولیه	کارکرد	
	انعکاس تغییرات اندک در مراسم آیینی		

۱۰ کلنز، ایران‌شناس بلژیکی، با رویکردی زبان‌شناختی به سراغ گاهان رفته و نتایجی بدیع دربارهٔ مسائلی همچون معاد، نظریهٔ دو مینو و توحیدی بودن گاهان ارائه کرده است. کلنز معتقد است پژوهندگان گاهان سعی کرده‌اند معنایی از این متن استخراج کنند که با عقاید مبتنی بر سبقهٔ ذهنی‌شان موافق باشد. از نظر او، گاهان، نه اثر یک شخص، بلکه حاصل طرز فکر جمعی و بیان حال گروه دینی است. زردشتی که در هیئت پیامبر و مصلح در تاریخ ظاهر شده، نه شخصیتی تاریخی، بلکه شخصیتی افسانه‌ای است که در گاهان نیز نام او همواره با صیغهٔ سوم شخص آمده است. گاهان محتوای توحیدی ندارد که به واسطهٔ آن از دین کهن ایران و ادوار بعد متمایز باشد. «هورامزدا» تنها خدای مزدیسنا نیست و نمی‌توان ثابت کرد که در گاهان، «هورامزدا» بر دیگر خدایان تفوق و تقدم داشته باشد. از دیدگاه او، منظومهٔ دینی که در گاهان تصویر شده است، مربوط به لحظه‌ای خاص در تاریخ است. این منظومهٔ دینی آن قدر ناپایدار است که نه کلمهٔ «کثرت خدایان» از عهدهٔ

تعریف آن برمی آید و نه توحید، بلکه می توان آن را عقیده به چندخدایی ناپایدار تعریف کرد. افزون بر این، در گاهان اثری از معاد، پاداش و پادافره و پیروزی میان خیر و شر وجود ندارد. او با ریشه شناسی واژه هایی همچون *ada*^۳، *asi*^۲، *mizda*^۱، چینود پل و برخی واژه های دیگر که بار معنایی معادی بر آنها حمل می شود، چنین نتیجه می گیرد که از این واژه ها جز معنای ظاهری و مادی که دارند، هیچ یک بر سرنوشت روان فرد بعد از مرگ اشاره ندارد. درخصوص دو مینوی زردستی نیز به نظر کلنز، آنچه بر مبنای یسن ۳۰ پارۀ ۳ مبنای نظریه دو روح قرار گرفته و انتخاب خیر و شر مطرح شده است، در واقع نه در پی بیان منشأ اسطوره های خیر و شر، بلکه به دنبال تحلیل اجمالی رفتار انسان در چارچوب تنگ عمل آیینی است و جامعه گاهانی به واسطه آن خود را از دشمنانشان متمایز می کردند. هنگام اجرای عمل آیینی، مادامی که آن آیین در ذهن است، دو مینو در ذهن همزادند و در لحظه کردار آشکار می شود که یکی کار نیک را باعث می شود و دیگری کار بد را. خدایان بد این دو حالت ذهن را تشخیص نمی دهند و آیین های خوب و بد را می پذیرند (کلنز، ۱۳۹۱: ۳۴-۴۵). از دیدگاه های کلنز، این مؤلفه ها استخراج می شود:

- گاهان تاریخی است و حاصل کار جمعی، نه یک فرد؛
- نبود محتوای توحیدی در گاهان؛
- برتری نیافتن اهوره مزدا بر دیگر خدایان؛
- نبود مفاهیم مرتبط با معاد در گاهان؛
- تحلیل رفتار انسان در چارچوب عمل آیینی؛
- وجود دو حالت ذهنی نیک و بد هنگام انجام عمل؛

۱. در معنای مزد و پاداش اخروی به کار رفته است و کلنز آن را در معنای مزدی که خدایان در حین اجرای مراسم عبادی به هم می دهند به کار برده است که به سرنوشت روان پس از مرگ دلالت ندارد.

۲. این کلمه را هم در معنای پاداش در داوری پسین گرفته اند؛ اما کلنز آن را ایزدی می داند که رفتار نیک آیینی را مجسم می کند.

۳. به معنای عوض و جزا در روز پاداش گرفته شده است؛ اما کلنز معنای لحظه ای در آیین که قربانی را بر زمین می نهند، به آن داده است.

۴. در آغاز که آن دو «مینو»ی همزاد و در اندیشه و گفتار و کردار [یکی] نیک و [دیگری] بد، با یکدیگر سخن گفتند. اما ترجمه کلنز چنین است: «می خواهم اعلان کنم دو حالت اساسی روح را که به مثابه دو رؤیای توأمان شناخته شده اند در زمان اندیشه و گفتار، در زمان عمل، دو (عمل) وجود دارد: بهتر و بد. میان این دو بخشندگان درست تمیز دادند و نه خسیسان». این نیز یکی از آشفتگی های مطالعات ایران باستان است که ترجمه های اوستا گاه به کلی متفاوت از هم می شوند. خانم فرانک دوانلو، هشت ترجمه برتر گاهان را در کتاب «گات های زرتشت» کنار هم قرار داده است. مطالعه این ترجمه ها، اختلاف های فراوان و نامتعارف مترجمان را نشان می دهد.

شاخص‌های دیدگاه کلنز بر این مبنا عبارت‌اند از: اشاره نکردن به نویسنده خاص در گاهان، توحیدی نبودن گاهان، نبود معنای آخرت‌شناختی برای واژگانی که تصور حمل چنین معنایی بر آنها می‌رفت، و اثر حالت ذهنی نیک و بد بر نتیجه عمل.

جدول ۱+ مؤلفه‌ها و شاخص‌های نظریه کلنز

شاخص‌ها	مؤلفه‌ها		
سنت دینی مستمر	گاهان تاریخی است و حاصل کار جمعی، نه یک فرد	نسبت با قبل (وضعیت)	گاهان
	برتری نیافتن اهوره‌مزدا بر دیگر خدایان		
قبول نظام خدایان	نبود محتوای توحیدی در گاهان	محتوا	
	نبود مفاهیم مرتبط با معاد در گاهان		
عملکرد پیروان	تحلیل رفتار انسان در چارچوب عمل آیینی	کارکرد	
	وجود دو حالت ذهنی نیک و بد هنگام انجام عمل		

نتیجه‌گیری

با نگاهی به آنچه گفته شد، می‌توان در جدولی ترتیبی، دیدگاه‌های مختلف افرادی را که بررسی شده‌اند درباره پرسش این تحقیق به صورت یکجا گرد آورد. پرسش این بود که در نظر این ایران‌شناسان، گاهان (حاوی سخنان زردشت)، چه نسبتی با سنت دینی معاصرش دارد؛ آیا در پیوست با آن است یا گسست از آن. به منظور تسهیل در مقایسه و دسته‌بندی، پاسخ‌ها به این پرسش در جدول شماره ۱۱ در سه سطح وضعیت، محتوا و کارکرد در کنار هم آمده‌اند.

جدول ۱۱. صورت تریبی رویکردها به گاهان

کارکرد	محتوا	وضعیت	محقق
انتخاب‌گری انسان	دوگانه‌گرایی نوآورانه و توجه به اخلاق	گسست از سنت یگانه‌گرایی پیشین	هنینگ
نقش احیاگرانه زردشت	یگانه‌گرایی کهن	پیوست با سنت پیشین، با تأکید بر یگانه‌گرایی کهن	نیبرگ
نقش اصلاح‌گرانه زردشت	ستایش مفاهیم مجرد اخلاقی	گسست از سنت پیشین	بنونیست
نقش اصلاح‌گرانه زردشت	یگانه‌گرایی جدید	گسست از سنت پیشین	ویدنگرن
روحانی بودن و نقش اصلاح‌گرانه زردشت	یگانه‌گرایی جدید و تأکید بر انتخاب اخلاقی	گسست از سنت پیشین	زهر
تأیید دین قبیل‌های زردشت	یگانه‌گرایی کهن	پیوست با سنت پیشین	موله
معرفی نظام دوگانه‌ی خدیان و حذف ایزدان	یگانه‌گرایی در قالب باز تعریف دوگانه‌گرایی کهن	گسست از سنت‌های پیشین با نوآوری در آنها	دوشن‌گیمن
نقش اصلاح‌گرانه	یگانه‌گرایی جدیدی (توحید)	گسست از سنت پیشین	نیولی
افزودن جنبه‌های اخلاقی	چندخدایی کهن و توجه به اصل انتخاب	پیوست با سنت دینی پیشین	بویس
تأیید دین قبیل‌های زردشت	حفظ نظام خدایان پیشین	پیوست با سنت پیشین	کلنز

بر اساس سطوح سه‌گانه وضعیت، محتوا و کارکرد، می‌توان نسبت افراد پیرو هر رویکرد را با آن سطوح، در جدول ترکیبی زیر نشان داد تا از طریق تداخل رویکردها و جایگاه افراد، نتایج بهتری به دست آورد. ستون اول مرتبط با کارکرد است که تعلق هر محقق به «گسست» یا «پیوست» را نشان می‌دهد. ستون دوم مرتبط با محتوا است؛ اگرچه در برخی موارد شاخص‌های مورد نظر محقق با دیگری در این جدول هم‌پوشانی دارد، این

موضوع باعث نمی‌شود میان آنها در تعلق به یکی از دو دسته پیش‌گفته خللی به وجود آید. ستون سوم نیز نشان می‌دهد توجه به نقشی که در انتخاب‌گری انسان در نیک و بد وجود دارد بیشتر برای گروه «گسست» مهم‌تر است، و پیروان «پیوست» بر جایگاه ویژه زردشت تأکید داشته‌اند.

جدول ۱۲. صورت ترکیبی رویکردها به گاهان

هنینگ	توجه به نقش انسان	هنینگ	اخلاقی	دوگانه‌گرایی	هنینگ	گسست از سنت پیشین
ماریان موله		بنونیست			بنونیست	
کلنز		دوشن گیمن			ویدنگرن	
نیبرگ	جایگاه ویژه زردشت	نیبرگ	کهن	زرن		
ویدنگرن		ماریان موله		دوشن گیمن		
نیولی		ویدنگرن		یگانه‌گرایی	نیولی	
بنونیست	زرن	نیبرگ				
دوشن گیمن	بازتعریف سنت پیشین	نیولی	ماریان موله			
		کلنز	چندخدایی	مری‌ویس		
				کلنز		

چنان‌که بیان شد، موضوع دین ایران باستان و به‌ویژه رویکرد پژوهشگران به گاهان هنوز ابهامات فراوانی دارد. گاهی مطالعات جدیدتر نتایجی را به دست می‌آورند که مکمل نظرات پیشین هستند و گاه به‌گونه‌ای است که از اساس همه آنچه را که پذیرفته شده بود، نقض می‌کند. آرای ایران‌شناسانی را که در این مقاله بررسی شده‌اند، صرف‌نظر از پراکندگی ظاهری می‌توان در دو دسته جای داد: «گسست» از سنت دینی پیشین و «پیوست» با آن. از دیدگاه گروهی، گاهان به‌منزله متنی خاص و پیامی جدید در سنت دینی ایران باستان است و در میان سایر متون مقدس همچون «تافته‌ای جدابافته» خودنمایی می‌کند. این گروه معتقدند که زردشت پایه‌گذار جریان دینی بی‌سابقه‌ای در جامعه خود بوده است و از این رو چهره‌ای ویژه به شمار می‌آید. این گروه را معتقدان به «گسست» می‌نامند.

از میان افراد بررسی شده، هنینگ، بنونیست، ویدنگرن، زنر، دوشن گیمن و نیولی در گروه معتقدان به «گسست» جای می‌گیرند. این گروه، متن گاهان را از وجوه مختلف واجد اندیشه و اثری نو می‌بینند که آن را از گذشته منقطع می‌کند. هنینگ، بنونیست و ویدنگرن این انقطاع را در تمرکز گاهان بر دوگانه‌گرایی، انتخاب‌گری انسان در اختیار کردن خیر یا شر و نقش اصلاح‌گرانه زردشت می‌بینند؛ اما زنر معتقد است نوآوری زردشت در یگانه‌گرایی و نفی دوگانه‌انگاری است و دوشن گیمن این وجه را در بازتعریف دوگانه‌گرایی کهن می‌بیند. در این نگاه، زردشت به‌طور عموم عاملیت دارد و در نقش مصلح دینی یا اجتماعی رخ می‌نماید که نظام دینی جدیدی را معرفی می‌کند. این نظام دینی متأثر از جریانات اجتماعی یا سیاسی هم‌عصر او است.

در میان این افراد، نیولی دیدگاه متفاوت‌تری دارد. از نظر او، وجه نوآوری زردشت در گاهان، تجرید سنت‌ها و مفاهیم دینی رایج در زمان خود و معنای نو بخشیدن به آنها است؛ به‌طوری‌که وجهی متعالی و بی‌نظیر به آن می‌بخشد و گاهان را لحظه‌ای بی‌نظیر در تاریخ می‌انگارد که نوعی توحید متعالی را در ساحت دین وارد کرده است.

مسئولیت و نقش انتخاب‌گر انسان و به‌طور کلی اصل «انتخاب» در رویکرد «گسست» جایگاه پررنگی دارد. به نظر می‌رسد یکی از برجسته‌ترین وجوه تفاوت گاهان با سنت پیش از خود، توجه به همین انگاره است. هم انسان‌ها باید میان خیر و شر انتخاب کنند، هم اهوره‌مزدا پیش از همه دست به این عمل زده و خیر را برگزیده است. به نظر می‌رسد این موضوع تا پیش از گاهان سابقه نداشته است. بنابراین، معیار تشخیص پیروان رویکرد «گسست» را می‌توان چنین برشمرد:

- نوآوری مفهومی گاهان؛
- تغییر در نظام اعتقادی و اخلاقی؛
- اثرپذیری از شرایط اجتماعی و سیاسی.

رویکرد «پیوست» در مقابل رویکرد «گسست» قرار دارد. از دیدگاه این گروه، زردشت عملاً نوآوری چشمگیری در پیام خود نداشته؛ بلکه همان سنت‌های پیش از خود را ادامه داده یا احیا کرده است. برای مثال، نیبرگ معتقد است زردشت احیاگر سنت‌های رایج در زمان خودش است که با رشد آیین مهرپرستی در معرض افول قرار گرفته بود. به‌همین ترتیب، موله و کلنز هم مفاهیم مندرج در گاهان را حول تأیید دین قبیله‌ای زردشت فهم و تفسیر کرده‌اند. بویس نیز علاوه‌بر این، معتقد است زردشت جنبه‌های اخلاقی‌ای را بر آنچه

بود، افزوده است. در رویکرد «پیوست»، به شواهدی همچون وجود نظام چندخدایی کهن یا یگانه‌گرایی کهن در گاهان تأکید شده است. به عبارت دیگر، افرادی همچون نیبرگ معتقدند، گاهان حاوی مفاهیم یگانه‌انگارانه‌ای است که از روزگاران کهن جریان داشته است. کسانی نیز مانند بویس و کلنز، نظام خدایان را (چندخدایی یادوگانه‌انگاری) که در گاهان تشخیص داده‌اند، با قبل از زردشت پیوند می‌دهند. گاهان در رویکرد «پیوست» استمرار سنت دینی دیرینه‌ای است که پیوسته و مداوم بوده و هرگز در آن وقفه‌ای حاصل نشده است. معیار تشخیص پیروان «پیوست» از این قرار است:

- عدم نوآوری؛
- شباهت ساختاری و مفهومی؛
- توسعه مفاهیم موجود.

این بررسی نشان داد آرای به‌ظاهر پراکنده محققان حوزه تاریخ دین ایران باستان را می‌توان در چارچوبی دسته‌بندی کرد که ساختار و نظامی منطقی به خود بگیرند. با کمک همین دسته‌بندی، می‌توان تحلیل‌های عمیق‌تری انجام داد که پیچدگی‌های ظاهری را کاهش می‌دهند و اطلاعات را فهم‌پذیرتر می‌کنند. معیارهای معرفی شده بر سایر مطالعات ایران‌شناسی نیز انطباق‌پذیر است؛ به طوری که با در نظر گرفتن آنها می‌توان مشخص کرد هر محقق به کدام دسته تعلق دارد، یا هر پژوهشگری که قصد آغاز پژوهشی در این باره دارد، از کدام دیدگاه قصد دارد به گاهان و پیام زردشت بنگرد. همان‌طور که از گذشته تاکنون همواره نظریه‌هایی مطرح شده‌اند که ناقض یکدیگر بوده‌اند، پس از این نیز ممکن است نظریه‌هایی ارائه شوند که مسائل پذیرفته‌شده قبلی را به چالش بکشند. اما همه این آرا براساس انطباق یا عدم انطباق با الگوی مذکور، تحت عناوین کلی گسست و پیوست دسته‌بندی می‌شوند.

منابع

بنونیست، امیل (۱۳۷۱). *دین ایرانی بر پایه متن‌های کهن یونانی*. ترجمه بهمن سرکاراتی.

تهران: نشر قطره.

بویس، مری (۱۳۷۴). *تاریخ کیش زردشت*. ترجمه همایون صنعتی، ج. ۱. تهران: توس.

بویس، مری (۱۳۸۴). *نقش مهر در هند و ایران باستان*. ترجمه بابک عالیخانی. تهران: ققنوس.

- بویس، مری (۱۳۸۶). آیین زردشت کهن روزگار و قدرت ماندگارش. ترجمه ابوالحسن تهمی. تهران: انتشارات نگاه.
- پوردوود، ابرهیم (۱۳۷۷). گات‌ها، قدیمی‌ترین قسمت اوستا. تهران: اساطیر.
- تفضلی، احمد، و آموزگار، ژاله (۱۳۷۰). اسطوره زندگی زردشت. تهران: کتابسرای بابل.
- درویشی، فرنگیس (۱۳۸۵). بررسی گاهان اوستا از منظر دینی و زبان‌شناسی. مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، ۴۶، ۳۶-۵۲.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۱). اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی. تهران: مروارید.
- دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۶۳). زرتشت و جهان غرب. ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران: مروارید.
- دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۸۳). آرای گوناگون درباره زردشت. ترجمه آرزو رسولی. تهران: نامه فرهنگستان، ضمیمه شماره ۱۶.
- دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۸۵). دین ایران باستان. ترجمه رؤیا منجم. تهران: نشر علم.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸). موسیقی شعر. تهران: نگاه.
- عالیخانی، بابک (۱۳۷۹). بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی. تهران: هرمس.
- کامبین، مینا، زرشناس، زهره، و گشتاسب، فرزانه (۱۴۰۲). مراتب آفرینش در گاهان. زبان‌شناخت، ۱۴(۳)، ۲۱۱-۲۲۶.
- کلنز، ژان (۱۳۹۱). مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی. ترجمه احمد قائم‌مقامی. تهران: فرزنان روز.
- مالاندرا، ویلیام (۱۳۹۱). مقدمه‌ای بر دین ایران باستان. ترجمه خسرو قلی‌زاده. تهران: پارسه.
- موله، ماریان (۱۳۶۳). ایران باستان. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: توس.
- موله، ماریان (۱۳۹۵). آیین، اسطوره و کیهان‌شناسی در ایران باستان. ترجمه محمد میرزایی. تهران: نگاه معاصر.
- نارتن، یوهانا (۱۳۸۳). مضمون یسن هفت‌ها و تقابل آن با گاهان. ترجمه پریسا درخشان‌مقدم. فصلنامه فرهنگ، ۴۹ و ۵۰، ۱۳۰-۱۴۵.
- نمیرانیان، کنایون (۱۳۸۹). بررسی و سنجش افکار عرفانی اشوزردشت در گات‌ها با آثار عرفای بزرگ مسلمان فارسی‌سرای. مطالعات ایرانی، ۴۵(۱۸)، ۳۲۵-۳۳۶.
- نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۵۹). دین‌های ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- نیولی، گرادو (۱۳۸۱). زمان و زادگاه زردشت. ترجمه سید منصور سجادی. تهران: آگه.

نیولی، گاردو (۱۳۹۳). زردشت در تاریخ. ترجمه مهديه چراغیان. تهران: پارسه.
ویدنگرن، گئو (۱۳۷۷). دین‌های ایران. ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: آگاهان ایده.
هنینگ، والتر برونو (۱۳۷۹). زردشت سیاستمدار یا جادوگر. ترجمه کامران فانی. تهران: پرواز.
هینلز، جان راسل (۱۳۶۸). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی.
تهران: کتابسرای بابل.

Angell, M. (1990). *Les Gathas: Hymnes Zoroastriens*. Editions du Cerf.

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.

Choo, C. W. (1996). The Knowing Organization: How Organizations Use Information to Construct Meaning, Create Knowledge and Make Decisions. *International Journal of Information Management*, 16, 329-340.

Daryaei, T. (2002). *Šahrestānīhā ī Ērānšahr A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History*. California: Mazda Publishers

Davenport & Prusak (1998). *Working knowledge: How organizations Manage What They Know*. Harvard Business School Press.

Drmešteter, J. (1880). *The Zend-Avesta: The Sacred Books of the Parsis*. Oxford university Press.

Kogut, B., & Zander, U. (1992). Knowledge of the firm, combinative capabilities, and the replication of technology. *Organization science*, 3(3), 383-397.

Russell, J. R. (1993). On mysticism and esotericism among the Zoroastrians. *Iranian Studies*, 26(1-2), 73-94.

Saldaña, J. (2016). *The Coding Manual for Qualitative Researchers*. SAGE Publications.

Smith, H. G. (1904). Persian dualism. *The American Journal of Theology*, 8(3), 487-501.

Zaehner, R. C. (1961). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: GPPS Publishers.

«ایرانیان» در نگاه «دیگران»
(مطالعه موردی: دوره باستان)
فائزه عقیقی^۱

چکیده

برای شناخت هر ملتی، بررسی دو حوزه ضروری است؛ نخست، «تصویر آن ملت از خود» و دوم، «نگاه دیگران یا بیگانگان، به ایشان». اگرچه مردم هر جامعه‌ای به لایه‌های درونی «خود» آگاه‌اند، جزئیات و ظرایفی نیز وجود دارد که تنها در نگاه «دیگری» به «خود» هویداست و نمی‌توان آنها را نادیده گرفت؛ زیرا این جزئیات می‌توانند در تحلیل نهایی از شناخت آن جامعه بسیار تأثیرگذار باشند. در این مقاله تلاش شده است تا محورهای برجسته و مشخصی که در تصویر «ایرانیان دوره باستان» در نوشته‌ها و مکتوبات «مورخان و گردشگران بیگانه هم‌عصر خود»، منعکس شده است، واکاوی شود. آثار بررسی‌شده، مستندات متعلق به نویسندگان یونان و روم باستان از جمله هرودوت، گزنفون، پلوتارک، پروکوپئوس، استرابو، آمیانوس مارسلینوس، آیسخولوس و... است. منظور از تصویر منعکس‌شده از ایرانیان، سنت‌ها، خصوصیات، عادات و ویژگی‌های رفتاری برجسته‌ای است که به‌صورت عمومی درباره ایرانیان (چه مردم عادی و چه شاهان و...) بیان شده است. روش گردآوری داده‌ها به‌صورت کتابخانه‌ای و شیوه تحقیق، تحلیل کیفی با راهبرد تحلیل مضمون است. یافته‌ها نشان می‌دهد، نویسندگان یونان و روم باستان بیشتر به محورهای سنت، آداب، خصوصیات و عادات ایرانیان توجه داشته‌اند. در این میان، رویکرد هر نویسنده، متناسب با موقعیت کاری و زمینه تفکر و اندیشه وی، در توجه و گزینش محورها و خصوصیات، تأثیرگذار بوده است.

واژه‌های کلیدی: ایرانیان، یونانیان، رومیان، باستان، عادات، رفتار، نگاه دیگران.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۱

۱. دکتری ایران‌شناسی، گروه ایران‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی، پژوهشگر بنیاد ایران‌شناسی، تهران، ایران.

Faezehaghi59@gmail.com

مقدمه

شناخت خصوصیات، سنت‌ها و عادات مردم یک جامعه، نه تنها به شناخت فرهنگ آن جامعه کمک شایانی می‌کند؛ بلکه می‌توان این موارد را جزئی از فرهنگ آن جامعه دانست. در واقع، یک جامعه با شناخت جزئیات رفتاری مردم خود، بهتر می‌تواند از استعدادها و ظرفیت‌ها برای موفقیت بیشتر بهره‌مند شود و علل رکود و واپس‌گرایی را در خود شناسایی کند. از یک‌سو، شناخت گذشته، راهگشای آینده است و از سوی دیگر، وقتی جامعه نسبت به خود، شناخت کاملی پیدا کند، متوجه تمایز و تفاوت خود با دیگر جوامع می‌شود. واقعیت‌های تاریخی نشان می‌دهد که بسیاری از دولت‌های استعماری در تاریخ باتوجه‌به چنین شناختی، کشور مستعمره خود را تحت سیطره و کنترل خود درآورده‌اند.

در این میان، نگاه افراد خارجی به یک ملت، با نگاه افراد همان جامعه به خودشان متفاوت است. هرچند منظر دسته اول را به دلیل ناآشنایی کامل با فرهنگ ملت دیگر، نمی‌توان کامل پذیرفت؛ اما بررسی آن ضروری است و به‌ویژه در کنار نگاه یک جامعه به خود، سبب ارائه تحلیل نسبتاً جامعی خواهد شد؛ زیرا قطعاً در نگاه مردم یک سرزمین به خود نیز کاستی‌هایی وجود دارد و نمود بسیاری از خصوصیات و حتی ارزش‌ها، با واقعیت موجود متفاوت خواهد بود. بنابراین، مجموع دو نگاه «بیرونی» و «درونی» مفید خواهد بود. به‌ویژه آنکه به عقیده نگارنده، شناخت هر موضوعی از بررسی لایه‌های بیرونی آن آغاز می‌شود. در این مقاله تلاش شده است، تصویری که از «ایرانیان دوره باستان» در نوشته‌ها و مکتوبات «مورخان و گردشگران بیگانه هم‌عصر خود»، منعکس شده، الگویابی و محورهای برجسته آن مشخص شود. دوره بررسی شده در این پژوهش، دوره باستان، یعنی از دوره هخامنشی تا دوره ساسانی است. از آنجاکه پیوستگی دوره مآدها با دوره هخامنشی بسیار زیاد است، در چند مورد به مآدها نیز اشاره شده است. آثار بررسی شده، مستندات متعلق به نویسندگان یونان و روم باستان، از جمله هرودوت، گزنفون، پلوتارک، پروکوپئوس، استرابو، آمیانوس مارسلینوس، سیسیلی آیسخولوس، افلاطون و... است. منظور از تصویر منعکس شده از ایرانیان، خصوصیات، عادات و ویژگی‌های رفتاری برجسته‌ای است که به‌صورت عمومی درباره ایرانیان درج شده است. لازم به توضیح است برخی از نویسندگان مانند مارسلینوس، پروکوپئوس و آیسخولوس در فضای نظامی و لشکرکشی با

مردم ایران آشنا شده‌اند. طبیعتاً اینان نظامیان ایرانی را مدنظر داشته‌اند. برخی دیگر مانند گزنفون و پلوتارک بیشتر با طبقهٔ دربار در ارتباط بوده و عادات و سنن ایشان را از نزدیک دیده‌اند. افلاطون، جامعهٔ ایرانی را در قالب حکومت‌داری و اندیشهٔ سیاسی مدنظر قرار می‌دهد. هرودوت و استرابو نیز به نظر می‌رسد نگاه عمومی‌تر به جامعهٔ ایرانی دارند. با این حال، با همهٔ این تمایزها، تمام ابعاد جامعهٔ ایرانی باستان (نظامی، سیاسی، اجتماعی) که در نوشته‌های نویسندگان و مورخان یادشده آمده است، در حوزهٔ بزرگ‌تر «خصوصیات و ویژگی‌های ایرانی در دورهٔ باستان» جای می‌گیرد؛ زیرا هم نظامیان و هم پادشاهان از بین همان جامعهٔ ایرانی انتخاب شده‌اند و قطعاً رفتارها، عادات و آداب همان جامعه را به همراه دارند. در این میان، تلاش شد از خصوصیات و ویژگی‌هایی که نه به صورت عمومی، بلکه به صورت خاص دربارهٔ یک شخص (خشاپارشا، دیوکس، اردشیر و...) بیان شده است، صرف‌نظر شود؛ زیرا آن خصیصه نمی‌تواند به صورت عمومی به کل جامعهٔ ایرانی و یا بیشترین آن‌ها تسری یابد. در این پژوهش، تنها دربارهٔ نوشته‌های افلاطون تفاوت گذاشته شده که در جای خود توضیح داده شده است.

این مقاله با هدف شناخت خصوصیات، ویژگی‌ها و عادات برجستهٔ ایرانیان باستان در نگاه مورخان و گردشگران یونانی و رومی هم‌عصر خود، تلاش دارد به این پرسش‌های اصلی و فرعی پاسخ دهد:

محورهای برجستهٔ ایرانیان در آثار مورخان و نویسندگان یونان و روم باستان کدام‌اند؟
کدام خصوصیات و عادات ایرانیان باستان مورد توجه مورخان و گردشگران هم‌عصر ایشان قرار گرفته است؟

پیشینهٔ تحقیق

موضوع «تصویر ایرانیان باستان در آثار خارجیان هم‌عصر خود» را برخی محققان بررسی کرده‌اند. از جملهٔ این تحقیقات مقالهٔ «بازتاب شکل‌گیری دولت ماد در «گفتار مادی» هرودوت» نوشتهٔ افکنده (۱۳۹۵) است. چنان‌که از عنوان مقاله پیداست، نویسنده تنها موضوع «شکل‌گیری دولت ماد» را آن‌هم تنها در «نوشته‌های هرودوت» بررسی کرده است. پاکباز، میرفخرایی و ابوالقاسمی (۱۳۹۷) نیز در مقالهٔ «بررسی بخشی از گزارش هرودوت در خصوص آداب و رسوم ایرانیان با آیین زرتشتی‌گری» به موضوع آداب و رسوم

ایرانیان براساس برداشت هرودوت پرداخته‌اند و آن را با آیین زرتشتی‌گری تطبیق داده‌اند. کتاب تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری در دنیای باستان اثر سنگاری، مقدس و خسروی (۱۴۰۰) نیز به جزئیات تاریخ‌نگاری هرودوت همراه با تحلیلی از زندگی وی پرداخته است. عقیقی (۱۴۰۱) در مقاله «تحلیل ویژگی‌های برجسته نظامی ایرانیان باستان از منظر نویسندگان غیرایرانی»، خصوصیات اخلاقی مرتبط با نظامیان باستان را در آثار نویسندگان یونان و روم باستان بررسی کرده و با شیوه توصیف ویژگی‌ها و تحلیل آنها، تحقیق را انجام داده است. این مقاله رویکرد تحلیل کیفی را مدنظر نداشته و تنها به توصیف ویژگی‌های ایرانیان و تطبیق آن با اندرنامه‌ها و منابع اصلی دیگر پرداخته است. در مقاله «بررسی اوضاع مذهبی و باورهای اعتقادی پادشاهان عصر میانی ساسانی، براساس نوشته‌های پروکوپئوس مورخ رومی»، نوشته رایگانی (۱۳۹۷) نیز تنها به انعکاس باورهای مذهبی و دینی چند پادشاه ساسانی (پیروز، قباد اول و خسرو اول) در اثر پروکوپئوس پرداخته شده است. برخی از نوشته‌ها نیز بر پایه تنها یک جمله یا یک عبارت از این مورخان، به نقد و تحلیل نشست‌اند، مانند مقاله «اخلاق و تربیت ایرانیان باستان» از حاکمی (۱۳۸۳) که تنها براساس یک جمله از هرودوت درباره روش تربیت ایرانیان باستان، تحلیل‌ها و تطبیق‌های خود را انجام داده است.

رویکرد مقاله حاضر از چند جنبه با سایر تحقیقات متفاوت است؛ نخست اینکه، این مقاله برخلاف دیگر تحقیقات انجام‌شده، به موضوع خصوصیات عمومی ایرانیان در آثار یونانیان و رومیان باستان پرداخته و نه فقط یک ویژگی یا خصوصیات یک یا چند شخص و طبقه خاص را بررسی کرده است، دوم اینکه، این مقاله تصویر ایرانیان را در آثار یک مورخ یا گردشگر بررسی نکرده، بلکه آثار ۹ نفر از آنان را بررسی کرده است، و سوم اینکه، تحقیق پیش رو بازه زمانی گسترده‌ای از هخامنشی تا ساسانی را بررسی کرده است که سبب استنتاج بهتری از موضوع خواهد شد؛ درحالی‌که در آثار یادشده چنین چیزی دیده نمی‌شود. سرانجام اینکه، در این پژوهش از روش تحقیق کیفی و راهبرد تحلیل مضمون استفاده شده است که سبب دسته‌بندی و استنتاج محورها و خصوصیات برجسته خواهد شد.

روش پژوهش

شیوه به‌کاررفته در این پژوهش، تحقیق کیفی بر پایه تحلیل مضمون است که با

استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. تحقیق کیفی دارای روش‌های گوناگونی است و در کل فونوی برای گردآوری، تحلیل، تفسیر و تنظیم اطلاعات، داده‌های شفاهی-روایتی و یا شنیداری-متنی هستند (محمدپور، ۱۳۹۰). تحقیق کیفی بر مبنای زمینه‌ای که یافته‌ها در آن شکل گرفته‌اند، عمل می‌کند؛ بنابراین، هر یافته‌ای در چارچوب زمینه خاص خود ارزیابی می‌شود. برای استفاده از این روش، پژوهشگر باید از استدلال‌های استقرایی (جزء به کل) و استفهامی (تکیه بر دیدگاه‌ها و ساختارهای بومی و دست‌اول) بهره گیرد. زبان تحقیق کیفی، زبان روایت‌ها، مفاهیم، بیان‌ها و مقوله‌هاست، نه زبان آمار و اعداد (محمدپور، ۱۳۹۰، ج ۱: ۹۹-۹۵). یکی از بنیادی‌ترین روش‌های تحلیل و تحقیق کیفی، شیوه تحلیل مضمون است که هدف آن شناسایی الگوهای معانی از خلال مجموعه داده‌هایی است که پاسخ پرسش پژوهش را فراهم می‌کند. این الگوها از طریق فرایند خودمانی و دگداری داده‌ها و همچنین بازبینی و خلق مضامین شناسایی می‌شوند (عابدی جعفری و دیگران، ۱۳۹۰).

در این مقاله نیز تلاش می‌شود از طریق دسته‌بندی و طبقه‌بندی اطلاعات براساس ویژگی‌های مشترکشان، محورها و خصوصیات برجسته استخراج شود. باتوجه‌به پرسش پژوهش، ابتدا نظریات محوری مورخان و نویسندگان یونان و روم باستان، ذیل نام هر صاحب‌نظر، درباره ایرانیان گردآوری شده و سپس محورهای برجسته آن مشخص خواهد شد. پس از استخراج خصوصیات کلیدی، چگونگی انعکاس تصویر ایرانیان از دیدگاه این افراد و محورهای برجسته و دلخواه ایشان جمع‌بندی و تحلیل می‌شود.

تحلیل و بررسی داده‌ها

۱. هرودوت^۱

هرودوت، نخستین مورخ یونانی، متعلق به قرن پنجم پیش از میلاد است. وی براساس منابع شفاهی و روایی، به تاریخ جنگ‌های ایران و یونان پرداخت و هدف خود را از نگارش کتابش (تواریخ)، شناسایی دلیل جنگ میان یونانیان و بربرها معرفی می‌کند. وی کتابش را تا جنگ ایران و یونان در زمان خشایارشا ادامه داده و ضمن شناسایی سنت‌ها، آداب

و خصوصیات ایرانیان، به نوعی قوم‌نگاری انجام داده است (رولینگر^۱، ۲۰۱۲: ۲۵۴-۲۸۸). نوشته‌های او در ابتدا تنها برای مخاطبان انجمن‌گاه‌ها نگاشته شده بود؛ اما به مرور، نگاه کنجکاوانه و دقت‌نظرش در ضبط اطلاعات سبب شد که نوشته‌هایش به‌عنوان منبع بسیار خوبی برای شناخت ایران باستان باشد. البته قدرت داستان‌سرایی‌اش، لذت خواندن کتابش را چند برابر کرده است. هرچند عده‌ای وی را «پدر دروغ» نامیده‌اند، به‌هرصورت، کتاب او نخستین منبع مستند و دست‌اول از تاریخ باستان است. هرودوت به تفاوت‌های فرهنگی بسیار علاقه‌مند بود و رشد و پرورش او در شهر مرزی هالیکارناسوس -شهری یونانی در سواحل آسیای صغیر، ترکیه امروزی- چنین علاقه‌ای را تشدید کرد؛ زیرا هرچند شهر یونانی بود، گروه‌های جمعیتی غیر یونانی از جمله پارسیان نیز در آن زندگی می‌کردند. عده‌ای بر این باورند که او واقعاً به بسیاری از سرزمین‌هایی که در کتابش نام برده، سفر نکرده است؛ اما عده‌ای نظری خلاف آن دارند. به‌هرصورت، جزئیاتی که در کتابش بیان کرده، این عقیده را که به اغلب آن مکان‌ها سفر نکرده باشد، زیر سؤال می‌برد (سنگاری و همکاران، ۱۴۰۰: ۳-۱۰). او مقارن با حکومت هخامنشیان می‌زیست. چنان‌که پیش‌تر نیز بیان شد، هرودوت بیش از سایر نویسندگان و مورخان به جزئیات زندگی و منش ایرانیان ورود کرده است و در زمینه **سنت‌های ایرانی** مطالبی نگاشته است. برای مثال، به مراسم جشن تولد ایرانیان اشاره کرده و نوشته است: «یگانه روزی را که ایرانیان بیش از ایام دیگر جشن می‌گیرند، روز تولدشان است و مرسوم است که در آن روز خانه‌ها را با اسباب بیشتر از معمول مفروش و مزین می‌کنند و غذایی بهتر از روزهای دیگر میل می‌کنند» (هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۱۷). در قسمتی دیگر، به قربانی کردن حیوانات در مراسم توجه کرده و آورده است که ثروتمندان حیواناتی مانند گاو، اسب، شتر و حتی الاغ و افراد فقیرتر حیوانات اهلی کوچک‌تر را قربانی می‌کردند (هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۱۷). این سنت قربانی کردن می‌تواند مربوط به مراسم‌های مرتبط با به دنیا آمدن فرزند و... باشد. هرودوت عادت و سنت چندمصری را در میان مردان مرسوم می‌داند. او ایرانیان را بسیار علاقه‌مند به فرزندآوری برشمرده و از شیوه تربیتی آنان سخن گفته است. او می‌نویسد: «ایرانیان به فرزندان خود از پنج سالگی تا بیست سالگی یا به قولی دیگر، بیست و چهار سالگی، راستگویی، اسب‌سواری و تیراندازی را تعلیم می‌دادند

1. Rollinger

(هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۱۹). هرودوت به حرمت نهادن ایرانیان برای مجاری آب و تلاش برای آلوده نکردن آن، توجه کرده است (هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۲۱).

هرودوت به **خصوصیات اخلاقی و رفتاری** ایرانیان نیز توجه نشان داده است. برای مثال، به شیوه تصمیم‌گیری جالب ایرانیان در دوره خود اشاره می‌کند که آنان درباره کارهای مهم خود در حالت مستی فکر می‌کردند و روز بعد، در حالت هوشیاری، و درعین حال گرسنگی، با حضور صاحب‌خانه‌ای که در خانه او فکر کرده و تصمیم گرفته بودند، در آن تصمیم تجدیدنظر می‌کردند. اگر در حالت گرسنگی، آن تصمیم تأیید می‌شد، اجرا می‌شد. گاهی عکس مسئله نیز عمل می‌شد؛ یعنی درباره تصمیمی که در حالت گرسنگی می‌گرفتند، در مستی دوباره تجدیدنظر می‌کردند (هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۱۷-۲۱۸). او انعطاف‌پذیری ایرانیان را نیز مدنظر قرار داده و نوشته است: «هیچ ملتی نیست که به اندازه ایرانیان زود و آسان عادت‌های خارجی را اختیار کند». او در ادامه بیان می‌کند: «ایرانیان (پارسیان) لباس مادی‌ها را بهتر از خودشان دانسته‌اند و همچنین در جنگ از زرّه مصری استفاده می‌کنند. همین که از وجود چیز باارزشی مطلع می‌شدند، سریع آن را فرا می‌گرفتند یا به دست می‌آوردند» (هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۱۹). هرودوت ایرانیان را بدبین نسبت به خودشان می‌داند و می‌نویسد: «ایرانی‌ها آسیا^۱ را با وجود تمام اقوام متعدد وحشی که در آنجا اقامت دارند، از خودشان می‌دانند؛ اما به اروپا و نژاد یونانی با نظر متفاوت و بیگانه نگاه می‌کنند» (هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۱: ۴۳). البته شاید دلیل این موضوع را چنین می‌داند: «ایرانیان خود را از هر جهت خیلی برتر از دیگران می‌دانند و دیگران را به نسبتی که به ایشان نزدیک‌ترند، محترم‌تر می‌شمارند» (هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۱۸). او از فضائل اخلاقی برجسته ایرانیان به راستگویی (هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۱۹-۲۲۰ و ۲۳۴؛ هرودوت، ۱۳۸۴، ج ۴: ۳۳۴) و احترام به پدر و مادر اشاره می‌کند (هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۲۰) و «بدهکاری» و «صحبت از عمل بد» (هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۲۰) را نزد ایرانیان بسیار نکوهیده می‌داند. او بر این باور بود، ایرانیان برای یک خطا، کسی را مجازات نمی‌کردند؛ بلکه آنان نخست خوب می‌اندیشیدند و چنانچه کارهای بد فرد مقصر از خدماتش بیشتر بود، او را مجازات می‌کردند (همان). هرودوت از «خیرخواهی ایرانیان برای

۱. البته اصطلاح آسیا و اروپا، اصطلاح مترجم محترم است.

همه» نیز سخن می‌گوید: «در بین ایرانیان مرسوم بود که هنگام قربانی کردن به درگاه خداوند تنها برای خود دعای خیر نکنند؛ بلکه برای سعادت و خوشبختی پادشاه و تمام مردم دعای خیر کنند» (هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۱۶). او همچنین ایرانیان را بی‌تمایل به فضای بازار و دادوستد معرفی کرده است (هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۳۴).

هرودوت ایرانیان را بسیار مبادی **آداب رفتاری** دانسته و توضیح داده است که آداب سلام و احوال‌پرسی نیز بنا به درجهٔ افراد متفاوت بوده است. اگر مقام آنان برابر بود، به‌جای صحبت با هم، لبان یکدیگر را می‌بوسیدند و اگر یکی از آنها از لحاظ درجه پایین‌تر از دیگری بود، صورت یکدیگر را می‌بوسیدند و در صورتی که تفاوت درجه و مقام زیاد بود، شخص پایین‌تر به خاک می‌افتاد (هرودوت، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۱۸).

هیچ‌کس مانند هرودوت تا این حد در جامعهٔ ایرانی غور و تعمق نکرده است. او در جزئیات سنت‌ها، آداب و خصوصیات ایرانیان وارد شده است. به نظر می‌رسد، او مأموریت سیاسی و نظامی خاصی نداشته تا انگیزهٔ انجام این کار باشد و با هدف بررسی دلیل نزاع ایرانیان و یونانیان، وارد جزئیات فرهنگ ایرانی شده است. قطعاً از آنجا که ابتدا قصد سرگرم کردن مخاطبان خود را داشته و همچنین خود نیز علاقه‌مند و کنجکاو به دانستن و جمع‌آوری اطلاعات بوده؛ بیش از سایرین به عمق جامعه ایرانی نفوذ کرده و تلاش کرده است خصوصیات و ویژگی‌های جذاب و منحصر به فرد آنان را استخراج کند. این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که هرودوت در زمان امپراتوری قدرتمند ایرانیان، به بررسی جامعه ایرانی پرداخته است.

۱-۱. محورهای هدف

- سنت‌های ایرانی
- اخلاق و رفتار ایرانیان
- آداب ایرانی

۱-۲. خصوصیات برجسته

- برگزاری جشن تولد
- علاقه به چندهمسری
- علاقه به فرزندآوری
- شیوه‌های خاص تربیتی و اهمیت به رزم‌آموزی
- حرمت نهادن برای آب‌های جاری

- شیوه خاص تصمیم‌گیری
- انعطاف‌پذیری
- احتیاط
- خودبرتربینی
- راست‌گویی
- احترام به پدر و مادر
- نکوهش بدهکاری
- نکوهش بدکاری
- خیرخواهی
- توجه به خدمات در برابر خطا
- بی‌علاقه‌گی به بازار
- آداب‌دانی

۲. آیسخولوس^۱

آیسخولوس یا اشیل، نخستین تراژدی‌نویس یونان باستان است که در سده پنجم پیش از میلاد می‌زیسته است. او در جنگ ایران و یونان که در زمان خشایارشا رخ داد و به پیروزی یونانیان منجر شد، حضور داشت و نمایشنامه ایرانیان (نوشته‌شده در سال ۴۷۲ پیش از میلاد) را براساس آن نوشت (تاپلین و پودکی^۲، ۲۰۲۴). او در نمایشنامه خود اشاره می‌کند که ایرانیان برای مرگ شاه خود بسیار اندوهگین می‌شوند و هنگام اندوه، جامه می‌درند (نمایشنامه ایرانیان، ۱۳۸۹: ۴۳، ۵۵-۵۶، ۶۴). جالب اینجاست که در نمایشنامه وی، ایرانیان خود را بربر می‌نامند (آیسخولوس، ۱۳۵۶: ۲۱). وی همچنین به مهارت ایرانیان در سوارکاری اشاره می‌کند (نمایشنامه ایرانیان، ۱۳۸۹: ۵۶-۵۷). او هم‌زمان با حکومت هخامنشیان زندگی می‌کرده است.

آیسخولوس باتوجه‌به همراهی‌اش در زمان لشکرکشی و جنگ با ایران، نگاهی کاملاً متفاوت از هرودوت یا استرابو دارد. او در موقعیتی قرار دارد که ایرانیان در جنگ شکست

1. Aeschylus
2. Taplin and Podlecki

خورده‌اند؛ ایرانیانی که زمانی بس طولانی، اسطوره قدرت و پیروزی بوده‌اند. وی در بیان نظراتش، هرچند محدود، نگاهی برتری‌جویانه دارد و البته به ویژگی نظامی ایرانیان نیز توجه نشان داده است.

۲-۱. محورهای هدف

- سنت‌های ایرانی
- ۲-۲. خصوصیات برجسته
- اندوه بسیار در هنگام سوگ به‌ویژه برای شاهان
- علاقه به مهارت‌های رزمی

۳. گزنفون^۱

گزنفون، فیلسوف و مورخ یونانی، متعلق به سده‌های چهارم و پنجم پیش از میلاد و هم‌زمان با حکومت هخامنشیان است. به‌جز پیوندهای سقراطی و خدمت احتمالی در سواره نظام آتن، اطلاع چندانی از او در دست نیست تا اینکه در سال ۴۰۱ پیش از میلاد به مزدوران کوروش کوچک پیوست و در شورش ناموفق کوروش کوچک علیه برادر بزرگ‌ترش، اردشیر دوم شرکت کرد (توپلین^۲، ۲۰۱۳).

گزنفون بر اهمیت آموزش در نزد ایرانیان تأکید کرده است و می‌نویسد: «در نزد ایرانیان هر فرد پارسی که احتیاجی به کار کردن نداشت، می‌توانست آموزش ببیند» (گزنفون، ۱۳۸۴: ۱۷). وی از میان انواع تعالیم، به آموزش مفاهیم اطاعت، احترام، امساک و اعتدال در خوراک، تیراندازی و زوین‌اندازی، حق‌شناسی، نگهبانی، طاقت و بردباری، راه و رسم شکار، سحرخیزی، مقاومت در برابر سرما و گرما، مقابله با حیوانات بزرگ و... اشاره کرده است (گزنفون، ۱۳۸۴: ۱۴). او بر مفهوم اطاعت در این آموزش‌ها تأکید می‌کند و عقیده دارد، کودکان از رؤسای خود درس اطاعت می‌آموزند و همین که رؤسا نیز با فهم و آگاهی، نسبت به بالاتر از خود، حالت اطاعت دارند بزرگ‌ترین درس است (گزنفون، ۱۳۸۴: ۱۴).

او ایرانیان را افرادی محتاط و عاقبت‌اندیش می‌داند که تلاش می‌کنند زودتر

1. Xenophon
2. Tuplin

عاقبت‌اندیشی کنند تا از رفتار بد و ناپسند دیگران پیشگیری کنند (گزنفون، ۱۳۸۴: ۱۲). گزنفون می‌نویسد که در نزد ایرانیان، بی‌شرمی و حق‌ناشناسی، مایه اصلی انواع تباهی و پستی است؛ زیرا آدم بی‌شرم به احتمال قوی به تکالیف خود در درگاه خدا و نسبت به والدین و دوستانش اعتنا ندارد (گزنفون، ۱۳۸۴: ۱۴). او نیز از بی‌اهمیتی نسبت به جایگاه بازار و دادوستد در جامعه ایرانی سخن می‌گوید و بیان می‌کند که فروشندگان جای خاصی دارند و حضور آنان در محل کاخ و عمارات دولتی ممنوع است؛ زیرا سروصدای آنان نظم و برازندگی آن طبقات را بر هم می‌زند (گزنفون، ۱۳۸۴: ۱۲). وی ضمن تأکید بر آداب‌دانی ایرانیان، می‌نویسد: «ایرانیان تف انداختن در ملأعام و یا پاک کردن بینی را بی‌شرمانه می‌دانند» (گزنفون، ۱۳۸۴: ۱۸).

گزنفون در زمان امپراتوری قدرتمند هخامنشی با ایرانیان برخورد داشته است، اما به نظر می‌رسد در دستگاه، قدرت نفوذ داشته و به مأموریتی ویژه مشغول بوده است. باوجوداین، نگاهی تحسین‌آمیز و مثبت به ایرانیان دارد و دست‌کم در ظاهر، نشانی از غرض‌ورزی دیده نمی‌شود.

۳-۱. محورهای هدف

- سنت‌های ایرانی
- اخلاق و رفتار ایرانی
- آداب ایرانی

۳-۲. خصوصیات برجسته

- اهمیت آموزش و سنت‌های آموزشی
- اهمیت اطاعت
- عاقبت‌اندیشی و احتیاط
- شرم
- حق‌شناسی
- بی‌علاقه‌گی به بازار
- آداب‌دانی

۴. افلاطون^۱

افلاطون، فیلسوف شهیر یونانی، متعلق به نیمه سده چهارم پیش از میلاد (ماینولد^۲، ۲۰۲۴) و هم‌زمان با حکومت هخامنشیان بود. او درباره جزئیات سنن و عادات عمومی ایرانیان سخن نگفته است؛ اما با توجه به حوزه تخصصی خود، به سنن حکومت‌داری پادشاهان بزرگ هخامنشی، از جمله کوروش اول و داریوش اول توجه کرده است. درست است که بیانات و توصیفات افلاطون درباره اشخاص خاص ایرانی (کوروش و داریوش) است و بنابر مسئله تحقیق که بیان خصوصیات و ویژگی‌های برجسته ایرانیان به صورت عمومی در نگاه مورخان یونانی و رومی باستان است؛ نباید در این مقاله آورده شود؛ اما به این دلیل که سنن سیاسی و حکومت‌داری این پادشاهان به‌ویژه، نه فقط یک خصیصه و روش فردی است، بلکه این شیوه حکومت‌داری و منش سیاسی و نظامی، خود منشأ بسیاری از آداب و عادات عمومی در حوزه سیاسی، نظامی و حتی اجتماعی شده و قطعاً در دیدگاه مورخان خارجی نسبت به ایرانیان، به‌ویژه در بحث قدرتمندی سیاسی و نظامی مؤثر بوده است، از این‌رو، ضرورت اشاره به آن در این مقاله احساس شد.

در آثار منسوب به افلاطون، در گفت‌وگو میان شخصی به نام کلینياس و فردی آتنی، شیوه پادشاهی کوروش، شیوه‌ای بین استبداد و آزادی بیان شده که از این طریق توانست اقوام مختلفی را تحت فرمان خود درآورد. او اصل برابری را رعایت می‌کرد. در دوره او، رابطه سربازان و فرماندهان بسیار خوب بود و آزادی در بیان نظرات وجود داشت و حتی اگر کسی می‌خواست به شاه پندی عاقلانه دهد، می‌توانست بدون ترس این کار را انجام دهد و همه این موارد سبب رشد شد. اما فرزند وی، چون در ناز و نعمت بزرگ شده بود، نتوانست این شیوه را ادامه دهد. از سوی دیگر، در زمان داریوش که

1. Plato

2. Meinwald

۳. افلاطون در قسمتی از آثار خود، شیوه تربیت شاهزادگان ایرانی را چنین توصیف کرده است: «پس از اینکه فرزندی در خانواده شاهی زاده شد او را به دست دایگان ناشایست نمی‌سپارند؛ بلکه بهترین خواجگان و پرورشگران را به تربیت او می‌گمارند تا در پرورش اندام‌های او مواظبت شایسته به جای آورده و پیکر او به بهترین شکل پرورده شود. این پرورشگران به سبب مهارتی که در کار خود یافته‌اند، دارای مقامی بزرگانند. فرزند خاندان شاهی چون به هفت سالگی رسید او را بر اسب می‌نشانند و به نزد استادان سوارکاری می‌برند و شکارگری می‌آموزند. در چهارده سالگی او را به کسانی که آموزگاران شاهی خوانده می‌شوند، می‌سپارند. اینان چهار مرد برگزیده‌اند که در میان مردم پارس به برتری بر دیگران معروف‌اند. یکی فرزانه‌ترین، دیگری دادورزترین، سیمی پرهیزگارترین و چهارمی دلیرترین است. نخستین آموزگار، آیین زردشت اهورامزداپی را که پرستش ایزدان است به وی می‌آموزد و کارهای بایسته شاهی را به او تعلیم می‌دهد. آموزگار دوم که دادورزترین کس است به او می‌آموزد که همواره راست بگوید. آموزگار سیم که پرهیزگارترین مردم است، نمی‌گذارد که وی مغلوب و دستخوش شهوات خود گردد و بدو می‌آموزد

خود در ناز و نعمت پرورش نیافته بود، دوباره شرایط رشد مهیا شد؛ اما پس از وی، باز هم شرایط به سمت بدی پیش رفت (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۹۸۹-۱۹۹۱). افلاطون، داریوش هخامنشی را نمونه کامل یک پادشاه و قانون‌گذار برشمرده است که سازمان سیاسی‌ای بر پایه قانون را ایجاد کرده و سبب دوام حکومت شده است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۵۲). موفقیت‌های داریوش مرهوش تدبیر و خردمندی وی بوده است. فرد آتنی در گفت‌وگوی کلینياس، تدابیر وی را در حوزه سیاست چنین برشمرده است: «همین که بر تخت پادشاهی نشست، کشور را به هفت بخش تقسیم کرد و هریک از هم‌پیمانانش را به حکومت بخشی برگماشت؛ چنان‌که آثار کوچکی از آن تقسیم هنوز باقی است. سپس قوانینی وضع کرد و به هم‌وطنانش اطمینان داد که کشور را بر طبق آن قوانین اداره خواهد کرد. میان مردم تا حدی مساوات برقرار ساخت و مستمری نقدی را که کوروش به سپاهیان وعده داده بود، به صورت قانون درآورد و با خرج پول و دادن هدیه علاقه و محبت پارسیان را به خود جلب کرد. بدین جهت سپاهیان با اشتیاق به دنبال او به میدان جنگ رفتند» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۹۹۱).

۴-۱. محورهای هدف

- سنت‌های ایرانی
- خصوصیات و عادات ایرانی
- اندیشه سیاسی

۴-۲. خصوصیات برجسته

- تساهل
- استبداد میانه‌رو
- حق بیان
- خردورزی سیاسی و نظامی
- قدرت سازمان‌دهی
- برابری

۵. سیسیلی^۱

دیودور سیسیلی، مورخ رومی، متعلق به قرن اول پیش از میلاد و هم‌زمان با دوره اشکانیان است. سیسیلی تنها اثر خود به نام تاریخ جهان را در ۴۰ جلد نگاشت که تنها ۱۰ جلد آن باقی مانده است (بادیان^۲، ۲۰۱۱: ۴۲۱-۴۲۲). سیسیلی بر اهمیت بر پوشیده داشتن زنان در نزد ایرانیان تأکید و بیان می‌کند: «ایرانیان اگر می‌خواستند زنان خود را نزد شاه ببرند، وی را بر گردونه‌ای سرپوشیده حمل می‌کردند و هیچ رهگذری جرئت نداشت حتی نگاهی بر وی اندازد (سیسیلی، ۱۳۸۴: ۲۵۹). وی در بیان جنگ داریوش و اسکندر، زمانی که زنان خاندان شاهی هخامنشی به اسارت درآمده بودند و به آنها بی‌احترامی می‌شد، به اهمیتی که حفظ حریم زنان در نزد ایرانیان داشت، اشاره کرده و می‌نویسد: «و این چنین به یاری سرنوشت، آنچه را که نزد بربرها آن قدر محترم و باعث نام بود، هتک می‌کردند» (سیسیلی، ۱۳۸۴: ۶۷۰). او نیز از شجاعت ایرانیان سخن می‌گوید و به وجود جایزه شجاعت نزد ایشان اشاره کرده است (سیسیلی، ۱۳۸۴: ۶۲۶).

سیسیلی هرچند به قصد تکمیل کتاب خود و با انگیزه دانش‌اندوزی به بررسی ایرانیان پرداخته است، با این حال، به نظر می‌رسد نگاهی غرض‌ورزانه نیز داشته است.

۵-۱. محورهای هدف

- سنت‌های ایرانی
- اخلاق و رفتار ایرانی

۵-۲. خصوصیات برجسته

- اهمیت ایرانیان به پوشیده نگاه داشتن زنان
- شجاعت

۶. پلوتارک^۳

پلوتارک یا پلوتارخس، مورخ یونانی، متعلق به قرن اول میلادی و هم‌زمان با حکومت اشکانیان بوده است. او به اهمیت پوشیدگی زنان در نزد ایرانیان اشاره کرده و می‌نویسد: «ایرانیان نه تنها برای همسران خود، بلکه برای کنیزان یا برگزیدگان نیز چنین چیزی را

1. SICULUS
2. Badian
3. Plotarch

رعایت می‌کردند» (پلوتارک، ۱۳۸۰: ۶۱، ۲۲۱-۲۲۲). وی عقیده دارد ایرانیان تن‌آسا هستند (پلوتارک، ۱۳۸۰: ۳۰۲) و آنان را متمدن نمی‌داند. او در کتابش، یکی از دلایل اینکه چرا زمانی که اسکندر پادشاه ایران شد، لباس ایرانی‌ها را پوشید، این‌گونه ذکر می‌کند که او می‌خواست «ایرانیان را به‌آسانی متمدن گرداند» (پلوتارک، ۱۳۸۰: ۳۰۵).

پلوتارک اشاره می‌کند که مردم باید در برابر پادشاه به خاک می‌افتادند: «گرامی‌ترین و والاترین قانون آن است که پادشاه را بزرگ‌ترین نگاه‌دارنده جهان شمرده او را بپرستیم و بر او نماز ببریم» (پلوتارک، ۱۳۸۰: ۶۲). او بر این باور بود، پادشاه و دربار ایرانی تنها از منظر مال، زن و آراستگی و شکوه برتری دارند و گرنه دارای نیرو و توانمندی نیستند (پلوتارک، ۱۳۸۰: ۲۱۲).

پلوتارک که در ظاهر بدون مأموریت خاص و تنها با هدف جمع‌آوری اطلاعات و دانش‌اندوزی، ایرانیان را مدنظر قرار داده؛ بنابر کتاب خود که درباره مردان نام‌آور تاریخی تا آن زمان است؛ به طبقه شاهی و دربار توجه کرده است؛ اما همان‌طور که آشکار است، نگاهی غرض‌ورزانه نسبت به ایرانیان دارد.

۶-۱. محورهای هدف

- سنت‌های ایرانی
- رفتار و عادات ایرانی

۶-۲. خصوصیات برجسته

- اهمیت ایرانیان به پوشیده نگاه‌داشتن زنان
- تن‌آسایی
- نامتمدن بودن
- ستایش شاهان
- برتری شاهان ایرانی تنها در حوزه‌های ثروت، زن و تجمل

۷. استرابو^۱

استرابو، مورخ و جغرافی‌دان یونانی، متعلق به قرن اول میلادی است. کتاب جغرافیای او تا به امروز باقی مانده و در آن، درباره همه اقوام و کشورهای که یونانیان می‌شناختند،

1. Strabo(n)

سخن گفته است (لازر، ۲۰۲۴). وی هم‌زمان با حکومت اشکانیان می‌زیسته است. استرابو در این کتاب به **سنت‌های ایرانی** توجه نشان داده است. او به حرمت نهادن ایرانیان به آب و آتش اشاره کرده و می‌نویسد: «اگر ایرانیان می‌خواستند برای آب قربانی کنند، نزدیک دریاچه یا رودخانه و یا چشمه‌ای می‌روند و نزدیک آن گودالی حفر می‌کنند و آن‌گاه قربانی را سر می‌برند و سخت مراقب‌اند تا آب با خون آلوده نشود». همچنین او می‌نویسد: «ایرانیان آتش را با دهان خود پف نمی‌کردند، بلکه باد می‌زدند. اگر کسی بر آتش پف می‌کرد یا چیزی مرده و کتیف را روی آن می‌گذاشت، به قتل می‌رسید. احترام ایرانیان به آتش آن قدر بود که برای هر ایزدی که نذر قربانی می‌کردند، نخست آتش را ستایش می‌کردند (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۲۵-۳۲۴). او نیز از علاقهٔ مادها به تعدد همسر یاد می‌کند و می‌نویسد: «در میان مادها نیز مردم عادی حق داشتند تا ۵ همسر اختیار کنند» (استرابو، ۱۳۸۲: ۵۳). وی هم مانند هرودوت از علاقهٔ ایرانیان به فرزندآوری یاد می‌کند و می‌نویسد: «ایرانیان داشتن فرزندان زیاد را مایهٔ اهمیت، اعتبار و قدرت می‌دانستند. در هر سال، پادشاه برای آن مردی که بیش از سایرین فرزند داشت، هدایای گران‌بها می‌فرستاد. ایرانیان عقیده داشتند کثرت نفوس، مایهٔ قدرت است. ایشان به قدری برای فرزندان خود به‌ویژه در سن جوانی، حرمت و عزت قائل بودند که آنان را با طلا مزین می‌کردند» (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۲۶). او، بدون بیان جزئیات زیادی، بودن فرزند با مادر را تا ۴ سالگی ذکر می‌کند (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۲۵) و مانند هرودوت به شیوهٔ آموزش کودکان در ایران توجه نشان داده و آن را چنین توصیف کرده است: «استادان در ایران دانش‌آموزان خود را با کوفتن بر ظرف برنجین از خواب بیدار و در یک مکان جمع می‌کردند تا مسلح شده و به شکار بروند. کارهایی همچون دویدن، با صدای بلند صحبت کردن، درست تنفس کردن، تحمل سرما و گرما، چگونگی عبور از نهرهای سیل‌آسا، گله‌داری، شب را در هوای آزاد به سر بردن، با میوه‌های وحشی خود را سیر کردن، درختکاری، ریشه‌کنی (برای مقاصد دارویی)، ساختن اسلحه، هنر بافتن پارچه‌های کتان و بافتن تور برای شکار را تمرین می‌کردند» (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۲۵-۳۲۶). وی حتی اشاره می‌کند که ایرانیان از افسانه‌های خود استفادهٔ آموزشی می‌کنند و «حتی رفتار و کردار ایزدان و نجیب‌ترین افراد را به‌شکل سرود یا بدون آن تمرین می‌کردند» (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۲۵). او در کل از

علاقه ایرانیان، حتی زنان، به برنامه‌های رزمی یاد می‌کند و می‌نویسد: «زنان مادی به سوارکاری و تیراندازی می‌پرداخته‌اند و بعدها زنان پارسی تحت تأثیر این عادت قرار گرفتند» (استرابو، ۱۳۸۲: ۵۲). وی به وجود رقابت‌های پنج‌گانه شامل پرش، پرتاب دیسک، دو، کشتی، و پرتاب زوبین در آن زمان اشاره می‌کند که مردم عادی در آن شرکت می‌کردند (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۲۵-۳۲۶).

استرابو به‌طور کلی ایرانیان را معتدل توصیف می‌کند (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۲۸). او یکی از **خصوصیات اخلاقی و رفتاری** ایرانیان را این‌گونه بیان می‌کند: «ایرانیان تصمیماتی را که در هنگام مستی می‌گیرند، معقول‌تر و استوارتر از تصمیماتی می‌دانند که در حال طبیعی می‌گیرند» (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۲۷). وی از شجاعت ایرانیان هم سخن رانده و اشاره کرده است که کوه‌نشینان ماد، شاه را از میان دلیرترین مردان خود انتخاب می‌کردند (استرابو، ۱۳۸۲: ۵۳) و مردم کرمانیا (کرمان) را جنگجو و شجاع معرفی می‌کند (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۱۵). او همچنین از بی‌میلی ایرانیان به بازار و دادوستد می‌نویسد: «پارس‌ها از بازار گذر نمی‌کنند؛ زیرا اهل دادوستد نیستند» (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۲۶).

استرابو نیز به **آداب‌دانی** ایرانیان توجه کرده و بیان می‌کند: ایرانیان «در صورت هم‌طبقگی، یکدیگر را در آغوش گرفته می‌بوسند، اگر یکی از طبقه پایین‌تر باشد، طبقه بالاتر صورت خود را جلو آورده تا طبقه پایین‌تر آن را ببوسد و اگر اختلاف طبقات زیاد باشد، سر فرود می‌آورند و احترام می‌گذارند» (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۲۷). او ضمن اشاره به سنت به خاک افتادن پارس‌ها در مقابل پادشاه، توضیح می‌دهد که این عادت را از مادها اقتباس کرده‌اند (استرابو، ۱۳۸۲: ۵۲-۵۳).

وی شاهان ایرانی را اهل تجمل معرفی می‌کند و علت آن را ثروت زیاد دانسته است. او در ادامه، برای مثال از ثروت فراوان شاهان ایران می‌نویسد: «ایشان گندم خود را از اسوس واقع در ایولیس، شراب را از خالی مونیئه سوریه و آب آشامیدنی را از اولای (کارون) می‌آورند، چون سبک‌ترین آب است» (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۲۸). از سوی دیگر، ایرانیان را فاقد ظرفیت‌سنجی و هوشمندی توسعه می‌داند و از این باب آنان را بربر می‌شمارد و می‌نویسد: «ایرانیان به بخشی از سرزمین‌های اطراف دریای خزر رسیدگی نکرده‌اند و از ظرفیت‌های این قسمت‌ها آن‌طور که باید و شاید استفاده نشده است». از سوی دیگر، وی دلیل بی‌توجهی مقدونیان به این قسمت‌ها را چنین توجیه می‌کند: «چنان سرگرم

جنگ‌های داخلی بودند که فرصت نداشتند به مستملکات دوردست خود برسند» (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۲۸-۳۲۹).

استرابو نیز به نظر می‌رسد مانند هرودوت، با مأموریت ویژه، ایرانیان را ننگریسته و براساس کنجکاوای دانشورانه خود به جمع‌آوری اطلاعات پرداخته است. او نیز نسبتاً درباره ایرانیان با جزئیات بیشتری به‌ویژه در حوزه سنت‌ها، اخلاق و آداب، سخن گفته است. برخی از مواردی که او اشاره کرده با گفته‌های هرودوت بسیار مشابه است و بعید نیست که باتوجه‌به فاصله زمانی که با هرودوت دارد، سخنان او را درباره ایرانیان شنیده یا خوانده باشد و همه جزئیاتی را که بیان کرده، خود از نزدیک ندیده باشد.

۷-۱. محورهای هدف

- سنت‌های ایرانی
- اخلاق و رفتار ایرانی
- آداب ایرانی

۷-۲. خصوصیات برجسته

- حرمت نهادن به آب و آتش
- تعدد همسر
- علاقه به فرزندآوری
- شیوه خاص تربیتی
- علاقه به مهارت‌های رزمی
- استفاده از افسانه‌ها برای آموزش
- اعتدال
- شجاعت
- شیوه خاص تصمیم‌گیری
- بی‌علاقه‌گی به دادوستد
- آداب‌دانی
- به خاک افتادن مقابل پادشاه
- تجمل‌گرایی
- عدم هوشمندی و ظرفیت‌سنجی در توسعه

۸. مارس‌لینوس^۱

آمیانس مارس‌لینوس، مورخ رومی با تبار یونانی، در قرن چهارم میلادی می‌زیست. او هم‌زمان با حکومت ساسانیان بود و هرچند پیش‌داوری‌های بسیاری دربارهٔ ایرانیان داشت؛ با این حال کتاب او حاوی اطلاعات فراوانی دربارهٔ ایران دوره ساسانی است (چامونت^۲، ۲۰۱۲: ۹۷۷-۹۷۹). مارس‌لینوس تنها کسی است که جزئیات چهرهٔ عموم ایرانیان را به تصویر کشیده است. او که با طبقات بالای جامعه در ارتباط بوده است، ظاهر ایرانیان را با قدی بلند، رنگی گندم‌گون یا سبزهٔ روشن و نگاهی تند مانند بز، ابروانی کمانی و به‌هم‌پیوسته، ریشی جذاب و مویی بلند توصیف می‌کند. او در ادامه توضیح می‌دهد که ایرانیان حتی در جشن‌ها و جشنواره‌های خود، شمشیر دارند که البته بعدها این عادت را یونانیان اولین بار کنار گذاشتند (مارسلینوس^۳، ۱۸۶۲: ۳۴۳). او ایرانیان را علاقه‌مند به معاشقه و همچنین ازدواج‌های متعدد معرفی می‌کند و از سوی دیگر، معتدل و میانه‌رو در مهمانی‌ها و لذت‌ها توصیف می‌کند. وی توضیح می‌دهد که ایرانیان هر زمان گرسنه شوند، غذا می‌خورند و ساعت خاصی ندارند و هر زمان که سیر شوند، دیگر غذا نمی‌خورند (مارسلینوس، ۱۸۶۲: ۳۴۳).

او قوانین ایرانیان را بسیار سخت‌گیرانه توصیف می‌کند و بدترین مجازات‌ها را در برابر ناسپاسی و همچنین فراریان برشمرده است. وی همچنین برخی از قوانین را منفور دانسته است؛ برای مثال، اگر کسی جنایتی مرتکب می‌شد، همهٔ اطرافیان وی نیز محکوم می‌شدند (مارسلینوس، ۱۸۶۲: ۳۴۴).

مارسلینوس، ایرانیان را بیش از اندازه محتاط می‌خواند و بیان می‌کند آنان در سرزمین دشمنان خود، وقتی از تاکستان‌ها یا باغ‌ها می‌گذرند، از ترس زهر یا جادو، به هیچ شیء یا میوه‌ای دست نمی‌زنند (مارسلینوس، ۱۸۶۲: ۳۴۳-۳۴۴). او همچنین ایرانیان را در انجام کارها، بسیار رازدار و فروتن معرفی می‌کند (همان) و راه رفتن ایرانیان را شل و زنانه معرفی می‌کند (مارسلینوس، ۱۸۶۲: ۳۴۴). در عین حال، آنان را بسیار جنگجو، حيله‌گر و مهيب از دور به تصویر می‌کشد (مارسلینوس، ۱۸۶۲: ۳۴۴).

1. Marcellinus
2. Chaumont
3. Marcellinus

وی شجاعت ایرانیان را تحسین می‌کند و همچنین نظم و انضباط و مهارت‌های نظامی آنان را که به زعم وی، از یونانیان آموخته‌اند، به قدری بزرگ می‌داند که بزرگ‌ترین ارتش‌ها در مقابلش کوچک‌اند و توانسته‌اند ملت‌های زیادی را زیر یوغ خود درآوردند. البته پاشنه آشیل این قدرت ایران را تعدد جنگ‌های داخلی و خارجی می‌داند و گرنه این ارتش را شکست‌ناپذیر می‌داند (مارسلینوس، ۱۸۶۲: ۳۴۴-۳۴۵). او همچنین ایرانیان را مغرور و در سخن گفتن بی‌خرد و تند توصیف می‌کند (مارسلینوس، ۱۸۶۲: ۳۴۴). وی ایرانیان را مستبد و ظالم می‌داند که بر خدمتکاران خود نیز احساس مالکیت کامل دارند (همان). آمیانوس مارسلینوس بر حیا و عفت مردان ایرانی تأکید و آن را ستایش کرده است که هیچ قسمتی از بدن آنان برهنه نیست و البته علاقه‌مند به زیورآلات هستند (مارسلینوس، ۱۸۶۲: ۳۴۵).

مارسلینوس مورخی بسیار تیزبین است. او خصوصیات ایرانیان را در موقعیت نظامی و جنگ بررسی کرده است، اما دقت وی در بیان جزئیات، چه ظاهری و چه اخلاقی و آدابی، تیزهوشی و کنجکاو وی را نمایان می‌سازد. او در برخی موارد پیش‌داوری‌هایی درباره ایرانیان داشته، اما نظر به اینکه در موقعیت نظامی با ایرانیان برخورد کرده است، طبیعتاً می‌بایست آنان را تحقیر می‌کرد، برعکس زبان به تحسین و ستایش آنان در عرصه جنگ و خلقیات نظامی گشوده است. بنابراین، تاحدی می‌توان او را از غرض‌ورزی‌های شخصی به‌دور دانست.

۸-۱. محورهای هدف

- ظاهر ایرانیان
- سنت‌های ایرانی
- اخلاق و رفتار ایرانی

۸-۲. خصوصیات برجسته

- چهره و اندام ایرانیان
- احتیاط
- علاقه‌مند به معاشقه و تعدد ازدواج
- معتدل و میانه‌رو
- قوانین سخت

- رازدار و فروتن
- جنگجو
- حيله گر
- منظم و منضبط در امور نظامی
- مغرور
- بی خرد
- مستبد و ظالم
- با حیا و عقیف

۹. پروکوپيوس^۱

پروکوپيوس، مورخ و حقوق دان رومی، متعلق به قرن ششم میلادی و هم زمان با حکومت ساسانیان می زیسته است. او مشاور ژنرال بلیزاریوس رومی بود و از شاهدان عینی لشکرکشی رومی ها علیه ساسانیان و گوت ها بود (بورم^۲، ۲۰۱۳).

پروکوپيوس به تفاوت سنت های ایرانی و رومی اشاره می کند که ایرانیان پیش از ظهر غذا می خورند، در حالی که رومی ها پس از ظهر غذا می خورند (پروکوپيوس، ۱۳۴۷: ۷۰). او همچنین از سنت شمارش تلفات جنگی در بین ایرانیان، چه در زمان شکست و چه در حال پیروزی یاد می کند: «در میان ایرانی ها مرسوم است که وقتی بر ضد دشمن خود لشکر می کشند، پادشاه بر اورنگ شاهی می نشیند و چند سبد در پیش او می گذارند و سپهسالاری هم که سپاهیان را به جنگ می برد در کنار اورنگ می ایستد. سپاهیان از برابر شاه می گذرند و هریک زوبینی به میان سبدها می افکند و سپس سرسبدها را بسته، به مهر شاه مهور می سازند و آنها را در جایی محفوظ نگاه می دارند. سپاهیان پس از بازگشت دوباره، زوبین را از سبد برمی دارند و سپس افسرانی که مأمور این کارند، باقی زوبین ها را که در سبدها مانده است، می شمردند و تعداد آنها را به عرض شاه می رسانند و بدین ترتیب عدۀ تلفات جنگ معین می شود» (پروکوپيوس، ۱۳۴۷: ۹۳).

پروکویپوس ایرانیان را بسیار شجاع و وطن‌دوست توصیف می‌کند و به نقل از سپهسالار ایرانی در جنگ، می‌نویسد: «من می‌دانم که اگر ایرانی‌ها در حین روبرو شدن با خطر، جرئت و شهامت بی‌نظیر از خود بروز می‌دهند نه به‌واسطه تشویق و ترغیبی است که از سرداران خود می‌بینند؛ بلکه به‌سبب غیرت و شهامت ذاتی خود آنها و ملاحظه و شرمی است که از یکدیگر دارند» (پروکویپوس، ۱۳۴۷: ۷۶). وی همچنین ایرانیان را مغرور و خودستا نیز معرفی می‌کند (پروکویپوس، ۱۳۴۷: ۶۶).

پروکویپوس آداب ایرانیان را بسیار سخت‌تصور می‌کند: «ایرانی‌ها از حیث رسوم و عادات‌های خود، مردمان عجیبی هستند و در مراعات قواعد زندگانی روزانه بی‌اندازه دقیق و سختگیرند. قوانین و نظامات ایشان به‌قدری دشوار است که انجام دادن آن از قوه تحمل عامه مردم بیرون است و هیچ‌کس نمی‌تواند کاملاً بر طبق آیین و رسوم ایشان رفتار کند» (پروکویپوس، ۱۳۴۷: ۲۱۰).

پروکویپوس در لشکرکشی و عرصه نظامی با ایرانیان مواجهه داشت، اما روحیه دانشورانه و همچنین حقوقی او سبب شده بود، غرض‌ورزی چندانی نسبت به ایرانیان نداشته باشد. درحالی‌که او مانند مارسلینوس، جزئیات زیادی درباره ایرانیان، حتی در حوزه نظامی ارائه نکرد؛ اما نگاهی نسبتاً واقع‌بینانه به ایرانیان داشت.

۹-۱. محورهای هدف

- سنت‌های ایرانی
- اخلاق و رفتار ایرانی
- آداب ایرانی

۹-۲. خصوصیات برجسته

- سنت‌های غذایی
- سنت شمارش تلفات نظامی
- شجاع
- وطن‌دوست
- آداب‌دان
- قوانین و انضباط بسیار

مورخان و نویسندگان یادشده در این پژوهش، هرکدام بر محورهای و خصوصیات توجیه کرده‌اند که موقعیت حضور و مواجهه آنها با ایرانیان، در بررسی و ملاحظه ایشان، بسیار تأثیرگذار بوده است. برای مثال، هرودوت و استرابو که بدون مأموریت‌های نظامی و سیاسی خاص بوده‌اند، به عموم جامعه ایرانی، شامل سنت‌ها، آداب و خصوصیات و عادات توجه کرده‌اند. آنها نگاهی کنجکاوانه و دقیق به جزئیات داشته‌اند و به نظر می‌رسد تا حدی واقع‌بینانه بررسی کرده‌اند. در مقابل، دیودور سیسیلی و پلوتارک که آنها نیز از منظری ویژه ایرانیان را بررسی کرده‌اند، با رویکردی غرض‌ورزانه به این موضوع پرداخته‌اند. افلاطون نیز بدون اهداف سیاسی و نظامی مشخص، جامعه ایرانی زمان خود را از منظر فلسفه و اندیشه سیاسی بررسی کرده است و طبیعتاً در این میان، خردورزی و هوشمندی حکومت‌داری پادشاهان برجسته هخامنشی را ستوده است.

برخی دیگر مانند آیسخولوس، مارسلینوس، پروکوپئوس و گزنفون به‌واسطه مأموریت‌های خاص با ایرانیان مواجه شده‌اند. آنها به آداب و خصوصیات نظامیان و دربار ایران توجه نشان داده‌اند؛ هرچند برخی از محورهای و خصوصیات که در نوشته‌های آنها ذکر شده، در بیانات هرودوت و استرابو که به بررسی عمومی جامعه ایرانی پرداخته بودند نیز یافت می‌شود. از این رو می‌توان نتیجه گرفت بسیاری از این ویژگی‌ها مختص طبقه خاصی نبوده و میان عموم جامعه ایرانی رواج داشته است. در این میان، آیسخولوس نگاهی کاملاً تحقیرآمیز ارائه داده است، گزنفون ارزیابی مثبتی از ایرانیان داشته و مارسلینوس بسیار دقیق، جزئی و هوشمندانه ایرانیان را مدنظر قرار داده است و به‌جز در موارد اندک، در بسیاری موارد با نگاهی تحسین‌آمیز و مثبت به جامعه ایرانی نگریسته است. پروکوپئوس نیز خصوصیات ایرانیان را غرض‌ورزانه بررسی نکرده، اما اظهارنظرهایش محدود بوده است.

موقعیت زمانی بررسی هر مورخ نیز در این میان تأثیرگذار بوده است. برای مثال، بیشتر مورخان که ایرانیان دوره‌های هخامنشی و ساسانی را بررسی کرده‌اند، نگاهی مثبت و تحسین‌آمیز داشته‌اند؛ اما مورخان که هم‌عصر با دوره اشکانی بوده‌اند، گاهی چنین نظری نداشته‌اند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که قدرت امپراتوری وقت نیز در نظرات آنها مؤثر بوده است. به‌ویژه آنکه امپراتوری‌های هخامنشی و ساسانی از بُعد سیاسی و کشورگشایی بسیار برجسته بوده‌اند.

محورهای برجسته مشترک در دیدگاه مورخان و نویسندگان، سنت‌های ایرانی،

خصوصیات ایرانی و آداب ایرانی بوده است. خصوصیات و آداب مشترک برجسته نیز در زمینه‌های ازدواج، جایگاه زنان، فرزندآوری و شیوه تربیت، علاقه به مهارت‌های نظامی، خصوصیات اخلاقی نظیر شجاعت، وطن‌پرستی و عاداتی همچون استبداد و ظلم بوده است.

منابع

- استرابو (۱۳۸۲). *جغرافیای استرابو؛ سرزمین‌های زیر فرمان هخامنشیان*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- افکنده، احسان (۱۳۹۵). بازتاب شکل‌گیری دولت ماد در «گفتار مادی» هرودوت. *تاریخ ایران*، ۹(۲)، ۱-۲۳.
- افلاطون (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. ج ۳ و ۴، چ. ۳. تهران: خوارزمی.
- آیسنخولوس (۱۳۵۶). *ایرانیان*. ترجمه کامیاب خلیلی. تهران: سروش.
- پاکباز، هانیه، میرفخرایی، مهشید، و ابوالقاسمی، محسن (۱۳۹۷). بررسی بخشی از گزارش هرودوت در خصوص آداب و رسوم ایرانیان با آیین زرتشتی‌گری. *معرفت ادیان*، ۱۰(۱)، ۸۵-۱۰۰.
- پروکوپیوس (۱۳۴۷). *جنگ‌های ایران و روم*. ترجمه محمد سعیدی. چ. ۲. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پلوتارک (۱۳۸۰). *ایرانیان و یونانیان به روایت پلوتارک*. ترجمه احمدکسروی. تهران: جامی.
- حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۳). *اخلاق و تربیت ایرانیان باستان*، حافظ، (۱۱).
- رایگانی، ابراهیم (۱۳۹۷). بررسی اوضاع مذهبی و باورهای اعتقادی پادشاهان عصر میانی ساسانی، براساس نوشته‌های پروکوپیوس مورخ رومی. *معرفت ادیان*، ۱۰(۱)، ۱۱۶-۱۰۱.
- سنگاری، اسماعیل، مقدس، امیرحسین، و خسروی، عرفانه (۱۴۰۰). *تاریخ نگاری و تاریخ‌نگاری در دنیای باستان*. تهران: دانشگاه تهران.
- سیسیلی، دیودوروس (۱۳۸۴). *کتابخانه تاریخی (ترجمه کتاب دوم) سرزمین میان رودان (بین‌النهرین)*، حکومت مادها، آشور. ترجمه و حواشی حمید بی‌کس شورکایی و اسماعیل سنگاری. تهران: جامی.
- عابدی جعفری، حسن، تسلیمی، محمدسعید، فقیهی، ابوالحسن، و شیخ‌زاده، محمد (۱۳۹۰). *تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی*. *اندیشه مدیریت راهبردی*، ۱۰(۲)، ۱۵۱-۱۹۸.

- عقیقی، فائزه (۱۴۰۱). تحلیل ویژگی‌های برجسته نظامی ایرانیان باستان از منظر نویسندگان غیرایرانی، نشریه مطالعات تاریخ انتظامی، ۹(۳۳): ۱۳۹-۱۵۹.
- گزنفون (۱۳۸۴). بازگشت ده هزار یونانی. ترجمه حسینقلی میرزا سالور. به اهتمام مسعود سالور. تهران: اساطیر.
- مجتبائی، فتح‌الله (۱۳۵۲). شهر زیبای افاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان. [بی‌جا]: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- محمدپور، احمد (۱۳۹۰). روش تحقیق کیفی ضد روش ۱، منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی. ج. ۱. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- نمایشنامه ایرانیان (۱۳۸۹). با مقدمه رضا داوری اردکانی. به اهتمام گروه غرب‌شناسی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هرودوت (۱۳۳۶). تاریخ هرودوت. ترجمه، مقدمه، توضیحات و حواشی هادی هدایتی. ج. ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- هرودوت (۱۳۸۴). تاریخ هرودوت. ترجمه، مقدمه، توضیحات و حواشی هادی هدایتی. ج. ۳-۶. ج. ۲. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

Marcellinus, A. (1862). Roman History. London: Bohn. Retrieved from: https://www.tertullian.org/fathers/ammianus_23_book23.htm

(This text was transcribed by

Roger Pearse,(2007). Corrected from print-out. All material on this page is in the public domain - copy freely.Greek text is rendered using Unicode)

Lasserre, F. (2024, April 10). Strabo. Encyclopedia Britannica. Retrieved from: <https://www.britannica.com/biography/Strabo>

Rollinger, R. (2012). Herodotus. *Encyclopedia Iranica*, 12(3), 254-288

Taplin, O., & Podlecki, A. J. (2024, December 19). Aeschylus. *Encyclopedia Britannica*.

Retrieved from: <https://www.britannica.com/biography/Aeschylus-Greek-dramatist>

Chaumont, M. L. (2012). Ammianus Marcellinus. *Encyclopaedia Iranica*, 1(9), 977-979

Badian, E. (2011). Didorus Siculus. *Encyclopedia Iranica*, 7(4), 421-422

Tuplin ,C. J. (2013). Xenophon. *Encyclopedia Iranica*. Retrieved from: <https://www.>

iranicaonline.org/articles/xenophon

Börm, H. (2013). Procopius. *Encyclopedia Iranica*. Retrieved from: <https://iranicaonline.org/articles/procopius>

Meinwald, C. C. (2024, September 23). Plato. *Encyclopedia Britannica*. Retrieved from: <https://www.britannica.com/biography/Plato>

واکاوی و تحلیل مشروعیت ایرانی-مغولی خاندان تیموری

در اندیشه تاریخ‌نگارانه تاج‌السلمانی

مسلم سلیمانی‌یان^۱، سعید کاظم‌بیگی^۲

چکیده

مشروعیت ایرانی-مغولی خاندان تیموری تنها جابه‌جایی حاکمان نبود؛ بلکه نوعی جهت‌گیری کامل در خود داشت. از جمله پیامدهای فوری این رویداد، احیای حس هویت ایرانی در گستره جغرافیایی مستقل آن بود، باوجود وسعت و تنوع سرزمینی، این امر همچنین عظمت امپراتوری‌های گذشته ایران را بازتاب می‌داد. این تحول نه تنها به فاتحان جدید فرصتی داد تا هویت خود را با آن بشناسند و خود را با آن همساز کنند؛ بلکه بستری برای ایرانیان فراهم کرد تا در مواجهه با فتوحات تیموریان، خودآگاهی و هویت خود را تقویت کنند. از اینرو، حفظ و تحکیم سلطنت، مقابله با بحران‌ها و مشکلات ناشی از تزلزل قدرت و فائق آمدن بر برخی از چالش‌های مشروعیتی، دغدغه اصلی تیموریان محسوب می‌شد. پژوهش حاضر با طرح این پرسش که معیارهای مشروعیت خاندان تیموری در اندیشه تاریخ‌نگارانه تاج‌السلمانی چه بوده است؟ و با استفاده از روش تحلیل محتوا، به این نتیجه رسیده است که تاریخ‌نگاری دودمانی دوره تیموری به شدت با قدرت حاکم در ارتباط بوده و تحت تأثیر آن شکل گرفته است. در جامعه عصر تیموری، نیاز شدید امیرزادگان تیموری به کسب مشروعیت، جریان تاریخ‌نگاری این دوره را تا حدودی از سایر دوره‌های تاریخی متمایز کرده است. در این فضای سیاسی و اجتماعی، اصلی‌ترین و محوری‌ترین انگیزه تاج‌السلمانی، اعطای حق مشروعیت و جانشینی به شاهرخ و نوادگانش بر پایه اعتقاد به حقوق الهی حاکمان و قداست حکومت در نزد ایرانیان بوده است که همواره یکی از عوامل مشروعیت‌بخشی به حکومت شمرده می‌شد.

واژه‌های کلیدی: مشروعیت ایرانی-مغولی، خاندان تیموری، اندیشه تاریخ‌نگارانه، تاج‌السلمانی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵

۱. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات، دانشگاه سیدجمال‌الدین اسدآبادی، همدان، ایران (نویسنده مسئول).

m.soleimanian@siau.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد تاریخ، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

مقدمه

بحث مشروعیت ایرانی حکومت و مبانی آن از دیرباز توجه فیلسوفان، عالمان علوم سیاسی و جامعه‌شناسان را به خود جلب کرده و به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین مباحث فلسفه سیاسی، همواره در مرکز پژوهش‌های کلاسیک قرار داشته است. این موضوع به این پرسش اساسی می‌پردازد که حاکم بر چه اساسی حق حاکمیت و اعمال قدرت سیاسی دارد و مردم با چه مجوزی این حق را پذیرفته‌اند. بی‌تردید، همه نظام‌های سیاسی تمایل دارند که مردم از دستورات دولت اطاعت کنند و تصمیمات آن را با حداقل استدلال، معتبر بدانند. هرچه حمایت عموم مردم از رهبران نظام‌های سیاسی در کشورها بیشتر باشد، عمر آن نظام‌ها طولانی‌تر و نیاز آنها به اعمال زور و فشار برای اجرای تصمیمات به حداقل خواهد رسید. چنین اطاعت داوطلبانه و پذیرش آگاهانه مردم از تصمیمات قدرت سیاسی حاکم، در اصطلاح سیاسی «مشروعیت» یا «برحق بودن» و «حقانیت» نامیده می‌شود. مشروعیت، قدرت ذهنی پنهانی است که در جامعه وجود دارد و مردم را بدون فشار و زور به اطاعت داوطلبانه وادار می‌کند. همه نظام‌های سیاسی در دوران حکومت خود نیازمند مشروعیت هستند و برای اثبات حقانیت حاکمیت خود، به ارائه دلایل اطاعت سیاسی شهروندان از ابزارهای مختلف مشروعیت می‌پردازند. پادشاهان تیموری که با زور و شمشیر به قدرت رسیدند، آگاه بودند که زور و شمشیر قدرت می‌آورد، ولی مشروعیت است که موجب تداوم و موفقیت حکومت می‌شود. بنابراین، برای بقا و دوام نظام سیاسی خود، با در نظر گرفتن تنوع و با در نظر گرفتن خاستگاه نژادی، منطقه‌ای، عقیدتی و مذهبی جامعه، به منابع مختلف کسب مشروعیت روی آوردند.

نوشتار حاضر به بررسی اندیشه تاریخ‌نگارانه تاج‌السلمانی پیرامون مشروعیت تیموریان می‌پردازد. فرضیه اصلی این است که تیموریان برای مشروعیت‌بخشی از مؤلفه‌هایی همچون مذهب، مؤلفه‌های ایرانشهری و چنگیزی بهره بردند و این عوامل در شرایط مختلف به مشروعیت آنان کمک کردند. از این منظر، توجه به بررسی منابع مختلف مشروعیت در میان حاکمان تیموری و خاستگاه غیرایرانی آنان، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. براین اساس، کتاب شمس‌الحسن، اثر تاج‌السلمانی از جمله آثار مهم این دوره است که با رویکردی کاملاً گفتمانی، مشروعیت حکومت تیموری را بر پایه مؤلفه‌های هویت ایرانی و مغولی توجیه می‌کند. در این اثر تلاش شده است تا نشان دهد تبار ایرانی

تیموریان، که مانعی جدی در شبیه‌سازی آنان با پادشاهان ایرانی به شمار می‌رفت، نادیده گرفته شود. روش پژوهش حاضر، تحلیل محتوا است. در رویکرد تحلیل محتوا، افزون بر قصد و نیت مؤلف، به شرایط ساختاری گوناگونی که زمینه‌ساز شکل‌گیری یک متن می‌شود، توجه می‌شود. متدولوژی قرائت زمینه‌ای، فهم معنای هر متن را وابسته به درک زمینه‌ها و شرایط فکری، سیاسی، اجتماعی، مذهبی و... پیرامون متن و نویسنده می‌داند. بنابراین، فهم اندیشه و متن بیرون از زمینه اجتماعی و تاریخی آن ممکن نیست. این بدان معناست که بخشی از مطالعه برای فهم متن باید به بررسی این نکته اختصاص یابد که «نویسنده در چه نوع جامعه‌ای در حال نوشتن و متقاعد کردن بوده و ساختار سیاسی و اجتماعی جامعه در آن زمان در چه وضعیتی قرار داشته است» (مرتضوی، ۱۳۸۶: ۱۷۲). بنابراین، مورخان حتی اگر می‌خواستند، نمی‌توانستند همه رخدادهای مد نظرشان را بازتاب دهند. به همین دلیل، آن بخش از تاریخ‌های رسمی که به‌طور ضمنی به مسائل واقعی پرداخته‌اند، اهمیت بسیاری دارد. برای درک معنای این بخش‌ها و روشنگری تاریخی، باید از روش تحلیل محتوا استفاده کرد.

پیشینه تحقیق

کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، اثر داود فیرحی (۱۳۷۸) به بررسی دانش سیاسی در اسلام می‌پردازد و یافته‌های آن در طرح مباحث نظری این پژوهش مد نظر قرار گرفته است. بخشی از این اثر به سلطنت اسلامی اختصاص یافته است و آن را به‌مثابه یک گفتمان می‌نگرد که تا پیش از پیدایش دولت‌های نو در ایران رواج داشت. کتاب قدرت، سیاست و مذهب در ایران عهد تیموری، اثر بناتریس فوربز منز (۱۳۹۰) از دیگر منابعی است که نویسنده آن با پاسخ به دو پرسش، تلاش کرده است که مشروعیت تیموریان را با توجه به شرایط جغرافیایی، قومی و فرهنگی قلمرو آنها بیان کند. این کتاب مباحث مرتبط با قدرت، سیاست و مذهب در ایران عصر تیموری را به‌صورت کلی مد نظر قرار داده و در تدوین پژوهش حاضر راه‌گشا بوده است. کتاب تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان از حسین میرجعفری (۱۳۷۹) نیز در پژوهش حاضر مد نظر قرار گرفته است. کتاب پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان، اثر مهدی فرهانی

منفرد (۱۳۸۲) در سه بخش به تحلیل مسائل سیاسی و فرهنگی دوره تیموریان و تکاپوی فرهنگی به‌ویژه در عصر زوال تیموریان می‌پردازد. همچنین، الهیاری و اعلامیزواره (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی تکاپوهای مذهبی تیموریان و مسئله مشروعیت حاکمیت» به مسئله مشروعیت خاندان تیموری اشاره کرده‌اند و منابع مشروعیت خاندان تیموری را به‌صورت کلی از بُعد مذهبی بررسی کرده‌اند؛ اما به دیدگاه‌های تاج‌السلمانی پیرامون مشروعیت خاندان تیموری اشاره‌های نداشته‌اند.

چارچوب مفهومی

مشروعیت در علوم سیاسی به معنای حق حاکمیت و پذیرش آن از سوی مردم است. این مفهوم به‌عنوان مبنای حاکمیت و عاملی برای تبدیل قدرت به اقتدار تلقی می‌شود. در فلسفه سیاسی، مشروعیت در جایگاه یک مسئله‌هنجاری بحث و بررسی می‌شود و براساس بایدها و نبایدها تبیین می‌گردد. در جامعه‌شناسی سیاسی، تمرکز بر این است که چگونه یک حکومت می‌تواند در نظر اکثریت شهروندان مشروعیت یابد و چگونه رضایت مردم را جلب کند. با تشکیل حکومت تیموریان، یکپارچگی جغرافیایی در قلمرو ایران فراهم شد. این حکومت، زمینه‌های بروز و بازتاب اندیشه ایرانی و بازسازی نظام حکومتی مبتنی بر الگو و سنت ایرانی را فراهم کرد. این اقدامات، استحکام‌بخش یکپارچگی و هویت سیاسی و ملی ایران بود. از آنجاکه نمادپردازی قومی بر نقش پیوندها و میراث نمادین هویت قومی از پیش موجود در شکل‌گیری حکومتها تأکید می‌کند، سهم این عناصر تاریخی در تداوم قومی و هویت جوامع بیش از عوامل مادی دانسته شده است (اوزکریملی، ۱۳۸۳: ۲۰۱-۲۰۷؛ اسمیت، ۱۹۹۱: ۱۴-۲۱). نظام اندیشه ایرانی‌شهری تحت عنوان اندیشه مشروعیت‌ساز تکوین و تکامل یافت. در دوره اسلامی نیز از روزه‌های مختلفی زمینه بروز و بازتاب نظری و عملی پیدا کرد و افزون بر الگوسازی در ساختار کشورداری، این اندیشه در متون تاریخی نیز به‌عنوان مبنای مشروعیت حکومت منعکس شد. ابعاد این اندیشه مانند پیوند دادگری، رعیتداری و ایرانمداری که از مهم‌ترین مشخصه‌های آن است، سبب‌ساز مشروعیت حکومت‌ها بود. موضوع چالش‌های مشروعیت که در حوزه تاریخ‌نگاری نمود یافته است، یکی از ویژگی‌های مهم اندیشه ایرانی‌شهری است که در دوره اسلامی در

اندیشه و عمل ایرانیان خود را نشان داده است و می‌توان آن را در چارچوب متون تاریخی مبتنی بر مؤلفه‌های ایرانی بررسی کرد. براین اساس، خودآگاهی که در ایران دوره تیموری سبب‌ساز مشروعیت است، به سده‌های پیش از آن بازمی‌گردد و تحولات سیاسی و مذهبی هویت‌بخش، عصر تیموری را تحت تأثیر خود قرار داده است. با وجود تغییرات زمانی، تداوم و استمرار فرهنگی و سیاسی بر پایه مؤلفه‌های هویت‌ساز و مشروعیت‌بخش ایرانی در این دوره حفظ شده است (اسمیت، ۱۹۹۱: ۲۶-۲۷). تاج‌السلمانی از جمله مورخان است که تلاش کرد با توجه به این مؤلفه‌های مشروعیت‌ساز ایرانی، مشروعیت حکومت تیموریان را به‌عنوان یک حکومت اسلامی و سلطنتی در قرن‌های ۱۴ و ۱۵ میلادی با استفاده از نظریه‌های مختلفی تبیین کند. تیموریان برای توجیه سلطنت خود از ترکیبی از مفاهیم دینی و سیاسی همچون نظریه قدرت الهی، نظریه جهاد و فتوحات، مشروعیت مذهبی و سلطنتی، و نظریه سلطنت موروثی و پدرسالاری استفاده می‌کردند تا مشروعیت حکومت خود را نشان دهند.

زندگی، زمانه و تاریخ‌نویسی تاج‌السلمانی

کتاب شمس‌الحسن در سال ۸۱۳ ه.ق، در زمان رقابت‌های جانشینی بین نوادگان تیمور و آغاز تسلط و قدرت‌گیری شاهرخ و پسرش الغ‌بیگ در سمرقند و تحت نظارت الغ‌بیگ به رشته تحریر درآمد. به دلیل تمرکز قوای متخاصم و رقیب در این ناحیه، توجه نویسنده بیشتر به مناطق شرقی قلمرو تیموریان، یعنی خراسان و ماوراءالنهر معطوف بوده است (وودز، ۱۹۹۰: ۱۱۲). متأثر از فضای سیاسی و اجتماعی مذکور، اصلی‌ترین و محوری‌ترین انگیزه تاج‌السلمانی، اعطای حق مشروعیت و جانشینی به شاهرخ و نوادگانش بوده است؛ به‌طوری‌که اگر در ظفرنامه شامی تیمور محور تمام حوادث است، در شمس‌الحسن، شاهرخ، نوادگان و ملازمان او محل توجه نویسنده بوده و نیروی محرکه تاریخ را تشکیل می‌دهند. شاهرخ، الغ‌بیگ و امیرشاه‌ملک به ترتیب اهمیت، اصلی‌ترین شخصیت‌های تاریخ‌نگاری شمس‌الحسن را تشکیل داده‌اند. از زندگی و حرفه تاج‌السلمانی اطلاعات زیادی در دست نیست. اشارات درباره زندگی و آثار این مورخ بسیار اندک و پراکنده است. پسوند اصفهانی او نشان می‌دهد که از مردم اصفهان بوده است. به گفته اسفزاری، نام مستعار وی سلمانی، برگرفته از سلمان فارسی است (اسفزاری، ۱۳۳۹، ج

۱: ۸۹). اثر وی، شمس‌الحسن، در بین تواریخ دودمانی دوره تیموری، دومین اثر بعد از ظفرنامه شامی است. این اثر همچنین، نخستین اثری است که پس از مرگ تیمور به سفارش شاهرخ در سال ۸۱۳ ه.ق نوشته شده است (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۱۸-۱۹). به جز دو نامه از تاج‌السلمانی که در کتاب فرائد الغیایه موجود است، تنها اثر به‌جامانده از این مورخ، کتاب شمس‌الحسن است (تائور، ۱۳۸۶: ۲۸۳). اولین اطلاع از حضور سیاسی وی، مربوط به سال ۷۷۸ ه.ق، هم‌زمان با حمله تیمور به قلمرو آل‌مظفر است (خواندمیر، ۱۳۷۲، ج ۴: ۳۱۸). به نظر می‌رسد پس از غلبه تیمور بر بایزید مظفری، پسر مبارزالدین، تاج‌السلمانی که تا آن زمان در دربار آل‌مظفر حضور داشت، به دربار تیمور راه یافته و کاتب تشکیلات دیوانی تیمور شده و از او لقب «وطواط» دریافت کرده است (یوسف‌اهل، ۱۳۵۸: ۱۸۹). او از سال ۸۰۷ تا ۸۱۱ ه.ق به خدمت خلیل سلطان بن میرانشاه، نوه تیمور، که موفق به تصاحب سمرقند شده بود، درآمد. زمانی که شاهرخ بر خلیل سلطان پیروز شد و سمرقند را تصرف کرد، تاج‌السلمانی نیز دستگیر و بعد از دو سال از زندان آزاد شد و در دیوان الغیبگ، فرزند پانزده ساله شاهرخ مشغول به کار شد (رستمی و فرهنگ‌مفرد، ۱۳۹۱: ۵۸). پس از مدتی، در عرصه خوشنویسی به مرتبه و مقام بالایی دست یافت که به گفته خواندمیر «زیاده از آن بر صفحه خیال، صورتی تصویر نتوان بود» (خواندمیر، شماره ثبت ۱۳۷۱۷: ۱۴۰-۱۴۱). فرمانی که از طرف الغیبگ در سال ۸۱۴ ه.ق به خط تاج‌السلمانی نوشته شده است، مؤید مهارت او در خطاطی و خوشنویسی است (وودز، ۱۹۹۰: ۱۲۵). چنان‌که از محتوای کتاب مشخص است، به نظر می‌رسد تاج‌السلمانی در شعر و شاعری نیز دستی توانا داشته است. اسفزاری نیز شعرهای او را در کتابش آورده و از آن به «چمن» تعبیر کرده است (اسفزاری، ۱۳۳۹، ج ۱: ۴۲).

سازوکارهای توجیه قدرت و نگاه مشروعیت‌بخش تاج‌السلمانی

تاج‌السلمانی به‌مثابه مورخی شریعتمدار، در پی توصیف حاکمان تیموری براساس مؤلفه‌های اسلامی و اعتقادی است. در باورهای اعتقادی تاج‌السلمانی، حاکمان تیموری به صفت ظل‌اللهی متصف هستند. در کانون این نظریه سلطنت، پادشاه قرار دارد که از جایگاه معنوی و سیاسی ویژه‌ای برخوردار است. او سلطان را پس از اسلام‌پذیری وی، در سیمای آرمانی شاهنشاهان ایران ترسیم کرده و بر ویژگی مهم‌گزینش از سوی

خداوند تأکید کرده و برای وی مقام ظل‌اللهی یا نمایندگی خدا بر روی زمین قائل بوده است و می‌گوید: «امیر تیمور گورکان انارالله برهانه و ثقل بالحسنت میزانه جهان را به فر حضور و نور ظهور مشرف گردانید و چون دولت سلاطین ایلخانیه به انجام رسید، آفتاب سلطنت قاهره بر لاسیه طالع گردید» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۱۳۳). بنابراین، او پادشاه را برگزیده یزدان و نماینده خدا برای تحقق اراده الهی در روی زمین دانسته است. نگاه مشروعیت‌بخش تاج‌السلمانی به این شخصیت‌ها از مدح‌های طولانی و پر دامنه آنان در صفحات آغازین کتاب مشخص می‌شود:

«افضل حمد و سپاس و اکمل شکر بقیاس که اقلام مورخ خرد خبیر به واسطه اجمل تحریر پیرامون شرح و بسط عشر عشر آن نتواند گشت و اقدام مؤلف عقل بصیر به وسیله احسن تقریر بر سر حدّ عدّ جزئی از اجزاء آن نتواند رسید؛ ذات پاک مخبری صادق - تعالی و تقدّس - را سزد که جمیع مکونات در جنب عوالی اساسی مقدمه کتب تواریخ قدرتش، کم از خیال بی‌رنگی و کل موجودات نسبت به لوامع آینه آیات صفایح صحایف قصص حکمتش بی‌رنگ‌تر از رنگی است. علیمی که دست مفاتیح معانی کلام مجید و زبان تخلیص بیان واجب التمجیدش به مقتضی (ولا رطب ولا یابس إلا فی کتاب مبین) عقده معضله از نکته اسرار مأثوره و نقاب حجاب از چهره اخبار مستوری بگشاد تا از طلایع آن انوار در هریک از لحظه صدهزار بار عرایس افکار بر منصفه ظهور جلوه حسن و جمال یافت و از نتایج آن اخبار در هر نفس چندین نفایس آثار در عرصه وضوح زیب لطف و کمال دید» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۱). «وَأحمد خالقی حمدا/ بدا خلقا فأنشأه سوياً/ و منعلی بالإسلام حتی/ عرفت الدین خعتبا صبیبا» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۲). «عزیزی که بر سریر (قال انک الیوم لدینا مکین امین) یوسف مصر را از قعر چاه به اوج جلال و جاه رسانید؛ رزاقی که بر مائده (فالتقمه الخوت) یونس را لقمه دهان ماهی گردانید» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۳). «مجیی که مناجات (رب لا تدرنی فردا و انت خیر الوارثین) را سبب زکریا از کربت بلاء کفره فرمود؛ قادری که به قدرت (فالقی عصاه فإذاهی تُعبان مبین) ۴. عصای موسی را از دهای میدان سحره گردانید»

۱. (یوسف/۵۴).

۲. (الصافات/۱۴۲).

۳. (الانبیاء/۸۹).

۴. (الاعراف/۱۰۷).

(تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۴). «ریاض اقبال بی رشخ حمد الهی نصرت نیابد و دوحهٔ آمال بی نسیم شکر نامتناهی طراوت نپذیرد. زبان فصاحت بی یاد ذات لایزالیش ابکم و بیان بلاغت بی ذکر صفات با کمالش مبهم» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۶).

تاج‌السلمانی تلاش کرده است تا شاهرخ و ملازمانش را حامی و مسئول اجرای وصیت تیمور نشان دهد: «[تیمور] بعد اطمینان الضمیر و استخارهٔ من الملک العلیم و مشورهٔ مع الصغیر و الکبیر در خاطر عاطر که آفتاب عالم تاب اکتساب ضیاء از اشعهٔ انوار آن مینمود، [عزم] جزم گردانید که معاملهٔ دولت دونیره و نیره زاده که ماه و خورشید آسمان سلطنت و برجیس و ناهید فلک خلافتاند باتمام رساند، یعنی از برای فرزندزاده و نوردیدهٔ خویش، دُرّ دُرّ جهاننداری و دُرّی برج کامکاری، الغیبگ بهادر که محبوب جانی و مطلوب روحانی آن حضرت بود و در وجنات اوضاع احوال و نواصی خِصال آن مخدومزادهٔ صاحب کمال انواع نجابت و بختیاری و سعادت و شهریاری به توفیق حضرت باری چون شعاع مهر مبین بر صفحهٔ چرخ برین لایح و واضح» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۳۸).

او در مقابل، رقبای شاهرخ را به‌مثابه افرادی بی‌مسئولیت و ناقض وصایای تیمور معرفی کند. به بیانی ساده‌تر، در کتاب شمس‌الحسن، گفتگمانی جدید مشاهده می‌شود که محصول شرایط سیاسی و اجتماعی دورهٔ تیموری و تحولات سیاسی پس از مرگ تیمور است. گفتمان غالب در شمس‌الحسن، با محور قرار دادن ارزش‌های شخصیتی و حکومتی تیمور، بر لزوم پیروی جانشینان از آن تأکید می‌کند. در اندیشهٔ تاج‌السلمانی، حق سلطنت و جانشینی تیمور به کسی اختصاص دارد که در منش و کردار شبیه تیمور باشد و وصایای او را سرلوحهٔ کار خود قرار دهد (وفا مایهٔ کامرانی دهد / وفا دولت جاودانی دهد / وفا نقدکیش مسلمانی است / کسی کِش وفا هست ایمانست / وفایت نماید ره راستان / وفا بخشدت روح دل ذوق جان / زیروزیت گر شوی حق شناس / سعادت کند آسمان اقتباس) (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۲۱).

یکی از مهم‌ترین خصوصیات چنین جانشینی، وفای به عهد و وصیت است. چنان‌که مشاهده می‌شود، نشان دادن چهرهٔ ناقضان عهد و وصیت یکی از اهداف تألیف شمس‌الحسن بوده است. نویسنده از زبان شاهرخ دربارهٔ وفای به عهد و وصیت چنین می‌نویسد: «ما خلاف وصیت آن صاحب قرآن نمی‌توانیم کرد، و چون عهد ما پیوسته با آن حضرت آن بوده که در حیات و مماتش مهما امکن رضا به عکس فرمان او

ندهیم، اکنون که هنوز کفن نظیف بر بدن لطیف و شخص شریف او آثار تشییف نیافته، نقیض فرمان آن حضرت ورزیدن و از نقض پیمان ناترسیدن سبب وزر[و]وبال و موجب خامت عواقب آمال گردد» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۱۴۸). تاج‌السلمانی در این صفحه از کتاب، از کلماتی همچون وصیت، عهد، فرمان و پیمان استفاده کرده است تا نشان دهد حق جانشینی و سلطنت را وفاداری به عهد و وصیت تیمور تعیین می‌کند. فراوانی معنادار چنین کلماتی هم در صفحه مذکور و هم در دیگر صفحات کتاب، بیانگر اهمیت ویژه آن در نظر نویسنده است که به‌عنوان گفتمانی مسلط برای مشروعیت‌بخشی به شاهرخ و سلب مشروعیت از رقبای او اتخاذ شده است (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۱۲۳ و ۱۹۶). باتوجه بر این واقعیت که تیمور، امیرزاده پیرمحمد را در مقام جانشین خود برگزیده بود و شاهرخ براساس گفتمان مذکور قانوناً حقی برای کسب جانشینی نداشت، تاج‌السلمانی به‌شکلی محافظه‌کارانه تلاش کرده است تا شاهرخ را مستقیماً جانشین تیمور خطاب نکند؛ بلکه او را در جایگاه حامی و پشتیبان پیرمحمد در اخذ جانشینی و دفاع از وصیت تیمور، نشان دهد: «خاصیت و منفعت حق‌شناسی و وفاداری و نقصان و مضرت بی‌وفایی و کینه‌کاری بر جمیع جهانیان معین و مبرهن گردد. چون همت بدین مأمول مصروف و نیت برین مسئول مقصور داشتند» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۲۹). «و بعد از آن حضرت مخدوم‌زاده جهانیان، شاهرخ بهادر، از روی مرحمت و شفقت به سلیمان‌شاه فرمود که چون از تقصیرات تو در [عدم] ملازمت امیرزاده پیرمحمد بهادر و عدم مطاوعت در فرستادن سلطان حسین بیشائبه کدورتی در خاطر او خواهد بود و حکم انصاف این غرامت را بر جانب تو حواله می‌کند، هر آینه اکنون دست در دامن عذرخواهی زدن و پای در جاد خدمتکاری پسندیده مستقیم داشتن اولی و انساب است» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۲۴۵). به همین دلیل، بر روابط شاهرخ و پیرمحمد کاملاً محافظه‌کارانه نگریسته است. نگاه تاج‌السلمانی بر پیرمحمد نگاهی مدح‌آمیز توأم با نقد و تخریب است تا بدین‌وسیله موقعیت شاهرخ را در برابر او استحکام بخشد: «به رهنمایی دولت و امداد سعادت شرف بساط بوس یافتند. چون نعمت سفر ایشان به نعمت ملازمت درگاه جهان پناه مبدل شد، بعد از اداء وظایف دعاء دوام دولت ابد پیوند ارسى الله قواعد ارکان‌ها- قصه پرغصه امیرزاده پیرمحمد بهادر و کسری که از خودرایی و بی‌اتفاقی به وی رسید» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۲۸۷).

تاج‌السلمانی در این بخش، ضمن مشروعیت‌بخشی به اقدامات تیمور، از حق جانشینی

شاهرخ و فرزندان او، به‌ویژه الغیغ دفاع کرده است. ذکر ماجرای دامادی الغیغ در حین شرح تحولات سال ۸۰۷ ه.ق، آن هم بدون هیچ مقدمه‌ای، امری تصادفی نبوده است. افزون‌بر بزرگ‌نمایی ازدواج الغیغ با دختر عمویش آغاییگی، عروسی بسیاری از شاهزادگان دیگر که همراه با مراسم الغیغ صورت گرفت، کاملاً نادیده گرفته شده است (وودز، ۱۹۹۰: ۱۲۴). برجسته‌سازی نقش الغیغ و توجه ویژه‌ای که تاج‌السلمانی به او داشت، منحصر به شرح ماجرای دامادی او نیست. ذکر اعطای شمشیر (نمادی از قدرت و سلطنت)، توسط تیمور به الغیغ، نوع دیگری از تلاش‌های تاج‌السلمانی برای مشروعیت‌بخشی به او بوده است. به نظر می‌رسد تاج‌السلمانی در این باره از اندیشه سیاسی شیعه تأثیر پذیرفته است. این اندیشه در امر مشروعیت‌بخشی به الغیغ بی‌ارتباط با رشد و قدرت‌گیری تفکر شیعی در بین رجال سیاسی و عموم مردم جامعه عصر تیموری نمی‌تواند باشد.

از دیگر روایات گزینش‌شده، اشاره به آثار نجومی در سال وفات تیمور و مطابقت آن با طالع سعد و آثار سلطنت شاهرخ است: «و در آن ولا از نتایج قدرت حضرت مُنَجِح اَمَل، قران مشتری و زحل در چهارم ساعت از روز چهارشنبه پنجم ماه رجب من جمله شهر عام سبع و ثمانمیه هجری به سحاب زیج و جیز سنجری واقع شد. در برج دلو که طالع صاحب قران مرحوم بود و درجه مقارنه این دو کوک از این برج بیست و سیم بود که حد مریخیست و آفتاب درین روز در برج جدی بود بر درجه بیست و هفتم و مریخ در وقت قران در برج قوس بود بر درجه دهم و زهره در وقت قران هم در قوس بر درجه چهاردهم و عطارد در برج جدی بود بر درجه پنجم و در آخر رجع چنانکه در روز دوم مستقیم شد و قمر در وقت قران در برج حمل بود بر درجه هفدهم و رأس در برج سرطان بر درجه بیست و سیوم و ذنب در برج جدی و اتفاق استادان عالم و علم نجوم بر آنست که طالع سال قران را طالع قران می‌دارند و طالع آن سال برج قوس بود، به سه درجه و صاحب آن مشتری و درجه طالع از حد مشتری بنا بر آن از دلایل نجومی، چنان معلوم می‌شود که چون مشتری صاحب طالع قران بود، حضرت باری سبحانه و تعالی به خاصیتی که سعادت در مشتری و دیعیت نهاده» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۸۰-۷۹). تلاش نویسنده برای پررنگ جلوه دادن نقش شاهرخ و فرزندش الغیغ به‌وضوح آشکار است. بی‌دلیل نیست که در ذکر تحولات سال ۸۰۷ ه.ق سعی شده است، نامی از دیگر فرزندان تیمور برده

نشود؛ تا بدین وسیله ضمن به حاشیه راندن رقبای شاهرخ، نقش او و فرزندانش را برجسته سازد. نگاه جانبدارانه تاج‌السلمانی نسبت به شاهرخ و ملازمانش چنان آشکار است که تنها با مقایسه القاب یادشده برای آنان و رقبایشان، می‌توان به این مسئله پی برد. آنجا که با بیان کلماتی همچون «سلطان»، «خسرو»، «خاقان»، «بهادر»، و «سلطان قدر فرمان قضا بر نقیض مدعاء ایشان بامضاء رسانید» (تاج‌السمانی، ۱۳۹۳: ۲۲۳) و عباراتی مانند «حضرت امیرزاده جهانیان شاهرخ بهادر به اندک روزی به مبارکی و طالع سود در دارالملک هرات نزول فرمود. بعد از چند روز که عرصه ملک بفر مقدم همایون آن سلطان عالی شان زیب و زینت روضه جنان گرفت و بدان مملکت از میامن نزول میمون آن خسرو جهان نشاط جان یافت» (تاج‌السمانی، ۱۳۹۳: ۱۹۸) و در جای دیگر، «الغ بیگ بهادر که محبوب جانی و مطلوب روحانی آن حضرت بود و در وجنات اوضاع احوال و نواصی خصال آن مخدومزاده صاحب کمال انواع نجابت و بختیاری و سعادت و شهریاری به توفیق حضرت باری چون شعاع مهر مبین بر صفحه چرخیرین لایح واضح» (تاج‌السمانی، ۱۳۹۳: ۳۸). درحالی‌که در خطاب خلیل سلطان، آن هم با اغماض، تنها به لقب امیرزاده اکتفا شده است: «امیرزاده خلیل را از استماع این حال آتش وهم در وجود اشتعال یافت و نایره خوف در ذات ملازمانش زبانه زد، به انواع متضرر شدند» (تاج‌السمانی، ۱۳۹۳: ۲۲۰). متأثر از جریان قدرت و سیاست حاکم بر تألیف شمس‌الحسن، دیگر شخصیت مورد تأکید و تمجید تاج‌سلمانی، امیرشاه‌ملک است که به صورت شخصیتی قهرمان‌گونه وصف شده است: «کمترین چاکری از درگاه حشمتش فغفوری؛ کهنترین خادمی از آستان عظمتش جیبوری؛ آسمان از آستانه در رفعتش حلقه به گوشی؛ آفتاب از جام بزم عشرتش جرعه نوشی. آفتاب دین و دولت، آسمان عدل و داد / پادشاه ربع مسکون، خسرو صاحب قرآن / روی زیبای امل، پشت توانای امید / چشم بینیا خرد، جان گرامی جهان» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۲۴). نفوذ و تأثیرگذاری امیرشاه‌ملک در شمس‌الحسن به قدری است که اگر او را از صحنه حوادث حذف کنیم، از قدرت و عظمت شاهرخ چیزی جز نام باقی نخواهد ماند. مدح طولانی او، از صفحات نخستین کتاب، در کنار شاهرخ و الغ بیگ آغاز شده و در سراسر کتاب مورد تمجید و تأکید واقع شده است: «اورنگ نشین پادشاهی / اکیل سستان ملک شاهی / در حمله چو شیر باشکوه است / در حلم و وقار همچون کوه است / هم بازوی کامکار دارد / هم دولت برقرار دارد / اسرار قدر که آن نهانست / در لوح ضمیر

او عیانست / در هر هر کمال دارد / توفیق ذوالجلال دارد / در رزم چون برق تیز رانست / در بزم چو ابر دورفشانست / شاید که کنم برای تزیین / یک بیت درین مدیح تضمین / ایزد به خودش پناه دارد / وز چشم بدش نگاه دارد» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۱۹). از جمله مواردی که برجستگی و اهمیت او را نشان می‌دهد، مسئله سیدخواجه و عذرخواهی مکرر شاهرخ از شاه‌ملک و ارج نهادن بر خدمات او در این باره بوده است: «و سبب آنکه امیرزاده خلیل در این مدت محرمان نهانی و منہیان پنهانی با وسوس شیطانی، پیش سیدخواجه ولد شیخعلی بهادر که از امرای معتمد و امنای معتبر حضرت امیرزاده شاهرخ بهادر بود، می‌فرستاده و التماس می‌کرده که او را با امیرزاده شاهرخ بهادر در هنگام توجه به جانب ماوراءالنهر اظهار مخالفت میباید کرد و کارخانه سلطنت او را نامربوط و معامله مملکت نامضبوط میباید داشت رفاغ حال و فراغ بال از روی استقلال عزم کلی نتواند نمود» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۲۹۰-۲۹۱). در این گزارش، جانبداری تاج‌السلمانی از امیرشاه‌ملک در مقابل رقیب سیاسی‌اش، یعنی سیدخواجه به‌وضوح روشن است. تحریف این گزارش به نفع شاه‌ملک توسط تاج‌السلمانی با رجوع به گزارش متناقضی که سمرقندی در این باره ارائه داده است، آشکار می‌شود (سمرقندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۸). شفیع قرار دادن شاه‌ملک توسط مجرمان به‌منظور طلب بخشش از شاهرخ، از دیگر مواردی است که نقش این امیر را برجسته کرده است. تاج‌السلمانی درباره نسب خانوادگی و نقش با اهمیت شاه‌ملک در حکومت تیموری چنین می‌گوید: «هرآینه چون نسلاً بعد نسل آبا و اجداد امیرشاه‌ملک و برادران و خویشان او رضیع عنایت و صنیع تربیت خانواده همایون اسلاف حضرت خسرو صاحب قران مرحوم بوده‌اند و صحت نسب شریفه همزادی و کولکناشی ایشان به ثبوت پیوسته، از برای ثبات دولت خاندان و تمشیت وصیت حضرت سلطان کامران در ولاها چنین چنان خدمتکاری‌ها نمودند و...» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۲۷۱).

تاج‌السلمانی به همان اندازه که در مدح و تمجید شاهرخ و ملازمانش کوشیده است، به همان اندازه نیز در مذمت و تقبیح رقبای او، به‌ویژه خلیل سلطان کوشیده است. افراط او در مدح و ذم اشخاص به‌قدری است که می‌توان مطالب کتاب را براساس مدحیات و ذمیات تقسیم‌بندی کرد و تاج‌السلمانی را متعصب‌ترین و غرض‌ورزانه‌ترین مورخ در بین مورخان دودمان‌گرای دوره تیموری دانست. البته به نظر می‌رسد از دلایل غرض‌ورزی مطالب شمس‌الحسن، اتکای نویسنده بر منابع شفاهی و ارتباط مستقیم با سخن‌گویان قدرت است: «در گنج گوهر که شامخ بود / کلیدش به دست مورخ بود / در تجربت‌ها

چو گردد نهان / بجوی از دل مرد تاریخ دان» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۱۲). چنین شرایطی باعث شده است تا نویسنده مستقیماً احساسات قدرت حاکم را منعکس کند؛ اما نگاه خصمانه و مشروعیت‌زدایانه تاج‌السلمانی نسبت به رقبای شاهرخ سبب شده است تا درباره آنان با لحنی تهاجمی همراه با قضاوت‌های اخلاقی مکرر سخن بگوید. یکی از اقدامات تاج‌السلمانی به‌منظور سلب مشروعیت و تحقیر رقبای شاهرخ، بررسی ریشه‌های اجتماعی، مناسبات خانوادگی و ویژگی‌های شخصیتی برخی از آنان است؛ به‌طوری‌که مطابق با نظر وودز، شمس‌الحسن تنها منبعی است که به منشأ غلامی بسیاری از شخصیت‌های برجسته حکومت تیموری تأکید کرده است (وودز، ۱۹۹۰: ۱۲۷).

جایگاه اندیشه ایرانی در تبیین مشروعیت حکومت تیموریان

نظام‌های موروثی شرقی (نظام پادشاهی) مشروعیت خود را باتکیه بر نوعی باور متعالی و معنوی توجیه می‌کردند. سلطنت ایران باستان همواره بر دو اصل استوار بود: تأیید الهی و فر؛ اولی، منجر به دستیابی به سلطنت می‌شد و دومی، برای تداوم قدرت و حکومت ضروری بود. همچنین خدایان طرفدار پادشاهی و بخشش فر بودند، یعنی اجازه داشتند بر عرش بنشینند. بنابراین، فر و تأیید دو جنبه ضروری مشروعیت سلطنت بود. از این‌رو، در این نظام حکومتی، مراتب فرماندهی و اطاعت به امور معنوی و ماوراء طبیعی منتسب می‌شد و این ارتباط، مبنای مشروعیت را توجیه می‌کرد. در نتیجه، نوعی اقتدار فرهمند ایجاد می‌شد (حجاریان، ۱۳۷۴: ۴۸). اما این تفکر مختص ایرانیان نبود. همه امپراتوری‌های شرق باستان بر این باور بودند حکومتی که خدا به پادشاه سپرده است، نایب و نماینده خداست، مردم باید از او اطاعت کنند و به او احترام بگذارند. فرمان او قانون است و تمام اعمالش حق است. سرپیچی از فرمان پادشاه حاکم، مخالفت با اراده خداوند و گناه محسوب می‌شود (عالم، ۱۳۸۸: ۱۶۳-۱۶۴). بنابراین، در اذهان مردم گذشته، اقتدار سیاسی با نیروهای نامرئی و ماوراء طبیعی پیوند خورده و حکومت مقوله‌ای مقدس و مذاکره‌ناپذیر بود (عاملی، ۱۹۸۳: ۲۰۰/۱). باتوجه به دیدگاه فوق، از نظر ایرانیان، شاه باید دارای قدرت، آیین و فر (فره) باشد (فردوسی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۱۸). وقتی می‌گویند کسی دارای فر است، این کلمه صفاتی مانند سلطنت، تقوا، حکمت، بزرگی و بزرگی را در ذهن شنونده تداعی می‌کند. فره در گویش اوستایی از «خورنه» گرفته شده و در اصل با واژه «خور» (خورشید)

مرتبط است و هر دو ریشه اوستایی به معنای «درخشیدن» دارند.

فر، نور الهی است که در دل همه می‌درخشد و از دیگران پیشی می‌گیرد. از پرتو این نور است که کسی می‌تواند به ملکوت برسد، لایق عرش شود، راحت قضاوت کند و همیشه موفق و پیروز باشد. بدین ترتیب فره به شخص و حکومت مشروعیت می‌بخشد. مقام شاهی و جوهر فره، چه کیانی باشد و چه ایرانی، یکی است و از جوهر نور ساخته شده است و آنچه تغییر می‌کند شدت و ضعف آن است (سودآور، ۱۳۸۴: ۲۹). تاج‌السلمانی به این مطلب این‌گونه اشاره کرده است: «او از مدد آن تیغ دم مسیحی یافت و به یمن عایت حضرت رفیع‌الدرجت در عرصه نجات شتافت و فی‌الحال با آن ابر خورشید اندود و افعی زهرآلود باران بر سم مستحفظان آن قلعه آورده، جان عیسی قورچی و چند تن دیگر را طعمه نیش هلاک ساخت و فدایی‌وار از آن حसार بیرون تاخت و خود را پیش پدر خویش به کالپوش رفته، انداخت و از ورطه چنان مهلم خلاص دید باز بر باره امید فتح ممالکت سوار شد و با پدر کالپوش مراجعت کرد» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۳۴۹-۳۵۰).

اهورامزدا در اوستا به زرتشت هشدار می‌دهد که هر فردی برای به دست آوردن سعادت و پیروزی باید جوینده فر باشد (اوستا، ۱۳۷۰، ج ۱: ۴۹۴) فر «کیانی» تنها متعلق به خاندان سلطنتی بود و به فرزندان‌شان به ارث می‌رسید (شعبانی، ۱۳۸۵: ۱۹۹). ایرانیان بر این باور بودند که فر از بهشت عطا می‌شود. سپس این تنور در خانواده پادشاه به ارث می‌رسید. اما پادشاهی که از صفات نیک دور می‌شد، لطف ایزدی نیز از او دور می‌شد. فردوسی در شاهنامه، داستان جمشید، پادشاه ایران را بیان می‌کند. جمشید در آغاز سلطنت، صاحب فر ایزدی بود؛ اما پس از موفقیت‌هایش در امر حکومت، مغرور شد و خود را خدای جهان نامید. بنابراین، فره از او دور شد و سلطنت خود را از دست داد (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۸۱: ۵). از این‌رو، فره ایزدی متغیر و ناپایدار است. فر را می‌توان با پیروزی افزایش داد، با شکست کم کرد یا به‌طور کلی از دست داد. البته همان‌طور که پیروزی‌های شاه بر ثروت او افزود، خود او نیز می‌توانست پیروزی را به ارمغان بیاورد. در امر جانشینی، مشروعیت جانشین به فر او بستگی داشت و شایسته‌ترین جانشین، سعادتمندترین بازماندگان بود. سلاطین تیموری نیز از این قاعده مستثنی نبودند. تیمور به‌منظور کسب پذیرش حکومتش از سوی همه اقوام و گروه‌های تحت‌سلطه، از روش‌های مختلفی استفاده کرد که یکی از آنها ادعای حمایت الهی از حکومتش بود. پس از پیروزی‌های فراوان، گسترش دامنه

حکومت و سلطه بر اقوام مختلف، ابزار جدیدی برای مشروعیت‌بخشی به حکومت نیاز بود. حکومت تیموریان نیز مانند سلسله‌های پیشین باتکیه بر پایه‌های الهی قدرت و بهرهمندی از برخی آداب‌ورسوم سلطنتی شاهان ایرانی، بخشی از مشروعیت خود را به دست آورد. تاج‌السلمانی این مطلب را با این عبارات چنین آورده است: «ارکان دولت رعایت آداب و قوانین برافراشته و ملازمان حضرت آیات زینت و تزیین نگاشته، سرداران درگاه در رفعت، گستری و سرداران آگاه در روح‌پروری غالمان زرین کمر از این طرف دست در علاقه شمشوی مرصع زده و از آن جانب تکمه کلاً مکمل با تارک اکلیل مساوی ساخته و زبان زمانه در آن زمان به انشاد این مقال که مناسب حال ایشان بود، فصیح‌البیان گشت» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۴۰۴). این مؤلفه را می‌توان میراث قوی و پر قدرتی دانست که تاج‌السلمانی بر آن تکیه کرده است؛ چراکه به هر حال، فری که مشروعیت پادشاهی بر آن استوار بود، باید برترین فر باشد.

در ایران باستان از علائم و نشانه‌ها برای نشان دادن فرهمند (سعادت پادشاه) استفاده می‌شد و شاید از این نظر بین تأیید الهی و فرّ الهی تفاوت‌هایی وجود داشته باشد. هر چند که فر خود نشانه رضایت خداوند از پادشاه و نشانه‌ای از قدرت او بود و فر، ظاهر مادی بیشتری به خود می‌گرفت. یکی از نمادهای شاه، خورشیدی بود که در تصاویر پشت سر شاه کشیده می‌شد. به عبارت دیگر، فر ایزدی به صورت خورشید در چهره شاه جلوه‌گر می‌شد. تاج‌السلمانی پیرامون این موضوع چنین آورده است: «بنابر آن از دلایل نجومی، چنان معلوم می‌شود که چون مشتری صاحب طالع قرآن بود، حضرت باری سبحانه و تعالی به خاصیتی که سعادت در مشتری و دیعیت نهاده» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۸۰). یکی دیگر از نمادهای فر، دستمال بود که در تصاویر در دستان بسیاری از پادشاهان به نشانه قدرت آنها دیده می‌شد. این نماد در سنگ‌نگاره‌های شاهان ساسانی دیده می‌شود. نمادهای دیگر فر در ایران باستان به صورت بال یا پرهای باز، سر قوچ و گل نیلوفر بود. تمام مظاهر فر، هم نمادی از قدرت بود و هم باعث القای بخت و اقبال می‌شد. نماد فر شاه بزرگ‌تر یا تعداد نمادهای بیشتر فر او، نشانه قدرت بیشتر او به حساب می‌آمد (سودآور، ۱۳۸۴: ۷۶، ۴۲، ۳۴، ۲۹).

از این رو، مجموعه‌ای از قدرت، فر ایزدی و تعلیم و تربیت، بنیان پادشاهی را بنا می‌کرد و اگر پادشاه صفات نیکو داشت، فر او تقویت و افزایش می‌یافت. تاج‌السلمانی به این

مبحث این گونه اشاره کرده است: «شربتی خورد از رگ نخجیر یوزش ناشتا / افسری شد بر سرخرگوش بازش ناگهان / گرچه هست از بهر آن خورشید بر شیری سوار / ورچه گشت از بیم این سیمرغ در سنگی نهان / بر سمند مراد به کمند مرام صید (احل لکم الطیبات و ما علمتم من الجوارح مکلبین تعلمونهن مما علمکم الله فکلوا مما امسکن علیکم و اذکروا اسم الله علیه) به قید آمد» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۳۲۳). بنابراین، تاج‌السلمانی نمونه‌های زیادی درباره اندیشه ظل‌اللهی امرای تیموری، به‌ویژه تیمور آورده است:

منت ایزد را که شه بر تخت سلطانی نشست در دماغ مملکت باد سلیمانی نشست
(تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۲۷۰).

از دیدگاه تاج‌السلمانی، نداشتن تبار ایرانی از سوی حاکمان ایلخانی و تیموری، مانع جدی در شبیه‌سازی آنان با پادشاهان ایرانی محسوب می‌شود. بنابراین، به‌دنبال راهحلی است که با آن بتواند این کمبود را رفع کند. از این‌رو، اسلام آوردن تیموریان، عاملی مهم است که او از آن به‌منزله جایگزین و جبران‌کننده نژاد و تبار بهره گرفته است (اللهیاری، ۱۳۹۵: ۴۵). برای مثال، در وصف تیمور که نژادی غیرایرانی دارد، با ایجاد پیوند میان مؤلفه‌های اسلامی و ایرانی، این‌چنین برای او هویت‌سازی می‌کند: «آیات فتح‌مبین از حرفهای خنجر ذوالفقار آثار او مبرهن و تفسیر نصر عزیز از زبان سنان شهاب پیکر روشن... آنچه آن حضرت را دست داد، در ضبط امور ملک و ملت و ربط مهمات دین و دولت و رأیهای ثاقب و تدبیر صائب و گشودن ممالک است» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۱۳۵). وی با وامگیری از آیه ۹۹ سوره مائده، تیمور را نه تنها برکشیده یزدان و مظهر لطف نامتناهی خداوند و آشکارکننده آن شمرده است؛ بلکه بدین‌گونه وظیفه سیاسی ایلچی تیمور را به دین اسلام پیوند می‌زند که «و ما علی الرسول البلاغ» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۵۱۱). بنابراین، او پادشاه را برکشیده یزدان و نماینده خدا برای تحقق اراده الهی بر روی زمین دانسته است.

موضوع دیگر در اندیشه ایرانی، تأکید بر عدالت سلطان و تحقق آن بود. همانگونه که خواجه نظام‌الملک داشتن عدالت را عامل پیروزی و سعادت دوجهان می‌داند و می‌گوید: «ایزدتعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق بر می‌گزیند و او را به فرّ شاهی آراسته گرداند تا در میان مردم جهان به عدالت عمل نماید و آشوب و فتنه را بخواباند، چون پادشاه را فرّ الهی باشد و مملکت باشد و علم با آن یار باشد سعادت دو جهان بیاید

از بر آن که هیچ کاری بی‌علم نکنند و به جهل رضا ندهد و پادشاه‌یانی که دانا بودند بنگر که نام ایشان درجهان چگونه بزرگ است و کارهای بزرگ کردند تا به قیامت نام ایشان به نیکی می‌برند چون فریدون و نوشیروان عادل و عمر بن عبدالعزیز» (نظام الملک، ۵: ۱۳۷۲، ۷۱). تاج‌السلمانی به بحث عدالت در مشروعیت‌بخشی به خاندان تیموری، این‌گونه اشاره کرده است: «کمترین چاکری از درگاه حشمتش فغفوری؛ کهرتین خادمی از آستان عظمتش جیبوری؛ آسمان از آستانه در رفعتش حلقه به گوشه؛ آفتاب از جام بزم عشرتش جرعه‌نوشی. آفتاب دین و دولت، آسمان عدل و داد / پادشاه ربع مسکون، خسرو صاحب قرآن / روی زیبای امل، پشت توانای امید / چشم بینیا خرد، جان گرمی جهان» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۲۴).

پس از این مرحله، حکومت برای برخورداری از اقبال عمومی بیشتر به اصول مشروعیت‌بخشی دیگر متوسل می‌شود. در واقع، کاریزمای مؤسس یک سلسله به دلیل شرایط زمانه و ویژگی‌های فردی او ایجاد می‌شده و انتساب حق حکومت به مشیت الهی و برخورداری از نعمت الهی، توجیهی برای حفظ قدرت بوده است. رهبران فرهمند در زمان حیات خود با چنان قدرت و درایتی جامعه را اداره می‌کنند که خلأ قدرت ناشی از نبود آنها به راحتی پر نمی‌شود. پس از مرگ آنها، دو گرایش متضاد با یکدیگر درگیر می‌شوند. طرفداران او معتقدند، شهرت او به آنها منتقل شده است (ویر، ۱۳۸۴: ۴۰۲-۴۰۳) و جانشینان بنیان‌گذار تلاش می‌کنند از وجهه و شکوفایی خود بهره ببرند؛ اما اثر این مشروعیت پس از مرگ مؤسس کم‌رنگ می‌شود. در ساختار حکومت‌هایی که در ایران براساس همبستگی ایلی-خویشاوندی ایجاد شده‌اند، این وابستگی قبیله‌ای به تدریج به تسلیم در برابر شاه تبدیل شده است و می‌توان گفت که همه مشروعیت دینی-نسبی ناشی از کاریزمای پیروزمندان است. هستی پادشاه در گرو زور، قدرت و سلطه است (شجاعی‌زند، ۱۳۷۶: ۱۶۱). سنت دیرینه استبداد شرقی همراه با باورهایی که ایرانیان درباره حکومت و احترام به حاکمان داشتند، زمینه‌ساز تثبیت قدرت و ایجاد چهره‌ای از عزت و کرامت برای حاکمان شد.

نهاد حکومت در جامعه ایران سازمان‌یافته و جاافتاده است و شیوه عملکرد شاه و زنجیره حکومتی علی‌رغم ظلم‌هایی که بر مردم روا می‌شد، در کل جامعه پذیرفته شد؛ زیرا در فرهنگ ایرانی، اطاعت از رهبران، بزرگان و سران جامعه ستوده است و فرمانبرداری

از حاکم و رهبر از ویژگی‌های ایرانیان و بخشی از هویت ملی آنان است. این ویژگی در عین حال یکی از عوامل هموارسازی راه‌های استبداد فردی بوده است (شعبانی، ۱۳۸۵: ۱۹۷-۱۲۱). حتی زمانی که خلافت وجود داشت، خلیفه عباسی زمانی سوگند و فرمان حکومت را برای امیری می‌فرستاد که آن امیر با دیگر مدعیان قدرت در منازعات سیاسی پیروز می‌شد و سپس از خلیفه اطاعت می‌کرد. تکیه بر شمشیر تنها رویه حاکمان نبود؛ بلکه نشانه شایستگی حاکمان مستکفی در حفظ سوگند و پرچم خلافت نیز به شمار می‌رفت (شجاعی‌زند، ۱۳۷۶: ۱۸۶). این موضوع در اندیشه تاج‌السلمانی با حکمت، موعظه، فرح‌بخشی، پندآموزی، عبرت‌آموزی، آگاهی از احوال انبیا و پادشاهان و زنده نگه داشتن نام آنان که از جمله فواید تاریخ بوده است، پیوند برقرار کرده و در قالب این عبارات آشکار می‌شود: «عاقبت به فتوی (الضرورات تبيح المحظورات) (امثال و حکم، ۱۳۹۱: ۲۵۷/۱). «دستِ تعهد بر سینه تقبل آوردم و انگشت تطوع بر دیده تکفل نهادم و آیت ربّ اشرح لی صدری و یسر لی امری^۱ خوانده، به جبل متین توکل و توسل جستم» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۳۳). هرچند، تمام مشروعیت دینی-نسبی به پیروزی شاه در جنگ قدرت بستگی داشت و اگر اقتدار نظامی-سیاسی تضعیف می‌شد، سایر مشروعیت‌ها نیز اعتبار خود را از دست می‌دادند. این را می‌توان مشروعیت شمشیر (حاکمیت و مشروعیت) نامید، همان‌گونه که با گذشت زمان و در راستای تجدید وحدت ملی ایرانیان، تیغ عبده بر مشروعیت معنوی خلافت که بعد از خلفای برحق کاملاً جنبه معنوی خود را از دست داده بود، غلبه کرد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۹). البته افزون بر اقتدار نظامی و قدرت شمشیر شاه، ویژگی‌های مهم دیگری نیز وجود دارد که استفاده درست یا نادرست از آنها می‌تواند در موفقیت شاه اثرگذار باشد. صفاتی همچون تدبیر، سیاست، هیبت و صلابت، احتیاط، هوشیاری، توان تحمل سختی‌ها و... در این اثر چنین آمده است: «مملکت به شمشیر و قلم ... استوار است و با خرد و شجاعت حفظ می‌شود. سیاست داشتن مانع از خونریزی و غارت اموال مردم می‌شود و عزم و شعور پایه‌های پایداری کشور است» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۷۶-۷۷) و همچنین با استفاده از زبان شعر برای اثرگذاری و تأکید این چنین پیوند را برقرار مینماید:

«چنین کنند بزرگان چو کرد باید / کاری چنین نماید شمشیر صفدران آثار»

(تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۲۲)

ایجاد پیوندهای خویشاوندی به‌منظور نیل به مشروعیت

به‌دلیل مشروعیت‌بخشی به خاندان چنگیز، حاکمی که از نوادگان چنگیز نبود، سعی میکرد حداقل با خانواده وی خویشاوندی داشته باشد و حق داشتن عنوان گورکان را به دست آورد (بارتولد، ۱۳۷۶: ۴۱). تیمور پس از دوستی با امیرحسین، با خواهرش ازدواج کرد و به تیمور گورکان شهرت یافت (اقبال، ۱۳۶۰: ۲۳)؛ اما برخی گفته‌اند که پس از کشتن امیرحسین و ازدواج با بیوه او که شاهزاده مغولی بود، مغولان او را گورکان نامیدند و با آن کینه سکه‌هایی ضرب کردند (میرجعفری، ۱۳۷۹: ۱۴). به گفته ابن عربشاه، «هنگامی که تیمور پادشاهی‌های ماوراءالنهر را به دست آورد و رهبر همه شد، با دختران پادشاهان ازدواج کرد و لقب گورکان که در زبان مغولی به معنای داماد است به القاب او افزوده شد، چون داماد پادشاهان بود و همیشه با خاندان سلطنتی بود» (ابن عربشاه، ۱۳۳۹: ۸). قتل امیرحسین و ازدواج تیمور با بیوه او که از خانواده چنگیز بود، تیمور را قدرتمندتر از قبل کرد. وی نه‌تنها در جایگاه رئیس قبیله و حاکم آن منطقه شناخته می‌شد؛ بلکه از سوی بزرگان دین نیز تأیید می‌شد (حسن‌دانی، ۱۳۷۸: ۲۶). برخی از فرزندان تیمور نیز لقب گورکان داشتند؛ مانند میرانشاه، آلاوقبیگ (دوغلان، ۱۳۸۳: ۷۲؛ فصیحی‌خوافی، ۱۳۳۹، ج ۳: ۲۱۱) و ابوسعید (سمرقندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۸۵۴). آنچه بر سکه‌های آلاوقبیگ حک شده بود این بود: «به فضل معنوی امیر تیمور گورکانی، امر ما دستور العقیبگ گورکان است» (بارتولد، ۱۳۷۶: ۲-۷). تاج‌السلمانی درخصوص نسب خانوادگی و نقش با اهمیت شاه‌ملک در حکومت تیموری چنین می‌گوید: «هرآینه چون نسلاً بعد نسل آبا و اجداد امیرشاه‌ملک و برادران و خویشان او رضیع عنایت و صنیع تربیت خانواده همایون اسلاف حضرت خسرو صاحب‌قران مرحوم بوده‌اند و صحت نسب شریفه همزادی و کوکلتاشی ایشان به ثبوت پیوسته، از برای ثبات دولت خاندان و تمشیت وصیت حضرت سلطان کامران در ولاها چنین چنان خدمتکاری‌ها نمودند و...» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۲۷۱).

یکی از عواملی که در حمله تعلق تیمور به ماوراءالنهر به تیمور کمک کرد تا رئیس قبیله خود شود و بر رقبای خود پیروز شود، روابط حسنه‌ای بود که تیمور از قبل با برخی از قبایل مغولی برقرار کرده بود. خواهر تیمور با رئیس قبیله «دوغلان» یکی از طوایف مهم مغولستان که با خاندان سلطنتی ارتباط داشت ازدواج کرد (یزدی، ۱۳۶۶،

ج ۱: ۹۸). تیمور با برخی از قبایل مغولی در آن نواحی روابط دوستانه و متحد داشت (یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۲۰، ۱۹۰ و ۷؛ شامی، ۱۹۳۷، ج ۱: ۴۶). حتی پس از تسلط کامل بر الوس جغتای، برقراری ارتباط و نزدیکی با مغول‌ها در آرامش روحی او از شرق مغول و رفع تهدیدهای آنها تأثیر بسزایی داشت. تیمور با دختر «خضر خواجه»، خان مغولستان ازدواج کرد (دوغلات، ۱۳۸۳: ۸۰؛ خواندمیر، ۱۳۷۲، ج ۳: ۴۶۸). به گفته ابن عربشاه، هنگامی که خیال تیمور از ماوراءالنهر راحت شد و بر مخالفان خود پیروز شد، تصمیم گرفت با روش‌ها و اقدامات مختلف، بقیه ممالک و پادشاهان را به انقیاد درآورد. ابتدا طایفه مغول را که همسایگان شرقی او بودند با دوستی و مدارا با خود همراه کرد و با دختر پادشاه آن قبیله ازدواج کرد. از این‌رو، دامادی، همسایگی و پیروی از همان قواعد، یعنی یاسای چنگیز، باعث شد که با یکدیگر متحد شوند و خیال تیمور از جانب مغولان راحت شود (ابن عربشاه، ۱۳۳۹: ۲۲). ازدواج و ارتباط با خانواده‌های مهم و حاکم همواره در دستیابی به قدرت سیاسی و گسترش آن مؤثر بوده است.

از دیگر نکاتی که شمس‌الحسن به آن پرداخته است؛ اشاره به اعطای زنان تیمور و محمدسلطان به امرای نظامی و شخصیت‌های سیاسی به دستور خلیل سلطان و رقابت این شخصیت‌ها بر سر تصاحب این زنان بود: «چون امیرزاده خلیل در مدت سلطنت قطعاً اندیشه استحکام قواعد ملک نکرد و به هیچ موجب رعایت نام و ناموس نبود، روزبه‌روز ضعف و فتور در امور او ظهور می‌یافت، چه از مشفقان یک جهت و عاقلان صاحب وجود هیچ‌کس را نزد خود تربیت هر ذمیم شد و از اول جلوس تا اوان تأثیر نحوس هر شب جمعی و هر روز فوجی آیت (ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها) ورد زبان جان ساخته از راه اضطرار فرار می‌نمودند و او برای دارایی و امید دلداری جماعتی که با وی طریق نفاق می‌سپردند و نامش اتفاق می‌کردند، به هیچ نوع به خلف رضای کمتر چاکری و کهنتر نوکری دم نمی‌توانست زد، تا به رهنمایی بعضی گمراه کم‌حوصله، بداندیشی جمعی فساق چهله، بل برخی اوباش قلاش که در عهد او انتقاش یافته بودند» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۴۷۱) و در ادامه، به این مبحث چنین اشاره می‌کند: «به فتوی آن سلیطه مذمومه و لئیمه می‌شومه که خود را جلیله او می‌خواند، تمام قبیان جدش خسرو صاحبقران و از آن برادر بزرگ امیرزاده محمدسلطان را که مادر و ینگه او بودند، به غلامان و بندگان زرخریده و یا ساقیان و چهرگان ناپسندیده داد و ازدواج هر خادم با مخدومه و

امتزاج هر عاصی با معصومه روا داشت» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۴۷۲-۴۴۵). تاج‌السلمانی با پرداختن به چنین جزئیاتی ضمن سلب مشروعیت و تقبیح مخالفان نشان می‌دهد که رقابت بر سر قدرت تا چه محدوده‌هایی می‌تواند گسترش یابد.

مشروعیت در سایه خان‌های دست‌نشانده چنگیز تبار

به دلیل تأثیر ماندگار افسانه چنگیز خان، کسب مشروعیت سیاسی از خانواده وی موضوعی بود که همه افرادی که در قلمرو مغولان و در میان مردم صحرائشین می‌زیستند و خواهان اقدام نظامی و سیاسی بودند، باید به آن توجه می‌کردند. این مشروعیت دودمانی فراتر از دین و مذهب عمل می‌کرد. در این مسیر، تیمور روندی را که از دیرباز در الوس جغتای رایج بود، ادامه داد. هدف تیمور بازگرداندن اقتدار به حکومت مرکزی و به انقیاد آوردن همه سرداران یاغی بود (فیاض‌انوش، ۱۳۸۸: ۷۹-۸۲). در زمان ضعف و زوال خان‌های جغتای، خان‌هایی از نسل اوکتای، پسر دیگر چنگیز، حکومت الوس را به دست گرفتند و برخی از آنها برای مشروعیت بخشیدن به حکومت خود، خان‌های جغتای را بر تخت حکومت نشانده‌اند. هنگامی که امیر قزغن در سال ۷۴۷ ه.ق با خلع خان جغتای قدرت را به دست گرفت، برای مشروعیت حکومت خود و برای اینکه عملش براساس بنیان باشد، به نام خان مغولی که در ظاهر او را در مقام پادشاه انتخاب کرد، حکومت کرد. البته این خان دخالتی در امور حکومتی نداشت (سمرقندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲-۸؛ شامی، ۱۹۳۷: ج ۲: ۶-۱۷). خان‌های دست‌نشانده تیمور در لشکرکشی‌های او شرکت داشتند. محمود در جنگ «آنقره» تیمور را همراهی کرد (یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۱۴؛ سمرقندی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۹۲۶). حتی تا یکسال پس از مرگ محمود، تیمور به نام او سکه ضرب کرد (بارتولد، ۱۳۷۶: ۴۸). بهره‌برداری از مشروعیت خان‌های جعلی و دروغین پس از مرگ تیمور ادامه یافت؛ اما به تدریج از اهمیت آن کاسته شد. خلیل سلطان بهادر، نوه تیمور که جانشین او بر تخت سلطنت شد، به نام خان دست‌نشانده -البته از نوادگان تیمور- حکومت می‌کرد (حافظ‌ابرو، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۲). او به ظاهر با انتصاب محمدجهانگیر، پسر محمدسلطان، اولین جانشین منصوب از سوی تیمور، به عنوان خان اسمی، به درخواست تیمور احترام گذاشت (منز، ۱۳۹۰: ۴).

یکی از مسائلی که برجستگی و اهمیت او را نشان می‌دهد، ماجرای سیدخواجه و

عذرخواهی‌های مکرر شاه‌رخ از شاه‌ملک و ارج نهادن بر خدمات او در این زمینه است: «و سبب آنکه امیرزاده خلیل در این مدت به طور محرمانه و پنهانی با وسواس شیطانی، به نزد سیدخواجه ولد شیخ‌علی بهادر که از امرای معتمد و امنای معتبر حضرت امیرزاده شاه‌رخ بهادر بود، می‌فرستاده و از او خواهش می‌کرده که در هنگام توجه به جانب ماوراءالنهر، مخالفت خود را با امیرزاده شاه‌رخ بهادر اعلام کند و کارخانه سلطنت او را نامربوط و معامله مملکت را نامضبوط سازد تا او از روی استقلال کامل، بتواند عزم خود را در رفاه حال و فراغ بال به کار گیرد.» (تاج‌السلمانی، ۱۳۹۳: ۲۹۱-۲۹۰). در این گزارش، حمایت تاج‌السلمانی از شاه‌ملک در برابر رقیب سیاسی‌اش، یعنی سیدخواجه، به وضوح نمایان است. تحریف این گزارش به نفع شاه‌ملک توسط تاج‌السلمانی با مراجعه به گزارش متناقضی که سمرقندی در این مورد ارائه داده، آشکار می‌شود (سمرقندی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۸).

اهمیت انتساب به خاندان چنگیز از دیدگاه تیمور را می‌توان با توجه به برخورد وی با حاکمش، خان مغول دشت قبچاق، درک کرد. اگرچه دولت خود را مدیون تیمور می‌دانست؛ بر او قیام کرد و تلاش داشت قسمتی از قلمرو تیمور را تسخیر کند. پس از پیروزی تیمور بر توقتمش، تنها با سرزنش و خطاب معمول پدران به او رفتار کرد و سربازان اسیر خود را آزاد کرد (یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳-۹)؛ زیرا توقتمش را وارث مشروع و جانشین برحق می‌دانست. اگر توقتمش از سلسله چنگیز نبود، او می‌دانست که شدت عمل درباره او موجه است. تیمور تقویت یکی از نوادگان چنگیز را در پیشبرد نقشه‌های خود مؤثر می‌دانست و از این‌رو، او را در رسیدن به تاج و تخت یاری کرد. تیمور حتی پس از پیروزی نهایی مقابل توقتمش نیز هیچ اقدامی برای استفاده از آن پیروزی انجام نداد و تنها حکومت قبچاق خانات را به چند نفر از خاندان چنگیز که دشمنان سرسخت او بودند، سپرد (میرجعفری، ۱۳۷۹: ۳۱). این طرز برخورد، اهمیت مشروعیت انتساب به خاندان چنگیز را در نظر تیمور نشان می‌دهد. البته او می‌خواست تشکیلات خود را داشته باشد، اما از لحاظ اصولی جرئت نداشت خود را صراحتاً اظهار کند. بنابراین، به امپراتوری ترک خود ظاهری مغولی می‌داد و شاید حتی برخلاف نیت واقعیش به تکریم اولاد چنگیز می‌پرداخت (گروسه، ۱۳۵۳: ۱۲۳).

تیمور پس از تصرف تاج و تخت، هدف خود را تجدید و احیای امپراتوری بزرگ مغول و تسخیر تمام پادشاهی‌هایی که پیشتر تحت کنترل چنگیز بود، قرار داد (مشکوتی،

۱۳۴۳: ۲۸۰). یکی از دلایل تیمور برای حمله به ایران و سایر کشورهای فتح‌شده توسط مغول‌ها، ادعای میراث سیاسی مغول‌ها بود و به همین دلیل مجبور شد سرزمین‌هایی را که قبلاً در اختیار مغولان بود، پس بگیرد و حاکمیت مغول‌ها را بازگرداند (مشکوتی، ۱۳۴۳: ۲۸۰). ادعای میراث سیاسی مغولان و بازپس‌گیری قلمرو جغتای یکی از دلایل تیمور برای تثبیت سلطه خود بر الوس جغتای بود. در زمان جانشینان تیمور، ایده تجدید امپراتوری مغول دنبال شد. منطقه آذربایجان به‌عنوان مرکز سیاسی ایران در دوره مغول دارای اهمیت نمادین بود. از آنجایی که تیمور ابتدا سلطانیه را فتح کرد، دولت تیموری مدعی به ارث بردن قلمرو ایلخانان شد و این مشروعیت برای شاهرخ اهمیت خاصی داشت. زمانی که شاهرخ در حال گسترش قدرت خود در شرق ایران بود، قراقویونلوها نیز تا سال ۸۲۲ ه.ق در آنجا حضور داشتند. بیشتر فرمانروایان کوچک شمال‌غرب ایران تحت انقیاد بودند و شاهرخ به‌شدت می‌خواست منطقه آذربایجان و شهر سلطانیه را پس بگیرد (منز، ۱۳۹۰: ۶۲).

نتیجه‌گیری

اعتقاد به حقوق الهی حاکمان و قداست حکومت در نزد ایرانیان و بسیاری از ملل دیگر همواره یکی از عوامل مشروعیت‌بخشی به حکومت شمرده شده است. این باور که حاکمان و پادشاهان از قدرت خداوند برخوردارند و از یاری خداوند حمایت گرفته و خداوند آنان را در طول تاریخ به این مقام رسانده است، توجیهی برای تسلط صاحبان قدرت، اقتدار بر مردم و اعمال قدرت بوده است. مردم ایران از دیرباز برای قهرمانان و اسطوره‌ها ارزش قائل بوده‌اند. پس از اسلام، به‌دلیل هجوم ترکان و اعراب به ایران و مصائب اجتماعی و فرهنگی که بر مردم این سرزمین وارد شد، مردم ایران همواره به‌دنبال رهایی از این شرایط و ظهور منجی بودند؛ هرچند که غریبه باشد. به قدرت رسیدن تیمور در ماوراءالنهر و ایران پر از هرج و مرج و فتنه، مانند فرمانروایان و بنیان‌گذاران پیش از خود با تأکید بر مؤلفه‌های مشروعیت‌بخش به کرامت، لطف و عنایت خاص الهی تبدیل شد. جانشینان او نیز از اندیشه حق الهی حکومت استفاده کردند و روی کار آمدن آنان را خواست خداوند و رضایت او برشمردند و مدعی بودند که مال و مقام تیمور به آنان منتقل شده است. تأمل در دیدگاه سیاستمداران تیموری این واقعیت را نشان می‌دهد که افزون‌بر رشد آگاهی آنان از تاریخ، به‌مانند ابزاری برای مشروعیت‌بخشیدن به آن، انگیزه آنان برای

ترغیب مورخان به نگارش کتب تاریخی نیز مشابه دوره‌های پیشین است. تاج‌السلمانی در اثر خود تلاش کرد بر پایه مؤلفه‌های مذکور، خانواده شاهرخ را در جایگاه حامی شرع و حامی قضای الهی که وظیفه برقراری امنیت و عدالت را بر عهده داشتند، نشان دهد. وی از حقوق خاندان شاهرخ دفاع کرد و فر ایرانی و سنت مغولی را برای مشروعیت بخشی به آنان مورد استفاده قرار داد. شاهرخ، الغیغ و امیر شاه‌ملک به ترتیب اهمیت، مهم‌ترین شخصیت‌های تاریخ‌نگاری شمس‌الحسن را تشکیل داده‌اند. نگاه تحقیرآمیز و مشروعیت‌زدایانه تاج‌السلمانی به رقبای سیاسی شاهرخ باعث توجه او به برخی جزئیات حکومتی و نقد شخصیتی و حکومتی آنان شده است. آنچه در شمس‌الحسن از منظر شرایط سیاسی و اجتماعی توجه شده است، گفتمانی جدید برخاسته از شرایط خاص سیاسی و اجتماعی این دوره است و بر پیروی از ارزش‌های شخصی و حکومتی تیمور تأکید دارد. شاخص‌های اصلی تأکیدشده در این اثر شامل عمل به وصیت تیمور درباره جانشینی و وفاداری به وعده‌ها و آرمان‌هایش، بینش او به تاریخ از منظر تاریخ‌نگاری در ایران و پیروی از آثار تاریخی پیشین در پیروی از اندیشه سیاسی ایران‌شهری است.

منابع

قرآن کریم

- ابن عرب‌شاه (۱۳۳۹). زندگانی شگفت‌آور تیمور (ترجمه کتاب عجایب‌المقدور فی اخبار تیمور). ترجمه محمدعلی نجاتی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابرو، حافظ (۱۳۸۰). زبده‌التواریخ، مقدمه، تصحیح و تعلیقات سیدکمال حاجسیدجوادی، ج ۱ و ۳ و ۴، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- اسفزاری، معینالدین محمد زمچی (۱۳۳۹). *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*. تصحیح سید محمدکاظم امام. ج. ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- اسلامی‌ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۱). *ایران و جهان از نگاه شاهنامه*. تهران: امیرکبیر.
- امین‌عاملی، محسن، اعیان الشیعه (۱۹۸۳م)، به تحقیق و کوشش حسن امین، ج ۱، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- اللهیاری، فریدون، اعلامیوزاره، زهرا (۱۳۹۵). بررسی تکاپوهای مذهبی تیموریان و مسئله مشروعیت حاکمیت. فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ اسلام و ایران، ۲۶ (۱۲۰)، ۳۴-۵.
- اقبال، عباس (۱۳۶۰). ظهور تیمور. به کوشش میرهاشم محدث. تهران: انجمن آثار ملی.

اوستا (۱۳۷۰). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه (ج. ۱). تهران: مروارید.

اوز کریملی، اوموت (۱۳۸۳). نظریه‌های ناسیونالیسم. ترجمه محمدعلی قاسمی. تهران: تمدن ایرانی.

بارتولد (۱۳۷۶). تاریخ ترک‌های آسیای میانه. ترجمه غفار حسینی. تهران: توس.

تاج‌السلمانی (۱۳۹۳). تاریخ‌نامه شمس‌الحسن. به تصحیح اکبر صبوری. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

تاور، فیلیکس (۱۳۸۶). تاریخ‌نگاری در دوره تیموریان. ترجمه وهاب ولی. تهران: تحقیقات تاریخی.

حجاریان، سعید (۱۳۷۴). ساخت اقتدار سلطانی. ماهنامه اطلاعات سیاسی اقتصادی، ۹(۷-۸).

حسن‌دانی، احمد (۱۳۷۸). میراث تیمور. ترجمه محمدمهدی توسلی. اسلام‌آباد: اس. تی. پرنترز-راولپندی.

خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۷۲). مآثرالملوک. به تصحیح میرهاشم محدث. [بی‌جا]: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

دوغلان، محمدحیدر (۱۳۸۳). تاریخ رشیدی. تصحیح عباسقلی غفاری فرد. تهران: میراثمکتوب.

دوگان، ماتیه (۱۳۷۴). سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد. ترجمه پرویز پیران. ماهنامه مطالعات سیاسی-اقتصادی، (۱ و ۲).

دهخدا، علیاکبر (۱۳۹۱). امثال و حکم، ج ۱، تهران، انتشاراتامیرکبیر

رستمی، فاطمه، و فرهنگی منفرد، مهدی (۱۳۹۱). بررسی و تحلیل گفتمان امارتمحور در ظرف‌نامه شرف‌الدین علی یزدی. جستارهای تاریخی، ۳(۲)، ۴۵-۶۴.

سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳). مطلع سعدین و مجمع بحرین. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سودآور، ابوالعلاء (۱۳۸۴). قره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان. تهران: نی.

شامی، نظام‌الدین (۱۹۳۷). ظرف‌نامه. به سعی و اهتمام و تصحیح فلکس تاور. ج. ۱. بیروت: بی‌نا.

شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۷۶). مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین. تهران: تیبان.

شعبانی، رضا (۱۳۸۵). ایرانیان و هویت ملی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۳). تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر.

فرهانی منفرد، مهدی (۱۳۸۲). پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۳). شاهنامه. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.

فصیحی‌خوافی، احمدبن جلال‌الدین (۱۳۳۹). مجمل فصیحی. به تصحیح و تحشیه محمود فرخ. ج.

۳. مشهد: کتابفروشی باستان.

فیاض انوش، ابوالحسن (۱۳۸۸). امیر تیمور و مسئله الوسجنتای: تکاپوی مشروعیت سیاسی و امنیت نظامی. پژوهش‌های تاریخی، (۲)، ۶۵-۸۶.

فیرحی، داود (۱۳۷۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.

عالم، عبدالرحمان (۱۳۸۸)، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشری نی
گروسه، رنه (۱۳۵۳). امپراتوری صحرانوردان. ترجمه عبدالحسین میکده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

گزنفون (۱۳۵۰). سیرت کوروش کبیر. ترجمه ع. وحید مازندرانی. تهران: چاپخانه بانک بازرگانی ایران.

مشکوتی، نصر تالله (۱۳۴۳). از سلاجقه تا صفویه. تهران: کتابخانه ابن سینا.

منز، بئاتریس فوربز (۱۳۹۰). قدرت، سیاست و مذهب در ایران عهد تیموری. ترجمه جواد عباسی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

مرتضوی، خدایار (۱۳۸۶). تبیین روششناسی اندیشه سیاسی از منظر کوئنتین اسکینر. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۳(۱)، ۱۹۱-۱۵۹.

میرجعفری، حسین (۱۳۷۹). تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان. تهران: سمت.

نظام‌الملک، حسن بن علی (۱۳۷۲). سیرالمولوک (سیاستنامه) تصحیح هیوبرت داراک، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

وبر، ماکس (۱۳۸۴). اقتصاد و جامعه. مترجمین مهرداد ترابی نژاد، مصطفی عمارزاده. تهران: سمت.
وودز، جان (۱۹۹۰). «سبنامه تیمور»، مجموعه مطالعه تفکری درباره اسلام، جستارهایی به افتخار مارتین دیکسن، بیجا، مزاوی و مورین، ساث لیب یتی.

یزدی، شرف الدین علی (۱۳۳۶)، ظفرنامه، تصحیح و اهتمام محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.

یوسف‌اهل، جلال‌الدین (۱۳۵۸). فرائد غیائی. تصحیح حشمت مؤید. ج. ۲. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

Smit, A. D. (1991). *Natohal Identity*. London: pehguin book.

واکاوی اهمیت «سوگند» در حیات حقوقی و اجتماعی

تمدن عیلام قدیم (۲۵۰۰ ق.م - ۶۵۰ ق.م)

ندا عیالوار^۱، باقرعلی عادل‌فر^۲، مینا پیردهقان^۳

چکیده

محققان شیوه عملی آیین «سوگند خوردن» را بازتابی از سنت دیرین آزمایش ایزدی می‌دانند که برای اثبات حقانیت میان طرفین دعوی به کار می‌رفته است. این آزمون‌ها در ایران و جهان باستان با نام‌هایی همچون وَر، ایلونرو، دیویه، اوردالی و جز اینها خوانده شده است. در تاریخ عیلام نیز «سوگند» تحت عناوین و شیوه‌های خاصی رواج داشته است؛ چنان‌که الواح سنگی تمدن عیلام به‌مثابه قراردادهای حقوقی آن دوران، این امر را تأیید می‌کند. لیکن سیر تطور این مفهوم و ارزیابی میزان وفاداری عیلامی‌ها به سوگندهای خویش و احياناً تاوان سوگندشکنی نزد ایشان، همچنان در حاله‌ای از ابهام است. درحالی‌که با واکاوی سوگندهای این دوران، می‌توان به نمادها، باورها و ارزش‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جامعه عیلامی پی برد و علل تحکیم و یا افول سوگند و پیمان‌ها را درک کرد. بنابراین، مقاله حاضر به‌دنبال پاسخ به این پرسش بنیادین بوده است که پیشینه فرهنگی انواع سوگند و نقش آن در ابعاد مختلف حقوقی و اجتماعی تمدن عیلام چیست؟ از نتایج تحقیق برمی‌آید که سوگندهای شفاهی و عملی در این دوران ابتدا مبنایی مذهبی و حقوقی داشته و به‌تدریج کارکردهای وسیع‌تری جسته و به حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی تسری یافته‌اند.

واژه‌های کلیدی: عیلام قدیم، سوگند، مامیتو، اوردالی، بین‌النهرین، اینشوشیناک

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

nedaaylvar@yahoo.com

۲. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران (نویسنده مسئول).

badelfar@yahoo.com

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ (ایران‌شناسی)، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

minapirdehghan1990@gmail.com

مقدمه

مطالعات ایران‌شناسی و به عبارتی دانش ایران‌شناخت با نگرش میان‌رشته‌ای نیاز به بازخوانی جغرافیای تاریخی و فرهنگی بومیان این مرزوبوم، به‌ویژه در دوره تمدن عیلام پیش از استقرار اقوام آریایی ماد و پارس دارد که سده‌ها و حتی هزاران سال پیشینه تمدنی قبل از ورود اقوام ایرانی در فلات ایران و حاشیه جغرافیایی آن را به خود اختصاص داده است. از این‌رو، بررسی علمی نهادهای تمدنی عیلام که بستری برای رشد و نمو اقوام ایرانی (مادها و پارس‌ها) بودند، امکان توجه بیشتر به اهمیت حیات فرهنگی، حقوقی و اجتماعی در پژوهش‌های جدید ایران‌شناسی در دوره تاریخ ایران پیش از اسلام را فراهم می‌کند.

عیلامیان قدیم با ترکیبی از جمعیت بومی کوهپایه‌نشین دامنه زاگرس جنوبی و ساکنان جلگه رودخانه‌ای کارون و کرخه -همجوار با بین‌النهرین- از دوره پیش از تاریخ تا قرن هفتم پیش از میلاد، نشانه‌های تأثیرگذاری بر نهادهای تمدنی پس از خود، به میراث گذاشتند. آثاری متنوع و بی‌نظیر از سفال‌ها، مهرها، مجموعه دست‌نوشته‌های آجری، سنگی و الواح گلین، و سازه‌های معماری شهری، معابد و کاخ‌ها، میراث فرهنگی هستند که با تلاش باستان‌شناسان در موزه‌های داخلی و خارجی در دسترس قرار گرفته‌اند. این آثار نه تنها برای شناخت نظام سیاسی- اجتماعی، حقوقی، دینی و هنری دوره الیمائی در منطقه شوش و خوزستان عصر سلوکی و اشکانی مفیدند؛ بلکه با نگرش ایران‌شناسی داده‌های فراوانی از حیات آنها در ساختار دیوانی، هنری و اجتماعی ایرانیان از پارس‌های هخامنشی تا پایان ساسانیان به دست می‌آید که هریک شایسته پژوهشی جداگانه و بررسی علمی است. سوگند به‌منزله بخشی از نظام حقوقی دوره عیلام پیش از استقرار اقوام آریایی‌ها در عرصه حکومت، که مفاهیم مشترکی با نظام حقوقی بین‌النهرین باستان و فرهنگ اوستایی و مزدایی یافته است، در این پژوهش با استناد به منابع اصلی و پژوهش‌های موجود بررسی شده است. شواهد نشان می‌دهد که پیامدهای تعهد یا عدم‌تعهد به سوگند تنها به پاداش یا مجازات در عرصه‌های مذهبی، حقوقی و سیاسی ختم نمی‌شد؛ بلکه این پیامدها به انسجام‌بخشی و امنیت اجتماعی هم تنیده شده بود.

پیشینه تحقیق

شاید مطالعات ویژه‌ای درباره پیشینه فرهنگی-اجتماعی مفهوم سوگند در تمدن عیلام صورت نگرفته باشد؛ اما یافته‌های والتر هینتس^۱ در کتاب شهریار عیلام و با گزارش‌های پیر آمیه^۲، مؤلف کتاب تاریخ عیلام، در شناخت مقدسات عیلامی مفید هستند. همچنین، با بازخوانی کتاب پیمان‌ها و سوگندهای وفاداری نوآشوری، می‌توان تاحدی به نقش سوگندهای سیاسی بین‌النهرین باستان و تأثیرات آن در تمدن عیلام پی برد. تحلیل و ترجمه «سه متن حقوقی از عیلام باستان» در مقاله حسین بادامچی نیز سوگندهای حقوقی آن عصر را روشن می‌کند. افزون‌بر این، نظر به ابهامات تاریخی تمدن عیلام و این موضوع که تجزیه و تحلیل مطالب یادشده بدون در نظر گرفتن اندیشه اقوام همعصر عیلام در خاور نزدیک باستان بی‌نتیجه خواهد بود، در بررسی سوگندهای لفظی یا دآوری ایزدی به کهنترین قوانین موجود در بین‌النهرین، همچون قوانین اورنمو^۳ (۲۱۱۲-۲۰۹۴ ق.م) و یا فرامین حمورابی^۴ (۱۷۹۲-۱۷۵۰ ق.م) و تورات اشاره خواهد شد. آنچه می‌تواند پژوهش حاضر و بررسی‌های جدید را با اهمیت بیشتری جلوه دهد، تأثیر وفاداری یا عدم وفاداری به سوگند در نظم و امنیت بخشی جوامع با تمدن‌های اولیه، از جمله عیلام است.

تبارشناسی و تعریف‌های واژه سوگند

«سوگند» در میان اقوام و ملل گوناگون و آیین و فرهنگ آنها و در بنیاد نظام‌ها و ساختارهای سیاسی، اجتماعی و مذهبی، امری رایج و هنجاری آیینی و حقوقی به شمار می‌رفت؛ به‌ویژه در روزگاران گذشته که اسناد مکتوب و امضای آنها به‌اندازه امروز رواج نداشت؛ از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است. با این حال، سوگند، اظهاری است که از دیرباز در همه نظام‌های بدوی و مترقی بشر، برای استواری پیمان‌ها و تأکید دیدگاه‌ها و باورهای او معمول بوده است؛ به طوری که غالباً یادکننده سوگند برای اموری مهم و نسبت به اشیا و کسانیا قسم یاد می‌کند که نزد وی مقدس و ارزشمند باشند (امین،

1. Walther Hinz
2. Pierre Amiet
3. Ur-Nammu
4. Hammurabi

۱۳۸۴: ۷۰). در میان جوامع باستانی، شهادت‌طلبی و سوگندهای شفاهی می‌توانست نسبت به خدایان و معبودهای آسمانی و زمینی، همچون مظاهر طبیعت، اصنام، اشیا مقدس، عناصر جنسی، حیوانی، انسانی، یا الهی همچون ایزدان و ایزدبانوان، پیامبران و رهبران مذهبی و مردمی ادا شود.

درواقع، انواع و شیوه‌های سوگندها در اسناد و مدارک تاریخی بین‌النهرین باستان، از جمله نامه‌ها، معاهدات، قراردادهای و به‌ویژه متون مربوط به محاکمات، مشهودند (ولز، مگدالن و وونش^۱، ۲۰۱۰: ۱۳). همچنین، پیوند سوگند و قضاوت در تشخیص سره از ناسره از زمان پیدایش قانون و عدالت، ناگسستی است؛ چنانکه الواح سنگی تمدن عیلام به‌منزله قراردادهای حقوقی آن دوران، این امر را تأیید می‌کنند.

در مصداق امروزی، «سوگند» اعترافی است که شخص از روی شرف و ناموس خود به آن اقرار می‌کند و خدا یا بزرگی را شاهد می‌گیرد (معین، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۹۵۶)؛ اما به نظر می‌رسد این مفهوم در میان عیلامیان به اشکال دیگری نیز رایج بوده است؛ به‌طوری‌که گاه سوگند، از ادله اثبات دعوی به شمار می‌رفت و به‌شکل پذیرش آزمایش‌های توان‌فرسای جسمی و تحت نظارت داوری الهی نمود می‌یافت؛ چراکه در تمدن‌های نخستین، این باور میان مردمان وجود داشت که عدل خدایی، روشی دور از لغزش و خطا است. برای انجام این محاکمه، آدمی آیینی را به کار می‌گرفت و با انگاره‌ای مینوی-کیهانی از عناصر آشنای پیرامون خود کمک می‌گرفت و خدا را به قضاوت دعوت می‌کرد (رسولی، ۱۳۷۷: پیشگفتار). این نوع داوری در بین‌النهرین با واژه «ایلونرو»^۲، در ایران باستان با عنوان «ورنگه»^۳، در اوستایی «وَر»^۴، در هند «دیویه»^۵ و در اروپا به نام «اوردالی»^۶ و به دو گونه «سرد» و «گرم» مرسوم بوده است (پورداد، ۱۳۸۱: ۱۲۱ و ۱۳۴). از این‌رو، برخی صاحب‌نظران سوگند را مفهومی برگرفته از آیین عملی اوردالی می‌دانند. در مقابل، برخی دیگر میان سوگند شفاهی و اوردالی تمایز قائل‌اند و سوگند را که در عیلام

1. Wells, Magdalene & Wunsch
2. Ilunaru
3. Varangh
4. Var
5. Divya/div-ya
6. Ordalie

با واژه‌های اکدی «زندگی، سوگند»^۱ به معنای «سوگند خوردن»^۲ خوانده می‌شود^۱؛ مفهومی انتزاعی می‌پندارند. باین‌حال، گاه نماد خدایان در بین‌النهرین، استعارهای بصری برای سوگند اصلی محسوب می‌شدند (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۲۴۲).

در این پژوهش در نظر است که باتوجه‌به اهمیت مفهوم سوگند در زندگی دنیوی و حتی اخروی عیلامیان باستان و با روشی تحلیلی-توصیفی، به شناسایی پیشینه فرهنگی انواع سوگندهای عیلامی در ابعاد مختلف حقوقی و اجتماعی بپردازد. مسلماً تشریح پیامدهای پایبند نبودن به سوگندها و پیمان‌شکنی‌ها و همچنین تأثیرات احتمالی سوگندهای جامعه عیلامی در فرهنگ عامه و نگرش به میزان همگونی‌های سیاسی و اجتماعی، از دیگر دستاوردهای مقاله حاضر است.

انواع سوگند در فرهنگ و آیین عیلامیان الف) سوگندهای مذهبی

عیلامی‌ها سرزمین خود را با هجاهای میخی «هلتامتی» یا «هلتمتی» به معنی «سرزمین خدا» می‌نامیدند و به خدایان متعدد اعتقاد داشتند (کمرن، ۱۳۸۷: ۱۸). درواقع، دخالت کمابیش خدایان در حیات بشر موضوعی پذیرفتنی بود (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۱۱۸)، به‌ویژه تقدس کهن زنانگی نزد عیلامی‌ها به‌حدی بود که در هزاره سوم پیش از میلاد، «مادربزرگ خدایان»، سلطه عمیقی بر نظام مذهبی این سرزمین داشت (هینتس، ۱۳۸۹: ۵۵)؛ چنانکه بنابر یافته‌های آمیه، سه الهه بزرگ عیلامی «شیاشوم»^۳، «ناروندی/ نارونته»^۴ و «نیارزینا»^۵ ضامن عهد و پیمان بوده‌اند و از آن میان نارونته، اهمیت بیشتری داشته است (آمیه، ۱۳۷۲: ۳۶). ذکر این ایزدبانوان در مقام گروه شهود به‌هنگام یاد کردن سوگند در معاهده میان «نارامسین»^۶ (آخرین پادشاه اکد) و شاه معاصر عیلام «هیتا» (۲۲۸۰ ق.م) که اولین سند مهم تاریخ عیلام است؛ گویای منزلت ایشان است (مجیدزاده، ۱۳۷۰: ۵۳)؛

1. Nišum
2. Tamum
3. Shiasum
4. Narundi/Narunte
5. Niarzina
6. Naramsin

اما در طول هزارهٔ دوم با ارتقای تدریجی مقام مردان و انتخاب شوش به‌عنوان پایتخت امپراتوری عیلام، «اینشوشیناک»^۱ خدای شوش، نیز به‌طور طبیعی برتر شد (کخ، ۱۳۸۲: ۴۱؛ هینتس، ۱۳۸۹: ۵۵). اینشوشیناک به‌همراه الههٔ «ایشنیکاراب»^۲ در سراسر عیلام خدای سوگند شدند که طی محاکمات بدان‌ها قسم خورده می‌شد (هینتس، ۱۳۸۹: ۵۷). در دیگر ایالات عیلامی نیز خدایان محلی معتبر بودند؛ به‌طوری‌که در هوهنور، «روهوراتیر»^۳ مقامی برابر با اینشوشیناک داشت (مجیدزاده، ۱۳۷۰: ۵۲)، تاجایی که در قراردادهای هوهنور به‌همراه «شَمَش»^۴ [خدای خورشید بین‌النهرین] ظاهر شده و در برابر آنان سوگند یاد می‌شد (مجیدزاده، ۱۳۷۰: ۶۰). شایان ذکر است که در هوهنور نیز مردم به اینشوشیناک سوگند یاد می‌کردند (البته نه‌تنها به اینشوشیناک، بلکه به گروهی از خدایان دیگر نیز) (مجیدزاده، ۱۳۷۰: ۵۲).

باید یادآوری کرد که تمدن جدید عیلام زمانی پا به عرصهٔ ظهور گذاشت که پیش از آن، تمدن سومر در شهر باستانی اوروک در جنوب بین‌النهرین شکل گرفته بود (صراف، ۱۳۸۷: ۳). از این‌رو، بدیهی است که عیلام باوجود ویژگی‌های خاص آیینی، در بعضی خصوصیات با آداب دینی همسایگان بین‌النهرینی پیوند داشته باشد (هینتس، ۱۳۸۹: ۵۰). فرضاً در میان‌رودان چنین معمول بود که به «زندگی» یک یا تعداد بیشتری خدا^(۲) و در اوایل دورهٔ آشوری به شهر خدا (آشور)^(۳) نیز سوگند خورده شود (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۲۴۱). در متون تورات نیز، قسم به یهوه (خدا) مذکور است؛^(۴) اما موارد کاربرد این نوع سوگندهای شفاهی چه می‌توانست باشد؟ به نظر می‌رسد سوگند به خدایان در افسون‌های جادویی بین‌النهرین معمول بوده است؛ زیرا در جهانی که هرکس به‌گونه‌ای مورد تهدید و احاطهٔ دیوهای فراطبیعی، ساحران، تابوها و حتی قسامه‌ها، قرار می‌گرفت، استفاده از جادو به‌منظور فراهم کردن آرامش، امری بدیهی بود (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۲۰۶ و ۲۴۱). بنابراین، در دفع دیوها، فهرست‌های بلندبالایی از خدایان، نظیر خدای «آ» یا «انکی»^(۵) خدای سوگند، خوانده می‌شد (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۲۴۱؛ صراف، ۱۳۸۷: ۱۴۱).

1. Inshushinak
2. Ishnikara/ Ishmbekara
3. Ruhuratir
4. Shamash
5. Ea: Enki

این افسون‌ها با این عبارات پایان می‌پذیرفتند: «سوگند به آسمان!»، «سوگند به جهان زیرین!»، (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۲۰۸). به دنبال نفوذ مذهبی بین‌النهرین در سرزمین عیلام، عیلامی‌ها نیز حتی از روی احتیاط، هم به ایزدبانوی محلی و هم به ایزدبانوی مهاجر نذوراتی را هدیه می‌کردند (هیتتس، ۱۳۸۹: ۵۳). برای مثال «ایشخارا»^۱ موکل (قضاوت و سوگند) از ایزدان بیگانه‌ای است که برای نخستین بار از طرف هیتا پادشاه عیلامی در ردیف سی‌ویکم در جایگاه شاهد معاهده‌ی وی طلیده شده است (صراف، ۱۳۸۷: ۲۱). همچنین، الهه‌ی ایشنیکاراب و شمش نیز در زمره‌ی معبودان مهاجر قرار می‌گیرند (صراف، ۱۳۸۷: ۷۹ و ۹۳). باتوجه‌به گستردگی و تنوع جغرافیایی سرزمین، نمی‌توان گفت که باور به این آیین‌ها در تمامی سرزمین عیلام یکسان بوده است.

پیامدهای عهدشکنی و سوگندخواری در نظام مذهبی عیلام

در بین‌النهرین عموماً اعتقاد بر این بود که قسامه بیش از حد و پیمان‌شکنی، باعث ایجاد خشم نیروهای فراطبیعی شده و ممکن است بر ضد شخص قسم‌خورده عمل کند. به همین دلیل، قسم خوردن جزو اعمال ذاتاً خطرناک بود که احتمالاً یک فرد روانپزش به‌طور ناخواسته مرتکب آن شده و به پریشانی او منجر شده است (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۲۴۲). حتی در افسون‌های موجود بر الواحی که تصویر الهه لمشتو^۲ بر آنها حک شده بود، به مصیبت دیوی به نام «مامیتو» یا «مامیتی»^(۵) که مسلماً تجسم شخصیت سوگند است، اشاره شده و چنین تصور می‌شد که علت بیماری یا سرشت دیوخواهی وی، شکستن پیمان بوده است (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۲۴۲). در چنین مواقعی، رسوم جادویی بابلی مانند «شورپو»^۳ یا «سوزانیدن» برای خنثی کردن گناه به کمک پیمان‌شکنان می‌آمد. در این مناسک، همه‌ی گناهان محتمل، از جمله آثار سوگند توسط ساحر نام برده می‌شدند. چه سوگند شکستهای که به شکل یک مصیبت درمی‌آید و چه سوگندی که با نیت نیکو انجام شده، ولی نیروهای جادویی ناشی از آن می‌توانستند منشأ شر و بلا باشند (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۲۰۹). همچنین، تبیهات شدید جسمانی و روانی درخصوص پیمان‌شکنان،

1. Ishkhara
2. Lamaštu
3. šurpu

قابل پیشبینی بود. به این صورت که در عیلام مقررات جریمه برای تخلف در سوگند یادشده، شامل شکنجه (قطع عضو) پیمان شکن و پرداخت جبران خسارت اموال بوده است (آلوارزمون، باسلو و ویکس^۱، ۲۰۱۸: ۷۳۴). به همین نسبت، نقش شفاعت ایزدی و در مقابل، نفرین در مجازات پیمان شکنان مشهود است (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۲۴۲) به ویژه [در بین‌النهرین] شواهد زیادی از نفرین بر تخریب‌کنندگان یادمان‌های حجاری شده حاکمان و یا الواح سنگی کودورو^۲ به دست آمده است. نفرین‌ها بدینگونه برای عبرت خوانندگان آتی، بر روی یادمان‌ها نوشته می‌شد:

«خدا آشور می‌تواند اقتدار او (شخص نفرین‌شده) را در هم بکوبد، سلاح‌هایش را در هم بشکند، با ارتشش به مبارزه برخیزد، مرزهایش را کم کند، به پایان سلطنتش حکم دهد، روزهایش را تیره‌وتار کند، سال‌هایش را تباه سازد و نام و تخم‌وترکهایش را از روی زمین محو و نابود سازد» (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۲۴۲).

اگرچه والتر هینتس بر این عقیده است که تهدید به نقص عضو و عذاب‌های خاصی که در نفرین‌ها برای پیمان شکنان آرزو می‌کردند، به احتمال زیاد عیلامی هستند و نه بابلی (هینتس، ۱۳۸۹: ۱۲۲)؛ زیرا در عیلام نیز مانند دیگر سرزمین‌های روزگار باستان، «نفرین» سلاح مؤثری بود (کمرن، ۱۳۸۷: ۵۷-۵۸). لعنت صریح مذهبی با نفرین الهی «ای کاش او ناپدید شود!» و لغو حفاظت الهی تهدید می‌شد، که در نهایت به از دست دادن آرامش و زندگی فرد خاطی منجر می‌شد (آلوارزمون، باسلو و ویکس، ۲۰۱۸: ۷۳۴)؛ چنان‌که شاه عیلامی، کوتیکاینشوشیناک (۲۲۲۰-۲۲۴۰ ق.م) ضمن نفرین به کسانی که به بناهای وی صدمه وارد کنند، از خدایان خود اینشوشیناک، ناریته، ناروتنه، ناتی، شمش، نرگال، ایشتار، سین، انلیل، آ، و نیهورساک یاری جسته است (صراف، ۱۳۸۷: ۱۲). همچنین، در کتیبه عیلامی منسوب به ملکه «ناپیراسو»، همسر «اوتاش ناپیریشا» (۱۲۵۰ ق.م)؛ وی پس از معرفی هویت خود، با نفرین به هر مردی که مجسمه وی را مخدوش کند یا بدزدد، چنین اظهار می‌دارد: «دبوس مجازات هومبان^۳، کیریریشا^۴ و اینشوشیناک بر او فرود آید! زیر آفتاب نامدار نشود و فرزندی نیابد! من درخواستم که بانوی من، ایزدبانوی بزرگ

1. Álvarez-Mon ,Basello & Wicks
2. Kudurru
3. Humban
4. Kiririsha

این عقوبت را بر او فرود آورد!» (هیتتس، ۱۳۸۹: ۱۳۵). از سوی دیگر، مجازات «لمس کیتن اینشوشیناک»، از دیگر عواقب عهدشکنی محسوب می‌شد؛ زیرا عیلامی‌ها مطمئن بودند که همه خدایان یک قدرت اسرارآمیز و فوق طبیعی به نام «کیتن»^۱ دارند (هیتتس، ۱۳۸۹: ۶۰). کیتن به معنای ملموس «نشان تابو» هم هست؛ زیرا معنای تحت‌اللفظی جمله «او جادوی حمایت ایزد اینشوشیناک را از دست داد» چنین است: «او کیتن اینشوشیناک را لمس کرد»، که در این صورت، احتمالاً پیمان‌شکن را در تماس با نشان تابوی ایزد قرار می‌دادند و سرانجام -اگر بر اثر التهاب درونی نمی‌مرد- اعدام می‌شد. شاید تهدید به «او باید از کنار تندیس سنگی ایزد بگذرد!» و «جان سالم به در نمی‌برد!» نیز مکمل همین رویه باشد. احتمالاً نشان تابوی اینشوشیناک، عقابی با بال‌های گشوده است. در ضمن، کیتن می‌تواند به معنای مکان یا معبد نیز باشد (هیتتس، ۱۳۸۹: ۱۱۹)؛ چنانکه دعاوی مدنی عیلام بیشتر در بیشه معبد ایزد خورشید، ناهونته برگزار می‌شد (هیتتس، ۱۳۸۹: ۱۲۰). به شیوه‌ای مشابه در بین‌النهرین نیز در برخی موارد قانونی، به‌ویژه نزاع‌های مرزی یا سایر مسائلی که امکان دادرسی دقیق وجود نداشت؛ معمول بود که نشانه خدا، مانند اره شمش «وتو»^۲ را از معبد به محل درگیری می‌بردند و طرفین در همانجا در حضور آن سوگند یاد می‌کردند (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۲۴۱)؛ اما رایج‌ترین شیوه تشخیص متهم یا تأدیب سوگندشکن نزد ایشان، اجرای ور یا همان اوردالی، به معنای داوری ایزدی تحت نظارت خدای رود «شازی»^۳ بود که در نظام دادرسی از او با عنوان داور «ور» یاد می‌شد (حسینی، ۱۳۹۰: ۹۳؛ هیتتس، ۱۳۸۹: ۵۹) و در پایان، عذاب‌های اخروی در جهان پسین، گریبان‌گیر سوگندشکنان بود (هیتتس، ۱۳۸۹: ۷۸).

ب) سوگندهای سیاسی

بدیهی است که در فضای پرتنش سیاسی میان عیلام و همسایگان خاور نزدیک، عواملی می‌بایست وفاداری افراد و ملت‌ها را نسبت به معاهدات، صلح‌ها و حاکمان تضمین می‌کرد؛ چنانکه معاهده صلح میان اورتاکی (۶۶۴-۶۷۵ ق.م) فرمانروای ماداکتو (یکی از شهرهای عیلام) و اسرحدون، شاه آشور (۶۶۹-۶۸۱ ق.م) به فرمان مردوک (خدای بابل)،

1. Kiten
2. Utu
3. Shazi

با سوگند به خدایان بزرگ ایلامی و آشوری، مهر و موم شد و با تبادل ضمنی شاهزادگان ایلامی و آشوری همراه بود (پارپولا و واتانابه^۱، ۱۹۸۸: XVII؛ آلوارز مون و گاریسون^۲، ۲۰۱۱: ۳۵۶؛ نادالی^۳، ۲۰۰۷: ۵۹؛ واترز^۴، ۱۹۹۷: ۷۰؛ آلوارز مون، باسلو و ویکس، ۲۰۱۸: ۳۲۸).

گاهی روابط از طریق معاهداتی تنظیم می‌شد که با سوگند اتحاد مقدس همراه بود (آلوارز مون، باسلو و ویکس، ۲۰۱۸: ۱۹۵). این اتحاد به منظور همبستگی میان اقوام در برابر یک دشمن مشترک شکل می‌گرفت. برای مثال، در متن نامه‌ای حاوی سوگند ائتلاف زیمربلیم^۵، شاه ماری و حمورابی، پادشاه بابل، خود را متعهد می‌کند تا زمانی که زنده است، دشمن سیوه پلر هویک عیلامی باقی بماند (پوتس^۶، ۱۹۹۹: ۲۰۲؛ آلوارز مون، باسلو و ویکس، ۲۰۱۸: ۲۰۹؛ دریایی^۷، ۲۰۱۲: ۴۴). سوگند اتحاد میان عیلام و بابل علیه دولت آشور در سال ۷۱۰ ق.م و نظایر آن، نمونه‌های دیگری از این نوع تعهد را نشان می‌دهد (کمرون، ۱۳۸۷: ۱۲۸).

از سوی دیگر، اعتبار و نقش سوگند در نظام سیاسی خاور نزدیک باستان به حدی بود که در بسیاری از موارد، از «سوگند وفاداری» به منزله ابزاری مؤثر برای فرمانبرداری و اطاعت استفاده می‌شد (اسنل^۸، ۲۰۰۵: ۱۷)؛ به طوری که مصر باستان که کنترل نظامی مستقیم را بر مناطق تحت نفوذ خود اعمال نمی‌کرد، تنها به دریافت سوگند وفاداری از بندگان خود اکتفا می‌کرد (اسنل، ۲۰۰۵: ۱۲). این نوع قَسَم‌ها را می‌توان جزو سوگندهای قولی یا «تعهدی»^۹ دانست؛ چرا که سوگندخونده را نسبت به انجام برخی اعمال در آینده متعهد می‌کرد. برای مثال، تابعین شاه آشور، وفاداری خود را با ادای سوگند به او و ولیعهد این‌گونه اظهار می‌کردند که هرگونه فتنه‌ای را که از آن آگاه شوند، گزارش کرده و در مقابل آن خواهند ایستاد (ولز، مگدالن و وونش، ۲۰۱۰: ۱۳) شاید به این دلیل که شاهان آشوری به اهمیت کشورگشایی از طریق پیمان‌ها، نسبت به توسعه از طریق

1. Parpola, & Watanabe
2. Álvarez-Mon, & Garrison
3. Nadalie
4. Waters
5. Zimri-Lim
6. Potts
7. Daryae
8. Snell
9. Promissory oaths

خشونت پی برده بودند (پارپولا و واتانابه^۱، ۱۹۸۸: XXIII). البته، در بسیاری از موارد، ادای رسمی سوگند وفاداری در عرصه‌های سیاسی، اجباری بود؛ چنانکه در کتیبه‌ای، آشوربانیپال (۶۲۶-۶۶۷ ق.م) به‌طور آشکار ادعان می‌دارد که پدرش اسرحدون، مردم آشور را مجبور کرد تا سوگند پیمانی الزام‌آور نزد خدایان برای حمایت از او ادا کنند (پارپولا و واتانابه، ۱۹۸۸: IXXX). در لوح پیمان جانشینی اسرحدون، وی به مخاطبان هشدار می‌دهد که نباید به غاصبان یا شاهان دیگری سوگند بخورند. بنابراین، او هرگونه لغو یا سرپیچی از مراسم سوگند وفاداری مردم نسبت به جانشینی آشوربانیپال را محکوم و به ایشان یادآوری می‌کند: «زمانی که شما در جایگاه سوگند می‌ایستید نباید تنها سوگند شفاهی بر زبان برانید؛ بلکه باید از صمیم قلبتان سوگند یاد کنید و می‌بایست این (رفتار) را به فرزندان‌تان که پس از این معاهده به دنیا می‌آیند، نیز بیاموزید» (پارپولا و واتانابه، ۱۹۸۸: ۴۱ و ۴۴). همچنین، با مراجعه به نامه‌هایی نامفهوم از زمان سلطنت سارگون که پشت آنها حاوی سوگند وفاداری است، احتمال می‌رود که تلاش‌های آشور برای تأمین امنیت مرز عیلام با تحمیل سوگندها بر اهالی شهرهای جداگانه صورت پذیرفته باشد (واترز^۲، ۱۹۹۷: ۲۲) افزون‌بر موارد یادشده، گاه انگیزه ادای سوگند سیاسی، انتقام‌جویی از دشمن مقابل بوده است؛ به‌طوری‌که در یک کتیبه، شاه بابل که نام او در آن از بین رفته است؛ سوگند یاد می‌کند که مردوک، خدای بابل را از اسارت شوش رهایی بخشد یا جان خود را در این راه بگذارد (مجیدزاده، ۱۳۷۰: ۲۷). دربارهٔ اینکه چه عناصری «مُقسِمِه» واقع می‌شدند، باید یادآوری کرد که در بین‌النهرین برای به رسمیت‌شناختن اظهارات، شواهد یا موافقت‌نامه‌ها، افزون‌بر زندگی خدایان -به‌ویژه در دوره‌های که پادشاهان، ربوبی بودند- به پادشاه هم سوگند خورده می‌شد (بلک و گرین، ۱۳۸۳: ۲۴۱). افزون‌بر این، در عیلام نیز چون پادشاه نمایندهٔ خدا بر زمین بود، برای اثبات درستی سخنان، روش سوگند خوردن به نام رئیس محلی یا پادشاه و فرمانروای بزرگ، روشی بسیار مطلوب بود (کمرون، ۱۳۸۷: ۵۷-۵۸). شایان توجه اینکه بر طبق الگوی سوگندهای موجود، می‌توان به میزان قدرت سیاسی حاکمان تاریخ عیلام در طی ادوار مختلف پی برد. برای نمونه،

در فرمول سوگند برخی الواح قانونی، معمولاً شاه «سوکلمخ»^۱، ولیعهد «سوکل»^۲ ایلام و گاهی حتی حاکم شوش (سوکل شوش) نام برده شده‌اند که نشان‌دهنده قدرت سه‌گانه حکومت سنتی عیلام است. درحالی‌که به نظر می‌رسد در الواح دوره عیلام میانه [مال امیر]، برتری سیاسی تنها مختص شاه بوده است؛ زیرا تنها او فرا خوانده می‌شد (آلوارزمون، باسلو و ویکس، ۲۰۱۸: ۲۴۴).

افزون بر این موارد، فرمول‌های سوگند اقتصادی یا متون حقوقی معمولاً شامل نام‌های حاکمان سیاسی می‌شدند که اغلب با جانشینان یا پیشینیان خود ذکر شده‌اند. از این حیث، این فرمول‌ها بهترین منبع برای کشف توالی زمانی یک نسل به شمار می‌روند (آلوارزمون، باسلو و ویکس، ۲۰۱۸: ۲۰۷). چه‌بسا بر همین اساس، بیشتر محققان بر تشخیص فردی به نام «شالالا» در جایگاه یک شاه احتمالی (شوش) توافق دارند و احتمال می‌دهند که شالالا یکی از اجداد بلاواسطه تپتی آهار باشد. بدین سبب که نام او بدون هیچ عنوان مشخصی در یک فرمول سوگند از یک متن حقوقی در شوش همراه با اینشوشیناک و دقیقاً به همان شیوه‌ای که برای شاه شوش تپتی‌آهار استفاده شده؛ فرا خوانده می‌شود (پوتس، ۱۹۹۹: ۲۲۳؛ روچ^۳، ۲۰۰۸: ۸۵-۸۶؛ آلوارزمون، باسلو و ویکس، ۲۰۱۸: ۳۳۳).

در یک متن فروش از شوش، نحوه ادای سوگند این‌گونه بیان شده است: «ای کاش اینشوشیناک برای همیشه زندگی کند، ای کاش تپتی‌آهار پیروز شود» (پوتس، ۱۹۹۹: ۲۲۳). درواقع، از این عبارت می‌توان دریافت که مشروعیت سلطنت شاهان همواره بر تأیید و حمایت خدایان استوار بود؛ چنانکه معاهده معروف میان نارامسین و هیتا شاه اوان، بیش از همه گویای این رابطه و همچنین جایگاه سوگند در نظام حکومتی عیلام است. در این پیماننامه که برای اتحاد علیه گوتیان ساکن شمال عیلام منعقد شده بود و در معبد اینشوشیناک نگهداری می‌شد؛ نام ۳۷ ایزد و ایزدبانوی عیلامی و اکدی در مقام ضامن پیمان برده شده و برای تأیید آن در پایان آمده است: «پادشاهان در مقابل خدایان به سوگندشان عمل می‌کنند!» سپس در ادامه، شاه نسبت به ایزد [خورشید] ناهوتته و اینشوشیناک اظهار بندگی و اطاعت می‌کند. ستون دوم با این جمله به پایان می‌رسد:

1. Sukkalmah
2. Sukkal
3. Roach

«ایزدبانو شیاشوم، ایزد [ماه] ناپیر و ایزدبانو [ی پیروزی] ناروتته را شاهد می‌گیرم!». گویا تبادل گروگان و ذکر سوگندها، ادعیه و نفرین‌های طولانی در پشت لوحه، ضمانت بقای این معاهده شمرده می‌شد؛ به طوری که هیتا در انتها کسی را که قصد ربودن سند را از معبد دارد نفرین می‌کند (هیتتس، ۱۳۸۹: ۸۶-۸۸؛ هیتتس، ۱۳۸۷: ۲۲؛ صراف، ۱۳۸۷: ۱۴-۱۷)؛ اما وفاداری به سوگندهای سیاسی تا چه اندازه قابل اجرا و دارای اهمیت بود؟ در جریان نوسان جنگ قدرت میان عیلام و همسایگانش، «آشورانیپال» شاه آشور از حمله سهمگین عیلامی‌ها به بین‌النهرین چنین یاد می‌کند: «کوتر ناهونتهی^۱ عیلامی بی‌توجه به سوگند خود به ایزدان، کور کورانه به قدرتش اعتماد کرد و به معابد اکد دست‌درازی کرد و اکد را ویران کرد» (هیتتس، ۱۳۸۹: ۱۱۱). در جایی دیگر، حدود سال (۶۵۲/۵۳ ق.م) امپراطوری آشورانیپال از سوی برادرش «شاماشوموکین» به همراهی متحدانش از جمله عیلام، دچار بحران سیاسی شد. در متن آشورانیپال چنین آمده است: «و این شاماشوموکین، برادر بیوفا، مراعات سوگندی را که به من یاد کرده بود نکرد، [...] و اومانیاگاش فراری را که [...] من به سلطنت عیلام معین کرده بودم [...] همه را علیه من شوراند و تحریک کرد و آنان با وی عهد بستند» (دیاکونوف، ۱۳۸۶: ۲۶۳). او همچنین از ناسپاسی اومانیاگاش شکوه می‌کند و مدعی است که او سوگند خدایان بزرگ را حفظ نکرد و از فرستادگان شاماشوموکین خائن، رشوه پذیرفت (پوتس، ۱۹۹۹: ۳۱۲). بنابراین، به نظر می‌رسد که باوجود نکوهش پیمان‌شکنی در این ایام، پایبندی به سوگندهای سیاسی تقریباً نسبی بوده است.

پیامدهای سوگندشکنی در نظام سیاسی عیلام

در عیلام، اگر کسی شهادت دروغ می‌داد، حتی اگر تنها به شاه سوگند خورده بود، کیتن و حمایت ایزد اینشوشیناک را نیز از دست می‌داد، یعنی رانده و کشته می‌شد. بنابراین، تخطی از تعهدی که سوگند به فرمانروا ضامن آن بود، نه تنها باعث مجازات‌های دنیوی می‌شد، بلکه عواقب اخروی سختی نیز در پی داشت (هیتتس، ۱۳۸۹: ۱۲۲-۱۱۹). اغلب تهدید به رانده شدن این چنین بیان می‌شد: «او از قلمرو ایزد و شاه بیرون رانده شود!». در متنی هم‌زمان با عصر حمورابی (۱۷۵۰-۱۷۹۲ ق.م) آمده است: «پیمان‌شکن [

1. Kuter-Nahhunte

به راستی از قلمرو سیله‌ها، سیرکتوه، سیوهپله‌هوپک (فرمانروای بزرگ وقت) و کودوزولوش (امیر وقت شوش) رانده شود. ایزد اینشوشیناک، شاه شوش [او را نابود کند]». در این سند حتی نام دو شاه درگذشته اپرتیان، سیله‌ها و سیرکتوه نیز به میان می‌آید. بنابراین، افزون بر شاهان زنده، فرمانروایان درگذشته عیلام نیز از قدرت جادویی نفرین برخوردار بودند (هینتس، ۱۳۸۹: ۱۱۹). به نظر می‌رسد این روال از فرهنگ‌های همجوار تأثیر پذیرفته است؛ به طوری که شکستن هر پیمانی در بین‌النهرین گناهی علیه خدا آشور به شمار می‌رفت و طبیعتاً عواقب سختی به دنبال داشت. در معاهدات سیاسی نیز این مهم برقرار بود؛ به طوری که در پیمان جانشینی اسرحدون، نزول عذاب خدایان آشور، مولیسو، آنو، شمش، نینورتا، ونوس، ژوپیتر، مردوک، آدد، زرپانیتو، ایشتار، نرگال و همه خدایان بزرگ بهشت و زمین به صورت انواع بلایای طبیعی همچون سیل، قحطی، بیماری یا شکنجه‌های جسمی، روحی و حتی اخروی در قالب نفرین به سوگندشکنان و آیندگانشان هشدار داده می‌شود (پارپالو و واتانابه، ۱۹۹۸: ۴۵-۵۸).

ج) سوگندهای حقوقی و قضایی

جرم در خاور نزدیک باستان، تجاوزی علیه شخص یا خدا تلقی می‌شد و قربانی حق داشت انتقام آن را بگیرد. نقش دادگاه، محدود کردن انتقام انسانی و دفع انتقام الهی از جامعه با اتخاذ تدابیر مناسب علیه مجرم بود (وستبروک، ۱۹۹۲م: ۱۰۴). اولین شواهد آیین سوگند قضایی نیز به اواخر هزاره سوم پیش از میلاد در بین‌النهرین بازمی‌گردد. بدین شیوه که دادگاه‌های محاکمه اغلب یکی از طرفین را به سوگند به نام یک یا چند خدا ملزم می‌کردند. در واقع، طرفین برای اثبات درستی ادعایشان سوگند می‌خوردند و از این طریق صحت یا نادرستی موضوع خود را به قضاوت الهی واگذار می‌کردند. در این حالت، اگر یکی از طرفین درخواست سوگند می‌کرد؛ آن طرف خودبه‌خود در آن پرونده پیروز می‌شد (اسنل، ۲۰۰۵: ۱۹۴). بر طبق قوانین اورنمو و پیرو آن (ماده ۱۳۱) قانون حمورابی، در جرایم جنسی که زن، بدون ادله محکم، متهم به زنا محصنه می‌شد، ادای سوگند در حضور خدا می‌توانست در آشکار شدن حقیقت و تبرئه وی تعیین‌کننده باشد (وستبروک، ۱۹۹۹م: ۵۳؛ میک، ۱۳۷۶: ۵۴). همچنین، در مفاد ستون حمورابی به قسم‌های قضایی برای براءت از قتل غیرعمد و به نقش سوگند به خدا در معاملات روزمره اشاره شده است

(میک، ۱۳۷۶: ۶۷ و ۶۹ و ۷۲): به طوری که در اسناد حقوقی [بین‌النهرین] درباره موضوع «بیع»، تکالیف اضافی فروشنده غالباً با ادای سوگند رسمی تضمین می‌شد (وستبروک، ۱۹۹۹م: ۴۷). در پرونده‌های امانتداری [بین‌النهرین] و با قوانین اموال^(۶) در تورات نیز رد پای ادای سوگند شفاهی مبنی بر تأیید یا عدم قصور مدعی علیه دیده می‌شود (وستبروک، ۱۹۹۹م: ۴۹).

اما متون قانونی از شوش هزاره دوم پیش از میلاد آشکار می‌کند که قوانین مدنی و مذهبی به شدت به هم مرتبط بودند. برای مثال، خدا ناهونته در قراردادهای در جایگاه یک شریک تجاری ظاهر می‌شد که بخشی از منافع ذی‌ربط به او اختصاص می‌یافت. چنین قراردادهایی در حضور خدایان شهر و در مکان مقدس آنها شکل می‌گرفت؛ چنان که در شوش، قراردادهای با سوگند به سوکلمخ، سوکل و خدای شهر، اینشوشیناک منعقد می‌شدند (آلوارزمون، باسلو و ویکس، ۲۰۱۸: ۷۳۴).

از سوی دیگر، در نظام قضایی سومری، اتهامات با تحقیق مستقل دادگاه و براساس اسناد و شنیدن شهادت شهود احراز می‌شد. اگر در شهادت آنان تردید می‌شد؛ دادگاه دستور می‌داد تا به‌طور رسمی برای تأیید شهادت خود سوگند یاد کنند. بسیاری از پرونده‌ها براساس این تصمیم دادگاه بود که ادای سوگند را به شاهدی خاص الزام کند؛ زیرا قبول یا استنکاف از ادای آن می‌توانست تعیین‌کننده باشد (وستبروک، ۱۹۹۹م: ۵۶). به عبارت دیگر، می‌توان اینگونه سوگندها را سوگندهای «الزام‌آور»^۱ خواند؛ چراکه چنین اظهار می‌کرد که اخیراً یک عمل خاصی انجام شده و یا وضعیت خاصی از امور به دست آمده است. در واقع، این‌گونه سوگندها نقش بسیار مهم‌تری نسبت به سوگندهای تعهدی در دادخواهی ایفا می‌کردند (ولز، مگدالن و وونش، ۲۰۱۰: ۱۴). بنابراین، سوگند بعد از شهادت و حتی بعد از محاکمه ادا می‌شد و زنان و بردگان نیز برای ادای شهادت و سوگند صلاحیت داشتند. اگرچه تعدد شهود امری رایج بود، حضور یک شاهد برای اثبات دعوا کافی بود (وستبروک، ۱۹۹۹م: ۵۶). احتمال می‌رود در روزگار برتری سیاسی بین‌النهرین بر عیلام، این قوانین بیگانه از جمله قانون‌نامه حمورابی نیز در عیلام معتبر بوده است (هیئتس، ۱۳۸۹: ۱۱۸)؛ چنانکه شهود در نظام حقوقی عیلام نیز سهمی بسزا داشتند. به حدی که اغلب شمار آنها تا ۴۲ نفر هم می‌رسید؛ اما نام حداقل دو نفر شاهد

1. Asseratory oath

انسانی به علاوه خدایان الزامی بود (هینتس، ۱۳۸۹: ۱۲۱)؛ به طوری که براساس قوانین قضایی کهن عیلامی، در رأس گروه شهود همواره ایزدان ناهوته و اینشوشیناک در جایگاه شاهدان راستین جهان زندگان و مردگان قرار داشتند (مجیدزاده، ۱۳۷۰: ۵۲). گزارش ذیل، از قانون مدنی عیلام (۱۵۷۰ ق.م)، نمونه‌ای بارز از اهمیت حضور شهود و ادای سوگند است: دو برادر از «بلی» نامی، پسر عمخوانده متوفایشان، خواستار استرداد قطعه زمینی می‌شوند. اما بلی، «دامقیا»، پدر این دو شاکی، را برادرخوانده پدر خود خوانده و ارث مذکور را سهم خود می‌داند. در این جلسه دادگاه، افزون بر وزیر (تپیر)، امیر شوش و قاضی، حاکم شهر، رئیس امنیه و مردم بیشماری نیز حضور داشتند. از آنچه دامقیا و برادر تنیاش از پدرشان به ارث برده بودند و از آنچه این دو برادر در آن زمان با سوگند به فرمانروای بزرگ «تتا»^۱ و حاکم شوش، تمپت اگون دوم، میان خود تقسیم کرده بودند، فهرستی تهیه و تقدیم قاضی شد و به این ترتیب ادعای دو شاکی رد شد. پس از رأی دادگاه، فهرست ۲۳ شاهد آمده است که در رأس آنها حاکم شهر اتکلشو^۲ و رئیس امنیه اینشوشیناک-کاشید، و پس از آنها ایزد اینشوشیناک، ایزدبانو ایشمیکاراب و سردفتر دادگاه قرار دارند (هینتس، ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۷).

این قاعده در اجاره‌نامه‌های کشاورزی (دوره متأخر) به این شکل دیده می‌شود که شهود حاضر در اجرای عقد و در رأس آن خدایان شمش و اینشوشیناک نام برده می‌شوند. زنان هم در جایگاه شاهد [همچون مردان] حضور دارند. نام کاتب نیز همیشه ذکر می‌شود و برای رسمیت بخشیدن به عقد، طرفین به [زندگی] خدایان اینشوشیناک و ایشمیکاراب قسم می‌خورند (بادامچی، ۱۳۹۱: ۶-۱۰). این روش در وصیتنامه عیلامی «گیمیل آدد» از دوره سوکل مخها (۱۶۵۰ ق.م)، که موصی تمام اموال فعلی و آینده خود را به شریک زندگیش می‌بخشد نیز با سوگند در برابر خدایان شمش و اینشوشیناک و در حضور شهود اجرا شده بود (بادامچی، ۱۳۹۲ الف: ۲۵-۲۶). شاید مهم‌ترین دلیل اهمیت حضور شهود در اسناد حقوقی، تحقیق از شهود معامله به‌هنگام ادعای جعل سند است؛ اما سندی از زمان تمتی-رپتس (شاه عیلام) در شوش نشان می‌دهد که شیوه دیگری هم وجود داشته و آن «اقامه سوگند» بوده است. در این پرونده، دادگاه از مدعی‌علیه

1. Tata
2. Atkalshu

می‌خواهد که سوگند بخورد. وی در معبد «ایشتار» و در حضور ۳۴ شاهد، اظهار می‌دارد که «ای الهه ایشتار! تو میدانی که من سند جعل نکرده‌ام و به‌راستی پدرم این سند را برای من به جا گذاشته است». از آنجاکه ادای سوگند شفاهی به‌دلیل ارزش والای آن کافی قلمداد می‌شد؛ قضات، خانه را به او دادند (بادامچی، ۱۳۹۲: ۲۶ و ۲۷).

با مطالعه سندی دیگر می‌توان از قدرت سوگند شفاهی در نظام حقوقی عیلام به‌طور کامل مطمئن شد. در این پرونده دادرسی، زنی پس از مرگ پدرش، وارث تمام اموالش شد. شوهرش در دادگاه علیه همسرش از بیم اینکه اموال به فرزندخوانده برسد؛ اقامه دعوا می‌کند. گویا زن به‌منظور ابراز حسن نیت به مرد به نام «پالایشان» (۱۵۴۵-۱۵۷۰ ق.م) سوگند عیلام، به نام «کوک سنیت» سوگند عیلام، و به نام خداوند «نایپیریشا» سوگند یاد می‌کند که: «تو شوهر من هستی! تو پسر من هستی! تو وارث من هستی! و (دخترخوانده) تو را دوست خواهد داشت و به تو احترام خواهد گذاشت» (بادامچی، ۱۳۹۲: ۳۱). به این ترتیب، مرد با این اقرار و سوگند همسرش، به حقی رسید که بعید بود دادگاه برای او قائل می‌شد (هینتس، ۱۳۸۹: ۱۲۳-۱۲۴).

مجازات سوگندشکنی در نظام حقوقی عیلام

بنابر اهمیت رأی شهود در اثبات دعوی، ادای شهادت یا سوگند دروغ نیز تاوان داشت؛ چنان که ماده ۲۹ قانون اورنمو برای شهادت دروغ، مجازات قصاص را تعیین می‌کند و زمانی که یک شاهد اتهامی را وارد می‌کند، اما از تأیید آن با سوگند امتناع می‌کند؛ وی باید مبلغ متنازغفیه در آن دعوا را بپردازد (وستبروک، ۱۹۹۹ م: ۵۴). در عیلام نیز شهادت دروغ به بریدن دست و زبان شهود منجر می‌شد. افزون‌بر این، پیمان‌شکن به پرداخت جریمه متغیر از ۲۵۰ گرم نقره و حدود یک خروار غله تا سی کیلو نقره محکوم شده و کیتن خدا اینشوشیناک را از دست می‌داد (هینتس، ۱۳۸۹: ۱۱۹-۱۲۲) و یا به نفرین خدایان و فرمانروایان سپرده می‌شد. برای مثال، در ماجرای دو برادر شاکلی علیه پلی، هیئت دادرسی این‌گونه به خوانده و خواهان توصیه کردند که کسی که رأی دادگاه را به رسمیت نشناسد، نفرین ایزدان هومبان و اینشوشیناک شامل حالش شود: «هرکس که این سند را نابود کند، به فرمان ایزدان اینشوشیناک و ناهوتنه، عصای ایزدبانو ایشمیکاراب بر سرش فرود آید!» (هینتس، ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۷). همچنین، درباره موضوعات فرزندخواندگی، تقسیم

ارث و هبه کردن، خطاکار را افزون‌بر نفرین ایزد و فرمانروا به اوردالی آب هم تهدید می‌کردند. بدین دستور که: «او باید وارد آب شود. ایزد [رودخانه] «شازی»، جمجمه او را در گرداب خود تکه‌تکه کند! دبوس ایزد و شاه بر سر او کوفته شود! از قلمرو ایزد و شاه رانده شود!». (هیئتس، ۱۳۸۹: ۱۲۲؛ آوارزمون، باسلو و ویکس، ۲۰۱۸: ۷۳۴).

اوردالی آب در نظام حقوقی عیلام

روش دیگر برای آزمودن صحت ادعا، اوردالی رودخانه بود. مفهوم اوردالی برگرفته از واژه لاتین قرون وسطایی اوردالیوم^۱ است که به صورت مخفف واژه آلمانی، به معنای «قضاوت خدا»^۲ است (کارداشیا، ۱۹۹۳: ۲۵۴-۲۵۵). گونه‌های اوردالی در دو دسته سرد و گرم عبارت‌اند از: فرو رفتن در آب، نوشیدن یا تماس سم یا (معجون) متنوع، وادار کردن فرد به دست زدن و برداشتن یک شیء مقدس متعلق به معبد یا اوردالی‌های گرم همچون لمس یا لیس زدن شیء گذاخته، گذاردن فلز داغ روی زبان، راه رفتن از روی شیء گذاخته و یا حمل آن طی مسافتی خاص یا برداشتن شیء خاصی از مایع جوشان و غیره. اما متداول‌ترین شیوه اوردالی، از طریق خدای رودخانه بوده است (کارداشیا، ۱۹۹۳: ۲۵۷-۲۸۵). اوردالی را می‌توان به دو نوع الف) یکجانبه، که تنها بر یک نفر تحمیل می‌شد و ب) دو جانبه، که نیازمند رویارویی طرفین دعوا بود، تقسیم کرد (کارداشیا، ۱۹۹۳: ۲۵۶-۲۵۷). اوردالی عموماً درباره پرونده‌هایی برپا می‌شد که با عدالت انسانی امکان حل و فصل نداشت. وانگهی خدایان، از این طریق مجرم را می‌نمایاندند. در اوردالی رودخانه، تقصیر با غرق شدن در آب رودخانه آشکار می‌شد (وستبروک، ۱۹۹۹م: ۵۶) به عبارت دیگر، اوردالی بیشتر در کسب «دلیل» از خداوند برای صدور حکم مورد نظر است تا کسب خود حکم. باین‌همه، به باور کارداشیا^۳، اوردالی یک نهاد عمدتاً «قضایی» است و قرار دادن آن حتی مقابل «اوردالی سیاسی» کار درستی نیست (کارداشیا، ۱۹۹۳: ۲۵۴-۲۵۵).

در متن احکام اورنمو درباره آزمایش مجرمین با آب سخن رفته است (میک، ۱۳۷۶: ۱۴ و ۱۲). همچنین آزمایش ایزدی نزد مردم بابل که با واژه «ایلنورو» به کار می‌رفته، گویای دو رود بزرگ فرات و دجله است که در آن سرزمین جاری است و در آنها اوردالی

1. Ordalium
2. Gottesurteil

آب صورت می‌گرفت. چه «ایلو» یا الو یعنی خداوند، و «نرو» همان واژه نهر است (پورداد، ۱۳۸۱: ۱۳۴). ایلونرو یعنی «خدای نهر» و داوری خدای نهر معنا می‌دهد (همان: ۱۳۴). اگرچه واژه «رفتن به ساحل»^۲، یا به تل نیز به‌طور موسع بر «اوردالی» اطلاق شده است (کارداشیا، ۱۹۹۳: ۲۵۸) و این شیوه بسا کهنتر از داوری‌های ایزدی است که در ودا، اوستا و تورات ذکر شده است (پورداد، ۱۳۸۱: ۱۳۲). در بین‌النهرین، اوردالی در قلمرو «کیفری» برای جرایمی همچون خیانت، توهین به مقام سلطنت، جادوگری، زنا یا اتهام زناکاری، سرقت، حیف و میل و اختلاس، و در زمینه «مدنی» در موارد ادعاهای ارضی، اختلاف‌های مربوط به ارث و دعاوی میان طلبکار و بدهکار به کار می‌رفته است (کارداشیا، ۱۹۹۳: ۲۵۹). همان‌طوکه ماده ۱۴ قانون اورنمو، این شیوه را به نوع خاصی از اتهام [اتهام خیانت زن به شوهرش توسط شخص ثالث] مربوط می‌کند؛ اما اسناد دوره سارگونی برای همه انواع دعوی، حتی دعاوی مربوط به مالکیت نیز به این شیوه ارجاع می‌دهند (وستبروک، ۱۹۹۹م: ۵۴-۵۶). همچنین، در قانون‌نامه حمورابی، در دو بند به موضوع اوردالی رودخانه اشاره شده است. نخست، درباره برائت متهم از اتهام به ساحری و سپس درباره اثبات بیگناهی زن از اتهام خیانت به همسرش (میک، ۱۳۷۶: ۳۶؛ پورداد، ۱۳۸۱: ۱۳۴ و ۱۳۵). کتاب مقدس نیز به‌گونه‌ای از این روش (گذشتن از دریای سرخ) یاد کرده است.^(۸) لیکن در «سفر اعداد»، داوری خداوند با تشریفات و شیوه‌ای دیگر همراه است. به این صورت که اگر شوهری همسر خود را بدون ارائه دلیل متهم به زنا کند، زن باید برای تبرئه خود سوگند یاد کند و مراسم نوشیدن «آب تلخ لعنت» را اجرا نماید. اگر زن مجرم باشد، نوشیدن این آب پیامدهای بدی خواهد داشت.^(۹) اما ظاهراً اوردالی در عیلام، افزون بر آشکار کردن حق از باطل، به‌منزله تهدید متهمان برای مجازات پرونده‌های فرزندخواندگی، تقسیم ارث و هبه کردن نیز به کار می‌رفت. در مثالی بارز، وصیت‌کننده همه اموالش را به دخترش می‌بخشد تا از وی نگهداری و پس از مرگ برایش قربانی کند. به توصیه وی، خویشاوندانی که این وصایا را نادیده می‌گرفتند باید به‌دست خدای رودخانه (شازی) نابود می‌شدند، دست و زبانشان را از دست داده، چهار پوند نقره جریمه می‌شدند و «کیتن» خدا اینشوشیناک را از دست می‌دادند (حسینی، ۱۳۹۰: ۷۹). در هوهنور

1. Ilu-Elu
2. Huršānu

نیز سندی دال بر حکم اوردالی آب به دست آمده است. در این سند، ده شاهد زن، هبه مردی به زنی [شاکی] را گواهی می‌کنند که هبه‌کننده منکر آن است. دادگاه از شاکی می‌خواهد که خود را به داوری الهی بسپارد و در رود کارون بیفکند. اگر او غرق شود، متهم برنده است، اما اگر جان سالم به در برد، متهم باید هبه را متعهد شود (هینتس، ۱۳۸۹: ۱۲۲-۱۲۳؛ کخ، ۱۳۸۲: ۴۲). از دیگر نمونه‌های مجازات اوردالی آب، سند مربوط به تقسیم اموال بین دو برادر (هابیل کینو، واهیا، پسران عیلیلیریا) است که به میل خود دارایشان را از شهر و بیلاق تقسیم، قبول و دریافت کرده، قرعه انداخته و سوگند یاد کردند: آنان، یکی علیه دیگری، پسرانشان یکی برخلاف دیگری، اقدام نخواهد کرد و لجاج نخواهد ورزید. آن کس که بگوید: «من تقسیم نکرده‌ام، چیزی نگرفته‌ام - خود را به آب خواهد انداخت و بر آب سوار خواهد شد، خدا «سازی» سرش را بشکند. لعنت خدا و پادشاه بر او باد، به نام ایزد «شوشیناک» و نام ایزد «کرب» آنان تقسیم و قبول اخذ کرده‌اند. در پیشگاه شمش و شوشیناک، در پیشگاه ایزد زواون دورر و [...]». در پیشگاه بیست شاهد آنان تقسیم کرده، برداشت و قبول نموده‌اند. کسی که بگوید: «من تقسیمی نکرده‌ام، دستان و زبان بریده باد، ناخنش...»^(۱) همان‌طور که ملاحظه می‌شود، افراد در پرونده اخیر هم به سوگند و هم به اوردالی متوسل شده‌اند. درحالی که به اعتقاد بسیاری از محققان از آنجایی که اوردالی فرایندی است که هدف آن کسب دلیل از خداوند است؛ بدینسان «سوگند قضایی» ابتدا یک اوردالی بوده است؛ زیرا سوگند دروغ می‌بایست بلافاصله توسط خداوند مجازات شود (کارداشیا، ۱۹۹۳م: ۲۵۵). از این‌رو، در بسیاری موارد این دو به‌جای هم به کار رفته‌اند؛ اما برخی صاحب‌نظران میان سوگند شفاهی و اوردالی تمایز قائل‌اند. فریمر کنسکی^۲ این تفاوت را به تفصیل شرح می‌دهد. او کارکرد اوردالی را برای اخذ تصمیم در خصوص تقصیر یا بیگناهی متهم در جایی که اعترافی وجود ندارد؛ توجیه کرده است و می‌افزاید: «قسَم نیز ممکن است برای حل پرونده‌های لاینحل استفاده شود. مدعی علیه سوگندی «پاک‌کننده» یاد می‌کند که در آن بر بی‌گناهی خود قسم می‌خورد و متقابلاً! از سوی دادگاه تبرئه می‌شود. با این باور که اگر او به دروغ قسم بخورد عامل الهی او را به مجازات می‌رساند. به اعتقاد وی، تفاوت عمده میان این

1. Ajinlungo

2. T. Frymer-Kensky

سوگندها و اوردالی شیوهٔ مداخله خداوند در پرونده است. اوردالی، آزمایش خاصی را برپا می‌کند که در آن خداوند حکم خود را آشکار ساخته و گناهکار را می‌نمایاند. صلاحیت برخورد با متهم و صدور حکم به عهدهٔ دادگاه بود. چون صلاحیت رسیدگی به قدرتی که به نام او سوگند یاد شده است منتقل می‌شود و دادگاه دیگر نسبت به مدعی علیه قدرت رسیدگی ندارد. تنها می‌تواند رسیدگی را به دادگاه عالی‌تر [در پیشگاه الهی] موکول کند، تا مجرم را مجازات کند. از این‌رو، در مواردی که نمی‌توان پرونده را به‌طور نامحدود مسکوت و در حالت تعویق گذاشت، خواه به‌علت جریحه‌دار شدن احساسات عمومی یا اینکه جامعه آن جرم را قابل مسامحه نمی‌داند از سوگند استفاده نمی‌شود. در چنین مواردی اوردالی تحمیل خواهد شد» (فریمر، ۱۹۷۸م: ۲۸۵-۲۸۶).

با این حال، اگرچه در جوامع مذهبی و ابتدایی خاور نزدیک باستان، اوردالی بهترین راه حل برای اختلافات لاینحل شمرده می‌شد؛ لیکن این به معنای برقراری عدالت کامل نبوده است و گاهی با اهداف انسانی و شرایط محیطی دستخوش خطا می‌شد؛ چنان‌که بنابر الواح بابل، برخی مالکان از کشاورز فقیر و بیسواد می‌خواستند برای اثبات مالکیت خود شاهد بیاورد و شهود می‌بایست قسم یاد می‌کردند که اگر برخلاف حقیقت گواهی دهند، در برابر خدایان در معرض امتحان قرار گیرند. گویا امتحان به این شکل بود که می‌بایست شاهد را در آب بیندازند؛ اگر در آب غرق نشد، معلوم می‌شود که دروغ گفته و گواهی او نزد خدایان مردود واقع شده است. بنابراین، مجازات او باز هم مرگ بود و بایستی اعدام می‌شد. پس در هر دو صورت شاهد بیچاره راه گریزی نداشت. از این‌رو همیشه در اسناد ملاحظه می‌شود که شاکی و شهود او از قبول این امتحان امتناع می‌کردند و در نتیجه این احکام غالباً به این عبارت ختم می‌شد: «چون ... (فلان) و شهود او از خدایان بیم کرده و برای امتحان حاضر نشدند، قضیه به ضرر آنها خاتمه یافت و محکوم به پرداخت (فلان) ... می‌باشند» (شییرا، ۱۳۸۶: ۲۷۸-۲۷۹). همچنین، قاضی با انتخاب شخص شرک‌کننده در اوردالی، با تعیین زمان، مکان و کیفیت غوطه‌ور شدن، می‌توانست نتیجهٔ محاکمه را تغییر دهد. با این‌همه، نمی‌توان تصور کرد که در جامعهٔ بین‌النهرین قضاات برای مردمی زودباور و ساده‌لوح قضاوت می‌کردند (کارداشیا، ۱۹۹۳م: ۲۸۲ و ۲۷۹). با این وصف، در جوامع خاور نزدیک باستان؛ خاصه عیلام، با قوانینی نه‌چندان کامل، سوگند شفاهی و آزمون ایزدی ابزاری بس قدرتمند و باارزش به‌منظور تحکیم پیمان‌ها

و برقراری عدالت تلقی می‌شدند و یقیناً قضاوت دربارهٔ اینکه این آزمون‌ها تا چه حد غیرمنصفانه و منافی حقوق بشر بوده است، با شرایط و علم و آگاهی امروز منطقی نیست و با دانش و بینش تاریخ‌نگری سبیتی ندارد.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که مفهوم سوگند در تمدن عیلام در ابتدا ماهیتی مذهبی و فرهنگی داشته و به تدریج کارکردهای اجتماعی و سیاسی پذیرفته و در قالب تضمین پیمان‌ها بروز کرده و در نتیجه در سرنوشت جامعه بسیار مؤثر بوده است. در واقع، بُعد و سطح تأثیرگذاری آن بسط پیدا کرده و به ساحات مختلف اجتماع و سیاست نفوذ کرده است. به عبارتی دیگر از روابط بین فردی وارد روابط خانوادگی و سپس سپهر عمومی جامعه و همچنین ارکان قدرت و سیاست شده است. اگرچه بعضی از سوگندها همواره بنابر صلاحدید فرمانروایان و تحمیل آن بر کارگزاران برقرار و برخی دیگر، دائمی نبوده و با رفع چالش‌های دول و یا برائتر جاه‌طلبی حاکمان، لغو و یا دچار تزلزل می‌شدند.

از سوی دیگر، سوگندهای شفاهی یا عملی (اوردالی) به منزلهٔ ضامن اجرایی یا ادلهٔ حقوقی مناط اعتبار بوده و با ایجاد فشار روانی شدید بر متهم موجب افشای واقعیت می‌شدند. اگرچه اقامهٔ سوگند یا اوردالی لزوماً به معنای تعهد بیشتر و نتایج مطلوب‌تر نبوده است؛ اما باورمندی عیلامیان نسبت به آیین‌های دینی، نیروهای ماورایی و عدل الهی و در نتیجهٔ عقوبت دنیوی و اخروی سوگندشکنان بسیار حایز اهمیت است. انسان عیلامی هرگاه از درک علل و حوادث پیرامون خود ناتوان می‌شد، ناگزیر به خرافه و افسون پناه می‌برد و میان سوگند و عوامل طبیعی یا ناکامیاش رابطه‌ای مستقیم برقرار می‌کرد. همچنین، در تبادلات سیاسی و فرهنگی خود با همسایگان بین‌النهرینی‌اش؛ گاه مورد استعمار واقع شده و به تبع آن متأثر از اجرای قوانین و شرایع آنها از جمله ایراد سوگند بوده است. با این توصیف، انواع مظاهر سوگند در جامعهٔ عیلامی بدین شرح طبقه‌بندی می‌شوند: ۱) سوگند میان انسان و معبود الهی اعم از سرسپردگی و پیمان شاهان نسبت به الهه‌ها و خدایان از طریق سوگند و یا سوگند عامهٔ مردم نسبت به خدایان، ایزدانوان و عوامل الهی؛ ۲) سوگند میان انسان عیلامی در قالب نظام‌های مختلف اجتماعی؛ الف) خانواده ب) دینی پ) سیاسی ت) حقوقی ث) فرهنگی ج) اقتصادی؛ و ۳) پیوند سوگند و جهان

پسین.

بدین ترتیب، نقش چندگانه سوگند در تحقق اهداف فرهنگی و اجتماعی تمدن عیلام و ادوار پسین آشکار است. از این رو، آنچه تاکنون بیان شد گویای آن است که مفهوم سوگند در فرهنگ عیلامی دارای دو وجه نیک و بد است، که گاه فرصتی برای نجات و وحدت و راستی و گاه عامل تهدید، بیماری، قتل و انتقام به شمار می‌رفته است. اما آنچه که بر اهمیت بررسی جایگاه سوگند در تمدن عیلام می‌افزاید، استفاده از فرمول‌های سوگند در رفع بسیاری از شبهات تاریخ سیاسی و اجتماعی عیلام است و از نتایج رفع شبهات، تثبیت وضعیت خانواده، استحکام و انسجام بیشتر در سازمان اجتماعی و سازمان سیاسی بود. در واقع سوگند با گذار از ماهیت مذهبی و فرهنگی به اجتماعی کارکردهای ویژه‌تری در ساحات مختلف اجتماع به‌ویژه تحکیم خانواده پیدا کرده است.

شایان ذکر است که سوگند با وجود کارکردهای نسبتاً مشابه، مفهومی مستقل از اوردالی دارد؛ چنان‌که وجود این دو پدیده در یک پرونده، خود گویای تفاوت آنها است. به عبارت دیگر، اجرای مراسم اوردالی را می‌توان یکی از مهم‌ترین و شدیدترین عواقب سوگندشکنی برشمرد، نه لزوماً شیوه عملی آیین سوگند خوردن.

پی‌نوشت‌ها

۱. رک. (بادامچی، ۱۳۹۲: ۲۵ و ۲۶؛ همان، پاییز و زمستان ۱۳۹۲: ۲۸)
۲. رک. (Snell, 2005:134)
۳. رک. The Assyrian Dictionary, (2006), Vol 19, T, Tabtu B, P 17.
۴. رک. (کتاب مقدس، تورات، ۱۳۸۰، کتاب ارمیا، بند ۵)
۵. رک. (Waters, (1997).” Survey of Neo-Elamite History”-p 94)
۶. رک. (کتاب مقدس، تورات، ۱۳۸۰، سفر خروج، باب ۲۲، بند ۹-۱۲، ص ۱۴۴)
۷. رک. Guillaume Cardascia (1993),”Lordalie fluvial dans la Mesopotamie ancienne”, in Revue Historique de Droit francais et etranger, 71: 169-184
۸. رک. (کتاب مقدس، تورات، ۱۳۸۰، کتاب اشعیا، فصل ۴۳، بند ۲، ص ۱۲۶۸)
۹. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: (کتاب مقدس، تورات، ۱۳۸۰، سفر اعداد، باب ۵، بند ۱۲-۳۱، ص ۲۵۷)
۱۰. رک. (معین، محمد، سوگندنامه عیلامی، ماهنامه سخن، مهر ۱۳۲۵، صص ۲۷۶-۲۷۸)

منابع

- آمیه، پیر (۱۳۷۲). تاریخ عیلام. ترجمه شیرین بیانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- امین، سیدحسن (۱۳۸۴). حقوق و سیاست سوگند در ایران و جهان. حافظ، (۲۴)، ۷۰-۷۶.
- بادامچی، حسین (۱۳۹۱). اجاره‌نامه زمین کشاورزی: تحلیل سه سند حقوقی از عیلام باستان به‌همراه ویرایش متن اکدی. پژوهش‌های ایران‌شناسی، (۲)، ۲۱-۳۸.
- بادامچی، حسین (۱۳۹۲الف). دادرسی در عیلام باستان به‌همراه ویرایش، ترجمه فارسی و انگلیسی دو سند عیلامی. پژوهش‌های علوم تاریخی، (۸)، ۲۱-۳۷.
- بادامچی، حسین (۱۳۹۲ب). وضعیت اجتماعی زن در عیلام باستان: وصیت‌نامه عیلامی گیمیل‌ادد از دوره سوکل‌مخ‌ها (۱۶۵۰ ق.). پژوهش‌های ایران‌شناسی، (۳)، ۱۷-۳۲.
- بلک، جرمی، و گرین، آنتونی (۱۳۸۳). فرهنگ‌نامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان. ترجمه پیمان متین. تهران: امیرکبیر.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۸۱). اوستا، ویسپرد (آفرین پیغمبر زرتشت- آتش- هفت کشور- سوگندنامه). تهران: اساطیر.
- حسینی، ساعد (۱۳۹۰). تاریخ کامل عیلام (تاریخ کامل ایران دوره عیلامی) پادشاهی بزرگ انشان-شوش. تهران: کیهان.
- دیاکونوف، ایگو میخائولویویچ (۱۳۸۶). تاریخ ماد. مترجم کریم کشاورز. چ. ۷. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رسولی، سیدجواد (۱۳۷۷). آیین اساطیری ور، پیشینه سوگند در ایران و جهان. تهران: سروش.
- شبیبرا، ادوارد (۱۳۸۶). الواح بابل. ترجمه علی‌اصغر حکمت. چ. ۳. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- صراف، محمدرحیم (۱۳۸۷). مذهب قوم عیلام (۲۶۰۰-۵۰۰۰ سال پیش). چ. ۲. تهران: سمت.
- فریمر کنسکی، تیکوا (۱۹۷۸م.). اوردالی قضایی. ترجمه حسین بادامچی. تاریخ حقوق کیفری بین‌النهرین، (۱۳۸۳). ۲۸۴-۲۹۱، تهران: سمت.
- کارداشیا، گیوم (۱۹۹۳م.). اوردالی رودخانه در بین‌النهرین باستان. ترجمه علی‌حسین نجفی ابرندآبادی. تاریخ حقوق کیفری بین‌النهرین، (۱۳۸۳). ۲۵۴-۲۸۳، تهران: سمت.
- کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید (۱۳۸۰). ترجمه فاضل‌خان همدانی. ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران: اساطیر.
- کخ، هایدماری (۱۳۸۲). خداسناسی و پرستش در عیلام و ایران هخامنشی. ترجمه نگین میری. باستان‌پژوهی، (۱۱).

- کمرن، جورج گلن (۱۳۸۷). *ایران در سینه‌دم تاریخ*. ترجمه حسن انوشه. ج. ۵. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مجیدزاده، یوسف (۱۳۷۰). *تاریخ و تمدن عیلام*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- معین، محمد (۱۳۲۵). *سوگندنامه عیلامی*. ماهنامه سخن، ۲۷۶-۲۷۸.
- معین، محمد (۱۳۷۱). *فرهنگ فارسی (د-ق)*، ج. ۲، چ. ۸. تهران: امیرکبیر.
- میک، توفیل (۱۳۷۶). *قانون‌نامه حمورابی*. ترجمه کامیار عبدی. ج. ۲. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه).
- وستبروک، ریموند (۱۹۹۲ م.). *جرایم و مجازات‌ها در خاور نزدیک باستان (شامل عهد عتیق)*. ترجمه حسین بادامچی. *تاریخ حقوق کیفری بین‌النهرین*، (۱۳۸۳، ۶۰-۱۰۴). تهران: سمت.
- وستبروک، ریموند، (۱۹۹۹ م.). *حقوق سومری*. ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی. *تاریخ حقوق کیفری بین‌النهرین*، (۱۳۸۳، ۳۶-۵۷). تهران: سمت.
- هینتس، والتر (۱۳۸۹). *شهریاری عیلام*. ترجمه پرویز رجبی. ج. ۲. تهران: ماهی.
- هینتس، والتر (۱۳۸۷). *یافته‌هایی تازه از ایران باستان*. ترجمه پرویز رجبی. ج. ۳. تهران: ققنوس.
- Álvarez-Mon, J., & Garrison, Mark, B. (2011) *Elam and Persia*. Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns.
- Álvarez-Mon, J., Basello, G. P., & Wicks, Y. (2018) *The Elamite World*. London and New York, Routledge.
- Daryaei, T. (2012). *The Oxford Handbook Of IRANIAN History*. Oxford.
- Nadali, D. (2007). Ashurbanipal against elam figurative patterns and architectural location of the elamite wars. *Sapienza-Universita di Roma, historiae, (4), 57-91*.
- Parpola, S., & Watanbe, K. (1988). Neo-Assyrian Treaties and loyalty Oaths. *SAA2*. Helsinki.
- Potts, D. T. (1999). *The archaeology of Elam: formation and transformation of ancient Iranian state*. Cambridge University Press.
- Roach, K. J. (2008). *The Elamite Cylinder Seal Corpus, c.3500 –1000 BC*. Volume I, Part I. The University of Sydney.
- Snell, D. C. (2005). *A companion to the ancient near east*. Blackwell.

بررسی تطبیقی حکمرانی عالمان شیعی؛ با تأکید بر حکومت‌های عصر صفوی و قاجاری نیره دلیر^۱، پریسا قاسمی^۲

چکیده

موقعیت علمای شیعه در تاریخ ایران، تابعی از تحولات ساختار اجتماعی-سیاسی بوده است. با تغییر این ساختارها، علما نیز به بازتعریف و تقویت پایگاه نفوذ و حکمرانی خود می‌پرداختند. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که با توجه به مقایسه حکمرانی علمای شیعه در دو دوره صفویه و قاجاریه، چه تحولاتی در موقعیت و گفتمان آنها به منظور تقویت زمینه‌های حکمرانی رخ داده است؟ این پژوهش با استفاده از روش تحلیل تاریخی و بررسی تطبیقی، به مقایسه دو دوره یادشده می‌پردازد. همچنین بر این ادعا است که علمای شیعه در عصر صفوی با نزدیکی به حکومت، به حکمرانی «نهادی» دست یافتند و توانستند خود را در قالب یک «ساختار» منسجم صورت‌بندی کنند. این ساختار با تعریف نقش علما در «ساختار حاکمیت»، زمینه را برای ایفای «کارکردهای حکمرانی» فراهم می‌آورد. در عصر قاجار، روحانیت با بازتعریف موقعیت خود، استقلال از حکومت و نزدیکی به نیروهای اجتماعی، حکمرانی «اجتماعی» خود را تقویت کرد و از همکاری حداکثری با حکومت به گفتمان «تقابل-تعامل» تغییر جهت داد؛ به گونه‌ای که جریان کم‌رنگ «تقابلی» عصر صفوی در زمان مشروطه به شدت قوت گرفت و پررنگ شد. یافته نشان می‌دهد علمای شیعه توانستند «ساختار حکومت» را به تغییر بنیادین وادارند و رهبری مبارزه با «اختیارات» بی‌حدوحصر «سلطنت» را در انقلاب مشروطه به دست گیرند.

واژه‌های کلیدی: علمای شیعه، صفویه، قاجار، موقعیت اجتماعی-سیاسی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸

۱. دانشیار گروه تاریخ سیاسی، پژوهشکده تاریخ ایران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
n.dalir@ihcs.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد، گروه تاریخ گرایش مطالعات خلیج فارس، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

مقدمه

عصر صفوی، نقطه عطفی در تاریخ ایران محسوب می‌شود؛ زیرا در این دوران، مذهب تشیع به مذهب رسمی و مورد حمایت حکومت تبدیل شد. مذهب تشیع، یکی از مبانی مشروعیت‌سازی بود که حکومت صفوی به آن توسل جست و آن را مبنای اصلی مشروعیت خود قرار داد. با ظهور صفویان، این مذهب در سطح اول سیاسی حضور پیدا کرد و توانست نقش مهم‌تری ایفا کند. جریانی که شاه اسماعیل آن را مذهب رسمی مملکت کرد، تشیع تندرو نبود؛ بلکه تشیع معتدل بود. از این‌رو، شیعه امامیه ابراز شده در این دوره، حساسیت کمتری از طرف سنیان در پی داشت که در آن هنگام اکثریت جمعیت ایران را شکل داده بودند (بلو، ۱۳۹۶: ۲۶). مسئله پژوهش حاضر، مقایسه تطبیقی حکمرانی علمای شیعی در دو دوره صفویه و قاجاریه است. بررسی و تحلیل موقعیت «همراهی حداکثری» علما با حکومت صفوی و همچنین بررسی جریان «تقابل» معدودی از علما با حکومت صفوی در مقایسه با تقویت «گفتمان تقابل» علمای عصر قاجاری و «مقابله حداکثری» آنها با حکومت، به‌ویژه طی جنبش مدرن مشروطه‌خواهی نیز مسئله دیگر این پژوهش است. در دوران همراهی حداکثری علمای شیعی با حکومت صفوی، اقلیتی از آنان به مخالفت با حکومت برخاستند یا از همراهی امتناع ورزیدند. در روایتی نیز از موقعیت حقانیت حکومت عالمان به‌جای سلاطین صفوی یاد می‌کنند. این گفتمان اقلیت در عصر صفوی، در دوره قاجار به گفتمان غالب تبدیل شد؛ به‌طوری‌که علمای شیعه با تقویت رویکرد تقابلی، نقش رهبری و تعیین‌کننده‌ای در برپایی مشروطیت و محدود کردن اختیارات سلطنت ایفا کردند. این در حالی است که در عصر صفوی، عالمان شیعی نقش تثبیت‌کننده و تبیین‌کننده مبانی نظری مشروعیت‌بخشی برای حکومت را برعهده داشتند. در واقع، موقعیت همراهی علمای شیعه با حکومت صفوی به تقابل حکومت و رهبری در عصر مشروطه و شکل‌گیری دوگانه سلطنت-روحانیت تبدیل می‌شود. در این پژوهش تطبیقی، به بررسی رفتارها، دلایل و پیامدها و نیز کنش «عالمان دینی» در ساخت «حکمرانی» درون ساختار «حاکمیتی» دو «حکومت» صفویه و قاجاریه پرداخته می‌شود. پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که باتوجه به تغییر موقعیت علمای شیعه در ساختار سیاسی و اجتماعی ایران از عصر صفوی تا قاجار، حکمرانی و کارکرد این نهاد چه تحولاتی را

تجربه کرده و چه گفتمانی را برای تقویت حکمرانی خود برگزیده است. این پژوهش با بهره‌گیری از روش تحلیل تاریخی و بررسی تطبیقی، به تحلیل داده‌ها و مقایسه دو وضعیت گوناگون در دو مقطع زمانی می‌پردازد. بدین منظور، ابتدا حکمرانی علمای شیعه در ساختار سیاسی و اجتماعی هر دو دوره تبیین شده و سپس کارکردها و گفتمان‌هایی که آنها را تقویت کردند، تحلیل و مقایسه می‌شوند.

حکمرانی علمای شیعی در عصر صفوی

اعلام تشیع به‌عنوان مذهب رسمی کشور، بی‌گمان مهم‌ترین تصمیم شاه اسماعیل صفوی بود. این اقدام، توان و ظرفیت یک ایدئولوژی مذهبی پویا را به خدمت صفویان درآورد و تمایزی آشکار بین حکومت صفویه و امپراتوری‌های عثمانی و ازبک ایجاد کرد. همچنین، دولت صفویه را صاحب هویتی سرزمینی، ملی و سیاسی تازه کرد (سیوری، ۱۳۶۶: ۲۶-۲۷). از این رو، حکومت صفوی برای توجیه حکمرانی خود، از منابع گوناگون مشروعیت (از جمله سیادت، تشیع، تصوف، خاقانیت، ظل‌اللهی و...) بهره می‌برد و توانست مشروعیتی «چند لایه» ایجاد کند (دلیر، ۱۴۰۰: ۸۷-۸۵؛ خنجی، ۱۳۸۲: ۸۲). با این حال، تبدیل تشیع به مذهب رسمی حکومت، مهم‌ترین اقدام آنها بود که تأثیری شگرف بر ساختارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه گذاشت و افزون بر آن، ساختار نهاد فقاقت و روحانیت را نیز دستخوش تغییر کرد. روند تحول نهاد دین در عصر صفوی، هم‌زمان با سیر تاریخی مشروعیت حکومت و تغییر ساختار درونی نهاد روحانیت شیعه، مراحل چندگانه را پشت سر گذاشت؛ نخست، مرحله «ساخت‌یابی» قدرت دینی در درون حکومت، که حاصل تعامل رهبران مذهبی و سیاسی بود؛ دوم، مرحله «نهادی‌شدن» قدرت دینی؛ و سوم، پس از برافتادن صفویان، تلاش این نهاد برای یافتن «ساختاری» جدیدی در بازیابی قدرت خود بود (کیخا، ۱۳۸۶: ۷۳).

در آغاز قدرت‌گیری صفویان، شاه اسماعیل، بنیان‌گذار این سلسله، هم در مقام نماینده مذهب و هم نماینده قدرت سیاسی و نظامی و همچنین قطب طریقت شناخته می‌شد و از این رو نیازی به منابع مشروعیت‌سازی همچون علمای شیعه احساس نمی‌کرد و خود را واجد مشروعیت می‌دانست. در این تفسیر شاه موقعیتی برتر می‌یافت (امینی‌هروی، ۱۳۸۳: ۱۰۹). به عبارت دیگر، در دوره نخست حکومت صفوی، تسلط شاهان و نفوذ اداری و

اخلاقی آنها بر تشکیلات دینی کامل بود. در این سال‌ها فقها نقشی در حکومت ایفا نمی‌کردند و فقیه برجسته‌ای نیز ظهور نکرده بود که مرجعیت و جایگاه مذهبی مستقلی را شکل دهد (جعفریان، ۱۳۹۸، ج. ۱: ۱۲۰). بدین ترتیب، علمای شیعه در استقرار اولیه صفویان نقشی نداشتند و جایگاه آنان در ذیل قدرت شاه تعریف می‌شد.

نیاز حکومت صفوی به رسمیت بخشیدن به تشیع از طریق علمای مرجع و مسلط به مبانی نظری و فقهی شیعه؛ دلیل اصلی توجه آنان به علما بود؛ چراکه علما می‌توانستند باورها و مناسک شیعی را رواج داده و نظریه‌پردازی کنند. از یک سو، روی کار آمدن حکومت شیعی، فرصت جدیدی برای علمای شیعه فراهم آورد تا به گسترش تشیع، اجرای احکام و شعائر شیعی و شرکت در اداره کشور بپردازند. بنابراین، نیاز متقابل میان حکومت صفویه و علمای شیعی شکل گرفت. حکومت برای تثبیت قدرت و تقویت پایه‌های نظری خود، نیازمند همکاری علمای شیعه بود؛ از این رو، علما در سراسر جامعه به تبلیغ حکومت صفوی پرداختند؛ چنان‌که کرکی در عصر شاه اسماعیل به شهرهای متعددی در ایران سفر کرد، بر امور شرعی نظارت داشت و به تدریس مشغول بود (لک‌زایی، ۱۳۸۶: ۲۶۰). از سوی دیگر، علمای شیعی نیز برای تقویت و گسترش تشیع از حمایت حکومت صفوی بهره‌مند شدند. با این حال، در این دوره، بسیاری از روحانیون شیعه به سنت نپذیرفتن مناصب دولتی پایبند بودند و برخی هم از ادامه همکاری با حکومت انصراف دادند (بلو، ۱۳۹۶: ۲۶)؛ اما تعداد زیادی از علما با حکومت صفوی همراهی کردند. اعزام نمایندگان مذهبی به سراسر ایران، اعم از شهر و روستا به منظور تبلیغ تشیع و سیاست‌های حکومت صفوی، افزون بر تقویت گفتمان صفوی، به تدریج جایگاه اجتماعی علمای شیعه را تثبیت کرد. به این ترتیب، علمای شیعه به‌عنوان منبع جدیدی از قدرت، که جنبه اجتماعی نیز داشت، ظهور کردند.

علمای شیعه در آغاز عصر صفوی با تبیین این موضوع که حاکمان و صاحبان قدرت می‌توانند نمایندگان مذهب تشیع حافظان شریعت و عدالت باشند، مبنای حکومت صفویان را توجیه کردند. این امر در ادبیات آن دوره به‌حدی پذیرفته شد که شاهان را نایب خدا معرفی می‌کردند (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴: ۳۶۳) و بدین ترتیب توانستند مبنای حکومت صفویان را توجیه کنند. تا آنجا که ناجی، سلاطین صفوی را امرای شیعی نامید و به توجیه مشروعیت آنها پرداخت (ناجی، ۱۳۸۷: ۱۷). محقق اردبیلی نیز حب بقای حاکمان

جور اعم از مؤمن یا کافر را در صورتی که حافظ و حامی دین و ایمان باشند، جایز دانست (لک‌زایی، ۱۳۸۶: ۲۷۶) و میرفندرسکی، سلطنت را تنها رکن قدرت و حکومت توصیف می‌کند (میرفندرسکی، ۱۳۸۸: ۱۸-۱۹). از سوی دیگر، کمره‌ای نیز برای ایجاد تعادل میان سلطان و عالمان شیعی، حضور علما در کنار شاه را برای جلوگیری از انحراف ضروری دانست و نقش علما را برای کنترل شاه تبیین می‌کند (جعفریان، ۱۳۹۸، ج ۳: ۱۱۷۲).

باتوجه‌به نیاز حکومت صفوی به علمای شیعه، مهاجرت آنان از جبل عامل لبنان به ایران در این دوره تشویق شد. مهاجرت شیعیان از دوران مغول آغاز شده بود؛ اما در عصر صفوی، علی‌رغم اختلاف‌نظرها درباره تعداد مهاجران (طبسی، ۱۳۹۵: ۵۹؛ رحمتی، ۱۴۰۰: ۱۴۶-۱۴۷)، این مهاجرت‌ها به حضور پر قدرت آن‌ها در دربار و نفوذ آنان بر ساختار قدرت حکومت صفوی منجر شد و افزون‌بر آن، ساختار درونی نهاد روحانیت را نیز تغییر داد و آن را مستحکم کرد. در واقع، کشتار شیعیان در عثمانی، سیطره صلیبیان بر جبل عامل (جعفریان، ۱۳۹۸، ج ۱: ۳۶-۴۲؛ رحمتی، ۱۴۰۰: ۴۲) و سیاست تشویقی حکومت صفوی، عوامل اصلی این مهاجرت‌ها بودند (رحمتی، ۱۴۰۰: ۱۶). این تحولات، هم‌زمان با شکل‌گیری تشیع فقهاتی بود که باتوجه‌به نیاز حکومت صفوی، از آن حمایت می‌کرد (جعفریان، ۱۳۸۴: ۷۹). تشیع فقهاتی، در مقایسه با تشیع پیش از خود، با تقویت مبانی نظری مذهب تشیع در ارتباط با حکومت، تفاوت داشت. بدین ترتیب، تشیع فقهاتی به مبانی حکومت‌داری توجه بیشتری نشان می‌داد و در پی تثبیت پایه‌های مشروعیت در عرصه دین بود.

در این دوره، با رونق شهرهای مذهبی و واگذاری مأموریت تدوین مبانی نظام فکری شیعه به علما، ادبیات غنی مذهبی شکل گرفت و طبقه «علما» تقویت شد. ویژگی بارز قدرت طبقه عالمان شیعی در این دوره، پیوند آنان با قدرت حاکم بود (قمی، ۱۳۸۳: ۹۳۴-۹۳۵؛ ترکمان منشی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۲۰-۱۶۰). این پیوستگی در دوره شاه اسماعیل دوم، که متهم به سنی‌گری بود، تا حدودی تضعیف شد؛ اما پس از مرگ او، به روایت حسن‌بیگ روملو، «امرای درگاه، سرداران سپاه، وزرای عالی‌جاه، اکابر و ائمه دین... روی به درگاه آوردند» (روملو، ۱۳۵۷: ۶۴۷).

ارتباط تشیع فقهاتی با حوزه حکومت‌داری در بستری اجتماعی شکل گرفت (صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۱۵ به بعد) و علمای شیعه با ایفای نقش رابط بین حکومت و مردم، وجهی اجتماعی به این حکومت بخشیدند. در واقع، علمای شیعه در ابتدا به دلیل وجه اجتماعی

و پایگاه مردمی صفویان با آن‌ها همکاری کردند و به توجیه حکومتشان پرداختند. این همکاری، زمینه‌ساز پایه‌گذاری نوعی فقه حکومتی شد و فقهای شیعه، فقه شیعی را در اختیار قدرت صفویان قرار دادند؛ اما با ادعای قداست صفویان، و به‌ویژه شاه اسماعیل، که مشروعیت خود را مستقل از سایر منابع می‌دانست، به تدریج علمای شیعه از حکومت فاصله گرفتند و به منبع قدرتی مستقل خارج از چارچوب حکومت تبدیل شدند. براین اساس، فقه اجتماعی به‌مرور شکل گرفت و مبانی تشیع در سطح جامعه ریشه دواند. بنابراین، در این دوره، این ایده تقویت شد که سلطان در ظاهر حکومت را بر عهده دارد، اما ولایت باطنی از آن امام است (جعفریان، ۱۳۹۸، ج ۱: ۱۱۵-۱۱۹).

دوره تثبیت قدرت علمای شیعه در عصر شاه طهماسب و شاه عباس اول ادامه یافت. در این دوره، علما که با جریان تصوف رویارو بودند (جعفریان، ۱۳۹۸، ج ۲: ۵۲۰-۶۰۴)، سرانجام توانستند رقیب خود را از صحنه خارج کنند. قزلباش‌ها، علمای شیعی را رقیب سیاسی خود تلقی می‌کردند و از سوی دیگر، علما نیز عقاید آنها را برنمی‌تافتند. از این‌رو، محقق کرکی در نخستین ورود خود به ایران، با وجود قدرت قزلباش‌ها، آشکارا با آنان مخالفت کرد و کتابی در رد صوفیه نگاشت (طبسی، ۱۳۹۵: ۷۳-۱۲۳). با توجه به باورهای غالبانه قزلباشان (قمی، ۱۳۵۹، ج ۱: ۷۳) و ادعاهای شبه الوهی‌گری درباره شاه اسماعیل (ابی‌صعب، ۱۳۹۶: ۱۰۶)، نقش علمای شیعه در جلوگیری از فروغ‌طیدن ایرانیان در این گفتمان بسیار حائز اهمیت بود (رمضانی مشکانی ۱۳۸۳-۱۳۸۴: ۸۷). بسیاری از علما این روند را ادامه دادند و در رد تصوف، تلاش‌های علمی گسترده‌ای انجام دادند (برای دیدن نمونه‌هایی کیخا، ۱۳۸۶: ۷۹-۸۰). در نهایت، آنان بر جریان تصوف غلبه کردند. تقویت مکتب اصولی‌گری نیز به تثبیت جایگاه علمای شیعه کمک کرد؛ چراکه اخباری‌گری سده‌ی محکم در برابر اجتهاد علما بود (ربانی، ۱۳۹۷: ۲۳۵) و امکان فعالیت بیشتر را از آنان سلب می‌کرد. اما مکتب اصولی، این امکان را به علمای شیعه می‌داد تا براساس شرایط، احکام خاصی را صادر کنند.

غلبه مکتب اصولی و دیدگاه اصول‌گرایانه شاه طهماسب، زمینه را برای اجرای آسان‌تر روند تبدیل شیعه دوازده امامی به مذهب غالب در ایران فراهم کرد. علما با این رویکرد، توانستند بر سنیان و تصوف فائق آیند. براین اساس در بیشتر مساجد امامانی منصوب شدند و رسائل و کتاب‌های زیادی در باب شیعه به رشته تحریر درآمد و کتاب‌های عربی

به فارسی ترجمه شدند (بلو، ۱۳۹۶: ۳۸). حتی شاه طهماسب، محقق کرکی را در مقام شیخ الاسلام برگزید و همه اختیارهای پادشاهی فرمانروا را به او واگذار کرد (حائری، ۱۳۸۱: ۸۱). از این رو، علمای شیعه به طور نمادین جایگاه شاه را به دست آوردند.

در دوران شاه عباس، گرایش‌های غالبانه در تشیع به سمت شیعه اصولی تغییر جهت داد. او با پایان دادن به منازعات میان طریقت صوفی و تشیع امامیه، به نفع تشیع امامیه بر این منبع قدرت اتکا کرد. شاه عباس، برخلاف اجداد خود که دخترانشان را به ازدواج سران قبایل قزلباش درمی‌آوردند، دختران خود را به ازدواج علمای شیعه درآورد. حمایت‌های او از تشیع اصولی، اصفهان را به یکی از مهم‌ترین مراکز آموزش‌های شیعی در جهان اسلام تبدیل کرد و جایگاه مراکز علمی لبنان و عراق تحت‌الشعاع قرار داد (بلو، ۱۳۹۶: ۲۶ به بعد). در واقع، شاه عباس اول، به‌رغم تقویت جایگاه علما در مسیر مقاصد سیاسی دربار صفوی، مناسبات خود را با علما و فقهای دینی به‌گونه‌ای تنظیم کرد که از استقلال نهادهای دینی جلوگیری کند و آنها را به تبعیت از نهاد سیاسی وادارد. چنان‌که راجر سیوری اشاره می‌کند: «مجتهدین در زمان فرمانروای قدرتمندی همچون شاه عباس اول حد خود را می‌شناختند» (سیوری، ۱۳۷۴: ۹۱). در این میان، سلاطین صفوی نه‌تنها تمایلی به مطیع ساختن خود در برابر علما نداشتند، بلکه تلاش می‌کردند به روش‌های مختلف آتش نزاع میان نخبگان فکری و مذهبی را روشن نگهدارند (لکزایی، ۱۳۸۶: ۳۸۵)، تا کنترل قدرت را در دست خود حفظ کنند. با این حال، اقدام‌های شاهان صفوی و بها دادن به علمای شیعه، به تدریج به شکل‌گیری نهاد قدرتی جدید در جامعه منجر شد.

پس از شاه عباس، با تضعیف حکومت صفوی، رابطه علمای شیعه و حکومت دستخوش تغییر شد و به تدریج علما از حکومت فاصله گرفتند. لکزایی معتقد است که الگوی سیاسی شیعه امامیه با نظم سلطانی که حکومت صفوی به دنبال آن بود هماهنگ شود؛ در صورتی که نظم مد نظر صفویان، نظم سلطانی و نظم مورد توجه علمای شیعه، نظم شیعی بود (لکزایی، ۱۳۸۹: ۱۵). بنابراین، الگوی سیاسی شیعه امامیه، که در ابتدای حکومت صفویه به منزله یکی از منابع مشروعیت‌ساز مورد استفاده قرار می‌گرفت، با ضعف حکومت صفوی و قدرت‌یابی علمای شیعه، تغییر وضعیت داد و از حکومت صفوی جدا شد. در نتیجه، این الگو علیه حکومت صفوی عمل کرد. در نهایت، این تغییر موضع به تقویت گفتمان تشیع منجر شد و علمای شیعه در مقام نهادی تأثیرگذار و مستقل ظهور کردند.

پس از تضعیف حکومت صفوی و فاصله گرفتن علمای شیعه از دربار صفوی، جایگاه آنان به تدریج در جامعه تثبیت شد. حضور و ارتباط مستقیم آنها با جامعه، بدون وابستگی به قدرت دربار، موجب افزایش پذیرش اجتماعی آنان گردید. در این میان، فقه اجتماعی که در آن دوره رشد کرد، زمینه‌ساز شکل‌گیری اندیشه ریاست فقیه شد. بنابراین، پایه‌های فقیه-سلطان یا حاکمیت فقیهان در جایگاه حکومت‌داری در این دوره پایه‌ریزی شد و در نهایت در دوره‌های بعد به شکل غالب درآمد. از این رو، اندیشه حکومت فقیهان، ابتدا در قالب همکاری با حکومت صفوی در عرصه نظر شکل گرفت و سپس با فاصله گرفتن از دربار، در عرصه عملی و کاربردی پایه‌ریزی شد. در واقع، علمای شیعه که از پایگاه اجتماعی برخوردار بودند، کارکرد اجتماعی بیشتری پیدا کردند و با فاصله گرفتن از حکومت، این وجه از قدرت آنها تقویت شد. تشیع می‌توانست پایگاه قدرت زیادی به صفویان در مقابل سایر مدعیان قدرت ببخشد؛ اما تشیع سیاسی نمی‌توانست در مقابل سایر مدعیان قدرت برای صفویان مفید باشد. بنابراین، بهترین روش برای صفویان، اجتماعی کردن این امر و گسترش دامنه نفوذشان بود. در نهایت، می‌توان گفت که دوره صفوی، دوره گفتمان قدرت موازی بین حکومت شاه شیعه و ولایت فقیه عادل بود. در این دوره، نه ذهنیت علما آماده طرح مباحث سیاسی بود و نه بستر سیاسی-اجتماعی اجازه چنین امری را می‌داد (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۶).

شاه اسماعیل، تحت تأثیر القائنات قزلباشان، خود را بی‌نیاز از علما و صوفیه می‌شمرد (ابن کربلایی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۹۱) و اساساً در زمان او، علما نقش چندانی بر عهده نداشتند (جعفریان، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۲۰). اما برخلاف وی، شاه طهماسب با اتخاذ سیاست‌های مذهبی متفاوت، تلاش زیادی برای تقویت تشیع و عالمان شیعی کرد. قزلباش‌های متعصب، از آنجاکه از دانش لازم و علم کلام برای پیشبرد باورهای غالبانه خود برخوردار نبودند؛ ناگزیر میدان مباحث اعتقادی و کلامی را به علما واگذار کردند و فرصت مناسبی برای آنها پدید آمد. بنابراین، شاه صفوی بنا به ضرورت‌های حکومت‌داری و با احتراز محتاطانه از عقاید غالی‌گرایانه، ترجیح داد به علمای شیعی جیل عامل و دیگر مناطق نزدیک شود و از این طریق، در برابر قدرت قزلباشان تعادل ایجاد کند (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۵۸-۲۶۷).

تثبیت موقعیت حکمرانان صفوی با استفاده از دانش عالمان شیعی، عامل نزدیکی آنان به یکدیگر بود. برای نمونه، علامه مجلسی با تأکید بر لزوم حضور سلطان در هر

دوره، تلاش کرد علائم ظهور در عصر غیبت را با شاهان صفوی تطبیق دهد (مجلسی، ۱۳۸۹). ناجی و مجلسی، هر دو ارتباط سلطنت و شریعت را ضروری دانسته و هریک را مقوم دیگری معرفی می‌کنند. ناجی، سلاطین صفویه را امرای شیعی نامیده است (ناجی، ۱۳۸۷: ۱۷). «همچنین است علمای دین و استادان علم‌الیقین به‌منزله والدین و حق ایشان هم عظیم، زیرا که ابویین باعث ایجاد و حیات دنیویه‌اند و ایشان باعث حیات ابدیه‌اند و همچنین، پادشاه عادل نیز به‌منزله والدین است؛ پس اطاعت او نیز واجب است» (ناجی، ۱۳۸۷: ۱۳۸). آنها به‌نوعی تلاش داشتند همکاری روحانیون با صفویه را توجیه کنند (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۷؛ ناجی، ۱۳۸۷: ۱۵۵؛ برای مطالعه بیشتر لک‌زایی، ۱۳۸۶: ۲۷۶). این توجیه‌سازی تا جایی پیش رفت که میرفندرسکی، سلطنت را تنها رکن قدرت و حکومت توصیف کرد (میرفندرسکی، ۱۳۸۸: ۱۸-۱۹). اصل بر پایه همکاری بود و فقها برای مناسبات با حکومت صفوی اجتهاد و توجیحات متعددی را صورت‌بندی کردند (قمی، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۳۷-۲۳۸؛ افندی اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۵-۱۹).

صفویان به‌جای تکیه بر پیشینه ایلیاتی خود، بر خاستگاه دینی تأکید داشتند. از این‌رو، پس از رسمیت یافتن مذهب تشیع به‌منزله دین رسمی در ایران، علمای شیعه نیز دارای عناوینی در حکومت شدند. در واقع، حاکمان صفوی برای تبیین جایگاه مذهب و علمای شیعه در ساختار حکومت، علمای شیعه را به مقام‌های حکومتی منصوب کردند. عناوین شغلی علما در دوره صفوی عبارت بود از صدارت، شیخ‌الاسلام، وکیل حالیات، امامت جمعه، ملاباشی و... (جعفریان، ۱۳۹۸، ج ۱: ۱۹۳-۲۴۵). صدر، از لحاظ سابقه تاریخی، مقدم بر سایر عناوین بود و تقریباً از زمان تشکیل حکومت صفویه به‌صورت یکی از مهم‌ترین مقام‌های مذهبی وجود داشت و به‌طور رسمی ناظر بر جریان‌های مذهبی بود (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۴۸). مقام صدر، وظیفه رسیدگی به امور شرعی مطابق با فقه اسلامی را بر عهده داشت (کیخا، ۱۳۸۶: ۷۸). زمانی که یک فقیه در جایگاه صدر و برای اداره امور شرعی منصوب شد، مشروعیت صفویان تا حدودی دچار خدشه شد؛ زیرا علمای شیعه به‌تدریج شرایط خاصی را برای حاکم تبیین می‌کردند (کیخا، ۱۳۸۶: ۶۸-۷۲). به‌همین دلیل، آنها با وجود حمایت از شاه عباس، ادعای نایب بودن او را نپذیرفتند و آن را مختص خود می‌دانستند. اگرچه بسیاری همچنان بر موقعیت برتر شاه در ساختار قدرت و برگزیده بودن او تأکید داشتند (اسکندریک ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۸۰۲ به بعد). حکومت صفوی برای بهره‌مندی از نظریه‌پردازی‌های موردنیاز در حوزه‌های حاکمیتی همچون امور قضائی،

فرهنگی، تبلیغی و اداری به همکاری با علما نیاز داشت و آنان را در مناصب گوناگونی چون صدارت، صدر عامه، صدر خاصه، شیخ الاسلام، وکیل حلالیات، امامت جمعه و جماعات، ملاباشی و غیره منصوب می‌کرد. به لحاظ تقدم تاریخی مقام صدر، این مقام در خدمت اهداف سیاسی حکومت قرار گرفت و در جایگاه برجسته‌ترین عضو دیوانسالاری صفویه، عالیترین مقام دینی محسوب می‌شد. منصب صدر در دو قالب عامه و خاصه فعالیت می‌کرد؛ صدر خاصه مسئول رسیدگی به اوقاف سلطنتی و صدر عامه (صدرالممالک) مسئول رسیدگی به اوقاف عمومی و غیرسلطنتی بود. این مناصب تا پس از سقوط صفویان به شکل کهرنگی ادامه یافت؛ اما در اوایل دوره قاجار، محتوا و قالب صفوی خود را از دست داد (صفت گل، ۱۳۸۱: ۴۵۰). مقام صدر برآمده عصر صفویان نیست؛ اما در دوره صفوی در صورت و ماهیت آن تغییراتی به وجود آوردند. مهم‌ترین وظیفه صدر، اداره موقوفات و نظارت بر امور قضایی بود. او همچنین مسئولیت اداره اماکن متبرکه، مساجد و مدارس را برعهده داشت. درواقع، تعیین قضات و نظارت بر امور قضایی، از جمله وظایف کلیدی صدر بود، یعنی همان قضاتی که ریاست محاکم شرع را در ولایات و ایالات بر عهده داشتند (جعفریان، ۱۳۹۱: ۲۰۱). در ابتدا، صدر در مقام فقیهی مطرح بود که مرجع تقلید رسمی شهر به‌شمار می‌رفت؛ اما به‌مرور با افزایش امور اداری و حکومتی، به‌ویژه رسیدگی به موقوفات و قضا، ارزش اجتماعی او به‌تدریج به یک مقام رسمی درباری تنزل یافت.

شیخ‌الاسلامی نیز مانند منصب صدارت، پیشینه‌ای کهن در نظام دیوانی ایران داشت. جالب‌توجه است که یکی از مشایخ صفوی -صدرالدین- این منصب را بر عهده داشت. این مقام در عصر صفوی، نخست مرتبه پایین‌تر و در ذیل مقام صدر قرار داشت؛ اما با اداری شدن مقام صدر، شیخ‌الاسلام جنبه مذهبی و مقام افتاء پیدا کرد (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۴۹-۱۵۳). در این دوره، با پیدایش منصب ملاباشی، قدرت علما به بالاترین حد خود از زمان تأسیس سلسله صفویه رسید. منصب جدید ملاباشی، ریاست همه روحانیون ایران را بر عهده داشت و در میان مناصب دیوانی، به‌دلیل جایگاهش، به شاه صفوی نزدیکتر بود و امر او در مسائل مذهبی، قابلیت اجرا داشت (میرزا سمیعا، ۱۳۷۸: ۱). با این حال، براساس روایت سفرنامه‌نویسان عصر صفوی، شاه ضمن سلطه بر روحانیون، قدرت نامحدود و مطلق داشت (شاردن، ۱۳۳۶، ج. ۸: ۱۵۲؛ کمپفر، ۱۳۶۰: ۱۴؛ تاورنیه، ۱۳۸۳: ۲۵۹). بنابراین، علما «گفتمان همکاری» با حکومت را به‌منزله راه چاره خود برگزیدند و به‌تدریج، با

نزدیک شدن به اواخر دوره صفوی، شاهد قدرت‌گیری آنها نیز هستیم؛ به نحوی که در زمان شاه سلیمان، علما دارای اختیارات وسیعی حتی در امور حکومتی بودند و این دوره، اوج همکاری علما و فقها با حکومت به‌شمار می‌رفت (خوانساری، ۱۳۹۰ق، ج ۲: ۳۵۱). روند نفوذ روحانیت در دوره شاه سلطان حسین، آخرین و ضعیف‌ترین شاه صفوی، به اوج خود رسید. در دوره صفوی، روابط علما و شاهان صفوی اغلب مبتنی بر همکاری دو طرف بود. در این چارچوب، شاه در مقام نایب امام زمان در عصر غیبت، از وجاهت دینی و مشروعیت برخوردار بود.

جریان کمرنگ تقابل علمای شیعی و حکومت صفوی

اندیشه سیاسی علمای شیعی از ابتدای تأسیس حکومت صفوی تا انتهای آن، یکپارچه و همگن نبود و آنها در برابر حکومت صفوی کنش یکسانی نداشتند. گروهی از علما با حکومت صفوی همکاری کردند و گروهی دیگر از همکاری با آن امتناع کردند. درباره علمای گروه اخیر، اطلاعات کمی وجود دارد. برخی از علمای بزرگ، کلیه حکومت‌های دوره غیبت را باطل می‌دانستند و هر نوع حکومتی را حکومت جور قلمداد می‌کردند. شیخ ابراهیم قطیفی، عبدالحی رضوی، محقق اردبیلی و شیخ یوسف بحرانی، از جمله علمایی بودند که حکومت صفویان را تأیید نکردند. ابراهیم قطیفی در رد آرای کسانی همچون محقق کرکی جیل عاملی که صفویان را مشروع می‌دانست، به این نکته اشاره کرد که رسول خدا (ص)، عالمان دین را از نزدیکی به شاهان برحذر داشته است (قطیفی، ۱۴۱۳: ۲۲). برخی روحانیون نیز باور به سیادت الهی شاهان را تخطئه می‌کردند و آشکارا سیادت بر مردم و حکومت را حق مجتهدان می‌دانستند (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۴۴). در دوره سلطنت شاه عباس دوم، روحانی متدینی به نام ملاقاسم مکتبدار که در نزدیکی اصفهان در صومعه‌ای گوشه‌نشینی اختیار کرده و مورد توجه مردم و خواص روزگارش بود، به بدگوئی از شاه می‌پرداخت: «...می‌گفت پادشاه و دربارش دشمن سرسخت و آشتی‌ناپذیر دین و مذهب می‌باشند، و پروردگار دوست دارد ریشه این درخت زهرآگین از جای برکنده شود و شاخی پرثمر و سایه‌افکن جانشین آن شود. وی هرروز با صدای بلند این سخنان را بر زبان می‌آورد. گفته‌هایش به گوش شاه و وزیران رسیده بود؛ و چون مردم از او می‌پرسیدند این شاخ پرثمر و سایه‌ور که تو می‌گویی کیست، و کجا می‌توان او را

پیدا کرد. می‌گفت: او پسر شیخ‌الاسلام است... و روحانیان هم در باطن از او پشتیبانی می‌کردند» (شاردن، ۱۳۷۲، ج ۳: ۱۱۴۶). یکی از موارد عدم تبعیت میرمحمدباقر خاتون‌آبادی از حکومت، امتناع او از پذیرش منصب شیخ‌الاسلامی بود. در ماجرای اتهام به احتکار و اعتراض مردم، شاه سلطان‌حسین به او برای فروش مواد موردنیاز مردم تذکر جدی داد (خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ۵۵۳-۵۵۴). محمدیوسف ناجی در اواخر عصر صفوی در رساله‌ای در باب تأیید حکومت صفوی، اشاره می‌کند که برخی معتقد بودند پادشاهی موهبت الهی نیست، بلکه مبتنی بر جبر و غلبه است (ناجی، ۱۳۸۷: ۱۷). با توجه به این روایات، می‌توان گفت مناسبات علما با حکومت، حتی در میان روحانیون همسو با حکومت، همواره با فرازونشیب و اختلافاتی همراه بوده است.

در زمینهٔ مقابله با مخالفان، همکاری دوسویه میان علما و حکومت در طرد آنان وجود داشت. اگر عالمی خارج از الگوی «همکاری» حرکت می‌کرد؛ قاطبهٔ علما از او حمایت نمی‌کردند. برای نمونه، می‌توان از شیخ بهاء‌الدین استیری نام برد که به‌رغم کوشش و وعظ‌های بسیار، نتوانست حکومت صفوی را متقاعد به دفاع از مردم کند. مرعشی صفوی می‌نویسد: «علما نیز مهر سکوت بر لب گذاشته، مطلق در مجلس پادشاه و امرا سخنانی که موجب تنبیه و آگاهی ایشان باشد هرگز بر زبان نیاوردند. این معنی چگونه بر دینداری و ایمان جمع شود. از این سخنان حق اکثریت علما مکدر شده آن عزیز را متهم به تصوف و الحاد نموده، حکم به اخراج او کردند» (مرعشی صفوی، ۱۳۲۸: ۲۵). موضع‌گیری علما علیه او، که وی را به تصوف و الحاد متهم و حکم به اخراجش صادر کردند، بسیار مهم بود. همچنین، در اختلاف و مواجههٔ ملامحمدباقر مجلسی با ملاصادق اردستانی، که متهم به تفکرات صوفیانه بود، او و شاگردانش تبعید شدند (قزوینی، ۱۳۶۷: ۷۸). حکومت صفوی نیز جز در موارد معدود، متقابلاً از نظرات رسمی روحانیون حمایت می‌کرد.

در مجموع، هرچند گفتمان غالب علمای شیعی در دوره صفویه، همراهی با حکومت بود؛ رفتار علما با حکومت یکسان نبود و بین آنان اجماع وجود نداشت. در واقع، با وجود همراهی و همکاری حداکثری علمای شیعی با حکومت صفوی، گفتمان تقابلی نیز هرچند کم‌رنگ وجود داشت که بعدها منشأ نظریه‌پردازی درباره استقلال روحانیت از حکومت در دوره‌های پسا صفوی شد. این امر در تأسیس حکمرانی اجتماعی علمای

شیعی بسیار مؤثر بود و با گذشت زمان، به جریان غالب در مناسبات علما و حکومت تبدیل شد.

حکمرانی علمای شیعی در عصر قاجار

عصر قاجار، دوران اوج و شکوفایی نهاد روحانیت بود. نهادی که در عصر صفویه با همراهی حکومت تقویت شد و در دوره قاجار توانست به قدرتی مستقل و متمایز از حکومت تبدیل شود. نهاد روحانیت در عصر قاجار، باتوجه به تغییرات وسیع این دوره، ساختار عملکرد خود را با نیازهای جامعه تطبیق داد. این نهاد پس از جدایی از حکومت در عصر نادر، توانست سازمان خود را نهایی کند و در قالب این ساختار، در روند رویدادهای جامعه تأثیرگذار باشد. فاصله گرفتن نهاد روحانیت از حکومت در عصر قاجار، بار دیگر اندیشه حکومت جائر را در این دوره مطرح کرد. براین اساس، ایده حکومت علمای مذهبی به تدریج در این دوره شکل گرفت. علمای شیعه همراهی با حکومت قاجار را نفی می کردند و به گفتمان نفی حکومت جائر بازگشته بودند (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۸۸-۱۹۶). البته این ایده در این دوره هنوز شکل نهایی خود را پیدا نکرده بود، اما نطفه آن در این زمان پدیدار شد. مرجعیت شیعه، به مثابه یک نیروی سیاسی-اجتماعی مؤثر، محصول تحولاتی است که از دوره صفویه آغاز شد و در میانه حکومت قاجار، در قالب مرجعیت عام میرزای شیرازی، به اوج خود رسید. پیش از این دوران، مرجعیت نه تنها با این نام شناخته نمی شد، بلکه به عنوان نیروی سیاسی-اجتماعی مؤثر نیز حضور نداشت (رضوی، ۱۳۹۸: ۱۷۵). ساخت مساجد در مجاورت بازارها، ارتباط روحانیت با بخش سنتی و مردمی جامعه را تقویت می کرد (هلالیان، ۱۳۹۳: ۲۰۸) و این امر، پیوند عمیقی بین مردم و نهاد روحانیت در طول سده های متمادی ایجاد کرده بود. در نهایت، مرجعیت با سازمان دهی این ارتباط در قالب یک نهاد، توانست از آن بهره مند شود.

از آنجاکه روحانیون در فرایند شکل گیری حکومت قاجار و پیروزی آنها بر زندیه نقشی نداشتند، آقامحمدخان نیازی به آنان احساس نمی کرد (زرگری نژاد، ۱۳۹۵: ۲۴۰؛ همچنین قاضی طباطبایی، ۱۳۴۷: ۳۶۸-۳۸۳). بی توجهی به علما در دوره آقامحمدخان می توانست برگرفته از رویه حکومت های افشاری و زندی، به ویژه زندیه، باشد؛ چراکه طبیعی بود خان پیروز این رفتار را از دربار کریم خان زند آموخته باشد. هر چند آقامحمدخان گرایش های

مذهبی داشت؛ این گرایش به معنای توجه به روحانیون و علما نبود (هدایت، ۱۳۸۰، ج ۹: ۷۳۹۵). الگار با اشاره به گرایش‌های مذهبی آقا محمدخان، تأکید می‌کند که علما امکان نفوذ چندانی به دست نیاوردند (الگار، ۱۳۶۹: ۸۱ به بعد). برخلاف رویهٔ او، فتحعلی‌شاه با رعایت توازن، به علما نزدیک شد و با غالب آنان، از هر مکتب و مرامی، مناسبات گسترده‌ای برقرار کرد. وی با علمای اصولی همچون میرزای قمی و شیخ احمد احسایی، بنیان‌گذار شیخیه، میرزا محمد اخباری و زنوزی، فیلسوف حکمت متعالیه، روابط نزدیک داشت (احسایی، بی‌تا: ۲۲-۲۸؛ شیروانی، ۱۳۳۹: ۴۱۲؛ مدرس تبریزی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۹۰). در دورهٔ قاجار، طیف وسیعی از علما و روحانیون با گرایش‌ها و مسلک‌های مختلف ظهور کردند که گاه در تعارض با جریان اصلی فقهت قرار داشتند و مورد استقبال عامه مردم نیز واقع می‌شدند (احسایی، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳). مناسبات چندگانه بدون برتری دادن به نفوذ یکی از این جریان‌ها می‌توانست به تعادل مناسبات میان شاه با گروه‌های اجتماعی، مذهبی و فرق‌گوناگون منجر شود. از رویهٔ مخالف با فتحعلی‌شاه، نمونهٔ میرزای قمی را باید نام برد. عالمان در نبردهای ایران و روس، به‌ویژه در دورهٔ دوم، فتوای جهاد صادر کردند (رجبی دوانی، ۱۳۹۳: ۹۱-۱۱۴؛ فتاوای علما در رساله جهادیه توسط قائم‌مقام فراهانی گردآوری و منتشر شده است (فراهانی، ۱۳۹۳)؛ اما میرزای قمی حاضر به تأیید جهاد به نام شاه نشد (مهدی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۱۰۷؛ موسوی و علمی نصیرآباد، ۱۳۹۵: ۱۲۹). رفتار میرزای قمی را می‌توان در زمرهٔ رویارویی‌های نمادین روحانیت با حکومت در عصر قاجار برشمرد. از یک سو، علما با فتوای جهاد، جنگ را اجتناب‌ناپذیر کردند (برای بررسی نقش و فتاوای روحانیت در این باره و مرجعیت ارسال شکایات مردم به دربار حسینی فسایی، ۱۳۸۲: ۶۷۰) و از سوی دیگر، عدم تأیید جهاد از سوی میرزای قمی، نوعی تقابل با فتحعلی‌شاه را رقم زد. وی حتی در اطلاق «اولی الامر» به شاه، به شدت مخالفت کرد و آن را تنها مصداق امامان شیعه دانست (آجودانی، ۱۳۸۳: ۶۱). در دورهٔ فتحعلی‌شاه، بدون اولویت خاصی، چهار فقیه برجسته، میرزای قمی، کاشف‌الغطاء، نراقی و کشفی، هم‌زمان حضور داشتند (کاظمی موسوی، ۱۹۱). این امر به تکوین مفهوم و مرتبهٔ «مرجعیت» در طبقهٔ روحانیت بازمی‌گردد. به عبارت دیگر، مهم‌ترین تغییری که در این دوره نسبت به دوره‌های پیشین رخ داد، شکل‌گیری مقام «مرجعیت» بود. در واقع، پیش از این دوره، مقام مرجعیت به‌طور مشخص در نهاد روحانیت شیعه وجود نداشت؛ اما در این دوره،

با شکل‌گیری این مقام، نهاد روحانیت توانست از طریق شبکه‌سازی در جایگاه نیروی اجتماعی موثر در امور سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نقش فعال‌تری ایفا کند و حتی در مقام جایگزین نهاد قدرت، خود را نشان دهد. بنابراین، اگرچه مرجعیت علما پیش از عصر قاجار قابل احصا نیست؛ اما از دوران قاجار و زمان صاحب‌الجواهر می‌توان مرجعیت را تشخیص داد (حائری، ۱۳۸۱: ۸۲-۸۴).

روحانیت و مرجعیت: فاصله گرفتن نهاد روحانیت از حکومت در عصر قاجار، منجر به این شد که مجدداً اندیشه حکومت‌جائر در این دوره مطرح شود. بر این اساس ایده حکومت علمای مذهبی در این دوره، به تدریج نضج گرفت. علمای شیعه همراهی با حکومت قاجار را نفی می‌کردند. بنابراین آن‌ها به گفتمان نفی حکومت‌جائر بازگشتند (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۸۸-۱۹۶). البته این ایده در این دوره هنوز شکل نهایی خود را پیدا نکرده بود، ولی نطفه آن در این دوره ظهور و بروز یافت. مرجعیت شیعه به‌مثابه یک نیروی سیاسی-اجتماعی موثر محصول تحولاتی است که از زمان صفویه شروع و در میانه حکومت قاجار در قالب مرجعیت عام میرزای شیرازی به کمال رسید. پیش از این دوران مرجعیت نه تنها با این نام شناخته نمی‌شد، بلکه به‌عنوان نیروی سیاسی-اجتماعی موثر نیز حضور نداشت (رضوی، ۱۳۹۸: ۱۷۵).

در عصر قاجار با شکل‌گیری نهاد «مرجعیت»، قدرت حکومت به چالش کشیده شد. این نهاد توانست با ایجاد استقلال اقتصادی، اجتماعی و حتی سیاسی از حکومت فاصله بگیرد و مرجع قدرت ثانوی را شکل دهد. عصر قاجار، به عبارتی عصر اجتهاد است که با شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱ق) آغاز می‌شود (گرجی، ۱۳۹۷: ۲۶۴). این نهاد از اساس مرجعی از قدرت را شامل می‌شود که نیازی به پشتیبانی قدرت حکومت ندارد. درواقع، پیش از این دوره، علما از سوی حکومت پشتیبانی و حمایت می‌شدند و در مقابل، از حکومت دفاع می‌کردند (امینی‌هروی، ۱۳۸۳: ۱۰۹)؛ اما در این دوره، قدرت مرجعیت از پایگاه اجتماعی آن نشئت می‌گرفت؛ چراکه مرجعیت مقبولیت خود را از مردم دریافت می‌کرد که مبتنی بر دانش عالم دینی بود. ملاک تشخیص مرجعیت دینی نیز اقبال عمومی مردم به مرجعیت بود. ساخت مساجد اغلب در کنار بازارها موجب ارتباط روحانیت با بخش سنتی و مردمی جامعه شده بود و این امر پیوند عمیقی بین مردم و نهاد روحانیت در طی قرون متوالی ایجاد می‌کرد که در نهایت مرجعیت از طریق سازمان‌دهی

آن در قالب نهاد، توانست از آن بهره کافی را ببرد. نهاد روحانیت با استفاده از شبکه‌ای مردمی و مستقل، توانست آموزه‌ها و اهداف خود را پیش ببرد (درباره توان شبکه‌سازی روحانیت، سمیعی، ۱۳۹۶: ۱۰۵).

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، در عصر قاجار، رویداد دیگری که به استقلال نهاد روحانیت از دربار و حکومت منجر شد، استقلال اقتصادی بود. استقلال مالی علما و مراجع که با احیای وجوهات شرعی و سهم امام و با رواج مکتب اصولی محقق شد (مستوفی، ۱۳۷۵: ۱۲۰ به بعد). نهاد روحانیت را از حکومت و حتی بازاریان بی‌نیاز کرد. مراجع تقلید، با استفاده از مقلدان، مریدان و ارادتمندان خود، که وجوهات را به آنان می‌پرداختند، توانستند از حکومت استقلال مالی پیدا کنند. به روایت یحیی دولت‌آبادی، معیشت آنها بر عهده مردم بود (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۵۰). از سویی دیگر، به دلیل افزایش این وجوهات، این نهاد توان آن را داشت که از این وجوهات در سازماندهی قدرت خود استفاده کند. به عبارت دیگر، نهاد مرجعیت استقلالی در حوزه اجتماعی و اقتصادی به دست آورد که پیش از آن سابقه نداشت. در واقع، علمای شیعه در دوره قاجار توانستند «دوگانه سلطنت-روحانیت» را شکل دهند (ملایی توانی، ۱۳۹۷).

پس از تأسیس نهاد مرجعیت و قدرت فزاینده روحانیت، نقش آشکار علما در جنگ‌های ایران و روسیه، مخالفت علما با اعطای امتیازات انحصاری به کشورهای سلطه‌گر غربی و مداخله آشکار روحانیان در امور کشور، دولت قاجار را متوجه خطر این رقیب قدرتمند کرد. از این‌رو، برای مهار علمای مستقل و روحانیان غیردولتی، روحانیان دولتی را تقویت و نهاد عدلیه و امر قضاوت را به آنها سپرد تا دامنه نفوذ روحانیان غیردولتی را محدود کند. روحانیون دولتی عناوین و القابی مانند امام‌جمعه، سلطان‌العلماء، سلطان‌الواعظین، صدرالعلماء و شیخ‌الاسلام داشتند و بابت همراهی با حکومت، هم از مستمری دولتی برخوردار می‌شدند و هم از تخفیف مالیات املاکشان بهره‌مند می‌شدند؛ اما، در عمل، این گروه قادر نبود مجتهدان مستقل را که مقام مرجعیت را در اختیار داشتند مهار کند، به‌ویژه، آنکه روحانیان غیردولتی هم به لحاظ کمی (تعدادشان در تهران و شهرستانها) و هم به لحاظ کیفی (وجود علمای بلندپایه و صاحب فتوا) گروهی روبه‌رشد بودند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۵۱ و ۷۴).

روحانیت و مشروطیت: رویداد دیگری که به تثبیت جایگاه علمای شیعه در ساختار سیاسی-اجتماعی ایران منجر شد، نهضت مشروطه بود که ساختار جامعه را دگرگون

کرد. در این دوره نیز علمای شیعه با استفاده از توان انعطاف‌پذیری خود، نقش مهمی در رویدادهای این دوره ایفا کردند؛ چنان‌که علمای شیعه در عصر مشروطیت به‌شدت در عرصه عمومی حضور یافتند و در مباحث روز همچون مجلس، عدالت، قدرت، آموزش، تولید داخل، امنیت اجتماعی، اقتصاد، آزادی و... مشارکت کردند (رجبی دوانی، ۱۳۹۰). علمای شیعه در این دوره با استفاده از نیروهای اجتماعی توانستند به حکمرانی اجتماعی مؤثری دست یابند؛ و بارزترین پیامد آن انقلاب مشروطه بود که به‌نوعی محصول کُنشگری معترضانۀ علمای ناراضی و ایده‌های مدرن روشنفکران است.

مشروعیت در دوره مشروطه در اندیشه شیعه مبتنی بر تفکیک حکومت و حوزه دین بود (کدیور، ۱۳۷۸: ۳۲۶). از این‌رو، حوزه دین با حکومت در یک جبهه قرار نداشت. به همین دلیل، نائینی نظام سیاسی مشروطه را به مدیریت موقوفه غصبی که غصب قهری به اعتبار غیبت است، تشبیه می‌کند. او با تأکید بر ولایت فقیهان در امور حسبیه (فیرحی، ۱۳۹۲: ۲۳۰ و ۳۱۰)، در عمل نهاد روحانیت را در امور سیاسی به‌تدریج دخیل می‌کند. از این‌رو، به‌طور ضمنی موقعیت حکومت را تضعیف می‌کند. در این دوره، اگرچه برخی از علما با مشروطه مخالف بودند (فراستی، ۱۳۹۳: ۷۲) و برخی نیز ارتباط‌های قوی با حکومت داشتند؛ با این حال، رویکرد کلی نهاد روحانیت به‌سوی جدایی از نهاد حکومت بود. چنان‌که مجتهدان نامی تهران، یعنی بهبهانی و طباطبائی، در این دوره بر ضد دولت برخاستند (حائری، ۱۳۸۱: ۲) و از رهبران مهم مشروطه شدند.

درگیری علما در انقلاب مشروطه از همان آغاز، سبب جلب پشتیبانی قشرهای گسترده‌ای از مردم ایران از مشروطه‌خواهی شد (حائری، ۱۳۸۱: ۲)، که این امر گواهی بر پایگاه و کارکرد اجتماعی مستقل این نهاد بود. علما در مکاتباتی که با حکومت در این دوره داشتند، به‌ویژه با راه‌اندازی تلگراف، دغدغه اجتماعی-سیاسی بیشتری نشان می‌دادند و در مقابل حکومت قرار می‌گرفتند (منظورالاجداد، ۱۳۹۸). این امر به‌تدریج آنها را در جایگاه بدیلی برای قدرت جلوه می‌دهد. در واقع، نهاد روحانیت در این دوره توانست نهاد قدرت را به‌طور کامل در اختیار بگیرد و با تحکیم مبانی استقلال خود از حکومت و حتی گروه‌های اجتماعی دیگر مانند روشنفکران، آماده به دست گرفتن قدرت سیاسی شدند. نقش سیاسی و اجتماعی روحانیون در عصر قاجار و رهبری جریان‌های سیاسی و اجتماعی، که اغلب از سوی روحانیون در این عصر صورت می‌گرفت، مانند مبارزات سیاسی با استعمار، مبارزه با فراماسونرها، اعتراض به قرارداد تالبوت توسط محمدحسن

شیرازی، نهضت مشروطه به رهبری سیدمحمد طباطبایی و سیدعبدالله بهبهانی و... نشان از پایگاه اجتماعی پرنفوذ این قشر داشت (هالایان، ۱۳۹۳: ۱۷۷-۱۹۰) که کارکرد اجتماعی نیز یافته بود. نقش فعال تر این نهاد، در نهایت منجر به آن شد که نهاد روحانیت بدیلی برای سلطنت تصویر شود. روی آوردن روحانیان به سوی «نیروهای اجتماعی»، بنا به اقتضائات و ضروریات زمانه، موجب گسترش بیشتر فضای اجتماعی کارکرد روحانیون شد.

نتیجه گیری

روحانیت در جایگاه یک ساختار و نهاد، در گذر تاریخی کنشگری‌های متفاوتی داشته و از این رو، تأثیرات متفاوتی بر فرایندهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی گذاشته است. از سوی دیگر، ساختار آن نیز در سیر تاریخی، متناسب با شرایط، تغییر کرده است. در این پژوهش، این نهاد در دو مقطع مهم و تأثیرگذار تاریخی، براساس حکمرانی‌های متفاوت، بررسی و مقایسه شده است. روحانیت شیعه در عصر صفوی، با نزدیکی به حکومت، حکمرانی «نهادی» پیدا کرد و توانست خود را در قالب یک «ساختار» صورت‌بندی کند. روحانیت شیعه در حکومت صفوی، ابتدا در «ساختار حکومت» تعریف شد و سپس با ارتقا به «کارکردهای حاکمیتی»، به نوعی حکمرانی دست یافت. از جمله مقام صدارت، شیخ‌الاسلامی و ملاباشی، کارکردهایی بود که این نهاد در این دوره بر عهده داشت. البته در نیمه دوم حکومت صفویان، روحانیت شیعه از حکومت فاصله گرفت و زمینه‌های استقلال قدرت خود را فراهم ساخت. دوره صفوی، دوره گفتمان قدرت موازی حکومت شاه شیعه و ولایت فقیه عادل بود. هرچند اغلب علما آمادگی طرح حکومت سیاسی را نداشتند و بستر سیاسی-اجتماعی نیز مجال چنین تفکری را نمی‌داد؛ اما موردی مبتنی بر اعلام صلاحیت کسب قدرت گزارش شده است.

روحانیت پس از سقوط صفویه، موقعیت خود را دوباره بازتعریف و آن را براساس «استقلال از حکومت» پایه‌ریزی کرد. ناظر بر همین بازتعریف، رویکرد آنها از همکاری حداکثری با حکومت به گفتمان «تقابل-تعامل» در عصر قاجاریه تغییر جهت یافت. علمای شیعی پس‌اصفوی تلاش کردند پایگاه اقتصادی و قدرت خود را به جای حکومت، در «جامعه» و «نظم اجتماعی» موجود جستجو کنند و در عصر قاجار، فرایند حکمرانی اجتماعی تکمیل شد. روحانیت در این دوره، با ایجاد منصب مرجعیت، استقلال اقتصادی، سیاسی و اجتماعی

خود را به دست آورد و توانست در جایگاه رقیب قدرت سیاسی، حکمرانی خود را نخست در عرصه اجتماعی و سپس سیاسی نشان دهد. اگرچه در این دوره راهبری سیاسی به دست روحانیت شیعه نیفتاد؛ اما زمینه‌های این امر فراهم شد. در واقع، آنچه رخ داد این بود که گفتمان کم‌رنگ تقابل با حکومت که تنها معدودی از علمای عصر صفویه به آن قائل بودند، در دوره قاجاریه به شدت تقویت شد؛ تا جایی که علمای شیعی با رهبری انقلاب مشروطه، برای نخستین بار در تاریخ جهان اسلام، به تحدید اختیارات نامحدود سلطان مسلمان همت گماردند. این تقویت موقعیت «تقابلی»، از یک سو تحت تأثیر تحولات میان دو دوره تاریخی بود و از سوی دیگر، تحولات دنیای غرب و افکار جدید در آن نقش مؤثری داشت.

منابع

- ابن کربلایی، حافظ حسین (۱۳۸۳). *روضات الجنان و جنات الجنان*. با مقدمه جعفر سلطان قرایی، به اهتمام محمدامین سلطان‌القرایی. تبریز: انتشارات ستوده.
- ابی‌صعب، رولاجردی (۱۳۹۶). *تغییر مذهب در ایران*. ترجمه منصور صفت‌گل. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- احسائی، عبدالله (۱۳۸۷). *شرح احوال شیخ احمد احسائی*. ترجمه محمدطاهر کرمانی. کرمان: بی‌نا.
- افندی اصفهانی، میرزا عبدالله (۱۴۱۵ق). *ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلا*. به اهتمام سیدمحمد مرعشی، تحقیق سیداحمد حسینی. قم: مکتب آیت‌الله مرعشی نجفی.
- امینی هروی، امیرصدرالدین ابراهیم (۱۳۸۳). *فتوحات شاهی؛ تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۲۰*. تصحیح محمدرضا نصیری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- آذر بیگدلی، لطفعلی بیگ (۱۳۷۸). *آتشکده*. تصحیح میرهاشم محدث. تهران: امیرکبیر.
- آجودانی، ماشالله (۱۳۸۳). *مشروطه ایرانی*. تهران: اختران.
- باقی، ع. (۱۳۶۴). *کاوشی درباره روحانیت*. قم: بی‌نا.
- بلو، دیوید (۱۳۹۶). *شاه عباس*. ترجمه خسرو خواجه‌نوری. تهران: امیرکبیر.
- ترکمان‌منشی، اسکندربیگ (۱۳۸۲). *تاریخ عالم‌آرای عباسی*. تصحیح ایرج افشار. ۳ ج. تهران: امیرکبیر.

- جعفریان، رسول (۱۳۸۴). کاوش‌هایی تازه در باب روزگار صفوی. تهران: علم.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۰). تاریخ تشیع در ایران. تهران: علم.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۸). صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست. ج ۳. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱). تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق. تهران: امیرکبیر.
- حسینی فسایی، میرزا حسن (۱۳۸۲). فارسنامه. تهران: امیرکبیر.
- خاتون‌آبادی، سیدعبدالحسین (۱۳۵۲). وقایع‌السنین و الاعوام. تصحیح محمدباقر بهبودی. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة.
- خاوری، میرزا فضل‌الله شیرازی (۱۳۸۰). تاریخ ذوالقرنین. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خنجی اصفهانی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۸۲). تاریخ عالم‌آرای امینی: شرح حکمرانی سلاطین آق‌قویونلو و ظهور صفویان. تصحیح محمداکبر عشیق. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
- خواندمیر (۱۳۸۰). تاریخ حبیب‌السیر. زیر نظر دبیرسیاقی. تهران: خیام.
- خوانساری، محمدباقر (۱۳۹۰ق). روضات‌الجنات فی احوال‌العلما و السادات. قم: اسماعیلیان.
- دلیر، نیره (۱۴۰۰). گفتمان ظل‌اللهی در تاریخ‌نگاری عصر صفوی. مجله علمی جستارهای تاریخی، ۱۲(۲)، ۷۷-۱۰۰.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۲). حیات یحیی. ج ۱. تهران: عطار و فردوسی.
- ربانی، هادی (۱۳۹۷). گزارشی از کتاب «بحثی درباره مرجعیت و روحانیت. در مجموعه مقالات روحانیت، نگرش‌ها و نگارش‌ها (به‌کوشش مهدی مهریزی). تهران: بشرا.
- رجبی دوانی، محمدحسن (۱۳۹۰). مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه. ج ۴. تهران: نی.
- رجبی دوانی، محمدحسین (۱۳۹۳). نقش نهاد مرجعیت و روحانیت شیعه از صفویه تا انقلاب مشروطه، در برابر تهدیدات سخت و نرم دشمنان. مجله سیاست دفاعی، ۲۲(۸۸).
- رحمتی، محمدکاظم (۱۴۰۰). فقهان امای و شهریان صفوی. تهران: نگارستان اندیشه.
- رضوی، کمال (۱۳۹۸). دوراهی روحانیت. اصفهان: آرما.

روملو، حسن بیک (۱۳۵۷). احسن التواریخ. تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: بابک.

زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴). رسائل مشروطیت. تهران: کویر.

سالاری، شادی، و نیره دلیر (۱۴۰۳). تحلیل مناسبات سیاسی علمای شیعه با حکومت از صفویه تا اوایل قاجاریه. مجله علمی مطالعات تاریخ اسلام، ۱۶ (۶۲)، ۵۷-۸۳.

سیوری، راجر (۱۳۷۴). ایران عصر صفوی. ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: مرکز.

شاردن، ژان (۱۳۷۴). سفرنامه. ترجمه اقبال یغمایی. ج ۳. تهران: توس.

شوشتری، میرعبداللطیف خان (۱۳۶۳). تحفه العالم و ذیل التحفه. به اهتمام صمد موحد. تهران: طهوری.

شیروانی، حاج زین العابدین (۱۳۳۹). ریاض السیاحه. تهران: سعدی.

صفت گل، منصور (۱۳۸۱). ساختار نهاد و اندیشه دینی در عصر صفوی. تهران: رسا.

صفت گل، منصور (۱۳۹۴). فراز و فرود صفویان. تهران: کانون اندیشه جوان.

طیبه (۱۳۹۵). علمای جبل عامل و تثبیت تشیع در ایران. تهران: دلیل ما.

غفاری قزوینی، احمد (۱۳۴۳). تاریخ جهان آرای. تهران، کتابفروشی حافظ.

فرائی، عبدالوهاب (۱۳۹۳). روحانیت و تجدد. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

فیرحی، داود (۱۳۹۲). فقه و سیاست در ایران معاصر. تهران: نی.

قاضی طباطبایی، حسن (۱۳۴۷). ارشاد نامه میرزای قمی. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، (۸۷).

قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷). فوایدالصفویه. تصحیح مریم میراحمدی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

قطیفی، ابراهیم بن سلیمان (۱۴۱۳ق). السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعه اللجاج. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

قمی، قاضی احمد بن شرف الدین (۱۳۸۳). خلاصه التواریخ. تصحیح احسان اشراقی. تهران: دانشگاه تهران.

فراهانی، عیسی قائم مقام (۱۳۹۳). رساله جهادیه. تهران: عطف.

کدیور، جمیله (۱۳۷۸). تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران. تهران: طرح نو.

کمپفر (۱۳۶۰). سفرنامه. ترجمه کیکاووس جهانداری. تهران: خوارزمی.

کیخا، نجمه (۱۳۸۶). مناسبات اخلاق و سیاست در اندیشه اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- گرچی، ابوالقاسم (۱۳۹۷). تاریخ فقه و فقها. تهران: سمت.
- لکزایی، نجف (۱۳۸۶). چالش سیاست دینی و نظم سلطانی. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- لکزایی، نجف (۱۳۸۹). چالش سیاست دینی و نظم سلطانی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۹). بحارالانوار. تهران: المکتبه‌اسلامیه.
- محقق سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۳). روضه‌الانوار عباسی. تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی. تهران: میراث مکتوب.
- مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۷۴). ریحانه‌الادب. تهران: خیام.
- مرعشی، میرزا محمدخلیل (۱۳۲۸). مجمع‌التواریخ. تصحیح عباس اقبال آشتیانی. تهران: کتابخانه طهوری و سنایی.
- مستوفی، محمدمحسن (۱۳۷۵). زبده‌التواریخ. تصحیح بهروز گودرزی. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- ملایی توانی، علیرضا (۱۳۹۷). سه روحانی دگراندیش. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- منظورالاجداد، سیدمحمدحسین (۱۳۹۸). مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست. تهران: شیرازه کتاب ما.
- میرفندرسکی، ابوطالب (۱۳۸۸). تحفه‌العالم در اوصاف و اخبار شاه سلطان حسین. به کوشش رسول جعفریان. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- ناجی، محمدیوسف (۱۳۸۷). رساله در پادشاهی صفوی. به کوشش رسول جعفریان، فرشته کوشکی. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- هاشم‌میرزا (۱۳۷۹). زبور آل‌داود. تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: میراث مکتوب.
- هدایت، رضا قلی‌خان (۱۳۸۰). تاریخ روضه‌الصفای ناصری. به تصحیح جمشید کیانفر. تهران: اساطیر.
- هلالیان، سعید (۱۳۹۳). نگاهی به حوزه. قم: کتاب فردا.

A Comparative Study of the Governance of Shiite Scholars; With Emphasis on the Governments of the Safavid and Qajar Eras

Nayere Dalir¹ , Parisa Qassemi²

Abstract

The position of Shiite scholars changed in various periods according to transformations in Iran's socio-political structure, leading this social group to redefine and strengthen their base of influence and governance. This study addresses the question: Considering a comparative analysis of the governance of Shiite scholars during the Safavid and Qajar periods, what changes occurred in their position and discourse to reinforce their governance? By applying historical and comparative analyses, this paper claims that Shiite scholars in the Safavid era achieved "institutional" governance through closer relations with the government, establishing themselves within a coherent "structure." This structure defined their role within the governance framework and enabled them to perform "governance functions." In the Qajar era, the clergy strengthened their "social" governance by redefining their position, establishing independence from the government, and aligning more closely with social forces. Their discourse shifted from maximum cooperation with the government to a "confrontation_interaction" approach. Consequently, the relatively weak "confrontational" tendency of the Safavid period became significantly prominent during the Constitutional Revolution. Findings indicate that Shiite scholars successfully compelled fundamental changes in the governmental structure and led the movement against the monarchy's unlimited authority during the Constitutional Revolution.

Keywords: Shiite Scholars, Safavids, Qajar, Socio.Political Situation.

1. Associate Professor, Department of Political History, Iranian History Research Institute, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding Author)

2. Master's degree, Department of History, Persian Gulf Studies, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran

The Role and Status of Oath in the Social History of Antique Elam Civilization

Neda Eyalvar¹, Bagher Ali Adelfar², Mina Pirdehghan³

Abstract

Scholars believe that the practice of swearing oaths reflects the ancient custom of ordeal, used historically to determine truth between claimants and defendants. In ancient Iran and elsewhere in the ancient world, such methods were known by various terms, including Var, Ilonro, Diviya, and Ordalie. In Elamite history, oaths were practiced through specific titles and methods; however, the degree to which Elamites adhered to their oaths or faced penalties for breaking them remains unclear. By examining these oaths, we can uncover symbols, beliefs, and moral, religious, political, and social values within Elamite society. Thus, analyzing oaths can reveal significant cultural and societal dynamics. This study aims to examine the cultural, social, and legal significance of oaths in ancient Elamite civilization. Findings indicate that oral and practical oaths initially had religious and legal foundations, gradually expanding into broader social, cultural, and political spheres.

Keywords: Antique Elam, Oath, Māmitu, Ordalie, Mesopotamia, Inshushinak

1. Master's degree in History, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

2. Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (Corresponding Author).

3. Master's degree student in History (Iranology), Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

Analysis and Examination of the Iranian_Mongol Legitimacy of the Timurid Dynasty in the Historiographical Thought of Taj al_Salmani

Moslem Soleimanian¹, Saeed Kazem Beigi²

Abstract

The Iranian_Mongol legitimacy of the Timurid dynasty involved not merely a change of ruling authority but a comprehensive orientation shift. One immediate consequence of this event was the revival of Iranian identity within its distinct geographical domain. Despite vast and diverse territories, this process reflected the grandeur of Iran's past empires. This transformation provided the new conquerors with an opportunity to acknowledge and assimilate this identity, simultaneously reinforcing the identity and self-awareness of Iranians. Consequently, preserving and consolidating sovereignty, confronting crises arising from power instability, and overcoming legitimacy challenges became primary concerns for the Timurids. The present study aims to investigate the legitimacy criteria of the Timurid dynasty within the historiographical thought of Taj al_Salmani. Utilizing content analysis, the research concludes that Timurid-era dynastic historiography was deeply influenced by ruling power. In Timurid society, the princes' significant need for legitimacy distinguished historiography of this period from other historical eras. Within this political and social context, the principal motivation was the legitimacy sought through historiography, deeply connected to the Iranian cultural view of rulership, traditionally seen as essential to legitimizing power.

Keywords: Iranian_Mongol legitimacy, Timurid dynasty, Historiographical thought, Taj al_Salmani

1. Associate Professor, Department of History, Seyyid Jamal al_Din al_Afghani University. Hamedan.Iran. (Corresponding Author).

2. Master's graduate in History, University of Ilam, Faculty of Literature, Ilam, Iran.

”Iranians” in the view of “Others” Case study: Ancient Period**Faezeh Aghighi¹****Abstract**

To understand any nation, examining two areas is necessary: first, “the nation’s image of itself,” and second, “the view of others or foreigners towards them.” Although the people of each society are aware of their inner layers of “self,” there are details and nuances visible only through the eyes of the “other,” which cannot be overlooked, as they can significantly influence the overall understanding of that society. This article aims to analyze prominent themes reflected in the portrayal of “Iranians in the ancient period” within the writings of contemporary foreign historians and travelers. The reviewed documents belong to ancient Greek and Roman authors such as Herodotus, Xenophon, Plutarch, Procopius, Strabo, Ammianus Marcellinus, Aeschylus, among others. The reflected image of Iranians involves traditions, characteristics, customs, and habits. Utilizing qualitative research methods and thematic analysis, findings indicate that ancient Greek and Roman authors predominantly focused on Iranian traditions, customs, characteristics, and habits. Each author’s perspective varied according to their occupational position and intellectual context.

Keywords: Iranians, Greeks, Romans, Ancient, Habits, Behavior, Look of Others.

1. PhD in Iranology, Department of Iranology, Shahid Beheshti University, Researcher of Iranology Foundation, Tehran, Iran.

Gahan: Continuity of Iranian Religious Tradition or Break from It (A Study of the Perspectives of Western Iranologists)

Samane Feyzi¹

Abstract

Zoroastrian religious tradition is integral to Iranology, as preserving Iran's intellectual, philosophical, and cultural roots depends upon maintaining connections to these traditions. Among Zoroastrian religious texts, the Gahan holds a unique status, constituting the core of these texts. Linguistic and historical studies reveal notable differences in language and content between the Gahan and other parts of the Avesta, leading many researchers to consider it as containing Zoroaster's own words. This raises the question: does Zoroaster's message in the Gahan represent continuity with contemporary religious tradition, or is it fundamentally new? Western Iranologists have provided diverse answers to this question. Employing qualitative content analysis, the present article categorizes and systematically outlines the responses of ten prominent 20th-century Western Iranologists. The analysis demonstrates that these varied perspectives can be grouped into two categories: continuity or break with the religious tradition contemporary to Zoroaster. Criteria for identifying the first group (break) include conceptual innovation in the Gahan, changes in religious and ethical systems, and influences from socio-political conditions, whereas the second group (continuity) emphasizes a lack of innovation, structural and conceptual similarities with preceding traditions, and the elaboration of existing concepts. This categorization can guide future research on the Gahan, providing a framework for its analysis.

Keywords: Gahan, Zoroaster, Ancient Iran, Religious Identity, Break, Connection.

Local Conflicts in the Context of Iranian Culture and Society
(Case Study of the Owbaja Rite in Sheshtamad _Khorasan Razavi)

Hossein Ghodrati¹ , Mosareza Gharbi²

Abstract

The question of whether Iranians are participative or not has been an important issue in rural studies during the past half-century. While some studies, by highlighting local conflicts in Iranian society, portray Iranians as inexperienced in collective and group cooperation, others, drawing upon field evidence, emphasize consensual aspects within Iran's rural communities. Accepting the existence of conflict in Iranian rural society, the present study seeks to understand how cultural mechanisms manage and control conflicts. Within this framework, by examining a water-management rite in Khorasan Razavi, the study aims to demonstrate how conflicts and tensions are managed and resolved in the context of Iranian culture. Inspired by theoretical insights from anthropology and employing qualitative methodology, the findings analyze the studied rite as a mediating context situated amidst political circumstances. According to the results, despite local conflicts and tensions, Iranian society has historically maintained social solidarity and stability through reliance on cultural and ritual mechanisms.

Keywords: Ritual, Traditional Water Management, Local Conflicts, Social Power, Anthropology of Conflict, Sheshtamd.

1. Associate Professor of Department of Social Sciences, Faculty of Literature and Human Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran (Corresponding Author).

2. Assistant Professor of Department of Social Sciences, Faculty of Literature and Human Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar.

A Comparative Study of the Governance of Shiite Scholars; With Emphasis on the Governments of the Safavid and Qajar Eras	Nayere Dalir, Parisa Qassemi	167
The Role and Status of Oath in the Social History of Antique Elam Civilization	Neda Eyalvar, Bagher Ali Adelfar, Mina Pirdehghan	168
Analysis and Examination of the Iranian_Mongol Legitimacy of the Timurid Dynasty in the Historical Thought of Taj al_Salmani	Moslem Soleimani, Saeed Kazem Beigi	169
Iranians” in the view of “Others” Case study: Ancient Period	Faezeh Aghighi	170
Gahan: Continuity of Iranian Religious Tradition or Break from It (A Study of the Perspectives of Western Iranologists)	Samane Feyzi	171
Local Conflicts in the Context of Iranian Culture and Society (Case Study of the Owbaja Rite in Sheshtamad_K	Hossein Ghodrati, Mosareza Gharbi	172





Managing Director: Dr. Mohammad Hossein Rajabi Davani

Editor in Chief: Dr. Seyyede Razia Yasini

Assistant of Editor in Chief: Dr. Mahmoud Torabi Aghdam

Graghist: Tahereh Hosseini Shakib

Persian Editor: Maryam mirheidari

English Editor: Mohammad Saber Niknam

Layout: Mehrnoosh Kavosi

Editorial Board

Dr. Zohreh Zarshenas

Dr. Mahmoud Jafari Dehghi

Dr. Seyed Mehdi Mousavi Kouhpar

Dr. Naser Sedghi

Dr. Mohammad Hossein Rajabi Davani

Dr. Seyyede Razieh Yasini

Dr. Nasrin Faghih Malekmarzban

Dr. Abdollah Bicharanlou

Dr. Khashayar Ghazizadeh

Quarterly of _ Iranology Studies

Volume 8, Issue 4, Serial Number 25, winter 2025

Iranology Foundation

Editorial Office: Iranology Foundation, Iranshenasi St., South Sheikh Bahayi St., Tehran, Iran.

PO: 1437835859

Tel: (021) 88212001

Fax: (021) 88608922

website: <https://is.iranology.ir>