

ایران شناسی

فصلنامه علمی | انجمن ایران شناسی ایران | سال یکم | شماره ۱ | پاییز ۱۴۰۴

مطالعات اندیشه و ادیان ایرانی

— بررسی و ریشه‌یابی جنبش دینی و اجتماعی بزرگ خرمین در منبغ مزدکی

مطالعات باستانی ایران

از نوشته: تانگاره، بازتاب توصیفات اوستا از آناهیتا در سنگنگار قنبرسه

مطالعات تطبیقی فرهنگی

«واقعیت و نموده» در نمایشنامه ارسکی «اوهان و رزم‌دخت» بر اساس دیدگاه دیوید دیویس

مطالعات هنر و معماری ایران

مطالعه تطبیقی رابطه مضمون و فرم در نگاره‌های سلسله‌الذهب جامی محفوظ در موزه گلستان از منظر کاربرد فضاهای چندساحتی

ویژگی‌های تاریخی و معماری و آرایه‌های تزئینی خانه‌های قاجاری؛ نمونه موردی مجموعه آقاخان‌نسب شهر بابل

مطالعات هویت ایرانی

بازنمایی تاریخی گستره جغرافیایی ایران‌زمین و نقش آن در پیدایش و پایداری هویت ایرانی

مقاومت ایرانیان برای حفظ هویت ایرانی در برابر تهاجم اعراب مسلمان؛ از قانسیه تا نهاوند



ایران‌شناسی

فصلنامه علمی انجمن ایران‌شناسی ایران

شماره یکم از دوره یکم: پاییز ۱۴۰۴

صاحب امتیاز:

انجمن ایران‌شناسی ایران

مدیر مسئول و سردبیر:

محمود جعفری دهقی

گروه دبیران:

اخلاق آهن . سید محمد بهشتی . اصغر دادبه . جلال‌الدین رفیع‌فر
زهره زرشناس . نیکلاس سیمز ویلیامز آندرانیک سیمونیان
محمدرضا سبحان . محمدرضا صرفی . مهیار علوی مقدم
کونینگ گوتز . مائورو ماجی . گورگن ملیکیان . علیرضا مظفری
مجتبی مقصودی . چنگیز مولایی . وارطان وسکانیان

مدیر داخلی، ویراستار:

محمد علی عزت‌زاده

عکاس:

مهرداد مشرفی

طراح گرافیک و صفحه‌آرا:

حجت‌الله محمدی

نشانی دفتر فصلنامه:

تهران، بزرگراه حقانی سازمان اسناد و کتابخانه ملی
معاونت پژوهشی، دفتر انجمن ایران‌شناسی ایران

وبگاه فصلنامه:

نشانیات/ anjomaneiranshenasi.ir

نشانی پست الکترونیک:

anjomaneiranshenasi@yahoo.com

هرگونه نقل و انتشار مطالب و عکس‌های این نشریه
بدون اجازه و ذکر مأخذ ممنوع است.





عمارت ملک، بوشهر
Malek Mansion, Bushehr

فهرست مطالب

۵ سخن سردبیر

۷ مطالعات اندیشه و ادیان ایرانی

۷ بررسی و ریشه‌یابی جنبش دینی و اجتماعی بابک خرم‌دین در مذهب مزدکی

پریسا رحیمی

۲۱ مطالعات باستانی ایران

۲۱ از نوشته تا نگاره؛ بازتاب توصیفات اوستا از آناهیتا در سنگ نگاره‌ترسه یعقوب فولادی / فرزاد شفیعی‌فر

۴۱ مطالعات تطبیقی فرهنگی

۴۱ «واقعیت و نمود» در نمایشنامهٔ ارمنی «واهان و رزم‌دخت» بر اساس دیدگاه دیوید دیویس

مریم موسوی جشقانی / شهلا خلیل‌اللهی / آرموندکشیشیان

۶۱ مطالعات هنر و معماری ایران

۶۱ مطالعه تطبیقی رابطهٔ مضمون و فرم در نگاره‌های سلسله‌الذهب جامی محفوظ در موزه گلستان از منظر کاربرد فضاهای چندساختی

پریسا اخوان / مهناز شایسته‌فر

۸۷ ویژگی‌های تاریخی و معماری و آرایه‌های تزیینی خانه‌های قاجاری؛ نمونهٔ موردی مجموعهٔ آقاجان‌نسب شهر بابل

نسترن جلالی مقدّم

۱۰۳ مطالعات هویت ایرانی

۱۰۳ بازنمایی تاریخی گسترهٔ جغرافیایی ایران زمین و نقش آن در پیدایش و پایداری هویت ایرانی

ابوالفضل رجبی

۱۲۷ مقاومت ایرانیان برای حفظ هویت ایرانی در برابر تهاجم اعراب مسلمان؛ از قادسیه تا نهاوند

سیمین قربانپور دشتکی



دروازه باغ ملی، تهران
Sardar-e Bagh Melli, Tehran

به نام خداوند جان و خرد

ایران، نه تنها به عنوان یک واحد جغرافیایی، بلکه به مثابه یک پدیده پیچیده فرهنگی و تاریخی، همواره در کانون توجه مطالعات ایران‌شناسی قرار داشته است. تاریخ این سرزمین با لایه‌های عمیق فرهنگ، هنر و سیاست گره خورده و همواره موضوعی چالش‌برانگیز برای پژوهشگران بوده است. در دنیای امروز که شناخت دقیق هویت‌ها بیش از هر زمان دیگری اهمیت یافته، پرسش بنیادین اینجاست: در عصر تکثرگرایی و تحولات شتابان جهانی، چگونه می‌توان با نگاهی علمی و از دور برخاسته، میان روایت‌های رسمی، تجربیات زیسته و واقعیت‌های عینی، پیوندی مستحکم برقرار کرد؟

مجله «ایران و ایران‌شناسی» با این پرسش و چالش بنیادین، مسیر حرکت خود را برگزیده است. ما معتقدیم که ایران‌شناسی، فراتر از مطالعه توصیفی صرف درباره گذشته، نیازمند رویکرد تحلیلی و انتقادی است؛ رویکردی که بتواند پیوند میان «ریشه‌های تاریخی» و «ساختارهای اجتماعی کنونی» را با دقت علمی واکاوی کند. در دنیایی که بازتعریف هویت‌ها و مرزهای فرهنگی به یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های بشر تبدیل شده، بازگشت به مبانی روش شناختی در شناخت ایران، ضرورتی انکارناپذیر است. از سوی دیگر در دهه‌های اخیر، نظریه‌های جدیدی چون تاریخ فرهنگی، روایت‌شناسی تاریخی و نقد گفتمان، ابزارهای تحلیلی تازه‌ای در اختیار پژوهشگران قرار داده‌اند و باعث شده‌اند که ایران‌شناسی از قالب صرفاً توصیفی خارج شود و به سمت تحلیل‌های تفسیری و انتقادی حرکت کند.

در این شماره، تلاش بر آن بوده است تا با بهره‌گیری از نگاه‌های متنوع و تخصصی پژوهشگران، گستره‌ای از موضوع‌ها را پوشش دهیم؛ از بازخوانی دوره‌های کهن و تحلیل ساختارهای قدرت در تاریخ، تا بررسی پویایی‌های اجتماعی و تغییرات فرهنگی در دوران مدرن. هدف ما این نیست که صرفاً اطلاعاتی را بازگو کنیم، بلکه می‌کوشیم فضایی برای گفتگو و تبادل نظر در مسائل ایران‌شناسی فراهم آوریم.

ما بر این باوریم که شناخت ایران، نیازمند نگاهی چندبعدی و گذار از کلیشه‌های ساده‌انگارانه است. مجله ما در تلاش است با ارائه مطالعات موردی، تحلیل‌های نظری و گزارش‌های مستند، به مخاطبان خود کمک کند تا تصویری دقیق‌تر، منسجم‌تر و البته واقع‌بینانه‌تر از این پهنه سرزمینی و فرهنگی به دست آورند. سپاسگزارم از نویسندگان و پژوهشگرانی که با دقت و وسواس علمی، یافته‌های خود را با ما در میان گذاشته‌اند؛ و نیز از اعضای هیأت مدیره انجمن ایران‌شناسی ایران و همکاران این نشریه، به‌ویژه جناب آقای مهندس عزت‌زاده، که در تنظیم امور فنی مجله تلاش کرده‌اند. امیدوارم این شماره، گامی کوچک اما مؤثر در جهت غنای دانش ایران‌شناسی و بستری برای تأمل‌های عمیق‌تر شما عزیزان باشد.

با احترام

محمود جعفری دهقی

بررسی و ریشه‌یابی جنبش دینی و اجتماعی بابک خرمدین در مذهب مزدکی

پریسارحیمی^۱

چکیده

پس از فتح ایران به دست اعراب مسلمان، اوضاع سیاسی، اجتماعی و دینی ایران دچار اضمحلال گردید و به مدت دو قرن که در سکوت و ابهام گذشت، تحولات مختلفی در کشور به وجود آمد. در قرون اولیه پس از حمله اعراب گروه‌ها و فرقه‌های مختلفی دست به جنبش و قیام علیه خلفای اموی و عباسی زدند. جنبش بابک خرمدین یا خرمدینان یکی از مهم‌ترین کنش‌های سیاسی و اجتماعی را در آن دوره تاریخی مهم پایه‌گذاری نمود که تا مدت‌ها مرکز خلافت را به تکاپوی دفع و سرکوب خود انداخت. مهم‌ترین ویژگی این جنبش ریشه‌های مزدکی آن بود که به باور مورخان و تاریخ‌پژوهان از دوره خسرو انوشیروان در مناطق مختلف ایران از سوی اعقاب مزدک به حیات خود ادامه داده بود. این بذر در جنبش خرمدینان نضج گرفت و بالید و به صورت باور خرّمی و خرّمیه سر برآورد. در مقاله حاضر به شیوه مروری به بررسی و ریشه‌یابی مذهب مزدک در جنبش دینی و اجتماعی بابک خرمدین پرداخته شد. نتایج نشان داد که بسیاری از باورها و اصول و عقاید جنبش دینی و اجتماعی خرمدینان ریشه در عقاید مزدکیه دارد. این مقاله به شیوه مروری به بررسی جنبش دینی و اجتماعی بابک خرمدین و ریشه‌یابی آن در مذهب مزدک خواهد پرداخت.

کلیدواژه‌ها: مزدک، بابک خرمدین، جنبش دینی و اجتماعی، خرمدینان.

مقدمه

عرب‌ها در حالی بر جامعه زرتشتی ایران سلطه یافتند که کیش مزدایی به فِرَق مختلف تقسیم شده بود. قدرت و جایگاه کیش رسمی زرتشتی با از دست دادن بزرگترین حامی خود و گرویدن ایرانیان به اسلام تضعیف شد. با وجود این، ایرانیان و موبدان زرتشتی در سده نخست، بارها در برابر عرب‌ها مقاومت و ایستادگی کردند. در این میان، با از بین رفتن تنگناهای مذهبی دوران ساسانی، فضا برای فعالیت فِرَق زرتشتی مهیا گردید؛ بنابراین هم زمان با کاهش مقاومت و ایستادگی زرتشتیان، از سده دوم جنبش‌های ایرانی برپا شد. این جنبش‌ها همانند قیام به آفرید و جانشینش، استادسیس، و قیام بابک خرم‌دین، یا به دست پیروان فِرَق زرتشتی به آفریدیه و مزدکیه برپا شد یا اینکه پیروان فِرَق زرتشتی در شکل‌گیری آن نقش اساسی داشتند؛ همچون قیام ابومسلم، سنباد و مقنع که رهبران‌شان از همراهی و حمایت نومزدکیان (خرم‌دینان) برخوردار بودند. ابوسحاق ترک نیز برای پیشبرد جنبش خود در ماوراءالنهر به ترویج عقاید التقاطی پرداخت و مدعی ظهور موعود و رجعت سوشیانس (ابومسلم) بود. رهبران قیام‌ها با استفاده از نارضایتی مردم از وضع موجود و ترویج عقاید التقاطی، موفق به جذب ایرانیان شدند (حسینی و معصومی، ۱۴۰۰: ۳۸۰).

یکی از جنبش‌های مهم و بزرگ ملی که پس از فتح ایران بر علیه سلطه اعراب شکل گرفت، جنبش و قیام بابک خرم‌دین و گروهش به نام خرم‌دینان بود. این قیام پس از قتل ابومسلم خراسانی و به خونخواهی از وی شکل گرفت. ابومسلم شخصیت محبوب ایرانی‌ها و نمادی از سربلندی ایران در مقابل اعراب بود. خرم‌دینان همان پیروان دین مزدک بودند. بعد از قتل عام مزدک و یارانش در دوران پادشاهی خسرو انوشیروان ساسانی دین مزدک تبدیل به تشکیلاتی زیرزمینی گردید. این تشکیلات پس از اسلام به نام خرم‌دینی مشهور گردید. دلیل این تغییر نام دقیقاً مشخص نیست. برخی از منابع می‌گویند که نام این تشکیلات که پس از مرگ مزدک در حفظ دین و عقایدش سخت کوشیده بود، برگرفته از نام «خرم بانو»، همسر مزدک، بوده است.

پس از اسلام، دو فرقه مانوی‌ها و مزدکی‌ها (خرم‌دینان) به شدت تحت فشار قرار گرفتند. اسلام، ادیان مسیحی، یهودی و زرتشتی را اهل کتاب می‌دانست و با آن‌ها مدارا می‌کرد ولیکن ادیان مانوی و مزدکی به رسمیت شناخته نمی‌شدند و پیروان این دو دین، کافر و ملحد قلمداد شده و سخت در خطر بودند. اعراب به پیروان این دو دین، «زندیق» می‌گفتند. کلمه زندیق معرب واژه فارسی «زندیک» بود که در دوره ساسانی به پیروان مزدک اطلاق می‌شد. «زند» به معنای تفسیر است و چون مزدکی‌ها تفسیر متفاوتی از دین زرتشتی داشتند، به زندیک معروف بودند. به مرور زمان واژه زندیک (زندیق) شکل منفی به خود گرفته و رفته‌رفته، به تمام غیرمسلمانانی که اهل کتاب نبودند، اطلاق شد. بار منفی این واژه به اندازه‌ای بود که خلفای اموی و عباسی برای حذف مخالفین خود، با اتهام «زندیق بودن» به راحتی حکم اعدام آن‌ها را صادر می‌کردند. مثلاً اعراب دانشمند بزرگ ایرانی ابن مقفع را با همین اتهام به قتل رساندند.

مورخان آغاز «حرکت» بابک را در ۲۰۱ق ذکر کرده است. بنابه گفته مقدسی، خرم‌دینان پس از کشته شدن ابومسلم به دست منصور خلیفه عباسی سخت به خشم آمده بودند و این امر ظاهراً برای آن بود که ابو مسلم را همچون کسی می‌دیدند که در برابر عرب قیام کرده بود و به همین دلیل پس از قتل او در پی تحقق آرزوهایش بودند و

می‌خواستند ملک و سلطنت را به ایرانیان بازگردانند (مقدّسی، ۱۳۷۴/ج ۵: ۱۳۴). مرگ هارون الرشید در سال ۱۹۳ موجب جنگ بین امین و مأمون بر سر جانشینی گردید که نتیجه آن کشته شدن امین و وقوع فتنه و آشوب در بغداد و عراق گردید. در این بین، قیام ابومسلم روی داد که پس از درگیری‌های فراوان، با کشته شدن ابومسلم روند مبارزات نهضت‌های اجتماعی در آن دوره وارد مرحله تازه‌ای گردید.

گسترده‌گی خرم‌دینان و نفوذ و تأثیرگذاری این جنبش بر سایر جنبش‌های ایرانی در قرون متقدّم اسلامی به حدی بوده است که برخی، جنبش‌های دیگر شعوبیه، چون بومسلمیه (هواداران و پیروان ابومسلم) را شعبه‌ای از خرمیه می‌دانستند (اقبال آشتیانی، ۱۳۵۷: ۲۵۲-۲۵۴). البته اعتقاد و ارادت خرم‌دینان به ابومسلم را هم نباید در این میان بی‌تأثیر دانست. باید توجه داشت که جنبش خرم‌دینیه، هم پیش از بابک و هم پس از او وجود داشته و حتی تعدادی از محققین، پیروزی‌های ابومسلم را مرهون کمک‌های خرم‌دینان می‌دانند. در حقیقت بزرگترین بیعت را در میان خرمیان سراسر ایران و سرزمین فرارود، ابومسلم خراسانی به دست آورده و به همین جهت فرقه‌شناسان، بیشتر خرمیان را با ابومسلمیان یا مسلمیه که ابومسلم را امام و پیامبر خود می‌دانستند که روح خدا در او حلول کرده، یکی می‌دانند. پس از کشته شدن ابومسلم، خرمیان بیعت مذهبی خود را با ابومسلم که نماد اراده ایرانیان در برابر سیطره تازیان و پیمان‌شکنی عباسیان بود، دوباره تجدید و استوار ساختند. گروهی از خرمیان و پیروان ابومسلم بر آن بودند که امامت پس از ابومسلم به دخترش فاطمه رسیده است. پس از فاطمه، پسر فاطمه که مطهر یا گوهر نام داشت امام و کودک دانا شناخته شد، با این باور که این دانا کی «مهدی» است و دوباره به جهان بازخواهد گشت. غلامحسین صدیقی در کتاب جنبش‌های دینی ایرانی در این باره می‌نویسد:

«ابومسلم دو دختر داشت؛ یکی فاطمه، دیگری اسماء. نظام‌الملک گوید که او پسری داشت به نام ابوالغراء. پس از وفات ابومسلم در میان خرم‌دینانی که هواخواه او بودند، خلاف افتاد. جمعی گفتند که او نمرده و نمی‌میرد تا ظاهر شود و دنیا را پر از عدل کند؛ و فرقی گفتند که او مرده و دخترش فاطمه امام است و به فاطمه معروف شدند. این طایفه پس از مرگ فاطمه امامت را در اعقاب او گردش دادند و منتظر بودند که مردی از نسل فاطمه ظهور کند و بر ممالک مستولی شود و ملک را از بنی‌عباس بگیرد و مذهب مزدک را تجدید کند و به ایشان عزّت و بلندی دهد.» (صدیقی، ۱۳۷۵: ۲۵۲-۲۵۶)

پس نهضت خرم‌دینی نه تنها نهضتی دینی که سیاسی و ملی نیز بود. به دلیل فقدان مدارک نمی‌توان ابومسلم را از خرم‌دینان دانست و حتی انگیزه مجاهدات او در راه تحکیم خلافت بنی‌عباس و برانداختن بنی‌امیه را نمی‌توان به مخالفت او با عرب یا به طریق اولی با اسلام منسوب کرد، ولی ارباب مذاهب و ادیان غیراسلامی ایران و مخصوصاً خرم‌دینان او را قهرمانی ملی و ضدّ عرب می‌شمردند. خرم‌دینان پس از قتل ابومسلم به دنبال فرصتی بودند تا سر برآورند، و مرگ هارون الرشید و وقایع سال‌های ۱۹۳ تا ۲۰۱ فرصتی در اختیارشان گذاشت که بابک از آن استفاده کرد. عامل روانی دیگری نیز در کار بود و آن اینکه ظاهراً مسلمانان، اعمّ از عرب و ایرانی، خرم‌دینان را تحقیر می‌کردند. داستان رفتار توهین‌آمیز گزیده بلال آباد با جاویدان حاکی از این معنی است. مقدّسی می‌نویسد که اصحاب بابک در فقر و ذلّت به سر می‌بردند (مقدّسی، ۱۳۹۰/ج ۶: ۱۱۶). ظاهراً مردم خرمی مذهب آن روستاها و نواحی که از ذلّت

و خواری رنج می‌برده و بنا به عقاید دینی خود منتظر قیام بوده‌اند، به دستور بابک شوریده و عمال و مأموران خلیفه را به شرحی که در البدء و التاریخ آمده، به قتل رسانده‌اند (همان‌جا). این برخورد خونین، مسلمانان شهرهای دیگر را تهییج کرد و به جنگ با خرمیان که آن را جهاد می‌دانستند برانگیخت. چنان‌که در منابع آمده است، در سپاه افشین عدّه زیادی از «مطوّعه» یا داوطلبان جهاد بوده‌اند.

گذشته از علل سیاسی و روانی، عامل اقتصادی را نیز نباید از نظر دور داشت. بنا به گزارش مقدّسی، اصحاب بابک و خرمدینان در تنگدستی می‌زیستند (همان: ۴۰۷). این تنگدستی به‌طور کلی ناشی از تحکم عمال دولتی و جنگهای امرای محلی با یکدیگر بوده است. زورگویی عمال امری عادی بوده است، ولی شورش بر ضدّ خلافت موجب تجمع ستمدیدگان شده است. بنا به نقل این‌ندیم از کتاب اخبار بابک، زن جاویدان از قول جاویدان به خرمیان گفته بود که بابک «جباران» را خواهد کشت و دین مزدکی را احیا خواهد کرد و آنها را که خوار و پست بوده‌اند، عزیز و والا خواهد کرد (همان‌جا). پس یکی از بهانه‌های این قیام مبارزه با جباران و رفع ذلت و پستی از مردم و احیای آیین مزدک یعنی به عقیده ایشان ایجاد مساوات در اموال بوده است (زریاب خوبی، ۱۳۹۳/ج ۳: ۵۷). پس از قتل ابومسلم، خرمدینان اعلام کردند ابومسلم نمرده است بلکه ناپدید شده و در زمان مقرّر، برای نجات ایران زمین، ظهور خواهد کرد. آنها به نشانه انتقام ابومسلم، جامه سرخ‌رنگ پوشیدند و از همین روی به سرخ‌جامگان معروف شدند. سردسته و رهبر خرمدینان، «جاویدان بن سهل» نام داشت. پس از مرگ او، بابک به دلیل داشتن کاریزمای فوق‌العاده و قدرت رهبری بالا، به‌عنوان رهبر خرمدینان انتخاب گردید. قیام بابک علیه اعراب رسماً از سال ۲۰۱ق شروع شد. در سه سال نخست، بابک خرمدین در آذربایجان شروع به کشتار اعراب و پاکسازی منطقه نمود. مأمون خلیفه عباسی، بالأخره در سال ۲۰۴ق احساس خطر کرد و لشکری برای برچیدن بساط بابک و خرمدینان به آذربایجان فرستاد. در سلسله جنگ‌هایی که پیش آمد، خرمدینان پیروز شدند و تا پایان دوران خلافت مأمون، دامنه نفوذشان تا مناطق کردنشین زاگرس هم کشیده شد.

در این مقاله، به شیوه‌مروری به بررسی جنبش دینی و اجتماعی بابک خرمدین و ریشه‌یابی آن در مذهب مزدک پرداخته خواهد شد و برای دستیابی به هدف مذکور نگاهی خواهیم داشت به پژوهش‌ها و مطالعات انجام شده در خصوص جنبش بابک خرمدین.

وجه تسمیه خرمدینان

بر اساس آنچه در معجم البلدان یا قوت حموی نام خرمدینان از نام روستایی به نام خرم در اردبیل است که معنی آن به فارسی سُروور است و به قولی خرمیه کلمه‌ای است فارسی و معنی آن کسانی است که از شهوات پیروی کنند و آنان را مباح شمرند (یا قوت حموی، ۱۳۸۰: ۳۱۶). سعد بن ابی‌خلف اشعری قمی (درگذشت ۳۰۱ق) خرمدینان را جزو فرقه‌های غلاة، مانند کیسانیه و مُغیریه، به شمار آورده و آنان را معتقد به تناسخ و نفی معاد و رستاخیز؛ عنوان «خرمدین» را مرگب از دو کلمه خرم و دین؛ و «خرمدین» را کسی دانسته است که «گرایش به چیزهای لذت‌آور، شهوات و ترک وظایف دینی» دارد. اشعری قمی نیز خرمدینان را در شمار مزدکیه آورده است (اشعری قمی، ۱۳۹۰: ۴۴؛ ۶۴؛ ۱۸۶).

خرمیان به چند فرقه تقسیم می‌شدند؛ گروهی که از جاویدان پسر شهرک به نام سهل پیروی می‌کردند که به جاودانیه شهرت یافتند و گروهی دیگر که پیرو بابک بودند و به بابکینه معروف شدند (بیات، ۱۳۷۰: ۲۳۳). در قرن‌های دوم و سوم هجری، خرمیه دو صنفند؛ صنفی از ایشان پیش از دولت اسلامی بودند چون مزدکیان و صنف دوم خرمدینانی که در دولت اسلامی ظاهر شدند و ایشان دو فرقه‌اند: بابکینه و مازیار که هر دو به «مُحْمَرَه» معروفند. دلیل اینکه به محمره معروف شدند این است که در روزگار بابک جامه‌های سرخ می‌پوشیدند و چنین نامیده شدند و عقاید ایشان همان عقاید بابکیان است (صدیقی، ۱۳۷۵: ۲۶۲-۲۶۳).

به طور کلی سه نظریه در باره وجه تسمیه خرمدینان وجود دارد:

- ۱) خرمیه یا خرمدینیه به نام زن مزدک که خرمه یا به گفته برخی خرمک نام داشت، منسوب است؛
- ۲) خرم واژه‌ای است فارسی به معنای لذت بخش و هر چیز مطبوع، و اشاره است به اباحه‌گری و تمایل بسیار پیروان این آیین به ویژه به شهوات جنسی؛
- ۳) خرمدینیه منسوب به دهی است به نام خرم نزدیک اردبیل.

به گفته برخی، هرچند قول آخر را برخی از مستشرقان گفته‌اند؛ اما صحیح نیست، زیرا هیچ‌یک از منابع قدیمی به آن اشاره نکرده‌اند و یاقوت نیز با شک و تردید آن را نقل کرده است. افزون بر آن، ظاهراً تنها بابک و پیروانش در این اطراف سکونت داشته‌اند.

نظریه اول نیز به همان دلیل پذیرفتنی نیست، زیرا این نظریه نخستین بار در سیاستنامه آمده و در منابع پیشین به آن اشاره‌ای نشده و دیگر آنکه، این بخش از سیاستنامه ظاهراً الحاقی است و صحت آن مورد تردید است. اما نظریه دوم، فقط بخش نخست آن، یعنی فارسی بودن این نام و معنای لغوی آن درست به نظر می‌رسد، و چنانکه دیگران نیز تأیید کرده‌اند، خرم واژه فارسی و به معنای نشاط، خوشی، فرح و شادمانی است؛ و خرم دین به معنای دین مبتنی بر شادی و فرح است. این نام نیز به احتمال عنوانی شبیه به «بد دین» و «درست دین» بوده است. به هر حال این مطلب که چرا خرمدینان به این نام خوانده شدند و این که آیا خودشان این نام را بر خود اطلاق کردند یا دیگران آنان را این‌گونه نامیدند، هم‌چنان مبهم و حل نشده باقی مانده است (شمس، ۱۳۸۸: ۵۸).

فرقه‌های مختلف خرمدینان

در منابع گوناگون از فرقه‌های مختلفی نام برده شده که به خرمدینان نسبت داده می‌شوند شامل:

فاطمیه (معتقدان به امامت فاطمه دختر ابومسلم)

مسلمیه (معتقدان به ظهور ابومسلم)

کردکینه؛

لودشاهی؛

مُحْمَرَه (به معنای سرخ‌پرچمان که خود شامل دو دسته، بابکینه و مازیاریه‌اند)

می‌بینه (سپیدجامگان) که طرفدار مقنع‌اند؛

مزدکیه؛

ماهائیه؛

راوندیه؛

هریریه؛

رزامیه؛

باطنیه؛

قرمطیه؛

سبعیه (نوری مجیری، ۱۳۸۹: ۲۷).

ریشه‌های جنبش بابک خرم‌دین در مذهب مزدکی

مورخان و نویسندگان دربارهٔ باورهای خرم‌دینان، نظرهای متفاوتی دارند. گاه ایشان را فرقه‌ای از مزداییان و گاه رافضی قلمداد نموده و برخی نیز آنها را پیرو آیین مزدکی دانسته‌اند که بنا به مقتضیات زمانی و مکانی، دچار تطوراتی در این زمینه گردیده‌اند. گفتهٔ ابن ندیم در کتاب الفهرست این نظر را تأیید می‌کند:

«خرمیه دو صنفند: خرمیان پیشین و خرمیان محمّره؛ و در نواحی جبال، میان آذربایجان و دیلم و همدان منتشرند و اینان اصلاً مجوس بوده و رئیس آنها مزدک قدیم است. اما خرمیان بابکی؛ رئیس ایشان بابک خرمی است که می‌خواست پادشاه روی زمین شود و دین مزدک را بازگرداند.» (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۲۴۰)

خرم‌دینان مانند مزدکیان پیرو ثنویت بودند، یعنی به دو مبدأ جهانی که عبارت از «روشنایی» و «تاریکی» است معتقد بودند، این آیین در بین طبقات فرودست رایج و مقبول بود چون معتقد بودند سازمان اجتماعی که بنیان آن بر عدم تساوی مالی و ظلم و اجحاف نهاده شده، آفریدهٔ مبدأ تاریکی است و خرمیان پیروان آیین‌های دیگر را ناحق نمی‌دانستند و از ریختن خون پرهیز داشتند و اهل کشت و کشتار و یغماگری نبودند (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۳۳۹).

«خرم‌دینان چنانچه از شواهد معلوم می‌گردد، از اعقاب مزدکیانند؛ ولی باید در نظر گرفت که ایشان به واسطهٔ اجباری که به پنهان کردن عقاید خود داشتند و به حکم نشر روزافزون دین اسلام و به علت ناتوانی در تشکیل یک معبد واحد و هم در برقراری رؤسای دینی، و بالأخره به علت پراکندگی در ولایات مختلف ایران و نداشتن روابط با یکدیگر، با دسته‌های دیگر در جزئیات تعالیم و آراء اختلاف پیدا کرد. با گذشت زمان در تحت نفوذ دستورها و اعمال دین اسلام قرار گرفتند و به مرور در نتیجه قوّت گرفتن اصول دین اسلام و آمیزش اعقاب ایشان با مسلمانان خواه ناخواه شباهت دینی ایشان با دین طبقهٔ غالب و حاکم می‌افزود. امثال این حال در میان اقلیت‌های دینی همیشه دیده شده و می‌شود، خاصه که در این موارد سر و کار ما اغلب با طبقهٔ عامه است که از طرفی عادات کهن و آراء باستانی را دیرترها می‌کنند و از طرفی دیگر چون از قوهٔ تمیز و تشخیص بهرهٔ کافی ندارند و بی‌تفکر از آداب اطرافیان خود تقلید می‌کنند، عناصر گوناگون و اصل‌های مختلف را در هم کرده از آنها ترکیبی ناموجه می‌سازند.

نزدیکی دودین به جایی رسید که در قرون بعد مؤلفانی که زحمت تتبع به خود نمی‌دادند، به ظاهر حکم کرده و خرمدینان را فرقه‌ای از شیعیان غلات شمردند.» (صدیقی، ۱۳۷۵: ۲۴۳)

ریشه‌یابی جنبش بابک خرم‌دین در مذهب مزدک

نام مزدک در تاریخ در هاله‌ای از رموز و اسرار پیچیده شده است. به راستی مزدک - این پیامبر خودخوانده - که بود و چرا چنین اهمیتی در تاریخ ایران دارد؟ نه تنها خود وی بلکه جنبش‌هایی که بعدها به وجود آمدند و خود را به پیروی از مزدک منتسب می‌کردند، یعنی سپیدجامگان (ابومسلم خراسانی و بعداً «سنباد» و «خرمدینان»); نیز اسرارآمیز بودند. به‌گواهی تاریخ، نخستین جنبش‌های فکری ایرانیان در برابر قدرت حاکم در دوران پادشاهی ساسانیان رخ داده است. به سخن دیگر، با اطمینان می‌توان گفت که پیش از بنیانگذاری سلسله ساسانی، در هیچ جای تاریخ گزارشی که بیانگر قیام‌های مردمی، درگیر شدن مردمان با حکومت و حتی دگراندیشی توده‌ها به معنای گسترده آن بوده باشد، ثبت نشده است. علت را شاید بتوان این‌گونه توضیح داد که پایه‌گذاری شاهنشاهی با شکوه هخامنشیان که به تعبیری بنیانگذاری هویت ملت ایران در آغاز تاریخ دوران نو شمرده می‌شود، با صدور نخستین «اعلامیه حقوق بشر» از سوی کورش بزرگ همراه بوده است. ایران در هنگام برآمدن مزدک در بدترین شرایط اقتصادی به سر می‌برد. خشکسالی و قحطی بر سراسر کشور سایه افکنده بود و نیازی به گفتن نیست که بیشترین فشار این کمبودها بر گرده توده‌ها که از کشاورزان و روستاییان بوده‌اند، سنگینی می‌کرده است. همین فشار و کاستی‌ها کافی بود تا بار دیگر توده‌ها برای شورش بر استبداد حاکم یکدست شوند و جنبشی به پا کنند که مزدک پرچم آن را به دوش می‌کشید. با بررسی اندیشه‌های مزدکیان و سنجیدن آن با باورهای خرم‌دینان، می‌توان دریافت که این دو جنبش خاستگاه‌های بسیار نزدیک داشته‌اند. بسیاری از افکار خرم‌دینان ریشه در باورهای مزدکی داشته است. در این زمینه، نظریات تاریخ‌نگاران بسیاری موافق با دیدگاه تأثیرپذیری خرم‌دینان از باورهای مزدکی است.

دوره قیام بابک خرم‌دین و خرم‌دینان نیز از نظر اجتماعی و سیاسی دوره‌ای پرآشوب بود و در واقع خرم‌دینان علیه اختناق و ظلم و ستم موجود در دوره اولیّه قرون اسلامی و در برابر خلافت به پا خواستند. در ادامه مروری خواهیم داشت بر دیدگاه‌های موجود در زمینه تأثیرپذیری بابک خرم‌دین و خرم‌دینان از باورهای مذهب مزدکی.

نخستین اشاره به قیام بابک خرم‌دین در یادداشت‌های دیونسیوس^۱، راهب مسیحی، است که در حوالی ۱۹۵-۲۱۹ق/ ۸۱۰-۸۳۴م چندین بار از بغداد و دیگر شهرهای اسلامی دیدار و با مأمون عباسی نیز ملاقات کرده است. دیونسیوس برای نخستین بار از شورش جاویدان (رهبر خرم‌دینان آذربایجان پیش از ظهور بابک) خبر داده و به عقاید او اشاره کرده است. شورش جاویدان را حسن بن سهل، حاکم بغداد، در سال ۱۹۸ق سرکوب کرد (مادلونگ، ۱۳۹۰: ۴۰۳-۴۰۴).

در باره عقاید فلسفی و باورهای مذهبی خرم‌دینان، نخستین اطلاعات را می‌توان در نوشته‌های فضل بن شاذان نیشابوری، الثاشی الاکبر، نوبختی و ابوخلف اشعری یافت. نوشته‌های این چهار تن قدیمی‌ترین منابعی هستند که در باره شیعه و فرقه‌های منسوب به آن، فضل بن شاذان (درگذشته ۲۶۰ق) در الايضاح فی الرد علی سائر الفرق به

تشریح اصول اعتقادی شیعه پرداخته و سپس به فرقه‌های منسوب به شیعه اشاره کرده است. او غلاة، باطنیه، قرامطه و خرمدینان را در یک ردیف قرار داده و آنان را خارج از مذهب شیعه دانسته است (نیشابوری، ۱۳۵۱: ۵۳-۵۸).
النّاشی (درگذشته ۲۹۳ق) در کتاب مسائل الامامة اطلاعات جالبی از نخستین خرمدینان خراسان (خداس و خداسیه) به دست داده و در آن از عقاید خرمدینان در باره امامت، حلول و تناسخ انتقاد کرده است (فان اس، ۱۳۹۱: ۴-۹).
نوشته‌های نوبختی (درگذشته ۳۰۰ یا ۳۱۰ق / ۱۰۰۲ یا ۱۰۱۲م) درباره عقاید خرمدینان بر روی هم از تهمت‌ها و دشنام‌های رایج در آثار علمای مذهبی برکنار است. نوبختی شرح مفصلی از عقاید خرمدینان به دست داده و انتساب آنان را به فرقه‌های شیعه نادرست و ناروا شمرده است. او خرمدینان را معتقد به تناسخ و منکر بهشت و رستاخیز و دوزخ دانسته و آنان را با مزدکیان، زندیقان و دهریان در یک ردیف قرار داده و تأکید کرده که این چهار فرقه دارای سرچشمه واحدی هستند (نوبختی، ۱۴۰۰: ۶۰-۶۳؛ ۷۳-۷۵).

ابوالحسن مسعودی با استفاده از کتاب ابوالقاسم بلخی در المقالات فی اصول الدیانات از باورهای خرمدینان یاد کرده است. متأسفانه این کتاب مهم نیز در جریان حوادث روزگار نابود شده و آنچه از آن باقی مانده، گزارش کوتاهی است که در مروج الذهب و التنبیه و الاشراف آمده است (مسعودی، ۱۳۶۵/ج ۲: ۲۹۷). مسعودی در این دو کتاب اطلاعات ارزنده‌ای در باره عقاید خرمدینان و چگونگی اعدام بابک به دست داده است. او کتاب گمشده عیون المسائل و الجوابات تألیف ابوالقاسم بلخی را که به گفته ابن ندیم، اخبار و آیین‌های خرمدینان را گرد آورده بود، در اختیار داشت و گویا در نوشته‌های خود از آن استفاده کرده است. او در ۳۳۲ق/۹۴۳م از خرمدینان زمانش و فرقه‌های گوناگون آن یاد کرده است (همان: ۲۹۷). از شهرها و روستاهایی که مسعودی ذکر کرده می‌توان فهمید که خرمدینان در آن زمان در نقاط مختلف ایران پراکنده بوده‌اند. او بر پایگاه مردمی بابک تأکید کرده و نوشته است بابک در دل‌های مردم جایگاهی بزرگ داشت و اهمیت و عظمت کار و کثرت سپاهیان آنچنان بود که نزدیک بود خلافت عباسی را از میان بردارد و مسلمانی را تغییر دهد.
کتاب البدء و التاریخ مقدّسی از جمله منابع ارزشمندی است که مطالب تاریخی و اصول عقاید در آن با یکدیگر تلفیق شده‌اند. این کتاب، هم از نظر اصول عقاید و هم از نظر تاریخی در مطالعه خرمدینان، اهمیت فراوان دارد. مقدّسی در حوالی سال ۳۵۰ق/۹۶۱م از خرمدینان دیدار کرده و با «بعضی از دانشمندان خرمیه» ارتباط داشته است. این امر ارزش اطلاعات و روایات او را دوچندان می‌کند. او در کتاب خود بخش مستقلی با عنوان «در یادکردن مذاهب خرمیه»، به ایشان اختصاص داده است. مقدّسی نخستین مؤلفی است که از محل تولد، کودکی و شرایط دشوار زندگی بابک در نوجوانی اطلاعات دقیقی داده است. او از اعتقاد خرمدینان به تناسخ و از اخلاق و باورهای آنان یاد کرده و به پاکدامنی، صداقت و راستگویی خرمدینان زمانش اشاره کرده؛ و همچنین از شورش خرمدینان خراسان به رهبری عبدالوهاب (در زمان منصور عباسی) سخن گفته است (مقدّسی، ۱۳۹۰: ۵۸۰-۵۸۹).
مقدّسی در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که

«خرمدینان معتقدند که وحی هیچ‌گاه بریده نمی‌شود و هر صاحب دینی در نظر ایشان بر حق است و مصیب، در صورتی که با امید ثواب و بیم عقاب باشد. ایشان از خونریزی همواره پرهیز دارند جز آنگاه که سرکشی آغاز شود

و به جنگ و خلاف برخیزند. و ایشان ابومسلم را سخت بزرگ می‌شمارند و ابوجعفر را بر قتل وی لعن می‌کنند و برای مهدی بن فیروز دعای بسیار می‌کنند، چراکه وی از نژاد فاطمه دختر ابومسلم بوده و ایشان را امامانی است که در احکام خود بدان رجوع می‌کنند و پیامبرانی دارند که در میان ایشان در گردشند و خرمیه آنان را «فریشتگان» می‌خوانند و هیچ چیز را به مانند شراب و نوشابه متبرک نمی‌دانند.» (همان: ۵۹۰)

کتاب الفرق بین الفرق عبدالقاهر بغدادی (تألیف ۴۲۰ق) از جمله منابع دارای اهمیت برای آگاهی از عقاید خرمدینان و «بابکیه» است. بغدادی با تکرار روایت نوبختی، اشعری و مقدسی - درباره اعتقاد خرمدینان به تناسخ - از مدارای مذهبی بابکیه در برخورد با ادیان و عقاید دیگر یاد کرده است (بغدادی، ۱۳۸۵: ۲۵۲). بغدادی خرمدینان را از گروه مزدکیان دانسته و باطنیه، قرامطه، خرمیه و زنادقه را در یک ردیف قرار داده است (همان: ۲۵۱). او به دو نکته مهم در مورد بابکیه اشاره کرده که در منابع دیگر دیده نمی‌شوند: یکم، تأکید می‌کند که بابکیه آیین خود را به یکی از پادشاهان پیش از اسلام به نام شروین منسوب می‌کند و برآند که شروین افضل از حضرت محمد (ص) و دیگر انبیا بوده است (همان: ۲۵۲). دوم، از یک جشن بابکیه یاد کرده که در منابع دیگر «چراغ‌کشان» نامیده شده و در آن «چراغ‌ها را خاموش کنند، مردان و زنانشان به هم درآمیزند و می‌گسارند و ساز و نای نوازند» (همان جا). این آیین حاکی از طرد حجاب اسلامی و معاشرت و «در هم آمیختن» آزادانه زنان و مردان بوده است؛ چیزی که در اسلام «کفر» و «اباحه» خوانده می‌شد. آیین «چراغ‌کشان» بعدها در دیگر جنبش‌ها (از جمله در جنبش نُقْطویان) نفوذ کرد (وزیری، ۱۳۴۵: ۱۵۶).

اسفراینی (درگذشته ۴۷۱ق) خرمدینان را از فرق مزدکی شمرده و آیین آنان را «حلال دانستن همه محرمات» دانسته است. او نیز مانند بغدادی، نام عبدالله برادر بابک را به خطا اسحاق آورده و همچنین به آیین «چراغ‌کشان» در جشن خرمدینان و اعتقاد آنان به «شروین» اشاره کرده است (اسفراینی، ۱۹۸۸: ۲۴۱).

کتاب سیاست‌نامه یا سیر الملوک نظام الملک طوسی (تألیف ۴۸۴ق)، منبع ارزشمندی درباره خرمدینان است. خواجه نظام الملک در تألیف این کتاب، از منابع دست اولی چون تاریخ اصفهان و تاریخ خلفای بنی عباس که به دست ما نرسیده، استفاده کرده و در فصل مستقلی به جنبش خرمدینان پرداخته است. او کینه سوزانی نسبت به خرمدینان و مزدکیان ابراز کرده، اما با این همه به راستگویی و زهد و پرهیزگاری خرمدینان اشاره کرده است. سیاست‌نامه به خاطر ذکر نام رهبر خرمدینان نواحی اصفهان (علی مزدک) و ذکر جایگاه‌های خرمدینان در روستاهای اصفهان و نیز به خاطر پرداختن به بعضی اصول و عقاید آنان و چگونگی قتل بابک از ارزش فراوان برخوردار است. خواجه نظام الملک نیز مزدکیان، خرمدینان، بابکیان (سرخ‌جامگان)، باطنیه (اسماعیلیه) و قرامطه را در یک ردیف قرار داده و آنان را «همدل» برای براندازی اسلام دانسته است (طوسی، ۱۳۴۸: ۲۴۹-۲۵۱). در کتاب بیان الادیان (تألیف ۴۸۵ق)، ابوالمعالی محمد الحسینی العلوی عباراتی در باره خرمدینان آمده است. مؤلف این کتاب خرمدینان را جزو «زنادقه» به شمار آورده که «تن‌آسانی و خرمی اختیار کرده‌اند و از هر مذهبی آن گرفته‌اند که ایشان را خوشتر آید». وی مانند نظام الملک، خرمدینان، قرامطه، زنادقه و اباحیه را در یک ردیف قرار داده است (الحسینی، ۱۳۷۶: ۲۱).

محمد بن عبدالکریم شهرستانی (درگذشته ۵۴۸ق) در الملل و النحل، از «تناسخ» و «حلول» در عقاید خرمدینان یاد کرده و زنداقه، قرامطه، مزدکیه، اباحیه و خرمدینیه را یکسان شمرده است (شهرستانی، ۱۳۷۰: ج ۱: ۵۸۱-۵۸۲). او ضمن اشاره به فرقه‌های «خرمدینیه» تأکید کرده است که «تشویش دین از آنان است». شهرستانی یادآور شده که در هر ولایتی خرمدینان را به نامی خاص می‌خوانند، چنان‌که در اصفهان خرمیه، در ری مزدکیه و سنبادیه، در آذربایجان ذاقولیه و در نواحی دیگر محمّره (سرخ‌جامگان) می‌نامند (همان: ۵۸۲؛ ۶۳۷).

از محققان معاصر، برای نخستین بار استاد سعید نفیسی مقالاتی در باره بابک خرمدین نوشت. این مقالات چندین سال بعد با الحاقات و اضافات در کتاب بابک خرمدین، دلاور آذربایجان منتشر شد. سعید نفیسی تأکید می‌کند که مورخان و دیگر کسانی که درباره خرمدینان سخن رانده‌اند، درست نتوانسته‌اند حقیقت را دریابند. اما خود نیز نظر روشنی درباره مبانی اعتقادی خرمدینان ارائه نمی‌دهد. او می‌نویسد:

«چیزی که ظاهراً مسلم است، این است که دین خرمی یکی از فروع دین مزدکی بوده و خرمدینان را مزدکیان جدید و مزدکیان پس از اسلام باید دانست و از قراین می‌توان حدس زد که مذهب خرم دینی از دو عنصر اصلی مرکب بوده است: نخست یک عنصر آریایی ایرانی پیش از اسلام که شاید برخی از عقاید مزدکیان جزو آن بوده، و دوم یک عنصر ارتجاعی و ملی ایرانی پس از اسلام که مانند همه جنبش‌های دیگر بوده است.» (نفیسی، ۱۳۴۳: ۱۵؛ ۲۸)

عبدالحسین زرین‌کوب در روزگاران، ضمن اینکه جنبش بابک را «فتنه بابک» نامیده، درباره عقاید خرمدینان و سرخ‌جامگان، با احتیاطی عالمانه نظر داده است:

«دین خرمی زندقه‌ای بود مسلح که ظاهراً هدف آن احیا و شاید اصلاح آیین مزدک بود و بقایای یاران ابومسلم و شاید ناراضیان دیگر هم به آن نهضت پیوسته بودند... جاویدان و بابک در آیین آنها چیزهای تازه‌ای پدید آوردند.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۵: ۲۲۵-۲۲۶)

غلامحسین ساعدی در کتاب خیاو یا مشکین شهر، ضمن اشاره به قیام بابک، از قلعه‌های «بابک خرم‌دل» در این منطقه یاد کرده است. این نام‌گذاری از نظر مردم گویا نشانه اعتقاد به خرمی و شادخواری در آیین خرمدینان بود. ساعدی دو افسانه رایج در این منطقه مربوط به بابک خرمدین را ضبط کرده است (ساعدی، ۱۳۴۴: ۲۴-۲۵؛ ۶۴: ۷۰-۷۱).

احسان یارشاطر در مقاله درخشان خود با نام «کیش مزدکی» پیوند عقیدتی خرمدینان و مزدکیان را نشان داده و مانند صدیقی، خرمدینان را همان مزدکیان دانسته است. یارشاطر با استناد به منابع دست اول، جنبه‌هایی از جهان‌شناسی، فلسفه دینی و اخلاق و آداب دینی خرمدینان را بازگو کرده و با توجه به جایگاه «شُرور» (شادی) در آیین مزدکی، استخراج خرمی و شادمانی در آیین خرمدینان را منطقی و میسر می‌داند. از نظر یارشاطر با توجه به همانندی واقعی اعتقادات غلات شیعه و خرمیان (نومزدکیان) از یک سو و یکی شمردن صریح ایشان در منابع اسلامی از سوی دیگر، طبعاً این نتیجه حاصل می‌شود که مزدکیان که اکنون تظاهر به مسلمانی می‌کردند، بنیانگذاران اصلی گروه‌هایی بودند که به نام غلات شهرت یافتند و عقاید غلات از ایشان الهام گرفته است. از طریق غلات بود که مزدکیان بار دیگر محملی برای بیان عقاید انقلابی و اعتقادات باطنی خود پیدا کردند. گاهی منابع

اسلامی ریشه‌ غلات را جایی دیگر از قبیل صابیان و یا بابلیان دانسته‌اند و پژوهندگان اخیر نیز در تعیین اصل آنها اختلاف نظر دارند؛ چنانکه بعضی آنها را به فرقه‌های ایرانی می‌رسانند و پاره‌ای به صابیان و حزانان یا بعضی فرقه‌های یهودی و نصرانی. با این همه، تصریح منابع و وحدت عقاید و تناسب اوضاع تاریخی در هیچ مورد دیگر روشن‌تر و قانع‌کننده‌تر از مورد مزدکیان نیست؛ ولو آنکه اقوام و فرق دیگر خاورمیانه با تأثراتی از عقاید عرفانی و مهدوی که پیش از اسلام داشته‌اند، در تکوین عقاید غلات مؤثر بوده‌باشند. باید به یاد آورد که کیش مزدکی که در زمان قباد به حیره نفوذ کرده بود، در میان تازیان نیز پیروانی داشت و کوفه که مرکز عمده بدعت‌گذاری و فرق گوناگون بود، می‌باید کانون مزدکیان شده باشد. همچنین باید توجه داشت که حمدان قرمطی نخستین جماعات اشتراکی خود را در حوالی کوفه سامان بخشید. بدین ترتیب مقارن با پایان عهد اموی مزدکیان بر ابومسلم، گرد آمدن و کشته شدن ابومسلم بر آنان سخت آمد زیرا او را نه تنها سپهسالار خود، بلکه چنانچه در بسیاری از منابع به صراحت آمده، پیشوای مذهبی خویش و برابر با امام در قاموس شیعیان می‌شمردند. بدین ترتیب تلخ‌کامی و سرخوردگی سخت پیروان ابومسلم مایه چند جنبش سیاسی مذهبی از گونه‌ غلات شد که اصول و عقاید همه آنها از مزدک نشان دارد (یارشاطر، ۱۳۶۲: ۱۷). یکی از این جنبش‌های تأثیرگذار در سده‌های دوم و سوم هجری جنبش خرم‌دینان بود که همان‌طور که در مطالب مذکور ارائه شد، ریشه‌های اعتقادی‌شان به کیش مزدکی می‌رسید. ویلفرد مادلونگ^۱، اسلام‌شناس، شیعه‌شناس و استاد پیشین کرسی لادین^۲ دانشگاه آکسفورد، نیز فصل اول اثر مهم خود با نام فرقه‌های اسلامی را به خرم‌دینان و مزدکیان اختصاص داده و پس از اشاره به نوشته‌های مورخ اسماعیلی (دهخدا عبدالملک) پیرامون پارسیان آذربایجان، در باره این گروه می‌نویسد:

«دهخدا عبدالملک در باره سال ۵۳۶ق از گروهی مزدکی -از به کار بردن اصطلاح خرمیان خودداری می‌نماید هرچند خرمی بودن آن روشن است- نام می‌برد که پیشتر به دعوت اسماعیلی گرویده بودند. اعضای این فرقه خود را پارسی (پارسیان) می‌خواندند. کاربرد این نام از سوی فرقه مورد بحث بازتابنده وابستگی آنها به مذهب و سنت‌های ملی ایرانی بوده است. پیروان این فرقه گویا در آذربایجان می‌زیستند یا از آنجا برخاسته بودند و بدین سان به احتمال قوی از باقی ماندگان پیروان بابک بودند. [مورخ اسماعیلی] سپس به بحث در باره نظریه آن‌ها پیرامون «تبری و تولی» یعنی امامت می‌پردازد؛ موضوعی که آشکارا برای اسماعیلیان از اهمیت بسیار برخوردار است. پیروان این فرقه (پارسیان) بر آن بودند که شاهنشاهان بزرگ ایران از زمان جمشید، امامان برحق بوده‌اند. امامت از آنان به محمد (ص) و علی (ع) و سپس به محمد بن حنیفه و از او به ابراهیم عباسی و از او به ابومسلم مروزی و نوه‌اش گوهر رسیده است. نویسنده اسماعیلی بالطبع از دیدگاه کیش خود، این سلسله بسیار شگفت از امامان را سرزنش و تحقیر کرده و می‌پرسد چگونه در میان شاهنشاهان ایران و محمد (ص) و علی (ع) می‌تواند توافق باشد و هر دو گروه حق‌گو باشند؟ این گزارش و بحث و جدل نویسنده اسماعیلی نمایش‌گر شکافی بزرگ است که در میان پندار اسماعیلیان و خرمیان از لحاظ امامت وجود داشته و نیز تعهد پایدار خرمیان را به کیش و سنت‌های ملی ایرانی، به روشنی بیان می‌کند.» (مادلونگ، ۱۳۹۰: ۲۹-۳۲)

1- Wilferd Ferdinand Madelung (1930-2023)

2- Laudian

اما مهمترین عقیده پارسیان که مورخ اسماعیلی را سخت برآشفته ساخته بود، نظر پارسیان پیرامون امامت بوده است. دهخدا عبدالملک در باره عقیده پارسیان پیرامون امامت می‌نویسد:

«و اما حال تبرّ و تولّی ایشان آن است که پادشاهان فرس از جمشید مبدأ امام بودند، از ایشان به محمد و علی رسید، پس به محمد بن حنیفه افتاد و از او به ابراهیم بن محمد عباسی پس ابومسلم مروزی و این مقدار نمی‌دانند که میان محمد و علی و پادشاهان فرس مخالفت کلی بوده و فراوان خون‌ها ریخته شده، پس هر دو متفق و متحد چون باشند و هر دو راستگوی چون باشند؟» (نوری مجیری، ۱۳۸۹: ۲۶)

در مجموع باید گفت بیشتر منابع خرمدینان را به اباحه‌گری متهم کرده‌اند. ابن ندیم همان مطالبی را که به مزدک نسبت می‌دهد، در باره آنان نیز نقل می‌کند. با این همه، درباره مزدک می‌گوید که او پیروان خود را از زورگویی و استبداد بر حذر می‌داشت و مزدکیان در مهمانی، رفتاری از خود نشان می‌دادند که در پیروان هیچ دینی دیده نمی‌شد. مزدک ریاضت و زهد را تبلیغ می‌کرد و پیروانش به نخوردن گوشت اصرار می‌ورزیدند و آن را حرام می‌شمردند و معتقد بودند که باید از هر چه علاقه روان به ماده را زیاد می‌کند، پرهیز کرد. علت دیگر منع خوردن گوشت حیوانات، اجتناب از کشتن آنها بوده است. بر خلاف آن، بابک خرمی به پیروان خود می‌گفت: «خدا منم» و در مذهب او کشتن و ربودن و تصرف اموال دیگران، و جنگ و بریدن گوش و بینی روا بود، درحالی‌که پیش از او خرمیان به چنین کارهایی آلودگی نداشتند (کریستینسن، ۱۳۷۰: ۱۱۰).

نتیجه‌گیری

از اوایل سده دوم هجری، فضا برای فعالیت گروه‌ها و فرقه‌های مذهبی باز شد. خرمدینان (نومزدکیان) یکی از این گروه‌ها بودند که از پس سال‌ها سکوت و انزوا فعالیت‌های خود را از سرگرفتند. در این دوره که تا اواسط نیمه دوم سده دوم هجری ادامه یافت، آن‌ها تحت لوای دیگران فعالیت داشتند؛ اما از نیمه دوم سده دوم هجری گزارش‌های منابع از شورش‌های متعدّد خرمدینان حکایت دارد. بررسی جنبش خرمدینان خالی از دشواری‌ها و ابهام‌های تاریخی نیست، چرا که در طول سال‌ها سرکوب عقاید آنان، به دست مورخان و مؤلفان متعصب تحریف شده‌اند. به جرأت می‌توان گفت که منابع تاریخی درباره باورهای کمتر جنبشی این همه به اختصار و ابهام سخن گفته‌اند. این منابع اگرچه اطلاعات روشنی درباره عقاید خرمدینان به دست نمی‌دهند، اما از خلال این اتهام‌ها و دشنام‌ها می‌توان به جایگاه نظری قیام بابک خرمدین در ذهن مؤلفان اسلامی پی برد و نیز خطوط اصلی عقاید آنان را که از نظر این مؤلفان «ارتداد»، «اباحه»، «کفر»، «الحاد» و... خوانده می‌شد، دریافت. بسیاری از منابع باور خرمیان را ادامه عقاید و باورهای مزدکیان می‌دانند که این مسأله با مراجعه به منابع تاریخی مختلف مورد تأیید قرار گرفت و می‌توان گفت که این منابع سیمای روشنی از بابک و جنبش خرمدینان به تاریخ‌نگاران نشان می‌دهد؛ چنانکه یارشاطر در خاتمه مقاله بسیار ارزشمند خود این‌گونه مطرح کرد که اندیشه‌ها و آرای مزدکی به جای آنکه با سختگیری‌های بی‌امان خسرو انوشیروان از میان برود، بر جای ماند و در دوره اسلامی، توأم با دگرگونی‌هایی در اصول و عقاید، در میان خرمیان و قرمطیان و جنبش‌های همانند آنها به حیات خویش ادامه داد.

منابع و مآخذ

- ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن ابی یعقوب (۱۳۴۶)؛ الفهرست، ترجمه و تصحیح: محمدرضا تجدد، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- اسفرائینی، ابوالمظفر (۱۴۰۳)؛ التبصیر فی الدین و تمییز الفرق التاجیه عن الفرق الهالکین، به تصحیح کمال یوسف حوت، بیروت: عالم الکتب.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۹۰)؛ المقالات الفرق، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۵۷)؛ خاندان نوبختی، تهران: انتشارات طهوری.
- الحسینی العلوی، ابوالمعالی محمد بن عبیدالله (۱۳۷۶)؛ بیان الادیان، به تصحیح عباس اقبال، تهران: انتشارات روزنه.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۳۸۵)؛ الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام، مقدمه و حواشی و تعلیقات و ترجمه: محمد جواد مشکور، تهران: انتشارات اشراقی.
- بیات، عزیزالله (۱۳۷۰)؛ تاریخ ایران از ظهور اسلام تا دیالمه، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- حسینی، سیدمصطفی؛ معصومی، محسن (۱۴۰۰)؛ «زرتشتیان و جنبش‌های ایرانی در سده‌های نخستین اسلامی»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، سال ۵۴، شماره ۲، صص ۳۶۱-۳۸۳.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۵)؛ دو قرن سکوت، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸)؛ روزگاران، تهران: انتشارات سخن.
- زریاب خوبی، عباس (۱۳۹۳)؛ «بابک خرم‌دین»، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، صص ۵۷.
- ساعدی، غلامحسین (۱۳۹۵)؛ خیابو یا مشکین شهر، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۷۰)؛ الملل و النحل، تصحیح محمد بدران، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- صدیقی، غلامحسین (۱۳۷۵)؛ جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری، تهران: انتشارات پازنگ.
- طوسی، نظام‌الملک (۱۳۴۸)؛ سیاست‌نامه، به تصحیح جعفر شعار، تهران: انتشارات جیبی.
- فان اس، یوزف (۱۳۹۱)؛ مسائل الامامة، ترجمه احمد شفیعی‌ها، تهران: انتشارات قدیر.
- کریستنسن، آرتور (۱۳۷۰)؛ ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۹۰)؛ فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سزّی، تهران: انتشارات اساطیر.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۶۵)؛ مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مقدّسی، ابونصر مطهر بن طاهر (۱۳۹۰)؛ البدء و التاریخ، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگه.
- نفیسی، سعید (۱۳۴۳)؛ بابک خرم‌دین، دلاور آذربایجان، تهران: انتشارات فرشته.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۰)؛ فرق الشیعه، ترجمه حمیدرضا خادمی، قم: انتشارات ادیان و مذاهب.
- نوری مجیری، مهرداد (۱۳۸۹)؛ «جنبش بابک خرم‌دین»، مجله رشد آموزش تاریخ، دوره ۱۱، شماره ۳، صص ۲۵-۲۷.
- نیشابوری، فضل بن شاذان (۱۳۵۱)؛ الايضاح، با تصحیح و تحشیة سید جلال‌الدین محدث ارموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

وزیری، احمدعلی خان (۱۳۴۵)؛ جغرافیای کرمان، ترجمه محمدابراهیم باستانی‌پاریزی، تهران: نشر علم.
یارشاطر، احسان (۱۳۶۲)؛ «کیش مزدکی»، مجله ایران‌نامه، سال دوم، شماره ۱، صص ۱۵-۲۳.
یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله (۱۳۸۰)؛ معجم البلدان، ترجمه علینقی منزوی، تهران: انتشارات سازمان میراث فرهنگی کشور.

از نوشته تا نگاره؛

بازتاب توصیفات اوستا از آناهیتا در سنگ‌نگاره نرسه

یعقوب فولادی^۱ فرزاد شفيعی فر^۲

چکیده

یکی از خدایان مهم و برجسته در باور ایرانیان باستان «آرذویسور آناهیتا»، ایزدبانوی آب‌ها، حاصلخیزی و باروری است. گویای این اهمیت اوستا می‌باشد که یک یشت به طور مفصل به او اختصاص دارد و سنگ‌نبشته اردشیر هخامنشی که از «آناهیتا» در کنار «اهورامزدا» و «مهر» برای تأیید شاهنشاهی خود نام می‌برد؛ همچنین مقام شامخ او در سنگ‌نگاره‌های ساسانی و متون پهلوی. در «آبان‌یشت» اوستا، یشت مخصوص ایزدبانوی آب‌ها، چه مستقیم و چه در خلال سخن‌ها و نیایش‌ها، ویژگی‌های معنوی و ظاهری فراوانی برای آناهیتا برمی‌شمرد. پژوهش حاضر به دنبال این است که آیا الگوی نگاره این ایزدبانو در سنگ‌نگاره نرسه می‌تواند توصیفات و جزئیات شرح داده شده در آبان‌یشت اوستا از این ایزدبانو باشد؟ و خواستار شهریاری از آناهیتا الگویی مقدس برای دیهیم‌ستانی نرسه؟ در این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و نقد اسطوره‌ای بر پایه نظریات میرچا الیاده به بررسی و مطالعه آناهیتا در «آبان‌یشت» اوستا و سنگ‌نگاره نرسه در نقش رستم پرداخته و به تحلیل و پاسخ آن برآمده‌ایم. نتیجه حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که سنگ‌نگاران، هنرمندان و موبدان ساسانی در طرح‌ریزی نگاره ایزدبانو آناهیتا، توصیفات اوستا را به‌عنوان مرجع الگوی خود در نظر گرفته‌اند؛ به گونه‌ای که نگاره آناهیتا در قیاس با نگاره‌های شهربانوان و زنان اشراف تفاوت فاحش دارد؛ ولی برابر با داده‌های «آبان‌یشت» است و دیهیم‌ستانی از آناهیتا به عنوان الگوی تکرار شونده مقدس، مطابق آنچه که در اوستا آمده، توسط پادشاه ساسانی تکرار شده است.

واژگان کلیدی: آناهیتا، اوستا، سنگ‌نگاره‌های ساسانی، تاج‌ستانی نرسه، نقد اسطوره‌ای.

^۱ دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی؛ پژوهشگر ادبیات حماسی و اساطیری (Fouladi_yaghoub@yahoo.com)؛ نویسنده مسئول.

^۲ دانش‌آموخته دکتری تاریخ تحلیلی- تطبیقی هنر اسلامی (fshafieefar@gmail.com).

(۱) مقدمه

میرچا الیاده معتقد است «آیین‌های دینی و کارهای مهم دنیوی فقط وقتی کسب اعتبار کرده، به ارزش و معنی معهود خود می‌رسند که آگاهانه به تکرارِ کردارهایی بپردازند که در آغاز توسط ایزدان، پهلوانان و یا نیاکان وضع شده‌اند» (الیاده، ۱۳۸۴: ۲۰). به باور او، مراسم تاج‌گذاری پادشاه در ادیان مختلف را می‌توان با آفرینش جهان و کیهان‌زایی^۱ پیوند داد و آن را به گونه‌ای بازسازی آیینی آفرینش جهان قلمداد کرد. در مناطقی همچون مصر باستان تاج‌گذاری فرعون جدید را می‌توان به عنوان آفرینش یک دوران نوین تعبیر کرد (Eliade, 1963: 39-40). به باور او «آیین‌های دینی و کارهای مهم دنیوی فقط وقتی کسب اعتبار کرده، به ارزش و معنی معهود خود می‌رسند که آگاهانه به تکرارِ کردارهایی بپردازند که در آغاز توسط ایزدان، پهلوانان و یا نیاکان وضع شده‌اند» (الیاده، ۱۳۸۴: ۲۰). این نوشتار به تحلیل نگاره «آناهیتا» در سنگ‌نگاره «دیهم‌ستانی نرسه از آناهیتا» در نقش رستم (تصویر ۲) و توصیف «آناهیتا» در اوستا می‌پردازد که ضمن بررسی روابط درون‌نشانه‌ای میان نوشته و نگاره، در ظاهر و پوشش آناهیتا، تأثیر عوامل تاریخی و پیش‌متن‌ها را نیز بر این سنگ‌نگاره مطالعه می‌کند. همچنین معطوف به این نظریه است که مراسم دیهم‌ستانی نرسه به عنوان عملی اسطوره‌شناختی به عنوان آفرینش یک دوران نوین و بازسازی آیینی قدرت شاهانه تعبیر می‌گردد.

۱-۱) اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت این پژوهش نمود بازآفرینی یک متن مقدس و کهن در نگاره‌ای است که سده‌ها پس از آن ساخته شده است. با توجه به اینکه نگاره دیهم‌ستانی نرسه در نقش رستم از نگاره‌های مهم دوره ساسانی است و حضور آناهیتا در آن اهمیت فراوانی در مطالعات دینی، سیاسی و هنری ساسانیان برای پژوهشگران دارد؛ از دید هنری وقتی به ظاهر و پوشش آناهیتا می‌نگریم، متوجه می‌شویم که پوشش او با پوشش شهبانوان ساسانی متفاوت است. ضرورت پژوهش در نشان دادن این چرایی و الگوی هنری پوشش آناهیتا در نگاره‌های ساسانی است. علاوه بر آن به چرایی مرجعیت متون زرتشتی برای هنرمندان و نسبت هنر با دین زرتشتی و اسطوره‌های مرتبط با آیین تاج‌ستانی را مشخص می‌کند.

۱-۲) روش و پرسش پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و نقد اسطوره‌ای به بررسی و مطالعه آناهیتا در «آبان‌یشت» اوستا و سنگ‌نگاره نرسه در نقش رستم پرداخته و سپس با توجه به نمادشناسی و نظریات میرچا الیاده به تحلیل

^۱ cosmogony

و پاسخ این پرسش‌ها برآمده است: آیا الگوی نگارهٔ این ایزدبانو در سنگ‌نگاره‌های ساسانی، می‌تواند توصیفات و جزئیات شرح داده شده در آبان‌یشت /وستا از این ایزدبانو باشد؟ و این سنگ‌نگاره به منظور بازآفرینی آیینی تاج‌ستانی از آنهایتا در /وستا، خلق شده باشد؟

۱-۳) پیشینه پژوهش

با توجه به اهمیت آنهایتا در اساطیر، فرهنگ ایران باستان، دین بهی و همچنین مسئلهٔ زنان در دورهٔ ساسانی؛ پژوهش‌های فراوان و گسترده‌ای در رابطه با این ایزدبانو صورت گرفته است. دو مقالهٔ «پوشاک زنان دورهٔ ساسانی» از برنارد گلدمن (گلدمن، ۱۳۷۸: ۴۹-۵۰) و «بررسی تن‌پوش‌های زنان دورهٔ ساسانی» نوشتهٔ صادقی، میراضی و فیضی (صادقی و همکاران، ۱۴۰۰: ۴۰) تنها پوشش آنهایتا را با توجه به سنگ‌نگاره‌ها به‌طور خلاصه شرح داده‌اند. میلاد باغ شیخی نیز در مقالهٔ «جایگاه زن در تمدن ساسانی بر اساس شواهد تاریخی و باستان‌شناختی»، تنها به معرفی نقش برجسته‌هایی که نقش زنان ساسانی در آن می‌باشد اکتفا کرده است و به تحلیل ظاهر و پوشش آنها پرداخته؛ بلکه بر اساس آنها جایگاه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی زنان را نشان داده است (باغ شیخی، ۱۳۹۹: ۱۹-۳۱). پژوهشگری که به‌طور دقیق و تخصصی به پوشش آنهایتا در نقش برجسته‌های ساسانی و چستی و چرایی آن پرداخته، ابراهیم رایگانی در مقالهٔ «پژوهشی در اختلاف پوشش الهه آنهایتا در نقوش برجسته نقش رستم و طاق بستان» است (رایگانی، ۱۳۹۷: ۴۵-۵۲). او با شرح پوشش ایزدبانو در هر دو نقش، دلیل تفاوت آنها را در تفاوت اقلیم نسبتاً گرم فارس و سرد کرمانشاه دانسته و اظهار کرده است که باورهای مذهبی و توصیفات متون زرتشتی بر نحوهٔ پوشاک آنهایتا را نباید از نظر دور داشت. در رابطه با چرایی دیهیم‌ستان نرسه از آنهایتا، رسول موسوی حاجی در کتاب نقش برجسته‌های ساسانی به‌طور مفصل به نگاره از لحاظ تاریخی-سیاسی پرداخته (موسوی حاجی، ۱۳۹۶: ۴۷-۶۰)؛ ولی به وجه اسطوره‌ای آن اشاره نکرده است. از نگاه هنری نیز موسوی حاجی تنها به شرح آنهایتا بسنده کرده و به چرایی پوشش و ظاهر او با دیگر زنان پرداخته است. در رابطه با کارکرد سیاسی آنهایتا در عصر ساسانی، شیما جعفری دهقی در مقالهٔ «کارکرد دینی و سیاسی ایزدبانو آنهایتا در عصر ساسانی بر اساس نوشته‌های فارسی میانه» (جعفری دهقی، ۱۳۹۹: ۹-۲۲)، جایگاه این ایزدبانو در دین و شهریاری ساسانی را بر پایهٔ نوشته‌های پهلوی بررسی کرده‌اند. در خصوص نگاه اسطوره‌ای به دیهیم‌ستانی نرسه از آنهایتا، نگارندگان پژوهش مستقل و یا مطلبی در این رابطه ندیده‌اند.

وجه تمایز پژوهش حاضر با دیگر پژوهش‌ها این است که بحث نگارندگان در اینجا، پوشش آنهایتا و چگونگی ارایهٔ آن از نوشته (وستا) تا نگاره (انهایتا در سنگ‌نگارهٔ نرسه) به‌طور خاص و همچنین نشان

دادن این موضوع است که چگونه متون مقدّس به عنوان مرجعی برای بازآفرینی آیینی برای هنرمندان در خلق آثار هنری در نظر گرفته می‌شدند.

(۲) آناهیتا

اَرَدْوِی سورا آناهیتا^۱ (پهلوی: آناهید/ پارسی: ناهید) یکی از خدایان برجسته ایرانیان که ایزدبانوی آب‌ها، نعمت، برکت و آبادانی است. او در اصل رودخانه‌ای اساطیری بوده که بعدها جنبه الهیّت یافته است (تفضلی، ۱۳۹۳: ۵۰-۴۹). آناهیتا با صفات نیرومندی، زیبایی و خردمندی به صورت الهه عشق و باروری نیز درمی‌آید (آموزگار، ۱۳۹۲: ۲۶). ما از طریق «آبان‌یشت»/وستا آگاهی نسبتاً دقیقی در مورد او داریم. در مورد نام آناهیتا و وجه تسمیه او و استاشناسان بسیار سخن گفته و نظر داده‌اند که در اینجا به رایج‌ترین و پذیرفته‌ترین نظر بسنده می‌کنیم. نام این ایزدبانو از سه جزء ترکیب یافته که هر سه واژه در اصل صفت بوده است. جزء نخست «اَرَدْوِی» که در/وستا نام رودی مقدّس است (وندیداد، فرگرد دوم: بند ۲۲ و فرگرد هفتم: بند ۱۶)؛ بارتولومه^۲ آن را نامی مادینه می‌داند و از واژه اَرَد^۳ که به معنی بالا برآمدن و منبسط شدن و فزودن و بالیدن است مشتق گردیده است. بویس^۴ و بارتولومه معنای آن را «رطوبت و نمناکی» ضبط کرده‌اند و در آخرین نظر، کلنز^۵ آن را به معنای «شایسته، کاردان و موقّق» گرفته است (پوردادو، ۱۳۴۷: ۱۶۴؛ رسولی، ۱۴۰۴: ۱۱). جزء دوم «سور» صفت است به معنی «قوی و قادر»، در سانسکریت هم به معنی «نام‌آور و دلیر» است. جزء سوم که «آناهیت» باشد نیز صفت است به معنی «پاک و بی‌آلایش» که خود جداگانه مرکب است از دو جزء «ا» که از ادات منفی است و «آهیت» یعنی «چرکین، پلید و ناپاک». از آنچه گذشت اَرَدْوِی سورا آناهیتا به معنی «رود قوی پاک» یا «آب توانای بی‌آلایش» است.^۷

از طریق «آبان‌یشت»/وستا آگاهی نسبتاً دقیقی در مورد آناهیتا داریم: اَرَدْوِی سورا آناهیتا که در همه جا دامان گسترده، درمان‌بخش، دیوستیز و اهورایی کیش است. جان افزاید و گله و رمه و دارایی و کشور را افزونی

^۱ Surā Anāhītā Arədvī

^۲ Bartholomae

^۳ arad

^۴ Boyce

^۵ Kellens

^۶ صورت مادینه آن «سورا». بارتولومه به نقل از رسولی، ۱۴۰۴: ص ۱۲.

^۷ بارتولومه به نقل از پوردادو (یشت‌ها، ۱۳۴۷: ۱۶۴-۱۶۶). سعدی‌نژاد معنای آن را، بیشتر بر پایه نظر شرّو، «بلندمرتبه، سرشار از نیروی زندگی‌بخش و رها از هر قید و بند: آب» دانسته است و می‌گوید به نظر می‌رسد که مفهوم کلی آب (آب) با مفهوم واقعی ایزدبانویی که صفاتش اَرَدْوِی سوره آناهیتا بوده پیوند دارد (مانیا سعدی‌نژاد، آناهیتا: روایت‌پیدایش و پذیرش ایزدبانوی آب، ترجمه فاطمه شاداب، ۱۴۰۳: ۷۰. برای اطلاعات بیشتر در مورد وجه تسمیه این ایزدبانو و نظرات دیگر رک: گوبری، ۱۳۹۳: ۳۹-۳۵؛ مولایی، ۱۳۹۸: ۲۳-۲۸؛ سعدی‌نژاد، ۱۴۰۳: ۶۵-۷۰ و رسولی، ۱۴۰۴: ۱۱-۱۳.

بخشد. اوست که تخمه همه مردان را پاک کند و زهدان همه زنان را برای زایش از آرایش بیالاید. اوست که زایمان همه زنان را آسانی می‌بخشد و زنان باردار را به هنگامی که بایسته است، شیر در پستان آورد» (اوستا، آبان‌یشت، کرده ۱: بند ۱ و ۲). «در بسیاری فرهمندی، همچند همه آب‌های روی زمین است و دارنده هزار دریاچه و هزار رود است» (پیشین: بند ۳ و ۴). «هر کس که او را ستایش کند، خرمی و شادمانی برایش خواستار است» (پیشین: بند ۸). «تمام پهلوانان و پادشاهان ایرانی از او یاری و پیروزی را در برابر دشمنان خواستار می‌شوند و برایش قربانی می‌کنند. اهورامزدا او را چهار اسب از باد و باران و ابر و تگرگ پدید آورد» (پیشین: کرده ۸: بند ۱۱۹). هماره به پیکره دوشیزه‌ای جوان، زیبا، برومند و بُرزمند کمر بر میان بسته، راست‌بالا، آزاده، نژاده و بزرگوار که جامه زرین گران‌بهای پرچینی در بر دارد، پدیدار می‌شود» (پیشین: کرده ۳۰: بند ۱۲۶).

شواهد نشان می‌دهند آنها را برای پادشاهان ماد و هخامنشی محترم بوده است (باستانی پاریزی، ۱۳۹۲: ۳۲۸) و از منابع تاریخی به خوبی برمی‌آید که معابد ناهید در تمام سده‌ها، از عهد هخامنشی گرفته تا یورش تازیان، در تمام نقاط ایران وجود داشت. تا پیش از اردشیر دوم هخامنشی سنگ‌نبشته‌های هخامنشی ذکری از نام هیچ بغی جز اهورامزدا نمی‌کنند. از زمان اردشیر دوم آیین رسمی با بغانی که در ردیف اهورامزدا در سنگ‌نبشته‌ها یاد شده‌اند، توسعه یافته است. اردشیر دوم تندیس‌های ناهید را در مراکز بزرگ شاهنشاهی خود نصب کرد که پیش از او سابقه نداشته است؛ زیرا ما از طریق شرحی کوتاه از آیین‌های مذهبی پارسیان به دست هرودوت می‌بینیم که «پارسیان را نیایشکده‌ای نیست، و نه تندیس‌ها دارند و نه محراب که تمامی گرده آسمان را زئوس (یعنی اهورامزدا) نامند و بر او نثارها کنند در بلندای چکاد رفیع‌ترین کوه‌ها؛ و نیز آنان نثارها کنند خورشید، ماه، زمین، آتش، آب و باد را» (بویس، ۱۳۹۰: ۲۲۶). با ورود آنها به جمع خدایان هخامنشی و پرستش پیکره‌های او در معابد شوش، تخت جمشید، هگمتانه (همدان)، بابل، دمشق، ساردس و بلخ می‌بایست به اتحاد همه اقوام شاهنشاهی تحت یک آیین مشترک - که آثار آن مدتی دراز در میان ملل آسیای صغیر زنده ماند - یاری کرده باشد. او بنا بر ادیان بابلی و یونانی که خدایان خود را مجسم می‌ساختند، مجسمه ربه‌النوع را پدید آورد (گیرشمن، ۱۳۹۶: ۱۳۲؛ ۳۷۸). البته ریچارد فرای درباره وجود تندیس‌های آنها در زمان اردشیر دوم می‌گوید شاید این کار وامگیری از دین‌های شرق نزدیک باستان بوده است (نک: جلیلیان، ۱۳۹۷: ب: ۴۶). عبدالحسین زرین‌کوب نیز در این باره می‌گوید:

«ذکر نام این دو ایزد (مهر و آناهیتا) در ردیف اهورامزدا در سنگ‌نبشته‌های موجود هخامنشی بدون شک تازگی دارد؛ اما اینکه این امر حاکی از تحوّل در آیین یا از تأثیر فرهنگ بابلی یا آنتاتولی در عقاید پارسی‌ها بوده باشد، چیزی است که مورخ نمی‌تواند به آسانی آن را تصدیق کند. وقتی داریوش و

خشیارشا در سنگ‌نبشته‌های خویش از «خدایانِ دیگر» بدون ذکر نام هیچ‌یک از آنها، سخن گفته‌اند دیگر نمی‌توان ذکر نام دو تن از «خدایانِ دیگر» (مهر و آناهیتا) را در سنگ‌نبشته ردشیر دوم حاکی از وقوع بدعت در عقاید دینی عصر شمرد.» (زرزین کوب، ۱۳۸۴: ۱۹۲)

«در زمان پارتیان همه معابد ایرانی که در منابع تاریخی مذکور است به همین ربه‌النوع تعلق دارد. تیرداد اول در شهر «ارشک» در یک معبد ناهید تاجگذاری کرد. در هگمتانه (همدان: مقرر تابستانی شاهان پارت) معبدی از ناهید برپا بود که انتیوخوس سوم آن را غارت کرد. «معبد کنگاور» مختص ارتمیس (ناهید) بود. در «الیمایی» دو معبد که مهرداد اول غارت کرد، متعلق به «آته» و «ارتمیس» بودند. در معبد شوش، «ربه‌النوع نه‌نه‌یا» را که مظهر سامی ناهید است - همچنانکه آته و ارتمیس مظهر یونانی آند- می‌پرستیدند. در استخر اجداد خاندان ساسانی نگهبان معبد ناهید بودند که در آنجا آتوراناهیت (آتش ناهید) برافروخته بود. به قول بعضی دانشمندان، آتش پرستی مخصوصاً وابسته بدین ربه‌النوع بوده است.» (همان، ۱۳۹۶: ۳۲۰)

جایگاه و اهمیت این ایزدانو آچنان والاست که با رسمی شدن دین زرتشت در دوره ساسانی، او همچنان جایگاه رفیعی دارد، چرا که در زمان ساسانیان که ادیان بزرگ مبتنی بر توحید رواج داشتند؛ مزدپرستی که از یک سوی بین بودایی در مشرق، از سوی دیگر مسیحیت در بین‌النهرین شمالی و در مغرب با یهودیت محصور شده بود و حتی در این هنگام در داخل ایران از جانب مانویت و روحانیان آن که توسط مانی ایجاد شده بود، مورد تهدید قرار گرفت؛ می‌بایست سلاحی برای حمایت دین در دست موبدان به شمار رود. ایمان به اهورامزدا حفظ شد و اعتقاد به او را که در آن اندیشه خدای واحد تسلط داشت، محفوظ داشتند و چون نمی‌توانستند خدایان قدیم از قبیل آناهیتا را کنار گذارند، آن را تا درجه دوم فرود آوردند (همان: ۳۸۱-۳۸۳). از همین روست که در بخش‌های تازه‌تر اوستا اگرچه هنوز اهورامزدا خدای اعظم و بزرگ‌ترین ایزدان است؛ لکن ایزدان دیگری چون آناهیتا که زرتشت با آوردن یگانه‌پرستی مزدایی و دوگانه‌شناسی اخلاقی خود نام آنان را از ساحت دین خود دور کرده بود، باز ظاهر می‌شوند؛ این بار در شمار کارگزاران اهورامزدا (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۷-۸). ساسانیان استفاده از شمایل در آیین‌های عبادی را ممنوع کردند و طی دوره ایشان، تندیس‌ها را از بناهای مقدس برچیدند و تا توانستند جایشان آتش مقدس نشانند. این آتش که بی‌گمان آتش ورثه‌نمه (بهرام) بود، گویا به نام خود آناهیتا تقدیس شده بود و در یک کتیبه ساسانی سده سومی^۲ از آن با عنوان آتش «آناهید بانو» [و «ناهید-اردشیر] یاد

^۱ به نظر می‌رسد این روحه در پایان دوره اشکانی و شاید با کم‌رنگ شدن تأثیر هلنی، قوی‌تر شد و به تبع آن بسیاری از پیکره‌ها، از جمله پیکره‌های ناهید، نابود شدند (مولایی، ۱۳۹۸: ۳۹).

^۲ رک سعید عریان، راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه پهلوی-پارتی، کتیبه کرتیر در کعبه زرتشت، ص ۱۹۸، سطر ۸.

می‌شود (بویس، ۱۳۹۵: ۱۳۶). از معروف‌ترین پرستشگاه‌های آناهیتا در ایران می‌توان به معبد آناهیتای بیشاپور، معبد تخت سلیمان، معبد کنگاور، معبد حاجی آباد و بی‌بی شهربانو اشاره کرد. پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی، در برخورد بستر فرهنگی غنی ایران و کیش زرتشت با دین اسلام، الگوهای فکری و رفتاری ایرانی و باورهای آیین مزدیسنا چه آگاهانه و چه ناآگاهانه در فرهنگ و گرایش‌های دینی ایران پس از اسلام تأثیر گذاشت. در تصادم آردوی سوز آناهیتا نیز با کیش جدید، این ایزدبانو کاملاً نابود نشد و از راه‌های مختلف با تغییر و یا جرح و تعدیل به حیات خود ادامه داد.

۳) نرسه و دیهیم‌ستانی او از آناهیتا

۳-۱) دوره پادشاهی نرسه

نرسه، هفتمین شاهنشاه ساسانی، پس از مرگ پدرش (شاپور اول) تا پایان دوره فرمانروایی برادرزاده‌اش، بهرام دوم، آرزوی گرفتن تاج و تخت ایران‌شهر را در دل نگاه داشت (جلیلیان، ۱۳۹۷: ۷-۱۵۶). پس از بهرام دوم، بهرام سوم (بهرام سگانشاه) به یاری دار و دسته‌ای به سلطنت رسید که احتمالاً از حمایت کرتیر و فردی به نام وهنام (بهنام) پسر ترئوس برخوردار بودند. نرسه که در آن هنگام در ارمنستان بود و بار دیگر نادیده گرفته شده بود؛ ارمنستان را به قصد عراق ترک کرد و در آنجا با گروهی از اشراف و بزرگانی که به او اظهار وفاداری نمودند، ملاقات کرد. او در پایکولی عراق کتیبه‌ای از شرح حال شخصی خود برای ما به یادگار گذاشته است (رک عریان، ۱۳۹۲: ۹۷-۱۳۹). این زندگی‌نامه داستان گونه به توجیه حق پادشاهی او می‌پردازد و حکایت می‌کند که بزرگان و درباریان هنگام ملاقات از او خواسته‌اند بر تخت شاهی بنشیند (دریایی، ۱۳۹۴: ۲۹). نرسه در سال ۲۸۲م به تخت نشست. در ابتدا بین او و برادرش هرمز بر سر تخت سلطنت نزاعی شد و نرسه فاتح آمد (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۸۷). او مشروعیت پادشاهی خود را در دیهیم‌ستانی از آناهیتا، در سنگ‌نگاره‌ای در نقش رستم نشان داده است (تصویر ۲).

اگرچه در سنگ‌نبشته کعبه زرتشت، نرسه شاه هند، سگستان و تورستان تا کناره دریا و «سگانشاه» نامیده شده است؛ او در سنگ‌نبشته پایکولی در اشاره به آغاز رویارویی خود با بهرام سگانشاه (بهرام سوم)، خود را «پادشاه ارمنستان» خوانده است. احتمالاً در دوره بهرام یکم، فرمانروایی ارمنستان به نرسه داده شد و شاهزاده بهرام پسر و ولیعهد بهرام دوم، پادشاه سیستان بود (جلیلیان، ۱۳۹۷: ۱۵۶).



تصویر ۱) سکه نرسه (مأخذ: امینی، ۱۳۸۵: ۲۷۴)

از وقایع مهم دوره او جنگ‌هایی است که با روم روی داد. در جنگ دوم نرسه با روم (۲۹۷م)، لشکر ایران شکست خورد و نرسه خواستار صلح شد که رومیان شرایط سنگینی برای صلح معین کردند که در هیچ زمانی، چه در دوره اشکانیان و چه پس از آن، ایران چنین عهدنامه بدی

با دولت روم منعقد نموده بود. این بود که نرسه پس از انعقاد این عهدنامه نتوانست دیگر سلطنت کند و استعفا نموده؛ پس از چندی در سال ۳۰۱م از غصه مرد (رک پیرنیا، ۱۳۸۳: ۹-۱۸۸). در سکه‌های دوره شاهنشاهی نرسه، چهره او با تاج شهریاری و نوشته «بغ مزدپرست، نرسه شاهنشاه ایران و انیران که چهر از یزدان دارد» و در پشت سکه‌ها، نگاره آتشدان شعله‌ور و نوشته «آتش نرسه» به چشم می‌آید (تصویر ۱). در پاره‌ای از این گونه سکه‌ها واژه «انیران» نیامده است که احتمالاً نشانه ضرب آنها پس از شکست نرسه از روم و پیمان صلح سال ۲۹۹م است که نرسه ناگزیر بخش‌هایی از گستره فرمانروایی خود را به رومی‌ها واگذارده بود (جلیلیان، ۱۳۹۷: ۹-۱۵۸).

۲-۳) سنگ‌نگاره نرسه

نرسه صحنه مشروعیّت بخشی / دیهیم‌ستانی خود از آن‌ها را در سنگ‌نگاره‌ای در نقش رستم به یادگار گذاشته است (تصویر ۲)؛ در این نقش نرسه حلقه شهریاری را از آن‌ها، ایزدبانوی آب‌ها، دریافت می‌کند و میان آنها شخص کوچکی (احتمالاً شاهزاده هرمز سوم)، قرار دارد و پشت سر شاهنشاه دو نفر از بزرگان ساسانی ایستاده‌اند. این نقش «بر خلاف صحنه‌های دیگر که حلقه سلطنتی از جانب اهورامزدا تفویض می‌شود؛ تنها سنگ‌نگاره ساسانی است که موضوعی مذهبی با اهدای حلقه سلطنتی از جانب آن‌ها به شاهنشاه ساسانی را نمایش می‌دهد» (موسوی حاجی، ۱۳۹۶: ۴۷) و از همین رو بسیار اهمیت دارد و مورد نظرات گوناگونی در بین پژوهشگران شده است.



تصویر ۲) نقش رستم، دیهیم‌ستانی نرسه از آناهیتا (مأخذ: نگارندگان)

بر بنیاد این نگاره «ممکن است تغییری در مذهب روی داده و نرسه به آیین پرستش آناهیتا بازگشته باشد یا دلایل سیاسی انگیزه این اقدام بوده است» (شییمان، ۱۳۹۰: ۱۰۴). فرخ سعیدی از نگاه دینی به آن پرداخته و می‌گوید: جایگاه والای این ایزدبانو اینجا نباید موجب شگفتی شود؛ اگر به خاطر آورده شود که ساسان، بنیانگذار این سلسله، مقام شامخ نگهبانی معبد آناهیتا را عهده‌دار بود (رک سعیدی، ۱۳۸۰: ۵-۱۸۴). تورج دریایی این عقیده را دارد که اگر جنبه دینی این تصویر را موقتاً کنار بگذاریم، آیا این بدان معناست که نرسه از لحاظ سیاسی قادر بوده تسلط بر آتشکده ناهید در استخر را دوباره بازیابد و در کنار قدرت‌کرتیر به نیایش این ایزد پردازد؟ البته ممکن است که نیایش بانوی ناهید هرگز ترک نشده باشد، اما به گمان من صرف‌نشان دادن نرسه در کنار آناهیتا ممکن است اشاره‌ای باشد به تکان یا تحرک مذهبی-سیاسی در شاهنشاهی ساسانی. شاید این تأکید مجددی باشد بر سنت پدر و پدربزرگ نرسه یعنی شاپور یکم و اردشیر یکم، و نیز خود او به عنوان فرمانروایان اصیل و برحق و مشروعی که خیزش خود را با پرستش این ایزد آغاز کرده‌اند (دریایی، ۱۳۹۴: ۳۰). جلیلیان نیز چنین نظری دارد و می‌گوید شاید نگاره دیهیم‌ستانی نرسه از ایزدبانو آناهیتا در پیوند با این سیاست نرسه باشد که او دوباره پرستاری و نگهبانی آتشکده آدور آناهید اردشیر و آناهید بانو (آتشکده دودمان ساسانی) را که در دوره بهرام ساسانی پرستاری آن به کرتیر بخشیده شده بود، بازگرداند. این خود بازگشته به روزگار پادشاهی اردشیر بابکان بود که نرسه او را پادشاهی یگانه خوانده است و پادشاهی خود را به دوره شکوهمند شهریاری او پیوند

زده بود (جلیلیان، ۱۳۹۷: ۱۵۸). اما موسوی حاجی در این رابطه نظر لوکونین که این نقش را کلاً نمادی سیاسی می‌بیند، می‌داند: «همانطور که از کتیبه پایکولی برمی‌آید کر تیر، موبد موبدان، یکی از بزرگ‌ترین دشمنان و مخالفان نرسه در رسیدن به مقام سلطنت بود. لوکونین با در نظر گرفتن این حقیقت، اظهار می‌دارد که نرسه با ستاندن حلقه سلطنتی از آن‌هاिता در نقش برجسته مورد بحث، قصد داشت اعلام کند که نفوذ و قدرت غیر قابل تقسیم «موبد اهورامزدا» (کر تیر) در همه کارهای دولتی پایان یافته است و همین قدرت و شهریاری و کارهای دولتی از این پس در دست خود او تمرکز خواهد یافت» (موسوی حاجی، ۱۳۹۶: ۵۴).

۴) بحث و بررسی

در اینجا بحث بر سر پوشش و هیبت شخص ایستاده در راست سنگ‌نگاره دیهیم ستانی نرسه در نقش رستم (تصویر ۲) یعنی آردوویسور آن‌هایتا - ایزدبانوی آب‌ها، باروری و حاصلخیزی - است و کاری به دیگر اشخاص سنگ‌نگاره نداریم؛ اما پیش از پرداختن به او نیاز است نگاهی به پوشش و ظاهر شاهنشاهی ساسانی نیز بیندازیم:



تصویر ۳) تنگ قندیل: سنگ‌نگاره خانوادگی شاپور اول (مأخذ: نگارندگان)

نرسه در نهایت شکوه و جلال در مرکز نقش ایستاده است و تاجی شیاردار بر سر دارد که گوی بزرگی بر فرازش قرار گرفته و بر پشت آن دو رشته نوار سلطنتی / شاهانه به اهتزاز در آمده

است. موهای پُرپشت او از زیر تاج و دو طرف سرش بر سر و گردن ریخته، سیل تاب‌داده و ریش بلندی دارد که نوک آن در حلقه‌ای است. بدن شاهنشاه به حالت تمام‌رُخ نقش شده و سرش به جلو برگشته و در حالت نیم‌رُخ آن‌هایتا را که مقابلش ایستاده است، نگاه می‌کند و دست راستش را دراز کرده و حلقه

شهریاری را که به آن دیهیم بسته شده، از ایزدبانو گرفته و با دستِ دیگرش شمیشرِ حمایل شده به کمر بندش را گرفته است. پوشش و تزییناتِ سلطنتی شاهنشاهِ ساسانی کامل است؛ به این گونه که گردن‌بندی زیبا به گردن و گوشواره‌ای به گوش دارد؛ پیراهنی که تا زانو می‌رسد به تن و بر روی آن قبا / شنلی انداخته که باز است و دنباله آن در پشتِ شاه پُرچین و شکن شده و تنها با دکمه‌ای در جلوی سینه به هم متصل شده است. شلواری فراخ پُرچین و کفشِ بندداری که نوارهای آن بر روی زمین افتاده به پا دارد.

آن گونه که در بالا آمد و با توجه به تصویرِ دیگر شاهانِ ساسانی در سنگ‌نگاره‌های آنها؛ برای مثال «شاپورِ اول» در تصویر ۳ و «بهرامِ دوم» در تصویر ۶، پوشش و هیبتِ شاهنشاهانِ ساسانی تقریباً بر اساس یک ساختار و الگوست؛ چه در شمایلِ صورت و هیبت و چه در لباس و پوشش.

۴-۱) آناهیتا در نگاره

آناهیتا در طرفِ راستِ نقش (تصویر ۲) با بدنی تمام‌رُخ و صورتی نیم‌رُخ که شاه را می‌نگرد، در اوج شکوه و زیبایی ایستاده است. تاجِ کنگره‌دارِ سرگشاده‌ای که بر پشتِ آن دو رشته نوارِ سلطنتی / شاهانه به



تصویر ۲) آناهیتا: بخشی از تصویر ۲
(مأخذ: نگارندگان)

اهتزاز در آمده، همچون تاجِ اهورامزدا، بر سر دارد که موهای مجعد او در بالای آن نمایان است و موهای بلند و گیسوانِ بافته‌شده‌اش از زیرِ تاجش بر شانه‌هایش افتاده و آویزان است.

ایزدبانو دستِ راستش را بالا آورده و حلقه شهریاری را که دیهیم به آن بسته شده به شهریارِ ساسانی اعطاء می‌کند و دستِ چپش بر روی رانش است که با توجه به آستینِ بلندِ پیراهنش، انگشتانش مخفی هستند. او در شکوهی تمام‌عیار نقش شده است: گوشواره‌ای در گوش دارد و گردن‌بندی از مروارید به گردن. لباسی بلند و چین‌دار بر تن دارد که چین‌های آن بر روی زمین پهن / پخش شده به گونه‌ای که شلوار و کفش او مشخص نیست. کمر‌بندی پهن به میان دارد و قبا / شنلی بر روی لباسش انداخته که آزاد است و در پشت او به چین و شکن در آمده و در جلوی سینه، زیرِ گردن‌بند، بسته شده است.



تصویر ۵) برم دلک: سنگ‌نگاره خانوادگی بهرام دوم (مأخذ: نگارندگان)

وقتی به نگاره آناهیتا در اینجا و دیگر بانوان خاندان ساسانی در سنگ‌نگاره‌های دیگر می‌نگریم، شباهت چندانی بین زنان ساسانی و آناهیتا نمی‌بینیم و هیچ یک از زنان ساسانی دارای چنین شکل و شمایل و پوششی که آناهیتا در اینجا دارد، نیستند. برای نمونه، بنگرید به سنگ‌نگاره خانوادگی شاپور اول (تصویر ۳) و سنگ‌نگاره خانوادگی بهرام دوم (تصویر ۵).

حال در مقابل چنین دقت ظرافتی که در سنگ‌نگاره به کار رفته شده است، آیا در اوستا نیز او چنین روایت/ وصف شده است؟ برای پاسخ به چنین پرسشی، باید به خود اثر مراجعه کرد و در یک خوانش تطبیقی و بیناشانه‌ای میان نگاره و نوشته به بررسی این مسأله پرداخت.

۴-۲) آناهیتا در نوشته

در آبان‌یشت اوستا که برای گرامی داشتن آناهیتا سروده شده، پیکر او با جزئیات بسیار وصف شده است: «آردویسور آناهیتا همواره به پیکر دوشیزه‌ای جوان، زیبا، برومند، بُرزمند، کمر بر میان بسته، راست‌بالا، آزاده، نژاده و بزرگوار که جامه زرین گران‌بهای پرچینی در بر دارد، پدیدار می‌شود (کرده ۳۰ بند ۱۲۶). به راستی آردویسور آناهیتای بزرگوار، همان‌گونه که شیوه اوست، بر سَم بر دست گرفته، گوشواره‌های زرین چهارگوشه‌ای از گوش‌ها آویخته و گردن‌بندی بر گردن نازنین خویش بسته، نمایان می‌شود. او کمر بر میان بسته است تا پستان‌هایش زیباتر بنماید و دلنشین‌تر شود (کرده ۳۰ بند ۱۲۷). بر فراز سر آردویسور آناهیتا تاجی آراسته با یکصد ستاره جای دارد؛ تاج زرین هشت گوشه‌ای که به سان چرخ ساخته شده و با

نوارها زیور یافته؛ تاج زیبای خوش‌ساختی که چنبری از آن پیش آمده است (کرده ۳۰ بند ۱۲۸). اَرَدُويسورِ آناهیتا جامه‌ای از پوستِ بَر پوشیده است؛ از پوستِ سیصد ماده بَر که هر یک چهار بچه زاید؛ از آن روی که بَر ماده زیباترین جانوری است که مویی انبوه دارد (کرده ۳۰ بند ۱۲۹). موزه‌های درخشانی تا مچ پا پوشیده و به استواری با بندهای زرین بسته (کرده ۱۶ بند ۶۴). اوست که تخمه همه مردان را پاک کند و زهدان همه زنان را برای زایش، از آرایش بپالاید (کرده ۱ بند ۲). بازوان زیبا و سپیدش - که به زیورهای باشکوه دیدنی آراسته است - به ستبری کتفِ اسبی است (کرده ۱ بند ۷). اَرَدُويسورِ آناهیتا بر گردونه نشسته، لگام بر دست، گردونه می‌راند (کرده ۲ بند ۱۱) و با چهار اسب بزرگ سپید بر دشمنی همه دشمنان چیره می‌شود (کرده ۳ بند ۱۳). او در میان ستارگان به سر می‌برد (کرده ۲۱ بند ۸۸). یاری و پناه دهنده (کرده ۱۶ بند ۶۳) و برای پیروزی بر دیوان و دشمنان باید از او یاری خواست (کرده ۶ بند ۲۳، کرده ۷ بند ۲۶، کرده ۲۴ بند ۱۰۶).

۴-۳) بررسی تطبیقی: نگاره و نوشته

حال اگر آنچه که در معرفی آناهیتا در سنگ‌نگاره و اوستا بیان شد با یکدیگر انطباق داده شود ابعاد تازه‌ای از نگاره آناهیتا روشن می‌شود. بارزترین این مشخصه‌ها بدین شرح است: در مورد زیبایی آناهیتا در یشت‌ها وصف‌های متعددی به چشم می‌خورد؛ در کرده ۳۰ بند ۱۲۶ می‌بینیم: «اَرَدُويسورِ آناهیتا همواره به پیکر دوشیزه‌ای جوان، زیبا، برومند، بُرزمند... راست‌بالا پدیدار می‌شود.» به نقش آناهیتا نیز که بنگریم تنومندی او در نگاه اول به چشم می‌آید؛ او در اوج شکوه و زیبایی به شکل زنی جوان خوش‌اندام راست‌بالا و تنومند ایستاده است. و «بازوان زیبا و سپیدش - که به زیورهای باشکوه دیدنی آراسته است - به ستبری کتفِ اسبی است» (کرده ۱ بند ۷)؛ همین ویژگی را نیز دقیقاً در نگاره می‌بینیم، بازوانی ورزیده نه ظریف و نازک. در مورد پوشش او نیز این یکسانی رعایت شده است: «جامه زرین گران‌بهای پرچینی در بر دارد» (کرده ۳۰ بند ۱۲۶). این توصیف در نقش به گونه‌ای به تصویر کشیده است که ایزدبانو لباس بلند و چین‌داری بر تن دارد که چین‌های آن بر روی زمین پهن / پخش شده، به صورتی که شلوار و کفش او مشخص نیست و قبا / شنلی هم که بر روی لباسش انداخته آزاد است و در پشت او به چین و شکن در آمده است. در ادامه می‌گوید «او کمر بر میان بسته است تا پستان‌هایش زیباتر بنماید و دلنشین تر شود» (کرده ۳۰ بند ۱۲۷)؛ توصیفی بسیار دقیق و زیباست که نگاره نیز پا به پای آن همین نشانه‌ها را رعایت کرده است. کمربندی پهن بر کمر آناهیتا بسته شده به طوری که کمرش باریک‌تر نشان داده شده و پستان‌هایش در بالا برجسته شده‌اند. در کرده ۳۰ بند ۱۲۹ آمده است «اَرَدُويسورِ آناهیتا جامه‌ای از پوستِ بَر [سگِ آبی] پوشیده است؛ از پوستِ سیصد ماده بَر که هر یک چهار بچه زاید؛ از آن روی که بَر ماده

زیباترین جانوری است که مویی انبوه دارد». می‌توان گفت این تصویر در نگاره‌ی آناهیتا در «دیهیم‌ستانی خسروپرویز از اهورامزدا»^۱ در طاقِ بستان (تصویر ۶) دیده می‌شود که شخصیت‌های سنگ‌نگاره با پوششی زمستانه نمایان شده‌اند (رک: رایگانی، ۱۳۹۷: ۴۹-۵۰ و در مورد «بیر» رک: امیدسالار، ۱۳۶۲: ۴۴۷-۴۵۸)؛ در آنجا آناهیتا در سمت چپ سنگ‌نگاره دیده می‌شود که جامه‌ای کلفت بر روی پیراهنش انداخته است. در سنگ‌نگاره (تصویر ۲) زیورآلات آناهیتا به این شکل است که از گوشش گوشواره‌ی بزرگی آویزان است و گردنبندی (احتمالاً مروارید؟) بر گردن دارد که تا بالای سینه‌ی اوست. نوشته نیز همین را می‌گوید (کرده ۳۰ بند ۱۲۷): «گوشواره‌های زرین چهار گوشه‌ای از گوش‌ها آویخته و گردنبندی بر گردن



تصویر ۶) تاقِ بستان: دیهیم‌ستانی خسروپرویز از اهورامزدا با حضور آناهیتا (مأخذ: نگارندگان)

نازنین خویش بسته، نمایان می‌شود.» و تاج کنگره‌دار تزیین شده سرگشاده‌ای که بر پشت آن دو رشته نوار سلطنتی / شاهانه به اهتزاز در آمده، همچون تاج اهورامزدا، بر سر دارد که آبان‌یشت در توصیف این تاج می‌گوید: «بر فراز سرِ اَرْدوِیسورِ آناهیتا تاجی آراسته با یکصد ستاره جای دارد؛ تاج زرین هشت گوشه‌ای که بسان چرخ ساخته شده و با نوارها زیور یافته؛ تاج زیبای خوش‌ساختی» (کرده ۳۰ بند ۱۲۸). در اوستا مکرر می‌بینیم که ایزدبانو آناهیتا یاری و پناه‌دهنده است (کرده ۱۶ بند ۶۳) و شاهان و پهلوانان ایران از او در برابر دیوان و دشمنان، یاری و پیروزی طلب می‌کنند (کرده ۶ بند ۲۳، کرده ۷ بند ۲۶، کرده ۲۴ بند ۱۰۶). سنگ‌نگاره نقش رستم دقیقاً گویای این سخن است: نرسه پس از سال‌ها کشمکش با رقیبان بر سر

^۱ عده‌ای معتقدند که نقش تاقِ بزرگِ بستان متعلق به پیروز می‌باشد، نه خسروپرویز (رک: موسوی حاجی، ۱۳۸۷: ۸۵-۹۲ و محمودی، ۱۳۸۸: ۱۱۵-۱۳۶).

پادشاهی ایران‌شهر، در این سنگ‌نگاره نشان می‌دهد که آن‌ها را یاری داده و در اینجا مشروعیت پادشاهی را از او کسب می‌کند. همچنین در سنگ‌نگاره طاقِ بستان که خسرو پرویز پس از یک دوره سخت که در ایران‌شهر پدید آمد، در اینجا نشان می‌دهد که ایزدبانو آن‌ها را به او یاری داده است.

چنانکه ملاحظه شد، سنگ‌نگاره «دیهم‌ستانی نرسه از آن‌ها» دارای عناصری است که با «آبان‌یشت» اوستا مشابهت دارد و این شباهت به حدی می‌رسد که یکسانی آنها ممکن می‌شود؛ اگر این دو متن نوشتاری و تصویری کنار هم قرار بگیرند، هر کس متوجه خواهد شد که این دو شخص واحدی را وصف می‌کنند. البته همواره عناصر متفاوتی نیز یافت می‌شود؛ اما اصول توصیفی چنان رعایت شده‌اند که بیش از این که با هم تفاوت داشته باشند، به یکدیگر شبیهند.

اصول روایی که در نگاره جابه‌جا شده است توصیفی است که در «آبان‌یشت» در چندین صفحه به صورت پراکنده نقل می‌شود در صورتی که نگاره تمام این توصیفات را در هم پیچیده و به یک نقش واحد تبدیل شده است. دیگر اینکه آن‌ها در اوستا کارکردی دینی دارد و «آبان‌یشت» بخش ویژه ستایش اوست؛ ولی از سنگ‌نگاره نرسه برمی‌آید که دو گونه برخورد با آن وجود دارد: برخوردی سیاسی با مفهوم شاهنشاهی نرسه و برخوردی دینی به مفهوم یاری آن‌ها از نرسه در رسیدن به شهریاری (یا هر قرائت دیگری که در بالا، مبحث سنگ‌نگاره نرسی، بیان شد). این دو کارکرد باعث شده تا سنگ‌نگاره نقش رستم از یک متن صریح و تک‌لایه‌ای به یک متن چندلایه تبدیل شود.

پژوهشگرانی چون کومون (۱۳۸۹: ۵)، بویس (۱۳۹۵: ۹۰)، تفضلی (۱۳۹۳: ۵۰) و مولایی (۱۳۹۸: ۳۵) بر این عقیده‌اند که توصیفات آن‌ها در «یشت‌ها» شاید در زمان اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۴/۵ تا ۳۵۹/۸ پ.م) که تندیس‌های آن‌ها در سراسر شاهنشاهی هخامنشی برپا شده بود، سروده شده است. پرسشی که در رابطه با این نظر به وجود می‌آید این است که خود این تندیس‌ها بر پایه چه الگویی طرح ریخته و آفریده شده‌اند؟ در این خصوص باید گفت: این سرود (آبان‌یشت)، بسیار کهن‌تر از زمان هخامنشیان است (جلیلیان: ۱۴۰۲) و حتی توصیف آن‌ها در «آبان‌یشت» به پیش از زرتشت برمی‌گردد؛ بنابراین نمی‌تواند تندیس‌های این ایزدبانو در زمان هخامنشیان مبنای توصیف او در «آبان‌یشت» اوستا باشد. می‌توان به این قایل بود که توصیفات و ویژگی‌های آن‌ها در اوستا برگرفته شده از پوشش و ظاهر زنان ایرانی بوده که وارد متن شده است. سعدی‌نژاد نیز در ارتباط با همین نکته، بر اساس پوشش آن‌ها، می‌گوید: «در واقع، توصیف‌هایی که در آبان‌یشت از آن‌ها ارائه شده بیشتر بر اساس تجسم است تا مشاهده. هر چند شواهدی از وجود بَر (سگ آبی) در گذشته در منطقه جغرافیایی ایران وجود دارد، این توصیف از لباس آن‌ها به حدود ۴۰۰۰ سال پیش، قبل از جدا شدن گروه‌های مختلف هندوایرانی بازمی‌گردد. در آبان‌یشت که به

پوستِ بَر اشاره شده نشان می‌دهد نویسنده (یا نویسندگان) آن یک سنتِ قدیمی را روایت می‌کند که مثلاً ممکن نیست خاستگاهش میانرودان باشد» (سعدی‌نژاد، ۱۴۰۳: ۹۲ و ۹۷).

۴-۴) تاج‌ستانی به‌عنوان بازسازی آیینی

مطابق با نظر الیاده، «آیین‌های دینی و کارهای مهم دنیوی فقط وقتی کسب اعتبار کرده، به ارزش و معنی معهود خود می‌رسند که آگاهانه به تکرارِ کردارهایی پردازند که در آغاز توسط ایزدان، پهلوانان و یا نیاکان وضع شده‌اند» (الیاده، ۱۳۸۴: ۲۰). الیاده شاهد مثال از هند می‌آورد که مراسم تقدیس و تبرکِ شهریاران که در هند باستان^۱ نامیده می‌شد، صرفاً تقلیدی بوده است از آیین تقدس و تبرکِ بسیار کهنی که ایزد ورونه^۲، به سان نخستین شهریار، از برای خود برگزار کرد و این مطلبی است که روایاتِ برهمنی بارها و بارها بدان اشاره می‌کنند (پیشین: ۴۵). در واقع سنگ نگاره دیهیم‌ستانی نرسه به گونه‌ای بازآرایی مشروعیت‌بخشی باستانی است که در متون مقدسی همچون «آبان‌یشت» بدان اشاره شده است. بازخوانی «آبان‌یشت» در ترسیم فضای مقدسی که پادشاهان ساسانی به دنبال تکرار آن بوده‌اند راهگشاست. در کرده ۶ آبان‌یشت می‌بینیم که هوشنگ پیشدادی بر دامنه کوه البرز از آنهایتا خواستار می‌شود تا او را کامیابی دارد که بزرگ‌ترین شهریار همه کشورها شود. در کرده ۷ جمشید در بالای کوه هُگر از او خواستار بزرگ‌ترین شهریاری می‌شود. و یا در کرده ۱۲ کی کاوس بر فراز کوه اِرزیقیه از آنهایتا برای گرفتن آیفِت و برتری شهریاری درخواست می‌کند. به جز کیخسرو که در کرده ۱۳ در برابر دریاچه چیچکست از آنهایتا درخواست آیفِت می‌کند، تمام پادشاهان اساطیری که موفق به گرفتن شهریاری از آنهایتا می‌شوند در کوه‌های مهم اساطیری درخواست خود را مطرح کرده‌اند.

علاوه بر *اوستا* و روایت‌های پادشاهان اساطیری ایران، داده‌های تاریخی نیز انگاره تاج‌ستانی از ایزدبانوان را در فلات ایران حمایت می‌کنند. برای مثال می‌توان به سنگ‌نگاره اعطای پادشاهی به شاه آنبانی‌نی، پادشاه لولوبی، از طرف اینانا / ایشتر، همتای میانرودانی آنهایتا، در سر پل ذهاب کرمانشاه اشاره کرد. در این نگاره پادشاه در حالی نشان داده شده که پا بر شکم دشمن فروافتاده خود نهاده و در برابر او ایزدبانو با جامه‌ای بلند ایستاده و حلقه پادشاهی را به سوی او دراز کرده است (نک: رسولی، ۱۴۰۴: ۳۹). در دوره هخامنشیان و ساسانیان هم که آنهایتا در کنار دیگر ویژگی‌هایش با ویژگی‌های جنگاورانه و همچون یک خدایانوی جنگ ستایش می‌شد، پادشاهان را در رسیدن به خواسته‌هایشان کامیابی بخشیده است. به گزارش پلوتارک، اردشیر دوم هخامنشی در پاسارگاد و در پرستشگاه یک خدایانوی جنگ که همتای

¹ Rajasuya

² Varuna

آته خدایانوی جنگِ یونانیان بود، در آیین ویژه‌ای با پوشیدن جامه‌های کوروش بزرگ تاج‌گذاری کرده‌است. این خدایانوی جنگِ پارسیان باید آناهیتا باشد و این تاج‌گذاری اردشیر در پرستشگاه او و تقدس بخشیدن به شهریارِ خود، نشانه روشن پیوستگی آناهیتا با پادشاه و انگاره شهریارِ و پیوند هم‌امنیان با آناهیتا در چهره خدای جنگ است (جلیلیان، ۱۳۹۷: ۶-۴۵). اردشیر بابکان نیز سرهای بریده هم‌اموردانِ خود در شهر مرو خراسان را به آتشکده آناهیتا در اصطخرِ پارس بخشید. گویا چون آناهیتا آرزوی اردشیر را هم برای پیروزی در جنگ با هم‌اموردانِ پارتی و یکپارچه ساختن ایران برآورده بود و اکنون بزرگ‌ترین شهریار همه کشورها شده بود، اردشیر سرهای بریده هم‌اموردانش را به آناهیتا پیشکش داده بود تا سپاسگزار و ستاینده راستین این خدایانوی جنگ و جنگاوری باشد (همان: ۳۶).

بر همین اساس از دید اسطوره‌ای می‌توان دانست در *اوستا* که پادشاهان اساطیری همچون هوشنگ، جمشید، کی کاوس و کیخسرو از آناهیتا خواستار برتری شهریارِ می‌کنند و از دید تاریخی اردشیر بابکان، نیای نرسه، هنگامی که به پاس یاری آناهیتا از وی، سرهای بریده دشمنان خود را به آناهیتا پیشکش می‌دهد؛ نرسه نیز خود را همچون پهلوانان و شهریاران ایرانی می‌بیند که از این ایزدبانو درخواست آیف و شهریارِ کرده است و به خواست او به نیاز و آرزوی خود رسیده‌است. به بیان دیگر پادشاه ساسانی با ترسیم نگاره خود در دامن کوه مورد احترام و مقدس نقش رستم که از زمان ایلامیان محترم بوده و کعبه زرتشت و مقبره پادشاهان هخامنشی نیز نشان از مقدس بودن آن دارد؛ با تصویرسازی خود مطابق متون زرتشتی هم به لحاظ مکانی و هم مطابق توصیفات آمده در آبان‌یشت، و همچنین پیشینه‌ای تاریخی، صحنه دیهیم‌ستانی اسطوره‌ای را به منظور تبرک و بازسازی آیینی قدرت شاهانه به تصویر آورده‌است.^۱

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پیر بنیاد آنچه گذشت، نگاره «آناهیتا» در سنگ‌نگاره «دیهیم‌ستانی نرسه» در نقش رستم صرفاً انعکاس آناهیتا بر اساس توصیفات او در *اوستا* است و نگاره مشخصاً بر پایه متن مقدس شکل گرفته است تا بتواند مراسم تاج‌ستانی شاهانه را به صورت آیینی بازسازی کند. در این خصوص باید گفت نگارگران، هنرمندان و موبدان ساسانی هنگام خلق این سنگ‌نگاره الگوی خود را برای آناهیتا، از *اوستا* گرفته‌اند و

۱. این رفتار در برابر آناهیتا را در چند پادشاه دیگر ساسانی نیز می‌بینیم: شاهپور دوم (۳۷۹-۳۰۹م) سرهای بریده چندین مسیحی گستاخ را به آتشکده خدایانوی آناهیتا در اصطخر پارس می‌بخشد. در سنگ‌نگاره‌تاق بستان خسرو پرویز (۶۲۸-۵۹۰م) از اهورامزدا و آناهیتا دیهیم شهریار را می‌گیرد. یزدگرد سوم (۶۵۱-۶۳۲م)، آخرین پادشاه ایران باستان نیز در آتشکده اردشیر در اصطخر که شاید همان «آتش آناهید-اردشیر» باشد، پادشاه خوانده شد. نک: جلیلیان، ۱۳۹۷ الف. برای ارتباط اردشیر بابکان با ایزدبانو آناهیتا نک: جلیلیان، ۱۳۹۷: ۳۵-۵۶.

متن اصلی آنها توصیفات «آبان‌یشت» از این ایزدبانو است نه تصویری خیالی از خود. دلیل اصلی این مسأله بازآفرینی آیینی و تکرار جهان اسطوره‌شناختی متون زرتشتی به منظور تبرک و مشروعیت‌بخشی به آیین تاج‌ستانی است که آنها تا نرسه را در رسیدن به شهر یاری کامیاب و پیروز ساخته است. مؤلفه‌های دیگر همچون پوشش زنان ساسانی، شرایط اقلیمی و... در مرحله بعد آمیخته با این الگو شده است. بنابراین و با توجه به نگاره زنان اشراف ساسانی، نگاره آنها تا به جهان واقعی ارجاع نمی‌دهد؛ بلکه تصویرکننده جهانی اسطوره‌شناختی و نمونه‌ای نخستین از آیین تاج‌ستانی است.

منابع و مآخذ

- مولایی، چنگیز (۱۳۹۸)؛ *آبان‌یشت (سرود اوستایی در ستایش اردوی سوره اناهید)*، ترجمه و تفسیر، تهران: آوای خاور، چاپ نخست.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴)؛ *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: انتشارات طهوری.
- آموزگار، ژاله (۱۳۹۲)؛ *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: انتشارات سمت.
- امیدسالار، محمود (۱۳۶۲)؛ «ببر بیان»، *ایران‌نامه*، شماره ۳، صص ۴۴۷-۴۵۸.
- امینی، امین (۱۳۸۵)؛ *سکه‌های ساسانی*، یزد: انتشارات اشراق.
- اوستا* (۱۳۹۱)؛ گزارش و پژوهش: جلیل دوستخواه، دوره دوجلدی، تهران: انتشارات مروارید.
- باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۹۲)؛ *خاتون هفت‌قلعه*، تهران: نشر علم.
- باغ شیخی، میلاد (۱۳۹۹)؛ «جایگاه زن در تمدن ساسانی بر اساس شواهد تاریخی و باستان‌شناختی»، *زن و فرهنگ*، سال یازدهم، شماره ۴۳، صص ۱۹-۳۱.
- بویس، مری (۱۳۹۰)؛ *آیین زرتشت، کهن‌روزگار و قدرت ماندگارش*، ترجمه ابوالحسن تهامی، تهران: انتشارات نگاه.
- بویس، مری (۱۳۹۵)؛ *زرتشتیان: باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: انتشارات ققنوس.
- پیرنیا، حسن (۱۳۸۳)؛ *تاریخ قدیم ایران*. تهران: انتشارات جاویدان.
- تفضلی، احمد (۱۳۹۳)؛ *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: انتشارات سخن.
- جلیلیان، شهرام (۱۳۹۷ الف)؛ *تاریخ تحولات سیاسی ساسانیان*. تهران: انتشارات سمت.
- جلیلیان، شهرام (۱۳۹۷ ب)؛ «اردشیر بابکان و خدایان آنها تا»، *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران*، سال ۲۸، شماره ۳۷ (پیاپی ۱۲۷)، صص ۳۵-۵۶.
- جلیلیان، شهرام (۱۴۰۲)؛ *گفتگوی تلفنی با نگارنده*، ۲۱ خرداد.

- جعفری دهقی، شیما (۱۳۹۹)؛ «کارکرد دینی و سیاسی ایزدبانو آناهیتا در عصر ساسانی بر اساس نوشته‌های فارسی میانه»، *ادیان و عرفان*، سال پنجاه و سوم، شماره یکم، صص ۹-۲۲.
- دریایی، تورج (۱۳۹۴)؛ *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: انتشارات ققنوس.
- رایگانی، ابراهیم (۱۳۹۷)؛ «پژوهشی در اختلاف پوشش الهه آناهیتا در نقوش برجسته نقش رستم و طاق بستان»، *جلوه هنر*، شماره پیاپی ۱۹، صص ۴۵-۵۲.
- رسولی، آرزو (۱۴۰۴)؛ *آناهیتا در ایران باستان*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ اول.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴)؛ *تاریخ مردم ایران (۱): ایران قبل از اسلام*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سعدی‌نژاد، مانیا (۱۴۰۳)؛ *آناهیتا: روایت و پیدایش ایزدبانوی آب*، ترجمه فاطمه شاداب، تهران: انتشارات ققنوس.
- سعیدی، فرخ (۱۳۸۰)؛ *راهنمای تخت جمشید، نقش رستم و پاسارگاد*، تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- صادقی، سارا؛ میراضی، زهرا؛ فیضی، فرزاد (۱۴۰۰)؛ «بررسی تن‌پوش‌های زنان دوره ساسانی»، *زن و فرهنگ*، شماره ۳، صص ۳۵-۴۷.
- عربان، سعید (۱۳۹۲)؛ *راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه پهلوی- پارتی*. تهران: انتشارات علمی.
- کومون، فرانتس (۱۳۸۹)؛ «آناهیتا ایزدبانوی آیین مزدیسنا»، ترجمه عبدالبشیر محمد موشی، *چیستا*، شماره ۲۷۶، صص ۵-۷.
- گلدمن، برنارد (۱۳۷۸)؛ «پوشاک زنان در دوره ساسانی (۱)»، ترجمه سن زیدی و محمدتقی عطایی، *باستان‌پژوهی*، شماره ۴، صص ۴۷-۵۷.
- گویری، سوزان (۱۳۹۳)؛ *آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی*، تهران: انتشارات ققنوس.
- گیرشمن، رومن (۱۳۹۶)؛ *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- محمودی، محمدعلی (۱۳۸۸)؛ «جشن آبریزگان و تاق بزرگ بستان»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، شماره ۲۰۹، صص ۱۱۵-۱۳۶.
- مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۵۲)؛ *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- موسوی حاجی، رسول؛ سرفراز، علی اکبر (۱۳۹۶)؛ *نقش برجسته‌های ساسانی*. تهران: انتشارات سمت.
- موسوی حاجی، سید رسول (۱۳۸۷)؛ «تأملی دیگر در اثبات هویت واقعی و محتوای تاریخی نقش برجسته‌های تاق بزرگ بستان»، *نشریه هنرهای زیبا*، شماره ۳۵، صص ۸۵-۹۲.
- یشت‌ها (۱۳۴۷)؛ گزارش ابراهیم پورداود، جلد ۱، تهران: وزارت فرهنگ و هنر.

Eliade, Mircea (1963); *Myth and Reality*, Volume 31 of *World Perspectives*, Translated by Willard R. Trask, New York: Harper & Row Publishers.

«واقعیت و نمود» در نمایشنامه ارمنی «واهان و رزم‌دخت»

بر اساس دیدگاه دیوید دیویس

مریم موسوی جشقانی^۱ شهلا خلیل‌اللهی^۲ آرموند کشیشیان^۳

چکیده

درام ارمنی «واهان و رزم‌دخت» متنی درخور توجه از نظر زیبایی‌شناسی و تاریخ است. نویسنده ایرانی این درام گنورگ دارفی (آوانسیان) ماجرای آن را در سال‌های مرزبانی «واهان مامیکونیان»، مرزدار ارمنی دربار ساسانی، بیان کرده است. این پژوهش با توجه به اهمیت روابط فرهنگی و راهبردی دیرین بین ارمنستان و ایران، به دنبال یافتن راهی برای نشان دادن تخیل نویسنده و تناسب آن با حقیقت تصریحی و اشتقاقی در این نمایشنامه است؛ و با توجه به دیدگاه دیوید دیویس که روایت‌های داستانی ممکن است شامل گزاره‌هایی صادق درباره جهان واقع باشند، به این پرسش پرداخته که «چه چیزی در داستان حقیقت دارد؟». این پژوهش سعی بر آن دارد تا نخست متن ناشناخته این نمایشنامه را معرفی کند، سپس آن را با منابع تاریخی مربوط به دوره ساسانی تطبیق دهد تا مرز بین حقیقت تاریخی و نمود داستانی را مشخص کند، مفهوم «واقعیت و نمود» در این نمایشنامه را نشان دهد و به این پرسش پاسخ دهد که «حقیقت و نمود» در این اثر چیست؟ این پژوهش با روش اسنادی-توصیفی تحلیل شده است و دستاوردش این است که اکثر شخصیت‌های متن با تاریخ مطابقت ندارند و جنبه خیالی متن پررنگ‌تر از واقعیت است، اما متن به گونه‌ای نوشته شده که بسیار حقیقی به نظر می‌آید.

کلیدواژه‌ها: تاریخ ساسانی، دیوید دیویس، گنورگ دارفی، نمایشنامه واهان و رزم‌دخت، واقعیت و نمود.

^۱ استادیار دانشکده بین‌الملل دانشگاه علوم پزشکی آزاد اسلامی، تهران، ایران؛ استادیار مدعو دانشکده زبان‌های خارجی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران نویسنده مسئول (mmsv.literature@yahoo.com).

^۲ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران (khalilollahi@shahed.ac.ir).

^۳ مدرس زبان و ادبیات ارمنی، دانشکده زبان‌های خارجی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (zarmary2024@gmail.com).

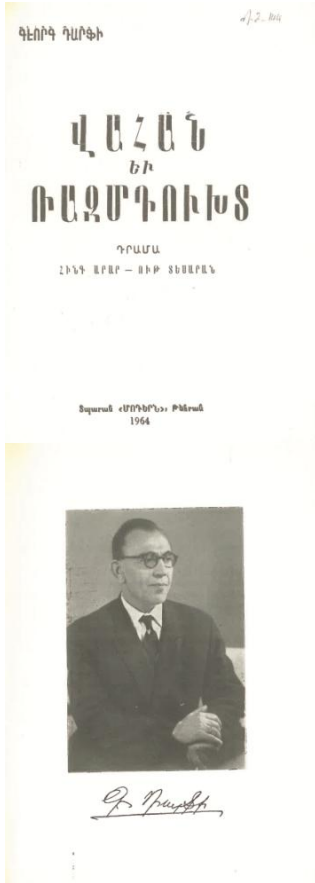
مقدمه

نمایشنامه «واهان و رزم‌دُخت» سلحشورنامه‌ای ارزشمند است که نویسنده‌ای ایرانی و اهل سلماس به نام گنورگ دارفی، آن را به زبان‌های فرانسوی و ارمنی نوشته است. تنها نسخه ترجمه فارسی آن به قلم مترجم توانا، آندرانیک خچومیان، مبنای این پژوهش قرار گرفته است. بررسی نویسنده مشترک و ارمنی این مقاله نشان می‌دهد این متن پیراسته بدون دخالت آزاد مترجم و مطابق با اصل متن ترجمه شده است. هر دو متن اصلی ارمنی و ترجمه فارسی آن چندان به آسانی در دست نیست و این مقاله به بازنشر ترجمه آن کمک خواهد کرد. «واهان و رزم‌دُخت» یک نمایشنامه خاص از لحاظ موضوع است، زیرا در میان نمایشنامه‌هایی که درباره ایران هستند، تنها متن نمایشی ترجمه شده به فارسی است که به موضوع ارتباط میان دو ملت ارمنی و ایرانی و موقعیت راهبردی ارمنستان در ایران ساسانی می‌پردازد. گارمین آوانسیان در مقدمه کتاب می‌نویسد:

«واهان و رزم‌دخت که توسط کارگردان و مترجم توانا، آندرانیک خچومیان ترجمه شده، نمودی از همزیستی مسالمت‌آمیز دو ملت است [...] یک آرزوی دارفی شناساندن فرهنگ، هنر و ادبیات غنی ایران به ارمنیان و بالعکس بود. این آرزو صد سال بعد از تولد او اکنون در جمهوری اسلامی ایران به تحقق پیوسته و ده‌ها اثر نمایشی و ادبی به دو زبان فارسی و ارمنی ترجمه و چاپ شده است.» (دارفی، ۱۳۸۶: ۳)

با یافتن یک نسخه ارمنی این متن در کتابخانه کلیسای وانک اصفهان و با توجه به اینکه بخش کتاب‌های ارمنی کتابخانه دانشکده زبانهای خارجی دانشگاه اصفهان نیز کتاب را در اختیار نداشت، به نظر می‌رسد که هم دستیابی به اصل متن ارمنی برای همه امکان‌پذیر نیست و هم ترجمه فارسی آن ظاهراً پس از سال ۱۳۸۶ خ دیگر تجدید چاپ نشده است. از این نظر پرداخت به این متن اهمیت دارد و سبب بازخوانی و شاید بازنشر این «سلحشور نامه» بشود. «گنورگ دارفی»، نویسنده متن «واهان و رزم‌دخت»، برداشتی آزاد و هنرمندانه از تاریخ داشته است. تخیل دارفی (آوانسیان) سبب شده است که او متنی حماسی و عاشقانه به تاریخ ادبیات ارمنی بیفزاید که ترجمه آن متنی یگانه در میان ترجمه‌های فارسی و پیرنگش رابطه دو ملت ایرانی و ارمنی در تاریخ ساسانی است. تأثیرگذاری هنری متن بر مخاطب جنبه زیبایی‌شناختی دارد؛ زیرا مخاطب هنگام مطالعه این متن کاملاً باور می‌کند و می‌پذیرد که چنین حوادثی در دربار بهرام شاه ساسانی در ایران رخ داده است. چهار شخصیت اصلی یعنی «بهرام» شاه ایران، خواهرش «رزم‌دخت»، «واهان» سپهسالار ارمنی ایران و «لوسانا» امیردخت ارمنی، چنان خوب پرداخته شده‌اند که اگر نمایشنامه برای اولین بار در ایران به اجرا درآید، قطعاً هنگامی که لوسانا به خاطر حفظ آرامش روابط دو کشور زندگی‌اش

را عامدانه فدا می‌کند، تماشاگران برای او خواهند گریست و چنانچه متن را بخوانند نیز قطعاً متأثر خواهند شد.



نسخهٔ ارمنی «واهان و رزم‌دخت»، چاپ ۱۹۶۴، موجود در کتابخانهٔ کلیسای وانک اصفهان:
تصویر روی جلد با زمینهٔ طاق کسری؛ صفحهٔ شناسنامه؛ و تصویر و امضای نویسنده، گنورگ دارفی (آوانسیان)

از آثار ترجمه‌شدهٔ ارمنی به فارسی در تهران تنها *سیاوش و سودابه*، *مسروپ ماشتوتس*، *تاج خونین*، *نابخشودنی واهان و رزم‌دخت* را در جستجو برای این مقاله یافتیم و شاهد دیگری برای این مدعا پیدا نشد. دلیل انتخاب این متن برای یک مقالهٔ تطبیقی همین موضوع است. مویف تأثیر ارمنستان در دربار ساسانی و ارجاعات تاریخی آن نگارندگان را بر آن داشت تا به این پرسش پاسخ دهند که اساساً نسبت این نمایشنامه با حقیقت تاریخی چیست و آیا در سایر متون فارسی، چیزی مشابه آن یافت می‌شود؟

بیان مسأله، هدف، پرسش‌های پژوهش

نسبت محتوای تاریخی این سلحشورنامه با حقیقت تاریخی ارمنستان ساسانی محور علمی این مقاله است که بر مبنای دیدگاه فلسفی دیوید دیویس^۱ انجام شده است. دیویس در زیبایی‌شناسی و ادبیات این پرسش را مطرح می‌کند که «به‌راستی در قصه چه اتفاقی می‌افتد؟» و «چه چیزی در داستانی که برای ما می‌گویند، واقعیت دارد؟». از نظر دیویس، پرسش‌های انتزاعی مثل «معنای داستان چیست؟» یا «شرایط انسانی در این داستان وضعیت انسانی در آن داستان چگونه بیان شده؟» در مرتبه‌های پایین‌تری قرار می‌گیرند و به هر حال منتقد می‌تواند تبیینی از معنای داستان به دست دهد. اما پرداختن به این پرسش که «چه چیزی در داستان حقیقت دارد؟» مقدم بر پرسش‌های دیگر است. البته از نظر دیویس نه تنها حقیقت تاریخی بلکه فلسفه باورپذیری و روند درک داستان از سوی خواننده گزارش می‌شود، اما بخشی از آن دیدگاه که در این مقاله استفاده شده، این پرسش دیوید دیویس است: در یک موقعیت خلاف واقع که متن داستان در آن وضعیت به‌عنوان یک واقعیت شناخته شده اظهار می‌شود، چه چیزهایی حقیقت است؟ این مقاله با توجه به این دیدگاه، در پی بر ملا کردن ترنند درام‌نویس برای حقیقی جلوه دادن شخصیت‌هایی کاملاً تخیلی مثل رزم‌دخت، بهرام شاه، لوسانا، امیر باگور، خاقان لنگ و سربازان کوشانی است. اگرچه بهرام و خاقان و کوشانیان در تاریخ وجود دارند، اما هیچ‌یک همزمان و کنار یکدیگر در تیسفون پایتخت ساسانی و در مرزهای ارمنستان و... نبوده‌اند. با این حال در تمام این نمایشنامه، یک نفر هست که با مصداق‌های تاریخی و نه با افسانه‌ها و اسطوره‌های ارمنی صدق می‌کند.

این مقاله می‌کوشد گامی در معرفی این اثر و همچنین در اهمیت متون ارمنی در ادبیات و تاریخ ایران بردارد. همچنین اصل معرفی گزارش فلسفی دیوید دیویس می‌تواند برای تحلیل سایر متون تخیلی نیز مورد استفاده قرار گیرد که سر در آوردن از حقیقت یک درام تاریخی، نه تنها آشنایی با قواعد ژانر را طلب می‌کند، بلکه تأمل درباره معنای کلی و موضوعی که داستان ممکن است داشته باشد نیز ضروری جلوه می‌کند. این مقاله براساس فلسفه دیویس، به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد:

- حماسه «واهان و رزم‌دخت» چه نسبتی با حقیقت تاریخی زندگی واهان مامیکونیان در دربار ساسانی دارد؟

- نویسنده چگونه از تاریخ برای باورپذیری یک متن هنری تخیلی بهره برده است؟

^۱ David Davies: استاد دانشگاه مک‌گیل، ناقد و نظریه‌پرداز.

پیشینه پژوهش

ملیک آهانجانیان در مقاله «فردوسی و مضامین حماسی ایرانی در شاهنامه و متون کهن ارمنی» (۱۹۳۴) که در مجله فردوسی در ایروان به زبان ارمنی چاپ شده است، می‌نویسد:

«دربارۀ مناسباتِ درین میان دو همسایه کهن، ایران و ارمنستان اطلاعات وسیعی، چه در منابع ارمنی زبان و چه در مآخذ خارجی، محفوظ مانده است. حال آنکه در مورد روابط فرهنگی که از دوران شکل‌گیری این دو ملت آغاز شده و بازتاب‌های آن که در باورهای کهن آنان برجا مانده است، اطلاعات بسیار اندکی وجود دارد. بیش از یک قرن است که پژوهشگران ارمنی و اروپایی به بررسی اشاراتی که در تاریخ موسس خورناتسی به روایت‌های داستانی ایران شده است، پرداخته‌اند. لیک هنوز در آن مطالبی وجود دارد که به شرح و تفسیری بیشتر نیاز دارد.» (آهانجانیان، ۱۹۳۴: ۵۳)

دربارۀ اساطیر و افسانه‌های ارمنی، دو کتاب ارزشمند به زبان فارسی وجود دارد؛ یکی *اشتراکات اساطیری و باورها در منابع ایرانی و ارمنی* به قلم ماریا آیوازیان؛ و دیگری *باورها، اساطیر و افسانه‌های ارمنی* نوشته سرکیس هاروتیونیان با ترجمه آندرانیک خچومیان که هر دو از منابع این مقاله هستند. اما در هیچ یک اثری از چنین افسانه حماسی مشابهی وجود ندارد که شخصیت‌های اصلی آن واهان و رزم‌دخت باشند. گیتی فرجی و علی محمد پشت‌دار در مقاله «اسطوره‌ها و افسانه‌های ارمنی و تأثیر آن در عقاید و ادبیات این قوم» (۱۳۹۴)، به رابطه افسانه‌های ارمنی و ادبیات فولکلور می‌پردازند. آنوشیک ملکی در مقاله «اسطوره‌ها در ادبیات شفاهی ارمنی» (۱۳۸۴)، به داستان‌های فولکلور «هایک و بل»، «آرای خوش‌سیما و سمیرامیس» و «تیگران و آژی‌دهاک» می‌پردازد. هوهانس تومانیان در منظومۀ «گشودن دژ تموک»، به عشق آتشین نادر شاه افشار نسبت به زنی دژدار و ارمنی اشاره دارد:

«... پس نادر شاه خنیاگر افسونکار خویش را فراخواند و گفت: به نزد دژ بانوی تموک برو و عشق مرا در گوش او فروخوان!...» (گرجیان و رضوی‌زاده، ۱۳۹۸: ۱۰۱)

این منظومۀ روایی که در مجموعه‌ای به قلم واراندر گرجیان و قوام‌الدین رضوی‌زاده گرد آوری و ترجمه شده است، امکان تطبیق با این نمایشنامه از نظر محتوا را برای محققان ایجاد می‌کند.

به هر روی، اصل پرداختن به سلحشورنامه‌های کهن ارمنی، به زبان فارسی امری مهم است چون به‌واقع در میان آثار ادبیات تطبیقی و مقالات کمتر به این مضمون برخورد می‌کنیم. در عین حال در هیچ کتاب و مقاله‌ای به فارسی به این حماسه پرداخته نشده است واهان و رزم‌دخت حماسه‌ای زائیده ذهن دارفی است و در آثار ارمنی هم مشابه آن یافت نشد و حماسه‌ای در تاریخ ادبیات ارمنی با این عنوان و محتوا وجود

ندارد. این مقاله تا تاریخ نگارش، تنها متن انتقادی و آکادمیک در معرفی حماسه عاشقانه نمایشی *واهان* و رزم‌دخت است، از این رو یگانه معرفی کامل این متن ارزشمند از گئورگ دارفی است که بیشتر از یک قرن از تولد مؤلفش می‌گذرد و دیگر جزئی از تاریخ ادبیات ارمنی به شمار می‌آید.

روش پژوهش

این پژوهش با بهره‌مندی از منابع کتابخانه‌ای به روش اسنادی-توصیفی به تحلیل و تطبیق متن نمایشنامه با متن‌های تاریخی بر مبنای دیدگاه دیوید دیویس پرداخته است و با توجه به هدف و به پرسش‌های پژوهش پاسخ لازم داده است.

چارچوب نظری

داستان را واجد دو نوع ارزش معرفتی دانسته‌اند: اول ادعا می‌شود که روایت‌های داستانی جدا از فراگیری آنچه در قصه صادق است، واقعیت جهان واقع را در اختیار ما قرار می‌دهند؛ دوم، خوانش آثار داستانی باعث تغییرات شناختی ارزشمندی در خصلت‌های عاطفی و ادراکی خواننده می‌شود. حداقل چهار راه وجود دارد که بدان‌وسیله می‌توان داستان را منبع شناخت یا درک جهان واقع قلمداد کرد. راه اول این است که ممکن است داستان به منزله منبع اطلاعات واقعیت سودمند باشد و نویسنده گزاره‌های صادق درباره جهان واقع را در روایات خود بگنجانند و خواننده آن گزاره‌ها را باور کند؛ راه دوم اینکه داستان ممکن است به‌عنوان منبع درک گزاره‌ها مفید باشد و وقایع روایت‌شده صراحتاً یا تلویحاً مصداق داشته باشد؛ راه سوم آنکه داستان می‌تواند در حکم منبع شناخت مقوله‌ای باشد در ارائه جهان داستانی ممکن است روایت از مقوله‌ها یا انواع بدیع طبیعی یا روان‌شناختی استفاده کند که اطلاق آنها بر جهان واقع روشنگر برخی مسائل خاص واقعی خواهد بود؛ و راه چهارم آنکه داستان می‌تواند منبع شناخت عاطفی باشد؛ شناخت در مورد قرار گرفتن در موقعیت خاص (دیویس ۱۳۸۶: ۱۹۵-۱۹۶).

نظریه جهان‌های ممکن امری است که در تبیین ایده حقیقت داستانی دیویس به کار گرفته شده است. ما نیز در بررسی «واهان و رزم‌دخت» از این اندیشه فلسفی بهره می‌بریم تا توضیح دهیم خوانندگان چطور قادر هستند آنچه به صراحت بیان شده را ببینند و بخوانند. در این مقاله، باورپذیری متن نمایشنامه مطرح می‌شود و سپس با تطبیق زمان، مکان، اشخاص و حوادث داستانی با وقایع تاریخی ارمنستان دوره ساسانی، هنر نویسنده را بر ملا خواهیم کرد که چگونه از حوادث تاریخی در یک متن به مثابه هنر بهره برده است.

دیویس برای تبیین باورپذیری حقیقت داستانی چندین فرضیه را بررسی می‌کند: ۱- برداشت سبک‌شناسانه و معناشناسانه از داستان؛ ۲- ارتباط میان روایت با جهان؛ ۳- رابطه حقیقت داستانی و ظرفیت شناختی برخی نظریه‌پردازان ۴- نظریه‌های کارکردی درباره داستان. او در میان نقد و تحلیل این فرضیه‌ها، یک پرسش مطرح می‌کند: «چه اصولی وجود دارد که بتوانیم به کمک آنها تصمیم بگیریم که چه چیزی در روایت داستانی صادق است؟» و در کوشش برای پاسخ به این پرسش، می‌گوید: «چه چیزی در داستانی که برای ما می‌گویند، واقعیت دارد؟» این پرسش یکی از انواع پرسش‌های تفسیری درباره اثر داستانی است که می‌توان آن را به تعبیر دیگری بازگفت: «با توجه به فلان متن، درباره داستانی که در آن روایت شده، کدام گفتارها راست است و کدام گفتارها ناراست». پرسش فلسفی دیویس، نظریه‌پرداز فلسفی معاصر، این است که بینیم در یک موقعیت خلاف واقع که متن داستان در آن موقعیت به عنوان یک واقعیت شناخته شده اظهار می‌شود، چه چیزی حقیقت است؟ بررسی یک موقعیت خلاف واقع در قصه یک درام، منتقد را به حقایق تصریحی و حقیقت اشتقاقی می‌رساند.

از نظر دیویس، داستانگی نه در کیفیات سبک‌شناسانه درونی روایت، بلکه در مناسباتی نهفته است که میان روایت و جهان برقرار است. تعابیر زبانی به کاررفته در روایت‌های غیرداستانی، به درستی چنان خوانده می‌شوند که به اشیای جهان ارجاع دارند یا دست کم ادعای ارجاع دارند. به لطف همین ارجاع می‌توان ناداستان‌هایی مثل زندگینامه خودنوشت یا خاطرات را هم به داستان تبدیل کرد. به نظر می‌رسد اگر نخواستیم باشیم که روایت را به قول والتون به محملی فرو بکاهیم که مؤلف، داستان را بر آن سوار کرده است. دست کم باید بپذیریم که داستان نتیجه و نمود کردن مؤلف به اجرای انواع مشخصی از کنش‌های گفتاری است (دیویس، ۱۳۹۹: ۵۸؛ ۶۳).

بحث و بررسی

خلاصه‌ای از نمایشنامه واهان و رزم‌دخت در هفت پرده

نمایشنامه واهان و رزم‌دخت از روابط دیرین و تنگاتنگ ایرانیان و ارمنیان سخن می‌گوید. شخصیت‌های اصلی این نمایشنامه؛ سردار واهان مامیکونیان؛ بهرام شاهنشاه ایران؛ خواهر شاه، رزم‌دخت؛ و امیردخت لوسانا، دختر امیر باگور؛ هستند. اشخاص دیگر مانند جاسوس‌ها، سربازها، ندیمه‌ها و همچنین خاقان لنگ حاکم کوشان‌ها از دیگر شخصیت‌های این سلحشورنامه هستند. داستان درباره عشق مشترک سردار واهان مامیکونیان و بهرام شاهنشاه ایران به لوسانا، امیردخت ارمنی، است. سردار واهان که از سپاهیان شجاع

ارمنی است، در دربار بهرام شاه به خدمت ایران درآمده است؛ اما هرگز به کشورش که در این دوره تحت تسلط ایران است، خیانت نمی‌کند و در عین حال با زیرکی با شاه ایران سازگاری می‌کند تا جایی که شاه او را برای نبرد با خاقان لنگ و کوشان‌ها می‌فرستد تا از ایران دفاع کند. واهان خالصانه می‌جنگد تا جایی که نامزدش امیردخت را از اسارت خاقان و ایران را از خطر کوشان‌ها نجات می‌دهد. اما بهرام عاشق نامزد واهان می‌شود و این عشق و شیفتگی مشترک به امیردخت به دشمنی پنهانی ناگزیری دامن می‌زند. در نهایت لوسانا در میان جشن و پایکوبی همگان که به مناسبت پیروزی ایران برخاقان لنگ برپا شده، با شراب مسمومی به زندگی خود پایان می‌دهد تا این دو سرزمین همیشه در صلح و آرامش باشند.

پرده اول این نمایشنامه در کاخ تیسفون می‌گذرد و با رقص ندیمه‌ها آغاز می‌گردد. بهرام شاه می‌گوید: «باشد که اولین روز بهار و این لحظه خوشایند که عطر گل‌ها آن را در خود گرفته است، روز تمجید از عدالت و پارسایی نیز باشد! دشمنانمان مانند سیلابی به وطن ما سرازیر شدند و زاره این مرد فاسد که مردم و لشکریان او را از سلطنت سرنگون ساختند، به کوشان‌ها پیوست و گستاخانه بر وطن خود شورید و تهدید کرد که تاج و تخت را به زور به دست خواهد گرفت ولی بازوان قدرتمند سردار مامیکونیان، خاقان و زاره را به شکست و رسوایی کشاند». در ادامه مکالمه بهرام با خواهرش رزم‌دخت خواننده در می‌یابد که واهان شاه را از شرمساری شکست نجات داده است و بهرام حاضر است شاهنشاهی خویش را به وی ببخشد. رزم‌دخت به شاه یادآوری می‌کند که دین واهان با آنها فرق دارد اما شاه حاضر است حتی خواهرش را به نامزدی واهان ارمنی درآورد. در ادامه، هوشنگ که از درباریان و خواستگار و نامزد رزم‌دخت است به واهان حسودی می‌کند بنابراین با سیماک که جاسوسی از کوشانیان در میان دربار است مشورت می‌کند و سپس با همراهی ساوه تصمیم می‌گیرند که واهان را مسموم کنند.

«... او با جام طلایی شراب خوش‌طعم کشورش را خواهد نوشید و همچنین مرگ را این گرد را در جام او بریز، بگذار با مرگ مست شود و ما از دست دشمن قدرتمند کوشان‌ها رهایی یابیم. انتقام خاقان بزرگ و کوشان‌ها را بگیر، ساوه!» (دارفی، ۱۳۸۶: ۱۸)

وقتی ساوه می‌خواهد شراب را به واهان بنوشاند رزم‌دخت او را مجبور می‌کند تا اول خودش آن شراب را بنوشد و در نتیجه ساوه پیش چشم درباریان در جا بر زمین می‌افتد و می‌میرد. واهان دست رزم‌دخت را می‌فشارد و می‌گوید: «مدیون شما هستم، شاهزاده! و تا ابد سپاسگزار می‌مانم» (دارفی، ۱۳۸۶: ۲۲)؛ اما واهان مجلس بزم پیروزی اول بر کوشان‌ها را ترک می‌کند. رزم‌دخت تحقیرشده مبهوت می‌ماند! واهان تأکید می‌کند که لوسانا دختر امیر باگور در اسارت خاقان لنگ است و او باید برای آزادی‌اش برود.

پرده دوم در هفت صحنه به ماجرای لوسانا دختر امیر باگور در میان شنزارهای وسیع می‌پردازد. لوسانا اسیر چادرهای هر می شکل دستگاه خاقان است. خاقان لنگ که حاکم کوشانیان است، لوسانا را اسیر گرفته ولی با او محترمانه رفتار می‌کند. کسانی که لوسانا را گروگان گرفته‌اند و به خاقان سپرده‌اند از رفتار او بسیار شگفت زده‌اند چون خاقان نه با لوسانا مانند یک کنیز رفتار می‌کند و نه او را به سپاهیان می‌بخشد بلکه امیردخت را مانند یک فرزند گرامی داشته است و اهان برای نجات لوسانا می‌آید و مردانه و رویاروی با خاقان لنگ صحبت می‌کند. خاقان اما دستور بازداشت او را می‌دهد و اینک امیردخت و نامزدش واهان هر دو در دست خاقان لنگ اسیر هستند. پرده سوم در توصیف قصر بهرام و بدون حضور سردار واهان می‌گذرد. پرده چهارم سرحدات کوشان‌ها در بالای دره عمیقی را تصویر می‌کند که لوسانا و واهان آنجا ساکت نشسته‌اند و دو نفر مراقب آنها هستند. در پایان این پرده، آرسن و ایرج و انوشه، واهان و لوسانا را نجات داده‌اند. خاقان لنگ که از نگهبانان بسیار عصبانی است، آنها را به ته دره پرت می‌کند. پرده پنجم به صحنه‌هایی درباره بهرام و لوسانا می‌پردازد. بهرام که عاشق لوسانا شده است، از او می‌خواهد همسری او را بپذیرد و ملکه ایران بشود. واهان عاشق لوسانا است و لوسانا از پیش نامزد اوست، با این حال به لوسانا اختیار می‌دهد که او تصمیم بگیرد. لوسانا سرگردان و غم‌زده، زیبایی و دلربایی خودش را نفرین می‌کند و از خدا می‌خواهد که به ملتش رحم کند و پاک دامنی‌اش را پاس دارد.

در پرده ششم، شاهد جنگ ایران و کوشانیان هستیم. در پرده هفتم، جنگ به اوج رسیده است. شاه به‌خاطر لوسانا از قبل واهان را به زندان انداخته است اما با مکر خواهر شاه، زمدخت، واهان از زندان آزاد شده، به سپاه می‌پیوندد و بار دیگر به کمک شاه می‌آید. زاره فراری سپاه بهرام که به سپاه دشمن پناهنده شده است، در یک لحظه قصد کشتن شاه را دارد اما واهان از پشت او را می‌زند و زاره می‌میرد. بهرام همان‌جا اعلام می‌کند که واهان سپهسالار جاودانه است. در بخش دوم پرده هفتم، در بزمی که به مناسبت پیروزی ایران گرفته‌اند، لوسانا با وقار می‌ایستد و یک نطق کوتاه دارد که در متن اصلی چنین آمده است:

Երդւեցնում եմ քեզ, արքայ յ, քո Եազդանի, քո աշխարհի առաջ, և քեզ, սպարապետ հայոց, մեր Աստուծոյ և ժողովրդի անունով, որ սիրէք իրար ինչպէս առաջ: Այդ է պահանջում ձեզանից ձեր ժողովրդի և ձեր աշխարհների շահը. Իմ պատճառով արիւն հոսեց, ուզում եմ որ խաղաղութիւն լինի ձեր սրտերի, ձեր հոգիների մէջ: Եւ դրա համար հազար կէանք արժէ գոհել. մինչդեռ ես տալիս եմ միայն մի կէանք, իմ կէանքը:

«مرا ببخش پادشاه مرا ببخش سپهسالار شرایط ناگواری پیش آمد که وحدت و دوستی شما متزلزل شد و از این بابت هم ایران و هم وطن من آسیب دیدند [...] من کشور خودم را دوست دارم، صلح و آرامش ایران را دوست دارم.»

پادشاه از شما می‌خواهم در برابر یزدانت و کشورت و از شما سپهسالار ارمنستان از شما می‌خواهم به نام خدایمان و نام مردم کشورمان سوگند یاد کنید که همدیگر را همچون گذشته دوست داشته باشید. این خواست مردم و کشورهایمان است. من زندگی خودم را تقدیم می‌کنم تا خون من عامل استحکام پیوند ناگسستنی و برادری صادقانه ایران و ارمنستان گردد.» (دارفی، ۱۳۸۶: ۱۲۹)

به این ترتیب لوسانا می‌میرد اما به واهان و شاهنشاه وصیت می‌کند که برای آرامش دو ملت ارمنی و ایرانی، همواره با یکدیگر بمانند.

تطبیق وقایع و شخصیت‌ها با تاریخ ارمنستان در دوره ساسانی

چنانکه از نظر گذشت، وقایع این متن در تیسفون، در دربار بهرام شاه ساسانی می‌گذرد و قهرمان اصلی داستان یک سردار ارمنی به نام واهان مامیکونیان است. واهان در واقع در این متن بهرام شاه ساسانی را از حمله بربرهایی به نام کوشان‌ها نجات می‌دهد و موجب حفظ مرزهای ایران می‌شود. در تاریخ نیز تیسفون پایتخت دربار ساسانی است، چند پادشاه ایران بهرام نام دارند، واهان مامیکونیان واقعاً یک مرزبان ارمنی در دولت ساسانی بوده است و ایران هم در دوره ساسانی مناسباتی سیاسی با کوشانی‌ها داشته است که البته صاحب فرهنگ و هنر بوده‌اند. بنابراین با توجه به وجود این نام‌ها در تاریخ مشترک ایران و ارمنستان رابطه نمود و واقعیت در سلحشورنامه دارفی اهمیت پیدا می‌کند. *تاریخ ایران، پژوهش دانشگاه کمبریج*، در این زمینه می‌نویسد: «برآمدن دودمان ساسانی نوزایشی ملی و دینی به بار آورد که پیامدهای گسترده‌ای در سیاست‌های خارجی و داخلی داشته است و برای پیش گرفتن سیاست‌های دینی سختگیرانه درباره ایرانیان نازرتشتی فرصت بزرگی در این دوران پیدا شد» (*تاریخ ایران کمبریج*، ۱۳۷۷/ج ۳ ق ۲: ۳۷۶). شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م) از مسیحیان بیزاری می‌جست ولی جانشینان او نخواستند یا نتوانستند این سیاست دینی را ادامه دهند و این مسیحیت در ایران را از نابودی کلی نجات داد. به هر روی در بیشتر دوره ساسانی با مسیحیان دوره‌های مدارا و سختگیری با هم وجود داشته است (همان: ۳۷۷-۳۹۵).

در میان پادشاهان ساسانی، پنج بهرام وجود دارد: بهرام اول (۲۷۳-۲۷۶م)؛ بهرام دوم (۲۷۶-۲۹۳م)؛ بهرام سوم که چهارماهه در ۲۹۳م حکومت کرد؛ بهرام چهارم ۳۹۹-۳۸۳ و بهرام پنجم (۴۲۱-۴۳۹م) که همان بهرام گور است و به شدت دشمن مسیحیان بوده است (همان: ۳۸۶). ایرانیان بهرام دیگری نیز می‌شناسند که در شاهنامه و تاریخ از او یاد شده و او بهرام چوبین است که بر هرمز چهارم (۵۷۹-۵۹۰م) خروج کرد. بنا بر منابع تاریخی، نه هیچ کدام از این پنج بهرام و نه بهرام چوبین همزمان با واهان مامیکونیان نبوده‌اند.

چنانکه در تاریخ ارمنستان آمده است، ساسانیان خود را در برابر نجای نیرومندی دیدند که هر کدام زمین‌های وسیعی را در اختیار داشتند:

«خانواده‌های مامیکونیان، کارساراکان، رشتونی‌ها، گونی‌ها، سیونی‌ها و باگراتونی‌ها، این نجبا در قلعه‌های مستحکمی بر فراز کوه‌های دست‌نیافتنی مقیم بودند و هر یک سپاهان ویژه خود را داشتند. از این گذشته ساسانیان از این خانواده‌ها و از روح استقلال‌طلبی آنها در قبال قدرت پادشاهی برای تضعیف و تجزیه کشور ارمنستان استفاده کرده بودند و پس از آنکه ارمنستان به زیر سلطه ایران درآمده بود، باز هم این خاندان‌ها از قدرت زیادی برخوردار بودند که ساسانیان ناگزیر با ایشان مدارا می‌کردند... مرزبان‌ها اغلب از میان همین خاندان‌ها [که چندین تن از مامیکونیان نیز بوده‌اند] انتخاب می‌شدند. تعهدات شاهزادگان ارمنی محدود به این بود که فرمانروایی ساسانیان را به رسمیت بشناسند و به‌هنگام جنگ، خویشان را در رأس سربازانی که بایستی برای کمک به آنان تدارک ببینند در اختیارشان بگذارند.» (پاسدروماجیان، ۱۳۷۷: ۱۳۹-۱۴۲)

این بخش در نمایشنامه دارفی با تاریخ مطابقت دارد؛ واهان از مرزداران ایرانی است که به‌هنگام جنگ به کمک بهرام می‌آید.

«بهرام:

سردار واهان پاسدار همیشه بیدار ملک و حکومت ماست باید از او در ملأ عام قدردانی کرد.» (دارفی، ۱۳۸۶: ۶)

درباره مدارای شاه با مسیحیان نیز مطابق بخشی از تاریخ نوشته است:

«من ارمن‌ها را نه سرسپردگان ما، بلکه برادران خود تلقی می‌کنم. آنها بیشتر از دیگر ملیت‌ها به ما نزدیکند [...] من مایلیم به آنها آزادی کامل عقیده، زبان و کار عطا کنم تا بتوانم قلب آنها و بازوی آنها را با خود داشته باشم.» (همان: ۷)

در تاریخ ارمنیان، واهان مامیکونیان مرزدار ایرانی هم‌دوره با بلاش است نه بهرام. در فرهنگ نام‌های /ارامنه، نام واهان ۷۸ بار به‌عنوان مدخل ذکر شده که نام افرادی از خاندان‌های مختلف بوده است. هفدهمین واهان در میان ۷۸ مدخل این فرهنگ، اولین واهان از خاندان مامیکونیان است (آجاریان، ۱۹۷۲/ ج ۵: ۱۱). این واهان همان واهانی است که دارفی در نمایشنامه‌اش آورده است. اطلاعات درباره واهان مامیکونیان در *دانشنامه ارمنی* این گونه است:

«تاریخ تولد: دهه نخست ۴۴۰م؛ تاریخ وفات: نامعلوم؛ سپهسالار ارمنستان/ارامنه، مرزبان (حدود ۴۸۷-۵۰۵م)؛ از خاندان مامیکونیان، پسر ارشد همایاک مامیکونیان^۱، برادر وارطان مامیکونیان (که در جنگ آوارایر^۲ کشته شد) و

^۱ Hemayak Mamikonyan

^۲ Avarayr

میرباو زویک^۱ (از خاندان آرزرونی^۲). پس از جنگ آواراير به همراه واساک^۳ و آرتاشس^۴ مامیکونیان برادران وارتان مامیکونیان، به‌عنوان گروگان به دربار ایران برده شد. در سال ۴۵۵م، آشوشا/ آشوشای^۴، حاکم [استان] گوکارک^۵، آنان را آزاد کرده، از ایشان مراقبت نمود و در سرای خود به پرورش آنان پرداخت. امرای وطن‌دوست گرد واهان جمع شده، به سرکردگی او بر ضد سلطه حکومت ساسانی (در متن ارمنی، حکومت پارس) شورش کردند عملیات جنگی چند سال طول کشید. پس از شکست سپاه ایران (در متن پارسی) در جنگ با هپتالها و کشته شدن پیروز [اول] (۴۸۴)، بلاش پادشاه جدید پارسی به‌ناچار با واهان مامیکونیان پیمان صلح منعقد کرد که بر اساس آن استقلال فرهنگی و خودمختاری داخلی ارمنستان در امور سیاسی دوباره برقرار شد و اندکی پس از آن و مامیکونیان به‌عنوان مرزبان ارمنستان منصوب شد و دست به اصلاح امور کشور زد. کلیسای اعظم اچمیادزین^۶ را مرمت نمود و غازار پارسی^۷ را از تبعید برگرداند. این شخص به‌سفرارش و با حمایت واهان م. کتاب معروف خود، «تاریخ ارمنستان» را به نگارش درآورد. نامه^۸ او معروف به «نامه به واهان مامیکونیان» خطاب به واهان م. است. «(دانشنامه^۸ مختصر ارمنی، ۲۰۰۳: ۵۵۸)

امیر باگور و امیردخت لوسانا در تاریخ ارمنیان

در داستان دارفی، شخصی به نام امیر باگور وجود دارد که البته نقشی در نمایشنامه بازی نمی‌کند و تنها از او به احترام یاد می‌شود. در این نمایشنامه، امیر باگور حاکم یکی از امیرنشین‌های ارمنستان است که دخترش را به اسارت برده‌اند و بعدها خودش نیز کشته می‌شود (دارفی، ۱۳۸۶: ۱۳۰). در فرهنگ نامهای *ارامنه*، مدخل «باگور» ۱۲ بار ذکر شده است. ششمین مدخل، باگور سیونی^۸ یکی از امرای ارمنی بوده که که یزدگرد دوم ساسانی او را در سال ۴۵۲م در ایران زندانی کرده است. باگور در شوش واهان مامیکونیان مشارکت داشته است (آجاریان، ۱۹۷۲: ۳۶۹). اما در تاریخ چیزی که نشان دهد این باگور دختری به نام لوسانا داشته است که نامزد واهان بوده، یافت نشد؛ همچنان که در فرهنگ نام‌های *ارامنه* نیز لوسانا وجود ندارد. بنابراین حضور این زن افسانه‌ای که بسیار زیباست و مایه رشک خواهر شاه ایران نیز هست، از اساس ساخته ذهن نویسنده است. در *تاریخ ارمنستان*، فردی به نام خاقان لنگ که مربوط به کوشان‌ها باشد، یافت نشد. اما در این نمایشنامه به‌غیر از تیسفون و دربار بهرام شاه ساسانی، مکان‌های دیگری نیز

¹ Zvik Arzeruni

² Vasak

³ Artashes

⁴ Ashusha(y)

⁵ Gugark

⁶ Etchmiadzin

⁷ Qazar Parpesi

⁸ Bakur Syuni

توصیف شده است. چادرهای کوشانیان و سرحدات کوشان‌ها از جمله آنهاست که در این نمایشنامه کوشانیان را معاصر با ساسانیان نشان می‌دهد.

کوشانیان در تاریخ

در تاریخ پس از فتح بخش‌های باختری دولت کوشانی، شاهنشاهان ساسانی یک شاهزاده‌نشین در این مناطق ایجاد کردند که به «کوشانشهر» معروف شد. کوشانشهر به دست شاهزادگان ساسانی، معروف به کوشانشاه، اداره می‌شده است.

«کوشانی‌ها شرقی‌ترین قبایل ستنی بودند که بعد از زد و خورد با هوانگ نوها وارد اراضی بین‌النهرین، سیحون و جیحون شدند. یوچی‌ها در قرن اول قبل از میلاد مسیح از جیحون عبور و باختر را اشغال کردند. این مهاجرت‌ها که دایره وسیعی در آسیای مرکزی و جنوبی را دربر می‌گرفت، در تاریخ افغانستان موثر واقع شد. کوشانی‌ها بعد از هجوم و هجرت در سرزمین آریانای قدیم، با هزاران خانواده اقامت کردند و جزو ساکنان این کشور می‌شدند.» (احمدی، ۱۳۸۸: ۸۵)

شاهنامه قدیمی‌ترین منبع به فارسی دری است که در بخش تاریخی آن به پهلوانان کوشانی اشاره شده است. به باور پژوهشگران، داستان «کاموس کشانی» در شاهنامه بیان‌کننده زد و خورد‌های متوالی و جنگ و گریزهای کوشانی‌ها و سکاهاست که از آغاز مهاجرت کوشانی‌ها به سوی جنوب و مغرب تا برافتادن دولت سکایی به دست کوشانی‌ها ادامه داشته است (احمد حقیقی، ۱۳۹۸: ۷۸).

«... یک گروه قبیله‌ای ایرانی‌زبان که در نیمه دوم هزاره اول پیش از میلاد در منطقه ماوراء کوه‌های تیان شان سکونت داشته‌اند... تحت فشارهای وارده از طرف هونها، در قرن دوم قبل از میلاد، به سوی غرب حرکت کردند و در آسیای میانه ظاهر شدند. در مبارزه قبایل محلی بر ضد اشغالگران یونانی-مقدونی مشارکت داشته‌اند و در قرن اول قبل از میلاد تشکیل حکومت داده‌اند.» (دانشنامه ارمنستان شوروی، ۱۹۸۶: ۵۰۳)

در نمایشنامه دارفی، کوشانها مردمانی بربر وحشی و ضد زن معرفی شده‌اند؛ اما در تاریخ ایران کمبریج آمده است:

«تاریخ دولت فتودالی پهنآوری که نامش را از کوشان‌ها گرفته و از شهربان‌نشین‌های هندی-پارتی یکسره تا رودخانه سند امتداد می‌یافت، با قدرت آنکه پیرامون کوه‌های هندوکش تمرکز یافته بود، هنوز از دیدگاه دینی و فرهنگی به آن دوره‌ای تعلق دارد که در خود ایران با پیدایی ساسانیان پایان می‌گیرد، در صورتی که کوشان‌ها بیش از صد سال پس از برآمدن دولت ساسانی به حیات خود ادامه دادند» (تاریخ ایران کمبریج، ۱۳۷۷/ ج ۳: ۲: ۲۷۰).

امپراتوری کوشان‌ها در تاریخ ایران کمبریج، جامعه‌ای چندفرهنگی با ادیان متمایزی چون میتراباوری نازرتشتی و بودایی باوری اولیه و صاحب هنر معرفی شده است. بنابراین خلق یک حاکم به نام خاقان لنگ در گروهی چادرنشین و بربر به نام کوشان‌ها و حضور عده‌ای جاسوس از این گروه در دربار ساسانی همزمان با واهان تنها ساخته ذهن گئورگ دارفی است. اگر خوانندگان تمایل به دانستن مطالب بیشتری درباره کوشان‌ها دارند، بهتر است به مقالات آکادمی علوم افغانستان رجوع کنند. مطالب به زبان فارسی درباره آنها بیشتر از ایران در افغانستان به چاپ رسیده است.

رزم‌دخت

این شخصیت نیز چونان دیگر شخصیت‌های زن نمایشنامه، ساخته تخیل دارفی است. او مجموعه‌ای از صفات متضاد دارد؛ همچنان که لوسانا را دوست دارد، به او حسادت می‌کند و سرانجام نیز از او می‌خواهد که از عشق واهان بگذرد و اجازه دهد تا سردار ارمن متعلق به خودش باشد. وقتی واهان می‌خواهد برود تا لوسانا را از اسارت خاقان لنگ نجات دهد،

«رزم‌دخت می‌گوید: «حتما دختر امیر باگور بسیار زیباست که سردار حتی یک ساعت هم نمی‌تواند صبر کند. امیدوارم برای این شتابت پشیمان نشوی. سفر به خیر سردار مامیگونی!» ناراحت و تحقیر شده به واهان نگاه می‌کند.» (دارفی، ۱۳۸۶: ۲۴)

اما هنگامی که ایران را در خطر می‌بیند، حسادت و خودخواهی را کنار می‌گذارد، اندیشه می‌ورزد، مکر می‌کند و واهان را از زندان شاه آزاد کرده، خود لباس رزم می‌پوشد و دوشادوش مردان وارد صحنه نبرد می‌شود، درحالی که درونش غوغاست و با خود می‌گوید:

«دستور دادم و دستورم اجرا خواهد شد؛ بی‌هیچ تردیدی! از حقی که به من داده شد، استفاده کردم. تاکنون به پادشاه زیان رسانده‌ام. کارهایش را تخریب کرده‌ام. لاف‌دل در این لحظه بحرانی کمک‌حالش باشم. آه واهان بی‌رحم! چرا روح و روانم و همه وجودم را را پریشان کردی من؟ پست و دون‌صفت نبودم. تحقیر تو مرا خبیث کرد...» (همان: ۹۵)

واقعیت و نمود در واهان و رزم‌دخت

جز واهان مامیکونیان که نمایشنامه بر مدار شخصیت او می‌گردد و در تاریخ ارمنستان یک شخص حقیقی است، همه چیز در این درام زاده ذهن نویسنده است. در برابر شخصیت واهان دو شخصیت زن یعنی لوسانا

و رزم‌دخت پرداخته شده‌اند که هیچ اثری حتی از نام آنها هم‌زمان با واهان در تاریخ وجود ندارد. در جهان داستانی دارفی هر دو زن عاشق واهان هستند و کنش‌های آنها باورپذیر است: رزم‌دخت خواهر شاه برای اینکه بتواند با واهان علی‌رغم مسیحی بودنش ازدواج کند و لوسانا را از سر راه خویش بردارد، عامدانه کاری می‌کند که برادر شاهش شیفته لوسانا بشود، رزم‌دخت زن باهوشی که خواستگار اشرافی‌اش هوشنگ را به چالش می‌کشد تا جایی که در نهایت او به سپاه دشمن می‌پیوندد و ماهیت اصلی خودش را آشکار می‌سازد.

«هوشنگ مقابل بهرام می‌ایستد و می‌گوید: «... آمده‌ایم که تاج و تخت و خاورت را تصاحب کنیم.» [رزم‌دخت نیزه به دست به طرف هوشنگ می‌رود. بهرام ضربه‌ای به محافظ هوشنگ می‌زند. هوشنگ شمشیر را به رزم‌دخت بلند کرده در همان موقع صدای قدرتمند واهان به گوش می‌رسد.]» (دارفی، ۱۳۸۶: ۱۰۵)

در نهایت رزم‌دخت و هوشنگ که زمانی یار بوده‌اند، رویاروی هم قرار می‌گیرند و بهرام شاه با ضربه‌ای کار هوشنگ را می‌سازد و می‌گوید: «آرزوهای ننگین خائنان با خودشان به گور می‌روند».

زن دوم، امیردخت لوساناست؛ زنی اثری که همه عاشقش هستند، حتی دشمنانش! او در میانه این حماسه، زیبایی‌اش را نفرین می‌کند و از خدا می‌خواهد راهی پیش پایش بگذارد. ناگهان صحنه نیمه‌تاریک می‌شود و شبیح مادر لوسانا دیده می‌شود که به او الهام می‌کند بمیرد و جانش را در راه صلح برای وطن بدهد. هیچ کس جز مخاطب نمایش دارفی در جهان درام، نمی‌داند که لوسانا چرا بعد از آنکه تصمیم به مرگ می‌گیرد، این همه آرامش دارد. هیچ کس از قصد لوسانا برای مرگ خبر ندارد و تنها مخاطب است که می‌داند چرا لوسانا به رزم‌دخت قول می‌دهد که او را خوشبخت کند. لوسانا از عشقش، واهان، به خاطر عشق بزرگتری می‌گذرد و این در پایان نمایش برای همه شخصیت‌های داستان معلوم می‌شود.

چنانکه گفته شد، تمایز عمده میان داستان و ناداستان این پیش‌نیاز است که مخاطب محتوای روایت را در خیال خود باور کند. همچنین به عقیده دیویس غالباً آنچه ما در خیال خود باور می‌کنیم همان است که در قصه رخ می‌دهد اما شاید باز پرسیم چه چیزی در داستانی که برای ما می‌گویند واقعیت دارد؟ دیویس در صفحات ۸۰ تا ۱۰۶ *زیباشناسی و ادبیات*، در فصل حقیقت داستانی، مفصل به این فلسفه پرداخته است که «براستی در قصه چه اتفاقی می‌افتد؟» و این پرسش که «چه چیزی در داستان حقیقت دارد؟» را بر پرسش‌های انتزاعی همچون «این داستان درباره «وضعیت انسانی» چه می‌گوید؟»، مقدم می‌داند. دیویس می‌گوید:

(۸۴:۱۳۹۹)

«گاهی آنچه به صراحت بیان نشده را باور می‌کنیم زیرا بنا را بر این می‌گذاریم که آن تلویح، همان است که قرار بوده به ما منتقل شود بنابراین ناگزیر می‌شویم از اندیشه‌های کلی‌تر در فلسفه زبان کمک بگیریم تا توضیح دهیم خوانندگان چطور قادر هستند آنچه به صراحت گفته نشده را ببینند و بخوانند اما منظور اصلی را دریابند.» (دیویس،

«از آنجا که تمهیدهای ادبی، با روش‌های مرسوم سخن و مشاهده بسیار متفاوتند، واقعیت را آشنایی‌زدایی می‌کنند، آن را ناآشنا جلوه می‌دهند و در نتیجه دریافت ما را از دنیای پیرامون تازگی می‌بخشند.» (مارتین، ۱۳۸۲: ۲۹)

هنر نویسندگی گئورگ دارفی در این است که سه نوع واقعیت را برای مخاطب ملموس کرده است. آنچه دیویس واقعیت تصریحی خوانده یعنی همه چیزهایی که در درام نویسنده به تصریح آمده است. و دیگر آن چیزهایی که نگفته اما مخاطب در ذهنش مینا را بر آن می‌گذارد که قطعاً اینها وجود داشته است؛ مثل اینکه پدر لوسانا به‌دلیلی در راه رسیدن به تیسفون کشته شده یا اینکه بهرام شاه در درباره خود آشپزها و خنیاگران و گل‌آرایانی داشته است که ما فقط اثر دست آنها را می‌بینیم. دیوید دیویس اینها را واقعیت‌های ناگفته داستان می‌داند. مهم‌تر از همه و آنچه بحث اصلی نگارندگان این مقاله است، واقعیت بیرونی است؛ چیزی که این نمایشنامه را باورپذیر کرده، تناسب آن و تمایزهایش با تاریخ ارمنستان ساسانی است. مخاطب با درباری در درام روبروست که ویژگی‌های غریبی دارد: دربار ساسانی در تیسفون که در همسایگی با کوشان‌هاست. واحد پول این حکومت، دینار است! افراد آن زرتشتی هستند. سربازان و مرزداران عالی‌رتبه آن ارمنی هستند و جاسوسان و خرابکاران، همه کوشانی. خاقان لنگک حاکم بربر این کوشان‌هاست اما به زیبایی اثری لوسانا، امیردختی که در دستان او اسیر شده، تعرضی نمی‌کند.

تمام موارد یادشده در این حال است که بهرام شاه ساسانی هرگز با واهان مامیکونیان هم‌روزگار نبوده است؛ کوشان‌ها صاحب هنر و فرهنگ بوده‌اند؛ امیردختی به اسم لوسانا در دربار ساسانی نبوده که هیچ شاهی عاشقش بشود؛ و دیگر تناقض‌های تاریخی که پیشتر مستندات آن ذکر شده؛ تنها و تنها به‌دلیل عاطفه بالای جهان‌داستانی دارفی است که درخور باور و پذیرفتنی جلوه کرده است.

«تعبیر زبانی به کاررفته در روایت‌های غیرداستانی به‌درستی چنان خوانده می‌شوند که به اشیای جهان ارجاع دارند، یا دست کم ادعای ارجاع دارند. به لطف همین ارجاع، می‌توان صدق و کذب جمله‌های سازنده روایت را ارزیابی کرد. شالوده‌تسحین ما از ناداستان نیز همین ارزیابی است. در یک اثر داستانی، تعبیر به کاررفته در روایت فقط به درون خود داستان ارجاع دارند و مؤلفه‌هایی هستند از یک جهان زبانی فروسته.» (دیویس، ۱۳۹۹: ۵۸)

«ارسطو معتقد بود که تماشای تراژدی در تماشاگر ایجاد خوف و شفقت می‌نماید که نهایتاً روان او را از تراکم هیجان‌ها، عصیت‌ها، زنگارها و امور نامطلوب دیگر پالوده و به اصطلاح تزکیه می‌کند.» (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۶۸:

۹۶)

به این ترتیب، معیار پیشنهادی برای سنجش جهان‌های داستان این خواهد بود که «سر درآوردن از حقیقت داستان‌های جدی نه تنها آشنایی با قواعد ژانر را می‌طلبد بلکه تأمل درباره معنای کلی و موضوعی را که داستان ممکن است داشته باشد، نیز ضروری می‌کند. نمی‌خواهم بگویم نخست باید تکلیف «معنای داستانی» را روشن کنیم و سپس به معنای کلی و موضوعی بپردازیم. در واقع چه بسا یکی از ویژگی‌های آن داستان‌ها که آنها را ادبیات جدی می‌دانیم، این باشد که خواننده اگر در نکته اصلی یا پیام داستان اندیشه نکند و در شیوه بیان نکته یا پیام تأمل نوزد، نگرش مسئولانه‌ای نسبت به اثر نداشته است. بدین ترتیب موضوع‌هایی چون «حقیقت داستانی» و آنچه می‌توان آن را «حقیقت از راه داستان» نامید بیش از آنکه گمان کرده‌اند، به هم ربط دارند و در هم تنیده‌اند» (دیویس، ۱۳۹۹: ۱۰۶).

نتیجه

واهان مامیکونیان، شخصیت اصلی نمایشنامه *واهان* و *رزم‌دخت* که نام او در تاریخ و افسانه و اسطوره‌های ارمنی آمده و جالب است که جنبه‌های مثبت و منفی و متضادی در شیوه ارتباط او با دستگاه ساسانی ذکر شده است، از این نظر که مرزبان ارمنستان ساسانی است و در نهایت با شاه ایران در صلح است و سپهسالار جاودانه می‌شود، با تاریخ ایران و ارمنستان مطابقت دارد. این نمایشنامه با وجود تمام تناقض‌های فاحش تاریخی به گونه‌ای نوشته شده است که جهان داستانش کاملاً پذیرفتنی و باورپذیر است. حتی موقعیت خلاف واقع، یعنی همزمانی بهرام ساسانی (هر یک از پنج بهرام) با کوشانیان و با سردار نامدار ارمنی، *واهان مامیکونیان*، (برادرزاده و ارطان مامیکونیان معروف که اجازه نداد ارمنستان، به دین زرتشت بگردد و در نبرد با یزدگرد ساسانی در جنگی خونین کشته شد)، همه آنچه به تصریح به خواننده القا می‌شود، نیز باورپذیر است. جنبه تخیلی داستان به جای جنبه تاریخی آن خوش می‌نشیند و خواننده در پی آن است که «مبادا بهرام واهان را بکشد! مبادا واهان در زندان ساسانی بماند و ایرانیان به خاطر نبودن سلحشوری چون او، از سپاه کوشانی شکست بخورند!» *واهان مامیکونیان*، سردار ارمنی، و سایر اشخاص داستانی در تاریخ ردیابی شدند و حضور یا غیاب واقعی آنها در تاریخ مشترک ایران و ارمنستان ثابت شد.

منابع و مآخذ

- احمد حقیقی، خادم (۱۳۹۸)؛ «بررسی جایگاه پهلوانان کوشانی در شاهنامه»، مجله تحقیقات کوشانی مرکز بین‌المللی تحقیقات کوشانی آکادمی علوم افغانستان، شماره ۲ (پیاپی ۲۶)، صص ۷۳-۸۲.
- احمدی، فرهاد (۱۳۹۸)؛ «کوشانیان و نقش آنان در مصونیت، گسترش و رونق راه ابریشم»، مجله تحقیقات کوشانی مرکز بین‌المللی تحقیقات کوشانی آکادمی علوم افغانستان، شماره ۲ (پیاپی ۲۶)، صص ۸۳-۹۴.
- آجاریان، هراچیا (۱۹۷۲)؛ فرهنگ نام‌های ارامنه، بیروت: خانه انتشاراتی سوان.
- آیوایان، ماریا (۱۳۹۱)؛ *اشتراکات اساطیری و باورها در منابع ایرانی و ارمنی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پاسدرماجیان، هراند (۱۳۷۷)؛ *تاریخ ارمنستان*، ترجمه محمد قاضی، تهران: انتشارات زرین.
- پاوستوس، بوزند (۱۳۹۷)؛ *تاریخ ارمنیان*، ترجمه گارون سارکسیان، تهران: انتشارات نائیری.
- تاریخ ایران کمبریج* (جلد سوم، قسمت دوم: از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان) (۱۳۷۷)، تألیف گروه نویسندگان، گردآورنده: جان اندرو بویل، ترجمه حسن انوشه، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- دارفی، گنورک (۱۳۸۶)؛ *واهان و رزم‌دخت*، ترجمه آندرانیک خچومیان، تهران: نشر افکار.
- دانشنامه ارمنستان شوروی* (۱۹۸۶)، تألیف گروه نویسندگان، ایروان: فرهنگستان علوم جمهوری سوسیالیستی ارمنستان شوروی.
- دانشنامه مختصر ارمنی* (۲۰۰۳)، تألیف گروه نویسندگان، ایروان: انتشارات دانشنامه ارمنی.
- دیویس، دیوید (۱۳۸۶)؛ «داستان»، *دانشنامه زیبایی‌شناسی*، ویراستاران: بریس گات و دومینیک مک‌آیور لوپس، ترجمه شیده احمدزاده و مجموعه‌ای از نویسندگان، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، چاپ سوم، صص ۱۹۱-۱۹۸.
- دیویس، دیوید (۱۳۹۹)؛ *زیباشناسی و ادبیات*، ترجمه عبدالله سالاروند، تهران: انتشارات نقش جهان.
- فرجی، گیتی؛ پشت‌دار، علی محمد (۱۳۹۴)؛ «اسطوره‌ها و افسانه‌های ارمنی و تأثیر آن در عقاید و ادبیات این قوم»، *فصلنامه اورمزد*، دوره ۸، شماره ۲۵، صص ۵-۵۳.
- گرجیان، واراندا؛ رضوی‌زاده، قوام‌الدین (۱۳۹۸)؛ *هوهانس تومانیان: شاعر، داستان‌نویس ارمنی*، تهران: انتشارات نائیری.
- ملکی، آنوشیک (۱۳۸۴)؛ «اسطوره‌ها در ادبیات شفاهی ارمنی»، *فصلنامه فرهنگی پیمان*، سال نهم، شماره ۳۴، صص ۹۵-۱۱۲.
- ناظرزاده کرمانی، فرهاد (۱۳۶۸)؛ *نمادگرایی در ادبیات نمایی*، تهران: انتشارات برگ.
- هاروتیونیان، سرکیس (۱۳۹۸)؛ *باورها، اساطیر و افسانه‌های ارمنی*، ترجمه آندرانیک خچومیان، تهران: انتشارات نائیری.

Հայոց անձնանունների բառարան, Հ. Աճառեան, հ.1 ,Պէլրուք, 1972, Սեւան հրատարակչական տուն:

Հայկական համառոտ հանրագիտարան, հ.4, Երեւան , 2003, Հայկական հանրագիտարանի հրատարակչություն:

Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ.12, Երեւան, 1986, Հայկական ՍՍՀ գիտությունների ակադեմիա:

مطالعه تطبیقی رابطه مضمون و فرم در نگاره‌های سلسله‌الذهب جامی محفوظ در موزه گلستان از منظر کاربرد فضاهای چندساحتی

پریسا اخوان^۱

مهناز شایسته‌فر^۲

چکیده

همراهی نگارگری و ادبیات در طول تاریخ هنر ایران پیوندی ناگسستنی است. نوآوری‌ها و سبک‌های گوناگون که همگی تمهیدات ارزشمند نگارگران در انعکاس هرچه بهتر اعجاز ادب فارسی در ادوار گوناگون بوده، تاریخ نقاشی ایران را به یکی از غنی‌ترین گنجینه‌های فرهنگی تبدیل کرده است. لذا پژوهش‌های تطبیقی میان دو حوزه ادبیات و نگارگری توانمندی‌ها و تأثیر و تأثرات نقاشی را در سایه ابیات و متون روشن‌تر ساخته و لزوم حفظ این میراث ارزشمند را آشکارتر می‌کند. پژوهش حاضر قصد دارد تا مطالعه‌ای تطبیقی میان متن *سلسله‌الذهب جامی* و نگاره‌های برآمده از آن از منظر کاربری فضاهای چندساحتی را به انجام رساند، به این پرسش اساسی پاسخ دهد که چگونه کاربری فضاهای چندساحتی در نگاره‌های مورد مطالعه به انعکاس بسیط روایت ادبی در تصویر کمک کرده است؟ این پژوهش بر این مفروض استوار است که نگارگری ایرانی با به‌کارگیری فضاهای چندساحتی، به ترکیب جزئیاتی از تقدم و تأخر زمانی و مکانی وقایع متن در یک فضای واحد دست زده که منجر به غنا و گستردگی زبان تصویری شده است. هدف این مطالعه صحنه‌گذاران بر گزیده‌گویی هنرمند نقاش در عین حفظ ارزش‌های متنی، بیان بصری قوی و گویایی نگاره‌ها از حیث کاربرد شیوه‌های تجسمی بومی است. نتیجه تطبیق مضمون و فرم در مطالعه صورت گرفته؛ ایجاد امکان روایت گسترده‌تر در فضای نگاره با استفاده از فضاهای چندساحتی به منظور بیان هرچه دقیق‌تر داستان ادبی جامی بوده است.

کلیدواژه‌ها: نگارگری ایرانی، *سلسله‌الذهب*، *هفت اورنگ*، مطالعات تطبیقی، فضاهای چندساحتی.

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد نقاشی ایرانی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (parisa58akhavan@gmail.com).

^۲ استاد گروه هنر اسلامی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (shayesteh@modares.ac.ir).

مقدمه

مطالعه تاریخ هنر نگارگری ایرانی که عمری به بلندای قرون متمادی مصورسازی کتب فارسی دارد، همواره پیوند غیر قابل انکار ادبیات و نگارگری را نشان می‌دهد؛ پیوندی که در آغاز هدفی جز عینیت بخشیدن به کلمات و ابیات و استعاره‌ها نداشته‌است. این تنها وظیفه خطیری نبود که هنرمندان نقاش در ادوار بعدی بر دوش خود حس می‌کردند؛ آنان همواره به دنبال دست یافتن به زبان بصری شفاف‌تری بودند که بتواند معانی عینی و ضمنی متون ادبی را بی‌کم‌وکاست به زبان تجسمی و تصویری بازآفرینی کند. سعی دراز دامن و تلاش پرثمر نگارگران ایرانی، باعث تقویت این ارتباط تاریخی بین دو حوزه ادبیات و نقاشی شد و دامنه آن تا عصر حاضر رسید چنانکه امروز نیز در سایه میراث گرانقدر نگارگران؛ هنر نقاشی ایرانی بخش بزرگی از هویت ملی و فرهنگی ما را شامل می‌شود.

«مضمون نگاره‌های ایرانی برگرفته از اشعار پارسی است. به همین دلیل ویژگی روایتگری و داستانی بودن را در خود حفظ کرده و از این رو مکان‌ها و حوادث مختلف بطور همزمان در آن نمایش داده می‌شوند. بدین ترتیب فضای نگاره‌ها به روایت داستانی نزدیک شده و فضای تجسمی گسترش می‌یابد. هدف نگارگری ایرانی ایجاد فضایی معنوی و ملکوتی و مثالی است در قالب تصویر؛ لذا در چنین مسیری سر و کار نگارگر ایرانی نه با عالم مادی و محسوس بلکه با عالمی برزخی و مثالی است.» (مظفری‌خواه و گودرزی، ۱۳۹۱: ۱۲)

جدا از انعکاس مفاهیم عینی، پرداختن به معانی ضمنی متون در قالب هنر نقاشی کار پیچیده‌ای می‌نمود اما نگارگران ایرانی با به‌کارگیری تمهیدات تصویری بر این مهم فائق آمدند.

«تمهید تجسمی مجموعه‌ای از عوامل تجسمی از قبیل عناصر بصری یا تصاویر است که به قصد رساندن یک تأثیر یا مجموعه‌ای از تأثیرات خاص به کار می‌رود.» (جنسن، ۱۳۹۳: ۲۳)

یکی از مهمترین این تمهیدات در نقاشی ایرانی، کاربرد «همزمانی» یا به بیان دیگر استفاده از «فضاهای چندساحتی» است. همزمانی این امکان را به نگارگر ایرانی داد تا با کاربرد زوایای دید متنوع در یک اثر، امکان روایت چندین داستان در قالب یک تابلو را فراهم کند. این روایت‌ها که گاه مکمل روایت اصلی هستند؛ به بیننده این امکان را می‌دهند تا همچون نمایشی بر صحنه، آنچه را خواننده در قالب یک اجرا تماشا کند. در عین حال، به هنرمند نقاش نیز این آزادی را می‌دهد تا بتواند با دستی بازتر به همه آنچه در لایه‌های مختلف متن ادبی آمده پردازد.

اما مفهوم همزمانی در هنر غربی با آنچه در هنر ایرانی به آن پرداخته شده، متفاوت و به مراتب از آن خلاصه‌تر است. هنرمند غربی همزمانی را تنها محدود به زوایای دید می‌داند اما در هنر ایرانی، مفهوم

همزمانی مؤلفه‌های جزئی و عناصر و پدیده‌های مؤثر در یک نگاره را شامل می‌شود و در گستره معنی نگاره‌های ایرانی بسیار تأثیرگذار است. در آثار نگارگری که بر اساس حکمت و فلسفه ایرانی و اسلامی ایجاد شده‌اند، فضا و زمان و مکان به صورت ذهنی، تخیلی و فارغ از قیود محسوس مادی است و با عالم مثال پیوند دارد؛ ولی در نقاشی اروپایی؛ فضا، زمان و مکان به صورت ادراکی و عینی و وابسته به جهان محسوس مادی است. این بارزترین تفاوت این دو شیوه نمایش فضاست (پنجه‌زاده و مرآئی، ۱۳۹۲: ۶۷). به معنای دیگر، در نگارگری ایرانی تقارن اضداد با در کنار هم قرار گرفتن شئون زمانی و مکانی نشان داده می‌شود که با آثار غربی متفاوت است. با این حال بررسی نقاشی ایرانی از منظر همزمانی به صورت خود بسنده، امری ضروری می‌نماید. خودبستگی آن به این معنی است که می‌توان همزمانی فضا را در نقاشی ایرانی با تعاریف و مختصات فرهنگی و بومی این هنر در ایران مورد مطالعه قرار داد. پژوهش پیش رو قصد دارد تا از این منظر به مطالعه نگاره‌های سلسله الذهب برآمده از متن آن در هفت اورنگ جامی پرداخته و هر یک از نگاره‌ها را با متن مربوط به آن در یک مطالعه تطبیقی بررسی کند. مفروض پژوهش حاضر این است که نگارگری ایرانی در مصورسازی با به کارگیری فضاهای چند ساحتی، به ترکیب جزئیاتی از تقدم و تأخر زمانی و مکانی وقایع متن در یک فضای واحد دست زده که منجر به غنا و گستردگی زبان تصویری شده‌است. در این مطالعه که هر یک از نگاره‌های آن به حکایتی از حکایات مندرج در سلسله الذهب جامی اشاره دارند؛ پرسش اصلی پژوهش این است که «چگونه کاربست فضاهای چند ساحتی در نگاره‌های مورد مطالعه به انعکاس بسیط روایت ادبی در تصویر کمک کرده است؟».

این پژوهش با مدد گرفتن از یافته‌های سایر پژوهشگران در حوزه مطالعات تطبیقی صورت گرفته است. محسن مرآئی در مقاله «تبیین بررسی چگونگی ترکیب نوشته و تصویر و خاستگاه آن در نگارگری مکتب شیراز دوره آل اینجو» (۱۳۹۱) مطالعه‌ای تطبیقی روی صفحه‌بندی آثار این دوره انجام داده و رابطه چینش عناصر نوشتاری و قاب تصویر را با موضوع و ترکیب‌بندی نگاره‌های آن دوران جستجو کرده و نتیجه آن یافتن اصولی دقیق و معین بوده که نگاره‌ها از آن تبعیت کرده‌اند. زینب مظفری‌خواه و مصطفی گودرزی در مقاله «بررسی فضا در نگارگری ایرانی با تأکید بر منتخبی از آثار بهزاد» (۱۳۹۱)، علاوه بر بررسی و معرفی فضای مثالی و چگونگی ایجاد آن به انواع دیگری از این مسیر در مکتب هرات اشاره کرده؛ با تمرکز روی آثار کمال‌الدین بهزاد به وجود عمق در فضای دو بعدی، یکپارچگی در عین ناپیوسته بودن و استقلال رویدادها پی برده؛ و جنبه‌های بیانگرا و عاطفی آثار را مطالعه کرده‌اند. بهداد پنجه‌زاده و محسن مرآئی در مقاله «مطالعه تطبیقی همزمانی فضا در نگارگری ایرانی با نقاشی‌های پیکاسو در سبک کوبیسم»

(۱۳۹۲)، به شناخت ساختار تجسمی نمایش همزمانی فضا در نظام زیبایی‌شناختی نگارگری ایرانی در قیاس با سبک کوبیسم دست زده و پس از تطابق نگاره‌ها با آثار پیکاسو، به این نتیجه رسیده‌اند که کاربرد اصطلاح همزمانی از دقت لازم برای بیان ویژگی‌های فضا در نگارگری ایرانی کافی نیست. عبدالله آقایی و مهدی قادرنژاد در مقاله «نسبت متن و تصویر در آثار معین مصور» (۱۳۹۹)، به چگونگی پیوند ادبیات و نقاشی در اواخر مکتب اصفهان پرداخته‌اند و تمرکز مقاله بر روی آثار معین مصور بوده‌است. نتیجه اینکه «لحظه زایا» در نمونه‌های مطالعاتی نشانگر گونه‌ای از «زمان‌بندی پنهان» دارد که مشابه توالی کنش در روایت‌های کلامی است. شکیلا کریمی در مقاله «پژوهشی پیرامون تداوم اصل همزمانی در نگاره‌های پیش و پس از اسلام» (۱۳۹۹)، نگاهی تحلیلی به تاریخ نقاشی ایران در پیش و پس از اسلام داشته و نوعی نوزایی در آثار اسلامی کشف کرده که مهمترین آنها اصل همزمانی است. در جهت یافتن ریشه اصل همزمانی، او به نگاره‌های دوران ساسانی-سغدی در ایران توجه کرده و نتیجه پژوهش تداوم سنت پیوسته همزمانی را در نگارگری ایران نشان می‌دهد. سید رضا حسینی، سامان فرزین و محمدامین حاجی‌زاده در مقاله «مطالعه تطبیقی رابطه متن و تصویر در نگاره معراج حضرت رسول از خمسه طهماسبی و هفت اورنگ جامی» (۱۳۹۹) به بررسی کیفیت نگاره‌های منتخب از منظر وفاداری به متن پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که در نگاره خمسه نظامی؛ جزئیات و فضاسازی واقع‌گرایانه‌تر است و انطباق بیشتری با متن ادبی خود دارد. مرضیه گلابگیر اصفهانی و زهرا فنیایی در مقاله «مطالعه تطبیقی روایت یوسف در متون مقدس، ادبیات فارسی و نگارگری ایرانی» (۱۴۰۱)، به شناسایی شباهت‌ها و عناصر مورد توجه و مؤلفه‌های بکاررفته در متون و نگاره‌های برآمده از متون پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که خرده‌روایت‌ها و تأثیرات جامعه و اسطوره‌ها بر هم؛ روایت‌های تصویری این داستان را دچار تغییر کرده‌اند. ابوالقاسم دادور و زینب کریمی بابا احمدی در مقاله «مطالعه تطبیقی رابطه متن و تصویر در نگاره «کشتن رستم سهراب را و نشانه یافتن و زاری بر او» از شاهنامه دانشگاه هاروارد، کتابخانه بریتانیا و کتابخانه ملی فرانسه» (۱۴۰۳) به وجوه اشتراک و افتراق در بین نگاره‌های منتخب دست زده، میزان وفاداری این آثار به متن را پی‌جویی کرده، به ترفندهای نگارگر در مسیر وفاداری به متن پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که هنر نگارگری مانند هنر عکاسی در این مسأله تا حد کمال بوده و به جزئیات تا حد توان پرداخته شده‌است.

پژوهش پیش رو به روش تحلیلی-تطبیقی صورت پذیرفته و تجزیه و تحلیل آثار مورد مطالعه با روش اسنادی از کاخ موزه گستان تهران گردآوری شده‌اند. جامعه مورد مطالعه در این پژوهش، نگاره‌های *سلسله الذهب جامی* محفوظ در کاخ موزه گلستان است و از مجموع ۱۴ نگاره مربوط به *سلسله الذهب*، به چهار مورد به‌عنوان نمونه‌های مطالعاتی اشاره خواهد شد. نمونه‌ها بر اساس تنوع موجود در فضاهای

داستانی انتخاب شده و در این مسیر سعی بر آن بوده است تا نمونه‌های انتخابی دارای متونی با تنوع زمانی و مکانی از حیث روایت باشند. اهمیت این پژوهش در کشف ارزش‌های هنر نگارگری ایرانی از جهت تنوع فضاها در یک اثر است و هدف آن صحنه‌گذاران بر گزیده‌گویی هنرمند نقاش در عین حفظ ارزش‌های متنی، بیان بصری قوی و گویایی نگاره‌ها از حیث کاربرد شیوه‌های تجسمی بومی است. ضرورت این مطالعه در جهت آشنا کردن بیشتر هنرمندان در حوزه نگارگری نوین برای دستیابی به روش‌های بیان بصری در بازگویی متون است.

فضای چندساحتی یا همزمانی

برای نخستین بار در سده هجده و نوزدهم میلادی با ظهور مفاهیم جدیدی در هندسه اقلیدس نگرش نوینی از فضا در هندسه تعریف شد که به «هندسه نااقلیدسی» معروف است. این مفهوم جدید امکان دیدن اشیاء در فضا را افزایش داده و ضمن مطالعه فضا و زمان، خواص زمان را وارد هندسه کرد. لسینگ از پیش‌تازان ورود این امکان به فضای ادبیات و هنرهای تصویری بود.

لسینگ ادبیات را «هنر زمان» و نقاشی را «هنر مکان» می‌خواند. در مورد ادبیات او عقیده داشت که خوانش در زمان روی می‌دهد و به معنای این است که نشانه‌هایی که خوانده می‌شوند - در توالی زمانی گفته یا نوشته شده - باعث بازنمایی در زمان می‌گردند. تکیه او روی هنر شاعری بود و در ادامه این تجانس یا همگونی را به هنر نقاشی تعمیم داد. از منظر او نقاشی رسانه‌ای مکانی است که در آن فرم‌ها و اجسام توسط پیوندی مکانی بازنمایی می‌شوند و محتوا را تشکیل می‌دهند و در عین حال ادراک آنها همزمان صورت می‌گیرد (آقایی و قادرنژاد، ۱۳۹۹: ۴۵). این اعتقاد او به تقلید از کنش‌ها و نمایش فرم‌ها در هنر نقاشی اشاره دارد. پیش از او نیز افرادی مثل داوینچی به همین مطلب و اینکه توالی زمانی باعث برتری نقاشی بر شعر شده است، باور داشتند. به‌طور کلی می‌توان گفت که در هنر غربی، ژرف‌نمایی به دو شکل مصنوعی و طبیعی در جریان بوده است.

اما در قواعد هنر نقاشی ایرانی که از ابتدا ملهم از اندیشه‌های غیرغربی بوده است، آرای بزرگانی همچون ابن عربی، ملاصدرا و سهروردی و ریاضیدانانی چون ابن هیثم و کمال‌الدین فارسی تأثیرگذار بوده و بنای اندیشگانی هنرمندان برآمده از آرای این بزرگان است. در حقیقت مفهوم فضا در این هنر، پیوستگی کامل با حکمت و عرفان ایرانی در دوران پس از اسلام داشته است.

ابن عربی و اسلاف او مراتب وجود را به سه عالم معقول، محسوس مادی و عالم مثالی متعلق دانسته که در میان آنها عالم معقول جایگاه روح و عالم محسوس جایگاه ماده بوده و عالم مثالی در حد فاصل این دو

عالم قرار گرفته است. این فضای مثالی که تمرکزش بر عالم مثال است ساختار نظام‌مندی توسط ملاصدرا یافت. سهروردی آن را با نام «ناکجا» نام نهاد و دانشمندانی مانند ابن هیثم و کمال‌الدین فارسی با بسط و گسترش هندسه ناقلیدسی به کارآمدی آن پرداختند.

طبق تعالیم دین اسلام، هنر اسلامی هیچگاه نکوشید به طبیعت دو بعدی کاغذ خیانت کرده و آن را سه بعدی نشان دهد چراکه تنها از طریق همان امکان دوبعدی، هر افقی از نگارگری مابازای بیرونی مراتب وجود بود و منتج به مرتبه‌ای از عقل و آگاهی می‌شد. از این روست که فضای سطح تصویر با خصلت دوبعدی خود، از فضای سه‌بعدی اطرافش متمایز شده است. این فضا خود نموداری از عالم دیگر قلمداد می‌شود که با نوعی آگاهی؛ غیر از آگاهی بشری ارتباط دارد (پنجه‌زاده و مرآئی، ۱۳۹۲: ۵۸).

اما این فضای دوبعدی توسط نگارگر ایرانی به خلق نوآوری‌هایی در زمینه مصورسازی انجامید. به کار نبردن ژرف‌نمایی به معنای غربی نه تنها مانع از گستردگی تصویر نزد هنرمند ایرانی نشد بلکه گونه‌ای شگفت‌انگیز از فضاسازی معنوی را معرفی کرد. این در حالی بود که حکمای اسلامی به اصالت کیفی فضا معتقد بودند و به جای واژه فضا از مکان استفاده می‌کردند. هنرمندان ایرانی نیز به تأسی از این اندیشه دست به خلاقیت می‌زدند. این تجسم فضای مثالی سرچشمه فضاهای چندساحتی و دربردارنده چند رویداد خاص و مستقل شد که همزمان به چشم می‌آمد (نصر، ۱۳۷۳: ۸۰).

کاربرد فضاهای چندساحتی در نگارگری ایرانی نه تنها مفهوم ژرف‌نمایی را به طریقی نوآورانه بیان می‌کرد بلکه از تعاریف غربی پا فراتر گذارد و مفهوم نمایش همزمان رویدادهای متنوع را به لحاظ زمان و مکان درون خود جای داد. در نقاشی ایرانی فضاهای گوناگون به لحاظ زمانی و اتفاقات مستقل به لحاظ مکانی در یک تصویر دیده می‌شوند. برای نمونه دو زمان مجزا از هم مثل روز و شب و بیرون و درون یک مکان بطور تفکیک یافته قابل نمایش است (کنبای، ۱۳۸۱: ۷۳).

کاربرد همزمانی در نگارگری ایرانی باعث گستردگی دید برای تماشاگر اثر می‌شد و امکان گستردگی روایت برای نگارگر را فراهم می‌کرد. نقاشان ایرانی تمایل داشتند که زوایای دید را در یک تصویر تغییر دهند و با این کار ضمن گستردگی فضای دید نوعی از احساس توسعه را در خیال بیننده بوجود آورند. اینهمه با ترکیب‌بندی‌های عمودی در تصویر و کاربست اصل همزمانی میسر بود (بینون، ۱۳۷۸: ۱۷۳). این به معنی تنظیم فضا و ترکیب‌بندی نوآورانه بود که به هنرمندان ایرانی امکان ارسال پیام بصری به بیننده را می‌داد. با کاربست این فضای چندساحتی نظام زیبایی‌شناختی منسجم و سرشار از معنویت ایجاد شد.

در چنین نظام زیبایی‌شناختی مبتکرانه‌ای، گاه چند رویداد که بعضی از آنها به لحاظ منطقی پیوستگی نداشتند، در زمان‌ها و فضاهای مختلف کنار هم قرار می‌گرفتند. عبور از سطحی به سطح دیگر در این نوع

نقاشی که ریشه در تفکر ایرانی داشت مبنای انطباق فضاها بر روی هم و همپوشانی آنها شد و منتج به خلق سطوح و فضاهایی متحرک شد که مشارکت بصری بیننده را می‌طلبد (شایگان، ۱۳۸۳: ۸۳). از این رو نگارگری ایرانی با ادبیات فارسی در گستره معانی معنوی هم‌مسیر شد و راهی شد برای تجسم متون ادب فارسی بر سطح کاغذ. جهان ماورایی ادبیات در نگاره‌ها به عینیت رسید. عینیتی که خود واجد مولفه‌های عرفانی و معنوی بود.

بنا بر آنچه گفته شد مفهوم همزمانی یا فضاها را چند ساحتی در نگارگری ایرانی مفهومی گسترده‌تر از فضاسازی صرف در تعریف غربی آن است. آنچه در مفهوم همزمانی در نقاشی ایرانی مهم است علاوه بر ترکیب‌بندی و اختصاص فضای تصویر به مولفه‌های تصویری؛ قرارگیری یک یا چند داستان در دل یک تصویر است که گاه اتفاقاتی قبل یا بعد از یک واقعه را نیز در بر می‌گیرد. از این روست که نگارگری ایرانی می‌تواند سلسله وقایعی را از داستان‌های ادبی بازگو کند و یا به مفاهیم ژرف و ضمنی آثار فاخر ادبی نزدیک گردد.

سلسله الذهب جامی

نورالدین عبدالرحمان جامی، دانشمند و ادیب بزرگ ایران در قرن نهم هجری، در سال ۸۱۷ق در تربت شیخ جام متولد شد و در سال ۸۹۸ق درگذشت. *سلسله الذهب* بخشی از *هفت اورنگ* جامی است که مقارن با دوران زندگی او در دوران تیموری سروده و مصورسازی آن بعدها در عهد صفوی صورت گرفته است. نسخه مصور *سلسله الذهب*؛ به شماره ۶۷۱ محفوظ در کتابخانه کاخ گلستان است که تا کنون کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. این نسخه ۴۹۸ صفحه و هر صفحه ۱۴ سطر کتابت دارد. در قطع وزیری و به خط نستعلیق توسط بابا شاه اصفهانی به تاریخ ۹۷۷ق روی کاغذ سمرقندی کتابت شده و دارای حواشی الوان تشعیر، زرافشان و مذهب است. این نسخه در تملک میرزا مهدی‌خان نادری بوده و سجع مهر او -من هدایت المهدی ۱۱۵۲- در چند جای کتاب مشهود است. این نسخه ۱۴ نگاره ممتاز دارد (افهمی، عظیمی‌نژاد و دیگران، ۱۴۰۲: ۴۷).

مرتضی مدرس گیلانی در مقدمه تصحیح *هفت اورنگ* جامی، *مثنوی سلسله الذهب* را یکی از آثار عرفانی جامی معرفی می‌کند که در آن از شریعت، طریقت، عشق و نبوت از دیدگاه عرفانی سخن رفته است (مدرس گیلانی، ۱۳۳۷: بیست و هفت). ساختار منظومه در سه دفتر تنظیم شده است. دفتر اول؛ اصول عقاید اسلامی و مذهب اشعری را به درخواست فرزند خواجه عیدالله احرار که از مشایخ نقشبندیه بوده است، سروده شده و مفاهیم خداشناختی و هستی‌شناختی دارد. دفتر دوم؛ ادامه دفتر اول است که در

معارف و اسرار عشق معنوی سخن گفته و دفتر سوم در موضوع کشورداری و رعیت‌پروری است (محمدی و حداد‌خانسان، ۱۳۸۹: ۱۳۶). معرفتی که جامی در هفت اورنگ به آن پرداخته، سبب می‌شود تا بتوان *سلسله الذهب* را در زمره ادبیات تعلیمی به شمار آورد.

«منظور از ادبیات تعلیمی ادبیاتی است که نیکبختی انسان را در بهبود منش اخلاقی او می‌داند و همت خود را متوجه پرورش قوای روحی و تعلیم اخلاقی انسان می‌کند. ادبیات تعلیمی طیف وسیعی از ادبیات فارسی را تشکیل می‌دهد. پند و اندرز، آموزه‌های زهدآمیز و اخلاقیات، گونه‌های رنگارنگ ادبیات تعلیمی فارسی است.» (مشرف، ۱۳۸۹: ۹)

اندیشه تعلیمی جامی واجد دو منبع الهام است؛ یکی اندیشه صوفیانه جامی و دیگری عرفان وحدت وجودی او. اندیشه جامی از برآیند این دو شکل می‌گیرد. مسیر پژوهش پیش رو این نکته را روشن خواهد کرد که تا چه حد نگاره‌های مربوط به حکایات توانسته‌اند با استفاده از فضای چندساحتی حق مطلب را به‌لحاظ تصویری ادا کنند.

بحث و بررسی

در تجزیه و تحلیل تطبیقی نگاره‌های *سلسله الذهب* در این پژوهش، چهار نگاره انتخاب شده است (جدول ۱). دو نگاره مربوط به حکایات «ابا کردن غلام دیگر از امتثال فرمان پادشاه» و «قصه آن خرس که آتش می‌برد» از دفتر اول هفت اورنگ است؛ و دو نگاره مربوط به حکایات «دختر عاشق و یار حبشی» و «قصه عاشق شدن کنیزک خلیفه بغداد بر غلام وی» از دفتر دوم هفت اورنگ.

در مطالعه نگاره‌های نامبرده، بر اساس کاربرد فضاها چندساحتی به تفکیک به مؤلفه‌های زیر پرداخته خواهد شد:

الف) خلاصه داستان از هفت اورنگ جامی

ب) همسویی متن و نگاره در تفکیک فضا یا ساحت‌های هر اثر

پ) زوایای دید

ت) ترکیب‌بندی

ث) ژرف‌نمایی

و سپس نقاط اشتراک و افتراق نگاره‌ها در جدولی دیگر جمع‌بندی می‌گردد.

شماره تصویر	تصویر نگاره	نام حکایت	شماره دفتر	شماره نگاره
۱		ابا کردن غلام دیگر از امثال فرمان پادشاه	اول	۱
۱۰		قصه آن خرس که آبش می‌برد	اول	۲
۱۴		قصه عاشق شدن کنیزک خلیفه بغداد بر غلام وی	دوم	۳
۲۰		دختر عاشق و یار حبشی	دوم	۴

جدول (۱) مشخصات نگاره‌های مورد پژوهش

نگاره ۱) حکایت ابا کردن غلام دیگر از امتثال فرمان پادشاه

خلاصه داستان

پادشاهی دو غلام داشت که به یکی نسبت به دیگری التفات بیشتری نشان می‌داد. در میان سپاهیان شاه این سوال همواره مطرح بود که چرا پادشاه یکی از این دو را بر دیگری ارجح می‌داند در حالی که اینان در همه چیز یکسانند. این سخن از سپاهیان به گوش پادشاه می‌رسید و او در فکر بود تا راهی برای آزمون این دو غلام بیابد و از این طریق به سپاهیان نشان دهد که علت مقبولیت یکی از آنها نزد او چیست. روزی پادشاه سپاهیان را برای تمرین و شکار به بیشه‌ای برد. آنها در آنجا چادر گسترده و اطراق کردند. شب هنگام شیری به بیشه نزدیک شد. شاه که به دنبال محک زدن بر دو غلام خود بود دستور داد که به مقابله با شیر بروند. غلام محبوب پادشاه به محض گرفتن دستور، از جای جست تا به جنگ شیر رود و آن غلام دیگر از اطاعت فرمان پادشاه سر باز زد. ادامه داستان گفتگوی آن غلام دیگر است که از پادشاه برای این خواسته‌اش سؤال می‌پرسد و پادشاه بدون خشم پاسخ او را می‌دهد.

تحلیل و بررسی

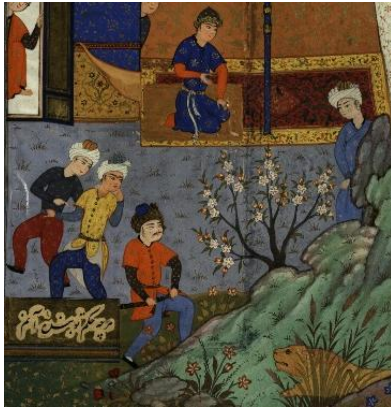


تصویر ۱) نگاره شماره ۱

(مأخذ: گنجینه موزه گلستان تهران، شماره ۸۱)

پرسش و پاسخ در این حکایت، کاملاً فلسفی و بر مبنای اعتقادات وحدت وجودی جامی است و او از این طریق توحید و اخلاص را تعلیم می‌دهد. در نگاره مربوط به این حکایت (تصویر ۱)، سه ساحت قابل شناسایی است. ساحت اول؛ ساحت اصلی نگاره است، دیگری ساحت پسین و بعد از آن ساحت پیشین. ساحت اول یا فضای اصلی نگاره مربوط است به شبی که پادشاه در بیشه، فرمان حمله به شیر را صادر می‌کند. مؤلفه‌های مربوط به این ساحت عبارتند از پادشاه، خیمه‌گاه، سپاهیان، دو غلام و شیر (تصویر ۲).

پس از صدور فرمان، غلام اول خود را آماده حمله به شیر می‌کند. نگاه شیر به اوست و نزدیکی غلام و شیر تقابل آن دو را واضح‌تر نشان می‌دهد.



تصویر ۲



تصویر ۳

آن یکی چُست از زمین برجست

تیغ چُست و میان به کین در بست

(جامی، ۱۳۳۷: ۴۱)

از سوی دیگر، کتیبه‌های موجود در نگاره نیز اشاره به غلام اول دارد:

گفت شاه‌ها غلام فرمانم

هر چه حکم تو بنده آنم

تمهید نگارگر برای معرفی شخصیت‌های داستان در نگاره، جاسازی مناسب ابیات در کنار هریک است. مصراع اول این بیت در بالای نگاره نوشته شده و اشاره دارد به پادشاه: «گفت شاه‌ها غلام فرمانم». مصراع دوم در پایین نگاره و نزدیک به غلام اول نوشته شده است: «هر چه حکم تو بنده آنم» (تصاویر ۱ و ۳). به این ترتیب، شخصیت‌ها به صورت ضمنی معرفی شده‌اند.

به نظر می‌رسد که علاوه بر انعکاس تصویر حکایت مورد نظر، منظور از قرار دادن شیر و پادشاه در راستای یکدیگر، به تصویر کشیدن شیر به مثابه سایه‌ای از پادشاه باشد که همان مفهوم عرفانی قدرت خداوند است.

مشو از لطف پادشاه دلیر

که بود خنده‌اش چو خنده شیر

(همان: ۴۳)

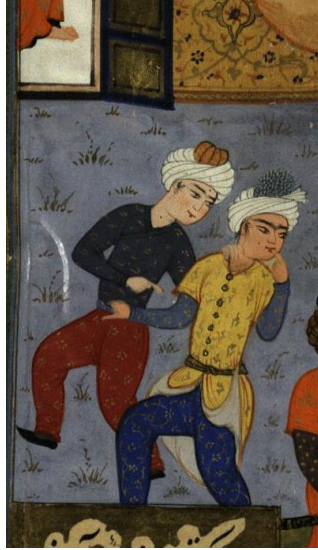
«در متون عرفانی در اکثر موارد که از شیر سخن به میان آمده، آن را نماد قدرت، خدا، ولی مطلق و...

دانسته‌اند.» (رحیمی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶۸)

قرار گرفتن غلام دیگر که از فرمان سرپیچی کرده در جایی بین این دو مؤلفه، تقابل درونی او را در رد و قبول این قدرت لایزال نشان می‌دهد (تصویر ۴). سپاهیان که شاهدان این امتحان هستند نیز به همین ساحت اول تعلق دارند. نگاه آنها به شیر و تعجب آنها با انگشت حیرت و اشاره نشان داده شده که ترسناک بودن امتحان دو غلام را به تصویر می‌کشد (تصویر ۵). در این فضا؛ پادشاه با چهره‌ای آرام دیده می‌شود که مشغول گفتگو با غلامی است که از او سؤال و جواب می‌کند (تصویر ۶).



تصویر ۶



تصویر ۵



تصویر ۴

شاه از آن گفتگو نمی‌آشفست
زیر لب نرم نرم می‌خندید

(همان‌جا)

این و امثال این بسی می‌گفت
[...] شاه چو اضطراب او می‌دید



تصویر ۷

فردی که مقابل پادشاه ایستاده، همان غلامی است که از امثال فرمان شاه سر باز زده؛ سر را به زیر افکنده و خجالت‌زده است. سرافکنندگی غلام و کوه‌هایی که در اطرافش وجود دارد (تصویر ۷)، مربوط است به ساحت پسین و منعکس‌کننده توصیفات جامی در ابیاتی است که در پایان سؤال و جواب‌های غلام با پادشاه، خطاب به او می‌گوید:

جرم و عصیان به‌سوی خویش افکن
سر شرمندگی به پیش افکن
معذرت پیش گیر و استغفار
عجز و فقر و شکستگی پیش‌آر
کای خدا بنده گنه‌کارم
گرد خود کوه‌ها گنه دارم

(همان: ۴۷)

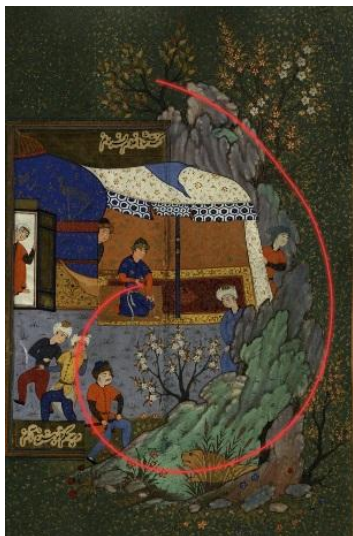


تصویر ۸

ساحت سوم نگاره به زمان پیشین تعلق دارد که پیش از آمدن شیر به بیشه است؛ چنانکه خدمتگزاران شاه در خیمه به جایی بیرون از تصویر نگاه می‌کنند و این اشاره به زمانی دارد که شیر به بیشه نزدیک می‌شود. چهره نگران، ترسان و مضطرب خدمتکار در دایره سمت راست، این فرضیه را تقویت می‌کند (تصویر ۸). نگاره در فضایی با رنگ سبز تیره ایجاد شده که نماینده شب است و بر مبنای داستان جامی، به درستی زمان واقعه را نشان می‌دهد. زاویه دید تصویر از بالا است و گویی نگارگر خداوند را ناظر بر آنچه اتفاق می‌افتد، قرار داده است. زاویه دید روبرو برای شخصیت‌های اثر انتخاب شده و ترکیب‌بندی نگاره ماریچج است (تصویر ۹). ماریچج حلزونی نوعی از انواع ترکیب‌بندی است که همواره در ساختار نقاشی ایرانی کاربرد داشته است. حرکت مدور و ماریچج گونه واجد روابط مبتنی بر عناصر تصویری است که بنیاد

نقوش اسلیمی در هنر اسلامی بوده و در اغلب نگاره‌های ایرانی قابل مشاهده است (قاضی‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۳). اما این تنها مفاهیم موجود در ماریچج حلزونی نیست. به اختصار می‌توان از مفاهیم دیگر نام برد.

«همچنین ماریچج نماد ریشه، تکامل، عروج، رستگاری و بیانگر دور شدن از خویشتن خویش و پیوستن به نیروی لایزال است. ماریچج به سوی یگانه مطلق که از آن نشأت گرفته است در حرکت بوده و اشاره به گذشت زمان دارد.» (فدایی، ۱۳۹۵: ۷)



تصویر ۹

در این اثر، پادشاه در مرکز ماریچ قرار دارد چرا که در این حکایت جامی در پی آن بوده است تا گفتگوی میان غلام و پادشاه را تمثیلی از گفتگوی انسان بی‌ایمان با پروردگار بینگارد. لذا پادشاه به‌عنوان قادر مطلق در مرکز اسپیرال نماینده اندیشه وحدت وجودی جامی و اعتقاد او به توحید و وحدانیت خداوند است. ژرف‌نمایی تصویر با تمهید قرارگیری تصاویر روی هم به منظور القای دوری و نزدیکی و نیز قراردادن مؤلفه‌های تصویری در بالا و پایین نگاره است. شاه که دورتر است در بالا، غلام دیگر در میانه و شیر در پایین تصویر قرار گرفته‌اند.

نگاره ۲) قصه آن خرس که آبش می‌برد

خلاصه داستان



تصویر ۱۰) نگاره شماره ۲

(مأخذ: گنجینه موزه گلستان تهران، شماره ۲۸۲)

خرسی بر لب رودخانه‌ای قصد ماهیگیری کرد. پایش لغزید و در آب خروشان افتاد. آب او را با خود می‌برد و توان خرس برای غلبه بر آن ناکافی بود؛ پس بی‌حرکت خود را به جریان رودخانه سپرد. در دوردست دو نفر بر لب رود بودند و خرس را بر آب روان شناور دیدند. یکی از آن دو گمان برد خیکی را به چشم دیده که لابد از چیز با ارزشی پر شده است. پس خود را به رودخانه افکند تا آن را به دست آورد. مرد با زحمت بسیار، شناکان خود را به خرس رساند. خرس چون مرد را نزدیک خود دید، چنگ زد و او را گرفت. مرد از هیبت سنگینی خرس از حرکت بازماند. آنکه در کنار رودخانه شاهد ماجرا بود، به دوستش گفت که خرس را رها کن تا غرق نشوی و نجات یابی. مرد طماع فریاد زد که من او را رها کرده‌ام، اما او از من دست نمی‌کشد.

تحلیل و بررسی

در متن هفت اورنگ، توصیفاتی از چگونگی رسیدن مرد و خرس به یکدیگر وجود دارد که پیش از ابیات موجود در کتیبه نگاره، در فضا سازی اثر آمده است و نگارگر با کمک این ابیات دست به خلق اثر زده است.

وان دگر خویش را در آب انداخت

آن یکی بر کناره منزل ساخت

خرس خود مخلصی همی طلبید
بازماند از شنا شناور هم

(جامی، ۱۳۳۷: ۱۶۹)

آشنا کرد تا به آن برسید
در شناور دو دست زد محکم

نگارگر در بیان تصویری این حکایت، لحظه بحران گفتگوی دو مرد را انتخاب کرده و تمهید او در معرفی شخصیت‌ها؛ تقسیم ابیات منتخب در بالا و پایین صفحه بر حسب حس و حال شخصیت‌های داستان است. برای آنچه همزمان بین آن دو اتفاق می‌افتد، ابیات زیر را انتخاب و در کتیبه مربوط به نگاره ثبت کرده است (تصویر ۱۰).

بانگ برداشت کای گرامی یار
هم بدان موج آب بسپارش

یار چون دید حال او ز کنار
گر گران است پوست بگذارش



در نگاره، گفتگوی مرد در ساحل رودخانه با حالتی مضطرب و چاره‌جو تصویر شده است (تصویر ۱۱). مرد طماع که در چنگال خرس گرفتار آمده، با فیگوری خسته و عاجز پاسخ می‌دهد:

گفت من پوست را گذاشته‌ام

دست از پوست بازداشته‌ام

تصویر ۱۱

افتادن کلاه از سر مرد؛ عجز و ناتوانی او زیر بار سنگین خرس و ترس و بی‌پناهی خرس برای نجات به‌دست مرد را نشان می‌دهد (تصویر ۱۲). زاویه دید نگاره از بالاست (دید کبوتری) و شخصیت‌های اثر از دید مقابل (روبرو) طراحی شده‌اند. در نگاه کلی، می‌توان نتیجه گرفت که نگاره همسو با بخش پایانی داستان؛ دو مرد، گفتگوی بین آنها و چسبیدن خرس بر پشت مرد شناور را نشان می‌دهد.



تصویر ۱۲



تصویر ۱۳

از منظر ترکیب‌بندی این نگاره به صورت ماریچج حلزونی (اسپیرال) ترسیم شده است (تصویر ۱۳). با توجه به پیام حکایت که دعوت به قناعت و دوری گزیدن از تعلقات مادی دارد این ترکیب‌بندی کاملاً گویا و کارآمد است. مرد ایستاده در کنار رود- به عنوان نمادی از قناعت- در مرکز ماریچج قرار گرفته و سپس ماریچج با گذشتن از مرد طمعکار به سمت بالا که در شیب کوه است به سمت آسمان حرکت کرده است. به نظر می‌رسد در ادامه یافتن ماریچج به سمت آسمان، درجات معنویت بعد از گذشتن از دنیا مدنظر نقاش بوده که با پیام متن همخوانی کامل یافته است. ژرف‌نمایی تصویر با تمهید چیدمان شخصیت‌ها، در بالا و پایین تصویر صورت گرفته است. مرد طماع و خرس در پایین و نزدیک به بیننده‌اند و مرد دیگر در بالای تصویر قرار داده شده که فاصله او را با مرد طماع یادآور می‌شود.

نگاره ۳) قصه عاشق شدن کنیزک خلیفه بغداد بر غلام وی

خلاصه داستان

خلیفه بغداد کنیزی داشت زیبا و رامشگر که سخت دل‌باخته غلام خلیفه بود. غلام نیز دل به مهر دختر داشت. به دستور خلیفه نگاهبانانی شب و روز مراقب بودند و این دو عاشق در غم فراق یکدیگر می‌سوختند. روزی دختر پرده‌نشین دیگری که او هم نوازنده چنگ و همنشین دختر عاشق بود از او پرسید که با این غم فراق چی خواهی کرد؟ دختر به ناگاه پرده خیمه‌گاه را درید و گفت چنین و به میان دجله پرید. غلام نیز که شاهد این اتفاق بود بعد از دختر خود را به دجله افکند و در میان آب دست در گردن یار انداخت.

تصویر ۱۴) نگاره شماره ۳

(مأخذ: گنجینه موزه گلستان تهران، شماره ۳۸۵)



تحلیل و بررسی

در این نقاشی سه ساحت به صورت مجزا تعریف شده است. ساحت اول یا فضای اصلی نگاره لحظه درافتادن عشاق به دجله را چنانکه کتیبه‌های موجود در اثر بیان می‌کند، نشان می‌دهد (تصویر ۱۵).



تصویر ۱۵

پرده را پیش چاک زد که چنین
شد چو ماهی و ماه دجله‌نشین
همچو مه خویش را در آب انداخت
همچو ماهی به غوطه‌خواری ساخت
بود استاده آن غلام آنجا
جانی از هجر تلخکام آنجا
خویشتن را چووی در آب افکند
کرد ساعد به گردنش پیوند

نگارگر با انتخاب زاویه دید از بالا (دید کیوتری) عاشق و معشوق را دست در گردن نشان می‌دهد. گویی دجله جایی پایین‌تر از خیمه‌گاه در نظر گرفته شده است. اما از زاویه دید مقابل؛ دختر پرده‌نشین دوم و کنیزکان -شاهدان ماجرا- به نظاره ایستاده‌اند. این کنیزکان همان نگاهبانانی هستند که به دستور خلیفه، مانع دیدار عشاق داستان می‌شدند. دختری که در میان آنها ایستاده پرده‌نشین دوم است که برای دیگران شرح ما وقع می‌دهد (تصویر ۱۶).



تصویر ۱۶

بودشان صد نگاهبان بر سر
مانع وصلشان ز یکدیگر

(جامی، ۱۳۳۷: ۲۲۷)

در سمت راست تصویر ساحت دوم یا ساحت پیشین نگاره است که در آن خلیفه حضور دارد که در جریان عشق این دو به یکدیگر بوده و اندوه چهره او مخالفتش با این وصل را نشان می‌دهد. مخالفتش از این حیث مطرح است که در ابیاتی که پیشتر بیان شد، نگاهبانانی را برای مراقبت از این دو گماشته است (تصویر ۱۷).

ساحت سوم یا ساحت ماقبل پیشین نگاره مربوط است به بخش بالای تصویر در سمت چپ که عاشق و معشوق را در گذشته‌ای که دل‌باخته یکدیگر شده‌اند، نمایش می‌دهد (تصویر ۱۸). لباس غلام همان لباسی است که در رودخانه به تن دارد و دستار سفیدرنگش - که در رودخانه از سرش افتاده - بر سرش است. این کدگذاری نیز تمهیدی است که نقاش برای شناسایی غلام در نگاره ایجاد کرده است. از سوی دیگر، نگارگر با قرار دادن عشاق در یک فضای محصور به القای نوعی فضای خصوصی و دور از چشم دست یافته که نوآورانه و جداکننده است. ابیات جامی در توضیح این صحنه در کتیبه مربوط به تصویر نیامده اما نگارگر را بر آن داشته تا بخشی از تصویر را به انعکاس آن اختصاص دهد.



تصویر ۱۷

با غلام خلیفه کز خوبی
بود مهر سپهر محبوبی
داشت چندان تعلق خاطر
که نبودی به حال خود حاضر
هر دو مفتون یکدگر بودند
بلکه مجنون یکدگر بودند

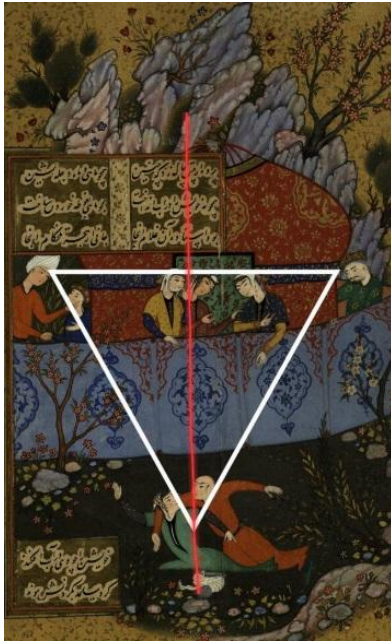
(همان‌جا)

می‌توان نتیجه گرفت که محتوای نگاره با متن جامی همخوانی کامل داشته و سه ساحت به تفکیک برای تصویر نمودن این داستان در یک نگاره به کار گرفته شده است. این سه ساحت از زاویه دید کبوتری ترسیم شده و شخصیت‌ها زاویه دید روبرو دارند. ترکیب‌بندی نگاره در یک چینش قرینه؛ قرارگیری شخصیت‌ها را به تساوی در دو سوی اثر پراکنده کرده است و خط عمودی قرمز رنگ تقسیم آنها را در تصویر نشان می‌دهد.



تصویر ۱۸

از سوی دیگر نگارگر با ترکیب‌بندی مثلثی رو به پایین به تصویر، معنایی مضاعف بخشیده است (تصویر ۱۹). نگارگر در ضلع بالایی خلیفه بغداد را از یکسو و غلام را در سوی دیگر نشان می‌دهد که از این طریق، تقابل احساسی میان خلیفه بغداد و غلام بر سر تسخیر قلب دختر را آشکارا به نمایش می‌گذارد. سپس در بخش پایین نگاره؛ در محل اتصال اضلاع مثلث، کنیز رامشگر را تصویر نموده که به نظر



می‌رسد اثباتی دیگر بر تمایل همزمان خلیفه و غلامش به او باشد. صورت غمگین خلیفه در این نگاره و نگاه اندوهگین او به صحنه وصل عشاق این ادعا را ثابت می‌کند. بنابراین نگاره در تصویر نمودن آنچه جامی در پس ابیات به طور ضمنی بیان کرده نیز موفق بوده است. ژرف‌نمایی تصویر در این اثر با کمک تمهید قرارگیری شخصیت‌ها در بالا و پایین تصویر با یک چیدمان عمودی بوده است. داستان گذشته عشاق در بالای تصویر و شرایط حاضر آنها در پایین و نزدیک به بیننده نقاشی شده است.

تصویر ۱۹

نگاره ۴) حکایت دختر عاشق و یار حبشی

خلاصه داستان

پادشاهی صاحب‌جاه؛ دختری داشت که از زیبایی و خوبرویی بی‌همتا بود. روزی دختر نگاهی از اندرونی به بیرون انداخت و چشمش به غلام سیه‌چرده حبشی افتاد و از زیبایی غلام به دام عشق او گرفتار شد. دختر از خور و خواب رفته و از مصاحبت با دیگران کناره گرفت. هر روز رویش زردتر و قامتش تکیده‌تر می‌شد تا اینکه روزی دایه-اش که زن کاردانی بود او را مجبور کرد تا بگوید محتش از چیست؟ دختر که غم فراق معشوق بی‌قرارش کرده بود لب به سخن گشود و ماوقع را برای دایه گفت. دایه در جستجوی حبشی افتاد. منزلش را یافت. با او به دوستی و محبت نزدیک شد و حبشی را به منزلش خواند. همچون مادر و پسر به علاقه و گفتگو نشستند. وقتی حبشی به خواب رفت و دایه از سنگینی خوابش مطمئن شد، او را بر

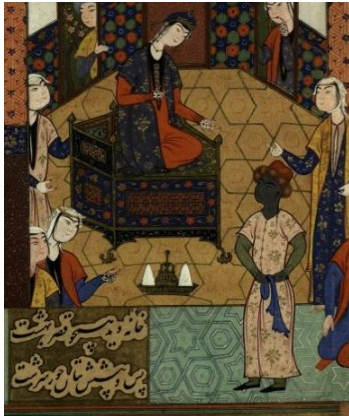


تصویر ۲۰) نگاره شماره ۴

(مأخذ: گنجینه موزه گلستان تهران، شماره ۳۲۹)

پشت غلامی نهاد و راهی قصر شد. حبشی که چشم گشود خود را در قصر و دختر را در مقابلش دید. مجلس انس بود و دختر و حبشی در نگاه هم عاشقانه شبی را گذراندند. حبشی بار دیگر به خواب رفت و دایه او را به خانه بازگرداند. فردای آن روز که حبشی چشم باز کرد، گرفتار در عشق دختری بود که گمان می‌کرد شب‌هنگام در خواب دیده است. همه‌جا او را می‌جست و جز وصال او فکر دیگری نداشت.

تحلیل و بررسی



تصویر ۲۱

در طراحی این نگاره به نظر می‌رسد که سه ساحت مد نظر نگارگر بوده است. ساحت اول یا ساحت اصلی نگاره مربوط است به صحنه بیداری حبشی در اتاق دختر پادشاه. اشعار موجود در کتیبه نگاره نیز تأییدی بر این مدعا هستند (تصویر ۲۰). ساحت اصلی نگاره شامل اتاق دختر، دختر در مرکز اتاق، دایه در سمت راست و ندیمه‌ها و خدمتکاران در گوشه اتاق (تصویر ۲۱).

کرد چشمش به روی مردم باز

در رحمت که کرده بود فراز

خانه‌ای دید همچو قصر بهشت

پس و پیشش بتان حورسرسشت

ساحت دوم نگاره ساحت پیشین است و گفتگوی دختر و ندیمه در زمانی پیش از بیدار شدن غلام حبشی را نشان می‌دهد. نگاه دختر و ندیمه در نگاره به یکدیگر است (تصویر ۲۲).



تصویر ۲۲

یار خفته به خواب و او بیدار

دایه را گفت خواب او بگشای

[...] دایه لب در فسون بجنابید

چون شود از وصال برخوردار

زنگ حرمان ز خاطرم بزدای

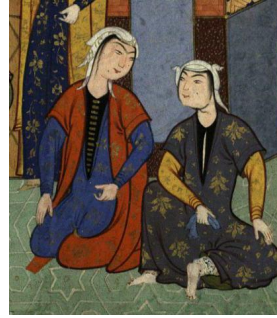
حال او از فسون بگردانید

(جامی، ۱۳۳۷: ۱۹۶)

این در حالی است که در داستان جامی پس از بیداری حبشی گفتگویی میان دختر و ندیمه وجود ندارد. در نتیجه می‌توان این گفتگو را به گذشته ارجاع داد.



تصویر ۲۵



تصویر ۲۴



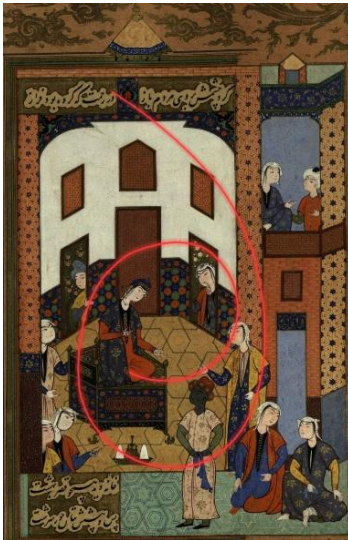
تصویر ۲۳

ساحت سوم نگاره متعلق به زمانی عقب‌تر از آن شب است. در زمان ماقبل پیشین، آنانی ترسیم شده‌اند که در زمان گوشه‌نشینی دختر درباره او سخن گفته‌اند. اینان در فضایی خارج از فضای اصلی نگاره‌اند و انعکاسی‌اند از ابیات ابتدایی حکایت جامی در وصف آنها (تصاویر ۲۳-۲۵).

سخن از کار و بار او راندند
ساخت دیوانه‌اش به حيله و ريو
کارش از یاری پری شد زار
خورد و خوابش به ساحری بستند
آفتش غیر عشق و سودا نیست

(جامی، ۱۳۳۷: ۱۹۳)

همه حیران کار او ماندند
آن یکی گفت راه او زد دیو
آن دگر گفت با پری شد یار
وان دگر گفت ساحران هستند
وان دگر گفت هیچ از اینها نیست



تصویر ۲۶

در سه ساحت نام‌برده‌شده، زاویه دید کبوتری است و شخصیت‌ها از روبرو طراحی شده‌اند. ترکیب‌بندی اثر ماریچ حلزونی (اسپیرال) است که دختر را در مرکز نشان می‌دهد و ادامه‌اش رو به بالاست که اشاره به وصل دختر به معبود حقیقی (پروردگار) دارد (تصویر ۲۶). ترکیب‌بندی ماریچ علاوه بر آنچه نام‌برده شد واجد خصلت‌های ضمنی نیز هست. این ترکیب‌بندی که ریشه در شکل اولیه دایره دارد خصلت‌هایی از دایره را با خود همراه کرده است. خصلت‌های دایره مانند مفهوم وحدت، کمال و ابدیت و همچنین «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» و «نماد جریان ابدی» که اشاره به جهت نامتناهی و دائمی دارد و پایه

ترکیب‌بندی در نگاره‌های ایرانی است (ملک پابین و هونگ، ۱۳۹۸: ۱۸).

با توجه به عرفان وحدت وجودی جامی و ابن‌عربی و با در نظر گرفتن حکایت مورد نظر که سفرهای معنوی را در مسیر عشق بازگو می‌کند، این ترکیب‌بندی انتخاب شایسته‌ای بوده است. گذشته از این، در مبحث فضاهای چند ساحتی در نقاشی ایران آنچنان که بیان شد مفهوم فضا برآمده از نگاه ابن‌عربی و فلاسفه اسلامی اشارتی محکم به وحدت وجود و توحید دارد.

«ماریچ حلزونی همچنین می‌تواند نماد بصری بسیار مناسبی برای مفاهیم فلسفی مرتبط با «اسفار اربعه» باشد.» (فدایی، ۱۳۹۵: ۱۸)

پیام تعلیمی جامی در این حکایت، بازگو کردن مفهوم عمیق «فناء فی الله» است و در عین حال به چهار شرط نخست صوفیان نقشبندی که جامی از پیروان آنهاست؛ هوش در دم، نظر در قدم، سفر در وطن و خلوت در انجمن نیز اشاره داشته است. نگارگر در انتخاب شخصیت‌ها، با در نظر گرفتن سه ساحت و توجه به فیگورهای مناسب، این حکایت را به زبان تصویری بازآفرینی کرده است. ژرف‌نمایی تصویر این نگاره با کمک تغییر در فضای سطح کاغذ با استفاده از زاویه پردازای در اتاق دختر و جدا کردن آن از سطح جلویی نگاره صورت گرفته است. از دیگر سو، به کارگیری عناصر معماری در کنار اثر توانسته است نوعی جداسازی ساحت گذشته و حال را القا کند. وجود پنجره‌های کوچک نیز راهی به سمت فضایی دارد که از چشم بیننده دور و پوشیده است. همچنین تقسیم سطح نگاره به سه سطح بالایی و میانی و پایینی به ژرف‌نمایی تصویر کمک کرده است.

شماره نگاره	ساحت‌های روایتگر	زاویه دید	ترکیب بندی	ژرف‌نمایی
۱	پیشین: تصویر ۸ حال: تصویر ۲ پسین: تصویر ۷	کبوتری (از بالا) و روبرو	 ماریچ حلزونی	- قرارگیری در بالا و پایین تصویر - همپوشانی
۲	حال: تصویر ۱۰	کبوتری (از بالا) و روبرو	 ماریچ حلزونی	- قرارگیری در بالا و پایین تصویر
۳	ماقبل پیشین: تصویر ۱۷ پیشین: تصویر ۱۷ حال: تصویر ۱۵	کبوتری (از بالا) و روبرو	 مثلی	- قرارگیری در بالا و پایین تصویر
۴	ماقبل پیشین: تصاویر ۲۳، ۲۴، ۲۵ پیشین: تصویر ۲۲ حال: تصویر ۲۱	کبوتری (از بالا) و روبرو	 ماریچ حلزونی	- قرارگیری در بالا و پایین تصویر

جدول ۲) تجمیع یافته‌های پژوهش

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالعه روی نگاره‌های یاد شده از دفترهای اول و دوم هفت اورنگ و با بررسی جدول تجميع داده‌ها (جدول ۲)، می‌توان نتیجه گرفت که در نگاره‌های مربوط به حکایات «ابا کردن غلام دیگر از امثال فرمان پادشاه» و «عاشق شدن کنیزک خلیفه بغداد بر غلام وی» سه ساحت به روشنی و گویایی بالاتری نسبت به نگاره‌های دیگر طراحی شده‌اند. از سوی دیگر، در نگاره «عاشق شدن کنیزک خلیفه بغداد بر غلام وی»، زاویه دید کبوتری و در نگاره «دختر عاشق و یار حبشی» دو نوع زاویه دید به صورت کبوتری و مستقیم تشخیص داده می‌شود. در نگاره‌های «قصه آن خرس که آتش می‌برد» و «ابا کردن غلام دیگر از امثال فرمان پادشاه» نیز زاویه دید تنها کبوتری (زاویه دید از بالا) است. از میان چهار نگاره مورد مطالعه، نگاره «قصه آن خرس که آتش می‌برد» تنها نگاره‌ای است که نگارگر در آن تنها یک ساحت اصلی داستان را به تصویر کشیده است. به بیان دیگر می‌توان گفت که در حکایات «ابا کردن غلام دیگر از امثال فرمان پادشاه»، «عاشق شدن کنیزک خلیفه بغداد بر غلام وی» و «دختر عاشق و یار حبشی»، فضاهای چند ساحتی در نمایش تقدم و تأخر زمانی و مکانی موثر بوده و نگارگر توفیق یافته که به غنا و گستردگی زبان تصویری برسد. به این ترتیب مفروض پژوهش حاضر در اینجا به اثبات می‌رسد و پاسخ برای پرسش اصلی پژوهش در برتری یک نگاره در کاربرد فضاهای چند ساحتی؛ نگاره «ابا کردن غلام دیگر از امثال فرمان پادشاه» تشخیص داده می‌شود. این نتیجه از آنجا به دست آمده که در این اثر با به کار گرفتن فضاهای چند ساحتی؛ گذشته، حال و آینده در متن روایت جامی، واضح نمایش داده شده است. در عین حال، فیگورها، زاویه دید و ژرف‌نمایی در کنار کتیبه‌های شعری، موفق به القای مفاهیم معنوی مندرج در متن جامی شده و اثر کلا در یک تعادل بصری در رابطه مستقیم با مضمون ادبی خود تشخیص داده می‌شود که آینه‌ای تمام‌نما از یک عالم مثالی را نمایان می‌کند. به معنی روشن‌تر، می‌توان گفت این نگاره تنها نگاره‌ای است که در آن نتیجه اخلاقی و تعلیمی حکایت جامی که دعوت به سرسپردگی در برابر خداوند است، در تصویر به‌وضوح مطابق ابیات متن انعکاس یافته است.

منابع و مآخذ

- افهمی، رضا؛ عظیمی‌نژاد، مریم و دیگران (۱۴۰۲)؛ «تحلیل ساختاری نگاره‌های نسخه‌ مصور سلسله الذهب جامی محفوظ در موزه کاخ گلستان»؛ پژوهشنامه خراسان بزرگ، شماره ۵۰، صص ۴۵-۴۸.
- آقایی، عبدالله؛ قادرنژاد، مهدی (۱۳۹۹)؛ «نسبت متن و تصویر در آثار معین مصور»، نشریه علمی باغ نظر، شماره ۱۷(۹۳)، صص ۴۳-۵۰.

بینون، لورنس (۱۳۷۸)؛ *خصایص زیبایی در نگارگری ایرانی؛ مجموعه مقالات سیر و صور در نقاشی ایرانی*، به کوشش آرتور اپهام پوپ، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات مولی.

پنجه‌زاده، بهداد؛ مرآئی، محسن (۱۳۹۲)؛ «مطالعه تطبیقی همزمانی در نگارگری ایرانی با نقاشی‌های پیکاسو در سبک کوبیسم»، *دوفصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تطبیقی هنر*، سال سوم، شماره ۶، صص ۵۵-۷۱.

جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۳۷)؛ *هفت اورنگ*، تصحیح و مقدمه: آقا مرتضی مدرس گیلانی، تهران: کتابفروشی سعدی.

جنسن، چارلز (۱۳۹۳)؛ *تجزیه و تحلیل آثار هنرهای تجسمی*، ترجمه بتی آواکیان، تهران: انتشارات سمت. رحیمی، امین؛ موسوی، سیده زهرا؛ مروارید، مهرداد (۱۳۹۳)؛ «نمادهای جانوری نفس در متون عرفانی با تکیه بر آثار سنایی، عطار و مولوی»، *متن‌پژوهی ادبی*، شماره ۶۲، صص ۱۴۷-۱۷۳. شایگان، داریوش (۱۳۸۳)؛ *بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی*، تهران: امیرکبیر.

فدایی، فرزانه (۱۳۹۵)؛ «شناخت نظام هندسی پنهان در ساختار ترکیب‌بندی نقاشی ایرانی»، *مطالعه موردی نگاره‌ای از نسخه ظفرنامه تیموری*، نخستین همایش بین‌المللی هنر و صناعات در فرهنگ و تمدن ایران اسلامی، اصفهان، مقاله کنفرانسی نمایه‌شده در سیولیکا.

قاضی‌زاده، خشایار (۱۳۸۲)؛ «هندسه پنهان در نگاره‌های کمال‌الدین بهزاد»، *فصلنامه خیال (فرهنگستان هنر)*، شماره پیاپی ۶، صص ۴-۲۹.

کنبای، شیلا (۱۳۸۱)؛ *نگارگری ایرانی*، ترجمه مهدی حسینی، تهران: مطالعات هنر اسلامی.

محمدی، برات؛ حداد‌خانسان، مریم (۱۳۸۹)؛ «بررسی تعالیم اخلاقی و آموزه‌های تربیتی در مثنوی سلسله-الذهب جامی»، *قند پارسی*، شماره ۲، صص ۱۳۴-۱۵۲.

مدرس گیلانی، آقا مرتضی (۱۳۳۷)؛ «مقدمه»، *هفت اورنگ جامی*، تهران: کتابفروشی سعدی.

مشرف، مریم (۱۳۸۹)؛ *جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران*، تهران: انتشارات سخن.

مظفری‌خواه، زینب؛ گودرزی، مصطفی (۱۳۹۱)؛ «بررسی فضا در نگارگری ایرانی با تأکید بر منتخبی از آثار بهزاد»، *دوفصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات هنر اسلامی*، شماره ۱۶، صص ۷-۱۹.

ملک‌پایین، علی؛ ژانگ، چانگ هونگ (۱۳۹۸)؛ «بررسی هندسه پنهان در مکتب نگارگری هرات با تأکید بر نگاره «به لشکر نمودن اسکندر سخن گوشه‌نشینان را»»، *فصلنامه نگره*، شماره ۵۲، صص ۵-۲۳.

نصر، سید حسین (۱۳۷۳)؛ «عالم خیال و مفهوم فضا در مینیاتور ایرانی»، *فصلنامه هنر*، شماره ۲۶، صص

ویژگی‌های تاریخی و معماری و آرایه‌های تزئینی خانه‌های قاجاری؛ نمونه موردی مجموعه آقاجان‌نسب شهر بابل

نسترن جلالی مقدم^۱

چکیده

از دوره‌های مختلف تاریخی، آثار فراوانی در سراسر ایران به جا مانده‌است که بخش قابل توجهی از آنها به دوران قاجار تعلق دارد. در میان شهرهای گوناگون کشور، شهرستان بابل در استان مازندران جایگاه ویژه‌ای در حفظ و نگهداری خانه‌های قاجاری دارد. این امر به واسطه شرایط خاص فرهنگی، اقلیمی و تاریخی منطقه، و نیز ساختار اجتماعی آن دوران، موجب شده است که آثار برجای مانده از دوره قاجار در این شهرستان، از نظر کمی و کیفی، در مقایسه با دوره‌های پیشین و همچنین نسبت به شهرهای هم‌جوار، قابل توجه‌تر باشد. مقاله حاضر با تمرکز بر یکی از نمونه‌های شاخص معماری مسکونی دوران قاجار در بابل، «خانه آقاجان‌نسب»، تلاش دارد تا با شناسایی ویژگی‌های تاریخی، فرهنگی و معماری این بنا، گامی در جهت معرفی بهتر آن به نسل امروز بردارد. هدف نهایی، تقویت شناخت عمومی نسبت به میراث فرهنگی و تأکید بر نقش مؤثر این گونه بناها در تحکیم هویت ملی و فرهنگی ایران زمین است.

واژه‌های کلیدی: بابل، خانه آقاجان‌نسب، معماری قاجار.

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد ایران‌شناسی، بنیاد ایران‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

مقدمه

عوامل بسیار زیادی، چه داخلی و چه خارجی، به‌طور مستقیم و غیرمستقیم در دوران قاجار بر کالبد شهر و معماری تأثیر گذاشته‌اند. از عواملی که به‌طور مستقیم در جهت‌گیری ساخت‌وساز و پیدایش فضاهای جدید مؤثر و سهیم بوده‌اند، می‌توان به مواردی مانند رفت‌وآمد هیأت‌های حاکمه به اروپا، شرکت ایران در نمایشگاه جهانی پاریس، حضور کنسول‌گری‌های ایران در کشورهای اروپایی و کشورهایمانند ترکیه و مصر، و تولید و همگون شدن با نظام اقتصاد جهانی اشاره کرد (نوری و خادمی، ۱۳۹۷: ۴۶). این عوامل باعث تغییر در نظام فضایی و ساختاری خانه‌ها شدند. با وجود شرایط مساعد اقتصادی و تحولات فنی، خانه اشراف و طبقات مرفه، از جمله کاخ‌ها و عمارت‌های سلطنتی، بیشترین تأثیر را از این تحولات گرفتند؛ هرچند در مقیاس کوچک‌تر، اثرات آن در خانه‌های مسکونی نیز به چشم می‌خورد. به‌ویژه، نفوذ معماری اروپا در دوران قاجار، ابتدا در ساختمان‌های سلطنتی و سپس در بناهای عمومی و دست‌آخر در معماری مسکونی نمایان شد (ورمقانی، ۱۳۹۷: ۲۳۸). از دوران سلطنت حاکمان قاجار، بناهای فراوانی شامل منازل مسکونی در کشور ما بر جای مانده است. درک فضای معماری دوران قاجار، نه‌فقط از جنبه هنری و زیبایی‌شناسی، بلکه از منظر اجتماعی و فرهنگی نیز اهمیت دارد؛ چراکه خانه‌های این دوره، بازتابی از نگرش و سبک زندگی مردمان زمان خود هستند (ذکرگو، ۱۳۸۱: ۵۴). تحلیل این فضاها می‌تواند به شناسایی پیوندها میان معماری، هویت، و ساختار اجتماعی در بستر تاریخ معاصر ایران یاری رساند. در این پژوهش، ویژگی‌های تاریخی و معماری و آرایه‌های تزئینی بنای تاریخی آقاخان نسب واقع در بافت قدیم شهر بابل، به دلیل اهمیت معماری این دوران، مورد بررسی قرار گرفته است.

روش‌شناسی تحقیق

روش گردآوری داده‌ها در این تحقیق به‌صورت کتابخانه‌ای و میدانی بر مبنای مشاهدات و مصاحبه، و نیز شیوه مرور و متون و اطلاعات موجود در پژوهش‌های قبلی درباره این مجموعه و ابنیه قاجاری است و از نظر هدف، توسعه‌ای و از نظر ماهیت توصیفی-تحلیلی است. همچنین از روش استدلال قیاسی بهره گرفته شده است.

پیشینه تحقیق

ساره اشرفیان در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «بررسی و شناخت المان‌های نقوش دوره قاجار در خانه آقاخان‌نسب در شهرستان بابل در جهت معرفی هویت ایرانی در قالب مد و طراحی لباس» (۱۴۰۲)، پژوهشی برای شناسایی این بنای تاریخی و مطالعه عناصر و نقوش به‌کاررفته در این معماری

باستانی در جهت معرفی هویت ایرانی در قالب مد و طراحی لباس انجام داده است. این پژوهش اظهار می‌دارد که بناهایی با نقش‌مایه‌ها و طرح‌های زینتی ساخته شده‌اند که بازتاب‌دهنده فرهنگ و سنت‌های این سرزمین هستند. تداوم و پیوستگی هر ملتی در تاریخ از هر قوم یا ملیتی که باشند در ارتباط تنگاتنگ با فرهنگ و هنر آن ملت است و ارزش هنرها در بهره‌گیری از گذشته و پیشینه آنهاست. در نتیجه، این پژوهش با استفاده از عناصر و نقوش باستانی دوره قاجار در تغییر و بازآفرینی البسه زمان قاجار به البسه مدرن ایفای نقش کرده است.

توحید جانباز در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «طرح مرمت و باززنده‌سازی خانه آقاجان‌نسب بابل» (۱۳۹۱)، طرح مرمت و ساماندهی این خانه را در جهت ایجاد حیات مجدد و فعالیت بهینه و جریان یافتن زندگی دوباره در این بنای ارزنده تاریخی ارائه داده است. به اعتقاد نویسنده این پژوهش، توجه جدی به حفظ و نگهداری آثار گرانبهای موجود در بنای آقاجان‌نسب نمی‌شود. او عقیده دارد تمامی این مشکلات را می‌توان با تغییر نگرش نسبت به میراث فرهنگی، از بین برد. در این پایان‌نامه، ارائه طرح مرمت و ساماندهی خانه تاریخی آقاجان‌نسب در جهت ایجاد حیات مجدد، فعالیتی بهینه برای آن و جریان یافتن زندگی دوباره در این بنای باارزش و تاریخی مد نظر است.

ویژگی‌های معماری دوره قاجار

سبک معماری‌ای که در قرون سیزدهم و چهاردهم هجری قمری رواج داشت، امروزه به نام «معماری قاجاری» شناخته می‌شود. برخی از پژوهشگران این دوره را به دلیل تأثیرپذیری از مظاهر تمدن غرب، دوران تقلید و دگرگونی می‌دانند؛ حال آنکه گروهی دیگر بر این باورند که شکست‌های ایران در جنگ‌های ایران و روس، جامعه را به نوعی درون‌نگری و نقد خویش‌شناسی سوق داد که یکی از نتایج آن، تحول در سیر معماری سنتی ایران و شکل‌گیری سبک قاجاری بود. در این دوران، بناهای متعددی در حوزه‌های گوناگون ساخته شد که از مهم‌ترین نمونه‌های آن، می‌توان به کاخ گلستان، مدرسه آقابزرگ، مسجد و مدرسه سپهسالار، تکیه دولت، دارالفنون و بازار تاریخی تهران اشاره کرد. به مرور زمان، آرایه‌های تزئینی اروپایی به فضاهای معماری ایرانی راه یافت و این ترکیب منجر به فاصله گرفتن از سبک‌های کاملاً سنتی شد. تزئیناتی چون گچ‌بری، کاشی‌کاری و آئینه‌کاری، در کنار نقش‌مایه‌های ایرانی، چهره‌ای متمایز به معماری این عصر بخشیدند. از جمله ویژگی‌های شاخص خانه‌های قاجاری، می‌توان به بهره‌گیری از حیاط مرکزی، تزئینات هشتی و سردر ورودی، توجه ویژه به فضای تالار، کاربرد آرسنی‌ها، وجود باغچه و حوض در امتداد حیاط، ساخت ایوان، تلفیق عناصر ایرانی و اروپایی، تنوع فضاهای داخلی و پله‌های دوطرفه اشاره کرد.

معماری قاجاری در واقع نمودی از مرحله گذار ایران از سنت به مدرنیته است؛ مرحله‌ای که در آن جامعه در حال تجربه‌ی تضاد و ترکیب میان میراث گذشته و ارزش‌های نوظهور بود. همین پیوند میان کهن و نو، باعث شده تا آثار معماری این دوره، ارزشی دوگانه پیدا کنند: هم به‌عنوان سندی از تاریخ اجتماعی و فرهنگی آن روزگار، و هم به‌عنوان منبعی الهام‌بخش برای معماری معاصر.

ویژگی‌های معماری خانه‌های قاجاری شهر بابل

موقعیت اقتصادی و مذهبی شهر بابل، به‌ویژه نقش آن به‌عنوان یکی از مراکز مهم مبادلات تجاری، در کنار شرایط اقلیمی خاص این منطقه، تأثیرات عمیقی بر شکل‌گیری معماری خانه‌های دوره قاجار در این شهر داشته است. نتیجه این تأثیرات، خلق سبک معماری‌ای منحصربه‌فرد است که می‌توان آن را ترکیبی از معماری درون‌گرا و برون‌گرا دانست (رجب‌نیا، ۱۳۹۴: ۵). از یک سو، ارتفاع نسبتاً زیاد بناها و پنجره‌هایی که به‌سمت کوچه یا فضای بیرونی باز می‌شوند، امکان برقراری ارتباط چشمی با محیط بیرونی را فراهم می‌کنند و ویژگی‌هایی از معماری برون‌گرا را به همراه دارند؛ و از سوی دیگر، فضاهایی چون تفکیک ورودی زنانه و مردانه، حیاط‌های محصور، و رعایت حریم در طراحی، بازتابی از باورهای مذهبی و ساختار اجتماعی درون‌گرای جامعه آن روزگار است. عناصر معماری همچون ایوان، شاه‌نشین، و محور تقارن در نما و پلان، به‌وفور در این خانه‌ها به چشم می‌خورد و این تقارن فضایی، نوعی تعادل، آرامش و ثبات را برای ساکنان ایجاد می‌کرد (قربانی، ۱۳۹۴: ۱۰). سقف‌های شیب‌دار نیز به‌سبب اقلیم پربارش منطقه طراحی شده‌اند. از دیگر ویژگی‌های بارز معماری این دوره، همزمانی آن با ساخت عمارت‌های کلاه‌فرنگی است که نشان از ورود تدریجی الگوهای نوین و تأثیرات اروپایی دارد. از جمله نمونه‌های شاخص این نوع عمارت‌ها در بابل، می‌توان به منزل اوصیا در نزدیکی پنج‌شنبه بازار، منزل نجفی در نقیب‌کلا و منزل جهانیان اشاره کرد. بررسی معماری خانه‌های قاجاری بابل، تنها به کشف عناصر کالبدی محدود نمی‌شود؛ بلکه دریچه‌ای است برای شناخت تعامل سنت و تجدد، باورهای دینی و نیازهای اقلیمی، و در نهایت، هویتی محلی که در دل معماری شکل گرفته است. این خانه‌ها نه تنها میراث معماری، بلکه روایتگر زندگی و ذهنیت مردم یک دوره تاریخی‌اند (بانی مسعود، ۱۳۸۸: ۱۲۷).

بررسی نمونه موردی؛ خانه تاریخی آقاخان نسب بابل

– موقعیت خانه آقاخان نسب:

خانه تاریخی آقاخان‌نسب در استان مازندران، شهر بابل، خیابان مدرس، محله برج بن از محله‌های قدیمی و اعیان‌نشین شهر و در محدوده گنجینه (موزه) بابل واقع شده است. این خانه تاریخی با وجود

دگرگونی‌هایی که طی سالیان به خود دیده، هنوز هم بخش قابل توجهی از معماری اصیل قاجاری را حفظ کرده است (جانبا، ۱۳۹۱: ۱۸). از جمله ویژگی‌های برجسته این بنا می‌توان به پنجره‌های اُرسی، سقف‌های بلند، ایوان‌های مشرف به حیاط و حوض‌خانه مرکزی اشاره کرد. چوب‌کاری‌های ظریف، گچبری‌های اصیل، و طراحی متقارن آن نیز گویای دقت و هنر معماران بومی این منطقه در دوره قاجار است. حضور چنین عناصری در یک خانه تاریخی نه تنها ارزش هنری آن را بالا می‌برد، بلکه هویت معماری شمال ایران را نیز به‌خوبی بازتاب می‌دهد.



تصویر (۱) نقشه ماهواره‌ای خانه آقاجان‌نسب
(مأخذ: گوگل مپس)

از نظر موقعیت مکانی، این خانه در یکی از محله‌های قدیمی و اصیل شهر بابل واقع شده که در گذشته محل سکونت بسیاری از خاندان‌های شناخته‌شده منطقه بوده است. نزدیکی خانه به بازار قدیمی و مراکز مهم شهر، بر اهمیت اجتماعی و اقتصادی صاحبان اولیه آن می‌افزاید. همچنین ثبت این خانه در فهرست آثار ملی ایران، نه تنها سندی برای اصالت تاریخی و فرهنگی آن به شمار می‌رود؛ بلکه برای حفظ، مرمت و معرفی آن به نسل‌های آینده ایجاد مسئولیت می‌کند. این خانه، امروز به‌عنوان یکی از معدود نمونه‌های معماری مسکونی قاجاری در بابل، قابلیت تبدیل شدن به یک مرکز فرهنگی، موزه یا خانه مطالعه معماری بومی را دارد.

– خانه آقاجان‌نسب:

این خانه نزدیک به ۱۷۰ سال (زمان قاجار) قدمت تاریخی دارد و متعلق به یک تاجر بابلی به نام «آقای لاکی» بوده است که اطلاعات زیادی از ایشان در دسترس نیست. این منزل سالیان سال به ارباب عموزاده، از خوانین به‌نام شهر بابل، تعلق داشته و حتی میدان قاضی کتی (یکی از میدان‌های اصلی شهر) بابل در قدیم «مدرسه عموزاده» بوده است. وی این خانه قاجاری را در هر دو دوره رضا شاه و محمدرضا شاه پهلوی، به‌عنوان مدرسه به آموزش و پرورش بابل اجازه داده و نام‌های این مدارس در آن سال‌ها «مدرسه اسلامی انصاریه» و «مدرسه دخترانه هدف» بوده است (براری، ۱۴۰۳).



تصاویر ۲-۵) تابلوهای نصب‌شده بر دیوارهای کنونی مجموعه (مأخذ: نسترن جلالی مقدم)

از آنجا که در دورهٔ رضا شاه پهلوی، تعداد این سبک خانه‌های متعلق به دولت کم بوده است، این خانه‌ها را از اربابان اجاره می‌کردند؛ مانند اولین ادارهٔ آموزش و پرورش تهران که به نام «شاه مقصود» یا «عمارت مقصودیه» در تهران که از یک ارباب برای ساختمان وزارت آموزش و پرورش ایران اجاره کرده بودند. خانهٔ آقاخان‌نسب نیز به مدت ۱۷ یا ۱۸ سال در اجارهٔ مدارس بوده و بخشی از عکس‌هایی که در این مدارس گرفته شده، در حال حاضر موجود و در این مجموعهٔ تاریخی، در معرض نمایش است (تصاویر ۲-۵). بعد از درگذشت آقای عموزاده در سال ۱۳۶۵خ، وارث ایشان این خانه را به خانوادهٔ آقاخان‌نسب می‌فروشد. این خانواده در همین محله‌ای که خانه در آن واقع است، یک حمام عمومی داشتند و فقط سیزده سال در این خانه زندگی کردند؛ در سال ۱۳۷۸خ آن را به این شرط فروختند که به‌جای اسم ارباب عموزاده، اسم خودشان یعنی «آقاخان‌نسب» روی آن باشد. این اثر در تاریخ ۱۷ خرداد ۱۳۷۹ با شمارهٔ ثبت ۲۶۸۵ به‌عنوان یکی از آثار ملی ایران به ثبت رسیده است و میراث ملی ایران به حساب می‌آید.



تصویر ۶) نمای شمالی ساختمان جنوبی (مأخذ: نسترن جلالی مقدم)

شناخت اجزای خانه آقاخان نسب

– مصالح بنا:

این بنا همانند تمام بناهای دوران قاجاریه از مصالحی چون سفال، چوب، شیشه ساده و رنگی، آجر چهارگوش، نی، خاک (گِل)، آهک، قلوه سنگ در پی ساختمان و گاه استفاده شده است. آجر و چوب که در معماری‌های قدیم بیشتر از آن استفاده می‌شد، بخش عمده‌ای از مصالح این بنا را هم تشکیل داده است. مرکزیت بنا خشت خام است که به آن «خشت فشرده‌شده» گویند (اسدپور، ۱۳۹۷: ۹۹). جداره‌های بیرونی خشت پخته‌شده است که به «آجر بابل» یا «آجر قزاقی» معروف است. این آجرها به خاطر ابعادی که دارند، معروف هستند. در کنار این مصالح سنتی، کاربرد شیشه‌های رنگی در پنجره‌ها و اُرسی‌ها نیز جلوه‌ای خاص به فضاهای داخلی بخشیده و از ویژگی‌های بارز معماری قاجاری به شمار می‌آید. این شیشه‌ها نه تنها از نظر زیبایی‌شناسی اهمیت دارند، بلکه با شکست نور، به تنظیم روشنایی داخل خانه و ایجاد فضایی دل‌نشین کمک می‌کرده‌اند. همچنین استفاده از چوب‌های محلی در درها، سقف‌های چوبی

و ستون‌های تزیینی، هویت بومی بنا را تقویت کرده و نشان‌دهنده مهارت استادکاران آن دوره در به کارگیری عناصر طبیعی به شیوه‌ای هنرمندانه است.

استفاده از گل و کاه برای اندود دیوارها، علاوه بر صرفه‌جویی در مصرف مصالح گران‌تر، موجب تنظیم دمای داخلی ساختمان نیز می‌شود. این ترکیب طبیعی به‌عنوان یک عایق حرارتی عمل می‌کند و در فصول گرم تابستان، فضای داخلی را خنک و دلپذیر نگه می‌داشت. همچنین در مناطق خشک ایران، این نوع اندود با تنفس‌پذیری بالا، از تجمع رطوبت جلوگیری می‌کرد و به افزایش دوام بنا کمک می‌نمود. بهره‌گیری از چنین مصالحی نشان از شناخت عمیق معماران سنتی از اقلیم و نیازهای زیستی آن دوران دارد.



تصویر ۷) نمای شرقی محوطه حیاط و در ورودی به حیاط شمال غربی (مأخذ: نسترن جلالی مقدم)

– ورودی:

این خانه دارای سه ورودی شرقی، جنوبی و شمالی است. ورودی قسمت شرقی از داخل کوچه سابقه‌آموززاده است و ورودی شمالی از حیاط شمالی خانه غربی به حیاط مرکزی (تصویر ۷). سردر خانه ساده

و به‌دور از تجمل و دارای تزیینات آجری خفته است. این خانه مانند بسیاری از خانه‌های دوره قاجار، دری چوبی داشته است. تعدد ورودی‌ها در این خانه علاوه بر سهولت دسترسی، کارکردی اجتماعی نیز داشته است؛ به‌طوری‌که هر ورودی می‌توانسته مسیر ورود افراد خاصی از جمله میهمانان، اهل خانه یا خدمه باشد. این تفکیک ورودی‌ها نه تنها به حفظ حریم خصوصی خانواده کمک می‌کرده، بلکه نشان‌دهنده نظم اجتماعی و فرهنگی حاکم بر معماری خانه‌های قاجاری نیز بوده است (ورمقانی، ۱۳۹۷: ۲۴۲). معمولاً سردر مجلل خانه‌ها برای خودنمایی و نشان دهنده ثروت صاحب‌خانه بوده است. ساده بودن سردر این خانه می‌تواند بازتابی از روحیه فروتنانه صاحب‌خانه یا تعلق او به قشر متوسط جامعه باشد، بر خلاف خانه‌هایی با سردرهای مجلل که بیشتر به طبقات ثروتمند اختصاص داشتند.

– تقارن:

یکی از مؤلفه‌های معماری فرهنگی ایرانیان که مرجع معماری اسلامی نیز هست، «تقارن» است. از منظر زیبایی‌شناسی، تقارن بنا را در برابر دیدگان بیننده به کمال می‌رساند و معماری فضا را به فضایی خوشایند تبدیل می‌کند که بیننده بسیار دیر از آن خسته می‌شود. با کمک تقارن می‌توان سادگی را درک کرد که همین سادگی یکی از علل مطلوبیت آن است. تقارن نشانگر یک طراحی اصولی است که شک و تزلزل در آن راه نمی‌یابد و می‌تواند جلوه‌ای کامل از فضای مطلوب غیرمادی معماری عرضه کند. در نتیجه، بنای متقارن به دلیل نداشتن دگرگونی و حرکت، بی‌نقص و کامل جلوه‌گری می‌کند.

تقارن در معماری قاجاری هم زیاد دیده می‌شود و خانه تاریخی آقاجان‌نسب نیز از این قاعده مستثنا نیست. تقارن در معماری قاجاری نه تنها در نمای بیرونی بنا بلکه در نحوه سازمان‌دهی فضاهای داخلی نیز به‌خوبی دیده می‌شود؛ برای مثال، حیاط مرکزی معمولاً در محور تقارن قرار دارد و اتاق‌ها به‌صورت متوازن در اطراف آن چیده شده‌اند. این نظم فضایی باعث ایجاد حس آرامش و توازن در ساکنان می‌شود و علاوه بر زیبایی بصری، عملکردگرایی بنا را نیز ارتقا می‌بخشد. همچنین تکرار عناصر متقارن، مانند پنجره‌ها، طاق‌ها و ستون‌ها، نوعی ضرباهنگ پدید می‌آورد که به‌ویژه در معماری خانه‌های سنتی ایرانی نمودی چشم‌گیر دارد.

– نماد سرو:

نماد «سرو» یکی از شاخص‌ترین عناصر نمادین در هنر و معماری ایران کهن است و در این خانه نیز به‌زیبایی به کار رفته است (تصویر ۸). این نماد از دیرباز نشانه‌ای از پایداری، استواری و آزادگی مردم ایران به شمار می‌رفته؛ چراکه سرو درختی است که همیشه سبز می‌ماند و قامت راست خود را در

برابرسخت‌ترین بادها خم نمی‌کند. گرچه برخی بر این باورند که حضور سرو در تکیه‌ها و حسینیه‌ها، نشانی مذهبی دارد، اما این برداشت دقیق نیست. ریشهٔ نماد سرو به آیین کهن مهرکیشی (میترائیسم) بازمی‌گردد؛ جایی که این درخت، نمود جاودانگی و حیات ابدی بود و مفاهیمی فراتر از اعتقادات مذهبی رایج در خود جای داده بود. پس از شکست ایرانیان در نبرد قادسیه، طرح سرو خمیده بر روی سجاده‌ها پدیدار شد؛ نه از سر تسلیم، بلکه به‌عنوان نمادی از ملتی که شکست را پذیرفته، اما از ریشه بر نیفتاده است (براری، ۱۴۰۳).



تصویر ۸) نماد سرو؛ نمای شمالی ساختمان جنوبی
(مأخذ: نسترن جلالی مقدم)

همین مفهوم عمیق و ظرافت نمادین باعث شد که سرو جایگاه ویژه‌ای در تزیینات معماری خانه‌های دورهٔ قاجار و نیز تکیه‌هایی که به‌دست ثروتمندان و خان‌ها ساخته می‌شدند، پیدا کند (ذکرگو، ۱۳۸۱ : ۶۵). این افراد با بهره‌گیری از نماد سرو، نه تنها در پی نمایش قدرت و زیبایی بودند؛ بلکه ناخودآگاه به تداوم فرهنگی کهن اشاره داشتند. نماد سرو در این بناها با ایستادگی و جلال خاموش خود، به فضایی که در آن قرار دارد، نوعی معنا، غرور و پیوند با تاریخ دیرینهٔ ایران می‌بخشد.

– سرو استیلزه‌شده با طرح مرغابی:



تصویر ۹)
سرو استیلزه‌شده با طرح مرغابی
(مأخذ: نسترن جلالی مقدم)

– دندان‌موشی:

لبه‌های چوبی استفاده‌شده در سقف، از دیگر آرایه‌های تزئینی هستند که به «دندان‌موشی» معروفند.



تصاویر ۱۰-۱۱) کنسول پوشش بام و لمبه کوبی چوبی، دندان‌موشی
(مأخذ: نسترن جلالی مقدم)

– شیشه‌های رنگی:

در معماری خانه‌های دوره قاجار، شیشه‌های رنگی نه تنها یک عنصر تزئینی بودند، بلکه کاربردهای هوشمندانه و چندگانه‌ای نیز داشتند. در این خانه نیز مانند بسیاری از خانه‌های هم‌دوره‌اش، استفاده از شیشه‌های رنگی باعث ایجاد بازتاب‌های نوری خاص در فضای داخلی می‌شده است. این انعکاس‌های رنگین نه تنها جلوه‌ای زیبا و چشم‌نواز به اتاق‌ها می‌داد؛ بلکه بنا بر باور رایج آن دوران، باعث دور ماندن حشرات مزاحم مانند پشه‌ها نیز می‌شد، چراکه رنگ‌های متحرک و شکسته نور برای آنها آزاردهنده بود (براری، ۱۴۰۳). از نظر زیبایی‌شناسی، این شیشه‌ها در ساعات مختلف روز با تغییر زاویه تابش خورشید، بازی ظریفی از نور و رنگ را بر دیوارها و فرش‌ها می‌پراکنده و فضایی آرام و رؤیایی پدید می‌آوردند. به برخی از این پنجره‌های رنگی که به‌ویژه بر روی درها نصب می‌شدند، «خورشیدی» می‌گفتند؛ چراکه با کنار هم قرار دادن دو نیم‌دایره آنها، شکلی کامل و شبیه به خورشید پدید می‌آمد (براری، ۱۴۰۳). افزون بر آن، پنجره‌هایی که به‌شکل اُرُسی و با تورفتگی به بیرون ساخته می‌شدند، اغلب با پرده‌های چوبی مشبک پوشانده می‌شدند. این پرده‌ها، افزون بر نقش حفاظتی برای کودکان، مانعی برای دید از بیرون به داخل خانه بودند و در عین حال، نور را بی‌مانع عبور می‌دادند. چنین طراحی‌هایی نشان از مهارت معماران آن دوره در تلفیق عملکرد، زیبایی و حفظ حریم خصوصی در معماری سنتی ایران دارد.



تصویر ۱۲) نمای داخلی اتاق‌ها با پنجره‌های اُرسی و پوشش چوبی سقف (مأخذ: نسترن جلالی مقدم)



– بهار خواب:

در طبقه بالای این خانه، یک اتاق کوچک با پنجره‌ای بزرگ قرار دارد که به «شاه‌نشین» یا «بهار خواب» شناخته می‌شود.

تصویر ۱۳) نمای جنوبی

ساختمان شمالی

(مأخذ: نسترن جلالی مقدم)

– چوب‌های تزئینی داخلی بنا:

چوب‌هایی که در تزئینات داخلی بنا به کار رفته است بسته به الگوهای زیبایی‌شان مختلف هستند. به طور مثال، به چوب‌هایی که از بغل در بیرون آمده‌اند، «شیرسر» می‌گویند که معمولاً به صورت سه پله و همه با دست کار می‌شدند. چوب‌های به کار رفته در سقف در تصاویر ۱۴-۱۵ دیده می‌شوند.



تصاویر ۱۴-۱۵) سقف چوبی داخلی فضاهای ساختمان (مأخذ: نسترن جلالی مقدم)

– گره‌چین:

تمامی درهای این بنا به صورت «گره‌چینی» کار شده است که مشابه این کار را در اصفهان و نقاط دیگری از ایران هم می‌توانیم مشاهده کنیم و در سایر مناطق هم برای خوانین استفاده می‌شده است (براری، ۱۴۰۳). از آنجا که از هیچ‌گونه چسب و میخی در این درها استفاده نمی‌شده، اصطلاحاً به آن «گره‌چین» می‌گویند که تنها دارای کام و زبانه است.

تصویر ۱۶)

نمای درها و پنجره‌های گره‌چین در کلیه بناها

(مأخذ: نسترن جلالی مقدم)



– گرسی‌چینی و گره‌رو:

یک سری سوراخ در دور تا دور خانه مشاهده می‌شوند که اصطلاحاً به آن «گره‌رو» می‌گویند. چون در آن زمان کف خانه را از بتن و سیمان نمی‌ساختند و با چوب ساخته می‌شد، این حفره‌ها باعث ایجاد جریان هوا می‌شد و از رطوبت جلوگیری می‌کرد. این سوراخ‌ها به شکل شبکه به هم راه داشتند و اگر حیواناتی مثل موش یا امثالش در این مکان‌ها پیدا می‌شدند، گره‌ها آنها شکار می‌کردند.



تصویر ۱۷) کرسی چینی و گره‌رو کف ساختمان (مأخذ: نسترن جلالی مقدم)

– پله‌های داخلی:



در دوره قاجار استفاده از پله‌های خارجی مرسوم نبوده و از پله‌های داخلی برای رفتن به طبقات بالا استفاده می‌شده است. پوشش کف پله‌های خانه از جنس آجر قزاقی است و نرده‌های صراحی از جنس چوب دور آن را در بر گرفته است (تصویر ۱۸).

تصویر ۱۸)

پله‌های آجری داخل بنا برای دسترسی طبقه اول

(مأخذ: نسترن جلالی مقدم)

– پوشش کف حیاط:



برای پوشش کف حیاط هم از آجرهای قزاقی استفاده شده است.

تصویر ۱۹)

پوشش کف حیاط

از آجرهای قزاقی

(عکس از نسترن جلالی مقدم)

– هرّه چینی:



تصویر ۲۰) هرّه چینی در حاشیه باغچه
(مأخذ: نسترن جلالی مقدم)

هر جا در کف‌سازی بناها، آجرها به صورت ایستاده به کار بروند، «هرّه چینی» نامیده می‌شود. در خانه‌های قدیمی، در ۹۰٪ اوقات در حاشیه باغچه‌ها از این روش استفاده می‌شده؛ روشی که در خانه آقاجان‌نسب نیز به کار رفته است.

نتیجه‌گیری

از ادوار گوناگون، آثار تاریخی متعددی در شهرستان بابل باقی مانده است. با اینکه از دوره پیش از ورود اسلام، آثار تاریخی زیادی باقی نمانده، ولی تپه‌های باستانی فراوانی وجود دارد که گویای وجود تمدن‌های کهن در این شهرستان است. آثار تاریخی این شهرستان در دوره پس از ورود اسلام، به دو دوره قبل و بعد از دوره قاجار تقسیم می‌شود. بیشتر آثار تاریخی این شهر قبل از دوره قاجاریه مربوط به برج‌های آرامگاهی و امامزاده‌هاست. آثار تاریخی قاجاری بابل از لحاظ کمی بیشتر از دوره‌های قبل؛ و علتش نیز رونق اقتصادی و پیشینه تجاری شهر نسبت به شهرهای پیرامون در آن دوره است. معرفی این آثار تاریخی و بررسی ویژگی‌های تاریخی و معماری آنها به نسل امروز، کمک شایانی به بهبود هویت ملی و بومی و جلوگیری از تهاجم فرهنگی همه‌جانبه خواهد کرد. این آثار تاریخی بخشی از هویت ملی و بومی این منطقه محسوب می‌شوند و حفاظت از آنها، پلی ارتباطی بین گذشته با حال و آینده را میسر می‌سازد. همچنین، بررسی‌ها می‌تواند ما را در ارزیابی و شناخت صحیح شرایط و اوضاع کنونی جامعه خود و دیگر جوامع و ترسیم افق آینده، یاری رساند. در نهایت، می‌توان گفت که پرداختن به این آثار نه تنها جنبه پژوهشی دارد، بلکه به نوعی مسئولیتی اجتماعی و فرهنگی است؛ چراکه هر بنای تاریخی آینه‌ای است از تاریخ، فرهنگ، هنر و سبک زندگی نسل‌های پیشین که بدون توجه به آنها، درک کامل از هویت تاریخی ما ممکن نخواهد بود.

منابع و مآخذ

- اسدپور، فائزه (۱۳۹۷)؛ «مطالعه تطبیقی تزئینات چوبی وابسته به معماری خانه‌های تاریخی روستای کپ شهرستان نور با بناهای دوره قاجاریه و صفویه»؛ فصلنامه جلوه هنر، دوره جدید، سال ۱۱، شماره ۴ (پیاپی: ۲۵)، صص ۹۵-۱۰۵.
- اشرفیان، ساره (۱۴۰۲)؛ «بررسی و شناخت المان‌های نقوش دوره قاجار در خانه آقاجان‌نسب در شهرستان بابل در جهت معرفی هویت ایرانی در قالب مد و طراحی لباس»، پایان‌نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: عطیه نتاج مجد، موسسه آموزش عالی غیردولتی غیرانتفاعی طبری.
- بانی مسعود، امیر (۱۳۸۸)؛ معماری معاصر ایران؛ تهران: نشر هنر معماری قرن.
- براری، کمیل^۱ (۱۴۰۳)؛ مصاحبه با نسترن جلالی مقدم.
- جانباز، توحید (۱۳۹۱)؛ «طرح مرمت و بازسازی خانه آقاجان‌نسب بابل»؛ پایان‌نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: اسماعیل طلائی، دانشکده هنر و معماری، گروه مرمت بنا، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- ذکرگو، امیرحسین (۱۳۸۱)؛ سیر هنر در تاریخ ۲، تهران: انتشارات مدرسه.
- رجب‌نیا، فایزه (۱۳۹۴)؛ «تأثیرپذیری از طبیعت در خانه‌های قاجاری شهر بابل؛ با بررسی خانه‌های آقاجان‌نسب و نجفی»، همایش ملی معماری و شهرسازی ایرانی-اسلامی، دانشگاه پیام نور استان گیلان، مرکز رشت.
- قربانی، فهیمه (۱۳۹۴)؛ «تحلیل فضایی خانه‌های قاجاری در شمال ایران»، شیراز: کنفرانس پژوهش‌های معماری و شهرسازی اسلامی و تاریخی ایران.
- ورمقانی؛ حسنا (۱۳۹۷)؛ «بررسی تطبیقی تأثیر فرهنگ بر ورودی خانه‌های قاجاری گیلان و مازندران»، فصلنامه معماری و شهرسازی آرمان‌شهر، شماره ۲۵، صص ۲۳۷-۲۴۹.
- نوری، رقیه و خادمی، مریم (۱۳۹۷)؛ «بررسی تأثیر معماری غرب بر خانه‌های تاریخی بابل در دوره قاجار»، فصلنامه هنر و معماری ایران و جهان اسلام، سال ۵، شماره ۱۸، صص ۴۵-۵۶.

^۱ مدیر مجموعه گردشگری صدر اعظم، شهرستان بابل.

بازنمایی تاریخی گستره جغرافیایی ایران زمین و نقش آن در پیدایش و پایداری هویت ایرانی

ابوالفضل رجبی^۱

چکیده

پهنه جغرافیایی فلات ایران در درازای تاریخ نقش‌هایی چند گوناگون، اما هماهنگ و هم‌راستا برای پاسداشت و گسترش فرهنگ، شهرگیری و هویت ایرانی به جای آورده است. از این چشم‌انداز می‌توان گفت گستره جغرافیایی سرزمین ایران به‌سان یکی از شاخصه‌های بنیادین شکل‌گیری و همارگی دولت تاریخی ایران، جایگاهی انکارناپذیر در میان سنجه‌های برسازنده هویت ملی و وابستگی ایرانیان به یکدیگر و جدایی و مرزبندی ایشان از ایرانیان داشته و دارد. ایران‌زمین به مثابه گهواره زایش، نشو و نمای ارزش‌های مینوی و گیتی‌گی فرهنگ ایران‌شهری، بر کنش‌های فردی، همبستگی جمعی و شیوه زیست ساکنان خود تأثیر گذارده، همچنان‌که از کنش‌های باشندگان خود تأثیر پذیرفته، در فراروندی دوسویه امکان تداوم آگاهی ملی را در بستر گستره جغرافیایی خود فراهم آورده است. از همین‌روی این مقاله آهنگ آن دارد تا با روش تحلیلی - توصیفی نشان دهد که ایرانیان در دوره‌های گوناگون تاریخی، گستره سرزمینی ایران را چگونه درک و بازنمایی می‌کرده‌اند و این مهم در بستر دگرگونی‌های تاریخی - جغرافیایی چه نقشی در پیوستگی هویت ملی ایشان داشته است.

واژگان کلیدی: آگاهی ملی، ایران‌زمین، جغرافیای ایران‌شهر، کشور، هویت ایرانی.

^۱ دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، ایران (Rajabiabolfazl021@gmail.com).

۱) دشواره پژوهشی^۱

با توجه به گفتگوهایی که همواره به دلایل و انگیزه‌های گوناگون پیرامون چند و چون حدود و ثغور مملکتِ فسیح‌المساحه ایران در جریان بوده و همچنان هم به قوت خود باقی است؛ هرگونه بحث و استدلال درباره هویت ایرانی اگر بدون توجه و اشاره به مبنای سرزمینی ایران باشد، بدون شک ناقص و حتی ناقص دیگر مؤلفه‌های سازنده هویت ایرانی خواهد بود. انگاره جمعی یک ملت از جایگاه جغرافیایی خود در گیتی از جمله مهم‌ترین مولفه‌های سازنده آگاهی ملی ایشان است؛ چرا که اگر تاریخ مشترک میان یک ملت پاسخ ایشان به پدیداری زمانی خود بر روی هستی است، جغرافیای مشترک هم پاسخ مشترک ایشان به پدیداری مکانی خود بر روی گیتی است. جغرافیا و به تبع پدیده‌های جغرافیایی کارکردی نمادین دارند و به تقویت «ما»ی ملی کمک می‌کنند و عناصر جغرافیایی کشور به عنوان بخشی از «هویت ملی» اهمیت کارکردی ویژه‌ای دارند. بررسی پیوند میان هویت و جغرافیا، کلید فهم ریشه‌های ژرف و بنیادین خودآگاهی ملی است. جغرافیا، چونان بستری زنده و پویا، سازنده بستر فرهنگی و تاریخی ملت‌هاست و شناخت آن افق‌های نوینی در درک هویت جمعی می‌گشاید. در میان عوامل جغرافیایی نیز، سرزمین اصلی‌ترین مولفه در پیوند با هویت ملی است. سرزمین اهمیت ویژه‌ای در مطالعات جغرافیایی دارد و انسان بدون آن در ابراز هویت خود ناکام است (محرابی، ۱۳۸۶: ۲۱).

اگرچه هویت ملی به شکلی گسترده و فزاینده در چارچوب مرزهای سیاسی تثبیت شده و دولت‌های ملی معاصر بروز و ظهور می‌یابد؛ در مورد ایران، بستر تاریخی- فرهنگی گسترده‌ای وجود دارد که فراتر از مرزهای کنونی امتداد یافته است. برخی از واحدهای سیاسی امروزی که روزگاری درون گستره تاریخی و تمدنی ایران‌زمین قرار داشته‌اند، چنان در همبهری‌های^۲ فرهنگی، زبانی و تاریخی این پهنه سهیمند که گاه بازشناسی دقیق هویت ایرانی بدون در نظر گرفتن این پیوستگی‌ها با چالش‌هایی روبه‌رو می‌شود. بنابراین بایستی این نکته را آشکارا در نظر داشت که فرهنگ ایرانی تنها به مرزهای سیاسی کنونی ایران محدود نمی‌شود؛ بلکه به جهان ایرانی و فضای جغرافیایی حوزه تمدن ایرانی تعلق دارد. هویت ایرانی از روزگار باستان تاکنون پیوندی ناگسستنی با سرزمین ایران داشته است به طوری که بر اساس منابع تاریخی و روایی، تاریخ ایران همواره با تلاش فرمان‌روایان، نخبگان و مردم به منظور حفظ مرزهای ایران‌زمین همراه بوده است.

^۱ بیان مسأله.

^۲ اشتراک‌ها.

با این همه، پرسش‌هایی اساسی همچنان بی‌پاسخ مانده‌اند: این گستره چگونه در ادوار مختلف تاریخی بازنمایی شده است؟ تصویر ذهنی ایرانیان از سرزمین خود در طول زمان چه دگرگونی‌هایی یافته؟ و این بازنمایی‌های جغرافیایی، چگونه در صورت‌بندی هویت ملی تأثیر نهاده‌اند؟ نبود پژوهش‌های منسجم در این زمینه، موجب شده بخشی از سازوکارهای مستور در پیوست تاریخی میان مکان و هویت ایرانی همچنان در پرده ابهام باقی بماند؛ خلأیی که بایستگی بررسی این پیوند و بازاندیشی در این رابطه را برجسته می‌سازد. شناخت ژرف و واکاوی کارکرد گستره جغرافیایی ایران در پدیدآوری و پایایی این هویت، گامی بنیادین در دریافت تاریخ و فرهنگ ایرانی و بازشناسی ریشه‌های پیوندهای اجتماعی و سیاسی ملت ایران به شمار می‌آید. پژوهش در این عرصه، در روشن‌سازی انسجام ملی نقش بارز دارد و توان آن را دارد که راهنمای سیاست‌ورزی فرهنگی و اجتماعی پایدار باشد.

۲) پیشینه پژوهش

رضا بیگدلو در مقاله‌ای با نام «تحلیل تاریخی کارکرد حس مکان در ایجاد و تداوم هویت ایرانی» (۱۳۹۶)، با بهره‌گیری از نظریه «احساس مکانی» کوشیده است تا پی‌آیند آن بر هویت ملی را آشکار سازد. نویسنده پس از واکاوی و بررسی مولفه‌های هویت بخش، هویت مکانی در ایران را هویتی پایدار و ریشه‌دار معرفی کرده؛ نمود این احساس مشترک در اسطوره‌ها، یادمان‌ها و حتی نوشته‌های دینی را شاهدهی بر مدعای خود آورده است. در پایان وی دل‌بستگی ایرانیان به سرزمین خویش را از ویژگی‌های اجتماعی ایشان دانسته است.

ابوالفضل کاوندی کاتب، پیروز مجتهدزاده و محمدرضا حافظ‌نیا در مقاله‌ای با نام «تبیین بنیادهای علت وجودی و بقای کشور (مطالعه موردی: ایران)» (۱۳۹۱)، به دنبال شناسایی مؤلفه‌های کارساز بر شکل‌گیری و پایداری کشور ایران، عواملی چون جایگاه جغرافیایی و سرزمین، ریشه‌های نژادی و تباری، استمرار تاریخی، قدرت حکومت، نقش‌آفرینی مردم، زبان و ادبیات، میهن‌گرایی و... را سیاه کرده، در کنار بررسی جنبه‌های کمی و کیفی هر کدام از این عوامل، میزان اثرگذاری آنها را مشخص کرده‌اند. نویسندگان با بخش کردن مؤلفه‌های هویت‌ساز به دو گونه عوامل زیربنایی و روبنایی، چنین استدلال کرده‌اند که چندوجهی بودن هویت ایرانی سبب شده است تا در هنگام بروز بحران سازوکارهای گوناگونی برای جبران ضعف و یا غیبت یک مؤلفه هویتی پیش‌روی ایرانیان وجود داشته باشد.

محمدهادی پوینده و محمدباقر قالیباف نیز در نوشتاری با نام «تبیین جغرافیایی بنیادهای هویت ملی (مطالعه موردی: ایران)» (۱۳۹۰) هویت ملی را زاده محیط جغرافیایی، وابسته به گذر زمان و وجود مکان دانسته و

مولفه‌های پیوسته با جغرافیای یک سرزمین را دارای تاثیر مستقیم بر هویت ملی مردمان آن کشور معرفی کرده‌اند. ایشان فلات ایران را به مثابه فضایی برای پردازش و پالایش دیگر بن‌مایه‌های هویت ایرانی در نظر گرفته و هویت ملی ایرانیان را برآمده از مجموعه تعاملات فضایی میان مردم و سرزمین ایران در درازای تاریخ معرفی کرده‌اند.

محسن لطف‌آبادی در مقاله «نقش جغرافیا در هویت ایران دوره ساسانی» (۱۳۹۴)، به گستره فرمانروایی ایران‌زمین اشاره و بیان می‌کند که چگونه حکومت ساسانی با آگاهی از اهمیت عامل جغرافیا در پیوند و همبستگی ایرانیان، از آن به‌مثابه ابزاری برای استوار ساختن فرمانروایی خود بر ایرانشهر سود جست. ساسانیان هویت ایرانی را بر شالوده مرزهای مشخص و ویژه بنا کردند، احساس وابستگی به خاک را فزونی بخشیدند و افزون بر گسترش مفهوم ایرانی و انیرانی، نام ایرانشهر را برای نامیدن سرزمین‌های زیر فرمانروایی خود زنده کردند. با این نگرش هویت ایرانی در برابر بیگانگان انیرانی جنبه سرزمینی آشکارتری به خود گرفت.

مراد کاویانی‌راد و مرتضی تهامی در مقاله «جاینام‌شناسی سرحدات ایران از منظر شاهنامه فردوسی» (۱۳۹۴)، به شناسایی و واکاوی موقعیت و گستره جغرافیایی ایران در شاهنامه پرداخته‌اند. نویسندگان بر این باورند که جاینام‌های مورد اشاره در این کتاب پیوستگی و همبستگی معناداری با نام‌های جغرافیایی باستانی و اسطوره‌ای ایران در اوستا به‌عنوان یکی از آبخوهرهای سُرایش شاهنامه دارند. نویسندگان با بهره‌گیری از روش جاینام‌شناسی^۱، به تعریف دو پنداره «مرز» و «سرحد» پرداخته و سپس به شناسایی و معرفی مرزهای ایران در چهار سوی ایرانشهر دست زده‌اند.

و سرانجام، بهزاد عطارزاده در مقاله‌ای با عنوان «تصویر تاریخی هویت ملی ایرانی در دوره‌های باستان و میانه» (۱۳۹۹)، به یاری چارچوب نظری‌ای که با استناد به نظریات کاستوریادیس و مفهوم «امر ایماژینر» تدوین کرده، به بررسی پیوستگی تاریخی هویت ملی ایرانیان پرداخته است. نویسنده بر اساس داده‌های تاریخی و مطالعات ایران‌شناسی، روند شکل‌گیری تصویر تاریخی فرهنگی- سیاسی ایران در ذهنیت ایرانیان در دوره‌های یادشده را تحلیل و پایداری هویت ملی را در گذر زمان تبیین کرده است.

۳) رویکرد نظری پژوهش

این پژوهش به واکاوی رابطه متقابل میان گستره جغرافیایی ایران و هویت ملی ایرانیان می‌پردازد و تلاش دارد تا با رویکردی تحلیلی، نقش سرزمین را در شکل‌دهی و استمرار هویت جمعی ایرانیان تبیین کند. در

^۱ toponymy

این راستا، رویکردهای مبتنی بر جغرافیای فرهنگی با تمرکز بر نقش فعال مکان‌ها در بازتولید ارزش‌ها، نمادها و هویت جمعی امکان بررسی چگونگی تأثیر پهنه‌های جغرافیایی- فرهنگی^۱ بر حافظه تاریخی و تثبیت هویت فرهنگی را فراهم می‌آورد.

نظریه جغرافیای فرهنگی در دوران پایانی سده نوزدهم و آغازین سده بیستم میلادی، ابتدا در ایالات متحده توسط کارل ساور^۲ بنیان‌گذاری شد. این جریان فکری با فاصله‌گیری از نگاه‌های جبرگرایانه و تک‌ساختی به پدیده‌های انسانی، بر آن بود که در تحلیل‌های اجتماعی، تاریخ و جغرافیا را باید همسنگ و هم‌ارزش دانست؛ چراکه این دو از منظر هستی‌شناختی، در تبیین واقعیت‌های اجتماعی به‌گونه‌ای درهم‌تنیده عمل می‌کنند. در این چارچوب، زمان، مکان و جامعه مفاهیمی جدایی‌ناپذیرند و هر رخداد اجتماعی در بستری مکانی- زمانی مشخص و در پیوند با زمینه‌های فرهنگی و تاریخی ویژه خود رخ می‌دهد. از این رو، پویای تاریخی جوامع را نمی‌توان بی‌اعتنا به زمینه‌های عینی و انضمامی جغرافیایی تحلیل کرد. افزون بر این، مکان صرفاً ظرفی خنثی برای وقوع رخدادها نیست، بلکه خود ساختاری اجتماعی است که در فرایندی دوسویه، هم بر کنش انسانی اثر می‌گذارد و هم از آن تأثیر می‌پذیرد. بدین‌سان، ساختارهای اجتماعی و مکانی در پیوندی مداوم همواره در حال بازسازی متقابلند.^۳ از دهه ۱۹۸۰م به این سو، جغرافیای فرهنگی از رهگذر ورود نظریه‌های پسا‌ساختارگرایانه، دگرگونی چشم‌گیری تجربه کرد. در این رویکرد نوین، فضا دیگر صرفاً یک بستر فیزیکی بی‌طرف تلقی نمی‌شود، بلکه به‌عنوان یک سازه فرهنگی و اجتماعی که در فرآیند بازنمایی، قدرت و هویت شکل می‌گیرد، مورد واکاوی قرار می‌گیرد. در این میان، شماری از اندیشمندان به‌طور ویژه به پیوند میان فضا، مکان و هویت پرداخته‌اند. جغرافیای فرهنگی نو، به‌ویژه در قالب رویکردهای تفسیری و انتقادی در پیوند با جامعه‌شناسی، ابزار تحلیلی توانمندی برای فهم رابطه میان سرزمین، آگاهی و هویت در اختیار می‌گذارد. اندیشمندانی چون پیتر جکسون^۴ (۱۹۸۹)، مایک کرنگ^۵ (۱۹۹۸) و دیوید اتکینسون^۶ (۲۰۰۵) با تأکید بر نقش بازنمایی فرهنگی در تکوین معناهای مکانی نشان می‌دهند که مکان، یک پدیده ایستا نیست، بلکه محصول فرآیندهای اجتماعی، تاریخی و سیاسی است. همچنین اندیشمندانی همچون موريس هالبواکس^۷ (۱۹۹۲)

¹ Cultural area

² Carl Sauer

³ Sauer, C. O. (1963). *Land and life: A selection from the writings of Carl Ortwin Sauer* (J. Leighly, Ed.). University of California Press

⁴ Jackson, P. (1989). *Maps of meaning: An introduction to cultural geography* (Vol. 1, Contours). Routledge.

⁵ Crang, M. (1998). *Cultural geography*. Routledge.

⁶ دیوید اتکینسون (۱۳۹۹)، *جغرافیای فرهنگی (Cultural Geography)*، ترجمه نرگس خالصی مقدم، نشر تیسرا، چاپ دوم.

⁷ Maurice Halbwachs

و پیر نورا^۱ (۱۹۸۴) که در حوزه جامعه‌شناسی و تاریخ فعالیت می‌کردند، دانش‌واژه‌هایی از جمله «حافظه جمعی»^۲ و «مکان‌های خاطره»^۳ ارائه کردند. نظریه‌های این دو اندیشمند، هرچند مستقل از مکتب جغرافیای فرهنگی گسترش یافته؛ به‌وضوح شایستگی آمیزش در چارچوب تحلیلی جغرافیای فرهنگی به مثابه ابزاری تحلیلی برای مطالعه رابطه میان مکان، سرزمین تاریخی-فرهنگی و هویت ملی را با دقت نظری بالاتر فراهم می‌آورد. موريس هالبواکس نخستین کسی بود که حافظه را پدیده‌ای صرفاً فردی نمی‌دانست و توجه خود را معطوف به چارچوب‌های اجتماعی شکل‌دهنده حافظه کرد. هالبواکس نشان داد که خاطرات و درک گذشته افراد همواره در پرتو پیوندهای گروهی و اجتماعی شکل می‌گیرد و بدون در نظر گرفتن این چارچوب‌ها نمی‌توان فهم درستی از حافظه و آگاهی ملی و هویت فرهنگی به دست آورد. در پی او، پیر نورا مفهوم مکان‌های خاطره را توسعه داد و نشان داد که در جهان مدرن، حافظه‌های زنده جای خود را به نمادها، بناها، آیین‌ها و فضاها می‌دهند که حافظه و هویت را به‌صورت نمادین نگه می‌دارند و استمرار آگاهی ملی و هویت فرهنگی را تضمین می‌کنند. کوتاه سخن اینکه، بر اساس رویکرد یادشده، سرزمین نه تنها بستر رخدادها، بلکه مولفه‌ای تاثیرگذار برای تثبیت حافظه و بازتولید آگاهی ملی و هویت فرهنگی به شمار می‌آیند و پویایی حافظه جمعی را در طول تاریخ تضمین می‌کند.

(۴) پرسش پژوهش

گستره جغرافیایی ایران زمین در طول تاریخ چگونه تصور و بازنمایی شده است؛ و این برداشت چه نقشی در شکل‌گیری هویت ایرانی داشته است؟

(۵) پیش‌انگاشت‌های نظری (مبانی مفهومی)

اگرچه شناسایی کشور ایران امری بدیهی و بی‌نیاز از بازنگری می‌نماید، اما در جایگاه یک دشواره پژوهشی، این آشنایی به بازنمایشی نیاز دارد؛ چراکه درک ژرف و دقیق هر پژوهش، نیازمند تبیین روشن و تحلیل نظام‌مند مفاهیم کلیدی و متغیرهای مورد مطالعه است. این نکته از آن رو اهمیت می‌یابد که مفاهیم بنیادینی چون «دولت»، «مرز»، «ملت» و «سرزمین»، اگرچه در ابرانگاره^۴ چیره بر رشته‌های علوم اجتماعی-سیاسی، دارای تعاریف علمی-قراردادی و ساخت یافته‌اند، در متن تاریخ ایران پیش از آنکه در چارچوب‌های نظری امروزی صورت‌بندی شوند، به‌گونه‌ای عینی، مؤثر و تاریخی در پندار، گفتار و

¹ Pierre Nora

² Halbwachs, M. (1992). On collective memory. University of Chicago Press.

³ Nora, P. (1996). Realms of memory: Rethinking the French past (Vols. 1-3, A. Goldhammer, Trans.). Columbia University Press.

⁴ Paradigm

کردار ایرانیان حضوری فعال داشته‌اند و نشانه‌های بسیاری بر این آگاهی وجود دارد. برای درک دقیق‌تر موضوع و فراهم آوردن زمینه‌ای مستدل، ابتدا به تعریف دو مفهوم کلیدی در تشخیص‌یابی یک سرزمین می‌پردازیم؛ تعریفی که به عنوان شاهدهی روشن‌کننده، مدعای مطرح شده را تقویت می‌کند و راه‌گشای آغاز بحث اصلی مقاله خواهد بود.

۵-۱) مرز

در روزگار باستان، کرانه پهنآوری که همواره با پذیرش و سازش دو قلمرو سیاسی مستقل و هم‌آورد برای پرهیز از رویارویی مستقیم با یکدیگر مشخص شده بود، «سرحد» نامیده می‌شده است. «مرز» اما خطی است اعتباری- قراردادی که با مشخص کردن آخرین اندازه گستره یک سرزمین در قلمروهای زمینی، هوایی و دریایی آن را از سرزمین‌های هم‌سامان^۱ خود متمایز می‌کند. خط‌های مرزی به مثابه پدیده‌هایی فضایی- سیاسی گاهی طبیعی و مبتنی بر عوارض جغرافیایی چون رود، آب‌پخشان^۲، ژرفگاه، جنگل، دشت و گاهی ساختگی، تحمیلی، قراردادی و مبتنی بر خط‌های هندسی هستند (میرحیدر و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۱۷). پنداره مرز در مورد تمدن ایران نمایانگر سه گونه سامانه است.

نخست، سامانه سیاسی: در این معنا، مرز کارکردی به انگیزه تحدید سرزمینی ایران داشته، سامان سیاسی و به تبع آن دیوان‌سالاری ایرانی درون آن برقرار بوده و نیروهای نظامی ایران در استحکامات آن مستقر و از آنجا از ایران و مردمان ایرانی در برابر آفند انیرانیان، پدافند می‌کرده‌اند. داستان تاختن سهراب به ایران و رسیدن وی به «دژ سپید» در این زمینه می‌تواند نمونه‌ای مورد توجه باشد:

دژی بود کش خواندندی سپید

بدان دژ بُد ایرانیان را امید

نگهبان دژ رزم‌دیده هجیر

که با زور دل بود و با دار و گیر

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۳۰)

دوم، مرز فرهنگی: سرزمین‌هایی که مردمان ایرانی تبار و یا آنانی که وارث فرهنگ ایرانی هستند در آنجا می‌زیند. در تمدن ایرانی این مرز همواره از مرز سیاسی گسترده‌تر بوده است.

سوم، مرز اقتصادی: سرزمین‌هایی که از راه آمدو شد مالی و بازرگانی با ایران‌زمین در ارتباط بوده و پول رسمی ایران در آنجا مورد استفاده بوده است. نکته مورد توجه در این باره این است که گستره این مرزها همواره در حال قبض و بسط بوده است (وکیلی، ۱۳۹۷: ۲۴).

^۱ مجاور.

^۲ خط الرأس.

۵-۲) کشور

رایج‌ترین نام برای اشاره به یک سرزمین مشخص که دارای حاکمیت سیاسی به رسمیت شناخته شده باشد، واژه «کشور» است. کشور بازنمود سیاسی یک سرزمین مشخص است که با مرزهای قانونی و به رسمیت شناخته شده بین‌المللی، جمعیتی انسانی و دولتی که به سازماندهی فضایی آن مبادرت می‌ورزد پدیدار می‌شود. اهمیت مفهوم کشور به اندازه‌ای است که دیگر موضوعات و مفاهیم از جمله ملت، هویت ملی، منافع ملی، میهن پرستی، دولت، حکومت و... در پیوند با معنا و مفهوم کشور معنا می‌یابند. با وجود یکسان‌انگاری که پس از انقلاب فرانسه، گسترش مفهوم دولت-ملت و شکل‌گیری دولت‌های سرزمینی در اروپا میان دو پنداره کشور و ملت رخ داده است؛ اما در حقیقت این دو مفهوم از یکدیگر جدا بوده و در واقعیت همواره مرزهای کشورها با مرزهای متعلق به یک ملت هم‌پوشانی ندارد و به عبارت دیگر اصطلاح حکومت ملی همیشه بر حکومت برآمده از یک ملت در چارچوب سرزمینی مشخص دلالت ندارد (میرحیدر و حمیدی‌نیا، ۱۳۸۵: ۱۳).

از نظر واژه‌شناسی نیز کشور واژه‌ای است فارسی و در «بندهشن» به زبان پارسیگ از آن به مثابه زمینی که با مرز از زمین مجاور خود مشخص شده باشد یاد شده است:

«گوید در دین که زمین سی‌وسه نوع است،... هنگامی که تیشتر آن باران را ساخت که دریاها از آن پدید آمدند، زمین را همه جای نم گرفت، به هفت پاره بگسست... او آنها را کشور نام نهاد، زیرا ایشان را مرز بیود.» (بندهشن، بخش نهم، بند ۷۵)

همچنین در اوستا نیز این واژه به شکل‌های کَرشور، کرشو و کریشونت و به چم کشتزار (که باز هم وجه مشخصه‌اش تمایز آن از دیگر زمین‌های اطراف خود به وسیله مرز است) آمده است. نیز نشانه‌هایی از وجود گزاره‌هایی چون سرزمین، کشورهای گوناگون و به‌طور کلی مرز در مهریشت هم به چشم می‌خورد.

«می‌ستایم مهر دارنده دشت‌های پهناور را، می‌ستایم مهر دارنده دشت‌های پهناور را؛ او که به همه سرزمین‌های ایرانی، خانمانی پُر از آشتی، پُر از آرامی و پُر از شادی می‌بخشد.» (مهریشت ۱-۴)؛ (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۴۲۵).

«آن ایزد مینوی بخشنده فرّ، به سوی همه کشورها می‌رود؛ آن ایزد مینوی بخشنده شهریاری، به سوی همه کشورها می‌رود.» (مهریشت ۱۶-۴)؛ (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۴۳۳).

«او که کشور دشمن را ناکام می‌سازد؛ او که از پی دشمنان بی‌توان گریز، می‌تازد و ده هزار بار آنان را می‌نوازد.» (مهریشت ۲۷-۷) (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۴۳۹).

«او که دستان بسیار بلندش پیمان‌شکن را گرفتار می‌سازد و او را می‌گیرد؛ او را بر می‌افکند اگر چه در خاور هندوستان باشد؛ او را بر می‌افکند اگر چه در باختر باشد؛ اگر چه در ریزشگاه رود «آرتنگ» باشد؛ اگر چه در میانه این زمین باشد.» (مهریشت ۱۰۴-۲۷) (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۴۸۱)

بنابراین می‌توان گفت «کشور رهیافتی نوآورانه و دستاورد درک سیاسی و مدنی انسان ایرانی است» (حافظنیا و کاوندی کاتب، ۱۳۹۶: ۶).

۶ یافته‌های پژوهش

۶-۱) باز نمود تاریخی گستره ایران زمین در دوران باستان

نخستین اشاره‌ها به جایگاه جغرافیایی ایران، در اوستا که می‌بایست آن را در زمره نخستین متن‌های مکتوب موثر در خودآگاهی ملی ایرانیان دانست، رُخ می‌نماید. آن‌جا که این باور کهن ایرانی چنین توصیف می‌شود:

«مهر توانا بر آرژهی، سوهی، فردذَفشو، ویدذَفشو، واوروَبَرشتی و اوروَجَرشتی و بر این کشور «خونیرث» درخشان پناهگاه بی‌گزند و آرامگاه ستوران بنگرد.» (اوستا، مهریشت، کرده ۴، بند ۳)

پُر بیراه نیست اگر گفته شود، برای اینکه یک سرزمین در اندیشه، نگرش و منش مردمان ساکن آن از چنان ارج و اهمیتی برخوردار باشد که آن را جزئی از اجزای هویتی خود به شمار آورند بایستی از ویژگی‌های ناب و منحصر به فردی برخوردار باشد و چه بسا که «خونیرث درخشان» و ایرانویج^۱ به عنوان نخستین سکونت‌گاه ایرانیان از چنین ویژگی‌هایی برخوردار است. آنچنان که از اوستا و دیگر متون دینی برمی‌آید، خونیرث در مرکز هستی قرار گرفته (و باز ایرانویج در مرکز خونیرث) و شش سرزمین دیگر در پیرامون آن پراکنده شده‌اند که خونیرث از تمامی لحاظ نسبت به آن سرزمین‌ها بهتر و برتر است. در این‌باره چنین آمده است که:

«من [اهورا مزدا] هر سرزمینی را چنان آفریدم که هر چند رامش بخش نباشد، به چشم مردمانش خوش آید. اگر من هر سرزمینی را چنان نیافریده بودم... همه مردمان به ایرانویج روی می‌آوردند.» (وندیداد، فرگرد ۱، بند ۲)

این گزاره آشکارکننده باور ایرانیان به مرکزیت هستی برای سرزمین خودشان است. دودیدگر آنکه این سرزمین پهناورترین سرزمین هاست و پهناوری آن به تنهایی برابر با پهناوری شش سرزمین دیگر است. سوم

^۱ اوستایی: آرین وَیجَه (airyana waējah)، پهلوی: ایران‌ویج (ērānwēz).

آنکه به واسطهٔ اینکه عناصر و نشانه‌های قدسی‌ای همچون کوه البرز، کوه تیرگ، دریای فراخ کرت و... درون آن جای دارند، مظهر آفرینش اهورامزدا و سرزمینی سپند^۱ است.

«نخستین سرزمین و کشور نیکی که من [اهورامزدا] آفریدم ایرانویج بود بر کرانهٔ رود دایتیای نیک.»
(وندیداد، فرگرد ۱، بند ۳)

«خونیرث معتدل‌ترین جای زمین و همچون قلب زمین است. همچنین ایرانویج جایگاه برانگیخته شدن آشوررتشت از سوی اهورامزدا به پیامبری است.» (کوهکن، ۱۳۹۶: ۳۱)

با اینکه نخستین درک و دریافت ایرانیان از گسترهٔ جغرافیایی سرزمین خود تصویری اسطوره‌ای است؛ چنان در پندار، گفتار و کردار ایرانیان موثر و مضبوط است که ضمن دارا بودن نشانه‌هایی از روند زیست، رشد و نمو طبیعی مردمان ایرانی در سیر تداوم تاریخ ادامه یافته و در دوره‌های پسین تاریخ ایران به اشکال گوناگونی تکرار می‌شود.

با گذار از دوران اسطوره‌ای و ورود به دوران تاریخی ایران، فضای جغرافیایی ایران نیز صورتی مشخص تر و روشن تر به خود می‌گیرد. با بنیان نخستین دولت فراگیر و یگانگی تیره‌های آریایی ذیل شاهنشاهی هخامنشی مرزهای ایران به گسترده‌ترین حد خود رسید. این شاهنشاهی بزرگ که طول مرزهای آن به ۲۵ هزار کیلومتر می‌رسید، از شرق به پامیر و انتهای شرقی فلات ایران و جلگه سند و پنجاب، از شمال به شرق سیحون و آرال، دریای کاسپین، ماورای قفقاز تا دریاهای سیاه و آدریاتیک، از غرب به لیبی، سودان و تنگه عدن و از جنوب به شبه جزیره عربستان و سواحل جنوبی خلیج فارس و دریای عمان محدود می‌شد.

اگرچه درک و باز نمود هخامنشیان از حکومت خود نوعی عنصر جهانی و یکه‌سالاری را به همراه دارد و ایشان خود را شاه سرزمین‌ها و کشورهای بسیاری می‌دانستند ولی عنصر ایرانیت همچنان دال مرکزی گفتمان شاهنشاهی هخامنشی است و سرزمین ایران نقطهٔ کانونی این قلمرو پهناور در نظر گرفته می‌شد. داریوش در سنگ نوشته نقش رستم^۲ خود را آریایی^۳ از تبار آریایی معرفی می‌کنند (عطارزاده، ۱۳۹۹:

^۱ Sacred space

^۲ من داریوش شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه کشورهای همه‌گونه مردم، شاه در این زمین بزرگ دورودراز، پسر ویشتاسپ، هخامنشی، پارسی، پسر پارسی، بگ آریایی، دارای نژاد آریایی.

^۳ بایستی توجه کرد که آریایی را بایستی ایرانی ترجمه کرد و فهمید، آنچنان که خالقی مطلق می‌نویسد: «در اوستایی و پارسی باستان آریایی را نباید آریایی ترجمه کرد، بلکه به ایرانی که فقط صورت نوتر آن است... در اوستایی و پارسی باستان خواست از آریایی فقط ایرانی است» (خالقی مطلق، ۱۳۸۱: ۱۸۶).

۵۴). آگاهی ملی هخامنشیان از مبنای هویت سرزمینی خود و اشاره و ارجاع به آن به خوبی در اندیشه،

گفتار و کردار ایشان نمایان است. علیرضا شاپور شهبازی، ایران‌شناس، در این باره چنین می‌نویسد:

«مهم‌ترین گواه ایدئولوژی دولت هخامنشی در نمای بیرونی آرامگاه داریوش بزرگ در نقش رستم در فارس خودنمایی می‌کند. در آن‌جا نماد امپراتوری‌اش، سی حمل‌کننده‌ی تخت و نماینده‌ی مردمان تحت فرمان او هستند. ... نامگذاری و ترتیب پیکره‌ای مردمان تحت فرمان، از تقسیم‌بندی جغرافیایی امپراتوری به هفت ناحیه پیروی می‌کند». همچنین اشاره‌ی مستقیم به واژه «آریانام خشته»^۱ پشتیبان این نظریه است که هخامنشیان تصویر روشن و دقیقی از پایگاه اصلی شاهنشاهی خود و دیگر سرزمین‌های تابعه خود داشتند و به خوبی از آن آگاه بودند». (شهبازی، ۱۳۹۶: ۸۱)

با ظهور شاهنشاهی اشکانی پس از حکمرانی سلوکیان، بار دیگر نظم سیاسی ایرانی بر گستره جغرافیایی ایران‌زمین منطبق شد. بر خلاف ادعاهای افرادی چون گراردو نیوولی^۲ «اشکانیان نمی‌توانستند خود را آریایی ندانند یا سرزمین خود را از قلمرو پارسی- آریایی دوران هخامنشی متمایز بشمارند. این هم از شعارهای ایشان، هم از نمادهای پادشاهی ایشان و هم از سنت سیاسی‌ای که از خود به یادگار گذاشتند، معلوم می‌شود» (وکیلی، ۱۳۹۱: ۸۶). درباره درک و فهم دودمان اشکانی از مبنای سرزمینی ایرانیت، شهبازی در نوشتاری که به بررسی سیر تداوم ایده ایران تعلق دارد، می‌نویسد:

«پارت‌ها نام ایران‌شهر را برای کشور اصلی خود و محیط اطرافش به کار می‌برده‌اند، چون استان نیشاپور هم که پایتخت آن ابرشهر بود، گاه ایران‌شهر خوانده شده است. مقدسی گزارش می‌دهد که برخی حتی سیستان را بخشی از این ایران‌شهر می‌دانستند و زیبایی و شکوفایی آن را به گونه‌ای توصیف می‌کند که یادآور وصف اوستا از ایریانیوم (ایران‌ویج) است... هنگامی که این دولت با در بر گرفتن این استان‌ها و نیز میانرودان (بین‌النهرین) تبدیل به امپراتوری شد... واژه ایران‌شهر در سنت شفاهی به منزله تحول تاریخی منطقی واژه پیشین هخامنشی «آریانام خشته‌ثم»^۳ تداوم یافت». (شهبازی، ۱۳۹۶: ۷۶)

هرچند شاهنشاهی اشکانی نیز از برافتادن اقبال دولت خود مصون نبود و نوبت به برآمدن ساسانیان رسید؛ اما این انتقال قدرت تنها در بعد سیاسی با چالش و ستیزه همراه بود و در دیگر موارد ساسانیان مفاهیم و مؤلفه‌های فرهنگی را به خوبی از پیشینیان خود دریافت کردند، پروردند و نظریه‌ای ملی را که به نسبت آشکارتر و منسجم‌تر از نمونه‌های پیشین بود با تأکید بر گستره جغرافیایی سرزمین‌های ایرانی، بنیان گذاشتند؛ قلمروی که شاهنشاهی ساسانی بر آن فرمان می‌راند از مرو و سند در شرق، قفقاز و ارمنستان

^۱ Aryānām xšaça: تشکیل شده از دو جزء آریانام به معنی آریایی/ ایرانی و خشته به معنی سرزمین تحت حاکمیت/ تحت اعمال قدرت.

^۲ Gherardo Gnoli

^۳ Aryānām xšaçam

در شمال غرب، کناره‌های دجله و فرات در غرب و کناره‌های خلیج فارس در جنوب را در بر می‌گرفت. نکته‌دارای اهمیت در این زمینه تطبیق مرزهای سیاسی ایران در این دوره با عوارض طبیعی فلات ایران است، این نکته برای حکومت‌ها و پادشاهان سلسله‌های بعدی ایران‌زمین به عنوان الگوی اصلی گستره جغرافیایی ایران‌شهر بوده است. در عهد ساسانی تدوین علوم و دانش‌های زمانه همراه با جنبش فرهنگی جامعه عمل به خود پوشید، جغرافیای اساطیری نیز رفته‌رفته خود را با واقعیات هماهنگ کرد و طرح خود را بازیافت (جعفری‌دهقی، ۱۳۹۳). اردشیر بابکان که خود را شاهنشاه ایران و انیران می‌نامید یکی از مولفه‌های مشروعیت بخش به خود را کوشش برای انسجام سرزمین‌های ایرانی که به وسیله اسکندر چندپاره و متفرق شده بود می‌دانست؛ آنچنان‌که در بند آغازین کارنامه اردشیر بابکان آمده است:

«... که پس از مرگ اسکندر رومی، کشور ایران را دویست و چهل کدخدا بود» (مشکور، ۱۳۲۹: ۱۴۲).

با کوشش‌های موفقیت‌آمیز اردشیر و جانشینانش در همبستگی بیشتر قلمروهای ایرانی که پیش از این با سامانه پراکنده‌شاهی اداره می‌شدند، تمرکز سیاسی و نظامی بیشتری در گستره جغرافیایی ایران‌زمین اعمال شد و «توسعه مفهوم سرزمین در عصر ساسانی به موازات سیر تکاملی مفهوم مرز پیش رفت» (مجتهدزاده، ۱۳۹۰: ۱۲۹). ساسانیان با به کار بردن اصطلاح ایران‌شهر به مثابه عبارتی که حالا بیش از پیش حامل بار معنایی سیاسی و اداری بود، به دنبال تشخیص‌یابی و تشخیص‌دهی به ایرانیان در برابر انیرانیان بودند. البته که کوشش‌های ساسانیان تنها به این موارد محدود نماند و دستور ایشان در زمینه ترویج و گسترش دانش‌های گوناگون، در زمینه جغرافیا نیز با کتاب *شهرستان‌های ایران‌شهر* بروز و نمود یافت؛ کتابی که به‌خوبی بر جغرافیدانان در دوران اسلامی تأثیر گذارد و بسیاری از مباحث آن در آثار ایشان نیز به چشم می‌خورد.

۶-۲) باز نمود تاریخی گستره ایران‌زمین در سده‌های میانه

با ورود ایران به عصر فترت که به دنباله ورود اعراب مسلمان به ایران رخ داد، قلمرو جغرافیایی آن نیز پراکنده و به عنوان بخشی از قلمرو خلافت اسلامی به شمار رفت. اگرچه اندیشه یکپارچگی دوباره سرزمین ایران هیچ‌گاه فراموش نشد و همواره یکی از مهمترین مولفه‌ها و انگیزه‌های ایرانیان در طول دوران اشغال تا هنگام برآمدن نخستین دولت‌های مستقل ایرانی باقی ماند. با حذف ایرانیان از مقام فرمانروایی بر سرزمین‌های خود، حال انیرانیان بر گستره جغرافیایی ایران‌شهر فرمان می‌راندند بی‌آنکه دیگر پیوند هویتی میان ایشان و قلمرو تحت حکومتشان برقرار باشد. فرمانروایان مسلمان با مفهوم مرز جغرافیایی پیوند و قرابتی نداشتند. اسلام دعوتی جهانشمول داشت و گستره فرمان آن همه مردمان را در بر می‌گرفت. بر اساس آموزه‌هایی که دستگاه خلافت اسلامی بر آن استوار شده بود سرزمین‌ها یا تحت اداره خلافت اسلامی قرار داشتند که دارالاسلام را تشکیل می‌دادند و یا سرزمین‌هایی بودند که از آن‌ها تحت عنوان

دارالحرب [یا دارالکفر] نامبرده می‌شد. اما پایبندی فاتحان مسلمان به این برابری دینی و ایمانی آرنگی^۱ بیش نبود؛ به ویژه آنکه در دوران خلافت امویان رنگ و بوی قومی و عصبیت عربی بر آموزه‌های برابری خواهانه اسلام چیره گشت. در غیاب دولت ملی ایران که نگهبان و تقویت کننده پیوستگی هویت ایرانی و مرزهای جغرافیایی آن باشد، ایرانیان بر آن شدند تا با یاری جستن از دیگر مولفه‌های هویت ملی همچون زبان و ادب فارسی یاد و خاطره جغرافیای تاریخی خود را در قلب و ذهن خویش زنده نگه داشته، چشم‌به‌راه پیش آمد بایسته و درخوری برای زنده کردن یکپارچگی سیاسی و جغرافیایی روزگار کهن بمانند. هرآینه این بار کوشش ایرانیان برای تطبیق دوباره هویت ملی و سرزمینی خود به تلاشی بیش از پیش نیاز داشت، چرا که این بار ایرانیان می‌بایست مولفه‌های سازنده هویت ملی خود را که به سان پاره‌های جدا افتاده‌ای از یکدیگر بودند، با ارجاع به حافظه و آگاهی ملی خود بازیابند، در کنار یکدیگر قرار داده و دوباره وحدت ملی خود را در سرزمینی مشخص و یکپارچه بیارایند. پس از نزدیک به دو سده کوشش‌های پراکنده، آفتاب هویت‌طلبی ایرانیان از مشرق ایران زمین برآمد. طاهریان به عنوان نخستین فرمانروایان ایرانی تبار پس از اسلام توانستند سرزمین‌های شرقی ایران را که از زمان ساسانیان خراسان نامیده می‌شد و یزدگرد سوم در آنجا کشته شده بود را تحت اداره خویش درآورده و تا اندازه‌ای از زیر چیرگی اعراب خارج کنند. درباره اینکه چرا خراسان زودتر از دیگر نواحی ایران زمین توانست به چنین موقعیتی دست یابد، پژوهشگران دلایلی از این دست را برشمرده اند:

«نخست اینکه خراسانیان موفق شده بودند که از بعضی زمینه‌های کهن فرهنگی، خود را از دستبرد آفات حفظ نمایند. دوم اینکه خراسان از مرکز حکومت دور بود و امکان تشکیل و سازماندهی انجمن‌ها و تشکیلات مخالف خلافت در آن بیشتر از دیگر نواحی بود. دیگر آنکه اختلاف فرماندارانی که از جانب بنی‌امیه به خراسان گسیل شده بودند، خیلی زود آنها را از چشم مردم انداخت و سرانجام گرایش مردم این مناطق به تشیع فرصت مناسبی برای تبلیغ و اقدام جنبش‌های مخالف اعراب و بنی‌امیه فراهم آورد.» (شارقی و همکاران، ۱۳۵۳: ۱۴۵)

حال، ایران‌گرایی به یکی از منابع مهم کسب مشروعیت برای فرمانروایان و دودمان‌های مدعی کسب قدرت سیاسی در پهنه ایران زمین تبدیل شده بود. امیران سامانی در راستای ایران‌گرایی کوشیدند و زمینه بروز استعدادهایی را در این زمینه فراهم آوردند، به گونه‌ای که بی‌شک این اقدام ایشان در آفرینش و سرایش حماسه ملی ایران، «شاهنامه»، به دست حکیم ابوالقاسم فردوسی کارگر افتاد. این بار یاد و خاطره جغرافیای تاریخی و اسطوره‌ای ایران در شاهنامه فردوسی هویدا شد و یاد آن سرزمین‌های باستانی دوباره

برای ایرانیان زنده شد. پُر واضح است که یادآوری دوباره این جاینام‌های باستانی و سرزمین‌های تاریخی که روزگاری سرزمین مشترک همه ایرانیان بود و امروزه هر بخشی از آن‌ها در دست حکومت‌های محلی تقسیم شده‌بودند چه تأثیری شگرفی بر بیداری هویت ملی ایشان داشته است. فردوسی خاطره تاریخی سرزمین و هویت ملی ایرانیان را نه فقط از روی احساس شاعرانه بلکه با آگاهی کامل از بار معنایی و هویتی آن باردیگر در نزد ایرانیان آشکار ساخت. او اصطلاح ایران‌زمین و ایرانشهر را به‌طور دقیق در مفهومی به کار می‌برد که در عصر ساسانی به کار می‌رفت؛ ایران‌زمین او به‌مثابه جامعه‌ای نمادین خاطرهای نه‌چندان دور بود که کارکرد مهم آن پیوند دادن همه ایرانیان به یکدیگر بود. «فردوسی در مجموع، ۱۱۷ بار «ایران زمین» و ۸۸ بار «شهر ایران»^۱ را در شاهنامه به کار برده است» (یزدانی و شمس، ۱۳۸۳: ۸۷). بارقه‌ای که فردوسی افروخت، میل به خاموشی نداشت و هرچند پس از او ایران بار دیگر صحنه تاخت و تاز انیرانیان شد اما عنصر سرزمینی هویت ایرانی در اندیشه خواص و نخبگان جامعه زنده شده بود و هر یک از ایشان می‌کوشید تا نه تنها از خاموشی آن جلوگیری کند بلکه در حد توان خود بر فروغ آن بیفزاید.

نظامی گنجوی که در دوران فرمانروایی سلجوقیان بر ایران می‌زیست نیز اگرچه شاعری حماسه‌سرا نبود ولی با الهام از فردوسی بار دیگر نام ایران‌زمین را با اشاره به مفاهیم جغرافیایی و اسطوره‌های ایرانی زنده کرد. کوشش وی در این خصوص در زمانه‌ای که علاوه بر اعراب، ترکان نیز بیشتر نقاط ایران را در اختیار داشتند حائز اهمیت است (مؤدب، ۱۳۹۷: ۳۰۰). ستایش و منقبت «علالدین گُربارسلان»، یکی از امیران محلی از سوی نظامی، دو بیت مشهور درباره ایران را در خود دارد که نشانه آشکاری از آگاهی وی به جایگاه ایران‌زمین و یادکردهای اسطوره‌ای و منابع باستانی در خصوص گستره جغرافیایی ایرانشهر در دوران پیش از زندگانی شاعر است.

همه عالم تن است و ایران دل
چون که ایران دل زمین باشد

نیست گوینده زین قیاس خجل
دل ز تن به بود، یقین باشد

(نظامی، ۱۳۱۷: ۳۱)

^۱ سید احمدرضا قائم‌مقامی در تحلیلی زبان‌شناختی بر تعبیر «شهر ایران» در شاهنامه، نشان می‌دهد که این ترکیب صرفاً حاصل ضرورت وزنی شعر نیست، بلکه پیشینه‌ای کهن‌تر در متن‌های پارسی و ساسانی دارد. ایشان با استناد به شواهدی از یادگار زریران، درخت آسوری، تاریخ سیستان و کتیبه‌های کرتیر نتیجه می‌گیرد که هر دو تعبیر «ایرانشهر» و «شهر ایران» در زبان‌های ایرانی میانه رایج بوده‌اند، اما «ایرانشهر» به دلیل پیوند با ایدئولوژی ساسانی شکل غالب یافته است. از این رو، تعبیر «شهر ایران» در شاهنامه می‌تواند بازتاب سنتی کهن‌تر و غیررسمی‌تر در نامگذاری سرزمین ایران باشد، نه صرفاً اقتضای وزن شعری (نک کانال تلگرام «یادداشت‌های سید احمدرضا قائم‌مقامی» (@YaddashtQaemmaqami)، فرسته ۲۸ نوامبر ۲۰۲۳).

ایلغار مغولان هر چند خسارات بسیاری بر ایران و ایرانیان وارد آورد که ذکر آن در این مقاله نمی‌گنجد، اما همزمان نظام خلافت را به‌عنوان رقیبی که جایگزین نظام سیاسی ایرانی شده بود، برانداخت. از این پس، هولاکو و جانشینانش بر گستره‌ای فرمان می‌راندند که ایران‌زمین نامیده می‌شد.

«علاقه به کسب نوعی استقلال ضمنی از امپراتوری اولیه مغولی و ایجاد فرمانروایی مستقل و یکپارچه هولاکو را بی‌آنکه الزاما بخواهد و بداند، «وارث وظایف تاریخی فرمانروایان ملی ایران» کرد. بدین‌روی هولاکو و جانشینانش با وجود عدم آگاهی ملی به دفاع از حدود و ثغور ایران‌زمین، در برابر تجاوز دشمنان پرداختند.» (اللهیاری، ۱۳۸۲: ۵۶)

ثمره این یکپارچگی تاریخی که این بار نه از پی فتح و ظفر بلکه از پی غلبه خارجیانی دیگر به دست آمده بود انطباق گستره قلمرو ایلخانان با گستره ایران‌شهر ساسانی بود و این امر کمک شایانی به بازنمایی تصویر ایران‌زمین نزد نخبگان ایرانی کرد. ایشان کوشیدند تا با استفاده از فرصت پیش‌آمده، با ایجاد نوعی پیوند میان سلاطین مغول و مفهوم ایران‌زمین، به هر چه فراگیرتر شدن ایده ایران کمک کنند و این نماد انسجام بخش را همچنان زنده نگه دارند. خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی در جامع‌التواریخ و در تبیین تاریخ ایلخانان، بستر فرمانروایی ایشان را ایران‌زمین معرفی می‌کند (اللهیاری، ۱۳۸۲: ۵۸). حمدالله مستوفی به‌پیروی از فردوسی در منظومه‌ظفرنامه که تاریخ منظوم ایران‌زمین از یورش اعراب (از جایی که شاهنامه فردوسی پایان می‌یابد) تا دوران حمله مغولان است، مفهوم جغرافیایی ایران‌زمین را بارها مورد اشاره و تأکید قرار می‌دهد و آن را به اندیشه سیاسی ایران‌شهری پیوند می‌زند. همچنین در اثر جغرافیایی‌اش، نزهة‌القلوب، می‌کوشد گستره جغرافیایی ایران‌زمین را به‌روشنی بیان کند. وی در این کتاب گستره جغرافیایی ایران‌شهر را مبنای کار خود قرار داده و در شرح احوال ایران‌زمین آن را چنان باز می‌نماید که خاطره تقسیم‌بندی‌های اسطوره‌ای ایران‌شهر زنده می‌شود. او در قسمت دوم از مقاله سوم این کتاب که به شرح احوال ایران‌زمین اختصاص دارد، این‌گونه می‌نویسد:

«هرمس که هم حکیم و هم پیغمبر و هم پادشاه بود و او را المثلث بالحکمه خوانده‌اند، زمین را به هفت بخش همچون هفت دایره یکی در میان و شش در حوالی تقسیم نموده که ایران زمین در وسط سرزمین‌ها و سرزمین‌های هندوان و تازیان و شام و مصر و مغرب و روم و فرنگ و ترک و چین در اطراف آن قرار دارند» (مستوفی، ۱۳۸۱: ۵۵).

وی در بخش مربوط به توصیف ولایات و شهرهای ایران‌زمین آن را به بیست باب تقسیم می‌کند و عراق عرب را به‌واسطه آنکه در قبه ایران‌زمین افتاده، «دل ایران‌شهر» می‌خواند. پس از آن به جزئیات شهرها و ایالت‌های ایران می‌پردازد و با انتساب پیدایش و ساخت هر کدام از آنها به یکی از چهره‌های باستانی و

اسطوره‌ای ایران، تفسیری ایرانی از تاریخ و جغرافیای این سرزمین‌ها ارائه می‌دهد (آقاجری و فضل‌نژاد، ۱۳۸۸: ۱۹).

۶-۳) بازنمود تاریخی گستره ایران زمین در دوران جدید

از هنگامه بر افتادن سلسله ساسانی تا هنگامه خیزش دوباره ایرانیان با هدف تشکیل دولتی فراگیر و ملی که تا حد زیادی منطبق با گستره جغرافیایی تاریخی ایشان باشد، دوران فترت دولت ملی ایران است. در این دوره فترت تلاش‌ها برای زنده نگه داشتن یاد و نام ایران زمین به مثابه یکی از مهمترین مؤلفه‌های سازنده هویت ملی ایرانی بیشتر به نخبگان فکری و جنبش‌های پراکنده ایران گرایانه محدود بود، بی‌آنکه از حمایت دولتی قدرتمند و آگاه برخوردار باشد. با روی کار آمدن صفویان اما، بار دیگر دولت ایران، درون سرزمین ایران بر ملت ایران فرمان می‌راند و حال این امر بیش از آنکه صرفاً آرمانی دور و دراز و یا خاطره‌ای در کتاب‌های تاریخی و جغرافیایی باشد واقعیتی غیر قابل انکار بود. تثبیت و تحکیم مرزهای سرزمینی ایران در دوران صفوی تا حدود زیادی [و نه البته به‌طور دقیق و کامل] با گستره جغرافیایی ایران ساسانی منطبق شد. اگرچه ایشان با تکیه بر قدرت نظامی و سامان دیوانسالاری خود توانسته بودند بر بیشتر قلمرو باستانی ایران مسلط شوند اما رؤیای بازآرایی نظم سیاسی و حکومت فراگیر ایرانیان بر ایرانشهر از این پس از جوانبی تهدید می‌شد که رابطه مستقیمی با قدرت و ضعف پادشاهان ایرانی داشت و بنابراین برای مقابله با آن نیاز به چاره‌ای بود. برای مثال هنگامی که هویت ایرانی بار دیگر از سوی نهاد خلافت و این بار از جانب ترکان سنی مذهب تهدید می‌شد، «تشیع» در جای «به‌دینی» قرار گرفت و از همین رو، افزون بر مفاهیمی همچون ایران، ایرانشهر، ممالک ایران و ممالک محروسه ایران که بر حدود و ثغور جغرافیایی ایران زمین دلالت داشت، ایران، سرزمین «فرقه ناحیه» خوانده شد (بهرام‌نژاد، ۱۳۸۷). یادآوری مفهوم و پاسداری از قلمرو ایران زمین نزد صفویان به سان شاهنشاهی ساسانی، افزون بر جنبه سیاسی و نظامی، جنبه معنوی و دینی نیز یافت و اینجا بود که تمایزیابی از اغیار برای ایرانیان شیعه مذهب در برابر ترکان سنی مذهب برای ایشان یادآور دشمنان تاریخی خود یعنی تورانیان شد و تعریف خودی از غیر خودی به تقویت هویت ملی ایرانی کمک کرد.

یادکردِ خاطره اسطوره‌ای - تاریخی ایران زمین در آثار نخبگان دوره صفوی نیز خالی از لطف نیست، البته که نویسندگان این دوره نیز بیشتر به تکرار ذکر همان قلمرو تاریخی و اسطوره‌ای اقلیم هفت گانه پرداخته و به تطبیق واقعیات جاری با متون موجود بسنده کرده‌اند. یکی از پژوهشگران در این خصوص می‌نویسد: «هدف آنان از تحریر مجدد اقلیم هفت گانه و توجه به ولایات ایران زمین که در اقلیم سوم و چهارم واقع شده بود، و اغلب نیز اثر خود را بر پایه رساله نزهة القلوب حمدالله مستوفی نوشته‌اند، آن بوده است که

حدود ایران زمین را به دنبال تحولات جدید عصر صفوی بر همگان واقف و آگاه سازند». از جمله بارزترین این آثار می‌توان به حیب‌السیر غیاث‌الدین خواندمیر، تذکره هفت اقلیم امین احمد رازی، کتاب مختصر مفید نوشته محمد مفید مستوفی و رساله رفیق توفیق اثر محمدعلی قزوینی اشاره کرد. نویسندگان این آثار به پیروی از تاریخ‌نویسان و جغرافیدانان پیش از خود ضمن نام بردن از ایران زمین و مشخص کردن حدود و ثغور جغرافیایی آن بر مفهوم ایران زمین تأکید بسیار کرده‌اند که این امر مؤید استفاده از منابع واحدی است که در دوران اسلامی تدوین شده، اما تماماً ریشه در جهان‌شناسی کهن جغرافیایی ایران باستان و برخاسته از متن باورهای دینی ایرانیان قدیم دارد (بهرام‌نژاد، ۱۳۸۷). همچنین در ساحت تنظیم، تقسیم و اداره قلمرو پهناور ایران، عملکرد دولت صفوی مبنی بر بخش‌بندی سرزمین ایران به ایالات، قلمروهای پیرامونی تابع دولت مرکزی و سرزمین‌های امیرنشین، با فراز و فرودهایی تا دوران پایانی حکومت قاجاریه تداوم داشت.

با آشکار شدن نشانه‌های ضعف و سستی در ارکان حکومت صفوی، بار دیگر قلمرو جغرافیایی ایران به صحنه تاخت و تاز مدعیان نشستن بر تخت پادشاهی ایران زمین تبدیل شد اما پیوند میان هویت ملی و انسجام سرزمینی ایران عصر صفوی از آن‌چنان استحکامی برخوردار بود که دیگر به آسانی گسستی نبود. نادر شاه افشار با ادعای بازگرداندن آرامش و امنیت به ایران بر تخت نشست و تکرار بیش از دوست مرتبه نام ایران و ایران زمین در منابع تاریخی و اسناد دولتی این دوره همچون *تاریخ عالم‌آرای نادری* و *جهانگشای نادری* خود گواه معرفت و تمیز ایران از دیگر سرزمین‌ها نزد نادر شاه و ملازمان وی است. نادر شاه در دشت مغان خطاب به اهالی ایران، خود را نجات‌دهنده سرزمین ایران از رسم ملوک‌الطوایفی می‌داند و بر روی سکه‌ها، خود را «نادر ایران زمین» می‌نامد (سیف‌الدینی، ۱۳۹۵: ۱۴).

با کوشش‌های آقامحمدخان قاجار بار دیگر دولت مرکزی واحدی در ایران مستقر شد؛ هرچند دیگر وسعت مرزهای ایران به دوران اوج خود نرسید، اما به سبب ضعف نظامی و پریشانی امور سیاسی پس از وی، همان میزان باقی‌مانده از قلمرو سرزمینی ایران نیز از تعرض مصون نماند. پیمان‌نامه‌های گلستان و ترکمانچای قلمرو قفقاز را از ایران منفک و مرزهای شمالی آن را به آذربایجان و رود ارس محدود کرد، پیمان ارزروم غرب ایران را به مرزهای تقریبی فعلی ایران رساند، انعقاد قرارداد آخال میان ایران و روسیه تزاری و اشغال مرو از سوی روس‌ها، سرحدات شمال شرقی ایران را به حدود فعلی آن رساند، تحمیل پیمان پاریس شرق ایران را از وجود هرات و قندهار محروم ساخت و در نهایت اعمال فشار امپراتوری بریتانیا بحرین و دیگر سرزمین‌های عربی را به مسیر استقلال و جدایی از ایران و کاهش دامنه نفوذ و اقتدار ایران تشویق کرد. اکنون با قدرت‌یابی روزافزون حاکمان محلی و ضعف دولت مرکزی قاجاریه، تغییر در روش‌ها و نگرش‌های بازیگران نوظهور یا امپراتوری‌های قدیمی در عرصه سیاست جهانی، همچون

تکاپوی امپراتوری روسیه و بریتانیا برای پیگیری برنامه‌های توسعه‌طلبانه‌ای که در سر داشتند، ادامه روند استعمار از سوی کشورهای اروپایی، ظهور شکل جدیدی از تقسیمات سیاسی کشورها مبتنی بر نظریه دولت-ملت اروپایی و به تبع حاکم شدن قواعد و مقررات بین‌المللی جدید و تسری آن به دیگر نقاط جهان، روندی آغاز شد که در نهایت به تجزیه ایران زمین انجامید.

با تجزیه ایران‌شهر فضای جغرافیایی ایران زمین به گسستی سیاسی دچار شد، فاصله میان مرزهای سیاسی و فرهنگی ایران زمین به بیشترین حد خود رسید و این مهم مقدمه‌ای بر بروز بحران هویت برای انسان ایرانی گردید. فروریزی گستره جغرافیایی ایران‌شهر این بار در فضای جدیدی رخ داده بود که شرایط آن از جوانب بسیاری با موارد پیش از این تفاوت اساسی و ماهوی داشت. اگرچه خاطره ضعف، شکست و واگذاری بسیاری از مناطق ایران به دشمنان در حافظه ملی ایرانیان به مثابه رویدادی غم‌انگیز و فراموش نشدنی ثبت و ترس [والبته مقاومت در برابر] از تکرار آن به یکی از مهمترین ویژگی‌های هویت ملی ایرانی در دوران جدید تبدیل شد، اما خسارت‌های این رخداد تاریخی بیش از یک جابه‌جایی معمول سرزمینی بود، چرا که این جدایی تنها در بُعد جغرافیایی اتفاق نیفتاد. مناطقی که بنا به مفاد پیمان‌نامه‌های تحمیلی از ایران جدا شدند از آن هنگام تا به امروز از جهان ایرانی که حاصل پیوند قلمرو و نظم سیاسی فراگیر ایرانی بود خارج شدند و در فضای جغرافیایی مصنوعی و تحمیلی قدرت‌های استعمارگر به حیات خود ادامه دادند. کاهش وابستگی به فضای جغرافیایی و زیست‌بوم ایرانی، هویت ایرانی مردمان ساکن در این مناطق که ناشی از هم‌ذات‌انگاری تاریخی مردمان ایران زمین بود را دچار انشقاق و پراکندگی کرد و آن را با هویت‌های ساختگی جایگزین کرد. با افول عنصر سرزمینی در هویت ایرانی‌تباران، در کشاکش میان جهان‌بینی‌های تحمیلی نوین و با آفرینش مفاهیم جدیدی همچون «ملیت‌های ایرانی، ایرانی‌تبارانی که روزگاری نه‌چندان دور زیرمجموعه‌ای از سیستم سیاسی ایرانی به حساب می‌آمدند، بنا بر ایدئولوژی مارکسیستی می‌بایست خود را ملت‌هایی جداگانه می‌شناختند؛ ملت‌هایی که حال با «مسئله ملی» ویژه خود مواجه و هر کدام به دنبال راه‌حلی ملی برای «تعیین سرنوشت» خود سرگردان بودند. اگر در گذشته از دست دادن بخشی از سرزمین و قلمرو جغرافیایی با جنگ قابل جبران و بازپس‌گیری بود اما در سده اخیر و مبتنی بر رواج پدیده دولت-ملت و بنا بر اصل عدم مداخله، چاره‌ای جز پذیرش و به رسمیت شناختن قلمروهای پیشین که حال هر یک تبدیل به کشور جدیدی شده و در موارد بسیاری در تعارض با مبنای سرزمینی هویت ایرانی گام برمی‌داشت، نبود.

شکل‌گیری دولت-ملت‌های جدید در بخش‌هایی از قلمرو تاریخی- فرهنگی ایران، به‌ویژه در سده اخیر، همراه با ترسیم مرزهای تازه و هویت‌های سیاسی مستقل، روندی از واگرایی فرهنگی و جغرافیایی را رقم زد که از خلال آن، گروه‌هایی از مردم ایرانی‌تبار در نظام‌های هویتی نوپدید جای گرفتند. این مرزهای

تازه نه تنها ساختار سیاسی منطقه را دگرگون ساختند، بلکه تدریجاً حافظه فضایی و پیوندهای فرهنگی مشترک را نیز تضعیف کردند. در پی دگرگونی‌های تاریخی و سیاسی، گستره‌ای که زمانی بستر فرهنگی به هم پیوسته‌ای به نام ایران را شکل می‌داد، به کشوری بدل شد که امروز دارای یکی از بیشترین شمار همسایگان در جهان (پانزده همسایه) است. بسیاری از این همسایگان کنونی، در گذشته جزئی از همان بافت تمدنی مشترک بودند. اما اکنون، هر یک با بازسازی روایت‌هایی تازه از تاریخ و هویت، چارچوب‌های ملی مستقلی را بازنمایی می‌کنند؛ چارچوب‌هایی که در مواردی، نه تنها با گذشته فرهنگی مشترک فاصله گرفته‌اند، بلکه گاه در تقابل با دستگاه معنایی ایران فرهنگی قرار می‌گیرند (خلیلی، ۱۳۹۷: ۱۴۳). بر اهمیت نقش سازه‌های معنایی در سیاست خارجی، در برخی سنت‌های نظری روابط بین‌الملل از جمله رویکرد سازه‌نگاری نیز تأکید شده است؛ جایی که هویت به مثابه ارکان اصلی تصمیم‌سازی، در شکل‌گیری ادراکات، منافع و الگوهای کنش سیاسی دولت‌ها نقش بنیادین می‌یابد.^۱ در این رویکرد، تصمیم‌گیران در عرصه سیاست خارجی در پرتو دریافت‌ها و معناسازی‌های هویتی، تاریخی و فرهنگی دست به گزینش راهبردها می‌زنند. از همین رو، سازوکارهای فرهنگی و ذهنی، با اثرگذاری بر درک نخبگان سیاسی از خود، دیگری و ساختار محیط بین‌الملل، می‌توانند به‌طور غیرمستقیم مسیرهای تعامل یا تقابل را ترسیم کنند. در مورد ایران، گسست تاریخی در بافت جغرافیایی- فرهنگی و تجزیه سرزمینی آن به کشورهای تازه‌تأسیس با روایت‌های تاریخی و سیاسی ناهمسو، زمینه‌ساز شکل‌گیری گفتمان‌هایی گردیده است که در مواردی، تضادهای مفهومی عمیقی با سنت ایران فرهنگی دارند. این ناهمسازی که در سطوح ادراکی و معنایی بازتاب می‌یابد، بروز تعارضات هویتی در سطح منطقه‌ای را تشدید کرده و می‌تواند ظرفیت دیپلماتیک و هم‌پیوندی راهبردی ایران با محیط پیرامونی‌اش را با چالش مواجه سازد. چنین شرایطی می‌تواند به کاهش ظرفیت دیپلماتیک و سیاسی ایران در مدیریت روابط خود با همسایگان و بازیگران منطقه‌ای منجر شود، که خود بخشی از چالش‌های گسترده‌تر مرتبط با هویت و سرزمین در منطقه است.

در شرایطی که گستره جغرافیایی ایران به یکی از محدودترین ابعاد تاریخی خود رسیده، پیوند دیرینه میان سرزمین و هویت نیز دستخوش دگرگونی‌های بنیادین شده است؛ پیوندی که در گذر تاریخ، چارچوب‌های معنایی، حافظه‌های مشترک و نظام‌های تعلق را در قلمرو ایران فرهنگی شکل داده بود. این دگرگونی، پیامد فراروندهای تاریخی چون تجزیه‌های سیاسی و ترسیم مرزهای نوینی است که ساختار یکپارچه معنا و هویت در منطقه را شکافته و آن را با نوعی پراکندگی جغرافیایی و تنوع گفتمانی مواجه ساخته است. با این‌همه، در ورای مرزهای تثبیت‌شده سیاسی، همچنان لایه‌هایی از پیوستگی فرهنگی،

^۱ بنگرید به: ونت، الکساندر (۱۳۸۴)؛ نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه.

زبانی و تمدنی میان ایران و بسیاری از جوامع پیرامونی باقی مانده است؛ لایه‌هایی که در بستر آگاهی تاریخی و تجربه‌های زیسته، می‌زیند و می‌توانند در سیاست‌گذاری منطقه‌ای مورد بهره‌برداری قرار گیرند. در این چشم‌انداز، بازتعریف نقش منطقه‌ای ایران نه صرفاً بر بنیان مؤلفه‌های سخت‌افزاری قدرت، بلکه در پرتو ظرفیت‌های نرم همچون زبان فارسی، فرهنگ ایرانی‌شهری و خاطره‌ی تمدنی مشترک امکان‌پذیر است. در جهانی که مفاهیم ملت، مرز و حاکمیت در حال بازنگری‌اند و دیپلماسی فرهنگی به‌عنوان یکی از ابزارهای مؤثر سیاست خارجی مورد توجه قرار گرفته است، تکیه بر اشتراکات درونی‌تر میان ملت‌ها، فرهنگ‌ها و زبان‌ها می‌تواند بنیانی برای بازسازی پیوندهای فراملی باشد؛ رویکردی که از برهمکنش^۱ با ساختارهای سیاسی موجود پرهیز کرده، اما همزمان با واقع‌گرایی ژئوپلیتیکی نیز سازگار است. چنین چشم‌اندازی نه تنها راهی برای جبران بخشی از خلأ ناشی از کاهش انسجام سرزمینی ایران در سده‌های اخیر فراهم می‌کند، بلکه امکانی است برای هم‌افزایی در حوزه‌ی منافع ملی؛ به‌ویژه اگر سیاست‌گذاری‌ها با درک عمیق از ظرفیت‌های فرهنگی - تمدنی و در قالب راهبردی هماهنگ، هوشمندانه و غیرتقابلی طراحی شوند.

۷) بهره‌پژوهش

گستره جغرافیایی ایران، بنا به ویژگی‌های زاستاری^۲، فرهنگی، اجتماعی و... ویژه خود، از دیگر قلمروهای جغرافیایی متمایز می‌شود؛ تمایزی که خود به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های بنیادین ساختار هویت ملی ایرانیان شناخته می‌شود. این سرزمین، فراتر از یک بستر زیستی، زمینه‌ساز تمرکز و استمرار اندیشه ایران‌گرایی و پاسداری از یکپارچگی تاریخی ملت ایران بوده است. فلات ایران یکپارچگی فضایی را برای ساکنان آن در درازای تاریخ به ارمغان آورده و آن را به جایگاه زیست‌مردمانی بدل ساخته که برای نامیدن خود فارغ از تمامی وابستگی‌های فردی، دینی، فرهنگی و زبانی از نام این سرزمین بهره برده‌اند. پیوند دوسویه میان سرزمین و مردم ایران، در بستر تاریخ، اگرچه گاه در اوج انسجام و وحدت تجلی یافته و گاه دستخوش تغییرات و دگرگونی‌هایی شده است، اما حتی در دوره‌هایی که تا مرز زوال پیش رفته، با تکیه بر بازنمایی پایدار «نام» و «گستره» آن سرزمین در حافظه و آگاهی جمعی مردم، از گسست‌رهایی یافته، بازیابی شده و تداوم آن در درازمدت محقق شده است. ایران‌زمین، زادگاه و بستر تکوین آگاهی ملی ایرانیان بوده است؛ عرصه‌ای که در آن، تمامی تجربه‌های سرنوشت‌ساز جمعی - از پیروزی‌ها و شکست‌های تاریخی تا همزیستی خلاقانه‌ی خرده‌فرهنگ‌ها و نهادهی شدن نمادهای هویت مشترک - شکل گرفته و تداوم یافته

^۱ تقابل

^۲ طبیعی

است. با وجود اینکه قلمرو سیاسی کنونی ایران در محدودترین وضعیت خود نسبت به گستره تمدنی تاریخی‌اش قرار دارد، این انقباض سرزمینی نتوانسته است پیوندهای ژرف و ناگسسته فرهنگی، تاریخی و حافظه مشترک سرزمینی را که در عمق این آگاهی ریشه دوانده است، از بُن برکند. با این حال، فرآیندهای مدرن تجزیه سیاسی و ترسیم مرزهای ملی نوین، گسستی تدریجی میان «سرزمین حافظه» و «سرزمین سیاست» پدید آورده است. این گسست، ساختارهای معنا، حافظه تاریخی یکپارچه و حس تعلق سرزمینی را دستخوش تغییر ساخته است. با وجود این دگرگونی عمیق، ردپای پررنگ پیوندهای کهن فرهنگی و تمدنی، همچون لایه‌ای زیرساختی و مقاوم، در بافت هویتی پهنه فرهنگی ایران زمین تداوم یافته است. در جهانی که مفاهیم کلیدی ملت، مرز و حاکمیت از سوی گفتمان‌های پسانوگرا^۱ و پساساختارگرا به چالش کشیده و بازتعریف می‌شوند، اتخاذ یک دیپلماسی تمدن‌محور که بر همبستگی‌های فرهنگی، زبانی و تمدنی تأکید کند، می‌تواند شالوده‌ای نوین برای تقویت جایگاه ژئوپلیتیک ایران باشد. مؤلفه‌هایی چون زبان فارسی، حافظه مشترک تاریخی و الگوی کشورداری ایرانشهری، می‌تواند خلأ ناشی از انقباض سرزمینی را جبران کنند. در پرتو چنین رویکردی، این سرمایه‌های نمادین می‌توانند در قالب سیاست‌گذاری‌های هم‌آهنگ، هم‌گرا و هم‌سو به تحکیم هویت ملی سرزمین‌محور در میان مردمان این حوزه و همزمان، احیای مفهوم ایران به مثابه یک قلمرو تمدنی زنده و مشترک یاری رسانند. چنین چشم‌انداز راهبردی‌ای، با هم‌نشانی «امر هویتی» و «امر ژئوپلیتیک» هم پاسخی به نیاز ژرف هویتی جامعه ایران برای بازتعریف خویش در جهان معاصر و هم زمینه‌ساز تحقق منافع ملی در چارچوب یک نظم منطقه‌ای مبتنی بر همکاری خواهد بود. فرجام سخن، پاسخی مستقیم به پرسش بنیادین این پژوهش است: بازنمایی تاریخی ایران زمین به مثابه یک گستره تمدنی پیوسته و فراتر از مرزهای سیاسی متغیر، نقش اساسی در پیدایش و پایداری هویت ایرانی داشته است. این انگاره سرزمینی نهادینه‌شده در حافظه جمعی ایرانیان که در اسطوره، ادبیات، تاریخ و فرهنگ این سرزمین ریشه دوانده، در درازای تاریخ به‌عنوان عاملی مقاوم و تاب‌آور عمل کرده است. چالش امروز، بازتعریف این بازنمایی کهن در قالب یک جهان‌زیست سیاسی-سرزمینی معاصر است؛ جهان‌زیستی که در آن، آگاهی ملی ایرانیان از پیوند دیرینه‌شان با این گستره، نه صرفاً یک خاطره جمعی، بلکه پایه‌ای فعال برای کنش جمعی باشد. این گذار آن را به الگویی تبیین‌کننده بدل می‌سازد که می‌تواند افقی برای بازتعریف نقش این انگاره در گفتمان‌های آینده پیرامون پیوند هویت، سرزمین و تعلقات جمعی بگشاید.

¹ Postmodern

منابع و مأخذ

- اوستا (۱۳۸۴)، گزارش و پژوهش: جلیل دوستخواه، چاپ نهم، تهران: انتشارات مروارید.
- آقاجری، هاشم؛ فضل‌نژاد، احمد (۱۳۸۸)؛ «بازیابی مفهوم ایران‌زمین در آثار و آرای حمدالله مستوفی قرظینی». فصلنامه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، دوره ۷۶، شماره ۱، صص ۱-۲۷.
- احمدی، حمید (۱۳۸۸)؛ بنیادهای هویت ملی ایرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- اللهیاری، فریدون (۱۳۸۲)؛ «بازنمایی مفهوم ایران در جامع التواریخ رشیدالدین فضل‌الله همدانی». فصلنامه مطالعات ملی، دوره ۴، شماره ۱۵، صص ۴۷-۶۷.
- بهرام‌نژاد، محسن (۱۳۸۷)؛ «جایگاه ایران‌زمین در ساخت هویت سیاسی دولت صفوی»، مزدک‌نامه ۱، <https://www.mazdaknameh.ir/Publish/PublishID/ArticleId/19>.
- بیگدلو، رضا (۱۳۹۶)؛ «تحلیل تاریخی کارکرد حس مکان در ایجاد و تداوم هویت ایرانی». فصلنامه مطالعات ملی، دوره ۱۸، شماره ۷۱، صص ۲۱-۴۲.
- پوینده، محمدهادی؛ قالیباف، محمداقبر (۱۳۹۰)؛ «تبیین جغرافیایی بنیادهای هویت ملی (مطالعه موردی: ایران)». فصلنامه مطالعات ملی، دوره ۱۲، شماره ۴۵، صص ۳-۲۴.
- جعفری‌دهقی، محمود (۱۳۹۳)؛ «تاریخ‌نگاری و جغرافیا در ایران باستان»، تاریخ جامع ایران، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- حافظ‌نیا، محمدرضا؛ کاوندی کاتب، ابوالفضل (۱۳۹۶)؛ علل پیدایش و بقای کشور ایران، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.
- خالقی‌مطلق، جلال، (۱۳۸۱)؛ سخن‌های دیرینه، به کوشش علی دهباشی، تهران: انتشارات افکار، چاپ اول.
- خلیلی، محسن (۱۳۹۷)؛ «ایران پرهمسایه و سیاست خارجی چندهمسایگی»، فصلنامه پژوهش‌های جغرافیایی سیاسی، دوره ۳، شماره ۱۱، صص ۱۲۳-۱۴۶.
- دادگی، فرنیغ (۱۳۶۹)؛ بندهش، گزارنده: مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس، چاپ اول.
- سیف‌الدینی، حسین (۱۳۹۵)؛ «بازتاب ایده ایرانشهری در تاریخ‌نگاری و دولتداری عصر نادر شاه افشار». فصلنامه مطالعات ملی، دوره ۱۸، شماره ۶۹، صص ۳-۲۲.
- شهبازی، علیرضا شاپور (۱۳۹۶)؛ «تاریخ ایده ایران»، هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی، ترجمه و گردآوری: حمید احمدی، تهران: نشر نی.
- شارقی، حمدالله و همکاران (۱۳۵۳)؛ سیری در تاریخ فرهنگ ایران، اصفهان: مؤسسه انتشاراتی ثقفی، چاپ سوم.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۵)؛ تأملی درباره ایران؛ دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران، تهران: مینوی خرد.

- عطارزاده، بهزاد (۱۳۹۹). «تصویر تاریخی هویت ملی ایرانی در دوره باستان و دوره میانه». فصلنامه مطالعات ملی، دوره ۲۱، شماره ۸۲، صص ۴۷-۶۸.
- عطایی‌فرد، امید (۱۳۸۴)؛ ایران بزرگ: جغرافیای اسطوره‌ای و تاریخی مرزها و مردمان ایرانی، تهران: مؤسسه اطلاعات، چاپ اول.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)؛ شاهنامه، دفتر دوم، به تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- کاوندی کاتب، ابوالفضل و همکاران (۱۳۹۱)؛ «تبیین بنیادهای علت وجودی و بقای کشور (مطالعه موردی: ایران)». فصلنامه مطالعات ملی، ۱۳(۱)، صص ۳-۲۸.
- کاویانی‌راد، مراد؛ تهامی، مرتضی (۱۳۹۴)؛ «جاینام‌شناسی سرحدات ایران از منظر شاهنامه فردوسی»، فصلنامه ژئوپلیتیک، دوره ۱۳، شماره ۴۹، صص ۸۹-۱۱۴.
- کوهکن، محمدرضا (۱۳۹۶)؛ ایرانشهر: روند تبیین اندیشه سیاسی ایرانشهری (ایران باستان)، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- لطف‌آبادی، محسن (۱۳۹۹)؛ «نقش جغرافیا در هویت ایران دوره ساسانی»، فصلنامه مطالعات ملی، دوره ۲۱، شماره ۸۳، صص ۳-۲۳.
- مجتهدزاده، پیروز (۱۳۹۰)؛ «پیدایش هویت ایرانی و تطور مفهوم کشور [State] در ایران»، فصلنامه پژوهش‌های جغرافیای انسانی، دوره ۴۵، شماره ۲، صص ۱۲۱-۱۳۸.
- محرابی، علیرضا (۱۳۸۶)؛ ژئوپلیتیک و تحول اندیشه حکومت در ایران، تهران: انتشارات انتخاب، چاپ اول.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۸۱)؛ نزهة القلوب، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، قزوین: حدیث امروز.
- مؤدب، ساسان؛ فضلی‌نژاد، احمد (۱۳۹۷)؛ «سرزمین ایران در اندیشه و آثار نظامی گنجوی»، مجله مطالعات ایرانی، دوره ۱۷، شماره ۳۷، صص ۲۸۵-۳۱۰.
- نظامی گنجوی (۱۳۱۵)؛ هفت پیکر، به تصحیح وحید دستگردی، تهران: ارمغان.
- وکیلی، شروین (۱۳۹۱)؛ تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، تهران: نشر شورآفرین، چاپ اول.
- وکیلی، شروین (۱۳۹۷)؛ تاریخ نهاد در عصر ساسانی، تهران: خورشید راگا.
- یزدانی، سهراب؛ شمس، اسماعیل (۱۳۸۳)؛ «بررسی مفهوم ایران‌زمین و نقش آن در علت وجودی دولت-ملت ایران»، نشریه مدرس علوم انسانی، دوره ۹، شماره ۱، صص ۷۷-۹۶.
- یشت‌ها (۱۳۹۴)، دو جلد، ترجمه، تفسیر و تألیف: ابراهیم پورداود، تهران: انتشارات اساطیر.

مقاومت ایرانیان برای حفظ هویت ایرانی در برابر تهاجم اعراب مسلمان؛ از قادسیه تا نهاوند

سیمین قربانپور دشتکی^۱

چکیده

مطالعه حاضر با رویکردی نظری-تحلیلی به بررسی واکنش ایرانیان در برابر حمله اعراب مسلمان می‌پردازد و نقش نظریه اسنادی را در تحلیل هویت جمعی آنان تبیین می‌کند. بر اساس این نظریه، ایرانیان با گرایش به اسناد درونی باثبات، گرچه در کوتاه مدت در برابر اعراب شکست خوردند؛ اما در طولانی مدت توانستند ساختار هویتی خود باز تولید کنند. نویسنده با تکیه بر منابع تاریخی و مفاهیم روان‌شناختی، تلاش دارد واکنش ایرانیان در مواجهه با این رویداد را از منظر هویت ملی تحلیل کند. مقاله نشان می‌دهد که هویت ایرانی متشکل از مؤلفه‌های سرزمینی و سیاسی در دوران ساسانیان تثبیت شده بود اما در مواجهه با تهاجم اعراب، دچار چالش‌های جدی شد. بر اساس نظریه اسنادی، ایرانیان علت شکست خود را به عوامل درونی (مانند ضعف حکومت مرکزی و درگیری‌های داخلی و خارجی) نسبت دادند و در واکنش، به این بحران دو راهبرد مقاومت یا تسلیم را در پیش گرفتند. مقاومت نظامی در قالب جنگ‌هایی از قادسیه تا نهاوند شکل گرفت. این مقاله می‌کوشد تأثیر این مقاومت‌ها بر حفظ هویت ایرانی را ارزیابی کند.

واژگان کلیدی:

تهاجم اعراب، حکومت ساسانی، مقاومت ایرانیان، نظریه اسنادی، هویت ایرانی.

^۱ دانش‌آموخته دکتری تاریخ ایران، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (sima45g@gmail.com).

مقدمه

هویت بیانگر چه کسی بودن است؛ این نکته ناشی از نیازی است که بشر به شناخته شدن و تعلق به چیزی و یا جایی احساس می‌کند. سرزمین، تاریخ، زبان، ادبیات، دین، ساختار سیاسی، فرهنگ و هنر مشترک از جمله عناصر تشکیل‌دهندهٔ هویت ملی هستند (آقابخشی، ۱۳۷۹: ۳۰۵). بنابراین هویت فرآیند پویایی است که در بستر جامعه‌پذیری شکل می‌گیرد؛ پاسخ به سؤال چه کسی بودن و چگونه شناسایی شدن است. هویت در واقع خودآگاهی و درک ماست از اینکه چه کسی هستیم و دیگران از ما چه درکی دارند (جنکینز، ۱۳۷۱: ۷). شناسایی و درک عمیق از هویت موجب می‌شود فرد نسبت به آنچه به او تعلق دارد، آگاه شود. آگاهی از تعلق به جمع، فرد را از حالت فردیت خارج می‌کند و به او هویت اجتماعی می‌بخشد. هویت اجتماعی بر مبنای مشترکاتی که در فوق به آنها اشاره شد، شکل می‌گیرد. احساس تعلق به این مشترکات، زمانی خود را نشان می‌دهد که «ما» در برابر «دیگران» قرار بگیریم؛ دیگرانی که از لحاظ هویتی با ما متفاوتند. شناساندن خود به دیگرانی که از لحاظ هویتی با ما بیگانه هستند، مرز هویتی ما را با آنان مشخص می‌کند (همان: ۱۷۵-۱۸۰). بر این اساس، هویت مجموعه‌ای به هم پیوسته از ویژگی‌های فرهنگی، تاریخی، سیاسی، جغرافیایی و دینی است که طی آن افراد در چارچوب عضویت در یک جامعهٔ سیاسی، در قبال آن احساس همبستگی، تعهد و وفاداری کنند (زهیری، ۱۳۸۳: ۳۲).

اصطلاحات هویت ملی و هویت ایرانی، گرچه از مؤلفه‌های نوظهور عصر جدیدند اما به کار رفتن چنین اصطلاحاتی در گذشته تا این زمان بیانگر آن نیست که جوامع گذشته با مفهوم چنین واژه‌هایی بیگانه بوده باشند. در طول تاریخ بشر و به‌خصوص با تشکیل حاکمیت‌ها در سرزمین‌های خاص، دفاع از آن در برابر دشمن (غیر) به نوعی بیانگر عملیاتی بودن هویت ملی بوده است. مقاومت ایران در دوران باستان در برابر یونان و روم در غرب و هونها، هیاطله‌ها و ترکان در شرق؛ و در برابر اعراب، ترکان، امپراتوری روم شرقی، مغولان، تاتارها، ازبکان و... در دورهٔ اسلامی؛ همه نمونه‌های بارز دفاع از شاخصه‌های اصلی هویت یعنی سرزمین و سپس حاکمیت سیاسی است. بر این اساس نمی‌توان به کاربرد مفاهیم هویت ملی و هویت ایرانی در تحلیل آن دوران ایرادی گرفت.

پادشاهی ساسانی از بدو تأسیس در اوایل قرن سوم میلادی، در دو شاخص حاکمیت مرکزی و دین رسمی، از هویت ایرانی برابر «غیر» دفاع می‌کرد؛ هویتی که از فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی و تسلط اسکندر بر قلمرو سرزمینی ایران، با تأکید بر فرهنگ هلنی از سوی یونانیان و تداوم چالش مؤلفه‌های هویت ایرانی در دورهٔ اشکانی تبلور یافته است. بنابراین هویت ایرانی در واقع، پاسخ آگاهانهٔ ایرانیان به پرسش‌هایی پیرامون گذشته و کیفیت تعلق به خاستگاه اصلی، حوزه تمدنی جایگاه سیاسی و فرهنگی و ارزشهای برگرفته از هویت تاریخی خود است. هویت ایرانی با روی کار آمدن ساسانیان در سایهٔ انسجام

حاکمیت مرکزی، رسمیت یافتن دین زرتشت، محدوده جغرافیایی مشخص و اقوامی که خود را در زبان، اسطوره، تاریخ و دشمن مشترک، ایرانی تلقی می‌کردند؛ شکل گرفت. این مؤلفه‌های مشترک بیش از چهار قرن حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران را تحت یک حکومت واحد رقم زدند. هویت ایرانی در این بازه زمانی با وجود داشتن مشکلات داخلی، که برخی از مؤلفه‌های اثرگذار چون اختلاف دین رسمی با سایر آیین‌های رایج، ایرانی بودن خود در برابر «غیر» را همواره حفظ می‌کرد.

در شرایط زمانی که ارکان انسجام‌بخش هویت ایرانی (حاکمیت سیاسی و استقلال سرزمینی) درگیر مشکلات داخلی بودند، تهاجم اعراب به ایران تهدیدی جدی برای هویت ایرانی بود؛ و تعلق عوامل یادشده در دفع این خطر، به خدشه‌دار شدن برخی از مؤلفه هویت ایرانی انجامید. تلاش ایرانیان برای حفظ هویت ایرانی را به دو راهبرد کوتاه مدت و بلند مدت می‌توان تقسیم‌بندی کرد. آنچه در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، راهبرد کوتاه مدت یعنی مقاومت، پایداری و ایستادگی در برابر دشمن است. اتخاذ این موضع، مبادرت به نبرد تدافعی در دفاع از خود در برابر تهاجم دشمن است (معین، ۱۳۴۷/ج ۴: ۴۲۷). این موضع یکی از راهکارهای مقابله با تهاجم اعراب بود که از سوی فرماندهان ایرانی برای حفظ سرزمین و هویت ایرانی پیش گرفته شد. با این حال، جامعه ایرانی به‌خاطر شوکی که در اثر حملات بی‌امان اعراب به آن وارد شده بود، نتوانست قلمرو سرزمینی و حاکمیت سیاسی را که از شاخص‌های مهم هویتی هستند، حفظ کند؛ درحالی‌که در راهبرد بلند مدت، با تضعیف حاکمیت مرکزی (خلافت عباسی) قریب دو قرن بعد اعراب را بر آن داشت تا تدریجاً حاکمیت سیاسی ایران را در مناطق مختلف به‌شکل محدود به رسمیت بشناسد. بدین ترتیب، امرا و اندیشمندان ایراندوست موجب تقویت هویت ایرانی و رسیدن آن به اوج شکوفایی در ابعاد فرهنگی و اجتماعی شدند. گرچه پرداختن به راهبرد بلند مدت در این مقال نمی‌گنجد، اما یادآوری آن از این جهت مهم است که یکی از نتایج مقاومت‌های اولیه ایرانیان در تقابل با اعراب مسلمان برای حفظ هویت ایرانی بوده است. بنابراین تهاجم اعراب مسلمان به ایران، نقطه عطفی در تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایرانیان به شمار می‌رود و واکنش ایرانیان -در مقاومت یا تسلیم- تابع قضاوت‌های هویتی و ریشه‌یابی علت‌هاست. پژوهش حاضر می‌کوشد با تحلیل اسنادهای درونی و بیرونی بر اساس مکانیسم رفتار جمعی در برابر اعراب در این دوره تاریخی را روشن سازد.

واکاوی نظری پژوهش

حمله اعراب مسلمان به ایران، اگرچه از نظر زمانی چندان طولانی نیست، اما اوج رویارویی یک ملت با دگرگونی‌های بنیادین فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است. این دگرگونی در این بازه زمانی بیش از هر چیز هویت سرزمینی و حاکمیت سیاسی ایرانیان را مورد تهدید قرار داد و آنان را ناگزیر ساخت تا به

واکنش‌های متفاوت دست زنند. نگارنده در این پژوهش، بر آن است تا با بهره‌گیری از نظریه اسنادی^۱ در روانشناسی اجتماعی، نوع و منشاء واکنش ایرانیان را نسبت به این تهدید تاریخی، تحلیل و ارزیابی کند. عملکرد ایرانیان در مواجهه با این تغییرات سریع را از بعد روان‌شناسی اجتماعی بررسی کند. نظریه اسنادی نخستین بار توسط فریتس هایدل^۲ در سال ۱۹۵۸ مطرح شد. بر اساس این نظریه، انسان‌ها به صورت طبیعی در تلاشند برای رفتارها و رویدادهایی که تجربه می‌کنند، علت‌یابی کنند. انسان نه تنها در جستجوی علت‌های بیرون وقایع است، بلکه مدام عملکرد خود را نیز تحلیل و ارزیابی می‌کند تا دلایل موفقیت‌ها و شکست‌هایش را درک کند (کریمی، ۱۳۸۰: ۳۰۲-۳۰۳).

جولین راتر^۳ با گسترش نظریه اسنادی، مفهوم «منبع کنترل»^۴ را وارد گفتمان روان‌شناسی کرد. بر اساس این دیدگاه، افراد در مواجهه با موفقیت‌ها و شکست‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند:

(۱) افراد با منبع درونی کنترل؛ که موفقیت‌ها و شکست‌های خود را به تلاش، توانایی، برنامه‌ریزی و ویژگی‌های شخصی نسبت می‌دهند.

(۲) افراد با منبع بیرونی کنترل؛ موفقیت‌ها و شکست‌های خود را به عوامل محیطی بیرونی، چون بخت و اقبال یا سطح دشواری مسئله نسبت می‌دهند.

این تمایز در تحلیل رفتار اجتماعی نیز کاربرد فراوان دارد چراکه رفتار جمعی نیز تابعی از نگرش نسبت به منبع کنترل است. افراد یا ملت‌های دارای منبع کنترل درونی، در مواجهه با تهدیدات، مسئولیت‌پذیر، مقاوم و فعالند؛ حال آنکه جوامعی با گرایش به منبع کنترل بیرونی، غالباً منفعل، تسلیم‌پذیر یا متکی به قضا و قدر می‌شوند. بنابراین؛ افرادی که دارای «منبع درونی کنترل» هستند، معتقدند رویدادهای مثبت و منفی زندگی در نتیجه نقشه دقیق و کوشش پیگیر «شخصی» آنان است. آنها برای اعمال و رفتار خود و پیامدهای ناشی از آن، قبول مسئولیت می‌کنند؛ درحالی‌که افراد دارای منبع بیرونی کنترل، هیچ‌گونه رابطه علی و معلولی بین رفتار خود و رویدادها برقرار نمی‌کنند. اینان بخت و اقبال، تصادف یا اشخاص دیگر را مسئول نتایج رفتار خود می‌دانند و در نتیجه، برای اعمال و رفتار خود قبول مسئولیت نمی‌کنند. آنان برای موفقیت‌های زندگی خود ارزشی قایل نیستند و چندان به کنترل زندگی در حال و آینده ایمان ندارند. در مقابل، کسانی که به منبع درونی کنترل معتقدند، بر این باورند که کنترل زندگی خود را شخصاً در دست دارند و برای مهارت‌ها و توانایی‌های خود ارزش قایلند. این افراد از سلامت روانی برخوردارند (سیف، ۱۳۷۸: ۳۶۵-۳۶۶).

¹ Attribution Theory

² Fritz Heider

³ Julian Rotter

⁴ Locus of Control

موفقیت‌ها و شکست‌های گذشته فرد، عمده‌ترین ملاک تعیین‌کننده در میزان توانایی‌ها یا ناتوانی‌های اوست؛ آنها را به‌عنوان علت، مورد «اسناد» قرار می‌دهد. موفقیت‌های مستمر فرد در گذشته او را وامی‌دارند تا توانایی خود را علت موفقیت تصور کند. تاریخچه متوسط موفقیت، نشان‌دهنده آن است که دستیابی به هدف را همیشه نمی‌توان انتظار داشت. با این حال، موفقیت‌ها اغلب رخ می‌دهند و جنبه تصادفی ندارند؛ و در این حال، به کوشش فرد نسبت داده می‌شوند. همچنین با داشتن سابقه شکست، شکست جاری به فقدان توانایی (علت درونی باثبات) نسبت داده می‌شود؛ نه بخت و اقبال (علت بیرونی بی‌ثبات). این در حالی است که موفقیت و شکست برای افرادی که معتقد به علت بیرونی بی‌ثبات هستند، فراهم آمدن این شرایط به بخت و اقبال نسبت داده می‌شود. آنان خود را در به وجود آمدن این شرایط مسئول نمی‌دانند. در اینجا سابقه عملکرد دیگران، منبع اطلاعاتی برای سنجش توانایی فرد به حساب می‌آید. اگر فرد در مسأله‌ای موفق شود که دیگران در آن شکست می‌خورند، به توانایی خود اطمینان حاصل می‌کند. به همین ترتیب، شکست در مسأله‌ای که دیگران در آن موفق می‌شوند، به ناتوانی فرد نسبت داده می‌شود. درصد کسانی که در یک مسأله به‌خصوص به موفقیت یا شکست می‌رسند، دشواری یا سهولت مسأله را می‌رساند (دادستان، ۱۳۷۶: ۳۳۵).

بر اساس نظریه اسنادی، رفتار ایرانیان در مواجهه با حمله اعراب مسلمان را می‌توان در دو الگوی اصلی تحلیل کرد:

۱) مقاومت (اسناد درونی باثبات): گروهی از ایرانیان، علی‌رغم مشکلات داخلی و گسستگی‌های سیاسی در برابر حملات بی‌امان اعراب مقاومت کردند و تمام تلاش خود را برای حفظ هویت سرزمینی و حاکمیت سیاسی به کار بردند. اینها نمونه‌ای از افراد با منبع کنترل درونی محسوب می‌شوند که به حفظ هویت ایرانی یاری رساندند.

۲) تسلیم (اسناد بیرونی بی‌ثبات): در مقابل، گروهی دیگر وقوع حوادث تاریخی و شکست‌ها را به بخت، تقدیر یا خواست الهی نسبت دادند و با پیوستن به سپاه دشمن یا ایجاد تزلزل در برابر آنان، زمینه‌های شکست ایرانیان و فروپاشی هویت سرزمینی و حاکمیت سیاسی ایران را فراهم ساختند (بارون و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۵۶-۱۵۷).

برداشت فرد از نتایج اعمال و رفتار خود و چگونگی استدلال آن، در شکل‌گیری شخصیت و عملکردهای آتی او نقش مؤثری ایفا می‌کند. این تئوری نه‌تنها در جنبه‌های زندگی افراد، بلکه در جامعه‌ای که در سطح کلان تهدید می‌شود نیز صدق می‌کند. عملکرد هریک از گروه‌های تأثیرگذار در جامعه بر حفظ هویت آن جامعه در برابر تحولات شدید مثبت یا منفی در میزان پایایی یا استحاله آن هویت تأثیر عمده‌ای دارد.

در بررسی‌های انجام شده در نحوه تلاش ایرانیان برای حفظ هویت ایرانی، کاربرد نظریه اسنادی در برخی موارد به صورت پررنگ با داده‌های تاریخی زیادی انطباق دارد، از جمله در نگرش ایرانیان نسبت به علت درونی باثبات؛ اما در برخی موارد، از جمله در علت بیرونی بی‌ثباتی در جامعه آن زمان، به وسعت نگرش قبلی قابل پیاده شدن نیست. در نتیجه، از منظر نظریه اسنادی، جامعه ایرانی در برابر تهاجم اعراب مسلمان، واکنش‌های متنوعی از خود نشان داد. بخش عمده‌ای از جامعه با اسناد درونی و پایدار، به تلاش برای بازآفرینی هویت خود پرداخت؛ حال آنکه اقلیتی نیز با اسناد بیرونی و بی‌ثبات، از پذیرش مسئولیت هویتی فاصله گرفتند. بنابراین، می‌توان فرضیه پژوهش را چنین صورت‌بندی کرد: «گرایش ایرانیان به اسناد درونی در تحلیل دلایل شکست و موفقیت تاریخی، عامل مهمی در حفظ و بازتولید هویت ایرانی در برابر تهاجم اعراب مسلمان بوده است».

زمینه‌های افول هویت سیاسی در ایران

حمله اعراب به محدوده هویتی ایرانیان مؤلفه‌هایی چون بعد جغرافیایی، استقلال سیاسی، حاکمیت سیاسی و دین را در درجه اول به شدت به چالش کشید. درجه فروپاشی هویت ایرانی به خصوص در دو مورد اول، چنان زیاد است که ایرانیان در رویارویی با آن دچار بهت و حیرت شدند به طوری که شوک ناشی از این ضربه، آنان را به مدت دو قرن در خود فرو برد. هویت ایرانی زمانی مورد تهاجم اعراب قرار گرفت که هویت سیاسی ایرانیان با محوریت پادشاهی ساسانی، درگیر مسایلی جدی بود. عملکرد مذهبی، سیاسی و نظامی خسرو پرویز شرایط را برای خدشه‌دار کردن این ابعاد از هویت ایرانی فراهم کرده بود. در عوامل تأثیرگذار بر استحکام پایه‌های هویت تمرکزگرای ایرانی چون کارگزاران دینی، سران خاندان‌های بزرگ و فرماندهان سپاه، نارضایتی شدیدی نمود یافت. تصفیه خونین در خاندان ساسانی که هویت ایرانی را از چند قرن پیش تحکم بخشیده بودند، در طول کمتر از دو دهه، نه تنها افراد ذکور، بلکه دختران این خاندان‌ها را نیز در کام مرگ کشید (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۰۹-۱۱۱؛ یعقوبی، بی‌تا/ ج: ۱: ۱۷۱-۱۷۳). ابن بلخی در تشریح آشفستگی دربار، سبب کشته شدن خسرو پرویز را سیاست دوگانه او نسبت به طبقات بالای جامعه در اول و آخر سلطنتش بیان می‌کند. او در ابتدا مانند سایر پادشاهان با نجبا و طبقات فرادست رفتار می‌کرد؛ اما در اواخر، به مصادره اموال و زندانی کردن و کشتن آنان پرداخت؛ ۳۶ هزار نفر از معروفان، بزرگان، شاهزادگان، سپاهیان و سایر کسانی که ظن مخالفت بر آنان داشت را از بین برد. بزرگان از بیم از دست دادن جان و مال، به تحکیم استحکامات و فراهم کردن امکانات در ولایات تحت امر خود پرداختند و دربار از وجود مشاوران و بزرگان با تدبیر خالی شد (مسکویه، ۱۳۷۹: ۲۴۷-۲۴۸؛ ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۲۵۶-۲۵۷). از دیدگاه عیسی صدیق، دو عامل داخلی بیش هر چیز بر پیروزی اعراب و سقوط حاکمیت سیاسی ایران تأثیرگذار بود: عامل اول، عملکرد روحانیان زرتشتی که با تعصبات دینی از اصل آیین زرتشتی دور

شدند و با حمایت دولت، مردم را تحت فشار قرار می‌دادند؛ و عامل دوم، بی‌کفایتی پادشاهان در اواخر دوره ساسانی که نیرنگ و دسیسه و حيله و خدعه و برادرکشی را در خاندان سلطنتی باب کرده بود. در این شرایط ایران در آستانه هجوم اعراب به درخت تنومندی می‌ماند که ظاهری آراسته داشت ولی تا مغز تنه، پوسیده و فاسد شده بود؛ چنانکه با هر باد مخالفی به‌راحتی از پای درمی‌آمد (صدیق، ۱۳۳۸: ۸۷). این وضعیت سیر نزولی قدرت سیاسی خاندان حاکم را به‌قدری سریع کرده بود که مورخان بعدی برای توجیه آن، استناد به علت بیرونی بی‌ثبات دادند و سرآمدن بخت و اقبال این خاندان را عامل سقوط ناگهانی آنان بیان کردند.

هویت سیاسی، عامل وحدت‌بخش و تمرکزگرایی ایرانی، از درون متلاشی شده بود. ایرانیان به‌طور منطقی به زمانی طولانی برای تجدید توانایی خود در انتخاب خاندانی که بتواند این مسئولیت را بر دوش گیرد، نیاز داشتند؛ اما این زمان در اختیار آنان قرار نگرفت. گرچه کارگزاران حکومت از ولایات مختلف ایران در این زمان بیشتر از هر وقتی برای فیصله دادن به امور آشفته ایران، در تیسفون تجمع کردند؛ اما حملات برق‌آسای اعراب در این شرایط زمانی آنان را چنان دچار بهت و حیرت کرد که ابتکار عمل از آنان سلب شد. شوک ناشی از این حملات ایرانیان را از انطباق دادن خود با شرایط پیش‌آمده بازداشت و با وجود علم به حضور دشمن در پشت مرزهای سرزمینی و تهدید هویت قلمرو، آنان را دچار سردرگمی کرد. تصمیم‌گیری برایشان بسیار مشکل می‌نمود اما تأثیر این شوک آنان را چنان مدهوش نکرده بود که موقعیت خود را به‌عنوان یک ایرانی، فراموش کنند. ایرانیان با علم به شرایط حاکم بر اوضاع سیاسی، معتقد بودند علل پیدایش چنین وضعیتی به «منع درونی کنترل» یعنی عملکرد خودشان در قبال اختلافات داخلی و غافل شدن از رشد سریع قدرت رقیب در مرزهای سرزمینی‌شان برمی‌گردد. ایرانیان در نزدیک به هزار سال پیشینه سیاسی، در تفاهم و تضاد و با رویدادهای مثبت و منفی، زندگی را به سرآورده و بارها چنین حوادثی را در طول تاریخ از سر گذرانده؛ و هر بار بعد از افتادن، دوباره خود را یافته و بلند شده بودند. دو انگیزه حفظ هویت سرزمینی و حفظ جان عنصر ایرانی، بار دیگر نمایان شد و در نتیجه، مقاومت را با نقشه‌ریزی دقیق و کوشش پیگیر انتخاب کردند. انتخاب مقاومت ایرانیان برای حفظ هرآنچه قرن‌ها اندوخته بودند، از دو جهت قابل تأمل است: اول، قبول مسئولیت برای اعمال و رفتار خود و پیامدهای ناشی از آن؛ و دوم، ارزش قایل بودن برای مهارت‌ها و توانایی‌های خود با توجه تجربیات گذشته و باور به آنکه موقعیت کنونی قابل جبران و موفقیت‌های گذشته قابل تکرار خواهد بود.

عملکرد ایرانیان در مواجهه با اعراب و مغلوب شدن در برابر آنان بر اساس نظریه اسناد، کمتر به عوامل غیرواقعی نسبت داده می‌شود. آنان در هر دو طبقه که در رویارویی با این موج بنیان‌افکن قرار گرفتند، از وضعیت و موقعیت داخلی (درونی) کشور آگاهی لازم را داشتند و به‌خصوص در پذیرش مورد دوم، مسئولیت‌پذیرانه وارد میدان شدند و با توجه وضعیت موجود، آن را تنها راه ممکن برای بقای خود و

هویت خود دانستند. حمله برق‌آسا به یک جامعه و تغییرات سریعی که آن جامعه را عمیقاً تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، پیامدهایی چون فشارهای روحی و روانی و به تبع آن، پیدایش نوعی حالت تسلیم، بی‌حالی و بی‌احساسی غلبه‌ناپذیر را به دنبال دارد؛ رخوت و لاقیدی مرگ‌آوری که از نظر روان‌شناسی اجتماعی به آن «فشار رسوخ طولانی» گفته می‌شود. شدت تغییر ناشی از چنین فشاری موجب می‌شود که حتی استوارترین و طبیعی‌ترین افراد نیز دچار آشفتگی و بی‌فکری شوند و در معرض ویرانی و از دست دادن منافع خود قرار گیرند؛ به طوری که ابتدایی‌ترین تصمیم عاقلانه برایشان مشکل می‌نماید. وقوع فاجعه‌هایی از نوع جنگ، تغییرات سریع و ناخوشایندی که زندگی مردم را از حالت طبیعی خارج می‌کند، افراد را از نظر روانی در هم می‌شکند و ناتوان می‌کند. در این شرایط، افراد خود را ناگهان گرفتار وضعیتی می‌بینند که در آن روابط و چیزهای آشنایی که به زندگی‌شان نظم می‌داد، دگرگون شده، همه جا را دود و آتش و خون فرا گرفته است. قربانی با قرار گرفتن در این وضعیت، تمام تلاش خود را برای انطباق با شرایط صرف می‌کند و قدرت پیش‌بینی او ضعیف می‌شود (تافلر، ۱۳۷۴: ۳۵۵-۳۵۶). شوک ناشی از تهاجم اعراب جامعه ایران را به مدت قریب دو قرن چنان دچار بهت و سردرگمی کرد که برای بازیافتن خویش، به هر دری که امید می‌رفت اندوخته و امانت هویتی آنان را حفظ کند، زد تا سرانجام توانست رحل اقامت در مراکز امن در شرق و شمال شرق بیفکند. آنچه در این تحقیق به آن خواهیم پرداخت، نه دو قرن، بلکه دوره کوتاهی از فتوحات اسلامی از اواخر عهد ابوبکر (مسعودی، ۱۴۰۴/ ج ۲: ۳۰۷) تا سال ۲۱ق در اواخر خلافت عمر (طبری، بی‌تا/ ج ۴: ۱۳۲) است که اوج فتوحات و تسلط بر ایران بوده است.

اگر بخواهیم بر شاخص مقاومت ایرانیان در این دوره تاکید کنیم؛ جز در یک مورد آنهم در نبرد جسر که ایرانیان در برابر اعراب پیروز شدند (مسعودی، ۱۴۰۴/ ج ۲: ۳۱۱)؛ ایرانیان در بقیه موارد بازنده میدان در برابر رقیب بوده‌اند. آنچه در طول این دوره توجه هر محقق را می‌تواند به خود جلب کند، باور نداشتن به توان اعراب در تسلط بر ایران بوده است. در واکاوی علل شکست‌های ایران از اعراب، می‌توان بعد از توجه به مسائل و بحرانهای داخلی، علت اصلی را باور نداشتن به قوت یافتن نیروی عرب در تصرف خاک ایران و استقرار در آن دانست. در گفتگوهای رد و بدل شده بین فرماندهان نظامی ایرانی و اعراب (طبری، بی‌تا/ ج ۴: ۵۲۲)، مشخص می‌شود که پذیرش اعراب به عنوان نیروی مسنجمی چون روم، برای ایرانیان مشکل بوده است. این امر شاید ناشی از اطمینانی بود که ایرانیان به خود داشتند، بوده باشد. با وجود وقوف ایرانیان به عوامل درونی شکست‌های خود در برابر اعراب در اکثر موارد، اما در مواردی نیز می‌توان نشانه‌هایی از درماندگی آموخته‌شده در بین آنان یافت. زمینه‌های پیدایش این درماندگی را می‌توان با اندکی تأمل در تسلط اطلاعاتی اعراب از اوضاع داخلی ایران جستجو کرد. آنان با تصرف سرزمین‌های یمن و بحرین (مسکویه، ۱۳۷۹: ۲۸۹) از یک سو و شکست دادن ایرانیان در جنگ ذوقار از دیگر سو، ضعف سیاسی ایران در حفظ مناطق دور از قلمرو سرزمینی خود را دریافته بودند. اگر به این

زمینه، تجربه حاضران در صحنه‌های جنگ و استراتژی جنگی غافلگیرکننده اعراب در برابر ایرانیان را اضافه کنیم؛ معنی این درماندگی آموخته‌شده را درک خواهیم کرد. تهاجم سازمان‌یافته اعراب به ایران از زمان وارد شدن خالد بن ولید به میدان بوده است. او که تازه از سرکوب اهل رده (خیزش سراسری اعراب در مخالفت با حاکمیت قریش) آسوده شده بود؛ با توصیه ابوبکر و به درخواست مثنی بن حادئه شیبانی، به مرزهای ایران وارد شد (بلاذری، ۱۹۸۸: ۲۳۷). درگیر بودن ایرانیان در جنگ قدرت، مهم نشمردن قدرت مقابل و اتکا به مرزبانان، آنان را از فرستادن سپاهی منظم برای مقابله با خالد بن ولید بازداشت. همین امر اعراب را در جدی شمردن ضعف ایران یاری کرد و به آنان جسارت پیگیری حملات را داد. خالد بن ولید با دسته‌ای نه‌چندان قوی از اعراب (در قیاس با سپاهیان سازمان‌یافته ایران و روم)، در چندین جنگ با مرزداران ایرانی این منطقه که سپاهانی متشکل از اعراب و ایرانیان داشتند، رودرو شد. در جنگ حفیر که مرزبان ایرانی از شیوه مرسوم «ستون انسانی» استفاده کردند و سپاهی غرق در سلاح و تجهیزات جنگی در برابر اعراب قرار دادند؛ با وجود مقاومت زیاد سپاه ایرانی، به‌دنبال کشته شدن هرمز، فرمانده سپاه، پیروزی از آن اعراب شد. اجرای رسوم طرف پیروز بر بازماندگان مالی، انسانی و حیثیتی مغلوبان، همچون به اسارت گرفتن زنان و کودکان، ضبط اموال، لخت کردن کشتگان و رقابت بر سر وسایل و پوشاک آنان و رها کردنشان با وضع رقت‌بار در میدان جنگ، به ایجاد صحنه رعب‌انگیزی انجامید که ایرانیان کمتر در میادین جنگ با آن روبرو شده بودند. مشاهده این وضعیت برای سپاهیان فراری که قرار بود در جنگهای بعدی نیز در برابر اعراب قرار گیرند؛ چنان آنها را از نظر روانی در هم می‌کوبید که شاید یکی از علل شکست‌های پی در پی ایرانیان در جنگها بوده باشد. شیوه‌های کمین و تعقیب و گریز به‌جای جنگ‌های منظم از سوی اعراب، از عوامل دیگری بود که ایرانیان را سردرگم کرده بود. در جنگ ولجه در نزدیکی کسکر، اعراب با گشودن کمین، چنان رعبی بر ایرانیان وارد کردند که فرمانده سپاه سر به بیابان گذاشت و در آنجا از فرط تشنگی هلاک شد. در جنگ الیس، خالد به‌دنبال پافشاری ایرانیان و اعراب منطقه، سوگند یاد کرد که اگر پیروز شد از خون اسیران جوی خون راه‌اندازد و برای وفا به عهد، این کار را انجام داد و اسیران ایرانی و عرب را از دم تیغ گذراند (همان: ۲۳۹). اعراب علاوه بر جنگ سازمان‌یافته، با اقدام به غارت بر اساس نیاز و عادت عربی خود، آبادی‌ها و شهرها را ناامن کرده بودند. روستای امغیشیا از جمله آبادی‌هایی بود که مورد غارت اعراب قرار گرفت؛ مردان آن کشته شدند و زنان و کودکان و اموالشان به اسارت و غارت رفتند. در عین‌التمر، کشتار ایرانی و عرب به‌دستور خالد بن ولید، بی‌آنکه حتی فرصت امان خواستن هم به آنان بدهد، منظره‌ای بسیار دردناک ایجاد کرد (همان: ۲۴۴؛ طبری، بی‌تا/ ج ۳: ۳۵۵-۳۵۸).

علت بی‌توجهی دولتمردان ایرانی به حفظ هویت سرزمینی را می‌توان در ضعف آنان در ثبات سیاسی دید؛ چراکه ایران در این زمان درگیر جنگ داخلی قدرت مرکزی بین خاندان ساسانی و رقابت خاندانهای

بافوژد ایرانی برای روی کار آوردن فرد دلخواه خود بود. موج توفنده دشمنی که هنوز از سوی دولتمردان ایرانی جدی گرفته نمی‌شد، علاوه بر از دست دادن حاشیه مرزها، ضربات جبران‌ناپذیری بر روح و روان مردم رها شده وارد کرد. تهدید حیثیت انسانی و خدشه‌دار شدن هویت ایرانی در برابر انیرانی، موجب شد ناامیدی سراسر وجود مردم را فراگیرد. آنان هر لحظه احتمال می‌دادند خالد بن ولید و سپاهیان سر برسند، آنان را بکشند و زنان و دخترانشان را به اسارت برند. تسخیر قلاع و استحکامات دفاعی ایران در مرزها به دست خالد (بلاذری، ۱۹۸۸: ۲۴۳)، هویت سرزمینی ایران را به شدت تهدید می‌کرد. تنها دارایی اعراب، سلاح، مرکب و زنان و کودکان گرسنه‌ای بودند که از غارت سرزمین‌های حاشیه مرزهای ایران، شکمشان را برای وعده‌ای سیر می‌کردند. مراکز ثروت بعد از هر فتحی، آماج تاراج می‌شد. خالد برای تقویت بنیه مالی جنگاوران عرب، مثنی را به غارت مراکز تجاری سواد یعنی خنافس که از سوی ربیع و قضاعه حفاظت می‌شد؛ و بازار بغداد که مرکز تجارت بازرگانان مدائن و سواد بود؛ فرستاد (خطیب بغدادی، بی تا/ ج ۱: ۲۵-۲۷). ناامنی و غارت، زندگی را در سواد مختل کرده بود. زیاده‌روی خالد در این سیاست‌های جنگی نسبت به ایرانیان و اعراب مسیحی در حاشیه مرزهای ایران، تا جایی بود که احکام دینی را که به بهانه تبلیغ آن راهی این سرزمین‌ها شده بودند، زیر پا گذاشته بود. اقدامات بی‌امان اعراب در حاشیه مرزهای ایران، و پی بردن اعراب به ضعف رقیب، عمر بن خطاب را بر آن داشت تا با تشویق اعراب به حرکت به سوی مرزهای ایران، زمینه را برای حضور فعال آنان در نفوذ به خاک ایران مهیا کند (مسعودی، ۱۴۰۴/ ج ۲: ۳۰۷). تفاوت بین اعزام نیرو از سوی ابوبکر و عمر در این بود که در زمان عمر، در هر فرصتی که نیاز بود، فراخوان صورت می‌گرفت و اعرابی را که چشمشان از غنایم ایران خیره شده بود، همراه با زن و فرزند به جبهه‌ها می‌فرستاد (ثعالبی، ۱۳۶۸/ ج ۱: ۱۵۹). این شرایط سردرگمی ایرانیان و وحشت آنان از حضور اعراب در منطقه سواد را دوچندان می‌کرد. ایران درگیر مسایل داخلی، اکنون با سیل اعرابی مواجه بود که با تمام هستی خویش آمده بودند که بمانند و این درجه استیصال ایرانیان را بالاتر می‌برد. در این زمان بود که حاکمیت مرکزی ایران تا اندازه‌ای به خودآمد تا به اهمیت هویت سرزمینی ایرانی و زیر سؤال رفتن حیثیت ایرانی توجه کند. مقاومت در برابر دشمن از این زمان دوچندان شد. رستم فرخزاد که توانست خود را در میان سران قدرت برکشد، فرماندهی سپاه ایران را بر عهده گرفت و برای گردآوری سپاه، فراخوان عمومی داد. حاصل فراخوان رستم، سپاهی به فرماندهی جابان، با ساز و برگ کامل برای مقابله با اعراب بود. مثنی بن حارث که جایگزین خالد بن ولید شده بود، با این سپاه در نمارق درگیر شد. سپاه ایران مقاومت سرسختانه‌ای کرد اما سرانجام با پافشاری اعراب شکست خورد. سرداران کشته شدند و فرمانده سپاه اسیر اعراب شد (مسکویه، ۱۳۷۹/ ج ۱: ۳۰۹). با شکست ایران در این جنگ، اعراب به سرزمین سواد راه یافتند. دستیابی به این موقعیت برای اعراب، در محتوای اشعاری که در این زمان سرودند، پیداست. مقاومت سرسختانه ایرانیان در جنگ بویب و شکست و کشته شدن فرماندهان

سپاه که از خاندان‌های قدیمی ایرانی بودند، ایرانیان را به شدت متأثر کرد. آنان در این زمان، علل شکست خود را به عوامل درونی چون اوضاع نابه‌سامان حکومت مرکزی، تسلط سران سپاه بر پادشاه و ضعف در مدیریت بحران نسبت می‌دادند؛ و چاره‌اندیشی برای جبران شکست‌ها و دفاع از هویت سرزمینی را در یافتن فردی از خاندان شاهی جهت مدیریت این بحران می‌دیدند. اما شورش‌های مکرر در دربار، جابجایی قدرت حاکم، آلت دست واقع شدن پادشاهان، و نبود فردی که بتواند بر این اوضاع آشفته چیره شود، زمانه را به سود اعراب چرخاند و میادین جنگ را قتلگاه سرداران و فرماندهان سپاهی کرد که با تمام توان خود برای حفظ استقلال و حاکمیت ایران در برابر «غیر» جنگیدند. پایداری نافرمان ایرانیان در جنگ بویب و بعد از آن، در تلاش حفاظت از مرزهایی که در طول تاریخ حاکمیت ایرانیان به دست اعراب گشوده نشده بود، بر حیرت و سرخوردگی و درماندگی ایرانیان افزود.

تلاش‌های منسجم ایرانیان برای بازیابی قدرت سیاسی

ایرانیان برای جبران سرخوردگی در برابر دشمن، سرانجام بزرگان درباریان از میان خاندان شاهی یزدگرد سوم را به شاهی برداشتند (ابن‌اثیر، ۱۴۰۷ق/ ج ۲: ۴۹۲)؛ اما دیگر حرمت مرزهای سرزمینی ایران به واسطه حضور اعراب شکسته و حیثیت ایرانی با احساس حقارت در برابر رفتار اعراب خدشه‌دار شده بود. این باور که حاکمیت مرکزی نسبت به مردم و اتباع خود بی‌توجه است؛ کم‌کم در بین ایرانیان و اقوام تابع منطقه خود را آشکارتر می‌کرد. با این حال، باید برای حفظ جان و مال که نازل‌ترین و در دسترس‌ترین مؤلفه‌های هویتی‌اند، چاره‌ای اندیشیده می‌شد. یزدگرد که خود برآمده از آشفته بازار قدرت و درگیر با مدعیان آن بود، چگونه می‌توانست این زخم سرگشاده را به هم آورد و مرهمی برای التیام آن باشد؟ با وجود تمام نامرادی‌های فوق، حضور یزدگرد را جانی تازه در کالبد رو به اضمحلال هویت سیاسی ایران، بارقه‌امیدی برای عزت‌بخشی به حیثیت ایرانی و فرصتی برای رجعت دوباره به عظمت سرزمینی ایران قلمداد شد. هیچان ناشی از این تحول باعث شد ایرانیان پیمان‌هایشان با اعراب را بشکنند؛ آنان را از مرزهای سواد اخراج کنند و تا حاشیه مرزها برانند (یعقوبی، بی‌تا/ ج ۲: ۳۲؛ ثعالبی، ۱۳۶۸/ ج ۱: ۶۶۸).

یزدگرد برای سر و سامان دادن به این وضعیت و برآوردن خواسته‌های مردم، به زمان نیاز داشت. بازگشت جان به کالبد ایران به همان اندازه که برای ایرانیان امیدبخش تلقی می‌شد، برای اعراب وحشت‌زا بود. به همین جهت، مهلت سر و سامان دادن به اوضاع داخلی ایران که نزدیک به دو دهه ایران را به گرداب مرگ کشانده بود، ندادند. عمر دوباره فراخوان عمومی داد و موج دیگری از اعراب به سوی سواد سرازیر شدند. حضور موج عظیم اعراب در این موقعیت حساس، ابتکار عمل ایرانیان را به چالش کشید؛ اما ایرانیان همچنان مصمم به پیگیری تلاش‌های مستمر برای بازیابی و دفاع از هویت خود بودند. با انسجام دوباره هویت سیاسی، سپاهی بزرگ از سراسر ایران فراهم آمد. یزدگرد در جمع فرماندهان و سران سپاه،

ضمن تشویق آنان به مقاومت و پایداری، سعی کرد با تحقیر دشمن، روحیه خودبرتربینی ایرانیان را نسبت به اعراب برانگیزد. او به این منظور، اعراب را به گرگانی تشبیه کرد که به گله گوسفندان زده‌اند و سپاهیان وظیفه دارند به‌عنوان پاسداران این گله، گرگ‌ها را از آنان دور کنند (ثعالبی، ۱۳۶۸/ج ۱: ۴۷۱). او در ملاقاتی که با نعمان بن مقرن داشت، اعراب را ملتی زبون خطاب کرد که ایرانیان حتی فکر اینکه جسارت تجاوز به مرزهایشان کنند را در ذهن خود متصور نمی‌شدند. او این جسارت اعراب را ناشی از تنگی معیشت قلمداد کرد و به نعمان گفت اگر خاک ایران را ترک کنند، همانند دوره‌های گذشته از خوان نعمت ایران بهره‌مند خواهند شد (ابن‌اثیر، ۱۴۰۷/ق/ج ۵: ۱۷۲).

رستم فرخزاد، فرمانده کل سپاه ایران، به مقابله با اعراب اعزام شد. دو لشکر در قادسیه روبروی هم اردو زدند. رستم از اعراب خواست سفیری نزد او فرستند تا علت آمدنشان به مرزهای ایران را جویا شود. مغیره بن شعبه برای این سفارت به دربار رستم رفت. در این ملاقات، سخنانی بین مغیره و رستم رد و بدل شد که نشان می‌دهد ایرانیان هنوز اهمیت دشمن و خطر آن را به‌طور کامل جدی نگرفته بودند. شاید ایرانیان دلیل پیشروی اعراب به درون خاک ایران را ناشی از آگاهی اعراب از آشفتگی اوضاع داخلی ایران می‌دانستند؛ و اکنون که ایران از موضع قدرت حرف می‌زد و حاکمیت سیاسی آن بر اوضاع تقریباً مسلط شده بود، دیگر دلیلی برای حضور اعراب در سواد و مرزهای ایران نمی‌دیدند. این نکته از سخنان رستم به مغیره آشکار است:

«ما همچنان بر بلاد مسلطیم و بر دشمنان غالب. اشراف و هیچ‌کس از پادشاهان عزت، شرف و قدرت ما را ندارد. بر کسان فیروزی داریم و کسان بر ما فیروزی ندارند؛ مگر یک یا دو روز و آن‌هم به‌سبب گناهان است و چون خدا انتقام خود را گرفت، عزت ما را پس می‌آورد و برای دشمنان خویش روزگاری فراهم آریم که بدتر از آن ندیده باشند. به نظر ما، از همه مردم حقیرتر از شما نبود که مردم فقیرید با معاش بد که شما را چیزی ندانیم و به حساب نیاوریم. چنان بود وقتی سرزمین شما قحطی می‌شد و بی‌آذوقه می‌شدید، از حدود سرزمین ما کمک می‌خواستید. ما می‌گفتیم چیزی از خرما و جو به شما بدهند؛ و پستان می‌فرستادیم. دانم که آمدن شما به‌سبب فقر و بی‌چیزی است. فرمان دهم که سالار شما را جامه‌ای دهند؛ و استری و هزار درهم و به هر یک از شما، یک بار خرما و دو جامه دهند؛ که از سرزمین ما بروید؛ که نمی‌دانم شما را بکشم یا اسیر کنم.» (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۲۰-۱۲۱؛ طبری، بی‌تا/ج ۴: ۵۲۲)

ثعالبی سخنان رستم به مغیره و پاسخ او را چنین می‌نویسد:

«[رستم]: کار ما با شما تازیان مانند کار روباهی ماند که به مَوسِ تانی درآمد. خداوند موستان کار او را کوچک شمرد و او را رها کرد تا به انگور دست یافت و فربه شد؛ گستاخ شد؛ ویرانی به بار آورد. صاحب موستان او را دنبال کرد. روباه به سوراخی رفت که از آن به باغ درآمد. سوراخ بر او تنگ شد و نتوانست

بیرون رود. مرد بر او دست یافت و او را بکشت... [مغیره]: کشته شدنش بعد از آنکه به نیاز خود دست یافت و به آرزوی خود رسید، بهتر از مردن به گرسنگی و لاغری است.» (ثعالبی، ۱۳۶۸/ ج ۱: ۴۷۲)

صرف نظر از صحت و سقم گفتگوهای فوق، سخنان رستم بر اساس نظریه اسناد، تأکید بر ضعف گذرای جامعه‌ای دارد که خود به دلایلی در پیدایش آن مسئول است و اکنون آمده تا این ضعف را جبران کند. رستم از موضع قدرت سخن می‌گوید. فحوای کلام او نشان از شکست‌های گذرایی می‌هد که علت آن را غافل شدن از نگهداری مرزها می‌داند و تأکید او بر گناهی که خداوند آنان را چند روز به آن مبتلا کرد تا اعراب وارد سرزمینشان شوند، در واقع آگاهی از بحران‌های جانشینی در خاندان ساسانیان است؛ چرا که درگیر شدن ایرانیان به این مسایل به غفلت آنان و غلبه اعراب در حواشی مرزها انجامید. رستم علت شکست ایران را یک عامل درونی می‌داند و سعی در فرافکنی مسایل به موقعیت یا منبع بیرونی نداشت. او به ابهت و عظمت ایران و تسلط و پیروزی‌های آن تأکید می‌کند و حضور چندروزه اعراب را یک رویداد غیر منتظره می‌داند که ایرانیان به راحتی بر آن غلبه خواهند کرد و شاهد پیروزی را به زودی با مرگ رقت‌بار دشمنان در آغوش خواهند کشید تا همچنان سروری خود بر دنیا را ثابت کنند. برداشت رستم از سابقه ایران در به زانو در آوردن دشمنان خویش، باعث شده بود اعراب را نه به دیده دشمن، بلکه گرسنگانی ببیند که برای سیر کردن شکم خود به مرزهای ایران نزدیک شده بودند. بنابراین دشمن پنداشتن آنان را نمی‌توانست باور کند و به آنان پیشنهاد داد که قبل از کشته یا اسیر شدن، چون همیشه، مایحتاج خود را بگیرند و راهی دیار خود شوند. اعتماد به نفس بیش از حد رستم فرخزاد، وی را از درک خطر غافل کرد. واقعیت شرایط زمانه نشان از آن داشت که اعراب نه تنها آمدند که سیر و فربه شوند؛ بلکه آمدند که بمانند و انگیزه ماندنشان چنان قوی بود که اهل و عیال خویش را نیز به همراه آورده و با تمام هستی خویش، به میدان آمده بودند. باور این امر از سوی سپاهی که سلاحش به دوک زنانه تشبیه شده بود، مشکل بود (ابن طقطقی، ۱۹۹۷: ۸۵).

جنگ قادسیه برای ایرانیان و اعراب، بازی مرگ و زندگی بود. اهمیت آن را از طولانی بودنش و پیوستن پیاپی سپاهیان از مدینه و شام می‌توان دریافت. این سپاه به همراه اعراب سواد و سپاه کمکی از شام، لشکر ۲۰ هزار نفری به فرماندهی سعد بن ابی وقاص در مقابل سپاه ایران قرار داد (واقعی، بی تا: ۱۹۱-۱۹۲؛ مسعودی، ۱۴۰۴/ ج ۱: ۶۷۰). در میان این سپاه، سرداران و سرشناسان آینده کوفه، چون هاشم بن عتب و مالک اشتر نخعی، اعزامی از شام به چشم می‌خوردند. مسعودی در *مروج الذهب*، شمار اعراب را ۸۸ هزار و ایرانیان را ۶۰ هزار بیان می‌کند که با روایت دینوری در *أخبار الطوال* مطابقت دارد (مسعودی، ۱۴۰۴/ ج ۳: ۳۱۲؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۱۲۰). در چهار روز جنگ قادسیه، پایداری ایرانیان در برابر اعراب چنان جلوه‌گری کرده بود که اعراب به ستوه آمده و دچار وحشت شدند. آنان شب و روز جنگ تعطیل را نمی‌کردند و تأثیر مقاومت سرسختانه ایرانیان به حدی بود که پس از شکست سپاه ایران، اعراب مسلمان

پیروزی خود را به امدادهای غیبی نسبت دادند. رستم فرخزاد بر خلاف فرماندهان که در جنگ‌ها سپاه را از دور سپاه را هدایت می‌کردند، در میدان جنگ و رودروی دشمن کشته شد و درفش کاویان که نماد استقلال ایران در برابر دشمنان بود، سقوط کرد (مسعودی، ۱۴۰۴/ ج ۳: ۳۱۳-۳۱۹). میدان از کشته‌های ایرانی پر شده بود. با این وجود، مقاومت ایرانیان همچنان ادامه داشت. فرماندهان باقی‌مانده سپاه پیمان خون در مقابله با دشمن برای دفاع از هویت سرزمینی خود، بستند. طبری نام دسته‌های مقاومت را با فرماندهانش در تاریخ خود آورده است (نک طبری، بی‌تا/ ج ۳: ۵۷۰).

شکست ایرانیان در قادسیه، تسلط بر دل ایرانشهر (سورستان یا عراق)، مرکز فرمانروایان ایران (مسعودی، ۱۳۶۵: ۳۷) و بهشت امکانات برای اعراب بدوی، را برای اعراب هموار کرد (مقدسی، ۱۳۷۴: ۶۱۵). گرچه داس جنگ قادسیه بزرگان ایرانی را درو کرده بود، اما ایرانیان پایداری و مقاومت در برابر دشمن را ادامه دادند؛ دشمنی که سماجت و پایداری‌اش در نبرد رودرو غیر قابل باور بود. شکست ایرانیان و پیشروی اعراب در عراق، این سرزمین را برای باقی ماندن بدنه حاکمیت سیاسی ایران ناامن کرده بود. بنابراین پادشاه در حلوان رحل اقامت گزید و مدائن به دست اعراب افتاد (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۲۶-۱۲۷). ایرانیان منطقه‌ای را که بعدها اعراب «جلولا» نامیدند را برای جلوگیری از نفوذ اعراب در ایران مرکزی انتخاب کردند. جلولا چهارراهی بود که ایالات مختلف ایران مرکزی را به هم وصل می‌کرد. آنانی که از برابر اعراب گریختند و حضور در سواد را ناامن دیدند، در این محل حضور به هم رساندند و سران در آنجا به شور نشستند. آنان از اینکه ایران را در برابر اعراب رها کردند، خود را سرزنش نمودند و عزت نفس و صیانت هویت ایرانی، آنان را بر آن داشت که بار دیگر در برابر اعراب صف کشند. آنان سوگند خوردند که همت خود را برای رهایی ایران از دست دشمن به کار گیرند؛ در این راه اگر پیروز شدند که مطلوبشان بود و اگر شکست خوردند، نهایت تلاش خود را کرده بودند. فراخوان عمومی اعلام شد و از اصفهان و جبال نیز نیروی کمکی آمد. اعراب در ادامه پیشروی برای جلوگیری از فرصت یافتن ایرانیان برای بازیابی خود، به دشت جلولا وارد شدند. پایداری ایرانیان در جنگ جلولا به قدری بود که اعراب تنها با حيله توانستند آنان را شکست دهند. طبری می‌گوید پایداری چنان زیاد بود که تیرها تمام و نیزه‌ها شکسته شد و اعراب درمانده شدند و تنها با شیخون و استفاده از غفلت ایرانیان توانستند بر آنان غلبه کنند. مقاومت ایرانیان در دشت جلولا این دشت را به «دشت پُر کشته» نامبردار نمود (طبری، بی‌تا/ ج ۳: ۲۴-۲۷؛ مسکویه، ۱۳۷۹: ۳۶۲-۳۶۴).

بررسی وضعیت اسیران این جنگ نشان از آن دارد که ایرانیان با تمام هستی خویش گام به میدان نهادند؛ اما با وجود تلاش پیگیر نتوانستند هویت سرزمینی ایران بازیابند. در این جنگ تعداد زیادی از زنان از طبقه بزرگان و آزادان ایرانی اسیر اعراب شدند. کثرت آنان عمر را به وحشت انداخت؛ به طوری که می‌گفت از فرزندان زنان جلولا به خدا پناه می‌برم (دینوری، ۱۳۶۸: ۱۲۹). جلولا دومین حضور همه‌جانبه ایرانیان و

پایداری آنان در برابر اعراب بود؛ هرچند مقاومت آنان نشان از تلاش برای به دست آوردن پیروزی و جلوگیری از خدشه دار شدن هویت ایرانی داشت. پافشاری آنها در مسیر حفظ وطن بود چراکه به راحتی می توانستند بعد از قادسیه متفرق و با توجه به رفتار اعراب با اقوام مغلوب، تسلیم شوند؛ اما غرور ایرانی پذیرش شکست را برایشان سخت کرده بود. مقاومت ایرانیان در پاسداری از سرزمین و هویت ایرانی خویش، عمر را از ادامه فتوحات مایوس کرد. او آرزو می کرد که میان جبال و سواد مانعی بود که «نه ایرانیان سوی ما می آمدند و نه ما سوی آنان می رفتیم»؛ چراکه سرزمین سواد و سلامت مسلمانان را بر به دست آوردن غنایم در جنگ با ایرانیان ترجیح می داد (مسکویه، ۱۳۷۹: ۳۶۵). شکست جولای ایرانیان را بر آن داشت تا علل شکست های خود در برابر اعراب را دریابند. در همین راستا، بازماندگان جولای در حلوان گرد هم آمدند و جلسه ای از مشاوران و سران سپاه با حضور موبدان و پادشاه تشکیل دادند تا چرایی شکست ها را تجزیه و تحلیل کنند. شاید درک قدرت واقعی اعراب و باور آنان از سوی ایرانیان در جولای محقق شد. آنان دریافتند که این قوم چون قبل برای غارت های مقطعی و فرار به بیابان های بی فریاد نیامده است. این باور زمانی از سوی ایرانیان پذیرفته شد که سواد در اختیار اعراب بود. یزدگرد در این جلسه خطاب به خاصان و موبدان گفت: «این قوم با هر جمعی که تلاقی کنند، شکسته می شوند. رای شما چیست؟» موبد گفت: «رای من این است که در استخر مقام گیری که خانه مملکت است و خزاین خویش، به آنجا بروی و سپاهیان روانه کنی» (طبری، بی تا/ ج ۴: ۸۳). یزدگرد پذیرفت و برای برانگیختن مردم فارس، نامه ای نوشت. او در این نامه، ضمن تأکید بر جایگاه این ایالت در میان ایرانیان، با لحنی ملامت آمیز، مورد خطابشان قرار داد: «ای مردم فارس! عربان سواد و قلمرو مجاور و اهواز را از شما گرفتند. به این هم بسنده نکردند؛ به درون خانه شما آمدند». مردم فارس برای یاری یزدگرد اعلام آمادگی کردند و مناطق تحت سلطه اعراب، شوشتر و اهواز نیز پیمان با اعراب را شکستند. جنگ دوباره در گرفت ولی به علت خیانت برخی سران سپاه در ایالات، قبل از به نتیجه رسیدن با شکست مواجه شد و ایرانیان در این زمینه نیز توقیفی به دست نیاوردند (همان جا).

یزدگرد با وجود شکست های متوالی، آخرین تلاش خود را نیز برای حفظ ایران به کار گرفت. به سراسر ایران نامه نوشت و مرزبانان ایالات را تشویق کرد که در نهبانند برای مقابله با دشمن اردو زنند. ایرانیان گروه گروه از خراسان، باب الابواب، سیستان و فهلوجات^۱ (جبال) به سوی حلوان حرکت کردند و اردوگاه را در نهبانند قرار دادند. نزدیک به ۶۰ هزار سپاه به فرماندهی فیروزان در نهبانند جمع شد (بلاذری، ۱۳۶۵: ۲۹۶؛ مسکویه، ۱۳۷۹: ۳۸۰-۳۸۱). اعراب از پایداری ایرانیان به ستوه آمدند چراکه با وجود شکست ها و قربانیان فراوان، حاضر به تسلیم نبودند. آنان بعد از هر شکستی، جسورانه تر به کارزاری جدید

^۱ فهلوجات: جبال یا عراق عجم؛ شامل سرزمین های همدان، ماسبدان، قم، ماه البصره، ماه الکوفه و قرمیسین بود (یاقوت حموی، ۱۹۹۵/ ج ۴: ۲۸۱).

وارد می‌شدند. سماجت ایرانیان هزینه سنگینی برای اعراب به دنبال داشت. شاید جسارت ایرانیان بود که عمر را از ادامه فتوحات بازمی‌داشت. او با شنیدن خبر تحرکات نظامی ایران، به رایزنی با سران جنگ پرداخت. احنف بن قیس در این رایزنی، با درایت و تیز بینی، عامل وحدت بخش ایرانیان را تداوم هویت سیاسی با محوریت یزدگرد دانست و به عمر توصیه کرد که اگر طالب تسلط دائمی بر ممالک مفتوحه است، روی نابودی این عامل ثبات و پایداری و جسارت ایرانیان سرمایه‌گذاری کند و به سپاهیان عرب، اجازه پیگیری فتوحات را بدهد (طبری، بی‌تا/ ج ۴: ۱۱۷).

ایرانیان در نهاوند به بررسی کار اعراب و رایزنی درباره چگونگی رویارویی با آنان و بازپس‌گیری ایران از دستشان پرداختند. آنان در این زمینه با هم پیمان بستند که تا رسیدن به هدف خویش یعنی آزاد کردن سرزمین از دست بیگانه تلاش کنند (همان: ۱۲۲). آنچه در آغاز هر نبرد از سوی ایرانیان تأکید می‌شود، امیدواری و در عین حال، تلاش برای بازگشت به مجد ایران است. این مهم به انجام نمی‌رسید مگر اینکه هویت سرزمینی ایران دوباره احیا شود. تعلق خاطر ایرانی به سرزمین مشترک، نگرانی آنها از تهدید آن از سوی بیگانه و تلاش برای بازپس‌گیری آن، مشتاقان به این آب و خاک را در هر بار فراخوان، از سراسر ایران گرد هم جمع می‌کرد. آنان نارضایتی خود را از حضور غیر در خاک خویش ابراز و به معتقدات مشترک خویش سوگند یاد می‌کردند که ایران را حفظ کنند. آنچه توجه هر پژوهشگری را به خود جلب می‌کند، پاسخ مثبت به فراخوان‌هایی است که صورت می‌گرفت. در تاریخ نام ایالتی که در این راستا نافرمانی کرده باشد، نیامده است. ایرانیان هر بار گرد کانون وحدت‌بخش خویش، یعنی حاکمیت سیاسی، جمع می‌شدند و ضمن نشان دادن احساس همستگی خویش و تعهد و وفاداری نسبت به خواسته‌های جمع، یعنی جنگ با دشمن مشترک، بر پاک کردن سرزمین مشترک از لوٹ بیگانه تأکید می‌کردند. عزت ایرانیان آنان و فخر و غروری که نسبت به سایر ملل در میانشان بود، باور قدرت دشمن را برایشان مشکل کرده بود. آنان نه تنها دشمن را قوی نمی‌پنداشتند بلکه پیروزی‌های پی در پی او را ناشی از عوامل درونی می‌دانستند که خود باعث آن شده بودند؛ و خود را برای فراهم ساختن زمینه غلبه دشمن بر هویت سرزمینی خود، سرزنش می‌کردند.

جنگ نهاوند با آمادگی کامل بدون ترس و درماندگی تدارک دیده شد. نهاوند آخرین تلاش ایرانیان و اتحادیه‌ای از ایرانیانی بود که برای حفظ کیان خویش پیمان خون بستند. اعراب تمام قدرت خود را در این جنگ سرنوشت‌ساز به کار گرفتند و حتی کسانی را که حضورشان در فتوحات از سوی ابوبکر منع شده بود، راهی نبرد با ایرانیان کردند. دستیابی به غنایم و سرزمین‌های آباد، اعراب شبه‌جزیره را چون جریانی مداوم به کوفه و بصره روانه می‌کرد. دو سپاه در برابر هم اردو زدند و سفیر رد و بدل کردند. در دیدار سفیر اعراب - مغیره بن شعبه - با بُن‌دار، فرمانده سپاه ایران، همان سخنان در توصیف اعراب رفت که رستم فرخزاد در قادسیه گفته بود:

«عربان از همه مردم، از برکات دورترند و بیشتر از همه مردم گرسنه می‌مانند؛ از هر کس تیره‌روتر و کثیف‌ترند و دیارشان از همه دورتر. اگر پرهیز از نجاست جثه‌هایتان نبود، این چابکسوران اطرافم را می‌گفتم شما را با تیری بدوزند. اگر بروید، کارتان نداریم و اگر مُصر باشید، قتلگهتان را به شما نشان می‌دهیم.»

مغیره سخنان او در ملامت اعراب را تأیید کرد اما گفت اکنون در سایه پیامبر اسلام^(ص)، به فتح و ظفر رسیده‌ایم (مسکویه، ۱۳۷۹: ۳۸۷-۳۸۸؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۱۱۸-۱۱۹؛ طبری، بی‌تا/ ج ۴: ۱۱۹).

ایرانیان در این جنگ پایداری کردند؛ به طوری که همه سران سپاه عرب، یکی پس از دیگری کشته شدند. اما نیروی کمکی که اعراب را مرتب پشتیبانی می‌کرد و جسارت و تجربیاتی که از جنگ‌های پیش به دست آورده بودند، موجب شد با توسل به حيله ایرانیان را از مقر خود بیرون آورند و بر آنان بتازند تا آرایش نظامی ایرانیان به هم بخورد و سپاه از هم بگسلد. اعراب در وصف این جنگ می‌گویند در جنگ نهبوند، جز کشتار، کوبیدن آهن بر آهن، ناله زخمیان و هول و هراس، چیزی در میدان نبود. جنگ نهبوند با وجود اینکه از هردو طرف تلفات زیادی گرفت، اما سرانجام با شکست ایرانیان به پایان رسید. این نبرد آخرین نبرد هماهنگ ایرانیان با اعراب بود چراکه بعد از آن، عامل وحدت‌بخش ایرانیان، یعنی پادشاه که با دست یافتن اعراب بر جبال، امید خود را برای تسلط دوباره بر ایران از دست داده بود؛ سرگردان و آواره به نواحی شرقی رفت و شیرازه سرزمین ایران گسسته شد (مسعودی، ۱۳۶۵: ۳۲۴). شکست نهبوند هویت ایرانی را از دو جهت سیاسی و جغرافیایی به شدت به چالش کشید؛ چنانکه بعد از آن، انسجام ایرانیان در مقابله با اعراب دیگر باره شکل ننگرفت و راه تسلط اعراب بر مناطق عمده فلات مرکزی ایران هموار شد.

هویت ایرانی در اسطوره‌های ایرانی، در رویارویی ایرج با سلم و تور و بعد با تعیین مرز ایران به دست آرش کمانگیر آشکار می‌شود. آنچه مسلماً می‌توان از این مسأله درک کرد، شناخت ایرانیان نسبت به اقوامی است که به نوعی جغرافیای ایران را تهدید می‌کردند. پدیده مرزها که با عنوان ایرانی و انیرانی، از دیرباز در ایران شکل گرفته بود؛ مبین آگاهی و اشراف ایرانیان بر لزوم حفظ و پاسداری از خاک و استقلال سرزمینی خود بود. ایرانیان در طول ادوار مختلف، چه اسطوره‌ای و چه تاریخی، -جز در زمان حمله اسکندر- تهاجم همه‌جانبه‌ای چون حمله اعراب که استقلال و هویت سرزمینی آنان را به خطر اندازد و بر آن تسلط یابد را از سر نگذرانده بودند. مقاومت‌هایی که از سوی ایرانیان در طول رویارویی با اعراب برای حفظ قلمرو سرزمینی صورت گرفت، نشان می‌دهد آنان تا آخرین لحظه هدفی جز حفظ این بعد از هویت خویش نداشتند. طبقه سپاهیان و خاندان‌های بزرگ ایرانی رکن اصلی این مقاومت‌ها بودند و هدایت و فرماندهی آنها را بر عهده داشتند. آنان جان، مال، زن و فرزند خویش را در راه حفظ هویت سرزمینی ایران فدا کردند. موج زنان ایرانی از این خاندان‌ها که در جنگ‌های نهبوند و به خصوص جلولاء، به مدینه وارد شدند؛ نشان از فداکاری و ازجان‌گذشتگی این طبقات برای حفظ ایران دارد. هرچند این

مقاومت‌ها با هجوم بی‌امان اعراب، به‌ظاهر ناکام ماند؛ اما تأثیر آن در حفظ هویت سرزمینی در کوتاه مدت، در میان سران بیشتر ایالات دور از دسترس اعراب، ادامه یافت. این ایالات علاوه بر تأکید بر هویت ایرانی خویش، همواره پناهگاه گروه‌های معارض حاکمیت مرکزی اعراب بودند. ایرانیان با حمایت از این مخالفان، حاکمیت اعراب بر ایران را به چالش می‌کشیدند. از سوی دیگر، حضور و سیاست پررنگ دهقانان (اشراف درجه دوم) در این اوضاع بحرانی از دو جهت مورد توجه است. جهت اول؛ تسلیم و بستن قرارداد با اعراب بود که در کوتاه مدت به نجات جان ایرانیان از کشتار بی‌امان اعراب انجامید. نمونه‌های زیادی در تاریخ نشان از تلاش برای حفظ موجودیت مؤلفه‌های باقی‌مانده اما شکننده هویت ایرانی دارد. ثروت شیرزاد، دهقان ساباط، توانست صد هزار روستایی را از چنگ اعراب برهاند. در شرق ایران، دهقانان از قدرت و ثروت بیشتری برخوردار بودند؛ چنانکه دهقان هرات با عبدالله بن عامر پیمان بست و ۵۰ کیسه درهم به او داد و در اصل جان اتباع خود را خرید (تفضلی، ۱۳۸۷: ۵۳). جهت دیگر، امانت‌داری شاخص‌های هویتی چون زبان، ادبیات و نظام اداری و اقتصادی ایران است که به نسل‌های بعدی منتقل کردند. اولین نمونه از تأثیر این عملکرد، انتقال سیستم مالیات‌گیری ساسانیان به حاکمیت عرب بود. از سوی دیگر، اعراب در همان سالهای اولیه، با آداب و رسوم ایرانی آشنا شدند و به دلیل ضعف فرهنگی، نسبت به آن عکس‌العمل منفی نشان ندادند. اعیاد ایرانی که اغلب با دادن هدایا به بزرگان و حاکمان همراه بود، با استقبال اعراب مواجه شد؛ چنانکه رسم دادن هدیه دادن از سوی ایرانیان (دهقانان) به فرمانروایان، به منبع درآمد برای حاکمان عرب تبدیل شد. ولید بن عقبه و بعد از او سعید بن عاص در زمان فرمانروایی‌شان بر کوفه، در ایام اعیاد ایرانی از آنان به‌زور هدیه مطالبه می‌کردند. ایرانیان در اعتراض به این عملکرد، به عثمان شکایت کردند. علی^(ع) در زمان خلافت، هدایای دهقانان ایرانی را به حساب مالیات آنان می‌گذاشت. در دوره امویان، هدایای اعیاد چون خراج دریافت و سالیانه بر آن افزوده می‌شد. تنها در زمان عمر بن عبدالعزیز، مأموران از تحت فشار دادن ایرانیان در گرفتن هدایا منع می‌شدند (محمدی، ۱۳۷۴: ۸۸-۸۹).

رشادت‌ها و فداکاری‌های یادشده، در طولانی مدت الگویی برای نسل‌هایی شد که برای ایران و هویت ایرانی تلاش می‌کردند. فردوسی زمانی تاریخ و اساطیر ایرانی را تحت عنوان شاهنامه به نظم کشید که هویت سرزمینی ایران به‌عنوان یکی از شاخصه‌های آرمانی هویت ایرانی، علاوه بر اعراب از سوی ترکان نیز تهدید اساسی می‌شد. در واقع، هنوز هویت سرزمینی ایران، وجود خارجی نداشت و حکومت‌های نیمه‌مستقل خاندان‌های ایرانی نیز دستخوش مشکلات فراوانی شده بود. با این حال فردوسی در تأکید بر حفظ هویت ایرانی، چنین سرود:

دریغ است ایران که ویران شود کنام پلنگان و شیران شود

پیگیری و تداوم هویت ایرانی، با ضعف اعراب در امور کشورداری و ناگزیری آنان در استفاده از توانایی ایرانیان در اداره امور ایران و سایر ولایات اسلامی، آسان‌تر شد. ایرانیان، ظاهراً تحت حاکمیت اعراب درآمدند؛ ولی در اصل اعراب را به دنبال کردن آیین ملکداری و حتی پیروی از آداب و سنن رایج در دربار ساسانی واداشتند. در طولانی مدت، هویت ایرانی در اثرگذاری خاندان‌های حاکم ایران، به‌خصوص ساختار حکومتی ساسانیان، بر حکومت‌های متقارن و حتی حکومت‌های ترک‌نژاد و بعد مغولان در ایران و انتساب هر یک این حکومت‌ها به یکی از افراد خاندان شاهی یا خاندان‌های مطرح در ایران باستان، قابل پیگیری است.

نتیجه

بنا بر آنچه در فوق آمد؛ فرضیه تلاش ایرانیان برای حفظ هویت ایرانی از بعد مقاومت مسلحانه در برابر اعراب مسلمان که مرزهای سرزمینی و هویت سیاسی آنها را مورد تهاجم قرار داده بودند، به اثبات می‌رسد. در چگونگی تلاش ایرانیان در حفظ هویت ایرانی از بعد مقاومت مسلحانه بحث شد. در پاسخ به سؤال‌هایی چون «علل شکست‌های پی در پی ایرانیان، با وجود مقاومت‌ها و پایداری‌ها چه بوده است؟»، «آیا عوامل ماورایی که منابع اسلامی برای توجیه شکست ایرانیان نسبت داده‌اند را باید مورد توجه قرار داد یا مسأله فراتر از آن است؟»، «آیا بر اساس نظریه اسنادی، شکست‌های ایرانیان به عوامل بیرونی، چون بخت و اقبال، نسبت داده شد؟» و «آیا بین عملکرد ایرانیان و رویدادها، هیچ گونه رابطه علی و معلولی وجود نداشت؟»؛ نباید مسئولیت ایرانیان در مقاومت برای حفظ هویت ایرانی را زیر سؤال برد؛ چراکه اگر نیروهای ایرانی، دست خود را در مهار حوادث بسته می‌دیدند و خود را فاقد اختیار قلمداد می‌کردند؛ از همان ابتدا دست به مقاومت نمی‌زدند، بلکه به‌راحتی در برابر اعراب تسلیم و مشمول پیمان‌نامه‌هایی می‌شدند که از سوی عمر با مللی بسته می‌شد که حاکمیت اعراب را می‌پذیرفتند: یا مسلمان می‌شدند یا با حفظ دین تعهد، به پرداخت جزیه می‌دادند. مطالب فوق درباره ایرانیانی که مقاومت برای حفظ هویت خویش را بر تسلیم ترجیح دادند و در میدان نبرد جان باختند، صدق نمی‌کند؛ بلکه برعکس، نشان از آگاهی ایرانیان در انتخاب شاخص مقاومت دارد. بر این اساس، ایرانیان انگیزه لازم برای رویارویی با اعراب را داشتند. عزت نفس ایرانیان و برداشتی که از مفهوم ایرانی بودن خود داشتند، نهایت تلاش آنان را در راستای حفظ این مفهوم سوق داده بود. سران سپاه ایران در ابتدای هر کارزار با اعراب، درباره دفاع از سرزمین خود و تأکید بر مقاومت، سخن می‌راندند و با هدف حفظ هویت ایرانی و بیرون کردن عامل مخدوش‌کننده آن، هم‌سوگند می‌شدند. همه شواهد نشان از اعتماد ایرانی به توانایی خود و ناتوان انگاشتن دشمن دارد؛ کوشش و توانایی که به‌عنوان منبع درونی کنترل، ایرانیان را تا آخرین لحظه به پایداری در برابر دشمن وامی‌داشت.

منابع و مآخذ

- آقابخش، علی؛ افشاری راد، مینو (۱۳۷۹)؛ فرهنگ علوم سیاسی، تهران: چاپار.
- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی کرام (۱۴۰۷ق)؛ *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن بلخی (۱۳۷۴)؛ *فارسانامه*، مصحح: منصور رستگار فسایی، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (۱۹۹۷)؛ *الفخر الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة*، تحقیق عبدالقدر محمد مایو، بیروت: دار القلم العربی.
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۹۸۶)؛ *البدایة و النهایة*، بیروت: دار الفکر.
- بارون، رابرت؛ بیرن، دان؛ برنسکامب، نایلا (۱۳۸۹)؛ *روان‌شناسی اجتماعی*، مترجم: یوسف کریمی، تهران: انتشارات روان.
- بلاذری، ابوالحسن احمد بن یحیی (۱۹۸۸)؛ *فتوح البلدان*، بیروت: دار مکتبه الهلال.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳)؛ *آثار الباقیة عن القرون الخالیة*، مترجم: اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل (۱۳۶۸)؛ *غرر أخبار ملوک الفرس و سیرهم*، تحقیق محمد فضایی، تهران: نشر نقره.
- تافلر، آلون (۱۳۷۴)؛ *شوکت آینه*، مترجم: حشمت‌الله کامرانی، تهران: سیمرغ.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۷)؛ *جامعه‌شناسی؛ ارتشتاران، دبیران، دهقانان*، مترجم: مهرداد قدرت دیزجی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۷۱)؛ *هویت اجتماعی*، مترجم: توج یاراحمدی، تهران: انتشارات شیرازه.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (بی تا)؛ *تاریخ بغداد*، بیروت: دار الفکر.
- دادستان، پریخ (۱۳۷۶)؛ *روان‌شناسی مرضی (تحویلی از کودکی تا بزرگسالی)*، تهران: انتشارات سمت.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۶۸)؛ *أخبار الطوال*، تحقیق: عبدالمنعم عامر، مراجعه: جمال‌الدین شیال، قم: الرضی.
- زهیری، علیرضا (۱۳۸۴)؛ «جستی هویت»، *مجله علوم سیاسی*، سال هشتم، شماره ۲۹، صص ۲۹-۵۰.
- سیف، علی‌اکبر (۱۳۷۸)؛ *روان‌شناسی پرورشی*، تهران: انتشارات آگاه.
- صدیق، عیسی (۱۳۳۸)؛ *تاریخ فرهنگ ایران از آغاز تا زمان حاضر*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طبری، محمد بن جریر (بی تا)؛ *تاریخ الامم و الملوک*، محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار الکتب.
- کریمی یوسف (۱۳۸۰)؛ *روان‌شناسی اجتماعی*، تهران: انتشارات ارسباران.

محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۴)؛ فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی، تهران: انتشارات توس.

مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۷۹)؛ تجارب الامم و تعاقب الهمم، مترجم: ابوالقاسم امامی، تهران: انتشارات سروش.

مسعودی، علی بن حسین (۱۳۶۵)؛ التنبیه و الإشراف، مترجم: ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۴)؛ مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق یوسف داغر، قم: دار الهجرة.

معین، محمد (۱۳۴۷)؛ فرهنگ معین، ۶ جلد، تهران: انتشارات امیرکبیر.

مقدسی، محمد بن طاهر (۱۳۷۴)؛ آفرینش و تاریخ، مترجم: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگه.

واقدی، ابی عبدالله عمر (بی تا)؛ فتوح شام، بیروت: دار الجیل.

یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابو عبدالله (۱۹۹۵)؛ معجم البلدان، هفت جلد، بیروت: دار صادر.

یعقوبی، احمد بن ابی‌واضح (بی تا)؛ تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر.

Iranian Resistance to Sustain National Identity in the Face of the Arab Muslim Conquest; from the Battle of Qadisiyyah to the Battle of Nahavand

Simin Ghorbapoor Dashtaki¹

Abstract

The present study, with a theoretical–analytical approach, examines the reaction of Iranians against the attack of Arab Muslims and explains the role of Attribution Theory in analyzing their collective identity. Based on this theory, Iranians, with a tendency toward stable internal attributions, although defeated by the Arabs in the short term, were able in the long term to reproduce their identity structure. Relying on historical sources and psychological concepts, the author attempts to analyze the reaction of Iranians in facing this event from the perspective of national identity. The article shows that Iranian identity, consisting of territorial and political elements, had been consolidated during the Sasanian period but faced serious challenges in confrontation with the Arab invasion. According to Attribution Theory, Iranians attributed the cause of their defeat to internal factors (such as the weakness of the central government and internal and external conflicts) and, in response to this crisis, adopted two strategies: resistance and submission. Military resistance took shape in the form of battles from al-Qadisiyyah to Nahavand. This article seeks to evaluate the effect of these resistances on the preservation of Iranian identity.

Keywords: Arab invasion, Sasanian Empire, Iranian resistance, Attribution Theory, Iranian Identity.

¹ PhD graduate in Iranian History, Al-Zahra University, Tehran, Iran (sima45g@gmail.com)

Historical Representation of Geographical Extent of Iran and Its Role in Emergence and Sustainability of Iranian Identity

Abolfazl Rajabi¹

Abstract

The geographical expanse of the Iranian Plateau has, throughout history, played multiple diverse yet coherent and convergent roles in preserving and advancing Iranian culture, civilization, and identity. From this perspective, the geographical domain of the Iranian homeland may be regarded as one of the fundamental pillars in the formation and continuity of Iran's historical statehood, occupying an undeniable place among the essential elements that constitute national identity, foster a sense of belonging among Iranians, and establish symbolic and physical boundaries distinguishing them from non-Iranians. As the cradle of the emergence, development, and flourishing of both spiritual and worldly values of the Iranshahr civilization, Iran has influenced the personal behaviors, collective cohesion, and lifestyle of its inhabitants—just as it has, in turn, been shaped by their actions. This reciprocal dynamic has enabled the continuity of national consciousness within the spatial framework of its geography. Accordingly, this article seeks—through a descriptive-analytical approach—to demonstrate how Iranians, across various historical periods, have perceived and represented the territorial extent of Iran, and how this evolving perception, amid historical and geographical transformations, has contributed to the continuity of their national identity.

Keywords: National consciousness, Iranzamin, geography of Iranshahr, country, Iranian identity.

¹ PhD Student of Political Sciences, Mazandaran University, Tehran, Iran (Rajabiabolfazl021@gmail.com)

Historical and Architectural Features and Decorative Arrangements of Qajar Houses; Case Study of the Aghajan Nasab Complex in Babol

Nastaran Jalali Moghaddam¹

Abstract

Numerous monuments from different historical periods have been left throughout Iran, a significant portion of which belong to the Qajar era. Among the various cities of the country, Babol city in Mazandaran province has a special place in the preservation and maintenance of Qajar houses. This has led to the fact that the monuments remaining from the Qajar era in this city are more significant in terms of quantity and quality, due to the specific cultural, climatic, and historical conditions of the region, as well as the social structure of that era, compared to previous periods and neighboring cities. The present article, focusing on the “Aghajan Nasab House”, which is considered one of the prominent examples of residential architecture of the Qajar era in Babol, attempts to take a step towards better introducing it to today's generation by identifying the historical, cultural, and architectural features of this building. The ultimate goal is to strengthen public awareness of cultural heritage and emphasize the effective role of such buildings in consolidating Iranian national and cultural identity.

Keywords: Babol, Aghajan Nasab House, Qajar architecture.

¹ M. A. student of Iranology, Iranology Foundation, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
(nastaran1257@gmail.com)

A Comparative Study of the Relationship between Theme and Form in the Paintings of Selselat adh-Dhahab by Jami in Golestan Museum from the Perspective of the Use of Multi-Spatial Spaces

Parisa Akhavan¹

Mahnaz Shayestehfar²

Abstract

The association of painting and literature throughout the history of Iranian art is an inextricable link. The various innovations and styles, all of which were valuable measures of painters to better reflect the miracle of Persian literature in different periods, have turned the history of Iranian painting into one of the richest cultural treasures. Therefore, comparative research between the two fields of literature and painting makes the capabilities and effects of painting clearer in the light of verses and texts and makes the necessity of preserving this valuable heritage more obvious. The present study aims to conduct a comparative study between the text of Jami's Selselat adh-Dhahab and the paintings derived from it from the perspective of the use of multi-dimensional spaces, and to answer the fundamental question of how the use of multi-dimensional spaces in the paintings under study has helped to reflect the simple literary narrative in painting? This study is based on the assumption that Iranian painting, by using multi-dimensional spaces, has combined details of the precedence and delay of the temporal and spatial events of the text in a single space, which has led to the richness and breadth of the visual language. The aim of this study is to validate the artist's choice of words while maintaining the textual values, strong visual expression, and expressiveness of the paintings in terms of the use of native visual methods. The result of the adaptation of content and form in the study was to create the possibility of a broader narrative in the space of the painting by using multi-dimensional spaces in order to express Jami's literary story as accurately as possible.

Keywords: Iranian painting, Selselat adh-Dhahab, Seven Colors, Comparative studies, Multidimensional spaces.

¹ M. A. Student of Iranian Painting, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (parisa58akhavan@gmail.com)

² Professor of Islamic Art, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (shayesteh@modares.ac.ir); responsible author

Truth and Appearance in the Armenian play “Vahan and Razm-dokht” based on David Davis's perspective

Maryam Mousavi Jeshvaghani¹

Shahla Khalilollahi²

Armond Keshishian³

Abstract

The Armenian drama ,Vahan and Razm-Dokht, is a noteworthy text from both aesthetic and historical perspectives. The Iranian author of this drama, Gevorg Darfi (Avanesian), has set its narrative during the years when Vahan Mamikonian, an Armenian marzban (frontier governor), served under the Sasanian court. Beyond expressing patriotism and the amicable relations between Armenia and Iran, this work holds significance for highlighting the longstanding cultural and strategic ties between the two nations. Therefore, this study seeks to explore a method for demonstrating the author’s imagination and its alignment with both explicit and derived truths in the play. Drawing on David Davies’ perspective that fictional narratives may contain propositions that hold true in the real world, this research addresses the question: “What is true in the story?” The study aims to first introduce the relatively unknown text of this play and then compare it with historical sources related to the Sasanians to delineate the boundary between its historical truth in Sasanian Iran and its fictional representation. It also seeks to illustrate the concept of “reality and representation” in the play in the context of Sasanian Iran’s history and to answer the question: “What constitutes truth and representation in this work?” This research has been conducted using a documentary and descriptive-analytical method. Its findings indicate that most of the play’s characters do not align with historical records, and the fictional aspect of the text overshadows its historical reality. Nevertheless, the play is crafted in such a way that its alignment with the history of Sasanian Iran appears highly convincing to the reader.

Keywords: Truth and Appearance, the play Vahan and Razm-dokht, Sasanian history, Gevorg Darfi, David Davis.

¹ Assistant Professor of Persian language and literature, International Faculty, Islamic Azad University of Medical Sciences, Tehran, Iran; Assistant Professor, Faculty of Foreign Literature and Languages, Isfahan University, Isfahan, Iran (mmsv.literature@yahoo.com); responsible author

² Associate Professor of Persian language and literature, Shahed University, Tehran, Iran (khalilollahi@shahed.ac.ir)

³ Lecturer of Armenian history, language and literature, Faculty of Foreign Literature and Languages, Isfahan University, Isfahan, Iran (zarmary2024@gmail.com)

From Writing to Painting; Reflection of Avesta Descriptions of Anahita in Narseh's Petroglyph

Yaghoub Fouladi¹

Farzad Shafieifar²

Abstract

One of the most prominent and revered deities in the belief system of ancient Iranians is Arədvīsūr Anāhitā, the goddess of waters, fertility, and abundance. The significance of this divinity is evident in the Avesta, where an entire Yasht is dedicated to her in great detail, as well as in the inscription of Artaxerxes I of the Achaemenid dynasty, who invokes Anāhitā alongside Ahura Mazda and Mithra in legitimizing his kingship. Her elevated status is further attested in the Sasanian rock reliefs and Pahlavi texts. In the Aban Yasht of the Avesta — the specific Yasht devoted to the goddess of waters — numerous spiritual and physical attributes of Anahita are enumerated, either directly or through invocations and hymns. The present study aims to investigate whether the iconography of this goddess in Sasanian rock reliefs reflects the detailed descriptions found in the Aban Yasht. Adopting a descriptive-analytical method and mythological criticism grounded in the theoretical framework of Mircea Eliade, this research explores the depiction of Anahita in both the Aban Yasht and the rock relief of Narseh at Naqsh-e Rostam. The findings indicate that the motif of divine investiture on the mountain—depicted in the Sasanian reliefs—mirrors the sacred and recurring pattern as conveyed in Zoroastrian texts such as the Aban Yasht. Sasanian kings, including Narseh, appear to have consciously repeated this sacred pattern. The rock carvers, artists, and Zoroastrian priests of the Sasanian period likely used these textual sources as a referential framework in shaping the image of the goddess Anahita. The iconography of Anahita is thus markedly distinct from that of noblewomen and princesses, yet consistent with the imagery and attributes presented in the Aban Yasht.

Keywords: Anahita, Avesta, Sasanian rock reliefs, Investiture of Narseh, Mythological Criticism.

¹ PhD graduate in Persian language and literature (fouladi_yaghoub@yahoo.com); responsible author

² PhD graduate in analytical-comparative history of Islamic art (fshafieifar@gmail.com)

Studying and tracing the roots of Babak Khorramdin's religious and social movement in Mazdakism

Parisa Rahimi¹

Abstract

Following the conquest of Iran by the Muslim Arabs, the political, social, and religious conditions deteriorated, leading to a period of silence and obscurity that lasted for two centuries, during which various transformations occurred in the country. In the early centuries after the Arab invasion, various groups and sects rose up in rebellion against the Umayyad and Abbasid caliphs. Among the most significant political and social movements of that era was the Babak Khorramdin uprising, also known as the Khorramdinan movement, which posed a serious challenge to the caliphate for many years. The most important feature of this movement was its roots in Mazdakism, a doctrine believed by historians and researchers to have survived in various regions of Iran since the time of Khosrow Anushirvan through the followers of Mazdak. These roots were nurtured and developed within the Khorramdinan movement, eventually emerging as the Khorrami and Khorramiya beliefs. This article takes a review-based approach to investigate and trace the influence of Mazdakism in the religious and social movement of Babak Khorramdin. The findings indicate that many of the beliefs, principles, and doctrines of the Khorramdinan religious and social movement stem from Mazdakite ideas.

Keywords: Mazdak, Babak Khorramdin, religious and social movement, Khorramdinan.

¹ M. A. graduate of Iranology, Iranology Foundation, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (rahimip56@gmail.com)

In this issue, we have attempted to cover a range of topics by utilizing the diverse and specialized perspectives of researchers; from rereading ancient periods and analyzing power structures in history, to examining social dynamics and cultural changes in the modern era. Our goal is not simply to relay information, but rather to provide a space for discussion and exchange of views on Iranology issues. We believe that understanding Iran requires a multidimensional perspective and a transition from simplistic stereotypes. Our journal strives to help its readers gain a more accurate, coherent, and, of course, realistic picture of this territorial and cultural area by presenting case studies, theoretical analyses, and documentary reports. I would like to thank the authors and researchers who have shared their findings with us with scientific precision and obsession; as well as the members of the Board of Directors of the Iranian Society of Iranology and the colleagues of this journal, especially Mr. Engineer Ezzatzadeh, who have worked hard to organize the technical affairs of the journal. I hope that this issue will be a small but effective step towards enriching the knowledge of Iranology and a platform for deeper reflections from you, my dears.

Sincerely,

Mahmoud Jaafari Dehaghi

In the name of God, the Giver of Life and Wisdom

Iran, not only as a geographical unit, but also as a complex cultural and historical phenomenon, has always been the focus of Iranological studies. The history of this land is intertwined with deep layers of culture, art, and politics, and has always been a challenging subject for researchers. In today's world, where accurate recognition of identities has become more important than ever, the fundamental question is: In the era of pluralism and rapid global changes, how can we establish a strong link between official narratives, lived experiences, and objective realities with a scientific and distant perspective?

The journal "Iran and Iranology" has chosen its path with this fundamental question and challenge. We believe that Iranology, beyond a purely descriptive study of the past, requires an analytical and critical approach; an approach that can explore the link between "historical roots" and "current social structures" with scientific accuracy. In a world where redefining cultural identities and boundaries has become one of humanity's main concerns, returning to methodological foundations in understanding Iran is an undeniable necessity. On the other hand, in recent decades, new theories such as cultural history, historical narratology, and discourse criticism have provided researchers with new analytical tools, causing Iranology to move away from a purely descriptive format and toward interpretive and critical analyses.



میل رادکان غربی، کردکوی
Radakan Tower, Kordkuy

Table of English Content

5 Editor's Note

7 Iranian Thoughts and Religions

Studying and tracing the roots of Babak Khorramdin's religious and social movement in Mazdakism

Parisa Rahimi

8 Ancient Iran

8 From Writing to Painting;

Reflection of Avesta Descriptions of Anahita in Narseh's Petroglyph

Yaghoub Fouladi

Farzad Shafieifar

9 Cultural Comparative Studies

9 Truth and Appearance in the Armenian play "Vahan and Razm-dokht" based on David Davis's perspective

Maryam Mousavi Jeshvaghani

Shahla Khalilollahi

Armond Keshishian

10 Iranian Art & Architecture

10 A Comparative Study of the Relationship between Theme and Form in the Paintings of Selselat adh-Dhabab by Jami in Golestan Museum from the Perspective of the Use of Multi-Spatial Spaces

Parisa Akhavan

Mahnaz Shayestehfar

11 Historical and Architectural Features and Decorative Arrangements of Qajar Houses;

Case Study of the Aghajan Nasab Complex in Babol

Nastaran Jalali Moghaddam

12 Iranian Identity

12 Historical Representation of Geographical Extent of Iran and Its Role in Emergence and Sustainability of Iranian Identity

Abolfazl Rajabi

13 Iranian Resistance to Sustain National Identity in the Face of the Arab Muslim Conquest;

from the Battle of Qadisiyyah to the Battle of Nahavand

Simin Ghorbapoor Dashtaki



آرامگاه بایزید بسطامی، بسطام
Bāyazīd Bastāmi Mausoleum, Bastām



Iran & Iranology
(Irān o Irānshenāsi)

Scientific Journal of Iranian Society of Iranology
Vol. I, No. 1, Autumn 2025

• **Rights Holder:**

Iranian Society of Iranology

• **Managing Director & Editor-in-Chief:**

Mahmoud Jaafari Dehaghi

• **Editorial:**

Akhlaq Ahan . Mehyar Alavi-Moghaddam . Mohammad Beheshti Shirazi . Asghar Dadbeh . Götz König . Mauro Maggi . Mojtaba Maghsoudi . Gurgen Melikyan . Changiz Mowlaei . Alireza Mozaffari . Jalaledin Rafifar . Mohammadreza Sahab . Mohammadreza Sarfi . Andranik Simonyan . Nicholas Sims-Williams . Vardan Voskanyan . Zohreh Zarshenas

• **Editor & Executive Director:**

Mohammad Ali Ezzatzadeh

• **Photographer:**

Mehرداد Mashreghi

• **Graphic & Layout Designer:**

Hojjatolla Mohammadi

• **Official Website:**

<https://anjomaneiranshenasi.ir/blog-39>

• **Office:**

2nd Floor . National Library Building . Shahid Haqqani Highway . Tehran . Iran

• **E-mail:**

anjomaneiranshenasi@yahoo.com

All Rights Reserved to Irān o Irānshenāsi Magazine
and Iranian Society of Iranology



Iran & Iranology (Irān o Irānshenāsi)

Scientific Journal of Iranian Society of Iranology

Vol. I, No. 1, Autumn 2025

Iranian Thoughts and Religions

Studying and tracing the roots of Babak Khorramdin's religious and social movement in Mazdakism

Ancient Iran

From Writing to Painting;
Reflection of Avesta Descriptions of Anahita in Narseh's Petroglyph

Cultural Comparative Studies

Truth and Appearance in the Armenian play "Vahan and Razm-dokht" based on David Davis's perspective

Iranian Art & Architecture

A Comparative Study of the Relationship between Theme and Form in the Paintings of Selselat adh-Dhahab by Jami in Golestan Museum from the Perspective of the Use of Multi-Spatial Spaces

Historical and Architectural Features and Decorative Arrangements of Qajar Houses;
Case Study of the Aghajan Nasab Complex in Babol

Iranian Identity

Historical Representation of Geographical Extent of Iran and Its Role in Emergence and Sustainability of Iranian Identity

Iranian Resistance to Sustain National Identity in the Face of the Arab Muslim Conquest;
from the Battle of Qadisiyyah to the Battle of Nahavand

