

A Comparative Study of "The Image of Gifting the Sacred Symbols to the King" in Parthian and Sasanian Coins with an Interpictoriality Approach

Neda Akhavan Aghdam

Associate Professor, History of Art Department, the Advanced Research Institute of Art (ARIA), Academy of Art, Tehran, Iran. E-mail: n.akhavanaghdam@aria.ac.ir

In the ancient world, coins were a standard unit made of metal that was considered a medium of exchange. Coins are considered as one of the primary sources of study because they provide information beyond their material value to researchers in various disciplines. This data includes topics related to history, language, mythology, economics, politics, and art. This study intends to look at the relationship between the image the scene of gifting the sacred symbols to the king by observing the Parthian and Sasanian coins in time. In the coins that are examined, a mythological figure presents Farrah or a sacred symbol to the king. This visual motif can be seen on some Parthian coins, which can be followed in Sasanian coins as well. This study shows that the relationship between the king's person and the sacred figure (in most cases of a god) who presents a symbol of the sacred world to the king has been a motif engraved on coins since the Parthian era, which continues to exist in Sasanian coins due to the changed conditions. In fact, the main question of this research is how did visual developments in Iranian art before Islam and the process of transforming a visual concept into an icon happen. This research is carried out by library documents and observational method (observing coins related to the Parthian and Sasanid eras) and an interpictoriality research approach.

Keywords: coins, Parthian, Sasanian, sacred symbols, interpictoriality.

| | | |
|---|---------------------------------------|---------------------------------------|
| Receive Date: 16 June 2024 | Revise Date: 10 September 2024 | Accept Date: 13 September 2024 |
| How to Cite: Akhavan Aghdam, N. (2024). A Comparative Study of "The Image of Gifting the Sacred Symbols to the King" in Parthian and Sasanian Coins with an Interpictoriality Approach. <i>Journal of Ancient Culture and Languages</i> , 4(2), 1-27 | | |
| Publisher: Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages | | |

مقایسه تطبیقی «صحنه اهدای نمادهای مقدس به پادشاه» در سکه های اشکانی و

ساسانی با رویکرد بیناتصویری

ندا اخوان اقدم

دانشیار گروه تاریخ هنر، پژوهشکده هنر فرهنگستان هنر، تهران، ایران E_mail: n.akhavanaghdam@aria.ac.ir

چکیده

سکه در دنیای باستان واحد استاندارد از جنس فلز بود که ابزار مبادله ای شمرده می شد. سکه ها را یکی از منابع مطالعاتی دست اول می دانند زیرا اطلاعاتی فراتر از ارزش مادی خود در اختیار پژوهشگران رشته های مختلف قرار می دهند. این داده ها شامل موضوعاتی مرتبط با تاریخ، زبان، اسطوره، اقتصاد، سیاست و هنر است. این پژوهش در نظر دارد با مطالعه در زمانی سکه های اشکانی و ساسانی رابطه میان تصویر صحنه اهدای نمادهای مقدس به پادشاه را مورد مطالعه قرار دهد. سکه هایی که در این پژوهش مورد بررسی قرار می گیرند، یک شخصیت اسطوره ای فره یا نماد مقدسی را به شاه تقدیم می کند. این بن مایه تصویری بر برخی از سکه های اشکانی دیده می شود که ادامه آن را در سکه های ساسانی نیز می توان دنبال کرد. این مطالعه نشان می دهد که ارتباط شخص پادشاه با نیروی قدسی، که نمادی از جهان مقدس را به پادشاه هدیه می دهد، از دوران اشکانی بن مایه ای نقش شده بر سکه ها بوده که با توجه به شرایط تغییر یافته و به حیات خود در سکه های ساسانی ادامه می دهد. در اصل پرسش اصلی این پژوهش چگونگی تحولات تصویری در هنر ایران پیش از اسلام و بررسی روند تبدیل یک مفهوم تصویری به شمایل است. این پژوهش با روش کتابخانه ای و مشاهده ای (مشاهده سکه های مربوط به دوران اشکانی و ساسانی) و رویکرد پژوهشی بیناتصویری انجام می گیرد.

کلیدواژه ها: سکه، اشکانیان، ساسانیان، نماد مقدس، رویکرد بیناتصویری

| تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۲۷ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۶/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۳ |
|---|--------------------------|------------------------|
| استناد به این مقاله: اخوان اقدم، ن. (۱۴۰۲). مقایسه تطبیقی «صحنه اهدای نمادهای مقدس به پادشاه» در سکه های اشکانی و ساسانی با رویکرد بیناتصویری. پژوهش نامه فرهنگ و زبان های باستانی، ۴(۲)، ۱-۲۷. | | |
| ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان های باستانی یادگار باستان | | |

مقدمه

در این پژوهش بناست سکه‌های اشکانی و ساسانی، که صحنه اهدای یک نماد مقدس به پادشاه را به تصویر کشیده‌اند، با رویکرد بیناتصویری مورد مطالعه قرار گیرند. بنابراین ملاک جمع‌آوری داده‌ها در این پژوهش تصاویر منقوش بر سکه‌ها مبتنی بر دو دوره تاریخی اشکانی و ساسانی است و جنس و یا نوشته روی سکه‌ها در این مطالعه مورد توجه نیست، در اصل در این مطالعه، سکه به مثابه یک اثر تصویری در نظر گرفته شده است. لازم به ذکر است در این تصاویر چون شیئی از طرف یک شخصیت اسطوره‌ای -ایزدان- به پادشاه تقدیم می‌شود، می‌توان آن را به منزله یک نماد مقدس انگاشت. علاوه بر اینکه این اشیاء در دست این شخصیت‌های اسطوره‌ای خود در دانش نمادشناسی مفهوم مقدسی دارند. برای مثال دیهیم و یا حلقه قدرت نشانی از فره یا شاخه نخل و درخت خرما در اسطوره بین‌النهرینی نشانی از درخت زندگی است که بعدها به فرهنگ یونانی و مسیحیت نیز وارد شده است (Ronnberg & Martin, 2010, p. 138). (نک.)

- تعریف مفاهیم و اصطلاحات

یکی از شاخه‌های مطالعه و تفسیر تصاویر، رویکرد بیناتصویری^۱ یا بینامتنیت^۲ تصویر است که اشاره به فرآیند ارجاع یک تصویر به تصویر دیگر دارد. در گذشته اصطلاحات متفاوتی برای توصیف ارتباط یک اثر هنری با اثری دیگر به کار برده می‌شد، مانند تقلید، سرقت، کپی، بازگویی و ... که تمامی این اصطلاحات تا حدودی درون خود به نوعی قضاوت و ارزش‌گذاری نسبت به اثر داشتند. اخیراً اصطلاح بیناتصویری توسط مفسران آلمانی^۲ پیشنهاد شده که تمام اصطلاحات فوق را بدون هیچگونه قضاوتی در بر می‌گیرد. این فرضیه اشاره به ارجاعات مشخص و یا نامشخص یک اثر هنری به آثار و تصاویر دیگر دارد. در اصل همان چیزی که در دید مخاطب یک اثر آشنا به نظر می‌رسد. در این رویکرد تلاش برای یافتن این پاسخ است که ارجاع یک تصویر به تصویر دیگر چگونه رخ می‌دهد، و بیشتر مایل به دانستن دلایل نهفته در این ارجاعات است. بنابراین با رویکرد بیناتصویری علاوه بر طرح پرسش‌هایی مبنی بر این که تصاویر از کجا و چه چیزی نشأت گرفته‌اند، این پرسش نیز مطرح می‌شود

^۱ . interpictureality

^۲ . Interpikturalität ;Interbildichkeit

که چرا و چگونه تصاویر دوباره به کار برده می‌شوند. مکانیسم بیناتصویری می‌تواند معناهای نهفته و عامدانه‌ای را آشکار کند که درون اثر جای گرفته و از لحاظ تاریخی، سیاسی و حتی روانی بر مخاطب اثر می‌گذارد. در اصل بیناتصویری یک روش مناسب برای بررسی «جابجایی و مهاجرت ایماژها» است و اشاره به حیات و پویایی ایماژهایی دارد که درون تصاویر حفظ می‌شوند (Portuese, 2020, pp. 115-116; Valeska, 2019, p. 208).

بیناتصویری در اصل زیر شاخه‌ای از بینامتنی است (Rose, 2001, p. 231) در مطالعه بینامتنی تنها رابطه یک متن با متن قبلی خود مطرح نیست بلکه نشانگر مشارکت یک اثر در فضای گفتمانی یک فرهنگ است (سجودی، ۱۳۸۳، ص. ۶۳). مفهومی که در بینامتنی مطرح می‌شود به اشارات میان متن‌ها و نسبت میان یک متن با متن دیگر ارتباط دارد، همین موضوع در بحث بیناتصویری نیز مطرح است که تصاویر شکل ظاهری خود را از نقل‌قول‌هایی از دیگر تصاویر گرفته و همچون موزاییکی متشکل از آنهایند. در این رویکرد توجه به این است که هر تصویر، تصویر دیگری را تکرار و دگرگون می‌کند و از آن خود می‌سازد و با شرایط خود وفق می‌دهد و یا مقاصد آن را تغییر می‌دهد. نگاه مخاطب در مقام مقایسه است و تصاویر را در کنار هم قرار می‌دهد و نسبت‌ها و تفاوت‌ها را تبیین می‌کند. رویکرد بیناتصویری مفاهیمی را از بینامتنیت وام گرفته است و از جهاتی هم نظریه‌ای مجزا نسبت به آن دارد. بیناتصویری بر زمینه اجتماعی متکی است و مستقیماً بر آن اشاره دارد در حالیکه در بینامتنی به نحو مستقیم شاهد این موضوع نیستیم. بیناتصویری شمایل‌سازی را مورد تحلیل قرار می‌دهد و اینکه چگونه یک تصویر از حافظه فرهنگی به یک شمایل بدل می‌شود. در اصل بیناتصویری حافظه تصاویر و از سویی گفتگوی میان تصاویر است. در این رویکرد بحث بر سر ارزش معناساختی میان این ارجاعات است. بیناتصویری و رای مستندنگاری و توصیف نسبت‌ها، تأثیرها و خاستگاه‌ها گام بر می‌دارد و بر موضوعات معناساختی و نشانه‌شناختی چارچوب‌های ارجاع و کنش‌های دلالتی توجه دارد (Valeska, 2019, p. 209). در اینجا تصویر قبلی در نقش یک الگو یا نمونه نخواهد بود بلکه از جانب تصویر بعدی تغییر می‌کند و دگرگون می‌شود. بیناتصویری تنها بر محتوای تصویر تمرکز نداشته، زیرا معنا در آثار تصویری جنبه ایستایی ندارد.

ارتباط این رویکرد با تاریخ هنر از اینروست که تاریخ هنر نخستین رشته‌ای است که به خاطر درگیر بودن با تصاویر باید به این مباحث پردازد. در شیوه‌های تحقیقات مبتنی بر بیناتصویری و مطالعات

مقایسه تطبیقی «صحنه اهدای نمادهای مقدس به پادشاه» در سکه‌های ... ۵

تاریخ هنر، ارجاعات تصویری از دو جنبه مورد توجه قرار می‌گیرند: یکی جنبه‌های محتوایی، و دیگری مدل‌هایی که بر آنها تأثیر نهاده‌اند. رویکرد بیناتصویری به جای پیوند زدن متون تصویری به ادبی (شمایل‌نگاری) به دنبال نظریه‌ای در خصوص نسبت میان تصاویر است (Valeska, 2019, p. 210). بررسی مکانیسم بیناتصویری می‌تواند معناهای نهانی را آشکار سازد که از جنبه تاریخی، سیاسی و به خصوص روان‌شناسانه بر مخاطب اثر گذارند (Portuese, 2020, p. 116).

به نظر می‌رسد این ارتباط را در دنیای باستان نیز می‌توان جست. ارجاعات به‌جامانده در برخی از تصاویر به دوره‌های پیشین باز می‌گردد. سکه‌ها را نیز اگر به مثابه یک اثر هنری دارای تصویر در نظر بگیریم، از این قاعده مستثنی نیستند. جریان فرهنگی حاکم بر هر دوره در ایران باستان گرچه خود منجر به تولید نقوش متفاوت بر این سکه‌ها شده، اما از سوی دیگر برخی عناصر در محتوا و صورت ظاهری، قابل ردیابی در موارد پیشین‌اند. به نظر می‌رسد که میان سکه‌های اشکانی و ساسانی ارتباط تصویری وجود داشته باشد و برخی از تصاویر منقوش بر سکه‌های ساسانی، از جمله صحنه اهدای نمادی مقدس به پادشاه، از دوره اشکانی منتقل شده باشد. که البته با توجه به شرایط همان دوره تغییراتی در آن رخ داده است.

از آنجاییکه در این پژوهش بارها از واژه ایماژ استفاده می‌شود لازمست یادآوری شود مقصود از ایماژ جهان‌نگری تصویری و ذهنی است بنابراین با مفهوم تصویر که بیشتر جنبه مادی دارد متفاوت است.

– اهداف پژوهش

- تبیین ارتباط تصویری میان سکه‌های دو دوره اشکانی و ساسانی (با مطالعه صحنه اهدای نماد مقدس)
- تبیین ایماژهایی که در طول زمان انتقال آنان هدف بوده است (مشروعیت‌بخشی پادشاه از طریق مقام قدسی)
- ارائه روشی نوین برای بررسی و نقد آثار هنری ایران پیش از اسلام

- چارچوب نظری

بررسی ارتباط بیناتصویری در سکه های اشکانی و ساسانی و یافتن ارتباط میان تصاویر منقوش بر آنان (در این مطالعه اهدای نماد مقدس به پادشاه) و مطالعه ایماژ منتقل شده از خلال این سکه ها در گذر زمان

- فرضیه های پژوهش

- انتقال ایماژهای مشخص میان سکه های مربوط به این دو دوره
- تغییر نسبی ایماژهای منتقل شده بر اساس شرایط همان دوره
- وجود ارتباط تصویری میان تصاویر منقوش بر سکه های دوران اشکانی و ساسانی

- پرسش های پژوهش

- با این رویکرد مطالعاتی، به چه اطلاعات جدیدی در خصوص تحولات تصویری در هنر ایران پیش از اسلام می توان دست یافت؟
- چگونه یک مفهوم تصویری بدل به یک شمایل می شود؟
- ایماژهایی که در طول زمان انتقال یافته چه تغییراتی را پشت سر گذاشته اند؟

- اهمیت و ضرورت پژوهش

با بررسی سکه ها به عنوان یک اثر تصویری، دامنه مطالعاتی ما در هنر ایران پیش از اسلام افزایش چشمگیری خواهد یافت، زیرا تعداد قابل ملاحظه ای سکه تا کنون به جامانده که قادرند اطلاعات ما را در خصوص هنر ایران پیش از اسلام تا حدودی افزایش دهند. علاوه بر اینکه مطالعه سکه های اشکانی و ساسانی با رویکرد بیناتصویری روابط فرهنگی و هنری این دو دوره را آشکار می سازد و روش مطالعاتی نوینی را برای بررسی تاریخ هنر این دوره در اختیارمان قرار می دهد.

- رویکرد پژوهشی و روش پژوهش

رویکرد پژوهشی در این مطالعه، رویکرد بیناتصویری است یعنی مطالعه در زمانی تصاویر منقوش بر سکه های اشکانی و ساسانی و یافتن ارتباط میان این تصاویر

- روش پژوهش: کتابخانه ای و مشاهده ای

- پیشینه پژوهش

سکه‌های ساسانی و اشکانی از جنبه‌های باستان‌شناختی، زبان‌شناختی و تاریخی بسیار مورد مطالعه قرار گرفته‌اند و به یقین تمام این مطالعات در پژوهش حاضر مورد استفاده قرار می‌گیرند، اما سکه‌های این دو دوره با در نظر گرفتن رویکرد بیناتصویری تاکنون مورد مطالعه قرار نگرفته‌اند. این رویکرد پژوهشی در زمینه هنر مدرن بارها مورد استفاده قرار گرفته و تنها باری که نگارنده این سطور در مورد هنرهای باستان، به پژوهشی با این رویکرد برخورد کرده مقاله‌ای از پورتوزه^۱ است با عنوان «استعاره و بیناتصویری در هنر نوآشوری» (Portuese, 2020). سرخوش کرتیس مقاله‌ای با عنوان «شمایل‌نگاری مذهبی بر سکه‌های ایران باستان» تألیف نموده که در آن تحولات تصویری نقش بسته بر روی سکه‌های ایران باستان را مورد بررسی قرار داده است (Sarkhosh Curtis, 2007). بخش‌هایی از این مقاله در پژوهش حاضر مورد استفاده قرار گرفته، اما در مجموع اهداف این دو مقاله با هم متفاوت‌اند. زیرا رویکرد مقاله کرتیس شمایل‌نگارانه است و مطالعه خود را بر پایه متون استوار کرده، اما در مقاله حاضر توجه تنها بر تصویر نقش بسته بر سکه‌هاست، علاوه بر اینکه مطالعه محدود به دو دوره اشکانی و ساسانی است.

در سال ۱۳۹۵ شمسی، نشست تخصصی با عنوان «نشست بیناتصویری: انتقال و دگرگونی شمایل‌های ایران پیش از اسلام در گذر زمان» در پژوهشکده هنر فرهنگستان هنر برگزار شد که در آن نشست، احمد پاکتچی سخنرانی‌ای با عنوان «رابطه بیناتصویری در نقش‌مایه کماندار در سکه‌های هخامنشی و اشکانی» ارائه نمود. همانطور که از عنوان سخنرانی مشخص است مورد مطالعه با پژوهش حاضر تفاوت دارد. گرچه پژوهش حاضر از رویکرد و شیوه پژوهش انجام گرفته مرتبط با آن سخنرانی بهره فراوانی برده است.

^۱ . Portuese

بحث و بررسی

- سکه های اشکانی

مهمترین سکه در دوران اشکانی درهم نقره بود. اغلب نوشته ها بر روی سکه ها به یونانی است و حتی طی زمان نسبتاً طولانی اشکانیان از نظام تاریخ گذاری سلوکی بر روی سکه ها استفاده می کردند. سکه های اشکانی اغلب در فلات ایران، خوارزم، بلخ و سغد ضرب شده اند. از زمان بلاش اول (۵۱- ۸۰ م) خط پارتی برای درج اسامی و عناوین بر روی سکه ها استفاده شد. در این دوران ساتراپ ها و فرمانروایان شهرها این اختیار را یافتند تا سکه ضرب نمایند.

تاریخ ضرب آغازین سکه های اشکانی را شاید بتوان بعد از اواسط سده سوم پیش از میلاد دانست یعنی زمانی که اختلاف میان سلوکوس دوم و برادرش باعث هجوم اقوام پرنی به ساتراپ پرتوه شد. تأسیس پادشاهی اشکانی در دو مرحله رخ داد: در زمان مهرداد اول (حدود ۱۷۱- ۱۳۹ پ.م) و مهرداد دوم (حدود ۱۲۴/۲۳- ۸۸/۸۷ پ.م)، یعنی هنگامیکه گسترش اراضی کامل شد و تدارک یک ابزار مبادله ای شدیداً مورد توجه قرار گرفت. ساسانیان در سال ۲۲۴ م قدرت را به دست گرفتند و پس از آن ضرب سکه اشکانی متوقف شد. نخستین گروه سکه های پارتی نیم رخ راست سری را بدون ریش بر روی سکه نشان می دهد که باشلقی بر سر و بر پشت آن تیراندازی در جامه صحرانشینان نقش گردیده که بر چهارپایه ای نشسته و کمانی به دست دارد (Sellwood, 1983, p. 279). نوشته پشت سکه عبارت یونانی است با این مضمون «[سکه] اشک، فرمانروای مطلق». باشلق از سنخ کلاه صحراگردان بود، اما در دوره هخامنشی سرپوش شهربانان محسوب می شد. این ترتیب تا پایان حفظ شد و تیرانداز پشت سکه تا برافتادن دودمان اشکانی نشان اصلی تمام درهم های پارتی باقی ماند. در پشت درهم ها تصویر کلیشه ای از مؤسس سلسله -اشک اول- دیده می شود که رو به راست بر تخت نشسته است و الگوبرداری از تصویر آپولو^۱ی نشسته بر پشت سکه های سلوکی است. در آغاز این دوره شاهان (مهرداد اول) مانند آپولو و بعدها (از زمان مهرداد دوم به بعد) مانند زئوس بر تخت نشسته اند. چهاردرهمی ها شاه را نشسته بر تخت با کمانی در دست نمایش می دهند (Alram, 2016).

^۱. ایزد موسیقی، تیراندازی، پیشگویی، درمان، پرستاری حیوانات بود و از سده ۵ پ.م با خورشید یکی دانسته می شد (وارنر، ۱۳۸۷، ص. ۲۹۱).

در این دوره طراحی سکه‌ها به گونه‌ی هلنیستی شکل گرفته گرچه نشانه‌های متفاوتی از سنت‌های ایرانی در جزییات آنان قابل رؤیت است. روی سکه همواره سر شاه دیده می‌شود که دیهیم یونانی یا تاج ایرانی دارد. در برخی موارد جزییاتی دیده می‌شود که منشأ بومی آن را نشان می‌دهد (برای نمونه یک رشته گوزن در نوک تاج فرهاد دوم). از زمان مهرداد دوم به بعد سر شاه اغلب رو به چپ بود، اما در سکه‌های مهرداد اول مربوط به ضرابخانه‌های غرب امپراتوری، بنا به الگوی سلوکی، سرها به سمت راست تصویر شده‌اند. تصویر از روبرو بسیار نادر است و دلیلی برای ربط اهمیت سیاسی به این موضوع وجود ندارد. آرایه‌های سلطنتی با جزییات در سلاح و گردنبند دیده می‌شوند (Aram, 2016).

برخلاف سکه‌های نقره، طرح‌های پیچیده و متفاوتی بر پشت سکه‌های مس نقش بسته که به ندرت در جاهای دیگر دیده می‌شود. برخی از آنان به وضوح اشاره به مراسم تفویض دارد، برای نمونه تصویری از عقاب یا قوچ و یا حلقه تفویض و نیز بازنمایی از موجودات مقدس به خصوص آرتیمیس^۱، نه‌نه‌یه^۲ و نیکه^۳ و نیم‌تنه تیخه^۴ و یا حتی اسب، گوزن نر، فیل و گیاهان مانند خوشه گندم، خرما و انگور و یا نقوشی مانند ماه و خورشید و ستاره دیده می‌شوند (Aram, 2016). اضافه شدن این آرایه‌ها به سکه‌های این دوره را، که متأثر از سبک جانورنگاری هنر سکایی بود، بیانگر فاصله گرفتن پادشاهان اشکانی از سبک‌های یونانی فرض کرده‌اند (عزیزی یوسفکند، ۱۳۹۸، ص. ۴۹؛ Sellwood, 1976, p. 3; Assar, 2006, p. 56).

از نیمه دوم قرن نخست پیش از میلاد است که پشت چهاردرهمی‌های ضرب سلوکیه، اعطای منصب به صحنه‌ای متداول تبدیل می‌شود، در آن شاه بر تخت نشسته و از ایزدبانوان گوناگون مانند نیکه، تیخه یا آتنا^۵ نمادهای پادشاهی مانند شاخه نخل، دیهیم، تاج گل یا حلقه قدرت دریافت می‌کند. البته، تیخه در سکه فرهاد دوم ریش‌دار به تصویر درآمده است که می‌تواند بازنمود نه‌نه/ ایشتر ایزدبانوی شاهی در آسیای میانه باشد. در پشت برخی از چهاردرهمی‌های ارد دوم تیخه که تاج

۱. خواهر آپولو و ایزدبانوی شکارچی (نسلین‌گرین، ۱۳۷۰، ص. ۲۸).

۲. ایزدبانوی عشق، زیبایی، باروری و جنگ در اساطیر بین‌النهرین باستان.

۳. ایزدبانوی پیروزی در اساطیر یونان که در اغلب نگاره‌ها با بال تصویر شده است.

۴. ایزدبانوی نیکبختی و شانس که کنترل شهر را در دست و تاجی شبیه به دیوارهای شهر بر سر دارد.

۵. ایزدبانوی خرد (نسلین‌گرین، ۱۳۷۰، ص. ۲۹).

۱۰ دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

تیغهداری بر سر دارد در برابر شاه زانو زده و نشان پادشاهی را تقدیم می‌کند (تصویر ۱) (شکوری‌فر و نصرالله‌زاده، ۱۳۹۵، صص ۲۹-۳۰).



تصویر ۱. تیغه در مقابل ارد دوم (شکوری‌فر و نصرالله‌زاده، ۱۳۹۵، صص. ۲۹-۳۰).

پشت سکه چهاردرهمی تیرداد اول، تیغه با نیزه در دست چپ رو به چپ ایستاده و با دست راست دیهیمی را به تیرداد می‌دهد (تصویر ۲).



تصویر ۲. تیرداد اول و تیغه (<https://parthia.com/tiridates1.htm>)

روی سکه، پشت نیم‌تنه فرهاد سوم نیکه رو به چپ پرواز می‌کند و دیهیمی را با دست راست به سر شاه نزدیک کرده است (تصویر ۳) (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۷۵).



تصویر ۳. فرهاد سوم و نیکه (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۷۵)

تیغه روبروی ارد دوم ایستاده رو به چپ و نیزه در دست چپ دارد دست راست خود را دراز کرده و شاخه‌ای نخل را به شاه پیشکش می‌کند (تصویر ۴).

مقایسه تطبیقی «صحنه اهدای نمادهای مقدس به پادشاه» در سکه‌های ... ۱۱



تصویر ۴. ارد دوم و تیخه (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۲۴۸)

سکه نقره ارد دوم که پشت نیم‌رخ پادشاه، نیکه با دیهیمی به دست نقش شده است (تصویر ۵).



تصویر ۵. ارد دوم و نیکه (Sarkhosh Curtis, 2007 p.421)

پشت سکه دیگری از ارد دوم تیخه رو به چپ ایستاده و شاخ فراوانی^۱ در دست چپ دارد و دست راست خود را دراز کرده و شاخه نخل را به شاه پیشکش می‌کند (تصویر ۶) (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، صص. ۳۱-۳۴).



تصویر ۶. ارد دوم و تیخه (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۳۴)

پشت سکه فرهاد چهارم، آتنا رو به چپ نیزه در دست چپ و با دست راست دیهیمی را به شاه پیشکش می‌کند (تصویر ۷).

^۱. پیشینه شاخ فراوانی یا کورنو کویا به یونان باستان برمی‌گردد و نمادی از برکت و نعمت است.



تصویر ۷. فرهاد چهارم و آتنا (افتخاری و جمشیدی درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۸)

پشت سکه در میانه، تیرداد بر تخت نشسته و در مقابل او تیخه ایستاده رو به راست، دست راست خود را دراز کرده و شاخه نخل را به او اهدا می کند (تصویر ۸) (بیانی، ۱۳۸۹، صص. ۹۷-۹۸).



تصویر ۸. تیرداد و تیخه (افتخاری و جمشیدی درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۴۴)

پشت چهاردرهمی، وردان بر تخت نشسته و در مقابل او تیخه مظهر فراوانی را با دست راست گرفته است و شاخه نخل را با دست چپ به وردان می دهد (تصویر ۹).



تصویر ۹. وردان و تیخه (افتخاری و جمشیدی درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۴۰)

پشت چهاردرهمی، گودرز بر تخت نشسته و حلقه شهریاری یا همان دیهیم را از تیخه که در مقابل او ایستاده است می گیرد و از حلقه دو نوار آویزان است (تصویر ۱۰).

مقایسه تطبیقی «صحنه اهدای نمادهای مقدس به پادشاه» در سکه‌های ۱۳



تصویر ۱۰. گودرز و تیخه (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۴۱)

پشت چهاردرهمی، بلاش اول بر تخت نشسته و تیخه ایستاده رو به راست، نیزه در دست چپ، دست راست خود را دراز کرده و دیهیمی را پیشکش می‌کند (تصویر ۱۱) (Sinisi, 2012, p. 68 ff).



تصویر ۱۱. بلاش اول و تیخه (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۲۵۳)

تیخه ایستاده رو به راست، نیزه در دست چپ، دست راست خود را دراز کرده و دیهیمی را به وردان دوم پیشکش می‌کند (تصویر ۱۲) (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۴۳).



تصویر ۱۲. وردان دوم و تیخه (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۴۳)

پشت سکه بلاش دوم، تیخه ایستاده رو به راست، دست راست خود را دراز کرده و دیهیمی را پیشکش می‌کند (تصویر ۱۳) (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، صص. ۴۵-۴۷).



تصویر ۱۳. بلاش دوم و تیخه (افتخاری و جمشیدی درمنی، ۱۳۹۸، ۴۵ و ۴۷ و ۴۸)

بر گونه‌ای از درهم‌های پاکر دوم پشت سکه شاه دست خود را دراز کرده و از تیخه حلقه شهریاری (دیپیم) را می‌گیرد (تصویر ۱۴).



تصویر ۱۴. پاکر و تیخه (افتخاری و جمشیدی درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۱۴۵)

آخرین چهاردرهمی‌های اردوان دوم شاه را سوار بر اسب نشان می‌دهد که در حال گرفتن دیپیم از تیخه است. تیخه رو به راست و فردی نیز پشت او ایستاده که ریشه‌ای در دست دارد (تصویر ۱۵) (Sellwood, 1983, p. 296).



تصویر ۱۵. اردوان دوم و تیخه (افتخاری و جمشیدی درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۴۶)

در پشت سکه ذیل اردوان سوم را می‌بینیم که بر تخت نشسته و شاخه نخل را از تیخه می‌گیرد. بین شاه و تیخه مردی زانو زده و با احترام حلقه شاهی را به شاه تقدیم می‌کند (تصویر ۱۶).

مقایسه تطبیقی «صحنه اهدای نمادهای مقدس به پادشاه» در سکه‌های ۱۵



تصویر ۱۶. اردوان سوم و تیخه و مردی مابین این دو (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۳۹)

پشت سه درهمی سیمین ذیل، تیخه رو به چپ ایستاده، شاخ فراوانی در دست چپ، دست راست خود را دراز کرده و شاخه نخلی را به اردوان سوم پیشکش می‌کند (تصویر ۱۷) (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، صص. ۳۵-۳۶ و ۳۸).



تصویر ۱۷. اردوان سوم و تیخه (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۳۸)

پشت سکه، بلاش سوم نشسته بر تخت رو به چپ و مقابل او تیخه رو به راست ایستاده است و تیخه با دست راست خود دیهیمی را به بلاش سوم پیشکش می‌کند (تصویر ۱۸) (بیشه‌کلایی و زاهدی، ۱۳۹۷، ص. ۱۰۵).



تصویر ۱۸. بلاش سوم و تیخه (بیشه‌کلایی و زاهدی، ۱۳۹۷، ص. ۱۱۵)

تیخه ایستاده رو به راست، دست راست خود را به سوی بلاش سوم دراز کرده و دیهیمی را پیشکش می‌کند (تصویر ۱۹).



تصویر ۱۹. بلاش سوم و تیخه (افتخاری و جمشیدی درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۵۰)

پشت چهاردرهمی ذیل، بلاش چهارم بر تخت نشسته تاج وی مانند تاج روی سکه است و موها نیز به همان ترتیب است. لباس شاه با آستین بلند و شلوار پرچین بسیار زیباست و دست به سوی تیخه که حلقه شهریاری را به او تفویض می کند دراز کرده است (تصویر ۲۰).



تصویر ۲۰. بلاش چهارم و تیخه (افتخاری و جمشیدی درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۵۳)

پشت چهاردرهمی، تصویر بلاش پنجم دیده می شود که با شکوه فراوان بر تخت نشسته و یک دست به کمر زده و با دست دیگر حلقه شهریاری را از تیخه می گیرد (تصویر ۲۱) (بیانی، ۱۳۸۹، صص. ۱۳۷-۱۳۹).



تصویر ۲۱. بلاش پنجم و تیخه (افتخاری و جمشیدی درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۵۵)

پشت درهم بلاش ششم، تیخه رو به راست تصویر شده در حالیکه دست راست خود را دراز و دیهیمی را پیشکش می کند (تصویر ۲۲).



تصویر ۲۲. بلاش ششم و تیخه (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۵۶)

در نوع دیگری از چهاردرهمی‌ها که برخی آن را مربوط به اردوان دوم و برخی دیگر آن را متعلق به اردوان سوم می‌دانند، اما مطالعات جدید این سکه را به اردوان چهارم منسوب کرده، پشت سکه شاه سوار بر اسب رو به چپ تصویر شده و در مقابل او تیخه با دست راست شاخه نخلی را پیشکش او می‌کند (تصویر ۲۳).



تصویر ۲۳. اردوان چهارم و تیخه (افتخاری و جمشیدی‌درمنی، ۱۳۹۸، ص. ۱۶۳)

– سکه‌های ساسانی

سکه رایج این دوره، درهم نقره بود گرچه سکه‌هایی از جنس طلا و اندکی مسین نیز یافت شده است. ساسانیان نمادهای هلنی گوناگون و رایج در دوران اشکانی و نیز نمادهای زردشتی و تمثال‌های متفاوت را روی سکه‌ها نقش نکرده بلکه همواره نیم‌تنه تاج‌دار و ریش‌دار شاه را از نیم‌رخ سمت راست تصویر کرده‌اند که البته گاهی با تصویر دیگری نیز همراه است که آن را شمایل ملکه و یا وارث تاج و تخت تفسیر می‌کنند. شناسایی سکه‌های ساسانی، از آنجاییکه شاهان این دوره هر کدام تاجی متفاوت دارند، آسان است. عنوان و لقب پادشاه معمولاً به خط فارسی میانه کتیبه‌ای بر روی سکه نوشته شده است و در پشت سکه تصویری از یکی از سه آتش مقدس زردشتیان را می‌بینیم. فاصله میان پادشاهی شاپور دوم و بهرام پنجم فرمانروایان دست‌نشانده اجازه ضرب سکه نداشتند و دلیل آن حفظ سیاست کنترل مرکزی شاهان بود و همین باعث ضرب سکه‌هایی هماهنگ شد (Schindel, 2005).

ضرب سکه همواره یک امتیاز سلطنتی محسوب می‌شد و در سراسر تاریخ ساسانی و در تمامی قلمرو آنان، گونه‌شناسی یکسانی در این خصوص دیده می‌شود. این خود نشان از این دارد که سکه‌ها همواره تحت کنترل قدرت مرکزی بودند. تا سده ۵م. قالب‌های سکه اغلب محلی و با توجه به ضرابخانه مربوطه تولید می‌شدند، اما از اواسط سده ۵م به بعد تقریباً همواره این کار در مرکز انجام و سپس به ضرابخانه‌ها ارسال می‌شد. به موجب همین موضوع سکه‌ها نه فقط از نظر گونه‌شناسی بلکه از لحاظ سبکی شبیه به یکدیگر شدند. این موضوع در امپراتوری روم نیز مشهود است و تولید سکه در آنجا نیز بنا بر طرح‌های دقیق و کاملاً سامان‌دهی شده انجام می‌گرفت (نک. Göbl, 1971, pp. 37-40). گونه‌شناسی پشت سکه پیچیده‌تر از روی آن است. در پشت بیشتر درهم‌ها آتشدان زردشتی تصویر شده که شاید تصویری از آتش مربوط به همان پادشاه باشد. اما همین تصویر نیز سوژه تغییرات چشمگیری بوده است. در زمان اردشیر اول تنها آتشدان تصویر می‌شد. این نوع بیشتر برای ضرب سکه‌های آیینی کاربرد داشت. از زمان پادشاهی شاپور اول به بعد دو پیکره ایستاده در کنار آتشدان افزوده شدند. در سده سوم، یکی از این حاضران تاجی داشت که مربوط به پادشاه تصویر شده بر روی سکه بود، در حالیکه تاج فرد دیگر به ایزدان مربوط می‌شد. بعضی از درهم‌های بهرام دوم تصویری از تفویض مقام شاهی توسط اناهیتا را بازنمایی کرده‌اند. لازم به ذکر است که در برخی موارد تشخیص صحیح ایزد تصویر شده دشوار است (Schindel, 2005).

در مورد نشانه‌های فرّه بر روی سکه‌ها می‌توان گفت حلقه متشکل از مروارید بر روی سکه‌های ساسانی و تاج شاهان باید نمادی از ایزدان باشد. دو شکل آسمانی ماه و خورشید که به کرات در سکه‌های ساسانی دیده می‌شوند در نظر اول نماینده روز و شب‌اند و از سوی دیگر نشانه اختر و ماه، که در نقوش ساسانی بسان علائم فرّه ظاهر می‌شوند (مبینی ابراهیم‌زاده، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۹). در مجموع می‌توان گفت، بر سکه‌های این دوره فرّه به دو صورت تصویری و نوشتاری ظهور می‌کند. جنبه‌های تصویری فرّه بر این سکه‌ها، علاوه بر موارد ذکر شده در بالا، تاج آراسته به شاهین یا بال‌های شاهین، تاج تابان، تاج شاخ قوچ، نیم‌تنه هاله‌دار شاهنشاه در آتشدان و نیم‌تنه هاله‌دار اناهیتا است. بعد از ورود اسلام نیز این جنبه‌های تصویری و نوشتاری از میان نمی‌روند (سیدخلیل‌الهی، ابوالقاسمی، ۱۳۹۸، صص. ۲۰۳-۲۰۴).

مقایسه تطبیقی «صحنه اهدای نمادهای مقدس به پادشاه» در سکه‌های ... ۱۹

در آغاز برای بیان تصویری عبارت، ke čihr az yazdān، در نقش حکاکی شده، نیم‌تنه ایزدی روبروی اردشیر افزوده شد که احتمالاً حامی مقدس خانه ساسان یا همان اناهیتا بود. به زودی طرح دیگری در سکه‌های شاپور اول شکل گرفت و آن در پشت سکه افزودن تصویر پادشاه و ایزد در برابر یکدیگر در دو طرف آتشدان بود. همزمان دو روبان در حال اهتزاز از دو طرف آتشدان در سکه‌های ضرب اردشیر دیده می‌شود. در هماهنگی با توصیف شاپور در *مجمل‌التواریخ و القصص*، نیزه‌ای در دست جفت پادشاه در پشت سکه‌ها افزوده شد که این ساختار جدید، حاوی پیام بصری کاملاً آشکاری است و جفت پادشاه/ ایزد را در سکه‌های آغازین می‌توان به سادگی تشخیص داد. پس از آن در نقش سرپوش‌ها مانند نقوش برجسته تفاوت‌هایی رخ داد. ایزدبانو یا همان اناهیتا در سمت راست آتشدان قرار گرفت که حضور او فره را به پادشاه می‌افزود (مبینی و ابراهیم‌زاده، ۱۳۸۸، صص. ۱۴۷-۱۴۸ (Soudavar, 2003, pp. 48- 49).

هرمز اول صحنه اعطای مقام پادشاهی را در پشت سکه‌های خود، با تصویر میثرا ایستاده در سمت راست آتشدان در حال اهدای دیهیم به خود نشان داد. تشخیص میثرا از روی تاج مشعشع او ممکن است و حالت احترام‌آمیز انگشت سبابه دست پادشاه نشان از این دارد که در برابر شخص مقدسی ایستاده است (تصویر ۲۴ و ۲۵) (Sarkhosh Curtis, 2007, p. 430; Choksy, 1989, pp.129-130; Alram & Gyselen, 2012, pp. 45- 46).



تصویر ۲۴. هرمز اول و میثرا (Sarkhosh Curtis, 2007, p. 430)



تصویر ۲۵. نمونه دیگری از پشت سکه. هرمنز اول و میثره (Gyselen, 2012, p. 119)

بیشترین سکه های موجود مرتبط با موضوع مقاله حاضر مربوط به بهرام دوم است. البته برخی از آنان مشابه یکدیگرند بنابراین از ذکر چندبارۀ موارد همانند پرهیز شده است. در تصویر ۲۵، روی سکه بهرام دوم همراه با ملکه خود در سمت راست نقش شده و پیکر کوچکی در سمت چپ سکه، بدون ریش و با کلاهی که نقش پرنده-عقاب- بر خود دارد، در مقابل آنان قرار گرفته است. در خصوص نیم تنۀ مقابل ملکه و پادشاه در این قبیل سکه ها برخی آن را شاهزاده فرض کرده اند، اما برخی دیگر بنا به نقش تاج-عقاب، اسب یا قوچ- آن را با اناهیتا و یا ایزد بهرام یکی گرفته اند. پشت این سکه ها، اعم از دینار و درهم، نیز صحنۀ اهدای دیهیم تکرار شده که بهرام در سمت چپ آتشدان دست خود را دراز کرده و دیهیم را می گیرد. فردی که دیهیم را به او می دهد پیکر زنانه و کلاهی با نقش پرنده بر سر دارد. گمان بر اینست که او ایزدبانوی اناهیتا باشد. حالت احترام آمیز پادشاه که با انگشت سبابۀ دست راست خود آن را به نمایش گذاشته این احتمال را قوی تر می سازد که شخصیت مقابل او یک مقام مقدس است (نک. Sarkhosh Curtis, 2007, p. 429; Gariboldi, 2010, pp. 71, 97)

(Alram & Gyselen, 2012, pp. 55-56; Choksy, 1989, pp. 127, 129, 134, 135)



تصویر ۲۵. بهرام دوم و اناهیته (Sarkhosh Curtis, 2007, p. 429)

مقایسه تطبیقی «صحنه اهدای نمادهای مقدس به پادشاه» در سکه‌های ۲۱

تصاویر ۲۶ و ۲۷ نمونه‌های دیگری از پشت سکه‌های بهرام دوم‌اند که باز نقش اناهیتا را در حال اعطای دیهیم به پادشاه می‌بینیم که تفاوت اندکی در جزئیات با تصویر ۲۵ دارند. تنها نکته‌ای که می‌توان اشاره کرد اینکه تاج اناهیتا منقوش به نقوش متفاوت‌اند که البته این موضوع در مطالعه حاضر نقشی ندارد.



تصویر ۲۶. پشت سکه، بهرام دوم و اناهیتا (مبینی و ابراهیم‌زاده، ۱۳۸۸، ص. ۱۵۱)



تصویر ۲۷. پشت سکه، بهرام دوم و اناهیتا (Soudavar, 2003, p. 157)

در شرق پادشاهی ساسانی، شاهان کوشانی-ساسانی سکه‌هایی را ضرب کردند و در پشت سکه هرگز کوشانشاه تصویری از ایزد میثره را می‌بینیم که در حال اهدای دیهیم به پادشاه است (Sarkhosh Curtis, 2007, pp. 432, 433). تشخیص پیکره میثره از روی تاج مشعشع آن است (تصویر ۲۸).



تصویر ۲۸. هرمز کوشانشاه و میثره (Sarkhosh Curtis, 2007, p. 433)

تحلیل داده‌ها

در مجموع ۲۳ سکه از دوران اشکانی، مرتبط با موضوع مقاله، مورد بررسی قرار گرفت که در تمامی این سکه‌ها تصویر یک ایزدبانو در مقابل پادشاه ترسیم شده است. این ایزدبانوان شامل تیخه - ایزدبانوی نگهبان شهر و نیکبختی - نیکه - ایزدبانوی پیروزی - و آتنا - ایزدبانوی خرد - هستند. از ۲۳ سکه، ۲۰ سکه حامل تصویر تیخه است که ۱۳ سکه دیهیم یا حلقه پادشاهی یا نشان پادشاهی و ۷ سکه شاخه نخل را به پادشاه پیشکش می‌کند. دو سکه حاوی تصویر نیکه و یک سکه تصویر آتنا را بر خود دارد که هر دوی آنان ایزدبانوان را در حال اهدای دیهیم به پادشاه به تصویر درآورده‌اند. در مورد ساسانیان گرچه تعداد سکه‌ها بسیار بیشتر است اما تنوع عناصر تصویری بر سکه‌ها نسبت به دوره اشکانی به طرز چشمگیری کمتر است و تنها ایزدبانویی که در مقابل پادشاه قرار گرفته و نشان مقدس (=دیهیم) را به او تقدیم می‌کند، اناهیتا است و تصویر این نشان مقدس به صورت حلقه‌ای است که به شاه تقدیم می‌شود. در مواردی نیز ایزد میثره دیده شده که او هم در حال اهدای دیهیم به پادشاه است. در خصوص تنوع اندک عناصر تصویری بر سکه‌های دوره ساسانی شاید بتوان گفت که دولت متمرکز و نظارت دقیق بر آفرینش و خلق آثار، اثر مستقیم بر این موضوع دارد و همین موجب همانندسازی در سکه‌های درباری شده است.

نتیجه‌گیری

هدف از انجام این پژوهش تبیین ارتباط تصویری بین دو دوره اشکانی و ساسانی بود، اینکه کدام عناصر از راه تصویر (در این پژوهش رسانه تصویر سکه است)، منتقل شده و منظور از این انتقال چه

بوده است. فرض بر این بود که برخی از ایماژها از دوره اشکانی به ساسانی رسیده باشند. البته باید این موضوع را در نظر داشت که این ایماژها همچون یک الگو منتقل نشده بلکه تغییر یافته و دگرگون شده‌اند و این همان چیزی است که در رویکرد بیناتصویری مطرح است.

به نظر می‌رسد ایده تصویر کردن ایزدان بر سکه‌ها، در دوره ساسانی مأخوذ از دوره اشکانی است. در دوره اشکانی ما نقش ایزدان یونانی را به کرات بر روی سکه‌های اغلب پادشاهان در حالات مختلف می‌بینیم. در این مطالعه با توجه به موضوع مطروحه تصویر تیخه و نیکه و آتنا را بر سکه‌ها دیدیم که در حال اهدای نشان مقدسی به پادشاه‌اند. این ایده در دوره ساسانی علاوه بر سکه‌ها در دیگر رسانه‌های تصویری اعم از نقوش برجسته و ظروف فلزی نیز دیده می‌شود. به نظر می‌رسد ساسانیان این موضوع و ایده را، که از باور ایرانیان باستان نشأت می‌گیرد، از اشکانیان وام گرفته‌اند و آن را بنا به اعتقادات رایج در دوران خود به تصویر در آورده‌اند و فره و نشان مقدس را از دست ایزدان یونانی گرفته و در دست ایزدان زردشتی از جمله اناهیتا و یا بهرام و میثره قرار داده‌اند. البته شایان ذکر است که اشکانیان خود نیز در این زمینه وام‌دار سلوکیان‌اند و این جریان فرهنگی سال‌ها در ایران ادامه داشته است. این چنین است که تصویر اهدای فره توسط ایزدی به پادشاه وقت، خود بدل به یک شمایل می‌شود و شاهان ساسانی برای مشروعیت‌بخشی به سلطنت خود اغلب به خلق چنین تصویری می‌پردازند.

در اصل ساسانیان با توجه به شرایط سیاسی و فرهنگی و عقیدتی خود از عناصر تصویری دوره اشکانی بهره برده و آنان را متناسب با روح زمانه خود ساخته‌اند. بنابراین اگرچه ساسانیان در آثار خود هرگونه ارتباط با دوره اشکانی را منکر می‌شوند و تلاش دارند تا نسب خود را به هخامنشیان و کیانیان برسانند و سعی بر از بین بردن ردپای اشکانیان دارند، اما به نظر می‌رسد در لایه‌های عمیق فرهنگی تأثیر اشکانیان کاملاً مشهود است و این موضوع چندان جای تعجب ندارد زیرا دوره حدوداً ۵۰۰ ساله اشکانی را نمی‌توان فاقد هرگونه اثرگذاری فرهنگی فرض کرد.

در ابتدای پژوهش پرسش‌هایی مطرح شد که جا دارد به پاسخ‌های مربوط به آنان در اینجا اشاره شود.

• با این رویکرد مطالعاتی، به چه اطلاعات جدیدی در خصوص تحولات تصویری در هنر ایران

پیش از اسلام می‌توان دست یافت؟

با استفاده از این رویکرد مطالعاتی می‌توان به ارتباط فرهنگی در میان دوره‌های تاریخی پی برد و تحولات تصویری را در زمان مشاهده کرد. در اینجا دیدیم که با حفظ همان مفهوم و ایده، چگونه ایزدان زردشتی جایگزین ایزدان یونانی شدند.

- چگونه یک مفهوم تصویری بدل به یک شمایل می‌شود؟
یک باور ایدئولوژیک که به تصویر درآمده و بارها در رسانه‌های مختلف هنری تکرار می‌شود می‌تواند بدل به یک شمایل گردد. در اینجا انتساب پادشاهان به مقام قدسی و در نظر گرفتن جوهره الهی برای آنان، باوری است که به شمایل بدل شده و طی دوره‌ها به تصویر درآمده است.
- ایماژهایی که در طول زمان انتقال یافته چه تغییراتی را پشت سر گذاشته‌اند؟
ایماژها با توجه به عقاید و روح زمانه تغییر یافته‌اند، برای نمونه ایزدان مرتبط با اساطیر یونانی در قالب ایزدان زردشتی و باورهای مرتبط با ایرانیان به تصویر درآمده‌اند.

کتابنامه

- افتخاری، ی. و جمشیدی درمنی، م. (۱۳۹۸). فرهنگ نمادها بر سکه‌های اشکانی. دایره دانش.
- بیانی، م. (۱۳۸۹). تاریخ سکه از قدیم‌ترین ازمه تا دوره ساسانیان (ج. ۲). دانشگاه تهران.
- بیشه‌کلایی، آ.، زاهدی، ف. (۱۳۹۷). بررسی و مطالعه نقوش و کتیبه سکه‌های اشکانی موزه رشت.
- نشریه باستان‌شناسی ایران، (۱۵)، ۹۲-۱۱۵.
- سجودی، ف. (۱۳۸۳). نشانه‌شناسی لایه‌ای و کاربرد آن در تحلیل متن هنری. مقالات اولین هم‌اندیشی نشانه‌شناسی هنر. به کوشش ف. سجودی، متن.
- سید خلیل‌اللهی، س. و ابوالقاسمی، م. (۱۳۹۸). جلوه‌های تصویری و نوشتاری فره یا خوره بر سکه‌های ساسانی. پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران، (۲۲)، ۱۹۷-۲۱۶. <https://doi.org/10.22084/nbsh.2019.17189.1802>
- شکوری‌فر، م. و نصرالله‌زاده، س. (۱۳۹۵). پیگیری سنت‌های ایرانی در سکه‌های اشکانی. جستارهای تاریخی، ۷(۱)، ۲۱-۴۶.
- عزیزی یوسف‌کنند، ع. و عزیزی یوسف‌کنند، م. (۱۳۹۸). بررسی سکه‌های اشکانی موجود در موزه ملک. جلوه هنر، (۵۱)، ۴۳-۵۲.

مقایسه تطبیقی «صحنه اهدای نمادهای مقدس به پادشاه» در سکه‌های ... ۲۵

لنسلین گرین، ر. (۱۳۷۰). *اساطیر یونان* (ترجمه ع. آقاجانی، ویرایش ۲). سروش.
مبینی، م. و ابراهیم‌زاده، ف. (۱۳۸۸). پژوهشی در نشانه‌های سیاسی و مذهبی سکه‌های ساسانی.
نشریه تاریخ، (۱۲)، ۱۴۱-۱۶۲.
وارنر، ر. (۱۳۸۷). *دانشنامه اساطیر جهان* (ترجمه ا. اسماعیل‌پور). اسطوره.

- Alram, M. (2016). Arsacids iii. Arsacid coinage. *Encyclopaedia Iranica*. (accessed on 30 December 2012) <http://www.iranicaonline.org/articles/arsacids-iii>
- Alram, M., & Gyselen, R. (2012). Numismatics and history- An Outline. In M. Alram, R. Gyselen Herausgeber (Eds.). *Sylloge nummorum Sasanidarum Paris- Berlin- Wien* (Band 2; pp. 13-64). Bibliothek Nationale de France.
- Assar, G. R. F. (2006). A revised Parthian chronology of the period 91- 55 BC. *Parthica* (Vol. 8). pp. 55- 104.
- Azizi Yousefkand, A., Azizi Yousefkand, M. (2019). Study of Parthian coins of Malek Museum. *Glory of Art (Jelve- ye Honar)*. -(51). 43- 52. [In Persian]
- Bayani, M. (2010). *The history of coins from oldest to Sasanian period* (Vol. II). Tehran University. [In Persian]
- Bisheh Kolaei, A., Zahedi, F. (2018). Study of motifs and inscriptions on Parthian coins of Rasht Museum. *Archaeology of Iran*. -(15). 92- 115. [In Persian]
- Choksy, J. K. (1989). A Sāsānian monarch, his Queen, crown prince, and deities: The coinage of Wahrām II. *American Journal of Numismatics*, -(1). 117-135.
- Eftekhari, Y., & Jamshidi darmani, M. (2019). *The culture of symbols on Parthian coins*. Dayere- Danesh. [In Persian]
- Gariboldi, A. (2010). *Sasanian coinage and history, the civic numismatic collection of Milan*. Mazda Pub.
- Göbl, R. (1971). *Sasanian numismatics* (P. Severin, Trans.). Klinkhardt & Biermann.
- Gyselen, R. (2012). Ohrmazd I (271/2- 273). In M. Alram, & R. Gyselen Herausgeber (Eds.). *Sylloge nummorum Sasanidarum Paris- Berlin- Wien* (Band 2; pp. 111-146). Bibliothek Nationale de France.

- Lancelyn Green, R. *Greek mythology*. (1991). (A. Aghajani Trans.). (2nd. Ed.). Soroush. [In Persian]
- Mobini, M., Ebrahimzadeh, F., (2009). A study of pictorial and religious signs on Sasanian coins. *Tarikh*. -(12). 141- 162. [In Persian]
- Portuese, L. (2020). Live and let live images: Metaphor and interpictureality in Neo-Assyrian art. In M. Pallavidini & L. Portueses, (Eds.), *Researching metaphor in ancient Near East* (pp. 115-140). Harrassowitz Verlag.
- Ronnberg, A., & Martin, K. (Eds.). (2010). *The book of symbols, reflections on archetypal images*. Taschen.
- Rose, G. (2001). *Visual methodologies, an introduction to the interpretation of visual materials*. Sage Publications.
- Sarkhosh Curtis, V. (2007). Religious iconography on ancient Iranian coins. In J. Gribb, & G. Hermann, (Eds.), *After Alexander: Central Asia before Islam* (pp. 413-434). British Academy.
- Schindel, N. (2005). Sasanian coinage. *Encyclopaedia Iranica*. (Last Updated: July 20, 2005). <http://www.iranicaonline.org/articles/sasanian-coinage>
- Sellwood, D. (1976). The drachms of the Parthian dark age. *JRAS*. -(1). 2-25.
- Sellwood, D. (1983). Parthian coins. In E. Yarshater, (Ed.), *The cambridge history of Iran, the Seleucid, Parthain and Sasanian* (Vol. 3(1); pp. 279-298). Cambridge University Press.
- Seyed Khalilollahi, S., & Abolghasemi, M. (2019). Visual and written effects of farrah or xwarrah on Sasanian coins. *Pazhohesh-ha-ye Bastanshenasi Iran*. -(22). 197- 216. DOI:10.22084/nbsh.2019.17189.1802 [In Persian]
- Shakoorifar, M., & Nasrollahzadeh, C. (2016). Tracking Iranian traditions on Parthian coins. *Jostārha-ye Tārixi*. -(7.1.). 21-46. [In Persian]
- Sinisi, F. (2012). *Sylloge nummorum Parthicorum 7: Volagases I. Pacorus II*. OAW.
- Sojoodi, F. (2004). Layer semiotics and its application in artistic text analysis. *Essays of the first conference on semiotics of art*. Farhangestan Honar. [In Persian]
- Soudavar, A. (2003). *The aura of kings legitimacy and divine sanction in Iranian kingship*. Mazda Pub.
- Valeska, V. R. (2019). Interpikturalität. In U. Pfisterer (Ed.), *Metzler lexikon kunstwissenschaft. ideean, methoden, begriffe* (pp. 208-210). J. B. Metzler.

مقایسه تطبیقی «صحنه اهدای نمادهای مقدس به پادشاه» در سکه‌های ۲۷

Warner, R. (2008). *The encyclopedia of world mythology*. (A. Esmailpour Trans.). Ostoore. [In Persian]

Sport and Ethic in the Achaemenid period

Sahmeddin Khazaei

Assistant Professor of Ancient History Iran, Lorestan University, Khorram Abad, Iran


E_mail: khazaei.s@lu.ac.ir

Abstract

Achaemenids (550-330 BC) as one of the Iranian governments have left a great impact in the field of world culture and civilization. Sports and ethics were important cultural issues of the Achaemenid period. Strengthening the physical and spiritual powers has been the focus of Iranians since the beginning, and this became more evident in the Achaemenid period. In the current research, with the descriptive-analytical method and using original sources, attempt to answer the question that what was the position of sports and ethics in the Achaemenid period and what was the relationship between them. The findings of the research show that in the Achaemenid period, there was a mutual relationship between the cultivation of physical and spiritual powers, and the cultivation of each of these two depended on the cultivation of the other, and a perfect person is someone who is cultivated in both fields. In this period, sports such as shooting, javelin throwing, horse riding, swimming, polo, chess and backgammon board were taught along with honesty, integrity, tolerance of hardships such as heat and cold, hunger and thirst, control over anger and passion.

Keywords: Achaemenids, sport, ethic, religious texts, Achaemenid inscriptions, classical texts.

| | | |
|---|------------------------------------|---------------------------------------|
| Receive Date: 01 March 2024 | Revise Date: 03 August 2024 | Accept Date: 09 September 2024 |
| How to Cite: Khazaei, S. (2024). Sport and Ethic in the Achaemenid period. <i>Ancien Culture and Languages</i> , 4(2), 29- | | |
| Publisher: Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages | | |

 <https://doi.org/10.22034/aclr.2024.2024083.1107>



ورزش و اخلاق در دوره هخامنشی

سهم‌الدین خزائی

استادیار تاریخ ایران باستان، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران. E_mail: khazaei.s@lu.ac.ir

چکیده

هخامنشیان (۵۵۰-۳۳۰ پ.م) به عنوان یکی از دولت‌های ایرانی در عرصه فرهنگ و تمدن جهانی آثار شگرفی از خود برجای گذاشته‌اند. ورزش و اخلاق از مسائل مهم فرهنگی دوره هخامنشی بوده‌اند. تقویت قوای جسمانی و معنوی از همان نخست مورد توجه ایرانیان بود و این امر در دوره هخامنشی نمود بیشتری پیدا کرد. در پژوهش حاضر تلاش شده تا با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع دست اول به این پرسش پاسخ داده شود که ورزش و اخلاق در دوره هخامنشی چه جایگاهی داشته‌اند و چه ارتباطی میان آنها وجود داشته است؟ یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که در دوره هخامنشی میان پرورش قوای جسمانی و معنوی رابطه متقابلی وجود داشته و پرورش هر کدام از این دو در گرو پرورش دیگری بوده است و انسان کامل کسی بود که در هر دو زمینه پرورش یافته باشد. در این دوره ورزش‌هایی از جمله تیراندازی، نیزه‌اندازی، سوارکاری، شنا، چوگان، شطرنج و تخته‌نرد در کنار راستگویی، درستکاری، تحمل سختی‌هایی چون گرما و سرما، گرسنگی و تشنگی، تسلط بر خشم و هوای نفس، آموزش داده می‌شد.

کلیدواژه‌ها: هخامنشیان، ورزش، اخلاق، متون دینی، کتیبه‌های هخامنشی، متون کلاسیک.

| | | |
|--|--------------------------|------------------------|
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۱ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۵/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۱۹ |
| استناد به این مقاله: خزائی، س. (۱۴۰۳). ورزش و اخلاق در دوره هخامنشی. پژوهشنامه فرهنگ و زبان‌های باستان، ۴(۲)، ۲۹-. | | |
| ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان | | |

۱. مقدمه

رویکرد ایرانیان باستان به تعلیم و تربیت به گونه‌ای بوده که توجه بسیاری از نویسندگان عصر باستان را به خود جلب کرده است. از جمله مسائل تربیتی ایران باستان، توانمندی و سلامتی تن و روان بوده و ورزش به عنوان بخشی از نظام تعلیم و تربیت در ایران باستان و به‌ویژه در دوره هخامنشی، در بعد نظامی و تندرستی از جایگاه والایی برخوردار بوده است. هدف از انجام پژوهش حاضر بررسی جایگاه اخلاق و ورزش در دوره هخامنشی و رابطه متقابل آنها با هم است، بنابراین در این پژوهش تلاش شده تا با روش توصیفی-تحلیلی به این پرسش پاسخ داده شود که ورزش و اخلاق در دوره هخامنشی چه جایگاهی داشته‌اند و ارتباط میان آنها چگونه بوده است؟ یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که در دوره هخامنشی میان پرورش قوای جسمانی و معنوی رابطه متقابلی وجود داشته و پرورش هر کدام از این دو در گرو پرورش دیگری بوده است و انسان کامل کسی بوده که در هر دو زمینه پرورش یافته باشد. در این دوره ورزش‌هایی از جمله تیراندازی، نیزه‌اندازی، سوارکاری، شنا، چوگان، شطرنج و تخته‌نرد در کنار راستگویی، درستکاری، تحمل سختی‌هایی چون گرما و سرما، گرسنگی و تشنگی، تسلط بر خشم و هوای نفس، آموزش داده می‌شد. شواهد موجود بیانگر آن است که در دوره هخامنشی ورزش و اخلاق مورد توجه مردم و حاکمیت بوده و ایرانیان در کنار ورزش به فرزندان خود فضایل اخلاقی را نیز می‌آموختند.

۱-۱. پیشینه پژوهش

با وجود شواهد زیاد در دوره هخامنشی، پیشینه قابل اتکایی برای این موضوع وجود ندارد. با این حال پیشینه پژوهش حاضر را می‌توان در سه بخش بیان کرد؛ گروهی به طور کلی تعلیم و تربیت در ایران باستان را بررسی کرده‌اند مانند: شهزادی (۱۳۳۰) در مقاله «تعلیم و تربیت در ایران باستان»، اسدالله بیژن (۱۳۵۰) در کتاب *سیر تمدن و تربیت در ایران باستان*، حکمت (۱۳۵۰) در کتاب *آموزش و پرورش در ایران باستان*، الماسی (۱۳۷۰) در کتاب *تاریخ آموزش و پرورش در اسلام و ایران*، درانی (۱۳۷۶) در کتاب *تاریخ آموزش و پرورش ایران قبل و بعد از اسلام*، و کیلیان (۱۳۷۸) در کتاب *تاریخ آموزش و پرورش در اسلام و ایران* و صحبت‌لو (۱۳۸۷) در مقاله «تعلیم و تربیت در ایران باستان». گروهی ورزش در ایران باستان را به طور کلی بررسی کرده‌اند مانند: شاهرودی (۱۳۸۳) در مقاله

«نقش ورزش در ایران باستان»، برزگر (۱۳۵۰) در کتاب *تاریخ ورزش ایران*، معتمدی و مهدوی نژاد (۱۳۸۱) در کتاب *تاریخ تربیت بدنی و ورزش*، کریمی (۱۳۸۶) در مقاله «جایگاه ورزش در آموزش های ایرانیان دوره باستان»، نعمتی (۱۳۸۶) در مقاله «نظام های تربیت بدنی در ایران باستان»، نیکوبخت (۱۳۸۰) در کتاب *تربیت بدنی در آئینه فرهنگ و ادبیات ایران* و یادگاری (۱۳۴۲) در کتاب *ورزش در ایران و جهان در گذشته و حال*، و گروهی نیز به برخی از ورزش های ایران باستان به طور اختصاصی پرداخته اند مانند: پورداوود (۱۳۴۶) در مقاله «زین ابزار، کمان و تیر»، یکتایی (۱۳۴۹) در مقاله «پیشینه تاریخی شطرنج»، ابراهیم پور (۱۳۵۳) در کتاب *چوگان*، شاپور شهبازی (۱۳۷۶) در مقاله «اسب و سوارکاری در ایران باستان»، رضانی نژاد و دیگران (۱۳۸۹) در مقاله «بررسی وضعیت کمی و کاربرد ابزارها در رشته های نظامی-ورزشی ایران باستان»، رضانی نژاد و دیگران (۱۳۹۰) در مقاله «بررسی وضعیت کمی و کاربرد ابزار و رشته های ورزشی در ایران باستان»، آذرنوش (۱۳۹۲) در کتاب *تاریخ چوگان در ایران و سرزمین های عرب*.

همه موارد مذکور یا به تعلیم و تربیت و یا به ورزش در ایران باستان به طور کلی پرداخته اند و یا به معرفی یک ورزش در ایران باستان پرداخته اند و هیچ کدام از آنها به دوره هخامنشی اختصاص نیافته اند. بنابراین در پژوهش حاضر تلاش شده تا ضمن بررسی وضعیت ورزش در ایران دوره هخامنشی و رابطه متقابل آن با اخلاق، ورزش های رایج در دوره هخامنشی نیز مورد بررسی قرار گیرد.

۲. سرزمین ایران و ضرورت انجام ورزش

یکی از راه های رسیدن به نیرومندی و سلامت جسم و روان انجام ورزش است که از گذشته های دور به دلایل مختلفی مورد توجه ایرانیان بوده است؛ یکی از این عوامل جغرافیای طبیعی سرزمین ایران بوده، زیرا بخش عمده ای از سرزمین ایران خشک و بیابانی و بیشتر کوه های آن نیز برهنه از رستنی ها بوده، بنابراین ساکنان آن برای گذران زندگی باید با سختی های زیادی دست و پنجه نرم می کردند و همین باعث شده که از همان آغاز ایرانیان باستان مردمانی نیرومند، زحمت کش، قانع و سازگار پرورش یابند. عامل دیگر موقعیت استراتژیکی ایران بود. ایران پل ارتباطی شرق و غرب بود و بیشتر راه های ارتباطی از ایران می گذشت، از طرفی در مرزهای ایران اقوام بیابان گردی می زیستند و همیشه این سرزمین را مورد هجوم قرار می دادند، بنابراین ایرانیان مجبور بودند برای مقابله با آنها همیشه آماده باشند و این آمادگی وابسته به این بود که در زمان صلح و آرامش به تمرین و کسب مهارت های

بدنی بپردازند. از طرفی برای دولت‌های ایران باستان نیز ضروری بود تا برای حفظ قدرت و قلمرو خود به تربیت نیروهای نظامی توانمند بپردازند و همین سبب می‌شد تا دولت‌ها همیشه به آموزش گروهی از جوانان مشغول باشند تا در هنگام ضرورت در میدان‌های نبرد از آنها استفاده کنند و برتری در نبردها را به خود اختصاص دهند (وکیلیان، ۱۳۷۸، ص. ۲۱؛ صدیق، ۱۳۵۴، ص. ۵۲؛ صحبت‌لو، ۱۳۸۷، صص. ۱۸-۱۹؛ درانی، ۱۳۷۶، ص. ۲۵).

آموزه‌های دینی نیز در تشویق و انجام فعالیت‌های بدنی و پرورش روحی افراد عامل مهمی بودند. از آنجا که دین نقش تعیین‌کننده‌ای در شیوه زندگی مردم ایران برعهده داشته، بخشی از سفارش‌ها در زمینه پرورش جسم و روان آدمی در گفتارهای دینی مطرح شده تا بیشتر مورد توجه مردم قرار گیرد. گاهی نیز اهداف دینی و نظامی در کنار هم موجب تشویق افراد به انجام فعالیت‌های بدنی و پرورش روح می‌شدند و اشخاص را مجبور به تحمل سختی‌های فراوانی می‌کردند و البته هدف از گوناگونی ورزش‌ها و تحمل سختی‌ها و گرسنگی و تشنگی، آن بود که افراد منشی به دست آورند تا بتوانند وظایف خود را در زمان صلح و جنگ به خوبی انجام دهند. به همین دلیل افراد سپاهی را متوجه ایزدان و امشاسپندانی مانند «مهر» می‌کردند که نمودار قدرت و پهلوانی بودند و از آنان طلب قدرت و نیرو می‌کردند (شاهرودی، ۱۳۸۳، ص. ۱۰). مهریشت را می‌توان سرچشمه راستگویی و پهلوانی ایرانیان باستان دانست که در عهد باستان به این دو ویژگی شهرت داشتند و یونانیان نیز آن را تأیید کرده‌اند (پورداد، ۱۳۷۷، ج ۲، ص. ۴۰۳). به احتمال زیاد در جشن‌های مربوط به ایزد مهر و به‌ویژه جشن مهرگان، در کنار جشن‌های مذهبی، مسابقات ورزشی و پهلوانی نیز برگزار می‌شده است. بنابراین می‌توان گفت که موقعیت جغرافیایی ایران، سیاست حاکمان ایرانی برای حفظ قدرت و دستورهای دینی، همه در کنار هم، در پرورش جسمی و روحی ایرانیان باستان دخیل بوده‌اند.

۳. مراحل پرورش جسم و روان در دوره هخامنشی

طبق شواهد موجود، اساس تعلیم و تربیت در ایران دوره هخامنشی بر دو اصل پرورش جسم و روان استوار بوده است. بنیاد دین زردشتی نیز که در دوره هخامنشیان در میان مردم ایران رایج بوده، بر همین دو اصل استوار بوده است. در دوره هخامنشی نهادهای مختلفی مانند خانواده، نهادهای دینی، دولت و نهادهای وابسته به آن مسئولیت بخش‌های مختلف آموزش و پرورش افراد جامعه را برعهده

داشتند. بنابراین در ادامه با ارائه شواهدی از *اوستا*، کتیبه‌های هخامنشی و مورخان کلاسیک، ارتباط ورزش و اخلاق بیان می‌شود.

۳-۱. پرورش جسم و روان در *اوستا*

در مورد زمان زندگی زردشت اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد، اما می‌توان گفت که زردشت پیش از هخامنشیان می‌زیسته و دین او پیش از ظهور هخامنشیان در ایران رایج بوده است (رجبی، ۱۳۸۰، ص. ۴۴؛ خزائی، ۱۳۸۳، صص. ۴۳-۴۶). بنابراین از داده‌های موجود در *اوستا* می‌توان برای دوره هخامنشی بهره گرفت.

پرورش جسم مورد توجه دین زردشتی بوده و در *اوستا* شواهد بسیاری وجود دارد که شخص زردشتی ضمن دعاها خود از اهورامزدا جسم نیرومند درخواست می‌کند. در *گاهان*، یسن ۲۹ بندهای ۸ تا ۱۰، بهمن در پاسخ به روان آفرینش که چه کسی را برای محافظت او برگزیده چنین آمده: «یگانه کسی که آیین ایزدی پذیرفت زردشت سپیتمان است... از این رو به او گفتار دلپذیر داده شد. آنگاه از روان آفرینش خروش برخواسته آواز مرد ناتوانی به من رسید، مرا خواهش مرد دلیر و زورمندی بود. کی چنین دلاور زبردستی به فریادم خواهد رسید. (زرتشت گفت) ای اهورا به روان آفرینش تاب و توانایی بخش از راستی و پاک‌منشی اقتداری برانگیز که از نیروی آن صلح و آسایش برقرار گردد. آری ای مزدا من دریافتم که خود آن را توانی برانگیخت» (پورداد، ۱۳۷۸، صص. ۱۳ و ۱۵). در این قسمت هم گفتار دلپذیر و هم توانایی جسمی هر دو در کنار هم شخصیت کسی را تشکیل می‌دهند که محافظت از روان آفرینش را برعهده دارد.

در هوم‌یشت، یسن ۹، بندهای ۷-۸، در گفتگویی که میان زردشت و گیاه مقدس هوم انجام می‌گیرد، در پاداش دومین شخصی که هوم را در زمین آماده کرده، چنین آمده است: «این پاداش به او داده شد و این بهروزی به او رسید که او را پسری زاده شد: فریدون، از خاندان توانا. آن که اژی‌دهاک را فروکوفت... آن زورمندترین دروجی را که اهریمن برای تباہ کردن جهان اشته، به پتیارگی در جهان استومند بیافرید»، در بندهای ۱۰-۱۱، در پاداش سومین شخصی که هوم را در زمین آماده کرده، چنین آمده است: «او را دو پسر زاده شدند؛ «اورواخْشیه» و «گرشاسپ»، یکمین داوری دادگذار و دومین، جوانی زبردست و گیسور و گرزبُردار. که ازدهای شاخدار را بکشت»، سپس در بند ۱۵، زردشت «نیرومندترین، دلیرترین، تُخشاترین، چالاک‌ترین و پیروزترین آفریدگار دو مینو» توصیف شده است،

زردشتی که در یسن ۹ بند ۱۹ می‌گوید: «ای [هوم] زرین! سرخوشی تو را [بدین جا] فروخوانم. دلیری، درمان، افزایش، بالندگی، نیرومندی تن و هرگونه فرزاندگی را [بدین جا] فروخوانم»، سپس زردشت از هوم بخشش‌هایی را درخواست می‌کند؛ دومین بخششی که درخواست می‌کند تندرستی است. در بند ۲۰ چهارمین درخواستی که می‌کند این است که: «[چنان کن] که من کامروا، دلیر و خرسند بر این زمین درآیم و درهم شکننده ستیزه و شکست دهنده دروغ باشم» و پنجمین بخششی که درخواست می‌کند این است که: «[چنان کن] که من پیروزمند و در جنگ شکست‌دهنده بر این زمین درآیم و درهم شکننده ستیز و شکست دهنده دروغ باشم» و همچنین در بند ۲۲ «هوم، دلیرانی را که در پیکار، اسب می‌تازند، زور و نیرو می‌بخشد. هوم، زنان زاینده را پسران نامور و فرزندان آشون می‌دهد» و در بند ۲۷ از هوم اینچنین برای جسم درخواست نیرو و توانایی می‌شود: «ای هوم...نیرو و پیروزی و گشایش بسیار رهایی‌بخش تو را برای تن خویش همی‌خوانم» (پورداد، ۱۳۸۰، صص. ۱۶۱-۱۶۹). فقره‌های مذکور بیانگر آن است که هرجا از توانایی جسمی سخن رفته، در کنار آن درخواست فضایل اخلاقی نیز شده است.

در دیگر جاهای *اوستا* نیز جنگجویان و دیگر افراد از اهورامزدا و دیگر ایزدان درخواست تندرستی کرده‌اند، برای نمونه در کرده سوم مهر یشت، بند ۱۱، از ایزد مهر چنین درخواست کرده‌اند: «آن که رزم‌آوران بر پشت اسب، او را نماز برند و نیرومندی ستور و تندرستی خویش را از وی یاری خواهند تا دشمنان را از دور توانند شناخت؛ تا همستاران را از کار باز توانند داشت؛ تا بر دشمنان کین‌توز بدانندیش، چیره توانند شد». از مهریشت دو مطلب عمده را می‌توان استخراج کرد؛ راستی و دلیری. این یشت را می‌توان سرچشمه راستگویی و پهلوانی ایرانیان دانست که در دنیای قدیم به این دو ویژگی شهرت داشته‌اند (پورداد، ۱۳۷۷، ج ۱، ص. ۴۰۳).

در مهریشت بندهای ۱۱۷ و ۱۱۸ درجه مهر میان شاگرد و معلم چنین بیان شده است: «(درجه) مهر (عهد و میثاق و وفا) بیست است میان دو همدوش (همسر)، سی است میان دو همکار، چهل است میان دو (نفر) از یک خانواده، پنجاه است میان دو هم‌منزل، شصت است میان دو تن از پیشوایان، هفتاد است میان شاگرد و آموزگار، هشتاد است میان داماد و پدر زن، نود است میان دو برادر، صد درجه است میان پدر، مادر و پسر، هزار درجه است میان دو مملکت (دو قوم)، ده هزار درجه مهر برقرار است میان (پیروان) دین مزدیسنا (پورداد، ۱۳۷۷، ج ۱، صص. ۴۸۷ و ۴۸۹). در فرگرد ۴

وندیداد، بند ۴۴، نیز آمده است که از مزدپرستان، خواه برادر و خواه دوست، هرگاه یکی به دیگری نیاز آورد و خواهان آموختن تعلیمات دینی باشد باید کلام مقدس به او بیاموزند (دارمستتر، ۱۳۴۲، ص. ۱۱۰). بنابراین آموزش در دین زردشتی اعتبار فراوانی داشته و وفاداری شاگرد به معلم از اعتبار والایی برخوردار بوده است.

در سروش یشت سر شب بند ۲۵، از سروش نیز به این شکل درخواست نیرومندی و تندرستی شده است: «بشود که تو ای سروش مقدس زیبابالا، به مرکب‌های ما قوت و بدن‌های ما سلامتی بخشی تا بتوانیم دشمنان خود را بیابیم و بتوانیم هم‌آوردان را رانده، دشمنان بداندیش کینه‌ورز را به یک ضربه شکست دهیم» (پورداود، ۱۳۷۷، ج ۱، ص. ۵۵۱).

در دین زردشتی ناخوشی‌ها به اهریمن نسبت داده شده و صفات ناپسند اخلاقی، از جمله بیماری‌های روانی از نشانه‌های اهریمنی است. این را از گفتمان اهریمن و امشاسپند اردیبهشت در اردیبهشت یشت بند ۱۴، درمی‌یابیم: «انگرمینو می‌گوید: وای بر من از دست اردیبهشت، ناخوش‌ترین ناخوشی‌ها را براندازد. با ناخوش‌ترین ناخوشی‌ها بستیزد» (پورداود، ۱۳۷۷، ج ۱، ص. ۱۴۷). در فرگرد هجدهم وندیداد بندهای ۱۵ و ۱۶ نیز آمده است که: «ای مردم برخیزید و راستی و درستی را بستایید، دیو کاهلی را از خود دور سازید، آن دیوی که می‌خواهد شما را به خواب ببرد» (دارمستتر، ۱۳۴۲، ص. ۲۴۷).

در خصوص داشتن خرد و اخلاق نیکو در بند نخست کرده پانزدهم و یسپرد چنین آمده که: «ای زردشتی، هوش و خرد را برای انجام وظایف نسبت به دیگران آباد دار و از هر کار بیجا و نابهنگام خودداری نما، همواره در راه اقدام به کار نیک و دستگیری بیچارگان و بینوایان استوار باش» (پورداود، ۱۳۸۱، ص. ۵۹). در خرده/وستا، بند ۱۱ آتش بهرام نیایش نیز چنین آمده که: «ای اهورامزدا به‌من فرزندی عطا فرما که باتربیت و دانا باشد و در هیئت اجتماع داخل شده و به وظیفه خود رفتار نماید. فرزند رشید و محترمی که حاجت دیگران را برآورد، فرزندی که بتواند در ترقی و سعادت خانواده و شهر و کشور خود بکوشد» (پورداود، ۱۳۸۰، ص. ۱۳۴). همچنین در ایوسریتیریم گاه، بند ۸، راستی و درستی جوانان چنین ستوده شده است که ما می‌ستاییم جوانی را که دارای اندیشه و گفتار و کردار نیکو و منش پاک بوده و پیشوای راستی و درستی است (پورداود، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۸).

همه فقره‌های مذکور بیانگر این‌اند که دین زردشتی به آموزش بسیار اهمیت می‌داده و در تمامی درخواست‌هایی که از اهورامزدا و دیگر ایزدان شده، توانایی جسم و توانایی روان و فضایل اخلاقی برای درخواست‌کنندگان مطرح بوده و هیچ‌گاه توانایی جسمی و یا توانمندی روان به تنهایی درخواست نشده است.

۲-۳. پرورش جسم و روان در کتیبه‌های هخامنشی

در میان پادشاهان هخامنشی داریوش یکم (۵۲۱-۴۸۶ پ.م) در کتیبه‌هایی که از خود به جای گذاشته در مورد اخلاق و ورزش نکاتی را بیان کرده است. او در این کتیبه‌ها مکرراً به دروغ و نافرمانی مردم اشاره کرده و عامل شورش‌ها را دروغ می‌داند. در این مورد می‌توان به کتیبه بیستون (DB)، ستون یکم، بندهای ۱۰-۱۱ (Kent, 1953, p. 117)؛ ستون سوم، بندهای ۱۴-۱۵ (Kent, 1953, p. 125)؛ ستون چهارم، بندهای ۲-۴ (Kent, 1953, p. 128)؛ کتیبه نقش‌رستم (DNa)، بند ۶ اشاره کرد (Kent, 1953, p. 137). گاهی نیز «بدپیمانی و بی‌وفایی» را دلیلی برای جنگ با دیگران ذکر کرده و این بدپیمان‌ها را کسانی می‌داند که اهورامزدا را پرستش نمی‌کرده و به همین دلیل به نبرد با آنها پرداخته است؛ به عنوان مثال در کتیبه بیستون (DB)، ستون پنجم، بندهای ۲ و ۵ (Kent, 1953, p. 132). وی در کتیبه بیستون (DB) ستون چهارم، بندهای ۶-۸، راست‌گویی را ستایش کرده و به نکوهش دروغ و دروغ‌گویی پرداخته و همه گفته‌های خود را راست می‌داند و نیز در بندهای ۵ و ۱۴، به جانشینان خود سفارش کرده تا خود را با همه توان از دروغ محافظت کنند و مردم دروغگو را به سختی مجازات کنند؛ حتی در بند ۱۳، دلیل یاری دادن اهورامزدا به خود را چنین بیان می‌کند که بدپیمان و بی‌وفا، دروغگو و شرور و زورگو نبوده و خود و خاندانش دادگر بوده‌اند و افراد مفید جامعه را نوازش کرده و افراد زیان‌مند را گوشمالی داده است (Kent, 1953, p. 128). داریوش در دعای معروف خود در کتیبه تخت‌جمشید (DPd)، بند ۳، از اهورامزدا می‌خواهد که سرزمین ایران را از دشمن، خشکسالی و دروغ محافظت کند (Kent, 1953, p. 135).

داریوش در کتیبه نقش‌رستم (DNb، بندهای ۲-۵) همزمان از ورزش و اخلاق یاد کرده است: «چنان کسی است که دوست راستی و دشمن بدی است. دوست ندارد شخص توانا به ضعیف زور بگوید و شخص ضعیف به توانا بدی کند. دوست راستی و دشمن دروغ است. تندخو نیست. بر خشم خود مسلط است. بر هوس خود مسلط است. به افراد مفید پاداش می‌دهد و افراد مضر را کیفر می‌دهد.

عادل است و در میان مردم به عدالت رفتار می‌کند». وی همه این ویژگی‌ها را به‌خاطر هوش و عقلی می‌داند که اهورامزدا به او عطا کرده است (کتیبه نقش‌رستم (DNb)، بند ۶). او خود را انسان توانمندی می‌داند در نبرد هم‌اورد خوبی است، پاها و دست‌ها ورزیده‌ای دارد، سوارکار خوبی است، در تیراندازی و نیزه‌اندازی به صورت سواره و پیاده ماهر است (کتیبه نقش‌رستم (DNb)، بندهای ۸-۹) (Kent, 1953, p. 140). اگر بتوان مورد داریوش را به دیگر پادشاهان هخامنشی تعمیم داد، با توجه به شواهد مذکور می‌توان گفت که پادشاهان هخامنشی نیز به عنوان حاکمان ایران هر دو جنبه پرورش جسم و روان را مورد توجه قرار داده و خود آنان نیز از نظر جسمی و اخلاقی از توانمندی‌های لازم برخوردار بوده‌اند.

۳-۳. پرورش جسم و روان در آثار مورخان کلاسیک

گفته‌های مورخان کلاسیک در مورد تعلیم و تربیت ایرانیان نیز تأیید مواردی است که در *اوستا* و کتیبه‌های شاهان هخامنشی آمده است. طبق گفته هروودوت در میان پارس‌ها پس از دلاوری در نبرد، بزرگترین نشانه مردانگی پدر داشتن چندین فرزند بوده و هر سال پادشاه هدایای گران‌بهایی برای کسانی می‌فرستاد که بیش از سایرین فرزند داشتند، زیرا پارس‌ها معتقد بودند که کثرت فرزند مایه قدرت است (Herodotus, 1957, I. 136). به دنبال داشتن فرزندان زیاد، تربیت و پرورش آنها نیز اهمیت یافته و پارس‌ها برای پرورش فرزندان خود تدابیری اندیشیده بودند.

گزنفون بحث مفصلی در مورد شیوه پرورش ایرانیان ذکر کرده که بیشتر آنها با مطالب *اوستا*، کتیبه‌های هخامنشی و دیگر مورخان کلاسیک یکسان است. طبق گفته گزنفون پارس‌ها در میدانی به نام میدان آزادی^۱ پرورش می‌یافتند که در آنجا از فعالیت کاسب‌کاران و دست‌فروشان ممانعت به عمل می‌آمد تا از دحامشان آرامش محل تربیت کودکان را برهم نزنند (Xenophon, 1914, I. 2). هروودوت نیز این مطلب را بیان کرده و می‌گوید ایرانیان بازار بزرگ ندارند زیرا از نظر ایشان در آنجا مردم مجبور به دروغ گفتن و فریفتن یکدیگر می‌شوند (Herodotus, 1957, I. 153). البته گزنفون این شیوه تربیتی را مخصوص ایرانیان برگزیده دانسته و می‌گوید در آنجا بهترین درس‌های خردمندی و رفتار به آنان داده می‌شود و از دیدن و شنیدن هرچه شرافتمندانه نیست مصون می‌مانند

^۱. Eleuthera

(Xenophon, 1922, I, 9, 3). این میدان به چهار قسمت برای تربیت کودکان، جوانان، مردان و کهنسالان تقسیم می‌شد. کودکان و مردان بایستی در طلوعه آفتاب در محل خود حاضر باشند و پیرمردان فقط در روزهایی که آیین خاصی اجرا می‌شد حضور می‌یافتند، درحالی‌که جوانان موظف بودند شب را در حدود مقر حکومتی بیتوته نمایند و پیوسته آماده رزم باشند، مگر آنان که ازدواج کرده بودند. کسانی هم که ازدواج کرده بودند در صورتی که حضورشان ضرورت پیدا می‌کرد در مقر حکومتی بیتوته می‌کردند، ولی غیبت مکرر و طولانی آنها خوشایند نبود (Xenophon, 1914, I, 2). هرکدام از گروه‌های مورد نظر باید اصول و روش‌هایی را به کار می‌بستند تا از بهترین نوع پرورش و آمادگی برخوردار شوند.

مراحل پرورش و تربیت فرزندان به این ترتیب بود که نخست کودک از بدو تولد تا پنج یا هفت سالگی در دامن مادر تربیت می‌شد و تماس فرزندان تا این سن با پدر بسیار محدود بوده است و این برای آن بوده که اگر فرزند در کودکی از دنیا رفت، پدر از مرگ فرزند زیاد اندوهگین نشود (Herodotus, 1957, I, 136). در این مرحله کودک به احتمال زیاد سنن و آداب دینی و ملی و رسومات اولیه زندگی و راست‌گویی و راست‌کرداری را آموخته و مقدمات تربیتی را فراگرفته و بیشتر به دنبال برآوردن نیازهای اولیه خود بوده است.

مرحله دوم پس از کودکی تا سن بلوغ و جوانی را دربر می‌گرفته است. هرودوت این مرحله را از پنج تا بیست سالگی می‌داند (Herodotus, 1957, I, 136) و گزنفون آن را تا شانزده یا هفده سالگی ذکر کرده است (Xenophon, 1914, I, 2). هرودوت می‌گوید پسران پارسی در این مرحله با کمال دقت در سه مورد آموزش می‌بینند؛ اسب‌سواری، تیراندازی و راست‌گویی (Herodotus, 1957, I, 136). وی در مورد اهمیت راست‌گویی می‌گوید در میان پارسیان زشت‌ترین و ننگین‌ترین کارها دروغ گفتن و پس از آن قرض گرفتن است، زیرا آدم بدهکار گاهی ناچار می‌شود دروغ بگوید (Herodotus, 1957, I, 138). سرپرست‌های این گروه از میان پیرمردانی برگزیده می‌شدند که صلاحیت این را داشتند که در تهذیب آنان بکوشند و اطفال را مہذب و باتربیت بار آورند. افراد این گروه که می‌توان آنها را نوجوانان نامید در طول دوره تربیتی در زیردست سرپرست خود ادب می‌آموختند و این سرپرست‌ها بیشتر اوقات روز مراقب حال آنان بودند و قضاوت و عدالت را میان آنها اجرا می‌کردند، زیرا در میان افراد این گروه نیز مانند اشخاص مسن، همان اتهامات دزدی و خدعه و بی‌حرمتی و حیله و ناسزاگویی

و این قبیل رذایل اخلاقی وجود داشت. چنانچه کسی مرتکب این قبیل جرم‌ها می‌شد پس از ثبوت جرم مجازات می‌شد، ولی اگر کسی بهتان ناروایی به دیگری وارد می‌ساخت و از عهده اثبات آن بر نمی‌آمد، دچار مجازات می‌شد. وقتی می‌دیدند طفلی در برابر احسان از حق‌شناسی و نگه‌داشتن حرمت ولی‌نعمت خود سر باز زده، او را سخت تنبیه می‌کردند، زیرا معتقد بودند که اشخاص نمک‌شناس از ادای تکلیف در برابر خدایان و انجام وظیفه در مقابل والدین یا وطن و دوستان خویش سرپیچی می‌نمایند و بدین سبب مستوجب عقوبت و مجازات سخت‌اند. اطفال را به اعتدال مزاج خو می‌دادند. نوجوانان در مدت ده سال از تاریخی که از سن طفولیت پا بیرون می‌نهادند، در اطراف بناهای دولتی بیتوته می‌کردند و دلیل این کار آن بود که بناهای دولتی را حراست نمایند و به اعتدال مزاج خو بگیرند. آنها تمام مدت روز را در اختیار مربیان خود بودند که آنها را به کارها و کمک‌های عمومی می‌گماشتند و چنانچه ضرورت ایجاب می‌کرد در تمام مدت روز نیز در اطراف بناهای دولتی توقف می‌نمودند. افزون بر این آموختن تیراندازی و پرتاب نیزه در این دوره اجباری بود (Xenophon, 1914, I, 2). بنابراین هدف از پرورش افراد در این مرحله، آماده ساختن آنها برای زندگی واقعی، درست‌کرداری، حق‌شناسی، تحمل سختی‌ها، پروراندن روح قهرمانی و آمادگی جسمانی بوده است. پس از آن مرحله سوم پرورش آغاز می‌شد و افراد وارد جرگه جوانان یا بالغان می‌شدند که سن آنها میان شانزده یا هفده تا ۲۵ سالگی بوده است. افراد بالغ در این دوره هم بناهای دولتی را حراست می‌کردند و هم به اعتدال مزاج بیشتر خو می‌گرفتند. آنها در این مرحله همانند مرحله پیشین زیر نظر سرپرستان خود به کارها و کمک‌های عمومی اقدام کرده و در شکارهای شاهانه نیز شاهنشاه را همراهی می‌کردند. شاه در ماه چند بار عازم شکار می‌شد، در این اوقات نیمی از این افراد را در رکاب خود می‌برد. کسانی که در رکاب شاه حرکت می‌کردند بایستی کمان و ترکشی در کمر خود و شمشیری در غلاف یا خنجری داشته باشند، علاوه بر این سپری از نی و دو نیزه با خود برمی‌داشتند که یکی را پرتاب کنند و دیگری را در صورت ضرورت به دست گیرند. طبق گفته گزنفون رسم ایرانیان این بوده که در شکار مانند یک آرایش جنگی حرکت می‌کردند. از نظر پادشاه شکار مکتب جنگ و میدانی برای تمرین فنون جنگی بوده است. رفتن به شکار تمرین موارد متعددی از آمادگی بود؛ از جمله اینکه جوانان عادت می‌کردند که صبح زود از خواب برخیزند، از تحمل سرما و گرما هراسی به دل راه ندهند، به پیاده‌روی عادت کنند، در اسب‌سواری صاحب مهارت شوند، بر گرده اسب تیراندازی

نمایند و در پرتاب نیزه در حین تاخت، جلد و چالاک باشند. افزون بر این، شکار غالباً روح شکارچیان را نیرو می‌بخشید و انسان در مقابل حیوانات وحشی و درنده، نیرومند و شجاع بار می‌آمد. زیرا چاره‌ای جز این نداشتند که یا حریف گستاخ را از بین ببرند و یا خود از بین بروند (Xenophon, 1914, I, 2). بنابراین شکار همانند میدان جنگ واقعی بود و کسب آمادگی‌های لازم برای میدان شکار مقدمه‌ای برای تثبیت این مهارت‌ها در میدان جنگ به شمار می‌آمد. کسب همین مهارت‌ها بود که رفتن به شکار را برای تمامی مردان جنگی واجب می‌کرد. در شکار افزون بر کسب مهارت‌های جنگی و آمادگی‌های جسمانی، مهارت‌هایی همانند شکیبایی، تحمل گرسنگی و تشنگی و مسلط بودن بر احوالات شخصی نیز به دست می‌آمد. گزنفون نیز این مطلب را تأیید می‌کند: «جوانان چون به عزم شکار رهسپار می‌شدند دو نوبت غذا با خود برمی‌داشتند. شکارچیان در حین شکار جیره یک روز خود را ظرف دو روز صرف می‌کردند تا به پیش آمدهای جنگی خو بگیرند و در صورت ضرورت بردباری و تحمل داشته باشند»، دسته‌ای از جوانان که به شکار نرفته و در شهر می‌ماندند نیز بیکار نبودند و به تمرین تیراندازی و نیزه‌پرانی مشغول می‌شدند و در این زمینه نیز رقابت زیادی میان آنها وجود داشت (Xenophon, 1914, I, 2). بنابراین اهداف آموزش‌های این دوره عبارت از تعلیمات عملی و نظامی، تشویق روح سلحشوری، تکمیل فنون قهرمانی، دفاع از میهن، شکار، زوبین‌اندازی و سوارکاری بود. افلاطون نیز این شیوه تربیتی را برای شاهزادگان هخامنشی بیان کرده و می‌گوید شاهزادگان را به افرادی می‌سپارند تا به آنها راستی و درستی و انواع ورزش را بیاموزند. طبق نظر افلاطون، شاهزادگان از هفت تا چهارده سالگی تعلیمات ابتدایی سواری و شکار و تیراندازی را می‌آموزند و پس از چهارده سالگی تحت تعلیم معلمان برگزیده آموخته‌های خود را تکمیل می‌کنند؛ یک نفر مسائل دینی، یک نفر مسائل اخلاقی و یک نفر شجاعت و دلیری را به آنها می‌آموزد (Plato, 1955, p. 121). استرابو نیز سن تعلیم و تربیت در ایران دوره هخامنشی را از پنج تا بیست و چهار سالگی دانسته و می‌گوید در سن جوانی، جوانان به تکمیل مهارت‌های سوارکاری، تیراندازی و نیزه‌اندازی پرداخته و معلمان برای اینکه حس شجاعت و دلوری جوانان را برانگیزانند، داستان‌هایی از دلوری‌ها و شجاعت بزرگان و ایزدان برای آنها حکایت می‌کردند. نکته جدیدی که وی نقل می‌کند این است که جوانان آموزش چوپانی و کشاورزی را نیز دریافت می‌کردند و پس از انجام کارهای روزانه خود به اموری چون کاشت درخت و گل و پرورش دام می‌پرداختند. وی همچنین ذکر می‌کند که جوانان باید قبل از طلوع آفتاب

برخیزند. صدای بوقی از مفرغ، آنها را بیدار می‌کند. سپس در جایی جمع می‌شوند و آنها را به دسته‌های پنجاه نفری تقسیم کرده، هریک را به پسر پادشاه یا پسر یک والی می‌سپارند. این شخص که رئیس است دسته خود را مسافت زیادی می‌دواند، سپس درسی را که خوانده‌اند از آنها می‌پرسد و در این زمان باید جوانان بلند حرف بزنند تا ریه‌هایشان ورزیده شود. به آنها می‌آموزند که در گرما و سرما و در زمان بارندگی بردبار باشند، از سیلاب‌ها عبور کنند بی آنکه اسلحه یا لباسشان تر گردد، حشم را به چراگاه برند، تمام شب را در هوای آزاد کشیک بکشند، میوه‌های جنگلی مانند حب‌النبه و بلوط و گلایی جنگلی بخورند. عصرها کار جوانان این است: نشانیدن درختان، بریدن ریشه‌ها، تدارک اسلحه، اعمال جنگی و صیادی. جوانان نباید حیوانی را که صید کرده‌اند بخورند، بلکه باید آن را به خانه ببرند. شاه برای برندگان مسابقه دویدن و نیز برای فاتحین در پنج مسابقه جایزه می‌دهد. جوانان در محل‌ها خدمت می‌کنند و مدت خدمت آنها سواره یا پیاده از سن بیست تا پنجاه سالگی است. اینها نباید در معاملات میدانی یا بازاری دخالت کنند زیرا خرید و فروش کار آنها نیست. اسلحه آنها عبارت از سپرهای لوزی و ترکش و تیر و شمشیر کوتاه است. بر سر کلاهی دارند که شبیه برج است و زره آنها از حلقه‌های آهنین ساخته شده است (Strabo, 1966, Vol. XV, 3, pp. 17-20).

از بیست و پنج تا پنجاه سالگی، دوران مردی یا مردانگی بود. مردان در این دوره همانند جوانان بالغ خود را در اختیار زمامداران شهر قرار می‌دادند که آنان را برای امور مملکتی مورد استفاده قرار دهند، زیرا در این سنین است که مردان بدون اینکه از نیروی بدنی‌شان کاسته شده باشد، صاحب تدبیر و فراست‌اند و از پند و راهنمایی‌شان استفاده می‌شود. چنانچه نبردی روی دهد، بدون نیزه و تیر و کمان عازم میدان جنگ می‌شوند. این مردان چنانکه رسم سربازان ایرانی است زره بر تن، سپری در دست چپ و خنجر یا شمشیری در دست راست دارند تا برای جنگ تن به تن آماده باشند. همچنین از این گروه مردان بود که مربیان دسته‌های دیگر را، به استثنای اطفال خردسال، انتخاب می‌کردند (Xenophon, 1914, I, 2).

پس از این مرحله و در دوره کهولت، آنها از مرحله تربیت عبور کرده و خود مردانی کامل و تمام‌عیار به شمار می‌آمدند و سرپرستی دیگر گروه‌های تحت تعلیم برعهده ایشان بود. این دسته در جنگ‌های خارج از وطن مشارکت نمی‌کردند، بلکه در داخل کشور می‌ماندند و به رتق و فتق امور ملک یا به کارهای شخصی خود اشتغال می‌ورزیدند (Xenophon, 1914, I, 2).

همه گروه‌های تحت آموزش زیر نظر مربیانی تعلیم می‌دیدند که از گروه‌های پیشکسوت‌تر انتخاب شده و مراقب بودند تا همه وظایف و دستورها تمام و کمال انجام شود و تخلفی صورت نگیرد. حتی گروه پیرمردان نیز از بین خود صالح‌ترین افراد را به عنوان رئیس انتخاب می‌کردند. گزنفون می‌گوید تنها افرادی که وارد مراحل مختلف آموزشی و تربیتی شده، حق ورود به مرحلهٔ پسین را دارند و آن هم در صورتی که در مرحلهٔ پیشین مرتکب جرم و خلافی نشده باشند (Xenophon, 1914, I. 2; VIII. 8). بنابراین کسی که به مرحلهٔ کهولت رسیده بود همهٔ مراحل پیشین را بدون ارتکاب جرم و یا تقصیری و به بهترین شکل پشت سر گذاشته و انسانی کاملاً پخته، نیرومند، قابل اعتماد و تمام عیار بود و درست به همین دلیل بوده که تربیت دیگر گروه‌ها به آنان سپرده می‌شد.

در نهایت گزنفون در ستایش نحوهٔ تربیت و آموزش ایرانیان چنین می‌گوید که ایرانیان با استفاده از این روش تربیتی است که خود را بهتر از دیگران ساخته‌اند. وی آثار چنین تربیتی را قناعت در زندگانی و توجه مخصوص به تمرین‌ها و احتراز از تن‌پروری دانسته و می‌گوید این روش هنوز در میان ایرانیان زمان من مشهود است و نمونه‌هایی از این آداب تربیتی را نیز ذکر کرده تا حقانیت گفتار خود را اثبات نماید، از جمله این که پارسیان حتی در زمان من نیز آب دهان به زمین نمی‌اندازند، پاک کردن بینی یا قضای حاجت در مقابل چشم دیگران را عیب بزرگی می‌دانند. وی سبب آن را تن دادن به قناعت کامل در خوراک و مهیا کردن جسم خود به واسطهٔ تمرینات بدنی می‌داند (Xenophon, 1914, I. 2).

بنابراین با توجه به مطالبی که از *اوستا*، کتیبه‌های هخامنشی و نوشته‌های مورخان کلاسیک ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت که ایرانیان مراکزی برای تربیت فرزندان خود داشته‌اند. فرزندان ایرانیان در این دوره، در هر مرحله از زندگی خود آموزش‌های مورد نیاز را دریافت کرده و مهارت‌های لازم را کسب می‌کردند. فرزندان در همهٔ مراحل تربیتی در کنار ورزش‌های جسمانی و رزمی، در زمینه‌های اخلاقی نیز آموزش‌های لازم را دریافت می‌کردند و مقصود از این پرورش‌ها در مراحل مختلف آن بوده که روح و جسم فرد با هم پرورش یابد تا هم دارای بدنی نیرومند، سالم و متناسب و هم دارای روحی مهذب و راست‌کردار و نوع‌دوست گردند و در سنین بالاتر از عهدهٔ زندگی فردی و تکالیف اجتماعی خود برآیند. شاید بهترین شاهد در مورد بزرگداشت اخلاق در دورهٔ هخامنشی از زبان گزنفون نقل شده که می‌گوید: «کوروش بر طبق سنت و قوانین و آداب ایرانی رشد و پرورش یافت. این آداب، در

عصری که غالب کشورها به خیر عامه توجهی نداشتند، بیشتر معطوف به خیر عامه و مصالح مملکتی بود. به عبارت دیگر، مردم در غالب کشورها فرزندان خویش را به میل خود بار می آوردند، بزرگ تران در تحکم و امر و نهی مختار بوده، دزدی را نهی می نمودند، اگر کسی مال کسی را به سرقت می برد یا بدون اجازه و به زور وارد خانه اش می شد، او را مجازات می کردند، و چنانچه بی جهت کسی را آزار می رساند مذمت می نمودند. زنا را قبیح و اطاعت از حکام و قضاوت را فرض می شمردند، و چنانچه کسی از این قوانین سرپیچی می کرد او را به شدت تنبیه می کردند. ولی در قوانین و آداب و سنن ایرانی پیش بینی های لازم صورت می گرفت که حتی المقدور رذایل اخلاقی صورت نگیرد و مردم طوری بار آیند که مرتکب اعمال قبیح و ننگ آور نشوند و محتاج به تنبیه و مواخذه نگردند» (Xenophon, 1914, I. 2).

۴. انواع ورزش ها در دوره هخامنشی

براساس گفته منابع مختلف، ورزش هایی مانند اسب سواری، شکار، تیراندازی، زوبین اندازی، چوگان، شنا، شطرنج و تخته نرد در دوره هخامنشی رایج بوده است.

۴-۱. سوار کاری

اسب همزمان با مهاجرت آریایی ها به ایران وارد شد. اسب های مادی معروف به اسب های نسایی از حیث زیبایی و سرعت در دنیای باستان مشهور بوده اند (Herodotus, 1957, III. p. 106; Strabo, 1966, XI, 13. p. 7, 14. p. 9). رد پای اسب در دوره هخامنشی را در متون دینی و کتیبه های هخامنشی می توان یافت. ایرانیان در دعاها، برای اسب های خود نیز طلب نیرو و سلامتی می کردند. در آبان یشت در کنار سلامتی و نیرو برای خود، از اردویسورا آناهیتا برای نیرومندی اسب ها نیز طلب یاری شده است (آبان یشت، کرده ۱۴، بند ۵۳). اهمیت اسب به اندازه ای بود که ایرانیان ایزدان خود را نیز سوار بر اسب تصور می کردند و آنان را سوار بر گردونه هایی تصور می کردند که اسب های تیزرو آنها را می راندند (آبان یشت، کرده ۲، بند ۱۱). در کتیبه های هخامنشی هر گاه که از سرزمین زیبای پارس و قلمرو بزرگ هخامنشی یاد می شود، بلافاصله از مردان خوب و اسبان خوب نیز یاد می شود (نک. لوح اریارمن (AmH) و ارشام (AsH) در همدان؛ کتیبه داریوش یکم روی لوح مرمی (DSp)؛ کتیبه آبراهه سوئز (DZc)، بند ۱؛ کتیبه داریوش یکم در تخت جمشید (DPd)، بند ۲)، که این خود

بزرگ‌ترین دلیل برای اهمیت اسب و سوارکاری در دوره هخامنشی است. داریوش در بند ۹ کتیبه نقش‌رستم (DNb) نیز یکی از افتخارات خود را این می‌داند که سوارکار خوبی است (Kent, 1953, p. 140). طبق گفته هروdotot پارسیان اسب‌سواری را از کودکی و از پنج سالگی می‌آموختند (Herodotus, 1957, I. p. 136) و آن را برای زمان صلح و جنگ ضروری می‌دانستند.

۲-۴. زوبین‌اندازی (نیزه‌اندازی)

یکی از ادوات جنگی دوره هخامنشی زوبین بود که در شکار و جنگ به کار می‌آمد. زوبین نیزه‌ای از چوب نخل در حدود یک متر بوده است. نیزه‌اندازی در دوره هخامنشی رایج بوده و در جنگ و شکار، به صورت سواره و پیاده از این ورزش بهره می‌بردند. داریوش یکم در بند ۹ کتیبه خود در نقش‌رستم (DNb) می‌گوید هنگام نیزه‌اندازی، چه پیاده و چه سواره، خوب نیزه‌اندازی بوده است (Kent, 1953, p. 140). نمونه‌ای از ورزش زوبین‌اندازی را نیز در داستان مگابیز و اردشیر یکم هخامنشی می‌توان مشاهده کرد (Ctesias, XVII, 40. 1-2, 32-39). شرح ماجرا از این قرار است که پس از آنکه مگابیز شورش ایناروس در مصر را فرونشاند و ایناروس و یونانی‌های هم‌رزم او را با دادن امان جانی، نزد اردشیر در شوش فرستاد، اردشیر با اصرارهای مادرش، آمی‌تیس در نهایت نتوانست به قول خود وفا کرده و ایناروس (او هخامنش شهربان مصر که برادر اردشیر و فرزند آمی‌تیس بود را به قتل رسانده بود) و همراهان او را به آمی‌تیس سپرد و او آنها را به خونخواهی پسرش به قتل رساند. مگابیز از این اقدام اردشیر ناراحت شده و به محل زمامداری خود در سوریه برگشته و علیه اردشیر شورش کرد. البته شورش وی با شکست مواجه شد و بخشیده شد (Ctesias, XVII, 40. 32-39). تا اینکه «روزی در شکارگاه شیری به شاه حمله کرد، وقتی جانور درنده جست زد، مگابیز زوبین انداخت و شیر را کشت. شاه خشمگین شد، زیرا پیش از آن که خود وی حیوان را هدف قرار دهد، مگابیز به این امر مبادرت کرده بود. پس فرمان داد مگابیز را گردن زنند»، ولی با پادرمیانی آمستریس، آمی‌تیس و دیگران از مرگ نجات یافت و او را به شهری به نام سیرتا (Cyrtta) در کنار دریای سرخ تبعید کردند (Ctesias, XVII, 40. 1-2).

۳-۴. تیراندازی و شکار

یکی از آموزش‌های دوره هخامنشی تیراندازی بود. نوجوانان و جوانان تیراندازی را در زمان صلح برای شکار و در زمان جنگ برای کارزار با دشمن می‌آموختند. کودکان، تیراندازی را نخست به حالت پیاده و سپس سواره می‌آموختند. جایگاه تیراندازی در نزد ایرانیان چنان والا بود که داریوش یکم بر سردر آرامگاه خود در نقش‌رستم (DNb، بند ۹) بر خود می‌بالد و می‌گوید که هنگام تیراندازی با کمان، چه پیاده و چه سواره، تیرانداز خوبی است (Kent, 1953, p. 140). سوارکاری، نیزه‌اندازی و تیراندازی جزو ورزش‌هایی بودند که آمادگی برای آنها در شکار تأمین می‌شد، زیرا شکار مهارت فراوانی لازم داشت و در شکار بود که همه این فنون کسب می‌شد. در واقع شکار تمرین همه مهارت‌های فردی و جمعی افراد نظامی در زمان صلح بود. آنها با رفتن به شکار و شرکت در شکارهای دسته‌جمعی آمادگی خود را برای نبردهای پیش رو حفظ می‌کردند. طبق گفته گزنفون شکار درسی بود که جوانان را به استقامت و سحرخیزی و تحمل در برابر سرما و گرما و خستگی و کم‌خوابی و تاخت‌وتاز عادت می‌داد. هنگام شکار آذوقه مختصری با خود می‌بردند و چون گرم شکار می‌شدند به جای دو وعده، یک وعده غذا می‌خوردند. اسلحه‌های لازم برای شکار عبارت بود از تیر و کمان و ترکش‌دان (تیردان) و خنجر و دو زوبین (نیزه) و سپری بافته شده از ترکه‌های بید (Xenophon, 1914, I. 2). شکار شیر از همه شکارها مهم‌تر بود و مهر داریوش یکم او را در حال شکار دو شیر نشان می‌دهد که یکی را کشته و به دیگری تیر می‌زند. در حاشیه مهر نیز نام داریوش ذکر شده است.



تصویر مهر داریوش یکم (منبع: شارپ، ۱۳۸۲، ص. ۳۰)

غیر از شیر، شکار گور خر، پلنگ، آهو، خرس، گراز و بز کوهی نیز در میان هخامنشیان مرسوم بوده است (Xenophon, 1914, I. 4).

هخامنشیان افزون بر شکار، با برپا کردن مسابقات تیراندازی و اسبسواری و تقدیم هدایا به شرکت کنندگان (Xenophon, 1914, I. 2) هم به تشویق آنان در ورزشی در انواع ورزش‌ها می‌افزودند و هم روح قهرمانی و سلحشوری را در آنان برمی‌انگیختند.

۴-۴. دیگر ورزش‌ها

با وجود اینکه پیدایش بازی شطرنج را مربوط به زمان خسرو انوشیروان ساسانی (۵۳۱-۵۷۹م) می‌دانند (گزارش شطرنج و نهش نیو اردشیر، بندهای ۱۹ و ۱)، ولی به موجب آثاری که از کاوش‌های باستان شناسی به دست آمده، باید سابقه کهن‌تری برای شطرنج در ایران جستجو کرد. این فرضیه را کاوش‌های اخیر فلات ایران تأیید می‌کند. در زیر جام هخامنشی که از خرابه‌های تپه حسنلو در آذربایجان غربی به دست آمده، نقشی از شطرنج دیده می‌شود که متعلق به هزاره یکم پیش از میلاد است. در قسمت زیرین جام، نقش مربع شطرنج ماندنی وجود دارد که از یک طرف دارای ده خانه و از طرفی نه خانه است (یکتایی، ۱۳۴۹، ص. ۶۸). در مورد پیشینه تخته‌نرد، مسعودی اردشیر بابکان را نخستین شخصی می‌داند که به انجام بازی نرد پرداخته (مسعودی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص. ۴۲) و متن پهلوی «گزارش شطرنج و نهش نیو اردشیر» پیدایش بازی تخته نرد را پس از شطرنج به دوره خسرو انوشیروان نسبت داده و می‌گوید این بازی در جواب بازی شطرنج توسط ایرانی‌ها طراحی شده و برای هندی‌ها فرستاده شده تا رمز آن را کشف نمایند (گزارش شطرنج و نهش نیو اردشیر، بند ۱۹)، ولی در کتاب کتزیاس، پزشک یونانی دوره اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۴-۳۵۸ پ.م)، داستانی ذکر شده که این پیشینه را مورد تردید قرار می‌دهد. براساس این داستان، پس از نبرد کوناکسا (۴۰۱ پ.م) میان اردشیر دوم و کوروش جوان و شکست کوروش جوان، پروشات (پریزاتیس) به دنبال انتقام از مسبب قتل کوروش بود. در همین راستا در مورد باگاپاتس که به دستور اردشیر سر کوروش را بریده بود چنین اقدام کرد؛ هنگامی که پروشات در بازی نرد توانست پسرش اردشیر دوم را شکست دهد، از اردشیر خواست تا در ازای آن باگاپاتس را به وی تحویل دهد و در نهایت پروشات وی را سر بریده و مصلوب کرد (Ctesias, XX, 59. 2-3). پلوتارک نیز همین داستان را ذکر کرده است (Plutarch, 1964, p. 21). در تاریخ طبری در مورد ورزش چوگان در دوره هخامنشی شاهی ذکر شده است

مبنی بر اینکه دارای دارایان یک گوی و چوگان برای اسکندر فرستاد (پلوتارک، ۱۳۴۳، ص. ۸۸). از چوگان در اساطیر ایران و در مسابقه میان ایرانیان به فرماندهی سیاوش و تورانیان به فرماندهی افراسیاب نیز یاد شده است (فردوسی، ۱۳۷۴، ج. ۲، صص. ۴۴۳-۴۴۷). این شواهد بیانگر آن است که برخلاف نقل‌های مشهور، پیشینه بازی‌های شطرنج و تخته‌نرد به عنوان دو ورزش ذهنی و چوگان به پیش از دوره ساسانی و احتمالاً به دوره هخامنشی برمی‌گردد. شواهدی از وجود ورزش شنا در دوره هخامنشی نیز وجود دارد؛ داریوش یکم در کتیبه بیستون (ستون اول، بند ۱۸) در مورد گذر از دجله برای غلبه بر شورش‌های بابلی توضیح می‌دهد و استرابو نیز گفته است که ایرانیان به کودکان خود گذشتن از رودخانه را بدون خیس شدن جامه و سلاح تعلیم می‌دادند (Strabo, 1966, XV. 19).

نتیجه‌گیری

ورزش و اخلاق دو ویژگی مشخص تربیت ایرانیان در دوره هخامنشی به شمار می‌رفت که هرکدام دیگری را تکمیل می‌کرد. نحوه تربیت فرزندان ایرانی در این دوره به این ترتیب بود که همزمان با تربیت قوای جسمانی، به تربیت روح و فضایل اخلاقی نیز می‌پرداختند و تلاش آنها بر این بوده تا فرزندان خود را هم از نظر جسمی و هم از نظر روحی در بهترین شرایط تربیت نمایند. متون دینی، کتیبه‌های هخامنشی، نوشته‌های مورخان کلاسیک و دیگر منابع، همه بر پرورش همزمان جسم و روح تأکید دارند. به همین منظور در دوره هخامنشی مراکزی برای تربیت فرزندان ایرانی و به‌ویژه فرزندان اشراف و بزرگان ایجاد شده بود و فرزندان را پس از پنج سالگی آموزش می‌دادند. این مراکز تربیتی در کنار آموزش مهارت‌های ورزشی و نظامی مختلفی مانند تیراندازی، نیزه‌اندازی، سوارکاری، چوگان، شنا و دیگر مهارت‌ها، به کودکان، جوانان، افراد بالغ و بزرگ‌ترها، سجایای اخلاقی همانند راست‌گویی، درست‌کاری، تسلط بر خشم و هوس، تحمل سختی‌ها و فشارها از جمله گرما و سرما و گرسنگی و تشنگی را می‌آموختند و آنها را به پرهیز از دروغ، شورش و سرپیچی از فرمان بزرگ‌ترها و دیگر رذایل اخلاقی فرامی‌خواندند. با توجه به شواهد موجود در این دوره، در کنار تقویت قوای جسمانی و اخلاقی، احتمالاً می‌توانیم شاهد وجود ورزش‌های ذهنی شطرنج و تخته‌نرد نیز باشیم. هرودوت، گزنفون، افلاطون، کتزیاس و استرابو از جمله افرادی‌اند که هم از این شیوه تربیتی گفتگو کرده و هم آن را پسندیده‌اند. شاید همین شیوه تربیتی ایرانیان گزنفون را بر آن داشته تا کورش هخامنشی را به عنوان انسان آرمانی خود در کتاب *کوروش‌نامه* برگزیند. همین پرورش همزمان جسم

و روان است که به الگویی برای دوران پسین تاریخ ایران تبدیل شده و پادشاهانی که از نظر جسمی معلول و ناقص بودند، و افزون بر آن پادشاهانی که از مسیر اخلاق خارج می‌شدند، بدون تردید و بلافاصله کنار زده می‌شدند و به دنبال جانشین شایسته‌ای برای آنها می‌گشتند. بنابراین می‌توان گفت که میان ورزش و اخلاق در دوره هخامنشی رابطه متقابلی وجود داشته و هرکدام بدون دیگری مفهومی نداشته‌اند. در واقع در این دوره شخصی را انسان کامل می‌دانستند که هم از نظر جسمانی و هم از نظر اخلاقی پرورش لازم را کسب کرده باشد و تلاش مراکز آموزشی هخامنشی نیز این بوده تا چنین اشخاصی را تربیت کرده و اداره امور سرزمین را به آنها بسپارند.

کتاب‌نامه

- آذرنوش، آ. (۱۳۹۲). تاریخ چوگان در ایران و سرزمین‌های عرب (چ. ۲). ماهی.
- ابراهیم‌پور، م. ت. (۱۳۵۳). چوگان. چاپخانه بانک ملی ایران.
- الماسی، ع. م. (۱۳۷۰). تاریخ آموزش و پرورش در اسلام و ایران. دانش امروز.
- برزگر، ف. (۱۳۵۰). تاریخ ورزش ایران. سازمان تربیت بدنی ایران.
- بیژن، ا. (۱۳۵۰). سیر تمدن و تربیت در ایران باستان (چ. ۲). ابن سینا.
- پلوتارک (۱۳۴۳). حیات مردان نامی (ترجمه ر. مشایخی، ج. ۴). بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پورداد، ا. (۱۳۴۶). زین ابزار، کمان و تیر. بررسی‌های تاریخی، ۱ (۷)، ۲۹-۴۵.
- پورداد، ا. (۱۳۷۷). پشت‌ها (۲ ج.). اساطیر.
- پورداد، ا. (۱۳۷۸). گات‌ها: قدیمی‌ترین قسمت اوستا. اساطیر.
- پورداد، ا. (۱۳۸۰ الف). خرده اوستا: بخشی از کتاب اوستا. اساطیر.
- پورداد، ا. (۱۳۸۰ ب). یسنا: بخشی از کتاب اوستا (۲ ج.). اساطیر.
- پورداد، ا. (۱۳۸۱). ویسپرد (آفرین پیغمبر زرتشت، آتش، هفت کشور، سوگند نامه). اساطیر.
- حکمت، ع. ر. (۱۳۵۰). آموزش و پرورش در ایران باستان. مؤسسه تحقیقات و برنامه‌ریزی علمی و آموزشی.
- خزائی، س. (۱۳۸۳). دین پادشاهان هخامنشی [پایان‌نامه کارشناسی ارشد]. دانشگاه تهران.
- دارمستتر، ج. (۱۳۴۲). مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا (ترجمه م. جوان). نشر مهرآیین.

۵۰ دو فصل نامه علمی پژوهش نامه فرهنگ و زبان های باستانی سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

درانی، ک. (۱۳۷۶). تاریخ آموزش و پرورش ایران قبل و بعد از اسلام. سمت.

دریایی، ت. (۱۳۹۴). گزارش شطرنج و نهش نیوآردشیر (ترجمه ش. جلیلیان). توس.

رجبی، پ. (۱۳۸۰). هزاره های گم شده (ج. ۱). توس.

رمضانی نژاد، ر.؛ دانشمندی، ح.؛ مهربانی، ج.؛ بهرامی پور، ب.؛ بیداریان، آ. و نیازی، س. (۱۳۸۹). بررسی

وضعیت کمی و کاربرد ابزارها در رشته های نظامی-ورزشی ایران باستان. پژوهش های

فیزیولوژی و مدیریت در ورزش، (۴)-، ۶۱-۷۵.

رمضانی نژاد، ر.؛ نیکویی، ع. ر.؛ دانشمندی، ح.؛ بیداریان، آ. و بهرامی پور، ب. (۱۳۹۰). بررسی وضعیت

کمی و کاربرد ابزارها و رشته های ورزشی در ایران باستان. مدیریت ورزشی، (۱۱)-، ۱۶۴-

۱۳۹.

شاپور شهبازی، ع. ر. (۱۳۷۶). اسب و سواری در ایران باستان. باستان شناسی، ۱۱(۱-۲)، ۴۰-۲۷.

شارپ، ر. ن. (۱۳۸۲). فرمانهای شاهنشاهان هخامنشی که به زبان آریایی (پارسی باستان) نوشته

شده است. پازینه.

شاهرودی، ف. (۱۳۸۳). نقش ورزش در ایران باستان. فردوسی، ۳(۲۲-۲۳)، ۱۰-۱۲.

شهزادی، ر. (۱۳۳۰). تعلیم و تربیت در ایران باستان. آموزش و پرورش (تعلیم و تربیت)، ۲۵(۵)،

۱۱-۱۳.

صحبت لو، ع. (۱۳۸۷). تعلیم و تربیت در ایران باستان. رشد معلم، (۲۳۱)-، ۱۸-۲۱.

صدیق، ع. (۱۳۵۴). تاریخ فرهنگ ایران (چ. ۷). زیبا.

طبری. (۱۳۸۴). تاریخ الرسل و الملوک (بخش ایران از آغاز تا سال ۳۱ هجری) (ترجمه ص. نشأت؛

چ. ۲). علمی و فرهنگی.

فردوسی. (۱۳۷۴). شاهنامه (تصحیح ژ. مول؛ ترجمه دیباچه ج. افکاری؛ چ. ۶). علمی و فرهنگی.

کریمی، ج. (۱۳۸۶). جایگاه ورزش در آموزش های ایرانیان دوره باستان. در تاریخ نامه ورزش ایران

زمین (به کوشش ح. باستانی راد، ا. حسینی و ه. صیرفی؛ ج. ۱، صص ۷۵-۸۱). کمیته ملی

المپیک جمهوری اسلامی ایران.

مسعودی، ا. (۱۳۶۰). مروج الذهب و معادن الجواهر (ترجمه ابوالقاسم پاینده؛ ج. ۱). بنگاه ترجمه و

نشر کتاب.

معتدی، پ؛ مهدوی‌نژاد، ر. (۱۳۸۱). *تاریخ تربیت بدنی و ورزش (چ. ۲)*. دانشگاه اصفهان.
نعمتی، ت. (۱۳۸۶). *نظام‌های تربیت بدنی در ایران باستان. تاریخ‌نامه ورزش ایران زمین (به‌کوشش*
ح. باستانی‌راد، ا. حسینی و ه. صیرفی؛ ج. ۱؛ صص. ۸۳-۹۵). کمیته ملی المپیک جمهوری
اسلامی ایران.

نیکوبخت، م. (۱۳۸۰). *تربیت بدنی در آئینه فرهنگ و ادبیات ایران. جهاد دانشگاهی شهید بهشتی.*
وکیلان، م. (۱۳۷۸). *تاریخ آموزش و پرورش در اسلام و ایران. دانشگاه پیام نور.*
یادگاری، ع. م. (۱۳۴۲). *ورزش در ایران و جهان در گذشته و حال. اطلاعات.*
یکتایی، م. (۱۳۴۹). *پیشینه تاریخی شطرنج. بررسی‌های تاریخی، ۴ (۵-۶)، ۵۵-۷۶.*

- Almasi, A. M. (1991). *History of education in Islam and Iran*, Daneshe Emoraz.
[In Persian]
- Azarnoush, A. (2013). *Chogan history in Iran and Arab lands* (2nd ed.). Mahi.
[In Persian]
- Barzegar, F. (1971). *History of Iranian sports*, Physical Education Organization
of Iran. [In Persian]
- Bizhan, A. (1971). *The course of civilization and education in ancient Iran* (2nd
ed.). Ibne Sina. [In Persian]
- Ctesias. (1959). *Persica in photius* (Bibliothèque I; R. Henry Ed. & Trans.).
Paris.
- Darmstetter, J. (Sanskrit & Pahlavi Trans.). (1973). *Collection of Zoroastrian
laws or Vendidad of Avesta* (Javan, M. English Trans.). Mehr-Aein
Publishing House. [In Persian]
- Dorrani, K. (1997). *History of education in prior to the advent of Islam and
Thereafter*. Samt. [In Persian].
- Daryaeae, T. (2015). *On the explanation of chess and backgammon (Persian text
series of late antiquity, 1)* (Sh. Jalilian, Trans.). Tous. (Original work
published 2011) [In Persian]
- Diodorus of Sicily. (1968). *The library of history* (C. H. Oldfather, Trans.; Vol.
1-2). The Loeb Classical Library. (Original work published ca. 36-40
B.C.E.)
- Ebrahimpour, M. T. (1974). *Chogan*. National Bank of Iran Printing House. [In
Persian]

- Ferdowsi. (1995). *Shahnameh* (J. Moul, Ed.; J Afkari, preface Trans.; 6th ed.). Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Hekmat, A. (1971), *Education in ancient Iran*. Scientific and Educational Research and Planning Institute. [In Persian].
- Herodotus. (1957). *The Persian wars* (A. D. Godley, Trans.). The Loeb Classical Library. (Original work published ca. 450-440 B.C.E.)
- Karimi, J. (2007). The place of sports in the education of ancient Iranians. In H. Bastani Rad, A. Hosseini & H. Seirafi, (Eds.). *History of Sports in Iran* (Vol. 1, pp. 75-81). National Committee Olympics of the Islamic Republic of Iran. [In Persian]
- Kent, R. G. (1953). *Old Persian, grammer, texts, lexicon* (2nd ed.). Connecticut.
- Khazae, S. (2004). *Religion of the Achaemenid kings*. [Master's Thesis]. University of Tehran. [In Persian].
- Masoudi, A. (1981). *Morouj Al-Dhahab and Ma'aden Al-Jawahir* (A. Payandeh, Trans.; vol. 1). Book Translation and Publishing Company. [In Persian]
- Motamedi, P., & Mahdavi Nezhad, R. (2011). *History of physical education and sports* (2nd ed.). University of Isfahan. [In Persian]
- Nemati, T. (2007). Physical training systems in ancient Iran. In H. Bastani Rad, A. Hosseini & H. Seirafi, (Eds.), *History of Sports in Iran* (Vol. 1; pp. 83-95). National Olympic Committee Islamic Republic of Iran. [In Persian].
- Nikoubakht, M. (2001). *Physical education in the mirror of Iranian culture and literature*. Shahid Beheshti Academic Jihad. [In Persian].
- Plato. (1955). *Alcibiades* (W. R. M. Lamb Trans.; Vol. 8). Harvard University Press; William Heinemann Ltd. (Original work published ca. 370-385 B.C.E.)
- Plutarch. (1964), *The lives of illustios men* (R. Mashayekhi, Trans.; Vol. 4). Book Translation and Publishing Company. (Original work published 1957) [In Persian]
- Pourdavoud, E. (1967). Saddle tools, bows and arrows. *Historical Reviews*, 1(7), 29-45. [In Persian].
- Pourdavoud, E. (Ed. & Trans.). (1998). *Yaŕsthā* (2 vols.). Asatir. [In Persian]
- Pourdavoud, E. (Ed. & Trans.). (1999). *Gāthā: the oldest part of Avesta*. Asatir. [In Persian]
- Pourdavoud, E. (Ed. & Trans.). (2001). *Xvardag Avesta: a part of the Avesta book*. Asatir. [In Persian].

- Pourdavoud, E. (Ed. & Trans.). (2001). *Yasna: a part of the Avesta book* (2 Vols.). Asatir. [In Persian]
- Pourdavoud, E. (Ed. & Trans.). (2002) *Visparad (Afarin peighambar Zartosht, atash, haft Kiswaor, sogandnameh)*. Asatir. [In Persian].
- Rajabi, P. (2001). *The lost millenniums* (Vol. 1). Tous. [In Persian]
- Ramezani Nezhad, R., Daneshmandi, H., Mehrabani, J., Bahramipour, B., Bidariyan, A., & Niyazi, A. (2010), Quantitative situation and application of tools in military-sports fields of ancient Iran. *Sport Physiology & Management Investigations*, -(4), 61-75. [In Persian]
- Ramezani Nezhad, R., Daneshmandi, H., Mehrabani, J., Bidariyan, A., & Bahramipour, B. (2011). A study of quantitative condition and application of sport equipment and fields in ancient Iran. *Sports Management Journal*, 3(11), 139-164. [In Persian]
- Sedigh, I. (1975), *History of Iranian culture* (7th ed.). Ziba. [In Persian]
- Shahroudi, F. (2004). The role of sports in ancient Iran. *Ferdowsi*, 3 (22-23), 10-12. [In Persian].
- Shahzadi, R. (1971). Education and training in ancient Iran. *Amouzesh va Parvaresh (Education and training)*, 25 (5), 11-13. [In Persian].
- Shapour Shahbazi, A. R. (1997). Horse and riding in ancient Iran. *Archaeology*, 11 (1-2), 27-40. [In Persian]
- Sharp, R. N. (2003). *The inscriptions in old Persian cuneriform of the Achaemenian emperors*. Pazineh. [In Persian].
- Sohbatlou, A. (2008). Education and training in ancient Iran. *Rushde Moalem*, - (231), 21-18. [In Persian]
- Strabo. (1966). *The geography of Strabo* (H. L. Jones, Trans.). The Loeb Classical Library. (Original work published ca. 27 B.C.E.)
- Tabari. (2005), *Tarikh al-Rosol va al-Molouk (part of Iran from the beginning to the year 31 AH)* (S. Nashat, Trans.; 2nd ed.). Elmi va Farhangi. [In Persian].
- Vakiliyan, M. (1999). *History of education and upbringing in Islam and Iran*. Payam e Nour University. [In Persian]
- Xenophon. (1914). *Cyropaedia, in seven volumes* (W. Miller, Ed.; Vols. 5-6). Harvard University Press; William Heinemann, Ltd. (Original work published ca. 400 B.C.E.)

- Xenophon. (1922). *Anabasis, Xenophon in seven volumes* (C. L. Brownson, Ed.; Vol. 3). Harvard University Press; William Heinemann, Ltd. (Original work published ca. 370 B.C.E.)
- Yadegari, A. M. (1963). *Sports in Iran and the world in the past and present*. Etelaat. [In Persian]
- Yektaee, M. (1970), The historical background of chess. *Historical Reviews*, 4 (5-6), 55-76. [In Persian]

The Narrative Study and Thematic Analysis on A Narration of Buddha's Birth

Zohreh Zarshenas¹, Maryam Sharifnasab², Simindokht Goodarzi³

¹ Professor of Ancient Culture and Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

E_mail: zohreh.zarshenas1957@gmail.com

² Professor Department of literature, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

E_mail: msharifnasab@yahoo.com

³ Ph.D. Student of Ancient Culture and Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding Author). E_mail: simindokhtgoodarzi@gmail.com

Abstract

A Narration of Buddha's Birth is a translation of one of the most significant texts in the Buddhist Sogdian language (Sogdian Text of *Vessantara Jātaka*). It belongs to the Eastern Middle Iranian Languages, subsequently several experts in ancient languages have repeatedly studied and analyzed it. However, as it cannot be classified a linear narrative without merits as it in fact. It narrates the ups and down of Buddha's turbulence life, therefore it deserves an in-depth investigation from a Narrative Study's point of view. In this article the author analyses the Buddhist Sogdian Narration with an emphasis upon an analytical perspective as well. The purpose of this thematic analysis is to acquire a more in-depth understanding of the themes used in the story, mainly because in parts it shows signs of the Iranian translator's personal beliefs, while in parts matches the actual Buddhist beliefs. The original text only briefly touches upon these aspects. In this article the researcher uses analytical methods and library research to demonstrate the exclusive nature of the story's unique narrative, which in turn makes it one of a kind in its counter parts and due to its unique narration, it is a combination of Iranian and Buddhist values.

Key words: narration, theme, Buddha's Birth, *Vessantara Jātaka*, sogdian language

| | | |
|---|---------------------------------------|---------------------------------------|
| Receive Date: 28 May 2023 | Revise Date: 16 September 2023 | Accept Date: 29 September 2023 |
| How to Cite: Zarshenas, Z., Sharifnasab, M., & Goodarzi, S. (2023). Narrative Study and Thematic Analysis of A Narration of Buddha's Birth. <i>Journal of Ancient Culture and Languages</i> , 4(2), 55-81. | | |
| Publisher: Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages | | |

روایت پژوهی و تحلیل مضمونی روایتی از تولد بودا

زهرة زرشناس^۱ مریم شریف‌نساب^۲ سیمین دخت گودرزی^۳

^۱استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

E_mail: zohreh.zarshenas1957@gmail.com

^۲استاد گروه ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. E_mail: msharifnasab@yahoo.com

^۳دانشجوی دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

E_mail: simindokhtgoodarzi@gmail.com

چکیده

روایتی از تولد بودا ترجمه یکی از مهم‌ترین متن‌های زبان سغدی بودایی است که در گروه زبان‌های ایرانی میانه شرقی قرار دارد و به همین سبب بارها پژوهشگران زبان‌های باستانی آن را مورد تحقیق و تفحص زبان‌شناختی قرار داده‌اند؛ اما از آنجا که این متن، نه داستانی خطی و بی‌فروغ، که روایتی پرفراز و نشیب از زندگی بودا را روایت می‌کند، جای آن دارد که از منظر روایت‌پژوهی نیز به بحث گذاشته شود. در این مقاله روایت سغدی تولد بودا از دو منظر روایت‌پژوهی (ساختاری) و تحلیل مضمون مورد بررسی قرار می‌گیرد تا هم شیوه روایت و هم مضامین به کار رفته در آن که گاهی متأثر از باورهای مترجم ایرانی و گاه مطابق با اندیشه‌ها و آیین‌های بودایی است، بیشتر واکاوی و نشان داده شود؛ چراکه در طول متن تنها به اشاره‌ای گذرا به این مضمون‌ها بسنده شده است. پژوهش با روش تحلیل محتوا و به شیوه کتابخانه‌ای صورت گرفته و نشان می‌دهد که این داستان به لحاظ شگردهای روایی، در میان داستان‌های همتای خود، منحصر به فرد، و به لحاظ مضمونی، تلفیقی از اندیشه‌های ایرانی و بودایی است.

کلید واژه‌ها: روایت، مضمون، تولد بودا، وسنتره جاتکه، زبان سغدی

| تاریخ دریافت: ۱۴۰۲ / ۳ / ۷ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲ / ۶ / ۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲ / ۷ / ۷ |
|---|------------------------------|---------------------------|
| استناد به این مقاله: زرشناس، ز.؛ شریف‌نساب، م. و گودرزی، س. د. (۱۴۰۲). روایت پژوهی و تحلیل مضمونی روایتی از تولد بودا. پژوهشنامه فرهنگ و زبان‌های باستان، ۴(۲)، ۵۵-۸۱ | | |
| ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان | | |

۱. مقدمه

داستان تولد بودا که در متون و مجامع تخصصی بیشتر با نام سنسکریت آن یعنی وسنتره جاتکه^۱ شناخته می‌شود، طولانی‌ترین متن به جای مانده از زبان سغدی به شمار می‌رود. سغد نام یکی از ایالت‌ها در جغرافیای قدیم ایران بوده است که مهم‌ترین شهرهای آن را امروزه با نام سمرقند و بخارا (در جمهوری ازبکستان کنونی) می‌شناسیم. زبان آن سرزمین که یکی از زبان‌های ایرانی میانه شرقی به شمار می‌آید، از قرن ششم تا دهم میلادی در آسیای میانه همچون زبان میانجی به کار می‌رفته است. آثار سغدی بر حسب موضوع به دو دسته غیردینی و دینی تقسیم می‌شوند: آثار غیردینی آن‌هایی‌اند که روی سکه‌ها، سنگ‌نوشته‌ها، منسوجات و غیره به جای مانده و اغلب مربوط به حوادث تاریخی، نامه‌نگاری یا امور مالی‌اند. آثار دینی، در سه گروه، به پیروان ادیان مسیحی، مانوی و بودایی تعلق دارند (تفضلی، ۱۳۸۳، صص. ۳۶۳-۳۷۵؛ زرشناس، ۱۳۹۰، صص. ۱۳-۱۹).

روایتی/از تولد بودا که یکی از متن‌های سغدی بودایی است، اگرچه از اصل سنسکریت به زبان سغدی ترجمه شده است، به اعتقاد دکتر قریب (۱۳۸۶، ص. ۴۹) بیشتر از آن که ترجمه باشد تألیف است؛ چراکه به نظر می‌رسد نویسنده یا نویسندگان این داستان کلیه عناصر ساختاری پیش‌اثر (داستان اصلی) را بازسازی کرده باشند. بخش قابل توجهی از این متن در اوایل قرن بیستم و همراه با چند متن دیگر سغدی بودایی که از غارهای هزار بودای چین به دست آمده بود، توسط پل پلویو^۲ دانشمند فرانسوی به کتابخانه ملی پاریس و بخش کوچکی از آن توسط سر ارول استین^۳ به کتابخانه ملی بریتانیا (که قبلاً موزه ملی بریتانیا بود) برده شد. در ابتدا امیل بنونیست^۴ همه بخش‌های به دست آمده را کنار هم گذاشت و ترجمه دقیقی از آن را به زبان فرانسه منتشر کرد. ترجمه فارسی آن را نیز برای نخستین بار بدرالزمان قریب (۱۳۷۱) با عنوان روایتی/از تولد بودا انجام داد که همین ترجمه مبنای کار در این پژوهش قرار گرفته است.

این مقاله چنان که از عنوانش پیداست دارای دو بخش است؛ در بخش نخست با بررسی اجزای روایت به ساختار و چگونگی روایت‌پردازی این قصه پرداخته خواهد شد و در بخش دوم، مضامین و موضوعات

^۱. Vessantara Jātaka

^۲. Paul Pelliot

^۳. Sir Aurel Stein

^۴. Benveniste, E. (1940)

گوناگون و قابل تأمل در آن به بحث گذاشته می‌شود. در این میان تمرکز، بر مضامینی بوده است که کمتر از سوی پژوهشگرانِ متون سغدی مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ چراکه آنان اغلب پیرامون مسائل زبانی و ترجمه‌های گوناگون این متنِ مهم به جای مانده از سغدی بودایی پژوهش کرده‌اند - که همگی در جایگاه خود ارزشمند و لازم بوده‌اند؛ اما کانون بررسی و توجه این مقاله، فرم و محتوای داستان است. روش کار در بخش اول به این صورت است که پس از ارائه تعریف و توضیحی کوتاه درباره اجزای روایت، به شناسایی آن جزء در متن *روایتی/از تولد بودا* پرداخته می‌شود. در بخش دوم نیز سعی شده است موضوعاتی تحلیل و بررسی شوند که هنگام خواندن ترجمه متن برای اغلب خوانندگان مورد سؤال و چرایی قرار می‌گیرند. بسیاری از این موارد، چنان که در پیشینه پژوهش هویداست، قبل از این طرح نشده‌اند؛ بنابراین باب گفتگو در این حوزه همچنان برای پژوهشگران باز است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

چنان‌که پیشتر گفته شد، تا به حال داستان سغدی *روایت تولد بودا* از منظر مورد نظر این پژوهش مورد بررسی قرار نگرفته است، اما اثر ذیل را می‌توان در پیشینه پژوهش جای داد: -متین، سیما (۱۳۹۲)، بررسی ساختار روایت در قصه‌های سغدی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد در رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. در این پایان‌نامه (که می‌توان آن را تنها پژوهش انجام شده در زمینه روایت پژوهی قصه‌های سغدی قلمداد کرد)، فقط هفت قصه بررسی ساختاری شده‌اند که *روایت تولد بودا* در زمره آنها نیست. در مورد داستان‌های مورد بررسی نیز، کار در حد بررسی ساختاری متوقف مانده و تحلیل مضمونی انجام نشده است. سایر پژوهش‌های موجود تحلیل ساختاری یا مضمونی آثار نو یا کهن ادبیات فارسی است که جز در روش، ارتباطی با پژوهش حاضر ندارد.

۱-۲. خلاصه داستان

شاه شیوی، پادشاه کشور شیوکوش که مدت‌ها در آرزوی داشتن پسری بود، سرانجام آرزویش برآورده و صاحب پسری شد که به گفته پیشگویان دربار طالع بلندی داشت. نام او را «سوداشن» گذاشتند و به دایگان فراوان سپردند. پس از گذشت سال‌ها، زمانی که سوداشن صاحب همسر و فرزند شد، روزی

خارج از کاخ پدر در حالی که مشغول گشت و گذار بود، گدایان و معلولان بیشماری را دید که دل هر بیننده‌ای را به درد می‌آورد. از پدر تقاضا کرد که هدایایی به این نیازمندان ببخشد. پدر به او اجازه داد که هر چه می‌خواهد از زر و سیم و ثروت انفاق کند، مگر شاه پیلان (فیل بزرگ و مورد علاقه پادشاه)، که مظهر فرّ و شکوه کشور بود. از فردای آن روز شاهزاده آغاز به دهش و بخشش کرد تا آن که یکی از دشمنان شاه توطئه‌ای چید و چند برهمن را برای تصاحب شاه پیلان به آن دیار گسیل داشت. شاهزاده در ابتدا از اعطای آن امتناع کرد، اما برهمنان به شدت رنجیدند و آوازه کرامت و سخاوت او را به سخره گرفتند. شاهزاده به امید این که برهمنان نتوانند شاه پیلان را، در میان هشتاد فیل همانند، بشناسند آنها را به محل اقامت فیل‌ها برد. اما برهمنان، به افسوس، شاه پیلان را شناختند و شاهزاده مجبور به اهدای آن شد. پادشاه از این سرپیچی بسیار خشمگین شد و برای تنبیه شاهزاده او را با مشورت وزیران به کوهی دوردست تبعید کرد. همسر سوداشن، «ماندری» نیز مصراغه همراه با دو فرزندش سوداشن را در این مجازات و تبعید همراهی کرد. آنها سوار بر گردونه‌ای زرین همراه با توشه‌ای فراوان راهی تبعید شدند. در طول این سفر، شاهزاده برهمنان مختلفی را به تناوب ملاقات کرد (هر صد فرسنگ یک برهمن) و به همه آنها هدیه داد تا جایی که نه فقط زر و سیمی که همراهش بود بلکه گردونه و اسب‌های آن را نیز بخشید.

در حالی که او و همسرش خسته و نوان فرزندان را بر دوش و در آغوش، با خود می‌کشاندند، به شکلی معجزه وار بیابان پیش روی‌شان مبدل به شهری سرسبز و پر نعمت شد. سوداشن و خانواده اش یک هفته در آنجا به نیکی زندگی کردند، اما روز هشتم، برای آن که از فرمان پدرش سرپیچی نکرده باشند شهر را ترک کرده و راهی تبعیدگاه شدند. پس از آن که به مقصد رسیدند سوداشن کلبه‌ای از برگ و ریشه درخت ساخت و زندگی سختی را آغاز کردند، اما در این شرایط نیز دست از بذل و بخشش برنداشت تا آنجا که در نهایت دو فرزند و همسرش را نیز به برهمنان بخشید. آخرین برهمنی که همسرش را به او بخشید در اصل خدایی بود که به شمایل یک برهمن سر راه سوداشن قرار گرفت و وقتی دید که او از هیچ بخششی فروگذار نیست به صورت اصلی خود متجلی شد و به سوداشن مژده داد که آرزویش برای نیل به مقام بودایی برآورده خواهد شد. ماندری نیز آرزو کرد که فرزندانش فقط به شاه شیوی (پدربزرگشان) فروخته شوند. این آرزوی او نیز برآورده شد. برهمنی که فرزندان او را برده بود، شهر به شهر، می‌گشت تا آنها را به بهای هزار گاو بفروشد. در این مسیر یکی

از وزیران شاه آنها را دیده و هر دو فرزند را از برهمن خریداری کرد تا نزد شاه شیوی ببرد. شاه که از عملکرد پسرش آگاه شد انجمنی فراهم و به مردم اعلام کرد که سوداشن حتی فرزندانش را برای آرزوی متعالی خویش ایثار کرده پس گناه او در اهدای شاه پیلان بخشودنی است. به این ترتیب شاهزاده مورد عفو قرار گرفت و همراه با همسرش با حرمت به شهر بازگردانده شدند.

۲. بحث و بررسی

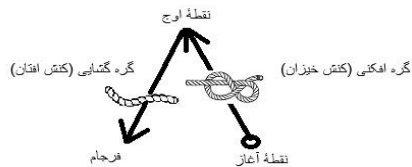
۱-۲. روایت پژوهی داستان

داستان، در معنای متوسع خویش، سلسله کنش ها و رخدادهایی است که در محور زمان، به صورت متوالی و متعاقب حرکت پیش رونده دارد. بنابراین، داستان، بیان سیر توالی رخدادها در جهانی ممکن (واقعی یا تخیلی) است. برای بیان داستان، باید «راوی» آن را (شفاهی یا کتبی یا به گونه پرفورمنس) «روایت» کند. از این رو، روایت، تعاملی دوطرفه میان فرستنده (نویسنده/راوی) و گیرنده (خواننده/روایت شنو) است که در این تعامل، «پیام» ارسال می شود. روایت، توالی از پیش انگاشته شده رخدادهایی است که بطور غیرتصادفی به هم اتصال یافته اند. (بی نیاز، ۱۳۸۷، ص. ۱۶۲؛ تولان، ۱۳۸۳، ص. ۲۰) به این معنا که راوی با دستکاری خط سیر زمانی، برخی رخدادها را بیشتر و برخی دیگر را پس از آن روایت می کند. در این عمل، روابط علی و معلولی رخدادها گسسته نمی شود، اما زمان وقوع آنها پس و پیش می شود. هرچه داستان در روایت خود، سنتی تر باشد، پس و پیش شدن زمان رخدادها در آن کمتر و هرچه مدرن یا پست مدرن تر باشد، شکست زنجیره زمانی در آن بیشتر است. اصطلاح روایت شناسی^۱ را نخستین بار تودوروف در کتاب دستور زبان دکامرون به عنوان علم مطالعه قصه به کار برد، هرچند یادآور شد که مقصودش از این واژه معنای وسیع آن است و تمامی اشکال روایت از قصه، داستان و رمان گرفته تا اسطوره، فیلم، رؤیا و نمایش را در برمی گیرد (اخوت، ۱۳۷۱). برای بررسی روایت در هر داستان، مجموعه ای از اجزا و عناصر روایی مورد بررسی قرار می گیرند که عبارتند از: ساختار، پیرنگ، شخصیت پردازی، راوی، روایت شنو، زمان، مکان، گفتگو و درون مایه.

^۱ . Narratology

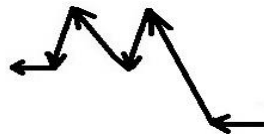
۲-۱-۱. ساختار

ساختار، شکل نهایی روایی داستان است. چگونگی قرارگیری اجزا و عناصر روایت نسبت به یکدیگر، ساختار آن را شکل می‌دهد. «داستان‌هایی که در روایت، تابع زمان خطی‌اند عموماً ساختار هرمی شکل دارند. ساختار هرمی از ابداعات گوستاو فریتاگ است که ساختار داستان‌های خطی را دارای آغاز، اوج و فرجام می‌داند» (شریف‌نساب، ۱۳۹۴، ص. ۲۶) هرچند ارسطو نیز تراژدی ایدئال را با ساختار هرمی تشریح کرده بود. بر اساس این توضیح، داستان‌های خطی از یک نقطه آغاز شده و کم‌کم به گره‌افکنی (کشمکش) می‌رسند تا هرچه بیشتر خواننده را با خود همراه و با ماجرای قصه درگیر کنند. این گره‌افکنی‌ها را در ترسیم ساختار هرمی، در ضلعی از هرم که جهت بالا را نشان می‌دهد قرار می‌دهند؛ از این رو به آن «کنش خیزان» می‌گویند. این روند ادامه دارد تا جایی که گره یا گره‌ها نفس‌گیر شده و به اوج خود یعنی قلّه هرم می‌رسند. از آن نقطه به بعد گره‌ها شروع به گشوده شدن می‌کنند و از آن جا به بعد «کنش افتان» که نشان دهنده مسیر گره‌گشایی‌هاست، آغاز می‌شود و در منتهی‌الیه خود به فرجام قصه می‌رسد.



تصویر ۱: نمودار کلی برای ساختارهای هرمی (تهیه و تنظیم نگارندگان)

بر این اساس روایتی/از تولد بودا/ از ساختار هرمی (دارای دو هرم) برخوردار است:



تصویر ۲: نمودار ساختار روایتی از تولد بودا (تهیه و تنظیم نگارندگان)

گره‌افکنی (هرم اول):

الف - خشمگین شدن شاه از فرزندش، سودا شن (بودا)، به سبب بخشیدن شاه پیلان

ب- تبعید سودا شن به کوهی در دوردست

ج- بخشش‌های مکرر سوداشن در راه تبعید و بی‌چیز شدن کامل او و همسر و فرزندان

نقطهٔ اوج:

رسیدن به سرحد مرگ در بیابان از گرسنگی و تشنگی

گره‌گشایی:

الف- رخداد معجزه از سوی خدای برین (تبدیل شدن بیابان به شهری رنگارنگ با نعمت‌های فراوان)

ب- ملاقات با مرتاضی که بعد از ورود دوبارهٔ سوداشن و خانواده‌اش به بیابان برای رسیدن به تبعیدگاه، آنها را در سبزه‌زاری خرم جای می‌دهد.

گره افکنی (هرم دوم):

بخشیدن فرزندان به یک برهمن

نقطهٔ اوج:

بخشیدن آخرین کسی که برای سوداشن مانده بود یعنی همسرش به آخرین برهمنی که از او درخواست بخشش داشت.

گره‌گشایی:

الف- برآورده شدن آرزوهای سوداشن و همسرش

ب- عفو سوداشن از سوی پدر

ج- نجات فرزندان از دست برهمنی که آنها را گرفته بود.

۲-۱-۲. پیرنگ

پیرنگ که به آن طرح یا پلات^۱ نیز گفته می‌شود، بیان‌کنندهٔ رابطهٔ علت و معلولی است که در حوادث روایت وجود دارد؛ به طوری که در تعریف آن گفته شده است پیرنگ «شبکهٔ استدلالی، علت و معلولی، الگو و تنظیم‌کنندهٔ فراز و فرود داستان یعنی خط سیر رویدادهای اصلی و برخورد شخصیت‌ها با آنها است» (بی‌نیاز، ۱۳۸۷، ص. ۱۹). به این ترتیب می‌توان پیرنگ *روایتی/از تولد بود/* را به این صورت بیان کرد: سوداشن که فرزند شاه شیوی است از دیدن رنج و فقر مردمان اندوهگین می‌شود پس تصمیم

^۱ . plot

می‌گیرد با اجازه پدر تا آنجا که می‌تواند به همه مردم بذل و بخشش کند. او فقط از بخشیدن شاه پیلان منع می‌شود، اما چون آن را نیز می‌بخشد پدرش خشمگین شده، او را تبعید می‌کند. در تبعید نیز همه چیز حتی فرزندان و همسرش را می‌بخشد و به همین علت به مقام بودا می‌رسد و بعد مورد عفو پدر قرار می‌گیرد.

در واقع علت اندوهگین شدن سوداشن که سبب تغییر مسیر زندگی او می‌شود دیدن رنج و فقر است. علت طردشدن او از سوی پدر بخشندگی زیاد از حد است، اما دلیل رسیدن به رستگاری و مقام بودایی او نیز همان بخشندگی اوست.

۲-۱-۳. شخصیت‌پردازی

ارسطو دو عنصر پی‌رنگ و شخصیت را رأس و اساس هر روایت می‌دانست. ساخت و پرداخت شخصیت‌ها به دست خالق اثر و نیز راوی داستان، بسیار اهمیت دارد. شخصیت‌پردازی در هر گونه داستان (کلاسیک، عامیانه، مدرن، پست‌مدرن و ...) به شیوه‌ای ویژه و متفاوت از سایر انواع صورت می‌گیرد. «در حکایت‌های غیرواقع‌گرایانه و رمانس‌ها شخصیت معمولاً به صورت طرحی کلی ترسیم می‌شود و نه به صورت چند بُعدی؛ این شخصیت‌ها معمولاً به نهایت زیبایند یا زشت، نیک‌اند یا بدنهاد» (اسکولز، ۱۳۸۳، صص. ۲۱ و ۲۰). این شخصیت‌ها بیشتر با عنوان شخصیت‌های «نوعی» یا «تیپ» شناخته می‌شوند. شخصیت‌های تیپیک شخصیت‌هایی‌اند که راوی با ارائه یک نشانه و یا یک نام، آنها را معرفی کرده و به یک قشر یا گروه خاص از جامعه مرتبط می‌سازد. راوی برای توصیف چنین شخصیت‌هایی نیاز به دادن اطلاعات جزئی به روایت‌شنو ندارد؛ چراکه او این نوع شخصیت‌ها را کاملاً می‌شناسد. در تحلیل شخصیت‌پردازی داستان معمولاً شخصیت‌ها از دو نظر مورد بررسی قرار می‌گیرند: یکی از نظر تغییر و تحول در طول داستان که شخصیت‌ها از این حیث به دو نوع ایستا و پویا تقسیم می‌شوند؛ دیگر از نظر پیچیدگی و سادگی که از این جهت، به دو نوع ساده و چند بعدی یا پیچیده تقسیم می‌شوند (شریف‌نسب، ۱۳۹۴، ص. ۳۱).

در *روایت تولد بودا* اگرچه با یک روایت کلاسیک روبه‌روایم که انتظار می‌رود اغلب شخصیت‌های آن تیپ باشند، شخصیت اصلی داستان، سوداشن که همان بوداست، قابل تأمل و بررسی است. او با تیپ شخصیتی شاهزاده‌ای که پس از سال‌ها با راز و نیاز و آرزوی والدینش به دنیا آمده و همه چیز برای

او مهیا بوده است، تفاوت دارد. سوداشن به جای آن که در لذت‌ها، امکانات و نعماتی که در اختیار دارد غرق شود، سر از کاخ پر زرق و برق بیرون می‌آورد و فقر و رنج مردم را می‌بیند که باعث تحولی شگرف در شخصیت او می‌شود. البته در این روایت هیچ توصیفی دربارهٔ چگونگی شخصیت او پیش از آن که تصمیم به یاری رساندن به مردم و رسیدن به مقام بودا بگیرد، وجود ندارد، اما تأثیر عمیقی که او از شرایط سخت مردمان می‌پذیرد ناخودآگاه مخاطب را متوجه دگرگونی‌هایی در این شخصیت می‌کند، که پیش‌گرفتن راه نجات موجودات و بخشش‌های افراطی او، این برداشت را بیشتر قوت می‌بخشد.

در بخش‌های پایانی داستان تغییر موضع پدرِ سوداشن (شاه شیوی) را نسبت به فرزندش شاهدیم که شاید بتوان آن را تحولی در شخصیت او در نظر گرفت؛ شاه شیوی که در ابتدای قصه، سوداشن را به دلیل آن که شاه پیلان را به یک برهمن فقیر بخشیده بود، مورد غضب قرار داده، از قصر بیرون کرده بود، وقتی متوجه شد سوداشن حتی فرزندان خویش را نثار کرده، او را عفو و دوباره به قصر دعوت کرد.

شخصیت ماندری، همسر سوداشن نیز در بخش‌هایی از روایت قابل توجه است؛ از جمله وفاداری او نسبت به همسری که حتی از بخشش فرزندان و نهایتاً خود او به برهمنان خودداری نکرده است. می‌توان او را یک تیپِ اغراق شده از شخصیت‌های سرسپرده و وفادار در نظر گرفت که اطاعت و تابعیت وی از همسرش از جایی به بعد بیش از انتظار روایت‌شنو می‌شود و برای او در باب این میزان سرسپردگی ماندری به همسرش و نیز بخشندگی اغراق‌آمیز سوداشن، درگیری ذهنی و پرسش‌هایی را پدید می‌آورد.

با همهٔ این اوصاف در مجموع، پیچیدگی قابل توجهی در شخصیت‌های قصه دیده نمی‌شود، چه به لحاظ رفتارهایی که از خود نشان می‌دهند و چه در توصیفی که راوی به ندرت از آنها ارائه می‌دهد.

۲-۱-۴. راوی

آن‌چنان که از نام راوی بر می‌آید، او روایت‌گر داستان است. راوی شخصیتی است که نویسنده، حوادث داستان را از زبان او نقل می‌کند (داد، ۱۳۸۳، ص. ۲۲۹) بنا بر این توضیح، قبل از هر چیز درمی‌یابیم که راوی با نویسنده متفاوت است و در واقع «همهٔ حوادثی که در داستان بیان می‌شود به نوعی مربوط

به راوی است. این واژه از کلمه لاتین «narrates» به معنی «اعلام شده» گرفته شده است. راوی چیزی را -یک داستان را- به آگاهی می‌رساند، خواه این داستان را شخص دیگری آفریده باشد و خواه آن طور که در مورد داستان سرا صدق می‌کند، خود راوی آفریده باشد» (آسا برگر، ۱۳۸۰، ص. ۲۱).

زاویه یا نقطه دیدِ راوی از جمله مواردی است که در مبحث راوی باید در نظر قرار گیرد. «زاویه روایت یعنی اینکه راوی کجا ایستاده و چقدر بر آدم‌ها، ماجرا و داستان تسلط دارد. بیرون آدم‌ها را می‌بیند یا درون آنها را؟ چقدر؟» (مهدی‌پور عمرانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۷). دسته‌بندی‌های گوناگونی برای چگونگی زاویه دید وجود دارد که در اینجا به یکی از آنها که کاربردی‌تر از بقیه به نظر می‌رسد، اشاره می‌شود: ۱- من روایتی ۲- دانای کل ۳- روایت نامه‌ای ۴- روایت یادداشت‌گونه ۵- تک‌گویی. هرکدام از این زوایای دید، تعاریف و زیرمجموعه‌هایی دارند که در این مقال نمی‌گنجد و ما فقط مورد دوم را که مرتبط با موضوع مورد بحث است، بررسی می‌کنیم. دانای کل یکی از متداول‌ترین شیوه‌های روایت ادبیات کلاسیک است. در این نوع روایت‌ها، راوی به مثابه گزارشگر، رفتار و کنش شخصیت‌های داستان را بازگو می‌کند و وضعیت، موقعیت و چگونگی زمان و مکان را تصویر می‌نماید. در این زاویه دید، نویسنده آزادی عمل دارد و از بیرون داستان، درون شخصیت‌ها را می‌کاود و افکار و احساسات آنها را برای خواننده بازگو می‌کند. در واقع نویسنده در این شیوه، زاویه دید را از یک شخصیت به شخصیت دیگر تغییر و به ما امکان آگاهی همه جانبه‌ای را از موقعیت‌ها و وضعیت‌های داستان می‌دهد. از سوی دیگر زاویه دیدِ راوی را به صورت درونی و بیرونی نیز دسته‌بندی می‌کنند؛ منظور از زاویه دید درونی آن است که یکی از شخصیت‌های درون داستان راوی می‌شود و قصه را از دید خود بازگو می‌کند، اما زاویه دید بیرونی در همان حیطة عقل کل یا دانای کل قرار می‌گیرد و همان فکر برتری است که از خارج، شخصیت‌های داستان را رهبری می‌کند و از نزدیک بر اعمال و افکار آنها آگاه است و در حکم خدایی است که از گذشته، حال و آینده آگاه است (میرصادقی، ۱۳۶۴، صص. ۳۸۵-۳۹۰). جانبداری یا بی‌طرف بودن راوی یکی دیگر از مواردی است که در نحوه روایت قصه جای بررسی دارد. وقتی حضور راوی از طریق بیان نظر یا احساسات شخصی‌اش در روایت محسوس باشد، راوی را «جانبدار» در نظر می‌گیرند. در این شرایط ممکن است راوی در جهت پیشبرد اهداف خود، حتی تغییراتی در روند داستان ایجاد کند. در غیر این صورت، مادامی که راوی درباره شخصیت‌ها وضعیتی

خنثی دارد و درباره آنها قضاوت و تفسیری انجام نمی‌دهد با راوی «بی‌طرف» مواجهیم (عباسی، ۱۳۸۱، ص. ۵۸).

در *روایتی از تولد بودا*، راوی دانای کل است و بر کلیات و جزئیات داستان احاطه دارد. اگرچه کمتر به توصیف احساسات یا تحلیل دیدگاه شخصیت‌ها نسبت به وقایع قصه می‌پردازد، در بسیاری از قسمت‌ها با بیان چگونگی احوالات آنان نشان می‌دهد که در کسوت دانای کل، روایت را نقل می‌کند، هرچند که این دانای کل فرد نامشخصی نیست بلکه در بخش‌های پایانی داستان اشاره می‌شود که سرور بوداییان راوی این قصه است. نکته دیگر آنکه در همین قسمت از داستان، راوی تغییر می‌کند و گفتگوی میان راوی و روایت‌شنو را نقل می‌کند که در بخش بعد به تفصیل بیان خواهد شد. در مورد جانبداری راوی می‌توان گفت در طول داستان نشانه آشکاری از جانبداری دیده نمی‌شود. راوی همانند گزارشگر وقایع را شرح می‌دهد و علی‌رغم آنکه این متن مرتبط با موضوعات آیینی و اعتقادی بوداییان است، هیچ‌گونه تبلیغ یا حمایت آشکاری در آن مشاهده نمی‌شود.

۲-۱-۵. روایت‌شنو

روایت‌شنو شخصیتی است که در روایت حضور دارد و نکته مهمی که در مورد او باید در نظر داشت آن است که او، مخاطب و خواننده واقعی متن نیست؛ یعنی همان‌طور که راوی با نویسنده متن متفاوت است، روایت‌شنو نیز با مخاطب تفاوت دارد. به گفته ریموند کنان راوی «در ساده‌ترین حالت به روایت می‌پردازد یا در خدمت برآوردن نیازهای روایت مبادرت می‌ورزد [و ...] روایت‌شنو عاملی است که در ساده‌ترین شکل تلویحاً مورد خطاب راوی قرار می‌گیرد» (لوتنه، ۱۳۸۸، ص. ۳۲). گاهی روایت‌شنو به طور مستقیم و علنی در متن روایت حضور دارد که یا نام آن شخصیت را در روایت برده و از سوی راوی خطاب قرار داده می‌شود یا با ضمیر «تو» آشکار می‌شود. گاهی نیز هیچ نشانه مستقیمی از روایت‌شنو وجود ندارد، اما حضور راوی به خودی خود حضور روایت‌شنو را اثبات می‌کند (شریف‌نسب، ۱۳۹۴، ص. ۲۴).

در متن *روایتی از تولد بودا* شخصی به نام «آندا» روایت‌شنوی راوی است که گفته شده یکی از شاگردان بودای تاریخی است (قریب، ۱۳۸۶، ص. ۵۸، پانوشت ۴). آندا در جای جای داستان مورد خطاب راوی قرار می‌گیرد و نمونه بارز روایت‌شنوی آشکار است.

در سطرهای پایانی داستان، راوی آنندا را مورد سؤال قرار می‌دهد و این بار یک راوی سوم شخص دیگر وارد می‌شود که سؤال و جواب آنها را طرح می‌کند:

«پس اکنون ای آنندا، این گزارش کوتاه از کمال ایثار تمثیل آن مردی است که از زمین همان قدر خاک برمی‌دارد که [بتواند] بر روی ناخنی بگذارد و تو ای آنندا چگونه تصور می‌کنی، کدام خاک والاتر است؟ آن که بر زمین است یا آن که بر ناخن قرار دارد؟ پس آنندا به سرور بودایان چنین عرض کرد: آن خاک ای سرور که بر زمین است بس اولی‌تر. پس سرور سروران، بودا به آنندا چنین فرمود:...» (قریب، ۱۳۸۶، ص. ۱۰۹).

از اینجا به بعد دوباره راوی داستان تا پایان، همان سرور بودایان می‌شود. این تغییر راوی و روایت‌شنو در پایان داستان یکی از نکات بسیار مهم و قابل تأمل در آیین و باورهای بودایی را نشان می‌دهد که همانا اعتقاد به تجلی‌های گوناگون بوداست؛ در طول روایت تولد بودا، بودای اصلی یا اصطلاحاً بودای تاریخی را با نام «سوداشن» می‌شناسیم و این داستان به گونه‌ای درباره‌ی سوداشن نقل می‌شود که خواننده تصور می‌کند یک دانای کل ناشناس در حال تعریف روایتی از تولد بودا (مانند بسیاری دیگر از داستان‌های خطی) است، اما از آنجایی که راوی آنندا را خطاب قرار می‌دهد، و آنندا شاگرد و مرید خود بوداست، در می‌یابیم که این راوی جلوه‌ای از بوداست که در پایان با نام سرور بودایان شناخته می‌شود.^۱

نکته‌ای که در این جا نمی‌توان از نظر دور داشت این است که متن سغدی این قصه مانند بسیاری دیگر از متون به دست آمده از این زبان، دارای افتادگی‌هایی از جمله در صفحات آغازین بوده است؛ بنابراین می‌توان این احتمال را در نظر گرفت که در ابتدای روایت مطالبی در مورد موقعیت راوی‌ها و روایت‌شنو یا مخاطبان داستان وجود داشته که امروز از آنها بی‌اطلاع‌ایم.

۲-۱-۶. زمان

زمان روایی و زمان داستانی دو نوع زمانی‌اند که در بررسی این عنصر در روایت پژوهی مورد توجه و بحث قرار می‌گیرند. زمان روایی زمانی است که روایت داستان به طول می‌انجامد و زمان داستانی

^۱ برای دریافتن جلوه‌ها و کالبدهای گوناگون بودا رک. سوزوکی (۱۳۶۸) صفحات ۵۰ تا ۵۶.

همان چیزی است که بنا بر نظریه ژرار ژنت^۱ روایت‌شناس مشهور و نشانه‌شناس فرانسوی ترتیب^۲، دیرش^۳ و بسامد^۴ را شامل می‌شود و نشان می‌دهد که شخصیت‌های داستان در طول چه بازه زمانی به انجام چه کارهایی پرداخته‌اند و اتفاقات داستانی در چه مدت زمانی رخ داده‌اند (شریف‌نسب، ۱۳۹۴، ص. ۳۱). اگر راوی وقایع را به ترتیب رخ دادن آنها، یکی پس از دیگری نقل کند، در این صورت، داستان اصطلاحاً پیرو زمان خطی یا الگوی تقویمی زمان است. عموماً داستان‌های عامیانه که می‌توان گفت ساده‌ترین الگوی زمان‌بندی را دارند، از همین الگو بهره می‌گیرند. از سوی دیگر «عمده‌ترین انواع ناهماهنگی میان نظم داستان و نظم متن را به قول ژنت نابهنگامی‌ها (یا زمان‌پریشی‌ها) به رسم مألوف از یک سو «بازگشت به عقب» یا «پس‌نگری»^۵ و از دیگر سو «رجعت به آینده» یا «پیش‌نگری»^۶ می‌نامند» (ریمون کنان، ۱۳۸۷، ص. ۶۵).

دیرش یا امتداد زمانی در روایت «مجموعه‌ای از موقعیت‌ها و پدیدارهاست که طول زمان داستان را با طول زمان سخن مرتبط می‌سازد. روایت‌شناسان بر اساس مفهوم دیرش، ارتباط میان زمانی را بررسی می‌کنند که رخدادها برای روی دادن‌شان نیاز دارند و مقدار یا حجمی که متن به آنها اختصاص داده شده است» (قاسمی‌پور، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۵).

موضوع بسامد نیز یکی دیگر از مواردی است در بررسی عنصر زمان مورد توجه قرار می‌گیرد: بسامد، تعداد دفعات تکرار حوادث در جهان بیرون و تعداد آن در روایت راوی است که بارها به آن رخداد ارجاع می‌دهد. این ارجاعات می‌تواند هر بار از یک زاویه دید جدید توصیف شود. بسامد ممکن است به سه شکل در داستان‌ها دیده شود: «روایت تک محور که در آن یک سخن واحد رخداد واحدی را بازنمایی می‌کند. روایت چندمحور که در آن چندین سخن یک رخداد واحد را بازنمایی می‌کند. در نهایت سخن تکرارشونده که طی آن یک سخن واحد چندین رخداد (مشابه) را بازنمایی می‌کند» (تودوروف، ۱۳۸۲، ص. ۶۱).

1. Gerard Genette

2. Order

3. Duration

4. Frequency

5. Flashback

6. Flash-forward

در *روایتی/از تولد بودا* مانند اغلب روایت‌های کهن، زمان داستان، خطی است و چند رخداد تکرار شونده وجود دارد که شاید بتوان آنها را با عنوان بسامد بررسی کرد. یکی از این اتفاقات مواجهه سوداشن با برهمن‌هایی است که به آنها بذل و بخشش می‌کند؛ او هر بار که می‌خواهد بخششی انجام دهد مطابق با آیین بودایی بر دست‌های برهمن و سپس بر دست‌های خود آب می‌ریزد (قریب، ۱۳۸۶). در مورد زمان تاریخی این روایت نیز باید گفت این زمان مطابق با دوران زندگی بودا یعنی حدوداً پانصد سال قبل از میلاد رخ داده است.

۲-۱-۷. مکان

به اعتقاد برخی از روایت‌پژوهان مکان‌هایی که داستان‌ها در آنها اتفاق می‌افتند، نقشی اساسی در پیشبرد قصه دارند؛ چراکه هیچ کنشی خارج از مکان تحقق نمی‌یابد و «همه جا مکان است. ما هیچ‌گاه از مکان خارج نمی‌شویم بلکه مکانی را ترک می‌کنیم و به مکانی دیگر راه می‌یابیم [...]؛ بنابراین هیچ کنش و شوشی خارج از مکان صورت نمی‌گیرد. مکان چه انتزاعی باشد و چه عینی، مکان است و تولید معنا می‌کند» (شعیری، ۱۳۹۰، ص. ۹۷). اما بسیاری از پژوهشگران این حوزه معتقدند مکان در روایت از اهمیت زیادی برخوردار نیست، هر چند که گاهی در ساختار، درونمایه و شخصیت‌پردازی تأثیرگذار است، ولی در بسیاری موارد حتی ذکر دقیقی از مکان داده نمی‌شود و یک حکایت می‌تواند در هر جایی رخ داده و نقل شود (ترینس، ۱۳۹۱، ص. ۳۷).

در داستان *تولد بودا* به طور مستقیم اشاره‌ای به محل تولد و زندگی او نمی‌شود؛ اما آنچه مسلم است بودای تاریخی در سرزمینی به نام کاپیلاوستو^۱ در شمال هند (نیپال کنونی) به دنیا آمده است که امروزه با نام *لومبینی*^۲ شناخته می‌شود. ناگفته نماند که برگه‌های آغازین متن سغدی (که ترجمه آن دستمایه این پژوهش قرار گرفته) مفقود شده است. احتمال دارد در ابتدای داستان نامی از سرزمین سوداشن به میان آمده باشد.

^۱. Kapila-vastu

^۲. Lumbini

۲-۱-۸. گفتگو

گفتگو یکی دیگر از مؤلفه‌های ساختاری است که در روایت‌پژوهی مورد بررسی قرار می‌گیرد. «انتقال اطلاعات، افشای نگرش‌ها و دیدگاه‌ها، بیان واکنش‌ها و طرح پرسش‌ها از جمله مهم‌ترین نقش‌هایی‌اند که می‌توان برای گفتگو در داستان برشمرد» (بیشاب، ۱۳۸۳، ص. ۳۷۳). این گفتگوها می‌توانند هم به شکل مستقیم از زبان شخصیت‌ها نقل و هم غیرمستقیم در داستان آورده شوند. در روایت تولد بودا، گفتگو به هر دو صورت آمده است.

۲-۱-۹. درونمایه

درونمایه هر اثر، اندیشه‌ای است که از ابتدا تا پایان بر آن اثر حاکم است. در واقع آنچه جهت‌گیری نویسنده را نسبت به موضوع داستان نشان می‌دهد، همان درونمایه است (میرصادقی، ۱۳۶۴، ص. ۴۲) از سوی دیگر تفاوت میان «موضوع» داستان و «درونمایه» آن، از جمله مباحث قابل توجهی است که بسیاری از پژوهشگران به آن پرداخته‌اند. به اعتقاد آنان موضوع، کلیدواژه اصلی و مفهومی است که داستان درباره آن نوشته می‌شود؛ اما درونمایه، به‌ویژه در داستان‌های کهن و عامیانه با پیام داستان یکسان است (شریف‌نسب، ۱۳۹۴، صص. ۲۸-۲۹؛ مستور، ۱۳۸۴، ص. ۲۸). با این توضیح می‌توان گفت در روایتی/از تولد بودا/ موضوع داستان ایثار، نجات و رستگاری است؛ اما این پیام که «عاقبت ایثار و بخشش، رستگاری است»، اندیشه غالب و همان درونمایه داستان است.

۲-۲. تحلیل مضمونی

ریاضت، بخشش و عدم دلبستگی به هرآنچه در دنیاست مهم‌ترین مضامینی‌اند که در داستان تولد و زندگی بودا می‌توان یافت. سوداشن (بودا) شاهزاده‌ای است که علی‌رغم تلاش و خواست پدرش هرگز علاقه‌ای به شاه شدن و نشستن بر تخت حکمرانی ندارد. او با دیدن نیازمندان فقط یک آرزو در قلب و ذهنش جای می‌گیرد و آن رسیدن به نیروانا از طریق بخشش و دل‌کندن از تعلقات دنیوی است. خود نیروانا یکی از مفاهیمی است که در تعالیم بودا بسیار جای بحث و شناسایی دارد.

۲-۲-۱. نیروانا

این واژه سنسکریت در واقع به آخرین مرحله سلوک در آیین بودا گفته می‌شود که همان آرامش نهایی و برترین نیکبختی است (کازینر، ۱۳۷۹، ص. ۱۰۱). از همین روست که برخی از پژوهشگران آن را با مرحله فنا در عرفان اسلامی مقایسه کرده‌اند.^۱

اما اگر بخواهیم ریشه‌های تر در مورد نیروانا یا نروانه بحث کنیم باید ابتدا به بررسی ریشه سنسکریت و نظریات موجود درباره معنا و مفهوم آن بپردازیم. این واژه دارای دو بخش است: nir- و دیگری vāna. nir- در اصل پیشوند و علامت نفی است به معنی «نه» و vāna از ریشه vā- به معنای «وزیدن» و «دمیدن» که در مجموع معنای تحت اللفظی آن «خاموش شده» و «سرد شده» است (پاشایی، ۱۳۴۷، ص. ۲۸۹). اما اشتقاق دیگری را هم برای این واژه و مفهوم آن محتمل دانسته‌اند؛ برای مثال اگر با vāna به معنای «جنگل» مرتبط باشد، می‌توان آن را بیرون رفتن از جنگل معنا کرد. این جنگل استعاره‌ای است از:

«پنج بخش دلبستگی در آیین بودا که عبارتند از شکل، احساس، ادراک، تمایلات پنهان و دانستگی؛ بنابراین بیرون رفتن از پنج بخش جنگل به معنی رهایی از این پنج دلبستگی است. vāna در سنسکریت معنای دیگری نیز دارد و آن «تولد» است که به این ترتیب می‌توان از نیروانه معنای «دوباره زاییده نشدن» را استنباط کرد که همان رهایی از چرخه تناسخ است و اصطلاحاً «به کنار دیگر رود رفتن» تعبیر می‌شود. از سوی دیگر vāna می‌تواند از ریشه vi- باشد که هم در سنسکریت و هم در اوستا به معنای «پوشاندن» یا «مانع شدن» است که در این صورت نیروانه به معنای «بی مانع بودن»، «آزادی» و «رهایی» است. اشتقاق دیگری که برای نیروانه در نظر گرفته شده ریشه ve- به معنای «بافتن» است که با این اشتقاق معنای «نبافتن» از نیروانه برداشت می‌شود و در اندیشه بودایی آن را به «دیگر نبافتن پارچه تولد و مرگ» تعبیر می‌کنند» (سوزوکی، ۱۳۶۸، ص. ۷۹؛ پاشایی، ۱۳۴۷، ص. ۱۱).

اما درک مفهوم نیروانه بدون پرداختن به پدیده و موضوع «سنساره»^۲ یا همان چرخه تکرار شونده زندگی میسر نمی‌شود. «مفهوم سنساره تقریباً به معنای دایره وجود است و مراد از آن این است که زندگانی یک فرد فقط یک جا و یک بار نیست بلکه تکرار شونده است و هر فردی هزاران بار پیش از زندگانی کنونی خود وجود داشته؛ زیرا «کردار» در یک زندگانی، خود علت زندگانی دیگر است و تا

^۱. برای اطلاعات بیشتر نک. ابوالبشری و دیگران، ۱۴۰۰.

^۲. Samsāra

زمانی که کوچک‌ترین اثری از کردار در زندگانی یک فرد به جاست، آن فرد دستخوش سنساره است یعنی در دایره وجود سرگردان می‌آید و می‌رود و باز می‌گردد» (پاشایی، ۱۳۴۷، ص. ۲۵).

بحث در مورد معنا و مفهوم نیروانه به اینجا ختم نمی‌شود و تاکنون پژوهشگران آیین بودا هزاران برگ کتاب و رساله در باب آن نوشته‌اند؛ اما همچنان باید اذعان داشت که این موضوع یکی از مصداق‌های بارز سهل و ممتنع بودن است. از این منظر می‌توان آن را با مفاهیم عرفانی و صوفیانه نیز مقایسه کرد؛ همان‌طور که آیین بودا بر اساس گونه‌ای از شناخت و معرفت پیش می‌رود، عرفان نیز نوعی شناخت و سبک زندگی است که هم معرفت انسان را بالا می‌برد و هم نفس او را تقویت می‌کند تا آنجا که او را در بُعد نظری (علم اعلی) و در بعد عملی (روحی) به کمال می‌رساند (گوهرین، ۱۳۶۸، ص. ۱۴۷). همچنین در رهایی نیروانه نوعی «عدم» یا «فنا»یی وجود دارد که در عوالم عارفانه نیز دیده می‌شود. گفتنی است که مفهوم و تعریف فنا از نظر عرفا به شیوه‌های گوناگون عنوان شده است،^۱ اما از برخی جهات می‌توان آن را با نیروانه مقایسه کرد؛ برای نمونه هم فنای عارفانه و هم نیروانه بودایی مراحل پایانی سلوکی‌اند که سالکان هر یک از این طریقت‌ها با رنج و ریاضت بدان نائل می‌شوند. «بعضی فرقه‌های دگراندیش مثل اهل حق اسماً شیعه دوازده امامی در ایران غربی – مانند جنبش‌های قدیمی‌تر مانویت، مزدکیّت و ابومسلمیه (...) – عقیده به تولد مجدد را نگه داشته‌اند که این باور احتمالاً خاستگاه‌های بودایی یا دست‌کم آسیایی جنوبی داشته است» (فولتس، ۱۳۸۶، ص. ۹۵).

از سوی دیگر یکی از معانی در نظر گرفته شده برای نیروانه «خاموشی» است که همان از بین رفتن تشنگی در وجود انسان است. درست مثل چراغی که وقتی سوخت به آن نرسد فرو می‌نشیند و خاموش می‌گردد (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص. ۱۶۵). این مفهوم که با استعاره شمع مرده هم در متون بودایی و هم در ادبیات صوفیانه دیده می‌شود، جالب توجه است. «استحاله» که به شکل خودسوزی آیینی در مناسک بوداییان وجود داشته و برای رسیدن به نیروانه انجام می‌گرفته هم به شکل «شمع مرده» و هم «شمع و پروانه» با مضمون سوختن رهرو وارد ادبیات تصوف شده است^۲ (ابوالبشری و دیگران، ۱۳۹۵، صص. ۱-۲۲).

^۱ برای اطلاعات بیشتر نک. مقدم‌پور، ۱۳۸۵.

^۲ از زندگی خویش بمیرند همچو شمع پس همچو شمع زنده بی‌خواب و خور زی‌اند
فانی شوند و باقی مطلق شوند باز و آن‌گه از این دو پرده برون پرده در زی‌اند

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۶، غزل ۳۱۸)

بسیاری از پژوهشگران این تأثیر و تأثرات را تا حد زیادی به دلیل نزدیکی جغرافیایی خاستگاه تصوف ایرانی یعنی خراسان بزرگ و آیین بودا در نزدیکی مرزهای شرقی ایران می‌دانند.^۱

۲-۲-۲. نماز پنج دایره

یکی از کارهایی که سوداشن و همسرش ماندری در پیشگاه خدای برین انجام می‌دهند نماز بردن در پنج دایره است. این اصطلاح در متن سغدی به شکل *pnč mntr* آمده که معادل سنسکریت آن *pañcā maṇḍala* است (قریب، ۱۳۸۶، صص. ۷۷ و ۱۰۱). بخش نخست واژه، گویای عدد پنج و بخش دوم آن یعنی *ماندلا* به معنی دایره است. به طور کلی نزد بوداییان و حتی پیش‌تر از آنها در باور هندوها نماد جهان، دایره یا همان ماندلاست. این اعتقاد در آثار هنری آنها نیز به وضوح دیده می‌شود. در هنر بودایی که زیرمجموعه هنر هند به شمار می‌آید، دایره نماد زمان و نماد حرکت پیوسته و مدور آسمان است که با الوهیت ارتباط دارد (هوهنه‌گر، ۱۳۷۶، ص. ۳۱). اگر بخواهیم ریشه ای‌تر علت این اعتقادات را جستجو کنیم به ادیان کهن‌تری می‌رسیم که در تمامی آنها از بین‌النهرین و ایران گرفته تا هند و چین، خورشید نقش خدایی و اساطیری پررنگی داشته است؛ بنابراین به تدریج دایره، به عنوان تجسمی از خورشید و نماد زمینی آن، به اشکالی چون هاله‌های مقدس، گلبرگ نیلوفر، حلقه مهر و غیره در نگاره‌های باستانی نقش بست. «خورشید غالباً در مرکز کیهان تصویر شده است و نشانه عقل عالم به شمار رفته است همچنان که قلب آدمی مقرر بعضی قوای وی محسوب می‌شود، خورشید به عنوان قلب جهان و چشم عالم گاه در مرکز چرخ فلک البروج می‌درخشد و نیز یکی از صور درخت جهان است که در این نقش پرتوهایش درخت زندگی به شمار می‌روند» (دوبوکور، ۱۳۷۳، ص. ۸۶).

علاوه بر این، دایره نمادی از چرخ است که در سنسکریت به آن «چکرا»^۲ گفته می‌شود. چکرا یا چاکرا در آغاز، نشان‌دهنده چرخش سال و وابسته به خورشید بود و «ویشنو»^۳ آن را می‌چرخاند. بعدها بودا نقش ویشنو را به عهده گرفت و به «چکرا واریتن»^۴ یعنی کسی که چرخ را می‌چرخاند یا کسی که

^۱ برای اطلاعات بیشتر نک. ابوالبشری و دیگران، ۱۴۰۰.

^۲ Chakra

^۳ یکی از سه خدای برتر هندوها (ویشنو، شیوا، برهما)

^۴ Chakravaritin

بر جهان حکمروایی می‌کند، ملقب شد. چرخ ابتدا نماد بودا بود و بعدها نماد تعلیمات بودا شد؛ یعنی «چرخ اصول» یا «چرخ قانون درمه-چکر»^۱. چرخ و گل نیلوفر نیز کاملاً به هم مربوطاند و هر دو نمادهای خورشید بوده‌اند (هال، ۱۳۸۶، صص. ۱۳۳ و ۱۳۴).

بنا بر این شواهد، اشاره به نماز و عبادتی که با دایره (که به احتمال زیاد نمادی از خورشید و هاله‌ها یا جلوه‌های مقدس آن است) مرتبط باشد، در آیین بودا دور از ذهن نیست. از سوی دیگر نمازی که در پنج دایره به جای آورده می‌شود تداعی‌کننده نمازهایی است که در پنج گاه مختلف شبانه روز خوانده می‌شود و در آیین زرتشت نیز سابقه‌ای طولانی دارد (بویس، ۱۳۸۵، ص. ۵۷).

۲-۲-۱. اشارات دیگر به عدد پنج

در طول داستان، به‌ویژه در بخش‌هایی که سوداشن قصد بخشیدن دارایی‌هایش به دیگران را دارد از این عبارت استفاده می‌کند و مکرراً می‌گوید که آن بخشش را به منظور نجات جانداران پنج هستی سه طبقه عالم انجام می‌دهد (قریب، ۱۳۸۶، صص. ۶۶، ۶۸، ۷۸). آنچه در وهله نخست از کاربرد این جمله به ذهن می‌رسد آن است که در اندیشه بودایی یا دست کم عده‌ای از بوداییان، عالم هستی دارای سه طبقه و پنج بخش است که همه موجودات در آنجا درگیر رنج زندگانی‌اند و سوداشن که در راه رسیدن به مقام بودا گام برمی‌دارد برای نیل به آن هدف، خود را ملزم می‌داند با بخشیدن دار و ندار خویش این موجودات را از رنج و سختی نجات دهد. هرچند در کتاب‌ها و نوشته‌هایی که در مورد این آیین وجود دارد مستقیماً به این تقسیم‌بندی‌ها اشاره نشده، اما آنچه مشهود و مسلم است در تفکر بودایی عدد پنج به کرات برای دسته‌بندی‌ها در تعلیمات آیینی به کار رفته است؛ برای نمونه «دل‌بستگی» که خاستگاه اصلی رنج آدمی است در تفکر بودایی به پنج بخش تقسیم می‌شود که عبارتند از: شکل، احساس، ادراک، تمایلات پنهان و دانستگی (پاشایی، ۱۳۴۷، ص. ۱۱).

۲-۲-۳. تأثرات ایرانی

از آنجایی که سغدیان بودایی در اصل ایرانیانی بودند که به آیین بودا گرایش پیدا کردند، دور از ذهن نیست که در نوشته‌ها و حتی باورهای تازه‌شان رد پاهایی از تعبیرات رایج در باورهای گذشتگان‌شان

^۱. Dharma-Chakra

دیده شود. «چون اولین گسترش آیین بودا در بیرون هند در جهت شمال غرب و در میان اقوام ایرانی بود، طبیعی بود که خیلی از باورها و اعمال دینی محلی این اقوام به سنت عامیانه بودایی راه پیدا کند» (فولتس، ۱۳۸۶، ص. ۸۳). در *روایتی از تولد بودا* نیز، مشخصاً، در دو جا می‌توان این تأثیرات را مشاهده کرد: یکی از آنها عبارت «فرّ پدر و مادر» است (قریب، ۱۳۸۶، ص. ۱۰۷). در تفکر و نحله بودایی مانند بسیاری دیگر از آیین‌ها، والدین جایگاه محترمی دارند و این امر را دستنوشته‌های یافت شده در چین نیز تأیید می‌کند. در آنجا مباحث مفصلی در مورد خانواده و ارتباط دو سویه میان والدین و فرزندان مطرح و به‌ویژه در مورد رفتار پسر با پدر و مادرش گفته شده است که «پسر باید ثروت والدین را افزایش دهد؛ در کارهای پدر و مادر مراقب آنها باشد و از آنها حمایت کند؛ آنچه دارد از آنها دریغ نکند؛ به دنبال خواسته‌ها و امیال خود نباشد و در عوض نیاز و خواسته‌های والدینش را فراهم کند» (Lancaster, 1984, pp. 139-151). بنا بر این شواهد بزرگداشت پدر و مادر نزد بوداییان امری بدیهی است؛ اما در نظر گرفتن «فرّ» برای پدر و مادر و کاربرد این واژه برای آنان نشان‌دهنده تأثیرات فرهنگ و باورهای ایرانی است.

واژه فرّ به نظر برخی اوستاشناسان با ریشه hvar- به معنای «خورشید» و واژه سنسکریت svar به معنای «خورشید، نور خورشید یا آسمان» مرتبط است (Bartholomae, 1979, p. 430; Jackson, 1893, p. 111; Nyberg, 1974, p. 221). در اساطیر ایرانی این فرّه یا خورّه «نیروی آسمانی است که در وجود هر انسانی به ودیعه گذاشته شده است تا او را در انجام [دادن] اعمالی که با وظیفه و حرفه آدمی مطابقت دارد یاری کند. فرمانروایان، موبدان، آریایی‌ها، زرتشت و... فرّه مخصوص به خود دارند. تا زمانی که فرّه ایزدی با فرمانروایان همراه باشد، پیروزی با آنان یار است و به مجرد اینکه فرّه از آنان بگریزد، بخت از آنان روی می‌تابد» (آموزگار، ۱۳۸۴، ص. ۵۵). در *روایتی از تولد بودا*، آن طور که از فرّه پدر و مادر صحبت به میان آمده است به نظر می‌رسد مقصود نویسنده جوهر وجودی پدر و مادر است: «چون سوداشن فرمان پدر را بشنید از کلبه بیرون بیامد؛ سپس از کوزه آب برداشت و دست‌های خود را بشست و زانو زد و به خدایان و به فرّ پدر و مادر نماز برد» (قریب، ۱۳۸۶، ص. ۱۰۷). مورد دیگری که در این زمینه قابل تأمل است اشاره به میتراست؛ آن جایی که سوداشن همسرش را به یک برهمن می‌بخشد، اما او این هدیه را به عنوان امانت نزد خود سوداشن می‌گذارد و به او می‌گوید:

«من رهسپار سرزمین دیگری هستم؛ این زن را نزد تو امانت خواهم سپرد و در برابر میترا^۱، داور آفرینش، همراه با فرشتگان کوهستان و فرشته جنگل و فرشته چشمه ساران، به شرطی که او را تو به کسی هدیه ندهی» (قریب، ۱۳۸۶، ص. ۱۰۱). از آنجایی که میترا در اصل یکی از ایزدان هند و ایرانی است، حضور و جایگاه محترم او در میان هندوها و ایرانیان دور از انتظار نیست؛ حتی پس از آنکه این دو قوم هم‌نژاد راه‌های متفاوتی در مسیر مهاجرت‌شان پیمودند؛ باز هم در متون اوستایی و هم در *وداها*، همچنان خویشکاری میترا به عنوان ایزد نگهبان عهد و پیمان حفظ شده است. (نک. مهریشت: بندهای ۲۶، ۳۸ و ۷۸ نیز ریگ ودا: 5. 60. 7، 2. 59. 3، 1. 59. 3). اما با توجه به نوشته‌ها و تعلیماتی که از آیین بودا در دست است حضور میترا با این کارکرد به چشم نمی‌خورد؛ در عوض از یک منجی به نام «مایتریا»^۲ سخن به میان می‌آید که معنای نام او در سنسکریت «دوست»، «خیرخواه» و «مهربان» است؛ به همین علت او را با میترا مرتبط دانسته‌اند. مایتریا پس از پنج هزار سال از درگذشت بودا، در زمانی که جامعه دچار فروپاشی‌های اخلاقی و حتی خود بودا نیز فراموش شده است، ظهور کرده و یک دوره طلایی را رقم خواهد زد (Hooper, 2011, p. 16). بنابراین ایزد میترا به عنوان نگهدارنده و پاسبان پیمان‌ها از طریق سغدی‌های بودایی و تحت تاثیر باورهای ایرانی آنها به شکل «میثره / میترا در متن‌های بودایی سغدی دیده می‌شود و به صورت پیکره‌ای همراه مجسمه کوچک‌تر دو مجسمه عظیم بودا در بامیان است» (فولتس، ۱۳۸۶، ص. ۹۱).

در *روایتی از تولد بودا* می‌توان مضامین و موضوعات فراوان دیگری را طرح و درمورد آنها بحث و نظریه‌پردازی کرد؛ اما با توجه به محدودیت‌هایی که در گنجایش حجم مطالب در مقاله وجود دارد، در این نوشتار به همین تعداد موضوعات که شاخص‌ترین آنها بود بسنده شد.

۳. نتیجه‌گیری

روایت سغدی *تولد بودا* داستانی کهن است که نحوه روایت آن در بسیاری موارد از جمله دارا بودن ساختار هرمی و همچنین برخی شخصیت‌پردازی‌ها از همان شیوه کلاسیک داستان‌های کهن پیروی کرده است؛ در عین حال تغییر موقعیت راوی و روایت‌شنو در بخش پایانی داستان و اساساً حضور شخصی به نام «آندا» به عنوان روایت‌شنو در طول قصه، آن را تا حدی از قصه‌های کهن و هم‌رسته

^۱. mydry

^۲. Maitreya

خود متمایز می‌کند. این تفاوت‌ها سبب شده است تا جذابیت‌های روایتی که به خودی خود به دلیل موضوع آن یعنی تولد، زندگی و ریاضت‌های یکی از مشهورترین پارسایان جهان، همواره مورد توجه بوده، افزایش یابد. از این حیث می‌توان ساختار و شیوهٔ روایت تولد بود/ را منحصر به فرد دانست. در بخش تحلیل مضمونی، واکاوی‌های ریشه‌ای و معنایی در مواردی چون نیروانا و قیاس آن با اندیشه‌های عرفانی برخاسته از شرق ایران از یک سو و بررسی‌هایی که دربارهٔ آیین‌های عبادی سوداشن همچون نماز پنج‌دایره و دیدگاه او نسبت به طبقات عالم هستی صورت گرفت، از سوی دیگر کمک کرد تصویری روشن‌تر برای درک اندیشه‌های بودایی، مطابق با آنچه در متن سغدی آن آمده است، داشته باشیم. علاوه بر این، مجموعه‌ای مرکب از مضامین ایرانی و هندی در این متن دیده شد که حضور آنها به شکلی درهم تنیده در یک روایت، نشان از تأثرات مؤلف سغدی زبان از هر دو خاستگاه ملی و اعتقادی خود دارد؛ یاد کردن از فرّ پدر و مادر و ایزد میترا به عنوان نگهبان پیمان‌ها از جمله نشانه‌هایی است که مترجم یا به تعبیر دکتر قریب^۱، مؤلف این متن از خود به جای گذاشته است. پس از بررسی مقولات عنوان شده در تحلیل مضمونی، می‌توان به‌خوبی مسیری را دنبال کرد که مؤلف در آن مخاطب را گام به گام، به پیام اصلی داستان یعنی رستگاری حاصل از ایثارگری می‌رساند؛ برای نمونه رسیدن به نیروانا در واقع بخشی از همان رستگاری است که سوداشن آرزوی به دست آوردنش را دارد. همچنین در این مسیر راوی به روایت شنو و مخاطب نشان می‌دهد که اگرچه پلهٔ اصلی برای دست یافتن به مقام بودایی، گذشتن از همه چیز و ایثار کردن بی‌چون و چراست، اما برای نیل به آن هدف والا نمی‌توان از پرداختن به آیین‌ها و نگه‌داشتن حرمت‌ها چشم‌پوشی کرد، زیرا این مسائل مؤلفه‌های مهمی‌اند، که در کنار بخشش، راه رسیدن به مقام بودایی را هموار می‌سازند. سخن آخر آن که روایتی/از تولد بود/ به عنوان ترجمهٔ یکی از مهم‌ترین متن‌های بازمانده از سغدی بودایی، پژوهش‌های بسیاری را به‌ویژه در بخش تحلیل مضمونی می‌طلبد که این نوشتار تنها مجال کوتاهی برای نشان دادن گوشه‌ای از این عرصهٔ گسترده بود.

^۱. قریب، ۱۳۸۶، ص. ۴۹.

کتابنامه

- آسا برگر، آ. (۱۳۸۰). روایت در فرهنگ عامیانه، رسانه و زندگی روزمره (ترجمه م. ر. لیراوی). سروش.
- آموزگار، ژ. (۱۳۸۴). تاریخ اساطیری ایران (چ. ۷). سمت.
- ابوالبشری، پ؛ و کیلی، ه. و ناظمیان فرد، ع. (۱۳۹۵). ریشه یابی تاریخی سوختن انسان کامل در فرهنگ صوفیانه. نشریه مطالعات تاریخ فرهنگی، ۸(۲۹)، ۱-۲۲.
- ابوالبشری، پ؛ صادقی سمرجانی، ح. و یحیایی، ع. (۱۴۰۰). هویت مشترک تاریخی فنا و نیروانه در ادبیات صوفیان و بوداییان خراسان بزرگ. دوفصل نامه علمی کهن نامه ادب پارسی، ۱۲(۱)، ۳۱-۴۵.
- اخوت، ا. (۱۳۷۱). دستور زبان داستان. نشر فردا.
- اسکولز، ر. (۱۳۸۳). عناصر داستان (ترجمه ف. طاهری). نشر مرکز.
- بیشاب، ل. (۱۳۸۳). درس هایی درباره داستان نویسی (ترجمه م. سلیمانی). سوره مهر.
- بویس، م. (۱۳۸۵). زرتشتیان (باورها و آداب دینی آنها) (ترجمه ع. بهرامی). ققنوس.
- بی نیاز، ف. (۱۳۸۷). درآمدی بر داستان نویسی و روایت شناسی. افراز.
- پاشایی، ع. (۱۳۴۷). بودا؛ آئین، زندگانی، انجمن. طهوری.
- ترینس، ج. (۱۳۹۱). روایت شناسی: شکل و کارکرد روایت (ترجمه م. شهبان). مینوی خرد.
- تفضلی، ا. (۱۳۸۳). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام (به کوشش ژ. آموزگار؛ چ. ۴). سخن.
- تودوروف، ت. (۱۳۸۲). بوطیقای ساختارگرا (ترجمه م. نبوی؛ چ. ۲). آگه.
- تولان، م. ج. (۱۳۸۳). درآمدی نقادانه - زبان شناختی بر روایت (ترجمه ا. حری). بنیاد سینمایی فارابی.
- داد، س. (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات ادبی (چ. ۲). مروارید.
- دوبوکور، م. (۱۳۷۳). رمزهای زنده جان (ترجمه ج. ستاری). نشر مرکز.
- ریمون کنان، ش. (۱۳۸۷). روایت داستانی: بوطیقای معاصر (ترجمه ا. حری). نیلوفر.
- زرشناس، ز. (۱۳۹۰). دستنامه سعیدی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سوزوکی، ب. ل. (۱۳۶۸). راه بودا (ترجمه ع. پاشایی). اسپرک.
- شایگان، د. (۱۳۷۵). ادیان و مکاتب فلسفی هند (ج. ۱). امیرکبیر.
- شریف نسب، م. (۱۳۹۴). روایت پژوهی داستان های عامیانه ایرانی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شعیری، ح. ر. (۱۳۹۰). نوع شناسی مکان و نقش آن در تولید و تهدید معنا در نشانه شناسی مکان. نشانه شناسی مکان: مجموعه مقالات هفتمین هم اندیشی نشانه شناسی (به کوشش ف. ساسانی). سخن.

روایت پژوهی و تحلیل مضمونی *روایتی از تولد بودا* ۷۹

عباسی، ع. (۱۳۸۱). گونه‌های روایتی. *شناخت: پژوهشنامه علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی*، (۳۳)، ۵۱-۷۴.

عطار نیشابوری، ف. (۱۳۷۶). *دیوان عطار* (تصحیح ب. فروزانفر). نخستین.

فولتس، ر. (۱۳۸۶). آیین بودا در ایران (ترجمه ع. پاشایی). *هفت آسمان*، ۹(۳۶)، ۸۱-۹۶.

قاسمی‌پور، ق. (۱۳۸۷). *زمان و روایت. نقد ادبی*. (۲)، ۱۲۳ - ۱۴۴.

قریب، ب. (۱۳۸۶). *روایتی از تولد بودا. سازمان میراث فرهنگی*.

کازینز، ل. س. (۱۳۷۹). مفهوم نیروانه در آیین بودا (ترجمه ع. ر. شجاعی). *هفت آسمان*، ۲(۷)، ۹۹-۱۱۰.

گوهرین، ص. (۱۳۶۸). *شرح اصطلاحات صوفیه*. زوار.

لوتی، ی. (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر روایت در ادبیات و سینما* (ترجمه ا. نیک‌فرجام). مینوی خرد.

مقدم‌پور، ف. (۱۳۸۵). بررسی تطبیقی دو مفهوم فنا در عرفان اسلامی و نیروانه در آیین بودا. *نامه انجمن*،

ضمیمه ش ۵، ۱-۷۸.

مهدی‌پور عمرانی، ر. (۱۳۸۶). *آموزش داستان نویسی*. تیرگان.

میرصادقی، ج. (۱۳۶۴). *عناصر داستان*. شفا.

هال، ج. (۱۳۸۶). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب* (ترجمه ر. بهزادی). فرهنگ معاصر.

هوهنه‌گر، آ. (۱۳۷۶). *نمادها و نشانه‌ها* (ترجمه ع. صلح‌جو). وزارت فرهنگ و ارشاد.

Abbasi, A. (2002). Narrative genres. *Journal of recognition: Humanities Research Paper, Shahid Beheshti University*, -(33), 51-74. [In Persian]

Abolbashari, P., Vakili, H., & Nazemi, A. (2016). The historical origins of the burning of the complete person in Sufi culture. *Journal of Cultural History Studies*. 8(29). 1-22. [In Persian]

Abolbashari, P., Sadeghi Samarjani, H., & Yahyaei, A. (2021). The common historical identity of Fana and Nirvana in the literature of Sufis and Buddhists of the Great Khorasan. *Classical Persian Literature*, 12(1). 31-45. [in Persian]

Amouzgar, J. (2005). *Mythical history of Iran*. 7th ed. Samt. [In Persian]

Asa Berger, A. (2001). *Applied discourse analysis: Popular culture, media, and everyday life* (M. Liravi Trans.). Soroush. (Original work published 1977) [In Persian]

Attar Nishaburi, F. (1997). *Attar's Diwan* (B. Forouzanfar Ed.). Nakhostin. [In Persian]

- Biniyaz, F. (2008). *An introduction to story writing and narratology*. Afraz. [In Persian]
- Bishop, L. (2004). *Dare to be a great writer* (M. Soleimani Trans.). Sooreh Mehr. (Original work published 1992) [In Persian]
- Boyce, M. (2006). *Zoroastrians, Their religious beliefs and practices* (A. Bahrami Trans.). Qoqnoos. (Original work published 1979) [In Persian]
- Cousins, L. S. (2000). The concept of Nirvana in Buddhism (A. Shojaie Trans.). *Haft Asman*, 2(7). 99-110. (Original work published 1998) [In Persian]
- Dad, S. (2004). *Dictionary of literary terms* (2nd ed.). Morvarid. [In Persian]
- De Beaucorps, M. (1994). *Living symbols* (J. Sattari Trans.). Markaz. [In Persian]
- Foltz, R. (2007). Buddhism in Iran (A. Pashaie Trans.). *Haft Asman*, 9(36). 81-96. (Original work published 2004) [In Persian]
- Gharib, B. (2007). *A narrative of Buddha's birth*. Organization of Cultural Heritage. [In Persian]
- Ghasemipour, Gh. (2008). Time and narrative. *Literary Criticism*. 1(2). 144-123. [In Persian]
- Gowharin, S. (1989). *Explanation of sufi terminology*. Zavar. [In Persian]
- Hall, J. (2007). *Illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art* (R. Behzadi Trans.). Farhang. (Original work published 1996) [In Persian]
- Hohenegger, A. (1997). *Symbols and their hidden meanings* (Solhjoo A. Trans.). Ministry of Culture and Islamic Guidance. (Original work published 1994) [In Persian]
- Hooper, R. R. (2011). *End of days: Predictions of the end from ancient sources*. Sanctuary Publications.
- Lancaster, L. (1984). Buddhism and family in East Asia. *Senri Ethnological Studies* no 11). National museum of Ethnology. Pp. 139-151.
- Lothe, J. (2007). *Narrative in fiction and film: an introduction* (O. Nikfarjam Trans.). Minooye Kherad. (Original work published 2000) [In Persian]
- Mehdipour O. R. (2007). *Storytelling training*. Tirgan. [In Persian]
- Mirsadeghi, J. (1985). *The story elements*. Safa. [In Persian]
- Moghaddampour, F. (2006). A comparative study of the two concepts of annihilation in Islamic mysticism and Nirvana in Buddhism. *Association letter*, 5(24. Appendix No.5). 1-78. [In Persian]
- Okhovat, A. (1992). *The grammar of story*. Farda. [In Persian]
- Pashaie, A. (1968). *Buddha; religion, life, community*. Afraz. [In Persian]

- Rimmon-Kenan, Sh. (2008). *Narrative fiction: Contemporary poetics* (A. Horri Trans.). Niloofar. (Original work published 2002) [In Persian]
- Scholes, R. (2004). *Elements of fiction* (F. Taheri. Trans.). Markaz. (Original work published 1994) [In Persian]
- Shairi, H. (2011). Typology of place and its role in the production and threat of meaning in the semiotics of place. *Proceedings of the seventh semiotics symposium* (F. Sasani, Ed.). Sokhan. [In Persian]
- Sharifnasab, M. (2015). *Narrative research of Iranian folk tales*. Institute for Humanities and Cultural Student. [In Persian]
- Shayegan, D. (1996). *Indian religions and philosophies*. Amir Kabir. [In Persian]
- Suzuki, B. L. (1989). *Mahayana Buddhism* (A. Pashaie Trans.). (Original work published 2004) [In Persian]
- Tafazzoli, A., & Amouzgar, J. (2004). *History of Iranian literature before Islam*. Sokhan. [In Persian]
- Todorov, T. (2003). *A structural approach to a literary genre* (M. Nabavi Trans.; 2nd ed.). Agah. (Original work published 1975) [In Persian]
- Toolan, M. (2004). *Narrative: a critical linguistic introduction* (A. Horri Trans.). Farabi Cinema Foundation. (Original work published 2001) [In Persian]
- Trince, G. (2012). *Narratology: The form and functioning of narrative* (M. Shahba Trans.). Minooye Kherad. (Original work published 1982) [In Persian]
- Van Nooten, B., & Holland, G. H. (1994). *Rig Veda; A metrically restored text*. Harvard Oriental Series.
- Zarshenas, Z. (2011). *Manual of Sogdian*. Institute for Humanities and Cultural Student. [In Persian]

**The link between the king and the rituals in Iranian and Greek
mythology and its continuity in the legitimization of the Achaemenids
(Case study: Cyrus II and Darius I)**

Esmail Sangari ¹, Saeid Ghazanfari ²

¹ Associate Professor, University of Isfahan, Faculty of Literature and Humanities, Dep. of History, Isfahan, Iran. (Corresponding author)
E_mail: e.sangari@ltr.ui.ac.ir

² MA. in Ancient History of Iran, University of Isfahan, Faculty of Literature and Humanities, Isfahan, Iran. E_mail: saghazanfari95@gmail.com

Abstract

Rituals and politics have always been two fundamental pillars of ancient societies that interconnected in ancient civilizations. The first evidence of forming early rituals can be found in myths. Iran and Greece, as two rival civilizations that interacted with each other in socio-political and cultural-artistic realms, provide a valuable context for tracing basic concepts such as ritual and kingship. A comparative study of the myths of these two civilizations helps in analyzing their social-cultural interactions and interrelations. Exploring the connection between Cyrus II and Darius I, as the head founders of Persian civilization, with the prevalent rituals in the Iranian plateau, Asia Minor, and ancient Mesopotamia, and their comparative examination with the mythical kings of Indo-European cultures, on the one hand, reveals the origin of this connection, and on the other hand, shed some light on the importance of ritual in the political legitimacy of the kings. By applying a descriptive-analytical method based on literary evidence, this research aims to study the link between king and rituals in the myths of Iran

| | | |
|--|-------------------------------------|-------------------------------------|
| Receive Date: 17 August 2024 | Revise Date: 07 October 2024 | Accept Date: 28 October 2024 |
| How to Cite: Sangari, E. and Ghazanfari, S. (2024). The link between the king and the rituals in Iranian and Greek mythology and its continuity in the legitimization of the Achaemenids (Case study: Cyrus II and Darius I). <i>Journal of Ancient Culture and Languages</i> , 4(2), 83-108. | | |
| Publisher: Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages | | |

and Greece and its relation to the reigns of Cyrus II and Darius I, comparatively. The fundamental question of this research is how the relationship between the king and the rituals was portrayed in the myths of these two civilizations and how this relationship played a role in legitimizing kings during the Achaemenid era. The hypothesis presented in this research is that given the depiction of the ideal king in the Indo-European mythical tradition, it was impossible to conceive of a king without his association with ritual, and similarly, the ritual could not be imagined without a king; thus, with the rise of the Achaemenids, this issue continued in its most established form, providing legitimacy to the rule.

Keywords: king, ritual, Iranian and Greek myths, Cyrus II, Darius I.

پیوند شاه و آیین در اساطیر ایران و یونان و بررسی استمرار آن در مشروعیت بخشی هخامنشیان (مطالعه موردی: کوروش دوم و داریوش اول)

اسماعیل سنگاری^۱، سعید غضنفری^۲

^۱ دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسؤول).

e.sangari@ltr.ui.ac.ir

^۲ کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

saghanfari95@gmail.com

چکیده

آیین و سیاست همواره دو رکن اساسی جوامع باستانی به شمار می‌رفته و در تمدن‌های کهن به نحوی با یکدیگر در ارتباط و پیوستگی بوده‌اند. اولین شواهدی که می‌توان از چگونگی شکل‌گیری آیین‌های نخستین به دست آورد در اساطیر یافت می‌شود. جهان ایرانی و یونان به مثابه دو تمدن هم‌اورد که با یکدیگر در تعامل و تقابل سیاسی-اجتماعی و فرهنگی-هنری به سر می‌بردند، بستری ارزشمند برای ریشه‌یابی مفاهیمی همچون آیین و پادشاهی‌اند. بررسی تطبیقی اساطیر این دو تمدن ما را در تحلیل مناسبات و کنش‌ها و برهم‌کنش‌های اجتماعی-فرهنگی آنان یاری می‌کند. واکاوی پیوند کوروش دوم و داریوش اول به عنوان بانیان اصلی تمدن پارسیان با آیین‌های رایج در فلات ایران، آسیای کوچک و میان‌رودان باستان و بررسی تطبیقی آنان با پادشاهان اساطیری در فرهنگ‌های هندواروپایی، از طرفی خاستگاه این پیوند و از سوی دیگر، اهمیت آیین را در مفهوم مشروعیت سیاسی برای شاهان روشن می‌کند. هدف اصلی این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی با استناد به شواهد ادبی تدوین شده، بررسی تطبیقی پیوند شاه و آیین در اساطیر ایران و یونان و نسبت آن با دوران فرمانروایی کوروش دوم و داریوش اول است. پرسش بنیادین پژوهش حاضر این است که با توجه به روایات اساطیری ایرانی و یونانی، ارتباط شاه و آیین در اساطیر این دو تمدن به چه شیوه‌ای بوده و این ارتباط در دوران هخامنشی چگونه در فرآیند مشروعیت بخشی برای شاهان ایفای نقش کرده است. فرضیه مطرح در این پژوهش بر این بنیان است که با توجه به ارائه نمونه‌های شاه آرمانی در سنت اساطیری هندواروپایی، تصور شاه بدون پیوند او با آیین، ناممکن و به همین طریق امکان در نظر گرفتن آیین بدون شاه نیز وجود نداشته است؛ بدین سان با قدرت گرفتن هخامنشیان نیز این مسئله با کارکرد مشروعیت بخشی به حکومت به استوارترین شکل خود ادامه می‌یابد.

کلید واژه‌ها: شاه، آیین، اساطیر ایران و یونان، کوروش دوم، داریوش اول.

| تاریخ دریافت: ۱۴۰۳ / ۵ / ۲۷ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳ / ۷ / ۱۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳ / ۸ / ۷ |
|---|------------------------------|---------------------------|
| استناد به این مقاله: سنگاری، ا. و غضنفری، س. (۱۴۰۳). پیوند شاه و آیین در اساطیر ایران و یونان و بررسی استمرار آن در مشروعیت بخشی هخامنشیان (مطالعه موردی: کوروش دوم و داریوش اول). پژوهشنامه فرهنگ و زبان‌های باستان، ۴(۲)، ۸۳-۱۰۸. | | |
| ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان | | |

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

هزاره اول پیش از میلاد، دوره شکل‌گیری تمدن‌ها و امپراتوری‌های بزرگ است؛ دوره‌ای که بسیاری از مفاهیم همچون سیاست و پادشاهی به شکلی نو و البته نظام‌یافته تر از قبل مطرح می‌شود. پیش از آن باورهای بشر در آینه اساطیر منعکس شده و از آنجایی که دوره اساطیری زمینه‌های لازم را برای ورود انسان به دوره تاریخی فراهم کرده، مطالعه اساطیر به ریشه‌شناسی مفاهیم گوناگونی که بشر در طول سده‌های متمادی با آنها دست و پنجه نرم کرده کمک می‌کند. یکی از این مفاهیم «شاه» و «پادشاهی» به عنوان مهم‌ترین رکن حکومت در دوران باستان است که در اساطیر فرهنگ‌های گوناگون ویژگی‌های خاص خود را داشته است.

یکی از مهم‌ترین دوره‌های تاریخی ایران، دوران جهان‌شاهی پارسیان (۵۵۹-۳۳۰ پ.م) است. آنگونه که در این پژوهش نشان داده خواهد شد کوروش دوم و داریوش اول در راستای مشروعیت‌بخشی به پادشاهی خویش و هموار ساختن مسیر فرمانروایی بر اقوام گوناگون، رویکردهایی را معطوف به آیین‌های موجود در زمانه خود در پیش گرفته‌اند که تاریخ سیاسی نخستین دهه‌های شکل‌گیری جهان‌شاهی پارس را به صورت چشمگیری با آیین پیوند داده است. با وجود این، پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا چنین پیوندی که میان این دو شاهنشاه و آیین (در معنای کلی خود) برقرار بوده است، مسئله‌ای نوین بوده یا ریشه در اساطیر کهن هندواروپایی دارد؟ برای پاسخ به این پرسش که موضوع اصلی پژوهش حاضر است ناچاریم با دو رویکرد اسطوره‌شناسی تطبیقی نخست به نسبت شاه و آیین در اساطیر ایران و یونان^۱ بپردازیم؛ سپس با رویکردی تاریخی این نسبت را در دوران حکومت کوروش دوم و داریوش اول بررسی نماییم. برخی از شواهد مربوط به پیوند شاه و آیین در جهان‌شاهی هخامنشی و به طور مشخص دوران کوروش دوم و داریوش اول برگرفته از بن‌مایه‌های هندواروپایی است و از آنجایی که هم پارسیان و هم یونانیان ریشه‌ای هندواروپایی داشته‌اند و اندیشه هندواروپایی در میان آنان تداوم داشته است، احتمالاً شواهد موجود در باب پیوند شاه و آیین در دوران فرمانروایی پارسیان هم

^۱ هنگامی که در چارچوب فرهنگی یونان باستان از واژه شاه استفاده می‌شود، باید به دو نکته حائز اهمیت توجه داشت: نخست اینکه این اصطلاح در پژوهش حاضر تنها در بستر روایات اساطیری یونان مدنظر است، نه بستر تاریخی-سیاسی آن. دوم آنکه اگر چه واژه بازلیئوس یونانی را که به شاه ترجمه شده نمی‌توان معادل دقیق شاه در بستر جغرافیایی ایران در نظر گرفت، با وجود این دارنده این عنوان، در اصل زمامدار سیاسی و حقوقی قبایل یونانی به شمار می‌رفته است (برای اطلاع بیشتر در باب این مبحث، نک. مورگان، ۱۳۸۹، ۳۸۱-۴۰۵).

منشاء هندواروپایی دارد. در نتیجه، شایسته است برای درک بهتر شواهد و گزارش‌های مرتبط با اساطیر، به بررسی تطبیقی پیوند آیین و شاه آرمانی در جهان‌شاهی پارس و دیدگاه‌های موجود ایرانی و یونانی نسبت به آن پرداخت. به نظر می‌رسد که از این طریق جایگاه گفتمان شاه-آیین در مشروعیت‌بخشی به نظام شاهنشاهی هخامنشی برایمان روشن‌تر از پیش خواهد شد. اهمیت ایران و یونان که نقش بسزایی در شکل‌گیری تمدن‌های پس از خود ایفا کرده‌اند، و همچنین تعامل و تقابل سیاسی-فرهنگی این دو، ما را ناچار به مطالعه و پژوهش در مورد زیرساخت‌های مختلف این دو تمدن می‌سازد. هدف پژوهش حاضر که با استفاده از منابع دست اول و روش کتابخانه‌ای صورت پذیرفته، بررسی پیوند شاه و آیین در ایران و یونان با توجه به روایات اساطیری است. بدین‌سان، نحوه ارتباط میان شاه و آیین در این دو واحد فرهنگی-تمدنی و استمرار این پیوند، به‌ویژه در دوران هخامنشیان، با تأکید بر حکومت کوروش دوم و داریوش اول، رویکرد غایی این پژوهش را شکل می‌دهد.

۱-۲. پیشینه پژوهش

در زمینه پژوهش پیش‌رو، آثار و پژوهش‌های چندی به زیور طبع آراسته شده است. بویس (۱۳۹۳) در کتاب *تاریخ کیش زرتشت*، به بررسی گزارش‌های موجود در باب پیوند کوروش دوم با آیین‌های رایج در روزگار هخامنشیان و همچنین پیوستگی داریوش اول با آیین پرستش اهوره مزدا پرداخته است. راشد محصل و تهامی (۱۳۸۷) در مقاله «سیر تحول اساطیر ایران بر بنیاد اسطوره‌های پیشدادی و کیانی»، به بررسی پیدایش اعتقاد به وجود دیوان و اهمیت پادشاهی در اساطیر ایران می‌پردازند. روت (Root, 2021) در کتاب *شاه و شاهی در هنر هخامنشیان* با استفاده از داده‌های باستان‌شناختی، چگونگی بازتاب مفهوم شاه و شاهی در هنر هخامنشی را بررسی کرده است. بریان (۱۳۸۷) نیز در *امپراتوری هخامنشی* با بررسی نسبت کوروش با آیین‌های اقوام مغلوب همچون بابلی‌ها و نسبت داریوش با آیین‌های رسمی، آیین قربانی، آیین پرستش اهوره مزدا، پرستش آناهیتا و میترا، ایدئولوژی نظام سلطنتی هخامنشیان را مورد پژوهش گسترده‌خویش قرار داده است. مالاندرا (۱۳۹۱) با بررسی تطبیقی اهوره‌مزدای گاهانی و ودایی، به بررسی نسبت داریوش اول با این خدای کهن هندوایرانی پرداخته است. رضایی‌راد (۱۳۸۹) برای دستیابی به مبانی اندیشه سیاسی در ایران باستان، نسبت شهریاری با امر دینی-آیینی را بررسی می‌کند. در همین راستا امانلو و احمدوند (۱۳۹۴) با تحلیل گفتمان شاه آرمانی در ایران باستان، به ارتباط شاه با آیین، دینداری و پرهیزکاری به عنوان یکی از ارکان جدایی‌ناپذیر شاهی آرمانی در تاریخ

ایران پرداخته‌اند. سر آخر این که دوشن‌گیمن (۱۳۷۸) در کتاب *اورمزد و اهریمن* با بررسی تطبیقی اندیشه ایرانی و یونانی، سعی در پیدا کردن مبانی مشترک آیینی در این دو تمدن هندواروپایی دارد. بر پایه آن چه آمد، اگرچه در باب دین و اساطیر ایران و یونان چندین بررسی تطبیقی صورت پذیرفته است، پژوهش حاضر بر آن است با بررسی نسبت شاه و آیین در اساطیر دو تمدن ایران و یونان، به تحلیل پیوند شاه هخامنشی و آیین‌های رایج در آن عصر بپردازد.

۲. بازتاب نسبت شاه و آیین در روایات اساطیری یونان و ایران

به‌طور کلی اندیشه یونانی، شباهت‌های متعدد واقعی یا صوری با آیین‌های ایرانی دارد. به عنوان نمونه، مفاهیم دوگانه‌باورانه، الوهیت قائل شدن برای زمان، تقسیم تاریخ جهان به ادوار معین، اندیشه وجود روح مطلق و اعتبار آتش به عنوان نماد قانون جهانشمول، از جمله بن‌مایه‌های مشترک در اندیشه یونانی و ایرانی است (دوشن‌گیمن، ۱۳۷۸، ص. ۱۰۱). در یونان باستان از آنجایی که خدایان در زندگی انسان‌ها حضوری ملموس داشته‌اند، نسبت شاه اساطیری یونان و آیین‌هایی مانند آیین زئوس، دیونیزوس یا آپولون، نسبتی تعیین‌کننده است. این نسبت به اندازه‌ای است که خدایان یونانی، به عنوان بنیادی‌ترین عنصر آیین‌های یونانی به نحوی با پادشاهی گره می‌خورند. به عبارت دیگر در بیان اوتو: «همواره در پادشاهی زئوس المپ‌نشین نوعی پادشاهی بشری دیده شده، اما در روی زمین هرگز چیزی قابل قیاس با آن وجود نداشته است» (اوتو، ۱۳۹۶، ص. ۱۰۷). بدون شک مفهوم شاهی یکی از محوری‌ترین مفاهیم سیاسی در ایران باستان است و نسبت بین شاه و آیین، در تاریخ ایران باستان، کلیدی‌ترین نسبتی است که بین آیین و سیاست برقرار می‌شود. شناخت آیین، بدون تعیین جایگاه شهریاری در آن، درکی ناقصی از این مفهوم به دست می‌دهد. همچنین شناخت سیاست و مفهوم شهریاری خارج از چارچوب آیین فهم نمی‌شود (محمودی‌زاده دهباززی، ۱۳۹۶، ص. ۳۳).

۲-۱. سلئوس و آیین الوزیس؛ پادشاه و مرشد راه‌پیمایان الوزیسی

از آنجا که خدایان یونانی در بطن هر امر تعیین‌کننده حضور دارند (اوتو، ۱۳۹۶، ص. ۶۰)، یافتن روایات مربوط به پادشاهان یونانی - که در واقع به مثابه بازتاب امر سیاسی در یونان است، بدون در نظر گرفتن پیوند آن با آیین و خدایان، ممکن نیست. بر همین اساس یکی از مهم‌ترین شاهان اساطیری یونان سلئوس است که در اساطیر یونانی بنیان‌گذار آیین الوزیس معرفی شده است. یکی از کهن‌ترین آیین‌های یونانی که آرام‌آرام در دولت‌شهرهای یونانی گسترش یافت و

فرازونشیب‌های زیادی را تجربه کرد. سلئوس^۱ پسر الوزیس^۲-فرزند زمین و نخستین پادشاه سرزمینی به همین نام- بعد از پدر پادشاه الوزیس شد. زمانی که دمتر در جستجوی دختر خود که توسط هادس ربوده شده بود به سرزمین الوزیس رسید، مورد پذیرایی گرم سلئوس قرار گرفت. دمتر در هیبت بانویی سالخورده به شهر وارد شد و زمانی که دختران سلئوس از او خواستند به عنوان خدمتکار در خانه آنها بماند، پیشنهاد آنان را پذیرفت و مراقبت کوچک‌ترین فرزند پادشاه یعنی دموفون^۳ را بر عهده گرفت. دمتر پس از چندی هویت خدایی خود را بر سلئوس آشکار کرد و پیش از صعود به المپ، احکام آیین خود را به سلئوس آموخت و او را در ساخت معبد خود یاری کرد (گریمال، ۱۳۹۱، ص. ۱۷۳).

در اسطوره دمتر و ربوده شدن دخترش توسط هادس، دمتر بسیاری از سرزمین‌ها را در جستجوی دختر خود می‌پیماید و در این راه اتفاقاتی رخ می‌دهد که یکی از آنها برخورد دمتر، ایزدبانوی زمین و کشاورزی با سلئوس است. سلئوس پسر پادشاهی است که از زمین زاده شده، یعنی از نخستین انسان‌هایی^۴ است که از قضا پادشاه سرزمین الوزیس نیز هست. دمتر برای گسترش آیین خود یک شاه را انتخاب می‌کند، زیرا فرمان شاه بالطبع دیگران را نیز ملزم به انجام آن فرمان می‌کند؛ در حالی که آموختن شرایع به یک فرد معمولی تأثیر چندانی در ایمان آوردن مردم ندارد. گسترش کشاورزی نیز از دیگر برکات حضور دمتر در الوزیس است. از آن پس مراسم مربوط به کاشت و برداشت محصولات در آن نواحی با آیین‌هایی خاص همراه بوده است. دمتر افتخاری سترگ برای مردم الوزیس برجای گذاشت و آن تولیت آیین و سنت‌های جاودانه‌ای بود که مردم الوزیس برای خود حفظ کرده و برگزاری آنها را بر عهده گرفتند. همچنین مراسم و آیین‌های خاص کشاورزی و باروری زمین و اعیاد مخصوصی که در الوزیس به آن عمل می‌شد، از سنت‌های دمتر در آن سرزمین است (فاطمی، ۱۳۷۵، ص. ۱۵۹).

الوزیس، پس از آتن دومین مرکز مذهبی و فرهنگی یونان باستان بود. مجموعه ویرانه‌های این شهر شکوه، عظمت و اهمیت آن را، به عنوان یکی از چشمگیرترین مراکز آیینی یونان، نشان می‌دهد. در معبد این شهر جشن‌ها و آیین‌های متعددی به افتخار دمتر، دخترش پرسفون^۵ و

^۱ Celeus

^۲ Eleusis

^۳ Demophon

^۴ برای اطلاع از نظر یونانیان در مورد نخستین انسان‌ها نک. سخنرانی آریستوفانس (اشتراوس، ۱۳۹۶، صص. ۲۰۰-۲۱۵)

^۵ Persephone

دیونیزوس برپا می‌شد که می‌گویند برای اولین بار شاه سلئوس فرمان این تشریفات مذهبی را داده است. هر ساله یک جشنواره مذهبی توسط پرستندگان مکتب الوزیس صورت می‌گرفته که در سده ۶ پ.م در آتن هم رواج یافته بود (Kennedy, 1998, p. 120). احتمالاً آیین و مراسمی که در الوزیس رواج و سپس به آتن و دیگر نقاط یونان باستان راه یافته، نخستین بارقه‌های پیدایش آیین‌های گوناگون در یونان باستان بوده است.



تصویر ۱. ویرانه‌های شهر و معبد باستانی الوزیس (Magi, 1999, p. 40)

نکته قابل توجه، حضور و تأثیر دو شخصیت محوری دمتر به عنوان خدا و سلئوس به عنوان پادشاه در شکل‌گیری آیین الوزیس است. مسئولیت برگزاری این آیین بر عهده نسل‌های بعدی سلئوس بوده که پادشاهان بعدی آن ناحیه بوده‌اند. پرستش دمتر و دیونیزوس در معبدی که به افتخار این خدایان در الوزیس ساخته شده بود در حکم مشروعیتی برای حکومت سلئوس و جانشینان او به حساب می‌آمد. از کیفیت دقیق اسرار الوزیس اطلاعات زیادی در دست نیست، ولی با توجه به منابعی که این اسرار در آنها تشریح شده، می‌توان به این نکات اشاره کرد: همه مردم از جمله بردگان نیز می‌توانستند این اسرار را تحت نظر یک مرشد فراگیرند، هر ساله در سپتامپر، پیروان این آیین از آتن به الوزیس می‌رفتند و در راه دعاها و مراسم خاصی انجام می‌شد. راه‌پیمایی در این مسیر ۲۲ کیلومتری که به راه مقدس معروف بود نماد سفر انسان از زندگی به سوی مرگ و آخرت بود (فاطمی، ۱۳۷۵، ص. ۱۸۴).

۲-۲. سکروپس و آیین زئوس

روایت اساطیری نخستین پادشاه آتن از دو جهت دارای اهمیت است و همین دو ویژگی است که او را با نخستین شاهان اساطیری ایران پیوند می‌زند. نخستین مورد منشأ الهی اوست، زیرا سکروپس^۱، پسر هفائستوس^۲ و گایا^۳، از زمین زاده شده و انسان-هیولا است. دوم این که او برای نخستین بار اموری همچون ازدواج، خاکسپاری و نوشتن را به مردم آموخت (Coleman, 2007, p. 199). همچنین ساختن خانه و سرشماری را نیز به او نسبت داده‌اند. نیمه بالای بدن سکروپس، انسان و نیمه پایین بدنش پیکر مار بود و این می‌رساند که وی پسر زمین باشد. در زمان پادشاهی او خدایان بر سر تصرف شهرهایی که می‌خواستند قدرت‌شان را در آنها بسط دهند به منازعه برخاستند. آتن مورد ادعای آتنا و پوزئیدون بود و زئوس برای حل مسئله، سکروپس را به عنوان حکم برگزید. سکروپس با بیان اینکه آتنا نخستین درخت زیتون را در آتن کاشته، به سود آتنا رأی داد. پوزئیدون از این رأی ناراحت شده، با طوفانی که به ناحیه آتیک فرستاد، تمامی آن ناحیه را زیر آب فرو برد (گریمال، ۱۳۹۱، ص. ۱۷۲).

در نسب‌شناسی یونانی، سکروپس هم در زمین و هم در آسمان دارای جایگاه ویژه‌ای است. او افزون بر این که نخستین پادشاه آتن است، بسیاری از نخستین‌ها را نیز با خویش همراه دارد؛ از جمله ازدواج، خاکسپاری، نوشتن و ساختن خانه. او در میان خدایان نیز دارای اعتبار خاصی است؛ به گونه‌ای که از طرف زئوس برای داوری میان خدایان برگزیده شد. گایا نامی است برای زمین و نیرویی که همه چیز از آن به وجود می‌آید؛ سکروپس فرزند گایا یعنی فرزند زمین است. همچنین معرفی او به عنوان یک انسان-هیولا حامل نوعی امتیاز خاص برای اوست. او نخستین کسی بود که در آتیکا برای کرونوس و رئا قربانگاه ساخت و به جای این خدایان، پرستش زئوس -به عنوان خدای خدایان- را رواج داد. برای مقدر کردن این کار، زمانی که محصولات و میوه‌ها انبار می‌شدند سران خاندان، در هر کجا، همان محصولی را که انبار شده بود، با بردگانی که سختی زراعت را کشیده بودند، شریک می‌شدند. این امتیاز ویژه برای خوشایند خدایان، به بردگان در ازای کارشان اختصاص داده می‌شد. در برخی از منابع ذکر شده که این رسم با جشن‌هایی نیز همراه بوده است (Bremmer, 1988, p. 129).

1. Cecrops

2. Hephaestus

3. Gaia

پیوند سکروپس و آیین، با ساختن قربانگاه برای پرستش خدایان و رواج دادن پرستش پسر کرونوس، زئوس به عنوان خدای خدایان قابل درک است. همراه کردن برخی آداب اجتماعی با پرستش خدایان که در قالب جشن‌ها و مراسم خاص نمود پیدا می‌کرد از دیگر تأثیرات سکروپس در تکامل فرآیند شکل‌گیری و گسترش آیین در یونان است که این نکته به خوبی در روایات اساطیری که مربوط به اوست به چشم می‌خورد. سکروپس همچنین یک دادگاه در آرئوپاگوس^۱ بنا کرد. این تپه محل دادرسی آرس خدای جنگ بود، جایی که او متجاوزان به دخترانش را کشته بود. این تپه در دوره تاریخی آتن نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت. یکی دیگر از کارهای مهم سکروپس تصمیم او مبنی بر خاتمه بخشیدن به آیین قربانی انسان بود (Houtzager, 2003, p. 77).

۳-۲. شاهان پیشدادی و آیین مبارزه با اهریمن

در اسطوره‌های ایرانی، شاهان پیشدادی به عنوان نخستین شاهان زمین، نماینده اهوره‌مزدا در برابر اهریمن‌اند. هوشنگ پیشدادی، کاشف آتش و از این جهت دارای اهمیتی چشمگیر در آیین زردشتی است. بر پایه متن *اوستا*، هوشنگ و تهمورث به عنوان نخستین شاهان پیشدادی، با دیوان و دروگان می‌جنگند:

«... که دیرزمانی از آن هوشنگ پیشدادی بود؛ چنان‌که بر هفت کشور شهریاری کرد و بر دیوان و مردمان {دروند} و جادوان و پریان و کوی‌های ستمکار و کربها چیره شد و دو سوم از دیوان مزدوری دروندان ورن را برانداخت... که از آن تهمورث زیناوند بود؛ چنان‌که بر هفت کشور شهریاری کرد و بر دیوان و مردمان {دروند} و جادوان و پریان و کوی‌های ستمکار و کربها چیره شد... و اهریمن را به پیکر اسبی درآورد و سی سال سوار به او به دو کرانه زمین همی تاخت...» (Yašt. 19:26).

در این متن، بلافاصله پس از بیان این‌که هوشنگ و تهمورث بر هفت کشور پادشاهی می‌کردند، تسط و چیرگی آنان بر دیوان و پیروان آنها خاطر نشان می‌شود. بر پایه این فراز از *اوستا*، آیین و حکومت قرین یکدیگرند؛ به عبارت دیگر حکومت و نبرد با دیوان مهم‌ترین خویشکاری پادشاهان پیشدادی بوده است (سنگاری و کرباسی، ۱۳۹۶، صص. ۱۳۵-۱۳۶). این پادشاهان همچون الگویی برای شاهان بعدی به شمار می‌آیند. تهمورث سی سال سوار بر اهریمن بوده که خودش او را به

¹ Areopagus

شکل اسبی درآورده است (Yašt. 19:29). شاید این تمثیل، استعاره‌ای از پیروی نکردن تهمورث از اهریمن و یا ایمان راسخ تهمورث به خیر و نیکی باشد. جمشید پسر ویونگهان^۱، شخصیتی هندوایرانی است که در هند با نام یمه از او یاد شده است. یمه در اساطیر هندی نخستین فرد از بی‌مرگان است که مرگ را انتخاب می‌کند تا راه جاودانان را به مردم نشان دهد و در نتیجه سرور دنیای درگذشتگان می‌شود (حریریان و دیگران، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۳). بر اساس آنچه درباره جمشید در یشت‌ها انعکاس یافته، این پادشاه اساطیری، از نخستین پادشاهانی است که در کوه هوکئیر^۲ برای اردوی سورا آناهیتا^۳ و اشی^۴ قربانی پیشکش می‌کند (نیولی، ۱۳۸۷، ص. ۶۹ / یشت ۵: ۲۵ و ۱۷: ۲۸). به وجود آوردن طبقات اجتماعی، ساختن آلات جنگ، ابداع جامه و ریسندگی، ساخت خانه و گرمابه و رواج پزشکی و برقراری آیین نوروز از جمله کارهایی است که به جمشید نسبت داده‌اند. در دوران پادشاهی او مرگ، بیماری و درد وجود نداشت (رضائی راد، ۱۳۸۹، صص. ۳۲۲-۳۲۳، یشت ۱۹: ۳۲-۳۳). لکن غرور و ادعای دروغین همسانی با ایزدان سبب گناهکار شدن جم و گریختن فره از او می‌شود. در نتیجه بی‌مرگی را از دست می‌دهد و ضحاک بر او چیره می‌شود (آموزگار، ۱۳۹۱، ص. ۶۰ / یشت ۱۹: ۳۴-۳۶). نسبت دادن بسیاری از نخستین‌ها همچون ساخت خانه، سلاح جنگی و... به جمشید، میان او و سکروپس پادشاه اساطیری یونان شباهت‌هایی برقرار می‌سازد.

۲-۴. شاخه سرو زردشت و شمشیر گشتاسب، شکوفایی آیین و فرمانروایی

گشتاسب یکی از پادشاهان کیانی است که در اساطیر ایرانی-زردشتی مقامی والا به او اختصاص داده شده ولی در شاهنامه صفات ناپسندی هم برای او ذکر گردیده است. نام او به معنای دارنده اسب‌های آماده (Kent, 1953, P. 209)، دارای اسبان فسرده و بی‌رمق (Bartholomae, 1904, P. 1474)، و دارای اسبان فراخ بسته‌شده (Mayrhofer, 1977, P. 97) آمده است. در گاهان از او به عنوان کسی که آیین زردشت را پذیرفته و حامی آیین زردشتی است یاد شده (آموزگار، ۱۳۹۱، ص. ۸۱ / یشت ۱۹: ۸۴-۸۵). بنا به یشت‌ها او از خاندان نوذریان است که با نیرومندی برای گسترش آیین می‌کوشد. در اوستا نسکی مستقل به نام او موجود بوده که در آن از زندگی و صفات وی یاد

۱. اوستایی: Vivahvant، نخستین کسی که هوم را مطابق آیین می‌فشارد و این سعادت به او می‌رسد که صاحب فرزندی به نام جم یا جمشید شود.

۲ Hukairya

۳ Aradvī Sūrā Anāhitā

۴ Aši

شده است (قلی‌زاده، ۱۳۹۲، ص. ۳۵۰/ یشت ۱۹: ۸۶-۸۷). این پادشاه کیانی که در *شاهنامه* هم داستان او توسط فردوسی نقل شده، بارزترین نمونه پیوند دین و دولت یا به عبارت دیگر شاه و آیین در ایران است. او موفقیت خود را در جهانداری و پیروزی بر ارجاسب خیونی مدیون آیین اهوره‌مزد است. در مقابل آیین زردشتی نیز گسترش و رشد خود را مرهون ایمان آوردن گشتاسب و حمایت او از این آیین است. در گاهان چنین آمده: «برای خشنود ساختن مزدا باید از روی میل در اندیشه و گفتار و کردار در ستایش وی کوشا بود. از پی ستایش اوست که کی گشتاسب و پسر زردشت سپیتمان راه دین برحق و فرستاده اهورا را روشن و منبسط میکنند» (پورداود، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۳/ یسن ۵۳: ۲).

در این متن گاهانی از گشتاسب و پسر زردشت به عنوان نخستین کسانی که به آیین گرویده و سبب گسترش آن شده‌اند یاد شده است. زمانی که زردشت به چهل‌سالگی رسید، برای تبلیغ آیین خود به دربار گشتاسب رفت و به روایت وجرکرد دینی:

«سحرگاهان زردشت سقف کاخ گشتاسب را شکافت و در حالی که بیست‌ویک نسک/اوستا، آتش برزین‌مهر و شاخه سروی را با خود داشت وارد شد. آتش را در دست گشتاسب، جاماسب و اسفندیار نهاد ولی آتش آنها را نسوزاند. سرو را در زمین کاشت و فوراً برگ‌هایش روید و از میان برگ‌ها نوشته‌ای آشکار شد خطاب به گشتاسب که دین را بپذیرد» (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۹، ص. ۴۲، وجرکرد دینی: ۱۷).

در ویشناسپ‌یشت که متن اوستایی آن به صورت کامل برجای نمانده، زردشت چنین به گشتاسب درود می‌فرستد:

«منم زردشت پاک که به تو آفرین همیخوانم، ای پسرم کی گشتاسب بکند که تو از زندگی خوب و از زندگی بلند برخوردار شوی... بکند که تو مانند زردشت پاک شوی، بکند که تو مانند خاندان آبتین از گله و رمه توانگر گردی، بکند که مانند پورشسپ از اسبها بهره‌ور شوی، بکند که تو مانند کیخسرو پیرو آیین راستی باشی... بکند که از تن و پیکرت ده فرزند آیند: سه تن از آنان چون آتوربانان و سه تن چون ارتشتاران و سه تن چون واستریوشان (کشاورزان) و دهمی از آن پسران همانند جاماسب گردد، آنکه داند به کشور گشتاسب آفرین خواندن» (پورداود، ۱۳۸۱، ص. ۷۷).

به‌گونه‌ای که شایع است پس از پنجاه‌وهفت سال که از درآمدن کی گشتاسب به آیین زردشت گذشت، آیین مزدیسنی عالمگیر شده و در سراسر هفت اقلیم جهان منتشر می‌گردد (مشکور، ۱۳۲۵، ص. ۴۳). از دیگر وقایع مهم دوران پادشاهی گشتاسب، نبرد او با ارجاسب پادشاه خیونان است که شرح آن در *یادگار زریران* آمده است. در پی ایمان آوردن گشتاسب، ارجاسب شاه خیونان

از گشتاسب می‌خواهد که آیین زردشت را رها کند و با آنان هم‌کیش شود و در غیر این صورت آماده جنگ باشد. گشتاسب نیز در نامه‌ای به ارجاسب چنین پاسخ می‌دهد: «نخست اینکه ما این دین ویژه را رها نکنیم و با شما هم‌کیش نباشیم. ما این دین ویژه را از اورمزد پذیرفتیم و رها نکنیم، بلکه ماه دیگر (پس از شکست شما) نوشخواری کنیم» (آموزگار، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۷/ یادگار زریران: ۱۸). پس از درگرفتن جنگ میان ایرانیان و خیونان، سپاه گشتاسب پیروز گشته و آیین زردشتی گسترش می‌یابد.

۲-۵. شباهت‌های ساختاری اساطیر ایران و یونان در باب پیوند شاه و آیین

با بررسی روایات اساطیری ایران و یونان که در آنها به نحوی به ارتباط متقابل شاه با ایزدان و آیین آنها اشاره شده می‌توان دریافت که با وجود تفاوت‌هایی که در ساخت و محتوای اساطیر این دو سرزمین وجود دارد، مفاهیم مشترکی نیز با کیفیتی متفاوت مطرح شده‌اند. از جمله این مفاهیم که صفات و ویژگی‌ها و همچنین وظایف، کارکردها و محدودیت‌های شاه را به تصویر می‌کشند؛ حس رویین‌تنی، سرشت ایزدی شاهان، دین‌یاری و دینداری، روابط تنگاتنگ شاه و آیین، رؤیای خدای‌گونگی، رهبری جنگ، اجتناب از عذاب خدایان، بنای شهرها و تلاش در پیشرفت مدنیت است. اگرچه در بادی امر به نظر می‌رسد که ایران‌زمین و جهان یونانی دو حوزه فرهنگی جدای از یکدیگرند که از لحاظ سیاسی و اجتماعی در برهه‌ای از ادوار تاریخی خویش، مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، با وجود این، بررسی اساطیر این دو قوم ما را با بنیان‌های نظری مشابهی در حوزه‌های سیاسی-اجتماعی و فرهنگی مواجه می‌کند. یکی از این بنیان‌ها ارتباط شاه و آیین در اساطیر ایرانی-یونانی است. بر اساس روایات اساطیری ایرانی و یونانی، که هر دو ریشه در اساطیر و باورهای هندواروپایی دارد، سکروپس نخستین کسی است که آیین پرستش زئوس را رواج می‌دهد و برای او قربانگاه بر پا می‌دارد. سلئوس آیین پرستش دمتر را در قالب اسرار الوزیسی رواج می‌دهد. هوشنگ و تهمورث نخستین شاهان پیشدادی‌اند که با دیوان و نیروهای اهریمنی نبرد می‌کنند و گشتاسب نخستین شاهی است که به آیین زردشت درمی‌آید، به گسترش این آیین نوپا کمک بی‌بدیلی کرده، با دشمنان این آیین می‌جنگد.

همچنین بر اساس شاهدمثال‌هایی که از اساطیر یونانی و ایرانی ارائه گردید، با وجود تفاوت‌های بسیار^۱، این نکات مشابه را در اساطیر ایرانی و یونانی شاهدیم که تأثیر بسزایی در شکل‌گیری تاریخ سیاسی-فرهنگی این دو سرزمین داشته‌اند:

الف. عموماً شاهانی که در پیدایش و گسترش آیین نقش داشته‌اند از شاهان اولیه بوده‌اند؛ همچون گشتاسب، جمشید، سلئوس و سکروپس.

ب. پیدایش بسیاری از مسائل بشری مانند نوشتن، ازدواج، معابد، آلات و ادوات جنگ و آتش که زندگی بشر را دگرگون کرده‌اند به شاهان اساطیری همچون هوشنگ، جمشید یا سکروپس نسبت داده شده است. آتش در آیین‌های ایرانی و یونانی دارای اهمیت فراوان بوده است. همچنین رسوم بسیاری مثل ازدواج و خاکسپاری با آداب و آیین‌های خاصی همراه بوده که معمولاً برای نخستین بار آن عمل به یک شاه اساطیری نسبت داده شده است.

ج. پادشاهان پیشدادی نمایندهٔ اهوره‌مزدا در زمین و پادشاهان اولیهٔ یونان به طرق گوناگونی با خدایان در ارتباط بوده‌اند؛ برخی از آنان پسر خدا و برخی دیگر در یک داستان اساطیری میزبان یکی از خدایان یا وسیلهٔ آنان برای انجام کاری مهم بوده‌اند.

د. ساخت نخستین معابد و قربانگاه‌ها به شاهان اساطیری نسبت داده شده و آنان با تأیید الهی قادر به ایجاد یا از میان بردن یک آیین خاص بوده‌اند. همچون سکروپس که آیین قربانی کردن انسان را منسوخ کرد.

ه. گرویدن گشتاسب به آیین زردشت و پرستش زئوس توسط سکروپس نقطهٔ ثقلی در آیین زردشتی در ایران و آیین پرستش زئوس در یونان به شمار می‌آید.

^۱ در حالی که در جهان ایرانی با یک شاه بزرگ و قدرتمند روبه‌رو می‌شویم که بر تمامی سرزمین‌ها حکم می‌راند، در یونان شاهان بسیاری وجود دارند که در یک ناحیهٔ خاص فرمان می‌رانند. همچنین شاهان در ایران دارای نسب‌نامه‌ای مشخص‌اند که آنان را از ابتدا تا انتها معرفی می‌کند، ولی در اساطیر یونان شاهان متعددی در مناطق گوناگون معرفی شده‌اند. این کیفیت دوگانه، متأثر از جغرافیای متفاوت این دو سرزمین است؛ جغرافیای هموار ایران و پراکندگی جغرافیایی یونان. یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز اندیشهٔ ایرانی، برپایی شهریاری اورمزد در فرشکرد و آخزمان است. زمانی که شهریاری نیکی برپا خواهد شد و همه باید جانب آن را بگیرند (دوشن‌گیمن، ۱۳۷۸، ص. ۳۸). از آنجایی که شهریاری بدون در نظر گرفتن وجود شاه ممکن نیست، چنین باوری مفهوم شاه را با پیروزی نهایی آیین اهوره‌مزدا گره می‌زند. همچنین اندیشهٔ ثنوی که در ایران مرکز تمامی باورها بود تمامی جنبه‌های زندگی بشر از جمله زندگی شاهان را نیز تحت‌الشعاع قرار داده بود که از آن میان می‌توان به نبرد هوشنگ و تهمورث با دیوان اشاره کرد؛ در صورتی که چنین ساختار ثنوی‌ای در اساطیر یونان وجود ندارد.

ز. نسبتی که میان دین و سیاست در اساطیر ایران برقرار بوده، در اساطیر یونانی نیز به نحوی دیگر وجود داشته است. شاه و آیین همواره لازم و ملزوم یکدیگر بوده‌اند. مطالعه روایات اساطیری نخستین پادشاهان ایرانی و یونانی ما را از چگونگی شکل‌گیری و تکوین آیین‌ها نیز مطلع می‌کند.

۳. کوروش دوم و آیین‌های اقوام گوناگون امپراتوری

نظر به اینکه محققان در مورد دین شاهان پارسی نظرات گوناگونی ارائه کرده‌اند، در پژوهش حاضر هدف، مشخص کردن دین شاهان پارسی نیست بلکه دین آنها هر چه بوده باشد پیوند آنان با آیین مسلم است. بویس، با ارائه شواهد، اشاره می‌کند آیینی که کوروش اختیار کرده بسیار در پیوستن سران مادی به سپاهش کارساز بوده است. مسئله دیگری که در روایت نیکولائوس دمشقی در مورد درگیری‌های ابتدایی کوروش و آستواگس مورد توجه قرار می‌گیرد، در واقع بازتاب اجرای مراسم آیینی توسط کوروش و پشتیبانی خدایان از اوست. نیکولائوس دمشقی چنین نقل می‌کند که نخستین برخوردهای میان سپاهیان کوروش و آستیگ در نزدیکی پاسارگاد به زیان کوروش به اتمام می‌رسد. سپاهیان او در کوهستانی به محاصره دشمن درمی‌آیند. در این هنگام کوروش به خانه بزچرانان پدر و مادرش می‌رود:

«پس از آن که تنه سرو و غار را به مثابه قربانگاه اختیار کرد، آرد گندم را به عنوان قربانی بر آن پیشکش کرد و مانند مرد تهیدست بی‌چیزی از سایش ترکه‌ها آتش فروخت. چیزی نگذشت که از سمت راست آسمان، رعد و برق و غرش طوفان برخاست. کوروش به خاک افتاد. در این هنگام پرندگان (شکاری) به فال نیک پدیدار شدند و بر بام خانه قرار گرفتند تا کوروش دوباره راه پاسارگاد را در پیش گرفت. سپس شام بزرگی ترتیب دادند و بر کوهستان موضع گرفتند. صبح روز بعد، به پشت‌گرمی این پرندگان به دشمن، که در همان لحظه به طرف قلعه صعود می‌کرد، یورش بردند و با قدرت و شهامت مدت‌ها جنگیدند» (بریان، ۱۳۸۷، ص. ۳۶۹).

فارغ از این که این واقعه رخ داده باشد یا نه، سرایت چنین داستان‌هایی در میان مردم نشان از پیوند ناگسستنی شاه و آیین دارد. در این روایت، کوروش پارسی همانند گشتاسپ که در ابتدای ورود زردشت، آتش در دستش فروزان می‌گردد، برای پیروزی بر دشمنان آتش می‌افروزد؛ آتشی که در هر دو مورد جنبه آیینی دارد. باید خاطرنشان کرد که در مورد کوروش دوم، علاوه بر پیوند او با آیین‌های هندواروپایی، مسئله ارتباط او با آیین یهود^۱ به واسطه فتح بابل نیز بسیار

^۱ با توجه به اینکه آیین بابلی‌ها، در اصل سامی بوده، ذکر ارتباط کوروش با آیین یهود صرفاً برای اشاره به پیوند شاه پارسی با آیین‌های رایج در زمان خود صورت گرفته است.

جالب توجه است. ذکر نام او در تورات به عنوان مسیح -نجات‌دهنده قوم یهود- پیوند کوروش و آیین را در بُعدی متفاوت‌تر از آنچه در سرزمین‌های شرقی قلمرو مادها و خود سرزمین ماد رخ داده مطرح می‌کند. در این مورد نیز کوروش همانند گشتاسپ کیانی، که نجات‌دهنده آیین زردشت و پیروان او معرفی شده، یهودیان را از بند دشمنان می‌رهاند. ذکر نام او در کتاب اشعیا نبی و پیش‌بینی پیروزی‌های گسترده او نتیجه گسترده‌گی دامنه فعالیت‌های تبلیغ‌کنندگان پارسی و نفوذ آنان در میان کاهنان بابلی بوده است (بویس، ۱۳۹۳، ص. ۶۲). اگرچه در اینجا یهوه خدای معرفی می‌شود که به یاری کوروش می‌آید ولی همین کارکرد را در سنت زردشتی، اهوره‌مزدا برای شاهان ایفا می‌کند. وجود آتشدان‌های متعددی که در کاخ پاسارگاد پیدا شده - که با توجه به نحوه ساخت‌شان نمی‌توانستند استفاده‌ای جز نماز بردن بر آنها داشته باشند- فرضیه گرامی داشت آیین آتش توسط شخص کوروش را تا حد زیادی اثبات می‌کند (بویس، ۱۳۹۳، ص. ۷۱). مرمت پرستشگاه‌های مردوک در بابل و ادعای تقویت آیین او توسط کوروش نیز بر پیوند او با آیین صحه می‌گذارد (بویس، ۱۳۹۳، ص. ۸۱). اجرای آیین رقص و قربانی در پارس توسط کوروش دوم (بریان، ۱۳۸۷، ص. ۲۸۲) نیز شاهد پیوند نیرومند کوروش و آیین‌های مناسکی کهن است. همچنین بنیان نهادن این آیین‌های رقص و قربانی به دست شاه پارسی، به نوعی شکل‌گیری آیین الوزیس توسط سلئوس را در ذهن متبادر می‌سازد.

این نکته را نیز باید مدنظر داشت که پس از فتح سرزمین‌های گوناگون توسط کوروش دوم، برای نخستین‌بار جانبداری یک شاه را از لحاظ تسامح مذهبی شاهدیم؛ به گونه‌ای که کوروش را با سایر خدایان و آیین‌های موجود در زمانه خود مرتبط می‌سازد. این امر به نوبه خود در کنار فقدان اسناد و مدارک کافی دشواری صحبت از آیین کوروش را دوچندان می‌کند. به دنیا آمدن کوروش در انشان و در محیطی نزدیک به میان‌رودان که فضایی چندفرهنگی داشته، این مطلب را تداعی میکند که او از جوانی با پیروان مذاهب گوناگون در ارتباط بوده است (Daryaei, 2013, p. 17) که این مسئله خود در تسامح مذهبی او در دوران فرمانروایی بی‌تأثیر نبوده است.

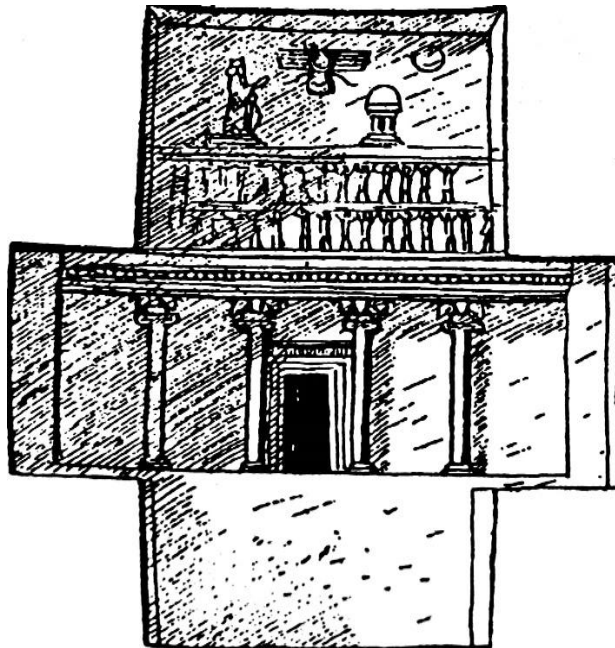
سیاستمداری و آداب‌دانی کوروش دوم باعث می‌شد، از اینکه او را در هر منطقه‌ای با نام خدایان خاص همان ناحیه پیوند زنند، استقبال کند. این مطلب به جز مردوک خدای بابلی در مورد خدای ماه در معبد سین و خدایان معبد شهر اور و همچنین یهوه نیز صادق است (بویس، ۱۳۹۳، ص. ۸۲). به عبارت دیگر، اگر ادعای بویس را نسبت به زردشتی‌بودن کوروش بپذیریم کوروش همزمان توسط اهوره‌مزدا، یهوه، مردوک و دیگر خدایان یاری می‌شد. شرایط فرهنگی سده ۶ پ.م نیز

چنین چیزی را طلب می‌کرده و کوروش دوم با کاردانی خود به نحو احسن چنین مسامحت مذهبی را با استفاده از پیوند خود با آیین‌های گوناگون اتخاذ کرده و همین امر سبب گسترش قدرت هخامنشیان در سرزمین‌های پهناور از مرز هندوستان تا ایونیا گردیده است. البته نباید تمامی علل سیاست‌های مذهبی کوروش را در ابعاد سیاسی آن مطرح کرد، بلکه بازگرداندن یهودیان به وطن اصلی خویش و بازسازی معابدی را که به دستور کوروش صورت پذیرفته، باید ملهم از این ایده دانست که هر چیز باید در جای خود قرار گرفته و نظم کیهان باید برقرار باشد. ایده‌ای که مستقیماً معطوف به اهوره‌مزداست که در مقابل انگره‌مینو - که وظیفه‌اش گسترش بی‌نظمی و دروغ است - قرار می‌گیرد (Daryaei, 2013, p. 19).

۴. داریوش و آیین پرستش اهوره‌مزدا

با روی کار آمدن داریوش اول افزون بر تغییر و تحولاتی که در سازمان نوپای سیاسی_اداری پارسیان به وجود آمد (بریان، ۱۳۸۷، ص. ۹۷)، تغییر شگرفی را در رویکرد آیینی جهان‌شاهی پارس مشاهده می‌کنیم. همانند آنچه در باب سکروپس مبنی بر گسترش آیین پرستش زئوس بیان گردید، در شاهنشاهی پارس نیز اهوره‌مزدا کانون محوری رویکرد آیینی جدیدی گردید که توسط داریوش ایجاد شد؛ به گونه‌ای که پس از بر تخت‌نشستن داریوش، اهوره‌مزدا این خدای کهن اگر چه پیش از زردشت خدای آسمان بوده و در کنار میثره و اپم‌نپات_دیگر ایزدان ایرانی_پرستیده می‌شد، دارای قدرتی بیش از پیش و قادر یکتا شد (افکنده، ۱۳۹۷، ص. ۶۷). به بیانی دیگر، از دید داریوش آنگونه که در کتیبه بیستون بیان می‌کند: «آنکه اهوره‌مزدا را بپرستد، چه زنده چه مرده، برکت و فرخندگی مقدس از آن او خواهد بود» (Kent, 1953, p. DB,5:18-20). / 134). این مسئله در بررسی تاریخ آیینی در ایران باستان بسیار حائز اهمیت است و پیوند مستحکم شاه هخامنشی -داریوش اول- را با آیین پرستش اهوره‌مزدا در راستای کسب مشروعیت توسط او که نخستین شاه از فرزندان آرشامه است نشان می‌دهد. تأکید پیوسته داریوش بر ستایش اهوره‌مزدا را می‌توان ناشی از این حقیقت دانست که شاهان ایران باستان تنها در صورتی می‌توانستند بر بقای خود امید داشته باشند که همواره سرسپردگی خود را به دین و آیین اثبات کنند (رضایی راد، ۱۳۸۹، ص. ۳۰۵). لیکن باید در نظر داشت که داریوش هخامنشی به عنوان معمار واقعی شاهنشاهی هخامنشی، نقشی تعیین‌کننده‌تر از سایر پادشاهان پس از خود در ارائه چارچوب روابط شاه و آیین داشته است.

کتیبه‌ها و نگاره‌کندهای داریوش تنها متضمن بیان پیروزی‌های سیاسی او نیست، بلکه به گویاترین شکل ممکن نقش ویژه‌اهوره‌مزدا در آنها به چشم می‌خورد. اما در نقش‌رستم به وضوح و به نحوی آیینی صحنه مراسم قربانی که توسط شاه در مقابل محرابی از آتش به جا آورده می‌شود نمایان است (بریان، ۱۳۸۷، ص. ۳۸۳). همچنین در این تصویر اهمیت سه عنصر مقدس زردشتی یعنی خورشید، ماه و آتش، هر سه از مقدسات زردشتی، که سه دعای مهم خورشیدنیایش، ماه‌نیایش و آتش‌نیایش به ستایش آنها اختصاص دارد، برای داریوش به نمایش درآمده است (بویس، ۱۳۹۳، ص. ۱۳۴).



تصویر ۲. نیایش داریوش بر سردر آرامگاهش (بریان، ۱۳۸۷، ص. ۳۲۷)

بویس در باب نگاره‌کندهایی که از داریوش هخامنشی برجای مانده به دو نکته آیینی اشاره می‌کند؛ نخست این‌که او پیکره بالدار را که در بالای تصویر داریوش در بیستون وجود دارد، نشان خورنه (فرّه) می‌داند و دوم این‌که نگاره‌کند، تصویر شش اشراف‌زاده پارسی را به همراه داریوش، تلاش شاه برای تداعی سپن‌ته‌مینیو و شش امشاسپند تلقی می‌کند (بویس، ۱۳۹۳، ص. ۱۱۸). به گونه‌ای که با نماد فرّه، مبنای مشروعیت شاهنشاهی داریوش توجیه و با وجود شش پیکر اشرافی همراه داریوش، شباهت آنان به موجودات مینوی در اندیشه زردشتی نشان داده می‌شود. به عبارت

دیگر، یک نوع این-همانی هوشمندانه میان اهوره مزدا به همراه شش امشاسپند اطراف او و داریوش و شش نفر نجبای پارسی در ذهن مخاطب ایجاد می‌شود.

داریوش اول نیز همانند کوروش دوم به بازسازی پرستشگاه‌های ویران شده اهمیت می‌دهد:

«من پرستشگاه‌هایی را که گئومات‌مغ ویران کرده بود مرمت نمودم. به مردم چراگاه‌ها و رمه‌ها و غلامان و خانه‌هایی را که گئومات‌مغ ستانده بود بازگرداندم. من مردم را در جایشان استوار نمودم، هم پارس، هم ماد و سایر کشورها را. چنان که پیش از این (بود) همان‌طور من آنچه را برداشته شده، پس آوردم...» (Kent, 1953, p. 120./ DB,1:63-67).

در اینجا نیز همانند آنچه در مورد کوروش بیان شد از نظمی آیینی سخن رانده می‌شود که داریوش آن را برقرار ساخته، پرستشگاه‌های ویران شده را بازسازی کرده و هر چیزی را در جای خودش قرار داده است. مشروعیت‌بخشی به حکومت برای داریوش از اهمیتی بسیار برخوردار بود، زیرا باید به گونه‌ای عمل می‌شد تا مادها و پارس‌ها و به تبع آنان سایر اقوامی که تحت فرمانروایی پارسیان بودند او را به عنوان جانشین برحق کوروش تصدیق کنند، نه اینکه او را غاصبی بدانند که با زور تاج و تخت را تصرف کرده است. به زعم ما در این میان، آیین، مهم‌ترین نقش را برای رسیدن داریوش به این هدف ایفا کرده، زیرا داریوش نیز پس از به تخت‌نشستن، سیاست‌مدارای مذهبی کوروش را تا حدودی دنبال می‌کرد (بویس، ۱۳۹۳، ص. ۱۴۱).

داریوش همچنین در تقویت سنت‌ها و استوار کردن بنیادهای آیینی نیاکانش کوشیده و مراسم یادبود روزانه و ماهانه را در آرامگاه کوروش تداوم بخشیده است. او به تعهدات کوروش در منشور مربوط به پرستشگاه آپولو در میاندر^۱ پایبند ماند و رسمی را برقرار کرد که شاه پس از تاجگذاری به پاسارگاد رفته، در هنگام اجرای مراسمی آیینی ردای کوروش را بر دوش افکند (بویس، ۱۳۹۳، ص. ۱۱۵). اما نقش کوروش از این جهت برجسته‌تر از سایر شاهان پارسی است که او خود به عنوان نخستین شاهنشاه پارسی، پس از مرگش منشأ ایجاد و اجرای مراسمی آیینی گردیده که شاهان پس از او ملزم به اجرای آن بوده‌اند. البته اجرای این نوع مراسم فقط محدود به زمان برتخت‌نشستن شاهان در مرکز شاهنشاهی-به طور مثال پارس یا شوش- نبوده، بلکه در همه شهرهای تابع امپراتوری این‌گونه مراسم توسط شاهان پارسی با توجه به آداب و رسوم آن ایالات و ادای احترام به خدایان همان ایالات صورت می‌پذیرفته و آنها القاب محلی نیز دریافت

¹ Menderes

می کردند (محمودآبادی و شرافت، ۱۳۹۰، ص. ۱۷۳)؛ بدیهی است که نقش مغان در رتق وفتق اینگونه امور بسیار چشمگیر بوده است.

قدرت گرفتن بیش از پیش مغان در زمان شاهنشاهی پارسیان، به دست آوردن جایگاه ویژه در دربار، اجرای مراسم مهم دینی و آیینی، عهده داری تربیت شاهزادگان و به دست آوردن سمت هایی چون مشاور و خوابگزار شاهنشاه (حریریان و زرین کوب، ۱۳۹۰، ص. ۴۰) توسط آنان، همه نشان از پیوند ناگسستنی شاهان پارسی و آیین دارد. براساس الواح باروی پارسه که پرداخت های دربار را به افراد در مناصب گوناگون ثبت کرده اند، برخی از این الواح کاملاً جنبه آیینی دارند؛ مبالغی مشخص که از طرف شاه به مغان مناطق مختلف پرداخت می گردیده تا برای برگزاری مراسم آیینی و قربانی استفاده شود (حریریان و زرین کوب، ۱۳۹۰، ص. ۳۳). در واقع، متولی اصلی اجرای مراسم آیینی و قربانی در سراسر قلمرو شاهنشاهی، شخص شاه بوده است. از دیگر سوی، در هیچ نقطه ای از قلمرو شاهنشاهی پارسی هیچ کس حق تعرض به پرستشگاه ها و آیین خدایان را نداشته، زیرا همه آنها تحت حمایت شخص شاه تعریف شده بود (رسولی، ۱۳۹۶، ص. ۷۱).

در باب کتیبه بیستون نیز نکات مهمی در زمینه مورد بحث وجود دارد. درون مایه اصلی این کتیبه، چگونگی شورش اقوام مختلف و سرکوب آنان توسط داریوش است. شورشیان مخالف داریوش پیرو دروغ اند (دروج)، که در برابر راستی (اشه) قرار می گیرند. کارکرد آیینی داریوش به عنوان شاهی که با داشتن فضایل نیک از جانب اهوره مزدا حکومت بر زمین را عهده دار گردیده، برقراری نظم و از بین بردن دروغ است (زهر، ۱۳۸۴، ص. ۲۳۰). ثنویت میان اشه و دروغ به همان روشنی که در گاهان زردشت آمده، در کتیبه های داریوش نیز انعکاس یافته است. با این تفاوت که میدان عمل داریوش محدود به مناسبات سیاسی-نظامی است، ولی نبرد این دو در گاهان یک اصل کیهانی است (زهر، ۱۳۸۴، ص. ۲۳۲). هنگامی که چگونگی فتح سرزمین سکاهای از زبان شاه بازگو می شود، سکاهای از جانب او به سبب پرستش نکردن اهوره مزدا، بی وفا خوانده می شوند:

«آن سکاهای بی وفا (بی ایمان) بودند، و اهوره مزدا از طرف آنها پرستش نمی شد. (من) اهوره مزدا را می پرستیدم. به خواست اهوره مزدا هر طور میل من بود همان طور با آنها کردم. آن که اهوره مزدا را بپرستد، چه زنده چه مرده، برکت از آن او خواهد بود» (DB,5:31-33 / نارمن شارپ، ۱۳۴۵، ص. ۷۷).

بیان این مطلب توسط داریوش که پرستش اهوره مزدا سبب پیروزی او در برابر سکاهایی که اهوره مزدا را نمی پرستیدند (اریکه: بی ایمانان) گردیده، بیانگر این مهم است که طی چند سال پس از برتخت نشستن داریوش، قدرت سلطنتی پارس به ایدئولوژی سیاسی-مذهبی مستحکمی تبدیل شده است. به گونه ای که بیش از هر زمان دیگر نه تنها در زمان جنگ، بلکه در زمان صلح

پیوند شاه و آیین در اساطیر ایران و یونان و بررسی استمرار آن ۱۰۳

نیز شاه نایب اهوره مزدا بر زمین تلقی می‌شد (بریان، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۵). بر پایه کتیبه داریوش، شاه به عنوان نماینده اهوره مزدا در زمین، سخنگوی راستی است و نظم اخلاقی را در جامعه برقرار می‌کند و از جامعه در برابر گزند پیروان دروغ پاسداری می‌نماید (مالاندر، ۱۳۹۱، ص. ۷۶). در کتیبه بیستون پیروزی بر بددینان و بی‌ایمانان، همانند چیرگی هوشنگ و تهمورث بر دیوان و پیروان آنان، به مثابه نوعی خویشکاری شاهانه برای داریوش بازتاب یافته است.

پی‌یر بریان با بیان شرحی که پولیانوس از لشکرکشی داریوش به دست داده (همانند روایتی که از نیکلائوس داماسکوسی در مورد کوروش نقل می‌کند) روابط ممتاز شاه را با خدایان - و قدرتی که شاه بر اثر نزدیکی با خدایانی که بر عناصر طبیعی فرمانروایی می‌کنند، به دست می‌آورد - نشان می‌دهد. بر اساس این روایت، در جریان لشکرکشی داریوش به سرزمین سکاها، سیراکس^۱ سکایی، خائنانه لشکریان شاه را به منطقه‌ای بی‌آب و علف راهنمایی می‌کند. اما داریوش بدین گونه سپاه خود را رهایی می‌بخشد:

«(داریوش) به نقطه‌ای بسیار مرتفع بر شد و عصای سلطنت در زمین فرو برد و جامه (kandys)، افسر و نیم‌تاج سلطنت بر آن نهاد. گاه برآمدن خورشید بود. از آپولون نجات پارسیان و بارش باران را درخواست کرد. خداوند سخنان او را شنید و بارانی فراوان از آسمان ببارید» (Polyaenus, VII, XI:8) / بریان، ۱۳۸۷، ص. ۳۶۷.

در اینجا می‌بینیم که شاه چگونه با انجام اعمالی که وجهه آیینی بارزی دارند - در زمین فرو بردن عصا هنگام طلوع خورشید - طلب باران می‌کند و جالب این که ایزدان پاسخ او را می‌دهند و بنا بر متن کهن بنیاد پولیانوس، باران فراوانی می‌بارد. اگرچه دهبازری، مشروعیت‌بخشی به پادشاهی پارسیان را - که توسط پادشاهان این سلسله به‌ویژه کوروش و داریوش بر مبنای مشروعیت ایزدی بواسطه اراده اهوره مزدا صورت گرفته - امری می‌داند که برای ایرانیان تازگی داشته (محمودی‌زاده دهبازری، ۱۳۹۶، ص. ۳۸۸)، با وجود این، با دقت در اساطیر کهن ایرانی-یونانی، متوجه قدمت و ریشه‌دار بودن این نحوه اندیشه در میان هندواروپاییان می‌شویم. باید در نظر داشت که کمبود منابع تا قبل از به قدرت رسیدن پارسیان، به‌ویژه از جانب نظرگاهی پارسی و نه یونانی، نباید به مانعی در جهت درک ما از دیدگاه‌های آیینی پارسیان در باب پیوند شاه و آیین و مسئله مشروعیت منجر شود.

نتیجه‌گیری

مسئله پیوند شاه و آیین به شکلی بنیادین در بستر فرهنگ هندواروپایی نمایان است. این مسئله را با دقت در روایات اساطیری که کهن‌ترین آیین تفکرات و اندیشه‌های اقوام هندواروپایی است، می‌توان دریافت. در این اساطیر نه تنها نخستین سازوکارها، بناها و استحکامات، اکتشافات و آیین‌هایی همچون ازدواج، خاکسپاری و کشاورزی توسط شاهان صورت گرفته، بلکه پرستش ایزدان، رواج آیین بغان و بغ‌دختان و ساخت نخستین معابد نیز با نام پادشاهان گره خورده است. به نظر می‌رسد که این رابطه دوسویه ازلی شاه و آیین نه تنها از میان نمی‌رود، بلکه با قوت تمام به راه خود ادامه داده، تبلور یافته و حتی در گذر سال‌ها و سده‌ها در قالب عناصری دیگر، نمایان می‌شود؛ به گونه‌ای که بر اساس مباحث مطرح‌شده در پژوهش حاضر، در دوران هخامنشی و با پیوند شاهان پارسی با آیین‌های رایج در زمان خود، سویه‌ای نوین به این پیوستگی دوسویه افزوده می‌گردد. اهمیت پیوند یاد شده تا اندازه‌ای است که حتی امروزه نیز دین و سیاست دو مفهوم به هم پیوسته‌اند که در فلسفه سیاسی مورد بررسی قرار می‌گیرند. اهمیت این مفهوم زمانی به شکلی بارزتر رخ می‌نماید که با بررسی شواهد مکتوب و باستان‌شناختی هخامنشیان متوجه می‌شویم که درست همان‌گونه که در فرهنگ مادی به جای مانده از این دوران، مضامین اساطیری به قوت تمام نمایان است، در اندیشه سیاسی آنان نیز مفهوم اساطیری شاه-آیین در بطن مناسبات سیاسی و آیینی شاهنشاهی پارسی جریان دارد.

کوروش دوم به عنوان بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشی و نخستین فرد از پارسیان که ملل و اقوام بسیاری را زیر سلطه خود درمی‌آورد، با رویکردی مسالمت‌جویانه نسبت به تمامی آیین‌ها رفتار می‌کند و از جانب خدایان و اقوام گوناگون تحت انقیاد خود که پرستندگان این ایزدان به شمار می‌رفتند، مشروعیت سیاسی لازم را برای فرمانروایی به دست آورده، بنیان جهان‌شاهی‌ای را پی می‌ریزد که تا دو سده پس از خود استمرار می‌یابد. داریوش اول نیز، که از تبار کوروش دوم نبود، با تأکید بر آیین پرستش اهوره‌مزدا مشروعیت لازم را به دست می‌آورد و موفق به فرونشاندن شورش‌های متعدد می‌گردد. این مسئله با دقت در کتیبه‌های بر جای مانده از او روشن می‌شود؛ به طوری که پربسامدترین واژه در کتیبه‌های او، بنا به قراین و شواهد موجود، اهوره‌مزداست. پیوند شاه و آیین پس از کوروش دوم و داریوش اول، به شکل و شمایی متفاوت در دوران سایر شاهان این سلسله و پس از آن در سایر حکومت‌های ایرانی باستان نیز دیده می‌شود. بر اساس آنچه در این پژوهش مورد بحث و واکاوی قرار گرفت، رویکرد کوروش دوم و داریوش اول به

پیوند شاه و آیین در اساطیر ایران و یونان و بررسی استمرار آن ۱۰۵

آیین‌های موجود که در راستای کسب مشروعیت سیاسی اتخاذ شده بود، بن‌مایه‌هایی شبیه به آنچه در باب پادشاهان اساطیری هندواروپایی گزارش شده است، دارد. به بیان دیگر، همسانی‌های موجود میان این دو شاهنشاه و پادشاهان اساطیری ایرانی و یونانی، تأییدکننده پیوستگی اندیشه پیوند شاه و آیین در تاریخ دیرپای هندواروپاییان است.

کتابنامه

- آموزگار، ژ. (۱۳۹۱). *تاریخ اساطیری ایران*. سمت.
- آموزگار، ژ. (۱۳۹۵). *یادگار زریران*. معین.
- آموزگار، ژ. و تفضلی، ا. (۱۳۸۹). *اسطوره زندگی زردشت*. چشمه.
- اشتراوس، ل. (۱۳۹۶). *ضیافت افلاطون به نزد لئو اشتراوس* (ویراسته س. بنردتی؛ ترجمه ا. آذرخوا). علمی و فرهنگی.
- افکنده، ا. (۱۳۹۷). *خاستگاه و برآمدن اهورمزدا در کتیبه بیستون*. *تاریخ ایران*، ۱۱(۱)، ۵۷-۷۶.
- اوتو، و. ف. (۱۳۹۶). *تئوفانیا؛ جانمایه دین یونان باستان* (ترجمه م. اسدی). ثالث.
- امانلو، ح. و احمدوند، ش. (۱۳۹۴). *بازشناسی گفتمانی هویت شاهی در ایران باستان*. پژوهش‌های راهبردی سیاست، ۴(۱۴)، ۱۳۳-۱۰۳.
- بریان، پ. (۱۳۸۷). *امپراتوری هخامنشی* (ترجمه ن. فروغان). فرزانه روز.
- بویس، م. (۱۳۹۳). *تاریخ کیش زرتشت* (ترجمه ه. صنعتی‌زاده). گستره.
- پوردادود، ا. (۱۳۸۴). *گات‌ها کهن‌ترین بخش اوستا*. اساطیر.
- پوردادود، ا. (۱۳۸۱). *ویسپرد*. اساطیر.
- حریریان، م.؛ ملک‌شهمیرزادی، ن.؛ آموزگار، ژ. و میرسعیدی، ن. (۱۳۹۰). *تاریخ ایران باستان* (ج. ۱). سمت.
- حسینی‌سرابی، ف. و زرین‌کوب، ر. (۱۳۹۵). *مغان در روزگار هخامنشیان بر اساس متون کلاسیک و الواح باروی تخت جمشید*. *مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه انجمن ایرانی تاریخ*، ۷(۲۷)، ۲۵-۴۳.
- دوستخواه، ج. (۱۳۸۵). *اوستا*. مروارید.
- دوشن‌گیمن، ژ. (۱۳۷۸). *اورمزد و اهریمن؛ ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان* (ترجمه ع. باقری). فرزانه روز.
- راشدمحصل، م. ت. و تهامی، م. (۱۳۸۷). *سیر تحول اساطیر ایران بر بنیاد اسطوره‌های پیشدادی و کیانی*. *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، ۱۱(۱)، ۳۱-۵۶.

۱۰۶ دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

- رسولی، آ. (۱۳۹۶). اصول اعتقادی هخامنشیان بر اساس سنگ نبشته‌ها، تاریخ/ایران، ۱۰ (۱)، ۵۹-۷۶.
رضایی‌راد، م. (۱۳۸۹). مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی. طرح نو.
زهر، ر. چ. (۱۳۸۴). طلوع و غروب زردشتی‌گری (ترجمه ت. قادری). امیرکبیر.
سنگاری، ا. و کرباسی، ع. ر. (۱۳۹۶). رابطه مفاهیم فره و خویشکاری بر اساس متون پهلوی و کارکرد اجتماعی آنها در اندیشه سیاسی ایران باستان. مطالعات/ایرانی، ۱۶ (۳۱)، ۱۲۷-۱۳۹.
فاطمی، س. (۱۳۷۵). مبانی فلسفی اساطیر یونان و رم. دانشگاه تهران.
قلی‌زاده، خ. (۱۳۹۲). فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی. پارسه.
گریمال، پ. (۱۳۹۱). فرهنگ اساطیر یونان و رم (ترجمه ا. بهمنش). امیرکبیر.
مالاندرا، و. (۱۳۹۱). مقدمه‌ای بر دین ایران باستان (ترجمه خ. قلی‌زاده). پارسه.
محمودآبادی، ا. و شرافت، م. (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی حکومت هخامنشیان در دو دوره کوروش و داریوش یکم (تفاوتها و شباهتها)، فصل‌نامه علمی پژوهشی تاریخ، ۶ (۲۲)، ۱۶۳-۱۸۲.
محمودی‌زاده دهبازری، م. ر. (۱۳۹۶). آیین شهریاری در گاهان زردشت. دانشگاه مفید.
مشکور، م. ج. (۱۳۲۵). گفتاری درباره دینکرد. سپند.
مورگان، ل. ه. (۱۳۸۹). جامعه باستان (ترجمه م. ثلاثی). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
نارمن‌شارپ، ر. (۱۳۴۶). فرمانهای شاهنشاهان هخامنشی. بی‌نا.
نیولی، گ. (۱۳۸۷). آرمان ایران؛ جستاری در خاستگاه نام ایران (ترجمه م. سیدسجادی). پیشین‌پژوه.

- Afkande, E. (2018). The origin of Auramazdā in Persian religion and its elevation the Behistun inscriptions, *History of Iran*, 11(1), 57-76. [In Persian].
- Amanlou, H. & Ahmadvand, SH. (2015). Discursive recognition of royal identity in ancient Iran, *Strategic policy research*, 4(14), 103-133. [In Persian].
- Amouzgar, J. (2012). *The mythological history of Iran*. Samt. [in Persian].
- Amouzgar, J. (2016). *Yādegār-e Zarirān*. Mo'in. [in Persian].
- Amouzgar, J. & Tafazzoli A. (2010). *Myth of Zoroaster's life*. Cheshme. [In Persian].
- Bartholomae, C. (1904). *Altiranisches wörterbuch*. K.J. Trübner.
- Boyce, M. (2014). *A history of Zoroastrianism* (Vol. 2; H. San'atizadeh, Trans.). Gostareh. (Original work published 1952) [In Persian].
- Bremmer, J. (1988). *Interpretation of Greek mythology*. Routledge.
- Briant, P. (2008). *Histoire de l'empire; Perse de Cyrus à Alexander* (N. Forouqan, Trans.). Farzanrooz (Original work published 1996). [In Persian].

- Coleman, J. A. (2007). *The dictionary of mythology*. Arcturus.
- Daryaei, T. (2013). *Cyrus the Great - An ancient Iranian king*. Afshar.
- Doustkhah, J. (Ed. & Trans.). (2006). *Avesta*. Morvarid. [in Persian].
- Duchesne-Guillemin, J. (1999). *Ormazd et Ahriman; l'aventure dualiste dans l'antiquité* (A. Baqeri, Trans.). Farzanrooz (Original work published 1953). [In Persian].
- Fatemi, S. (1996). *Philosophical foundations of Greek and Roman myths*. University of Tehran [In Persian].
- Gholizadeh, Kh. (2013). *Encyclopedia of Iranian myths based on Pahlavi texts*. Parseh. [in Persian].
- Gnoli, G. (2008). *The idea of Iran: An essay on its origin* (S. M. Seyyed Sajjadi, Trans.) Pishin-Pazhooh. (Original work published 1989) [In Persian].
- Grimal, P. (2012). *Dictionnaire de la mythologie Grecque et Romaine* (A. Bahmanesh, Trans.). Amir Kabir. (Original work published 1951) [In Persian].
- Haririan, M.; Malek Shahmirzadi, S.; Amouzgar, J. & Mirsaidi, N. (2011). *History of early Iran* (Vol. 1). Samt. [In Persian].
- Hosseini Sarabi, F. & ZarrinKoob, R. (2016). Magi in Achaemenid era according to classic texts and Persepolis fortification tablets, *Studies in Cultural History*, 7 (27), 25-43. [In Persian].
- Houtzager, G. (2003). *The complete encyclopedia of Greek mythology*. Chartwell Books.
- Kennedy, M.D. (1998). *Encyclopaedia of Greco-Roman mythology*. Bloomsbury Academic.
- Kent, R.G. (1953). *Old Persian*. American Oriental Society.
- Magi, G. (1999). *Art et histoire de la Grèce et du Mont Athos*. Édition Bonechi.
- Mahmoudabadi, A. & Sharafat, M. (2011). A comparative study of the Achaemenid government in the times of Cyrus and Darius I (Differences and Similarities). *History*, 6(22), 163-182. [In Persian]
- Mahmoudizadeh Dehbarezi, M. (2017). *The ceremony of shahriar in the times of Zoroastrianism*. Mofid University. [In Persian]
- Malandra, W. W. (2012). *An introduction to ancient Iranian religion* (Kh. Gholizadeh, Trans.). Parseh. (Original work published 1983) [In Persian].
- Mayrhofer, M. (1977). *Die Avestischen namen*. Wien.
- Mashkour, M. J. (1946). *A discourse on Dinkard*. Sepand. [In Persian]

- Morgan, L. H. (2010). *Ancient society*. (M. Salasi, Trans.). Institute for Humanities and Cultural Studies. (Original work published 1877) [In Persian].
- Norman S. R. (1967). *Commands of the Achaemenid emperors*. no pub. [In Persian]
- Otto, W. F. (2017). *Theophania; der geist d. altgriech* (M. Asadi, Trans.). Sales. (Original work published 1975) [In Persian].
- Polyaenus, (n.d.). *Polyaenus: Stratagems of war* (F.R.S. Shepherd, Trans.). London.
- Pourdavoud, E. (2005). *Gathas: The oldest part of Avesta*. Asatir. [In Persian]
- Pourdavoud, E. (2002). *Visperad*. Asatir. [in Persian]
- Rashed-Mohassel, M.T. & Tahami, M. (2008). The evolution of Iranian myths based on the foundation of Pishdadian and Kianid myths. *Research in Persian Language and Literature*, -(11), 31-56. [In Persian].
- Rasouli, A. (2017). Achaemenid beliefs based on their inscriptions. *History of Iran*, 10(1), 59-76. [In Persian]
- Rezaee Raad, M. (2010). *The foundations of political thought in Mazdaic wisdom*. Tarh-e Nō. [In Persian]
- Root, M.C. (2021). *The king and kingship in Achaemenid art (Essays on the creation of an iconography of empire)*. Peeters.
- Sangari, E. & Karbasi, A. (2017). The relationship between the concepts of farrah and xwēškārīh based on Pahlavi texts and their social function in the political thought of ancient Iran. *Journal of the Iranian Studies*, 16(31), 127-139. [In Persian]
- Strauss, L. (2017). On Plato's symposium (Benardete, S. Ed.; I. Azarafza, Trans.). Elmi-va-Farhangi. [In Persian]
- Zaehner, R.C. (2005). *The dawn and twilight of Zoroastrianism* (T. Ghaderi, Trans.). Amir Kabir. (Original work published 1961) [In Persian]

Symbology of the Winged Horse in Ancient Iran (case study: A Seals from Buali-Sina Museum in Hamedan)

Katayoun Fekripour¹, Fariba Sharifian²

¹ Associate Professor of Linguistics, Inscriptions and Texts Department of Research Centre of Cultural Heritage and Tourism, (Corresponding Author). E-mail: katayoun.fekripour@gmail.com

² Associate Professor, Department of Linguistics, Inscriptions and Texts, Research Centre of Cultural Heritage and Tourism, E-mail: sushansfar@gmail.com

Abstract

Pegasus is one of the hybrid creatures whose motif has been seen on Sassanid seals, but its history in Iran is much older than the Sassanid period and goes back to the 10th or 9th century. Apparently, in the beginning, the ancients considered the image of a winged horse to be a symbol for carrying the souls of the deceased, whose meaning changed over time and acquired a mythological aspect. Different legends have been told about the creation of this hybrid creature in different civilizations, which we explore in common with the Pegasus' relationship with the supernatural world and gods. Although the legends of the origin of the Pegasus are different in each civilization, there are many similarities in the branch of art. On the back of Greek, Roman and some Parthian coins, the winged horse is mostly seen at a gallop and on Sassanid seals is generally seen with one raised leg. In Iran, the winged horse has been one of the manifestations of the gods Tishtar and Bahram and as a bearer of the Mihr wheel in the Zoroastrian religion. This research aims to answer these questions: What has been Iran's impact on the transfer of Pegasus horses? And what is the relationship between the motif of the winged horse and the religious and mythological beliefs? According to the hypothesis of this research, the Pegasus horse was introduced from Iran to neighboring civilizations such as India, China and Greece, and in the Sassanid period, which is the peak of Zoroastrian religion in Iran, its role was mostly used on seals and sometimes on textiles and dishes, which show the influence of religious beliefs on art. Studies on inscription seals that contain the motif of the winged horse show that the motif of this horse was more used on Mobedan (chaplains) seals. This research was done in a historical-descriptive method and library materials collection.

Keywords: pegasus, seal, mythology, Greek, Sassanid

| | | |
|---|------------------------------|------------------------------|
| Receive Date: 31 October 2023 | Revise Date: 26 January 2024 | Accept Date: 29 January 2024 |
| How to Cite: Fekripour, K. & Sharifian, F. (2024). Symbology of the Winged Horse in Ancient Iran (case study: A Seals from Buali Sina Museum in Hamedan). <i>Ancien Culture and Languages</i> , 4(2), 109-131. | | |
| Publisher: Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages | | |

نماد شناسی اسب بالدار در ایران باستان (مطالعه موردی: مَهْرِي از موزه بوعلی سینای همدان)

کتایون فکری پور^۱، فریبا شریفیان^۲

^۱دانشیار پژوهشکده زبان شناسی، کتیبه‌ها و متون، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، (نویسنده مسئول).

katayoun.fekripour@gmail.com

^۲دانشیار پژوهشکده زبان شناسی، کتیبه‌ها و متون، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری. sushansfar@gmail.com

چکیده

یکی از نقوش به جا مانده بر مهرهای ساسانی نقش اسب بالدار است که پیشینه آن در ایران بسیار کهن‌تر از دوران ساسانی است و به قرن ۱۰ یا ۹ ق.م برمی‌گردد. در ابتدا تصویر اسب بالدار را نشان از مَرکَبی برای حمل روح درگذشتگان می‌دانستند که مفهوم آن به مرور زمان تغییر و جنبه اسطوره‌ای یافت. وجه اشتراک اساطیر متفاوت درباره خلقت این موجود ترکیبی در تمدن‌های مختلف، ارتباط اسب بالدار با عالم ماورائی و ایزدان است. علیرغم تفاوت‌ها در اساطیر پیدایش اسب بالدار، شباهت‌های زیادی در آثار مختلف هنری وجود دارد. نقش اسب بالدار پشت سکه‌های یونانی، رومی و بعضی از سکه‌های اشکانی و روی مهرهای ساسانی آمده است. در ایران اسب بالدار به عنوان یکی از جلوه‌های ایزدان تیشتر و بهرام و به عنوان حمل‌کننده گردونه مهر در دین زردشتی بوده است. پرسش‌های این پژوهش عبارتند از: تأثیر ایران در انتقال درون‌مایه اسب بالدار چیست؟ ارتباط میان نقش اسب بالدار با باورهای دینی و اساطیری چیست؟ بر اساس فرضیه این پژوهش اسب بالدار از ایران به تمدن‌های همسایه راه پیدا کرد و در دوره ساسانیان، نقش آن بیشتر بر روی مهرها و گاهی بر روی پارچه‌ها و ظروف استفاده شد که تأثیر باورهای دینی بر هنر را نشان می‌دهد. مطالعات انجام شده بر مهرهای کتیبه‌داری که حاوی نقش اسب بالدارند، حاکی از آن است که نقش این اسب بر روی مهرهای موبدان کاربرد بیشتری داشته است. پژوهش فوق به روش تاریخی-توصیفی و به شیوه گردآوری مطالب کتابخانه‌ای انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: اسب بالدار، مَهر، اساطیر، یونانی، ساسانی

| تاریخ دریافت: ۱۴۰۲ / ۸ / ۹ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲ / ۱۱ / ۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲ / ۱۱ / ۹ |
|---|------------------------------|----------------------------|
| استناد به این مقاله: فکری پور، ک. و شریفیان، ف. (۱۴۰۲). نماد شناسی اسب بالدار در ایران باستان (مطالعه موردی مَهْرِي از موزه بوعلی سینای همدان). پژوهشنامه فرهنگ و زبان‌های باستان، ۴(۲)، ۱۰۹-۱۳۱. | | |
| ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان | | |

مقدمه

واژه اسب در اوستایی *aspa-* (Bartholomae, 1961, p. 216)؛ در فارسی باستان: *aspa-* و در فارسی میانه *asp* (Mackenzie, 1986, p. 12) است. اسب در دوره‌های مختلف همواره به عنوان مرکب جنگجویان و قهرمانان، نماد شجاعت، قدرت و سرعت بوده است. در هزاره دوم ق.م این حیوان در منطقه خاورمیانه، هند و مصر توسط آریایی‌های مهاجم شناخته شد و در میان اقوام هندواروپایی جایگاه ویژه‌ای در هنر به دست آورد (گیرشمن، ۱۳۹۰ الف، ص. ۱۱). در اساطیر کشورهای مختلف برای اسب خاصیت‌های برکت‌بخشی، درمان‌بخشی و پیشگویی قائل بودند (قلی‌زاده، ۱۳۹۲، ص. ۵۲). گردونه خدایان در اقوام مختلف توسط اسب کشیده می‌شد (هال، ۱۳۹۰، صص. ۲۴-۲۵).

اسب در باور ایرانیان باستان قابل ستایش و از جایگاه بالایی برخوردار بوده است. آزادی، سرعت، انرژی، جنگ، هوش، غرور، اندام زیبا و زمان از معانی رمزی این حیوان است (جابر، ۱۳۷۰، ص. ۱۵؛ دادور و مبینی، ۱۳۸۸، ص. ۵۳). در کتیبه‌های فارسی باستان (*DSf, DZc AmH, AsH, DSp*) از سرزمین پارس به عنوان دارنده اسبان خوب (*uvaspa*) یاد می‌شود. کاربرد پربسامد نام این حیوان در *اوستا* و ترکیبات اسمی همراه با اسب از اهمیت آن در باورهای دینی و اساطیری ایرانیان باستان حکایت می‌کند (قلی‌زاده، ۱۳۹۲، ص. ۴۸). در دین یشت بند ۱۰، زردشت از اهوره مزدا طلب اعطای نیروی بینایی اسب را می‌کند. در *اوستا* ایزدان یا خود به پیکر اسب بالدار در می‌آیند یا سوار بر گردونه‌ای می‌شوند که چهار اسب بالدار آن را می‌کشند. در *اوستا* (بهرام یشت بند ۹) ایزد بهرام به ده کالبد در می‌آید که کالبد سوم آن، اسب سفید زرین گوش زرین لگام است. در تیشتر یشت (بند ۱۸)، ایزد تیشتر در سه کالبد مجسم می‌شود که اسب سفید زرین گوش و زرین لگام سومین کالبد آن است. در زامیاد یشت (بند ۲۹) و رام یشت (بند ۱۲)، تهمورث دیویند، اهریمن را به شکل اسب درمی‌آورد و سی سال سوار بر او بر زمین می‌تازد. گردونه مهر یکی از بزرگ‌ترین ایزدان ایران باستان را چهار اسب سفید بالدار می‌کشد (مهریشت: بند ۱۲۵) که در هوا پُرآن‌اند (مهریشت: بند ۶۸). ایزد سروش گردونه‌ای با چهار اسب سفید بالدار دارد (یسن: بند ۵۷؛ بند ۲۷). درواسپ، ایزد حامی چهارپایان و ایزد توانایی، با اسب‌های زین شده توصیف شده است (درواسپ یشت: بندهای ۱-۲). در *اوستا* هر جا صحبت از شجاعت و دلیری به میان آمده، نام اسب نیز به آن پیوند خورده است؛ چنانچه سپاهیان برای رسیدن به اسبان تندرو و برتری در «فر» برای ایزد اردویسورانهیتا به نیایش می‌پردازند (آبان

یشت: بند ۸۶) و در نماز و ستایش از «درواسپ» اسب‌های قوی و سالم می‌خواهند (قلی‌زاده، ۱۳۹۲، ص. ۶۵؛ دوستخواه، ۱۳۸۶).

صفت خورشید در *اوستا* بارها به صورت «تیز اسب» آمده است (یسن ۱: بند ۱۱، یسن ۶۸: بند ۲۲، خورشید یشت: بندهای ۱-۷، مهر یشت: بند ۱۳). اپام نیات، یکی از ایزدان مرتبط با آب، ملقب به صفت «تیز اسب» است (زامیاد یشت: بند ۵۱؛ یسن ۲: بند ۵). اسب در اساطیر به رنگ سفید و مشکی آمده و اسب سفید در همه فرهنگ‌ها از ارزش ویژه‌ای برخوردار بوده است. در *اوستا* نیز ایزدان تیشتر و بهرام اسب بالدار سفید و اپوش دیو، اسب بالدار سیاه‌رنگ‌اند (دوستخواه، ۱۳۸۶، صص. ۳۳۴ و ۴۳۳). از یک سو پیوستگی مفهوم اسب بالدار با ایزدانی چون مهر و تیشتر در *اوستا* بر مفاهیم دینی و اساطیری آن در دوران ساسانی تأکید دارد و از سوی دیگر به تصویر کشیده شدن این حیوان در آثار هنری این دوره از ظروف و گنجبری‌ها گرفته تا مهرهای ساسانی خود به نوعی نشان دهنده اهمیت دین زردشتی در این زمان است. جالب توجه است که دارندگان مهرهای منقوش به اسب بالدار یا از طبقه دین‌مردان بوده‌اند یا به نوعی با مفاهیم اساطیری اسب بالدار مانند پیروزی ارتباط داشته‌اند مانند «اسب‌بد» به عنوان فرمانده سواره نظام در دوره ساسانی که با ایزد بهرام در ارتباط است. در مهر مورد مطالعه این مقاله نیز نمادهایی وجود دارند که خود تأییدی بر ادعای ارتباط نقش اسب بالدار و مفاهیم دینی‌اند.

پیشینه تحقیق

درباره اسب بالدار یا پگاسوس یونانی پژوهش‌هایی به صورت پراکنده انجام شده است. از آن جمله می‌توان به مطالبی در *دائرة المعارف‌ها و کتاب‌های اساطیر یونان و روم* اشاره کرد: اسمیت (۱۳۸۴)، هال (۱۳۹۰)، کوپر (Cooper, 1987)، لوک و مونیکا رومن (Roman, 2010)، دیلی (Daly, 2009). تورج دریایی (۱۴۰۰) مقاله‌ای تحت عنوان «اسب‌های بالدار» در *مجله بخارا* منتشر کرده است که اطلاعات مفیدی درباره این موجود اساطیری در اختیار ما قرار می‌دهد. سید مهدی موسوی کوهپر، سجاد نوید و جواد نیستانی (۱۳۹۲)، به اختصار به نقش اسب بالدار بر روی بشقاب ساسانی در مقاله خود اشاره کرده‌اند. نقش اسب بالدار بر برخی از مهرهای ساسانی نقر شده است که نخستین مطالعات جدی بر روی آنها توسط هورن و اشتایندورف (Horn & Steindorff) در سال ۱۸۹۱ با پژوهش بر مجموعه مهرهای موزه برلین آغاز شد و در این میان ۱۴ مهر با تصویر اسب بالدار، بررسی و در کتاب

نمادشناسی اسب بالدار در ایران باستان (مطالعه موردی: مهری از موزه بوعلی سینای همدان) ۱۱۳

آنها به چاپ رسید. هارپر (Harper, 1973) توضیحاتی درباره نقش مایه اسب بالدار در مجموعه قصر ابونصر می‌دهد. بیوار (Bivar, 1969) مهرهای ساسانی موزه بریتانیا را معرفی کرده‌است که در بین آنها مهر منقوش به اسب بالدار نیز دیده می‌شود. در میان مجموعه گل مهرهای تخت سلیمان که توسط گوبل (۱۳۸۴) بررسی شدند، تعداد ۲۰ اثر مهر با تصویر اسب بالدار بدست آمد که نسبت به سایر نقش‌مایه‌های مربوط به موجودات اساطیری از تعداد بیشتری برخوردار است. برنر (Brunner, 1978) در تلاشی ارزشمند پژوهش خود بر مهرهای ساسانی موزه متروپولیتن را با طبقه‌بندی نقش مایه‌های مختلف ارائه کرده و به اختصار به نقش اسب بالدار نیز پرداخته است. ژینیو و گیزلن (Gignoux & Gyselen) در پژوهش‌هایی که بر روی مهرهای ساسانی انجام داده‌اند، مهرهایی با نقش مایه اسب بالدار را در کنار دیگر مهرها معرفی کرده‌اند که از میان آثارشان در این زمینه می‌توان به *Bulles et sceaux* و *Sceaux Sasanides de diverses collections privées* در سال ۱۹۸۲ و *Sassanides de diverses collection* در سال ۱۹۸۷ اشاره کرد. دادور و مبینی (۱۳۸۸)، همچنین دادور و منصوری (۱۳۸۵) نگاهی کلی به موجودات ترکیبی داشته و به طور ضمنی به اسب بالدار اشاره کرده‌اند. مصطفی اختصاصی و خانمرادی (۱۴۰۰) در کتاب *مهرهای ایران در دوران تاریخی*، طبقه‌بندی کلی از مهرهای هخامنشی تا ساسانی دارند و به مهرهای منقوش به اسب بالدار نیز در میان مهرهای ساسانی اشاره کرده‌اند. گیزلن (Gyselen, 2007) مهرهای مجموعه سعیدی را مورد پژوهش قرار داده و چند نمونه گل مهر با تصویر اسب بالدار را معرفی کرده‌است. در پژوهش حاضر مهری منقوش به اسب بالدار که در موزه بوعلی سینای همدان نگهداری می‌شود، برای نخستین بار معرفی و مورد مطالعه قرار گرفته است.

روش پژوهش

روش تحقیق در این پژوهش، از نظر هدف بنیادی و از جهت ماهیت و روش، توصیفی-تحلیلی و مقایسه‌ای بوده و شیوه گردآوری اطلاعات نیز، اسنادی و بر پایه منابع مکتوب استوار است. رویکرد پژوهش در این مقاله نمادشناسی نقش اسب بالدار بر مهر معرفی شده از موزه بوعلی سینای همدان، همراه با مقایسه تطبیقی آن در هنر ایران و یونان، و تحلیل کتیبه حک شده بر مهر است.

پرسش‌ها و فرضیات

پرسش‌های این پژوهش عبارتند از: تأثیر ایران در انتقال درون مایه اسب بالدار چه میزان بوده و ادعای ایجاد این درون مایه برای نخستین بار در ایران تا چه اندازه مستند است؟ چه ارتباطی میان نقش اسب بالدار با باورهای دینی و اساطیری وجود دارد؟ بر این اساس، فرضیه این پژوهش راه‌یابی نقش اسب بالدار از ایران به تمدن‌های همسایه است که از روی قدمت نقش اسب بالدار بر روی اشیاء می‌توان به این حقیقت دست یافت. از سویی دیگر، با توجه به ارتباط این نقش مایه با ایزدانی چون تیشتر و بهرام در دین زردشتی، در قالب تجسم‌های آنان، و با در نظر گرفتن مضمون کتیبه‌های حک شده در حاشیه این نقش مایه بر مهرهای ساسانی، این فرضیه مطرح می‌شود که نقش اسب بالدار بیشتر بر روی مهرهای متعلق به دین مردان ساسانی و سپس اسب‌بدان به کار می‌رفته است و اهمیت یافتن دین زردشتی در دوره ساسانیان بر گسترش آن بر روی مهرهای این دوره مؤثر بوده است.

اسب بالدار در اساطیر و هنر هند، یونان و روم

جایگاه مهم اسب در میان آریایی‌ها از روزگاران کهن مورد توجه بوده است. سرعت و شتاب این حیوان نسبت به سایر حیوانات باعث شد تا بشر جایگاه ویژه‌ای را در زندگی خود به اسب اختصاص دهد و تصورات خود را چنان بپرواند که منتهی به بالدار کردن آن در اساطیر و باورهای خود شود. اسطوره پیدایش اسب بالدار در هند و یونان متفاوت است. در متن هندی باستان *اشو/شاسترا* آمده است: اسبان در ابتدا با بال متولد شدند و بسیار سرکش و شکست ناپذیر بودند؛ اما ایندیره برای از بین بردن قدرت زیاد آنها از شالیهوترا، دانای هندی، می‌خواهد که بال آنها را بردارد و به همین دلیل اسبان بدون بال بر روی زمین حرکت می‌کنند (دریابی، ۱۴۰۰، ص. ۱۸۶). در ریگ ودا اسب‌های قهرمانان هندی، «اشوین»‌ها، همراه با صفت‌هایی چون بالدار، سودرساننده، خستگی ناپذیر و نابود کننده دشمنان آمده‌است. اشوین‌ها به کمک اسب قرمز رنگ و بالدار به نام «بهوگیوس» نجات می‌یابند. یکی از اسبان معروف بالدار در اساطیر ریگ ودا «ددهی‌کرا»^۱ است که همانند پرنده و عقابی حمله‌ور، توصیف شده است. اسب بالدار دیگر «تارکشیه»^۲ است که اسبی آسمانی با پرواز بی‌نقص

¹ Dadhikrā

² Tārksya

نمادشناسی اسب بالدار در ایران باستان (مطالعه موردی: مهری از موزه بوعلی سینای همدان) ۱۱۵

است و در ادبیات متأخر او را با پرنده‌ای به نام «گرودا» یکی دانسته‌اند. توصیف اسب اساطیری «پئیدوه»^۱ در ودا به صورت اسبی سفید رنگ و شایسته ستایش است که به آسمان‌ها دست می‌یابد. همچنین در ادبیات هندی درباره کشیدن گردونه خدایان توسط اسب‌های بالدار نیز داستان‌هایی ذکر شده است (قلی‌زاده، ۱۳۹۲، صص. ۵۰-۵۴). تصویر اسب بالدار بر روی سنگ نگاره‌های هند قابل مشاهده است (تصویر ۱).



تصویر ۱: اسب بالدار بر روی سنگ نگاره، ایالت کرنا‌تکه هند (Fekripour, 2016, P. 588)

در یونان هم اساطیر متعددی درباره ظهور اسب بالدار یا پگاسوس در یونانی، وجود دارد. گاهی گفته می‌شود قهرمانی به نام پرسئوس،^۲ مدوزا^۳ را گردن می‌زند و از خون او اسب بالدار سپیدی به وجود می‌آید که مرکب پرسئوس می‌شود و برای نجات آندرومدا^۴ شاهزاده خانم حبشی می‌رود (هال، ۱۳۹۰، ص. ۲۷). در اسطوره‌ای دیگر اسب بالدار زاده مدوزا و پوزیدون، خدای دریای یونان، است (اسمیت، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۹). در جایی دیگر، پوزیدون در مبارزه با آتنا بر فراز آکروپولیس، آتنا را با نیزه سه شاخه خود بر زمین می‌زند و از محل نیزه اسبی بیرون می‌رود (هال، ۱۳۹۰، ص. ۲۷). پگاسوس، بلروفون^۵ را برای نبرد با هیولایی به نام کیمری، بر پشت خود حمل می‌کند (Daly, 2009, p. 111). همچنین

^۱ Paidva

^۲ Perseus پسر دانائو و زئوس (هال، ۱۳۹۰، ص ۳۴۴)

^۳ Méduse / Medusa دختر خدایان دریا فورکوس و کتو و یکی از سه خواهر گورگون از ایزدانوان نخستین بود که در میان آن سه نفر، تنها مدوزا فانی بود (اسمیت، ۱۳۸۴، ص. ۳۲۷؛ Dixon Kennedy, 2011, p. 348).

^۴ Andromeda

^۵ Bellerophon پسر شاه گلاتوکوس اهل افورا (Dixon Kennedy, 2011, p. 141).

آمده‌است آتنا به بلروفون افساری جادویی می‌دهد تا پگاسوس را هنگام نوشیدن آب از چشمه، اسیر کند. در حکایتی دیگر، بلروفون سوار بر پگاسوس با آمازونیان می‌جنگد و آنها را و هیولایی به نام کیمیری را شکست می‌دهد (موسوی کوهپیر و دیگران، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۴). بلروفون سوار بر پگاسوس به سوی کوه المپ جایگاه خدایان می‌رود و زئوس را در پرتاب رعد و برق یاری می‌رساند. طبق اسطوره‌ای دیگر در یونان، پگاسوس وظیفه صاعقه را بر عهده داشته و بر اثر ضربه سم او بر کوه هلیکون، چشمه هیپوکرنه به وجود آمده‌است (رستگار فسایی، ۱۳۸۳، ص. ۴۵۳؛ Roman & Daly, 2009, P. 111). کهن‌ترین تصویر اسب بالدار با بال‌های حلقه‌ای بر روی سکه‌های یونانی مربوط به ۶۲۵-۵۸۵ ق.م. (تصویر ۲) و بر روی قطعه سفالی متعلق به ۵۱۰-۵۳۹ ق.م است (تصویر ۳). به طور کلی نقش اسب در یونان نشانه یکی از خدایان زیرزمینی بوده و به مفهوم مرگ نزدیک است. نقوش روی سفال یونانی بسیار شبیه نقوش سفال ایرانی است و احتمال آن می‌رود که یکی از الهام‌دهندگان هنر یونان از ربع سوم قرن ۸ ق.م، هنر ایران بوده باشد (گیرشمن، ۱۳۹۰ الف، صص. ۳۳۲-۳۳۳).



تصویر ۲: اسب بالدار در سکه استاتر یونانی، حدود ۵۶۰ ق.م - (<https://coinweek.com/pegasus-on-ancient-greek-coins/>)



تصویر ۳: سمت راست، اسب بالدار، روی قطعه‌ای از سفال احتمالاً کوزه، ۵۳۰-۵۱۰ ق.م، شرق یونان، موزه بریتانیا (AN1896-1908-G.130.2)؛ سمت چپ، قطعه سفال، ۵۴۰-۵۳۰ ق.م، یونان، موزه بریتانیا (1888,0601.595) (<https://www.britishmuseum.org/collection/search?keyword>)

نمادشناسی اسب بالدار در ایران باستان (مطالعه موردی: مهری از موزه بوعلی‌سینای همدان) ۱۱۷

نقش اسب بالدار در سکه‌ها، نقش برجسته‌ها، مجسمه‌ها و ظروف رومی مشاهده می‌شود که در آنها بال‌های اسب به زیبایی به تصویر کشیده شده‌است (تصویر ۴). این نقش از اساطیر تراکسن الهام گرفته و از یونان وارد فرهنگ روم شده است (دریایی، ۱۴۰۰، ص. ۱۷۹).



تصویر ۴: سمت راست سکه مسی رومی، پشت و روی سکه نقش اسب بالدار، ۲۷۰-۲۷۵ ق.م، موزه بریتانیا (<https://www.britishmuseum.org/collection/search? R.12182>)؛ سمت چپ بلروفون و اسب بالدار کاخ اسپادا، روم، سده اول میلادی (اسمیت، ۱۳۸۴، ص. ۱۲۱)

اسب بالدار در هنر ایران

ایرانی‌ها و یونانی‌ها در دوره‌های نزدیک به هم موضوع‌های اساطیری خود را در قالب هنر به تصویر کشیدند. این تصاویر در یونان، نخست، بر روی سنجاق‌ها و سپس بر سفال‌ها به نمایش در آمد و در ایران موضوع‌های اساطیری ابتدا روی سفال و سپس اشیای فلزی نشان داده شدند (گیرشمن، ۱۳۹۰ الف، ص. ۷۴). دربارهٔ انتساب خاستگاه شرقی برای تصویر اسب بالدار توافق هست و به نظر می‌رسد ایران خاستگاه آن بوده باشد. در ایران کهن‌ترین اثر کشف شده با تصویر اسب بالدار مربوط به سفال بدست آمده از تپه سیلک کاشان است (تصویر ۵). به نظر می‌رسد که تصویر اسب بالدار از ایران به آشور راه یافته و بعدها در میان یونانی‌ها به حیوانی آسمانی و ملکوتی تبدیل شده‌است. از این رو احتمال می‌رود، بر همین اساس، شیء نذری منقوش به اسب بالدار به الهه آتنا^۱ در معبد مسجد سلیمان، هدیه داده شده باشد (Ghirshman, 1976, P. 89).

^۱ در اساطیر یونان آتنا الهه جنگ و حامی قهرمانان و جنگجویان بود که افسار و نیش برای مهار اسب را اختراع کرد و کسی بود که پگاسوس را برای بلروفون رام کرد (Magub, 2018, P. 219).



تصویر ۵: سفال بدست آمده از سیلک با تزیین اسب بالدار و سوارکار، قرن ۱۰ تا ۹ ق.م (گیرشمن، ۱۳۹۰ الف، ۲۰۵).

به طور کلی اسب گاهی نماد خورشید بود و گردونه آن را می‌کشید و گاهی نماد مرگ به شمار می‌رفت و روان متوفی را حمل می‌کرد. گیرشمن معتقد است که در دوره باستان اسب به منظور حمل روح مرده به دنیای دیگر همراه با متوفی دفن می‌شده است. مطالعات بر نقوش به دست آمده از این تپه نشان می‌دهد که تصویر اسب بالدار روی سفال نیز برای نشان دادن مرکبی برای حمل ارواح درگذشتگان بوده است (گیرشمن، ۱۳۹۰ الف، ص. ۱۴). نقش اسب بالدار به صورت فلکی فرس اعظم (اسب بالدار) نیز بازنمایی شده است (اکرم، ۱۳۸۷، ص. ۹۸۳).

در لرستان سر سنجاق و لگام‌های مفرغی پیدا شده است که در میان آنها نقش اسب بالدار نیز به چشم می‌خورد (تصویر ۶) این لگام‌ها که در گورها و در زیر سر مردگان پیدا شده‌اند، به قرن ۸ تا ۷ ق.م مربوط می‌شوند (گیرشمن، ۱۳۹۰ الف، ص. ۶۱).



تصویر ۶: لگام مفرغی لرستان، قرن ۸ تا ۷ ق.م (گیرشمن، ۱۳۹۰ الف، ص. ۳۷۵)

در نقش برجسته‌ها و اشیای دوره هخامنشی نقش گاو بالدار، ابوالهول بالدار، شیردال، بز بالدار یا شیر بالدار بسیار مشاهده می‌شود، اما اسب بالدار در تعداد اندکی از مهرهای هخامنشی نقش بسته است

نمادشناسی اسب بالدار در ایران باستان (مطالعه موردی: مهری از موزه بوعلی سینای همدان) ۱۱۹

(تصویر ۷). اسب در هنر هخامنشی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است و در نقش برجسته‌ها، اشیای مفرغی، سفالی و یا ساخته شده از طلا و همچنین مهرها بسیار دیده می‌شود. تعدادی سکه در سده چهارم ق.م در غرب آسیای صغیر یافت شده که در پشت سکه تصویر اسب بالدار نقش بسته است. این سکه‌ها که از نوع نقره یا مفرغاند توسط ساتراپی‌های هخامنشی ضرب شده‌اند. به عنوان مثال از اسپیتريداتس (۴۰۰-۳۳۰ ق.م.) ساتراپ ایونیه و لیدیه سکه‌هایی بدست آمده که روی سکه تصویر سر وی و پشت سکه تصویر اسب بالدار نقر شده است (تصویر ۸).



اسب بالدار روی گل مهر هخامنشی (Garrison & Cool Root, 2001, pl. 65, PFS 99)



تصویر ۸: سکه اسپیتريداتس ساتراپ هخامنشی ایونیه و لیدیه (<https://www.numisbids.com/n.php>)

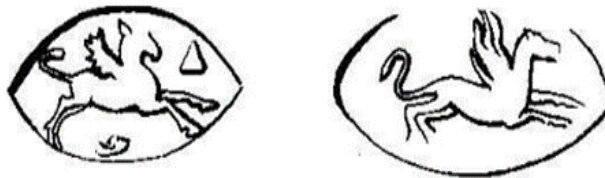
سلوکوس دوم در نیمه قرن دوم ق.م در ضرابخانه انطاکیه در سوریه سکه‌هایی ضرب کرد که پشت سکه تصویر پگاسوس رو به سمت چپ نقر شده بود. پس از کشف پلاک برنزی منقوش به تصویر اسب بالدار (تصویر ۹)، از دوره سلوکی در معبد بزرگ مسجد سلیمان، که شاید قسمتی از قلاف یک شمشیر بوده است، گیرشمن نتیجه گرفت که این حیوان اسطوره‌ای با معبد آتنا مرتبط بوده است (Magub, 2018, P. 219; Ghirshman, 1976, P. 88). در دوران هلنی، هم‌دوره با پلاک مذکور، تصویر اسب بالدار یک موضوع تزئینی برای اسلحه‌ها به شمار می‌آمده و حتی بر روی کلاه خود آتنا نیز نقش بسته است (Ghirshman, 1976, P. 88). از دوران سلوکیان در محوطه باستانی اوروک در ناحیه میانرودان چندین اثر مهر بر روی الواحی به خط میخی بابلی متأخر وجود دارد که روی بعضی از آنها تصویر

۱۲۰ فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

اسب بالدار به چشم می‌خورد (نیکنامی و دیگران، ۱۳۹۴، ص. ۱۵۱). به نظر می‌رسد نقوش اثر مهرهای سلوکی اوروک، به‌ویژه نقش اسب بالدار متأثر از هنر یونانی باشند. در بیشتر این نقوش، اسب بالدار در حالت پرواز حک شده است (تصویر ۱۰)



تصویر ۹: پلاک با نقش اسب بالدار، مسجد سلیمان (Ghirshman, 1976, II, pl. xcvi)



تصویر ۱۰: اثر مهر سلوکی با نقش سب بالدار، میانرودان، موزه بریتانیا، شماره B.M 105200 (https://www.britishmuseum.org/collection/search?museum_number=105200)

اشکانیان، که پس از سلوکیان به سلطنت رسیدند، از هنر ایرانی در کنار هنر یونانی استفاده کردند. اختلاط عناصر هنری با موضوعات ایرانی در کنار هنر مغرب زمین، در آثار به‌جای مانده از آن دوران مشهود است (گیرشمن، ۱۳۹۰، ص. ۲۹). حالت‌های اسب بالدار در آثار این دوره یکنواختی کمتری دارد. نقش اسب بالدار پشت سکه‌های مهرداد دوم و سوم فرهاد سوم، ارد دوم مشابه سکه‌های سلوکی است (تصویر ۱۱، الف و ب). تصویر اسب به صورت چهار نعل با پاهای جلویی برافراشته از روی زمین، مشابه تصویر روی سکه‌های آنتیوخوس اول و اوتیدموس اول است که در ناحیه بلخ و مناطق مجاور ضرب شده بود با این حال تغییرات احتمالی در مفهوم کاربردی آن نسبت به زمان هلنی مشخص نیست (Maghub, 2018, pp. 226, 228).

نمادشناسی اسب بالدار در ایران باستان (مطالعه موردی: مهری از موزه بوعلی سینای همدان) ۱۲۱



تصویر ۱۱: الف. اسب بالدار پشت سکه مهرداد دوم، موزه بریتانیا، شماره 1901,0706.39؛ ب. اسب بالدار پشت سکه

مهرداد سوم، ۵۷-۵۴ ق.م، موزه بریتانیا، شماره OR.8478

(<https://www.britishmuseum.org/collection/search?keyword=.39>)

پس از اشکانیان و با روی کار آمدن ساسانیان، اسب بالدار تبدیل به یکی از نقش‌های نمادین دوره ساسانی می‌شود که برخلاف دوره هخامنشی از اهمیت خاصی برخوردار است (پورحقانی، ۱۳۷۷، ص. ۴۱). بیشترین کاربرد این نقش مایه از آن مهرها و گل مهرهای ساسانی و در موارد نادر، ظروف است. در جامی با نقش خسرو اول موجود در تالار مدال‌های کتابخانه ملی پاریس، تصویر اسب بالدار به عنوان پایه تخت شاه نقش بسته است (تصویر ۱۲). برخی بر آن عقیده‌اند که اسب بالدار می‌تواند با اسب اساطیری که آتش را به آذرگشنسب آورد، مرتبط باشد (Bivar, 1969, P. 26)، از سویی احتمال آن را می‌دهند که شاید این نقش، نشان و علامت جایگاه آذرگشنسب باشد که در بین مهرها و اثر مهرها از همه فراوان‌تر است. گوبل (۱۳۸۴، ص. ۶۴) نام پگاسوس را برای این اسبان بالدار مناسب نمی‌داند و عقیده دارد نام اسطوره بومی یونانی برای این نقش مایه مناسب نیست.



تصویر ۱۲: جام خسرو یکم، کتابخانه ملی پاریس (گیرشمن، ۱۳۹۰، ص. ۲۰۵)

تصویر اسب بالدار در کنار نقوش مرتبط با ایزدان ساسانی از جمله مهر و آتش نیز آمده است که از آن جمله می‌توان به مَه‌ری با نقش ایزد مهر و اسبان بالدار که وظیفه حمل او را بر عهده دارند، اشاره کرد (تصویر ۱۳). نقوش این مهر، توصیف مهر در مهر یشت را در ذهن تداعی می‌کند.



تصویر ۱۳: مهر ساسانی، نقش ایزد مهر و اسبان بالدار (گیرشمن، ۱۳۹۰، ص. ۲۴۳)

در دوران ساسانی بال‌وپر نشان فرّ ایزدی است و وجود آن بر روی حیوانی مقدس همچون اسب حائز اهمیت است. در بیشتر مهرهای ساسانی منقوش به اسب بالدار، سواری دیده نمی‌شود و اغلب این حیوان جز موارد بسیار معدود تنها و بدون نقش همراه حیوانی دیگر به تصویر کشیده شده است. به عقیده برخی نبودن نقش سوار بر اسب بالدار مربوط به تقدس این حیوان است که بال آن نمادی از عالم ایزدان و سوار بودن بر این نماد نوعی هتک حرمت محسوب می‌شده است. برخلاف فرهنگ و اندیشه یونانی که اسب بالدار را موجودی واقعی و از نسل خدایان می‌داند، در دوران ساسانی جنبه اساطیری و ماورائی این حیوان پررنگ‌تر است (کازمی‌اسفه و دیگران، ۱۴۰۰، صص. ۱۷۸-۱۷۹).
نقش اسب بالدار بر مهرهای ساسانی اغلب با یک پای جلویی افراشته و در تعداد کمی از آنها بر روی چهارپا نشان داده شده است. این در حالی است که در هنر یونانی-رومی و سکه‌های برنز اشکانی، اسب بالدار در حالت چهارنعل و یا در حالت پرواز دیده می‌شود (Brunner, 1978, P. 82). بال‌ها در مهرهای ساسانی، به صورت باز با انتهای خمیده‌اند که این سبک آنها را از همتای غربی خود متمایز می‌کند. گاهی یک بال به نمایش درآمده است و گاهی دو بال که یکی از جلوی سینه اسب و دیگری از انتهای پای جلویی بیرون می‌آید. خمیدگی انتهای بال‌ها در هنر ساسانی از قرن سوم میلادی و در تمام دوره رایج بوده است. دم اسبان نیز به دو صورت است: آزاد و یا چسبیده به بدن که اندکی از آن بیرون زده است (Harper, 1973, P. 88). در برخی موارد انتخاب نقوش مهر مستقیماً با وظیفه صاحب

نمادشناسی اسب بالدار در ایران باستان (مطالعه موردی: مهری از موزه بوعلی سینای همدان) ۱۲۳

آن مرتبط بوده است؛ مانند شمایل‌نگاری یک سوارکار زره‌پوش که تنها بر روی مهرهای سپاهبدان آمده یا نقش اسب بالدار که مهر اسب‌بید (فرمانده سوار نظام) است. لازم به ذکر است که نقش مایه اسب بالدار تنها منحصر به مهرهای اسب‌بید نبوده است و مغان و احتمالاً سایر افراد نیز از آن استفاده می‌کردند. با توجه به آنکه فرهاد از خاندان کارن نقش اسب بالدار را برای مهر خود برگزیده و پیروز از خاندان وراز (وراز=گراز) نقش گرازی را انتخاب کرده است، می‌توان اینگونه استنباط کرد که هر یک از خاندان‌های بزرگ ساسانی نقشی ویژه را برای خود بر می‌گزیدند که از آن میان احتمالاً نقش اسب بالدار، نشانی برای معرفی خاندان کارن بوده است (تصویر ۱۴).



تصویر ۱۴: اثر مهر، سمت راست و - شاپور، اسب‌بید پارسی؛ وسط داد-برز مهر (پناه به برزین-مهر)، اسب‌بید پارتی؛ سمت چپ فرهاد، (از خاندان) کارن پهلوی (پارتی) (Gyselen, 2007, P. 284).

مهر موزه بوعلی همدان

مهر مورد مطالعه در این پژوهش، مهری با شماره ثبتی ۴۶۴۳ از جنس عقیق سلیمانی به قطر ۱۹ میلی‌متر و ارتفاع ۱۵ میلی‌متر و وزن ۷٫۹ گرم است (تصویر ۱۵). نقش روی مهر، اسب بالدار، رو به سمت چپ است که دو بال یکی از جلوی سینه و دیگری از پشت آن بیرون آمده و انتهای بال مانند مهرهای ساسانی دیگر خمیده است. بر خلاف غالب تصاویر مهرها، که یک پای اسب برافراشته است، در این تصویر اسب بر روی چهار پا ایستاده است. انتهای دم اسب کاکل مانند است.

در بالای یال اسب نقش هلال ماه و سمت راست زیر بال نقش ستاره قابل مشاهده است. پیوستگی تصویر ماه و ستاره در مهرهای ساسانی بسیار پر بسامد است. ماه خنکی و باران را به همراه دارد و عامل ریزش باران و از سویی در ارتباط با باروری است. ارتباط ماه و حیوانات در ادبیات ساسانی با

حکایت گاو یکتا آفریده در اسطوره آفرینش بی‌ارتباط نیست. گاو یکتا آفریده در جریان حمله اهریمن و نیروهای شرش کشته شد، اما پس از آن پنجاه‌وپنج نوع بذر و دوازده نوع گیاه دارویی از اندام‌های او به وجود آمد، نطفه گاو به ماه برده و پالوده شد و از آن نخستین جفت گاو و سپس سایر نمونه حیوانات ایجاد شدند (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۲، ص. ۱۴۲؛ دادور و منصوری، ۱۳۸۵، ص. ۵۵).

نگاره ستاره و ماه در اکثر مهرهای ساسانی در کنار نقش مایه اصلی مهر حک شده‌است و در مهر مورد مطالعه این پژوهش به صورت جداگانه، هلال ماه در بالای تصویر اسب بالدار، و ستاره در زیر یکی از بال‌ها، آمده‌است. همراهی ستاره و هلال ماه در هنر ساسانی حائز اهمیت و دارای مفاهیم دینی، اساطیری و کیهانی است. ستاره نماد ستاره زهره یا ناهید است. در *اوستا* نام چهار ستاره «سدویس»، «پروین»، «هفت اورنگ» و «ونند» در کنار ایزد تیشتر آمده که خود سرور ستارگان است و دیو خشکسالی را شکست می‌دهد (دوستخواه، ۱۳۸۶، صص. ۳۲۴ و ۳۲۹). نماد ماه و ستاره در دوران قبل از ساسانی هم کاربرد داشت در دوره اشکانی روی سکه‌ها و کلاه مهرداد دوم نیز دیده می‌شود. در دوره ساسانی نیز ماه و ستاره به همراه هلالی بر روی سکه‌ها ظاهر شدند. همچنین از زمان یزدگرد یکم هلال ماه عنصری دائمی روی تاج‌های پادشاه بود. این نماد همچنین در ظروف نقره و صخره نگاره‌ها نیز آمده است. تکرار سمبل ماه و ستاره و خورشید در هنر ساسانی نشان از اهمیت آنها از لحاظ جنبه‌های کیهانی در فرهنگ ایرانی دارد (دوستخواه، ۱۳۸۶؛ Brunner, 1978, P. 128). با توجه به کتیبه حک شده روی مهر، می‌توان حس زد که آن مهر به یک موبد تعلق دارد.

با توجه به پیچیدگی‌هایی که در خط پهلوی وجود دارد، می‌توانیم خوانش‌های زیر را برای آن در نظر بگیریم:



۱- چنانچه شروع کتیبه را در ساعت ۲ در نظر بگیریم، نخستین واژه آن، *Ārzōg* : «آرزوگ/ آرزو»، از اسامی خاص مذکر در دوره ساسانی است (Gignoux, 1986, P. 48; Yamauchi, 1993, P. 3). دو نویسه بعدی "𐬀𐬎" را به دو صورت می‌توان تفسیر کرد: ۱- واژه‌ای مجزا در نظر بگیریم در آن صورت، آخرین نویسه واژه *Ārzōg* یعنی "g" را "b" در نظر می‌گیریم که با حرف نویسی bg با خوانش bay در مفهوم "سرور" و "خداوند" در زبان فارسی میانه به کار رفته است (Mackenzie, 1956, P. 100).

نمادشناسی اسب بالدرد در ایران باستان (مطالعه موردی: مَهْری از موزه بوعلی‌سینای همدان) ۱۲۵

(17, P. 1986)، آنگاه این دو واژه را همراه هم $\text{bg: } \bar{\text{Arzō}}(\text{g})\text{- bay}$ در مفهوم "آرزو-بی (سرور)" خواهیم داشت. کاربرد واژه bay: bg در اسامی دوره ساسانی به صورت پسوند و میانوند معمول بوده است. «bāb- bay» (Yamauchi, 1993, P. 11) و «mār-bay-ādur» (Gignoux,) (1986, P. 116) نمونه‌هایی از کاربرد bay به عنوان پسوند و میانوند در زبان پهلوی است.

واژه بعدی mgw با آوانویسی magu یا mōγ ، در فارسی نو «مغ» خوانده می‌شود. تفسیر حضور نویسه "𐭌" قبل از "t" به دو روش امکان پذیر است:
(۱) برای نشان دادن "y" کسره اضافی که در چنین حالتی نویسه "t" می‌تواند نخستین حرف از واژه احتمالی بعدی باشد.

(۲) برای نشان دادن نویسه "b" که شاید نویسه "b" جایگزین "p" شده باشد که در این صورت می‌توان احتمال داد این مهر به دستور موبدی بعد از دوره ساسانیان و در سده نخست اسلامی ساخته شده باشد. با این توصیف در نگارش این واژه تلفظ آن مد نظر قرار گرفته و به جای "p" در mgwpt که آوانویسی آن mowbed می‌شود؛ نویسه "b" به کار رفته است یعنی به صورت mgwbt نوشته شده است. واژه "mowbed" در پهلوی به مفهوم دین‌مرد ساسانی یعنی موبد است پسوند -bed که پسوندی پر بسامد در متون پهلوی است به صورت -pt حرف‌نویسی و -bed آوانویسی می‌شود. در پایین پای اسب کتیبه‌ای حک شده است که تشخیص آن بسیار دشوار است و تنها آثاری به صورت



محو دیده می‌شود. ابتدای آن شاید p... باشد که آخر آن به n ختم می‌شود. نویسه‌های "n" در پهلوی "ān" خوانده می‌شود و پسوند نسبت است. همچنین اگر نویسه t را ابتدای این واژه در نظر بگیریم شاید بتوان t'p... با آوانویسی tāb... را برای آن در نظر گرفت. که ابتدای اسم خاص باید باشد.

بنابراین خوانش کتیبهٔ مهر می‌تواند به دو صورت زیر باشد:

| حرف نویسی | آوانویسی | ترجمه |
|------------------------------|------------------------------------|--|
| 'rzwg Y mgw Y t'pn... 'n | Ārzōg ī magu/ mōγ ī tāb...ān | ۱ آرزوی مغ فرزند تاب... |
| 'rzw bg mgw bt 'pn... 'n: | Ārzō(g)- bay mowbed āb(ā)n...ān | ۲ آرزو-بی (سرور) موبد فرزند آبان... |

به هر حال با توجه به ناخوانا بودن کتیبه در زیر پای اسب خوانش‌های فوق تنها در حد حدس باقی می‌ماند.



تصویر ۱۵: اسب بالدار دورهٔ ساسانی، موزهٔ بوعلی همدان (عکاس آقای سیدی تبار)

نتیجه‌گیری

حضور عنصر اسب در همه جای تاریخ هنر و ادبیات ایران از سنگ‌نبشته‌های شاهان هخامنشی گرفته تا مهرهای دوران ساسانی نشان از اهمیت والای این حیوان در میان ایرانیان دارد. گذاشتن بال بر روی نقوش به جامانده از ایران باستان، از نقش آن بر تصویر بدن انسان گرفته تا نقشش بر تصاویر مربوط به حیوانات، به نوعی برای نشان دادن نمادهای ایزدی و اختلاط با ویژگی‌های ایزدان کاربرد داشته است. بومیان نجد ایران آنچنان که در ایلام و میانرودان رایج بوده است، نقش‌مایهٔ حیوانات بالدار را روی اشیایی که با شخص در گذشته دفن می‌شدند، استفاده نمی‌کردند. ظاهراً استفاده از نقش موجودات بالدار بر این اشیاء برای بیان حیات بعد از مرگ، هنگام ورود آریاییان به فلات ایران، به این سرزمین راه یافت. کهن‌ترین اشیاء منقوش به تصویر اسب بالدار در ایران، سفال سیلک مربوط به قرن ۱۰-۹ ق.م. و سپس لگام‌های مفرغی اسب لرستان مربوط به قرن ۸ تا ۷ ق.م. است. بعدها در

نمادشناسی اسب بالدار در ایران باستان (مطالعه موردی: مَهْرِي از موزه بوعلى سيناى همدان) ۱۲۷

زمان هخامنشیان، اسب بالدار بر روی سکه‌های ساتراپ ایونیه و لیدیه و روی تعداد کمی از گل‌مهرها دیده شده است. با کشف کهن‌ترین اثر منقوش به اسب بالدار بر سفالی بدست آمده از این تپه، می‌توان نتیجه گرفت که این نقش در سرزمین ایران نسبت به تمدن‌های هند، یونان و روم از قدمت بیشتری برخوردار بوده است.

اسب بالدار در *اوستا*، مرکب ایزدانی همچون مهر و سروش و تجسمی از ایزدان بهرام و تیشتر بوده است. با توجه به اهمیت دین زردشتی در زمان ساسانیان، نمادها و نشانه‌های زیادی در ارتباط با مفاهیم دینی در آثار هنری به کار رفته که یکی از آنها نقش مایه اسب بالدار بر روی مهرهای ساسانی است. با بررسی مفهوم کتیبه‌های مهرهای ساسانی ارتباط اسب بالدار و مفاهیم دینی - اساطیری دوره ساسانی بیشتر آشکار می‌شود. به عنوان نمونه کاربرد واژه «موید» در کتیبه مهر مورد مطالعه در این مقاله خود حاکی از آن است که مهر متعلق به یکی از دین‌مردان ساسانی بوده است. حتی در مهرهای متعلق به اسب‌بد، ارتباط نقش اسب بالدار با ایزد بهرام به عنوان ایزد پیروزی به میان می‌آید. در این مهر حضور نقوش هلال ماه و ستاره نیز حائز اهمیت است. استفاده از نقش هلال ماه در این مهر، مفهوم ارتباطش با ستوران و جانوران را تداعی می‌کند که حافظ نطفه آنان است. در *اوستا* «ماه یشت» به ماه تعلق دارد. نقش ستاره در کنار اسب بالدار نیز دارای مضمون اساطیری و کیهانی است. در *اوستا* از چهار ستاره در کنار ایزد تیشتر، سرور ستارگان، که یکی از تجسم‌های اسب سپید بالدار است، نام برده شده است. همراهی ماه و ستاره به نوعی بر ارتباط اسب بالدار با مفاهیم دینی، اساطیری و کیهانی تأکید دارد.

کتابنامه

آکرمن، ف. (۱۳۸۷). مهرهای ساسانی. سیری در هنر ایران: از دوران پیش از تاریخ تا امروز (زیر نظر آ. پوپ و ف. آکرمن؛ ترجمه ن. نوروززاده چگینی؛ ج. ۲، صص. ۹۷۷-۱۰۱۲). علمی و فرهنگی.

آموزگار، ژ. و تفضلی، ا. (۱۳۷۲). *اسطوره زندگی زردشت*. نشر چشمه.
اختصاصی، م. و خانمرادی، ا. (۱۴۰۰). *مهرهای ایران در دوران تاریخی (از برآمدن هخامنشیان تا فروپاشی ساسانیان)*. پازینه.

۱۲۸ دو فصل‌نامه علمی پژوهشی *نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی* سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

اسمیت، ژ. (۱۳۸۴). *فرهنگ اساطیر ایران و روم* (ترجمه ش. برادران خسرو شاهی). روزبهان. پورحقانی، م. ر. (۱۳۷۷). *روح بالدار، پژوهشی در اندیشه زندگی پس از مرگ در ایران باستان*. ضریح. جابز، گ. (۱۳۷۰). *سمیل‌ها، کتاب اول جانوران* (ترجمه م. ر. بقاپور). مترجم. دادور، ا. و مبینی، م. (۱۳۸۸). *جانوران ترکیبی در هنر ایران باستان*. دانشگاه الزهرا. دادور، ا. و منصوری، ا. (۱۳۸۵). *درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان*. دانشگاه الزهرا و کلهر.

دریایی، ت. (۱۴۰۰). *اسب‌های بالدار. بخارا، ۲۶ (۱۴۷)، ۱۷۹-۱۸۹*.

دوستخواه، ج. (مترجم). (۱۳۸۶). *اوستا* (ج. ۱). مروارید.

رستگار فسایی، م. (۱۳۸۳). *پیکرگردانی در اساطیر*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

قلی‌زاده، خ. (۱۳۹۲). *دانشنامه اساطیری جانوران و اصطلاحات وابسته*. کتاب پارسه.

کاظمی اسفه، پ.؛ ظاهری عبدوند، آ. و منشی‌زاده، م. (۱۴۰۰). *پژوهشی در ادب فارسی: تداوم*

توصیفات اسب در نظم فارسی بر اساس نقش مهرهای ساسانی (از مجموعه محسن فروغی).

متن پژوهی ادبی، ۲۵ (۹۰)، ۱۸۷-۱۶۲.

doi: <https://doi.org/10.22054/ltr.2020.53501.3096>

گوبل، ر. (۱۳۸۴). *گل‌مهرهای تخت سلیمان؛ جستاری در مهرشناسی اواخر دوره ساسانی* (ترجمه

ف. نجد سمیعی). سازمان میراث فرهنگی و گردشگری و پایگاه پژوهشی تخت سلیمان.

گیرشمن، ر. (۱۳۹۰ الف). *هنر ایران در دوران ماد و هخامنشی* (ترجمه ع. بهنام). بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

گیرشمن، ر. (۱۳۹۰ ب). *هنر ایران در دوران پارتی و ساسانی* (ترجمه ب. فروشی). بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

موسوی کوهپیر، م.؛ نوید، س. و نیستانی، ج. (۱۳۹۲). *نشانه‌های برهم کنش فرهنگی میان ایران و روم*

در ظروف سیمین دوره ساسانی. جامعه شناسی تاریخی، ۵ (۲)، ۱۷۱-۱۸۳.

URL: <http://jhs.modares.ac.ir/article-25-11311-fa.html>

نیکنامی، ک.؛ قاسمی، ر. و رضایی، ر. (۱۳۹۴). *مطالعه و تحلیل گونه شناختی اثر مهرهای دوره سلوکی*.

پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران، ۵ (۹)، ۱۴۵-۱۶۹.

نمادشناسی اسب بالدار در ایران باستان (مطالعه موردی: مهری از موزه بوعلی سینای همدان) ۱۲۹

هال، ج. (۱۳۹۰). فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب (ترجمه ر. بهزادی؛ ج. ۵). فرهنگ معاصر.

- Ackerman, Ph. (2017). Sasanian Seals (N. Norouzzade Chegini, Trans.). In A. U. Pope & Ph. Ackerman (Eds.). *A Survey of Persian art* (Vol. 2; pp. 977-1012). Elmi va Farhangi. (Original work published 1964) [In Persian]
- Amouzegar, Zh. & Tafazzoli, A. (1993). *The Myth of Zoroaster's Life*. Cheshmeh Publication. [In Persian]
- Bartholomae, Ch. (1961). *Altiranische Wörterbuch*. Berlin.
- Bivar, A. D. H. (1969). *Catalogue of the Western Asiatic seals in the British Museum, Stamp Seals, II: The Sasanian Dynasty*. British Museum.
- Brunner, Ch. J. (1978). *Sasanian stamp seals in the Metropolitan Museum of Art*. The Metropolitan Museum of Art.
- Cooper, J.C. (1987). *An Illustrated Eycyclopaedia of Traditional Symbols*. Thames and Hudson Ltd.
- Dadvar, A & Mansouri, E. (2006). *An Introduction to the Myths and Symbols of Iran and India in the Ancient Testament*. Alzahra University; Kalhor University. [In Persian]
- Dadvar, A. & Mobini, M. (2018). *Hybrid animals in ancient Iranian art*. Al-Zahra University. [In Persian]
- Daly, K.N. (2009). *Greek and Roman Mythology A to Z*. Chelsea house.
- Daryaei, T. (2021). Winged Horses. *Bukhara*, 26(147). 179-189. [In Persian]
- Dixon Kennedy, M. (2011). *Encyclopaedia of Iranian and Roman mythology* (R. Behzadi, Trans.). Tahori. [In Persian]
- Doustkhah, J. (Trans.). (2016). *Avesta* (Vol.1). Morvarid. [In Persian]
- Ekhtesasi, M. & Khanmoradi, A. (2021). *Seals of Iran in the historical period (from the rise of the Achaemenids to the collapse of the Sassanids)*. Pazineh. [In Persian]
- Fekripour, K. (2016). The Hybrid Creatures in Iranian and Indian Art. *Indian Journal of History of Science*, 51(4), 585-591. Doi: 10.16943/ijhs/ 2016/v51/i4/41235
- Garrison, M.B. & Cool Root, M. (2001). *Seals on the Persepolis Fortification Tablets*. Oriental Institute Publications 117.

- Ghirshman, R. (1976). Terrasses sacrées de Bard-e Néchandeh et Masjid-i Soleiman, *Mémoires de la Délégation archéologique française en Iran* 45; Paris.
- Ghirshman, R. (2011 a.). *Iranian art during the Median and Achaemenid periods* (I. Behnam, Trans.). Nashre Ketab. (Original work published 1992) [In Persian]
- Ghirshman, R. (2011 b.). *Iranian art during the Parthian and Sasanian eras* (B. Fravashi, Trans.). Nashre Ketab. (Original work published 1962) [In Persian]
- Gholizadeh, Kh. (2013). *Encyclopedia of mythological animals and related terminology*. Ketabe Parseh. [In Persian]
- Gignoux, Ph. (1986). *Iranisches personennamenbuch band II, mitteliranische personennamen, faszikel 2. österreichischen akademie der wissenschaften*.
- Gignoux, Ph. & Gyselen, R. (1982). *Sceaux Sasanides de diverses collections privies*. Éditions Peeters.
- Gignoux, Ph. & Gyselen, R. (1987). *Bulles et sceaux sassanides de diverses collections*. Association Pour L'avancement des Etudes Iraniennes.
- Göbl, R. (1976). *Dietonbullen vomtacht- E- Suleiman: ein beitrage zur spastanidschen sphragistik* (F. Najd Samii, Trans.). Cultural Heritage and Tourism Organization and Takht Suleiman Research Base. (Original work published 1976) [In Persian]
- Gyselen, R. (2007). *Sasanian Seals and Sealings in the A.Saeedi Collection, Acta Iranica 44*. Peeters.
- Hall, J. (2011). *Illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art* (R. Behzadi, Trans.; 5th ed.). Farhang-e Moaser. (Original work published 1995) [In Persian]
- Harper, P. O. (1973). Representational Motifs on the Sealings. In R. N. Frye, (Ed.). *Sasanian Remains from Qasr-i Abu Nasr* (pp. 66-87). Harvard University Press.
- Horn, p. & Steindorff, G. (1891). *Sassanidische siegelsteine*. W. Spemann.
- Kazemi Asfeh, P., Zaheri Abdvand, A. and Monshizadeh, M. (2021). A Research in Persian Literature: Continuity of Horse Descriptions in Persian Poetry based on the Role of Sasanian Seals (from Mohsen Foroughi

نمادشناسی اسب بالدار در ایران باستان (مطالعه موردی: مهری از موزه بوعلی سینای همدان) ۱۳۱

- Collection). *Literary Text Research*, 25(90), 161-187. doi: 10.22054/tr.2020.53501.3096 [In Persian]
- Mackenzie, D. N. (1986). *A Concise Pahlavi Dictionary*. Oxford University Press.
- Maghub, A. (2018). Political and Religious Ideologies on Parthian Coins of 2nd - 1st Centuries B.C. [Ph.D. Thesis]. SOAS university of London.
- MusaviKohpar, M.; Navid, S. & Neyestani, J. (2014). Signs of Cultural Interaction between Iran and the West on Sasanid silverworks. *Journal of Historical Sociology*, 5(2), 171-183. URL: <http://jhs.modares.ac.ir/article-25-11311-fa.html> [In Persian]
- Niknami, K.; Ghasemi, R. & Rezaee, R. (2016). Study and Typology Analysis of Motifs of Seal Impression of Seleucid Period. *Pazhoresh-ha-ye Bastanshenasi Iran*, 5(9), 145-162.
- Pourhaqani, M. R. (1998). *The Winged Soul, a research on the idea of life after death in ancient Iran*. Zarih. [In Persian]
- Rastegar Fasaee, M. (2013). *Peikargardani dar Asatir*. Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Roman, L., & Roman, M. (2010). *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*. Facts on File Inc.
- Schmidt, J. (2014). *Dictionary of Greek and Roman mythology* (Sh. Baradaran & Kh. Shahi, Trans.). Rouzbehan. (Original work published 1965) [In Persian]
- Yamauchi, K. (1993). *The Vocabulary of Sasanian Seals*. *Studia Culturae Islamicae*.

Look at Roots of Ancient “Narigale” Cult in Nodoushan

Mahdi Jafari


M.A. Graduated of Geography, Yazd University, Yazd, Iran. E_mail: khishavand2000@yahoo.com

Abstract

Letting male goats in cattle because sheep mating is been named Narigale. In the past, in Nodoushan district (western of Yazd province- Meybod town ship) Narigale cult has been done at 16th November and along with special celebration for all cattle. To find the ancient roots of this cult is the aim of this research. The research was done in descriptive-analytical method and data has been collected from library documents. The ceremony analysis significant that organizers used ritual and religious symbols to get better results. They had been used pomegranate fruit that is symbol of productivity in various cultures. Proper time for sheep mating is between 29th August and 21th December. Also it is Ormazd day, Aban month at Zoroastrian calendar. Zoroastrians believe that Ahuramazda has created sheep since Ormazd day. Sheep means all useful quadrupeds. Narigale and Ayāsrīm Gāhānbār which semantically related time to cattle return and sheep mating have been synchronized. Narigale is similar Gushn giri at written sources of Zoroastrian. *Ardāvīrāfnāme*, says duties of shepherds include guarding, to water and to food sheep and also prevent or do mating them according to the rule (Gushn giri). Because of this, people reach many benefits and soul of shepherds will gain great happiness in heaven. How performing and Time Narigale also written sources of Zoroastrian impaling show Narigale goes back to very ancient times.

Keywords: Narigale, Gushn giri, shepherding, Zoroastrian

| | | |
|--|-------------------------------------|--------------------------------------|
| Receive Date: 11 July 2024 | Revise Date: 16 January 2025 | Accept Date: 11 February 2025 |
| How to Cite: Jafari, M. (2025). Look at Roots of Ancient “Narigale” Cult in Nodoushan. <i>Ancien Culture and Languages</i> , 4(2), 133-145 | | |
| Publisher: Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages | | |

 <https://doi.org/10.22034/aclr.2025.2034758.1117>



نگاهی به ریشه‌های آیین کهن «نری‌گله» در ندوشن

مهدی جعفری

دانش آموخته کارشناسی ارشد جغرافیا، دانشگاه یزد، یزد، ایران. E_mail: khishavand2000@yahoo.com

چکیده

رها کردن بزهای نر را در گله به منظور جفت‌گیری «نری‌گله» می‌گویند. از گذشته، در ندوشن (شهری در شهرستان میبد، غرب استان یزد)، این کار برای گله‌ها در روز بیست و پنجم مهرماه و با انجام مراسمی خاص شبیه یک جشن صورت می‌گرفته است. منظور از انجام پژوهش، پیدا کردن ریشه‌های کهن این آیین است. شیوه پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده و اطلاعات مورد نیاز این پژوهش از مطالعات کتابخانه‌ای گردآوری شده است. کاربرد میوه انار (نماد باروری در فرهنگ‌های مختلف) در مراسم نری‌گله، نشان از اهمیت نتایج این مراسم برای برگزارکنندگان دارد. روز انجام نری‌گله در بازه زمانی مناسب از لحاظ طبیعی و زیستی قرار دارد. همچنین روزی است (روز اورمزد از ماه آبان در گاهشماری زردشتی) که از نظر زردشتیان آغاز آفرینش چهارپایان سودمند از جمله گوسفند است. نری‌گله با گهنبار ایاسرم همزمان است که زمان بازگشت گله و جفت‌گیری گوسفندان معنی می‌شود. نری‌گله را می‌توان با گشن‌گیری (گشن‌گذاری) در ادبیات مکتوب زردشتی همسان دانست. از نظر ارداویراف‌نامه یکی از وظایف شبانان، گشن‌گیری به قاعده گوسفندان بوده است. شیوه اجرا و زمان برگزاری مراسم نری‌گله در ندوشن نشان می‌دهد که مراسم نری‌گله، آیین بسیار کهنی است.

کلیدواژه‌ها: نری‌گله، گشن‌گیری، گله‌داری، زردشتی

| | | |
|---|---------------------------|-------------------------|
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲۱ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۲۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳ |
| استناد به این مقاله: جعفری، م. (۱۴۰۳). نگاهی به ریشه‌های آیین کهن «نری‌گله» در ندوشن. پژوهشنامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، ۴(۲)، ۱۳۳-۱۴۵ | | |
| ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان | | |

مقدمه

شاید در نگاه اول در میان پیشه‌های قدیمی رایج در جامعه، کشاورزی و برزیگری بیشتر به زردشتیان منتسب باشد. اما نگاهی گذرا به منابع مکتوب زردشتی نشان می‌دهد که شبانان همراه با برزیگران مورد توجه خاص بوده‌اند و تلاش‌هایشان در خدمت به سایر انسان‌ها ستوده شده است. به نظر ایوانف و همکاران، برای افزایش رفاه زندگی مادی، در گائاه‌ها به فزون ساختن دام‌ها و گسترش چراگاه‌ها و در خرده / اوستا به کشت و زرع و آبیاری اهمیت خاصی داده شده است (ایوانف و همکاران، ۱۳۵۷، صص. ۶۲ و ۶۳).

همه انسان‌ها از دسترنج دامداران و کشاورزان بهره می‌برند. بنابراین، دامداری و کشاورزی از جمله مشاغل است که در همه جوامع نیک و ارزشمند به حساب می‌آید. یکی از امور مورد توجه گله‌داران، زاد و ولد دام‌ها بوده است. تداوم کار چوپانی در سایه زایش گوسفندان است پس طبیعی است تولید مثل دام‌ها برای گله‌دار و چوپان‌هایی که گله را می‌چرانند، بسیار مهم باشد. جفت‌گیری گوسفند نزد دامدار همانند بذرافشانی در کشاورزی است. اگر کشاورز دانه نکارد یا در این کار اهمال نماید، نباید انتظار داشته باشد که محصول خوبی برداشت کند. با این کار، هم خود کشاورز دچار خسران می‌شود و هم دیگران. دامدار همانند کشاورزی که امیدوار به لطف پروردگار دانه در خاک می‌افشاند، نری‌ها را در گله رها می‌کند تا همگان از فواید آن بهره‌مند شوند.

نری‌گله مقدمه زاد و ولد گوسفندان در ندوشن است. در این نوشتار به بررسی این مراسم پرداخته شده تا ریشه‌ها و زمینه‌های شکل‌گیری آن مشخص گردد. پژوهش به شیوه توصیفی و تحلیلی بوده و از طریق مطالعات کتابخانه‌ای داده‌های مورد نیاز به دست آمده است. جزئیات مراسم نری‌گله در ندوشن و مناطق دیگر از مقالات و کتاب‌های موجود استخراج شده است. همچنین برای شناخت دیدگاه کیش مزدیسنا درباره گشن‌گیری چهارپایان، از اطلاعات موجود در *اوستا* و متون پهلوی بهره گرفته شده است.

در منطقه ندوشن به دلیل شرایط خاص جغرافیایی و اقلیمی فعالیت دامداری - به طور خاص پرورش بز و میش - از سده‌های پیشین رواج داشته است. به همین دلیل یک فرهنگ سنتی پیرامون این پیشه شکل گرفته که قدمت زیادی دارد و کم و بیش تا سال‌های اخیر هم تداوم داشته است. فرهنگ گله‌داران این منطقه مورد توجه پژوهشگران بوده است و آیین نری‌گله جزئی

از فرهنگ مذکور است که به شماره ۱۰۶۵ در تاریخ ۱۵ دی ماه ۱۳۹۳ در فهرست میراث غیر ملموس ثبت شده است.

پیشینه تحقیق

باستانی پاریزی (۱۳۷۷، ص. ۴۰۰). در ضمن برشمردن ویژگی های چوپانی در پاریز، صد و هشتادم^۱ را فصل قوچ اندازی و نری اندازی معرفی کرده است و اضافه می کند که [ماه] مهر، جان میش ها و بزها آماده گشن گیری شده اند.

در خراسان (فردوس - خراسان جنوبی) هم آیینی مانند نری گله وجود دارد. در اوایل پاییز در فصل رها کردن بزهای نر (تکه ها) در میان بزهای ماده برای جفت گیری، بر سر شاخ های هر یک از بزهای نر ابتدا یک انار می زنند و یک دختر بچه را سوار یک بز نر می کنند تا چند دور بگردد و بعد از آن پس از مدت ها جدایی از ماده، به میان بزها برود و به باور مردم جنوب خراسان، با این کار همه بزها آبستن می شوند و بزغاله ماده هم می زاینند و در نتیجه برکت گله و زاد و ولد آنها بیشتر می شود (یا حقی، ۱۳۸۶، ص. ۱۶۸). گویا در روزگار گذشته بزغاله ماده را باعث ماندگاری گله می دانستند.

نری گله در ندوشن از نظر بشارت یک نوع مراسم دامادی برای چپش (بز نر) بوده است (بشارت، ۱۳۹۴).

همچنین صادقی ندوشن (۱۳۹۵، ص. ۳۳) به بررسی آیین نری گله در منطقه مذکور پرداخته و بر این باور است که انتخاب یک روز خاص برای نری گله، حاصل تجربه چند صد ساله است. با انجام جفت گیری گوسفندان در این تاریخ، شرایط مناسب به جهت فراوانی آذوقه و سپری شدن فصل یخبندان فراهم می گردد.

چارچوب های مفهومی

• کاربرد آیینی انار

انار به خاطر دانه های فراوان نشانه باروری است و بر اساس یک سنت کهن که در میان برخی اقوام رایج است، عروس، اناری بر زمین می اندازد تا بترکد و دانه هایش روی زمین پخش شود. تعداد دانه های پخش شده نمایانگر این است که او چند فرزند به دنیا خواهد آورد (عادل زاده و

^۱ منظور ۱۸۰ روز پس از نوروز که روز ۲۵ ماه شهریور است.

نگاهی به ریشه‌های آیین کهن «نری‌گله» در ندوشن ۱۳۷

پاشایی فخری، ۱۳۹۴، ص. ۳۶۶. همچنین انار میوه‌ای است با دانه‌های فراوان و نمادی از ازدواج و داشتن بچه‌های بسیار (مزداپور، ۱۳۸۱، صص. ۹۹ و ۱۰۰). یکی از مناسک ازدواج در خراسان (شهرستان تایباد خراسان رضوی) این است که در ابتدای ورود عروس به خانه بخت، داماد سه انار به سمت او پرتاب می‌کند (شکورزاده، ۱۳۴۶، صص. ۱۷۳ و ۱۷۴). در مراسم نامزدی و عروسی زردشتیان نیز انار کاربرد دارد (آذرگشسب، ۱۳۷۲، صص. ۱۸۳ و ۱۸۴ و نیکنام، ۱۳۷۹، ص. ۵۵ و اشیدری، ۱۳۸۳، ص. ۱۵۴). به دو انار سکه می‌زدند و به همراه گل و سرو و آویشن به دست عروس و داماد می‌دادند. اگرچه در این مراسم دادن انار شیرین بهتر بود، اما می‌توانستند به جای آن از سیب و به نیز استفاده کنند (مزداپور، ۱۳۸۱، ص. ۱۰۰).

• زیست‌شناسی تولید مثل گوسفندان

در زمانی که روزها در حال کوتاه‌تر شدن‌اند، گوسفندان فعالیت تولیدمثلی بیشتری دارند. اوج فعالیت تولیدمثلی گوسفند از ۸ شهریور تا اول دی ماه است. همچنین از ابتدای خرداد تا اوایل شهریور نباید قوچ یا نری در گله باشد (صادقی نیا، ۱۳۹۵، صص. ۷ و ۱۶). میانگین دورهٔ آبستنی بز در حدود ۱۵۰ روز بوده و ۸۰ درصد بزها، ۱۴۸ تا ۱۵۳ روز بعد از جفت‌گیری زایمان می‌کنند. در بعضی موارد زایمان ممکن است ۱۰ روز قبل یا بعد از موعد مورد انتظار باشد، بدون اینکه ضرری برای مادر یا فرزند داشته باشد (اکبری، ۱۳۶۹، ص. ۷۵). با توجه به دورهٔ جنینی حدود پنج ماهه، گوسفندانی که در اول آبان نری می‌خورند^۱ در اواخر اسفند زایمان می‌کنند. از نیمهٔ اسفند هوا شروع به گرم‌شدن می‌کند و احتمال رخداد یخبندان در روزهای بهار کمتر می‌گردد. همچنین فصل بهار آغاز رویش گیاهان تازه نیز هست (جعفری ندوشن، ۱۴۰۲، ص. ۷۴).

در فرایند تولیدمثل گله، بزها هم باید آمادهٔ جفت‌گیری شده باشند (فحل شده باشند). در غیر این صورت جفت‌گیری اتفاق نخواهد افتاد. امکان دارد برخی بزها در همان مرحلهٔ اول آبستن نشوند و لازم باشد دوباره جفت‌گیری انجام گیرد. به طور معمول جفت‌گیری بیشتر گوسفندان در گله حدود یک ماه زمان می‌برد (جعفری ندوشن، ۱۳۹۴، ص. ۷۲). جفت‌گیری با فواصل ۲۱ روزه تکرار می‌شود (اکبری، ۱۳۶۹، ص. ۷۵). برای بزی که در مرحلهٔ اول آبستن نشده تا سه هفته بعد امکان جفت‌گیری فراهم نیست.

^۱. اصطلاحی محلی که برای جفت‌گیری گوسفند نر و ماده به کار می‌رود.

• گله‌داری در کیش زردشتی

مطالب قابل ملاحظه‌ای با موضوع جفت‌گیری جانوران سودمند از جمله گوسفند در ادبیات مزدیسنا وجود دارد.

در بندهش - یکی از منابع مکتوب قدیمی زردشتی - مراحل ششگانه آفرینش اینگونه نوشته شده است:

«نخست آسمان را آفرید. به چهل روز که از روز هرمزد، ماه فروردین تا روز آبان، ماه اردیبهشت است. پنج روز درنگ کرد تا روز دی به مهر. آن پنج روز گاهنبار و آن را نام مدیوزرم است. آن را گزارش این بود که زیستگاه مهر و ماه و سبزی به پیدایی آمد. دیگر آب را آفرید به پنجاه و پنج روز که از روز مهر ماه اردیبهشت است تا روز آبان، ماه تیر... سدیگر زمین را به هفتاد روز آفرید که از روز مهر، ماه تیر تا روز ارد، ماه شهریور است. چهارم گیاه را آفرید به بیست و پنج روز (که از روز هرمزد ماه مهر تا روز ارد است). پنجم گوسفند را آفرید به هفتاد و پنج روز که از روز هرمزد، ماه آبان، تا روز دی به مهر، ماه دی است. پنج روز درنگ کرد تا (روز بهرام) آن پنج روز گاهنبار و او را نام مدیاریم است که او را گزارش این که انبار زمستان را برای دام‌های خویش فراهم کرد» (بهار، ۱۳۶۹، ص. ۳۵).

واژه گوسفند «مجاز جزء از کل» است و به همه چهارپایان مفید اطلاق می‌شود. روز هرمزد یا اورمزد از ماه آبان در تقویم زردشتی همان روز بیست و پنجم ماه مهر است.

در سنت زردشتی سال به دو فصل تابستان بزرگ و زمستان تقسیم می‌شده است. در این تقسیم‌بندی که جنبه دینی هم دارد؛ از روز اورمزد (اول) از ماه فروردین تابستان آغاز و تا روز انارام (بیست و چهارم) ماه مهر ادامه می‌یابد. روز اول آبان شروع فصل پنج ماهه زمستان است. پنج روز قبل از ماه آبان یعنی بیستم تا بیست و پنجم مهر ماه، گاه انجام چهارمین گاهنبار سالانه زردشتیان است که به «ایاسرم» معروف است. در کلیه کتب پهلوی مکرراً از گهنبارها یاد شده و بجای آوردن مراسم دینی در این جشن‌ها ثواب بزرگ و ترک آنها گناه بزرگ شمرده شده است. در سنت مزدیسنا بنای این جشن‌ها را به جمشید نسبت داده‌اند (پوردادو، ۱۳۱۰، ص. ۲۲۰).

در ویسپرد کرده ۱، فقره ۲، این گهنبار به هنگامه جفت‌گیری (گشن‌گیری) گله نامبردار شده است (پوردادو، ۱۳۵۷، ص. ۲۷ و دوستخواه، ۱۳۸۵، ص. ۵۱۹). ایاسرم را برگشت هم گفته‌اند و از آن هنگامی اراده شده که گله و رمه از چراگاه تابستانی به آغل برمی‌گردد و وقت جفت‌گیری گوسفندان است (پوردادو، ۱۳۱۰، صص. ۲۱۸ و ۲۱۹). در یسنا برای ایاسرم صفاتی به معنای «فرود آینده» و «گوسفند نرها شده» ذکر شده است. از این صفات که در یسن‌های ۲، ۳، ۴،

نگاهی به ریشه‌های آیین کهن «نری‌گله» در ندوشن ۱۳۹

۶، ۷، ۹ و ۱۷ تکرار شده است، برگشتن گله از چراگاه تابستانی به آغل و هشتن گوسفندان نر یعنی رها نمودن گوسفندان از برای جفت‌گیری اراده شده است (پورداود، ۱۳۵۶، ص. ۱۱۸). لازم به ذکر است که انجام گهنبارها از نظر دینی برای زردشتیان بایسته بوده و ترک آن کاری نکوهیده شمرده می‌شود.

واژه پهلوی گشن^۱ را جوان، پهلوان و نر معنی کرده‌اند. به جفت‌گیری حیوانات نیز گشن‌گیری گفته‌اند (شهزادی، ۱۳۸۳، ص. ۲۸۳). معادل گشن در *اوستا* ارشن (aršan) است که انسان و حیوان نر و دلیر و دلاور معنی می‌دهد (بهرامی، ۱۳۶۹، ص. ۱۲۲) و رشنی (varšani) در *اوستا* به معنی بارورسازی ماده بوسیله نر است (بهرامی، ۱۳۶۹، ص. ۱۲۹۸).

عبارت زیر که در *ارداویراف‌نامه* آمده است، نشان از اهمیت پیشیۀ شبانی و کارهای وابسته به این شغل از جمله توجه به زاد و ولد گوسفندان در کیش زردشتی دارد. *ارداویراف‌نامه* گزارشی از سفر تمثیلی یک موبد زردشتی به جهان پس از مرگ و شرح حال نیکوکاران و بدکاران در آن جهان است.

«آن روان شبانان را دیدم که به گیتی چهارپای و گوسفند را ورزیدند و پروردند و از گرگ و دزد و مردم ستنه نگاه داشتند و به هنگام مناسب آب و گیاه و خورش دادند و از سرما و گرمای سخت حفظ کردند و گشن را به گاه خویش، (بر ماده) برهشتند و بنا به قاعده (به هنگام) از ماده بازداشتند و بسیار سود بزرگ و بر و نیکی و خورش و جامه بر مردمان زمان بخشیدند، که در آن روشنی و بدان بالای درخشان و رامش و شادی بزرگ (می)روند. مرا بسیار ستودنی در نظر آمد» (بهار، ۱۳۶۲، ص. ۲۶۰).

عبارت «گشن را به گاه خویش بر ماده برهشتن» به معنی انجام جفت‌گیری در زمان مشخص یعنی همان نری‌گله و «بازداشتن از ماده» هم جدا کردن نری‌ها از گله در اول تابستان است. این کار همراه با سایر وظایف معمولی هر چوپان مثل محافظت گوسفندان از گرگ‌ها و دزدها، آب‌دادن و علف‌دادن و از سرما و گرما حفظ کردن سبب می‌شود، چوپانان در آن دنیا به رامش و شادی بزرگ دست یابند. طوریکه این جایگاه آنان برای ارداویراف بسیار ستودنی است. نه تنها مراقبت و مواظبت از گوسفندان کار نیکی است بلکه توجه به جفت‌گیری گوسفندان و انجام آن در یک موقع مشخص، هم در شمار کارهای پسندیده شمرده شده است. زیرا با انجام این وظایف است که منافع و سود بزرگی از گوسفندان مثل تولید شیر و گوشت و پوشاک و ... به مردم می‌رسد.

^۱ gušn

از اندرزه‌های انوشه‌روان آذرباد ماراسپندان این است که در اشتاد روز اسب، گاو و ستور به گشن «نرینه» هل تا به‌درستی باز آیند (عریان، ۱۳۷۱، ص. ۱۰۹). اشتاد^۱ روز بیست و ششم در گاهشماری زردشتی است و روز اشتاد از ماه مهر روز آغاز گهنبار ایاسرم است. اهونور یا «یتا اهو وئیریو» از کلام‌های مقدسی در آیین زردشتی است که خواندندش در آغاز نیایش‌ها و جشن‌ها بایسته و گفتن آن در آغاز کارهای مهم فرخنده است. در هنگام زن‌خواستن ده بار اهونور گوید تا شگون در کار بهتر شود. همین‌طور ده بار اهونور گفتن کسی را که خواهد بر ستور و گوسفند (ماده)، گشن (حیوان نر) گذارد، تا (حیوان) دارای بچه نیکوتر شود (مزداپور، ۱۳۶۹، ص. ۲۳۹). این عبارت نشان می‌دهد که گشن‌گیری جزو کارهای بسیار مهم شمرده می‌شده است.

بحث

نری‌گله مراسمی است که طی آن نری‌ها که پنج ماه از ماده‌ها جدا بودند، به گله ملحق می‌شوند. مقدمات کار از اواسط بهار با انتخاب نری‌های مناسب و دور کردن آنها از گله انجام می‌شود. در ندوشن جفت‌گیری همه گوسفندهای گله در یک روز خاص انجام می‌گرفته است. اگرچه برخی از گله‌دارها این کار را پنج روز قبل از این تاریخ انجام می‌دادند. در گله به تعداد هر سی بز یک بز نری یا نری در نظر می‌گرفتند. نری‌هایی برای جفت‌گیری انتخاب می‌شدند که جثه درشت‌تر، هیكل خوشگل‌تر و مادر پرشیرتری داشتند. همین‌طور نری‌های یکساله که به آنها چپش می‌گفتند به نری‌های چند ساله اولویت داشتند. نری‌ها را در اواخر بهار از گله جدا می‌کردند، بدین ترتیب در مدت چهار ماه هیچ گوسفند نری در گله نبود.

در اول ماه آبان به تقویمی که همه ماه‌های سال سی روزه‌اند، مطابق بیست و پنجم مهرماه در تقویم رسمی، نری‌ها به گله اضافه می‌شدند. به این کار در اصطلاح نری‌گله یا نری‌گذار^۲ می‌گفتند که همراه با آئین‌ها و مناسک خاصی انجام می‌شد. در حضور صاحب گله و چوپان‌ها اول نری‌ها را سه بار دور گله می‌گردانند. بعد به شاخ بزرگ‌ترین نری یک انار زده و پس از رد کردن او از زیر قرآن، و از سمت قبله همراه با صلوات افراد حاضر به سوی گله رها می‌کردند. بقیه نری‌ها به دنبال او به سمت گله می‌رفتند. اولین بزی که با نری جفت‌گیری کرد و به اصطلاح نری خورد را

^۱ aštād

^۲ این اصطلاح کمتر رایج است و از اصطلاح نری‌گله قدیمی‌تر. ممکن است پسوند گذار در اصل گذار بوده و نری‌گذار به معنای قرار دادن بز نر در گله بوده باشد.

نگاهی به ریشه‌های آیین کهن «نری‌گله» در ندوشن ۱۴۱

گرفته و به صورت او اناری می‌کوبند تا آب انار وارد بینی و دهان بز شود. بعد این انار را به یکی از شاخ‌های او می‌زنند. هم بز نر و هم بز ماده، سنگینی انار را بر روی شاخ خود تحمل نمی‌کردند و با تکان دادن سر، آن را دور می‌انداختند. چوپان‌ها هم انارها را برداشته و می‌خوردند، چون باور داشتند این انارها دارای برکت‌اند. به جای انار از میوه «بِه» هم استفاده می‌کردند.

صاحب گله از آجیلی که همراه آورده بود به عنوان «سرتخمی» به افراد حاضر در مراسم می‌داد و سپس از افراد حاضر در مراسم پذیرایی می‌کرد (جعفری ندوشن، ۱۴۰۲، ص. ۷۱).

تشریفات مربوط به نری‌گله از حضور افراد گوناگون تا دادن آجیل و پذیرایی، اهمیت این آیین را می‌رساند. از طرف دیگر چوپانان از چند ماه قبل زمینه‌های لازم برای نری‌گله را آماده می‌کنند. انتخاب نربزهایی برای کار جفت‌گیری با ظاهر مناسب‌تر و از نسل ماردان پرشیرتر در این راستاست. دلیل آن هم آشکار است. نری‌گله، گام اول در فرایند تولیدمثل گله است. اگر گوسفندان نزایند در طی چند سال گله‌ای در کار نخواهد بود. ضمن اینکه، شیر که نقطه آغاز فراهم آوردن خوراکی‌های گوناگون است، پس از زایش بدست می‌آید. بنابراین گذران زندگی چوپان و یا گله‌دار به انجام بهنیه نری‌گله وابسته است.

چوپانان از نمادهای آیینی در نری‌گله استفاده می‌کنند تا بهترین نتیجه را از جفت‌گیری گوسفندان به دست آورند و اصطلاحاً کارشان برکت داشته باشد. این نمادها دو گونه‌اند برخی اسلامی و برخی دیگر به دوران پیش از اسلام مربوط می‌شوند. کاربرد انار به باورهای کهن مربوط است، اما نمادهایی مثل توجه به جهت قبله، گذراندن نربزه‌ها از زیر قرآن و صلوات جنبه اسلامی دارند. همین‌طور خوردن انارهای ریخته‌شده از شاخ بز توسط چوپان، حاوی نکته‌ای است. برخلاف آنچه دیگران می‌پندارند، از نگاه این چوپان، مراسم نری‌گله رویداد مقدس و سپندی است، زیرا اناری که در آن استفاده شده برکت‌آفرین است.

کاربرد میوه انار نیز، که نماد باروری و فرزندآوری زیاد است، نشان از آن دارد که گردانندگان نری‌گله امید داشتند، بیشتر بزها آبستن شده و بزغاله‌های زیادی به دنیا بیاورند. همچنین، زدن انار به شاخ بزها، برای همانندکردن نری‌گله با مراسم ازدواج انسان‌هاست. که این نیز نشان از اهمیت آیین نری‌گله دارد.

به دو جهت زمان انجام آیین نری‌گله، مناسب است. اول اینکه با سرد شدن هوا، آمادگی بزها برای جفت‌گیری بیشینه می‌شود (صادقی نیا، ۱۳۹۵، صص. ۷ و ۱۶) و احتمال آبستن شدن حداکثر بزها، بیشتر.

از طرف دیگر با انتخاب این زمان برای جفت گیری، زایش گله در زمان مناسب اتفاق می افتد. در این زمان دور، یخبندان سپری شده و با رویش گیاه، غذای بهتر و بیشتری در اختیار بزهای شیرده قرار می گیرد. یخبندان به تلف شدن بزغاله ها و خشک شدن شیر بزها منجر می شود (صادقی ندوشن، ۱۳۹۵، ص. ۳۳ و جعفری ندوشن، ۱۴۰۲، ص. ۷۴)، بدون شیر بزغاله ها از گرسنگی مرده و درآمد چوپان از تولید فراورده های لبنی از بین خواهد رفت. بنابراین وقتی نریزها را در اواخر بهار از بزها جدا می کنند جفت گیری در زمان مناسب اتفاق می افتد در غیر این صورت، دامدار زیان های زیادی متحمل خواهد شد. انتخاب زمان مناسب جفت گیری گله از جمله تجربه های کهن بشری است که مد نظر گردانندگان نری گله بوده است.

آیا انتخاب یک روز خاص برای نری گله صرفاً به استناد تجارب گذشته است؟ درست است که روز نری گله، شرایط محیطی و زیستی برای فرایند جفت گیری مناسب است، اما در روز اول، همه گوسفندان نری نمی خوردند و این کار به تدریج در طی حدود یک ماه انجام می شود. از طرف دیگر، رویش گیاهان در فصل بهار یک فرایند تدریجی است و به واسطه شرایط اقلیمی این اتفاق زودتر و یا دیرتر می افتد. بنابراین اگر نری گله چند روز جلوتر یا عقب تر انجام گیرد، در نتیجه کار تأثیر زیادی ندارد. به طور حتم آنچه از تجربه چند ساله بدست آمده، یافتن بازه زمانی مناسب برای جفت گیری است و انتخاب یک روز خاص برای نری گله دلیل آیینی دارد.

نتیجه گیری

نری گله همان «گشن (حیوان نر) را به گاه خویش بر ماده برهشتن» است که در *ارداویراف نامه* از جمله خویشکاری های شبانان برشمرده شده است. ضمن اینکه زمان انجام آن روزی است که در باور زردشتیان، روز آغاز آفرینش جانوران سودمند (روز اورمزد از ماه آبان) است. چهارمین گهنبار از گهنبارهای شش گانه زردشتیان، به ایاسرم نامبردار است که از جهت معنای واژه و زمان انجام با هنگام جفت گیری گوسفندان هماهنگی دارد. از آنجا که گهنبارها جشن های بسیار کهنی اند می توان گفت این کار که در ندوشن به آن نری گله می گویند، دیرینگی و پیشینه زیادی دارد. روز نری گله در مناسبترین بازه زمانی برای جفت گیری گوسفند به جهت شرایط زیستی و طبیعی است. احتمالاً شبانان بدوی نیز به تجربه از این موضوع آگاه بودند و بر مبنای آن به انجام جفت گیری گوسفندان در زمان خاص پایبند بوده اند. نمود این موضوع در وضع گهنبار ایاسرم و گزینش روز آغاز آفرینش جانوران سودمند است.

نگاهی به ریشه‌های آیین کهن «نری‌گله» در ندوشن ۱۴۳

مقدمات نری‌گله از چند ماه قبل با انتخاب نرهای مناسب و دور نگه‌داشتن از ماده‌ها (به‌قاعده بازداشتن از ماده در *ارداویراف‌نامه*) صورت می‌گیرد. همسان‌انگاری مراسم نری‌گله با مناسک ازدواج و به کارگیری نمادهای آیینی مثل قراردادان انار بر سر شاخ گوسفند افزون بر نشان‌دادن اهمیت نتایج نری‌گله برای برگزارکنندگان، نیز نشان از قدمت این مراسم دارد.

کتابنامه:

- آذرگشسب، ا. (۱۳۷۲). *مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان*. انتشارات فروهر.
- اشیدری، ج. (۱۳۸۳). *گوشه‌ای از تاریخ و فرهنگ زرتشتیان شریف‌آباد اردکان* (با همکاری ماهیار اردشیری و خسرو دبستانی). اشا.
- اکبری، ح. (۱۳۶۹). مدیریت تولیدمثل در بز. *تحقیقات دامپزشکی و فرآورده‌های بیولوژیک*، ۳(۱)، ۷۴-۷۶. <https://doi.org/10.22092/vj.1990.112016>
- ایوانف، م. س.؛ گرانوسکی، ا. آ.؛ داندامایف، م. آ. و کوشلنگو، گ. آ. (۱۳۵۷). *تاریخ ایران: ایران باستان* (ترجمه س. ایزدی و ح. تحویلی). دنیا.
- باستانی پاریزی، م. ا. (۱۳۷۷). *آفتابه زرین فرشتگان* (چ. ۲). خرم.
- بشارت، ح. (۱۳۹۴). شرحی بر تاریخ رمه داری ندوشن. *روزنامه آفتاب یزد*. ویژه‌نامه (۴۵۷۰)، ۵ بهار، م. (۱۳۶۲). *پژوهشی در اساطیر ایران*. توس.
- بهار، م. (مترجم). (۱۳۶۹). *بندهشن*. توس.
- بهرامی، ا. (۱۳۶۹). *فرهنگ واژه‌های اوستایی*. بلخ.
- پورداد، ا. (۱۳۱۰). *خرده اوستا*. انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی.
- پورداد، ا. (۱۳۵۶). *یسنا* (به کوشش ب. فره‌وشی؛ ج. ۱، چ. ۳). دانشگاه تهران.
- پورداد، ا. (۱۳۵۷). *ویسپرد* (به کوشش ب. فره‌وشی؛ چ. ۲). دانشگاه تهران.
- جعفری ندوشن، م. (۱۴۰۲). *با ساکنان مرداخانه، گزیده‌ای از آداب زندگی، مهارت‌های شغلی و آیین‌های سنتی چوپانان*. علم نوین.
- دوستخواه، ج. (۱۳۸۵). *اوستا: کهنترین سروده‌ها و متن‌های ایرانی* (چ. ۱۰). مروارید.
- شکورزاده، ا. (۱۳۴۶). *باورها و سنت‌های عامه مردم خراسان*. بنیاد ایران فرهنگی شهزادی، ر. (۱۳۸۳). *واژه‌نامه پازند*. فروهر
- صادقی ندوشن، غ. (۱۳۹۵). *دامداری سنتی ندوشن* [گزارش مکتوب منتشر نشده].
- صادقی نیا، ح. (۱۳۹۵). *زمان‌بندی جفت‌دهی (قوچ‌اندازی یا کل‌اندازی)*. آموزش کشاورزی.

۱۴۴ دو فصل نامه علمی پژوهش نامه فرهنگ و زبان های باستانی سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

عادل زاده، پ. و پشایی فخری، ک. (۱۳۹۴). بررسی انار در اساطیر و بازتاب آن در ادب فارسی.

سبک شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، ۲۷، ۳۶۱-۳۷۴.

عریان، س. (مترجم و ؟). (۱۳۷۱). متون پهلوی. کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.

مزداپور، ک. (۱۳۶۹). شایست ناشایست. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مزداپور، ک. (۱۳۸۱). کاربرد آیینی چند گیاه در نزد زرتشتیان معاصر ایران. فرهنگ مردم، ۱،

۹۵-۱۰۶.

نیکنام، ک. (۱۳۷۹). از نوروز تا نوروز، آئین ها و مراسم سنتی زرتشتیان ایران. فروهر.

یاحقی، م. ج. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان واره ها در ادبیات فارسی. فرهنگ معاصر.

Adelzade, P. & Pashaii Fakhri, K. (2015). Analysis pomegranate in mysteries and its reflection on Persian literature. *Stylistic of Persian Poem and Prose*, 8(27), 361-374. [In Persian]

Akbari, H. (1990). Management of reproduction in goat. *Veterinary Researches & Biological Products*, 3(1), 74-76. <https://doi.org/10.22092/vj.1990.112016> [In Persian]

Azargoshasp, A. (1993). *Religion ceremony and manners of Zoroastrians*. Faravahar. [In Persian]

Bahar, M. (1983). *Research in Iranin mysteries*. Tus. [In Persian]

Bahar, M. (Ed. & Trans.). (1990). *Bondahishn*. Tus. [In Persian]

Bahrani, E. (1990). *Dictionary of Avestan words*. Balkh. [In Persian]

Bastani Parizi, M. E. (1998). *Aftabe zarrin fereshtegan* (2nd ed.). Khorram. [In Persian]

Besharat, H. (2016). Discussion on shepherding history in Nodoushan. *Aftabe Yazd*, (4570), 5. [In Persian]

Dostkhah, J. (Trans.). (2006). *Avesta, the most ancient Iranians songs* (Vol. 1; 10th ed.). Morvarid. [In Persian]

Ivanov, M. S. & Grantsevki, A., Dandamayev, M. A. , Kushlenko, G. A. (1980). *History of Iran: Ancient Iran* (S. Eazadi & H. Tahvili, Trans.). Donya. [In Persian]

Jafari Nodoushan, M. (2024). *Together Ardakhana' inhabitants, selected live manners and job skills and traditional rituals of shepherds*. Andishmandan. [In Persian]

Mazdapoor, K. (1990). *Shāyist nāshāyist*. Institute of Studies and Cultural Researches. [In Persian]

نگاهی به ریشه‌های آیین کهن «نری‌گله» در ندوشن ۱۴۵

- Mazdapoor, K. (2002). Ethic application of some plants near current Zoroastrians. *Farhange Mardom*, 1, 95-106. [In Persian]
- Niknam, K. (2000). *Az Nouroz ta Norouz, ethics and traditional ceremony of Iranian Zoroastrians*. Faravahar. [In Persian]
- Oryan, S. (Ed. & Trans.). (1992). *Pahlavi texts*. National Library of Islamic Republic of Iran. [In Persian]
- Oshidari, J. (2004). *Corner of history and culture' Zoroastrians in Sharifabad Ardakan* (In Partnership with M. Ardashiri, & K. Dabestani). Asha. [In Persian]
- Purdavood, E. (1931) *Khorde Avesta*. Iranian Zoroastrians Association. [In Persian]
- Purdavood, E. (Trans.). (1977) *Yasna* (Volume 1; 3th ed.; Effort B. Faravashi). University of Tehran. [In Persian]
- Purdavood, E. (1978). *Visparad* (Effort B. Faravashi, 2nd Edition). University of Tehran. [In Persian]
- Sadeghi Nia, H. (2016). *Timing of malting (Ghoch Andazi)*. Agricultural Education. [In Persian]
- Sadeghi Nodoushan, G. R. (2016). *Traditional shepherding of Nodoushan*. Unpublished report. [In Persian]
- Shahzadi, R. (2007). *Pazand glossary*. Faravahar. [In Persian]
- Shakurizade, E. (1967). *Beliefs and popular customs of the Khorasan people*. Iranian Culture Foundation. [In Persian]
- Yahaghi, M. J. (2007). *Dictionary of mythology and stories in Persian literature*. Farhange Moaser. [In Persian]

Critique of the Role of Historical Linguistics in Iranian Studies: From the Perspectives of Orientalists to Iranian Scholars

Seyed Mojtaba Mirmiran
Assistant Professor of Geography - Iranology, University of Guilan, Rasht, Iran. E_mail:
mirmiran@guilan.ac.ir

Abstract

Historical linguistics, a pivotal and interdisciplinary branch of Iranian studies, plays a crucial role in analyzing Iran's linguistic evolution, cultural transformation, and social history. This field, through the study of ancient languages such as Avesta, Middle Persian, and Old Persian, undertakes the systematic reconstruction of linguistic relationships, phonetic shifts, and syntactic developments. This offers profound insights into the intellectual, cultural, and historical dimensions of Iran. This research explores the fundamental significance of historical linguistics within Iranian studies, particularly by assessing the comparative, etymological, and analytical methodologies employed in reconstructing ancient languages. The findings of this study reveal that early comparative studies, despite their linguistic accuracy in reconstructing Iranian languages based on Indo-European theories, often overlooked the broader sociocultural frameworks, including the impact of historical events and the role of language in shaping regional and national identities. In contrast, contemporary research, which is informed by historical manuscripts and both Middle and Modern Iranian languages, provides a more holistic and nuanced perspective on the intricate relationship between language and culture. However, persistent resource limitations, alongside an overemphasis on standardized official languages, have marginalized linguistic diversity and endangered local dialects. This study employs content analysis and comparative linguistic methodologies to evaluate the strengths and weaknesses of various approaches. The study further emphasizes that integrating digital tools, adopting interdisciplinary frameworks, and prioritizing the documentation of local dialects can bridge existing gaps, ultimately leading to a more comprehensive and contextualized understanding of Iran's rich linguistic and cultural heritage.

Keywords: historical linguistics, Iranian studies, ancient languages, cultural identity

| | | |
|--|----------------------------|----------------------------|
| Receive Date: 21 February 2025 | Revise Date: 16 March 2025 | Accept Date: 28 March 2025 |
| How to Cite: Mirmiran, s. (2024). Critique of the Role of Historical Linguistics in Iranian Studies: From the Perspectives of Orientalists to Iranian Scholars. <i>Ancien Culture and Languages</i> , 4(2), 147-170. | | |
| Publisher: Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages | | |

نقد و بررسی جایگاه زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی از دیدگاه شرق‌شناسان تا پژوهش‌گران ایرانی

سید مجتبی میرمیران

استادیار گروه جغرافیا-ایران‌شناسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. E-mail: mirmiran@guilan.ac.ir

چکیده

زبان‌شناسی تاریخی، یکی از شاخه‌های کلیدی ایران‌شناسی، نقش مهمی در تحلیل تاریخ زبانی، فرهنگی و اجتماعی ایران دارد. این حوزه با مطالعه زبان‌های باستانی مانند اوستایی، پهلوی و فارسی باستان، به بازسازی روابط زبانی و تحولات آن می‌پردازد و جنبه‌های فکری و فرهنگی ایرانیان را روشن می‌کند. در این پژوهش، جایگاه زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی بررسی شده و روش‌های تطبیقی و تحلیلی در بازسازی زبان‌های باستانی ارزیابی شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که پژوهش‌های اولیه، علی‌رغم دقت در بازسازی زبان‌های ایرانی بر اساس نظریه‌های هندواروپایی، از ابعاد اجتماعی، فرهنگی و هویت محلی غفلت کرده‌اند. پژوهش‌های معاصر با تمرکز بر متون تاریخی و زبان‌های میانه و نوین ایرانی، ارتباط جامع‌تری میان زبان و فرهنگ ارائه می‌دهند، اما محدودیت منابع و تمرکز بر زبان‌های رسمی، تنوع زبانی و گویش‌های محلی را نادیده گرفته است. این مقاله با تحلیل محتوایی و تطبیقی، نقاط ضعف و قوت روش‌ها را بررسی و تأکید می‌کند که ابزارهای دیجیتال، رویکردهای میان‌رشته‌ای، و توجه به گویش‌های محلی، می‌تواند شکاف‌های این حوزه را برطرف سازد.

کلیدواژه‌ها: زبان‌شناسی تاریخی، ایران‌شناسی، زبان‌های باستانی، هویت فرهنگی.

| تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۳ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۸ |
|--|---------------------------|------------------------|
| استناد به این مقاله: میرمیران، م. (۱۴۰۲). نقد و بررسی جایگاه زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی از دیدگاه شرق‌شناسان تا پژوهش‌گران ایرانی. پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، ۴(۲)، ۱۴۷-۱۷۰. | | |
| ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان | | |

مقدمه

زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی به بررسی تغییرات ساختاری، نحوی، واژگانی و واج‌شناختی زبان‌های ایرانی در طول زمان می‌پردازد و نقشی کلیدی در بازسازی هویت زبانی و فرهنگی ایران ایفا می‌کند. این رشته با تحلیل تحولات زبانی در سه دوره باستان، میانه و نو، و تعاملات آنها با زبان‌های منطقه‌ای، (کردی، تالشی، لری، تاتی و ...) به درک تحولات فرهنگی و اجتماعی کمک کرده است. پژوهش‌های زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی از پیش از قرن نوزدهم میلادی آغاز و در قرن نوزدهم به اوج خود رسید. پژوهشگران این دوره با استفاده از روش‌های تطبیقی و تحلیل متون کهن مانند /وستا، سنگ‌نوشته‌های هخامنشی و متون پهلوی به شناسایی ساختار زبان‌های ایرانی و روابط آنها با زبان‌های هندواروپایی پرداختند. پژوهش‌ها در دهه‌های اخیر، با بهره‌گیری از منابع محلی و روش‌های نو، افق‌های جدیدی را در این حوزه گشوده‌اند و علاوه بر تحلیل زبان‌های باستانی، به بررسی زبان‌های میانه و نو پرداخته‌اند. با وجود این پیشرفت‌ها، پژوهش‌های زبان‌شناسی تاریخی در ایران با چالش‌هایی نظیر کمبود منابع معتبر، محدودیت ابزارهای پژوهشی و ضعف در بهره‌گیری از رویکردهای میان‌رشته‌ای مواجه است که مانع رسیدن آن به استانداردهای جهانی می‌شود.

این پژوهش با هدف بررسی جایگاه زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی انجام شده و به سؤالات زیر پاسخ می‌دهد:

- زبان‌شناسی تاریخی چه نقشی در ایران‌شناسی ایفا کرده است؟
- دستاوردهای مهم زبان‌شناسی تاریخی در تحلیل تاریخ زبان‌های ایرانی چیست؟
- چه چالش‌هایی پژوهش‌های زبان‌شناسی تاریخی را در ایران‌شناسی محدود کرده است؟
- چه روش‌ها و ابزارهایی می‌تواند برای بهبود مطالعات زبان‌شناسی تاریخی در ایران به کار گرفته شود؟

این مطالعه با روش تحلیلی-توصیفی و استفاده از داده‌های ثانویه شامل کتاب‌ها و مقالات علمی معتبر انجام شده است. ابتدا پیشینه پژوهش‌های زبان‌شناسی تاریخی بررسی می‌شود، سپس با تحلیل روندها و روش‌های موجود، نقاط قوت و ضعف این حوزه شناسایی شده و در نهایت، پیشنهادهایی برای تقویت این شاخه از ایران‌شناسی ارائه می‌شود. مقاله تلاش می‌کند با ارائه راهکارهایی مبتنی بر ابزارهای دیجیتال و توسعه رویکردهای میان‌رشته‌ای، زمینه‌ساز پیشرفت

پژوهش‌های زبان‌شناسی تاریخی شود. امید است این مطالعه به تقویت جایگاه زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی و همکاری‌های بین‌المللی در این حوزه یاری رساند.

پیشینه پژوهش

نقش زبان‌شناسی تاریخی در مطالعات ایران‌شناسی، با تأکید بر نظریات علمی

زبان‌شناسی تاریخی یکی از حوزه‌های کلیدی در مطالعات ایران‌شناسی است که نقش مهمی در درک تاریخ، فرهنگ و هویت ایرانی ایفا می‌کند. این حوزه به تحلیل تحول زبان‌ها در طول زمان و ارتباط آنها با ساختارهای اجتماعی و فرهنگی می‌پردازد. مطالعه زبان‌های ایرانی باستان، مانند فارسی باستان، اوستایی، امکان بازسازی تفکر، باورها و هویت فرهنگی مردمان این سرزمین را فراهم می‌کند.

از جمله نظریات مهم در این حوزه، دیدگاه فردینان دو سوسور است که زبان را به عنوان یک سیستم نشانه‌شناختی معرفی می‌کند. او زبان را نه تنها وسیله ارتباط، بلکه ابزاری برای شکل‌دهی به الگوهای اجتماعی و فرهنگی می‌داند (Saussure, 2013, pp. 15-22). بر این اساس، مطالعه زبان‌های ایرانی باستان می‌تواند به بازسازی ساختارهای اجتماعی و فرهنگی دوره‌های تاریخی مختلف ایران کمک کند.

نظریه نسبیت زبانی ساپیر-ورف نیز تأکید دارد که زبان نه تنها بازتابی از شیوه تفکر است، بلکه خود نقشی کلیدی در شکل‌دهی به ادراک جهان دارد (Sapir, 2014, pp. 145-152; Whorf). در این چارچوب، زبان‌شناسی تاریخی نشان می‌دهد که چگونه زبان‌های ایرانی مفاهیم دینی، فلسفی و اجتماعی را منعکس کرده‌اند. برای مثال، در متون اوستایی و پهلوی، مفاهیمی چون ثنویت زرتشتی و نظم کیهانی، نه تنها در سطح معنا، بلکه در ساختارهای زبانی بازتاب یافته‌اند.

ساختارگرایی لوی استروس نیز بر ارتباط میان زبان و اسطوره تأکید دارد. او معتقد است که زبان و اسطوره‌ها دارای ساختارهای مشترکی‌اند که الگوهای فکری جوامع را منعکس می‌کنند (Lévi-Strauss, 2008, pp. 30-35). تحلیل زبان‌شناختی متون اسطوره‌ای مانند اوستا نشان می‌دهد که چگونه این متون از طریق زبان، مفاهیمی همچون خیر و شر یا نظم و آشوب را به صورت نمادین بیان کرده‌اند. در همین راستا، زبان‌شناسی تاریخی به ابزاری برای رمزگشایی از الگوهای فکری و فرهنگی ایرانیان تبدیل می‌شود.

هانس گئورگ گادامر نیز بر نقش زبان به عنوان واسطه‌ای برای تجربه تاریخی تأکید می‌کند. او زبان را بستر اصلی درک تاریخ و فرهنگ می‌داند و معتقد است که بدون آن، انتقال تجربه‌های تاریخی ممکن نیست (Gadamer, 2013, pp. 35-40). این دیدگاه در تحلیل متون باستانی مانند سنگ‌نوشته‌های هخامنشی یا متون زرتشتی اهمیت دارد، زیرا این متون علاوه بر ثبت وقایع تاریخی، بازتاب‌دهنده مفاهیم فرهنگی و فکری جوامع ایرانی‌اند.

رولان بارت نیز زبان را به عنوان یک سیستم نشانه‌شناختی فرهنگی معرفی می‌کند که بازتاب‌دهنده ایدئولوژی‌ها و ارزش‌های اجتماعی است (Barthes, 2010, pp. 60-65). تحلیل زبان‌های ایرانی در تعامل با زبان‌های خارجی مانند یونانی، عربی و ترکی نشان می‌دهد که فرهنگ ایرانی چگونه در طول تاریخ با دیگر تمدن‌ها تعامل داشته و این تأثیرات را از طریق زبان بازنمایی کرده است. یوری لوتمان و ارنست کاسیرر نیز زبان را نظامی فرهنگی و نمادین می‌دانند که از طریق آن می‌توان مسیرهای مهاجرت و تعاملات فرهنگی را بازسازی کرد (Lotman, 2009, pp. 50-55; Cassirer, 2020, pp. 80-85). مطالعه تطبیقی زبان‌های ایرانی و ارتباط آنها با زبان‌های هندواروپایی دیگر، به‌ویژه از نظر ویژگی‌های واژگانی و نحوی، می‌تواند مسیرهای مهاجرت اقوام ایرانی‌تبار را روشن کند.

در نهایت، تمامی این نظریات بر این موضوع تأکید دارند که زبان، به عنوان اصلی‌ترین ابزار بازنمایی فرهنگ و تفکر، نه تنها تاریخ زبان‌های ایرانی، بلکه تاریخ اجتماعی و فرهنگی ایران را نیز روشن می‌کند. زبان‌شناسی تاریخی، بر اساس نظریات سوسور، ساپیر، گادامر و دیگر اندیشمندان، به رکن اساسی درک فرهنگ و هویت ایرانی تبدیل شده است. این حوزه، با بهره‌گیری از نظریات زبان‌شناختی و پژوهش‌های تاریخی، ابزاری مهم برای بازسازی میراث فرهنگی ایران در اختیار ما می‌گذارد.

تحقق عملی این نظریات بدون پژوهش‌های شرق‌شناسان که از قرن هفدهم میلادی آغاز شد، ممکن نبود. نخستین مواجهه مستشرقان با فرهنگ و زبان ایران، به‌ویژه در دوره صفوی، زمینه‌ساز شکل‌گیری ایران‌شناسی به عنوان یک حوزه علمی مستقل شد. این مطالعات که ابتدا به توصیف تاریخ، فرهنگ و معماری ایران محدود بود، در قرن نوزدهم به پژوهش‌های تخصصی در زمینه زبان‌شناسی تاریخی انجامید و نقش کلیدی این شاخه از مطالعات را در درک هویت زبانی و فرهنگی ایران تثبیت کرد.

تحول زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی: رویکردهای شرق‌شناسان و پژوهشگران

داخلی

ایران‌شناسی به‌عنوان شاخه‌ای از مطالعات شرق‌شناسی از قرن هفدهم میلادی آغاز شد و به‌مرور به یک حوزه علمی گسترده تبدیل گردید. نخستین مواجهه مستشرقان با ایران در عصر صفوی رخ داد. در این دوره، سر توماس هربرت، شرق‌شناس انگلیسی، طی سفر خود به ایران در سال ۱۶۳۴م، کتاب *سفر به ایران و مشرق‌زمین* را نگاشت که تصویری مستند از معماری، فرهنگ و تاریخ ایران ارائه می‌داد و شهرهایی مانند اصفهان و شیراز را توصیف می‌کرد (Herbert, 2015, pp. 10-18).

در قرن هجدهم، مطالعات ایران‌شناسی با افزایش علاقه به متون ادبی و دینی ایران گسترش یافت. آنتوان گالان، شرق‌شناس فرانسوی، با ترجمه *هزار و یک شب* به فرانسوی، ادبیات فارسی را به مخاطبان اروپایی معرفی کرد (Galland, 2019, pp. 28-35). هم‌زمان، ویلیام جونز با مطالعه و ترجمه آثار کلاسیک فارسی نظیر *گلستان سعدی*، نقش مهمی در شناساندن ادب فارسی ایفا کرد. او در سال ۱۷۸۶م با کشف ارتباط زبان فارسی با زبان‌های هندواروپایی، بنیان‌گذار زبان‌شناسی تطبیقی شد و نشان داد که زبان‌های سانسکریت، یونانی، لاتین و فارسی به یک خانواده زبانی تعلق دارند (Jones, 2018, pp. 40-48; Kennedy, 2021, p. 20). جونز همچنین با ترجمه بخش‌هایی از *شاهنامه فردوسی* و آثار حافظ و سعدی، بر نویسندگانی مانند گوته تأثیر گذاشت (کریمی حکاک، ۱۴۰۲، ص. ۴۵).

در قرن نوزدهم، مطالعات ایران‌شناسی تخصصی‌تر شد. فرانتس بوپ با تحلیل زبان‌های سانسکریت، فارسی و اوستایی، جایگاه زبان فارسی را در میان زبان‌های هندواروپایی تثبیت کرد (Bopp, 2019, pp. 72-79). هم‌زمان، سر جان ملکم در کتاب *تاریخ ایران* (۱۸۱۵) تاریخ ایران از دوران هخامنشی تا صفوی را پوشش داد و به مرجع مهمی در محافل علمی اروپا تبدیل شد (Malcolm, 2012, pp. 90-105). اوژن بورنوف، با پژوهش‌های خود در دستور زبان اوستایی، شناخت زبان‌های ایرانی باستان را گسترش داد (Burnouf, 2020, pp. 30-35). یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این دوره، رمزگشایی کتیبه بیستون توسط هنری راولینسون در سال ۱۸۵۱ بود که ساختار زبان فارسی باستان را روشن ساخت (Rawlinson, 2014, pp. 10-16).

در حوزه ادبیات فارسی، پژوهش‌هایی مانند ترجمه *دیوان حافظ* توسط جوزف فون هامرپورگشتال و تحلیل آثار مولانا توسط رینولد نیکلسون انجام شد. ادوارد براون (۱۳۴۱) در کتاب *چهارجلدی تاریخ ادبیات ایران*، سیر تحول ادبیات فارسی را بررسی کرد. در این دوره، متونی همچون *اوستا*،

نقد و بررسی زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی از دیدگاه شرق‌شناسان ۱۵۳

بندهش، دینکرد، شاهنامه فردوسی، دیوان حافظ و کتیبه‌های باستانی مورد مطالعه قرار گرفتند که علاوه بر ارائه اطلاعات تاریخی، به تحلیل ساختارهای زبانی و فرهنگی ایران کمک کردند. در قرن بیستم، پژوهش‌های ایران‌شناسی در داخل ایران نیز توسعه یافت. ابراهیم پورداوود با ترجمه/وستا، شناخت دقیقی از متون دینی زرتشتی ارائه کرد (پورداوود، ۱۴۰۰، صص. ۱۱۵-۱۳۰). پرویز ناتل خانلری، با آثار خود نظیر تاریخ زبان فارسی، تغییرات آوایی، صرفی و نحوی زبان فارسی را بررسی کرد و تأثیر تحولات تاریخی، اجتماعی و فرهنگی را بر زبان فارسی نشان داد (ناتل خانلری، ۱۳۹۹، صص. ۷۲-۸۰؛ ۱۳۹۸، صص. ۱۱۲-۱۳۰؛ ۱۳۸۵، صص. ۲۰-۳۰). او نشان داد که چگونه تأثیر فرهنگ عربی، تغییراتی در واژگان و ساختارهای نحوی فارسی ایجاد کرده است. احسان یارشاطر، از برجسته‌ترین پژوهشگران ایران‌شناسی، با تأسیس دانشنامه ایرانیکا (Encyclopedia Iranica) مقالات متعددی در حوزه زبان‌شناسی تاریخی ارائه داد و خود نیز مقالاتی در این حوزه منتشر کرد (یارشاطر، ۱۳۳۶، صص. ۲۰-۳۰). احمد تفضلی و ژاله آموزگار نیز با تحلیل متون پهلوی، ساختار دستوری آنها را بررسی کردند (آموزگار و تفضلی، ۱۳۹۷). به طور کلی، ایران‌شناسی از قرن هفدهم تا کنون از توصیف‌های سفرنامه‌ای و ترجمه متون کلاسیک به تحلیل تخصصی زبان‌ها و متون دینی و ادبی گسترش یافته است. پژوهش‌های زبان‌شناسی تاریخی نقش کلیدی در درک روابط زبانی و فرهنگی ایران با سایر فرهنگ‌ها ایفا کرده و نشان داده‌اند که زبان‌های ایرانی چگونه به عنوان حاملان اصلی هویت فرهنگی و تاریخی ایران عمل کرده‌اند.

چالش‌ها و کاستی‌های مطالعات زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی

مطالعات زبان‌شناسی تاریخی با وجود پیشرفت‌های قابل توجه، همچنان با چالش‌هایی روبه‌روست که مانع بهره‌گیری کامل از ظرفیت‌های آن می‌شود. یکی از مهم‌ترین این چالش‌ها، کمبود منابع معتبر است. بسیاری از متون کهن مانند وستا و متون پهلوی به طور کامل حفظ نشده و نسخه‌های موجود دستخوش تغییرات شده‌اند. این امر، بازسازی دقیق ساختارهای زبانی را دشوار کرده و پژوهش‌ها را به تحلیل‌های حدسی محدود ساخته است.

افزون بر این، محدودیت ابزارهای پژوهشی نیز مسئله‌ای مهم است. در حالی که فناوری‌های پیشرفته مانند نرم‌افزارهای تحلیل زبانی و پایگاه‌های داده دیجیتال در کشورهای توسعه‌یافته به کار می‌روند، مطالعات زبان‌شناسی تاریخی در ایران از این ابزارها کمتر بهره‌مند شده است. نبود

پایگاه‌های داده قابل اتکا و ابزارهای تحلیلی مدرن، پژوهشگران ایرانی را از ظرفیت‌های این حوزه محروم ساخته است.

تمرکز بیش از حد بر زبان‌های رسمی نیز یکی از کاستی‌های این حوزه است. مطالعات زبان‌شناسی تاریخی در ایران عمدتاً به زبان‌هایی مانند فارسی باستان، اوستایی و پهلوی محدود شده، در حالی که گویش‌ها و زبان‌های محلی متعددی که بخشی از تنوع زبانی ایران را تشکیل می‌دهند، کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. این مسئله مانع از بازسازی دقیق نقشه زبانی و فرهنگی ایران شده است.

علاوه بر این، ضعف در رویکردهای میان‌رشته‌ای از دیگر مشکلات اساسی در مطالعات زبان‌شناسی تاریخی است. این حوزه نیازمند تعامل با علوم دیگر همچون تاریخ، مردم‌شناسی، باستان‌شناسی و علوم رایانه است، اما در ایران همکاری میان‌رشته‌ای کمتر اتفاق می‌افتد، در نتیجه، پژوهش‌ها عمدتاً به رویکردهای سنتی محدود می‌مانند.

برای رفع این چالش‌ها، چهار راهکار پیشنهاد می‌شود: نخست، توسعه ابزارهای دیجیتال مانند پایگاه‌های داده متنی و نرم‌افزارهای تحلیل زبانی که متون کهن را به صورت ساختاریافته و قابل جست‌وجو در اختیار پژوهشگران قرار دهند. دوم، گسترش رویکردهای میان‌رشته‌ای از طریق همکاری میان زبان‌شناسان، تاریخ‌دانان، مردم‌شناسان و باستان‌شناسان که می‌تواند به کشف ابعاد جدیدی از زبان‌شناسی تاریخی منجر شود. سوم، توجه به تنوع زبانی ایران و تمرکز بر گویش‌ها و زبان‌های محلی برای بازسازی دقیق‌تر نقشه زبانی ایران. چهارم، تشویق همکاری‌های بین‌المللی که با ارتباط با دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی خارجی، دانش و فناوری‌های نوین را منتقل کرده و ظرفیت پژوهشگران داخلی را تقویت کند.

این اقدامات می‌توانند جایگاه زبان‌شناسی تاریخی را در ایران ارتقا داده و به پیشبرد مطالعات این حوزه در سطح جهانی کمک کنند.

تحولات پژوهشی و روش‌شناختی

در طول تاریخ زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی، روش‌ها و رویکردهای پژوهشی به طور مداوم تغییر کرده‌اند. از آغاز با استفاده از روش‌های تطبیقی تا بهره‌گیری از ابزارهای نوین و رویکردهای میان‌رشته‌ای، زبان‌شناسی تاریخی تحولات مهمی را تجربه کرده است که به درک بهتر تاریخ، فرهنگ و زبان‌های ایرانی کمک کرده است. در این بخش، به بررسی این تحولات پژوهشی و روش‌شناختی پرداخته خواهد شد.

تحولات اولیه: روش‌های تطبیقی

زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی ابتدا بر اساس روش‌های تطبیقی شکل گرفت که بر مقایسهٔ زبان‌های ایرانی با زبان‌های هندواروپایی تمرکز داشت. پژوهشگران اولیه تلاش کردند تا ارتباط زبان‌های ایرانی با سایر زبان‌های هندواروپایی را از طریق مقایسه‌های واژگانی، دستوری و واج‌شناسی شناسایی کنند. این رویکرد در قرن نوزدهم میلادی به اوج خود رسید و زبان‌های ایرانی را در کنار زبان‌های سانسکریت، یونانی و لاتین قرار داد. ویلیام جونز در سال ۱۷۸۶ اعلام کرد که زبان‌های فارسی، سانسکریت، یونانی و لاتین به طور مشترک در یک خانوادهٔ زبانی هندواروپایی قرار دارند، و از واژه‌هایی مانند «pitar» (پدر) در سانسکریت و فارسی باستان به عنوان نمونه‌ای از شباهت‌های واژگانی استفاده کرد (Jones, 2020, pp. 20-25). این تطبیق‌ها پایه‌گذار تحقیقات تطبیقی در زبان‌شناسی تاریخی ایران‌شناسی شد. همچنین، آرتور پینی در سال ۱۸۴۵ شباهت‌های زبانی میان زبان‌های سلتی و ژرمنی را بررسی کرد و نمونه‌هایی مانند «bráthair» (برادر در زبان ایرلندی) و «brother» (برادر در زبان انگلیسی) را مطرح کرد (Penny, 2019). ماکس مولر، در کتاب *The Science of Language* بر شباهت‌های ساختاری و واژگانی زبان‌های هندواروپایی تأکید کرد و واژه «pitar» را نمونه‌ای دیگر از این شباهت‌ها دانست (Müller, 2021, p. 78). این تحلیل‌ها در تحقیقات زبان‌شناسی تطبیقی مؤثر بودند، ولی محدودیت‌هایی داشتند. آنها بیشتر به جنبه‌های ساختاری زبان‌ها توجه می‌کردند و کمتر به ابعاد اجتماعی و فرهنگی زبان‌ها پرداخته می‌شد.

تحول به رویکردهای نوین: از ساختارگرایی تا نشانه‌شناسی

در دهه‌های اخیر، زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی با استفاده از رویکردهای نوین میان‌رشته‌ای مانند ساختارگرایی و نشانه‌شناسی تحول قابل توجهی یافته است. این رویکردها زبان را به عنوان سیستمی نشانه‌شناختی می‌بینند که مفاهیم فرهنگی، اجتماعی و روان‌شناختی جامعه را منعکس می‌کند (Barthes, 2020, pp. 65-70). به‌ویژه در تحلیل زبان‌های باستانی ایران، این رویکردها توانسته‌اند ابعاد جدیدی از تاریخ و فرهنگ ایران را روشن سازند. برای نمونه، تحلیل متون اوستایی نشان می‌دهد که زبان‌های باستانی ایران تنها برای انتقال مفاهیم دینی استفاده نمی‌شدند، بلکه از طریق ساختارهای زبانی خود نگرش‌ها و تفکرات اجتماعی دوران را نیز بازتاب می‌دادند. آتش، به‌عنوان نمادی از پاکی و قدرت، در این متون علاوه بر مفاهیم مذهبی، نقش‌های اجتماعی و فرهنگی خاصی را منتقل می‌کرد (Mallory, 2001, p. 80). این تحلیل‌ها

نشان می‌دهد که زبان‌شناسی تاریخی می‌تواند مفاهیم پیچیده‌ای از هنجارهای اجتماعی، ارزش‌های فرهنگی و روابط اجتماعی ایران باستان را آشکار سازد. در نتیجه، زبان‌شناسی تاریخی توانسته است تحلیل‌های فرهنگی، اجتماعی و روان‌شناختی را به تحلیل‌های صرف ساختاری اضافه کند و درک عمیق‌تری از تاریخ و فرهنگ ایران باستان ارائه دهد.

کاربرد فناوری‌های نوین: ابزارهای دیجیتال و پایگاه‌های داده

در پژوهش‌های معاصر زبان‌شناسی تاریخی، استفاده از فناوری‌های نوین و ابزارهای دیجیتال، تأثیر زیادی در تحلیل متون کهن داشته است. این ابزارها به پژوهشگران این امکان را می‌دهند که داده‌ها را سیستماتیک بررسی کرده و روابط میان واژه‌ها، ساختارهای نحوی و معنایی را به‌طور مؤثری استخراج کنند (Dahel, 2010, p. 45). پروژه‌های دیجیتال مانند پروژه *اوستا*، امکان جستجو و مقایسه متون مختلف را فراهم کرده و به پژوهشگران این اجازه را می‌دهند که تغییرات معنایی و ساختاری در طول زمان را بررسی کنند، همچنین، پایگاه داده دیجیتال متون پهلوی، تغییرات واژگان و ساختار جملات را در طول زمان قابل مشاهده می‌سازد و پژوهشگران می‌توانند روند تغییرات معنایی و فرهنگی واژه‌ها و اصطلاحات را پیگیری کنند (Dahel, 2010, pp. 47-50). این فناوری‌ها نه تنها دقت و سرعت تحلیل‌های زبان‌شناختی را افزایش داده‌اند، بلکه ظرفیت‌های جدیدی برای بازسازی و تحلیل زبان‌های باستانی ایران فراهم کرده‌اند. در نتیجه، استفاده از ابزارهای دیجیتال به پژوهشگران کمک کرده است تا متون کهن را به‌طور جامع‌تر و دقیق‌تری بررسی کنند و درک بهتری از تاریخ زبان‌های ایرانی و تحولات آنها به دست آورند.

رویکردهای میان‌رشته‌ای: تعامل با تاریخ و باستان‌شناسی

در زبان‌شناسی تاریخی معاصر، رویکردهای میان‌رشته‌ای به‌ویژه در تعامل میان زبان‌شناسی، تاریخ، مردم‌شناسی و باستان‌شناسی، به‌شدت گسترش یافته است. این همکاری‌ها منجر به درک عمیق‌تری از زبان‌ها و روابط فرهنگی ایران شده‌اند. یکی از دستاوردهای این رویکرد، تحلیل کتیبه‌های باستانی و متون کهن در کنار داده‌های باستان‌شناسی است. کتیبه‌های داریوش اول، به‌ویژه در تخت جمشید و نقش رستم، که به زبان‌های مختلفی مانند فارسی باستان، عیلامی و بابلی نوشته شده‌اند، اطلاعات ارزشمندی از فرهنگ و تاریخ هخامنشیان ارائه می‌دهند. تحلیل این کتیبه‌ها نشان‌دهنده چندزبانی بودن جامعه هخامنشی و تعاملات فرهنگی آن دوره است (Davis, 2010, pp. 60-65). همچنین، ترکیب داده‌های زبانی با یافته‌های مادی، مانند سکه‌ها و

آثار باستانی، به پژوهشگران این امکان را می‌دهد که تحولات معنایی و دستوری زبان‌های ایرانی باستان را در تعامل با زبان‌های دیگر بررسی کنند. برای نمونه، بررسی‌های تطبیقی نشان داده‌اند که زبان‌های ایرانی باستان تحت تأثیر زبان‌های یونانی و آرامی قرار گرفته‌اند. این رویکرد همچنین کمک کرده است تا ابعاد فرهنگی و اجتماعی که در تحقیقات سنتی نادیده گرفته می‌شد، مورد توجه قرار گیرد. در مطالعه آثار سغدی و متون پهلوی، داده‌های باستان‌شناسی نشان‌دهنده تأثیر فرهنگ‌های همسایه مانند فرهنگ‌های ترکی و چین بر زبان‌های ایرانی است (Suder, 2012, p. 70). این تحولات باعث گسترش مرزهای پژوهش‌های زبان‌شناسی و ایران‌شناسی شده است.

چالش‌ها و کاستی‌ها: کمبود منابع و محدودیت‌های پژوهشی

پژوهش‌های زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی با چالش‌های جدی روبه‌رو است، از جمله کمبود منابع معتبر و ناقص بودن بسیاری از متون کهن. متونی مانند *اوستا* و متون پهلوی به طور ناقص یا تحریف‌شده به دست ما رسیده‌اند که این موضوع باعث شده پژوهشگران مجبور به استفاده از روش‌های حدسی و ناقص برای تحلیل زبان‌ها و ساختارهای دستوری شوند (Gren, 2008, p. 55). در تحلیل زبان *اوستا*، به دلیل تغییرات در نسخه‌ها، بازسازی دقیق ساختار زبانی آن دشوار است و برخی از بخش‌های مذهبی و اسطوره‌ای آن به دلیل فقدان منابع معتبر به چالش کشیده می‌شوند. همچنین، تحلیل متون پهلوی و اوستایی با مشکلات مشابهی روبه‌رو است، چرا که برخی از این متون تنها در نسخه‌های پراکنده و تحریف‌شده موجودند و تغییرات معنایی و دستوری در طول زمان پیچیدگی‌هایی ایجاد کرده است (Kaiser, 2010, p. 80). علاوه بر این، تمرکز بیش از حد بر زبان‌های رسمی و کلاسیک ایران، مانند فارسی باستان، اوستایی و پهلوی، باعث شده گویش‌های محلی ایران کمتر مورد توجه قرار گیرند. ایران دارای تنوع زبانی زیادی است، از جمله گویش‌های کردی، لری، بلوچی و تالشی، که کمتر در تحلیل‌های زبان‌شناسی بررسی شده‌اند (عابدینی، ۱۳۹۴، ص. ۲۲). این کم‌توجهی به گویش‌های محلی، باعث شده که بسیاری از ابعاد تنوع زبانی ایران در پژوهش‌ها نادیده گرفته شود و تحلیل‌های زبان‌شناسی تاریخی دقت کمتری داشته باشند. در نتیجه، پژوهش‌های زبان‌شناسی تاریخی ایران‌شناسی نیازمند توجه بیشتر به منابع معتبر، استفاده از فناوری‌های نوین و ابزارهای پژوهشی پیشرفته، و گسترش دامنه تحقیقات به گویش‌های محلی است تا به درک دقیق‌تری از تحولات زبانی و فرهنگی ایران دست یابند.

نقد جایگاه زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی امروز

زبان‌شناسی تاریخی، به عنوان شاخه‌ای بنیادی در ایران‌شناسی، درک عمیق‌تری از تاریخ، فرهنگ و هویت ایرانی ارائه می‌دهد. با این وجود، این حوزه در ایران با چالش‌های قابل توجهی روبه‌رو است که پیشرفت آن را محدود کرده و توان رقابت پژوهش‌های ایرانی را در سطح بین‌المللی کاهش داده است. در این بخش، به بررسی این چالش‌ها، از جمله پراکندگی منابع، روش‌های پژوهشی قدیمی، کمبود همکاری‌های میان‌رشته‌ای و محدودیت‌های مالی پرداخته می‌شود. در این راستا، نمونه‌های مشابه از دیگر نقاط جهان نیز برای مقایسه و تحلیل ارائه خواهد شد.

پراکندگی منابع و دسترسی محدود

یکی از چالش‌های اساسی در زبان‌شناسی تاریخی ایران، پراکندگی و محدودیت دسترسی به منابع اصلی است. بسیاری از منابع مهم، از جمله کتیبه‌های هخامنشی و نسخه‌های خطی پهلوی، در کتابخانه‌ها و موزه‌های خارجی نگهداری می‌شوند. برای مثال، کتیبه‌های هخامنشی، مانند کتیبه بیستون، که از ارزشمندترین منابع زبان‌شناسی تاریخی محسوب می‌شوند، بیشتر از طریق ترجمه‌های اولیه اروپایی، مانند ترجمه‌های هنری راولینسون در قرن نوزدهم، مورد استفاده قرار گرفته‌اند. در حالی که این کتیبه‌ها به طور مستقیم در ایران قابل مطالعه‌اند و نبود ابزارهای مدرن، مانند اسکن‌های دیجیتالی با کیفیت بالا، دسترسی پژوهش‌گران را محدود کرده است. چنین وضعیتی تنها به ایران محدود نمی‌شود. برای مثال «سنگ روزتا» که نقش کلیدی در رمزگشایی هیروگلیف مصری داشت، در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود و پژوهشگران مصری برای مطالعه آن با محدودیت مواجه‌اند (El Daly, 2005, pp. 50-55). همچنین، متون فلسفی یونان باستان، مانند آثار ارسطو، به دلیل پراکندگی نسخه‌ها در کتابخانه‌های واتیکان و آکسفورد، دچار چالش‌هایی مشابه چالش‌های ایران‌اند (Grafton, 2010, p. 30).

روش‌های پژوهشی قدیمی و ناکارآمد

روش‌های سنتی مورد استفاده در زبان‌شناسی تاریخی ایران، که عمدتاً بر مقایسه واژگان و تحلیل‌های توصیفی تمرکز دارند، یکی دیگر از موانع اصلی پیشرفت این حوزه است. این روش‌ها که در قرن نوزدهم توسط شرق‌شناسان اروپایی توسعه یافتند، امروزه در مواجهه با مسائل پیچیده‌تر زبانی ناکارآمد به نظر می‌رسند. برای مثال، در مطالعات انجام‌شده روی کتیبه‌های

هخامنشی، مانند کتیبه بیستون، بیشتر پژوهش‌ها به ترجمه و تفسیر واژگان محدود شده‌اند و کمتر به تحلیل ساختاری یا بررسی کاربرد دستوری زبان در این متون پرداخته شده است. این چالش‌ها در زبان‌شناسی تاریخی هندواروپایی نیز دیده شده است. پژوهش‌های اولیه این حوزه عمدتاً به ریشه‌شناسی و مقایسه واژگان محدود بود، اما با ورود ابزارهای مدرن، مانند مدل‌های آماری زبان‌شناسی، تغییرات بنیادینی در آن رخ داد (Clackson, 2007, p. 40). همچنین، در چین، استفاده از پروژه‌هایی مانند Chinese Text Project دیجیتالی‌سازی متون کهن، پژوهش‌های زبان‌شناسی تاریخی را متحول کرده است (Hockx, 2015, p. 75).

نبود همکاری‌های میان‌رشته‌ای

زبان‌شناسی تاریخی به عنوان یک حوزه میان‌رشته‌ای، پتانسیل بالایی برای تعامل با رشته‌هایی مانند باستان‌شناسی، تاریخ، و مردم‌شناسی دارد. با این حال، در ایران، این ارتباطات کمتر مورد توجه قرار گرفته است. برای مثال، در تحلیل کتیبه‌های فارسی باستان، ابعاد سیاسی و اجتماعی دوره هخامنشی، مانند سیاست زبانی داریوش برای یکپارچگی امپراتوری، غالباً نادیده گرفته می‌شود. در همین راستا، می‌توان به تجربه اروپا اشاره کرد که همکاری میان باستان‌شناسان و زبان‌شناسان به کشف تعاملات زبان و سیاست در اسناد لاتین قرون وسطی منجر شده است (Brown, 2010, p. 25). همچنین، در مطالعات مربوط به زبان‌های بانتو در آفریقا، همکاری میان‌رشته‌ای با انسان‌شناسان فرهنگی نقشه گسترش این اقوام را روشن ساخته است (Nurse & philippson, 2003, p. 63).

محدودیت‌های مالی و فقدان ابزارهای مدرن

پیشرفت زبان‌شناسی تاریخی در سطح جهانی به شدت به ابزارهای مدرن و پروژه‌های دیجیتالی وابسته است. در ایران، سرمایه‌گذاری مالی برای توسعه این ابزارها، دیجیتالی‌سازی منابع، و مشارکت در پروژه‌های بین‌المللی بسیار محدود است. این در حالی است که در اروپا ابزارهایی مانند Indo-European Lexical Cognacy Database و در شرق آسیا پروژه‌هایی مانند Digital Corpus of Sanskrit توانسته‌اند پژوهش‌های زبان‌شناسی تاریخی را به شدت گسترش دهند (Lowe & Singer, 2020, pp. 75-80). در هند نیز، نسخه‌های سانسکریت همچنان در کتابخانه‌های اروپایی نگهداری می‌شوند و پژوهشگران هندی تنها از طریق نسخه‌های چاپی یا ترجمه‌های قدیمی به آنها دسترسی دارند.

این محدودیت‌ها، مشابه وضعیت نسخه‌های خطی پهلوی و /اوستا در ایران، مانع تحلیل جامع منابع شده‌اند (Pollock, 2006, pp. 45-50).

به این ترتیب پراکندگی منابع، روش‌های قدیمی، کمبود همکاری‌های میان‌رشته‌ای و محدودیت‌های مالی از جمله چالش‌های عمده زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌اند که باعث شده این حوزه از روندهای جهانی فاصله بگیرد. بررسی نمونه‌های مشابه از دیگر نقاط جهان نشان می‌دهد که رفع این مشکلات نیازمند سرمایه‌گذاری در دیجیتال‌سازی منابع، تقویت همکاری‌های میان‌رشته‌ای، و به کارگیری روش‌ها و ابزارهای مدرن است. تنها با چنین رویکردی می‌توان پژوهش‌های زبان‌شناسی تاریخی ایران را با سطح بین‌المللی همگام کرد و از ظرفیت‌های این حوزه بهره‌برداری کرد.

روندهای نوین در ایران و جهان

استفاده از فناوری‌های نوین در تحلیل زبان‌شناسی تاریخی

در دهه‌های اخیر، استفاده از فناوری‌های مدرن در تحلیل متون کهن به یکی از نیازهای اساسی در زبان‌شناسی تاریخی تبدیل شده است. در ایران، پروژه‌هایی برای دیجیتال‌سازی متون اوستایی و پهلوی آغاز شده‌اند که از ابزارهایی چون پردازش زبان طبیعی (NLP) و پایگاه‌های داده دیجیتال برای تحلیل ساختاری و معنایی استفاده می‌کنند. برای مثال، پژوهشگران دانشگاه تهران در پروژه‌ای به تحلیل واژگان پهلوی و اوستایی پرداخته‌اند که به شناسایی الگوهای زبانی و تحول نحوی کمک کرده است. در سطح جهانی، پروژه‌هایی چون Indo-European Lexical Cognacy Database (IELex) در اروپا با هدف بازسازی واژگان و الگوهای زبانی، نقش مهمی در پیشبرد زبان‌شناسی تاریخی ایفا کرده است (Bouckaert et al., 2012, p. 392). در مصر، با استفاده از هوش مصنوعی، متون هیروگلیفی بازسازی و تلفظ آنها بازآفرینی شده است (Verhoeven, 2018, pp. 121-125). همچنین در چین، فناوری‌های سه‌بعدی برای تحلیل کتیبه‌های بودایی به کار گرفته شده‌اند (Wang & Schmidt, 2019, p. 203).

رویکردهای میان‌رشته‌ای در زبان‌شناسی تاریخی

در دهه‌های اخیر، ترکیب زبان‌شناسی تاریخی با رشته‌های دیگر مانند باستان‌شناسی، مردم‌شناسی و تاریخ به یکی از رویکردهای نوین در پژوهش‌های ایران‌شناسی تبدیل شده است. به عنوان مثال، مطالعاتی در سیستان و بلوچستان نشان داده‌اند که تعاملات فرهنگی میان اقوام

سکایی و ایرانی تأثیر زیادی بر زبان فارسی باستان داشته است. در سطح جهانی نیز این رویکردهای میان‌رشته‌ای موفقیت‌های چشم‌گیری داشته‌اند. پژوهش‌های مربوط به زبان‌های باسکی و ایبریایی در اروپا، با استفاده از داده‌های باستان‌شناسی و زبان‌شناسی، ریشه‌های این زبان‌ها را مشخص کرده‌اند و نشان داده‌اند که زبان باسکی ارتباطی با زبان‌های هندواروپایی ندارد (Trask, 1997, P. 83). در آمریکا نیز تحلیل زبان‌های بومی مانند ناواهو و مایایی همراه با داده‌های مردم‌شناسی و تاریخ اجتماعی روندهای فرهنگی و زبانی این اقوام را روشن کرده است (Campbell & Mithun, 1989, pp. 45-47). در مصر، داده‌های باستان‌شناسی به درک ساختارهای زبانی در متون هیروگلیفی کمک کرده‌اند که نقش زبان را در فرهنگ مصری آشکار ساخته است (Verhoeven, 2018, pp. 128-131). پژوهش‌های مشابه در چین نیز نشان داده‌اند که زبان‌های باستانی مانند شانگ تأثیر مستقیم بر ساختارهای آیینی و حکومتی داشته‌اند (Wang & Schmidt, 2019, p. 200).

نیازها و فرصت‌ها در زبان‌شناسی تاریخی ایران

پژوهش‌های زبان‌شناسی تاریخی در ایران با چالش‌هایی چون پراکندگی منابع، استفاده از روش‌های قدیمی، و کمبود تعاملات بین‌المللی مواجه است. برای پیشرفت این حوزه، به‌روزرسانی روش‌ها و ابزارها ضروری است. ایجاد پایگاه‌های داده دیجیتال و نرم‌افزارهای تحلیل معنایی متون کهن، مانند پروژه IELex در اروپا، می‌تواند به دقت تحلیل‌ها کمک کند (Bouckaert et al., 2012)، همچنین، همکاری‌های بین‌المللی با دانشگاه‌های معتبر، مانند کمبریج و هایدلبرگ، برای تبادل تجربیات و منابع می‌تواند به تولید دانش جدید و بهبود روش‌شناسی منجر شود (Campbell & Mithun, 1989). برگزاری دوره‌های تخصصی میان‌رشته‌ای در دانشگاه‌های ایران برای تحلیل متون کهن با استفاده از فناوری‌های دیجیتال و ترکیب زبان‌شناسی با تاریخ و باستان‌شناسی نیز نسل جدیدی از پژوهشگران را تربیت می‌کند، مانند دوره‌های آکسفورد در این زمینه (Georgiou, 2020). در نهایت، دیجیتال‌سازی متون، همکاری‌های بین‌المللی و روش‌های میان‌رشته‌ای به ارتقای زبان‌شناسی تاریخی در ایران کمک خواهد کرد.

مقایسه رویکردها: شرق‌شناسان و پژوهشگران ایرانی

رویکرد شرق‌شناسان اولیه: تحلیل ساختارهای زبانی و ریشه‌شناسی

شرق‌شناسان اروپایی در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، نقش اساسی در پایه‌گذاری مطالعات زبان‌شناسی تاریخی ایران ایفا کردند. آنها با بهره‌گیری از روش‌های علمی و تطبیقی، تلاش کردند

تا ارتباط زبان‌های باستانی ایران مانند فارسی باستان، اوستایی و پهلوی را با دیگر زبان‌های خانواده هندواروپایی بررسی کنند. این پژوهشگران، با تأکید بر دو رویکرد اصلی، یعنی تحلیل ساختارهای زبانی و ریشه‌شناسی، به نتایج ارزشمندی دست یافتند که مبنای بسیاری از پژوهش‌های امروزی است. این دو رویکرد، مکمل یکدیگر بودند؛ تحلیل ساختارهای زبانی برای شناسایی قوانین دستوری و نحوی زبان‌ها و ریشه‌شناسی برای بازسازی روابط تاریخی میان واژگان مورد استفاده قرار گرفت. در ادامه، این رویکردها با مثال‌هایی از فارسی باستان، اوستایی و پهلوی و دستاوردهای پژوهشگرانی مانند هنری راولینسون، ویلیام جونز، تئودور نولدکه، آگوست شلايشر و دیگران بررسی می‌شود.

در تحلیل ساختارهای زبانی، شرق‌شناسان توجه خود را بر مطالعه دستور زبان، صرف و نحو زبان‌های باستانی متمرکز کردند. برای مثال، هنری راولینسون با رمزگشایی کتیبه بیستون توانست ویژگی‌های صرف افعال فارسی باستان را شناسایی کند. او نشان داد که فعل «aham» (هستم) در فارسی باستان، با افعالی مانند «asmi» در سانسکریت و «eimi» در یونانی هم‌ریشه است و این خویشاوندی را در چارچوب زبان‌های هندواروپایی قرار داد (Rawlinson, 2014, pp. 91-93). آگوست شلايشر نیز با بررسی ساختار حالت‌های دستوری در کتیبه‌های فارسی باستان، نشان داد که حالت‌های فاعلی، مفعولی و اضافی شباهت قابل توجهی به ساختارهای مشابه در لاتین و یونانی دارند. این ویژگی‌ها نشان‌دهنده حفظ ساختارهای کهن هندواروپایی در فارسی باستان است (Schleicher, 2020, p. 87). همچنین، ویلیام جونز، که به‌عنوان بنیان‌گذار زبان‌شناسی تطبیقی شناخته می‌شود، با تحلیل ترتیب نحوی جملات فارسی باستان در کتیبه‌های تخت جمشید، اثبات کرد که این زبان از ساختار «فاعل-مفعول-فعل» (SOV) استفاده می‌کند که با زبان ودایی و سانسکریت مشابه است (Jones, 2021, pp. 15-20).

در زبان اوستایی، پژوهش‌های شرق‌شناسان بر پیچیدگی‌های دستوری این زبان متمرکز بود. ویلیام دارمستتر در تحلیل‌های خود نشان داد که اوستایی نیز از ترتیب نحوی «فاعل-مفعول-فعل» استفاده می‌کند. ترتیب واژگان کاملاً مشابه زبان ودایی است (Darmesteter, 2015, pp. 28-30). تئودور نولدکه نیز با بررسی حالت‌های دستوری اوستایی، به وجود حالت ابزاری یا مفعول معه (Instrumental) در این زبان اشاره کرد. او نشان داد که این ویژگی با زبان‌های هندواروپایی مانند سانسکریت تطابق دارد و انعطاف‌پذیری دستوری زبان اوستایی را به خوبی نشان می‌دهد (Nöldeke, 2020, p. 142). ویلهلم گایگر نیز ساختار افعال اوستایی را تحلیل کرد و به این نتیجه

رسید که اوستایی در مقایسه با فارسی باستان، تنوع زمانی بیشتری دارد؛ برای مثال، تمایز بین زمان ماضی و مضارع با جزئیات بیشتری در صرف افعال مشخص شده است (Geiger, 2019 a, p. 40-50)

در زبان پهلوی، تحلیل‌ها نشان داد که این زبان نسبت به فارسی باستان ساده‌تر شده، اما همچنان برخی ویژگی‌های کهن را حفظ کرده است. هارولد والتر بیلی در تحلیل متون پهلوی مانند بندهش، نشان داد که این زبان از افعال کمکی برای انتقال زمان استفاده می‌کند، در حالی که بسیاری از ویژگی‌های صرفی فارسی باستان در آن حذف شده است (Bailey, 2018, pp. 55-65). مارتین هاگ، با بررسی متون مذهبی پهلوی، نشان داد که ترتیب نحوی جملات در پهلوی به مرور از SOV به SVO تغییر کرده، اما این تغییر تدریجی صورت گرفته است و برخی ویژگی‌های نحوی فارسی باستان همچنان در متون کهن پهلوی دیده می‌شود (Haug, 2022, pp. 34-36). آگوست شلایشر نیز در بررسی افعال مرکب پهلوی نشان داد که این ساختارها برای ساده‌سازی ارتباط زمانی تکامل یافته‌اند، اما ریشه‌های آنها در افعال ساده فارسی باستان قابل‌شناسایی است (schleicher, 2020, p. 95).

ریشه‌شناسی، به‌عنوان دومین رویکرد مهم شرق‌شناسان، به تحلیل واژگان زبان‌های باستانی و تطبیق آنها با واژگان مشابه در دیگر زبان‌های هندواروپایی اختصاص داشت. این روش به آنها کمک کرد تا روابط تاریخی میان زبان‌ها را بازسازی کنند. فرانتس بوپ، یکی از پیشگامان این رویکرد، با تحلیل واژه «pita» (پدر) در فارسی باستان، نشان داد که این واژه با «pitr» در سانسکریت و «patēr» در یونانی هم‌ریشه است و خویشاوندی این زبان‌ها را تأیید کرد (Bopp, 2019, p. 198). ویلیام جونز نیز به بررسی واژه «xšaθra» (شاه) پرداخت و نشان داد که این واژه با «rāja» در سانسکریت و «rex» در لاتین مرتبط است و مفهوم حکمرانی در این زبان‌ها خاستگاه مشترکی دارد (Jones, 2021, p. 268). هنری راولینسون نیز در تحلیل واژه «baga» (خدا) به ارتباط آن با واژه «bhaga» در سانسکریت اشاره کرد و نشان داد که این واژه در هر دو زبان معنای مشترک «سهم» و «الهه» را دارد (Rawlinson, 1846, p. 96).

در اوستایی، تئودور نولدکه واژه «aša» (حق و نظم) را تحلیل کرد و ارتباط آن با «rta» در سانسکریت را نشان داد. او توضیح داد که این واژه در هر دو زبان به مفاهیم اخلاقی و دینی مرتبط است (Nöldeke, 1874, p. 146). ویلیام دارمستتر نیز به بررسی واژه «daēva» (دیو) پرداخت و تفاوت معنایی آن در اوستایی و ودایی را تحلیل کرد. او نشان داد که این واژه در اوستایی به معنای «نیروی شر» است، در حالی که در ودایی به معنای «ایزد و نیروی خیر» است

(Darmesteter, 1892, p. 24). ویلهلم گایگر نیز در تحلیل واژه «yazata» (ستوده) نشان داد که این واژه در اوستایی و سانسکریت (yajata) به مفاهیم مذهبی مرتبط است و این ارتباط در تحول معنایی حفظ شده است (Geiger, 2019 b, p. 49).

در پهلوی، مارتین هاگ واژه «اورمزد» (ahura mazdā) را تحلیل کرد و نشان داد که این واژه معنای خود را از اوستایی حفظ کرده، اما در تلفظ ساده‌تر شده است (Haug, 2022, p. 94).

هارولد والتر بیلی واژه «yazd» (خدا) را بررسی کرد و توضیح داد که این واژه از «yazata» در اوستایی مشتق شده و تقدس معنایی خود را حفظ کرده است (Bailey, 2018, p. 63). آگوست شلایشر نیز واژه «انگره مینو» (روح شر) را تحلیل کرد و نشان داد که این واژه با «angiras» در سانسکریت مرتبط است و مفاهیم متضاد خیر و شر را در هر دو زبان بیان می‌کند (Schleicher, 2020, p. 98).

بنابراین شرق‌شناسان اولیه با استفاده از تحلیل ساختارهای زبانی و ریشه‌شناسی، توانستند جایگاه زبان‌های باستانی ایران را در خانواده زبان‌های هندواروپایی مشخص کنند. آنها با تمرکز بر جنبه‌های دستوری، نحوی و معنایی زبان‌های فارسی باستان، اوستایی و پهلوی، دستاوردهایی ارائه دادند که هنوز هم در مطالعات زبان‌شناسی تاریخی ارزشمند است. این پژوهش‌ها، با تلفیق روش‌های علمی و تطبیقی، پایه‌گذار مطالعات مدرن در ایران‌شناسی شدند.

رویکرد پژوهشگران ایرانی در زبان‌شناسی تاریخی

در نیمه دوم قرن بیستم، پژوهشگران ایرانی با رویکردی بومی به زبان‌شناسی تاریخی پرداخته و متون کهن را در بستر فرهنگی، اجتماعی و تاریخی آنها تحلیل کردند. هدف آنها تقویت پیوند زبان‌های باستانی ایران با فارسی نوین و بازشناسی هویت زبانی و تاریخی ایران بود. برخلاف شرق‌شناسان که عمدتاً به تحلیل‌های ساختاری و تطبیقی می‌پرداختند، پژوهشگران ایرانی به‌ویژه به بافت فرهنگی و اجتماعی این متون توجه داشتند. احمد تفضلی در کتاب *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام* نشان داد که متون پهلوی مانند دینکرد و بندهش علاوه بر ابعاد زبانی، بازتاب‌دهنده ساختارهای اجتماعی ایران ساسانی‌اند (تفضلی، ۱۳۹۹). او بر این نکته تأکید کرد که این متون منابعی ارزشمند برای مطالعه باورها و تفکرات ایرانیان در دوره‌های پیش از اسلام‌اند.

یکی دیگر از پژوهشگران برجسته ابراهیم پورداوود بود که با ترجمه *اوستا*، این متن را نه تنها یک اثر دینی بلکه یک سند فرهنگی و تاریخی معرفی کرد. او در مقدمه ترجمه خود تأکید کرد که *اوستا* به ثبت آیین‌های زرتشتی و ساختار طبقاتی جامعه ایران باستان پرداخته است (پورداوود،

نقد و بررسی زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی از دیدگاه شرق‌شناسان ۱۶۵

۱۴۰۰، صص. ۴۰-۴۵). این رویکرد فرهنگی باعث شد تا/وستا از یک متن مذهبی به منبعی برای مطالعات ایران‌شناسی تبدیل شود.

در حوزه زبان‌شناسی تاریخی، پژوهشگران ایرانی نیز بر هویت زبانی تأکید داشتند. احسان یارشاطر در پژوهش‌های خود به روند تحول زبان فارسی از دوره اوستایی تا فارسی نوین پرداخت و نشان داد که بسیاری از واژگان فارسی امروز، مانند «فرهنگ»، «دانش» و «آزادی»، ریشه در متون کهن دارند. او این تداوم زبانی را نمادی از پیوند ناگسستنی هویت زبانی و فرهنگی ایران دانست (یارشاطر، ۱۳۸۴، صص. ۱۲۰-۱۲۵).

با این حال، پژوهشگران ایرانی با چالش‌هایی در دسترسی به منابع مواجه بودند. نسخه‌های خطی *اوستا* و متون پهلوی اغلب در کتابخانه‌های اروپایی نگهداری می‌شدند و پژوهشگران ایرانی مجبور بودند به ترجمه‌های ثانویه تکیه کنند. بدرالزمان قریب در پژوهش‌های خود در زمینه زبان‌های ایرانی میانه، به این مسئله پرداخته و با انتشار مقالاتی درباره متون پهلوی، تلاش کرد تا داده‌های پراکنده را در دسترس پژوهشگران ایرانی قرار دهد (قریب، ۱۳۹۵، صص. ۳۰-۳۵).

دستاوردهای پژوهشگران ایرانی در زبان‌شناسی تاریخی، علاوه بر تألیف کتاب‌های مرجع، شامل دیجیتال‌سازی و سازماندهی متون کهن نیز بود. احمد تفضلی با تألیف کتاب‌هایی در زمینه زبان پهلوی و نقش آن در انتقال مفاهیم فرهنگی و دینی به دوره اسلامی، زمینه‌ساز پژوهش‌های نسل‌های بعدی شد (تفضلی، ۱۳۹۹، صص. ۴۵-۵۵). این دستاوردها باعث شدند که زبان‌شناسی تاریخی ایران به بخشی جدایی‌ناپذیر از مطالعات ایران‌شناسی تبدیل شود.

در سطح جهانی، تجربیات میان‌رشته‌ای نشان داده است که ترکیب روش‌های تحلیلی مختلف می‌تواند به درک عمیق‌تر از زبان‌ها و جوامع باستانی منجر شود. مالوری و آدامز در پژوهش‌های خود به خوبی نشان دادند که استفاده از داده‌های باستان‌شناسی در کنار تحلیل‌های زبانی، نه تنها روند تحول زبان‌ها را روشن‌تر می‌کند، بلکه تصویری جامع از فرهنگ‌ها و ساختارهای اجتماعی جوامع باستانی ارائه می‌دهد (Mallory & Adams, 2006, p. 238). این نوع ترکیب روش‌ها می‌تواند الگویی برای پژوهش‌های زبان‌شناسی تاریخی ایران باشد، به‌ویژه در تحلیل متون پهلوی و کتیبه‌های هخامنشی.

پژوهشگران ایرانی نیز به این نتیجه رسیده‌اند که ترکیب تحلیل‌های ساختاری با درک بومی و فرهنگی می‌تواند به نتایج بهتری منجر شود. دیجیتال‌سازی متون کهن و استفاده از ابزارهای نوین زبان‌شناسی، به‌ویژه در پروژه‌های مرتبط با/وستا و متون پهلوی، از جمله تلاش‌هایی است

که برای کاهش محدودیت‌های دسترسی به منابع و بهبود روش‌های پژوهشی انجام شده است. این اقدامات، هرچند هنوز در مراحل اولیه قرار دارند، نشان‌دهنده حرکت به سوی ترکیب رویکردهای جهانی با روش‌های بومی است.

در نهایت، رویکرد پژوهشگران ایرانی به زبان‌شناسی تاریخی با تأکید بر بافت فرهنگی و تاریخی، تمرکز بر مسائل هویتی و تلاش برای دسترسی به منابع نقش اساسی در تقویت این حوزه داشته است. آنها با تألیف و ترجمه متون کهن، توانستند میراث زبانی ایران را بازشناسی کرده و در سطح علمی به جهانیان معرفی کنند. این رویکرد نشان‌دهنده تعهد پژوهشگران ایرانی به حفظ هویت فرهنگی ایران و ارائه تصویری دقیق‌تر از تاریخ زبانی این سرزمین است.

نتیجه‌گیری

زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی نقشی کلیدی در فهم تحولات زبانی، فرهنگی و تاریخی ایران ایفا کرده است. از تحقیقات تطبیقی اولیه شرق‌شناسان تا پژوهش‌های بومی ایرانیان، این حوزه به تدریج به ابزاری برای بازسازی روابط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی ایران تبدیل شده است. شرق‌شناسان با استفاده از روش‌های تطبیقی، جایگاه زبان‌های اوستایی، پهلوی و فارسی باستان را در خانواده زبان‌های هندواروپایی تثبیت و به درک بهتر تاریخ زبانی و فرهنگی ایران کمک کردند. پژوهش‌های داخلی، از نیمه دوم قرن بیستم، زبان‌شناسی تاریخی را از تحلیل‌های صرفاً ساختاری به تحلیل‌های فرهنگی و هویتی سوق داد. این تغییر رویکرد به تحلیل متون کهن در بسترهای مذهبی، اجتماعی و تاریخی، نقشی اساسی در تقویت هویت ملی ایران ایفا کرد. با این حال، زبان‌شناسی تاریخی در ایران با چالش‌هایی مواجه است، مانند پراکندگی منابع و محدودیت در دسترسی به نسخه‌های اصلی متون کهن. همچنین، محدودیت استفاده از فناوری‌های نوین و عدم رویکردهای میان‌رشته‌ای، از جمله موانع موجود است. با وجود انجام پروژه‌های دیجیتال‌سازی و استفاده از ابزارهای پردازش زبان طبیعی، این تلاش‌ها هنوز در مراحل ابتدایی‌اند. در نهایت، زبان‌شناسی تاریخی با استفاده از روش‌های میان‌رشته‌ای می‌تواند به درک دقیق‌تر تاریخ و هویت فرهنگی ایران کمک کند.

کتابنامه

آموزگار، ژ. و تفضلی، ا. (۱۳۹۷)، *زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن*. توس.

نقد و بررسی زبان‌شناسی تاریخی در ایران‌شناسی از دیدگاه شرق‌شناسان ۱۶۷

- براون، ا. گ. (۱۳۴۱). *تاریخ ادبیات ایران* (ترجمه ع. پاشا صالح؛ ف. مجتبائی؛ غ. م. صدری افشار؛ ع. ا. حکمت؛ ریاسمی). مروارید.
- پورداوود، ا. (۱۴۰۰). *اوستا: چشم‌اندازی فرهنگی و تاریخی*. امیرکبیر.
- تفضلی، ا. (۱۳۹۹). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. سخن.
- عابدینی، ح. (۱۳۹۴). گویش‌های محلی ایران: بررسی ویژگی‌های زبانی و چالش‌های پژوهشی. *زبان و گویش ایرانی*. (۱۵)، ۲۰-۲۵.
- قریب، ب. (۱۳۹۵). مطالعاتی درباره متون ایرانی میانه: سازمان‌دهی داده‌های پراکنده. *زبان‌شناسی تاریخی ایران*. (۱۷)، ۳۰-۳۵.
- کریمی حکاک، ا. (۱۴۰۲). *ادبیات فارسی و تأثیر آن بر ادبیات غرب*. نگاه.
- ناتل خانلری، پ. (۱۳۸۵). زبان و جامعه: تأثیر تغییرات اجتماعی بر ساختار زبان فارسی. *مجله ایران‌شناسی*. (۴۵)، صص ۲۰-۳۰.
- ناتل خانلری، پ. (۱۳۹۸). *دستور تاریخی زبان فارسی: تحلیل ساختاری و تاریخی*. دانشگاه تهران.
- ناتل خانلری، پ. (۱۳۹۹). *تاریخ زبان فارسی* (ج ۱-۳). بنیاد فرهنگ ایران.
- یارشاطر، ا. (۱۳۸۴). *تحول زبان فارسی از اوستایی تا فارسی نوین*. بنیاد ایران‌شناسی.
- یارشاطر، ا. (۱۳۳۶). زبان و لهجه‌های ایرانی. *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. (۱)۵، ۴۸-۱۱.

- Abedini, H. (2015). Local dialects of Iran: Linguistic features and research challenges. *Iranian Language and Dialect*, (15), 20–25. [In Persian]
- Amoozgar, J., & Tafazzoli, A. (2018). *Pahlavi language, literature, grammatical sketch, texts and glossary*. Toos. [In Persian]
- Bailey, H. W. (2018). *Pahlavi texts and grammar: A study on bundaheshn*. Clarendon Press.
- Barthes, R. (2010). *Mythologies*. (A. Lavers, Trans.) Hill and Wang.
- Barthes, R. (2020). *Mythologies: Semiotics and cultural reflections*. (A. Lavers, Trans.). Hill and Wang.
- Bopp, F. (2019). *Comparative grammar of the Indo-European languages: Persian, Sanskrit, and others*. De Gruyter.
- Bouckaert, R., Lemey, P., Dunn, M., Greenhill, S. J., Alekseyenko, A. V., Drummond, A. J., Gray, R. D., Suchard, M. A., & Atkinson, Q. D. (2012). Mapping the origins and expansion of the Indo-European

- language family. *Science*, 337(6097), 957–960. <http://www.jstor.org/stable/23268031>
- Brown, P. (2010). Interdisciplinary approaches to Latin texts in Medieval Europe. *Historical Linguistics Review*, 20(1)
- Browne, E. G. (1962). *A Literary History of Persia* (Trans. A. Pashasaleh, F. Mojtaba'i, G. M. Sadri Afshar, A. A. Hekmat, & R. Yasemi). Morvarid. [In Persian]
- Burnouf, E. (2020). *A grammar of the Avestan language: Zoroastrian linguistics and text analysis*. Société Asiatique.
- Campbell, L., & Mithun, M. (1989). *The languages of native America: Historical and ethnolinguistic perspectives*. University of Texas Press
- Cassirer, E. (2020). *The philosophy of symbolic forms*. (R. Manheim. Trans.). Yale University Press.
- Clackson, J. (2007). *Indo-European linguistics: Evolution and modern approaches*. Cambridge University Press
- Dahel, E. (2010). The role of digital tools in historical linguistics: Applications in ancient text analysis. *Digital Humanities Journal*, 7(1), 45-50.
- Darmesteter, J. (1892). *Daeva in Avestan and Vedic: A Semantic Study*. Société Asiatique,
- Darmesteter, J. (2015). *An analysis of Avestan syntax and grammar*. Société Asiatique.
- Davis, M. (2010). Trilingual inscriptions of Darius I: Linguistic and political implications. *Studies in Ancient Persian History*, 5(2), 60-65.
- El Daly, O. (2005). *The missing texts: A case study of Rosetta Stone accessibility issues*. University Press
- Gadamer, H.-G. (2013). *Truth and method*. (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum.
- Galland, A. (2019). *Les mille et une nuits (The thousand and one nights)*. Librairie Générale Française.
- Geiger, W. (2019a). *Avestan verbal system: A comparative perspective*. C. H. Beck.
- Geiger, W. (2019b). *Yazata in Avestan and sanskrit: Religious implications*. C. H. Beck.
- Georgiou, N. (2020). Interdisciplinary approaches in ancient textual analysis: Lessons from Oxford. *International Journal of Historical Linguistics*, 18(1), 34.

- Gharib, B. (2016). *Studies on Middle Iranian texts: Organizing Scattered Data. Iranian Historical Linguistics*, (17), 30–35. [In Persian]
- Grafton, A. (2010). Preservation challenges of ancient Greek texts: The case of Aristotle's manuscripts. *Classical Text Studies*, 12(1), 30-35.
- Gren, L. (2008). Challenges in Avestan text analysis: Fragmentation and preservation issues. *Indo-Iranian Studies*, 45(3), 50-55.
- Haug, M. (2022). Syntactic shifts in Pahlavi texts: From SOV to SVO. *Iranian Linguistics Quarterly*, 15(3), 34-36.
- Herbert, T. (2015). *Travels in Persia and the East: A journey through the Safavid Empire*. Oxford University Press.
- Hockx, M. (2015). Digital innovations in Chinese textual studies. *Asian digital humanities*, 8(4), 75-80.
- Jones, W. (2018). *On the Hindus: Linguistic and cultural connections*. Reprinted by Cambridge University Press.
- Jones, W. (2020). *On the linguistic connections: Indo-European languages and historical perspectives*. Reprinted by Cambridge University Press.
- Jones, W. (2021). Syntactic patterns in Old Persian inscriptions: A comparative perspective. *Indo-European Linguistics Quarterly*, 14(2), 15-20.
- Kaiser, H. (2010). Middle Persian texts: Structural changes and semantic shifts. *Iranian Philology Quarterly*, 32(2), 80-85.
- Karimi-Hakkak, A. (2023). *Persian Literature and Its Influence on Western Literature*. Negah. [In Persian]
- Kennedy, G. (2021). *Historical perspectives on comparative linguistics: Indo-European Connections*. Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. (2008). *Structural Anthropology* (C. Jacobson & B. G. Schoepf). Basic Books.
- Lotman, Y. (2009). *Universe of the mind: A semiotic theory of culture*. I.B. Tauris.
- Natel Khanlari, P. (2006). Language and society: The impact of social changes on the structure of Persian. *Iranology Journal*, (45), 20–30. [In Persian]
- Natel Khanlari, P. (2019). *Historical grammar of the Persian language: Structural and historical analysis*. University of Tehran. [In Persian]
- Natel Khanlari, P. (2020). *History of the Persian language* (Vols. 1–3). Iran Culture Foundation. [In Persian]

- Pourdavoud, E. (2021). *Avesta: A cultural and historical perspective*. Amir Kabir. [In Persian]
- Tafazzoli, A. (2020). *History of Iranian literature before Islam*. Sokhan. [In Persian]
- Yarshater, E. (1957). The Iranian language and dialects. *Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran*, 5(1), 11–48. [In Persian]
- Yarshater, E. (2005). *The evolution of the Persian language from Avestan to Modern Persian*. Iranology Foundation. [In Persian]

The Investigation of Aniranian Turani Men Services to Iranians Based on *Shahnameh* and Iranian Ancient Texts

Farnaz Zakerhaghighi¹, Katayoun Namiranian²

¹ Ph.D student of Ancient Iranian Culture & Languages, University of Tehran, Tehran, Iran.

E-mail: zakerhaghighi.fa@ut.ac.ir

² Assistant Professor, Department of Ancient Iranian Culture & Languages, Shiraz University, Shiraz, Iran.
(Corresponding Author). E-mail: katayoon.namiranian@saadi.shirazu.ac.ir

Abstract

Ethics has its roots in the deepest beliefs of human beings. Many ancient Iranian texts emphasize the importance of adhering to ethical principles. In Iran's mythological and epic narratives, we find examples of foreign enemies who, despite being in conflict with Iranians, chose to assist them. This study refers to such individuals as "Aniranians" and aims to explore the reasons behind their assistance, asking whether ethical values and good intentions played a role in their decisions and to what extent. This research is a theoretical one, based on a library method, using sources such as ancient Iranian texts and Ferdowsi's *Shahnameh*. It focuses on Turanian Aniranians, who are lesser-known compared to other heroes in these stories, yet are selected from both ancient texts and the *Shahnameh* for examination. These Aniranian figures, who helped Iranians in various situations, sometimes acted out of personal gain or interest. However, the study reveals that the majority of them were motivated by a desire to preserve ethical values. These individuals range from mythical figures like Afrasiab, who provided indirect support to Iranians through his political power, to characters like Aghriras and Piran, who acted out of chivalry and moral principles. Ultimately, the analysis of these characters' hidden motives suggests that observing and emulating the noble virtues of the Iranians may have inspired the Aniranians to perform such honorable and altruistic deeds.

Keywords: mythology, Iranians, Turanians, services, seeking Truth, *Shahnameh*, ancient texts of Iran, Epic texts

| | | |
|--|-----------------------------------|-----------------------------------|
| Receive Date: 23 October 2024 | Revise Date: 12 March 2025 | Accept Date: 28 March 2025 |
| How to Cite: Zakerhaghighi, F. and Namiranian, K. (2024). The Investigation of Aniranian Turani Men Services to Iranians Based on <i>Shahnameh</i> and Iranian Ancient Texts. <i>Ancien Culture and Languages</i> , 4(2), 171-192 | | |
| Publisher: Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages | | |

خدمات مردان انیرانی تورانی به ایرانیان برمبنای شاهنامه و متون باستانی ایران

فرناز ذاکر حقیقی^۱، کتایون نمیرانیان^۲
^۱دانشجوی دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. zakerhaghighi.fa@ut.ac.ir
^۲استادیار گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول).
katayoon.namiranian@saadi.shirazu.ac.ir

چکیده

اخلاق ریشه در ژرف‌ترین بخش باورهای انسانی دارد. بسیاری متون باستانی ایران بر رعایت اصول اخلاقی تأکید دارند. در روایات اسطوره‌ای و حماسی ایران، برخی دشمنان بیگانه علی‌رغم تقابلی که با ایرانیان داشتند، برای یاری آنها قدم برداشته‌اند؛ در راستای اقدامات این بیگانگان که در این پژوهش با عنوان «انیرانیان» بررسی می‌شوند، این پرسش مطرح می‌شود که دلیل این یاری‌رسانی‌ها چه بوده و چقدر پیروی از موازین اخلاقی و مقاصد خیرخواهانه در تصمیم ایشان مؤثر بوده‌است؟ این پژوهش، مطالعه‌ای مروری است که به شیوه کتابخانه‌ای انجام شده است. منابع مورد بررسی آن، برخی متون باستانی ایران و نیز شاهنامه فردوسی است، که منابعی قابل اطمینان در مورد روایات کهن اسطوره‌ای و حماسی ایران می‌باشند. در این پژوهش آن دسته از مردان انیرانی تورانی بررسی شده که در برخی موارد، نسبت به سایر قهرمانان، کمتر شناخته شده‌اند. اما اقداماتی بس نیک و درخور توجه انجام داده‌اند. اساس تصمیمات انیرانیانی که در موقعیت‌های مختلف، به نحوی در مواجهه با ایرانیان تصمیم به یاری آنان گرفته‌اند، گاهی منافع و خواست فردی را نیز در برمی‌گیرد، اما انگیزه بیشترشان زنده نگه‌داشتن ارزش‌های اخلاقی است. این افراد یا شخصیت‌هایی مانند افراسیاب‌اند که در گستره قدرت‌های سیاسی، و غیر مستقیم به ایرانیان خدماتی کردند، و یا کسانی چون اغریث و پیران که از روی موازین جوانمردی و اخلاقی به ایرانیان یاری رسانیدند. در نهایت با تحلیل و بررسی انگیزه‌های پنهان هر شخصیت، برای خدمت به ایران، می‌توان گفت که چه بسا مشاهده و الگوبرداری از اخلاق نیک ایرانیان، انیرانیان را به چنین اقدامات نیک و خیرخواهانه‌ای واداشته است.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، ایرانیان، تورانیان، خدمات، راستی‌جویی، شاهنامه، متون باستانی ایران، متون حماسی

| تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۲ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۸ |
|--|---------------------------|-----------------------|
| استناد به این مقاله: ذاکر حقیقی، ف. و نمیرانیان، ک. (۱۴۰۲). خدمات مردان انیرانی تورانی به ایرانیان برمبنای شاهنامه و متون باستانی ایران. پژوهشنامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، ۴(۲)، ۱۷۱-۱۹۲ | | |
| ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان | | |

۱. مقدمه

تاریخ سرزمین‌ها راوی حکایت‌های بسیاری از کسانی است که در جایگاهی به سرزمین‌شان پشت کرده و با پیوستن به کشور مقابل گامی در راستای پیروزی دشمن بر بومشان برداشته‌اند، اما بدیهی است که خیانت در هر سرزمین و فرهنگی همواره مذموم و مورد نکوهش است. عامل پیش‌برنده و انگیزه بیشتر این خیانتکاران، عمدتاً وعده‌هایی چون پست و مقام، مال و ثروت و در مواردی کین‌خواهی فردی بوده که مورد ظلم پادشاه وقت یا آن حکومت برپا، قرار گرفته و به دنبال آن کمر به برچیدن بنای ظلم و جور آن حکومت بسته بوده‌اند.

اما در رابطه با افرادی، که در این پژوهش با عنوان یاری‌دهندگان ایران در جایگاه دشمن بررسی می‌شوند، نکته درخور توجه این است که نه تنها این افراد در پی کسب جایگاه و مقام والا یا مال و ثروت نبوده‌اند و وعده‌ای از جانب ایران به آنها نرسیده بوده، بلکه هر کدام‌شان به سبب یاری‌رسانی به ایران و پشت کردن به سرزمین خود غرامت‌های سنگینی نیز پرداخته‌اند. حال پرسش آن است که چه عواملی سبب می‌شود که فردی تصمیم می‌گیرد تا بدون در نظر داشتن منافع شخصی و دریافت هیچ‌گونه سود مادی و هیچ مقامی، به کشورش پشت کند، در راستای پیروزی و کمک به سپاه مقابل گام بردارد و تمامی عواقب و تاوان‌های سخت این ماجرا را به جان بخرد؟ از میان بی‌شمار نبردهایی که تاریخ ایران به خود دیده است، بسیاری در راستای دفاع از سرزمین بوده‌اند؛ یعنی هنگامی که بیگانه قصد دست‌یازی به خاک ایران را داشته و یا در مواردی که جنگ بر سر دین بوده، ایران به مقابله با دشمن برخاسته و درگیر نبرد شده است. در فرهنگ ایران باستان که بر بنای دینی با ایدئولوژی راستی‌جویی و شعار «راه در جهان یکی است و آن راه راستی است»^۱ بنا شده، چندان دور از ذهن نیست که فردی از جامعه دشمن در برابر ظلم و جور کشورش برخیزد و دست‌یاری به سوی کشور مقابل دراز کند. البته به شرط آنکه یاری‌رسان قلب و جانش به قدر دیگر صاحب منصبان سرزمینش به سیاهی و تاریکی آلوده نشده و اندک نور حقیقتی در وجودش هم چنان روشن و درخشان باشد. شخصی چون اغریث، فرزند پشنگ و برادر افراسیاب، از سرزمین توران که از نمونه‌های شایسته این گروه است.

راستی و عدالت به‌قدری در فرهنگ ایرانی ریشه‌دار بود که فارغ از اینکه، فرد پیرو کژی، ایرانی بود یا غیرایرانی، هم‌خون بود یا بیگانه، هر جا که نشانه‌ای از ظلم و جور دیده می‌شد، باید علیه آن اقدام می‌کردند. همچون داستان سیاوش در مقابل پدرش کیکاووس. در نبردی درگرفته میان

^۱ یسنای/وستا، بند ۱۱ یسن ۷۲

ایران و توران، سیاوش پس از بستن پیمان صلح با توران حتی به درخواست پدر هم پیمان نمی‌شکند و در راستای حفظ پیمان مجبور به ترک دیار و پناه‌بردن به توران می‌شود. این داستان نشان از آن دارد که فرمان یزدان، عمل به راستی و صداقت و وفای به عهد بر فرمان هرکس دیگری حتی پدر، پادشاه و دیگران ارجح است و این یک اصل انسانی است. به راستی که معیار سنجش ما راستی است. راستی واژه‌ای است که در متون باستانی به تکرار از آن یاد شده است.

همان‌طور که دربند دوم مهریشت / *وستا* آمده است:

«ای اسپیتمان [زرتشت]، تو نباید مهر و پیمان بشکنی، نه آن (پیمانی که) تو با یک دروغ پرست و نه آن که تو با یک راستی پرست بستنی، زیرا معاهده با هردو درست است، خواه دروغ پرست و خواه راستی پرست»^۱ (پورداود، ۱۳۹۴، صص. ۳۱۷-۳۱۸).

در بررسی فرهنگ‌ها باید به دو پدیده توجه داشت: یکی آن دسته مسائل فرهنگی که نزد همه اقوام بشری، هرچند با اختلاف‌های خاص هر محل، عمومیت دارد و زاینده طبیعت مسلط بر انسان و کیفیات مادی و معنوی مشترک میان همه جوامع انسانی است و دیگری آن دسته مسائل فرهنگی که در پی وجود ارتباط‌های متنوع مادی و معنوی میان اقوام، از قوم یا اقوامی به قوم یا اقوامی دیگر می‌رود و متناسب با شرایط محیط تازه شکل می‌گیرد (بهار، ۱۳۹۷، صص. ۳۴۴-۳۴۵).

وجود نیازهای مشترک و شباهت مواردی که در شکل‌گیری مفاهیم اخلاقی در فرهنگ‌های مجاور مؤثرند، کماکان راهی برای تأثیرپذیری مردمان همسایه از یکدیگر را فراهم می‌آورد. برای مثال ارزش و جایگاه خانواده، مذمت دروغ‌گویی و مدح صداقت، تلاش برای یاری دیگران، نیاز به آزادی و عدالت و بسیاری موارد همسان دیگر، از جمله سرمشق‌هایی بود برای ارزش‌های کسانی که به قصد بیداری به افق‌های دورتری از انسانیت می‌نگریستند.

تعمیم آنچه گفته شد به موضوع این پژوهش از دلایل مهمی است که می‌توان از آن در راستای علت‌جویی اقدامات انیرانیان به کشوری که در بسیاری موارد همواره دشمن دیرینه‌شان به‌شمار می‌آمده، یعنی ایران، بهره جست. پژوهش پیش رو کوششی است برای معرفی و بررسی برخی از شخصیت‌های انیرانی (مردان تورانی) که در موقعیت‌های مختلف و در جایگاه یکی از اعضای سرزمین مقابل، که به نحوی در مواجهه با ایران است، تصمیم به جانبداری از ایران گرفته و در این راستا کمک و خدماتی به شاه، سپاه، یا نماینده ایرانی داشته‌اند و حتی برای برخی به قیمت

^۱ از دروغ‌پرست و راستی‌پرست، موحد و مشرک مقصود هست.

جانسان تمام شده است.

۲. مفاهیم نظری

۲-۱. حماسه و شاهنامه

حماسه‌ها که از سنت شفاهی نشئت گرفته‌اند، معمولاً به نظم روایت می‌شوند و به بازگویی حوادث گذشته یک قوم پرداخته و تمرکز آنها بر دلآوری‌های قهرمانانی است که از سرزمین خود دفاع کرده و سرزمین‌های بیگانه را فتح می‌کنند (بهار، ۱۳۹۰، صص. ۲۷۳-۲۷۵).

شاهنامه منبع اصلی روایت‌های اساطیری و حماسی ایران به زبان پارسی به شمار می‌آید و بر اساس خداینامه‌ها سروده شده است. در شاهنامه می‌توان روایت‌های سینه به سینه حفظ شده و سنت‌های شفاهی را که از قول «دهقان» نقل می‌شود نیز ملاحظه کرد. ویژگی شاهنامه این است که روایت‌های گوناگون را با هم تلفیق می‌کند و از این رو شخصیت‌هایی در آن دیده می‌شوند که گاهی برای اوستا و منابع پهلوی ناشناخته‌اند؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت که روایت‌های ملی در دوره متأخر ساسانی در راه تکامل و توسعه سیر می‌کرده و در شاهنامه فردوسی به صورت کنونی خود در دسترس ما قرار گرفته است (آموزگار، ۱۳۹۷، ص. ۹).

لازم به ذکر است، از میان نسخه‌های شاهنامه که در دسترس است، این پژوهش براساس نسخه چاپ مسکو انجام گرفته است و ابیات برگزیده، به این نسخه ارجاع داده شده است.

۲-۲. فرضیه پژوهش

در ارتباط با انیرانیانی که در این پژوهش بررسی می‌شوند، در برخی موارد، الگوبرداری از اخلاق گرایی ایرانیان و نیز تلاش برای فرارگیری در جبهه نیک، از عوامل اصلی برانگیزاننده یاری‌رسانان انیرانی در کنار موارد دیگری چون منافع شخصی و ترس از جان است.

۲-۳. پیشینه پژوهش

با توجه به اینکه هیچ پژوهش مستقلی به طور جامع و یکپارچه به بررسی نقش و خدمات مردان انیرانی تورانی به ایرانیان بر مبنای شاهنامه و متون باستانی پرداخته است، این تحقیق به گردآوری و تحلیل اطلاعات پراکنده و مطالعات جزئی مرتبط با جنبه‌های مختلف موضوع پرداخته است. در واقع، پژوهش حاضر تلاش دارد مفاهیم اساطیری، اخلاقی، تاریخی و جغرافیایی را در

۱۷۶ دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

یک چارچوب تحلیلی جدید مورد بررسی قرار دهد. در ادامه، مروری بر پژوهش‌های شاخصی که به بخش‌هایی از این موضوع پرداخته‌اند، ارائه می‌شود:

۲-۳-۱. مفاهیم اخلاقی و اساطیری در متون باستانی

در متون باستانی ایران، به‌ویژه در *اوستا*، مفاهیمی چون *اشه* (راستی‌جویی و نظم جهانی) جایگاه ویژه‌ای دارند. پژوهش‌های زیادی به تحلیل این مفاهیم پرداخته‌اند، از جمله: پورداد (۱۳۹۴) بخش‌های مختلف *اوستا* را گردآوری و ترجمه کرده است که در آنها می‌توان به بررسی مفهوم راستی‌جویی (*اشه*) و جایگاه شخصیت‌های مورد بحث در پژوهش حاضر پرداخت. کنت (۱۹۵۰) در ترجمه کتیبه‌های پارسی باستان، به مفاهیم اخلاقی مرتبط با نظم و عدالت اشاره کرده که از مهم‌ترین عناصر فکری در سنت زرتشتی محسوب می‌شوند. آموزگار (۱۳۹۷) به تحلیل مفاهیم اساطیری و جایگاه شخصیت‌های شاهنامه در سنت زرتشتی پرداخته است.

دبیر، طبسی و رادفر (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با تمرکز بر مضامین اخلاقی در *اوستا* و *شاهنامه*، تلاش می‌کنند تا شباهت‌های مفهومی این دو اثر را از نظر آموزه‌های تعلیمی و انسانی تحلیل کنند. با این وجود، این تحقیق با تمرکز بر مفهوم *اشه* در متون مختلف و چگونگی تأثیر آن بر فرهنگ ایران باستان، تحقیقات پیشین را به طور مستقیم تکمیل می‌کند و جنبه‌های نوین و تحلیلی به آنها اضافه می‌کند.

۲-۳-۲. تأثیر اندیشه‌های زرتشتی در ادبیات فارسی

شاهنامه فردوسی از نظر مفاهیم اخلاقی و فلسفی، وام‌دار اندیشه‌های زرتشتی است که در پژوهش‌های متعددی مورد بررسی قرار گرفته‌اند:

سرامی (۱۳۶۸) در بررسی شکل‌گیری داستان‌های *شاهنامه*، مفاهیمی همچون جنگ، عشق، خیانت، و جایگاه اجتماعی شخصیت‌ها را تحلیل کرده و ردپای اندیشه‌های زرتشتی را در آنها نشان داده است.

مسکوب (۱۳۷۵) پژوهشی گسترده در باب اخلاقیات، عناصر نمایشی، و تعبیر عرفانی در *شاهنامه* ارائه داده و به تحلیل تأثیر آموزه‌های زرتشتی در این اثر پرداخته است.

خدمات مردان انیرانی تورانی به ایرانیان بر مبنای شاهنامه و متون باستانی ایران ۱۷۷

مهجوری، استاجی، غلامی و میرنژاد (۱۳۹۷) با بررسی آموزه‌های اخلاقی اندرزهای مینوی خرد، نشان می‌دهند که چگونه مفاهیم تعلیمی این متن پهلوی در قالب حکمت عملی در شاهنامه بازتاب یافته‌اند.

این تحقیق در این زمینه به‌ویژه در راستای مطالعه و بررسی دقیق‌تر ساختارهای اخلاقی در شاهنامه و اسطوره‌های ایرانی به طور خاص، فضای جدیدی را در پژوهش‌های موجود فراهم می‌آورد.

۲-۳-۳. واژه‌نامه‌ها و پژوهش‌های زبانی و اساطیری

برای درک عمیق‌تر مفاهیم اساطیری و فرهنگی ایران باستان، واژه‌نامه‌ها و پژوهش‌های زبانی بسیار اهمیت دارند:

یوستی (۱۸۹۵) در واژه‌نامه خود به معرفی نام‌های ایرانی پرداخته و توضیحاتی درباره شخصیت‌های اساطیری ارائه داده است.

بارتولمه (۱۹۶۱) در واژه‌نامه ایرانی باستان، به بررسی ریشه‌شناسی واژه‌های اوستایی و تحلیل مفاهیم اساطیری پرداخته است که با وجود قدمت آن، همچنان از منابع معتبر محسوب می‌شود. مکنزی (۱۹۷۱) در واژه‌نامه فارسی میانه (پهلوی)، معنای واژه‌های مرتبط با متون اساطیری و حماسی را ارائه داده که به درک بهتر متون پهلوی کمک می‌کند.

این تحقیقات پیشین از لحاظ واژه‌شناسی و تحلیلی دقیق، مهم‌اند، اما پژوهش حاضر به‌ویژه در مورد تأثیرات واژه‌های خاص بر روند روایت‌های تاریخی و اساطیری جدید است.

۲-۳-۴. بررسی جغرافیای ایران و انیران در متون ایرانی

یکی از موضوعات مهمی که در متون ایرانی به‌ویژه بندهشن و شاهنامه بررسی شده، جغرافیای ایران و انیران (سرزمین‌های دشمن) است:

بهار (۱۴۰۰): ترجمه‌ای از بندهشن که به بررسی جغرافیای ایران و نواحی انیران و معرفی شخصیت‌های مرتبط با این جغرافیا پرداخته است.

سیدی فرخ (۱۴۰۳) در کتاب فرهنگ جغرافیای تاریخی شاهنامه به شناسایی و تحلیل مکان‌های جغرافیایی آمده در شاهنامه پرداخته و نقش این مکان‌ها را در ساختار روایی و اسطوره‌ای اثر بررسی کرده است این پژوهش با تمرکز خاص بر بررسی تأثیر جغرافیا در ساختار اجتماعی و فرهنگی ایران باستان، می‌تواند این بخش از پژوهش‌های قبلی را گسترش دهد.

۲-۳-۵. نوآوری پژوهش

با توجه به نبود پژوهش مستقیمی که تمام این مفاهیم را در کنار هم بررسی کرده باشد، تحقیق حاضر رویکردی نوین ارائه می‌دهد. این پژوهش با گردآوری و تحلیل داده‌های پراکنده از منابع مختلف، تصویری جامع از خدمات مردان انیرانی تورانی به ایرانیان ارائه کرده و به این ترتیب، بُعدی جدید به مطالعات پیشین می‌افزاید.

۳. بحث در مورد مفاهیم اصلی

۳-۱. راستی‌جویی و عدالت‌خواهی در متون باستانی ایران

سه مرجع مهم متون باستانی ایران شامل کتیبه‌های فارسی باستان، متون اوستایی و دینی زرتشتیان و متون پهلوی دوران میانه امروزه در دسترس‌اند. محتوای متون و کتاب‌های دینی زرتشتیان بیشتر مسائل دینی است که اندرزنامه‌های پهلوی بخشی از این متن‌ها به شمار می‌آیند. به باور مزداپور قدیمی‌ترین ادبیات اندرزی در کتیبه‌های هخامنشی را می‌توان در کتیبه بیستون یافت که در آن داریوش بزرگ به جانشینان و افراد خود سفارش می‌کند که از فرد دروغ‌گو و ستمگر به دور باشند (مزداپور، ۱۳۸۷، ص. ۲۵).

اگرچه در متون باستان تأکید ویژه‌ای بدین امور شده، با این حال شواهدی از این موارد در دوران میانه (متون پهلوی) بسیار بیشتر است. بنابر شواهد متنی پرتعداد از زمان ساسانیان، ایرانیان به سخنان و نوشته‌هایی که محتوای پندآمیز و اخلاقی داشتند، علاقه فراوانی نشان می‌دادند. کتاب *اوستا* نمونه‌ارزشمند از این گونه سخنان است. در این دوره گفتارهای حکمت‌آمیز و اندرزها به قدری مورد توجه بوده که این گفتارها، افزون بر کتاب‌ها، در حاشیه لباس‌ها، فرش‌ها، در میان ظروف و سنگ‌نوشته‌ها نیز به چشم می‌خورند (میرفخرایی، ۱۳۹۳، صص. ۵-۶).

۳-۲. معرفی ریشه و پیشینه واژه انیران

اشاره مستقیم عنوان پژوهش به واژه «انیران» ایجاب می‌کند تا نخست به توضیح و تفسیر این جای‌نام پرداخته شود.

انیر /a.nēr/ «خوی زشت و طبیعت بد را گویند»، از ایرانی باستان: an-airya «غیر ایرانی» (پارسی میانه: an-ērān که مراد از آن کشورهای غیر ایرانی است)، معادل نیران /nērān/ «جز ایران، خارج از ایران» (حسن‌دوست، ۱۳۹۴، ص. ۳۲۰).

مکنزی نیز این واژه را «غیر ایران، جهان آن سوی ایران» ترجمه می‌کند و به دنبال آن واژه anēr

به معنای غیر آریایی و بی‌اصل می‌آورد (MacKenzie, 1971, p. 9).
اشارات به این واژه در متون ایرانی باستان به این صورت است: در بند ۹ هات ۷۱ یسنای/اوستا مستقیماً به واژه انیران اشاره شده و آن را می‌ستاید.
در متون کتیبه‌ای دوره میانه در کتیبه شاپور یکم در نقش رستم شاه خود را «شاهان شاه ایران و انیران» می‌نامد.
در آثار کتابی دوره میانه، مانند متون مینوی خرد، گزیده‌های زادسپرم، زند و هومن یسن، ماه فروردین روز خرداد از این واژه استفاده شده است.
اشارات به این واژه در متون نشان می‌دهد که انیرانیان، غیر ایرانیانی بوده‌اند که در سرزمین‌هایی خارج از مرز جغرافیایی تعریف‌شده برای ایران می‌زیستند. این در حالی است که در مواردی چون متن دادستان دینیک از این واژه برای اشاره به افرادی که دین غیر ایرانی دارند نیز استفاده شده است.
در شاهنامه فردوسی نام‌های سرزمین‌ها در دو دسته ایران و انیران جای می‌گیرند. از میان سرزمین‌های انیرانی شاهنامه، مهمترین سرزمین توران است که از بزرگترین و دیرینه‌ترین دشمنان ایران است و رویدادهای میان آن کشور و ایران بخش قابل توجهی از شاهنامه را در بر می‌گیرد.

۳-۳. بررسی سیر داستان شخصیت‌های یاری‌رسان

شخصیت‌های انیرانی اسطوره‌ای و تاریخی یاری‌رساننده به ایران، در دو گروه کلی دسته‌بندی می‌شوند:

- ۱- یاری‌رسانان در قلمرو حکومت، قدرت سیاسی و نظامی شاهان.
- ۲- یاری‌رسانان در روابط اجتماعی و خانوادگی و عشق.

گروه اول مردانی انیرانی‌اند که عمدتاً در موارد سیاسی-حکومتی در زمانی که میان ایران و سرزمین ایشان جنگ یا درگیری وجود داشته، به ایران خدمت و یاری رسانده‌اند. گروه دوم بانوانی‌اند که در گستره روابط خانوادگی و عشق اقداماتی داشته‌اند. در این پژوهش تنها به بررسی مردان تورانی از گروه نخست پرداخته شده است.

در ادامه شخصیت‌های مردان تورانی، به ترتیب اهمیت جایگاه سیاسی و میزان قدرت هر یک در این سرزمین، بررسی می‌شوند. باید در نظر داشت که بعضی از موارد یاری‌رسانی خودآگاه و برخی ناخودآگاه است.

۳-۳-۱. تورانیان

بخش دیگری از اقوام آریایی که خود شاخه‌ای از اقوام ایرانی‌اند، به نام سکان (=سکاپان) در سده‌های هشتم و هفتم پ.م. از شمال آسیای میانه برخاستند و به قفقاز و شمال دریای سیاه در غرب و به سرزمین‌های جنوب سیبری تا نزدیک دریاچه بایکال، در شرق و به سرزمین جنوبی آسیای میانه حمله‌ور شدند و قادر گشتند تا در جنوب روسیه امروزی دولتی عظیم پدید آورند که بازمانده آن تا قرن دوم پ.م. در شبه‌جزیره کریمه برجای ماند. گروه‌هایی از ایشان در آغاز عصر مادها از طریق قفقاز به غرب ایران حمله کردند. گروه‌هایی از ایشان که در ماوراءالنهر بودند با هخامنشیان درافتادند و مرگ کوروش را باعث شدند و خاطره تلخشان در یاد ما به صورت «تورانیان» در شاهنامه فردوسی بازمانده است (بهار، ۱۳۹۷، ص. ۳۹۰؛ پورداود، ۱۳۹۴، ص. ۱۹۴).

الف) افراسیاب: افراسیاب، شاه-پهلوان نامدار تورانی و بزرگ‌ترین دشمن ایرانیان در شاهنامه مدت‌هاست که در منابع اساطیری - حماسی ایران از او در کنار شهریاران و یلان ایران زمین سخن رفته است. یوستی او را چنین معرفی می‌کند:

افراسیاب/ فراسیاب: پادشاه توران که به دست هوم گرفتار شد و توسط کیخسرو به انتقام خون پدرش سیاوش کشته شد. پادشاهی زیان‌بار که در متون پهلوی پورسراسیاب، در کارنامک فراسیاب، در مینوی خرد فراسیاف، در دینکرد و پازند فراسیاب نام دارد (Justi. 1895. p. 103). افراسیاب (به معنی شخص هراسناک) یا فراسیاب مدت‌ها با شاهان و پهلوانان ایرانی نبرد کرد. نام پدرش پشنگ بود و نژادش به تور (یکی از سه پسران فریدون) می‌رسید (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۵). روزگار پادشاهی او، از دوران کامروایی اهریمن است. پیمان مشهور بین ایران و توران که بنا به بسیاری روایات، آرش به‌موجب آن با پرتاب تیری مرز دو کشور را معین کرد، در زمان افراسیاب روی داد.

افراسیاب و اقدامات زیان‌بار او بر ایران زمین بر کسی پوشیده نیست. اگر حتی افراسیاب را فردی مطلقاً نیک در نظر بگیریم، بازهم تنها کشتن به‌ناحق سیاوش برای ایرانیان کافی است تا همواره او را مذمت کنند. هرآن چه در خلال سال‌ها دشمنی و درگیری میان ایران و توران به دستور افراسیاب صورت گرفت، عمدتاً اقداماتی شروانه و ددمنشانه بوده است.

| | |
|------------------------------|---------------------------|
| همان بد که تنگی بد اندر جهان | شده خشک خاک و گیا را دهان |
| نیامد همی ز آسمان باد و نم | همی برکشیدند نان با درم |

(فردوسی، ۱۳۴۰-۱۳۵۰، ج. ۲، ص. ۴۴)

این در حالی است که یاحقی در کتاب فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی این‌گونه آورده است که «افراسیاب جوی‌ها ایجاد کرد و هزار چشمه آب و هفت رودخانه قابل کشتیرانی را به‌سوی دریاچه هامون روانه ساخت»^۱ (یاحقی، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۶).

افراسیاب در شاهنامه، چهره‌ای صد در صد بدنام و ملعون نیست و همواره کمی از صفات پهلوانی نیز برخوردار است. دوران پادشاهی او با همه تلخی‌ها، سودهایی هم برای ایران داشت. از جمله:

– **کشتن زنگیاب:** در زامیاد یشت^۲ افراسیاب به سبب کشتن زنگیاب دروغ‌گو یک‌مرتبه صاحب فرّ می‌شود:

در کرده پانزدهم، فقره ۹۳ از این یشت چنین آمده است:

۹۱- فرّ کیانی مزدا آفریده را می‌ستاییم...

۹۳- که افراسیاب تورانی در اختیار داشت، هنگامی که زنگیاب دروند کشته شد (نجاری، ۱۳۷۷، ص. ۷۹).

زنگیاب مذکور، در بندهشن ایرانی بانام زین‌گاو، مردی است تازی که در زمان گرفتاری کاووس در هاماوران بر ایران تسلط می‌یابد و افراسیاب به خواهش ایرانیان او را می‌کشد.

اما در بندهشن، «یکی که (او را) زین‌گاو خوانند که زهر به چشم‌داشت، از تازیان به شاهی ایرانشهر آمد. به هر که به بدچشمی نگریست، کشته شد. ایرانیان افراسیاب را به خواهش خواستند تا (باز) گشت و آن زین‌گاو را کشت و (خود) شاهی ایرانشهر کرد. بس مردم را از ایرانشهر برد و به ترکستان نشاست» (بهار، ۱۴۰۰، ص. ۱۴۰).

این داستان در شاهنامه به‌صورت شکست تازیان از افراسیاب به هنگام زندانی بودن کاووس در هاماوران و آشفتگی کار ایران، دیده می‌شود و افراسیاب هم یک‌بار در شاهنامه به «فرهمند» بودن خویش اشاره کرده است (آیدنلو، ۱۳۸۲، ص. ۲۴):

مرا دانش ایزدی هست و فر همان یاورم ایزد دادگر

(فردوسی، ۱۳۴۰-۱۳۵۰، ج. ۵، ص. ۳۰۵)

^۱ لازم به ذکر است که نگارندگان تنها در این منبع با این موضوع مواجه شدند، اما از آنجاکه تلاش بر آن بوده که، تمامی اشارات به اقدامات شخصیت‌های مذکور در این پژوهش بررسی شود، در این بخش به این موضوع اشاره شد.

^۲ زامیاد یشت تاریخچه فرّ کیانی است. البته نظر به اسم این یشت، تصور بر این است که صحبت بر سر ایزد زمین باشد که البته این‌طور نیست.

در آیین ایران باستان فرّ دارای اهمیتی ویژه بوده و آن عبارت از فروغ، شکوه و بزرگی و اقتدار مخصوصی بوده که از سوی اهوره‌مزدا به پیامبر و کیان و پادشاهان بخشیده می‌شود (نجاری، ۱۳۷۷، ص. ۱۴).

– **احداث شهر:** در متن پهلوی *شهرستان‌های ایران* که موضوع آن جغرافیای تاریخی شهرهای ایران است، نام صد و ده شهر به همراه اشاره به بنیان‌گذار آنها که بیشترشان شاهان ساسانی بوده‌اند، آورده شده است. دربندهای ۳۸ و ۵۸ این متن، به معرفی دو شهر که به دست افراسیاب تورانی ساخته و بناشده می‌پردازد:

بند ۳۸: شهرستان زرنگ را نخست افراسیاب گجسته تورانی ساخت (گشتاسب و حاجی‌پور، ۱۳۹۸).
بند ۵۸: در ناحیه آذربایجان، شهرستان گنجه را افراسیاب تورانی ساخت (گشتاسب و حاجی‌پور، ۱۳۹۸).

– **جانشینی دیو خشم:** در پرسش ۲۶ مینوی خرد، دانا از مینوی خرد در مورد علت کامکاری مردمان در زمان کیومرث و هوشنگ تا زمان گشتاسب شاه می‌پرسد، و این‌که چرا با وجودی که بیشتر کسانی بودند که نسبت به ایزدان ناسپاس بودند، از نیکی بیشتر بهره بردند؟ و این‌که هر یک از ایشان برای چه نیکی آفریده شده‌اند؟

مینوی خرد در پاسخ به تقدیر و زمانه و بخت مقدر در کار جهان اشاره می‌کند. در ادامه یکایک به بررسی مهم‌ترین سودآوری کسان در این برهه زمانی با ذکر نام تک‌تک آنها می‌پردازد. در بند ۳۴ تا ۳۷ این پرسش سود افراسیاب و ضحاک را برمی‌شمارد و می‌گوید:

۳۴- و از ضحاک بیوراسب و افراسیاب تور ملعون این سود بود ۳۵- که اگر فرمانروایی به بیوراسب و افراسیاب نرسیده بود، آنگاه گنامینوی ملعون (= اهریمن) آن فرمانروایی را به دیو «خشم» داده بود، ۳۶- و اگر به خشم رسیده بود تا رستاخیز و تن پسین بازستدن آن از او ممکن نمی‌شد، ۳۷- زیرا که خشم صورت مجسم ندارد (تفضلی، ۱۳۹۸، ص. ۴۵).

خشم به‌عنوان عملی اهریمنی و غیرانسانی در شاهنامه فردوسی این‌گونه معرفی می‌شود:

| | |
|-----------------------------------|---------------------------|
| به مردی زدل دور کن خشم و کین | جهان را به چشم جوانی مبین |
| (فردوسی، ۱۳۴۰-۱۳۵۰، ج. ۶، ص. ۲۴۲) | |
| دگر دیو کین است پرخشم و جوش | ز مردم بتابد گه خشم، هوش |
| (فردوسی، ۱۳۴۰-۱۳۵۰، ج. ۸، ص. ۱۹۶) | |

– **پناه دادن به سیاوش در شاهنامه:** از دیگر خدمات افراسیاب می‌توان به پناه دادن سیاوش اشاره نمود. در متن کتاب بندهشن این‌گونه آمده است: «(باری) دیگر افراسیاب کوشید، کی سیاوش به کارزار آمد. به بهانه سودابه- که زن کاووس سودابه بود- سیاوش به ایرانشهر باز نشد. بدین روی که افراسیاب زینهار (آوردن سیاوش) به وی را پذیرفته بود، (سیاوش) به کاووس نیامد،

خدمات مردان اتیرانی تورانی به ایرانیان بر مبنای شاهنامه و متون باستانی ایران ۱۸۳

بلکه خود به ترکستان شد. دُخت افراسیاب را به زنی گرفت، کیخسرو از او زاده شد» (بهار، ۱۳۹۷، ص. ۱۴۰).

افراسیاب که دو تراژدی ناکام فرزندکشی (فرنگیس و کیخسرو) و نیز برادرکشی (اگریرث) را در کارنامه خود دارد، سرانجام به دست نوۀ خود کیخسرو کشته می‌شود و این تراژدی با پدرکشی به پایان می‌رسد (اکبری و ذبیح‌نیا عمران، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۷).

ب) **اگریرث**: از میان تورانیان نخستین کسی که در روایت ملی ما از آن به زشتی نام نبرده‌اند و او را با خوی اهریمنی دمساز نشمرده‌اند «اگریرث» است؛ جوانی باتدبیر و عاقل که مظلومیت او در برابر اهریمنان و عناصر نابکار در شاهنامه متجلی است.

یوستی اگریرث را این‌گونه معرفی می‌کند: «اگریرث، برادر افراسیاب، پهلوی: اگریرد (Ayrērad) که گوپدشاه نیز نامیده می‌شود. پسر پشنگ و فرمانده افراسیاب. با نام دیگر اگریر و باصفت نرو (دلیر) می‌آید» (Justi, 1895, p. 6)، نیز، «گوپدشاه با نام دیگر اگریرث، برادر افراسیاب که در منطقه‌ای از میان ترکستان و چین تا غرب حکومت دارد. در مینوی خرد او یک گاو-مرد است که با ریختن زوهر به آب خرفستران را از میان می‌برد» (Justi, 1895, p. 117).

در فروردین یشت/اوستا کرده ۱۳۱ فروهر پاک‌دین اگریرث دلیر ستوده شده است (پورداد، ۱۳۹۴، ص. ۵۱۲).

در درواسپ^۱ یشت هفت تن از نامداران از فرشته مذکور برای غلبه کردن به هم‌آوردان خویش یا برای موفقیت در امری بدو نماز می‌برند که یکی از آنها هوم است. در این یشت نیایش هوم این‌گونه آمده است: «هوم برای او فدیۀ آورد و از او این کامیابی را درخواست نمود که بتواند افراسیاب، مجرم تورانی را به زنجیر کشد، به نزد کیخسرو آورد تا کیخسرو انتقام خون سیاوش و اگریرث دلیر را از او بستاند» (پورداد، ۱۳۹۴، ص. ۲۸۸).

در بندهشن اگریرث را در ردیف جاودانان زرتشتی نامیده‌اند. در بخش بیستم این متن درباره تخمه و پیوند کیان آمده است: «افراسیاب و گرسیوز (که او را کیدان خوانند) و اگریرث هر سه برادر بودند، از اگریرث گوید شاه زاده شد. هنگامی که افراسیاب منوچهر را با ایرانیان در کوه

^۱ درواسپ (Druvāspā) به معنی دارنده اسبان تندرست است. از ایزدان حامی چهارپایان و به‌خصوص اسبان است که ارتباط نزدیکی با گوسورون دارد. یشت نهم که مخصوص ایزد گوسورون و چهارپایان است، سراسر در ستایش درواسپ است و او که رمه‌های گاو و نیز کودکان را تندرستی می‌بخشد، اسب و گردونه دارد و نگاهبان چهارپایان است نیایش می‌شود. او را ایزد بانو فرض کرده‌اند (آموزگار، ۱۳۹۷، ص ۳۸).

پدشخوارگر کوهتار (kōftār) ^۱ کرد و سیج و تنگی (heč) برهشت، اغریث از ایزدان آیفست خواست و آن نیکی یافت که آن سپاه و گند ایرانیان را از آن سختی رهایی داد. افراسیاب بدان بهانه اغریث را کشت». در فصل ۳۰ فقره ۱۷ بندهشن، اغریث از پانزده تن مردی است که از یاران «سوشیانت» شمرده می‌شوند. دوستان و یاران سوشیانت جاودان‌هایی‌اند که در روز واپسین برخاسته و سوشیانت را در کارِ نو نمودن جهان و تازه ساختن گیتی یاری خواهند کرد (بهار، ۱۴۰۰، ص. ۱۵۰).

در پرسش ۶۱ از کتاب *مینوی خرد*، دانا از مینوی خرد جای کنگ‌دز، ورجمگرد، تن سام، اقامت سروش، خر ۳ پا، هوم، گوبدشاه ^۲ و ... را می‌پرسد. مینوی خرد در بند ۳۱ این پرسش پاسخ می‌دهد که گوبد شاه در ایرانویچ در کشور خنیره (خونیرس) است. از پای تا نیم تن گاو ^۳ و از نیم تن تا بالا انسان است؛ و همواره در ساحل می‌نشیند و پرستش ایزدان می‌کند و زوهر به دریا می‌ریزد؛ و به علت آن زوهر ریختن او حیوانات مودی بی‌شماری در دریا می‌میرند. چه گر خدای ناکرده آن مراسم یزش را نکند و آن زوهر به دریا نریزد تا آن حیوانات مودی بی‌شمار نابود شوند، پس هنگامی که باران ببارد، حیوانات مودی مانند باران فروبارند (تفضلی، ۱۳۹۸، ص. ۶۹).

روایت این داستان در منابع دیگر چنین آمده است:

«منوچهر شاه در می‌گذرد و پشنگ افراسیاب را به قصد کین خواهی تور از ایرانیان به جنگ با شاه نوذر تحریک می‌کند و نوذر اعلام آمادگی نبرد می‌کند. در این جنگ، در ابتدا که زال مشغول خاکسپاری پدرش سام است، چیرگی با سپاه افراسیاب است به طوری که نوذر و بسیاری از بزرگان ایران را سپاه توران به اسارت می‌گیرد. افراسیاب قصد کشتن نوذر و اسیران را دارد. اما اغریث او را از این کشتن منع می‌کند و از او می‌خواهد که آنان را هم چنان در بند نگه دارد و مراقبت از ایشان را به وی بسپارد. افراسیاب با نظر برادر موافقت می‌کند. اما آنگاه که اغریث با آمدن زال عقب نشینی می‌کند و اسرا را در آنجا رها می‌کند تا زال آنان را آزاد کند، افراسیاب چنان خشمگین می‌شود که شمشیر می‌کشد و برادر را از میان به دو نیم می‌کند» (دبیرسیاقی، ۱۳۸۷، ص. ۵۳).

در *شاهنامه*، در طی داستان افراسیاب اغلب از دو برادرش اغریث و گرسیوز یاد شده است، اغریث

^۱ تاراندۀ شده در کوه، فراری در کوه.

^۲ Gōbad پسر اغریث است. جزء اول نام او gava است که نام منطقه‌ای در سرزمین سغد است؛ بنابراین نام وی به معنای "حاکم گو" است. بعداً کلمه را بسیط گمان کرده و شاه را بدان افزوده‌اند (Tafazzoli. 2018. p. 69).

^۳ در اساطیر ایرانی گاو به سبب فراوانی که برای آدمیان دارد، از توت‌های بسیار مهم است و اساطیر متعددی پیرامون آن شکل گرفته است (Tafazzoli. 2018. p. 81).

خدمات مردان اتیرانی تورانی به ایرانیان بر مبنای شاهنامه و متون باستانی ایران ۱۸۵

به قول شاهنامه سپهدار لشکر توران بوده و نسبت به ایرانیان محبتی داشته است. ناموران سپاه ایران که پس از شکست نوذر اسیر و گرفتار افراسیاب شده بودند، به واسطه اغریث آزادی یافته‌اند، اما خود اغریث به این جرم به حکم افراسیاب کشته شد (پورداود، ۱۳۹۴، ص. ۱۹۱). در رابطه با این داستان روایت شاهنامه از کشته‌شدن اغریث به دست افراسیاب می‌گوید:

سپهد برآشفت چون پیل مست به پاسخ به شمشیر یازید دست
میان برادر به دونیم کرد چنان سنگدل ناهشیوار مرد
(فردوسی، ۱۳۴۰-۱۳۵۰، ج. ۲، ص. ۴۲).

سرانجام کین‌خواه اغریث از نژاد قاتل او برمی‌خیزد. کیخسرو پسر سیاوش و نوه دختری افراسیاب یعنی فرنگیس است (قائمی، ۱۳۸۹، ص. ۸۲).

ج) پیران ویسه: پیران نواده تور، خویش افراسیاب و خود فرمانروای سرزمین ختن است. پدرش ویسه، سپهسالار پشنگ و افراسیاب بوده و پیران پس از مرگ پدر، جانشین او می‌شود. اشاره‌های هومان برادر پیران و نیز خود پیران در رابطه با این مطلب:

من از تخمه تور تورانشهم به گوهر مگر با تو خود هم‌رهم^۱
و نیز:

مرا نیز خویشی است با او به خون همش پهلوانم همش رهنمون
(فردوسی، ۱۳۴۰-۱۳۵۰، ج. ۳، ص. ۸۱)

در مقدمه شاهنامه/بومنصوری درباره پیران چنین آمده است: «پیران پسر ویسه بود، ویسه پسر زادشم، پسر کهن بود، زادشم پسر تور و تور پسر آفریدون» (اسلامی ندوشن، ۱۳۴۹، ص. ۲۵۲). یوستی پیران را شاهزاده ختن، فرمانده افراسیاب که به دست گودرز کشته شد، دانسته است (Justi, 1895, p. 252).

پیران در میان پهلوانان تورانی، تنها کسی است که از جهت صفات اخلاقی، هم‌تراز شخصیت‌های برجسته ایرانی است. او همواره در تلاش برای تفاهم و همدلی ایرانیان و تورانیان در راه صلح بود و در اغلب نبردهای میان این دو سرزمین، در نهایت خرد و مردانگی حضوری فعال داشت. در متون کهن ایرانی، پیران و اغریث، تنها بزرگان تورانی‌اند که نکوهش نشده‌اند. «پیران در ماجرای نجات سیاوش، کیخسرو و نیز بیژن از مؤثرترین افراد بوده است» (بیرانوند، ۱۴۰۰، صص. ۵۲-۵۳).

^۱ این بیت در متن بروخیم است (اسلامی ندوشن، ۱۳۴۹، ص. ۲۵۲).

«ورود اصلی پیران به صحنه شاهنامه هنگامی است که سیاوش به توران پناه می‌برد. هم اوست که افراسیاب را به پناه دادن به سیاوش تشویق می‌کند. به امید این که با آمدن سیاوش به توران، دشمنی دیرینه‌ای که از زمان قتل ایرج بین این دو سرزمین برانگیخته شده بوده، فرونشیند» (اسلامی ندوشن، ۱۳۴۹، ص. ۲۵۲).

«سیاوش در توران پناهی می‌یابد و پس از اندک زمانی، دختر پیران را به همسری برمی‌گزیند. چندی بعد پیران، ازدواج با فرنگیس، دختر افراسیاب را به سیاوش توصیه می‌کند و خودش نیز اجازه این ازدواج را از افراسیاب خواستار می‌شود» (خالقی مطلق، ۱۳۹۵، ص. ۵۴).

ادامه داستان ماجراهایی است که به کینه و حسادت ورزی گرسیوز (برادر افراسیاب) به سیاوش می‌رسد و دامی که برای او می‌اندازد. با این تهمت به سیاوش که او خائن است و با مراوده با ایران قصد تباهی افراسیاب و توران را دارد. سرانجام سیاوش بی‌گناه را به دام مرگ می‌کشاند. حال سیاوش کشته شده و افراسیاب فرمان داده که جنین فرنگیس را ساقط کنند. در اینجا پیران سررسیده و باتدبیری که می‌اندیشد، جان فرنگیس و کودک را می‌رهاند.

ماجرای بیژن مرتبه سومی است که پیران فریادرس ایران و ایرانی است. در رابطه با پیران و نقش او در این ماجرا در روایات آمده: هنگامی که زمان دار زدن بیژن فرارسید، پیران با شنیدن خبر نزد افراسیاب آمده و از سیاوش و بی‌گناهی او یادکرد. از این که تلاش کرد تا شهریار را از کشتن سیاوش منصرف کند ولی موفق نشده بود و اکنون شاه با دادن حکم اعدام برای بیژن کینه‌ای جدید بر دل گیو و ایرانیان می‌نشانند و جنگی دگر به پای می‌کند. در پی تلاش پیران، افراسیاب حکم بیژن را از مجازات مرگ به زندان تقلیل دهد و به این ترتیب پیران در نجات جان یک ایرانی دیگر مؤثر می‌شود.

پیران با آن که با ممانعت از کشتن کیخسرو و فرار او به ایران، خطری بزرگ برای توران فراهم آورده، ذره‌ای از اعتبار و منزلتش در نزد هم‌وطنانش کاسته نشد. وی تا آخرین لحظه عمر، شخص دوم توران بعد از افراسیاب باقی ماند (اسلامی ندوشن، ۱۳۴۹، ص. ۲۷۰).

د) **گرگسار**: بنا به نظر یوستی: «گرگسار، تورانی که اسفندیار او را گرفتار کرد و به عنوان راهنما از او برای رسیدن به رویین دژ استفاده نمود. به سان گرگ» (Justi, 1895, p. 122).

در چند داستان از داستان‌های شاهنامه شاهدیم که قهرمانان از راهنمایی بهره می‌گیرند. در این داستان‌ها استفاده از علم و اطلاع راهنمایان، قهرمانان را به هدف می‌رساند. در هفت‌خان‌های رستم و اسفندیار نیز می‌بینیم رستم از راهنمایی اولاد و اسفندیار از راهنمایی گرگسار بهره

می‌گیرند و سرانجام پیروزمندانه از خان‌های شگفت و هولناک می‌گذرند. گرسار از پهلوانان تورانی بود که در سپاه ارجاسب شمشیر می‌زد. در دوران پادشاهی گشتاسب بر ایران زمین، عمده جنگ‌ها میان ایران و توران صورت گرفت که طی مراحل مختلفی انجام شد. در یکی از این نبردها گرسار به اسارت ایران درآمده و به عنوان راهنما برای دستیابی اسفندیار به گنگ دژ گماشته می‌شود. در طی مراحل این هفت‌خان، اسفندیار در هر مرحله به گرسار شراب می‌نوشاند تا او زبان به راست‌گویی گشاده و راه درست را نشان دهد.

این در حالی است که با وجود تمام تلاش‌ها برای دستیابی به اطلاعات دقیق و درست، بازهم گرسار بعد از خان برف، دروغ‌زنی می‌کند. او به اسفندیار می‌گوید که خان بعدی بیابان خشک و بی‌آب و علف است و چندان از خشکی راه سخن می‌گوید که شاهزاده دستور می‌دهد برای گذار از آن بیابان مشک‌ها را از آب پر کنند و ابزارهای سنگین را فروگذارند و به جای آن مشک‌ها را بر بارگی‌ها بنهند. پس از گذشتن از خان برف، درست هنگامی که انتظار می‌رود که با بیابانی خشک مواجه شوند، دریا را رویاروی خود می‌بینند؛ اما در اینجا اسفندیار همچنان برای عبور از آن دریا به کمک گرسار محتاج است. پس با او از در نرمی درآمده و نوید سپهبدی رویین دژ را به او می‌دهد. پس از عبور از آب اسفندیار سزای دروغ‌گویی راهنما را به او می‌دهد (سرامی، ۱۳۶۸، صص. ۷۳۲، ۷۵۴).

ه) راهنمای ترک تبار گیو: پس از کشته شدن سیاوش و ماجراهایی که در توران در جهت حفظ جان کیخسرو روی داد، شبی گودرز در خواب می‌بیند که به او مژده داده می‌شود که شاه بعدی ایران زمین در سرزمینی دوردست از خون سیاوش متولد شده است و گیو دلاور کسی است که می‌بایست به جست‌وجوی او رفته، او را بیابد و به ایران بازگرداند.

گودرز شرح خواب با پسر گفته و او را مأمور این مهم می‌کند. گیو از پدر خداحافظی کرده و عزم سفری جست‌وجوگرانه می‌کند. پس از هفت سال گشتن، به طور تصادفی با کیخسرو روبرو شده و پس از شناختنش او را به همراه مادرش فرنگیس به ایران باز می‌گرداند. گیو به هنگامی که در توران در جست‌وجوی کیخسرو است، ترکی را رهنمون خویش می‌کند؛ اما آمده است که گیو راهنمای ترک خویش را تنها به دلیل این که راز کارش را فاش نسازد، می‌کشد (سرامی، ۱۳۶۸، ص. ۴۵۹).

درواقع گیو مجبور به این کار بود. چراکه در غیر این صورت ممکن بود در پی برملا شدن این راز که پهلوانی از ایران زمین در پی کیخسرو آمده و او را می‌جوید، پادشاهی ایران و جان ایرانیان به خطر افتد. از این راهنما نام و نشان دقیقی در دست نیست، اما او نیز یک انیرانی خدمت رسان

است.

۴. نتیجه‌گیری

اخلاق در ژرف‌ترین بخش نهاد انسانیت ریشه دارد. تضعیف اخلاق بنیان‌های جامعه را فرو می‌ریزد، درحالی‌که تقویت آن، همین بنیان‌ها را استحکام می‌بخشد. انسانیت انسان به اخلاق اوست و ناب‌ترین تجلی انسانیت هم اخلاق است. پهلوانان و قهرمانان اسطوره‌ای مانند انسان‌های دیگر بر روی زمین زندگی می‌کرده‌اند، اما آنچه موجب ترفیع آنها شده، سلوک اخلاقی آنان است. اینها در واقع نماینده خدایان بر روی زمین‌اند. اینها کسانی‌اند که در نزاع میان خیر و شر، خیر را برگزیده و به جد در این مسیر کوشیده‌اند.

شاهنامه فردوسی که در فرهنگ کهن و گسترده ایران ریشه دارد، سرشار از مبانی دینی، اخلاقی و تربیتی است. در این کتاب قهرمانانی برای شناخت شایسته‌نشیست، گریز از بدی، روی آوردن به نیکی و درنهایت پیکار با پلیدی و نابکاری، برای به کرسی نشاندن راستی و راست‌کاری آفریده شده‌اند.

در اینجا به جمع‌بندی نتیجه داستان‌های شخصیت‌های یاری‌رسانی می‌پردازیم که پیش‌تر به تفکیک مورد بررسی قرار گرفتند. داستان شخصیت‌ها، علاوه بر وجود اشتراکات، تفاوت‌هایی را هم در برمی‌گیرد که باعث می‌شود نتوان آنها را صد درصد هم‌تراز با دیگر هم‌گروهانش قرارداد. ازجمله این تفاوت‌ها:

-اگریرث و پیران سراسر نیکی رساندند. اینان برای جاه و مال و مقام به ایران کمک نکردند، بلکه خدماتشان بر مبنای خرد و نیک‌خواهی‌شان بود. اینان با وجود عشق سرشار به وطن خویشتن در برابر بدی ایستادند؛ اگریرث در راه راستی جان بداد و پیران با اندیشه و منش نیک، راه را به سمتی رهنمون ساخت که آسیب کمتری به ایران برسد. او به جز ناکامی‌اش در نجات سیاوش، همواره مانع بروز شرهای بزرگ‌تری شد که دامان هر دو کشور را می‌گرفت.

-گرگسار و راهنمای ترک‌تبار گیو با وجود این که هر دو راهنمایی بودند که به‌اجبار به راهنمایی بیگانه گمارده شده بودند، اختلافاتی هم در داستان‌شان مشهود است. گرگسار در دست اسفندیار اسیر می‌شود و به‌اجبار تن به راهنمایی دشمن می‌دهد. در جایی دیگر از روایت به او وعده پادشاهی پس از عبور از خان هفتم داده می‌شود. اما در پایان گرگسار دروغ‌زنی می‌کند و سرانجام کشته می‌شود. راهنمای ترک گیو هم که نشان از کیخسرو می‌دهد، سرانجامش مرگ است. او جان خود را نه بر سر دروغ‌گویی که به خاطر پنهان ماندن راز گیو می‌دهد.

خدمات مردان انیرانی تورانی به ایرانیان بر مبنای شاهنامه و متون باستانی ایران ۱۸۹

- افراسیاب؛ پادشاهی که کمتر شنونده‌ای شاید آشنا با کلامی باشد که به نیکی او اشاره می‌کند. کسی که اهریمن خو و بدطینت است و از انواع بدی‌ها دست فرو نمی‌گذارد. افراسیاب اقدامات مقطعی برای کمک به ایران کرد که البته انگیزه همان اقدامات هم همگی؛ سود خودش بودند. چرا که عمده آنها در زمانی صورت گرفته که پادشاه ایران دار فانی را وداع گفته و در جریانات جانشینی وی برای مدتی هر چند کوتاه، افراسیاب به سرزمین ایران دست یازیده است.

در پایان این بحث می‌توان گفت که هر چند در باب انیرانی که بررسی شدند، دلایلی چون دست‌یابی به مقام و ثروت، عشق و دلدادگی، در مواردی جبر و ترس از جان و گاهی منافع شخصی و حتی در افقی دورتر یاری‌رسانی ناخودآگاهانه (چون پادشاهی افراسیاب که منجر به جلوگیری از حکومت دیو خشم شد) به ایرانیان صورت گرفته بود، اما انگیزه نیک‌خواهی و تلاش برای قرار گرفتن در جبهه خیر، از اصلی‌ترین عوامل این خدمات و یاری‌رسانی‌هاست. اگر در میان شخصیت‌ها، یکی به موجب ترس از جان ایران را یاری رسانید، اغریث بی‌هیچ چشم‌داشتی به پادشاه، با علم به فرجام کارش، جان خود را در این راه گذاشت.

کتابنامه

- آموزگار، ژ. (۱۳۹۷). *تاریخ اساطیری ایران* (چ. ۱۸). سمت.
- آیدنلو، س. (۱۳۸۲). نشانه‌های سرشت اساطیری افراسیاب در شاهنامه. *پژوهش‌های ادبی*، ۲(۱)، ۷-۳۶.
- اسلامی ندوشن، م. ع. (۱۳۴۹). *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اکبری، م و ذبیح‌نیا عمران، آ. (۱۳۹۲). *تراژدی در اساطیر ایران و جهان*. سخن.
- بهار، م. (۱۳۹۰). *از اسطوره تا تاریخ (گردآورنده و ویراستار ا. اسماعیل‌پور؛ چ. ۷)*. چشمه.
- بهار، م. (۱۳۹۷). *پژوهشی در اساطیر ایران (ویراستار ک. مزداپور، چ. ۱۳)*. آگاه.
- بهار، م. (۱۴۰۰). *بندهش (چ. ۷)*. توس.
- بیرانوند، ف. (۱۴۰۰). *ویژگی‌های شخصیت‌های پیر و جوان در شاهنامه فردوسی*. هاویر.
- پورداد، ا. (۱۳۹۴). *اوستا (به کوشش ب. فره‌وشی)*. نگاه.
- تفضلی، ا. (۱۳۹۸). *مینوی خرد (چ. ۷)*. توس.
- حسن‌دوست، م. (۱۳۹۴). *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی (ج. ۱)*. فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- خالقی مطلق، ج. (۱۳۹۵). *زنان در شاهنامه (مترجم ا. بی‌نظیر)*. مروارید.
- دبیر، ر.، طبسی، ح. و رادفر، ا. (۱۴۰۱). *واکاوی فضایل و خصوصیات اخلاقی مشترک در شاهنامه و*

۱۹۰ دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

اوستا. جستارنامه ادبیات تطبیقی، ۶(۱۹)، بهار، ۱-۱۵.

دبیرسیاقی، م. (۱۳۸۷). برگردان روایت‌گونه شاهنامه فردوسی به نثر (چ. ۷). قطره.

سرامی، ق. (۱۳۶۸). از رنگ گل تا رنج خار: شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامی).

سیدی فرخ، م. (۱۴۰۳). فرهنگ جغرافیای تاریخی شاهنامه. تهران: نشر نی.

فردوسی، ا. (۱۳۴۰-۱۳۵۰). شاهنامه (به کوشش ژ برتلس، ع. نوشین و دیگران) آکادمی علوم اتحاد جماهیر شوروی.

قائم‌ی، ف. (۱۳۸۹). تحلیل داستان کیخسرو در شاهنامه بر اساس روش نقد اسطوره‌ای. پژوهش‌های ادبی، ۷(۲۷)، ۷۷-۱۰۰.

DOR: <http://dorl.net/dor/20.1001.1.17352932.1389.7.27.4.8>

گشتاسب، ف. و حاجی‌پور، ن. (۱۳۹۸). پایگاه دادگان پارسیگ. بازیابی در ۱۴۰۱/۱۰/۱۰، از

<https://www.parsigdatabase.com/surf/?lang=fa>

مزداپور، ک. (۱۳۸۷). اندرزنامه‌های ایرانی. دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

مسکوب، ش. (۱۳۷۵). تن پهلوان و روان خردمند: پژوهش‌هایی تازه در شاهنامه. قیام.

مهبجوری، م.، استاجی، ا.، غلامی، ع.، و میرنژاد، س. ز. (۱۳۹۷). اندرزهای مینوی خرد و تأثیر آن بر شاهنامه فردوسی. متن‌شناسی ادب فارسی (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان)،

۵۴(۳)، ۱۴۷-۱۶۴.

میرفخرایی، م. (۱۳۹۳). بررسی دینکرد ششم. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نجاری، ح. (۱۳۷۹). بررسی زامیاد پشت، ترجمه، یادداشت‌ها و واژه‌نامه. دانشگاه شیراز.

یاحقی، م. ج. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. فرهنگ معاصر.

Akbari, M. & Zabihnia Omran, A. (2013). *Tragedy in Iranian and world mythologies*. Sokhan. [In Persian]

Amouzar, J. (2018). *Iranian mythological history* (18th ed.). SAMT. [In Persian]

Aydenlou, S. (2003). The symbols of Afrasyab mythical nature in *Shahnameh*. *Literary Research*, 2(1), pp. 7-36. DOR: <http://dorl.net/dor/20.1001.1.17352932.1382.1.2.12.0> [In Persian]

Bahar, M. (2011). *From myth to history* (A. Esmailpour, Ed.; 7th ed.). Cheshmeh. [In Persian]

Bahar, M. (2018). *Research in Iranian mythology* (K. Mazdapour, Ed.; 13th ed.). Agah. [In Persian]

Bahar, M. (2021). *Bundaheshen* (7th ed.). Toos. [In Persian]

Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches wörterbuch*. Berlin.

- Beyranvand, F. (2021). *Characteristics of old and young characters in Ferdowsi's Shahnameh*. Havir. [In Persian]
- Dabir, R., Tabasi, H., & Radfar, A. (2022). An analysis of shared moral virtues and ethical characteristics in the Shahnameh and the Avesta. *Comparative Literature Research Quarterly*, 6(19), Spring, 1–15. [In Persian]
- Dabir-Siyaghi, M. (2008). *Prose narrative translation of the Shahnameh*. Ghatre. [In Persian]
- Eslami Nadoshan, M.A. (1970). *Life and death of heroes in Shahnameh*. National Works Society. [In Persian]
- Ferdowsi, A. (1960–1971). *Shahnameh* (J. Bertels, A Noushin et al. Eds.). Academy of Sciences of the Soviet Union. [In Persian]
- Ghaemi, F. (2010). Analysis of the story of Keykhosrow in the *Shahnameh* based on mythological criticism. *Literary Research Quarterly*, 7(27). 77-100. DOR: <http://dorl.net/dor/20.1001.1.17352932.1389.7.27.4.8> [In Persian]
- Goshtasb, F. & Hajipour, N. (2019) *Parsigdatabase*. Retrieved December 31, 2022, From <https://www.parsigdatabase.com/surf/?lang=fa> [In Persian]
- Hasandoust, M. (2016). *Etymological dictionary of the Persian language* (Vol. 1). Academy of Persian Language and Literature, Publication Group of Works. [In Persian]
- Justi, F. (1895). *Iranisches namenbuch*. Marburg.
- Kent, R.G. (1950). *Old Persian, grammar, texts, glossary*. American Oriental Society.
- Khaleghi-Motlagh, J. (2015). *The portrayal of women in the Shahnameh*. Morvarid. [In Persian]
- MacKenzie, D. N. (1971). *A concise Pahlavi dictionary*. Oxford University Press.
- Mahjoori, M., Estaji, E., Gholami, A., & Mirnejad, S. Z. (2018). The admonitions of the Minoui Kherad and their influence on Ferdowsi's *Shahnameh*. *Persian Literature Textual Studies (Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan)*, 54(3), 147–164. [In Persian]
- Mazdapour, K. (2008). *Iranian admonishments*. Cultural Research. [In Persian]
- Meskoub, Sh. (1995). *The body of the hero and the wise mind*. Qiam. [In Persian]
- Mirfakhrai, M. (2015). *Analysis of the Sixth Dinkard*. Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Najari, H. (1999). *Study of Zamyad Yasht manuscript, translation, notes, glossary*. Shiraz University. Ministry of Science, Research and Technology. [In Persian]
- Pourdavoud, E. (2015). *Avesta* (B. Farahvashi, Ed.). Negah. [In Persian]

- Sarami, Gh. (1989). *From flower color to thorn pain (Morphology of Shahnameh stories)*. Scientific and Cultural Publishing Company affiliated with the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Seidi-Farkhad, M. (2024). *The historical-geographical lexicon of the Shahnameh*. Ney. [in Persian]
- Tafazzoli, A. (2018). *Minu-e-Kherad* (7th ed.). Toos. [In Persian]
- Yahaghi, M. J. (2007). *Mythology and legends in Persian literature*. Farhang Mo'aser. [In Persian]

Re-examining the Legal Structure of the Persian Empire: A Study of Central Laws versus Regional Laws

Jafar Jafari¹, Naser Jadidi², Feyzollah Bushashb Gusheh³

¹ PhD Candidate in Ancient Iranian History, Islamic Azad University, Najafabad, Iran. E_mail: jafarjafari70@gmail.com

² Associate Professor of History of Islamic Iran, Islamic Azad University, Najafabad, Iran. (Corresponding Author) E_mail: naserjadidi@yahoo.com

³ Professor of history department, Islamic Azad University, Najafabad, Iran. E_mail: feyzolla.boushasb@gmail.com

Abstract

The processes of continuity and transformation are especially evident in the ancient Western Asia. Political shifts and the rise of various ethnic groups often led to significant changes. However, what stands out more prominently are the cultural, economic, and social structures that persisted over millennia with only limited reforms or adjustments. Many of these earlier structures can also be observed within the Persian era civilizations. Modern research has extensively explored the influence of ancient Mesopotamia on the Achaemenids. However, one area that has received less attention is the legal systems of the ancient world. This study seeks to address two primary questions: first, what were the defining characteristics of the Persian Empire legal system? Second, can the Persian Empire's legal system be understood as part of a process of continuity and transformation influenced by ancient Mesopotamia? To answer these questions, the study draws upon two sets of sources: Mesopotamian texts on one hand and Greek accounts on the other. Using a descriptive-analytical method and based on library research, this study finds that, despite the lack of foundational legal texts from the Persian period, a comparative analysis of Mesopotamian and Greek sources reveals that the Achaemenid legal system was characterized by a center-periphery structure. In this system, local and regional laws played a prominent role.

Keywords: Persian Empire, Mesopotamia, legal systems, Greek sources, Darius I

| | | |
|--|-----------------------------------|-----------------------------------|
| Receive Date: 14 January 2025 | Revise Date: 03 March 2025 | Accept Date: 06 April 2025 |
| How to Cite: Jafari, J., Jadidi, N., & Boushasb Gousheh, F. (2024). Re-examining the Legal Structure of the Persian Empire: A Study of Central Laws versus Regional Laws. <i>Ancien Culture and Languages</i> , 4(2), 193-216 | | |
| Publisher: Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages | | |

بازشناسی ساختار حقوقی جهان شاهی هخامنشی: مطالعه‌ای بر قوانین مرکزی در برابر قوانین منطقه‌ای

جعفر جعفری^۱، ناصر جدیدی^۲، فیض الله بوشاسب گوشه^۳

^۱ دانشجوی دکتری تاریخ ایران باستان، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. jafarjafari70@gmail.com

^۲ دانشیار تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف آباد، ایران. (نویسنده مسئول) naserjadidi@yahoo.com

^۳ استاد تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف آباد، ایران. feyzolla.boushashb@gmail.com

چکیده

تداوم و تحول فرایندی است که در آسیای غربی باستان بیش از هر چیز دیگر قابل مشاهده است. تحولات سیاسی و به قدرت رسیدن اقوام و گروه‌های گوناگون از سویی زمینه تغییرات بسیاری را فراهم می‌کرد؛ اما آنچه بیشتر قابل مشاهده بود ساختارهای فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی است که در طول هزاره‌های باستان با تحولات یا دگرگونی‌های کرانمند به زندگی خود ادامه می‌دادند. بسیاری از این ساختارهای پیشین در دوره هخامنشی نیز قابل مشاهده است. همواره در پژوهش‌های معاصر به تأثیرپذیری پارسیان از میان‌رودان باستان پرداخته شده است. یکی از مهم‌ترین ساختارها که کم‌تر مورد توجه واقع شده است نظام‌های حقوقی عصر باستان است. براین اساس این پژوهش در نظر دارد به بررسی دو پرسش اساسی در این زمینه بپردازد. نخست آنکه نظام حقوقی هخامنشیان دقیقاً چه ویژگی‌هایی دارد؟ و دودیکر آنکه آیا می‌توان نظام حقوقی هخامنشیان را در چارچوب فرایند تداوم و تحول تأثیر پذیرفته از میان‌رودان باستان دانست؟ براین اساس این مقاله با بررسی منابع حقوقی این عصر به دنبال پاسخ به این پرسش‌هاست. روش این پژوهش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که علی‌رغم فقدان منابع بنیادین حقوقی مربوط به عصر هخامنشی، می‌توان با تحلیل تطبیقی اسناد و مدارک گوناگون این عصر نتیجه گرفت که نظام حقوقی پارسیان بر ساختاری مرکز-پیرامون استوار بوده است؛ ساختاری که در آن قوانین محلی و منطقه‌ای نقش برجسته‌ای ایفا می‌کردند.

کلیدواژه‌ها: جهان‌شاهی هخامنشی، میان‌رودان، نظام حقوقی، منابع یونانی، داریوش اول

| تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۵ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۱۷ |
|--|---------------------------|------------------------|
| استناد به این مقاله: جعفری، ج.، جدیدی، ن. و بوشاسب گوشه، ف. (۱۴۰۲). بازشناسی ساختار حقوقی جهان‌شاهی هخامنشی: مطالعه‌ای بر قوانین مرکزی در برابر قوانین منطقه‌ای. پژوهشنامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، ۴(۲)، ۱۹۳-۲۱۶ | | |
| ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان | | |

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

علی‌رغم پیشرفت چشمگیر مطالعات هخامنشی در دهه‌های گذشته و دستاوردهای غیرقابل انکار کشفیات باستان‌شناسی در ایجاد تصویر نسبتاً جامع از جهان‌شاهی هخامنشی در کلیت سیاسی و اداری آن، اما همچنان مسئله نظام‌های حقوقی در عصر هخامنشی در جایگاه موضوعی پر ابهام باقی‌مانده است. این مسئله تا حدی است که بدون هیچ اغمازی می‌توان گفت که اساساً موضوع نظام‌های حقوقی عصر هخامنشی به میزان قابل توجهی در مطالعات این حوزه مغفول مانده است. بی‌شک مهم‌ترین معضل در ارائه تصویری جامع از حقوق عصر هخامنشی فقدان قابل تأمل منابعی است که بتوان آنها را از نظر ماهوی در مدارک حقوقی این عصر دسته‌بندی کرد. گرچه این اظهارنظر کاملاً به این معنی نیست که هیچ اثر حقوقی از جهان هخامنشی برجای نمانده است یا هیچ مدرکی که بتوان از آن مسائل حقوقی استنباط کرد وجود ندارد، اما کمیت و همچنین کیفیت این مدارک همچنان کافی نیست. برخی از اسناد حقوقی را می‌توان از بایگانی‌های بابلی یا مصری یا متعلق به سرزمین‌های هلنی‌نشین جهان هخامنشی به دست آورد. آنچه این اظهارنظر بیشتر بر آن تکیه دارد آن است که اثر حقوقی که بتوان آن را از بنیاد پارسی نامید یا به دوره هخامنشی منسوب کرد تا کنون به دست نیامده است. این مسئله هرگونه کلیت‌انگاری در باب حقوق عصر هخامنشی را با مشکلات اساسی روبه‌رو می‌کند.

همه آنچه باقی‌مانده است متونی‌اند که با اهداف و به دلایل متفاوتی به نگارش درآمده‌اند و هیچ‌کدام از نظر ماهیتی اثر حقوقی محسوب نمی‌شود. در چنین شرایطی گرچه امکان بازساخت نظام حقوقی جهان‌شاهی هخامنشی تقریباً غیرممکن می‌نماید و به هر روی مورخ امکان انتخاب منابع خویش را ندارد، اما نمی‌توان پرسش‌های متعدد از نظام حقوقی دوره هخامنشی را به علت فقدان مدارک ماهوی کنار نهاد و به مسائل آن نپرداخت. در نتیجه، مورخ در چنین شرایطی راهکاری جز بررسی منابع دیگر و استنباط از آنها نخواهد داشت. همین مسئله است که تاکنون موجب سستی این‌گونه پژوهش‌های مرتبط با دوره هخامنشی شده است. اما مسئله‌ای که می‌تواند تا حدی راهگشای این حوزه از پژوهش‌ها باشد آن است که مدارک حقوقی بسیار در دوران پیش و پس از جهان‌شاهی هخامنشی در دست است.

منابع حقوقی میان‌رودانی و متون ایرانی پسا‌هخامنشی می‌توانند نشان‌دهنده تداوم ساختارهای تمدن‌های پیشین در نظام حقوقی دوره هخامنشی باشند، اما باید با احتیاط به آنها نگاه کرد.

برای دسترسی به منابع ماهوی دوره هخامنشی ضروری است تا جزئیات دقیق نظام حقوقی این دوره به درستی بازسازی شود. منابع حقوقی میان‌رودانی و متون پسا‌هخامنشی، هم نشان‌دهنده تداوم سنت‌های تمدن‌های پیشین در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی و اداری پارسیان است و هم می‌توانند بازتاب ارتباط نظام‌های حقوقی با سنت‌های دینی در دوران باستان باشند.

با این حال، به دلیل عدم دسترسی به منابع ماهوی دوره هخامنشی، بازسازی جزئیات دقیق این نظام حقوقی دچار ابهام بوده و استفاده از آنها نیازمند احتیاط ویژه است. پارسیان یک جهان‌شاهی بنا نهادند که مرزهای گسترده جغرافیایی-سیاسی و همچنین اقوام متعددی را در بر می‌گرفت. بسیاری از این اقوام تا پیش از تسلط دوره هخامنشی، خود دارای نظام‌های سیاسی قدرتمند و ساختارهای اداری جالب‌توجهی بودند که قدمت برخی از آنها به سده‌ها قبل باز می‌گشت. بی‌شک همگون‌سازی چنین تنوع قومی و سیاسی در یک محیط گسترده آن هم به مدت بیش از دوپست سال بدون داشتن ساختارهای نظام‌مند تقریباً غیرممکن است. یکی از مهم‌ترین این ساختارها نظام‌های حقوقی و مسئله قانون است. مفهوم قانون در شرق باستان با آنچه امروز از آن ادراک می‌شود بسیار متفاوت بود. لکن چگونه ممکن است جامعه‌ای به این بزرگی سازوکارهایی برای حل و رد اختلافات گوناگون مردمان از گروه‌های مختلف نداشته باشد یا گروه یا افرادی تحت هر عنوان مسئول بررسی چنین اموری نباشد. به هر روی به نظر می‌رسد به قدرت‌رسیدن پارسیان در خاورمیانه باستان ضرورتاً نیازمند ایجاد سازوکارهایی برای حل و عقد امور در نظم جدیدی بود که ایجاد کرده بودند. اما پرسش اساسی اینجاست که ظهور پارسیان به عنوان یک حکومت مسلط و حاکمان جامعه چه تغییراتی را در نظام حقوقی خاور نزدیک باستان به وجود آورد؟ ویژگی‌های این نظام حقوقی جدید چه بود و در یک فرایند تداوم و تحول تا چه میزان از نظام‌های پیشین تأثیر پذیرفت و چه تغییراتی ایجاد کرد. اینها پرسش‌هایی است که این مقاله در نظر دارد با بررسی منابع در دسترس در جهت شفافیت بیشتر برای پاسخ‌دهی به آن گام بردارد.

۱-۲. پیشینه پژوهش

در باب حقوق در عصر هخامنشی پیش از این پژوهش‌هایی انجام شده است گرچه این پژوهش‌ها ناکافی و نسبت به پژوهش‌های جهان هخامنشی در سایر حوزه‌ها بسیار محدود است. از نخستین کسانی که به شکل ویژه در باب حقوق در عصر هخامنشی به بحث پرداخت اومستد (Olmstead, 1948) در کتاب *تاریخ امپراتوری هخامنشی* بود. پژوهش او از این نظر اهمیت دارد که وی متوجه تأثیر قوانین میان‌رودانی در عصر هخامنشی شده بود و سعی کرد این مسئله را در قالب مقایسه

بازشناسی ساختار حقوقی جهان‌شاهی هخامنشی: مطالعه‌ای بر قوانین مرکزی در برابر قوانین منطقه‌ای ۱۹۷

بین قوانین حمورابی و کتیبه‌های داریوش نشان دهد. گرچه در بیشتر موارد نتیجه‌گیری‌های شتابزده و اندکی ساده‌باورانه بود، اما ایده اصلی او تا مدت‌ها یکی از مهم‌ترین بحث‌ها در باب حقوق عصر هخامنشی قلمداد می‌شد. صفر بیگزاده (۱۳۹۷) در کتابی با عنوان *تاریخ حقوق ایران*، *مادها و هخامنشیان* سعی کرده است به جنبه‌های مختلف حقوق در ایران عصر هخامنشی بپردازد گرچه سود نبردن از بسیاری از منابع ابهامات بسیاری را در کتاب برجای نهاده است. با این حال این اثر تنها کتابی است که به صورت اختصاصی به حقوق عصر هخامنشی پرداخته است. کتاب *حقوق بشر در ایران باستان* نوشته ربابه عرب بدوئی (۱۳۸۸) دیگر اثری است که بخش‌هایی هرچند محدود به حقوق هخامنشیان اختصاص داده است. در کنار این آثار مقالاتی چند نیز به مسئله حقوق در ایران باستان توجه داشته‌اند که بخش‌هایی از آن مربوط به عصر هخامنشی است. از میان این آثار می‌توان به مقاله عمید زنجانی (۱۳۸۳) با عنوان «حقوق اساسی در ایران باستان»، احمدپور (۱۳۸۸) «نظام قضایی ایران عهد باستان» و مقاله زاگرس زند (۱۳۹۹) با عنوان «مفهوم نظم و قانون در نگاه هخامنشیان» اشاره نمود. همچنین برخی منابع خارجی هم به مسئله نظام حقوقی دوره هخامنشی پرداخته‌اند. از آن میان می‌توان به اثر ایساکوا و رانگ (Isakova & Rung, 2023) با عنوان «"I established kingdom on its place": an idea of law and order in the Achaemenid Empire» که به امور قضایی و اداری دوره هخامنشی می‌پردازد و مباحث مربوط به ایدئولوژی عدالت و نظم را مورد نظر قرار می‌دهد. همچنین یانکر (Jonker, 2019) در مقاله‌ای با عنوان «Achaemenid Understanding of Law and Justice in Darius I's Tomb Inscriptions: Are There Any Connections with Hebrew Bible Pentateuchal Conceptions?» به بررسی تطبیقی مفاهیم قانون و عدالت در کتیبه آرامگاه داریوش بزرگ و مفاهیم پنجگانه تورات پرداخته است. این پژوهش نشان می‌دهد که این کتیبه‌ها چارچوبی حقوقی و اخلاقی در سطح شاهنشاهی را منعکس می‌کنند که ممکن است بر سنت‌های حقوقی و اخلاقی موجود در کتاب مقدس عبری،^۱ به‌ویژه قوانین قداست، تأثیر گذاشته باشد. همچنین می‌توان به پژوهش بکمن (Beckman, 2020) با عنوان: «Law, mercy, and reconciliation in the Achaemenid Empire» اشاره نمود که به بررسی رفتار پادشاهان هخامنشی با شورشیان و سازوکارهایی می‌پردازد که بر اساس آنها پادشاهان هخامنشی به بخشش آنها دست می‌زدند.

¹ Holiness Legislation

۳-۱. اهمیت و ضرورت پژوهش

باتوجه به کمبود منابع حقوقی مستقیم و ماهوی از دوره هخامنشی، یکی از اصلی‌ترین چالش‌های پژوهشگران در این حوزه، بازسازی و تحلیل نظام‌های حقوقی این دوران است. باوجود پیشرفت‌های چشمگیر در مطالعات هخامنشی و کشفیات باستان‌شناسی که تصویری نسبی از ساختارهای سیاسی و اداری این امپراتوری ارائه داده است، هنوز ابهامات زیادی در خصوص نظام حقوقی آن دوران باقی‌مانده است. این پژوهش می‌تواند به شفاف‌سازی نحوه تعاملات حقوقی در دوران هخامنشی، تأثیرات احتمالی تمدن‌های پیشین و سنت‌های دینی بر ساختارهای حقوقی هخامنشی و همچنین نقش این نظام در همگون‌سازی اقوام مختلف امپراتوری کمک کند. بررسی منابع حقوقی از دوران‌های پیشین همچون میان‌رودان باستان و همچنین اسناد زرتشتی پس از سقوط ساسانیان، می‌تواند به تحلیل‌های دقیق‌تر در خصوص تداوم یا تحول نظام‌های حقوقی در دوران هخامنشیان منجر شود، بنابراین، پژوهش در این زمینه نه تنها به تکمیل دانش ما در مورد نظام‌های حقوقی باستانی کمک می‌کند، بلکه می‌تواند برای تحلیل تحولات تاریخی و سیاسی این دوران و نحوه هم‌زیستی و تعامل اقوام مختلف تحت سلطنت هخامنشیان نیز بسیار مفید باشد.

۲. بحث

۲-۱. ساختار قوانین میان‌رودانی

پیش از بررسی نظام حقوقی پارسیان آنچه بسیار حائز اهمیت است نشان‌دادن ساختار و ویژگی‌های قوانین میان‌رودانی است؛ چراکه از این طریق امکان نشان‌دادن تأثیر یا عدم تأثیر این قوانین در عصر هخامنشی فراهم خواهد شد. پس نخستین پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که هنگامی که از قوانین حقوقی در میان‌رودان بحث می‌کنیم دقیقاً از چه صحبت می‌کنیم و این قوانین چه ویژگی‌هایی دارند؟

قوانین و جامعه میان‌رودان با قدمتی بیش از ۳۰۰۰ سال، از قدیمی‌ترین نظام‌های حقوقی جهان محسوب می‌شوند (Westbrook & Beckman, 2017). برده‌داری و اشکال مختلف کار اجباری در هزاره سوم قبل از میلاد رواج داشت و در منابع سومری مستند شده است (Verderame, 2018). دانشوران بین‌النهرین از دوره کاسی تا بابلی جدید شکوفا شدند و روش‌های پیشرفته تفسیر و سازمان‌دهی متون را توسعه دادند (Lenzi, 2016). دین نیز نقش مهمی داشت، با پانتئون ساختار یافته و همگرایی خدایان سومری و سامی (Brisch, 2012).

بازشناسی ساختار حقوقی جهان‌شاهی هخامنشی: مطالعه‌ای بر قوانین مرکزی در برابر قوانین منطقه‌ای ۱۹۹

خاستگاه تمدن بشری و نخستین سرچشمه‌های حقوق و قوانین حقوقی را می‌توان در میان‌رودان جستجو کرد. رشد جوامع شهری نیاز به سامان‌دهی اجتماعی و حل اختلافات را پدید آورد و به تدوین قوانین مکتوب انجامید (رمضان‌ماهی و بلخاری، ۱۳۹۱، ص. ۹۲). تمدن میان‌رودان با کاربرد حقوق پیوندی نزدیک داشت و گسترش خط نیز، که از ثبت اقدامات حقوقی نشأت گرفته بود، نخستین اسناد را به شکل رسیدهایی برای گواهی پذیرش اشیا یا حیوانات به وجود آورد. قراردادهای باستانی نیز شرح معاملات ابتدایی بودند (آیلرز، ۱۳۸۲، ص. ۲۹۵). اگرچه این دیدگاه ساده‌انگارانه است، اما منطقی قابل توجه برای چگونگی شکل‌گیری نخستین قوانین ارائه می‌دهد. مفاهیم حقوق اساسی امروزی قابل تعمیم به دوره‌های باستان نیست، اما با توجه به وجود نظام‌های سیاسی مرتبط با مسائل حقوقی، بررسی حقوق اساسی ممکن است (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۸). قانون اساسی امروزه شیوه حکومت، اختیارات دولت و حقوق مردم را تعیین می‌کند و قدرت را منبعث از ملت می‌داند (غفاریان، ۱۳۸۹، ص. ۲۰). در مقابل، در میان‌رودان باستان، قدرت از نظام حاکم یا نخبگان محلی سرچشمه می‌گرفت و قوانین بر اساس کلام صاحبان قدرت شکل می‌گرفت یا تغییر می‌کرد. این تفاوت بنیادین بیانگر ساختار متفاوت قوانین در آن زمان است.

متون حقوقی میان‌رودان به سه دسته فرمان‌های سلطنتی، قانون‌نامه‌ها و پرونده‌های حقوقی تقسیم می‌شوند (بادامچی، ۱۳۹۶، ص. ۶). قانون‌نامه‌ها جایگاه ویژه‌ای دارند، زیرا به طور مستقیم به بایدها و نبایدهای رفتاری می‌پردازند. فرمان‌های سلطنتی کلیات حقوقی را نشان می‌دهند و پرونده‌های حقوقی فرایند حل مشکلات حقوقی را به‌خوبی روشن می‌کنند. تا سال ۱۹۵۰م. قانون حمورابی (کشف ۱۹۰۲م.) قدیمی‌ترین قانون جهان شناخته می‌شد، اما پس از آن سه قانون‌نامه کهن‌تر نیز یافت شد که نشان‌دهنده قدمت قانون‌نویسی در میان‌رودان است.

از دیگر قانون‌نامه‌های مهم میان‌رودان می‌توان به قانون‌نامه لیپیت-ایشتر شاه ایسین (۱۹۳۴-۱۹۲۴ پ.م.)، قانون‌نامه ددوشا از اشونونا (۱۷۷۰ پ.م.) و قانون‌نامه اورنمو (۲۱۱۲-۲۰۹۵ پ.م.) اشاره کرد. قوانین مشابهی نیز در سده‌های پس از حمورابی تدوین شده‌اند (بادامچی، ۱۳۹۶، صص. ۱۹-۲۰). سازمان قضایی پیش از دوره سومری باستان کاملاً مشخص نیست، اما واژه سومری برای قاضی «di-ku/kud/kur» معادل اکدی «dayyānum» است (Sallaberger, 2006, p. 103;). شاه به عنوان قاضی والا در دعاوی حقوقی حضور داشت و به نام او سوگند یاد می‌شد (Wilcke, 2007, p. 36). اورنمو، نخستین شاه خاندان سوم اور (۲۱۱۲-۲۰۹۵

پ.م.)، قوانین نوشتاری را به تاریخ ۲۱۰۰ پ.م. تدوین کرد. برخی از این قوانین شفاهی و کهن بوده‌اند. الواح باقی‌مانده، رونوشت‌هایی‌اند از حدود ۱۷۵۰ پ.م. و شامل ۲۹ قانون‌نامه که ۲۳ تای آن رمزگشایی شده است. بقایای قوانین اورنمو شامل مواردی دربارهٔ آزار جنسی، دفاع از زنان، مجازات دختر برده و تفاسیر حقوقی مرتبط است (Boardman & Edwards, 2008, p. 16).

حمورابی، ششمین شاه سلسلهٔ نخست بابل، از ۱۷۹۲ تا ۱۷۵۰ پ.م. فرمانروایی کرد. این سلسله که توسط سومو ابوم (Sūmû-abum) در ۱۸۹۴ پ.م. تأسیس شده بود، تا ۱۵۹۵ پ.م. با هجوم هیتی‌ها پایان یافت (بادامچی، ۱۳۹۶، ص. ۳۷؛ Sasson, 2004, p. 34). قانون حمورابی به خط میخی، زبان اکدی و لهجه بابلی قدیم نوشته شد (بادامچی، ۱۳۹۶، ص. ۳۳) و لوحه آن در سال ۱۹۰۱ م. توسط هیئت فرانسوی به سرپرستی ژاک دومورگان در سیپار یافت شد و یک سال بعد ویرایش و چاپ گردید (بادامچی، ۱۳۹۶، صص. ۴۱-۴۲).

حمورابی در پایان فرمانروایی، پس از فتح بخش اعظم میان‌رودان، دستور نگارش قانون‌نامه‌ای را داد که بر یک سنگ یادبود کبودرنگ به ارتفاع ۲٫۲۵ متر حک شد و در معبد شمش در سیپار به نمایش گذاشته شد (Huehnergard, 2011, pp. 160-161). این ستل، که اکنون در موزهٔ لوور قرار دارد، حمورابی را به عنوان شاه عادل نشان می‌دهد. قوانین او، که بازتابی از سنت‌های حقوقی سومر و اکد بودند، شامل ۲۸۲ ماده است که ۲۵۸ مادهٔ آن رمزگشایی شده‌اند (Sasson, 2004, p. 34).

قانون حمورابی بر ستون سنگی بلند از جنس دیوریت سیاه به طول حدود ۲ متر حک شده است. این ستون شامل ۲۳ ستون نوشته است که ۷ ستون آخر در دورهٔ ایلامی به دلایل نامعلومی پاک شده‌اند. ۲۸ ستون دیگر نیز در پشت سنگ حک شده است. پنج ستون ابتدایی و انتهایی کتیبه مقدمه و مؤخرهٔ آن را شامل می‌شوند. در بالای کتیبه، تصویری از حمورابی رو در روی خدای شمش دیده می‌شود، که شمش با دست راست خود نماد حکومت را به حمورابی اهدا می‌کند. حمورابی نیز دست راستش را به لبانش نزدیک کرده که حالتی مرسوم در خاور نزدیک باستان بوده است (بادامچی، ۱۳۹۶، صص. ۴۳-۴۴). علاوه بر سنگ یادبود حمورابی، بیش از ۵۰ کتیبه دیگر وجود دارد که بخش‌هایی از قانون حمورابی را شامل می‌شود. نسخه‌های مختلف این قوانین از زمان‌ها و مکان‌های متفاوتی به دست آمده‌اند: ۲۰ نسخه از بابلی قدیم، ۴ نسخه از بابلی میانه، ۴ نسخه از آشوری میانه، ۱۹ نسخه از آشوری جدید و ۸ نسخه از بابلی جدید (بادامچی، ۱۳۹۶، ص. ۹۶).

بازشناسی ساختار حقوقی جهان‌شاهی هخامنشی: مطالعه‌ای بر قوانین مرکزی در برابر قوانین منطقه‌ای ۲۰۱

سبک نگارش سنگ یادبود حمورابی یک‌دست نیست و به طور متناوب از نثر و شعر استفاده شده است. متن شامل مقدمه‌ای در پنج ستون ابتدایی و مؤخره‌ای در پنج ستون انتهایی است که متن اصلی را احاطه کرده‌اند و به سبک ادبیات غنایی-حماسی میان‌رودان نوشته شده‌اند (بوترو، ۱۳۹۹، ص. ۲۵). هدف سنگ یادبود حمورابی اعلان قانون به معنای امروزی نبوده است، بلکه نشان‌دهنده برقراری عدالت توسط شاه در سرزمین بود. حمورابی در سنگ یادبود خود بیان می‌کند که برای جلوگیری از ستم به ضعیفان و تأمین حقوق بی‌سرپرستان و بیوه‌ها، قوانین خود را بر سنگ یادبود حک کرده و آن را در معرض عموم قرار داده است. او هدف از این اقدام را نشان دادن دادخواهی و تسکین دردهای مظلومان اعلام می‌کند (Richardson, 2005; Roth, 1995, pp. 133-134). دستگاه دادگستری حمورابی از طریق نامه‌های زیادی که از آن دوران باقی‌مانده، بازسازی شده است. بر این اساس، رسیدگی به شکایات به روش‌های مختلفی انجام می‌شد: گاهی شاه به‌عنوان قاضی حکم می‌داد، در برخی موارد شاه در مورد احکام تصمیم می‌گرفت، اما مسائل جزئی را به حکام محلی می‌فرستاد، و در برخی دیگر، پرونده‌ها به طور کامل به حکام محلی ارجاع داده می‌شد (بادامچی، ۱۳۹۶، ص. ۵۳).

مواد قانون‌نامه حمورابی به بخش‌های مختلف زندگی اجتماعی تقسیم شده‌اند. پنج بند ابتدایی به شهادت دروغ اختصاص دارند. سرقت در بیست بند، تصدی اقطاع سلطنتی در شانزده بند، و کار کشاورزی در بیست و پنج بند بعدی آمده است. بخش‌های دیگری همچون تجارت، امانت و دیون، تجاوز و ضرب و شتم، خانواده و همسران، حرفه‌های آزاد، و بردگان در بخش‌های مختلف قانون‌نامه آورده شده‌اند (بوترو، ۱۳۹۹، ص. ۲۷).

با این حال، قانون‌نامه‌های خاور نزدیک باستان به دلایل مختلفی همچون جامع نبودن، الزام‌آور نبودن، و عدم وجود حقوق جزا به معنای دقیق کلمه قانون یا کد محسوب نمی‌شوند. این قانون‌نامه‌ها بیشتر به حل اختلافات روزمره و حقوق غیرمذهبی پرداخته‌اند (بادامچی، ۱۳۹۶، ص. ۶۱). در میان‌رودان باستان، به دلیل عدم وجود یک سیستم قانون‌گذاری نهایی، نسخه‌های مختلفی از قانون حمورابی بعد از نگارش آن به دست آمده‌اند که احتمالاً به منظور اهداف مختلفی فراتر از یک متن هنجاری بوده‌اند (بوترو، ۱۳۹۹، ص. ۲۹).

پرسش این است که آیا قانون‌نامه حمورابی در حقیقت یک قانون‌نامه است؟ بوترو معتقد است که به دلیل عدم جامعیت و خلاءهای موضوعی در آن، نمی‌توان آن را یک قانون‌نامه به معنای واقعی دانست و در بهترین حالت می‌توان آن را یک گزیده یا گلچین دانست، همچنین، به دلیل

جزئی بودن این قانون و عدم وجود ویژگی‌های اصلی یک قانون کلی و همگانی، نمی‌توان آن را به عنوان یک قانون اجرایی دانست (بوترو، ۱۳۹۹، صص. ۲۹-۳۲).

در نهایت، بوترو معتقد است که قانون‌نامه حمورابی بیشتر یک رساله آموزشی همراه با مثال‌هایی از حکمت‌های یک فرمانروا است تا یک قانون جامع. او بر این باور است که هدف اصلی حمورابی از نگارش این متن بیشتر یادگار گذاشتن نام خود بوده است (بوترو، ۱۳۹۹، صص. ۳۹-۴۲).

به هر روی با همه این توصیفات، همه این اسناد گواهی بر وجود نوعی نظام حقوقی در میان‌رودان باستان است که از عصر سومری تا ظهور پارسیان ادامه داشته است. علی‌رغم نظرات بوترو و وستبروک که در بالا آمد و اشاره به این داشت که این قانون‌نامه‌ها بیش از آنکه قانون باشند، یادبودهایی سیاسی تبلیغاتی‌اند، اما با توجه به چند نکته نمی‌توان از آنها به عنوان قانون چشم‌پوشی کرد. نخست آنکه کارکرد آنها، در جوامع، نوعی سامان‌بخشی بوده است. این مورد در نمونه قانون حمورابی به خوبی قابل مشاهده است که مدت‌ها پس از خود او هم مورد استفاده قرار می‌گرفت. دودینگر، با وجود غیرقابل‌کتمان بودن مشکل جامع و کلی نبودن این قانون‌نامه‌ها، به شکل مشخص و آشکاری آنها بیان‌کننده یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های قانون یعنی جنبه مجازات و تنبیه‌اند و به نوعی بایدها و نبایدهای اخلاقی در جامعه را تا حدودی، اگر حتی نه به قانون، حداقل به عرف تبدیل می‌کنند. سه دیگر، هیچ‌چیز به معنای دقیق کلمه نشان نمی‌دهد که این نخستین قوانین ضمانت اجرایی نداشته‌اند. بر این مبنا آنچه مشخص است در میان‌رودان باستان نوعی سنت حقوقی و قانونی حاکم بود که می‌توانست مورد استفاده پارسیان قرار گیرد.

در فلات ایران نیز نوعی از سنت و ساختار حقوقی پیش از دوره هخامنشی را می‌توان مشاهده کرد. در اواخر سده هشتم پیش از میلاد، در قلمرو ماد، وجود ساختارهای سیاسی دموکراتیک یا شورایی در شهرهای مادی مانند خارزیانو (ḥa-ar-zi-a-nu/i) و هگمتانه، شامل انجمن‌هایی که در آن تصمیم‌گیری‌ها از طریق بحث، گفتگو و رأی‌گیری انجام می‌شد، نمایان است. سپس گذار تدریجی از این نظام‌های مشارکتی به ساختار پادشاهی مشاهده می‌شود که با انتخاب دیوکس (Deioces) به عنوان شاه توسط انجمن هگمتانه در حدود ۷۰۰ پیش از میلاد به اوج خود رسید. این تحول سیاسی، که ابتدا با یک دوره قضاوت‌محور مشابه نظام آرخون‌ها در یونان یا قضاوت یهود همراه بود، نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری فرهنگ سیاسی مادها در تطبیق با شرایط جدید است. افزون بر این، تأثیر عمیق این فرهنگ سیاسی بر پارسیان، به‌ویژه در انشان تحت حکومت کمبوجیه یکم، نیز از طریق داده‌های متن کوروش‌نامه گزنفون قابل بررسی است. بر اساس

بازشناسی ساختار حقوقی جهان‌شاهی هخامنشی: مطالعه‌ای بر قوانین مرکزی در برابر قوانین منطقه‌ای ۲۰۳

توصیفات گزنفون در *کوروش‌نامه*، در انشان یک نظام آموزشی عمومی برقرار بود که به همه طبقات اجتماعی اجازه می‌داد از طریق آموزش به مناصب حکومتی و نظامی دست یابند. تصمیم‌گیری‌های کلان توسط انجمنی از پیرمردان انجام می‌شد و شاه وابسته به دودمان صرفاً نقش مجری این تصمیمات را داشت، که در تضاد با نظام مطلقه آستیاگس، آخرین شاه ماد، قرار دارد. شواهد باستان‌شناختی از محوطه‌هایی مانند گودین تپه و نوشیجان تپه نیز حاکی از وجود فضاهایی برای برگزاری این انجمن‌های تصمیم‌گیری است. در نهایت، این فرهنگ سیاسی مشارکتی به عنوان ریشه‌ای برای پیشنهاد اوتانس برای برقراری نظام جمعی در دوره هخامنشی، که توسط هرودوت گزارش شده، در نظر گرفته می‌شود و تداوم سنت‌های سیاسی از دوره مادها تا اوایل امپراتوری هخامنشی را نشان می‌دهد (فیروزی، سعادت‌مهر و سودایی، ۱۴۰۰، صص. ۱۴۶-۱۵۰).

۲-۲. قوانین پارسی و منابع یونانی

مهم‌ترین و نخستین مسئله‌ای که در باب مسئله قانون در عصر باستان باید به آن پرداخته شود، منابع حقوقی است. به طور کلی، کیفیت و کمیت منابع حقوقی که از عصر هخامنشی برجای مانده است، یکسان نیست. بیشتر مدارک حقوقی این عصر به صورت جسته و گریخته از گزارش‌های مورخان بیگانه قابل دسترس‌اند. شکی معتقد است که از دوران هخامنشی تقریباً هیچ مدرک مستقیم حقوقی به دست نیامده است (شکی، ۱۳۹۳، صص. ۷۴-۷۹). واتس نیز با شکی هم‌نظر است و می‌گوید: «هنوز در مورد دستگاه اجرایی و مکان قانون در زمان پارسیان اطلاعات زیادی به دست نیامده است. با این فرآیند، سخت است که اظهار نظر منفی کرد که پارسیان چیزی انجام نداده‌اند. با وجود این، این موضوع ما را از مسئولیت تاریخی معاف نمی‌کند و ما می‌توانیم از اطلاعات موجود بهترین قضاوت را داشته باشیم» (Watts, 2001, p. 1).

در عین حال، گرچه منابع هخامنشی محدود است، اما منابع بسیاری از قوانین حقوقی عصر ساسانی و سنت حقوقی زرتشتی در دسترس است. از مهم‌ترین این منابع می‌توان به *وندیداد*، *مادیان هزار دادستان*، *روایت پهلوی*، *دادستان دینیگ*، *روایت ایمیت اشه وهیشته* و *نامه تنسر* اشاره کرد. شکی معتقد است که از آنجا که قانون سنت‌گرا است و در آن تغییرات بنیادی محدودتر صورت می‌پذیرد، می‌توان مناسبات حقوقی عصر ساسانی را برای دوره پیش از آن نیز تصور کرد (شکی، ۱۳۹۳، صص. ۷۴).

این رویکرد راهگشاست، اما دو مشکل اساسی دارد. نخست آنکه حقوق در عصر ساسانی در قالب یک سنت زرتشتی مطرح است و همچنان در باب حضور این سنت در دوره هخامنشی یا عدم آن، بحث‌های گسترده‌ای مطرح است.^۱ دودیگر آنکه دقیقاً مشخص نیست کدام بخش از سنت حقوقی عصر ساسانی را می‌توان به دوره هخامنشی نسبت داد. فاصله زمانی بین پایان عصر هخامنشی و شروع دوره جدید ساسانی گسستی حدود ۶۰۰ سال را در بر می‌گیرد و چگونگی برخورد با مسئله زمانی در این رویکرد مشخص نشده است. با این که خود ساسانیان اطلاع چندانی از پیشینیان واقعی خود ندارند، آیا می‌توان سرچشمه و منشأ برخی از قوانین ساسانی را در دوره هخامنشی جست‌وجو کرد؟ به هر روی پاسخ به این پرسش هرچه باشد مسئله اصلی این مقاله نیست.

در باب نظام قضایی هخامنشی اطلاعاتی هرچند محدود را می‌توان از میان منابع یونانی به دست آورد. یکی از مهم‌ترین منابع، تواریخ هرودوت است. چند بند از گزارش‌های هرودوت می‌تواند در بردارنده اطلاعات ارزشمندی درباره حقوق عصر هخامنشی باشد که در اینجا به آنها خواهیم پرداخت. مثلاً در بخشی از گزارش آداب و رسوم پارسیان او می‌گوید: «رسم دیگرشان را نیز من می‌ستایم که حتی خود شاه حق ندارد کسی را به خاطر ارتکاب یک گناه فرمان کشتن دهد، یا هیچ یک از ایرانیان حق ندارد خدمتگزاران و زیردستان خود را به خاطر ارتکاب یک گناه به نحو درمان‌ناپذیر یا جبران‌ناپذیری کتک بزند و مجازات کند. روش آنان این است که گذشته گناهکار را بررسی می‌کنند و اگر گناهش بیش از خدمات گذشته‌اش بود آنگاه حق دارند لگام خشم خود را رها کنند» (هرودوت، ۱۴۰۰، کتاب ۱، بند ۱۳۷). بررسی این بند چند نکته بسیار مهم را آشکار می‌کند.

– تفاوت قابل ملاحظه‌ای با قوانین میان‌رودانی قابل مشاهده است. چرا که هرودوت صراحتاً ذکر می‌کند که حتی خود شاه نیز که کانون اصلی قدرت است اجازه ندارد فرمان قتل فردی را فقط به خاطر یک گناه صادر کند. این گذاره خود متعین چند نکته است. نخست آنکه کنش، فعالیت یا اقداماتی در جامعه هست که در صورت انجام برای همگان در جایگاه عمل خطا لحاظ می‌شود. این بدان معنا است که جامعه حدود رفتاری افراد خود را مشخص کرده است. دودیگر آنکه اگر کسی این اعمال را انجام دهد حتی ممکن است توسط حاکم جامعه مورد مجازات واقع شود. این

^۱. برای این موضوع رجوع کنید به: کلنز، ۱۴۰۱

بازشناسی ساختار حقوقی جهان‌شاهی هخامنشی: مطالعه‌ای بر قوانین مرکزی در برابر قوانین منطقه‌ای ۲۰۵

بدان معنا است که حاکم جامعه نیز حدود رفتاری افراد حاضر در جامعه را مشخص کرده است و برخی از رفتارها مطابق هنجار و برخی دیگر خلاف هنجار اوست و این رفتار مجازات در بر دارد. به عبارت دیگر حاکم جامعه قوانین معین کرده است. این دو نکته به خوبی نشان دهنده وجود هنجارهای رفتاری و قوانین بین حاکم و مردم جامعه است که همگان باید آن را رعایت کنند و در صورت انجام ندادن آن مجازات در پی دارد. در نتیجه دو ویژگی در جامعه هخامنشی قابل ملاحظه است؛ نخست، جامعه هخامنشی قوانین مشخصی دارد. دوم، این قوانین از طرف حاکم یا نمایندگان آن ضمانت اجرایی از طریق تنبیه دارد. که هر دو این موارد نشان از وجود نوعی نظام حقوقی در عصر هخامنشی است.

- باتوجه به نکته بالا مشخص شد که، در عصر هخامنشی، قرارداد اجتماعی نوشته شده یا نانوشته‌ای بین مردم و حاکم جامعه وجود داشته است. این قرارداد چند ویژگی اساسی دارد. نخست آنکه توسط یک فرد خارجی قابل مشاهده بوده است. حتی هرودوت که خود احتمالاً هیچگاه به سرزمین اصلی ایران سفر نکرد از دور امکان دسترسی به آن را داشته است. پس در نتیجه این قرارداد احتمالاً صرفاً در میان زیردستان شاه نبوده است. بلکه به عنوان یک الگو در سایر مناطق شاهی هم وجود داشته تا جایی که به دید یک فرد بیگانه نیز رسیده است. دودیدگر آنکه این قرارداد برای هرودوت بسیار تعجب برانگیز است. او می‌گوید این رسم پارسیان را می‌ستایم. او با این گزارش عملاً میان قانون پارسیان و دیگران تمایز قائل می‌شود. زیرا آنها احتمالاً بر خلاف دیگر اقوام یک فرد را صرفاً به خاطر یک جرم نمی‌کشند و این مسئله دقیقاً برخلاف قوانین میان‌رودانی است. از سویی دیگر شاهی است بر نظام محلی و منطقه‌ای قوانین در عصر هخامنشی.

- مسئله دیگری که در این گزارش مستتر است و بسیار اهمیت دارد نوع سنجش جرم در میان پارسیان است. هرودوت می‌گوید برای تصمیم‌گیری و مجازات در باب جرمی که مجرم آن را مرتکب شده است صرفاً به خود جرم توجه نمی‌شود. بلکه به سایر کارهای او نیز پرداخته می‌شود. این بررسی را چه کسی انجام می‌دهد؟ چه کسانی از سایر اقدامات او در زندگی‌اش اطلاع کسب می‌کنند و چه کسانی در باب مقایسه جرم با خدمات گذشته فرد تصمیم‌گیری خواهند کرد؟ اساساً هر نوع سنجشی متضمن داشتن اطلاعات و فرایند بررسی است. این گزاره هرودوت نشان دهنده وجود نوعی از فرایند دادرسی جرم در میان پارسیان و به عبارت دیگر در عصر هخامنشی است.

- هرودوت در این بند در باب یک جرم خاص یا مصداقی از جرم سخن نمی‌گوید. دقیقاً مشخص نمی‌کند که چه جرمی این‌گونه بررسی می‌شده است و چه جرمی به روش دیگر، اما به هر حال مبنای نظری مشخصی را برای بررسی جرم در عصر هخامنشی ارائه می‌دهد. از سویی دیگر او اختیار حقوقی شاه برای هر عملی را با عبارت «حتی شاه اجازه ندارد فردی را تنها به خاطر یک جرم بکشد» مشخص می‌کند. این بدان معنا است که نخست قوانین هخامنشی حدود بسیار مشخصی دارد که حتی شاه نیز نمی‌تواند از آن عدول کند. دودیدگر آنکه، این گزارش از داشتن حق برای مجازات و نداشتن آن سخن می‌گوید. این بدان معناست که عدول از قوانین خود می‌تواند مجازات‌کننده را با مسئله تنبیه روبه‌رو کند. به عبارت دیگر اگر فردی بر خلاف قوانین بدون سنجش به مجازات گناهکار بپردازد، نتیجه منطقی آن است که خود نیز باید پاسخگو باشد حتی اگر شاه هخامنشی باشد.

- هرودوت می‌گوید هیچ‌یک از پارسیان حق ندارد که خدمتکاران یا زیردستان خود را به صورت جبران‌ناپذیری مجازات کند، مگر به روشی که نشان داده بود. این عبارت می‌تواند متضمن چند مورد در نظام حقوقی هخامنشی باشد. نخست آنکه می‌تواند نشان‌دهنده این باشد که، در یک نظام سلسله‌مراتبی، هر فرد مسئول مجازات زیردستان خود است. این بخش احتمالاً باید در باب حقوق اداری جامعه باشد تا موارد دیگر. اگر فرضاً بپذیریم که این یک قاعده حقوقی بوده است، بدان معناست که در عصر هخامنشی با یک نظام حقوقی سلسله‌مراتبی روبه‌رویم که بسیار متفاوت‌تر از نظام حقوقی میان‌رودانی است.

گزارش دیگری از هرودوت در دسترس است که بیانگر مسئله دیگری از نظام حقوقی هخامنشی است. او در باب ازدواج کمبوجیه با خواهرش می‌گوید: «چگونگی این زناشویی که پیش از این در ایران مرسوم نبود چنین است. کمبوجیه که عاشق یکی از خواهران خود شده و می‌خواست با او ازدواج کند، چون چنین کاری سابقه نداشت داوران شاهی را فراخواند و پرسید آیا قانونی وجود دارد که ازدواج میان خواهر و برادر را اجازه دهد؟ داوران شاهی مردان برگزیده‌ای در ایران هستند که وظیفه داورى تفسیر قوانین نیاکانی و حل‌وفصل همه اختلافات تا پایان عمر با آنهاست مگر آنکه در داورى مرتکب خطا و بیدادی شده باشند» (هرودوت، کتاب ۳، بند ۳۱). این بند از گزارش هرودوت اطلاعات منحصر به فردی از نظام حقوقی هخامنشی در اختیار ما می‌گذارد که در زیر به آن خواهیم پرداخت؛

بازشناسی ساختار حقوقی جهان‌شاهی هخامنشی: مطالعه‌ای بر قوانین مرکزی در برابر قوانین منطقه‌ای ۲۰۷

- فارغ از آنکه نتیجه این مسئله قانونی چیست، اولین نکته‌ای که در آن نهفته است، حقوق شاه در نظام حقوقی هخامنشی است. عموماً سعی بر آن شده است که جایگاه پادشاه در ایران باستان را به نوعی از استبداد مطلق نسبت دهند که در آن شاه سرچشمه قدرت است و هر کاری که می‌خواهد انجام می‌دهد. متن در درجه نخست از نظر حقوقی در مقابل چنین دیدگاهی قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد وجود برخی از قراردادهای اجتماعی حقوق شاه را در انجام بسیاری از امور محدود می‌کرده است. در این مورد کمبوجیه برای به دست آوردن امتیازی فراتر از امتیاز های قانونی خود مجبور به طرح پرسش از داوران شاهی است. بسیار جالب توجه است که حتی کمبوجیه‌ای که در متون یونانی حد و مرزی برای رفتارش نیست هم باید برای چنین مسئله‌ای به داوران شاهی رجوع کند.

- هرودوت آشکارا از حضور افرادی در نظام حقوقی هخامنشی بحث می‌کند که داوران شاهی نام دارند. وظیفه آنها تفسیر قوانین نیاکانی از سویی و حل و فصل همه اختلاف هاست. همین دو مورد برای اثبات وجود یک نظام حقوقی در عصر هخامنشی کافی به نظر می‌رسد. عبارت قوانین نیاکانی احتمالاً اشاره به قوانینی دارد که در قالب سنت برای جامعه پارس باقی مانده است و همه، حتی خود پادشاه هم، ملزم به رعایت آن‌اند. در این مورد درخواست کمبوجیه از این قوانین عدول نمی‌کند، یا داوران شاهی در تفسیر قوانین ماده‌ای را در این باب نمی‌یابند. از سویی دیگر رسمی که کمبوجیه بنا نهاد در دوره‌های بعد نیز مورد استفاده دیگر شاهان هخامنشی قرار گرفت. پس نمی‌تواند با عبارت جنون کمبوجیه آنگونه که هرودوت مدعی آن است مورد نقد قرار گیرد. دیگر وظیفه این افراد حل و فصل همه اختلافات است. این دقیقاً به این معنا است که در ساختار حکومت هخامنشی برخی افراد به طور کامل و تا پایان عمر مسئول رسیدگی به اختلافات‌اند و به طور منطقی امتیازهایی هم برای آنها وجود دارد. حضور افرادی در چنین جایگاهی چگونه نمی‌تواند مؤید وجود یک نظام حقوقی مشخص در عصر هخامنشی باشد؟ صرف وجود افرادی که مسئولیت انجام فعلی را بر عهده دارند آن هم برای همه عمر نشان از وجود خود آن فعل یا فعالیت نیست؟

- دومین اشاره هرودوت به مسائل حقوقی نیز مؤید وجود نوعی از سنجش است که به طور منطقی نشان از وجود ساختار حقوقی دارد. متن دقیقاً اشاره کرده است که آنها به تفسیر قوانین نیاکانی می‌پردازند. در نتیجه، این قوانین نباید چندان تغییر پذیر بوده باشند. همچنین متن هیچ اشاره‌ای به روحانیون در این مورد ندارد. این بدان معناست که داوران شاهی ارتباط به موبدان

ذکر شده در سایر منابع ندارند. پس شاید بتوان نتیجه گرفت که قوانین حقوقی هخامنشی در اینجا با قوانین دینی متمایز است.

سومین اشاره مهم هرودوت به مسائل حقوقی در عصر هخامنشی گرچه جزئی‌تر است، اما در بردارنده مسائل مستتر بسیار مهمی است. او می‌گوید: «پدر این اوتانس، سیسامنس در زمان کمبوجیه یکی از داوران شاهی بود که کمبوجیه به جرم رشوه‌گیری و دادن حکمی بی‌دادگرانه فرمان داده بود اعدامش کنند و سپس پوست سرش را سراسر بکنند و با تکه‌هایش همان کرسی دادگاه را که سیسامنس برای اجرای عدالت بر آن می‌نشست روکش کنند؛ و آن‌گاه کمبوجیه پسر فرد اعدام شده و پوست‌کنده شده، یعنی همین اوتانس را، به مقام پدر گماشته و به او اندرز داده بود که همیشه به یاد داشته باشد برای اجرای عدالت بر کدام کرسی نشسته است» (هرودوت، ۱۴۰۰، کتاب ۵، بند ۲۵). این بخش از گزارش هرودوت، که در بالا آمد، نیز مشخص‌کننده برخی موارد است که در زیر به آنها اشاره خواهیم کرد:

- اولین نکته که جلب توجه می‌کند جایگاه پادشاه به عنوان داور و قاضی یا قانون‌گذار است. کمبوجیه خود در دادگاهی که یکی از داوران شاهی مرتکب جرم شده است شرکت کرده و رأی به حکمی سخت‌گیرانه داده است. او به مرگ محکوم بسنده نمی‌کند، بلکه به سبب بازدارنده بودن مجازات فرمان کندن پوست سر و استفاده از آن در کرسی قضاوت را می‌دهد. در نتیجه آنچه مشخص است مواردی از این دست که نیاز به حکمی قاطع و مهم دارد خود شاه در جایگاه داور کار قضاوت را انجام می‌دهد.

- حداقل از روی این گزارش می‌دانیم که در نظام حقوقی پارسیان رشوه گرفتن و همچنین دادن حکم‌های بیدارگرایانه عقوبتی بسیار سخت خواهد داشت. هر چند نباید فراموش کرد که با توجه به قاعده بررسی گذشته فرد این حکم می‌تواند برای هر فرد متفاوت باشد. از سویی دیگر آنچه مشخص است قوانین هخامنشی نیز مانند قوانین میان رودانی از خشونت برای ایجاد بازدارندگی در جرم سود می‌برده‌اند.

- به نظر می‌رسد جایگاه قضاوت در عصر هخامنشی یا داوران شاهی جایگاهی موروثی بوده است که حتی با انجام جرم‌های بسیار، چندان تحول پذیر نبوده است. چراکه پسر سیسامنس یعنی اوتانس علی‌رغم اشتباه پدر بر جایگاه او تکیه زده است.

از منابع دیگری که می‌توان اطلاعاتی از نظام حقوقی هخامنشی به دست آورد گزارش دیودوروس است. نظام قضایی هخامنشی، نظامی بود که دیودوروس آن را در طی محاکمه و دادرسی

بازشناسی ساختار حقوقی جهان‌شاهی هخامنشی: مطالعه‌ای بر قوانین مرکزی در برابر قوانین منطقه‌ای ۲۰۹

تیریبازوس نشان می‌دهد که شاه، قضات شاه‌ی را گردهم آورد و تصمیم گرفتند که شخص متهم بی‌گناه است. در پایان محکمه، قضات یک‌به‌یک نظرشان را بیان کردند: نخستین قاضی یا دادور گفت که اتهاماتشان قابل‌بحث است، در حالیکه نیکی‌شان شایسته‌ی اعتراض نیست. دومین دادور گفت که اتهامات وارد است، اما نیکی‌شان بر پلیدی‌شان چیرگی دارد. سومین دادور گفت که او کردارهای نیک را در نظر نمی‌گیرد، زیرا تیریبازوس بارها مورد توجه و لطف شاه بوده است و زمانی که جرایم به‌تنهایی مورد بررسی قرار می‌گیرد، به نظر نمی‌رسد فرد متهم جرمی را مرتکب شده باشد. شاه دادوران را به جهت ارائه‌ی یک دادرسی دادگرانه ستود و به تیریبازوس بالاترین امتیاز را اعطا کرد (Diodorus, 1909, Vol. 6, p. 353).

شواهدی که متون کلاسیک در باب نظام حقوقی هخامنشی ارائه می‌دهند گرچه کاملاً مستقیم نیست، اما دربردارنده‌ی مواردی است که می‌تواند بخشی از این نظام حقوقی را برای ما مشخص کند. بر اساس آنچه در بالا آمد نمی‌توان این گزاره را، که نظام حقوقی مشخص در عصر هخامنشی وجود نداشته است، ایده‌ای جدی و معتبر قلمداد کرد. روایات به طور مشخصی اشاره به حضور نوعی از دستگاه قضایی در عصر هخامنشی دارد که حداقل در باب پارسیان هخامنشی اعمال می‌شده است. این سیستم تشکیل شده از شاه در جایگاه یک قانون‌گذار و درعین حال بیشتر از آن کسی است که متضمن اجرای قانون است. در این سیستم داورانی حضور دارند که به نظر می‌رسد مستقیماً از سوی شاه بزرگ انتخاب می‌شدند. قوانین با قید نیاکانی بودن آن برای جامعه و حکومت اهمیت بسیاری داشته است و نظام حقوقی سعی در برپایی و احترام به آن دارد. ضمانت اجرایی قوانین به شکل‌های مختلفی اجرا می‌شد و تنبیه و مجازات امری رایج بود گرچه تفاوت آشکاری از این حیث با قوانین میان‌رودانی داشت.

۲-۳. داریوش اول و قوانین هخامنشی

به نظر می‌رسد در شاهنشاهی هخامنشی، هیچ مجموعه‌ی قوانین یکپارچه یا قانون‌نامه‌ای که به صورت یکسان بر تمام مردمان همه‌ی سرزمین‌ها تحمیل شود، وجود نداشت. در این ساختار، مفهوم «قانون شاه‌ی» بیشتر در حوزه‌ی سیاسی تعریف می‌شد و با یک نظام قضایی مستقل مرتبط نبود. در این بستر، جمله‌ی مشهور داریوش در کتیبه‌ی بیستون (بند ۸) قابل تأمل است: به خواست اهورامزدا، این مردمان به قانون من (dāta) احترام گذاشتند و هر آنچه را که من فرمان می‌دادم، انجام دادند (DB, 8) در اینجا، واژه «دات» فراتر از لزوم وفاداری و «ارت» پرداخت سهم شاه، باج، است و احتمالاً آنگونه که بریان باور دارد، بیشتر به مفهوم یک انگاره‌ی سیاسی-مذهبی اشاره

دارد تا سازمان قضایی مستقل (Briant, 2002, p. 512). این واژه تسلط مطلق شاه بزرگ بر ممالک و مردمانش را می‌رساند، اما به نظر نمی‌رسد آن‌گونه که اومستد و پیروانش قلمداد کرده‌اند نشان از یک قانون‌نامه همه‌شمول برای مردمان همه سرزمین‌های هخامنشی باشد. به عبارت دیگر با توجه به متن کتیبه بیستون و با توجه روند وقایع به نظر می‌رسد این واژه‌ها بیشتر کارکرد سیاسی-مذهبی دارند تا اشاره به یک نظام حقوقی، اما بر مبنای اقدامات دیگری مشخص است که در دوره داریوش هخامنشی تلاش‌هایی برای سامان‌دهی به امور حقوق صورت پذیرفته است. افلاطون در کتاب *قوانین* خود، وضع قوانینی را به داریوش منتسب کرده است. او می‌گوید: «داریوش نه شاهزاده بود و نه در ناز و نعمت بزرگ شده. همین که بر تخت پادشاهی نشست کشور را به هفت بخش تقسیم کرد و هر یک از هم‌پیمانانش را به حکومت بخشی برگماشت، چنان که آثار کوچکی از آن تقسیم هنوز باقی است. سپس قوانینی وضع کرد و به هموطنانش اطمینان داد که کشور را بر طبق آن قوانین اداره خواهد کرد. میان مردم تا حدی مساوات برقرار ساخت» (افلاطون، ج ۳، ۱۳۷۰، بند ۶۹۵). آنچه از متن افلاطون مشخص است به شکل کاملاً آشکاری داریوش را پادشاهی می‌داند که از میان پارسیان به وضع قوانین پرداخته است.

۲-۳-۱. قوانین منطقه‌ای و نقش شاهان

هر ساتراپی به نظر می‌رسد مجموعه‌ای از رویه‌های حقوقی خاص خود را داشته است، و شواهد محکمی نشان می‌دهند که سنت‌های حقوقی محلی پیش از فتح، به عنوان پایه و اساس سنت‌های حقوقی حاکم بر ساتراپی‌های امپراتوری قرار گرفتند (Beckman, 2020, p. 129). قوانین در سطح منطقه‌ای معمولاً توسط قضات، قانون‌گذاران و ناظران هر ساتراپی تنظیم و اجرا می‌شد. با این حال، شاهان هخامنشی می‌توانستند در قوانین محلی اصلاحاتی ایجاد کنند. به عنوان نمونه، داریوش بزرگ دستور بازنگری در قوانین مصر را صادر کرد. همچنین، قوانین بابلی نیز به عنوان الگویی برای قوانین پارسی مورد استفاده قرار گرفت (Brosius, 2006, p. 40). این اقدام موجب این تصور شد که داریوش درصدد صدور یک مجموعه مشترک از احکام قضایی برای سراسر شاهنشاهی بوده است. برخی معتقدند که داریوش در راستای همین هدف، دستور تدوین قانون نامه مصر را صادر کرد. اما این باور با تردیدهایی همراه است؛ چرا که قوانین گردآوری شده توسط عالمان مصری بیشتر جنبه آموزشی و مرجع داشت و کاربرد عملی در متون حقوقی روزمره نیافت. این قوانین برای راهنمایی قانونگذاران و قضات محلی سودمند بودند و صرفاً تلاش می‌کردند سنن حقوقی محلی را به رسمیت بشناسند (Briant, 2002, pp. 517-520). بدین‌سان، از این مسئله

بازشناسی ساختار حقوقی جهان‌شاهی هخامنشی: مطالعه‌ای بر قوانین مرکزی در برابر قوانین منطقه‌ای ۲۱۱

شاید بتوان سخت به این نتیجه رسید که تلاش داریوش هخامنشی ایجاد مجموعه قوانین یکسان و منسجم برای سراسر شاهنشاهی هخامنشی بوده است. بالعکس به نظر می‌رسد این تلاش‌ها بیشتر برای ساماندهی قوانین محلی است که احتمالاً پس از به قدرت رسیدن داریوش و پارسیان شاید تا حدی ضعیف شده بودند.

۲-۳-۲. فرآیند تدوین قوانین مصر در عصر داریوش اول

چهار سال پس از جلوس داریوش، در سال ۵۱۹ پ.م، وی فرمانی به شهربان مصر صادر کرد تا کاهنان، جنگجویان و کاتبان مصری را گردآورد. این گروه موظف شد قوانین کهن مصر را تا چهل و چهارمین سال حکومت فرعون آماسیس (۵۲۶ پ.م) جمع‌آوری کند. این مأموریت ۱۶ سال به طول انجامید (۵۰۳-۵۱۹ پ.م) و قوانین به زبان‌های محلی، زبان رسمی کشور، و آرامی (زبان اداری دوره هخامنشی) نوشته شد. این مجموعه شامل قوانین عمومی، معبد و خصوصی بود و به عنوان مرجع برای تصمیم‌گیری‌های قضایی مورد استفاده قرار گرفت. براساس متون مصری دوره بطالسه، داریوش این پروژه را به منظور احترام به سنن بومی مصر انجام داد. پولیانوس نیز در گزارشی آورده است که داریوش دستور گردآوری قوانین کهن مصری تا سال ۵۲۶ پ.م را به شهربان خود ابلاغ کرد (Polyaenus, 1974, pp. 11-17). به گفته دیودوروس، داریوش ششمین قانون‌گذار مصر بوده است، هرچند وی به اصلاحات خاصی اشاره نمی‌کند و صرفاً داریوش را در مقایسه با کمبوجیه تحسین می‌کند (Diodorus, 1909, Vol. I, p. 325) دیودوروس بر رفتار دقیق داریوش با معابد مصری تأکید دارد و او را به عنوان فرعون‌ی ایده‌آل معرفی می‌کند. مصر نمونه بسیار خوبی است از آنچه در حوزه قوانین حقوقی، پارسیان، به دنبال آن بودند. مأموریت آنها گردآوری همه قوانین کهنی بود که احتمالاً پس از سقوط مصر و آشوب و یا در گذر زمان کارکرد خودش را از دست داده بودند. با این روش پارسیان نه در جایگاه فاتح یک پادشاهی کهن بلکه در جایگاه یک فرعون مصری به احیای نظم گذشته می‌پرداختند. این گردآوری کار عظیمی بوده و حدود ۱۶ سال به طول انجامیده است. با این روش، خواسته پادشاه هخامنشی در مصر، یعنی برقراری نظم، اتفاق افتاد و همچنین شاه هخامنشی دیگر صرفاً یک فاتح خارجی نبود.

۳-۳-۲. تأثیر قوانین بابلی و مقایسه با قانون حمورابی

اومستد در باب قانون‌گذاری داریوش و دادنامه‌ای که او احتمالاً دستور به ایجاد آن داده است مواردی را اشاره می‌کند که بسیار قابل تأمل است. او سه مدعا دارد که در موارد زیر می‌توان آنها را بررسی کرد؛

- نخست او معتقد است داریوش به ایجاد دادنامه یا قانون‌نامه‌ای برای شاهنشاهی هخامنشی دست زده است (اومستد، ۱۳۸۰، صص. ۱۶۲-۱۷۹). شواهد او برای این مسئله قرابت چارچوب و ساختار کتیبه بیستون و قانون‌نامه حمورابی و اشاره نوشته‌های عبری و یونانی به ویژه افلاطون و هرودوت به قانون‌گذار بودن داریوش است. هر چند خود او نیز معتقد است که از مفاد این دادنامه چیز زیادی باقی نمانده است، اما در یک بررسی دقیق‌تر شواهد او برای چنین نتیجه‌گیری‌ای کافی نیست. شباهت کتیبه بیستون می‌تواند تنها به علت سنت کتیبه‌نویسی در خاور نزدیک باستان باشد. چراکه ساختار بسیاری از این کتیبه‌ها با یک دیگر مشابه است. اما اشاره متون یونانی به قانون‌گذار بودن داریوش نیز می‌تواند تنها به علت اقدامات او در مصر باشد نه اقدامی برای همه امپراتوری.

- او مدعی است داریوش در هنگام نگارش کتیبه بیستون حداقل رونوشتی از قانون‌نامه حمورابی در اختیار داشته است. در واقع او معتقد است کتیبه بیستون به سبب شباهت ساختاری و برخی از محتوای آن نوعی الگوبرداری از قانون حمورابی است. او در این باب می‌گوید: «با این همه جزئیات همانند، دیگر نمی‌تواند جای شک معقولی بماند که داریوش و اندرزگران حقوقی‌اش یک نسخه واقعی از مجموعه حمورابی را پیش خود داشتند. خیلی ممکن است که او سنگ یادبود اصلی را که در پرستگاه اینشوشیناک در شوش نگهداری می‌شد، به کار برده باشد؛ یا شاید لوحه‌هایی را که به خط بابلی متأخر که تکه‌هایی از آنها از زیر زمین بیرون آمده برای ترجمه و اقتباس از روی اصل نسخه برداری کرده بودند» (اومستد، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۳). نتیجه‌گیری اومستد در این باب را می‌توان کمی عجولانه دانست. گرچه نمی‌توان منکر برخی شباهت‌ها در میان این دو بود، اما چنین نتیجه‌گیری هم با توجه به مواردی اومستد به عنوان شاهد در نظر می‌گیرد تا حدی عجولانه است. اومستد آگاهانه هدف اصلی و بخش قابل توجهی از کتیبه بیستون را به طور کلی نادیده می‌گیرد و اساساً، تا حدودی، کارکرد اصلی کتیبه را، برای داریوش، منکر می‌شود. بخش زیادی از کتیبه بیستون در باب شورش‌هاست و این مسئله قرابتی با قانون‌نامه حمورابی ندارد.

- اومستد نه تنها معتقد است که داریوش دادنامه‌ای داشته که شواهد آن در حال حاضر بسیار اندک است و آن دادنامه از روی دادنامهٔ حمورابی به نگارش درآمده است، بلکه به باور او با توجه به اشارهٔ داریوش مبنی بر آن که او متن کتیبه را به شکل‌های مختلف برای همهٔ سرزمین‌های شاهی فرستاده است پس در واقع داریوش دادنامهٔ خود را نیز برای همه ارسال نموده است. این مسئله تلویحاً به این معنا است که داریوش نظام حقوقی‌ای ایجاد کرده است که قصد داشته آن را در همهٔ امپراتوری خویش اجرا کند.

نتیجه‌گیری‌های اومستد از شباهت ساختاری قوانین حمورابی و دادنامهٔ فرض شدهٔ داریوش برمبنای کتیبهٔ بیستون بسیار شتاب‌زده است. اما تهی از واقعیت نیز نیست. در استنتاج از منابع یونانی اشاره شد که پارسیان ساختار حقوقی منتسب به خود و با ویژگی‌های خاصی در اختیار داشتند. به نظر می‌رسد مهم‌ترین مشکل تفسیرهای اومستد در نهایت اشاره به ایجاد یک قانون واحد برای امپراتوری باشد که از اساس با آنچه از منابع دیگر به دست می‌آید متفاوت است. به نظر می‌رسد پارسیان بیشتر در جایگاه حامیان قوانین محلی گام برداشته‌اند نه احیا کنندگان قوانین میان‌رودانی به عنوان قانون شاهی در سراسر امپراتوری.

نتیجه‌گیری

بررسی ساختار حقوقی دورهٔ هخامنشی بر مبنای منابع میان‌رودانی و یونانی، تصویر رایج از یک نظام حقوقی متمرکز و یکپارچه را به چالش می‌کشد و نشان می‌دهد که این ساختار در واقع به‌شدت از قوانین و مقررات محلی و منطقه‌ای تأثیر پذیرفته است. به عبارتی، نظام حقوقی دورهٔ هخامنشی را می‌توان به عنوان مدل «مرکز و پیرامون» در نظر گرفت که بر پایهٔ سیاست کلی امپراتوری مبنی بر تساهل و تسامح فرهنگی و اجتماعی در سراسر سرزمین‌های گستردهٔ آن شکل گرفته است. این رویکرد، علاوه بر تسهیل ادارهٔ قلمروهای وسیع، در ایجاد پایداری اجتماعی و فرهنگی در میان اقوام و مناطق مختلف امپراتوری نقش بسزایی ایفا کرده است. شواهد موجود در اسناد میان‌رودانی و متون یونانی نشان می‌دهد که ساختارهای حقوقی این امپراتوری، همزمان بازتابی از سنت‌های پیشین و نوآوری در مدیریت حقوقی بوده‌اند. در این فرآیند، حکومت مرکزی با اعمال اقتدار خود، فضای لازم برای بروز قوانین محلی و منطقه‌ای را فراهم آورده و با احترام به تنوع فرهنگی و اجتماعی، امکان همزیستی و تلفیق منافع اقوام مختلف را ایجاد نموده است. این تعامل میان قوانین مرکزی و مقررات بومی، به عنوان یک استراتژی مدیریتی هوشمندانه، زمینه‌ساز موفقیت در ادارهٔ مناطق گوناگون امپراتوری بوده و به تثبیت پایه‌های پایداری سیاسی

کمک شایانی کرده است. همچنین یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که این سیاست‌های انعطاف‌پذیر و تطبیقی، که هم در منابع میان‌رودانی و هم در متون یونانی به وضوح بازتاب یافته‌اند، به عنوان عاملی کلیدی در مواجهه با چالش‌های ناشی از ساختار چند قومیتی امپراتوری هخامنشی محسوب می‌شوند. بنابراین، نظام حقوقی دوره هخامنشی می‌تواند هم به عنوان میراثی از سنت‌های حقوقی پیشین و هم به عنوان یک نوآوری در مدیریت حقوقی قلمداد شود که توانسته است پاسخگوی نیازهای پیچیده یک امپراتوری چند بعدی باشد. در نهایت، این تحقیق بستری را برای بررسی‌های بیشتر در خصوص تعامل و همزیستی نظام‌های حقوقی محلی و مرکزی در سایر تمدن‌های باستانی ایران فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که انعطاف‌پذیری و تطبیق‌پذیری ساختار حقوقی، از عوامل اصلی پایداری و موفقیت امپراتوری هخامنشی در مواجهه با تنوع فرهنگی، جغرافیایی و قومی به شمار می‌آید.

کتابنامه

- احمدپور، ا. (۱۳۸۸). نظام قضایی ایران عهد باستان. *مجله مطالعات ایرانی*، ۸(۱۵)، ۱۷-۴۰.
- افلاطون. (۱۳۷۰). *دوره آثار افلاطون* (ترجمه م. ح. لطفی و ر. کاویانی). انتشارات خوارزمی.
- اومستد، آ. (۱۳۸۰). *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی* (ترجمه م. مقدم، چ. ۳). انتشارات امیرکبیر.
- ایلرز، و. (۱۳۸۲). تأملاتی بر سرآغاز حقوق در بین‌النهرین. *آغاز قانون‌گذاری؛ تاریخ حقوق بین‌النهرین باستان* (ترجمه م. کارآموز). طرح نو، صص ۲۹۵-۳۱۹.
- بادامچی، ح. (۱۳۹۶). *قانون حمورابی*. نگاه معاصر.
- بوترو، ژ. (۱۳۹۹). *قانون‌نامه حمورابی: مفهوم علم و عدالت در بین‌النهرین باستان*. *تاریخ حقوق نظریه و روش* (ترجمه ح. بادامچی، چ. ۲). نگاه معاصر، صص ۲۲-۴۲.
- بیگزاده، ص. (۱۳۹۷). *تاریخ حقوق ایران، مدها و هخامنشیان*. سمت.
- رمضان‌ماهی، س.، و بلخاری، ح. (۱۳۹۱). کنکاشی در ارزش‌های لوح‌نامه حمورابی. *کتاب ماه هنر*، (۱۶۷)، ۹۲-۹۹.
- زند، ز. (۱۳۹۹). مفهوم نظم و قانون در نگاه هخامنشیان (بررسی موردی: نگاه داریوش در سنگ‌نوشته بیستون). *مطالعات تاریخ انتظامی*، ۷(۲۵)، ۷۳-۹۶.
- شکی، م. (۱۳۹۳). حقوق در ایران باستان. *تاریخ جامع ایران* (ج. ۳). مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، صص ۷۱-۹۴.
- عرب بدوئی، ر. (۱۳۸۸). *حقوق بشر در ایران باستان*. انتشارات علم.

بازشناسی ساختار حقوقی جهان‌شاهی هخامنشی: مطالعه‌ای بر قوانین مرکزی در برابر قوانین منطقه‌ای ۲۱۵

- عمید زنجانی، ع.ع. (۱۳۸۳). حقوق اساسی در ایران باستان. *حقوق اساسی*، ۲(۳)، ۱۳۷-۱۵۴.
- غفاریان، س. (۱۳۸۹). قانون اساسی چیست؟. *رشد معلم*، (۲۵۲)، ۲۰-۲۳.
- فیروزی، س.، سعادت‌مهر، م.ا. و سودایی، ب. (۱۴۰۰). از سقوط زردوگو تا برآمدن دیوکس؛ یک دموکراسی مادی. *پژوهشنامه تمدن ایرانی*، ۴(۸)، ۱۰.
- کلنز، ژ. (۱۴۰۱). *مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی* (ترجمه ا. ر. قائم‌مقامی، چ. ۴). فرزانه روز.
- هرودوت. (۱۴۰۰). *تاریخ هرودوت* (ترجمه م. ثاقب‌فر، چ. ۵). اساطیر.

- Beckman, D. (2020). Law, mercy, and reconciliation in the Achaemenid Empire. *Journal of Ancient History*, 8(2), 127.
- Boardman, J., & Edwards, I. E. S. (2008). *The Cambridge Ancient History: The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East from the Eighth to the Sixth Centuries B.C.* Cambridge University Press.
- Briant, P. (2002). *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* (P. T. Daniels, Ed.). Eisenbrauns.
- Brisch, N. (2012). *Religion and Power, Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Diodorus. (1909). *Diodorus of Sicily* (C. H. Oldfather, Trans.; Vol. 1, 6). William Heinemann Ltd.
- Halloran, J. A. (2006). *Sumerian Lexicon*. Harvard University Press.
- Huehnergard, J. (2011). *A Grammar of Akkadian* (3rd ed.). Eisenbrauns.
- Isakova, A. S., & Rung, E. (2023). "I established kingdom on its place": An idea of law and order in the Achaemenid Empire. *Vostok (Oriens)*, (3), 45-59.
- Jonker, L. C. (2019). Achaemenid understanding of law and justice in Darius I's tomb inscriptions: Are there any connections with Hebrew Bible Pentateuchal conceptions?. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 33(1), 24-41. DOI: 10.1080/09018328.2019.1599625
- Kent, R. G. (1950). *Old Persian Grammar, Texts, and Lexicon*. American Oriental Society.
- Lenzi, A. (2016). Mesopotamian Scholarship: Kassite to Late Babylonian Periods. *Journal of Ancient Near Eastern History*, 2(2), 145-201. <https://doi.org/10.1515/janeh-2016-0009>
- Olmstead, A. T. (1948). *History of the Persian Empire*. University of Chicago Press.

- Polyaenus. (1974). *Strategemata* (Book VII.). Harvard University Press.
- Richardson, M. E. J. (2005). *Hammurabi's Laws: Texts, Translation, and Glossary*. T&T Clark International.
- Roth, M. T. (1995). *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. GA: Scholars Press.
- Sallaberger, W. (2006). *Sumerischer Zettelkasten*. Leipzig-München.
- Sasson, J. (2004). *Ancient Laws and Modern Problems: The Balance Between Justice and a Legal System*. Parode Blacker Ltd.
- Verderame, L. (2018). Slavery in Third-Millennium Mesopotamia: An Overview of Sources and Studies. *Journal of Global Slavery*, 3(1-2), 13-40.
- Watts, J. W. (2001). *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*. Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Westbrook, R., & Beckman, G. (Eds.). (2017). *A History of Ancient Near Eastern Law*. Brill.
- Wilcke, C. (2007). *Early Ancient Near Eastern Law: A History of Its Beginnings, the Early Dynastic and Sargonic Periods*. Eisenbrauns.

The ontological foundation of good and evil in Zoroastrianism and its influence on the moral system of the Sassanid period

Najafi Ardebili, Bahjat¹, Sanei darebidy, Manouchehr²

¹ Ph.D. student of Iranian Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (Corresponding Author).
E_mail: bahjatnajafi@gmail.com

² Professor of Philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E_mail: msaneidarebidi@gmail.com

Abstract:

The current research has investigated the ontological foundations of good and evil and the role of the opposition of these two in the regulation of social, religious, and political order by examining Zoroastrian texts. The image that the Sassanids made of themselves in the kinds of Khwadāy-Nāmāg was the creation of a centralized monarchy with the cooperation of the clergy. Although this alliance was mainly done to gain the trust of the Mazdaists (an attempt to centralize), in any case, making religion more governmental provided the means for further weakening the government and ultimately their decline, and to make religion more governmental, in fact, the causes of the government's weakness and ultimately, its decline. An attempt has been made to expose and criticize the role and effect of dualism based on the two concepts of good and evil as an ancient attitude in this land on the Zoroastrian religion, and to examine its effect on understanding the moral imperatives and necessities of society and how to make people act on that basis, in other words, the transition from "being" to "becoming". A duality that helped create a society with order, morality, and harmony and formed part of Iran's cultural identity, the effects of which have remained to this day, both in Iranian society and in the views of world philosophers, especially Plato and Kant.

Keywords: good, evil, Zoroastrian religion, dualism, sepanta maynio, angrē maynio, religious philosophy

| | | |
|---|--------------------------------------|-----------------------------------|
| Receive Date: 05 January 2025 | Revise Date: 13 February 2025 | Accept Date: 10 April 2025 |
| How to Cite: Najafiardebili, B. and Saneidarebidy, M. (2024). The ontological foundation of good and evil in Zoroastrianism and its influence on the moral system of Sassanid period. <i>Ancien Culture and Languages</i> , 4(2), 217-237. | | |
| Publisher: Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages | | |

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی

بهجت نجفی اردبیلی^۱، منوچهر صانعی دره‌بیدی^۲

^۱ دانشجوی دکتری ایرانشناسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). bahjatnajafi@gmail.com
^۲ استاد تمام بازنشسته گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. msaneidarebidi@gmail.com

چکیده

پژوهش حاضر با بررسی متون زردشتی و با روش کتابخانه‌ای به بررسی بنیادهای هستی‌شناختی خیر و شر و نقش تقابل این دو در تنظیم نظم اجتماعی، دینی، و سیاسی پرداخته است. تصویر ساسانیان در خدای‌نامه‌ها نوعی شاهنشاهی متمرکز است که با همکاری روحانیان اداره می‌شد. با اینکه این اتحاد بیشتر جهت جلب اعتماد عامهٔ مزدیسنان صورت گرفت (تلاشی جهت تمرکزگرایی)، اما در هر حال، حکومتی تر کردن دین، اسباب ضعف بیشتر حکومت و در نهایت، افول ایشان را فراهم ساخت. تلاش شده است تا نقش و تأثیر ثنویت مبتنی بر دو مفهوم خیر و شر به عنوان یک نگرش کهن در این سرزمین بر دیانت زردشتی به معرض نظر و نقد قرار داده شود و به تأثیر آن در فهم از بایدها و ضرورت‌های اخلاقی جامعه و چگونه واداشتن انسان‌ها به کنش بر آن اساس و به عبارتی گذر از «بودن» به «شدن» بپردازد. دوگانه‌ای که به ایجاد یک جامعه دارای نظم، اخلاق، و هارمونی کمک کردند و بخشی از هویت فرهنگی ایران را تشکیل دادند که اثرات آن تا امروز توانسته چه در جامعه ایرانی و چه در نظرات فلاسفه دنیا، به‌ویژه افلاطون و کانت، باقی ماند.

کلید واژه‌ها: خیر، شر، دیانت زردشتی، دوگانه‌گرایی، سپندمینو، انگره‌مینو، فلسفه دینی

| | | |
|---|---------------------------|------------------------|
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۲۱ |
| استناد به این مقاله: نجفی اردبیلی، ب. و صانعی دره‌بیدی، م. (۱۴۰۲). بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی. پژوهشنامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، ۴(۲)، ۲۱۷-۲۳۷. | | |
| ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان | | |

مقدمه

درست است که واقع‌گرایان اخلاق، آن را، به‌ویژه در بافت سیاست قدرت، سراسر آرمان‌گرایانه (به زعم آنها تحقق‌ناپذیر و نسبی) می‌دانند، اما از این حقیقت که آرمان‌ها صرفاً جزئی از اخلاق‌اند که به‌درستی به کاوش فلسفی درنیامده چشم پوشیده‌اند. گزاره‌های معرفتی وقتی در عمق جان یک فرد یا جامعه رسوخ پیدا کنند، به مثابه ستون‌هایی عمل می‌کنند که نظام فکری و رفتاری فرد-جامعه را به‌شدت تحت تأثیر قرار می‌دهند. این‌گونه کنش‌ها، آمال، و باورهای آنها در یک نظام تقریباً سامان‌یافته و چارچوب‌دار (حتی گاه بی آن که خود بدانند) تحت اثربخشی آنها قرار می‌گیرند. تفکیک و دوگانگی خیر و شر یا روشنی و تاریکی نیز از کهن‌الگوهای رایج و دیرین بشر، و همچنان در قلمرو ذهن و عمل جاری است. حتی اندیشه کلاسیک که، فضیلت، پایه آن بود نیز به این دوگانگی باور داشت و با به میان آمدن پای خداوند، فرمان‌های الهی را خیر ذاتی، و مستقل از نسبت او با هر چیز دیگر و همیشگی می‌دانست. به گواه تاریخ، در هم‌آوردجویی صاحبان اندیشه نبردهای سترگی در خصوص تفاوت یا ارتباط بین درست و نادرست با خیر و شر درگرفته و دامنه این هم‌آوردجویی به موضوعاتی مانند طبیعی بودن یا انتزاعی بودن خیر و شر (نظر اسپینوزا) هم رسیده است.

طی ادوار تاریخ، افراد بسیاری با رویکردهای متفاوت به این موضوع نظر داشته‌اند این مقاله با توجه به نظرات کسانی مانند آرتور کریستین‌سن، مری بویس، شائول شاکد و ایلیا گرشویچ با جستجو در منابع پهلوی و دیگر مآخذ سعی بر روشن‌تر شدن مسأله مورد بحث نموده است. اسطوره‌های ایرانی و متون زردشتی سرشارند از دوگانگی خیر و شر. با اینکه در ایران موضوع خیر و شر پیش از ظهور دیانت زردشتی نیز وجود داشت، اما تأکید بر دوگانه‌گرایی شدید بین خیر و شر به عنوان نیروهای مستقل را باید از ویژگی‌های خاص دین زردشتی دانست. این دوگانگی به اندازه‌ای قوی بوده که توانسته است تأثیر عمیقی بر افکار دیگران (از جمله افلاطون، ارسطو، کانت) داشته باشد.

تاریخچه دیانت زردشتی: ریشه‌ها و تحولات

دیانت زردشتی از کهن‌ترین ادیان جهان است که قدمت آن به روایت‌های مختلف ۱۲۰۰ تا ۱۵۰۰ پ. م. (بر اساس برخی منابع، حدود ۶۰۰ پ. م.)، تقریباً هم‌زمان با پیامبری حضرت موسی است که

در گستره شمال شرقی ایران یا آسیای میانه ظهور کرد. زردشت در جامعه‌ای چندخدایی دعوت‌گری نوآور بود که بر پرستش دادار یکتا، اهوره‌مزدا تأکید داشت. آموزه‌ای که اساس آن بر دوگانگی بنیادین میان خیر (سپندمینو) و شر (انگره‌مینو)، دو گوهر همزاد استوار بود که به اندیشه جهت می‌داد (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۱، بندهای ۷-۸؛ یسن ۴۵، بند ۲؛ وزیدگی‌های زادسپرم، ص. ۶۸). دو مینو دو روش اندیشیدن‌اند، که انسان آزاد است یکی از آنها را، به کمک خرد خویش انتخاب کند. در این نگاه، اهریمن واقعیت دارد، اما اصالت خیر. اهوره‌مزدا به‌تنهایی خالق روشنایی و تاریکی است (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۴۴، بند ۵) و به‌وجودآورنده خوشی و ناخوشی (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۴۵، بند ۹).

فلسفه دین زردشت نبرد همیشگی و مستمر بین نیکی و بدی، راستی و دروغ، و زشتی و زیبایی (خیر و شر) است. با توجه به آفرینندگی هر دو مینو و هرچند که در ثنویت، دوگانه خیر و شر، حاضرند، اما در ثنویت زردشتی گاهانی تنها سپندمینوست که آفرینش الهی را انجام می‌دهد و اهریمن از قدرت تام برخوردار نیست. او موجودی است فاقد توانایی آفرینش که رسالتش نابودی نظم جهان نیک است (راشد محصل، ۱۳۹۰، صص. ۳۳-۳۶). اولویت و برتری هستی‌شناختی با نیروی نیک است و خداست که به دست مینوی مقدس همه چیز را می‌آفریند (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۴۴، بند ۷)، زیرا ایزد نیکی دارای خودآگاهی [پیش‌دانشی] است (شاکد، ۱۳۸۶، ص ۱۲۲). از نوعی الگوی رفتاری گفته می‌شود که ایزد نیکی (خدا) ابتدا در اندیشه، به شکل مینوی، نمود پیدا می‌کند و سپس در گفتار و کردار (تفضلی، ۱۳۵۴، صص. ۴ و ۱۳). فتح نیکی و اضمحلال بدی نیز با همیاری و کنش‌مندی آحاد جامعه ممکن است. از بندهای ۸۸ تا ۹۶ زامیاد یشت در می‌یابیم که نابودی اهریمن در صورت نیکی به دیگران، انجام اعمال خوب و حمایت از خوبی‌ها صورت می‌گیرد و در نهایت نیز همواره امید به پیروزی خوبی هست و این خوبی کردن به نوبه خود نیازمند قوای ذهنی بسیار است که از آدمی انسانی آگاه می‌سازد که اندیشه، کلام و عملی برخاسته از ایزدان دارد (شاکد، ۱۳۹۲، E45g, E45n). با چنین رویکردی به خیر و شر و سرنوشت فرجامین این نبرد می‌توان بهتر منظور کریستین‌سن را دریافت، آنگاه که دین زردشت را یکتاپرستی ناقص توصیف می‌کند؛ دینی که در آن ایزدان تجلیات اهوره‌مزدایند و پیروزی نهایی با خیر است. وی ایزدان را تجلیات ذات مزدا و مجریان اراده او می‌داند و اینکه ثنویت یک امر ظاهری بیش نیست، زیرا نبرد بین دو گوهر نیک و بد به پیروزی گوهر نیک می‌انجامد (کریستین‌سن، ۱۳۷۵، ص. ۶۱). به باور بویس نیز زردشت از درون باورهای کهن ایرانی موفق

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی ۲۲۱

به خلق دینی یکتاپرست شد که در آن ثنویت بخشی از توضیح نظم جهان است و نه عنصری مستقل (بویس، ۱۳۷۷، ص. ۹۹). در این باورمندی، ارجمندی آفرینش انسان به دلیل کنش‌مندسازی برای غلبه بر اهریمن است و این تلاش امری است زمان‌بر و مستمر. به عبارتی، بدی برای همیشه رخت برنمی‌بندد مگر آنکه آرام آرام تحلیل رود (شکیبا، ۱۳۸۰، صص ۳۲-۳۳؛ راشد محصل، فصل ۱، بندهای ۸ و ۹). در این روایت امیدآفرین، منازعه دو نیروی خیر و شر تا آنجاست که اهریمن نمی‌تواند نور و نیکی اورمزد را تاب بیاورد و تلاش می‌کند تا آن را تباه کند (بهار، ۱۳۸۰، فصل ۱، بند ۴؛ راشد محصل، ۱۳۹۰، فصل ۱، بند ۵)؛ تلاشی مذبحانه، زیرا خداوند برای پیروزی خیر بر شر تدبیر کرد و جهان و انسان را آفرید.

خداوند هست و خداوند نیست
همه چیز جفتست و ایزد یکیست
(فردوسی، ۱۳۸۴، ص. ۵۵۸)

در آموزه زردشت با رویکرد دیگری به نام راست‌کیشی روبه‌رو می‌شویم که در آن خیر و شر دو قدرت برابرند در درون یک نظام ثنوی؛ هر یک از دو نیرو «اصلی» اند که تابع یکدیگر یا حتی قدرت سوم نیستند (شاکد، ۱۳۸۶، ص ۱۴۷). این روایت، به اهریمن اصالت می‌دهد که شر ذاتی است و تغییرش ناممکن و حتی خارج از قدرت اورمزد (شکیبا، ۱۳۸۰، ص. ۳۲).

تحولات تاریخی و پیوند با ساختارهای سیاسی

آموزه‌های زردشت که در آغاز جنبشی محلی بود، به تدریج به دین رسمی امپراتوری ایران در دوران باستان تبدیل شد و شر و خیر و دوگانگی بنیادین ناشی از آن، پایه‌های نظم دینی و اجتماعی آن دوران را استوار ساخت؛ واقعیتی که تأثیرات عمیق بر ساختارهای اجتماعی، سیاسی و اخلاقی برجای گذاشت. اگرچه تثبیت باور زردشتی به دوره اشکانی بازمی‌گردد، اما واقعیت این است که این دوره رنگین‌کمانی از باورهای دینی بود؛ از ستایش طبیعت و مهرپرستی بگیریید تا باور به مزدا، خدای بزرگ (کریستین‌سن، ۱۳۷۵، صص ۵۶-۵۷). در این دوران حتی ورود دین بودایی (کالج، ۱۳۸۳، ص. ۹۶) و دین مسیح (پیرنیا، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۹۷) را نیز شاهدیم. با این حال، ظاهراً تثبیت دین زردشتی با توجه به دینکرد چهارم در اواخر این سلسله و در دوران بلاش [احتمالاً چهارم (۱۴۷-۱۹۱ م.)] دیده می‌شود که دستور گردآوری و تنظیم اسناد زردشتی را داد. با توجه به شواهد نیز صورت‌بندی اورمزد در مقابل اهریمن نخستین بار در میان روحانیان زردشتی ساسانی پدید نیامده است (گرشویچ، ۱۳۹۶،

ص. ۳۶). میان تحولی که از زمان داریوش و خشایارشا (۵۲۲-۴۶۵ پ.م.) تا اردشیر دوم (۴۰۵-۳۵۹ پ.م.)، در اندیشه دینی ایجاد شده، رابطه‌ای است؛ تحولی که از توحید گاهانی به چندخدایی اوستای متأخر انجامیده است (گرشویچ، ۱۳۹۶، ص. ۳۹). دین اوستای متأخر دینی بسیط نیست، بلکه مجموعه و آمیزه‌ای گوناگون مربوط به زادگاه اوستاست (گرشویچ، ۱۳۹۶، ص. ۵۱).

تا قرن پنجم پ.م. مغان زردشتی نبوده‌اند. به احتمال زیاد، مغان با اصطلاحات آموزه زردشت آشنایی تام و کمالی پیدا کردند، اما تربیت التقاطی‌شان تا مدت‌ها به آنان اجازه نمی‌داد که به هسته آموزه پیامبر راه یابند و شاید آنچه بیش از همه از این آموزه‌ها دوست داشتند طرد و تخطئه دیوان بود که با علاقه آنان به جن‌گیری همسو بود (گرشویچ، ۱۳۹۶، ص. ۵۵). بدین ترتیب، مؤلفان روحانی نظام دینی فرقه‌ای و فروبسته خود را به نظامی یکسره ایرانی تبدیل نمودند و در مقیاس ملی، تداوم دین زردشتی را تا فتوحات اسلام و در مقیاسی محدودتر تا حال تأمین کردند (گرشویچ، ۱۳۹۶، ص. ۵۹) و مکتوب/اوستا تاکنون حفظ شد. در دوره ساسانیان، دین زردشتی به مذهب رسمی تبدیل شد و در خدمت دولت و نظام دیوان‌سالاری درآمد. این سلسله از همان ابتدا با توجه به اینکه جد بزرگ این خاندان موبد معبدی در استخر بود، دولتی شاهی با مذهب حکومتی برقرار کرد که ریاست دینی جایگاه بعد از شاه را داشت. اردشیر اول، بنیان‌گذار این سلسله، به کمک تنسر، متون مقدس زردشتی را گردآوری و بازتنظیم کرد. با این اقدام عملاً تقابل خیر و شر به مثابه ستون مهم آموزه زردشتی و به عنوان پایه‌های تنظیم نظم اجتماعی، سیاسی و اخلاقی مورد توجه قرار گرفت. نگاره‌های اردشیر اول ساسانی در نقش رجب، نقش رستم و ... نشان می‌دهد که او فرّ شاهی را از اورمزد ستانده است. در این دوران شاه بر فراز سامان اجتماعی قرار می‌گیرد و می‌توان اقرار کرد که نظام دینی کاستی^۱ ساسانیان بر پایه ایده «دین و شاهی» قرار داشت و این رابطه چنان مستحکم بود که فردوسی می‌گوید: «نه بی تخت شاهی بود دین به پای، نه بی دین بود شهریاری به جای» (فردوسی، ۱۳۸۴، ص. ۲۳۱).

^۱ شاید نظام ساسانی را نتوان کاست کامل خواند، و بتوان آن را از نوع نیم‌کاست یا شبه کاست دانست، زیرا جایگاهی غیرممکن نبوده، بلکه کم بوده است. در کاست (caste) عبور از طبقات به یکدیگر غیرممکن است، در حالی که در دوره ساسانیان صاحبان مناصبی که ریاست اصناف را برعهده داشتند مشمول این مقررات نبودند. برای مثال، از سه پسر مهر نرسی، یکی (ارواندات) سمت هرپاتان هرپات (مقام دوم بعد از موبدان موبد) را داشت، پسر دومش (ماه‌گشتاسپ منصب واستریوشان سالار، و پسر سومش (کاردار) مقام ارتشتاران سالار را (دیاکونوف، ۱۳۴۶، ص. ۴۲۶).

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی ۲۲۳

در نظام شاهنشاهی، شاه نماینده اهوره‌مزداست و مافوق همه طبقات و گروه‌های اجتماعی که وظیفه برقراری نظم، عدالت و سامان‌دهی جامعه را برعهده دارد. این اندیشه در اساطیر ایرانی با آفرینش نخستین انسان (نخستین شاه) آغاز می‌شود. گاهان پر است از اشاره به اینکه جهان همواره نیازمند رهبری توانمند است و پنج ردان عبارت‌اند از: خانه‌خدا، ده‌خدا، شهربان، شهریار، و زردشت (پوردادو، ۱۳۵۶، یسن ۱۹، بند ۱۸). «بشود که در هر دو جهان، شهریار نیکی بر ما مردان و زنان فرمانروایی کند» (پوردادو، ۱۳۵۶، یسن ۴۱، بند ۲). تقابل خیر و شر در کنار مفهوم اشته و نظم هستی و کیهانی و سوشیانت‌ها ضرورت راهبری جامعه را در جهتی مشخص نشان می‌دهد. اهوره‌مزدا سامان‌کل هستی را برعهده دارد و در گیتی و جهان مادی این وظیفه برعهده «شاه آرمانی» با مدیریتی متمرکز است. این‌گونه پیوندی میان زمین با آسمان برقرار می‌شود و شاهی که برگزیده اهوره‌مزد است به نظام سیاسی بافتی قدسی می‌بخشد که در آن، خویشکاری شاه، هدایت مردم به سمت خیر و بازداشت از امور اهریمنی است. شاه ناظر، حافظ و ضامن نظم و قانون الهی در بین مردم است. در نامه تنسر، نظم از شاه و بی‌نظمی از مردم است. تنسر شر اجتماعی را ناشی از فساد خانوادگی می‌داند که در اختلاط طبقات ریشه دارد. قواعد دقیق وضع شده‌اند تا مانع از بده و بستان زن و مال میان طبقات بالا و پایین مردم باشند. هیچ‌کس را حق تغییر طبقه نیست و تنسر تنها تغییر طبقه اشخاص بافضیلت را ممکن دانسته (مینوی، ۱۳۵۴، صص. ۶۵-۶۶). در همین نامه به طبقات چهارگانه اشاره دارد (مینوی، ۱۳۵۴، ص. ۵۴).

نظم اجتماعی مبتنی بر کنش‌هایی است که انسان‌ها بر اساس قوانین و باورها بدان تن می‌دهند و این‌گونه سامان سیاسی و حکمرانی استمرار خود را تضمین می‌کند. براساس این آموزه، مردم نقشی مؤثر و کنش‌گر در رخدادها و آنچه هست و خواهد شد دارند. بر اساس آموزه زردشتی ایزدان (یزته‌ها که کل جهان به آنان تعلق دارد) اساساً کیفیت‌هایی انتزاعی‌اند که مردمان نیک در زندگی روزانه به آنها واقعیت می‌بخشند. از آنجایی که برترین هدف انسان نیک در زندگی، یگانه شدن با ایزدان است، این مهم با پرورش نیروهای درونی (فهم، تلقی، و باورها) شدنی است و حاشا که در صورت ناکامی، دیوان در تن فرد نفوذ خواهند کرد (شاکد، ۱۳۸۶، ص. ۳۹)؛ باید به هوش بود که ارواح ناپاک به همکاری انگره‌مینو (شر) در پی گمراهی و آلودگی آفرینش‌های اهورایی‌اند. این «دیوان» بدی و بدبختی را بر سراسر هفت کشور زمین می‌گسترانند (پوردادو، ۱۳۵۶، یسن ۳۲، بند ۳).

در هیچ دوره تاریخی و یا گستره حکمرانی، یک رویکرد دینی یا گفتمانی به صورت مطلق و رسمی چتر خود را بر سرزمینی نمی‌گستراند، مگر تنوعی از آرا و عقاید وجود داشته باشد. اما آنچه بیشتر مورد توجه است، رویکرد کلی و اصلی دینی، در آن گستره است. این موضوع در خصوص گفتمان زردشتی نیز صدق می‌کند. برای مثال، آیین مسیح از اواخر عصر اشکانی و در دوره سلطنت بلاش اول از راه شمال بین‌النهرین در ایران رواج یافت و در ممالک شرقی رو به گسترش نهاد (پیرنیا، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۹۷). در سراسر دوران ساسانی (از آغاز تا زمان خسرو پرویز) ایران تحت تأثیر شدید بودایی‌گری و مسیحیت قرار داشت و نفوذ مسیحیت تا بدانجا بود که نه‌تنها تیرداد اول، پادشاه ارمنستان (که جزئی از ایران بود) عیسوی می‌شود و سراسر ارمنستان را به این آیین می‌خواند، بلکه کسانی چون «پیرگشنسب»، برادرزاده شاپور دوم و یکی از موبدان بزرگ دوران یزدگرد دوم، نیز به دین عیسی می‌گروند (سامی، ۱۳۸۷، صص. ۲۱۵ و ۲۱۸). البته در خصوص موج این‌گونه گرایش‌ها تفسیرهای مختلفی شده است از جمله برخی از مورخان، مانند آلتهایم بر این باورند که شاپور برای مقابله با مسیحیت به انتشار آن کمک کرد، زیرا ارمنستان مسیحی شده بود و همسایگان در برابر دین زردشت ایستادگی می‌کردند (آلتهایم و استیل، ۱۳۸۲، صص. ۱۷۸-۱۹۶).

آیین مانی، و در ادامه مزدک، نیز در ایران نقش درخور توجهی داشته است. در دینکرد (سوم، هفتم، هشتم) و منابع عربی از «درست‌دینی» سخن به میان آمده و این لقبی است که به پیروان مانی و مزدک داده می‌شد (شکی، ۱۳۷۲، صص. ۳۳-۳۵). مانی که بنابر روایت ابن‌ندیم در جلد دوم الفهرست، خطبه‌اش را در روز جلوس شاپور (یکشنبه اول نisan) ایراد کرد (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱، ص. ۵۸۳) و با شنیدن خبر مرگ اردشیر و جلوس شاپور به ایران بازگشت و در خوزستان به حضور او رسید، مدعی بود که جانشین زردشت، بودا و مسیح است؛ روح مقدس در او حلول کرده و برای اصلاح و تکمیل ادیان قبلی آمده است (کریستین‌سن، ۱۳۷۵، ص. ۲۶۴).

آیین مانی در برهه‌ای از تاریخ ایران نقش درخور توجهی ایفا کرده است به گونه‌ای که ۱۷ سال پس از پیروزی اردشیر، جنبش مانویان به اوج می‌رسد. در مانویت نیز تقابل میان نور و ظلمت، بازتاب دوگانگی بنیادین خیر و شر است، اما برخلاف دین زردشتی، مانویت به‌شدت بدبینانه به جهان مادی می‌نگرد و آن را قلمرو ظلمت و شر می‌شناسد. از این رو، مقاومت در برابر امیال جسمانی را، که اسباب

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی ۲۲۵

به دام افتادن ذرات نور در تن انسان می‌شوند، آموزه خود قرار داده است. این دیدگاه حتی برخلاف زروانیسم نیز که شر را بخشی از هستی می‌دانست، آن را کاملاً مستقل و به عالم ماده متعلق می‌داند. این واقعیت را نمی‌توان کتمان کرد که مزدکیان و جنبش مزدک، که ظهور آن پیش از ۴۹۶ م. است، در ایران و علی‌القاعده در دوره ساسانیان تا هنگام فرونشستن جنبش با به قدرت رسیدن انوشیروان در ۵۳۱ م، نقش‌آفرین بوده است (کریستین‌سن، ۱۳۷۵، ص. ۴۸۰). در خصوص افول این آیین‌ها بحث‌ها مفصل است که بیان آن در این مقال نمی‌گنجد، اما اشاره یارشاطر در «آیین مزدکی» بجاست که مورخان هم‌روزگار قباد و انوشیروان به دلیل بی‌علاقگی به مشاغل دینی بسیار کم به تعلیمات مزدک پرداخته‌اند و آثارشان عموماً تحت تأثیر دیدگاه دولت ساسانی بوده است (یارشاطر، ۱۳۶۸، ص. ۴۵۰). وی مانند بسیاری دیگر بر آن است که قتل عام مزدکیان حدود سال ۵۲۸ م. روی داد و تا قبل از آن حتی می‌توانستند در تعیین جانشینی شاه دخالت کنند (یارشاطر، ۱۳۶۸، ص. ۴۸۰).

کوتاه سخن آنکه دوره ساسانیان فقط در چنبره اندیشه‌های دین زردشتی نبود، و حتی باورمندان به این دین نیز با سه رویکرد بدان مواجه بودند:

یکم: مذهبی باطنی‌تر برای مؤمنان خاص، دوم: مذهبی مبتنی بر اعمال جادویی برای عامه مردم، سوم: مذهبی متعارف برای علما و عوام؛ که هر سه خود را مؤمنان واقعی دین زردشتی می‌دانستند (شاکد، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۱).

اما آنچه مشخص است، عقاید متفاوت در دوران ساسانی نهایتاً به تکثر دینی در آن دوران نینجامید و عقیده غالب و قالب دینی مبتنی بر دیانت زردشتی بود. از این رو، دیانت زردشتی نه تنها نقشی سترگ در شکل دادن به هویت فرهنگی ایران پیش از اسلام ایفا کرد، بلکه تأثیرات عمیق بر ساختارهای اجتماعی و سیاسی آن گذاشت. نظام ثنوی این دین با تأکید بر پیروزی نهایی خیر بر شر و برشمردن مصادیق خیرها و شرها، مبنایی استوار جهت تنظیم زندگی مردم به عنوان یک امر مهم زیست اجتماعی فراهم کرد که تا دوران پس از اسلام نیز همچنان به حیات خود در سنت‌های فکری ایران زمین و پیرامون آن نقش، اثر و کارکرد داشته است. همچنین است پیوند و درآمیختگی میان دین و حکومت در دوران ساسانی. کارکردهای ناشی از این درهم‌تنیدگی دین با حکومت نکته‌ای است که تأثیر آن بر ساختارهای سیاسی و اجتماعی و قرائت‌های دینی و فلسفی ایران غیر قابل انکار است.

در ادامه به کارکرد این دوگانه خیر و شر در دیانت زردشتی و نقش آن در زیست عمومی مردم در قالب اخلاق و امر اجتماعی اشاره خواهد شد.

کارکرد دوگانه خیر و شر بر اخلاقیات و رفتارهای فردی و اجتماعی

تضاد بنیادین میان خیر و شر، محور اصلی نظام فکری زردشتی است که در تقابل میان سپندمینو (روح نیک) و انگره‌مینو (روح بد) تبیین می‌شود. در این دیانت، مفهوم خیر تجسم رشد، هماهنگی و سعادت است، از این روی در سطحی فراتر از یک ویژگی اخلاقی یا فردی، بلکه به مثابه یک وظیفه اجتماعی مطرح است و به دنبال بهبود زندگی انسان و حتی جهان است. آن سوی دیگر، شر قرار دارد؛ اعمال و نیرویی که لاجرم با خیر در تضادند و تجلی آن را به اشکال خشونت، گناه و دروغ می‌توان دید. در جهان زردشتی دروغ یک شر بزرگ است و نخستین دروغ به مشی و مشیانه نسبت داده شده که بنیاد جهان را به شر نسبت داده‌اند و این اولین گناه آدمی است.

ثنویت گاهان امری اخلاقی و فلسفی است که براساس آن بنیاد جهان بر خیر است و اساس شر نیز نه در انگیزه طبیعی، بلکه متعلق به اراده است و در نتیجه، پایه و اساس رفتار و انسان در انتخاب خیر و شر است. البته در متون متأخر (مانند گزارش گمان‌شکن) است که اورمزد از نظر زمان ابدی و از جهت مکان محدود است، اما اهریمن از هر دو جهت کرانه‌مند است (بهار، ۱۳۸۰، فصل ۳). در این متون است که انگره‌مینو به اهریمن تغییر نام می‌دهد و نیرویی مستقل در برابر اورمزد می‌شود و نزاع، میان اورمزد و اهریمن است نه دو مینوی اخلاقی دین گاهانی (سپندمینو و انگره‌مینو). در اوستای متأخر، اهریمن دیوان دیو است که باید آنها را نابود کرد (بهار، ۱۳۸۱، ص. ۳۹). باید متذکر شد همان‌طور که شاکد هم گفته است ثنویت لزوماً در تقابل با یگانه‌پرستی نیست و البته در ایران باستان وجود نوعی شر (یا عامل برابر خیر) در انواع و درجات وجود داشته است. از ثنویت مطلق مانوی (قدیم بودن دو اصل یا دو بن متضاد که هر دو ازلی‌اند) بگیریید تا دوگانه‌گرایی اخلاقی زردشتی (ثنویتی فرجام‌شناسانه که آفرینش از اساس خیر و نیکی است و شر به آن وارد می‌شود). آموزه زردشتی یادآور این مهم است که انسان‌ها دارای اختیار و آزادند و موظف به عمل براساس اصل نیکی، و پیروی از اشه، و تلاش جهت مبارزه با اهریمن و نیروهای شر (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۱، بند ۱۱). زردشت در

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی ۲۲۷

عالم شهود و در معیت اهوره‌مزدا، مینوی تباهکار یا انگره‌مینو را می‌بیند که دژآگاه و کاملاً زیان‌بار است (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۲۰، بند ۳-۵).

از شر است که نیروی آز بر آدمیان چیره می‌شود، گرسنگی و تشنگی بر آنان غلبه می‌کند، و سردرگمی آدمی آغاز می‌شود. براساس این آیین، نابسامانی‌های زندگی فردی و اجتماعی در یک رابطه علت و معلولی به واقعیت کنش و ماهیت خیر و شر بازمی‌گردد. برای مثال، این سردرگمی‌ها گاهی به ناکامی منجر می‌شوند و یا فقر و ناکامی به نوبه خود اسباب تولید خشم در آدمی‌اند که با کنترل نشدنش ممکن است آدمی به ورطه ظلم و بی‌عدالتی کشیده شود. در *اوستا* هیچ دیوی شدیدتر و شریرتر از دیو خشم تعریف نشده است (پورداود، ۱۳۰۷، مهریشت، کرده ۳۲، بند ۹۳). او با اینکه صورت مجسم ندارد (تفضلی، ۱۳۵۴، بخش ۲۶، بند ۳۷) بر هر کس غلبه کند، عقل و هوشش ببرد. سروش، ایزد فرمان‌برداری و انضباط، با گرز خویش خشم را می‌کوبد (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۵۷، بند ۱۰) و گروه ایزدان بهمن، ماه، گوش، رام با او مبارزه می‌کنند تا نابودش سازند (مزداپور، ۱۳۸۴، ص. ۱۳). خشم دیوی هولناک است و با انسانی که خشم در جسمش منزل دارد، نمی‌توان حرف زد، گوش نمی‌دهد، از تذکر اشتباه ناراحت می‌شود، بسیار دروغ می‌گوید، و بی‌گناه را بسیار ملامت می‌کند (شاکد، ۱۳۹۲، ص. ۶۴). برای رهایی از این دیوان، برترین هدف انسان نیک در زندگی باید یگانه شدن با ایزدان متجلی اهوره‌مزدا باشد که کیفیت‌های انتزاعی دارند و بنابراین باید نیروهای درونی را پیروارند.

از آنجایی که دو اصل نیک و بد با یکدیگر در تضاد و تقابل‌اند و دو اصل متضاد همواره از یکدیگر می‌گریزند، اهریمن ذاتاً خرابکار به دلیل اختلاف جوهری‌اش به روشنایی حمله می‌کند و با اینکه اورمزد می‌تواند او را در مرز دنیای روشنایی متوقف کند، اما این کار را نمی‌کند. در این هم‌اوردجویی، اهریمن که تاب تحمل نور و نیکی را ندارد، تلاش می‌کند تا آن را تباہ کند (بهار، ۱۳۸۰، فصل ۱، بند ۴؛ راشد محصل، ۱۳۹۰، فصل ۱، بند ۴). او که از تسلط بر مردم معزول بود در تنها قلمروش، جهان گیتی، حيله می‌کند تا گمراهی به بار آرد، اما مردم با انکارش، تلاش می‌کنند او را از این جهان برانند (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۰، بند ۳). در واقع، نبردی بزرگ در میان است، نبردی میان راستی و ناراستی. «او [اهریمن] نخست ذات دیوان را آفرید... از وجود تاریک او، تاریکی بیکران، دروغ‌گویی برآمد... از هستی روشنی [هرمزد] راست‌گویی [برآمد]» (نظری فارسانی، ۱۳۹۷، ص. ۳۰۳). جهت شکل‌گیری این نبرد، اهریمن که موجودی مینوی بوده است، تنها پس از آفرینش جهان مادی می‌تواند به حرکت

درآید و از «بود» به «شد» تغییر وضعیت دهد. در اینجا با عینیت‌پذیری موضوعی در خارج از ذهن روبه‌رو هستیم. او با توانایی اختلال در جهان مادی، بر آن می‌تازد و تنها در پایان آن است که جلوی فعالیتش گرفته می‌شود. در همین اثنا و در همین جهان مادی که محل «شدن» هاست، انسان با توسل به نیکی‌ها و در دستگیری با اورمزد بر زمین فرود می‌آید تا خویشکاری‌اش را به انجام رساند و اهریمن و نیروهایش را از فعلیت بیندازد. این تنها با تلاش مستمر در تقابل با شر و مصادیق آن امکان‌پذیر است.

«در هنگامی که تو ای مزدا در روز نخست از خرد خویش، بشر و دین و قوه اندیشه آفریدی، در هنگامی که زندگانی را به قالب مادی درآوردی، وقتی که تو کردار و اراده (آفریدی) خواستی که هر کسی بر حسب اراده خود، از روی اعتقاد باطنی رفتار کند» (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۱، بند ۱۱). در هر آدمی وجه بد (از اصل شر) و خوب (از اصل خیر) در هم آمیخته است که نباید بدی چهره خوبی را بپوشاند. بدی مردمان ناشی از ذات آنها نیست، بلکه از تخریب، اغفال، تشویق، و فریب‌دهندگی دروغ و دیگر بدی‌های دروغ (کینه، خشم، شهوت...) است (شکیبا، ۱۳۸۰، ص. ۳۴). کسی که به اشتباه خود پی می‌برد و از گفتار و رفتار خویش پشیمان است فرصت توبه و اصلاح مسیر را دارد (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۱، بند ۲۱-۲۲). آدمی اهوره‌مزدایی را می‌پرستد که او را هستی بخشیده و پرورانده است. آدمی نیز تلاش می‌کند تا با یاری جستن مداوم از خداوند از شر وسوسه‌ها و فریب‌ها خود را رها کند تا به پاکی و فرزاندگی برسد (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۱، بند ۱؛ یسن ۹ بند ۲۳). «با راستی مرا از نیرو و توان بسیار برخوردار کن، و با اندیشه نیک سروری‌ام بخش» (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۳، بند ۱۲). در این میان تفاوتی هم میان درویش و توانگر نیست (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۱۰ بند ۱۳).

بدین ترتیب انسان در این منظومه فکری کنش‌گری مسئول و رسالت‌مند است که نباید به «بودن» بسنده کند، بلکه لازم و واجب است که «بشود». باید از دیوان و دیوپرستان جدا شد و همچون زردشت، خود را پاک کرد (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۱۲). این گزینش تنها پس از آگاهی و عمل است که صورت می‌پذیرد (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۰، بند ۲؛ یسن ۳۳، بند ۷). بخشی از این آگاهی در فطرت آدمی نهاده شده و بخش اعظم آن اکتسابی است (پورداود، ۱۳۰۷، ص ۳۲؛ مزداپور، ۱۳۸۴، ۲). بزرگمهر نیز خویشکاری خرد اکتسابی را [به دیده عبرت] نگرودن آنچه دانسته است که در گذشته انجام گرفته و آگاه بودن از آنچه دانسته است که در آینده [انجام خواهد گرفت]؛ «چیزی که بودن را نشاید،

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی ۲۲۹

گراییدن را [نیز] شاید [نباید به آن دل بست] و کاری را که فرجامیدن را نشاید، نباید [سر] گرفت.» (جاماسب آسانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۸). اما در زمان شک و تردید چه باید کرد؟ «آنگاه که اندیشه ... در سرگردانی و بدگمانی [شک] می‌افتد، پارسایی به یاری روان می‌آید و به آن راه می‌نماید» (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۱، بند ۱۲) و در ادامه صفات این پارسای دانا می‌آید که چاره‌ساز زندگی مردمان است و در گفتار راستین خود شیوا و توانا (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۱، بند ۱۹). «بودن» اگر چه واقعی است، اما باید به سمت «شدن» رفت و این همانا کنش‌گری و وظیفه‌گرایی یک باورمند به ساحت ایمانی و گفتمانی آموزه‌های زردشت است. همواره باید از کسانی بود که جهان را تازه می‌گردانند (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۰، بند ۹).

به‌طور کلی در اخلاق سنتی، انسان در برابر مجموعه‌ای از عوامل مؤثر و محرک قرار دارد و در واکنش در برابر آنها مجموعه‌ای از رفتارهای نیک یا بد از خود نشان می‌دهد و نتایج این واکنش‌ها در زندگی او تأثیر می‌گذارند:

۱- عوامل خارجی: این عوامل در اخلاق سنتی ابتدا عالم خاکی، و سپس دنیایند (به‌ویژه دهر یا جهان فریبکار) که انسان باید از زمان و دنیا فاصله بگیرد. هر کس دارای فطرتی (گوهر، منش، سرشت، طبع، نهاد) است. انسان شأنی مبتنی بر جایگاه خود براساس طبقه و کارش در جامعه، و نیز براساس علم و دانش دارد. همه این داشته‌ها نیز معلول سرنوشت و کوشش انسان‌اند. آدمی عوامل خارجی را یا از طریق تجربه و آزمون می‌شناسد یا اندرزه‌های افراد مجرب.

۲- عوامل اخلاقی یا واکنش‌های انسان: این واکنش‌ها ابتدا در زمینه نیروهای درونی (فهم و اندیشه و باور) است و سپس در بطن رفتار. در چارچوب این گفتمان، «دل» از مراکز اصلی زندگی اخلاقی است و «اندرون» انسان محل عواطف و احساسات، امیال و علائق و اندیشه‌ها و آنچه پنهان نگاه داشته شده است. عمل انسان اخلاقی در برابر سه واقعیت قرار داده شده است: مال، دیگری، جامعه.

۳- نتایج آنها: واکنش‌های اخلاقی انسان در برابر عوامل خارجی نتایجی دارند. شکست منفور است و هدف از اخلاق دستیابی به موفقیت است. خطا از اولین گناهی است که باید پاک کرد و مجازاتش پشیمانی است که شکل ظریف آن توبه است. مسئولیت نیکی و بدی با عامل آنهاست و مجازات و پاداش همراه با حالاتی روانی مانند آرامش، امنیت، شادی، یا به عکس سختی و درد و اندوه همراه است (دوفوشه‌کور، ۱۳۷۷، صص. ۶۱۶-۶۲۱).

درواقع، زردشت همگام با سه فضیلتِ اساسی «توحیدی اخلاقی» را ترویج می‌کند. ایجاد روح اجتماعی با منظوره‌های اخلاقی، اجتماعی، فردی، روح علمی و پرسش و پاسخ، سلامت، حیات خانوادگی در جای‌جای این دین دیده می‌شود. شاخصه اصلی فلسفه دین زردشت عمل‌گرایی با گذر از بودن به شدن است. از تبعات این باور تلاش جهت بهبودی امور اقتصادی و ارتقاء زندگانی مادی است (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۴، بندهای ۵-۶). اگر فاعل فعلی به اصالت و قداست هدفی که در پی آن است با تمام وجود باور نداشته باشد، قادر نیست زندگی مادی خوبی هم داشته باشد. و امان از خشم که ره‌آوردش ستم است؛ دیوها چون بد را از خوب تمیز ندادند، برای تباهی زندگی بشر به دیو خشم پناه برده‌اند (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۰، بند ۶) که نیرویش هفت برابر دیوان دیگر است، زیرا به او هفت قوه داده شده است که یلان شش قوه او را نابود می‌کنند و تنها یکی باقی می‌ماند (بهار، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۰؛ پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۴۸، بند ۱۲)، از آن جهت که خشم باید باز داشته شود و در مقابل ستم باید از خود دفاع کرد (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۴۸، بند ۷).

فرمانبرداری در این دین خصوصیتی انفعالی نیست، بلکه نیرویی فعال و پیروزمند در نبرد با شر است و همواره به صورتی حماسی به آنها نگریسته شده است. سراسر یشت‌ها پر است از داستان همین پیکارها و دلیری‌ها و ستایش آنها؛ به‌ویژه در مهریشت و زامیادیش و تیریشت. امتداد نیکی‌ها مبتنی بر اعتقاد به حیات پس از مرگ و عدالت و پیروزی قوای نور است و اینکه کیفیت زندگانی آتی او بستگی به رفتار او در این عالم دارد. انسان موجودی دوگانه‌ساز است که می‌تواند انتخاب کند. هدف اصلی این دین همانا ایجاد هماهنگی میان اراده انسان و اراده الهی است. در واقع، جهان و انسان‌ها عوامل اجرایی طرح الهی‌اند تا شر را نابود کنند. در چنین هم‌وردی، اگر شر یا باطل با چهره واقعی خود بیاید، قطعاً شکست خواهد خورد، در حالی که نیکی بر اساس صداقت و راستی بنیاد شده است. شر صادقانه و با چهره واقعی خود نمی‌آید. یکی از چهره‌های غیرواقعی شر کینه است. آشتی‌خواهی از خرد است و کینه‌ورزی از بی‌خردی (فضیلت، ۱۳۹۶، کرده ۱۴۱) و کینه راه دین را می‌بندد (شاکد، ۱۳۹۲، ص. ۱۱۷). این دین با تشویق داد و دهش و آشتی‌خواهی براساس دانش (عدالت اجتماعی به مفهوم امروزی)، خصلت‌های اصیل و اخلاقی همچون سادگی و آمادگی دائمی و رعایت نظم، امید (جاماسب آسانا، ۱۳۹۱، ص. ۹۵) و اعتماد به نفس، عزت نفس (پایداری) (جاماسب آسانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۰)، همکاری با جمع و سپاسگزاری (تفضلی، ۱۳۵۴، بخش ۱، بند ۶۴)، محبت و مهمان‌نوازی (جاماسب

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی ۲۳۱

آسانا، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۸)، تلاش و پشتکار (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۴، بند ۱۴؛ یسن ۴۷، بند ۲)، فرصت اصلاح (شاکد، ۱۳۹۲، کرده‌های ۱۲۰، ۱۹۴، ۲۱۲)، هشیاری، امانت‌داری، خودداری و خویشنداری و قناعت (مفاهیم مردانگی) را در انسان جاری و ساری می‌سازد تا بتوان به کمک آنها با رذیلت اخلاقی بزرگ، یعنی خودکامگی و دشمنی، روبه‌رو شد. دین بهی این تقابل خیر و شر را حتی در مورد واژگان به کار می‌برد؛ آنجا که بعضی از آنها اهورایی و بعضی اهریمنی‌اند.

«آنگاه از میان آن دو، مردمان می‌باید راهبری راستین برای خویش برگزینند، که درست‌کردار باشد و اندیشه نیک را بیفزاید. ای مزدا، هرگز راهبری فریبکار، با وانمود به راستی و پاکی نمی‌تواند آورنده پیام تو باشد. ای مزدا، هنگامی که در آغاز با اندیشه خویش، برای ما تن و خرد و یابش آفریدی، و به تن ما جان دمیدی، و به ما توانایی گفتار و کردار دادی، خواستی که ما باور خویش را به دلخواه برگزینیم. پس به راستی، بهترین نیکی‌ها به کسی خواهد رسید که در زندگی مادی و مینویی، راه راست خوشبختی که ما را به بارگاه اهورا می‌رساند، به ما بیاموزاند. ای مزدا! سرانجام، در پرتو دانش نیک و پاکی و پارسایی دلدادگان تو به تو می‌پیوندند» (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۱، بندهای ۱۰-۱۱). «... ای اهوره‌مزدا! ای اردیبهشت زیبا! این را برای خویشتن برمی‌گزینیم: آن اندیشه و کردار و گفتاری را می‌پذیریم که بهترین کنش‌های هر دو جهان است. از پی پاداش پسین، بهترین کنش را همی‌گوییم به دانایان و نادانان، به شهریاران و شهروندان که جهان را آباد کنند و رامش بخشند» (پورداود، ۱۳۵۶، یسن ۳۵، بندهای ۳-۴).

و در این مسیر، اورمزد از همه محکم‌تر است که ۹۰۰۰ سال بدی را می‌بیند و جز به عدالت رفتار نمی‌کند (تفضلی، ۱۳۵۴، بخش ۲۷، بندهای ۸-۹). همان‌گونه که در دفتر یکم دینکرد سوم هم آمده است، نظم و دادگری از ارکان ذات اهوره‌مزدا و لازم و ملزوم یکدیگرند و در آمیزش با یکدیگرند و خرد از این آمیختگی زاییده می‌شود، زیرا که بنا به کرده ۷۸، خرد بهترین و برترین راه هدایت مردم از جهان آمیخته به شر و بدی است.

پدیده‌های شری مانند سیل و زلزله (از نوع غیرانسانی) را چگونه می‌تواند خدای نیک‌خواه بیافریند، و یا «این کدام عدالت است که بی‌گناه گرفتار درد مرگ شود تا دیگری ارزش زندگی خوب را بشناسد؟» (شکیبا، ۱۳۸۰، فصل ۹). زردشت پاسخ صریحی به این پرسش‌ها نمی‌دهد، بلکه با تفکیک دو جبهه خیر و شر اخلاقی، تقابل را میان خوبی و بدی معنا کرده است، نه تضاد موجود بین جوهر و ماده (روح و جسم) که در هند و دین مانی مطرح می‌شود. در واقع می‌توان گفت که دوگانه‌گرایی اعتراضی

است علیه اینکه اگر جهان را خدای نیکی آفریده است، چرا تا این اندازه از نیکی به دور است؟ زردشت در نهایت با دادن آزادی و اختیار به انسان، ارزیابی نهایی را برعهده او گذارده است (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۰، بند ۲).

در دوران ساسانیان، این دوگانگی نقش مهمی در شکل‌دهی ساختارهای اجتماعی و سیاسی داشت. اهوره‌مزدا در نماد خیر و نظم، حمایت حکومت را به همراه داشت و حکومت وظیفه داشت با شر مقابله، و نیکی را در جامعه ترویج کند. از دل این باور است که ستیز با فرمانروای ستمکار که پیرو اهریمن است، در دستور کار یک زیناوند قرار می‌گیرد (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۹، بند ۳۱). این دوگانگی به طور مستقیم در قوانین، اصول اجتماعی و سیاسی بازتاب یافته و تعیین‌کننده رفتار حکام و نهادهای حکومتی بود. به این ترتیب، خیر نیرویی تلقی می‌شد که حکومت باید آن را حفظ و ترویج، و در مقابل، شر را سرکوب می‌کرد.

بدین ترتیب می‌توان اذعان داشت که دوگانگی خیر و شر در دین زردشتی یک نظام منسجم برای تبیین اخلاقیات فردی و تنظیم ساختارهای اجتماعی ارائه کرده است. این ثنویت نه تنها به تعریف مرزهای نیکی و بدی کمک کرده، بلکه نقش انسان را به عنوان عنصری فعال در نبرد بزرگ میان خیر و شر مشخص نموده است. چنین رویکردی در تلفیق با دین، اخلاق و سیاست، تأثیری عمیق بر جامعه ایرانی گذاشته و به عنوان یکی از ارکان تفکر اجتماعی و اخلاقی ایران باستان همچنان باقی مانده است.

دوگانگی خیر و شر و غایت‌شناسی دینی زردشتی

اساس فلسفه دیانت زردشتی فرجام‌گرایی قطعی آن است که سرنوشت نهایی جهان را در پیروزی نیکی بر بدی و حرکت جهان به سوی کمال و رستگاری می‌بیند (پورداد، ۱۳۰۹، فروردین‌یشت، بندهای ۵ و ۱۴ و ۱۶؛ پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۰، بند ۱۱؛ یسن ۳۳، بندهای ۱-۵؛ یسن ۳۴، بند ۱۴). در این راستا، مردان و زنان نباید به تنهایی به نیکی راه یابند، بلکه خویشکاری آنهاست تا دیگران را نیز آگاه کنند (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۵، بند ۷). جاودانگی در انسانی است که میراست و جهانی که نامیراست تا گیتی نو شود و مؤمنان به این نظم هستی، به اهوره‌مزدا برسند (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۶۲، بند ۶) و در این راه سوشیانت‌ها (مظاهر داد) نویدبخش جامعه آرمانی پایان تاریخ‌اند. او داد «تن‌اومند» است و

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی ۲۳۳

رستاخیزش برای آن است که دروغ را تباه، راستی را پایدار، و جهان را پر از عدل و داد کند. حتی جهنم نیز ابدی نیست، زیرا سرشت اهوره‌مزدا خیر است؛ سرنوشت غایی انسان خوب بودن است و مردمانی که کارهای خیر و شرشان به یک اندازه و برابرست، در آخرت سرگردان‌اند (رشید یاسمی، ۱۳۱۴، بند ۶).

در این نبرد میان سیاهی و سپیدی، تباهی و رستگاری چگونه می‌توان به خیر کمک کرد؟ پاسخ این است: از طریق انتخاب‌های اخلاقی خود می‌توان به پیروزی اهوره‌مزدا در نبرد بین خیر و شر کمک کرد. انتخاب‌ها شامل پیروی از اشه (نظم الهی و جهانی)، و مقابله با دروغ و بی‌عدالتی است. فتح نیکی و مغلوبیت بدی جز به همکاری تمام افراد ممکن نیست و پیروی از این اصول، فرد را به سوی بهروزی در این جهان و در جهان پس از مرگ هدایت می‌کند (پورداد، ۱۳۵۶، یسن ۳۰ بندهای ۳-۴؛ پورداد، ۱۳۰۹، زامیادیش، بندهای ۸۸-۹۶).

نتیجه‌گیری

بنیادهای هستی‌شناختی و کیهان‌شناختی دیانت زردشتی، جهان‌بینی‌ای ارائه می‌دهد که در آن کل هستی صحنه نبرد خیر و شر است. خیر در هماهنگی با اشه است و هر آنچه نظم کیهانی را بر هم زند یا از آن منحرف کند شر شناخته می‌شود. با اینکه پیروزی نهایی خواست اهوره‌مزداست، اما این پیروزی بدون به وجود آمدن جهان مادی و پویایی آفرینش و نقش انسان در کنار اورمزد شدنی نیست. اعمال انسان در حفظ یا بر هم زدن این نظم کیهانی تأثیر مستقیم دارد و نقش او در این نبرد، بخشی از مسئولیت اخلاقی اوست. جهان نیز در نهایت به سوی فرشکرد و یک بازسازی نهایی حرکت می‌کند و آن زمانی است که اهریمن نابود شده است و نظم کیهانی اهوره‌مزدا به طور کامل برقرار می‌شود. همین نگاه فرجام‌شناسانه به انسان‌ها انگیزه می‌دهد تا در انتخاب خیر و نبرد با شر پایدار باشند؛ آیینی از امید و نجات؛ نجاتی مختوم به‌گونه‌ای که حتی دوزخی بودن هم امری ابدی نیست، چون خیر و خیریت امری الهی است، آنچه مهم است اینکه نجات بر اساس وظیفه انسان‌ها با «شدن» محقق می‌شود و بدین‌سان انسان‌ها ناگزیر باید کنش‌گر باشند. در این آیین، هم از منظر اخلاقی و ایمانی و هم از لحاظ اجتماعی، انسان‌ها موظف به سوگیری خیرطلبانه‌اند. هم‌چنین اگرچه طبقات اجتماعی مورد تأیید و دارای ویژگی‌های مشخص‌اند، اما شرور یا خیر بودن ربطی به طبقه ندارد.

پیش‌بینی‌پذیری ضرورت اجتماع است که در قالب نظم چارچوب‌دار محقق می‌شود. آیین زردشت این نظم را بر پایه کنش‌های ضروری و باید‌ها در امر اهورایی تعریف کرده است، اما دوقطبی بودن در آن چنان پررنگ است که تشخیص مرز خاکستری را سخت و گاه ناممکن می‌سازد و از این رو مانند بسیاری از ادیان دیگر چالش‌هایی را برای باورمندان به آن به وجود آورده است. جداسازی «پاک» از «ناپاک» در جامعه زمینه ایجاد طبقات اجتماعی و نقش‌های اخلاقی خاص برای گروه‌های مختلف می‌شد. مفاهیمی مانند عدالت اجتماعی، حمایت از مظلوم، و مجازات گناه‌کاران تیغ دولبه بودند و به‌ویژه در دوره ساسانی، ابزاری قانونی جهت سرکوب مخالفان سیاسی و شورشیان با این استدلال که غیردینی و غیراخلاقی‌اند. این رویکرد در اجرای قوانین سخت‌گیرانه و حفظ نظم عمومی بسیار تأثیر داشت و از سویی، باور به اندیشه و گفتار و کردار نیک، و نیز آلوده نکردن عناصر طبیعت (آب، خاک، هوا) که به صورت گسترده در ادبیات، آموزش‌ها، و اندرزنامه‌ها بر آنها تأکید می‌شد، به شکل‌دهی رفتارهای اخلاقی و زیست‌محیطی جامعه تأثیری عمیق داشت.

در نهایت، این مفاهیم ارزش‌هایی مانند عدالت، صداقت، کار و آبادانی، و مسئولیت اجتماعی را تقویت کردند و به ایجاد یک جامعه با نظم، اخلاق‌مدار و هماهنگ کمک کردند و بخشی از هویت فرهنگی ایران را تشکیل دادند که اثرات آن تا امروز چه در جامعه ایرانی و چه در نظرات فلاسفه دنیا، به‌ویژه افلاطون و کانت، باقی ماند.

کتابنامه

- آلتهایم، ف. و استیل، ر. (۱۳۸۲). *تاریخ اقتصاد دولت ساسانی* (ترجمه ه. صادقی). علمی و فرهنگی. ابن‌ندیم، م. (۱۳۸۱). *الفهرست* (ترجمه و تحشیه م. ر. تجدد). اساطیر. بهار، م. (۱۳۸۱). *پژوهشی در اساطیر ایران* (چ. ۴). آگاه. بهار، م. (مترجم). (۱۳۸۰). *بندش* (چ. ۲). توس. بویس، م. (۱۳۷۷). *چکیده تاریخ کیش زرتشت* (ترجمه ه. صنعتی‌زاده). توس. پورداود، ا. (ترجمه و تألیف). (۱۳۰۷). *یشت‌ها* (ج. ۱). انجمن زردشتیان ایرانی. پورداود، ا. (ترجمه و تألیف). (۱۳۰۹). *یشت‌ها* (ج. ۲). انجمن زردشتیان ایرانی. پورداود، ا. (ترجمه و تألیف). (۱۳۵۶). *یسنا* (۲ ج.؛ چ. ۲). دانشگاه تهران.

بنیاد هستی‌شناختی خیر و شر در دیانت زردشتی و تأثیر آن در نظام اخلاقی دوره ساسانی ۲۳۵

- پیرنیا (مشیرالدوله)، ح. (۱۳۹۱) *ایران باستان* (ج. ۳). چ. ۸.
- تفضلی، ا. (مترجم) (۱۳۵۴). *مینوی خرد*. بنیاد فرهنگ ایران.
- جاماسب آسانا. (۱۳۹۱). *متن‌های پهلوی (ترجمه س. عریان)*. علمی.
- دوفوشه کور، ش. ه. (۱۳۷۷). *اخلاقیات (ترجمه م. ع. امیرمعزی، ع. روح‌بخشان)*. مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران
- دباکونوف، م. م. (۱۳۴۶). *تاریخ ایران باستان (ترجمه ر. ارباب)*. بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- راشد محصل، م. ت. (مترجم). (۱۳۹۰). *وزیدگی‌های زادسپرم (چ. ۳)*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رشید یاسمی، غ. ر. (۱۳۱۴). *ارداویراف‌نامه*. مهر، (۵)، ۴۶۵-۴۷۲.
- سامی، ع. (۱۳۸۷). *تمدن ساسانی (۲ ج)*. سمت.
- شاکد، ش. (۱۳۸۶). *از ایران زردشتی تا اسلام (ترجمه م. ثاقب‌فر، چ. ۳)*. ققنوس.
- شاکد، ش. (۱۳۸۷). *تحول ثنویت (ترجمه ا. ر. قائم‌مقامی)*. ماهی.
- شاکد، ش. (مترجم). (۱۳۹۲). *کتاب ششم دینکرد (ترجمه فارسی ف. آهنگری؛ مقدمه احسان یارشاطر)*. صبا.
- شکی، م. (۱۳۷۲). *درست‌دینان*. معارف، (۱) ۱۰، ۲۸-۵۲.
- شکیبا، پ. (ترجمه). (۱۳۸۰). *گزارش گمان‌شکن*. کتاب کیومرث.
- فردوسی، ا. (۱۳۸۴). *شاهنامه (به کوشش ج. خالقی مطلق و م. احمد سالار؛ ج. ۶)*. بنیاد میراث ایران.
- فضیلت، ف. (مترجم). (۱۳۹۶). *دینکرد سوم بر پایه دینکرد چاپ مدن برسم*.
- کالج، م. (۱۳۸۳). *اشکانیان (پارتیان) (ترجمه م. رجب‌نیا؛ چ. ۲)*. هیرمند.
- کریستین‌سن، آ. (۱۳۷۵). *ایران در زمان ساسانیان (ترجمه ر. یاسمی؛ چ. ۸)*. دنیای کتاب.
- گرشویچ، ا. (۱۳۹۶). *آموزه‌ی دین زردشت (ترجمه م. اذکایی و ج. دانش‌آرا)*. ثالث.
- مزدایور، ک. (ترجمه). (۱۳۶۶). *آرای دین بهی مزدیسنان*. فروهر، ۲۲ (۹-۱۰)، ۱۱-۱۵.
- مینوی، م. (مصحح). (۱۳۵۴). *نامه‌ی تنسر (چ. ۲)*. خوارزمی.
- نظری فارسانی، م. (آوانویسی، ترجمه، یادداشت و واژه‌نامه). (۱۳۹۷). *کتاب هشتم دینکرد*. فروهر.

پارشاطر، ا. (۱۳۶۸). آیین مزدکی. *تاریخ ایران کمبریج* (ترجمه حسن انوشه؛ ج ۳، قسمت دوم). امیرکبیر.

- Altheim, F. & Steele, R. (2003). *Ein asiaasiatischer staat; Feudalismus unter den sasaniden und ihren nachbarn* (H. Sadeghi Trans.). Elmi & Farhangi Pub. Co. [In Persian]
- Bahar, M. (2002). *A Research in Iranian Mythology* (4th Ed.). Agah. [In Persian]
- Bahar, M. (Ed. & Trans.). (2001). *Bundahishn* (2nd ed.). Toos. [In Persian]
- Boyce, M. (1998). *Zoroastrianism: its antiquity and constant vigour* (H. Sanatizadeh Trans.). Toos. [In Persian]
- Christensen, A. (1996). *L'Iran sous Les sassanides* (R. Yasemi Trans.; 8th ed.). Donyaye Ketab. [In Persian]
- Colledge, M. (2004). *Parthians* (M. Rajabnia Trans., 2nd ed.). Hirmand. [In Persian]
- Diakonov, M. (1967). *History of ancient Persia* (R. Arbab, Trans.). The Book Translation and Publishing Co. [In Persian]
- Fazilat, F. (Trans. & research). (2017). *Dinkard III* based on Madan *Dinkard*. Barsam. [In Persian]
- Ferdowsi, A. (2005). *Shahnameh* (Vol. 6; J. Khaleghi Motlaq & M. Ahmad Salar Eds.). Iranian Heritage Foundation. [In Persian]
- Fouchécour, C. (1998). *Moralia : les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siècle* (M. Amirmoezzi & A. Ruhbakhshan Trans.). Markaz-e Nashr-e Daneshgahi & the French Iranian Studies Association in Iran. [In Persian]
- Gershevitch, I. (2017). *The Avestan hymn to Mithra* (M. Azkaee & J. Danesh Ara Trans.). Sales. [In Persian]
- Ibn-e Nadim, M. (2002). *Al-Fihrist* (M. Tajaddoad Trans.). Asatir. [In Persian]
- Jamasp -Asana.(Ed.). (2012). *Pahlavi texts* (S. Oryan Trans.). Elmi. [In Persian]
- Mazdapour, K. (Trans.). (1987). *Ārā-e dīn-e beh-e mazd-e yasnān. Fravahar*, 22(9, 10), 11-15 [In Persian].
- Minavi, M. (Ed.). (1975). *Tanser's letters to Goshnasp* (2nd ed.). Kharazmi. [In Persian]
- Nazari Farsani, M. (Trans. & Notes, & Dictionary). (2018). *Dinkard VIII. Fravahar*. [In Persian]

- Pirnia, H. (2012). *History of Ancient Iran, vol.3*. Tehran: Negah, 8th ed. [In Persian]
- Pourdavood, E. (1920). *Yashts* (Vol. 2). Iranian Zoroastrian Association. [In Persian]
- Pourdavood, E. (1928). *Yashts* (Vol. 1). Iranian Zoroastrian Association. [In Persian]
- Pourdavood, E. (1928). *Yasna* (Vol. 2; 2nd ed.). University of Tehran. [In Persian]
- Rashed-Mohassel, M. (Trans.). (2011). *Vizidagiha - i zadesparam* (3rd ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Rashed-Mohassel, M. T. (Trans.). (2010). *Dinkard VII*. (2010). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Rashid Yasemi, G. (Trans.). (1935). *Ardā wirāz nāmāg*. (1935). *Mehr*, -(2), 465-472. [In Persian]
- Rezaei, M. (Trans.). (2014). *Dinkard IV* (under the supervision of S. Oryan). Elmi. [In Persian]
- Sami, A. (2008). *Sassanid Civilization*, vol 1, Tehran: Samt. [In Persian]
- Sanei Darreh Bidi, M. (2005). The Relationship between Right and Duty in the Political System from Kant's Viewpoint. *Hekmat va Falsafeh* 1(2), 7-21. [In Persian]
- Shaked, S. (2007). *From Zoroastrian Iran to Islam: Studies in religious history and intercultural contacts* (M. Saqibfar Trans.; 3rd ed.). Ghoghnoos. [In Persian]
- Shaked, S. (2008). *Dualism in transformation* (A. Ghaemmaghmi Trans.). Mahi. [In Persian]
- Shaked, S. (2013). *Dinkard VI* (F. Ahangari Trans from English, with an introduction by E. Yarshater). Saba. [In Persian]
- Shaki, M. (1993). *Drust-dēnān. Ma'aref*, 10(1), 28-52. [In Persian]
- Shakiba P. (Trans.). (2001). *Shikand-Gūmānik Vijār*. Kiumars Pub. [In Persian]
- Taffazzoli, A. (Trans.). (1975). *Mēnōg-î Khrad*. Bonyade-e Farhang-e Iran. [In Persian]
- Yarshater, E. (1989). *The Cambridge History of Iran: Vol. 3; Part 2. Religion of Mazdak* (H. Anooche Trans.). Amir Kabir. [In Persian]

The Structure of Exogamy in *Shahnameh* (Case Study: Zal, Bijan and KeyKavus)

Parvin Paykani

PhD in Persian language and literature, Ilam University, Ilam, Iran. E_mail: p.paykani1@gmail.com

Abstract

The structuralism approach is a valuable legacy of the French anthropologist Levi Strauss. He considered social phenomena and mythological narratives as text and analyzed the story or phenomenon by extracting binary oppositions and drawing a table of mythemes. In the present study, the exogamy of Zal, Bijan and KeyKavus in *Shahnameh* were investigated in a descriptive-analytical way and based on Strauss theory. The results showed that the quadruple permutations of each of these marriages correspond to the mathematical model proposed by Strauss and their narrations also have many binary oppositions that the most important of them (us/them) expresses the importance of intergroup demarcations with out-group people for Iranians. Marriage with foreigners is not desirable due to mixing with such nationality; but because in this marriages, a part of foreign land is taken over by Iranians, it reduces the ugliness of exogamy. In these marriages, the weakening of family ties in the form of father/son or father/daughter opposition is high. Finally, it was found that the structure of exogamy in *Shahnameh* matches the mathematical model proposed by Le'vi Strauss and the four and Final permutations of these marriages are: 1. a foreign factor takes the hero away from hero's land; 2. the hero marries a girl from a foreign land; 3. the hero stay in foreign land; 4. the hero/ hero's successor return to Iran.

Keywords: *Shahnameh*, Structuralism, Le'vi -Strauss, Binary Oppositions, Exogamy.

| | | |
|--|-----------------------------------|---------------------------------|
| Receive Date: 29 March 2025 | Revise Date: 29 April 2025 | Accept Date: 11 May 2025 |
| How to Cite: Paykani, P. (2024). The structure of exogamy in <i>Shahnameh</i> (case study: Zal, Bijan and KeyKavus). <i>Ancien Culture and Languages</i> , 4(2), 239-264. | | |
| Publisher: Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages | | |

ساختار ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه (مطالعه موردی: زال، بیژن و کیکوس)

پروین پیکانی

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. p.paykani1@gmail.com

چکیده

رویکرد ساختارگرایانه، میراث ارزشمند مردم‌شناس فرانسوی، لوی استروس، است. وی پدیده‌های اجتماعی و روایات اسطوره‌ای را به‌مثابه متنی در نظر می‌گیرد و با استخراج تقابل‌های دوگانه و ترسیم جدول اسطوره‌واجی، به تحلیل داستان و یا پدیده مدنظر می‌پردازد. در پژوهش حاضر به شیوه توصیفی-تحلیلی، رابطه‌ی وصلت در ازدواج‌های برون‌همسری زال، بیژن و کیکوس در شاهنامه بر مبنای شیوه ساختارگرایانه استروس بررسی می‌شود، نیز این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که نظام ساختاری و الگوی حاکم بر این ازدواج‌ها چگونه است؟ نتایج پژوهش نشان می‌دهد جایگشت‌های چهارگانه هرکدام از این ازدواج‌ها بر الگوی ریاضی پیشنهادی استروس تطابق دارد و روایاتشان نیز دربردارنده تقابل‌های دوگانه متعددی است که مهم‌ترین آنها، یعنی تقابل ما/ایشان، بیان‌کننده اهمیت مرزبندی‌های درون‌گروهی با افراد خارج از گروه نزد ایرانیان است. وصلت با بیگانگان از نظر اختلاط با چنین نژادهایی چندان خوشایند نیست؛ اما از جنبه آنکه در اثر این نوع ازدواج‌ها بخشی از سرزمین بیگانه به تصرف ایرانیان درمی‌آید، از قبح برون‌همسری می‌کاهد. در این ازدواج‌ها، تضعیف پیوندهای خانوادگی به صورت تقابل پدر/ پسر یا پدر/ دختر چشمگیر است.

واژه‌های کلیدی: شاهنامه، ساختارگرایی، لوی استروس، تقابل‌های دوگانه، برون‌همسری

| | | |
|--|-------------------------|------------------------|
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۹ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۲/۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۲۱ |
| استناد به این مقاله: پیکانی، پ. (۱۴۰۲). ساختار ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه (مطالعه موردی: زال، بیژن و کیکوس). پژوهشنامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، ۴(۲)، ۲۳۹-۲۶۴. | | |
| ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان | | |

مقدمه

خانواده اولین نهاد اجتماعی است که فرد با آن آشنا می‌شود. تشکیل خانواده و ازدواج در هر جامعه، تابع قوانین خاص عرفی یا مذهبی است. «همه جوامع نظام خویشاوندی دارند: یعنی مجموعه‌ای از قواعد که با حرمت ازدواج میان افراد و تجویز سرشت پیوندهای خانوادگی در کل سروکار دارند» (هاوکس، ۱۳۹۴، ص. ۵۱). درک سازوکار تشکیل خانواده و نحوه گزینش همسر از جامعه خود یا جوامع بیگانه از موضوعات مهم در تحلیل ساختاری خویشاوندی و مردم‌شناسی ساختارگرا است.

نگاه ساختارگرایانه به پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی معلول تغییرات و پیشرفت‌های زبان‌شناسی، به‌ویژه اندیشه‌های سوسور است که انقلابی در زبان‌شناسی برپا کرد و این تغییرات چشمگیر به رشته‌های دیگر نیز کشیده شد که در ادبیات، روان‌شناسی، مردم‌شناسی و... تأثیرات آن مشهود است؛ به عنوان نمونه، استروس معتقد است اصطلاحات رشته زبان‌شناسی منبع اصلی و پربرای‌اند که علاوه بر نقش کلیدی در فعالیت‌های ذهنی، «تولیدکننده ساختارهای منطقی هستند» (استروس، ۱۳۸۵، ص. ۷۱) و این امر به ساختارگرایان کمک می‌کند که «پدیده‌ها را همچون نمودی از یک نظام زیرساختی از روابط» در نظر بگیرند (کالر، ۱۳۸۸، ص. ۷۱). بر اساس همین دیدگاه است که در رویکرد ساختارگرایانه هر پدیده‌ای به‌مثابه متنی در نظر گرفته می‌شود که از عناصر یا واحدهای سازنده‌ای تشکیل شده است و استخراج این واحدهای سازنده پدیده و نشان دادن روابط خاص میان آنها و معنایی که از خلال این روابط فهمیده می‌شود، مبنای کار منتقد ساختارگراست.

در بررسی پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی نیز این شیوه به کار گرفته می‌شود و مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان ساختارگرا این پدیده‌ها را مجموعه‌هایی دارای ساختار می‌دانند که پژوهشگر باید بتواند واحدهای سازنده آنها را از میان مباحث و بخش‌های مختلف و متنوع آن استخراج کند تا بتواند آنها را در ساخت و نظامی مشخص قرار دهد و بر اساس این نظام، پدیده یادشده را تحلیل کند و سازوکار میان واحدهای سازنده و نظام را شرح دهد.

بررسی ساختارگرایانه رویکرد ویژه‌ای است که لوی استروس در بررسی اسطوره‌ها، توتمیسم و روابط خویشاوندی از آن بهره گرفته است. وی هر کدام از این پدیده‌ها را به اجزای کوچکتری تقسیم می‌کند که معتقد است واحدهای سازنده آن‌اند؛ به‌طور مثال، در بررسی اسطوره‌ها تعداد محدودی واحد سازنده استخراج می‌کند و آنها را اسطوره‌واج می‌خواند. این اسطوره‌واج‌ها در میان انبوهی از شاخ و

برگ‌های روایات آن اسطوره قرار دارند و منتقد ساختارگرا باید بتواند با کنار زدن این شاخ و برگ‌ها، اسطوره‌واج‌ها را کشف و جدا کند و بر اساس آنها به تحلیل نهایی روایات آن اسطوره بپردازد (استروس، ۱۳۷۳، صص. ۱۴۰-۱۴۱). در توتمیسم نیز، استروس پدیده یادشده را به عنوان رابطه میان دو یا چند عنصر حقیقی یا فرضی تعریف می‌کند و سپس در جدولی از تبدیلات ممکن، این عناصر را نشان می‌دهد و در نهایت، این جدول را تجزیه و تحلیل می‌نماید (استروس، ۱۳۶۱، ص. ۵۱).

از نظر استروس، خویشاوندی همانند اساطیر و توت‌ها، اجزای ساختاری و بنیادینی دارد که نظام نهایی خویشاوندی را شکل می‌دهند. به باور وی، نظام خویشاوندی بر مبنای روابط سازگار یا ناسازگار میان خواهر و برادر (رابطه خواهر-برادری)، پدر و فرزندان (رابطه پدر-فرزندی)، زن و شوهر (رابطه زناشویی) شکل می‌گیرد؛ رابطه چهارم یعنی رابطه دایی-خواهرزاده از وجود سه رابطه دیگر ناشی می‌شود (استروس، ۱۳۶۱، صص. ۷۲-۷۴).

رابطه وصلت و انتخاب همسر از مهم‌ترین قوانین خویشاوندی است و شامل گزینش همسر از میان دایره‌ای متشکل از انتخاب‌های ممکن و مشروع و ممنوع کردن انتخاب از مجموعه‌ای از انتخاب‌های دیگر است. معمولاً بر اساس خواست جامعه و عرف مرسوم نیز، از میان انتخاب‌های ممکن و مشروع، ممکن است نوعی از ازدواج بر سایر انواع ترجیح داده شود؛ برای نمونه، در برخی جوامع ازدواج میان دخترعمو و پسرعمو مقبولیت دارد و در برخی جوامع این ازدواج ممنوع است. گزینش همسر از جامعه خود و یا از جوامع و گروه‌های دیگر نیز ممکن است مقبول یا مطرود باشد که دو گونه ازدواج درون‌همسری یا برون‌همسری را شکل می‌دهد.

در این پژوهش، رابطه وصلت در ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه تا پایان دوره حماسی این اثر بر مبنای شیوه ساختارگرایانه استروس بررسی می‌شود و در پی پاسخ به این پرسش است که نظام ساختاری و الگوی ریاضی حاکم بر این ازدواج‌ها چگونه است. نظر به اینکه ساختار نهایی این ازدواج‌ها اغلب به یکدیگر شباهت دارد، از میان این ازدواج‌ها، وصلت‌های زال و رودابه، بیژن و منیژه و کیکاوس و سودابه که تفصیل بیشتری داشتند و نمونه‌هایی از دو گونه مرسوم ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه (ازدواج پهلوان با شاهزاده/ ازدواج پادشاه با شاهزاده) بودند، برای بررسی و تحلیل انتخاب گردیدند.

پیشینه پژوهش

ازدواج‌های شاهنامه موضوع آثار متعددی بوده است؛ از جمله مقالات «بررسی ازدواج‌های حادثه‌ساز زنان غیرایرانی شاهنامه بر اساس مؤلفه‌های عشق نظریه استرنبرگ» (ثامنی کیوانی و باراندازی، ۱۳۹۸)، «ردیابی فرهنگ دخالت والدین و نقش آنها در ازدواج فرزندان در شاهنامه فردوسی» (جلیلی کهنه‌شهری و دیگران، ۱۴۰۱)، «ژرف‌ساخت اسطوره‌ای پدرسالاری در ازدواج‌های ایرانیان» (ستاری و حقیقی، ۱۳۹۵)، «شکل‌شناسی ازدواج در شاهنامه فردوسی» (ابوالمعالی حسینی، ۱۳۸۷)، «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه» (روح‌الامینی، ۱۳۷۰) و ...

از میان این آثار، مقاله «تحلیل روابط خویشاوندی در حماسه‌های ملی ایران از دیدگاه انسان‌شناسی ساختارگرا» (ستاری و دیگران، ۱۳۹۵) بر اساس نظریه استروس، به تحلیل روابط خویشاوندی در شاهنامه و هشت اثر حماسی دیگر فارسی پرداخته است و تقابلهایی چون ایران/انیران، برون‌همسری/درون‌همسری، زن/مرد، پدرمکانی/مادرمکانی و ... را مهم‌ترین تقابلهای نظام خویشاوندی در این حماسه‌ها برشمرده است؛ اما تحلیل‌ها در همین سطح باقی مانده است و جدول‌های اسطوره‌واجی مجزایی برای ازدواج‌ها ترسیم نشده است و اثری از الگوی ریاضی پیشنهادی استروس نیست.

بر اساس پیشینه پژوهش، لزوم تحلیل مجزای این ازدواج‌ها و نیز بیان ساختار نهایی هریک و بررسی میزان تطابق آنها بر الگوی ریاضی پیشنهادی استروس، می‌طلبید که با نگاهی ساختارگرایانه زوایای جدیدی از این ازدواج‌ها کشف و بررسی گردد. پژوهش حاضر در پی آن است تا به شیوه توصیفی-تحلیلی و با استفاده از رویکرد ساختارگرایانه لوی استروس ازدواج‌های یادشده را بکاود و با ترسیم جدول اسطوره‌واجی و استخراج تقابلهای دوگانه اصلی و فرعی هر داستان، جایگشت‌های آن را نشان دهد و بر اساس این جایگشت‌ها و الگوی ریاضی، الگوی نهایی ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه را به دست آورد.

ازدواج‌های شاهنامه

در شاهنامه، ازدواج‌های فراوانی در خلال داستان‌های اصلی ذکر شده است که شامل داستان‌های زال و رودابه، رستم و ته‌مین، کیکاوس و سودابه، سیاوش و فرنگیس و جریره، گشتاسب و کتیون، بیژن و منیژه و ... می‌شود. این وصلت‌ها که عموماً از ازدواج‌های برون‌همسری در شاهنامه‌اند، اغلب

به تولد قهرمانی نامدار می‌انجامد. «بی‌گمان ایرانیان و بالطبع پهلوانان و شاهان ایرانی در روزگار باستان بیشتر با زنان هم‌میهن خویش ازدواج می‌کرده‌اند؛ اما چون این گونه ازدواج‌ها فاقد عنصر غرابت و بکارت بوده، مورد توجه پردازندگان حماسه قرار نگرفته است» (سرامی، ۱۳۸۸، ص. ۵۰۱). چنین توجیهی برای حجم زیاد ازدواج‌های برون‌همسری معقول است؛ اما اگر در نظر بگیریم که «اسطوره قطعاً مربوط به حقایق تجربی است؛ اما نه به عنوان نمایشی از آن. این رابطه نوعی دیالکتیک است و نهادهای توصیف‌شده در اسطوره‌ها می‌تواند کاملاً مخالف نهادهای واقعی باشد. این درواقع، زمانی است که اسطوره سعی در بیان حقیقتی منفی داشته باشد» (Strauss, 1967, p. 29)، می‌توانیم بگوییم ذکر ازدواج‌های برون‌همسری در *شاهنامه* و آثار حماسی دیگر، نشان‌دهنده واکنش منفی ایرانیان به این گونه ازدواج‌ها در عالم واقعیت است.

هرکدام از اساطیر و داستان‌های حماسی معمولاً چند روایت مختلف دارند که برای بررسی ساختاری آنها نیاز است همه روایات بررسی شود. از میان این روایات، تنها تعداد محدودی از حوادث به عنوان واحدهای سازنده (اسطوره‌واج) جدا می‌شوند و در جدولی تدوین می‌گردند. شیوه قرار گیری واحدهای سازنده به این صورت است که خوانش افقی جدولی سیر کلی روایت را به خواننده منتقل می‌کند. این خوانش در تحلیل ساختاری استروس اهمیتی ندارد؛ زیرا «لوی اشتراوس به تسلسل روایت علاقه‌ای ندارد، بلکه دلبسته آن انگاره ساختاری است که به اسطوره معنا می‌بخشد. او در جستجوی ساخت واجی اسطوره است. به عقیده او این مدل زبانی، ساختار بنیادین ذهن بشر را آشکار می‌کند» (سلدن و ویدسون، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۳)؛ بنابراین، خوانش عمودی جدول اسطوره‌واج‌ها که تقابل‌های بنیادین اسطوره و حماسه را آشکار می‌کند، در بررسی ساختاری متن اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. در ادامه، ابتدا جدول‌های هر روایت بیان می‌شود و سپس بررسی آن آغاز می‌گردد.

زال و رودابه

شروع فرمانروایی منوچهر، مقارن با ظهور پهلوانان *شاهنامه* است. تولد و زندگی شگفت زال سرآغاز دوره پهلوانی *شاهنامه* است. در *شاهنامه* سام فرزندی ندارد و در انتظار تولد کودکی است که جان‌نشین او شود؛ با این حال، سام در بندهشن فرزندان زیادی دارد: «شش فرزند... از سام زاده شدند... یکی از ایشان را نام دستان بود. از ایشان، او را فرازتر داشت و پادشاهی سکایان و ناحیت نیمروز را بدو داد»

ساختار ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه (مطالعه موردی: زال، بیژن و کیکاوس) ۲۴۵

(بهار، ۱۳۶۹، ص. ۱۵۱). در شاهنامه، تنها از زال نام برده شده است و چنین به نظر می‌رسد که او یگانه فرزند سام باشد. زال با موی سفید از مادر زاده می‌شود. در شاهنامه سام، زال را دیوزاد می‌داند و او را نزدیک لانهٔ سیمرغ رها می‌سازد. مدتی بعد، سام به البرز می‌رود و زال را برمی‌گرداند (فردوسی، ۱۳۶۶، ص. ۱۶۳). سام با فرزند نزد منوچهر می‌رود و از پهلوان استقبال باشکوهی می‌شود. با عهد و منشوری که منوچهر به نام سام می‌نویسد، زابلستان، سند، دنبر، کابل و مای و هند به وی داده می‌شود. در گردشی که زال در اطراف قلمرو پدری انجام می‌دهد، به نزدیک کابل می‌رسد. شنیدن وصف دختر مهرباب سبب دلدادگی زال می‌گردد (فردوسی، ۱۳۶۶، صص. ۱۸۲-۱۸۵). همین اتفاق نیز برای رودابه دختر مهرباب روی می‌دهد و کنیزان رودابه برای به دام آوردن زال چاره‌اندیشی می‌کنند و زمینهٔ دیدار زال و رودابه را فراهم می‌کنند. زال در بازگشت از قصر رودابه، نامه‌ای به سام می‌نویسد و تمایلش به ازدواج با رودابه را بیان می‌کند. سام زال را با نامه‌ای نزد منوچهر می‌فرستد تا اجازهٔ ازدواج را صادر کند. منوچهر پس از رایزنی با ستاره‌شناسان به این ازدواج رضایت می‌دهد.

تقابل‌های دوگانه و اسطوره‌های ازدواج‌های داستان زال و رودابه

در داستان زال و رودابه تقابل‌های دوگانه‌ای چون تقابل پدر/ پسر، زن/ مرد، خودی/ بیگانه (ما/ ایشان) یا ایرانی/ انیرانی، درون‌همسری/ برون‌همسری به چشم می‌آید. تقابل پدر و پسر در بسیاری از اساطیر و حماسه‌های ایرانی وجود دارد. سام کوچک‌ترین مهری به پسر تازه متولدشده ندارد و کودک را به طبیعت وحشی می‌سپارد. رها کردن نوزادی بی‌دفاع در دل طبیعت یا اسطورهٔ کودک رهاشده درون مایه‌ای جهانی است. قهرمانانی چون فریدون، کیخسرو، کیقباد، کوروش، زئوس، پاریس، رمولوس و رموس و اودیپوس از جمله کودکانی‌اند که دور از خانواده و در طبیعت رشد یافته‌اند (مختاری، ۱۳۶۹، صص. ۷۰-۷۲). زال نیز از کودکان رهاشده در طبیعت است، با این تفاوت که او از شیر هیچ حیوانی هم تغذیه نشده و زنده ماندنش خارق‌العاده است. با بازگشت زال به تمدن و سرزمین انسان‌ها، تقابل میان او و پدر از میان می‌رود و دو طرف با شرایط جدید سازگار می‌شوند. تصمیم به ازدواج با رودابه، اختلاف دیدگاه این دو را مجدداً آشکار می‌کند و از سخنان سام چنین برمی‌آید که او از انتخاب زال ناخشنود است و به آیندهٔ چنین پیوندی خوش‌بین نیست. سام با خود می‌اندیشد که «ای بسا که از او و آن دخت کابلی که از تبار ضحاک است، به جز شیطان رجیم مولودی پیدا نخواهد شد» (ثعالی،

۱۳۶۸، ص. ۵۹)؛ اما بنا بر تعهدی که دارد، برای جلوگیری از بازگشت تقابل پدر/ پسر به خواست او تن می‌دهد.

دومین تقابل داستان، تقابل خودی/ بیگانه (ما/ ایشان) است. اگرچه کابل و سرزمین‌های اطراف آن تحت فرمانروایی سام‌اند، هنوز برای ایران و سیستان بیگانه محسوب می‌شوند. این امر چندان عجیب نیست؛ زیرا در درون هر مجموعه‌ای، زیرمجموعه‌های دیگری وجود دارد که مرزهای مشخصی با دیگر زیرمجموعه‌ها دارند و بر اساس این مرزبندی، دوگانه خودی/ بیگانه جدیدی میان آنها شکل می‌گیرد و در بسیاری از موارد به تضاد میان دو طرف منجر شود. «تضاد ممکن است بین افراد و بین جماعت‌ها به وجود آید. این تضادهای بین‌گروهی و درون‌گروهی جزو ویژگی‌های ذاتی زندگی اجتماعی و از مؤلفه‌های اصلی تعامل اجتماعی در همه جوامع است ... تضاد غالباً در حفظ و رشد گروه‌ها و جماعت‌ها و همچنین در تقویت روابط بین اشخاص نقش دارد» (کوزر، ۱۳۹۲، صص. ۲۵۹-۲۶۰). کابل که زیرمجموعه قلمرو سام است، با سایر مناطق تشکیل‌دهنده این مجموعه حدود و مرزبندی‌های مشخصی دارد و تقابل و تضاد میان آن و سایر زیرمجموعه‌ها مشهود است؛ از جمله این حدود جداکننده، می‌توان به دین متفاوت کابلیان با سیستانیان اشاره کرد. از دید زال و دیگران، مهرباب بت پرست است و شایسته نیست کسی از اهل سیستان مهمان او شود و بدین سبب، زال دعوت به مهمانی مهرباب را نمی‌پذیرد و مهرباب نیز زال را «ناپاک دین» می‌داند (فردوسی، ۱۳۶۶، ص. ۱۸۵). استقلال نسبی کابل نیز از دلایل ایجاد تقابل میان آنان و سایرین است. نحوه فرمانروایی مهرباب استقلال در ازای پرداخت خراج سالیانه به سیستان است و تا زمانی که برای سیستان تهدیدی ایجاد نکند، این استقلال عمل باقی خواهد ماند؛ اما اگر به منافع سام و سیستان آسیب برساند، در معرض نابودی قرار می‌گیرد. نگرانی مهرباب و سیندخت از رابطه زال و رودابه به این موضوع بازمی‌گردد. مهرباب می‌گوید: «هراسانم که از خشم شاه بر ما آن رسد که موجب هلاک ما گردد» (ثعالبی، ۱۳۶۸، ص. ۶۲).

نژاد مهرباب در ایجاد تقابل خودی/ بیگانه (ما/ ایشان) مؤثر است. مهرباب از نژاد ضحاک است و ضحاک با وجود فرمانروایی هزارساله در ایران، اهریمنی و بیگانه محسوب می‌شود و اعقاب او نیز در همین دسته قرار می‌گیرند. این موضوع را می‌توان حول تقابل ایرانی/ انیرانی و نیز تقابل کلی‌تر خیر/ شر دسته‌بندی کرد. برخورد سام با زال در دوران کودکی زال نیز از تقابل خیر/ شر سرچشمه می‌گیرد. ظاهر نامتعارف زال سبب می‌شود که سام او را اهریمنی بداند. درواقع، مرزبندی ایرانی/ انیرانی این

ساختار ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه (مطالعه موردی: زال، بیژن و کیکاوس) ۲۴۷

تفکر را می‌سازد که هر آنچه خوب است، مربوط به مجموعه خودی (ایرانی) است که ریشه خیر یا اهورایی دارد و هر آنچه ناپسند است، بیگانه (انیرانی) است و اهریمنی به شمار می‌رود. پرورش ویژه زال، چهره بیگانه‌ای از او نزد سام ترسیم می‌کند. پس از بازگشت زال به سیستان و علی‌رغم تلاش او برای یادگیری آداب و سنن و دانش‌های موردنیاز، این بیگانگی از میان نمی‌رود. انتخاب همسری از نسل ضحاک برخلاف عرف جامعه است؛ اما برای زال که در این اجتماع بزرگ نشده است، ترس از واکنش احتمالی منوچهر و سام مهم‌ترین مانع او برای ابراز علاقه به رودابه است. چنین انتخاب خلاف عرفی، تقابل تربیت ایرانی و غیرایرانی را مجدداً آشکار می‌کند و سام از اینکه زال آداب و عرف جامعه را رعایت نکرده است، خشمگین می‌شود و این اتفاق را ناشی از تربیت غیرعادی او می‌داند. نگرانی زال از گفتن موضوع انتخاب رودابه به موبدان نیز بر مبنای تقابل خودی/بیگانه (ما/ایشان) شکل می‌گیرد. زال می‌داند موبدان با این پیوند موافق نیستند، با این حال، خود را برای هر نوع برخوردی آماده می‌کند. واکنش موبدان پس از شنیدن ماجرا قابل حدس است: «ببستند لب موبدان و ردان» (فردوسی، ۱۳۶۶، ص. ۲۰۴).

یکی دیگر از تقابل‌های داستان، دوگانه برون‌همسری/درون‌همسری است. همان‌طور که اشاره شد، نحوه‌گزینش همسر در هر جامعه، تابع قوانین خاصی است و انتخاب همسر از درون یا بیرون گروه بر اساس ارزش‌های آن جامعه انجام می‌گیرد. بر این مبنای دو گونه ازدواج تعریف شده است: ازدواج برون‌همسری و درون‌همسری. «ازدواج برونی نوعی ازدواج با افراد نامتعلق به گروه اجتماعی اصلی است و این وصلت به نوبه خود ایجاد رابطه با دیگر گروه‌های دودمانی را میسر می‌سازد» (سگالن، ۱۳۸۵، ص. ۷۰). به همین ترتیب، برگزیدن همسر از گروه اجتماعی اصلی، ازدواج درون‌همسری را شکل می‌دهد. در شاهنامه، غالباً پهلوانان و شاهان با زنانی از ممالک همجوار ازدواج می‌کنند؛ اما این امر به معنای پذیرش تام و کامل ازدواج برون‌همسری در ایران نیست و چنین ازدواجی میان ایرانیان و غیرایرانیان همواره با نگرانی همراه بوده است. در داستان زال و رودابه نیز، علاوه بر سام، منوچهر و دربار نگران عواقب این ازدواج‌اند.

در هر ازدواجی، تقابل دوگانه زن/مرد از تقابل‌های اساسی است. «آیین‌های ازدواج غالباً به صورتی تاریخی در هر جامعه‌ای مشاهده می‌شود که به هدف تولیدمثل از اتحاد اضداد یعنی مرد، زن؛ بین، یانگ؛ خدا، ایزدبانو شکل می‌گیرد تا یک کل را به وجود آورد» (میتفورد، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۷). در

نمادشناسی، برای زن از نمادهای «ماه و زمین و آب‌ها او» نیروی غریزی که با نظم عقلانی مذکر در تضاد است» (کوپر، ۱۳۷۹، ص. ۱۸۲)، استفاده می‌شود و برای مرد از نمادهایی چون «خورشید و آسمان‌ها... شمشیر، نیزه، ژوپین، پیکان» (کوپر، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۸) بهره می‌گیرند. در داستان زال رودابه، زال با وجود علاقه شدیدی که در دل دارد، خویشتن‌دار است و رودابه برخلاف او، به محض عاشق شدن، برای وصال تلاش می‌کند. «منیژه و رودابه هر دو در ابراز عشق پیشگام‌اند و هیچ‌گونه پنهان‌کاری نافروری را در بیان احساسات بر خود روا نمی‌دارند» (کویاجی، ۱۳۷۹، ص. ۱۳۷). ترس از برخورد پدر یا جامعه در رودابه وجود ندارد و تصمیمات او بر مبنای غریزه و احساسات شدید و آنی صورت می‌گیرد. در مقابل، زال هرچند در انتخاب همسر برخلاف عرف جامعه و میل پدر عمل می‌کند؛ اما رابطه پدر و فرزند و نیز روابط پذیرفته‌شده اجتماع را به کلی کنار نمی‌نهد و ابتدا با موبدان مشورت می‌کند و پس از کسب رضایت آنان، رضایت پدر و درنهایت دربار ایران را کسب می‌کند. چنین رفتاری برخاسته از نیروی عقل است، هرچند تماماً خالی از احساس نیست و مشوق اصلی او علاقه به رودابه و میل به ازدواج با اوست.

جدول اسطوره‌واج‌های داستان زال و رودابه را می‌توان بدین صورت دسته‌بندی کرد:

جدول شماره ۱: اسطوره‌واج‌های داستان زال و رودابه (تهیه و تنظیم نگارنده)

| | | | |
|-----------------------------------|----------------------------------|--|---------------------------------|
| _____ | زال با چهره اهریمنی زاده می‌شود. | _____ | _____ |
| سام زال را به سیستان برمی‌گرداند. | سیمرغ زال را می‌پرورد. | _____ | سام زال را طرد می‌کند. |
| _____ | رودابه زال به قصر مهرب می‌کشاند. | زال آداب ایرانیان را می‌آموزد. | _____ |
| سیندخت رودابه را نجات می‌دهد. | _____ | _____ | مهربان می‌خواهد رودابه را بکشد. |
| سام به خواست زال گردن می‌نهد. | _____ | _____ | _____ |
| _____ | عروسی زال در کابل برگزار می‌شود. | زال به دربار منوچهر می‌رود. | _____ |
| _____ | _____ | بازگشت زال با رودابه به ایران. تولد رستم | _____ |

ساختار ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه (مطالعه موردی: زال، بیژن و کیکاوس) ۲۴۹

در ستون اول این جدول، پیوندهای خانوادگی ضعیف می‌گردد و نادیده گرفته می‌شود. هر دو پدر، در مقطعی تصمیم می‌گیرند فرزندان خود را نابود کنند که با موانعی چون سیمرغ و سیندخت مواجه می‌شوند. در ستون پایانی نقطه مقابل آن، یعنی نادیده‌گیری پیوندهای خانوادگی را می‌بینیم که سیندخت رودابه را علی‌رغم گناهی بزرگ نجات می‌دهد و سام نیز در پی جبران اشتباه برمی‌آید و زال را برمی‌گرداند و به خواست او که در تقابل با عرف و رسوم جامعه است، گردن می‌نهد. تقابل «ضعیف شدن پیوندهای خانوادگی / توجه به پیوندهای خانوادگی» از تقابل‌های مهم ازدواج‌های برون همسری است. در این‌گونه ازدواج‌ها، کششی از طرف فرد به افراد خارج از گروه دیده می‌شود که نمود آن در اسطوره به صورت ضعیف شدن پیوندهای خانوادگی جلوه می‌کند و در مقابل، با تلاش به افزودن عضوی جدید به جامعه خودی، این پیوندها مستحکم می‌شود. چنین تقابلی به تقابل خودی/ بیگانه (ما/ ایشان) بازمی‌گردد. در ستون دوم و سوم توجه به ایران در مقابل نمادها و حوادث انیرانی قرار گرفته است. در اولین خانه ستون سوم می‌بینیم زال با سیمایی غیرعادی زاده می‌شود و پذیرش نقص و نسبت دادن آن به جامعه خود (ایران) ممکن نیست و از این‌رو، او اهریمنی شمرده می‌شود و در جامعه غیرخودی قرار داده می‌شود. سایر خانه‌های این ستون، توجه به بیگانه و اقامت در سرزمین او را نشان می‌دهد، موضوعی که در ستون دوم عکس آن نشان داده شده است. در مقابل خروج قهرمان از سرزمین خود، بازگشت به دربار ایران و نیز بازگشت نهایی او به سیستان به همراه همسر آمده است و نقطه اوج این ستون، تولد ابرقهرمانی است که پشت و پناه سرزمین پدری است. رعایت نکردن این نکته سبب بروز فاجعه در بسیاری از ازدواج‌های برون‌همسری در شاهنامه شده است.

بیژن و منیژه

بیژن و منیژه از قدیمی‌ترین بخش‌های شاهنامه است و داستان به شرح ماجرای عاشقانه بیژن پهلوان ایرانی و منیژه دختر افراسیاب می‌پردازد. «بیژن... تنها دلاور از گروه دلاوران کیخسرو است که در عشق‌ورزی‌هایش با بانوان تورانی به همان اندازه شهرت دارد که در پیکارهایش با پهلوانان تورانی» (کویاجی، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۵). در شاهنامه، بیژن از خاندان گودرزبان و فرزند گیو از نامداران دربار کیخسرو است. «گیو که پس از رستم هم‌اورد نداشت، بانوگشسب دختر رستم را به زنی گرفته و از او بیژن پدید آمده بود» (صفا، ۱۳۳۳، ص. ۵۷۵). در شاهنامه، ارمانیان از کیخسرو برای دفع گرازان کمک می‌خواهند و بیژن داوطلب می‌شود و به همراه گرگین به مرز می‌رود. گرگین به دلاوری بیژن در

کشتن گرازها حسادت می‌کند و او را به رفتن به جشنگاه منیژه ترغیب می‌کند. بیژن به جشنگاه می‌رود و با منیژه دیدار می‌کند. هنگامی که بیژن آهنگ بازگشت می‌کند، به دستور منیژه به او داروی بیهوشی می‌خورانند و او را به قصر می‌برند. با آگاهی افراسیاب، سربازانش برای دستگیری او به قصر می‌روند و بیژن دستگیر می‌شود و با وساطت پیران، افراسیاب از جانش می‌گذرد و به فرمان او، گرسیوز بیژن را در چاه زندانی می‌کند و منیژه را از کاخ بیرون می‌کند و کنار چاه بیژن رها می‌سازد. با بازگشت گرگین به ایران و در پی پریشان‌گویی‌های او، کیخسرو وی را زندانی می‌کند. کیخسرو در جام جهان‌بین مکان بیژن را پیدا می‌کند و رستم و گروهی از ایرانیان در لباس بازرگان به توران می‌روند و با کمک منیژه، بیژن را آزاد می‌کنند و به کاخ افراسیاب شبیخون می‌زنند و به ایران بازمی‌گردند (فردوسی، ۱۳۷۱، صص. ۳۱۵-۳۹۱).

تقابل‌های دوگانه و اسطوره‌های داستان بیژن و منیژه

تقابل‌های دوگانه داستان بیژن و منیژه تا حد زیادی به تقابل‌های دوگانه داستان زال و رودابه شباهت دارد و شامل تقابل‌های پدر/ پسر، خودی/ بیگانه (ما/ ایشان) یا ایرانی/ انیرانی، برون‌همسری/ درون‌همسری و تقابل مرد/ زن است.

تقابل پدر/ پسر: سفر بیژن با مخالفت گیو همراه است. گیو بیژن را جوانی بی‌تجربه می‌داند که با داوطلب شدن برای نابود کردن گرازان، خامی خود را نشان می‌دهد. این مخالفت از نظر بیژن نادیده یا دست‌کم گرفتن توانایی‌های اوست؛ پس خطاب به کیخسرو می‌گوید: «تو بر من به سستی گمانی میر» (فردوسی، ۱۳۷۱، ص. ۳۱۰). اگرچه مخالفت گیو از سر دلسوزی و نگرانی پدرانه برای فرزند جوان است؛ اما روی دیگر این مخالفت این است که گیو پهلوان بزرگ و نامداری است و هنوز آمادگی ندارد فرزندش جانشین وی شود. انجام چنین کار خطیری که دیگران از انجام آن سرباز می‌زنند، به ظهور پهلوان جدیدی می‌انجامد که سائرین و مهم‌تر از همه، پدرش را به حاشیه می‌راند؛ بنابراین، تقابل گیو و بیژن جدالی نهانی بر سر قدرت نیز هست.

تقابل خودی/ بیگانه (ما/ ایشان) یا ایرانی/ انیرانی: تقابل خودی/ بیگانه در داستان بیژن و منیژه بسیار پررنگ است. حوادث اصلی ماجرا در مرز ایران و توران رخ می‌دهد. مرز بزرگ‌ترین عنصر جداکننده دو طرف است و عبور از آن خط قرمز و ورود به دنیای مشکلات گوناگون است. قهرمان با عبور از مرز و رفتن به دنیای ناشناخته به استقبال مشکلات می‌رود. «مناطق ناشناخته (صحرا، جنگل، دریای

ساختار ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه (مطالعه موردی: زال، بیژن و کیکاوس) ۲۵۱

عمیق، قلمروهای بیگانه و ... حوزه‌های آزادی‌اند که محتویات ناخودآگاهی در آنها متجلی می‌شود؛ بنابراین، لیبیدو ... در مقابل فرد و جامعه به شکل تهدیدهای خشونت‌بار و لذت‌بار خیال‌انگیز ولی خطرناک ظاهر می‌شود» (کمپیل، ۱۳۸۵، ص. ۸۶). خوش‌گذرانی‌های بیژن در جشنگاه و نیز سرخوشی‌های او در کاخ منیژه علی‌رغم آگاهی او از خطرات بالقوه اطرافش، جلوه لیبیدو در شکل خطرناک آن است. «در شاهنامه ... بیژن تنها پهلوانی است که پیش از بستن عقد شرعی با زنی همخوابگی می‌کند» (خالقی‌مطلق، ۱۳۶۹، ص. ۲۷۵). با توجه به اینکه این موضوع خارج از قلمرو ایران اتفاق می‌افتد، تقابل ایران و انیران به صورت پایبندی به سنن در مقابل بی‌توجهی به سنن جلوه می‌یابد. این بی‌توجهی به سنن، نوعی آزادی عمل را در اختیار فرد قرار می‌دهد و زیرساخت اصلی آن بر اساس تقابل دوگانه فرهنگ/طبیعت شکل گرفته است؛ با این حال، انتخاب همسر از دایره گروه‌های غیراصلی و بیگانه نمودی از فرهنگ است که در مقابل گزینش درون‌همسری که نمودی از طبیعت است، قرار می‌گیرد.

پذیرش فردی بیگانه به دامادی، برای تورانیان نیز آسان نیست. افراسیاب از رابطه بیژن و منیژه خشمگین می‌شود و گروهی را برای دستگیری و کشتن بیژن می‌فرستد. چنین برخوردی نشان‌دهنده عمق تقابل ایرانی/انیرانی است که برای دو طرف پذیرفته شده است. رجزخوانی بیژن برای سربازان افراسیاب و تهدید آنان نشان می‌دهد که بیژن نیز همانند افراسیاب و تورانیان به این تقابل پایبند است و آمادگی و میل قلبی برای تغییر دوگانه خودی/بیگانه را ندارد؛ با این حال، انتخاب همسری از جامعه بیگانه او را در مقابل جامعه اصلی یا خودی قرار می‌دهد؛ اما عدم دل‌بستگی به جامعه همسر چنین تقابلی را کمرنگ می‌کند. در داستان بیژن و منیژه همانند بسیاری از داستان‌های دیگر شاهنامه، پیران میانجی و خیرخواهی است که در عین پایبندی و باور به تقابل ایرانی/انیرانی، نگران سرنوشت توران است و با نجات جان بیژن، از جنگ و کینه‌کشی دوباره جلوگیری می‌کند. در میان افراد داستان، منیژه تنها شخص تورانی است که این تقابل را نادیده می‌گیرد و تا پایان بر موضع خود باقی می‌ماند و به همین علت، در ایران نیز به عنوان عضو جدید جامعه پذیرفته می‌شود و از او استقبال می‌شود. تقابل انتخاب برون‌همسری/درون‌همسری و نیز نادیده‌گیری تقابل ایرانی/انیرانی منیژه را در مقابل افراسیاب قرار می‌دهد که جلوه‌ای از تقابل پدر/فرزند است.

تقابل دوگانه زن/ مرد در داستان بیژن و منیژه، کمرنگ است. تصمیمات منیژه کاملاً احساسی است و در دزدیدن بیژن بی‌پروا عمل می‌کند. بیژن نیز از این ویژگی‌ها خالی نیست. رفتن او به مرز ارمان از دید گیو، ناشی از غرور جوانی و خامی اوست. بی‌پروا بودن او در رفتن به جشنگاه دختر بزرگ‌ترین دشمن ایرانیان نیز جلوه دیگری از انتخاب‌های احساسی اوست. اوج بی‌خیالی و بی‌منطق عمل کردن بیژن در قصر منیژه است که با وجود خطر بزرگی که او را تهدید می‌کند، به عیش و نوش می‌پردازد. اسطوره‌های این داستان را در جدول زیر مشاهده می‌کنیم:

جدول شماره ۲: اسطوره‌های داستان بیژن و منیژه (تهیه و تنظیم نگارنده)

| | | | |
|--------------------------------|---|---------------------------------|----------------------------|
| درگیری بیژن و گیو. | بیژن مرز ایران را از گرازها پاک می‌کند. | بیژن به جشنگاه منیژه می‌رود. | _____ |
| _____ | _____ | منیژه، بیژن را به توران می‌برد. | _____ |
| افراسیاب، منیژه را طرد می‌کند. | _____ | بیژن زندانی می‌شود. | گیو به دنبال بیژن است. |
| _____ | ایرانیان به کمک بیژن می‌روند. | _____ | رستم، بیژن را نجات می‌دهد. |
| _____ | بیژن و منیژه به ایران می‌آیند. | _____ | _____ |

ستون‌های اول و چهارم نشان‌دهنده تقابل «تضعیف پیوندهای خونی/ اهمیت دادن به پیوندهای خونی» است. ستون اول چندان قوی نیست و پیوندها به کلی گسسته نشده‌اند. جدال لفظی بیژن و گیو، هرچند در زیرساخت آن جدال قدرت و جانشینی است؛ اما از محبت و مهر‌پداری خالی نیست و گیو با جستجوهای فراوان برای یافتن بیژن، این گسست میان پدر/ پسر را ترمیم می‌کند. رستم نیز با پیوند نسبی میان خود و گیو، درخواست وی را می‌پذیرد و به دنبال بیژن می‌رود که نوه دختری‌اش نیز هست. پذیرش خطر برای نجات بیژن، نشان‌دهنده اهمیت بالای پیوندهای خانوادگی برای رستم است. لوی استروس در کنار روابط سه‌گانه خویشاوندی، یک رابطه دیگر یعنی رابطه دایی/ خواهرزاده را اضافه می‌کند. «زمانی که رابطه فرزندی صمیمی باشد، رابطه دایی‌پانه سخت و خشک است، درحالی که وقتی پدر سخت‌گیر است و اقتدار خانواده را در دست دارد، دایی رابطه صمیمی و آزادانه با فرزندان برقرار می‌کند» (ریویر، ۱۳۸۴، ص. ۹۳). این رابطه علاوه بر دایی/ خواهرزاده می‌تواند در میان سایر

ساختار ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه (مطالعه موردی: زال، بیژن و کیکاوس) ۲۵۳

اقوام مادری کودک با او نیز شکل بگیرد؛ همانند رابطه پدربزرگ مادری با کودک. در اینجا نیز رستم از اقوام مادری بیژن است و با توجه به رابطه نه‌چندان صمیمی گیو و بیژن، رابطه او با بیژن صمیمی و دلسوزانه است و در جهت تقویت پیوندهای نسبی شکل گرفته است. تقویت این پیوندها در رابطه افراسیاب و منیژه نیز وجود دارد. افراسیاب نیز علی‌رغم صادر کردن فرمان قتل منیژه، جانش را می‌بخشد و تنها به طرد کردن او اکتفا می‌کند؛ عملی منطقی در برابر شخصی که آگاهانه دایره گروه خود را ترک می‌کند و وارد دایره گروه بیگانه می‌شود. ستون دوم و سوم نیز تقابل همیشگی ایرانیان و انیرانیان را نشان می‌دهد. تلاش بیژن برای پاک‌سازی مرز از گرازان وحشی، علاقه او به سرزمین اصلی را نشان می‌دهد و رفتن او به جشنگاه منیژه، پشت کردن به ایران و نادیده گرفتن این علاقه را بیان می‌کند؛ با این حال، پیوند او با سرزمین اصلی گسسته نمی‌شود و همین موضوع سبب می‌گردد تا ایرانیان برای نجات یکی از افراد خود به سرزمین بیگانه بروند. چنین برداشتی در داستان سیاوش و سهراب وجود ندارد و ایرانیان تمایلی برای بازگشت این دو به کشور نشان نمی‌دهند. بازگشت با منیژه به ایران نیز آخرین خانه ستون دوم را تشکیل می‌دهد که در غالب ازدواج‌های شاهنامه از جمله داستان کیکاوس و سودابه نیز اتفاق می‌افتد.

کیکائوس و سودابه

از میان ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه که پایانی فاجعه‌بار دارد، می‌توان به ازدواج کیکاوس و سودابه اشاره کرد. کیکاوس به سبب تصمیمات اشتباه به سبک‌سری شهرت دارد. یکی از حوادث مهم دوران کاوس، حمله به سرزمین‌های اطراف بود که حمله به مازندران و گرفتاری او به دست دیو سپید نتیجه یکی از کشورگشایی‌های وی است. در لشکرکشی بعدی به سوی جنوب رفت و «حرب کرد با سمرین‌عنتر، بی‌شمار از سپاه کیکاوس بمردند و او را بگرفتند و اندر چاهی بازداشتند ... دختر سمر، سودابه چون کیکاوس را بدید، خویشتن بر وی عرضه کرد که اگر مرا بپذیری، من تو را از این محنت خلاص آورم» (گردیزی، ۱۳۶۳، ص. ۴۴). در شاهنامه، کاوس در پی طغیان مصر و شام، از راه دریا به هاماوران حمله می‌کند و با قبول باژ و ساو از سوی شاه هاماوران، میان دو طرف صلح برقرار می‌شود. در مجلس جشن، فردی سودابه، دختر شاه هاماوران را، وصف می‌کند و کاوس به خواستگاری سودابه می‌رود. شاه هاماوران ناچار قبول می‌کند (فردوسی، ۱۳۶۹، ص. ۶۹-۷۴)؛ اما با نیرنگ، کاوس را به شهر می‌کشاند و زندانی می‌کند. همانند گرفتاری کاوس در مازندران، این بار هم رستم به یاری‌اش

می‌آید و او را آزاد می‌کند. سودابه که در تمام مدت زندانی شدن کاوس، همانند منیژه، همراه همسرش باقی می‌ماند، در پایان مشکلات و پیروزی ایرانیان همراه کاوس به ایران می‌آید (فردوسی، ۱۳۶۹، ص. ۸۹). شاه بربر نیز گنج و جواهرات و هدایای بسیاری به کاوس می‌دهد و مطیع او می‌شود.

تقابل‌های دوگانه و اسطوره‌ها و جاده‌های داستان کیکاوس و سودابه

تقابل‌های داستان کاوس و سودابه همان‌هایی است که در دو داستان پیشین ذکر شد، با این تفاوت که تقابل پدر/ پسر پیش از ازدواج این دو وجود ندارد و این تقابل به بعد از ازدواج و پیدایش سیاوش منتقل می‌شود. دلیل این امر به جایگاه و شرایط کاوس در زمان ازدواج بازمی‌گردد. پدر وی پیش از فرمانروایی او از دنیا می‌رود (فردوسی، ۱۳۶۹، ص. ۳۷۵). کاوس در رأس هرم حکومت قرار دارد و بالاتر از او کسی نیست که در جایگاه پدر یا جانشین پدر با او در تقابل قرار گیرد؛ با این حال، تقابل کاوس با پدر سودابه نمودی از این تقابل و نیز تقابل سودابه با او نمودی از تقابل پدر/ فرزند یا پدر/ دختر است. تقابل خودی/ بیگانه (ما/ ایشان) یا ایرانی/ انیرانی در داستان پرننگ است و نزاع و جنگ‌های میان دو طرف از مصادیق بارز این تقابل‌اند. دشمنی با غیرایرانیان در بخش‌های اساطیری و حماسی شاهنامه غالباً از نوع ایران/ توران است. در داستان‌های کاوس تقابل با سایر همسایگان نیز نمود دارد و نمونه‌های آن را می‌توان در جنگ مازندران و هاماوران مشاهده کرد. نگاه کاوس به مردم هاماوران بیان روشنی از این تقابل است: «که کم داشت زیشان کسی را به مرد» (فردوسی، ۱۳۶۹، ص. ۷۷). چنین نگاهی، اعتماد به پیوند سببی را نفی می‌کند. تقابل خودی/ بیگانه اغلب بر پیوندهای خونی در مقابل پیوندهای نسبی تأکید دارد:

چو پیوسته خون نباشد کسی نباید برو بودن ایمن بسی

(فردوسی، ۱۳۶۹، ص. ۷۸)

این به معنی نفی تقابل‌های خانوادگی و درون‌گروهی نیست و تقابلی چون پدر/ پسر تقابلی درون‌گروهی و کشمکشی برای کسب جایگاه بالاتر پدر یا پسر است. تقابل‌های درون‌گروهی هرچند عمیق هم باشند، در برابر تقابل‌های بیرون از گروه چندان اهمیت ندارند. در تقابل‌های خودی/ بیگانه، یک سوی تقابل خود را برتر و بهتر از گروه دیگر می‌داند و هر آنچه را به خود تعلق دارد، ستایش می‌کند. نامه رستم به شاه هاماوران نیز بر همین مبنا نوشته می‌شود. در نامه نشانی از سرزنش کردن شروع‌کننده جنگ (کاوس) نیست؛ اما نیرنگ و چاره‌جویی شاه هاماوران نکوهش می‌شود؛ زیرا او

ساختار ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه (مطالعه موردی: زال، بیژن و کیکاوس) ۲۵۵

غیرایرانی است و از طرفی در موضع قدرت هم نیست (فردوسی، ۱۳۶۹، ص. ۸۲). سودابه پس از ازدواج با کاوس، خود را ایرانی می‌داند و از همسرش در برابر پدرش دفاع می‌کند و مانند سایر ایرانیان همراه کاوس زندانی می‌شود.

انتخاب سودابه بر اساس گفتار گوینده‌ای ناشناس صورت می‌گیرد که مشابه توصیفات نوازنده‌ای ناشناس از مازندران است و حوادث پس آن نیز بی‌شبهت به زندانی شدن کاوس به دست دیو سپید نیست. در زین‌الخبار، این دو روایت تلفیق شده و جنگ هاماوران و مازندران در قالب حمله کاوس به مازندران و مبارزه با حاکم آن سرزمین، سمرین‌عنتر بازگو شده است (گردیزی، ۱۳۶۳، صص. ۴۴-۴۵). در این روایت، پیش‌قدم شدن سودابه برای ازدواج با کاوس شبیه آمدن مادر سیاوش به مرز ایران است که با پشت کردن به سرزمین پدری، آگاهانه به ایرانیان می‌پیوندد و سرانجام با کاوس ازدواج می‌کند. جدول اسطوره‌واجی ازدواج‌های کاوس را در ادامه مشاهده می‌کنیم:

جدول شماره ۳: اسطوره‌واج‌های داستان کیکاوس و سودابه (تهیه و تنظیم نگارنده)

| | | | |
|---------------------------------------|---|--------------------------------|--|
| _____ | کاوس کشورگشایی می‌کند. | کاوس در هاماوران اقامت می‌کند. | شاه هاماوران راضی به دور شدن سودابه از خود نیست. |
| _____ | _____ | کاوس در هاماوران اسیر می‌شود. | _____ |
| شاه هاماوران سودابه را زندانی می‌کند. | ایرانیان، شاه هاماوران و هم‌پیمانانش را شکست می‌دهند. | _____ | _____ |
| _____ | بازگشت کاوس به همراه سودابه به ایران. | _____ | _____ |
| خویش‌گرسبوز می‌خواهد دخترش را بکشد. | دختر در ایران با کاوس ازدواج می‌کند | _____ | _____ |
| _____ | تولد سیاوش | _____ | _____ |

کاوس از جمله افرادی است که پیوندهای خونی را نادیده می‌گیرد و فرزندش را به سوی مرگ می‌کشاند. در داستان ازدواج او نیز تقویت پیوند خانوادگی چندان چشمگیر نیست و تنها نمونه آن مخالفت شاه هاماوران با جدایی سودابه از او و ازدواجش با کاوس است. چنین نگرانی‌ای علاوه بر علاقه پدری به دختر، نگرانی از پیوندی سیاسی است که کشور را خواه‌ناخواه به زیرمجموعه کشور

داماد تبدیل می‌کند و به همین سبب است که پذیرش خراج سالیانه برای شاه هاماوران از وصلت با کاوس آسان‌تر است. در سوی دیگر این تقابل، ناچیز شمردن پیوندهای خونی قرار دارد که سودابه با پشت کردن به پدر، همسرش را انتخاب می‌کند و تا پایان با او می‌ماند. زندانی کردن دختر سرکش، نمود دیگری از این تقابل است که شاه هاماوران از خود نشان می‌دهد. در داستان ازدواج مادر سیاوش با کاوس نیز ضعیف شدن پیوندهای خانوادگی منجر به فرار دختر و آشنایی او با کاوس می‌شود. به این ستون مرگ سیاوش بر اثر دخالت‌های کاوس و خویشان مادری سیاوش را می‌توان اضافه کرد که با ضعیف شدن و ناچیز انگاشتن پیوندهای خانوادگی، فاجعه رخ می‌دهد. در ستون دوم، توجه به ایران از سوی کاوس و تلاش برای گسترش قدرت آن آمده است. ستون سوم نیز در تقابل با این ستون، نشان‌دهنده توجه قهرمان به انیران و عواقب این توجه است. نظر به اینکه کاوس پیوندی عمیق با ایران دارد و این پیوند حتی با ازدواج و اقامت در خارج از ایران گسسته نمی‌شود، بازگشت او به ایران به سادگی انجام می‌گیرد و همسر و خراج بسیاری را با خود می‌آورد. در داستان ازدواج‌های فرزند کاوس یعنی سیاوش، پیوندهای خانوادگی و نیز پیوند با سرزمین اصلی گسسته می‌شود و پایان ماجرا به شکل دیگری رقم می‌خورد.

تقابل‌های یادشده در داستان ازدواج‌های سیاوش، در جدول اسطوره‌واجی زیر دسته‌بندی شده‌اند:

جدول شماره ۴: اسطوره‌واج‌های داستان سیاوش و جریره و فرنگیس (تهیه و تنظیم نگارنده)

| | | | |
|--------------------------------------|--|--|------------------------------|
| تقابل سیاوش و کاوس | سیاوش با تورانیان می‌جنگد. | سیاوش به توران می‌رود. | _____ |
| _____ | _____ | سیاوش با فرنگیس و جریره ازدواج می‌کند. | _____ |
| _____ | تلاش سیاوش در دقایق پایانی عمر برای گریز از توران. | _____ | ترسیم نقش کاوس بر کاخ سیاوش. |
| افراسیاب دستور قتل فرنگیس را می‌دهد. | _____ | _____ | افراسیاب فرنگیس را می‌بخشد. |
| مرگ سیاوش. | تولد کیخسرو. | تولد فرود. | _____ |

نادیده گرفتن پیوندهای درون‌گروهی و خانوادگی در ستون اول بسیار پررنگ است. توجه کاوس به پیوند سببی خود و سودابه، پیوند نسبی وی با سیاوش را کمرنگ می‌کند. پیوند میان افراسیاب و

ساختار ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه (مطالعه موردی: زال، بیژن و کیکاوس) ۲۵۷

فرنگیس نیز چندان محکم نیست و وی برای از بین بردن نوه خود، دستور قتل دخترش را صادر می‌کند که با وساطت پیران از تصمیمش منصرف می‌شود. تصمیم او نشان‌دهنده توجه به پیوندهای خانوادگی است که علی‌رغم پیشگویی‌ها، زندگی دختر و نوه‌اش را می‌بخشد و خود را در معرض خطر بزرگ و بالقوه‌ای قرار می‌دهد که در نهایت، به سقوط او می‌انجامد. توجه به پیوندهای خانوادگی از سوی کاوس و سیاوش کم‌رنگ است و نمود ضعیف آن یادآوری دوران کاوس و ترسیم نقش او و سایر ایرانیان بر دیوار قصر سیاوش است. ستون دوم توجه به سرزمین اصلی را نشان می‌دهد. سیاوش پیش از ازدواج، برای ایرانیان می‌جنگد و در دقایق پایانی عمر نیز به توران پشت می‌کند که هر دو عمل، برای او سودی ندارد. بزرگ‌ترین دستاورد سیاوش برای ایرانیان تولد کیخسرو است که بازگشت وی به همراه فرنگیس به ایران، جبران پشت کردن سیاوش به ایران بوده است. ستون سوم بیانگر توجه به سرزمین بیگانه است. سیاوش با رفتن به سرزمین مادری، سرزمین پدری را در موضع ضعف قرار می‌دهد. ازدواج و اقامت او در توران برخلاف سنن و عرف مرسوم جامعه ایرانی است. ماندن جریره و فرود در توران نیز بخش دیگری از توجه به سرزمین بیگانه است. فرود تا پایان عمر، با وجود علاقه‌ای که به سرزمین پدری دارد، همانند سهراب فردی غیرایرانی محسوب می‌شود و با ایرانیان وارد جنگی ناخواسته می‌گردد.

الگوی ریاضی ازدواج‌های برون‌همسری در شاهنامه

در ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه، به درخواست پدر دختر یا خود دختر و یا به‌وسیله عوامل بیگانه دیگر، قهرمان وارد قلمرو کشور دیگر می‌شود و پس از ازدواج و اقامتی کوتاه یا به‌ندرت طولانی، خود و همسر یا فرزندش به ایران بازمی‌گردند. گاهی نیز قهرمان بدون همسر برمی‌گردد و در مواردی نیز قهرمان در سرزمین بیگانه کشته می‌شود. همه این حالات ممکن را می‌توان بر اساس الگوی منطقی سامان داد. در ادامه هر یک از این حالات با بررسی داستان مربوط به آن در چارچوب الگوی ریاضی تحلیل ساختار اسطوره‌ای لوی استروس بررسی می‌شوند. استروس الگوی ریاضی زیر را برای بررسی جایگشت‌ها پیشنهاد می‌دهد:

$$Fa-1(y) : Fx(b) \sim Fy(b) : Fx(a)$$

(استروس، ۱۳۷۳، ص. ۱۵۷).

در داستان زال و رودابه، مهراب و رودابه از زال می‌خواهند به کابل برود. پشت کردن به سرزمین اصلی کارکردی منفی دارد که با نماد X نشان داده می‌شود و برای مهراب و رودابه از نماد a بهره می‌گیریم. زال را با نماد b مشخص می‌کنیم و کارکرد مثبت او را با y و کارکرد منفی‌اش را با X نشان می‌دهیم. ازدواج او با رودابه که منجر به تصاحب رودابه به عنوان بخشی از سرزمین بیگانه برای زال کارکردی مثبت است؛ اما رفتن او به کابل و اقامت چندروزه او در کابل پس از ازدواج وی کارکردی منفی دارد. بازگشت او به همراه همسر با جواهرات فراوان و پس از آن نیز تولد رستم، زال را به موقعیتی برتر از آنچه پیش از ازدواج داشت می‌رساند که با نماد $Fa-1(y)$ تعیین می‌شود. این جایگشت‌ها را بر اساس فرمول پیشنهادی لوی استروس به این صورت نشان می‌دهیم:

جدول شماره ۵: جایگشت‌های داستان زال و رودابه (تهیه و تنظیم نگارنده)

| $Fx(a)$ | : | $Fy(b)$ | ~ | $Fx(b)$ | : | $Fa-1(y)$ |
|-------------------------------|---|------------------------------|---|---------------------------|---|--|
| رودابه زال را به کابل می‌کشد. | : | زال با رودابه ازدواج می‌کند. | ~ | زال در کابل اقامت می‌کند. | : | زال به همراه رودابه به ایران بازمی‌گردد. |

داستان بیژن و منیژه همانند داستان زال و رودابه از کامل‌ترین داستان‌های عاشقانه شاهنامه است و جابجایی و انتقال در الگوی آن صورت نگرفته است. منیژه با نماد a بیژن را می‌دزدد و این کارکرد وی منفی است و با نماد X مشخص می‌گردد. بیژن با نماد b تعیین می‌شود. وصلت او با منیژه و اقامت در قصر وی دو کارکرد مثبت و منفی اویند که با نمادهای y و X نشان داده می‌شوند. بازگشت بیژن به ایران به همراه منیژه و غنیمت‌های فراوان برای او موقعیت ویژه‌ای به بار می‌آورد و جایگاه او را در قالب پهلوانی نامدار تثبیت می‌کند و با شاه ایران نیز رابطه سببی پیدا می‌کند.

جدول شماره ۶: جایگشت‌های داستان بیژن و منیژه (تهیه و تنظیم نگارنده)

| $Fx(a)$ | : | $Fy(b)$ | ~ | $Fx(b)$ | : | $Fa-1(y)$ |
|-------------------------|---|----------------------------|---|--|---|--|
| منیژه بیژن را می‌رباید. | : | بیژن با منیژه وصلت می‌کند. | ~ | بیژن ناخواسته در قصر منیژه و نیز در چاه افراسیاب باقی می‌ماند. | : | بیژن به همراه منیژه و غنائم به ایران می‌آید. |

ازدواج کاوس با سودابه نتیجه رفتن او به هاماوران است. کاوس از گوینده‌ای ناشناس وصف سودابه را می‌شنود. در روایت دیگر، سودابه خود را بر کاوس عرضه می‌کند. برای گوینده ناشناس یا سودابه از

ساختار ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه (مطالعه موردی: زال، بیژن و کیکائوس) ۲۵۹

نماد a و برای کارد منفی آنان از نماد x استفاده می‌کنیم. ازدواج کاوس $[Fy(b)]$ و زندانی شدن و اقامت اجباری او در هاماوران $[Fx(b)]$ بخش‌های دیگر این الگو را تشکیل می‌دهند. بازگشت کاوس با غنائم بسیار به همراه همسر، سبب می‌شود کاوس از موضع ضعف خارج شود و سپاه پراکنده‌اش جمع گردند و با رونق گرفتن کشور، «همه مهتران که‌تر او شدند» (فردوسی، ۱۳۶۹، ص. ۱۰۰). این کارکرد و موقعیت تازه را با $[Fa-1(y)]$ نشان می‌دهیم. برای اجتناب از طولانی شدن جایگشت، تنها از بازگشت کاوس برای این بخش از الگو استفاده می‌کنیم:

جدول شماره ۷: جایگشت‌های داستان کیکائوس و سودابه (تهیه و تنظیم نگارنده)

| $Fx(a)$ | : | $Fy(b)$ | ~ | $Fx(b)$ | : | $Fa-1(y)$ |
|---|---|-------------------------------|---|--|---|--|
| سودابه/ گویندهٔ ناشناس کاوس را متوجه دربار هاماوران می‌کند. | : | کاوس با سودابه ازدواج می‌کند. | ~ | کاوس در هاماوران اقامت می‌کند و زندانی می‌شود. | : | بازگشت کاوس به همراه سودابه و غنائم بسیار به کشور. |

در ازدواج دیگر کاوس این الگو کامل نیست و بخش‌هایی از آن محذوف است. این امر می‌تواند به سبب یکی بودن سودابه و مادر سیاوش باشد یا ناشی از شکستگی و حذف یا جابجایی عناصر اسطوره‌ای باشد که بخشی از اسطوره‌ها حذف یا به دیگری منتقل می‌شود. اگر مجموع جدول‌های فوق را در نظر بگیریم، مشاهده می‌گردد، در بخش اول الگو عاملی غیرایرانی (پدر دختر، دختر یا گوینده‌ای ناشناس) قهرمان را به سرزمین بیگانه می‌کشاند و به طور موقت یا دائمی او را از سرزمین اصلی جدا می‌کند $[Fx(a)]$. قهرمان با ازدواج با دختری بیگانه، او را که بخشی از سرزمین دیگری است به دست می‌آورد و صرف نظر از نتیجهٔ احتمالی وصلت، برای کشورش عملکرد مثبتی دارد $[Fy(b)]$. در بخش سوم الگو، قهرمان عملی را برخلاف منافع کشورش انجام می‌دهد که می‌تواند اقامت موقت یا دائمی خود و همسرش در سرزمین بیگانه باشد و یا همانند داستان رستم و ته‌مین و نیز سیاوش و جریره، به صورت باقی گذاشتن همسر در سرزمین بیگانه (سرزمین همسر) نمود پیدا کند $[Fx(b)]$. بخش چهارم الگو نیز دست‌یابی قهرمان و یا جانشین او به موقعیتی جدید است که با موقعیت اولیهٔ او متفاوت است $[Fa-1(y)]$. این موارد را به طور کلی می‌توان در الگوی زیر دسته‌بندی کرد:

جدول شماره ۸: جایگشت‌های نهایی ازدواج‌های زال، بیژن و کیکاوس (تهیه و تنظیم نگارنده)

| Fa-1(y) | : | Fx(b) | ~ | Fy(b) | : | Fx(a) |
|---|---|---|---|---|---|--|
| قهرمان / جانشین او به ایران بازمی‌گردد (موقعیت جدیدی کسب می‌کند). | : | قهرمان در سرزمین بیگانه اقامت می‌کند (با همسر را در آنجا جا می‌گذارد) | ~ | قهرمان با دختری از سرزمین دیگر ازدواج می‌کند. | : | عاملی بیگانه، قهرمان را از سرزمین اصلی دور می‌کند (به سرزمین بیگانه می‌کشاند). |

نتیجه‌گیری

بخش قابل توجهی از ازدواج‌های شاهنامه به ازدواج‌های برون‌همسری اختصاص دارد. این حجم از توجه به ازدواج‌های برون‌همسری در این اثر بزرگ نشان‌دهنده حساسیت ویژه این موضوع برای ایرانیان و نیز واکنش منفی آنان به این ازدواج‌هاست. ایرانیان چنین ازدواج‌هایی را به مصلحت کشور نمی‌دانستند و نگران واکنش منفی احتمالی فرزندان حاصل از این ازدواج‌ها به کشور پدری و یا دلبستگی به کشور مادر بودند؛ زیرا در صورت تعلق به سرزمین مادر می‌توانست برای ایران خطر بزرگی به همراه داشته باشد. بر اساس این تفکر، ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه دربردارنده تقابل‌های دوگانه متعددی است که مهم‌ترین آنها، یعنی تقابل خودی/ بیگانه (ما/ ایشان)، بیانگر اهمیت و توجه به مرزبندی‌های درون‌گروهی با افراد خارج از گروه نزد ایرانیان است. وصلت با بیگانگان که ایرانیان آنان را نژادهایی پست یا اهریمنی می‌شمارند و اختلاط با چنین نژادهایی چندان خوشایند نیست؛ اما از این جنبه، که در اثر این نوع ازدواج‌ها بخشی از سرزمین بیگانه به تصرف ایرانیان درمی‌آید، از قبح ماجرا کاسته می‌شود.

تقابل خیر/ شر یا اهورایی/ اهریمنی نیز ناشی از همین تفکر است؛ زیرا در قالب این تقسیم‌بندی، هر آنچه در دسته خودی یا ما قرار بگیرد، خوب و اهورایی است و هر چیزی خارج از این دایره باشد، شر و اهریمنی است. در ازدواج‌های یادشده، عموماً غیرایرانی‌ها را اهریمنی و شر می‌دانند و در برابر وصلت با آنان مقاومت و مخالفت می‌کنند. مخالفت با وصلت با بیگانگان نیز بیان‌کننده دوگانه برون‌همسری/ درون‌همسری است و چنین به نظر می‌رسد که ازدواج درون‌همسری با فرهنگ ایرانی سازگارتر است و از ارزش‌های اجتماعی آن به‌شمار می‌رود.

ساختار ازدواج‌های برون‌همسری شاهنامه (مطالعه موردی: زال، بیژن و کیکاوس) ۲۶۱

در ازدواج‌های برون‌همسری در شاهنامه، تضعیف پیوندهای خانوادگی به صورت تقابل پدر/ پسر در سمت ایرانی یا پدر/ دختر در طرف غیرایرانی ماجرا چشمگیر است و معمولاً دختر با پشت کردن به خانواده و سرزمین اصلی، به سرزمین جدید تعلق خاطر پیدا می‌کند و تقابل آنان حل‌نشدنی باقی می‌ماند و پیوندهای خانوادگی تضعیف می‌شود. از سوی دیگر، تقابل پدر/ پسر در طرف ایرانی در پایان داستان اغلب حل می‌گردد و از بین می‌رود و پیوندهای خانوادگی تقویت می‌شود.

بر مبنای آنچه گفته شد، جایگشت‌های چهارگانه ازدواج‌های برون‌همسری در شاهنامه عبارتند از: ۱. عاملی بیگانه، قهرمان را از سرزمین اصلی دور می‌کند؛ ۲. قهرمان با دختری از سرزمین دیگر ازدواج می‌کند؛ ۳. قهرمان در سرزمین بیگانه اقامت می‌کند؛ ۴. قهرمان/ جانشین او به ایران بازمی‌گردد. این جایگشت‌ها بر الگوی ریاضی پیشنهادی استروس در بررسی اساطیر منطبق است.

کتاب‌نامه

ابوالمعالی حسینی، ن. (۱۳۸۷). شکل‌شناسی ازدواج در شاهنامه فردوسی. فرهنگ مردم ایران. - (۱۳)، ۵۹-۸۶.

استروس، ک. ل. (۱۳۶۱). توتمیسم (ترجمه م. راد). توس.

استروس، ک. ل. (۱۳۷۳). بررسی ساختاری اسطوره (ترجمه ب. مختاریان و ف. پاکزاد). ارغنون، - (۴)، ۱۳۵-۱۶۰.

استروس، ک. ل. (۱۳۸۵). اسطوره و معنا (ترجمه ش. خسروی). مرکز.

ثامنی کیوانی، ف. و ترکمانی باراندازی، و. (۱۳۹۸). بررسی ازدواج‌های حادثه‌ساز زنان غیرایرانی شاهنامه بر اساس مؤلفه‌های عشق نظریه استرنبرگ. پازه، (۳۳)، ۵۷-۷۴.

ثعالبی، ع. (۱۳۶۸). تاریخ ثعالبی (غرر اخبار ملوک/فرس) (ترجمه م. فضائلی). نقره.

جلیلی کهنه‌شهری، خ؛ دلاوری، پ؛ کارگر، م. و خوشنودی، ب. (۱۴۰۱). ردیابی فرهنگ دخالت والدین و نقش آنها در ازدواج فرزندان در شاهنامه فردوسی. پژوهشنامه ادب حماسی،

۱۴ (۳۳)، ۱۵۱-۱۷۵.

خالقی مطلق، ج. (۱۳۶۹). بیژن و منیژه و ویس و رامین (مقدمه‌ای بر ادبیات پارتی و ساسانی).

ایران‌شناسی، (۶)، ۲۷۴-۲۹۸.

- ۲۶۲ دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲
- روح‌الامینی، م. (۱۳۷۰). ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه. چیستا، (۷۸)، ۸۷۷-۸۹۱.
- ریویر، ک. (۱۳۸۴). درآمدی بر انسان‌شناسی (ترجمه ن. فکوهی). نشر نی.
- ستاری، ر. و حقیقی، م. (۱۳۹۵). ژرف‌ساخت اسطوره‌ای پدرسالاری در ازدواج‌های ایرانیان. ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۱۲ (۴۲)، ۱۰۷-۱۵۲.
- ستاری، ر.؛ حقیقی، م.، و احمدی، ش. (۱۳۹۵). تحلیل روابط خویشاوندی در حماسه‌های ملی ایران از دیدگاه انسان‌شناسی ساختارگرا. زن در فرهنگ و هنر، ۸ (۳)، ۳۴۹-۳۷۰.
- سرّامی، ق. ع. (۱۳۸۸). از رنگ گل تا رنج خار (شکل‌شناسی داستان‌های شاهنامه). علمی و فرهنگی. سگالن، م. (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی تاریخی خانواده (ترجمه ح. الیاسی) مرکز.
- سلدن، ر. و ویدسون، پ. (۱۳۸۸). راهنمای نظریه ادبی معاصر (ترجمه ع. مخبر). طرح نو.
- صفا، ذ. (۱۳۳۳). حماسه‌سرایی در ایران. امیرکبیر.
- فردوسی، ا. (۱۳۶۶). شاهنامه (دفتر یکم) (به کوشش ج. خالقی مطلق). بنیاد میراث ایران.
- فردوسی، ا. (۱۳۶۹). شاهنامه (دفتر دوم) (به کوشش ج. خالقی مطلق). بنیاد میراث ایران.
- فردوسی، ا. (۱۳۷۱). شاهنامه (دفتر سوم) (به کوشش ج. خالقی مطلق). بنیاد میراث ایران.
- بهار، م. (ترجمه) (۱۳۶۹). بندهشن. توس.
- کالر، ج. (۱۳۸۸). در جستجوی نشانه‌ها (ترجمه ل. صادقی و ت. امراللهی). علم.
- کمپیل، ج. (۱۳۸۵). قهرمان هزار چهره (ترجمه ش. خسروپناه). گل آفتاب.
- کوپر، ج. س. (۱۳۷۹). فرهنگ نمادهای سنتی (ترجمه م. کرباسیان). فرشاد.
- کوزر، ل. (۱۳۹۲). تضاد. فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم (ویراستاران و. آتویت و ت. باتامور، ترجمه ج. چاوشیان؛ صص. ۲۵۹-۲۶۳). نی.
- کویاجی، ج. ک. (۱۳۷۹). آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان (ترجمه ج. دوستخواه). علمی و فرهنگی.
- گردیزی، ا. (۱۳۶۳). زین‌الخبار (تصحیح ع. حبیبی). دنیای کتاب.
- مختاری، م. (۱۳۶۹). اسطوره زال. آگه.
- میتفورد، م. ب. (۱۳۹۴). دایره‌المعارف مصور نمادها و نشانه‌ها (ترجمه م. انصاری و ح. بشیرپور). سایان.

- Abulmaali Hoseini, N. (2008). Morphology of marriage in *Shnameh, Culture of Iranian People*. –(13). 59-86. [In Persian]
- Al-Tháalebi, A. (1989). *Tarikh-e Tháalebi* (M.,Fazaeli, Trans). Noghreh. [In Persian]
- Bahar, M. (Trans.). (1990). *Bundahesh*. Toos. [In Persian]
- Campbell, J. (2006). *The hero with a thousand faces* (S. KhosrowPanah, Trans). Gol-e Aftab. [In Persian]
- Cooper, J. C. (2000). *An illustrated encyclopedia of traditional symbols* (M. Karbasian, Trans). Farshad. [In Persian]
- Coser, L. A. (2013). Conflict, *The Blackwell dictionary of twentieth- century social thought* (W. Outhwaite & T. Bottomore, Trans.; H. Chavoshian, Trans; pp. 259-263). Nashr-e Ney. [In Persian]
- Culler, J. (2009). *The pursuit of signs* (L. Sadeghi& T. Amrollahi, Trans). Elm. [In Persian]
- Ferdowsi, A. (1987). *Shahnameh* (1st Vol.; J. Khaleghimotlagh, Ed.). Bibliotheca Persica. [In Persian]
- Ferdowsi, A. (1990). *Shahnameh* (2nd Vol.; J. Khaleghimotlagh, Ed.). Bibliotheca Persica. [In Persian]
- Ferdowsi, A. (1992). *Shahnameh* (3rd Vol.; J. Khaleghimotlagh, Ed.). Bibliotheca Persica. [In Persian]
- Gardizi, A. (1984). *ZinAl-Akhbar* (A. Habibi, Ed.). Donya-ye Ketab. [In Persian]
- Hawkes, T. (2015). *Structuralism Semiotics*, (M. Pordel, Trans.). Taraneh. [In Persian]
- Jalili KohnehSHahri, Kh.; Delavari, P.; Karegar, M., & KhoShnoudi, B. (2022). Tracing the custom of parental interference and their role in the marriage of their children in *Shahnameh, The journal of epic literature*, 14(33), 151-175. [In Persian]
- Khaleghimotlagh, J. (1990). Bijan, Manijeh, Vis and Ramin. *Iranshenasi*, –(6), 274-298. [In Persian]
- Koyaji, J. C. (2000). *Ritual and myths of ancient Iran and China*. (J. Doostkhah, Trans.). Elmifarhangi. [In Persian]
- Mokhtari, M. (1990). *Ostoureh Zal (tabalvore tazad va vahdat dar hamaseh melli)*. Agah. [In Persian]

- Rivière, C. (2005). *Introduction à l'anthropologie* (N. Fakouhi, Trans.). Nashr-e Ney. [In Persian]
- RouhulAmini, M. (1991). The social structure of *Shahnameh* marriages. *Chista*, -(78), 877-891. [In Persian]
- Safa, Z. (1954). *Hamasse-sarayi dar Iran*. Amirkabir. . [In Persian]
- Sameni Keivani, F., & Torkamani Barandazi, V. (2019). Analysis of marriage of non-Iranian women based on the love parameters of theory of Sternberg. *Pazh*, -(33). 57-74. [In Persian]
- Sarrami, Gh. (2009). *Az rang-e gol ta rang-e khar*. Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Sattari, R.; Haghighi, M., & Ahmadi, Sh. (2016). Evaluation of relationship in national epic of Iran from the perspective of structural anthropology. *Woman in culture and art*, 8(3), 349-370. [In Persian]
- Sattari, R., & Haghighi, M. (2016). Structural of patriarchy in the marriage of Iranian. *Mytho-Mystic literature*, 12(42), 107-152. [In Persian]
- Segalen, M. (2006). *Famille la de sociologie* (H. Elyasi, Trans.). Tarh-e No. [In Persian]
- Selden, R., & Widson, P. (2009). *A reader's guide to contemporary literary theory* (A. Mokhber, Trans.). Tarh-e No. [In Persian]
- Strauss, C. L. (1997). *Myth and meaning* (Sh. Khosravi, Trans.). Markaz. . [In Persian]
- Strauss, C. L. (1967). The story of Asdiwal. In E. Leach, Ed. *The Structural Study of Myth and Totemism*. (N. Mann, Trans.; pp. 1-47). Tavistock Publications Limited.
- Strauss, C. L. (1983). *Totemism* (M. Rad, Trans.). Toos. [In Persian]
- Strauss, C. L. (1994). The structural study of myth (B. Mokhtarian & F. Pakzad, Trans.), *Arghanoon*, -(4), 135-160. [In Persian]

A Study of the Historical Geography of Bahram Gur's Journey to Nakhchirgah in Ferdowsi's *Shahnameh*

Mohammad Hossein Salehi¹, Pejman dadkhah²

¹ PhD student in Art Research, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran. E-mail: M.h.salehi.2023@gmail.com

² Assistant Professor, Eqbal Lahoori Institute of Higher Education, Mashhad, Iran. (Corresponding Author) E-mail: P.dadkhah@eqbal.ac.ir

Abstract:

The story of Bahram Gur's journey to the hunting ground in the *Shahnameh* of Ferdowsi is one of the tales related to the character of Bahram Gur, the geographic location of which has not yet been precisely identified. The aim of this research is to determine the geographical boundaries of this event and identify its key locations. The research method is descriptive-analytical with a comparative approach, in which historical and literary data are compared with geographical and field evidence. The findings show that "Barquh" corresponds to the modern city of Abarkuh in Yazd province, and the location of "Jaz" has been identified in an area called Jazestan. Furthermore, field evidence confirms that Bahram Gur's hunting ground is located between Kaseh Rud and the border mountains of Abarkuh and Abadeh. This conclusion aligns with archaeological evidence, including the Shah Neshin caravanserai and the Taleh Qasr Bahram mound. This study provides an accurate representation of the historical geography of this tale and can serve as a basis for future research in this field.

Keywords: Ferdowsi's *Shahnameh*, Bahram Gur, Nakhchirgah, Jaz, Barquh, Historical Geography

| | | |
|--|-----------------------------------|-----------------------------------|
| Receive Date: 13 January 2025 | Revise Date: 19 March 2025 | Accept Date: 13 April 2025 |
| How to Cite: Salehi, M. H. & Dadkhah, P. (2024). A Study of the Historical Geography of Bahram Gur's Journey to Nakhchirgah in Ferdowsi's <i>Shahnameh</i> . <i>Ancien Culture and Languages</i> , 4(2), 265-296. | | |
| Publisher: Yadegare Bastan Research Center for Ancient Culture and Languages | | |



<https://doi.org/10.22034/aclr.2025.2050673.1134>



مطالعه جغرافیای تاریخی داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه در شاهنامه فردوسی

محمدحسین صالحی^۱، پژمان دادخواه^۲

^۱ دانشجوی دکتری رشته پژوهش هنر، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکز، تهران، ایران. E-mail: M.h.salehi.2023@gmail.com

^۲ استادیار مؤسسه آموزش عالی اقبال لاهوری، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول) E-mail: P.dadkhah@eqbal.ac.ir

چکیده

داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه در شاهنامه فردوسی یکی از داستان‌های مربوط به شخصیت بهرام گور است که موقعیت جغرافیایی آن تاکنون به طور دقیق مشخص نشده است. هدف این پژوهش تعیین محدوده جغرافیایی این رویداد و شناسایی مکان‌های کلیدی آن است. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی با رویکرد تطبیقی بوده و داده‌های تاریخی و ادبی با شواهد جغرافیایی و میدانی مقایسه شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهند که «برقوه» با شهر ابرقوه در استان یزد هم‌خوانی دارد و موقعیت «جَز» در منطقه جزستان شناسایی شده است. همچنین، نتایج میدانی نشان می‌دهند که نخجیرگاه بهرام گور در محدوده‌ای میان «کاسه رود» و کوه‌های مرزی «ابرقوه» و «آباد» قرار داشته است. این نتیجه با شواهد باستان‌شناسی، از جمله «ریاط شاه‌نشین» و «تل قصر بهرام» همخوانی دارد. این پژوهش تصویری دقیق از جغرافیای تاریخی این داستان ارائه می‌دهد و می‌تواند مبنایی برای پژوهش‌های آینده در این حوزه باشد.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه فردوسی، بهرام گور، نخجیرگاه، جز، برقوه، جغرافیای تاریخی

| تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۴ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۲۴ |
|--|---------------------------|------------------------|
| استناد به این مقاله: صالحی، م. ح. و دادخواه، پ. (۱۴۰۲). مطالعه جغرافیای تاریخی داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه در شاهنامه فردوسی. پژوهشنامه فرهنگ و زبان‌های باستانی، ۴(۲)، ۲۶۴-۲۹۶. | | |
| ناشر: مؤسسه پژوهشی فرهنگ و زبان‌های باستانی یادگار باستان | | |

مقدمه

شاهنامه فردوسی، به عنوان یکی از آثار حماسی جهان، نه تنها از نظر ادبی، بلکه از نظر تاریخی و جغرافیایی نیز حائز اهمیت است. داستان‌های شاهنامه، از جمله داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه، علاوه بر جنبه‌های ادبی، اطلاعات ارزشمندی درباره جغرافیای تاریخی ایران ارائه می‌دهد. با این حال، پژوهش‌های کمی در مورد جغرافیای تاریخی این داستان‌ها انجام شده است. این پژوهش با هدف شناسایی جغرافیای تاریخی داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه انجام شده است. سؤال اصلی این پژوهش آن است که جغرافیای تاریخی این داستان بر اساس اسناد و مدارک مکتوب در کجا قرار دارد؟ روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی-تحلیلی با رویکرد تطبیقی است و از منابع مکتوب تاریخی، جغرافیایی و ادبی استفاده شده است. همچنین، بازدید میدانی از مناطق مورد نظر انجام شده تا صحت اطلاعات به دست آمده از منابع مکتوب سنجیده شود.

روش تحقیق

این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد تطبیقی انجام شده است و هدف اصلی آن بررسی و شناسایی دقیق جغرافیای داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه در داستان شاهنامه فردوسی است. در این راستا، مناطق کلیدی ذکر شده در شاهنامه به عنوان نقاط محوری در مطالعه انتخاب شده‌اند.

داده‌های مورد نیاز از طریق مطالعه منابع مکتوب شامل متون ادبی، منابع تاریخی و منابع جغرافیایی گردآوری شده‌اند. افزون بر آن، بازدید میدانی از مناطق مورد بحث به منظور بررسی صحت و مطابقت اطلاعات به دست آمده از منابع مکتوب با واقعیت جغرافیایی انجام شده است. پس از گردآوری داده‌ها، ابتدا توصیفات جغرافیایی موجود در شاهنامه فردوسی درباره مناطق مورد بحث استخراج و طبقه‌بندی و سپس، این اطلاعات با منابع تاریخی و جغرافیایی مقایسه شدند تا میزان همخوانی آنها بررسی شود.

برای تحلیل جغرافیایی، از نقشه‌های جغرافیایی استفاده شده است. همچنین، ویژگی‌های طبیعی و جغرافیایی مناطق مورد نظر بررسی شده‌اند. در قسمت باستان‌شناسی، شواهد باستانی موجود در مناطق مطالعه و بررسی و با توصیفات شاهنامه مقایسه شده‌اند.

رویکرد تطبیقی این پژوهش شامل مقایسه توصیفات ادبی شاهنامه با منابع تاریخی و جغرافیایی است. این مقایسه به منظور تعیین موقعیت دقیق مناطق مورد بحث و بررسی همخوانی بین توصیفات ادبی و شواهد تاریخی و جغرافیایی انجام شده است. مراحل تحلیل شامل استخراج اطلاعات ادبی از شاهنامه فردوسی، مقایسه این اطلاعات با منابع تاریخی و جغرافیایی، و بازدید میدانی از مناطق مورد نظر است. در نهایت، داده‌ها به صورت تحلیل تطبیقی و با استفاده از معیارهای مشخص بررسی شده‌اند. اعتبار تحقیق با استفاده از منابع معتبر و مقایسه با شواهد باستانی و جغرافیایی تأمین شده است. همچنین، پایایی تحقیق با تکرارپذیری روش‌ها و تحلیل‌ها تضمین شده است. محدودیت‌های این پژوهش شامل محدودیت دسترسی به منابع قدیمی و محدودیت‌های میدانی در بازدید مناطق دورافتاده بوده است.

پیشینه تحقیق

جغرافیای تاریخی شاهنامه یکی از موضوعات مهمی است که در سال‌های اخیر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. برای مثال، سیدی فرخند (۱۳۹۹) در کتاب فرهنگ جغرافیای تاریخی شاهنامه به بررسی جغرافیای تاریخی برخی از داستان‌های شاهنامه پرداخته است. بیرمی (۱۳۸۹) نیز در کتاب جغرافیای شاهنامه از کیومرث تا کیخسرو به بررسی جغرافیای تاریخی شاهنامه پرداخته است.

بهرام‌گور، یکی از پادشاهان ساسانی، به دلیل علاقه مفراط به شکار همواره مورد توجه مورخان، شاعران و پژوهشگران بوده است. در منابع کهن مانند تاریخ طبری، تاریخ بلعمی و آثار نظامی گنجوی، داستان‌های متعددی درباره زندگی و حکومت بهرام‌گور نقل شده است. این منابع بیشتر به جنبه‌های تاریخی و ادبی زندگی بهرام‌گور پرداخته‌اند و کمتر به جغرافیای تاریخی مکان‌های مرتبط با داستان‌های او توجه کرده‌اند.

در دوران معاصر نیز پژوهش‌های متعددی درباره بهرام‌گور انجام شده است. برای مثال، محجوب (۱۳۶۱) در مقاله‌ای به نام «گور بهرام‌گور» به بررسی داستان‌های بهرام‌گور پرداخته، اما تمرکز اصلی او بر جنبه‌های ادبی و تاریخی بوده است. همچنین، بویراتی (۱۳۸۸) در پایان‌نامه خود به نام بررسی شخصیت تاریخی، اسطوره‌ای و ادبی بهرام‌گور به بررسی شخصیت تاریخی و اسطوره‌ای بهرام‌گور پرداخته است. اگرچه این تحقیقات ارزشمندند، اما کمتر به جنبه‌های جغرافیای تاریخی داستان‌های بهرام‌گور توجه کرده‌اند.

به نظر می‌رسد که هنوز شکاف‌هایی در درک جغرافیای تاریخی داستان‌های بهرام گور وجود دارد. تحقیق حاضر با تمرکز بر جغرافیای تاریخی مکان‌های مرتبط با داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه، تلاش می‌کند تا این شکاف‌ها را پر کند و دیدگاه جدیدی ارائه دهد.

مبانی نظری پژوهش

بهرام گور، یکی از پادشاهان برجسته ساسانی، نه تنها در تاریخ ایران جایگاه ویژه‌ای دارد، بلکه داستان زندگی او نیز در ادبیات فارسی بازتاب گسترده‌ای یافته است. اشعار شاعرانی همچون نظامی گنجوی، امیر خسرو دهلوی و به‌ویژه فردوسی، بخش‌هایی از زندگی این پادشاه را به نظم کشیده‌اند. با این حال، اشعار فردوسی از نظر بن‌مایه‌های تاریخی از ارزش والاتری برخوردار است. داستان بهرام گور در شاهنامه، به دلایل ادبی، اخلاقی، و تاریخی، در ادبیات و فرهنگ ایرانی جایگاه ویژه‌ای دارند. آنچه در این پژوهش مورد توجه قرار گرفته، داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه است.

بهرام گور پس از مرگ پدرش، یزدگرد اول (معروف به یزدگرد بزه‌گر)، و با شکست پسرعموی خود، خسرو، به پادشاهی ایران رسید. دوران حکومت او با آرامش و رفاه نسبی برای مردم ایران همراه بود. از جمله رویدادهای مهم این دوره، نبرد او با خاقان، پادشاه ترک، بود که به پیروزی بهرام گور انجامید. پس از این نبرد، بهرام به صورت ناشناس به هند سفر کرد و در آنجا شجاعت‌های بسیاری از خود نشان داد. بخش عمده‌ای از داستان‌های بهرام گور به شکار او اختصاص دارد، و داستان سفر او به نخجیرگاه نیز در همین راستا قرار می‌گیرد. در سی‌وهشتمین بهار زندگی‌اش، بهرام تصمیم گرفت دو سال آینده را به شکار و تفریح بپردازد. او از فصل بهار برای پاییز برنامه‌ریزی کرد تا به منطقه‌ای به نام «جز» برای شکار برود:

چو با مهرگانی بپوشیم خز

به نخجیر باید شدن سوی جز
(فردوسی، ۱۳۷۲، ج. ۶، ص. ۵۱۱)

.....

بیابان که من دیده‌ام زیر جز

شده چون نی نیزه بالای گز

(فردوسی، ۱۳۷۲، ج. ۶، ص. ۵۱۲)

در مهرماه، بهرام گور با سپاهی ده‌هزار نفری به سوی جز حرکت کرد و پس از یک روز توقف، به شکار شیران پرداخت. او در این شکار، شجاعت فراوانی از خود نشان داد، اما سرانجام با پادرمیانی موبد، که نگران جان او بود، از شکار شیران دست کشید. لشکریان او در نزدیکی جز و در کنار رودخانه‌ای به نام کاسه‌رود، خیمه‌های خود را برپا کردند:

۲۷۰ دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

همه خیمه‌ها خوان زرین نهاد بر کاسه‌رود آرایش چین نهاد

(فردوسی، ۱۳۷۲، ج. ۶، ص. ۵۱۳)

برخی از سپاهیان بهرام به مزارع مردم منطقه دست‌درازی کردند، و این خبر به بهرام رسید. او دستور داد جارچی‌ها در میان سپاهیان اعلام کنند که هیچ‌کس حق دست‌درازی به اموال مردم را ندارد و هرکس مرتکب چنین عملی شود، مجازات سختی در انتظارش خواهد بود:

بگوید در شهر برقوه و جز گر از گوهر و زر و دیبا و خز

چنین تا به خاشاک ناچیز پست بیازد کسی ناسزاوار دست

(فردوسی، ۱۳۷۲، ج. ۶، ص. ۵۱۵)

با صدور این فرمان، بازرگانان شهرهای برقوه و جز، که از امنیت اموال خود اطمینان یافته بودند، به سوی لشکرگاه آمدند:

برفتند بازرگانان شهر ز جز و ز برقوه مردم دوبهر

(فردوسی، ۱۳۷۲، ج. ۶، ص. ۵۱۶)

پس از آن، بهرام به شکار گورخر پرداخت و در این شکار، چنان هنرنمایی کرد که موجب شگفتی سپاهیان شد. او اجازه نداد گوشت گورهای شکار شده فروخته شود، بلکه دستور داد این گوشت‌ها به رایگان در اختیار مردم و بازرگانان قرار گیرد. با صدور این فرمان، بزرگان شهرهای برقوه و جز با پیشکش‌هایی از پارچه‌های دیبا و خز نزد بهرام آمدند. بهرام نیز باج و خراج مردم این شهرها را بخشید، و این بخشایش باعث ثروتمند شدن مردم آنها شد:

یکی مرد بر گرد لشکر بگشت که یک تن مباد اندرین پهن دشت

که گوری فروشد به بازرگان بدیشان دهد این همه رایگان

ز برقوه با نامداران جز ببرند بسیار دیبا و خز

بپذیرفت و فرمود تا باژ و ساو نخواهند، اگر چندشان بود تاو

از آن شهر هرک درویش بود و اگر نانش از کوشش خویش بود

ز بخشیدن او توانگر شدند بسی نیز با تخت و افسر شدند

(فردوسی، ۱۳۷۲، ج. ۶، ص. ۵۱۹)

سپس بهرام دستور داد تا سخنگویی خوش‌صفت در شهرهای برقوه و جز اعلام کند که هرکس احساس می‌کند عدالت در مورد او اجرا نشده یا از بخشش شاه بهره‌ای نبرده است، می‌تواند مراجعه کند تا عدالت برقرار شود.

این داستان، که با دقتی مثال‌زدنی در شاهنامه فردوسی بیان شده است، در دیگر منابع ادبی و تاریخی به این تفصیل ذکر نشده است. به نظر می‌رسد فردوسی به منابعی دسترسی و احتمالاً اهدافی متفاوت داشته که تاریخ‌نگارانی مانند طبری و ثعالبی از آن بی‌بهره بوده‌اند. منابعی مانند تاریخ ثعالبی، تاریخ طبری و اخبار الطوال، داستان‌های تاریخی را به صورت خلاصه بیان کرده‌اند، و از ذکر جزئیات داستان‌هایی مانند سفر بهرام گور به نخجیرگاه، که تأثیر چندانی بر ماهیت کلی داستان زندگی او نداشته، صرف‌نظر کرده‌اند. اما فردوسی، که به شاهنامه‌نگرشی خاص داشته، این داستان را به تفصیل بیان نموده است.

در داستان سفر بهرام گور به نخجیرگاه، به نام چند منطقه اشاره شده است: جز، برقوه و کاسه‌رود. جغرافیای تاریخی این داستان، در صورت صحت، باید در نزدیکی این مناطق باشد.

جز:

حمدالله مستوفی قزوینی در نزهة القلوب جز را یکی از روستاهای مهم ناحیه برخوار اصفهان معرفی کرده است. وی می‌نویسد که این ناحیه دارای سی‌ودو روستا بوده و «دیه جز» از مهم‌ترین قرای آن محسوب می‌شده است. همچنین اشاره می‌کند که بهمن بن اسفندیار در این منطقه آتشکده‌ای ساخته است (مستوفی قزوینی، ۱۳۳۶، ص. ۵۵). این گزارش نشان می‌دهد که در برخی منابع، جز با نواحی مرکزی ایران و منطقه برخوار اصفهان مرتبط دانسته شده است و این احتمال را تقویت می‌کند که جز در محدوده اصفهان قرار داشته باشد.

محمد مهدی بن محمد رضا الاصفهانی در نصف جهان فی تعریف الاصفهان، جز را دیه‌ی بزرگ و معروف توصیف کرده که جمعیتی بالغ بر هشت هزار نفر داشته و در مسیر کاروان‌هایی که به مناطق شمالی سفر می‌کردند، قرار داشته است. او اشاره می‌کند که این منطقه در سه فرسخی شهر اصفهان قرار گرفته و منزلگاه نخست قافله‌ها و مسافران بوده است (الاصفهانی، ۱۳۶۸، ص. ۳۰۰). این توصیف نشان می‌دهد که جز در موقعیتی استراتژیک از لحاظ بازرگانی و حمل‌ونقل قرار داشته و نقش مهمی در مسیرهای تجاری ایفا می‌کرده است.

اعتمادالسلطنه در مرآة البلدان اطلاعات گسترده‌تری درباره نام جز ارائه داده و اشاره می‌کند که این نام در چند منطقه جغرافیایی مختلف از جمله بندر استرآباد در کنار دریای خزر، اقطاع کرمان، و بلوک آبادة اقلید فارس به کار رفته است (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷، صص. ۲۱۹۴-۲۱۹۵). وجود نام جز در این مناطق متفاوت، نشان‌دهنده تنوع کاربرد این نام و احتمالاً تعدد مکان‌هایی

با این عنوان است، به طوری که برای تعیین محل دقیق آن باید به سایر شواهد تاریخی و جغرافیایی نیز توجه کرد.

شهیدی مازندرانی در فرهنگ شاهنامه، به ذکر نام جز در شاهنامه پرداخته و معتقد است که این منطقه در کنار برقوه (ابرقوه) آمده است. وی نتیجه می‌گیرد که این جز همان جز از قرای بلوک آبادۀ اقلید فارس است (شهیدی مازندرانی، ۱۳۷۷، ص. ۲۵۰). این هم‌نشینی اسمی در شاهنامه، موجب شده است که برخی پژوهشگران از جمله امید سالار و سیدی فرخ، این فرضیه را مطرح کنند که جز در نزدیکی ابرکوه (ابرقوه) فارس قرار دارد.

امید سالار در یادداشت‌های شاهنامه، این نظر را که جز در بین‌النهرین واقع شده است، رد کرده و معتقد است که با توجه به همراهی نام جز و برقوه در شاهنامه، این مکان باید در حوالی ابرکوه قرار داشته باشد (امیدسالار، ۱۳۸۹، ص. ۵۰). او تأکید می‌کند که در حماسه‌های ملی، تعیین موقعیت دقیق جغرافیایی دشوار است، اما توصیفات فردوسی نشان می‌دهد که این شهر به برقوه نزدیک بوده است.

سیدی فرخ نیز در فرهنگ جغرافیای تاریخی شاهنامه، با استناد به منابع مختلف و تحلیل داده‌های تاریخی، اظهار می‌دارد که این جز را باید نزدیک شهر ابرقوه جستجو کرد. وی همچنین به وجود قریه‌ای به نام جز در اطراف آبادۀ اقلید، در همسایگی ابرقوه، اشاره می‌کند که در دورۀ قاجار، شغل اغلب مردم آن ساختن جعبه و قاشق بوده است (سیدی فرخ، ۱۳۹۹، صص. ۲۲۶-۲۲۸).

خاتون‌آبادی در کتاب *العالم و التمدن* می‌نویسد: «در سمت غربی فروردین آثار رودی است که آن را رود جز گویند. [...] و آب این رود به مزرعه جزستان که الحال هم مزرعه قابل توجهی است، می‌رود و آن مزرعه در سمت شمالی ابرقوه به مسافت دو کیلومتر است و دارای باغات بسیار و اشجار زیادی است» (خاتون‌آبادی، ۱۳۱۶، ص. ۱۵).

فضالی نیز در کتاب *اصحاب رس* به توصیف «جز» پرداخته و می‌نویسد: «سوم از آثار قدمت ماقبل تاریخ ابرقوه: وجود محل‌هایی در ابرقوه به نام‌های کاسه‌رود، سپیدکوه، میم، جرم، کلات و درازای سنگ، دخمه قدیم، جز و جزستان (یا گز و گزستان) است» (فضالی، ۱۳۶۰، ص. ۴۵). وی در ادامه اضافه می‌کند: «در ابرقوه محلی در دو کیلومتری فروردین که نزدیک به چشمه روشاد می‌باشد و مشهور به قبر پیغمبر است و آن را گزک یا گزستان (جز به جزستان، گویند)»

مطالعه جغرافیای تاریخی داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه در شاهنامه فردوسی ۲۷۳

(فضائی، ۱۳۶۰، ص. ۶۵). فضائی همچنین به پیشینه تاریخی این منطقه اشاره کرده و می نویسد:

«لیکن در آغاز سلسله ساسانیان زمان شاپور نام جز را در شاهنامه می‌نگریم و در زمان بهرام گور دو نام جز و ابرکوه سریعاً ذکر شده و از شکارگاه و شکار گورخر و از آبادانی و توجهات بهرام گور به این سرزمین سخن رفته است و هنوز در این سامان و حوالی آن، قصر و کوشک زر و چشمه و مزرعه به نام بهرام گور بر سر زبان‌های مردم است و چنین بر می‌آید که تا آخر دولت ساسانیان و اوایل ظهور اسلام و سال‌های بعد در حالت آبادانی و اعتبار می‌گذرانده است، به طوری که قدیمی‌ترین اسناد معتبر مانند *المسالك و الممالک اصطخری و حدود العالم من المشرق الی المغرب* در قرن سوم و چهارم هجری آن را به نام برقوه و ابرقوه شهری پرجمعیت و آباد و پر نعمت دیده‌اند» (فضائی، ۱۳۶۰، ص. ۷۲).

همچنین در جایی دیگر می‌نویسد: «در شاهنامه فردوسی در زمان داستان آمدن بهرام گور برای شکار در ابرقوه و ازدحام مردم می‌گوید: (ز جز و ز برکوه مردم دو بهر) مراد از جز و جزستان مزرعه‌ای در دو کیلومتری ابرقوه این است که اکنون میدان بهرام در آن مزرعه معروف است» (فضائی، ۱۳۶۰، ص. ۹۳).

برقوه:

در داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه، یکی از مکان‌هایی که از آن یاد شده، «برقوه» است. این نام، که در منابع مختلف جغرافیایی تاریخی اشاره شده، به شهری در منطقه مرکزی ایران اطلاق می‌شود که به نظر می‌رسد معرب کلمه «برکوه» باشد. از جمله پژوهشگرانی که در دوران معاصر به بررسی مستقیم جغرافیای نام برقوه در شاهنامه پرداخته‌اند باید از شهیدی مازندرانی، سیدی فرخند، امیدسالار نام برد.

شهیدی مازندرانی معتقد است، نام «ابرقوه» از «برکوه» تغییر یافته است و این تغییر به دلیل تصرفات عرب‌ها صورت گرفته است و برکوه به ابرکوه تبدیل شده است. این شهر در شمال و مشرق شیراز واقع شده و به طور کلی در میان مناطق مختلف فارس جایگاه خاصی دارد (شهیدی مازندرانی، ۱۳۷۷، ص. ۲۵۰).

در فرهنگ جغرافیای تاریخی شاهنامه نیز به این نکته اشاره شده است که «برقوه» همان ابرکوه است که در استان یزد قرار دارد. به‌ویژه در شاهنامه، به این شهر سه بار اشاره شده است و در این اشارات، شهری ثروتمند با تولیدات عمده‌ای همچون خز، زر و دیبا معرفی می‌شود. او می

نویسد: در یکی از اشعار *شاهنامه* آمده که مردم این دو شهر، یعنی جز و برقوه، در تجارت و بازارهایی که در آنجا برپا می‌شود، فعال بوده و محصولات گران‌بهایی چون دیبا و خز را صادر می‌کردند (سیدی فرخ، ۱۳۹۹، ص. ۱۴۲).

محمود امید سالار در یادداشت‌های *شاهنامه* نیز به بررسی این نام پرداخته و با استدلال‌های قوی، ابرقوه را همان «برقوه» معرفی کرده است و این دو را یکی می‌داند (امیدسالار، ۱۳۸۹، ص. ۹۱).

باید توجه داشت به جز پژوهش‌های معاصر که در خصوص جغرافیای تاریخی برقوه در *شاهنامه* ذکر شد، در متون تاریخی بسیاری از برقوه (برکوه، ابرقوه، ابرکوه) نام برده شده است. بعضی از مهمترین این کتاب‌ها بدین شرح است: امین احمد رازی در کتاب *هفت‌قلیم* (رازی، ۱۳۷۸، ص. ۱۶۹) که ابرقوه را به عنوان شهری مهم و پررونق معرفی کرده است. نراقی در کتاب *خزائن* (فاضل نراقی، ۱۳۸۰، ص. ۵۳۷) به موقعیت استراتژیک ابرقوه اشاره کرده است. قزوینی در *آثارالبلاد و اخبارالعباد* (قزوینی، ۱۳۷۳، ص. ۱۹۱) ابرقوه را به عنوان یکی از شهرهای مهم ایران در دوره‌های مختلف تاریخی ذکر کرده است. حموی در *معجم البلدان* (الحموی، ۱۳۸۰، ص. ۸۲) و ابن حوقل در *البلدان* (بن حوقل، ۱۳۶۶، ص. ۶۴) نیز به اهمیت ابرقوه در جغرافیای تاریخی ایران پرداخته‌اند. اصطخری در *المسالك الممالک* (اصطخری، ۱۳۴۰، ص. ۱۳۱) و مقدسی در *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم* (مقدسی، ۱۳۶۱، صص. ۱۴۷ و ۶۶۷ و ۶۷۷) نیز ابرقوه را به عنوان شهری پررونق و مهم معرفی کرده‌اند. بکران در *جهان‌نامه* (بکران، ۱۳۴۲، ص. ۸۵) و حدود *العالم من المشرق الی المغرب* (ناشناس، ۱۳۶۲، ص. ۱۳۶) نیز به موقعیت جغرافیایی ابرقوه اشاره کرده‌اند. حافظ ابرو در کتاب جغرافیای خود (حافظ ابرو، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۱) و اعتمادالسلطنه در *مرآة البلدان* (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷، ص. ۲۳) نیز ابرقوه را به عنوان شهری مهم در تاریخ ایران معرفی کرده‌اند. فسایی در *فارس‌نامه ناصری* (فسایی، ۱۳۸۲، صص. ۵۴، ۱۲۴۴) و جکسون در *سفرنامه ایران* (جکسون، ۱۳۵۲، ص. ۳۹۲) نیز به موقعیت ابرقوه در تاریخ و جغرافیای ایران پرداخته‌اند. همچنین *لغت‌نامه دهخدا* (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه برقوه). جهت جلوگیری از اطاله کلام و دور نشدن از مبحث اصلی این مقاله به ذکر همین خلاصه از این منابع در خصوص برقوه بسنده می‌کنیم.

تجزیه و تحلیل داده‌ها:

احتمال وقوع رویدادهای دوران بهرام گور در منطقه ابرقوه و نواحی همجوار:

بررسی جغرافیای تاریخی داستان رفتن بهرام‌گور به نخجیرگاه در شاهنامه فردوسی، نیازمند تحلیل دقیق شواهد تاریخی و جغرافیایی است. شواهد متعددی از آثار باستانی و منابع مکتوب وجود دارد که نشان می‌دهند مناطق ابرقوه و نواحی همجوار، احتمالاً بخش‌هایی از شکارگاه‌های بهرام‌گور در دوران ساسانی بوده‌اند. در این بخش، با استفاده از منابع تاریخی و تحلیل داده‌های مرتبط، تلاش می‌شود این احتمال بررسی شود.

یکی از مهم‌ترین آثار تاریخی که به بهرام‌گور نسبت داده می‌شود، «قصر بهرام» در منطقه سورمق، میان ابرکوه و آواده است. این اثر متعلق به دوره ساسانی بوده و در فهرست آثار ملی ایران به ثبت رسیده است. شریف (۱۳۴۲، ص. ۵۷) اشاره دارد که نام «سورمق» از «سورمه» گرفته شده و در باور ستاره‌شناسان با گنبد کیوان (زحل) ارتباط دارد. همچنین، خرابه‌های این بنا همچنان در نزدیکی سورمق مشاهده می‌شود و باور عمومی بر این است که بهرام‌گور برای شکار به این ناحیه می‌آمده است. در تأیید این موضوع، خاتون‌آبادی (۱۳۱۶، ص. ۱۹) در *العالم و التمدن* نیز از وجود «کوشک بهرام» در جنوب غربی ابرقوه سخن گفته و منطقه را به دلیل وجود کوشک‌های سرخ، سیاه و زرد، یکی از شکارگاه‌های محتمل بهرام‌گور معرفی کرده است. افزون بر این، «باتلاق شکارگور» در شمال ابرقوه، که احتمالاً بهرام‌گور برای شکار به آنجا می‌رفته، به تقویت این فرضیه کمک می‌کند.

یکی از نکات مهم، ارتباط شکارگاه‌های ذکر شده با روایت‌های تاریخی و ادبی درباره بهرام‌گور است. در این میان، شریف (۱۳۴۲، ص. ۵۷) به ارتباط میان سورمق و داستان «هفت‌گنبد» اشاره دارد و بیان می‌کند که بر اساس گفته‌های نظامی، این گنبدها ممکن است در یک دشت واحد قرار داشته باشند. با این حال، منابع محلی معتقدند که هفت‌گنبد بهرام در هفت دشت مختلف در فارس پراکنده بوده‌اند.

همچنین، در *اقلیم پارس* (مصطفوی، ۱۳۴۳، ص. ۳۲۷) ذکر شده که کوشک زرد آواده در نزدیکی آواده و در مسیر ایزدخواست قرار دارد و خرابه‌های موجود در این منطقه به باور عمومی با روایت هفت‌گنبد پیوند دارد. با این حال، نکته مهمی که باید به آن توجه داشت این است که داستان «هفت‌گنبد» تنها در هفت‌پیکر نظامی روایت شده و در شاهنامه فردوسی نیامده است. روایت شاهنامه بیشتر بر زندگی، شکارگری و حکمرانی بهرام‌گور تمرکز دارد و به ساختار داستانی هفت‌گنبد اشاره‌ای ندارد. این موضوع نشان می‌دهد که روایت نظامی احتمالاً تلفیقی از

منابع شفاهی، سنت‌های محلی و عناصر داستانی است که بعدها به صورت ادبی بازنویسی شده است.

علاوه بر آثار مذکور، شریف (۱۳۴۵، ص. ۱۸۶) از «مزرعه بندبهرام» در جنوب اقلید و جنوب سده یاد کرده و همچنین «چشمه گوربهرام» در جنوب «آسپاس» را معرفی کرده است (شریف، ۱۳۴۲، ص. ۸). این موقعیت‌ها، به‌ویژه باتلاقی که خاتون‌آبادی (۱۳۱۶) به عنوان محل فرورفتن بهرام‌گور و زیستگاه طبیعی گورها معرفی کرده است، با موقعیت شمال ابرقوه انطباق دارد. فضائلی (۱۳۶۰، ص. ۷۲) در *اصحاب رس* به نام «جز» و «ابرقوه» در منابع تاریخی از جمله *شاهنامه* اشاره کرده و تأکید کرده است که شکارگاه‌های این منطقه در دوران ساسانیان رونق داشته‌اند. این شواهد بر توجه ویژه بهرام‌گور به این منطقه و توسعه شکارگاه‌های آن دلالت دارد.

تحلیل داده‌های تاریخی، جغرافیایی و منابع مکتوب نشان می‌دهد که منطقه ابرقوه و نواحی همجوار آن، با توجه به موقعیت آثار باستانی و روایات مرتبط با بهرام‌گور، می‌توانسته بخشی از شکارگاه‌های اصلی این پادشاه ساسانی باشد. با اینکه داستان «هفت‌گنبد» در *شاهنامه* فردوسی ذکر نشده و فقط در روایت نظامی گنجوی آمده است، اما منابع مختلف، از جمله توصیفات تاریخی و باستان‌شناسی، به وجود کوشک‌ها و شکارگاه‌هایی در این منطقه اشاره دارند. این یافته‌ها احتمال وقوع برخی از رویدادهای مرتبط با بهرام‌گور در این منطقه را تقویت می‌کند. بنابراین می‌توان امکان تاریخی بودن و جغرافیای داستان رفتن بهرام‌گور به نخجیرگاه از *شاهنامه* فردوسی را در این منطقه محتمل دانست. بر همین اساس می‌توان نقاط اشاره شده در این داستان را مورد بررسی و انطباق قرار داد.



تصویر شماره ۱: تل قصر بهرام‌گور، سورمق (نقشه نشان، بی‌تا)

موقعیت جغرافیایی برقوه (ابرقوه امروزی)

پیش از توضیح درباره موقعیت جغرافیای برقوه، ذکر یک توضیح کوتاه ضروری به نظر می‌رسد: واژه‌های ابرقوه و ابرکوه نمونه‌هایی از تحولات زبانی در فارسی‌اند که به دلیل عوامل تاریخی، صوتی و اجتماعی شکل گرفته‌اند. واژه اصلی، «برقوه» یا «ابرقوه»، که در متون کهن فارسی، از جمله شاهنامه، دیده می‌شود، احتمالاً از دو بخش «بر» (کنار) و «قوه» (احتمالاً به معنای دشت یا منطقه وسیع) تشکیل شده است. با گذر زمان، بخش «قوه» که کم‌کاربرد شد، به دلیل مشابهت صوتی و رایج‌تر شدن واژه «کوه»، با آن جایگزین گردید. همچنین، ورود واژه به زبان عربی و تعریف حرف «ک» به «ق» در آن زبان، باعث سوء تفاهم برخی ایرانیان گردید که فکر کردند واژه اصلی «برکوه» یا «ابرقوه» است. بنابراین، با بررسی دقیق منابع کهن، می‌توان به این نتیجه رسید که واژه اصلی و تاریخی، «برقوه» یا «ابرقوه» است، و «ابرقوه» نتیجه‌ای از تحولات و اشتباهات تاریخی است.

در ارزیابی منابع مختلف در خصوص مکان «برقوه» در داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه، توافق نظری گسترده‌ای بین نویسندگان و منابع مختلف مشاهده می‌شود. تمامی نویسندگان معتبر، از جمله فسایی، شهیدی مازندرانی، سیدی فرخند، محمود امیدسالار و منابع معتبر لغوی همچون لغت‌نامه دهخدا، این نکته را تایید می‌کنند که «برقوه» ذکر شده در شاهنامه با «ابرقوه» امروزی مطابقت دارد. این تطابق در نام‌گذاری و ویژگی‌های جغرافیایی، علاوه بر مستندات موجود در متون تاریخی، در تحلیل‌های مختلف جغرافیایی و ادبی به‌وضوح قابل مشاهده است.

در زمینه جغرافیای تاریخی، این منابع نه تنها به تطابق نام‌های تاریخی و جغرافیایی پرداخته‌اند، بلکه به ویژگی‌های خاص منطقه نیز اشاره کرده‌اند. آب و هوای معتدل، زمین‌های حاصلخیز، و منابع آبی فراوان در منطقه برقوه، این مکان را به یکی از شهرهای مهم و پررونق در دوران تاریخی خصوصاً دوره ساسانی تبدیل کرده است. این ویژگی‌ها به‌ویژه در توصیف‌هایی که از تولیدات کشاورزی و تجاری منطقه همچون خز، زر و دیبا آمده، مؤید جایگاه اقتصادی و تجاری برجسته آن است. این تحلیل جغرافیایی دقیق، نشان‌دهنده ارتباط عمیق بین جغرافیا و اقتصاد در این دوران است.

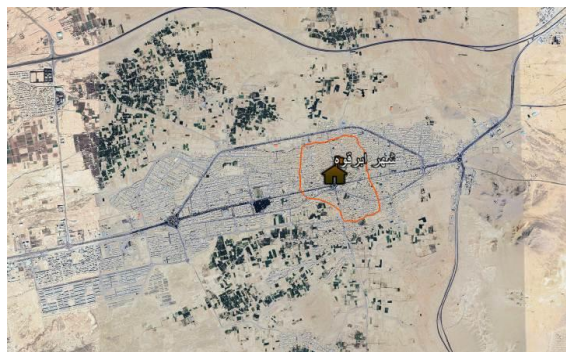
در حوزه باستان‌شناسی، اگرچه در این مقاله به تفصیل از یافته‌های باستان‌شناسی منطقه برقوه اشاره نشده است، اما ذکر موقعیت جغرافیایی و اهمیت تاریخی این منطقه می‌تواند گامی

۲۷۸ دو فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

به‌سوی تحقیقات باستان‌شناسی دقیق‌تر در این ناحیه باشد. در ادامه این مقاله نیز به بعضی بررسی‌های باستان‌شناسی در این زمینه خواهیم پرداخت. همچنین با توجه به موقعیت جغرافیایی مهم برقوه در نزدیکی مسیرهای تجاری و ارتباطات بین مناطق مختلف، احتمالاً آثار باستانی و زیرساخت‌های تاریخی دوره بهرام‌گور می‌باشد را ذکر خواهیم کرد. بنابراین، با توجه به هم‌راستایی میان دیدگاه‌های جغرافیایی، تاریخی، باستان‌شناسی و ادبی در خصوص مکان برقوه، می‌توان گفت که هیچ‌گونه اختلاف‌نظر معناداری در خصوص هویت این مکان وجود ندارد. تمامی این تحلیل‌ها و شواهد مؤید یکپارچگی جغرافیایی و فرهنگی منطقه است و تأکید دارند که مکان «برقوه» در شاهنامه همان «ابرقوه» امروزی است. بنابراین می‌توانیم از جغرافیای مکانی برقوه به عنوان نقطه مبنا یا مرجع جغرافیایی جهت شناسایی دقیق دیگر نقاط اشاره شده در داستان استفاده کنیم.



تصویر شماره ۲: موقعیت جغرافیایی برقوه (Google، n. d.)



تصویر شماره ۳: موقعیت جغرافیایی برقوه (Google، n. d.)

موقعیت جغرافیایی جز

در مورد موقعیت جغرافیایی جز، نظرات مختلفی وجود داشت که در قسمت مبانی نظری پژوهش آنها را بیان کردیم، جدول شماره ۱ تهیه شده توسط نگارندگان، خلاصه نظر ایشان را ارائه می‌دهد:

جدول شماره ۱: نظرات مختلف درباره موقعیت جغرافیایی جز (تهیه و تنظیم نگارندگان)

| نام نویسنده | نظر درباره موقعیت جز |
|--------------------------------|--|
| حمدالله مستوفی | نزدیک اصفهان |
| محمد مهدی بن محمدرضا الاصفهانی | نزدیک اصفهان |
| اعتمادالسلطنه | ۱) در استرآباد (کنار دریای خزر)، ۲) در اقطاع کرمان، ۳) در آباد، نزدیک ابرقوه |
| شهیدی مازندرانی | در آباد، نزدیک ابرقوه. |
| امید سالار | نزدیک ابرقوه |
| سیدی فرخ | در آباد، نزدیک ابرقوه |
| خاتون آبادی | در کنار ابرقوه |
| حبیب‌الله فضائی | در کنار ابرقوه |

برخی از پژوهشگران قدیمی مانند حمدالله مستوفی و محمد مهدی بن محمدرضا الاصفهانی، جز را در ناحیه برخوار اصفهان می‌دانند. با این حال، این نظرات بدون شواهد قاطع جغرافیایی و تاریخی ارائه شده‌اند و نمی‌توان آنها را به عنوان دلیل قطعی برای تعیین موقعیت جز مطرح کرد.

برخلاف این دو پژوهشگر قدیمی، اکثر پژوهشگران معاصر از جمله شهیدی مازندرانی، امید سالار، سیدی فرخ، خاتون آبادی و فضائی، بر این باورند که جز در نزدیکی ابرقوه قرار دارد. شهیدی مازندرانی در کتاب فرهنگ شاهنامه فردوسی به این نتیجه رسیده است که جز باید نزدیک قرای بلوک آباده اقلید فارس باشد. به نظر او، احتمالاً منظور روستای قدیم جزمورق یا گزمیده است که اکنون محله‌ای در شهر آباده است (شهیدی مازندرانی، ۱۳۷۷، ص. ۶۴).

سیدی فرخ نیز در کتاب فرهنگ جغرافیای تاریخی شاهنامه با استناد به نظر دکتر امیدسالار، جز را نزدیک شهر ابرقوه امروزی می‌داند. وی معتقد است که جز در اطراف شهر ابرقوه قرار دارد و همان محله جزمورق یا گزمیده آباده است. این نظر، سیدی فرخ را با شهیدی مازندرانی هم‌عقیده می‌کند (سیدی فرخ، ۱۳۸۸، ص. ۵۴).

اما مهم‌ترین نظرات معاصر مربوط به خاتون‌آبادی و فضائلی است که هر دو، با استفاده از شواهد جغرافیایی و توصیفات دقیق‌تر، جز را در نزدیکی ابرقوه توصیف کرده‌اند. خاتون‌آبادی از رودی به نام جز نام می‌برد که در نزدیکی روستای فروردین قرار دارد. وی اشاره می‌کند که این رود به مزرعه‌ای به نام جزستان می‌رود، که در شمال ابرقوه و در فاصله دو کیلومتری از آن واقع شده است. خاتون‌آبادی جزستان را منطقه‌ای با باغات و درختان فراوان توصیف می‌کند. بر اساس مقاله «بررسی جغرافیای تاریخی محل و جایگاه اصحاب رس» (صالحی، ۱۴۰۱، صص. ۴۳-۸۲)، روستای فروردین مورد اشاره خاتون‌آبادی، احتمالاً همان روستای فراغه امروزی در غرب ابرقوه است. بنابراین، رود جز که خاتون‌آبادی از آن نام می‌برد، احتمالاً همان رودخانه فصلی است که از روستای فراغه به سمت روستای میم و شهر ابرقوه جریان دارد و به دریاچه نمک ابرقوه می‌ریزد. این موضوع توسط فضائلی نیز تأیید شده است که از نام‌هایی مانند جز، جزستان، گز و گزستان برای این منطقه استفاده می‌کند و مانند خاتون‌آبادی، از رود و منطقه جز در نزدیکی ابرقوه نام می‌برد. این توصیفات نشان می‌دهد که منطقه جز در نزدیکی ابرقوه همواره مورد توجه مورخان و جغرافیدانان بوده است (فضائلی، ۱۳۶۰، ص. ۴۵).

همچنین، در داستان رفتن بهرام‌گور به نخجیرگاه از شاهنامه فردوسی نیز، جز و برقوه همواره در کنار هم ذکر شده‌اند که نشان‌دهنده فاصله اندک بین این دو نقطه است. به عنوان مثال، در یکی از ابیات شاهنامه آمده است:

بگویند در شهر برقوه و جز،
همچنین در بیت دیگری آمده است:
ز جز و ز برقوه مردم دوبهر
برفتند بازارگانان شهر،
و در بیت دیگری نیز می‌خوانیم:
ز برقوه با نامداران جز،
ببرند بسیار دیبا و خز
(فردوسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ۲۶۵)

این ابیات نشان می‌دهد که جز و برقوه در نزدیکی هم واقع بوده‌اند و این موضوع نیز با نظر خاتون‌آبادی و فضائلی همخوانی دارد که جز در فاصله دو کیلومتری شمال ابرقوه قرار دارد. به طور کلی، اکثر پژوهشگران معاصر بر این باورند که «جز» در نزدیکی ابرقوه قرار دارد؛ دیدگاهی که از همخوانی نظرهای مختلف و شواهد جغرافیایی و تاریخی پشتیبانی می‌کند. در این میان، خاتون‌آبادی و فضائلی با تأکیدی ویژه، نه تنها این موقعیت را تأیید کرده‌اند، بلکه

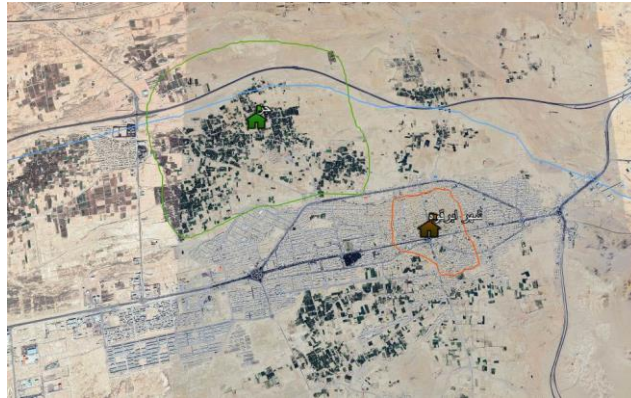
توصیفاتی دقیق تر از ویژگی های این منطقه نیز ارائه داده اند. این اتفاق نظر، بر اعتبار این فرضیه می افزاید و جایگاه جغرافیایی «جز» را در پژوهش های تاریخی تقویت می کند. در نهایت، با توجه به نظرات اکثر پژوهشگران معاصر، شواهد جغرافیایی و تاریخی و همچنین استناد به شاهنامه فردوسی، می توان نتیجه گرفت که منطقه جز در نزدیکی ابرقوه قرار دارد. به خصوص، منطقه جز که خاتون آبادی و فضایی از آن نام می برند، در فاصله دو کیلومتری شمال ابرقوه واقع شده است و این موضوع به نظر دقیق تر می رسد. این همجواری جغرافیایی می تواند تأییدی بر صحت موقعیت جز در نزدیکی ابرقوه باشد. با این توضیحات، می توان نتیجه گرفت که جز در نزدیکی ابرقوه قرار دارد و این نتیجه گیری با شواهد موجود و نظرات پژوهشگران معاصر همخوانی دارد.



تصویر شماره ۴: موقعیت جغرافیایی جز از نظر شهیدی مازندرانی و همکاران (Google، n. d.)



تصویر شماره ۵: موقعیت جغرافیایی جز از نظر خاتون آبادی و فضایی (Google، n. d.)



تصویر شماره ۶: موقعیت جغرافیایی جز از نظر خاتون آبادی و فضائی (Google، n. d.)



تصویر شماره ۷: نقشه مکان های ارائه شده برای منطقه جز (Google، n. d.)

موقعیت جغرافیایی کاسه رود

نکته بعدی که در متن ابیات داستان وجود دارد، اشاره به بیتی است که موقعیت خیمه گاه ها و چادرهای لشکریان را توصیف می کند. در این بیت آمده است:

همه خیمه ها خوان زرین نهاد
بر کاسه رود آرایش چین نهاد
(فردوسی، ۱۳۷۲، ج. ۶، ص. ۵۱۳)

این بیت نشان می دهد که لشکریان بهرام گور در کنار رودی به نام کاسه رود خیمه زدند و برای غذا خوردن سفره های زرین گسترده کردند. عبارت «آرایش چین» نیز به استفاده از پارچه های زیبای چینی برای تزئین خیمه ها اشاره دارد. این توصیف ها به شناسایی موقعیت جز و کاسه رود در جغرافیای منطقه کمک می کند.

کاسه رود، رودی شناخته شده در شاهنامه است و در داستان دیگری از شاهنامه فردوسی به نام لشکرکشی کیخسرو به توران به خونخواهی پدرش سیاوش نیز ذکر شده است. در آن داستان، بارها از کاسه رود نام برده شده است. بنابراین با شناسایی موقعیت جغرافیایی کاسه رود می توان به موقعیت دقیقتری از جغرافیای تاریخی و مکان های نام برده شده در داستان رفتن بهرام گور به شکار شیران پی برد.

در داستان لشکرکشی کیخسرو به توران به خونخواهی پدرش، سیاوش، در این ابیات از کاسه رود نام برده شده است:

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| از ایدر شود تا سوی کاسه رود | دهد بر روان سیاوش درود |
| دلیری از ایران بباید شدن | همه کاسه رود آتش اندر زدن |
| همه مرزها کرد بی تار و پود | همی رفت اینگونه تا کاسه رود |
| خبر شد به ترکان کز ایران سپاه | سوی کاسه رود اندر آمد براه |
| مبادا بر این بوم و برها درود | کلات و سیه کوه و هم کاسه رود |
| بسختی گذشت از در کاسه رود | جهان را همه رنج برف آب بود |
| از این گونه لشکر سوی کاسه رود | برفتند بی مایه و تار و پود |

(فردوسی، ۱۳۷۱، ج. ۳، صص. ۲۷-۱۰۲)

محمد شریفی در کتاب فرهنگ و ادبیات فارسی، ذیل واژه کاسه رود، به توصیف این رود تاریخی می پردازد. وی می نویسد:

«کاسه رود رودخانه ای تاریخی است واقع در شهرستان ابرکوه، یکی از شهرستان های استان یزد، که در شاهنامه از آن یاد شده است. این رود در مرز ایران و توران قرار داشت و نبرد میان پلاشان و بیژن در نزدیکی آن اتفاق افتاد. افراسیاب برای جلوگیری از پیشروی ایرانیان، بر آن سوی رود کوهی از هیزم فراهم کرده بود. گیو داوطلب آتش زدن هیزم و گشودن راه شد و کیخسرو به او خلعت و گنج بخشید. طوس نیز پس از کشته شدن فرود، گیو را برای گشودن راه فرستاد. گیو هیزمها را به پیکان آتش زد و تا سه هفته راه به دلیل آتش، دود و باد مسدود بود. پس از فرونشستن آتش، ایرانیان از آن راه به سمت توران حرکت کردند» (شریفی، ۱۳۹۶، ذیل واژه کاسه رود).

این توصیف ها نشان می دهد که کاسه رود نه تنها یک رود تاریخی، بلکه مکانی مهم در رویدادهای شاهنامه بوده است. همچنین محمد شریفی جغرافیای آن را در شهرستان ابرکوه می

داند که منظور همان ابرقوه یا برقوه است که در داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه از آن نام برده شده و موقعیت آن را پیشتر بررسی کردیم. بنابراین کاسه رود و توضیح شریفی گواهی واضح بر صحت موقعیت های کاسه رود و به طبع آن برقوه و جز در داستان مورد بررسی است. پژوهشگران دیگری نیز موقعیت این رود را بررسی کرده اند. خاتون آبادی نیز در کتاب *العالم و التمدن* به موقعیت جغرافیایی کاسه رود اشاره می کند. وی می نویسد: «کاسه رود در شمال شرق ابرکوه به مساحت چهل کیلومتر واقع است» (خاتون آبادی، ۱۳۱۶، ص. ۱۳).

حبیب الله فضائلی در کتاب اصحاب رس نیز به توصیف کاسه رود پرداخته است. وی می نویسد: «کاسه رود، به گفته آگاهان، مسافتی در حدود چهل فرسنگ از حوالی ایزدخواست تا برد شیراز و کفه یزد ادامه می یابد و فاصله آن تا ابرقوه تقریباً ۲۴ کیلومتر است. این رود به نام کاسه رود شهرت دارد و آثار نشان می دهد که در روزگار کهن بستر رود عظیمی بوده است، ولی اکنون آب ندارد. فردوسی مکرراً از آن در *شاهنامه* یاد کرده است» (فضائلی، ۱۳۶۰، ص. ۴۵).

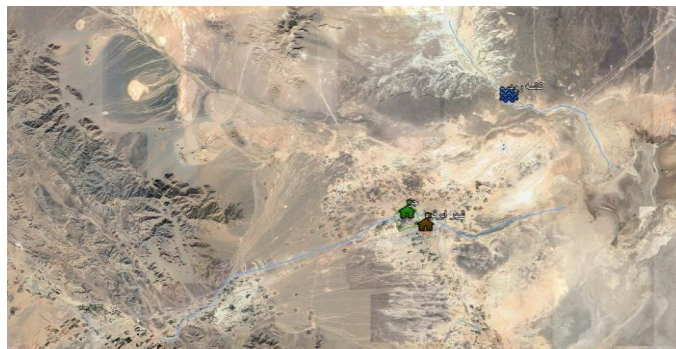
همگی این مطالب صحت جغرافیای نقاطی را که تاکنون بررسی کرده ایم تأیید می کند. ضمناً شناسایی موقعیت کاسه رود می تواند، جغرافیای کلی دقیقتری از محل اتفاقات داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه به ما بدهد.

با توجه به توصیف ها و نظرات پژوهشگران، می توان به این نتیجه رسید که کاسه رود یک مکان مهم در جغرافیای تاریخی ایران بوده است که در داستان های *شاهنامه* نقش برجسته ای داشته است. همچنین، این توصیف ها به شناسایی دقیق تر جغرافیای تاریخی منطقه کاسه رود و اطراف آن کمک کرده است. با این حال، بررسی های بیشتر در زمینه تغییرات جغرافیایی و باستان شناسی منطقه می تواند به درک بهتری از این منطقه کمک کند. همچنین، ارتباط کاسه رود با دیگر نقاط تاریخی و مهم جغرافیایی در منطقه نیز می تواند به تحلیل جامع تر این منطقه کمک کند.

تا اینجا در بررسی و تجزیه و تحلیل موقعیت های جغرافیایی مختلف داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه در *شاهنامه* فردوسی، از روش کتابخانه ای برای جمع آوری اطلاعات استفاده شده است. این روش شامل بررسی متون تاریخی، ادبی و جغرافیایی بوده که به ما کمک کرده است تا یک تصویر دقیق تر از موقعیت های جغرافیایی تاریخی این مناطق دست یابیم.

با پیشرفت تحقیق و نیاز به تأیید و تکمیل اطلاعات کتابخانه ای، توجه به آثار تاریخی و باستان شناسی موجود در منطقه ضروری به نظر می رسد. بنابراین، در ادامه تجزیه و تحلیل داده های پژوهش، شیوه جمع آوری اطلاعات به روش میدانی و کتابخانه ای را بکار می گیریم.

این تغییر در شیوه جمع‌آوری اطلاعات به تحلیل دقیق‌تر و تأیید اطلاعات کتابخانه‌ای کمک خواهد کرد. همچنین، استفاده از بررسی‌های میدانی به عنوان مکمل اطلاعات کتابخانه‌ای، اعتبار و دقت نتایج پژوهش را افزایش خواهد داد. به طور کلی، ترکیب دو روش کتابخانه‌ای و میدانی به ما اجازه می‌دهد تا به درک عمیق‌تر و جامع‌تری از این مناطق و نقش آنها در داستان مذکور دست یابیم. همچنین، این رویکرد ترکیبی به ما کمک می‌کند تا به نتیجه‌گیری‌های دقیق‌تر و قابل اعتمادتری دست یابیم.



تصویر شماره ۸: موقعیت جغرافیایی کاسه‌رود، ابرقوه و موقعیت‌های ارائه شده برای جز (Google, n.d.)



تصویر شماره ۹: موقعیت تل قصر بهرام‌گور در سورمق (Google, n.d.)

بررسی میدانی و نتایج آن

منابع مکتوب بررسی شده در این پژوهش و آثار تاریخی ارائه شده در این منابع، وجود شکارگاهی بزرگ مربوط به دوران بهرام گور در مناطق نزدیک به ابرقوه، جز و کاسه‌رود محتمل می‌دانست. به همین دلیل، این مناطق مورد بررسی و پایش میدانی قرار گرفتند. همچنین پس از بررسی میدانی اولیه نشان داد منطقه شمال شرقی شهرستان ابرقوه با توجه به موقعیت جغرافیایی، احتمالاً بخشی از شکارگاه بهرام‌گور بوده است. لذا، این مناطق با دقت بیشتری

مورد پایش قرار گرفت و نتایج بررسی‌های میدانی در این منطقه منجر به دستیابی به آثار تاریخی گردید که احتمالاً با داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه در شاهنامه فردوسی مرتبط است. این آثار تاریخی در شمال شرقی ابرقوه و در مسیر جاده تاریخی این شهر به جرقویه و در مرز بین سه استان یزد، فارس و اصفهان قرار دارند. این آثار شامل دو مجموعه بنای مرتبط به هم و با فاصله حدود ۶ کیلومترند. این آثار تاریخی در دوره معاصر به دلیل تغییر مسیر جاده اصلی ابرقوه به جرقویه مورد بی‌توجهی واقع شده و تنها پژوهشگران اندکی درباره آن سخن گفته‌اند. از جمله نویسندگانی که درباره این آثار تاریخی مطالبی ذکر کرده‌اند، ایرج افشار است. ایرج افشار در کتاب *یادگارهای یزد* درباره این آثار تاریخی می‌نویسد:

«از ابرقوه به سوی اسفنداران (از توابع اصفهان) راهی کاروانی در قدیم بوده است که امروزه به کلی متروک است و هیچ آمد و شدی از آن نمی‌شود مگر گاه‌وبی‌گاه شتردارانی از آن می‌گذرند که زغال و چوب حمل می‌کنند. در این راه آثار دو رباط کهنه وجود دارد که به شرح زیر معرفی می‌شود. رباط اول: این رباط در ۵ فرسنگی آبادی تیزک و هفت فرسنگی شهر ابرقوه واقع و بنای آن از سنگ و ملات گچی مرسوم قدیم و به ابعاد ۱۹ × ۱۹ متر و دارای ۱۱ اتاق است. یعنی هر ضلع آن ۴ اتاق گنبدی شکل دارد (و گنبدها هم از سنگ بوده). یکی از دهنه‌ها در ضلع شرقی مدخل رباط است» (افشار، ۱۳۷۴، ص. ۳۶۷).

این آثار نشان می‌دهد که منطقه ابرقوه در گذشته به عنوان شکارگاه مورد استفاده قرار می‌گرفته است. همچنین با بررسی‌های میدانی انجام شده، مشخص شد که این آثار تاریخی رباط نیستند، چرا که تیرکش‌هایی در هر ضلع از این بنا وجود دارد، لذا به نظر می‌رسد که این آثار تاریخی کارکرد کمین‌گاه شکار داشته‌اند. همچنین، با توجه به اینکه تیرکش‌ها به صورت عمودی‌اند و تیرکش‌های عمودی برای تیروکمان مناسب‌اند، لذا مورد استفاده آنها برای تیروکمان بوده است. همچنین، با توجه به مصالح مورد استفاده در باقیمانده‌های سازه بنا، می‌توان به این نتیجه رسید که احتمالاً قدمت این بنا به دوره ساسانی باز می‌گردد. استفاده از ملات قیر در پایه بنا که در میانه یک رودخانه فصلی قدیمی به نام شاه‌نشین ایجاد شده است، نیز می‌تواند نشان دهنده ارتباط این بنا با پادشاهان ساسانی و به دنبال آن داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه در شاهنامه فردوسی باشد.

مطالعه جغرافیای تاریخی داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه در شاهنامه فردوسی ۲۸۷



تصویر شماره ۱۰: کمین‌گاه شکار شاه‌نشین (تهیه و تنظیم نگارندگان)



تصویر شماره ۱۱: کمین‌گاه شکار شاه‌نشین (تهیه و تنظیم نگارندگان)



تصویر شماره ۱۲: تیرکش‌های کمان (تهیه و تنظیم نگارندگان)



تصویر شماره ۱۳: تیرکشی های کمان (تهیه و تنظیم نگارندگان)



تصویر شماره ۱۴: پی کمین گاه شکار شاه نشین که از ملات قیر در آنها استفاده شده است (تهیه و تنظیم نگارندگان)

در فاصله ۶ کیلومتری از این کمین گاه شکار، آثار تاریخی دیگری وجود دارد که ایرج افشار در مورد آنها چنین می نویسد:

«به فاصله یک فرسنگ از رباط اول رباط بزرگتر و کهنه تری معروف به رباط شاه نشین هست. این رباط هم سنگی است، به ابعاد 30×30 متر. در ورودی آن از جهت شمال است. ارتفاع دیوارهای آن ۳ متر است. در میانه رباط آب انبار و در وسط اضلاع شرقی و جنوبی و غربی ۳ صفا اتاق مانند ساخته شده و اتاق جانب جنوب دارای محراب است. رباط، چهار برج در چهار گوشه و ۳ گاوپهلو متصل به اتاقها نزدیک رباط یک بنای سنگی مشتمل بر یک سفره در وسط و دو اتاق در دو طرف آن (با گنبد سنگی) وجود دارد و از بنای رباط کهنه تر به نظر می رسد» (افشار، ۱۳۷۴، ۳۶۷ و ۳۶۸).

رباطی که ایرج افشار از آن نام می‌برد به نظر در ارتباط مستقیم با کمین‌گاه شکار اول است و کارکرد احتمالی آن به نظر محل نگهداری اسبها بوده تا موجب پراکنده شدن شکارها نشوند. این آثار و محل قرارگیری آنها بیانگر آن است که این بناها به هدف شکار ساخته شده‌اند. هرچند بنایی که دارای برج نگهبانی است احتمالاً مربوط به دوره اسلامی است ولی به نظر می‌رسد این بنا بر روی یک سازه کهن‌تر ساخته شده باشد. اما بنای پشت آن که افشار آن را بنای سنگی مشتمل بر یک صدف در وسط و دو اتاق در اطراف آن با گنبد‌های سنگی و کهن‌تر می‌داند، به آثار تاریخی دوره ساسانی در جنوب استان فارس شبیه و قابل انطباق است و احتمال دارد این دو اتاق مربوط به دوران بهرام‌گور باشند.

همگی این آثار تاریخی امروزه در مجاورت راه شوسه‌ای که از ابرقوه به سمت جرقوئیه اصفهان می‌رود قرار گرفته و به جهت قرار گرفتن در نقطه مرزی بین سه استان یزد، فارس و اصفهان و همچنین دورافتاده بودن، تاکنون مورد بی‌توجهی قرار گرفته و پژوهشی دقیق در مورد آن صورت نگرفته است.

ساشا ریاحی مقدم، معاون سابق میراث فرهنگی استان یزد، نیز به اهمیت شکارگاه شاه‌نشین اشاره می‌کند و در این باره می‌نویسد:

«شکارگاه شاه‌نشین مجموعه دو بنای تاریخی در ارتباط باهم است که در فاصله حدود ۵ کیلومتری از یکدیگر قرار دارد. بنای ابتدایی که بسیار شبیه به کاروانسرا است خود از دو بنا یکی در سمت جنوب غربی و دیگری در شمال شرقی تشکیل شده است. شکارگاه شاه‌نشین در مسیر جاده ابرکوه به جرقوئیه و در مجاورت رشته کوه‌های زاگرس مرکزی ایران در جنوب و کویر فلات مرکزی ایران و در کنار یک رود فصلی به نام شاه‌نشین قرار دارد. این شکارگاه موقعیت بسیار مناسبی برای شکار حیوانات منطقه در گذشته داشته است. لذا جهت شکار توسط پادشاهان در ادوار مختلف استفاده می‌شد. این شکارگاه در منطقه مرزی بین سه استان یزد و فارس و اصفهان واقع شده و بنای جنوب غربی آن شباهت بسیار به آثار تاریخی سروستان فارس که مربوط دوره ساسانی است، دارد. بنای کاروانسرای شمالی نیز شباهت بسیار به آثار دوره مغول دارد. بخش دوم آثار تاریخی شکارگاه به اتاق‌های شکار تعلق دارد و دارای تیرکش‌هایی جهت شکار است» (ریاحی مقدم، ۱۳۹۷)

این شواهد نشان می‌دهد که شکارگاه شاه‌نشین در ادوار مختلف تاریخی مورد استفاده قرار می‌گرفته است.

نتایج بررسی میدانی و تحلیل‌های انجام‌شده با منابع مکتوب نشان می‌دهند که منطقه حد فاصل بین کاسه‌رود شهر ابرقوه و منطقه جز به سمت مناطق شمال شرقی آن، به‌ویژه در مجاورت مسیر تاریخی ابرقوه به جرقویه، احتمالاً بخشی از شکارگاه بهرام‌گور در دوره ساسانی بوده است. این منطقه شامل مجموعه‌ای از آثار تاریخی است که بیشتر به عنوان کمین‌گاه‌های شکار شناخته می‌شوند. این آثار، به‌ویژه در نزدیکی مرز سه استان یزد، فارس و اصفهان، به دلیل دورافتادگی و تغییر مسیر جاده‌ها، تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. با این حال، شواهد موجود و تحلیل‌های باستان‌شناسی حاکی از آن است که این مکان‌ها از اهمیت ویژه‌ای در تاریخ شکارگاه‌های سلطنتی ایران باستان خصوصاً در ارتباط با بهرام‌گور برخوردار بوده‌اند. موقعیت‌ها و آثار تاریخی در اطراف ابرقوه، به‌ویژه در منطقه جز و کاسه‌رود علاوه بر شواهد تاریخی، مبین اهمیت این مناطق به عنوان شکارگاه بهرام‌گور در دوره ساسانی است. تطابق این آثار با شواهد ادبی، همچون روایت‌های شاهنامه و آثار نویسندگان دیگر، از جمله نظامی گنجوی، نشانه‌ای از ارتباط عمیق و گسترده ادبیات، تاریخ و جغرافیا در این خصوص است و تجزیه و تحلیل داده‌ها در ارتباط با جغرافیای مکان رویداد داستان رفتن بهرام‌گور به نخجیرگاه در شاهنامه فردوسی به وضوح ارتباط بین منابع تاریخی و ادبی و تطابق آنها با واقعیت‌های جغرافیایی را نشان می‌دهد. بررسی دقیق این نقاط و تطابق آنها با وضعیت فعلی مکان‌ها، می‌تواند به درک بهتر تاریخ و فرهنگ ایران در دوره ساسانی کمک کند.



تصویر شماره ۱۵: بناهای شکارگاه شاه‌نشین (تهیه و تنظیم نگارندگان)



تصویر شماره ۱۶: بناهای دو اتاق و یک صفا در شکارگاه شاه‌نشین (تهیه و تنظیم نگارندگان)



تصویر شماره ۱۷: بنای اسلامی و بنای کهن شکارگاه شاه نشین (تهیه و تنظیم نگارندگان)



تصویر شماره ۱۸: تصویری از پشت دو اطاق شکارگاه شاهنشین (تهیه و تنظیم نگارندگان)



تصویر شماره ۱۹: تصویر موقعیت شکارگاه شاهنشین (تهیه و تنظیم نگارندگان)

نتیجه گیری

این پژوهش با هدف شناسایی دقیق تر موقعیت جغرافیایی داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه در شاهنامه فردوسی، با تأکید بر استفاده از منابع مکتوب، تحلیل های جغرافیایی و بررسی های میدانی انجام شده است. در این راستا، سه مکان کلیدی داستان شامل برقوه، جز و کاسه رود مورد بررسی قرار گرفته اند.

برقوه بر اساس تحلیل متون تاریخی و ادبی، با شهرستان ابرقوه در استان یزد تطبیق داده شده است. همچنین، محل جز در منطقه‌ای به نام جزستان، نزدیک ابرقوه، شناسایی شده است. علاوه بر این، مشخص شد که کاسه‌رود، رودخانه‌ای تاریخی که در شاهنامه فردوسی ذکر شده است، در شمال شرق ابرقوه قرار دارد.

نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهند که شکارگاه بهرام‌گور در منطقه‌ای بین رودخانه کاسه‌رود و کوه‌های مرزی ابرقوه و آبادیه قرار داشته است. این نتیجه توسط شواهد باستان‌شناسی مانند رباط شاه‌نشین و تل قصر بهرام که به دوره ساسانیان بازمی‌گردد، تأیید شده است. وجود این آثار تاریخی نشان‌دهنده نقش مهم این منطقه به عنوان یک شکارگاه بزرگ در دوران بهرام‌گور است.

دستاورد اصلی این پژوهش، ارائه تفسیر دقیق‌تر و مستندتری از موقعیت جغرافیایی داستان رفتن بهرام‌گور به نخجیرگاه است. این تحقیق نشان می‌دهد که تطبیق متون ادبی با شواهد تاریخی و میدانی می‌تواند به درک بهتر ساختار جغرافیایی و فرهنگی ایران در دوران باستان کمک کند. نتایج این پژوهش نه تنها به روشن‌سازی جغرافیای تاریخی داستان‌های شاهنامه کمک کرده است، بلکه می‌تواند به عنوان پایه‌ای برای مطالعات آینده در حوزه‌های مختلفی از جمله باستان‌شناسی، تاریخ‌نگاری و گردشگری فرهنگی عمل کند. این یافته‌ها همچنین می‌توانند در برنامه‌ریزی‌های گردشگری فرهنگی و حفاظت از میراث تاریخی منطقه نقش مؤثری ایفا کنند.

در این پژوهش از روش تطبیقی-تحلیلی برای مقایسه متون ادبی با شواهد تاریخی و میدانی استفاده شد. تأیید یافته‌ها توسط شواهد باستان‌شناسی و ارائه نقشه‌های دقیق و توضیحات مکانی برای تسهیل درک بهتر مکان‌های مرتبط، اعتبار پژوهش را افزایش داده است. با این حال، این پژوهش با محدودیت‌هایی مانند کمبود منابع تاریخی دقیق، تغییرات جغرافیایی در طول زمان، و محدودیت‌های میدانی در بررسی دقیق‌تر مناطق مورد مطالعه مواجه بوده است.

پیشنهاد می‌شود که در آینده تحقیقات باستان‌شناسی بیشتری در مناطق شناسایی شده در این زمینه انجام شود تا به تأیید دقیق‌تر یافته‌های حاضر کمک کند. همچنین، پیشنهاد می‌گردد که پژوهش‌های بیشتری بر اساس داستان‌های شاهنامه و با استفاده از روش‌های تحلیلی و تطبیقی انجام شود تا جغرافیای تاریخی شاهنامه فردوسی به صورت کامل‌تر شناخته شود.

مطالعه جغرافیای تاریخی داستان رفتن بهرام گور به نخجیرگاه در شاهنامه فردوسی ۲۹۳

استفاده از فناوری‌های نوین مانند GIS (سیستم اطلاعات جغرافیایی) برای تحلیل دقیق‌تر مکان‌های تاریخی، می‌تواند به توسعه دانش در این زمینه کمک کند. امید است که این پژوهش انگیزه‌ای برای تحقیقات بیشتر در زمینه تاریخ و فرهنگ ایران زمین باشد و به تقویت دانش ما درباره جغرافیای تاریخی ادبیات ایران کمک کند. این تحقیق نشان می‌دهد که تطبیق متون ادبی با شواهد تاریخی و میدانی می‌تواند به درک بهتر ساختار جغرافیایی و فرهنگی ایران در دوران ساسانی کمک کند.

کتابنامه

- اصطخری، ا. (۱۳۴۰). مسالک و ممالک. بنیاد ترجمه و نشر کتاب.
- الاصفهانی، م. م. (۱۳۶۸). نصف جهان فی تعریف الاصفهان (به کوشش م. ستوده). امیرکبیر.
- اعتمادالسلطنه، م. ح. (۱۳۶۷). مرآة البلدان (ج. ۱). دانشگاه تهران.
- افشار، ا. (۱۳۷۴). یادگارهای یزد (ج. ۱؛ چ. ۲). انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و خانه کتاب یزد.
- امیدسالار، م. (۱۳۸۹). یادداشت‌های شاهنامه. چشمه.
- بکران، م. (۱۳۴۲). جهان‌نامه. ابن سینا.
- بن حوقل، م. (۱۳۶۶). صورة الارض (سفرنامه ابن حوقل) (ترجمه ج. شعار). امیرکبیر.
- بویراتی، م. (۱۳۸۸). بررسی شخصیت تاریخی، اسطوره‌ای و ادبی بهرام‌گور [پایان‌نامه کارشناسی ارشد]. دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه کاشان.
- بیرمی، ج. (۱۳۸۹). جغرافیای شاهنامه از کیومرث تا کیخسرو. آستان قدس رضوی.
- جکسون، آ. و. (۱۳۵۲). ایران در گذشته و حال (سفرنامه جکسون) (ترجمه م. امیری و ف. بدره‌ای). انتشارات خوارزمی.
- حافظ ابرو، ع. (۱۳۷۵). جغرافیای حافظ ابرو (ج. ۲). میراث مکتوب.
- الحموی، ش. (۱۳۸۰). معجم البلدان (ترجمه ع. منزوی، ۲ ج.). سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه).
- خاتون‌آبادی، م. ح. (۱۳۱۶). العالم و التمدن. [دستنویس منتشر نشده].
- دهخدا، ع. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا (جلد ۳). انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، ا. ه. (۱۳۷۸). هفت اقلیم (جلد ۱). صداوسیما جمهوری اسلامی ایران (سروش).
- ریاحی‌مقدم، س. (۱۳۹۷). کشف محوطه‌های باستانی «دژ سپیدکوه»، «کاخ سودابه»، «آتشکده کوه گبری» و «شکارگاه شاه‌نشین» در یزد. صدای میراث.
- سیدی فرخ‌د، م. (۱۳۸۸). فرهنگ جغرافیای تاریخی شاهنامه. نی.

۲۹۴ دو فصل نامه علمی پژوهش نامه فرهنگ و زبان های باستانی سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

- شریف، ع. (۱۳۴۵). تاریخ و جغرافیای شهرستان آباده. چاپخانه موسوی.
- شریفی، م. (۱۳۹۶). فرهنگ و ادبیات فارسی. نشر نو.
- شهیدی مازندرانی، ح. (۱۳۷۷). فرهنگ شاهنامه. بلخ.
- صالحی، م. ح. و اشعاری، م. (۱۴۰۱). مطالعه بینامتنی جغرافیای تاریخی مکان رویداد گذر سیاوش از آتش. جستارهای تاریخی، ۱۳(۱)، ۳-۴۴.
- صالحی، م. ح. و اشعاری، م. (۱۴۰۱). مطالعه جغرافیای تاریخی محل و جایگاه اصحاب رس. مطالعات تاریخ اسلام، ۱۵(۵۶)، ۴۳-۸۲.
- فاضل نراقی، ا. (۱۳۸۰). خزائن (ج. ۱). قیام.
- فردوسی، ا. (۱۳۷۲). شاهنامه (ویرایش م. ت. خالقی مطلق؛ ج. ۱ - ۱۰). مزدا.
- فسایی، ح. (۱۳۸۲). فارس نامه ناصری (ج. ۱ و ۲). امیرکبیر.
- فضائلی، ح. (۱۳۶۰). اصحاب رس. میثم تمار.
- قزوینی، ز. (۱۳۷۳). آثار البلاد و اخبار العباد (ترجمه ج. میرزا قاجار). امیرکبیر.
- محبوب، م. ح. (۱۳۶۱). گور بهرام گور. ایران نامه، ۲(۲)، ۱۴۷-۱۶۳.
- مستوفی قزوینی، ح. (۱۳۳۶). نزهة القلوب (به کوشش م. دبیرسیاقتی) کتابخانه طهوری.
- مصطفوی، م. ت. (۱۳۴۳). اقلیم پارس (آثار تاریخی و اماکن باستانی فارس) (ج. ۱). اشارت.
- مقدسی، ا. م. (۱۳۶۱). احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم (ترجمه ع. منزوی). کاویان.
- ناشناس (۱۳۶۲). حدود العالم من المشرق الی المغرب. کتابخانه طهوری.
- نقشه نشان. (بی تا). تل قصر بهرام گور [نقشه دیجیتال]. بازیابی شده در ۱۵ آبان ۱۴۰۳ از <https://neshan.org/maps>.

- Afshar, I. (1995). *Yadegarha-ye Yazd* (2nd ed.; Vol. 1). Cultural Heritage and Book House of Yazd. [In Persian]
- Anonymous. (1983). *Houdoud al-alam men al-mashregh el al-maghreb*. Amirkabir.
- Bakran, M. N. (1963). *Jahan-Nameh*. Ibn Sina Library. [In Persian]
- Biruni, H. (2010). *The geography of Shahnameh: From Kayumars to Kay Khosrow*. Astan Quds Razavi. [In Persian]
- Boyerati, M. (2009). *A Study of the historical, mythological, and literary character of Bahram Gur* [Master's thesis]. University of Kashan. [In Persian]
- Dehkhoda, A. A. (1998). *Dehkhoda dictionary* (Vol. 3). Tehran University Press. [In Persian]

- Etemad al-Saltaneh, M. H. (1988). *Mir'at al-Buldan* (Vol. 1). University of Tehran Press. [In Persian]
- Fasa'i, H. H. (2003). *Farsnameh-ye Naseri* (Vols. 1-2). Amir Kabir. [In Persian]
- Fazaeli, H. (1981). *Ashab al-Rass*. Meitham Tamar. [In Persian]
- Fazel Naraqi, A. M. (2001). *Khazaen* (Vol. 1). Ghiam. [In Persian]
- Google. (n.d.). [Google earth]. Retrieved in 2024 from: <https://www.google.com/earth/>
- Hafiz-e Abru, A. L. (1996). *The geography of Hafiz-e Abru* (Vol. 2). Miras-e Maktub. [In Persian]
- Hamawi, Y. (2001). *Mu'jam al-Buldan* (A. Monzavi, Trans.; 2 Vols.). Cultural Heritage Organization. [In Persian]
- Ibn Hawqal, M. A. (1987). *Surat al-ard* (J. Sho'ar, Trans.). Amir Kabir. [In Persian]
- Isfahani, M. M. (1989). *Nesf-e jahan fi ta'rif al-Isfahan* (M. Sotoudeh, Ed.). Amir Kabir. [In Persian]
- Istakhri, I. M. (1961). *Masalik va mamalik*. Foundation for Translation and Publication of Books. [In Persian]
- Jackson, A. V. W. (1973). *Iran: Past and present* (M. Amiri & F. Badraei, Trans.). Kharazmi. [In Persian]
- Khatoonabadi, S. M. (1937). *Al-Alam wa al-Tamaddun* [Unpublished manuscript]. [In Persian]
- Mahjoub, M. J. (1982). The tomb of Bahram Gur. *Iran-Nameh*, -(2), 147-163. [In Persian]
- Mostofi Qazvini, H. A. (1957). *Nuzhat al-Qulub* (M. Dabir-Siyaqi, Ed.). Tahuri Library. [In Persian]
- Neshan Map. (n.d.). Tel Qasr-e Bahram-e Gur [Digital map]. Retrieved November 6, 2024, from <https://neshan.org/maps>. [In Persian]
- Omid Salar, M. (2010). *Shahnameh notes*. Cheshmeh. [In Persian]
- Qazvini, Z. M. (1994). *Asar al-Bielad wa Akhbar al-ebad* (J. Mirza Qajar, Trans.). Amir Kabir. [In Persian]
- Razi, A. A. (1999). *Haft eghlim* (Vol. 1). Soroush. [In Persian]
- Riahi-Moghaddam, S. (2018). Discovery of the archaeological sites "Dezh Sepidkuh," "Sudabeh Palace," "Kuh-e Gabari Fire Temple," and "Shahneshin Hunting Ground" in Yazd. *Seday-e Miras*. <https://bit.ly/3YELK2g> [In Persian]

- Salehi, M. H., & Ash'ari, M. (2022). A study of the historical geography of Ashab al-Rass's location. *Journal of Islamic History Studies*, 15(56), 43-82. [In Persian]
- Salehi, M. H., & Ash'ari, M. (2022). An intertextual study of the historical geography of Siavash's fire ordeal location. *Historical Essays*, 13(1), 3-44. [In Persian]
- Sharif, A. (1966). History and geography of Abadeh county. Mousavi. [In Persian]
- Sharifi, M. (2017). Persian literature and culture. Now Publications. [In Persian]