

بام خداوند جان فرین کیم سخن در زبان ایران

مطالعات تاریخ فرهنگی

فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی انجمن ایرانی تاریخ

سال پانزدهم، شماره پنجاه و نهم، بهار ۱۴۰۳ - شایا: ۹۹۴۵-۲۰۰۸ - شایا الکترونیک: ۲۷۸۳-۲۱۲۰

به استناد نامه شماره ۱۷۹۸۶۲ مورخ ۹۰/۰۹/۱۲ کمیسیون نشریات علمی کشور، این فصلنامه درجه علمی - پژوهشی دارد.

شناسنامه

صاحب امتیاز: انجمن ایرانی تاریخ

مدیر مسئول: علیرضا ملایی توانی

سردبیر: عباس قدیمی قیداری

مدیر داخلی: اعظم ریاحی

ویراستار: فاطمه نجفی

مترجم چکیده‌ها: سیدمهدی حسینی

تقی آباد

نویسه گردان: زینب میرزایی

کارشناس اجرایی: فاطمه نجفی

صفحه‌آرا: مرتضی انصاف‌منش

چاپ: انجمن ایرانی تاریخ

قیمت: ۵۰۰۰۰ تومان

تارنما: www.chistorys.ir

رایانامه: chistorys.ir@gmail.com

هیئت تحریریه:

دکتر علیرضا ملایی توانی، استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر عباس قدیمی قیداری، استاد دانشگاه تبریز

دکتر عباس احمدوند، دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

دکتر نزهت احمدی، دانشیار دانشگاه اصفهان

دکتر عباس برومند اعلم، دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر غلامعلی پاشازاده، دانشیار دانشگاه تبریز

دکتر نصراله پورمحمدی املشی، استاد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین

دکتر شهرام جلیلیان، استاد دانشگاه شهید چمران اهواز

دکتر حسن حضرتی، دانشیار دانشگاه تهران

دکتر هوشنگ خسروبیگی، استاد دانشگاه پیام نور

دکتر احمدرضا خضری، استاد دانشگاه تهران

دکتر محسن رحمتی، استاد دانشگاه خرم‌آباد

دکتر سهیلا شهشهانی، دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

دکتر مقصودعلی صادقی، دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر جمشید نوروزی، دانشیار دانشگاه الزهراء (س)

دکتر جواد هروی، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

دکتر علی محمد ولوی، استاد دانشگاه الزهراء (س)

دکتر شهرام یوسفی فر، استاد دانشگاه تهران

نشانی: تهران، بزرگراه حقانی، ابتدای شهید حصار، سازمان اسناد و کتابخانه ملی، طبقه ۴، اتاق ۱۰ - تماس: ۰۹۲۱۶۹۰۴۳۱۸

این نشریه در فهرست نشریات پایگاه استنادی علوم جهان اسلام ISC به آدرس www.isc.gov.ir

و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی SID به آدرس www.sid.ir نمایه شده است.



پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی
دانشگاه تربیت مدرس



انجمن ایرانی تاریخ
The Iranian
Society of History

داوران شماره پنجاهونهم فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی

- دکتر آرزو رسولی، استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر اسماعیل سنگار، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
- دکتر بهزاد کریمی، استادیار گروه ایران شناسی دانشگاه میبد
- دکتر جمشید نوروزی، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهرا (س)
- دکتر حسن الهیاری، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خلیج فارس بوشهر
- دکتر حسین شیخ، استادیار گروه تاریخ و ایرانشناسی دانشگاه اصفهان
- دکتر حمید کاویانی پویا، دانشیار گروه ایرانشناسی دانشگاه بوعلی سینا همدان
- دکتر عباس برومند اعلم، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر عباس پناهی، دانشیار پژوهشکده گیلان شناسی، دانشگاه گیلان
- دکتر عباس قدیمی قیداری، استاد گروه تاریخ دانشگاه تبریز
- دکتر علیرضا ملایی توانی، استاد پژوهشکده تاریخ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- دکتر محمد سلماسی زاده، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تبریز
- دکتر محمدعلی چلونگر، استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
- دکتر مژگان اسماعیلی، دانشیار پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
- دکتر مقصودعلی صادقی، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس

راهنمای ارسال مقاله برای فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی

فرهیخته گرامی، پیش از اقدام به ارسال مقاله به این سامانه، مطالعه دقیق ضوابط و مقررات فصلنامه الزامی است.

به استحضار می‌رساند روند ارزیابی اولیه مقالات ۲ ماه و در صورت ارسال برای ارزیابی سوم و دریافت نتیجه نهایی مقاله ۶ ماه است.

لطفاً در هنگام درج مشخصات خود و همکاران نویسنده مقاله تمام اطلاعات شامل دانشگاه محل تحصیل دانشجوی، دانش‌آموختگی یا دانشجو بودن نویسنده، مرتبه علمی اساتید و دانشگاه محل کار ایشان را در صفحه مقاله خود درج نمایید.

جهت ارسال مقاله برای فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تاریخ فرهنگی و شروع روند ارزیابی مقاله، توجه به موارد زیر ضروری است:

۱. تکمیل فرم تعهدنامه و فرم تعارض منافع و امضای آن توسط همه نگارندگان. این فرم نیز هنگام بارگزاری فایل مقاله در بخش "فایل پیش نیاز ارسال مقاله" در سامانه می‌بایست بارگزاری شود.

۲. پرداخت هزینه داوری مقاله پس از طرح مقاله در جلسه هیئت تحریریه و تعیین داور: هزینه ارزیابی اولیه به مبلغ ۲ میلیون و پانصد هزار ریال (معادل ۲۵۰ هزار تومان) و در صورت تأیید نهایی مقاله، مبلغ ۸ میلیون و پانصد هزار ریال (معادل ۸۵۰ هزار تومان) هزینه چاپ در یکی از شماره‌های فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی واریز شود.

درخواست پرداخت صورت حساب هزینه ارزیابی مقالات، پس از طرح مقاله در جلسه هیئت تحریریه به نویسندگان ارسال می‌شود. پرداخت صورتحساب‌ها از طریق کارت‌های شتاب در سامانه امکان‌پذیر می‌باشد و یا مبلغ را به حساب بانک تجارت انجمن ایرانی تاریخ به شماره ۰۲۸۵۴۰۹۰۱۲ واریز و تصویر فیش واریزی را در سامانه بارگزاری نمایید.

۳. رعایت منشور اخلاقی فصلنامه به شرح زیر ضروری است:

مقررات و ضوابط پذیرش مقاله در فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی

استادان، پژوهشگران و دانشجویانی که مقالات آنها با قلمرو موضوعی فصلنامه همسو و هماهنگ است می‌توانند مقاله خود را در سامانه بارگذاری کنند. مقاله در صورتی در هیئت تحریریه مطرح خواهد شد و در فرآیند داوری قرار خواهد گرفت که نویسنده (نویسندگان) به ضوابط مشروح زیر دقیقاً عمل کنند:

۱. فصلنامه «مطالعات تاریخ فرهنگی»، فصلنامه‌ای میان رشته‌ای است که می‌تواند از رشته‌های مختلف علمی به‌ویژه علوم انسانی، هنر، باستان‌شناسی و... مقاله دریافت کند؛ اما از آنجا که رویکرد آن، تاریخ فرهنگی است مقالات باید با رعایت این رویکرد تنظیم شده باشند.
۲. هر یک از عناصر و شاخصه‌های دخیل در تعریف مطالعات فرهنگی (عقیده، آداب، رسوم، سازمان‌ها و تشکیلات فرهنگی، تغییرات و تحولات فرهنگی، زبان ادبیات و...) اگر در بستری تاریخی مورد توجه قرار گیرد، در هیئت تحریریه مجله قابل بررسی خواهد بود.
۳. مقالات مسئله‌محوری که ضوابط تنظیم مقاله با رویکرد پژوهشی را رعایت کرده باشند در اولویت هستند.
۴. ترجمه، نقد کتاب و مقالاتی که فاقد نوآوری محتوایی باشند (حتی اگر در شکل و تدوین نوآورانه باشند) در این مجله از اولویت برخوردار نیستند.
۵. اگر در مقاله‌ای میزان اخذ و اقتباس در حدی باشد که شبهه انتحال را ایجاد کند، مطابق منشور اخلاقی مجله با نویسنده (نویسندگان) برخورد خواهد شد.
- ۵-۱: در صورت اثبات انتحالی بودن مقاله، نویسنده مسئول باید کلیه هزینه‌های مستقیم و غیرمستقیم مرتبط با مقاله را به‌طور کامل پرداخت کند. در عین حال سردبیر می‌تواند مراتب را جهت درج در پرونده آموزشی و پژوهشی نویسندگان به مراجع مسئول و به ویژه مرکز آموزشی ذریبط اطلاع داده، پیگیری‌های قانونی لازم را انجام دهد.
- ۵-۲: اگر اقتباس یا انتحال انجام شده موجب تضییع حقوق معنوی افراد باشد، مجله می‌تواند موضوع را در مراجع حقوقی پیگیری کند.
- ۵-۳: موضوع انتحال صرف‌نظر از وضعیت مقاله در مراحل بررسی، قابلیت پیگیری دارد. بر این اساس، حتی اگر پس از چاپ مقاله‌ای این امر به اثبات برسد؛ فصلنامه، حق هرگونه برخورد قانونی با افراد متخلف را دارد.
۶. مقالات مستخرج از پایان‌نامه یا رساله فقط با نام دو نفر (استاد راهنما و دانشجو) پذیرفته می‌شود.
- ۶-۱: در صورتی که استاد راهنما و دانشجو اصرار بر افزودن نام مشاور داشته باشند یا ضوابط دانشگاه چنین امری را اقتضاء کند استاد راهنما طی نامه‌ای میزان مشارکت و تأثیرگذاری مشاور (مشاورین) را به هیئت تحریریه گزارش خواهد کرد. در هر حال، مرجع تصمیم‌گیری هیئت تحریریه است.

۷. همه نویسندگان باید برگه صحت اصالت مقاله را تأیید و امضا کنند. هیچ یک از افرادی که نامشان به عنوان نویسنده در مقاله ذکر شده است نمی‌توانند از پذیرش مسئولیت‌هایی که به موجب قوانین متوجه‌شان می‌شود شانه خالی کنند.

۷-۱: کارشناس مجله موظف است قبل از پذیرش قطعی مقاله و طرح آن در هیئت تحریریه تعهدنامه لازم را از نویسندگان اخذ کند.

۸. حجم مقالات ارسالی با احتساب بخش منابع و مآخذ، نباید از هفت هزار واژه بیشتر باشد. اگر نویسنده به هر دلیل بر افزایش حجم اصرار ورزد، باید مطابق تعرفه تعیین شده توسط هیئت تحریریه به ازای هر واژه اضافی مبلغی را به حساب مجله واریز کند.

۹. شیوه استناد در این فصلنامه درون متنی است. نویسنده یا نویسندگان باید ضوابط مشخص شده در فصلنامه را مطابق دستورالعمل ارائه شده رعایت کنند.

۹-۱: ضوابط تفصیلی مرتبط با «نظام استناد» در متن مقاله و فهرست منابع به پیوست در همین صفحه ارائه می‌شود.

۱۰. هیئت تحریریه در پذیرش و رد مقالات آزاد بوده و اختیار کامل دارد.

شیوه ارجاع‌دهی درون‌متنی

موارد زیر برای ارجاع به کتاب، مقاله نشریه‌ی علمی، مدخل دایره‌المعارف، روزنامه، تصویر، نقشه، جدول، نمودار، سایت و مصاحبه رعایت می‌شود.

۱. شیوه ارجاع به کتاب، مقاله‌ی نشریه‌ی علمی، مدخل دایره‌المعارف و روزنامه یکسان است.
۲. مشخصات اثر، باید مطابق استانداردهای شیوه استناد درون متنی، داخل پرانتز ارائه شود. این مشخصات باید به نحوی تنظیم شود که به سهولت مخاطب را به اثر مورد نظر هدایت کند. در صورت ارائه اطلاعات نسبت به اثر قبل از پرانتز، نویسنده مجاز است محتوای استناد داخل پرانتز را کوتاه کند.

۲-۱: اگر نام منبع و نام نویسنده در متن درج نشده باشد: نام منبع، نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان و سال اثر و شماره صفحه در پرانتز قرار می‌گیرد.

مثال: (تاریخ در ترازو، زرین‌کوب، ۱۳۷۰ ش: ۳۲۱).

۲-۲: اگر نام منبع و نویسنده در متن درج شده باشد سال انتشار اثر در پرانتز قرار می‌گیرد.
مثال: درخصوص سفرنامه‌ها تعدادی کتاب منتشر شده است که بیشتر آنها به معرفی خلاصه‌ای از

- این آثار پرداخته‌اند یا گونه‌ای فهرست‌نگاری توصیفی به‌شمار می‌روند. از جمله‌ی این آثار عبارت‌اند از: سفر اروپاییان به ایران اثر ژان شیبانی (۱۳۵۳).
- ۲-۳: اگر نویسنده اثر یا تاریخ‌نگارش مشخص نباشد به ترتیب از واژه‌های «بی‌نام»، «بی‌تا» استفاده می‌شود.
- ۲-۴: درج شماره صفحه: از راست به چپ و از کوچک به بزرگ. صورت می‌گیرد:
مثال: (دهنوی، ۱۳۴۶ ش: ۲۹۵-۲۹۸)
۳. اگر در متن به نقل‌قولی مستقیم اشاره می‌شود؛ متن کامل عبارت مورد ارجاع در گیومه قرار می‌گیرد.
مثال: «افسانه در زبان رایج مردم معمولاً قصه‌ی سنتی است که دارای پایگاه تاریخی و نیمه‌تاریخی است» (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷ ش: ۳۵).
۴. اگر ارجاع به چند اثر از یک نویسنده است؛ ارجاع‌ها باید بر اساس ترتیب تاریخی درج شود.
مثال: ویدن‌گرن (۱۹۵۹، ۱۹۶۱، ۱۹۶۷، ۱۹۷۰، ۱۹۸۳) بیش از سه دهه به بررسی ابعاد فرهنگی تاریخ ایران در دوره‌ی ساسانی پرداخت.
۵. در ارجاع به چند اثر از یک نویسنده که در یک‌سال منتشر شده‌اند؛ پس از درج تاریخ انتشار هر اثر، برای منبع فارسی و عربی از حروف ابجد و برای منبع لاتین از a, b, c استفاده می‌شود.
مثال: پژوهش‌های شهبازی درباره‌ی تاریخ‌نگاری ایرانیان در دوره‌ی ساسانی (a ۱۹۹۰) جنبه‌های مختلفی از تاریخ‌نگاری ایرانی را در بر دارند.
۶. اگر تعداد مؤلفان دو نفر است باید به ترتیب مذکور در شناسنامه نام آنها ذکر شود.
مثال: ازدست‌دادن اسکندریه شکست تلخی برای بی‌زانس محسوب می‌شد (وینتر و دیگناس، ۱۹۷۸ م: ۱۰۰).
- ۶-۱: اگر تعداد مؤلفان اثر مورد استناد بیش از سه نفر باشد کافی است مطابق مشخصات مندرج در شناسنامه اثر نام اولین مؤلف ذکر شده و پس از آن از ترکیب «و دیگران» استفاده شود.
مثال: تعیین دقیق زمان حکمرانی والیان به علت اختلاف اطلاعات در منابع تاریخی و سکه‌ها به‌سهولت امکان‌پذیر نیست (قلی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۶ ش: ۸۱).
۷. درج منبع برای ارجاع به تصاویر، اشکال، نقشه‌ها، جدول‌ها و نمودارها ضروری است.
مثال: (تنگ دست‌دار سده‌های ۷-۸ میلادی، گیرشمن، ۱۳۹۰ ش)، ۲۳۸، شماره‌ی ۲۹۱ (الف).
۸. استفاده از علائم باید منطبق بر دستورالعمل‌های استاندارد و اصول ویرایش مجله باشد.
۹. تعداد واژگان مقاله با احتساب فهرست منابع، نباید از ۷۰۰۰ کلمه بیشتر باشد.

شیوه‌ی تنظیم فهرست منابع و مآخذ

۱. در تنظیم فهرست منابع و مآخذ به مشخصات کامل اثر- نام خانوادگی، نام، تاریخ انتشار، نام اثر، نام مترجم یا مصحح احتمالی، محل نشر و نام انتشارات اشاره می‌شود.
۱-۱: اگر نویسنده اثر، تاریخ نگارش یا محل انتشار مشخص نباشد به ترتیب از واژه‌های «بی‌نام»، «بی‌تا» و «بی‌جا» استفاده می‌شود.
مثال: اشپولر، ب. (۱۳۶۹ش). تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه‌ی جواد فلاطوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱-۲: ذکر صفحات کتاب ضرورتی ندارد.
۲. در مقالات آنلاین ذکر نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (سال نشر)، «عنوان مقاله»، عنوان سایت، آدرس سایت و تاریخ دسترسی ضروری است.
مثال: فکوهی، ناصر. (۱۳۹۹ش)، «همگرایی تاریخی با میراث بزرگ فرهنگی اندیشه اجتماعی»، انسان‌شناسی و فرهنگ، قابل دسترس در:
<https://anthropologyandculture.com/%d9%87%d9%85%da%af%d8%b1%d8%a7%d9%8a%d9%8a-%d8%aa%d8%a7%d8%b1%d9%8a%d8%ae%d9%8a-%d8%a8%d8%a7-%d9%85%d9%8a%d8%b1%d8%a7%d8%ab-%d8%a8%d8%b2%d8%b1%da%af-%d9%81%d8%b1%d9%87%d9%86%da%af%d9%8a-%d8%a7%d9%86>
(Downloaded: 8 September 2020).
۳. در ذکر مدخل‌های دایره‌المعارف اشاره به نام خانوادگی و نام نویسنده، تاریخ نشر، عنوان مدخل و نام دایرةالمعارف ضروری است.
مثال: بهرامی، عسکر، (۱۳۸۱ش)، «بختیاری»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۴. در خصوص کتاب‌های الکترونیکی (E-Books) ذکر نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (سال)، عنوان کتاب به ایتالیک، محل نشر، ناشر، لینک دانلود و تاریخ دسترسی ضروری است.
Robinson, C. F. (2004). *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge: Cambridge University Press.
Available at:
https://books.google.ae/books?id=iYISHyDWUtQC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (Downloaded: 17 June, 2015)
۵. در بخش مصاحبه‌ها ذکر نام مصاحبه‌شونده، (سال مصاحبه)، عنوان مصاحبه (ایتالیک)، نام مصاحبه‌کننده، روز و ماه مصاحبه ضروری است.
مثال: بویری، فلک‌ناز، (۱۳۹۸ش)، افسانه‌های بختیاری، مصاحبه از شمس‌الدین رضوی، ۸ مهر.

فهرست

آگاهی بخشی تاریخی یکی از روش های روزنامه مسافات در برخورد با استبداد

شمس الدین امرایی، رضا معینی رودبالی، عبدالله ساجدی / ۱

خاستگاه هندواروپایی بن مایه گاهانی آتش سوزی فرجام

سید توفیق حسینی / ۳۳

بررسی شواهد کاربرد علوم غریبه در معماری جهان بر اساس متون تاریخ و جغرافیا

وحیده رحیمی مهر / ۵۹

میرزا کوچک خان جنگلی میان حافظه و تاریخ؛ مزارهای میرزا به مثابه «مکان های حافظه»

حمید عبداللهی چندانق، سولماز آوریده / ۹۱

تأملی نظری بر قشر بندی اجتماعی جامعه صفوی؛ با رویکرد به موقعیت گروه های فاقد طبقه شهری

سید محمد حسین محمدی / ۱۲۵

داتیس، فرمانده داریوش بزرگ در نبرد ماراتن: پارسی یا مادی؟

طهمورث مهرایی / ۱۵۳

Raising Historical Awareness, One of the Methods of Musavat Newspaper in Dealing with Tyranny

Shamsedin Amraei¹, Reza Moeini Roubali², Abdollah Sajedi³

Abstract

The constitutional revolution and awareness raising in Iranian society focused attention on the knowledge of history to raise awareness. Contrary to the common practice of Iranian historiography, which was mostly in the service of government and political power, and wrote about political events and armies, the new historians wrote for the “people” and wanted the awakening and awareness of the Iranian nation; similar to the revolution, which was supported by history and the identity that was realized by combining texts and historical events, in the field of journalism with newspapers such as Musavat, managed by Mohammad Reza Musavat Shirazi, who was a staunch opponent of tyranny and colonialism, inspired by the knowledge of history and new historiography and with narration and analysis of historical stories of Iran and the world emphasized the full realization of the constitution

1. Assistant Professor of History Department of Payame Noor University, Tehran, Iran.
shamsedinamraei@pnu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran. (Corresponding author). r.moeeni@cfu.ac.ir

3. Assistant Professor of History Department of Payame Noor University, Tehran, Iran.
a_sajedi@pnu.ac.ir

Received: Aug 11, 2024 - Accepted: Nov 2, 2024



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

and the fight against tyranny. This article, based on the contents and articles of “Musavat Newspaper” and other sources, with the method of content analysis, tries to explain the dominant historical discourse of this newspaper in one of the most crucial periods of Iran's history (constitutional era) in confronting tyranny. This article is trying to find the answer to the question, how did the Musavat newspaper use the knowledge of history in the fight against tyranny, and what was the position and role of historical awareness in this way? The findings indicate that this newspaper, by presenting historical anecdotes from the history of Iran and the world and detailed analysis, emphasized the use of historical knowledge and awareness as one of the inevitable requirements for the realization of constitutionalism in order to prevent the return of tyranny and colonialism. And in this way, it undertook a great mission. Learning lessons from history by taking lessons from the important personalities and events of Iran and the world of that day, paying attention to the historical conflict between justice and injustice and the victory of justice, Iran's historical role in overcoming crises and finally using science and knowledge, which is an important step in the fight against the spread of tyranny and colonialism, was one of the focal issues of Musavat in the stabilization of the constitution and curbing tyranny.

Keywords: Constitutional Revolution, Tyranny, Raising Historical Awareness, Knowledge of History, Musavat Newspaper.

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
فصلنامه علمی (مقاله پژوهشی)، سال پانزدهم، شماره‌ی پنجاه‌ونهم، بهار ۱۴۰۳، صص ۳۲-۱

آگاهی بخشی تاریخی یکی از روش‌های روزنامه‌ مساوات در برخورد با استبداد

شمس‌الدین امرایی^۱، رضا معینی رودبالی^۲، عبدالله ساجدی^۳

چکیده

انقلاب مشروطه و آگاهی‌بخشی در جامعه ایران، توجه به دانش تاریخ برای اعتلای آگاهی را در کانون توجه قرار داد. برخلاف رسم رایج تاریخ‌نگاری ایرانی که بیشتر در خدمت حاکمیت و قدرت سیاسی بود و وقایع سیاسی و لشکر را قلم می‌زد، تاریخ‌نگاران نو برای «مردم» نوشتند و بیداری و آگاهی ملت ایران را خواهان بودند؛ چنانکه در این انقلاب که با پشتوانه تاریخ و هویتی که از به‌هم‌پیوستن متون و رویدادهای تاریخی ساخته شده بود، عرصه روزنامه‌نگاری با روزنامه‌هایی چون مساوات به مدیریت محمدرضا مساوات شیرازی که از مخالفان سرسخت استبداد و استعمار بود، با الهام از دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری جدید و با نقل و تحلیل حکایات تاریخی ایران و جهان، بر تحقق کامل مشروطه و مبارزه با استبداد تأکید داشت. این مقاله با تکیه بر مندرجات و مقالات «روزنامه مساوات» و منابع دیگر، با روش تحلیل محتوا سعی دارد گفتمان تاریخی حاکم بر این روزنامه را در یکی از حساس‌ترین برهه‌های تاریخ ایران (عصر مشروطه) در مقابله با استبداد تبیین کند و درصدد یافتن پاسخ این

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. shamsedinamraei@pnu.ac.ir

۲. استادیار گروه آموزش الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول). r.moeeni@cfu.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. a_sajedi@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۱ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۸/۱۲



سؤال است که روزنامه مساوات چگونه از دانش تاریخ در مبارزه با استبداد بهره می‌گرفت و جایگاه و نقش آگاهی‌بخشی تاریخی در این راه چه بود؟ یافته‌ها حکایت از آن دارد که این روزنامه با ارائه حکایات تاریخی از تاریخ ایران و جهان و تحلیل‌های دقیق، بر استفاده از دانش و آگاهی‌بخشی تاریخی به‌مثابه یکی از الزامات اجتناب‌ناپذیر تحقق مشروطیت در جهت عدم بازگشت استبداد و استعمار تأکید وافر داشت و در این راه، رسالت بزرگی برعهده گرفت. عبرت آموزی از تاریخ با عبرت‌گیری از شخصیت‌ها و رخداد‌های مهم ایران و جهان آن روز، توجه به جدال تاریخی عدل و ظلم و پیروزی عدل، نقش تاریخی ایران در عبور از بحران‌ها و سرانجام بهره‌گیری از علم و دانش که گامی مهم در مبارزه با اشاعه استبداد و استعمار است، از موضوعات کانونی مساوات در تثبیت مشروطه و مهار استبداد بود.

واژه‌های کلیدی: انقلاب مشروطه، استبداد، آگاهی‌بخشی تاریخی، دانش تاریخ، روزنامه مساوات.

۱. مقدمه

تاریخ بر خلاف سایر علوم اجتماعی، انسان و جامعه را در مراحل مختلف تکامل بررسی می‌کند و توجه اصلی خود را به تحقیق درباره تغییراتی که در مراحل گوناگون حیات جامعه روی می‌دهد، معطوف می‌دارد؛ یعنی مراحل تحول، پیشرفت‌ها و دگرگونی‌ها. پس برای مطالعه در ابعاد تخصصی‌تر تاریخ انسان و جامعه، آشنایی با حوزه‌های مختلف و نیز منابع متنوع آگاهی‌بخش ضروری است. حیات اجتماعی در هر عصری یک کلیت پیچیده و به هم پیوسته است که وجوه مختلف ساختاری آن، هم‌زمان و در ارتباط متقابل با دیگر وجوه معنا پیدا می‌کند، درک این معنا، نیازمند نگاهی فراگیر به تمام اسناد و مدارک و منابع مختلف و متنوع است.

تاریخ به مانند سایر علوم، جریانی عقلانی است و همانند علوم محتاج تخیل، ابداع و بی‌غرضی بوده و نیازمند مشاهده و تدقیق در عالی‌ترین حدی است که از یک محقق

آگاهی‌بخشی تاریخی یکی از روش‌های روزنامه‌ مساوات | ۵

ساخته است. کار مورخ از این لحاظ اهمیت دارد که مورخ از طریق واپس‌نگری، درباره گذشته نوعاً بیش از مردمانی که در آن می‌زیسته‌اند، اطلاعات دارد. مورخ با ترجمه گذشته در قالب اصطلاحات مدرن و استفاده از شناختی که شاید سابق بر این موجود نبود، هم موضوعات فراموش‌شده مربوط به گذشته را کشف می‌کند و هم موضوعاتی را که قبلاً هیچ‌گاه در کنار هم نبودند را با یکدیگر آشتی می‌دهد؛ بنابراین، هدف تاریخ، هم معرفت به افراد انسان و هم آگاهی به روابط اجتماعی او در تمام حوزه‌ها در گذشته است (هرولد پلام، ۱۳۸۶: ۱۱۷). مطبوعات نیز به‌منابه منبع تاریخی آگاهی‌بخش، در تأثیرگذاری بر افکار عمومی، در تمام جوامع بشری نقش مهمی را برعهده داشته‌اند؛ به تناسب شرایط و ویژگی‌ها، مطبوعات می‌توانند تصاویری از زمان خود ارائه کنند که به واقعیت نزدیک بوده و گاه نزدیک‌ترین تصویر ممکن به حقایق گذشته است؛ به همین جهت، گاه آن‌ها را رکن چهارم دموکراسی می‌دانند.

اگرچه سابقه مطبوعات در ایران به اواسط قرن نوزدهم میلادی برمی‌گردد؛ اما ایرانیان بیشتر در جریان انقلاب مشروطیت با نقش مطبوعات آشنا شدند. این نقش با کارکرد آن‌ها در جوامع غربی متفاوت بود (رسول اف و دیگران، ۱۴۰۱: ۲۷). «ترقی معکوس»، «انحطاط»، «بیهوشی»، «خواب غفلت» و «بیماری مادر وطن» از جمله مفاهیمی بودند که در سده ۱۳/۱۹م برای تشریح موقعیت ایران در مقایسه با فرنگ به کار می‌رفت. در مقایسه با اروپا بود که تاریخ‌نویسان، ایران را بیمار و از قافله تمدن عقب‌افتاده یافتند و در پی رسیدن به فرنگیان برآمدند. پیروزی جنبش مشروطه با مشارکت «ملت» در سیاست کشور و کاربردی نو از تاریخ برای برانگیختن «ملت»، «بیداری» و «درمان» ایرانی، یعنی ساختن ایرانی توانمند در آینده، خود بایی مهم از تاریخ تجدد در ایران است (توکلی طرقي، ۱۳۹۵: ۶۵ و ۶۷). با آغاز مشروطه، نسیم آزادی بر تمام جنبه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایرانیان وزیدن گرفت. انتشار مطبوعات دیگر با محدودیت‌های گذشته روبه‌رو نبود و نویسندگان و روشنفکران توانستند پیام‌های آگاهی‌بخش خود را به گوش توده مردم برسانند. رسالت بنیادین مطبوعات رساندن پیام آزادی و عدالت بود تا همگان به حقوق شهروندی خویش در

جامعه ایران عصر قاجار آگاهی یابند. روزنامه‌ها در این دوره همراه با سایر نهادهای اجتماعی، تحولی شگرف یافتند و به نقش اساسی توده مردم در آفرینش رویدادهای تاریخی مهر تأیید زدند (محمدی و قدیمی قیداری، ۱۳۹۷: ۱۲۹).

علاوه بر روزنامه‌ها، کنشگران عصر قاجار چون آخوندزاده در اهمیت دانش تاریخ و خودآگاهی تاریخی سخن راند و این دانش را محملی برای نقد و آزادی انتقاد دانسته و در واقع عامل رشد غربی‌ها را کریستیکا (نقد و انتقاد) برشمرد، که به زعم او بیش از هر چیز و هر جا در همین روزنامه‌نگاری غربی‌ها تجلی پیدا کرده است (رحمانیان، ۱۳۸۶: ۱۰-۱۱). سیدجمال‌الدین اسدآبادی نیز تاریخ را نوعی طبابت می‌دانست و بر این باور بود که تنها از راه تاریخ‌دانی و تاریخ‌شناسی است که می‌توان ترقی و انحطاط اقوام و جوامع را علت‌شناسی و ریشه‌یابی کرد و در درمان دردها و بیماری‌های آن‌ها کوشید. در مقاله «فوائد جریده» اشارات قابل توجهی به ضرورت و فایده تاریخ‌شناسی وجود دارد و از دیدگاه او وظیفه مطبوعات و جراید افزایش آگاهی تاریخی و تلاش در علت‌شناسی درست و دقیق از انحطاط و ترقی است (رحمانیان، ۱۳۸۵: ۸۹).

تحولات تاریخی در شکل‌دادن به احساس تعلق و وابستگی به یک مجموعه هویتی کاملاً تأثیرگذار است. به همین دلیل است که بر این باور می‌شود تأکید داشت که تاریخ قطعی نمی‌تواند وجود داشته باشد، اما هر نوع اجماع (موقت) تنها زمانی قابل تحقق است که صداها غالب بتوانند سایر صداها را خاموش کنند (جنکینز، ۱۳۸۶: ۹۲). شکست‌ها، پیروزی‌ها، شیرینی‌ها و تلخی‌های تاریخ یک ملت همواره از سوی افراد با احساس قرین دلبستگی است و در شکل‌دادن به انگاره‌های جمعی مؤثر است. بعد تاریخی هویت ملی عبارت است از: آگاهی مشترک افراد یک جامعه از گذشته تاریخی و احساس دلبستگی به آن. این احساس، نسل‌های مختلف یک ملت را به هم پیوند می‌دهد (شجری، ۱۳۹۲: ۹۵). در میان روزنامه‌های عصر مشروطه، مساوات از جایگاه مهم‌تری برخوردار بود. داشتن نثر ساده و روان، تأثیرگذاری بر اذهان عمومی و تحریک مردم برای مقابله با استبداد با بازنگری در مفاهیم و اصطلاحات سیاسی عصر مدرن، از جمله ویژگی‌های بارز آن بود. هدف این پژوهش روشن‌کردن نوع نگاه روزنامه

مساوات است که در قالب برداشت آن از دانش تاریخ تجلی پیدا می‌کند. این مقاله با استفاده از رویکرد تحلیل محتوا می‌کوشد، به یافته‌های مطرح‌شده دست پیدا کند و از این رو این نکته را مطرح می‌کند که اندیشه سیاسی مساوات به نکته گم‌شده‌ای در آن دوره اشاره دارد که به نوعی داوری جدید تمرکز داشته که با آگاهی‌بخشی تاریخی و با هدف بازاندیشی در مفاهیم و اصطلاحات سیاسی در تحریک و تهییج مردم برای مشارکت در فرایند براندازی حکومت قاجار و دفع استبداد در تاریخ این سرزمین نقش دارد.

بنابراین در این پژوهش، مسئله نوع و نگاه روزنامه مساوات به دانش تاریخ و داوری این روزنامه در این زمینه است. اگر آگاهی‌بخشی تاریخی را نوعی اهتمام فکری برای ارزیابی نوعی سیاست در مبارزه با استبداد و برقراری ساختار سیاسی عادلانه در نظر بگیریم، تصویری که محمدرضا مساوات در روزنامه مساوات، از دانش تاریخ و مبانی برگرفته از آن به دست می‌دهد، بیان‌کننده روش مطلوبی است که می‌تواند الگوی فکری تأثیرگذار در مورد مشروطه باشد؛ از این رو برای او ترقی ملی از طریق آگاهی‌بخشی تاریخی به‌مثابه یکی از دستاوردهای اساسی دانش تاریخ، با نوعی نگاه و داوری متفاوت رقم می‌خورد که همان رعایت حقوق عامه است؛ بنابراین داوری و نگرش سید محمدرضا مساوات در مورد دانش تاریخ بر مسئله توانمندسازی جامعه با بهره‌گیری مؤثر از این دانش است.

پرسش اصلی این نوشتار این است که در ببحوجه مشروطه، سید محمدرضا مساوات شیرازی که یکی از کنشگران تأثیرگذار بر مردم بوده است، چگونه میان دانش تاریخ و مبانی برگرفته از آن در برقراری حکومت قانون، توانمندسازی انسان و ترقی ملی ارتباط برقرار کرده است؟ می‌توان در پاسخ گفت که او با اتکاء به تاریخ‌نگاری مدرن و نقش کارکردی آن در جایگاه یک منبع مهم آگاهی‌بخشی، بازاندیشی مفاهیمی چون مساوات، برابری، عدالت، امنیت، شورش، انقلاب، ملت و...، به نوعی داوری سیاسی و تاریخی متفاوت در مورد مشروطه‌خواهی مبتنی بر توسعه انسان و قابلیت‌های او می‌رسد و در این زمینه بر دیگر مبارزان هم‌عصر خود در اواخر دوره قاجار و اوایل دوره پهلوی تأثیرگذار بوده است.

نظر به اهمیت و تازگی موضوع، این جستار در نظر دارد، ویژگی‌های دانش تاریخ و کارکردهای مؤثر آن را از دیدگاه روزنامه مساوات در جهت ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر حاکمیت قانون و آزادی و برابری مورد بررسی قرار دهد.

درباره روزنامه مساوات و موضوعات متأثر از آن تاکنون تحقیقات مستقلی چند نوشته شده است. رضا معینی رودبالی (۱۳۹۸ش) در مقاله «تأملی بر فعالیت‌های محمدرضا مساوات در مشروطه و بازتاب قرارداد ۱۹۰۷م در روزنامه مساوات»، ضمن نقش مساوات در تحولات مشروطه، به مواضع وی در مقابل قرارداد ۱۹۰۷م پرداخته است؛ همچنین وی در مقاله دیگری با عنوان «انقلاب مشروطه و فسادستیزی روزنامه مساوات» (۱۴۰۱ش)، به نگرش روزنامه نسبت به مبارزه با فساد اداری قاجارها بعد از مشروطیت اهتمام داشته است.

این پژوهش‌ها به ابعاد مختلفی از رویکرد روزنامه‌های مشروطه با توجه به محتوای آن اشاره می‌کنند و کمتر به مواضع روزنامه مساوات در مورد موضوع مقاله حاضر ورود کرده‌اند؛ بنابراین، نویسندگان مقاله برای نخستین بار به بازتاب مواضع این روزنامه نسبت به دانش تاریخ و نقش و کارکرد آن در توجه و اهمیت به آگاهی‌بخشی تاریخی در مبارزه با استبداد و استعمار می‌پردازند.

۲. مساوات و روحیه مبارزه‌طلبی

از جمله افرادی که نقش مهمی در مشروطه داشت، محمدرضا شیرازی معروف به مساوات بود. او که به دلیل روزنامه‌اش به این نام معروف شد، در اصل برازجانی بود و در اوایل عمر نزد نصرالله خان دبیرالملک، پسر حاجی محمدحسین خان جبه‌دارباشی شیرازی، ساکن تهران، امرار معاش و در نزد ابوالحسن جلوه، حکیم معروف، تحصیل می‌کرد. مساوات در سال ۱۳۲۱ق/ ۱۲۸۱ش به مجمع آزادمردان در تهران پیوست و با تأسیس انجمن ملی در محرم ۱۳۲۲ق به رهبری ملک‌المتلک‌مین، به عضویت آن درآمد. مساوات در کمیتهٔ نه نفرهٔ انجمن ملی که در سال ۱۳۲۲ق تشکیل شد، عضویت داشت (بهار، ۱۳۵۷: ۱-۲/۷؛ ملکزاده، ۱۳۶۳: ۲/۲۳۸-۲۴۴؛ ناظم الاسلام کرمانی، ۱۳۷۶: ۱/۴۱۵؛ پروین، ۱۳۷۷: ۵۲۶؛ محیط طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۳۷). حتی آورده‌اند که مساوات با اعضای لژ بیداری ایران در ارتباط بود. توضیح اینکه گرچه نام میرزا محمدرضا

آگاهی بخشی تاریخی یکی از روش‌های روزنامه مساوات | ۹

مساوات در فهرست حکیم الملک، از اعضای لژ بیداری ایران به چشم نمی‌خورد، اما در میان اسناد این لژ، پرونده‌ای به نام «میرزا محمدرضای وکیل» وجود دارد که در ۱۹ صفر ۱۳۲۸ ق درخواست عضویت در لژ کرده بود، که بعد از بررسی، اعضای لژ با حضور او موافقت نکردند. شاید ویژگی‌های شخصیتی وی که کم‌حوصلگی و تندخویی بود، مانع از ورودش به لژ شد. در هر صورت مساوات نتوانست به عضویت لژ بیداری ایران دربیاید. بعد از اعلام مشروطیت و تشکیل مجلس اول، در حمایت از تشکیل بانک ملی و ایجاد تحرک در بین مردم، همچنین با به توب بستن مجلس شورای ملی و آغاز استبداد صغیر و در جهت اعاده مشروطه، به همراه مدیران روزنامه‌هایی چون حبل‌المتین، صوراسرافیل، ندای وطن و... با نوشتن مقالات تند و آتشین، با استبداد محمدعلی شاه مبارزه کرد (کسروی، ۱۳۶۳: ۲/۵۷۲ و ۵۷۳؛ کهن، ۱۳۶۰: ۱/۲۴-۲۳ و ۷۵-۷۸؛ تفرشی حسینی، ۱۳۵۱: ۱۰۴). در مجلس دوم وی عضو دمکرات‌ها بود و زمانی که مجلس دوم با التیماتوم روسیه تعطیل شد و بسیاری از سیاسیون به مرکز ایران گریختند، مساوات نیز جزو آن‌ها بود. او در مجلس سوم عضو دمکرات‌ها به رهبری سلیمان میرزا اسکندری بود. مجلس سوم به دلیل ترس از اشغال تهران از اکثریت افتاد و در تاریخ ۶ محرم ۱۳۳۴ ق تعطیل شد. بلافاصله بعد از آغاز جنگ اول جهانی، دمکرات‌ها و اعتدالیون کمیته مقاومت ملی را بر پا کردند. کمیته نخست در قم تشکیل شد، اما با اشغال قم توسط روس‌ها به کرمانشاه رفتند و در صفر ۱۳۳۴ ق/۱۲۹۴ ش دولت موقت با ریاست نظام‌السلطنه مافی در کرمانشاه تأسیس شد (شیبانی، ۱۳۷۸: ۷۰۸ و ۷۰۹). بعد از اینکه سرپرسی سایکس پلیس جنوب را برای حفظ منابع انگلیس در جنوب تشکیل داد و با حمایت همین گروه دولت موقت از بین رفت و برخی از اعضا مجبور به ترک ایران شدند مساوات در ایران ماند و بعد از پایان دوران فترت با افتتاح مجلس چهارم با سمت نماینده مردم تهران وارد مجلس شد (صفایی، ۱۳۶۳: ۴۸۴). مساوات در سال‌های پایانی عمر نماینده مردم ساوجبلاغ در مجلس پنجم بود. او در ۱۳۰۶ ش درگذشت (عاقلی، ۱۳۸۰: ۱۴۱۱/۳).

لازم به توضیح است که روزنامه مساوات روزنامه‌ای تندرو و انقلابی در عصر مشروطه بود که در تاریخ یکشنبه پنج رمضان سال ۱۳۲۵ ق به سردبیری سید محمدرضا مساوات و همکاری عبدالرحیم خلخالی در تهران منتشر شد. آخرین شماره روزنامه نیز در تاریخ یکشنبه سلخ ربیع‌الثانی ۱۳۲۶ ق انتشار یافته است و در مجموع ۲۵ شماره منتشر شد (رابینو، ۱۳۸۰: ۲۳۴).

سید محمدرضا مساوات در مقام یک روزنامه‌نگار با نگارش مقالات تند خود همواره حاکمیت و در رأس آن محمدعلی‌شاه قاجار را مورد حملات تند قرار می‌داد. مقاله‌ای از این روزنامه با عنوان «شاه در چه حال است؟» و پرخاش صریح او به محمدعلی‌شاه باعث توقیف روزنامه و تعقیب ناشر آن شد. انتشار این مقاله باعث شد محمدعلی‌شاه، به عدلیه شکایت کند و دادگاه سید محمدرضا شیرازی، مدیرمسئول روزنامه را احضار کرد، اما وقتی خبر محاکمه در تهران پیچید، انجمن‌ها به مبارزه برخاستند و مدعی شدند این محاکمه نشان می‌دهد که حادثه‌ای در شرف وقوع است و شاه درصدد کودتا علیه مشروطه است. مطبوعات به نیات شاه ابراز بدگمانی کردند و غوغایی در تهران بر پا شد. به همین دلیل، عضدالملک رئیس ایل قاجار، برای کاهش تنش پیش‌آمده از محمدعلی‌شاه خواست که از شکایت خود صرف‌نظر کند (روزنامه مساوات، ۲۴ ربیع‌الاول ۱۳۲۶ ق/۲۶ آوریل ۱۹۰۸ م، ۴-۱).

سیده محمدرضا مساوات در مشی مبارزاتی خود و رویارویی با محمدعلی‌شاه به این هم بسنده نکرد و کار را به جاهای باریک‌تری کشاند. پس از آنکه با وساطت، دادگاه مساوات و شاه برگزار نشد، مساوات به انتقاد و مبارزه با حکومت ادامه داد. با به توپ بستن مجلس شورای ملی، محمدعلی‌شاه روزنامه‌ها را تعطیل کرد. مساوات، مدیر روزنامه، به‌همراه سید عبدالرحیم خلخالی پس از فرار از ایران مدتی ناپدید شدند و به قفقاز رفتند تا اینکه پس از آرام‌تر شدن اوضاع و احوال مملکت به ایران بازگشتند و بار دیگر روزنامه خود را در تبریز دایر کردند که هفتگی منتشر می‌شد (رابینو، همان: ۲۰۸).

۳. محمدرضا مساوات و درک او از تاریخ با تأکید بر «آگاهی‌بخشی تاریخی و

کارکردهای مؤثر تاریخ در روزنامه مساوات»

۳-۱. بازآفرینی و درس‌آموزی

تاریخ با آنچه در احوال نام‌آوران گذشته نقل می‌کند، نه تنها تجربه‌های زنده را برای مسائل زندگی در دسترس می‌گذارد، بلکه دایره آشنایی‌ها و آشنایان را نیز وسیع‌تر می‌کند؛ با کسانی که قدرت و ضعف آن‌ها، حتی اگر مورخ عادلانه و درست توصیف نکرده باشد، قابل تصور و حتی درخور تصدیق است، روبه‌رو می‌کند و از قدرت و ضعف آن‌ها نمونه‌هایی ارائه می‌کند که انسان می‌تواند از بررسی آن‌ها آنچه را باید و

آنچه را نباید، آسان‌تر درک کند(زرین کوب، ۱۳۷۵: ۱۲). مطالعه تاریخ موجب آشنایی با میراث گذشتگان و بهره‌وری از آن شده و علل رشد و انحطاط ملت‌ها را می‌شناساند. تأثیرپذیری از افراد مشهور تاریخی که با بلندپروازی و همت بالا خود را در تاریخ ماندگار کردند، یکی از ابعاد توجه مساوات به دانش تاریخ بود. در مقاله مفصلی با عنوان «خیال ایجاد آدم می‌کند»، با مقایسه تطبیقی افرادی چون نادرشاه افشار - که در اعاده تمامیت ارضی ایران تلاش کرد- با محمدعلی‌شاه قاجار، به نوعی این نکته را گوشزد کرد که اگر محمدعلی‌شاه که سفاکی و استبداد را پیشه خود ساخته است، افرادی چون نادر را الگو قرار دهد به پیشرفت کشور کمک می‌کند. در ابتدای مقاله ضمن توجه به اهمیت قوه خیال و تفکر در انسان از آن به عزم و همت تعبیر می‌کند(مساوات، ۱۲ صفر ۱۳۲۶ق، شماره ۱۷، ۱)؛ بنابراین از دیدگاه مساوات انسان و آدمی زمانی می‌تواند خود را «در عداد مردان نامی دنیا» به شمار آرد که خیالات [اندیشه‌های بزرگ] را در سر جای داده و آن را به‌کار ببندد و مایه نیک‌نامی خود سازد و زمانی که «افکار خفیه و اوهام نازله را در کله خود جای داد، جز خفت و رذالت نتیجه‌ای نبرده و سوای آن‌که از مقام ارجمند آدمی در پست‌ترین درکات حیوانی جای گزینند، ثمری به دست نیارد»(همان، همانجا).

مساوات با ارائه سرگذشت تاریخی نادر در رسیدن به شاهی که از طریق راهزنی گذر زندگی می‌کرد و سرانجام تحت تأثیر مشورت‌های دایی خود، جوادخان، از آن فاصله گرفت و به نوعی تلنگری بر او بود، مشهور و نامی‌شدن را از روش نیکی‌کردن و نه از راه زشتی بایسته می‌داند:

«نادر، ای زاده خواهرم و ای نوباوه وطن؛ واپسین اندرزم به تو این است که از این پیشه زشت [راهزنی] دست بکش، اندیشه و زورت را در راه ملت و بوم خویش به‌کار بر و زمین‌هایی که از پدر و نیا‌های ما باز مانده از دست دشمن رها کرده و بگیر»(همان، ص ۲).

با این سخنان نادر به وجد آمده و به نظر مساوات «خیال بزرگ ایران مداری را در مغز نادر تولید نمود و پس روشن شد که خیال [فکر] ایجاد آدم می‌کند»(همان، همانجا).

مساوات با اظهار تأسف نسبت به محمدعلی شاه که در این برهه با سخت‌گیری بر مشروطه‌خواهان عرصه را بر آنان تنگ کرده، بر این باور بود که اگر او نیز مشاوره دلسوز چون دایی نادر داشت: «خیالات بزرگ که درخور مقام شاهان است، در مغز وی نقش می‌گرفت و مقاصد عالیه جهانبانی را پیشنهاد خاطر می‌ساخت و نادر وقت و پطرکبیر عصر می‌شد» (همان، همانجا).

مساوات علاوه بر نادر افراد دیگر تاریخ جهان چون «میکادوی ژاپنی» و «ناپلئون بناپارت» را نیز نام می‌برد که با اندیشه و همت بلند توانستند نام خود را در تاریخ مطرح کنند. از دید مساوات، محمدعلی شاه با مشورت با افراد خیره و دلسوز وطن و دوری از کسانی که «شایسته جاروب کشی هم نیستند» می‌توانست تهران را به «پاریس آسیا» و ایران را به «عروس ممالک دنیا» تبدیل کند. دارا بودن فکر و همت بلند و همراهی و همکاری با افراد عالم و دانشمند نیز به زعم مساوات همان ترقی و آبادانی مملکت را به همراه خواهد داشت و فقدان آن نیز دوری از «قافله تمدن» خواهد بود (همان، همانجا).

مساوات که در مبارزه با محمدعلی شاه بی‌پروا قلم می‌زد و این موضوع غیظ و شکایات محمدعلی شاه از روزنامه را به همراه داشت، در سرمقاله شماره ۲۲ علت این منازعه را به چالش کشید و با ذکر نیات خیرخواهانه خود در این زمینه، این منازعه با شاه را نه از روی عناد؛ بلکه در جهت تنبه محمدعلی شاه دانست تا از حس منیت و خودخواهی بیرون آمده و با قبول مشروطه و تعهد به مجلس و پارلمان به جای عناد و لجبازی، به آینده و پیشرفت کشور بیندیشد. مساوات با تفهیم این موضوع که انسان به واسطه سه معرفت وجودی: «خودشناسی»، «خداشناسی» و «خلق‌شناسی»، از جماد و نبات و حیوان متمایز می‌شود، به تأثیر این معارف بر وجود انسان و اینکه انسان چگونه و با چه مشقت‌هایی راه رسیدن به کمال و انسانیت را از بدو خلقت طی کرده است، تأکید داشت. مساوات نقش علم و دانش را در این راه مؤثر دانسته و با ارائه گزارشی از سرگذشت فراعنه مصر که پا را از خودخواهی و منیت فراتر گذارده و به خدایی گرایش پیدا کرده بودند، به محمدعلی شاه هشدار داد که از این رذایل (خودخواهی)

کناره جوید و به جای شکایت از او، با تمکین به «سلطنت مشروطه ایران» و دور کردن «خائنین نمک به حرام» از امور مملکتی و سلطنت، به سعادت و خوشبختی مردم ایران بنگرد. مساوات در انتها با تکرار رسالت خود در مبارزه با استبداد، نه تنها از تهدیدهای عمال استبداد بیمی به خود راه نمی‌دهد؛ بلکه تا رسیدن ایران به روزهای رونق و پیشرفت و مردم‌سالاری، بر راه و مسیر خود تأکید می‌کند (مساوات، ۲ ربیع‌الثانی ۱۳۲۶ق، شماره ۱۱، ۱-۳).

مساوات همچنین با نصیحت محمدعلی‌شاه ضمن توجه و عبرت و انذار او از تاریخ و سلاطین سلف، از وی درخواست کرد که از کشاکش با ملت دست برداشته و با آنان با سلوک انسانی رفتار کند (مساوات، ۲۴ ربیع‌الاول ۱۳۲۶ق، شماره ۲۱، ۵).

یاد و عبرت‌پذیری از «انقلاب فرانسه» در مواردی نیز برای تبدیل دو مفهوم متفاوت به‌کار گرفته می‌شد. در نوشته‌های کهن پارسی، واژه‌های «شورش» و «انقلاب» مترادف بوده و بار معنایی منفی داشتند. در دوره انقلاب مشروطیت روزنامه مساوات بر آن شد که گستره معنایی و رابطه قدرتی را که آن دو کلمه مترادف داشتند، از هم مجزا سازد:

«باید دانست که بین انقلاب و شورش فرق است. انقلاب در اصطلاح مورخین تغییر مهمی است که در طرز حکومت و قوانین یک دولت به عمل می‌آید و این غیر از شورش است که معنی آن عصیان و خروج از اطاعت و قیام‌نمودن بر ضد حکومت مشروع می‌باشد. میان انقلاب و شورش فرقی بزرگ موجود است. چه برخاستن شورش در مملکتی علی‌الغلب ایران مضرت بر منافع امت و مصالح ملت نبوده و اهالی را از سیر در طریق نجاج و ترقی باز می‌دارد. برخلاف انقلاب که آنقدر هم ملت را به درد آورد و فشار بدهد، باز در همان حال او را در طریق تقدم خطوه بزرگ جلو می‌اندازد و در سلم نجاج و ترقی پله بالا می‌برد و بعضی از نویسندگان مابین این دو کلمه فرق نمی‌گذارند و به انقلاب نام شورش و شورش‌طلبی می‌دهند. مثلاً به جای انقلاب فرانسوی، شورش فرانسوی می‌نویسند و ملتفت مغایرت مورد استعمال این دو کلمه نمی‌باشند. گویند وقتی که خبر هدم و

خراب کردن قلعه «باستیل» و رهانمودن محبوسین را به «لویی شانزدهم» بردند، گفت این شورش^۱ است. آنکه این خبر را آورده بود، گفت ببخشید آقا بلکه این انقلاب^۲ است. مراد پادشاه فرانسه در این مقام این بود که کار شورش طلبان غیرمشروع و مخالف قانون است و حق ندارند از اطاعت حکومت سربپیچند. ولی جواب مخبر منافی گفته «لویی» و مقصودش آن بود که انقلاب غیر از شورش و عصیان است و امری است مشروع. خلاصه چیزی که تولید انقلاب در مملکت می‌کند، عبارت است از استبداد و مقتضای استبداد قهر و تغلب است که هر دو از آثار غضب و حیوانیت می‌باشد» (مساوات، ۲۵ صفر ۱۳۲۷ق، شماره ۳۰، ۴ و ۵).

اهمیت مساوات و توجه او به تاریخ‌نگاری مدرن و بازاندیشی در مفاهیمی چون انقلاب و ملت، در دیگر مطبوعات عصر مشروطه تأثیرگذار بود و آنان را به توجه به دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری مدرن سوق می‌داد. به گونه‌ای که گردانندگان آن روزنامه‌ها از نقش حیاتی مفاهیم مدرن و رخدادهای تاریخی چون انقلاب فرانسه و کنشگران برجسته آن در تهییج و تحریک مخالفان استبداد بهره می‌گرفتند (رک: ندای وطن، ۲۴ رجب ۱۳۲۷ق، شماره ۱۷، ص ۲؛ صوراسرافیل، ۳۰ مه ۱۹۰۷م، شماره ۲؛ مراغه‌ای، ۱۳۶۴: ۵۶۱).

۳-۲. آگاهی بخشی تاریخی؛ بازآموزی مفهوم عدالت و ظلم

الگوبرداری حکیمان و مورخان ایرانی در دوره اسلامی از حکمت عملی ایرانیان همراه با کثرت تذکرات اخلاقی در متون تاریخی دیده می‌شود. مهم‌ترین بحث در زمینه اخلاق، عدالت که صفتی از صفات خداوند است در اداره جامعه به حکمرانان توصیه شده است. عدالت سیاسی، قرارداد هر شخص در جای مناسب خود و ایجاد تعادل و توازن میان اجزای سازنده جامعه و همچنین از بین بردن ظلم و ستم و برقراری عدالت اجتماعی، نیز خورداری افراد جامعه از خیرات و برکات است. عدالت مطرح در متون

1. Revolte
2. Revolution

فلسفی و سیرالملوک‌ها و تاریخ‌نگاری‌ها از نوع عدالت معاوضی بود که پادشاهان به شرط برقراری عدل از سویی در زمره برگزیدگان خلائق قرار می‌گیرند و از سوی دیگر، عدل آنان موجب برقراری امنیت و ایجاد رفاه در جامعه می‌شود که خود عامل بقای حکومت است (ترکمنی آذر، ۱۳۹۶: ۱۳۳).

در نظریه «دایره عدالت»، پادشاهی و دادگری چونان در نظر می‌آمد که گویا در حلقه‌ای به هم پیوسته بودند: «پادشاهی حاصل نمی‌شود الا به لشکر، و لشکر به مال توان جمع کرد، و مال از رعیت حاصل گردد و رعیت را به عدل نگاه توان داشت» (فضل الله همدانی، ۱۳۵۸: ۱۱۳). در این نگرش، افزایش ظلم به رعیت به کاهش مال، سستی لشکر، سرنگونی پادشاهی و چرخش زمان می‌انجامید. فراز و فرود پادشاهی با دینداری نیز نسبتی مستقیم داشت. خواجه نظام‌الملک طوسی (۴۰۸-۴۸۵ق/۱۰۱۵-۱۰۹۴م)، پیوستگی پادشاهی و دین را در حدیثی نبوی یافت: «در خبر است که پیغمبر (ص) گفت: العدل عزالدین و قوت السطان و فیه صلاح الخاصه و العامه. یعنی عدل عز دین است و قوت سلطان و صلاح لشکر و رعیت است و ترازوی همه نیکیهاست...» (خواجه نظام‌الملک طوسی، ۱۳۶۴: ۵۶).

مفهوم «عدالت» در پندنامه‌ها و متون تاریخی تفاوتی بسیار با مفهوم اجتماعی عدالت در گفتمان تجددخواهی داشت. در متون کهن، «عدالت» بیشتر مفهوم «توازن» و حفظ سلسله‌مراتب اجتماعی داشت. در این مفهوم، رفع تفاوت میان شاه و گدا و رعیت و لشکر نوعی بی‌عدالتی تلقی می‌شد که به فروپاشی نظم عالم می‌انجامید. در این انگاره^۱ سیاسی، دین‌پروری خود وسیله‌ای برای حفظ سلطنت و تداوم دولت بود. بدین سان، دینداری و عدالت‌پروری از اساسی‌ترین مفاهیم تشریح تغییرات و تحولات تاریخی بود. در وقایع‌نامه‌های فارسی، این نظریه‌های فراتاریخی و نیز نظریه‌هایی درباره گذشت زمان و دگرگونی ایام در بسیاری از روایت‌های دوره‌های انتقال فرمانروایی از دودمانی به دودمان دیگر دیده می‌شود (توکلی طرقي، ۱۳۹۵: ۱۹).

در متون تاریخی سده ۱۲ق/۱۸م اندک اندک تاریخ پادشاهان با احوال ایران درآمیخت (ر.ک: مروزی، ۱۳۶۴: ۸۸۳/۳-۸۸۴) و اعتمادالسلطنه، همچون بسیاری از

مورخان سده ۱۳ق/۱۹م، به نگارش «شرح حال ایران» پرداخت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۳). در این روایات ایران‌مدار، که گذشته‌های دور به شکل‌گیری حال و آینده ایران می‌انجامد، نخستین رگه‌های تاریخ‌نگاری مدرن نمایان است؛ با تأکید بر بی‌طرفی، دوری از تملق، کاربرد تحلیل، استفاده از علوم دیگر چون جغرافیا و نجوم و اجتناب از تقدیرگرایی در این مسیر گام برمی‌دارد. میرزا فتحعلی آخوندزاده به صراحت از وابستگی مورخان به دربارها، فقدان درک تاریخی و قرارگرفتن متن تاریخی به عرصه به رخ کشیدن توانایی‌های ادبی نویسندگان انتقاد می‌کند. به واسطه همین انتقادات صریح و جدی اوست که برخی محققان او را بنیان‌گذار جریان انتقاد بر سنت تاریخ‌نویسی کهن ایرانی می‌دانند (قدیمی قیداری، ۱۳۹۳: ۲۴۸-۲۵۱). میرزا آقاخان کرمانی با اهمیت جلوه‌دادن تحولات اجتماعی، به‌کارگیری اسناد و یافته‌های باستان‌شناسی، استدلال و تحلیل، روند تحولات تاریخ‌نویسی ایران را گامی به‌جلو پیش برد. چنان‌که بعضی او را بنیان‌گذار فلسفه تاریخ ایران و ویرانگر سنت‌های تاریخ‌نگاری و یکتا مورخ زمان خویش دانسته‌اند (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۶۵). به لحاظ روش و نگرش تاریخی و تأثیرگذاری او بر روند تحول تاریخ‌نگاری ایرانی چنان است که حتی برخی او را به صراحت نخستین مورخ سبک جدید ایران می‌نامند (همان، ۲۸۵).

مساوات در جایگاه یک روزنامه تندرو و با تأثیرپذیری از تاریخ‌نگاری مدرن چنان‌که شرح آن رفت، از سیر تاریخی جدال عدل و ظلم تا عصر مشروطه سخن راند و با ذکر شواهد متعدد تاریخی، تثبیت عدالت را به‌مثابه یکی از پایه‌های مهم مشروطه لازم و ضروری می‌دانست.

در مقاله «خیرالامور اوسطها» با اشاره به این موضوع که «آسایش فرزندان آدم و عمارت و آبادانی دنیا منوط به عدل و قانون است»، توجه به اعتدال و میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط را در همه امور از جمله ظلم و ستم بایسته و ضروری می‌دانست. مساوات با بهره‌گیری از آیات و روایات قرآنی در کنترل ظلم و ستم و رهنمون کردن خوانندگان خود به تاریخ جهان، از سرنوشت محتوم ظلم و ظالم سخن می‌راند که هر گروه و طایفه‌ای که ظلم را از حد و اندازه آن عبور داد، توسط یک نیروی غیبی که مردم را علیه آن ترغیب کرده و یا سرانجام با لبریز شدن کاسه صبر طبقه مظلوم

| آگاهی‌بخشی تاریخی یکی از روش‌های روزنامه‌ مساوات | ۱۷

افرادی چون کاوه آهنگر با دادخواهی از آنان و در جایگاه رهبر، ظالمانی چون ضحاک را به زیر کشیده و روی دیگری از تاریخ ظلم را نیز انعکاس داده که طبقه‌ مظلوم با تحمل ظلم و جور و عدم مقابله با آن به عمر خود در تاریخ پایان دادند:

«هر کس رجوع به تاریخ دنیا کند، خواهد یافت هر طایفه ظالمی که ظلم را از حد گذرانید، دست غیبی به واسطه تولید یک حالت مضجعه در مظلومین قلوب سکنه زمین را به رقت درآورده و تمام نفوس عالم را متوجه به دفع آن طایفه ظالم ساخته، تا دود از دودمان آنها براندازند و نیز تاریخ نشان می‌دهد که بسا قوام مظلوم به علت افراط در تحمل ظلم یا پیمانانه صبرشان لبریز شده و از جان گذشته سر به کف چون کاوه آهنگر با یک تهور فوق‌التصور در مقام دادخواهی برآمده و آثار ضحاکیان را از روی زمین برانداخته اند و یا آن قوم مظلوم به واسطه افراط در کشیدن ظلم و از حد گذرانیدن صبر و بردباری روزگار هستی را بدرود و در قبرستان نیستی مدفون شدند. این است سرگذشت طبیعی قومیت طوایف گذشته» (مساوات، ۲۷ محرم ۱۳۲۶ق، شماره ۱۵، ۳).

مساوات سرانجام با آوردن شواهد عینی از ظلم و ستم‌های وارده بر مردم مناطق مختلف ایران (کرمان، فارس، کاشان و گیلان) که با تحمل ظلم و مبارزه‌نکردن با ظالمین عرصه را بر خود تنگ کرده بودند، به رسالت مهم خود در مبارزه با این گروه (ظالمین) اشاره کرد و بر این باور بود که از روزی که مساوات مبارزات قلمی خود را در این راه آغاز کرد: «قفل از زبان‌های مظلومین برداشته شده و از دور و نزدیک ما را هدف ناله‌های خود ساخته که از زندگانی سیر نموده و از حال طبیعی خارج نمی‌دانیم. ...» (همان، همانجا).

مساوات در شماره دیگر به پیشینه تاریخی جدال عدل و ظلم در جهان هستی می‌پردازد؛ ابتدا بر حسب اصل خلقت «اقتضای طبیعت دنیا» را عدل و مساوات دانست نه ظلم و استبداد و سپس با اشاره به این نکته که هر چند جهان هستی «به واسطه تاریکی جهالت» و از روی اجبار قبول ظلم کرد و سلاطین ظالم و پادشاهان جور قرن‌ها دایره خونریزی و ستم را در جامعه انسانی رواج دادند و «از فرط شقاوت و خیانت» انسان را

مجبور به اطاعت خود درآوردند. از نظر مساوات این عدل و مساوات نخستین بار در مغرب زمین هویدا شد و به تدریج سراسر اروپا را به جز روسیه و عثمانی دربرگرفت و در ادامه آن را در آمریکا و افریقا گسترانید. مساوات طلوع عدل و مساوات در آسیا را دیرتر از اروپا دانسته و بر این باور بود که تا اواخر قرن نوزدهم، این قاره «پیوسته در دریای سیاه جهالت و ظلم مستغرق بود و در گرداب مهلک استبداد دچار بود» تا اینکه در نیمه دوم قرن نوزدهم در ژاپن نخستین بار «صبح صادق عدل» طلوع کرد و متعاقباً در اوایل قرن بیستم، تأثیرات خود را به کره و منچوری و روسیه و ایران رسانید و ایرانیان را به این نکته واقف کرد که: «امروز دنیای جدید عدل و مساوات را به خود دعوت و جور و اعتساف را از خود دور می‌کند» (مساوات، ۲۴، ربیع‌الاول ۱۳۲۶ق، شماره ۲۱، ۱).

از منظر مساوات سیل حوادث متعدد و فشارهای مضاعف بر انسان‌ها، آنان را به این نتیجه رسانیده بود که در قرن جدید (قرن بیستم) دیگر پذیرش حکومت‌های استبدادی راه به جایی نمی‌برد و «حکم زهر قتال» را دارد. سرانجام مساوات خطاب به ایرانیان خاطر نشان کرد که حالا که مشروطیت در ایران طلوع کرده است اگر در این برهه از عدل و داد استقبال نکنند و آزادی را اجابت نکنند، به سعادت و نیکیبختی خود لگد زده و «در مقابل لطمات جابرانه طماعان و سیل پلتیک اجانب نیست و نابود خواهند شد» (همان، ۲).

مساوات در ادامه مقاله ضمن گذر تاریخی به آیین تشیع که فلسفه ظلم‌ستیزی و پذیرفتن ظلم و ستم را اشاعه می‌دهد، به قرآن کریم استناد کرد که بر اساس آیات آن از فراعنه و پادشاهان به لعنت ابدی یاد می‌کند؛ بنابراین ایرانیان با توجه به این صبغه مذهبی نه بر اطاعت از پادشاه لزومی دیده و نه حدیثی بر لزوم اطاعت و بندگی خویش شنیده و نه از بزرگان دین امضای سلطنت جز سلطان حقیقی مشاهده کردند.

بنابراین و با چنین مقدماتی مساوات در جهت برقراری عدل و مساوات و سرانجام در انتقاد از پادشاه مستبدی چون محمدعلی‌شاه بر این باور است که باید از کسی در جایگاه حاکم و پادشاه اطاعت کرد که بر اساس دین اسلام: «حلال و حرام خدا را بشناسد، در امور جمهور جانب حق را منظور داشته و از لوٹ غضب و کثافات هوای

آگاهی‌بخشی تاریخی یکی از روش‌های روزنامه‌ مساوات | ۱۹

نفس که خصیصه دشمنان باری و لازمه معاندین ودایع الهی است پاک و منتزه باشد» (همان، همانجا).

۳-۳. فهم تاریخی و روح پایداری

تاریخ اسرارآمیز ایران که یکی از کشورهای با سابقه کهن تمدنی است مورد اعجاب و شگفتی نویسندگان داخلی و خارجی فراوانی قرار گرفته است (ر.ک: گروسه، ۱۳۷۵؛ همچنین ر. ک: فرای، ۱۳۶۳: ۱۷). روزنامه مساوات نیز ضمن توجه به این نقش تاریخی ایران که به‌مثابه یک ملت مغلوب در طول تاریخ، اقوام غالب را تحت سیطره فرهنگ و تمدن دیرینه خود درآورده و توانسته است آنان را رام و به شاهره تمدن وارد کند، با ستودن این نقش، متذکر می‌شود که ایران با توانمندی‌های خاص عناصر فرهنگی و تمدنی خود، فرهنگ مقاومت و پایداری را مایه حیات و تداوم خود ساخته است و می‌نویسد:

«هر کس رجوع به تواریخ ملل زنده نماید، خواهد دید که از زمان میلاد هر ملت تا زمان سقوط آن ملت به چه حد دچار مخاطرات هولناک و گرفتار چه لطمات و حوادث وحشتناکی که ایران از بسیاری از آن جان خود را از راه سلامت بدر برده، با آنکه ولادت ایران را با سایر ملل بسی فرق‌های تاریخی است» (مساوات، ۱۰ ربیع‌الاول ۱۳۲۶ق، شماره ۲۰، ص ۱).

مساوات با آگاهی بخشی به دوران قبل از مشروطه که با تحکیم استبداد و جهل و ناامنی همراه بود، پیش‌بینی کرد که مشروطه که بدون انجام تمهیدات و مقدمات علمی و «تهیه اسباب مادی» به ثمر رسیده بود، دچار «خبط‌های فاحش» و «خطاهای خطیر» خواهد شد (همان، همانجا).

توجه به بحث تاریخی لفظ مشروطه که خود مستلزم فهم و درک علمی از آن بود، از دیدگاه مساوات یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر محسوب می‌شد و بر این باور بود که این موضوع خود در انتخاب نمایندگان مجلس شورای ملی و شرکت‌کنندگان در انتخابات تأثیرگذار بوده و بحران‌هایی که در ادامه در کشور حادث شد، از این عدم فهم تاریخی و آگاهی از تاریخ مشروطیت در دیگر کشورها حاصل شده است (همان، همانجا).

۳-۴. روندهای تاریخی؛ چرائی استبداد، راهکارهای مبارزه

یکی از مشکلات دیرپا در تاریخ سرزمین‌های اسلامی، وجود حاکمیت استبدادی بر آن‌ها بوده است. در جامعه استبدادی تمامی مسائل تحت تأثیر علایق و سلیقه‌های یک فرد قرار دارد و شاید بتوان گفت که کمترین آسیب آن، از بین رفتن حقوق فردی است. در این جوامع، مخروط استبداد شکل می‌گیرد؛ به گونه‌ای که حق و حقوق نامحدود هر عنصر و یا عناصر یک رده نسبت به رده‌های پایین‌تر، بدیل خود را در بی‌حقوقی مطلق آن عنصر یا عناصر در پیوند با گروه بالاتر می‌یابد؛ یعنی تلفیقی از بی‌حقوقی و قدرتمندی هم‌زمان، ذهن آدمیان را به تباهی می‌کشاند و تحمل این وضعیت نابه‌هنجار برای اذهان آزاد بسیار مشکل خواهد شد. البته در این دوره کسان دیگری نیز بوده‌اند به مانند میرزا آقاخان کرمانی و دیگران که استبداد مطلقه بی‌قانون را یکی از عوامل اصلی انحطاط و عقب ماندگی می‌شناختند و ریشه و اساس آن را در فرهنگ و اندیشه شخص محور و شخص‌باور می‌جستند (رحمانیان، ۱۳۸۸: ۱۱۰). او نیز به کمک اندیشه تاریخی و با کمک به استناد تاریخی نقش بسزایی در بیداری و هشیاری مردم برعهده داشت (ر.ک: آدمیت، ۱۳۵۷: ۲۶۴).

مساوات با چشم‌اندازی تاریخی به بررسی زمینه‌های شکل‌گیری اجتماعی استبداد در ایران اشاره می‌کند. او ابتدا و با اشاره به ملت‌هایی که به علت «بی‌هوشی» و «مستی» «قرن‌های متمادی در خواب جهل و غفلت» مانده و سرانجام در صدد استرداد حقوق پایمال شده خود برآمده بودند، حقیقت و روح ملت را عبارت این موارد می‌داند: «سواد ناس و طبقات فوق» و طبقات کشوری و لشکری از فروعات وجود ملت‌اند. مساوات با انتقاد از افرادی که در ایران آن روز از شمار این طبقات خارج، اما در خرابی و ایجاد بحران برای ایران مؤثر بودند، با ایجاد آگاهی در مردم، از آنان می‌خواهد تا راه نجات خود را از استبداد پیدا کرده و خود این راه را ایجاد پارلمان (مجلس) و انتخاب نمایندگان صالح و شایسته می‌داند (مساوات، ۱۹ صفر ۱۳۲۶ ق، شماره ۱۸، ۱-۳).

مساوات که در زمره روشنفکران تفکیک‌گرا [تفکیک دو حوزه عرف و شرع] (جمال زاده و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۳) بود، با تحقق مشروطه، به حاکمیت قانون به‌مثابه یکی از مهم‌ترین عوامل مبارزه با استبداد و فساد در کشور اشاره می‌کند. در سرمقاله یکی از

آگاهی‌بخشی تاریخی یکی از روش‌های روزنامه‌ مساوات | ۲۱

شماره‌های خود ابتدا به انواع شکل‌های حکومتی در جهان توجه کرد و آن‌ها را به سه دسته حکومت ملی (جمهوری)، حکومت مستقله (مشروطه) و حکومت مستبده دسته بندی می‌کند و به تعریف واحدی از آن‌ها می‌پردازد (مساوات، ۳۰ صفر ۱۳۲۷ق، شماره ۲۵، ۱).

همچنین با اشاره به هرج و مرج‌های قبل از مشروطه در ایران که «اگر کسی تعدی و تجاوز به حدودشان می‌نمود، بحث و حرج چندانی بر وی نبود؛ زیرا استبداد و ظلم هوای زندگانی آنان را طوری مسموم نموده بود که از تمام لذایذ بشری محروم و از جمیع حقوق انسانی بی‌نصیب و بیگانگان حقوق وطنی آن‌ها را می‌ربودند؛ اما به واسطه هیجان‌های ملی و فداکاری‌های وطنی این دو ساله (۱۳۲۶-۱۳۲۴ق) هیچ کس را مجال انکار نماند که ایرانی را نیز در شریعت بشری و قوانین ملل زنده عالم حقوقی است ثابت و حدودی روشن» (همان، همانجا).

مساوات برای بررسی و چرایی این معضل، به بررسی عقاید مختلف و دلایلی چون نبود ثروت، بی‌علمی و جهالت، نفاق و شقاق، تقلب و خیانت اولیاء امور و همراهی نکردن شاه اشاره می‌کند. او بر این عقیده است که صاحبان این‌گونه عقاید نه اینکه به راه باطل رفته باشند، اما تمام این عقاید از روی ادراکات سطحی و غالب از فروعات یک اصل اساسی دیگری است که ریشه و اساس تمام «موانع و امراض ایران کش» است (همان، ۲).

در آستانه مشروطیت، جامعه ایران وارد مرحله جدیدی از تغییر و تحول در ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شد که با دوران پیش از آن تفاوت بسیاری داشت. نظام آموزشی یکی از عرصه‌هایی است که در این دوره تغییرات چشم‌گیری به خود دید و از شیوه سنتی، به روش‌های نوین تغییر شکل داد. از نگاه روشنفکران غرب‌گرا، تمام مظاهر سنتی و دینی، مانع تکامل و ترقی بوده و می‌بایست کنار زده می‌شدند یا به صورت خصوصی و شخصی در می‌آمدند (مریجی، ۱۳۸۶: ۵۴). روزنامه مساوات ضمن توجه به نقش علم و آگاهی در پیشبرد اهداف مشروطه، به اهمیت علم‌آموزی در مهار استبداد و مبارزه با فساد برآمده در نظام‌های استبدادی تأکید داشت. به نظر مساوات و از دیدگاه فلسفه علوم سیاسی، طبیعت و سرشت استبداد با عوامل تعیین‌کننده در

سرنوشت و پیشرفت انسان چون «علم، مجد و شرافت، اخلاق و مال و ثروت» ضدیت دارد. مساوات در مقاله‌ای با عنوان «استبداد و جهل» ضمن انعکاس فساد قاجارها در امور اداری چون پرداخت مواجب بی‌حد و حصر به گماشتگان خود، به خطر استبداد در اشاعه فساد در جامعه و معضلات ناشی از حکومت استبدادی قاجارها به ویژه از دوران ناصری به بعد در جامعه ایران اشاره کرد که علاوه بر گسترش فساد، روح آزادی‌خواهی را نیز از ملت ایران سلب کرده و آنان را به افرادی بله قربان‌گو تبدیل کرده بود (مساوات، ۱۳ محرم ۱۳۲۶ق، شماره ۱۳، ۴).

۴. نتیجه‌گیری

محمد رضا مساوات شیرازی یکی از مبارزان علیه استبداد محمد علی شاه بود که با انتشار روزنامه مساوات، تا حدودی توانست بر تحولات سیاسی زمانه خود (مجلس اول شورای ملی) و بعد از آن اثرگذاری داشته باشد. او با روزنامه مساوات از یک‌سو با نظام استبدادی محمد علی شاه و از سوی دیگر با دیگر کسانی که در خدمت منافع سلطنت بودند و به توسعه ملی و زندگی مردمان این سرزمین نمی‌اندیشیدند، مبارزه می‌کرد؛ این رویکرد او در روزنامه مساوات به‌طور شفاف پیگیری می‌شد و در همین ارتباط بهره‌گیری از دانش تاریخ و توجه به کارکردهای مؤثر آن، آگاهی‌بخشی مؤثر و فراگیر تاریخ و بازانندیشی در مفاهیم سیاسی عصر مدرن، چون انقلاب، شورش، مساوات، ملت و... از جمله ابزار مهم او در این مسیر بود. مقاله نویسان روزنامه مساوات، در مقالات متعدد با ذکر سرگذشت سلاطین، حاکمان و رخداد‌های مهم تاریخی ایران و جهان آن روز، محمد علی شاه را به بازگشت به حاکمیت مشروطه مبتنی بر قانون تهییج و ترغیب می‌کردند؛ در واقع، محمد رضا مساوات و روزنامه او را می‌توان یکی از پیشروان و سرسلسله‌چنان استفاده از دانش تاریخ و آگاهی‌بخشی مؤثر آن در مبارزه با استبداد نامید. مساوات، در جدال بین دو سنت مشروطه‌خواهی و مشروعه‌خواهی و در شرایط آن روز که مشروطه‌خواهان به دنبال تأسیس یا تطبیق نظام پارلمانی با زمینه اسلامی-ایرانی و مشروعه‌خواهان به دنبال قانون‌گذاری بر مبنای شرع و عدم استفاده از اصول غربی در مهار استبداد بودند، با نگرشی متفاوت به برقراری و تثبیت نظام سیاسی مطلوب کشور می‌اندیشید؛ از این رو، برخلاف نگرش گروه‌های مذکور، اندیشه سیاسی حاکم بر نوشته‌های روزنامه

مساوات رویکردی متفاوت را دربرمی‌گرفت که اساس آن بر نوعی داوری و نگرش سیاسی و تاریخی متمایز قرار داشت. ارائه‌ جدال تاریخی از عدل و ظلم، با بهره‌گیری از داستان‌های تاریخی و آیات قرآنی و نداشتن افراط در ظلم و پذیرش آن از سوی مظلوم، توجه به گذشته تاریخی ایران و متفاوت بودن جغرافیا و تاریخ آن از سایر ملت‌ها و سرانجام توجه و اهتمام به نقش تاریخی علم و دانش در مبارزه با استبداد، از دیگر موارد توجه به بهره‌گیری از دانش تاریخ توسط گردانندگان روزنامه‌ مساوات بود. فرجام سخن آنکه محتوای روزنامه‌ مساوات نشان می‌دهد که این روزنامه با ارائه‌ الگوی متفاوت مبارزه با استبداد که مبتنی بر نگرش تاریخی و بازاندیشی در مفاهیم سیاسی بود، نه تنها در طرح نظریه‌ تحولات اجتماعی - سیاسی در مبارزه با استبداد و تحریک و تهییج مردم در فرایند براندازی حکومت قاجار نقش داشت، بلکه با نقشی که به‌مثابه روزنامه‌ مدنی در آن عصر ایفاء کرد، نقش مهمی در سقوط محمدعلی‌شاه و بازگشت مجدد مشروطه برعهده گرفت.

فهرست منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷)، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران: پیام.
- اعتمادالسلطنه، محمد حسن (۱۳۶۷)، *مرآت البلدان*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بهار، ملک الشعراء (۱۳۵۷)، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، ج ۱ (انقراض قاجاریه)، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- پروین، ناصرالدین (۱۳۷۷)، *تاریخ روزنامه‌نگاری ایرانیان و دیگر پارسی‌نویسان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۹۶)، «عدالت و بازتاب آن در تاریخ‌نوشته‌های مورخان ایرانی (قرن سوم تف‌اششم هجری)»، *جستارهای تاریخی*، دوره ۸، شماره ۱ خرداد.
- تفرشی حسینی، سید احمد (۱۳۵۱)، *روزنامه‌ اخبار مشروطیت و انقلاب ایران*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- توکلی طرقی، محمد (۱۳۹۵)، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی*، ویراسته محمد توکلی طرقی و همایون کاتوزیان، تورنتو.

- جمال‌زاده، ناصر؛ ندافان، مسعود و بیگی، علی رضا، «بازخوانی تصویر ذهنی علما و روشنفکران عصر مشروطه از قانون»، پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، سال یازدهم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۰.
- جنکینز، کیت (۱۳۸۶)، *بازاندیشی تاریخ*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: نشر آگه.
- رایینو، ه. ل. (۱۳۸۰)، *روزنامه‌های ایران از آغاز تا سال ۱۳۲۹ ه. ق.*، ترجمه و تدوین جعفر خمami زاده، چاپ دوم، تهران: انتشارات اطلاعات.
- رحمانیان، داریوش، *سید جمال و تاریخ*، نامه انجمن، ش ۲۴، زمستان ۱۳۸۵.
- رحمانیان، داریوش، «جامعه ایرانی در گذرگاه مشروطه: گفت‌وگو با داریوش رحمانیان»، *زمانه*، ش ۵۹، ۱۳۸۶.
- رحمانیان، داریوش (۱۳۸۸)، *تاریخ تفکر سیاسی در دوره قاجار*، تهران: دانشگاه پیام نور.
- رسول اف، رامین؛ راسخ، کرامت الله و بیابان نورد (۱۴۰۱)، «تحلیل محتوای روزنامه صوراسرافیل به منظور مطالعه نقش سیاسی - اجتماعی آن در فرایند نوسازی و تحولات دوره مشروطیت»، *مطالعات راهبردی اطلاعات*، آذر ۱۴۰۱، شماره ۳، صص ۲۷-۴۰.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۵)، *تاریخ در ترازو*، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- شجری قاسم خلیلی، رضا (۱۳۹۲)، «واکاوی نقش تاریخ (آگاهی تاریخی) در بازسازی هویت ایرانی»، *مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*، شماره ۱۲، بهار و تابستان.
- شیبانی (وحیدالملک)، عبدالحسین (۱۳۷۸)، *خاطرات مهاجرت*، به کوشش ایرج افشار و کاوه بیات، تهران: شیراز.
- صفایی، ابراهیم (۱۳۶۳)، *رهبران مشروطه؛ مشتمل بر ۲۴ بیوگرافی و شرح جالب و شگفت انگیز کلیه حوادث و وقایع نهضت مشروطه ایران*، تهران: انتشارات جاویدان.
- طوسی، خواجه نظام الملک (۱۳۶۴)، *سیاست نامه (سیرالملوک)*، به کوشش جعفر شعار، چاپ سوم، تهران: سپهر.
- عاقلی، باقر (۱۳۸۰)، *شرح حال رجال سیاسی و نظامی معاصر ایران*، ج ۳، تهران: نشر گفتار.
- فرای، ریچارد (۱۳۶۳)، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب نیا، چاپ دوم، تهران: سروش.
- فضل الله همدانی، رشیدالدین (۱۳۵۸)، *سوانح الافکار رشیدی*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد.

آگاهی‌بخشی تاریخی یکی از روش‌های روزنامه‌ مساوات | ۲۵

- قدیمی قیداری، عباس (۱۳۹۳)، *تداوم و تحول تاریخ‌نویسی در ایران عصر قاجار*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- کرمانی، ناظم‌الاسلام (۱۳۷۶)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، ج ۱، چاپ پنجم، تهران: نشر پیکان.
- کسروی، احمد (۱۳۶۳)، *تاریخ مشروطه ایران*، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کهن، گوئل (۱۳۶۰)، *تاریخ سانسور در مطبوعات ایران*، ج ۱ (از ۱۲۵۳ ق تا صدور فرمان مشروطیت)، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
- گروه، رنه (۱۳۷۵)، *چهره آسیا*، ترجمه غلامعلی سیار، تهران: فرزانه.
- محمدی، رضا و قدیمی قیداری، عباس (۱۳۹۷)، «تحلیل محتوایی روزنامه حشرات الارض»، *نشریه زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز*، سال ۱۷، شماره ۲۳۷، بهار و تابستان.
- محیط طباطبایی، محمد (۱۳۷۵)، *تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران*، تهران: انتشارات بعثت.
- مراغه‌ای، زین العابدین (۱۳۶۴)، *سیاحتنامه ابراهیم بیگ (متن کامل ۳ جلدی)*، به کوشش م.ع. سپانلو، تهران: نشر اسفار.
- مروزی، محمد کاظم (۱۳۶۴)، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، ج ۳، تهران: زوآر.
- مریجی، شمس‌الله (۱۳۸۶)، «بازشناسی جریان‌های روشن‌فکری در ایران»، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۳۷.
- معینی رودبالی، رضا و کشاورز بیضاوی، محمد (۱۳۹۸)، «تأملی بر فعالیت‌های محمدرضا مساوات در مشروطه و بازتاب قرارداد ۱۹۰۷ در روزنامه مساوات»، *مطالعات تاریخی*، شماره ۶۷.
- معینی رودبالی، رضا (۱۴۰۱)، «انقلاب مشروطه و فسادستیزی روزنامه مساوات»، *پژوهش نامه تمدن ایرانی*، سال چهارم، شماره هشتم، پاییز و زمستان.
- ملک زاده، مهدی (۱۳۶۳)، *تاریخ مشروطه ایران*، ج ۲، تهران: علمی.
- هرولد پلام، جان (۱۳۸۶)، *مرگ گذشته*، ترجمه عباس امانت، تهران: نشر اختران.

روزنامه

- روزنامه مساوات، «سوز درونی را موقع اظهار رسید»، یکشنبه ۱۹ صفر ۱۳۲۶ ق/ ۲۲ مارس ۱۹۰۸ م، شماره ۱۸.

- روزنامه مساوات، «خیرالامور اوسطها»، یکشنبه ۲۷ محرم ۱۳۲۶ق/۱مارس ۱۹۰۸م، شماره ۱۵.
- روزنامه مساوات، «بادکوبه»، یکشنبه ۲۷ محرم ۱۳۲۶ق/۱مارس ۱۹۰۸م، شماره ۱۵.
- روزنامه مساوات، «خیال ایجاد آدم می کند به چه معناست؟»، ۱۲ صفر ۱۳۲۶ق/۱۵ مارس ۱۹۰۸م، شماره ۱۷.
- روزنامه مساوات، «خیانت کار هر وقت باشد، به مجازات خود خواهد رسید»، ۱۰ ربیع الاول ۱۳۲۶ق/۱۲ آوریل ۱۹۰۸م، سال اول، شماره ۲۰.
- روزنامه مساوات، «شاه در چه حال است»، ۲۴ ربیع الاول ۱۳۲۶ق/۲۶ آوریل ۱۹۰۸م، شماره ۲۱.
- روزنامه مساوات، «استبداد و جهل»، ۱۳ محرم ۱۳۲۶ق/۱۶ فوریه ۱۹۰۸م، شماره ۱۳.
- روزنامه مساوات، «شاه با مساوات در جدال و نزاع است: چرا؟»، ۲ ربیع الثانی ۱۳۲۶ق/۲۶ آوریل ۱۹۰۸م، شماره ۱۱.
- روزنامه مساوات، «شرف به تازگی در ایران ورد زبان عارف و عامی شده؛ چرا؟»، ۲۷ محرم ۱۳۲۶ق/۱ مارس ۱۹۰۸م شماره ۱۵.
- روزنامه مساوات، «استبداد در نظر اسلام»، ۳۰ صفر ۱۳۲۷ق/۱۸ مارس ۱۹۰۹م، شماره ۳۰.
- روزنامه ندای وطن، «نامه متظلمانه یکی از خوانین»، ۲۴ رجب ۱۳۲۷ق/۳۰ مه ۱۹۰۷م، شماره ۱۷.
- روزنامه صوراسرافیل، «دو کلمه خیانت»، ۳۰ مه ۱۹۰۷م، سال ۱، شماره ۱.

Transliteration

- Adamiyat, Fereydun (1978) *Thoughts of Mirza Agha Khan Kermani*. Tehran, Payām.
- Aqeli, Baqer (2001) *Biography of Contemporary Iranian Political and Military Men*, Vol. 3, Tehran, Goftār Publishing.
- Bahār, Malek ul-Šo‘arā (1978) *Brief History of Political Parties of Iran*, Vol. 1 (The Extinction of the Qajar Dynasty), Third Edition, Tehran, Pocket Books Joint Stock Company.
- E‘temād ul-Salṭaneh, Moḥammad Ḥassan (1988) *Mīr’āt ul-Boldān*, edited by Abdolhossein Navaei, Tehran, Tehran University Press.
- Faẓlullāh Hamadānī, Rašīd ul-Dīn (1979) *Savāneḥ ul-Afkār-e Rašīdī*, edited by Mohammad Taghi Danesh Pajouh, Tehran, Central Library and Documentation Center Publications.
- Fry, Richard (1984) *the golden age of Persia*, translated by Masoud Rajabnia, second edition, Tehran, Sorouš.
- Ghorbani, Hossein Ali (2022) *A Study of Social Thoughts in the Religious Press of the Constitutional and Pahlavi I Era*, *Research in History*, Year 12, Issue 32, Spring and Summer.
- Grousset, Rene (1995) *La face de l'Asie*, translated by Gholam Ali Sayyar, Tehran, Farzān.
- Herold Plam, John (2007) *The Death of Past*, translated by Abbas Amanat, Tehran, Aḳtarān Publishing House.
- jamalzadeh N, nadafan M, beigi A (2011) “Rereading the mental image of the scholars and intellectuals of the constitutional era of the law”, *Political Researches of the Islamic World*, 11th Year, Issue 3, Fall.
- Jenkins, Keith (2007) *Re-thinking history*, translated by Hossein Ali Nozari, Tehran, Āgah Publishing.
- Kasravi, Ahmad (1984) *History of the Constitutional revolution of Iran*, Vol. 2, Tehran, Amīr Kabīr Publications.
- Kermānī, Nāẓem ul-Eslam (1997) *History of the Iranian Awakening*, Vol. 1, 5th edition, Tehran, Paykān Publications
- Kohan, Goel (1981) *History of Censorship in the Iranian Press*, Vol. 1, Tehran, Āgah Publications Institute.
- Malekzadeh, Mahdi (1984) *Constitutional History of Iran*, Vol. 2, Tehran, Scientific.
- Marāḡe, Zeīn ul-‘Ābedīn (1985) *Siyāḡat-nāmeḡ-ye Ebrāḡīm Beīḡ* (complete text in 3 volumes), edited by M. A. Sepanlu, Tehran, Asfār Publishing House.
- Mariji, Shamsollah (2007) "Recognizing intellectual trends in Iran", *Journal of Political Science*, No. 37.
- Marvazī, Moḥammad Kāẓem (1985) ‘Ālam Ārā-ye Nāderī, edited by Mohammad Amin Riahi, Vol. 3, Tehran, Zovvār.
- Mohammadi, Reza and Ghadimi Qeidari, Abbas (2008) "Content Analysis of the Newspaper of Insects of the Earth", *Persian Language and Literature Journal of Tabriz University*, Year 17, No. 237.
- Mohit Tabatabaei, Mohammad (1995) *Analytical History of the Iranian Press*, Tehran, Be‘tat Publications.
- Moini Rudbali, Reza (1972), "Constitutional revolution and anti-corruption of Mosavat newspaper", *Journal of Iranian Civilization Research*, Year 4, No. 8.

- Moini Rudbali, Reza and Keshavarz Beyzaie, Mohammad (2019) "A consideration of the activities of Mohammad Reza Mossavat during the constitution and the representation of 1907 Anglo-Russian Convention in Mossavat Newspaper", *Historical Studies*, No. 67.
- Parvin, Naser Al-Din (1998) *History of Iranian Journalism and Other Persian Writers*, Tehran, University Press.
- Qadimi Qeidari, Abbas (2014) *Continuity and Development of Historiography in Iran during the Qajar Era*, Tehran, Islamic History Research Institute.
- Rahmanian, Dariush (2006), *Seyyed Jamal and History*, *Nameh Anjanum*, No. 24, Winter.
- Rahmanian, Dariush (2007), *Iranian Society at the Constitutional Passage: A Conversation with Dariush Rahmanian*, *Zamāneh*, No. 59.
- Rahmanian, Dariush (2009) *History of Political Thought in the Qajar Period*, Tehran, Payam Noor University.
- Rasoulof, Ramin, Rasekh, Karamatollah and Biabannavard (2023) "The socio-political role of the newspaper Suresrafil in the modernization process and in the developments of the constitutional period", *strategic communication studies*, Volume 2, Issue 3 - Serial Number 5, pp. 27-40
- Shajari Ghasem Khalili, Reza (2013) "INVESTIGATION OF THE ROLE OF HISTORICAL CONSCIOUSNESS IN THE REVIVAL OF IRANIAN IDENTITY (DURING THE FIRST TWO CENTURIES AH)", *Journal of Historical Researches of Iran and Islam*, No. 12.
- Sheibani (Vahid-ol-Molk), Abdol-Hosseini (1999) *Memories of Immigration*, edited by Iraj Afshar and Kaveh Bayat, Tehran, Šīrāzeh.
- Tafreshi Hosseini, Seyyed Ahmad (1972) *News of the Constitutional and Revolutionary of Iran Newspaper*, edited by Iraj Afshar, Tehran, Amīr Kabīr Press.
- Tavakoli Taraqi, Mohammad (2016) *Native Modernity and Rethinking History*, edited by Mohammad Tavakoli Taraqi and Homayoun Katouzian, Toronto.
- Torkamani Azar, Parvin (1977) "Associate Professor of History, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran", *Historical Essays*, Volume 8, Issue 1, June.
- Ṭūsī, kājeh Neẓām ul-Molk (1985) *Sīyāsāt-nāmeḥ (Sīar ul-Molūk)*, edited by Jafar Shoar, third edition, Tehran, Sepehr.
- Zarrinkoob, Abdol-Hosseini (1996) *Tārīḳ dar Tarāzū*, Fourth Edition, Tehran, Amīr Kabīr.

Newspapers

- Rooznāmeḥ-e Mosavāt , "The Sūz Darūnī rā Mūqe‘e Ezhār Resīd", Sunday, 19 Safar 1326 AH/22 March 1908 AD, No. 18, pp. 3-1
- Rooznāmeḥ-e Mosavāt, "Estebdād va jahl" Q1, No. 13, 13 Muharram 1326 AH/16 February 1908 AD, p. 4.
- Rooznāmeḥ-e Mosavāt, " Šāh bā Mosavāt dar jedāl va Necā‘ Ast: Why?" 2 Rabi' al-Thani 1326 AH/26 April 1908 AD, Issue 11, pp. 3-1.
- Rooznāmeḥ-e Mosavāt, " Šāh Dar Che Ḥal Ast", 24 Rabi' al-Awwal 1326 AH/26 April 1908 AD, pp. 4-1.
- Rooznāmeḥ-e Mosavāt, "Bādkoūbeh", Sunday, 27 Muharram 1326 AH/1 March 1908 AD, No. 15, pp. 5-4.

- Rooznāmeḥ-e Mosavāt, "Estebdād dar Naẓar-e Islam", 30 Safar 1327 AH/ 18 March 1909 AD, No. 30, pp. 5-4
- Rooznāmeḥ-e Mosavāt, "kaīr ul-Amoūr al-Awsatīhā", Sunday, 27 Muharram 1326 AH/1 March 1908 AD, No. 15, pp. 4-3.
- Rooznāmeḥ-e Mosavāt, "kīyāl Ejād-e Ādam Mīkonad be che Ma'nāst?" 12 Safar 1326 AH/15 March 1908 AD, No. 17, p. 1.
- Rooznāmeḥ-e Mosavāt, "kīyānat Kar-e Har Vaqt Bāšad, Be Mojāzāt-e kūd kāhad Resīd", 10 Rabi' al-Awwal 1326 AH/12 April 1908 AD, Year 1, Issue 20, pp. 2-1).
- Rooznāmeḥ-e Mosavāt, "Šaraf be Tāzegī dar Iran Verde Zabān-e 'Āref o 'Āmī Šodeh Ast. Chera? " 27 Muharram 1326 AH/ 1 March 1908 AD No. 15, p. 2).
- Rooznāmeḥ-e Mosavāt, "Šobh-e Sa'ādat-e Vaṭan rā Šām-e Noḥūsāt Resīd", Rabi' al-Thani 1326 AH/ 31 May 1908 AD, No. 25, pp. 1-5.
- Rooznāmeḥ-e Nedā-ye Vaṭan, "Nāme-ye Motezalemāne-ye yekī Az kavānīn", 24 Rajab 1327 AH/ 30 May 1907 AD, No. 17, p. 2.
- Rooznāmeḥ-e Šūr Esrāfil, "Dū Kalame-ye kīyānat", 30 May 1907 AD, Year 1, Vol. 1, p. 2.
- Safaei, Ebrahim (1984) Constitutional Leaders, including 24 biographies and interesting and surprising descriptions of all the events and incidents of the Constitutional Movement of Iran. Tehran, jāvīdān Publications.

Raising Historical Awareness, One of the Methods of Musavat Newspaper in Dealing with Tyranny

Extended Abstract

Introduction: The constitutional revolution and raising awareness in Iranian society focused attention on the knowledge of history to raise awareness. Contrary to the common practice of Iranian historiography, which was mostly in the service of political power and political power and wrote political events and armies, the new historians wrote for "the people" and wanted the awakening and awareness of the Iranian nation. And in this revolution, with the support of history and an identity that was built from the merging of historical texts and events, the field of journalism with newspapers such as Mosavat, managed by Mohammad Reza Mosavat Shirazi, who was a staunch opponent of tyranny and colonialism, inspired by The knowledge of history and modern historiography, by quoting and analyzing the historical stories of Iran and the world, emphasized the full realization of the constitution and the fight against tyranny. Therefore, in this research, the issue, type and view of the newspaper is equivalent to the knowledge of history and judgment of this newspaper in this field. The article is trying to find the answer to the question, how did the Mosavat newspaper use the knowledge of history in the fight against tyranny, and what was the position and role of historical awareness in this way? Or how the Mosavat between the knowledge of history and the principles derived from it has established a relationship in the establishment of the rule of law, human empowerment and national progress? In response, it can be said that by relying on modern historiography and its functional role as an important source of awareness, rethinking concepts such as, equality, justice, security, rebellion, revolution, nation, etc., in a kind of judgment It has different political and historical views on constitutionalism based on the development of man and his capabilities, and in this context, he had an influence on other fighters of his time in the late Qajar period and early Pahlavi period. Several

independent researches have been written about the Mosavat newspaper and the issues affected by it, but these researches have pointed to various dimensions of the approach of constitutional newspapers with regard to its content and have not entered into the positions of the Mosavat newspaper on the subject of this article. are Therefore, for the first time, the authors of the article have reflected the positions of this newspaper regarding the knowledge of history and its role and function in the attention and importance of historical awareness in the fight against tyranny and colonialism.

Methodology: The aim of this research is to clarify the type of view of the Mosavat newspaper , which is manifested in the form of its perception of the knowledge of history. Therefore, it raises the point that the political thought of Mosavat refers to a missing point in that period, which is focused on a new kind of judgment, which is based on historical awareness and with the aim of rethinking political concepts and terms in stimulating people to participate. It is in the process of overthrowing the Qajar rule and removing tyranny in the history of this land. This article based on the contents and articles of "Mosavat Newspaper" and other sources, tries to explain the historical discourse governing this newspaper in one of the most sensitive periods of Iran's history (constitutional era) in dealing with tyranny, using the method of content analysis.

Findings of the article: The findings indicate that this newspaper, by presenting historical anecdotes from the history of Iran and the world and detailed analysis, focuses on the use of historical knowledge and awareness as one of the inevitable requirements for the realization of constitutionalism in order not to return to tyranny and Colonization was emphasized and in this way, it assumed a great mission.

Discussion and conclusion: learning lessons from history by taking lessons from the important personalities and events of Iran and the world of that day, paying attention to the historical conflict of justice and injustice and the victory of justice, the historical role of Iran in overcoming crises and finally using science and Knowledge, as an important step in the fight against the spread of tyranny and colonialism, was one of the focal issues of Mosavat in establishing the

constitution and curbing tyranny. In the end, the content of the Mosavat newspaper shows that this newspaper, by presenting a different model of fighting against tyranny, which was based on a historical perspective and rethinking political concepts, not only on the theory of socio-political developments in the fight against tyranny and inciting and arousing the people in The process of overthrowing the Qajar government played a role, but with the role it played as a civil newspaper in that era, it played an important role in the fall of Muhammad Ali Shah and the return of the constitution.

Keywords: constitutional revolution, tyranny, historical awareness, knowledge of history, Mosavat newspaper.

The Indo-European Origin of the Gathaic Motif of Conflagration

Sayyed Toufiq Hosseini¹

Abstract

As the most important part of the Avestan texts, which were considered to be own speeches and thoughts of Zoroaster himself, Gathaic texts has always been of interest to researchers in order to recover the true thoughts of this Iranian prophet. According to researchers, the innovations of Gahan's thoughts that caused a profound transformation in the Mazdeism worldview are the most important feature of this ancient text. A transformation which makes change in the view of the philosophy of existence and the nature of history, and history that in the thought of Indo-Iranians was a cycle of infinite periods, became a linear path ending in the event of the Last Day or Farshkert. Despite these innovations and changes, it is noteworthy that there are similar patterns and motifs between Gathaic texts and the eschatological mythologies of other Indo-European peoples. One of these similar patterns is the motif of the final fire, which has been considered in Gathaic thought as an important event in the Last Judgment and the Resurrection. similar with this Gathaic belief, the Conflagration also has a special place in the eschatological thoughts of other Indo-European

1. Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran. T.Hosseini@alzahra.ac.ir

Received: May 21, 2024 - Accepted: Oct 12, 2024



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

peoples. On this basis, the Main problem of this research is to examine the Indo-European origins of the Conflagration motif in Gathaic thought. This research has examined this subject with an analytical-comparative approach and based on historical, linguistic, and also mythological texts and evidences, and has reached the conclusion that Zoroaster, in explaining and developing his thoughts in constructing of the Resurrection, has used Indo-European eschatological motifs and patterns, especially the motif of the Conflagration.

Keywords: Conflagration, Eschatology, Apocalypse, Indo-European Beliefs, Gathaic Texts.

خاستگاه هندواروپایی بن‌مایه گاهانی آتش‌سوزی فرجام

سید توفیق حسینی^۱

چکیده

گاهان به‌مثابه مهم‌ترین بخش از متون اوستایی که خاستگاه آن گفتارها و اندیشه‌های خود زرتشت محسوب می‌شد، همواره از سوی پژوهشگران برای بازایی اندیشه‌های حقیقی این پیامبر ایرانی مورد توجه بوده است و به باور ایشان، نوآوری‌های اندیشه گاهانی که موجب دگرگونی عمیق در جهان‌بینی مزدیسنی شده بود، مهم‌ترین ویژگی این متن کهن است. دگرگونی که طی آن نگاه به فلسفه هستی و ماهیت تاریخی نیز دچار تغییر شد و تاریخ که در اندیشه هندوایرانیان چرخه‌ای از ادوار نامتناهی بود به مسیری خطی مختوم به رخداد سرانجام هستی یا فرسکرت تبدیل شد؛ با وجود این نوآوری و دگرگونی‌ها، نکته قابل توجه اما وجود الگوها و بن‌مایه‌های همسان میان متون گاهانی و اساطیر فرجام‌شناسانه دیگر اقوام هندواروپایی است. از جمله این الگوهای همسان، بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام است که در اندیشه گاهانی همچون رخدادی مهم در آزمون بشر و نیز بازایی هستی مورد توجه قرار گرفته است؛ همسان با این باور گاهانی نیز آتش‌سوزی سرانجام در اندیشه دیگر اقوام هندواروپایی جایگاهی ویژه در بازایی هستی دارد. بر این مبنا نیز مسئله این پژوهش، بررسی خاستگاه‌های هندواروپایی بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام در اندیشه گاهانی است. این پژوهش با رویکرد تحلیلی-مقایسه‌ای و بر اساس متون و شواهد تاریخی، زبان‌شناسی و اسطوره‌شناسی گاهانی به

۱. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران. T.Hosseini@alzahra.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۱ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۷/۲۱



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

بررسی این مسئله پرداخته است و به این نتیجه دست یافته است که زرتشت در تبیین و تکوین اندیشه‌های خود در برساخت مفهوم سرانجام از بن‌مایه‌ها و الگوهای آخرت‌شناسانه هندواروپایی به ویژه بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام بهره برده است.

واژه‌های کلیدی: آتش‌سوزی سرانجام، فرجام‌شناسی، بلایای آخرزمانی، باورهای هندواروپایی، متون گاهانی.

۱. مقدمه

اندیشه‌های فرجام‌باورانه، به معنای سرانجام قطعی هستی، را در اساطیر بسیاری از اقوام باستانی نمی‌توان باز یافت. در اندیشه‌ی اساطیری این اقوام، بدان‌گونه که در متون اساطیری ایشان باقی مانده است؛ تاریخ هستی در بردارنده‌ی چرخه‌هایی از ادوار نامتناهی است که با نابودی و باززایی‌های مجدد تداوم می‌یافت؛ از این‌رو، برای این مردمان بدوی، هستی پیش از این بارها نابود و باززایی شده بود (Eliade, 1963: 4). بر اساس متون کهن هندوایرانی نیز، از جمله در وداها، سیر هستی همچون سایر اقوام کهن هندواروپایی در ادوار خود با روندی از دوره‌های نامتناهی ادامه می‌یابد که در هر دوره، هستی با رخداد‌های فاجعه‌آمیز نابود و سپس دنیایی نو پدیدار می‌شود. در متون کهن دین ایرانی نیز به‌ویژه در متون گاهانی که سروده‌های خود زرتشت است، باورهای فرجام‌شناسانه‌ی دین ایرانی را با ویژگی‌های نوآورانه و متفاوت از اندیشه‌های کهن می‌توان باز یافت. در این متون، زرتشت اندیشه‌ی ادواری هندوایرانی را دگرگون می‌کند و برداشتی خطی از آن ارائه می‌دهد. به باور بسیاری از پژوهشگران این دگرگونی و نوآوری آموزه‌های فرجام‌شناسانه، اساسی‌ترین دستاورد زرتشت در دین ایرانی است که بر اساس آن زرتشت با برساخت مفهوم هستی و اراده‌ی خدا مفهوم فرجام‌شناسانه را به معنای الهیاتی آن به وجود آورده است؛ البته با وجود این دگرگونی و نوآوری در مفهوم فرجام‌شناسی ایرانی، برخی از بن‌مایه‌ها و الگوهای فرجام‌شناسانه‌ی متون گاهانی همسانی قابل توجهی با دیگر اساطیر فرجام‌شناسانه‌ی هندواروپایی دارد. از میان این بن‌مایه‌های همسان، بن‌مایه‌ی آتش‌سوزی سرانجام به‌مثابه رخدادی مهم در آزمون فرجام هستی

جایگاهی ویژه دارد. نکته قابل توجه آنکه در دیگر روایت‌های فرجام‌شناسانه اقوام هندواروپایی نیز همسان با روایت گاهانی، بن‌مایه آتش‌سوزی رویدادی فرجام‌شناسانه بازگو شده است؛ این همسانی میان این بن‌مایه آخرت‌شناسانه و نیز دیگر الگوها و بن‌مایه‌های موجود در هر دو متن باعث ایجاد ابهام در ماهیت روابط میان متون باستانی شده است. بر این مبنای مسئله این پژوهش نیز بررسی خاستگاه‌های هندواروپایی این بن‌مایه گاهانی آتش‌سوزی سرانجام است. این پژوهش با رویکرد تحلیلی و مقایسه‌ای به این نتیجه دست یافته است که زرتشت با وجود نوآوری‌ها و دگرگونی‌هایی که در مفهوم و غایت فلسفی هستی ایجاد کرده است، در تدوین و تکوین آموزه فرجام‌شناسانه خود از الگوهای هندواروپایی بهره برده است؛ این بهره‌گیری تا آنجاست که حتی در برخی جزئیات گاهانی از جمله در رخداد آتش‌سوزی نیز شاهد حضور بن‌مایه‌های هندواروپایی هستیم.

درباره مسئله اصلی این پژوهش تاکنون تحقیق مستقلی صورت نگرفته است و از این جنبه، این پژوهش مطالعه‌ای نوآورانه و بدیع محسوب می‌شود. با وجود این، در برخی آثار تدوین‌شده پیشین درباره فرجام‌شناسی زرتشتی و نیز دیگر اقوام هندواروپایی، می‌توان بررسی‌ها و تأملاتی را باز یافت که در ایجاد چشم‌اندازهای نظری نوین و نیز راهنمایی به منابع حوزه فرجام‌شناسی یاری‌گر است؛ از جمله این پژوهش‌ها جکسون در یادداشتی کوتاه به موضوع اصطلاح‌شناسی واژه فلز مذاب (ayō-xšusta) در گاهان پرداخته است؛ در این پژوهش جکسون با استفاده از خاستگاه گاهانی این اصطلاح (اوستا، یسنا، ۷، ۸، ۳۰، ۳۲) به معنای رود مذاب و ارتباط آخرت‌شناسانه آن با آتش سرانجام و پادشاهی نیک و نیز بر اساس دیگر شواهد اوستایی به‌ویژه در متون اوستای نو (اوستا، ویسپرد، ۱، ۲۰؛ یشت ۱۷، ۲۰) و همچنین منابع پهلوی (Bundahišn, 2020: 30) چنین باور دارد که این اصطلاح که پیشینه آن کهن‌تر از دوره گاهانی است، با شهر یور و خویشکاری این امشاسپند که حفاظت از فلزات است مرتبط شده است (Jackson, 1890)، زودربلوم نیز در اثر خود به نام «زندگی آینده بر اساس دین مزدیسنی» در بررسی باورهای آخرت‌شناسانه زرتشتی به بن‌مایه رود مذاب اشاره گذرایی دارد (Söderblom, 1910, 243). او بر این باور است که اساس فرجام‌شناسانه

گاهانی، خاستگاهی هندواروپایی دارد؛ هر چند برای این نظریه شواهدی قابل توجه ارائه نمی‌دهد. لومل نیز در اثر خود به نام دین زرتشت (Lommel, 1930) به بررسی مفاهیم آخرت-شناسانه زرتشتی از جمله بن‌مایه رود مذاب می‌پردازد و آن را با مفاهیم قبیله‌ای کهن درباره آتش و یا آزمایش الهی مرتبط می‌کند. شیوه او در بررسی الگوهای آخرت‌شناسانه دین زرتشتی به شیوه تاریخی، مقایسه‌ای مشهور است که می‌توان آن را در رویکرد مری بویس باز یافت؛ بویس در اثر خود به نام «تاریخ کیش زرتشت» با پذیرش نظریه لومل خاستگاه اندیشه‌های فرجام‌شناسانه زرتشتی را کهن‌تر از ادوار گاهانی فرض می‌کند، هر چند او در ارائه نظریه خود شواهدی ارائه نمی‌دهد (Boyce, 1975: 242).

در مقابل نظریه زودربلوم، آکسل اُریک در اثر خویش به نام «رگنارگ» بر این باور است که برخلاف آنچه زودربلوم خاستگاه هندواروپایی مفاهیم فرجام‌شناسانه گاهانی می‌داند، وجود عناصری همسان در روایت‌های فرجام‌شناسانه ژرمنی و ایرانی است که چیزی به غیر از تأثیرات اندیشه‌های ایرانی نیست. اُریک نیز در اثر خود شواهدی برای اثبات نظریه خود ارائه نمی‌دهد (Olrik, 1922). نظریه اُریک مورد توجه رایتسنشتاین قرار می‌گیرد؛ بر پایه این نظریه، او در اثر خود به تشریح خاستگاه ایرانی فرجام‌شناسی ژرمانی می‌پردازد و بر این باور است که مانویان احتمالاً حلقه ارتباطی تأثیر فرجام‌شناسی ایرانی در اندیشه اقوام ژرمنی هستند. رایتسنشتاین برای این تأثیرگذاری مانوی بر ژرمنی مستندات تاریخی ارائه نمی‌دهد و از این رو، اعتبار نظریه خود را با ابهام روبه‌رو می‌کند (Reitzenstein, 1926). پس از رایتسنشتاین، مولتون نیز در اثر خود به نام دین کهن زرتشتی با بررسی مفاهیم فرجام‌شناسانه گاهانی (Moulton, 1926: 158) به ماهیت عناصر و الگوهای این فرجام‌شناسی اشاره می‌کند و بر این باور است که روایت فرجام زرتشت در بردانده اندیشه‌های پیشازرتشتی است؛ اثر مولتون نیز همچون اثر زودربلوم دارای این ایراد است که شواهد و بن‌مایه‌های مشخصی برای نظرات ارائه نداده است. پس از مولتون، ویکاندر نیز در مقاله خود درباره فرجام‌شناسی ژرمانی و ایرانی به بررسی ساختارها و الگوهای هر دو نظام فرجام‌شناسانه می‌پردازد و چنین نتیجه می‌گیرد که این دو اندیشه احتمالاً خاستگاهی مشترک در باورهای هندواروپایی دارد. ویکاندر در اثر خود به شواهد متون هندی به مثابه مؤید نظریه خود اشاره می‌کند؛

با وجود این، به شواهد دیگر اقوام هندواروپایی اشاره‌ای ندارد (Wikander, 1960). همین نظریه و رویکرد ویکاندر را نیز می‌توانیم در مقاله اشتروم بازیابیم؛ او در مقاله خود با عنوان «(اندیشه‌های) هندواروپایی ولوسپا» با رویکردی مقایسه‌ای به بررسی عناصر و الگوهای فرجام‌باورانه ایرانی و ژرمانی می‌پردازد و بر این اساس خاستگاه هندواروپایی برای این نظام‌های فرجام‌باورانه پیشنهاد می‌دهد (Ström, 1967). دومزیل نیز در اثر خود به نام خدایان نوردیک باستان بر این نظر که همسانی میان این دو نظام فرجام‌شناسانه با وجود بعد زمانی و مکانی فقط با وجود خاستگاهی همسان ممکن است، تأکید می‌ورزد (Dumézil, 1977). دی‌ویریس نیز در اثر خود با نام تاریخ دین ژرمانی باستانی، اندیشه خاستگاه هندواروپایی بن‌مایه‌های فرجام‌شناسانه ژرمنی را بار دیگر مورد بررسی قرار می‌دهد. او با بررسی و نقد آراء الریک و نیز رایتنشتاین از شواهد باستان‌شناسی برای تأیید قدمت منابع ژرمنی استفاده می‌کند (de Vries, 1970). از جمله آثار متأخر نیز کرومپل در اثر خود به بررسی روایت‌های مشابه فرجام‌شناسانه ژرمنی و هندوایرانی پرداخته است؛ او در اثر خود در تبیین ماهیت همسان روایت‌های ژرمانی و ایرانی بر این باور است که مستندات جدید زبان‌شناسی تطبیقی هندواروپایی می‌تواند اثبات‌کننده وجود خاستگاه همسان این باورهای فرجام‌شناسانه باشد (Krimpel, 2021).

جنبه نوآورانه پژوهش پیش‌رو، در وهله نخست، فارغ از بدیع بودن موضوع، تأکید بر بررسی مقایسه‌ای بن‌مایه‌ها و الگوهای روایت‌های فرجام‌شناسانه و نیز شواهد اساطیری اقوام هندواروپایی است. سپس در وهله بعد بررسی شواهد زبان‌شناسی تاریخی و همچنین استفاده از یافته‌های باستان‌شناسی برای بازسازی خاستگاه نخستین بن‌مایه گاهانی آتش‌سوزی سرانجام از بداعت این پژوهش است؛ از این‌رو، این پژوهش، هم در رویکرد و هم در موضوع، رهیافتی نوآورانه در بررسی دین‌شناسی تطبیقی مفاهیم دین زرتشتی محسوب می‌شود.

۲. بن‌مایه آتش سرانجام در متون گاهانی

هر چند در اندیشه برخی از پژوهشگران جدید، سرشت موضوعی گاهان پیش از آنکه در بردارنده باورهای سرانجام‌شناسانه باشد، عموماً متونی آیینی همچون وداها پنداشته

می‌شود (Shaked, 1998: 565 بسنجید با: مزداپور و همکاران، ۱۳۹۴، ۶۱)؛ با این وجود، حضور بن‌مایه‌ها و اندیشه‌های فرجام‌شناسانه کهن در این متن بر این اندیشه که در وهله نخست، گاهان خود خاستگاه باورهای فرجام‌شناسانه در آیین زرتشتی است و نیز آنکه، در متون بعدی دین زرتشتی این مفاهیم گاهانی نیز از باورهای پیشازرتشتی است، تکوین یافته است (همان، بسنجید با: Boyce, 1975: 243). بر این مبنای مفاهیم و اندیشه‌های نوآورانه گاهانی زرتشت که معلول بحران‌های اخلاقی جامعه بود، موجب شکل‌گیری نظام نوینی از پاداش و کیفر در دین زرتشتی شد که بر پایه آن نه تنها زیست فردی، بلکه باورها و شرایع کیش زرتشتی نیز معنی و مفهوم منطقی یافت (Nyberg, 1938: 228).

از جمله این بن‌مایه‌ها، اساسی‌ترین مفهوم در اندیشه گاهانی مفهوم گزیداری است که بر اساس آن فرد با رهایی از قید اندیشه‌های پیشین بر بنیاد خرد دست به گزینش امر درست می‌زند (مزداپور و دیگران، ۱۳۹۴: ۶۳). این گزینش که بر اساس ابزار اختیار صورت گرفته است به بشر این امکان را می‌دهد تا مسئولیت منطقی اعمال خویش را بپذیرد (اوستا، یسنا، ۳۱) و نتیجه منطقی آن را بپذیرا باشد که بر اساس آن زندگی او معنایی منطقی یابد. همچنین قابل قبول‌ترین مفهوم پس از شکل‌گیری ابزار اختیار، تدوین نظام پاداش و جزا در جایگاه نظامی برای تضمین عملکرد درست انسانی است که جلوه‌هایی از آن نظام را در متون گاهانی به شکل بن‌مایه‌های خانه سرودها (اوستا، یسنا، ۳۲) بهشت گروتمان (اوستا، یسنا، ۵۰) به مثابه پاداش‌های خوبی و یا خانه دروغ (اوستا، یسنا، ۴۶) و نیز زندگی طولانی در تاریکی (اوستا، یسنا، ۳۱) به مثابه پاداش بدی بازمی‌یابیم (Shaked: 1998, 565).

در کنار شکل‌گیری مفاهیم گزیداری و نظام پاداش خوبی و بدی که اساسی‌ترین بن‌مایه‌های مرتبط با تکوین فرجام‌شناسی فردی است؛ نوآوری دیگر زرتشت، برساخت مفاهیم فرجام‌شناسی جمعی است که بر اساس آن ماهیت هستی، معنایی منطقی و درست می‌یابد. برای این امر زرتشت با دگرگونی در مفهوم کهن باور به ادوار نامتناهی، اندیشه خطی را جایگزین آموزه پیشین کرد (Widengren, 1983: 77؛ Kreyenbroek, 2002: 44) در این اندیشه مهم‌ترین بن‌مایه، روایت مفهوم داوری نهایی است که برای اجرایی‌شدن آن روند فرجام هستی دچار دگرگونی شده است. در اندیشه گاهانی

خاستگاه هندواروپایی بن‌مایه گاهانی آتش‌سوزی فرجام | ۴۱

اساسی‌ترین ابزار در آزمون سرانجام، آتش‌سوزی است که در اندیشه زرتشت به صورت رودی روان از مواد مذاب به گفتار آمده است.

زرتشت در متن گاهان با توصیف نبرد نهایی خیر و شر و پیروزی اشه بر دروغ به شرح این آزمون آتش می‌پردازد (اوستا، یسنا ۴۸، بند ۱، Humbach, 2010: 135 ; West, 1991: 1/176) در این متن گاهانی این آتش به شکل رودی از فلزات مذاب بر جهان جاری خواهد شد و طی آن تمامی مردمان و هستی از آن گذر خواهند کرد و با عبور از این رود که برای گناهکاران عذاب‌آور و دردناک و برای نیکوکاران آسان خواهد بود، آزموده خواهند شد (Boyce, 1975: 242) این رُخداد در دین زرتشتی به فرشکرت (Fraškart) یا شگرف‌آفرینی مشهور است که طی آن هستی پس از نابودی به نقطه آغازین خود باز خواهد گشت (Ibid, 232).

در این اندیشه، زرتشت این بن‌مایه کهن هندواروپایی را نه تنها به شکل آزمونی کهن به روایت درآورده است، بلکه از آن همچون ابزاری برای یاری‌گری خیر بهره برده است؛ تا آنجا که در گاهان چنین می‌خوانیم:

«آن پاداشی که تو به وسیله آتش و فلز گداخته همسان به هر دو گروه می‌دهی؛ ای سرور دانا نشانه آشکاری خواهد بود برای زندگان تا دروغ را نابود و راستی را حفظ کنند.» (Humbach, 1994: 99; Humbach, 1991: 1/188; West, 2010: 157)

اشاره هم‌زمان به آتش و فلز گداخته (ayō-xšusta) شاهی است بر استفاده از بن‌مایه آتش‌سرانجام هندواروپایی در باورهای گاهانی که در این متن به صورت آزمونی نابودگرانه و نیز آفریننده همسان با کارکرد آتش‌سوزی در آن روایت‌های فرجام‌هستی بازنمایانده شده است (Söderblom, 1910: 243).

در اوستای پساگاهانی یا اوستای نو، فارغ از اشاراتی مبهم به بن‌مایه گاهانی فلز گداخته (اوستا ویسپرد ۱، ۲۰؛ یشت، ۱۷، ۲۰) مهم‌ترین مؤلفه فرجام‌شناسی مورد بحث بن‌مایه منجی است (اوستا، یشت، ۹، ۱۱، ۸۹) که در متون متأخر دین زرتشتی اساسی‌ترین مقدمه برای رخداد آزمون آتش‌نهایی معرفی شده است؛ از این‌رو، از مفهوم گاهانی آتش‌سوزی چندان سخنی به میان نیامده است. (Shaked, 1998, 565) به نظر می‌رسد در متون متأخر زرتشتی، روایت آتش‌سرانجام با چرخشی معنادار به سوی

اندیشه‌های پیشازرتشتی، تبدیل به ابزاری برای پالایش روان درگذشتگان شده است که طی آن روان آمادهٔ مجاورت با نیکان می‌شود (Dādestān ī dēnīg, 1, 31.10 هم بسنجید با: Boyce, 1975: 28; 118). این اندیشه که خاستگاهی کهن دارد، در باورهای اقوام هندواروپایی نیز مشاهده می‌شود و با مفهوم پالایندگی آتش در ارتباط است (Gamkrelidze, 1995: 701). روایت آتش سرانجام از این نظر دربردارندهٔ اندیشهٔ آزمون گناهکاران با آتش نیز بود که طی آن متهمان با آتش یا فلز گداخته مورد سنجش قرار می‌گرفتند؛ باوری که به نظر می‌رسد خاستگاه آن در اعتقاد به پشتیبانی آتش از بی‌گناهان و عذاب برای بدکاران نهفته باشد (Lommel, 1930: 245؛ Cohn, 2001: 96).

در روایت بندهشن، این آتش سوزی به وسیلهٔ ایزد ائیرمان که در اساطیر ودایی تجسم ایزد خورشید است رخ می‌دهد. ایزد ائیرمان در اساطیر هندوایرانی نزدیکی ویژه‌ای با میترا و خورشید دارد (Thieme, 1957: 87) و بر اثر آتش او زمین پوشیده از فلزات مذابی می‌شود که همچون نهری روان جاری خواهند شد (بندهشن، ۱۳۹۵: بخش ۱۹، ۲۲۵؛ نیز بسنجید با: Agostini & Thrope, 2020: 82) در روایت بندهشن آتش سوزی سرانجام همچنین دربردارندهٔ بن‌مایهٔ نابودی تمام هستی مادی است؛ همان‌گونه که آتش سرانجام در دیگر روایت‌های هندواروپایی فرجام هستی نابودگر تمام هستی است. (Moulton, 1926: 157)

۳. بن‌مایهٔ آتش سرانجام در متون ودایی

همچون متون گاهانی، باور به نابودی جهان و آموزهٔ آتش سرانجام را می‌توان در کهن‌ترین منابع آیین هندو یعنی در متون ودایی بازیافت (Atharvaveda, 1905: X, 8, 39-40)، با این تفاوت که دگرگونی‌های اخلاقی که در کیش زرتشتی شاهد آن هستیم را در این متون باز نمی‌یابیم و از این رو با روایتی به مراتب کهن‌تر از نمونهٔ ایرانی روبه‌رویم؛ به‌ویژه آنکه این آموزه در میانهٔ روایتی از اعصار چهارگانهٔ دنیا قرار دارد که در اساطیر اقوام هندواروپایی همچون متون یونانی روایت‌های هسیودی نیز می‌توان بازیافت (Dobroruka, 2012: 282).

در این روایت که در ادبیات برهمنی چون مهابارتا و نیز متون بعدی پورانه‌ای با نمونه‌ای پر جزئیات از آن روبه‌رویم، تاریخ جهان متشکل از ادواری متوالی از نابودی و باززایی است که از آن با اصطلاح یوگا نام برده شده است و در نقطهٔ سرانجام خویش

با آتش‌سوزی مهیبی به نام سَمورتکا (Samvartaka) از میان خواهد رفت و پس از بارانی سیل‌آسا، هستی تازه‌ای دوباره ظهور خواهد کرد. در متون ریگودا همچنین این چهار دوره مشخص را به صورت تمثیلی از اندیشه آفرینش هستی از انسانی به نام پوروشا (Puruša) نیز می‌توان بازیافت (Rigveda, 2014: X, 9). در روایت‌های متون بعدی از ادوار هستی مهم‌ترین ویژگی آن سیر رو به تباهی زندگی بشری است که برای توصیف آن از بن‌مایه رنگ‌ها استفاده شده است، بن‌مایه‌ای که نمونه همسان آن را به صورت توصیف ادوار با استفاده از بن‌مایه فلزات در متون ایرانی و یونانی بازمی‌یابیم (Dobroruka, 2012: 275). در سرانجام این ادوار، هستی طی رخدادی طبیعی توسط ایزد ویشنو که در متون متعددی با خورشید همسان انگاشته شده است (Visnu Purana, 2021: 1.8.22, 29; 1.14.27; 2.4.70)، به وسیله آتش‌سوزی عظیمی نابود خواهد شد (Mahabharata, 1976: 3, 186; Visnu Purana, 2021: VI, 3, 37-38). وجود این ایزد آتش‌افروز که با ایزد خورشید مرتبط است، بن‌مایه‌ای است که در نمونه ایرانی و نیز اساطیر ژرمانی و یونانی نشانی از آن را بازمی‌یابیم (Olrik, 1922: 371-372).

۴. روایت آتش‌سوزی سرانجام در اساطیر یونان باستان

روایت اسطوره آتش‌سوزی سرانجام را نه تنها در متون اساطیری یونان باستان می‌توان بازیافت، بلکه این بن‌مایه عموماً بخشی از تأملات فلسفی فلاسفه یونان درباره سرانجام هستی بوده است که در بیشتر این منابع آن را با اسطوره فایتون مرتبط می‌دانسته‌اند (Star, Morgan, 2000; Brisson, 2000; 2021: 22, Hahm, 1977: 186).

کهن‌ترین متون فلسفی دربردارنده روایت آتش‌سوزی سرانجام را می‌توانیم در آثار فلسفی پیشاسقراطی و به‌ویژه در قطعات باقی‌مانده از هراکلیتوس بازیابیم؛ در اندیشه هراکلیتوس آتش در کنار سایر عناصر سازنده هستی، دارای جایگاهی ویژه و بنیادی همچون مفهوم پنوما یا روان هستی بود که خود خاستگاه دیگر عناصر هستی محسوب می‌شد؛ از این رو به باور هراکلیتوس ماهیت فناپذیری هر عنصر بسته به اندازه شدت آتشین بودن این عناصر بود (Raymond, 1976: 66; Kirk & Raven, 1957: 107-108).

در این اندیشه آتش، ماهیتی ازلی و هم‌سویه با بن‌مایه کهن لوگوس، نیروی اساسی در حفظ تداوم هستی پنداشته می‌شد (Fishman, 1962: 379). از این رو، درهم‌آمیزی عناصر منجر به آفرینش و واگسست این عناصر به واسطه آتش‌سوزی گسترده سرانجام موجب رهاسازی عناصر درهم‌تنیده می‌شد (Burnet, 1892: 151).

بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام را همچنین می‌توانیم به صورت مبحثی فلسفی در دیگر آثار فلاسفه پیشاسقراطی نیز باز یابیم. از جمله امپدوکلس همچون هراکلیتوس، به آتش‌سوزی سرانجام باور داشت؛ به باور او آتش‌سوزی در ادواری نامتناهی از هستی رخ خواهد داد؛ با وجود این، این آتش‌سوزی به نظر او نقشی نسبی در روند هستی دارد و این نابودی، نوعی تداوم در چرخه ادوار نامتناهی هستی بود (Inwood, 2001: 172; Hippolytus, 2016: 3.1; Clement of Alexandria 1905: 5.14. 103.6). اندیشه باور به چرخه ادوار نابودی و خلقت و نیز باور به آتش سرانجام در فلسفه امپدوکلس همسانی نزدیکی با آموزه ادوار هسیودی و نیز آموزه ادوار هندی دارد (Van Noorden, 2014: 151; O'Brien, 1969: 157). تا جایی که می‌توان گفت، احتمالاً خاستگاه فکری اندیشه فرجام‌شناسانه امپدوکلس باید متون اساطیری هسیودی بوده باشد (Koning, 2010: 166-167).

مؤید دیگر این نظر، اشاره‌ای است که در آثار مشهورترین فلاسفه مکتب سقراطی یعنی افلاطون باز می‌یابیم. افلاطون در تعدادی از آثار فلسفی خود از اسطوره فایتون و نیز اسطوره دکالیون به‌مثابه توضیحی برای نابودی تمدن‌های پیشین بر اثر آتش‌سوزی و سیل بهره می‌گیرد (Plato, 1997: Timaeus, 22B, 22c). اشاره افلاطون همچون اشارات دیگر روایات فلاسفه یونانی از سیل فاجعه‌بار دکالیون و نیز اسطوره آتش‌سوزی فایتون در حقیقت نشانه‌ای از درهم‌آمیختگی عمیق اندیشه یونانیان باستان با بن‌مایه‌های ادوار هستی و نیز بن‌مایه‌های فجایع سرانجام جهان بود که خاستگاه آن در اساطیر کهن یونانی (Hahn, 1977: 185) از جمله متون هسیودی بود (Star, 2021: 15) و نیز بسنجید با: Flower Smith, (1908: 198).

ارسطو شاگرد افلاطون نیز در برخی از آثار خود از جمله در اثر مترولوگیکا به اسطوره دکالیون به‌مثابه خاستگاه باور به آموزه سیل بزرگ نام می‌برد (Aristotle, 1952: 198).

او همچنین در برخی دیگر از آثار مفقود خود نیز به آموزه آتش‌سوزی سرانجام به‌عنوان پیامد طبیعی چرخش هستی در دوره‌ای به نام سال بزرگ اشاره می‌کند (van der Waerden, 1952: 130, Censorinus, 1843: De Die Natalia, XVIII, 11; Chroust, 1952: 113).

از یک‌سو، اشارات این فلاسفه به اسطوره فایتون به‌مثابه بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام و نیز از سوی دیگر، مشابهت ساختاری این روایت‌ها، تردید را از اینکه اسطوره فایتون خاستگاه این بن‌مایه در متون یونانی بوده است، می‌زداید. کهن‌ترین نمونه‌های روایت اسطوره فایتون به متون اساطیری هومری و هسیودی بازمی‌گردد؛ در مجموعه باقی‌مانده از هسیود، از روایت اسطوره آتش‌سوزی سرانجام یا اسطوره فایتون اثری باقی نمانده است؛ باوجوداین، در متن یکی از نویسندگان لاتین زبان به نام هایگنیوس، به‌واسطه در اختیار داشتن متنی اکنون مفقود از هسیود، به خاستگاه هسیودی این اسطوره اشاره شده است (Robert, 1883: ; Hyginus, 2002: 154; Scott, 2007: 150, Diggle, 1970: 23) 443. در روایت هسیودی از این اسطوره، فایتون با اصرار از پدر خویش هلیوس یا خورشید درخواست می‌کند که بر ارابه او سوار شود. در میانه مسیر بر اثر سهل‌انگاری فایتون ارابه به زمین نزدیک شده و تمام هستی را آتش خورشید دربرمی‌گیرد (Hyginus, 2002: 154).

در روایات هومری اثری از اسطوره فایتون بازنمی‌یابیم، اما نکته قابل توجه آنکه در متون هومری نام فایتون در حقیقت، لقبی برای هلیوس ایزد خورشید است (Homer, 1978: XI, 479; Homer, 1995: V, 735). بررسی ریشه‌شناسی نام فایتون در زبان یونانی باستان نشان می‌دهد که خاستگاه این نام از ریشه فعلی φαέθω به معنای درخشیدن است و هم‌ریشه با واژه کهن φάος به معنای تابان است که خود از ریشه هندواروپایی *bheh₂ به معنای درخشیدن است (Beekes & van Beek, 2010: 2, 1551-52; Rix, 2001: 67). بن‌ریشه‌ای که احتمالاً لقبی برای ایزد خورشید بوده است و ما در حقیقت در روایت اسطوره فایتون با روایت اساطیری هلیوس ایزد خورشید روبه‌رویم.

به غیر از شواهد حضور ایزدان مرتبط با خورشید در روایات هندواروپایی آتش‌سوزی سرانجام (به‌ویژه در روایات هندوایرانی)، شاهدی دیگر نیز از روایت آیینی مشابه با روایت اسطوره فایتون در یونان باستان وجود دارد که مؤید همسانی خاستگاه اسطوره و آتش

سرانجام است. در روایت آیینی هلیوس ایزد خورشید در مراسمی ویژه در جزیره رودوس پرستش می‌شده است که طی آن پرستش‌کنندگان قربانی‌های خود را بر اراه‌ای که با چهار اسب کشیده می‌شد، برای نثار به این ایزد به دریا سرنگون می‌کردند که احتمالاً یادبودی از تکرار واژگون‌سازی اراه خورشید و نیز تکرار ازلی نابودی هستی به وسیله اراه خورشید بوده است. همسانی میان این روایت این آیین و نیز اسطوره فایتون قطعاً نشانی از خاستگاه هندواروپایی این اسطوره یونانی است. (Burkert, 1987: 175) به‌ویژه آنکه مؤید دیگر آن همچنین بن‌مایه اراه خورشید و ایزد مرتبط با آن در این اسطوره دارای نمونه‌های بی‌شمار دیگری در میان اقوام هندواروپایی است (West, 2006: 201-3; Mallory & Adams, 1997: 164). این همسانی به‌ویژه با اسطوره ایزد هندوایرانی مهر نیز قابل مشاهده است؛ همچنان که کومن به‌خوبی نشان داده است که در متون یونان باستان نیز اسطوره فایتون با ایزد مهر یا ایزد اراه‌ران خورشید تطبیق داشته است (Cumont, 1931: 64).

۵. بن‌مایه آتش‌سوزی هستی در اساطیر روم باستان

بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام همچنین از طریق اندیشه‌های فلاسفه یونانی به باورهای گروه رواقی نفوذ کرد و جایگاهی ویژه در آموزه‌های آنان درباره ادوار هستی و نابودی آن یافت. بر این مبنا، مبحث سرانجام هستی بخشی از مباحث فیزیک یا فلسفه واقعیت در نظام فلسفی رواقی یونانی بود که از اصلی‌ترین موضوعات آن، جهان هستی، ساختار و سرانجام آن بود که بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام مهم‌ترین موضوع این بخش محسوب می‌شد (Algra, 2003: 8743; Magris, 2005: 153 و نیز بسنجید با: Mansfeld, 1999: 453).

نه تنها در میان رواقیون بلکه روایت‌های دیگری از آتش‌سوزی سرانجام را می‌توان در متون فلاسفه فیثاغورثی از جمله هیپاسوس و فیلولائوس بازیافت (Burkert, 1972: 197:206; Huffman, 1993). روایت این آتش‌سوزی در آثار این فلاسفه به اندازه‌ای با باور رواقیون همسان بود که برخی از پژوهشگران بر این باورند که خاستگاه آتش‌سوزی رواقی متون فیثاغورثیانی بوده است که به وسیله زنو مورد مطالعه قرار گرفته بود. (Hahn, 1977: 186) به باور حکمای فیثاغورثی نیز هر شی از اختلاط عناصر و آتش به‌مثابه عنصری اصلی به‌وجود می‌آید که در نهایت نیز در آتش نابود خواهد شد؛ از این رو، بر اساس آتش چرخه و

تداوم هستی به‌وجود آمده است. (Huffman, 1993:197; 210-211 همچنین بسنجید با:
(Simplicius, 2022 *On Aristotle Physics*, 23:33-24:4

این روایت‌های رواقی و فیثاغورثی از بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام به‌دلیل تأثیراتی که بر متون فلسفی رومی داشتند، به حوزه آثار و متون رومی نیز نفوذ یافت؛ از جمله آثار رومی، پلینی در اثر عظیم خود تاریخ طبیعی به بن‌مایه رخداد آتش‌سوزی بزرگ در سرانجام جهان اشاره می‌کند (Pliny, 1938: III, 236-240)؛ هرچندکه خاستگاه این بن‌مایه در این متن نامعلوم و پرابهام است، باوجوداین، نمی‌توان تأثیر اندیشه‌های رواقیون رومی و درهم‌آیی آن اندیشه‌ها را با باورهای باستانی رومیان درباره سرانجام جهان نادیده گرفت؛ به ویژه آنکه به باور رومیان باستان، جهان پس از ادواری ده‌گانه که نزد ایشان به ادوار سکولا مشهور بود، سرانجام نابود خواهد شد. این بن‌مایه همچنین در دنیای رومی پس از درهم‌آیی با آموزه ادوار هسیودی در متون مکاشفه‌ای چون اکلوگ چهارم ویرژیل نیز بازروایت شده است (Collins, 2007: 69).

از جمله دیگر متون رومی آثار سیسرون حکیم است که بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام بازروایت شده است. سیسرون در اثر خویش در تشریح این آموزه چنین گزارش می‌دهد که آتشی هولناک که از نظر او این آتش، آتشی احیاگر و خدایی است موجب نابودی و باززایی هستی خواهد شد (Ciceron, 1997: II, 115). روایت آتش‌سوزی با بن‌مایه‌ای هسیودی را همچنین می‌توان در اثر اووید، حکیم رومی، به نام «متامورفوسیس» نیز بازیافت. در این اثر آموزه ادوار هسیودی به همراه بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام به روایت درآمده است (Usener, 2013: 152). از جمله دیگر آثاری که می‌توانیم این بن‌مایه را در آن بازیابیم، اثر سنکا حکیم رواقی به نام مسائل طبیعی است که در آن چنین بیان شده است که جهان پس از درگیر شدن در آتشی عظیم دوباره از نو پدیدار خواهد شد. این حکیم رواقی با استناد به سخنان بروسیوس حکیم بابلی، بر این باور بود که رخداد آتش‌سوزی هستی سرانجام در مسیر ادوار حرکت ستارگان رخ خواهد داد (Seneca, 2010: III, 29, 1) این بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام همان‌گونه که دیدیم مشابهت فراوانی با آموزه ادوار هستی و رخداد بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام دارد. که در اساطیر اقوام متعددی از هندواروپایی تکرار شده است. از جمله در اساطیر سرانجام اقوام سلتی و ژرمنی نیز به این بن‌مایه اشاره شده است.

۶. آتش‌سوزی سرانجام در اساطیر ژرمانی، سلتی و اسلاوی

بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام همچنین در نقطه اوج روایت اساطیری آخرزمان ژرمنی مشهور به رگناروک یا شامگاه خدایان در متون باستانی اداها قرار گرفته است (Pettit, 1995: 55; Faulkes, 2023: 51). بر طبق این روایت اساطیری نه تنها هستی در سرانجام جهان از میان خواهد رفت، بلکه خدایان نیز سرانجام نابود خواهند شد. پیش‌زمینه روایت فرجام هستی در این متن دربردارنده سلسله‌ای از رخداد بلایای طبیعی است که سرانجام در نقطه نبرد نهایی و سپس آتش‌سوزی بزرگ در هستی به نهایت می‌رسد و پس از آن هستی نو پدیدار خواهد شد. میان فجایع طبیعی آخرزمان مندرج در متون اداها، از جمله رخداد غرق‌شدن هستی در سیل، بن‌مایه نبرد سرانجام و نیز زمستان طولانی و همچنین ظهور موجودات و عناصر اهریمنی همچون دوره گرگ و مار جهانی با بن‌مایه‌های ایرانی و نیز هندی همسانی بسیاری وجود دارد که در این میان بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام به واسطه اهمیت اسطوره‌ای آن در خاتمه هستی جایگاهی ویژه دارد (Ström, 1967: 169-170). در روایت اداهای ولوسپا، آتش‌سوزی به وسیله اهریمنی به نام لوکی ایجاد می‌شود که نام او از ریشه لوذر Loðuer به معنای آتش و یا روشنایی است (La Farge & Tucker, 1992, 166 هم بسنجید با: de Vries, 1970, 365) که احتمالاً دربردارنده ضمنی همان بن‌مایه حضور ایزد مرتبط با خورشید در اساطیر هندوایرانی و یونانی است. روایت این اهریمن همچنین شباهت بسیاری با روایت اسطوره ضحاک در اساطیر ایرانی دارد (MacCulloch, 1964: 147). در این روایت لوکی به واسطه گناه قتل یکی از ایزدان به نام بالدر در درون کوهی بلند دربند شده است و در سرانجام هستی از بند رها می‌شود و پس از آن هستی را به آتش می‌کشد (de Vries, 1930: 49; 51). در نسخه دیگری از اداها به نام اداهای اسنوری استورلاسون ايسلندی این بار نقش آتش‌سوزی به اهریمنی به نام سورت یا سورتر که معنای آن دوده است، واگذار شده است (Ibid, 393). مجموعه روایت آتش‌سوزی سرانجام در متون اساطیری ژرمانی جنوبی با اصطلاح موسپل بازگفته شده است (Mogk, 1915: 288). این مجموعه روایت که در اساطیر ژرمانی با دنیای دورخ یا جهنم آتش در ارتباط است حتی پس از تغییر

کیش این اقوام به مسیحیت نیز جایگاه ویژه‌خود را به‌عنوان بن‌مایه فرجام‌شناسانه در متون نوکیشان مسیحی حفظ کرد. در روایتی بازمانده از اوایل دوره مسیحیت از ایالت ساکسونی آلمان در کتاب هلیاند، راوی اثر تحت تأثیر اساطیر کهن رخدادی به نام موسپل را پیش‌بینی می‌کند که طی آن هستی دچار آتش‌سوزی بزرگی خواهد شد (Heliand, 2002: V.4358). روند توالی سه‌گانه نبرد سرانجام، بلایای آخرزمانی و باززایی هستی در اساطیر ژرمنی و مشابهت جزئیات و بن‌مایه‌های آن با دیگر روایات فرجام‌باورانه هندواروپایی به‌ویژه با متن بندهشن (بندهشن، ۱۳۹۵: بخش ۱۸، ۲۱۸-۲۱۹) قطعاً نشان از یک الگوی هندواروپایی فرجام‌شناسانه می‌دهد. به‌ویژه آنکه، مستندات اخیر زبان‌شناسی هندواروپایی نیز بر این نظر که خاستگاه مشترکی میان باورهای آخرت‌شناسی هندوایرانی و نیز ژرمانی وجود دارد، مهر تأیید می‌زند. در این یافته‌های نوین در نظریه هم‌گیخت، زبان‌های ژرمنی به جای نظریه پیشین که در گروه زبان‌های غربی قرار داشت، این بار به گروه مرکزی متعلق است. این گروه مرکزی در این نظریه، شامل گروه هندوایرانی، سلتی-اسلاویک و ژرمانی است.

این امر بر این مبنا، توضیح‌دهنده همبستگی قابل توجهی است که در اندیشه و پنداشت‌های آیینی، اساطیری این اقوام وجود دارد که در میراث مشخص باورهای اساطیر سرانجام به‌خوبی قابل مشاهده است (Krümpel, 2021: 136) این شباهت در بن‌مایه‌های آخرزمانی را همچنین در مستندات باقی‌مانده از اقوام سلتی نیز بازمی‌یابیم. در کهن‌ترین مستندات باقی‌مانده از این اقوام نیز همچون دیگر اقوام هندواروپایی، باور به بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام بخش مهمی از اساطیر فرجام‌شناسانه آنان است؛ از جمله کهن‌ترین منابعی که به باورهای سلت‌ها اشاره دارد، کتاب جغرافیای استرابون است که در آن پس از بررسی اندیشه‌های دینی کاهنان سلتی به نام دروئیدها (Druids) چنین بیان شده است که هستی در اندیشه این اقوام ابدی و نامتناهی است که در طی آن در ادواری متناوب از نابودی گسترده با آتش‌سوزی رخ خواهد داد و پس از آن هستی تازه دوباره ظهور خواهد کرد (Strabo, 2006: VII, III; Dottin, 1912: 138) و نیز بسنجید با: Rankin, 1996: 279). روایت آتش‌سوزی سرانجام را این اقوام سلتی همچون اقوام ژرمنی در آثار مسیحی اوایل تغییر کیش خود از جمله در روایت‌های قدیسی به نام

سنت پاتریک بازمی‌یابیم که طی آن هستی سرانجام در آتش‌سوزی فراگیر خواهد سوخت (Carey, 1996: 46) نمونه همین بن‌مایه را نیز در اساطیر اسلاوی مندرج در متون اولیه مسیحی باز می‌یابیم که در آن از آتش‌سوزی فراگیر در سرانجام هستی سخن گفته‌اند (de Vries, 1970: 392). این متون مسیحی اسلاوی از آن‌رو که هیچ متنی از متون دینی دوره پیشامسیحی قوم اسلاوی باقی‌نمانده است، حائز اهمیت بسیاری است (Álvarez-Pedrosa, 2021: 1) نمونه‌ای از این بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام را همچنین در روایات مربوط به اثری از زبان کهن اسلاوی به نام کتاب خنوخ مشاهده می‌کنیم که در آن از بن‌مایه‌هایی که مشابهت بسیار با روایت‌های آتش‌سوزی ایرانی دارد، استفاده شده است (Boyce, 1975: 243 و نیز بسنجید با: Pines, 1970: 76-77).

۷. خاستگاه هندواروپایی بن‌مایه آتش‌سوزی و سرانجام

بر اساس شواهد بازمانده، اقوام اولیه هندواروپایی و از جمله بیشتر مردمان بدوی، بر این اندیشه بوده‌اند که سیر هستی در بردارنده چرخه‌هایی از ادوار نامتناهی است که از نابودی‌ها و بازسازی‌های مجدد تشکیل شده است (Haudry, 2010: 228). این اندیشه در بسیاری از اقوام اولیه هندواروپایی پیش از تکوین مفهوم سرانجام هستی باقی مانده بود که پیش از این نمونه‌هایی از آن را در متون هسیودی و دیگر اقوام هندواروپایی مشاهده کردیم (Reitzenstein & Schaefer, 1926: 45-46 و نیز بسنجید با: Witzel, 2013: 181). در این اساطیر، آتش‌سوزی یکی از رخداد‌های سرانجام جهان است که نقش تعیین‌کننده‌ای در باززایی هستی دارد. خاستگاه این اندیشه ویژه درباره آتش، پیش از همه باور هندواروپاییان به پالایشگری آتش و نیز جایگاه آیین آتش در پاکسازی و باززایی بوده است. بر اساس شواهد متعدد، بسیاری از اقوام هندواروپایی از جمله یونانیان باستان، بر این باور بودند که آیین و آزمون آتش موجب نامیرایی و باززایی می‌شده است (Crawley, 1914: 6, 28). به همین دلیل است که در آیین تدفین اقوام هندواروپایی آتش همواره حضور داشته است و نیز آیین مرده‌سوزی بخش مهمی از آیین پالایش و پاکسازی روان مردگان برای باززایی و عزیمت به مرزهای دنیای

۱. بویس بر این باور است که خاستگاه این روایت متون ایرانی است.

فراسو محسوب می‌شده است (Gamkrelidze, 1995: 701)؛ برای نمونه، در آیین مرده-سوزی اقوام هندوایرانی و هیتی، مراسم تدفین همواره در جایگاه آتش جاویدان صورت می‌گرفت؛ همچنین بر اساس مستندات باستان‌شناسی باقی‌مانده از اقوام هندواروپایی فرهنگ آندرونوو و خرده‌فرهنگ پتروکا شواهد بازمانده از آثار خاکستر و نیز زمین سوخته دلالت بر کاربرد آیین آتش در مراسم تدفین است (مزداپور و همکاران، ۱۳۹۴: ۲۵). وجود این سنت تدفین با آتش در متون هومری، ودایی و ژرمنی نیز مؤیدی بر خاستگاه کهن این باور در میان هندواروپاییان است که بر اساس آن آتش پالایشگر جسم درگذشتگان برای رسیدن به جهان فراسو بوده است (Homer, 1978: 23.236 و نیز Rigveda, 2014: 16, 67. بسنجید با: Gamkrelidze, 1995: 702). اندیشه پالایشگری آتش را می‌توانیم به شکل باور به درمانگری آتش در متون بعدی کیش زرتشت از جمله در متن بندهشن (بخش ۳۳) و نیز در بخش ۱۵۹ دینکرد سوم بازیابیم (صبوری، ۱۳۹۰: ۳۴). به نظر می‌رسد این باور هم‌معنا با اندیشه پالایشگری آتش نیز خاستگاهی کهن‌تر در اندیشه این اقوام داشته باشد، چنانچه در بخشی از فرهنگ اقوام هندواروپایی باورهایی در مورد آتش درمانگر و پالاینده‌بودن آن وجود داشته است (همان، ۸۷، بسنجید با: Maringer, 1976: 165).

۸. نتیجه‌گیری

مهم‌ترین بخش گاهان نه متون آیینی بلکه روایت‌های فرجام‌شناسانه آن است که موجب دگرگونی عمیقی در باورهای آیین کهن مزدیسنی شد. دگرگونی که طی آن نگاه به فلسفه هستی و سرشت سیر تاریخی آن دچار تحول شد. بر مبنای این دگرگونی، روایت مزدیسنان از تاریخ که پیش از آن بر محور ادوار ادواری نامتناهی بود به مسیری خطی با سرانجامی مختوم تغییر یافت؛ در این روایت تازه که معلول آن بحران‌های اخلاقی عصر زرتشت بود، نظام پاداش و کیفر تضمین خردمندان‌ای برای یاری‌گری راستی شد؛ با وجود این دگرگونی عمیق و نوآورانه قابل توجه در متون گاهانی، اما بن‌مایه‌ها و الگوهایی را بازمی‌یابیم که نمونه‌های همسانی از آن را در دیگر اقوام هندواروپایی نیز می‌توانیم بیابیم؛ از جمله این بن‌مایه‌ها که گستردگی روایی قابل

توجهی در متون فرجام‌شناسانه این اقوام دارد، روایت آتش‌سوزی سرانجام است که در متون گاهانی نقطه عطفی در رخداد سرانجام هستی است. بر این مبنا نیز مسئله این پژوهش بررسی خاستگاه‌های هندواروپایی آتش سرانجام است. این پژوهش با رویکرد تحلیلی و مقایسه‌ای و با بررسی شواهد و مستندات زبان‌شناسی تاریخی، اسطوره‌شناسی و باستان‌شناسی اقوام هندواروپایی به این نتیجه دست می‌یابد که بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام بر اساس وجود نمونه‌های قابل توجهی که در روایت‌های سرانجام‌شناسانه اقوام هندواروپایی دارد، بی‌تردید بن‌مایه کهن و ریشه در اندیشه‌های این اقوام دارد. این بن‌مایه در حقیقت، در میانه روایتی از سیر هستی در مسیر نابودی‌ها و باززایی‌های نامتناهی قرار دارد که طی آن هستی پس از نبردی نهایی سرانجام از میان خواهد رفت و پس از آن هستی نو دوباره ظهور می‌یابد و این روند تا نامتناهی ادامه می‌یابد. ماهیت این الگوی سرانجام‌نگرانه نشان می‌دهد که بن‌مایه آتش‌سوزی سرانجام ارتباط عمیقی با پندار پالایشگری و باززاینده‌گی آتش در اسطوره و آیین اقوام هندواروپایی دارد که بر اساس آن همچنان که آتش موجب پالایش، درمان و پاکسازی انسان برای باززایی دوباره پس از مرگ می‌شود و بر این مبنا جایگاهی ویژه در آیین‌های تدفین در اقوام هندواروپایی دارد، نیز موجب پالایش و پاکسازی هستی برای نوزایی دگرباره‌اش خواهد شد. در روایت رخداد این آتش‌سوزی در تمام اقوام هندواروپایی همچنین ایزدی مرتبط با خورشید را بازمی‌یابیم که نقش آیین پالایشگرانه آتش را برعهده دارد. مضامین و بن‌مایه‌های همسان این روایت در اقوام هندواروپایی به‌خوبی خاستگاه همسان این بن‌مایه را نشان می‌دهد.

فهرست منابع

- اوستا (۱۳۹۴)، تفسیر و برگردان ابراهیم پورداوود، ویراست نو فرید مرادی، دوره چهار جلدی، تهران: انتشارات نگاه.
- بندهش (۱۳۹۵)، فرنیغ دادگی، ترجمه مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.
- مزدایور، کتابیون و همکاران (۱۳۹۴)، «زرتشت و دین زرتشتی»، *ادیان و مذاهب در ایران باستان*، تهران: سمت، صص ۱۳-۲۰۳.
- نرجس بانو صبوری، ژاله آموزگار (۱۳۹۰)، *کتاب پزشکی به روایت کتاب سوم دینکرت*، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- Agostini, Domenico., Thrope, Samuel (2020), *Bundahišn*, London: Oxford.
- Algra, Keimpe., (2003), "Stoic Theology", in Inwood, Brad (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, USA: Cambridge Uni. pp. 153-179.
- Álvarez-Pedrosa, Juan Antonio (2021) *Sources of Slavic Pre-Christian Religion*, Leiden: Brill.
- Aristotle (1952), *Meteorologica*, H. D. P. Lee, Harvard Uni Press: Loeb.
- Atharvaveda* (1905), William D. Whitney, Vol. 2, USA: Harvard Uni.
- Beekes, R. S. P., van Beek, L (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden: Brill.
- Burnet, J (1892), *Early Greek Philosophy*, London: A & C Black.
- Burkert, W (1987), *Greek Religion: Archaic and Classical*, USA: Wiley-Blackwell.
- Burkert, W (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. tr. E. Minar, USA: Harvard Uni Press.
- Boyce, Mary (1975), *A history of Zoroastrianism*. Vol. 1, Brill.
- Brisson, Luc (2000), *Platon; les mots et les mythes*, Paris: F. Maspero.
- Censorinus, (1843), *Livre de Censorinus sur le jour natal*, Paris.
- Carey, John (1996), "Saint Patrick, The Druids and the end of the world", *The History of Religious*, Vol. 36, No. 1, (42-53)
- Chroust, A. H (1973), "The «Great Deluge» in Aristotle's On Philosophy", in *L'Antiquité Classique*, 42, pp. 113-122.
- Cohn, N (2001), *Cosmos, Chaos, and The World, The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, USA: Yale Uni.
- Collins, John J (2007), *Cosmology: Time and History*, in Sarah I. Johnston, *Ancient Religions*, USA: Harvard Uni. (59-71)
- Crawley, A. E (1914), *Fire, Fire-Gods*, In Hastings, J, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 6, New York: Routledge. (26-30)
- Cicero, *De natura deorum* (1997), V. Walsh, London: Oxford Uni.
- Clement of Alexandria (1905), *Stromata*, A. Roberts, J. Donaldson, New York: Charles Scribner's Sons.
- Cumont, Franz (1931), "La fin du monde selon les mages occidentaux," *RHR* 52, pp. 29-96.
- Dādestān ī Dēnīg*, (1882), tr. West, E., sacred books of the east vol. 18, Oxford.
- de Vries, Jan (1970), *Altgermanische Religionsgeschichte*. Band 2, Berlin: Walter de Gruyter.
- de Vries, Jan (1930), *The Problem of Loki*, Helsinki: SSF.
- Diggle, James (1970), Euripides, *Phaethon*, USA: Cambridge Uni.
- Dottin, G (1912), *Cosmogony and Cosmology Celtic* in In Hastings, James, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 4, New York: Routledge. (138-139)
- Dobroruka, Vicente (2012), "Hesiodic reminiscences in Zoroastrian Hellenistic apocalypses", *BSOAS*, 2012, Vol. 75, No. 2, pp. 275-295.

- Dumézil, Georges (1977), *Gods of the Ancient Northmen*, USA: University of California Press.
- Eliade, Mircea (1963), *Myth and Reality*, New York, Harper & Row.
- Faulkes, Anthony (1995), *Snorri Sturluson Edda*, London: J. M. Dent & Tuttle,
- Flower Smith, K (1908), Ages of Worlds, In Hastings, James, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 1, New York: Routledge.
- Fishman, S (1962), "Lassalle on Heraclitus Ephesus", *Journal of the History of Ideas*, Jul. - Sep., 1962, Vol. 23, No. 3, pp. 379-391.
- Gamkrelidze, T. V., Ivanov, V (1995), *Indo-European and the Indo-Europeans*, Berlin: de Gruyter.
- Hahn, David E (1977), *The origins of Stoic cosmology*, USA: Ohio Uni.
- Haudry, Jean (2010), "Cosmic Religion of Indo-Europeans" in Jazayery, M. A., Werner Winter, *Languages and Cultures, Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, Berlin: De Gruyter, (225-234)
- Héliand, Text and Commentary* (2002), James E. Cathey (ed.), USA: West Virginia Uni.
- Hippolytus of Rome (2016), *Refutation of All Heresies*, M. David Litwa, USA: SBL Press.
- Homer, *Iliad* (1978), Murray, A. T., Wyatt, W. F., Vol. 1, Books 1-12, Harvard Uni: Loeb.
- Homer, *Odyssey* (1995), A. T. Murray, George E. Dimock, Vol. I, Books 1-12, Harvard Uni: Loeb.
- Hyginus, *Fabulae* (2002), Peter K Marshall, Berlin: de Gruyter.
- Huffman, C.A (1993), *Philolaus of Croton*, USA: Cambridge Uni.
- Humbach, H (1991), *The Gāthās of Zarathushtra*, 2 Vols., Heidelberg: Carl Winter.
- Humbach, H., Ichaporria, P (1994), *The heritage of Zarathushtra. A new translation of his Gāthās*, Heidelberg: Carl Winter.
- Inwood, Brad (2001), *The Poem of Empedocles*, Toronto: Toronto Uni.
- Jackson, A. V. Williams, Avestan ayōkhsusta 'molten metal,' ayah, and its Significance in the Gāthās. JAOS (15, 1890), 58-61.
- Kirk, G. S., Raven, J. E (1957), *The Presocratic Philosophers*, USA: Cambridge Uni.
- Koning, Hugo H (2010), *Hesiod: The Other Poet Ancient*, Leiden: Brill.
- Kreyenbroek, Ph (2002), *Millennialism and Eschatology Zoroastrian Tradition*, in Amanat and Bernhardsson, *Imaging the End, Vision of Apocalypse*, USA: I. B. Tauris.
- Krūmpel, Thomas (2021), "Ragnarök: Prophecies and Notions of the End Time in Old Norse Religion", in Hans-Christian Lehner, *The End(s) of Time(s) Apocalypticism, Messianism, and Utopianism through the Ages*, Leiden: Brill. (115- 141)
- La Farge & Tucker (1992), *Glossary to the Poetic Edda*, Heidelberg: Carl Winter Uni.
- Lommel, H (1930), *Religion Zoroastrianas*, Tübingen: H. Laupp Jr.
- MacCulloch, John Arnott (1930), *The Mythology of All Races; Eddic*, USA: Marshall Jones.
- Mallory J., Adams D.Q. (1997), *Encyclopedia of Indo-European Culture*, USA: Fitzroy Dearborn Pub.
- Magris, A (2005), "Stoicism", in Lindsay Jones; *Encyclopedia of Religion*, Vol 13, Macmillan, (8740-8744)
- Mahabharata* (1976), J. A. B. van Buitenen, Volume 2, USA: Chicago Uni.
- Mansfeld, J (1999), 'Theology', in Algra et al., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, USA: Cambridge Uni.
- Maringer, Johannes (1976), "Fire in Prehistoric Indo-European Europe," *Journal of Indo-European Studies* 4: 161-186.
- Morgan, Kathryn A (2000), *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, USA: Cambridge Uni.
- Mogk, E (1915), "Muspell" Im Johannes Hoops, *Reallexikon der germanischen Altertumskunde Band 3*, Strassburg, Trubner. P. 288.
- Moulton, J. H (1926), *Early Zoroastrianism*, London: Constable & Company Ltd.
- Nyberg, H. S., (1938), *Die Religionen des alten Iran* (MVAEG 43), Leipzig.

- O'Brien, Denis (1969), *Empedocles Cosmic Cycle*, USA: Cambridge Uni.
- Olrik, Axel (1922), *Ragnarök*, Berlin: de Gruyter.
- Plato (1997), *Complete Works*, John M. Cooper et al, USA: Hackett Pub Co.
- Pliny (1938), *Natural History*, Trans. Rackham, et al, Harvard Uni: Loeb.
- Pettit, Edward (2023), *The Poetic Edda; A Dual Language*, London: Open Book Pub.
- Pines, S., (1970), "Eschatology and the concept of time in the Slavonic Book of Enoch" in R J. Z. Werblowsky, C J. Bleeker, *Types of Redemption; Contributions to the Theme of the Study*, Leiden: Brill. (72-88)
- Rankin, David (1996), *Celts and the Classical World*, New York: Routledge.
- Raymond A. Prier (1976), *Archaic Logic. Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles*, Berlin: De Gruyter.
- Reitzenstein, Richard (1926), *Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang*, Leipzig.
- Reitzenstein R., H. H. Schaefer (1926), *Studien zum Antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Stuttgart: Teubner Verlag.
- Rigveda, Jamison (2014), Stephanie W. 3 Volume Set. London: Oxford.
- Rix, H (2001), *Lexikon der Indogermanischen Verben*, Berlin: Reichert.
- Robert, C (1883), "Die Phaethonsage bei Hesiod", in: *Hermes: Zeitschr. für klassische Philologie* 18. pp. 434 - 441.
- Shaked, Shaul.(1998), "Eschatology I. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence" in *Encyclopedia of Iranica*, Vol. VIII, Fasc. 6, pp. 565-569.
- Seneca, (2010), *Natural Questions*, Harry Morrison Hine, USA: Chicago Uni.
- Simplicius, (2022), *On Aristotle Physics 1.1-2*, tr. Stephen Menn, Bloomsbury Academic.
- Scott, Smith, R., Stephen M. Trzaskoma (2007), *Apollodorus and Hyginus*, USA: Hackett.
- Söderblom, N (1910), *La vie future d'après le mazdéisme*, Paris: Annales du Musée Guimet.
- Star, Christopher (2021), *Apocalypse and Golden Age*, USA: Johns Hopkins Uni.
- Strabo (2006), *Geography*, Tr. Leonard Jones, Horace., USA: Harvard Uni.
- Ström, Åke V (1967), "Indogermanisches in der Völuspá", *Numen*. Vol. 14, Fasc. 3, pp.167-208.
- Thieme, (1957), *Mitra and Aryaman*, USA: Yale Uni.
- Usener, Knut., (2013), Ekpyrosis; ein nicht nur mythologisches Denkmodell in der Antike Der Weltbrand in der antiken Literatur, in Luke Neubert et al, *Der eine Gott und die Völker in eschatologischer Perspektive*, Berlin: Neue Kriecher. (149- 181)
- Van Noorden H. (2014), *Playing Hesiod*, USA: Cambridge Uni.
- van der Waerden. (1952)." Das Grosse Jahr und die Ewige Wiederkehr", *Hermes*, 80, H. 2, pp. 129-155.
- Viṣṇu Purāṇa* (2021), McComas Taylor, USA: ANU.
- West, M. L (2006), *Indo-European Poetry and Myth*, London: Oxford Uni.
- West, M. L (2010), *The hymns of Zoroaster*, London: I.B. Tauris.
- Widengren, G (1983), "Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik," in D. Hellholm *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East*, ed, Tübingen: J. C. B. Mohr. (77-162)
- Wikander, Stig (1960), *Germanische und indo-iranische Eschatologie*, Kairos 2: 83-88.
- Witzel, E.J. Michael (2013) *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford University Press.

Transliteration

Avesta, (2014), Translated by Ibrahim Poordavood, edited by Farid Moradi, Four Volumes, Tehran: negah Publications.

Bondaheš (2016), *Farnbagh Dādegī*, translated by Mehrdad Bahar, Tehran: Tūs.

Mazdapour, Katayun & other authors (2015). "Zoroastrian and Zoroastrian religion" in Katayun Mazdapour et al., eds., *The Religions of ancient Iran*, Tehran: Samt (pp. 203-13).

Sabouri, Narjes Banou, Amouzgar, Jaleh (2011). *Medical book according to Dīnkart's third book*, Tehran: The center of the great Islamic encyclopedia.

The Indo-European Origin of the Gathaic Motif of Conflagration

extended abstract

Subject and Main Problem

In the study of Iranian eschatology, some of the themes and eschatological patterns of Gathaic texts have a significant similarity with other Indo-European eschatological myths. Among these identical motifs, the motif of Conflagration has a special place with remarkable similarities not only in Zoroaster's narrative of the end of existence, but also in other apocalyptic narratives of Indo-European peoples. Based on this, the Main problem of this research is to investigate the Indo-European origins of this Motif.

Aims, Questions and Hypothesis

The Aim of this research is to examine the Sources and Documents in the apocalyptic beliefs of the Indo-European peoples, based on which the origin of the Conflagration can finally be recovered in ancient texts. The main question of this research is, what is the Indo-European origin of Conflagration in Zoroaster Texts? The main hypothesis of this research is that the origin of Conflagration is thought and beliefs of Indo-European peoples.

Literature Review

Among the previous researches that investigated this issue, we can first mention Jackson's note on the terminology of the word molten metal (ayō-xšusta) in Gathas. In this research, Jackson refers to the ancient origin of this term (Ysn. 32,7; 30,8) in the meaning of the Molten River and its eschatological connection with the Conflagration and the good Kingdom, and also based on other Avesta evidences, especially in young Avesta texts (Vis. 20, 1, Yt. 17. 20) as well as Pahlavi sources (Bundahišn, 30) state that this term, whose background is older than the Gatha period and related to Shahrivar and his Duty that was related to protection of metals. (Jackson, 1890) Söderblom also makes a hint to the origin of the Molten River in his work called " *La vie future d'après le mazdéisme* " in the investigation of Zoroastrian eschatological beliefs. (Söderblom, 1910, 243) He believes that Gatha's eschatology has an Indo-European origin. Lommel, in his work called *Religion Zoroastrianas* (Lommel, 1930), examines Zoroastrian eschatological concepts, including the source of the molten river, and connects it with ancient tribal concepts about Ordeal. Boyce, in his work called " *The History of Zoroastrianism* ", accepts Lommel's theory and assumes that the origin of Zoroastrian eschatological ideas is older than the Zoroastr times. Olrik believed that contrary to what Söderblom Called Indo-European origin of some eschatological concepts, there are similar elements in German and Iranian eschatological narratives, which are the effects of Iranian ideas. (Olrik, 1922) In his work, Reizenstein also explains the Iranian origin of Germanic eschatology and believes that the Manichaeans are probably the communication link of the influence of Iranian eschatology in the thought of Germanic peoples. (Reizenstein, 1926) Moulton also points

out the nature of the elements and patterns of this eschatology in his work called *Early Zoroastrianism* by examining the historical concepts of eschatology (Moulton, 1926, 158). Wikander, in his article about Germanic and Iranian eschatology, examines the structures and patterns of both eschatological systems and concludes that these two ideas probably have a common origin in Indo-European beliefs. (Wikander, 1960) Ström In his article titled "Indogermanisches in der Völuspá" examines the elements and patterns of Iranian and Germanic eschatological beliefs with a comparative approach, and based on, he suggests an Indo-European origin for these eschatological systems. (Ström, 1967) In his work *Gods of the Ancient Northmen*, Dumézil also emphasizes the idea that the similarity between these two eschatological systems, to take into Consideration of the temporal and spatial dimension, it is only possible with the existence of a similar origin. (Dumézil, 1977) De Vries, in his work, *Altgermanische Religionsgeschichte*, once again examines the idea of Indo-European origin of Germanic eschatology. (de Vries, 1970) among other new works, Krümpel has investigated similar Germanic and Indo-Iranian eschatological narratives. (Krümpel, 2021)

The innovative aspect of This research, first of all, regardless of the originality of the subject, is the emphasis on the comparative study of the themes and patterns of the eschatological narratives as well as the mythological evidence of the Indo-European peoples. Then, in the next instance, the investigation of historical linguistic evidence and also the use of archeological findings to reconstruct the origin of the first source of Conflagration is the innovation of this research. Therefore, this research is considered an innovative approach in the comparative theological study of the concepts of Zoroastrian religion, both in its approach and in its subject.

Discussion and Result

based on the significant examples of Indo-European narratives, the origin of Conflagration is undoubtedly an ancient origin and rooted in the thoughts of Pre-Indo-European People. This Motif in the middle of a narrative of the course of History on destructions and rebirths, during which the Universe will finally perish after a final battle, and after that a new Universe will re-emerge. This process continues indefinitely. The nature of this end-oriented pattern shows that the origin of Conflagration has a deep connection with the idea of Purity and regeneration of fire in the myth and religion of Indo-Europeans, according to that fire causes refinement, treatment and purification of Humans in after death Rebirth, so it is also rebirthing the Universe. In the narrative of this Conflagration in all the Indo-European nations, we also find a deity associated with the sun, who has the role of the refining fire ritual. The similar Motifs and elements of this narration in Indo-European peoples show the similar origin of those themes.

Keywords: Conflagration, Eschatology, Apocalypse, Indo-European Beliefs, Gathaic Texts.

Examining the Evidence of the Application of Occult Sciences in the Architecture of the World Based on History and Geography Texts

Vahideh Rahimi-mehr¹

Abstract

One of the important issues is how to communicate and interact between spiritual and material culture; Architecture as a material culture has a wide range and the wideness of this range has made it related to many sciences, some of which are a subset of occult sciences and shows the influence of spiritual culture on material culture. This research seeks to answer how different branches of occult sciences are used in different stages of the formation of architecture, and it is written with the aim of analyzing a part of the relationship between occult sciences and architecture, citing the history and geography texts, which has been overlooked by other researchers. Therefore, this research with a descriptive-analytical approach tries to examine the relationship between architecture and occult sciences from various aspects. The findings of the research show that during the foundation stage of cities and buildings, the sciences of constellational power (a branch of Himiya) were used, and for the construction of buildings, Kimia, Simya, Himiya, Limiya and Rimya were used; Also, during the exploitation phase, talismans have

1. Assistant professor, Department of Architecture, Faculty of Art and Architecture, Kerman branch, Islamic Azad University, Kerman, Iran.
rahimimehr@iauk.ac.ir

Received: Aug 30, 2024 - Accepted: Oct 30, 2024



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

been used as additional elements of architecture in the form of sculptures, paintings and inscriptions. The documents show that among the occult sciences, the role of talismans in architecture and urban development has been more than others, and additional elements of images and inscriptions have been the main tools used in architectural spaces, which magicians and talisman makers use for different purposes such as protection, prosperity or to conquer people. These talismans in the form of images include human, animal, bird, strange creatures and astronomical images.

Keywords: History and Geography, Historical Evidence, Talisman, Occult Sciences, Architecture.

بررسی شواهد کاربرد علوم غریبه در معماری جهان بر اساس متون تاریخ و جغرافیا

وحیده رحیمی مهر^۱

چکیده

از موضوعات مهم، چگونگی ارتباط و برهم‌کنش فرهنگ معنوی و مادی است؛ معماری به‌مثابه فرهنگی مادی دامنه وسیعی دارد و گستردگی این دامنه سبب ارتباط آن با علوم متعددی شده است که برخی از آن‌ها زیرمجموعه علوم غریبه‌اند و نشان از تأثیر فرهنگ معنوی بر مادی دارد. این پژوهش در پی پاسخ به چگونگی کاربرد شاخه‌های مختلف علوم غریبه در مراحل مختلف شکل‌گیری معماری است و با هدف واکاوی بخشی از ارتباط علوم غریبه با معماری با استناد به متون تاریخ و جغرافیا نوشته شده است که از دید پژوهشگران دیگر مغفول مانده است؛ بنابراین، این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی تلاش دارد ارتباط معماری و علوم غریبه را از جنبه‌های گوناگون بررسی کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در مرحله پایه‌گذاری شهرها و بناها از علوم اختیارات نجوم (شاخه‌ای از هیمیا) و برای ساخت بنا از کیمیا، سیمیا، هیمیا، لیمیا و ریمیا استفاده شده است؛ همچنین در مرحله بهره‌برداری، از طلسمیات به‌مثابه عناصر الحاقی معماری در قالب حجاری، نقاشی و کتیبه استفاده می‌شده است. مستندات نشان می‌دهد از بین علوم غریبه، نقش طلسمیات در معماری و شهرسازی بیشتر از سایرین بوده است و عناصر الحاقی تصاویر و کتیبه‌ها از

۱. استادیار گروه معماری، دانشکده هنر و معماری دانشگاه آزاد اسلامی کرمان، کرمان، ایران.

rahimimehr@iauk.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۹ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۸/۰۹



ابزار اصلی به کاررفته در فضاهای معماری بوده است که ساحران و طلسم‌سازان برای مقاصد متفاوتی مانند حفاظت، آبادانی و یا تسخیر افراد استفاده می‌کردند. این طلسم‌ها در قالب تصویر شامل نقوش انسانی، حیوانی، پرندگان، مخلوقات عجیب و تصاویر نجومی بوده است.

واژه‌های کلیدی: تاریخ و جغرافیا، شواهد تاریخی، طلسم، علوم غریبه، معماری.

۱. مقدمه

یکی از دسته‌بندی‌های علوم از دید حکما، تقسیم آن‌ها به دو دسته علوم جلیه و خفیه است؛ علوم جلی یا جلیه، علمی مانند هندسه، طب، منطق است که دارای قانده و قانون معینی هستند؛ در حالی که علوم غریبه از چنین روشی تبعیت نمی‌کنند و اسرار آن‌ها در سینه دانشمندان آن مکتوم است (عطاری و همکاران، ۱۳۹۴: ۶۴). دارندگان علوم غریبه، همواره آن را از دید ناآگاهان پنهان و در تعلیم و تعلم شرایطی مانند ریاضت و مجاهدت را مورد نظر قرار داده‌اند و هر کسی آن را به دست نمی‌آورد (کاشفی، ۱۳۰۲ ق: ۳). این علوم در طول تاریخ شامل فنون متعددی بوده‌اند که برخی از آن شامل علم حروف (جفر)، علم رمل، علم اوقاف و اعداد، خواص اسم‌الله، تفأل و طیره، علم الاعضاء، علم وهم و دم (نفس)، علم الاکتاف و علوم خمسه متحجبه (کیمیا، سیمیا، ریمیا، لیمیا و هیمیا) می‌شده است (گوهری و کاظم بیگی، ۱۳۹۴: ۱۳۸).

در دیدگاه هر یک از حکما، علوم غریبه در دسته‌های متفاوتی قرار گرفته‌اند؛ برای مثال فارابی در احصاءالعلوم، علوم هفت‌گانه عدد، هندسه، مناظر، نجوم تعلیمی، موسیقی، جر ائقال و علم حیل و علم اعداد را زیر مجموعه علوم ریاضی می‌داند و ابن سینا در تقسیم‌بندی علوم، هفت دسته از علوم شامل طب، احکام نجوم، فراست (قیافه شناسی)، علم کیمیا، طلسم‌ها، نیرنگ‌ها و تعبیر را در حکمت طبیعی فرعی قرار داده است (ابن سینا، ۱۹۰۸ م: ۱۰۵-۱۱۸)؛ بنابراین می‌توان گفت که در تقسیم آن‌ها ضابطه‌ای کلی وجود ندارد، اما چیزی که مسلم است، تأیید و تصدیق آن‌هاست. سحر و جادو از دوران کهن وجود داشته و قرآن به آن‌ها در سوره‌هایی مانند بقره و قصص اشاره کرده

است؛ بنابراین توجه این کتاب مقدس نیز شکی باقی نمی‌گذارد که این مطلب حقیقت دارد. از مضامین قرآنی مشخص می‌شود سحر دو گونه است یکی مانند ساحران فرعون که واقعیت ندارد و تنها برای تأثیر بر خیال بیننده است تا به بیننده القا کند که جادو حقیقت دارد و دیگری جادوی واقعی است؛ همان‌طور که پیامبر (ص) با جادوی مرد یهودی به بستر بیماری افتاد (فقیهی رضایی، ۱۳۹۳: ۱۶۴).

در کل موضوع این علوم نیروهای فوق طبیعی یا اسرارآمیز است که در روزگار پیشین در میان مردم مصر و بابل مرسوم و متداول بوده است و مردم بابل از کتاب ابن وحشیه علاوه بر یادگیری این دانش، در آن تنوع ایجاد کردند (ماهیار، ۱۳۸۳: ۱۱۴). ابن‌خلدون معتقد است علوم غریبه مهارت‌هایی است که انسان را توانا به تأثیرگذاری بر عناصر می‌سازد. او ساحران را در سه دسته قرار می‌دهد: ۱- کسانی که صاحب نفس قوی هستند و بدون ابزار و با همت خود در مخاطب تأثیر می‌گذارند، ۲- افرادی که با خاصیت افلاک، عناصر یا خواص اعداد در بیننده و مخاطب تأثیر می‌گذارند و ۳- کسانی که بر مخیله مخاطب یا بیننده تأثیر می‌گذارند، به‌گونه‌ای که با پایین آوردن قدرت تخیل بیننده، فرد خیال می‌کند اشیائی را در خارج می‌بیند؛ یعنی اراده خود را بر بیننده تحمیل می‌کند که آن را سیمیا می‌نامند (ابن‌خلدون، ۱۳۵۳: ۱۰۴۰/۲). ابن‌سینا نیز معتقد است سه منشأ اصلی به‌وجود آمدن امور غریبه تأثیر گذاشتن در اجسام زمینی شامل نفس‌های قوی، اجسام سفلی و اجرام سماوی هستند؛ به‌گونه‌ای که منشأ معجزات، کرامات و سحر ساحران نفوس قوی است. انگیزه وجودی نیرنگ‌ها مانند جذب آهن توسط آهن‌ریا در خواص اجسام سفلی است و طلسمات از تأثیر قوای فعال آسمانی در قوای منفعل زمینی به وجود می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۴۹۰-۴۹۱).

یکی از علومی که ردپاهایی از انواع علوم غریبه را در آن می‌توان یافت، معماری است که ساخت‌وسازی براساس قالب‌های ذهنی محسوب می‌شود (راپاپورت، ۱۳۸۲: ۶۹) و جزو فرهنگ‌های مادی است که در خلق آن فرهنگ‌های معنوی تأثیر دارد، چنانچه ساخت شهر و معماری متأثر از محیط فرهنگی و فرهنگ حاکم بر آن محیط است (Erpi, 1991: 205; Bulut & Atabeyoğlu, 2007: 2433) و هیچ فرهنگی فاقد پس‌زمینه‌های علوم غریبه نیست؛ بنابراین سابقه ارتباط معماری و علوم غریبه دقیقاً

مشخص نیست و شاید بتوان سابقه این ارتباط را به قدمت تاریخ بشر دانست که تصاویر حیوانات در حال نزدیک شدن و شکار بر دیوار و سقف غارها ترسیم می شد که همه جنبه جادوی تقلیدی عملی را داشت تا در میدان شکار نیز چنین اتفاقی رخ دهد (بحر گرد، ۱۳۹۷: ۸). در متون تاریخی به ویژه تاریخ و جغرافیا یکی از تأثیرگذارترین چهره های علوم غریبه در شهر و ابنیه روزگار اسلامی، فردی به نام بلیناس حکیم، مشهور به پدر طلسم بود که به دلیل تسلط به این علوم برای حفاظت شهرها، طلسم هایی ساخته و به دروازه های شهرها نصب می کرد؛ بنابراین نقش علوم غریبه در زوایای مختلف قابل پیگیری است و از آنجا که ارتباط معماری با سایر علوم و پیگیری مباحث فرهنگی در پژوهش های معماری از موضوعاتی است که در دهه های اخیر مورد توجه بیشتر محققان این رشته قرار گرفته است، ضروری است که پژوهشی در این خصوص صورت گیرد.

۲. روش تحقیق

این پژوهش با ماهیتی کیفی و رویکرد توصیفی و تحلیلی به انجام رسیده است؛ همچنین گردآوری داده ها با استفاده از شیوه کتابخانه ای است. جامعه پژوهش، منابع تاریخ و جغرافیا مانند مروج الذهب، عجایب نامه های همدانی، قزوینی، نزهة القلوب و نخبه الدهر، براساس کلید واژه های بنا شهر، طلسم، طالع بررسی شد و سپس مصادیق بناهایی که براساس علوم غریبه طراحی و ساخته شده بود بررسی شد. روش تجزیه و تحلیل یافته ها در این پژوهش کیفی است.

۳. پیشینه تحقیق

ماهنامه انگلیسی به نام REVIEW OCCULT با محوریت علوم غریبه بین سال های ۱۹۰۵ تا ۱۹۵۱، مقالات بسیاری را به این علوم اختصاص می داد. در دهه های اخیر نیز مقالاتی به ارتباط هنر و علوم غریبه پرداخته اند (Bauduin, 2015; Elizabeth, 2020)، اما در خصوص علوم غریبه و معماری تاکنون پژوهشی جامع صورت نگرفته است. آثاری در علوم غریبه منسوب به شیخ بهایی وجود دارد که حکایت از تبحر زیاد این

حکیم و معمار در ریاضیات، هیئت و نجوم که لازمه علوم غریبه است دارد (کریمی، ۱۴۰۰: ۱۲۳) و سابقه پژوهش حاضر را در آثاری که به رابطه معماری یا هنرهای وابسته به معماری با یکی از علوم غریبه مانند طلسم پرداخته‌اند، می‌توان یافت. بر این اساس برخی محققین به بررسی نقوش طلسم در دوره‌های اخیر مخصوصاً قاجار پرداخته‌اند (یزدانی، ۱۳۹۳؛ شجاعی، ۱۳۹۸) و برخی دیگر در تمدن‌های باستان مانند ایلام نشانه‌های تصویری طلسم را بررسی کرده‌اند (پالوج، ۱۳۹۲؛ عرفان منش و همکاران، ۱۴۰۲)؛ همچنین برخی در پژوهش‌های خود استفاده از طلسم‌ها را برای حفاظت شهرهای اسلامی در سده میانه، بررسی کرده‌اند (Calasso, 1992; Gonnella, Flood, 2006; 2010 & 2004). در این بین برخی طلسم‌ها را به مثابه ابزار حوزه مدیریت شهری در حفاظت تفویضی شهرهای اسلامی بررسی و در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که بیشتر طلسم‌های شهری از سنگ بوده‌اند و علت آن خواص سنگ و آموزه‌های علم حروف یا علوم غریبه بوده است (طاهری و معصومی خامنه، ۱۳۹۸: ۲۸۷). پژوهشگرانی نیز با بررسی ارتباط علم حروف و معماری و همچنین ارتباط حروف ابجد و اعداد به این نتیجه رسیده‌اند که نقوش هندسی کارکردی فراتر از ابزار فنی داشته و ذهن بیننده را به جهانی دیگر هدایت می‌کرده است (جعفری دهکردی و همکاران، ۱۴۰۰). در برخی پژوهش‌ها، علم کیمیا و کاربرد آن در صناعت هنری وابسته به معماری بررسی شده است (Martin, 2006; Kouhkan, 2015)، چنانچه، کیمیاگری راهی برای رسیدن به کمال و معرفت با عرفان مقایسه و هنری مقدس معرفی شده است (بورکهارت، ۱۳۸۸) و محققینی چون دستغیب و همکاران (۱۴۰۰) نمادهای کیمیاگری در محراب‌های زرین‌فام را بررسی کرده‌اند.

در این پژوهش‌ها بیشتر جنبه عرفانی موضوع بررسی شده و به نحوه کاربرد آن پرداخته نشده است. بررسی پیشینه نشان می‌دهد که به دلیل دامنه وسیع معماری و همچنین دامنه گسترده علوم غریبه، هر یک از پژوهشگران از دیدگاهی به ارتباط یکی از علوم غریبه با معماری پرداخته‌اند و تاکنون به ارتباط و چگونگی کاربرد کلی علوم غریبه در معماری پرداخته نشده است. این پژوهش تلاش دارد این ارتباط و چگونگی کاربرد علوم را با ارائه مصادیق موجود در متون تاریخی که از دید پژوهشگران دیگر مغفول مانده، بیان

کند. ارتباط معماری و علوم غریبه را از سه جهت می‌توان بررسی کرد: ۱. استفاده از علوم غریبه در پایه‌گذاری؛ ۲. استفاده از این علوم در مراحل ساخت و تکمیل بنا و ۳. مصادیق مطرح معماری براساس علوم غریبه، که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۴. علوم غریبه در پایه‌گذاری و ساخت بنا بر اساس سعد و نحس

در رسائل اخوان آمده است که علم سحر و طلسمات تابع و پیرو علم احکام نجوم است (اخوان‌الصفاء، ۱۴۰۵ق؛ ۲/ ۲۸۷)؛ علاوه بر استفاده از گاه‌شماری در معماری که برای تعیین جهت و تنظیم زمان در بناها به کار رفته است، یکی از کاربردهای نجوم در معماری، اختیارات (از توابع احکام نجوم) بود تا شروع ساخت بنا و یا پی‌گذاری شهرها و بناها در زمان مناسب یا همان طالع سعد انجام شود. در تاریخ آمده است که اعتقاد و علاقه حاکمان و بزرگان به نجوم و طالع‌بینی و احکام ستارگان باعث می‌شد بدون اجازه منجمان کاری انجام ندهند؛ چنانچه خلیفه عباسی منصور، اعتقاد و علاقه زیادی به حالت‌های کواکب و میزان تأثیر آن‌ها بر سرنوشت داشت (امین، بی‌تا: ۱۵/۲) و شهر بغداد را بر اساس طالع قوس احداث کرد (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۵۴/۲). او در ساختن شهر بغداد و انتخاب محل آن، بارها از نظرات «نوبخت منجم»، از اعظم و بزرگان خاندان مشهور نوبختی که از سرآمدان ستاره‌شناسی عصر خود بود و دارای زیج‌ها و جداول فلکی مشهوری بود، بهره گرفت (اولیری، ۱۳۷۴: ۲۳۳-۲۳۹)؛ علاوه بر نوبخت، منجمی دیگر به نام ماشالله بن ساریه در امر پایه‌گذاری شهر بغداد نقش داشت که در متونی چون تاریخ نجوم اسلامی، به آن اشاره شده (نلینو، ۱۳۴۹: ۱۸۳) و یعقوبی در البلدان نیز در مورد ساخت شهر بغداد این موضوع را تأیید کرده است و می‌گوید: «مهندسان و اصحاب صنعت بنایی و کسانی که به علم مساحی و مساحت‌نمودن و تقسیم‌نمودن اراضی آشنایند گسیل داشت... و آن را به شکل دایره قرار داد و شهر را در همان وقتی که نوبخت منجم و بن ساریه اختیار کرده بودند، پی‌ریزی کرد» (یعقوبی، ۱۳۴۷: ۹). یعقوبی در ادامه روایت خود به این مطلب اشاره دارد که سایر مهندسین و دست‌اندرکاران ساخت با حضور منجمانی چون نوبخت و ابراهیم بن فرازی به ادامه کار پرداخته‌اند.

مصدق دیگر این موضوع، در خصوص ساخت شهر اسکندریه آمده است که اسکندر

مقدونی برای طولانی شدن بقای شهر اسکندریه دستور داد کارگران و صنعتگران اطراف محل باروی شهر مستقر شوند و در هر قطعه زمین چوبی بپا کنند که طنابی به صورت پیوسته با زنگی کوچک به آنها آویزان بود. این طناب در نهایت به ستونی از سنگ سفید نزدیک خیمه اسکندر می‌رسید که زنگی بزرگ با صدای بلند به آن وصل بود تا هر زمان اسکندر در وقت مناسب به طالعی خوش طناب را کشید و صدای زنگ‌ها بلند شد همه به یک‌باره پایه شهر را بگذارند؛ که البته خواست خدا چیزی جز این بود و اسکندر خوابش برد و کلاغی با نشستن بر طناب زنگ‌ها چیزی جر خواسته‌اش رقم زد (مسعودی، ۱۳۹۰: ۳۶۱).

در ایران نیز حکما از طریق احکام نجوم، طالع‌بینی شهرها را تعیین و مناسب‌ترین زمان را برای عمران، آبادانی و گسترش شهر به آن‌ها اعلام می‌کردند. در منابع تاریخی دوره تیموری گزارش‌های بی‌شماری از طالع شهر و بناها ذکر شده است (جدول ۱). چنانچه احداث شهر اصفهان در اوج برج قوس بوده است (گذار و همکاران، ۱۳۶۵: ۳۰۳/۴) و تصویر برج قوس یا طالع تاریخی نجومی اصفهان در بناهای آن نیز مشاهده می‌شود (هنر فر، ۱۳۷۶: ۱۷۰) (شکل ۱). احداث تبریز نیز بر طالع عقرب بوده است (مفتون دنبلی، بی‌تا: ۲۱۷) و دلیل آن را اعتقاد عالمان نجوم به این می‌دادند که صاحب برج عقرب، مریخ است و به این ترتیب این شهر از هجوم لشکر تاتار آسیبی نخواهد یافت و تا به زمان نویسنده، شهر تبریز برخلاف سایر شهرهای آذربایجان از آسیب این قوم محفوظ بود (قزوینی، ۱۳۷۳: ۳۹۹). البته در نزهة القلوب علت احداث تبریز بر طالع عقرب، ویران‌شدن آن در زلزله ذکر شده است (مستوفی قزوینی، ۱۳۹۸: ۷۵).



(شکل-۱): تصویر برج قوس بر سردر بازار قیصریه اصفهان، مأخذ: نگارنده

علاوه بر پایه‌گذاری شهرها، شالوده برخی بناها نیز بر همین اساس است؛ چنانکه بعد از

اهرام مصر، نمونه دیگر آن معبد ادفو در مصر است که در سنگ‌نوشته‌های آن، نحوه پایه‌گذاری براساس علم اختیارات برای پایداری بنا توصیف شده است: «من در دستی عصا و در دست دیگرم چکشی را در دست داشتم که به‌وسیله آن می‌باید دو انتهای طنابی را که پوششی زرین داشت به زمین محکم نمایم. این طناب را باید به موازات سطح زمین و از روی پایه فلزی... به زمین محکم نمایم... من تمامی توجه خود را به سوی گروه ستارگان «دب اکبر» نموده و به حالت آماده‌باش در انتظار اشاره کاهن مأمور اجرای طرح بودم. با اشاره وی من به نام خدای مصر دو انتهای طناب را به زمین محکم نموده، سپس با همین روش چهار گوشه معبد و نصف‌النهار آن را تعیین نمودم. بدین‌گونه توجیه ساختمان معبدی که تا همیشه تاریخ بر جای خواهد ماند به پایان رسید» (کشی افشار، ۱۳۷۳: ۱۸۰).

(جدول-۱): طالع و نماد برخی از شهرهای ایران در کتاب نزهه‌القلوب، مأخذ: نگارنده

شهر	کاشان	قم	همدان	تبریز	سلطانیه	کرمان
طالع	سنبله	جوزا	حمل	عقرب	اسد	میزان
ماه	شهریور	خرداد	فروردین	آبان	مرداد	مهر
نماد						

۵. علوم غریبه در ساخت‌وساز بنا

یکی از مصادیق استفاده از علوم غریبه، روایت‌هایی از ساخت بنا توسط اجنه است که با علم تسخیرات درارتباط بوده است و نمونه بارز آن استفاده از جنیان، شیاطین و دیوان در ساخت بناهای دوره حضرت داوود و سلیمان است که در سوره‌های قصص، سبأ و صاد به آن اشاره شده است. علامه مجلسی به سندی از امام محمد باقر (ع) اشاره کرده است که در آن به ساخت قلعه‌ای با هزار حجره توسط شیاطین برای حضرت سلیمان اشاره شده است که شیاطین حمل سنگ‌ها را به‌عهده داشتند (مجلسی، ۱۳۸۸: ۷۳۸)؛ نمونه دیگر، استفاده از دیو و پری برای آوردن مصالح جهت ساخت عبادتگاهی

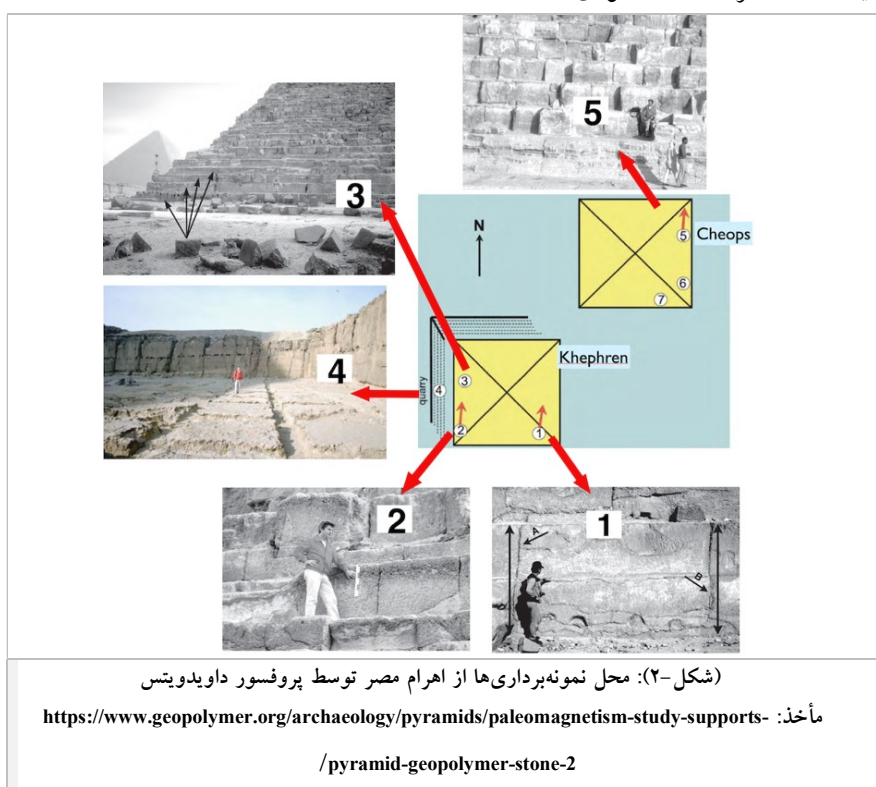
در شهر ایلیا بود که همدانی بعد از توصیف شهر، دربارهٔ حمل تزئینات آن معبد چنین بیان کرده است: «ایلیا در بیت المقدس است. آن را داوود بنا کرد و سلیمان تمام کرد، به پانزده سال... دو عمود مسین کرد، هر یکی چهل ارس و دری دوازده ارس و حوضی مسین بنهاد و در آن شهر مسجدی بکرد به رخام و سقف و دیوارها به یاقوت بکرد و زمین وی به فیروزج^۱. و دیو و پری جواهر می آوردند تا تمام شد» (همدانی، ۱۳۷۵: ۴۱۵)؛ همچنین در روایتی از علی بن ابراهیم آمده است که حضرت سلیمان علیه السلام جنیان را امر کرده بود که قصری شیشه‌ای روی آب برایش بسازند (مجلسی، ۱۳۸۸: ۷۶۳) این قصر به نام قصر القواریر سبأ ذکر شده است (همدانی، ۱۳۷۵: ۴۷۱).

غیر از علم تسخیرات از علم صناعات اکسیر یعنی کیمیا نیز در ساخت بنا استفاده می شده است؛ چنانچه همدانی کاربرد طلسم‌ها و صنعت کیمیا و صورتگری در شهر را دلیل کیاست رومی‌ها دانسته است (همان، ۴۴۵).

یکی از بارزترین بناهایی که نشانه‌هایی از علم شیمی را در آن می توان یافت، اهرام مصر است. در کتاب صورالاقالیم، پایایی در حوالی اهرام مصر توصیف شده که هرچه از آن پایین می رفته‌اند به انتهای آن نمی رسیدند و چنین نقل می کنند که سنگ‌های اهرام را در آن ساخته‌اند و از آنجا بیرون آورده‌اند (صورالاقالیم، ۱۳۵۳: ۶۹) و این نشان از وجود سنگ‌های مصنوعی در بنا دارد؛ چنانچه پروفیسور فرانسوی، داویدویتس در تحقیقات حاصل از نمونه برداری بنای اهرام نشان داد که در ساخت اهرام از علم مواد استفاده شده است (شکل ۲). او معتقد بود که مصریان در علم شیمی و دستکاری گِل فراعنه تخصص بالایی داشتند (Davidovits, 2009: 5). نکته قابل تأمل اینجاست که خداوند در قرآن نیز در داستان فرعون و موسی به ساخت آجرهایی برای ساخت برج های بلند اشاره کرده است که می تواند مصداق نتیجه آزمایش های این پژوهشگر فرانسوی باشد: «فرعون گفت: ای هامان، برایم آتشی بر گل بیفروز [و آجرهای محکم بساز]، و برای من برج بلندی ترتیب ده تا از خدای موسی خبر گیرم...» (قصص، آیه ۳۸). مسعودی نیز اشاره دارد که اهرام مصر نقوشی دارد که شامل علوم، خاصیت، جادو و اسرار طبیعت‌اند. چنانچه در یکی از نوشته‌های بنا چنین آمده است: «ما اینرا ساخته

۱. معرب فیروزه

ایم و هر که پادشاهی و قدرت و سلطنت دعوی همسری ما دارد، اینرا نابود کند و از میان بردارد که ویران کردن آسانتر از ساختن است و پراکنده کردن آسانتر از فراهم آوردن است». در تاریخ آمده که یکی از پادشاهان اسلامی قصد ویران کردن یکی از هرمها را داشت و معلوم شد که خراج مصر و غیر مصر برای ویران کردن آن کافی نیست و منصرف شد (مسعودی، ۱۳۹۰: ۳۵۱).



نمونه دیگر استفاده از علم کیمیا در معماری، در کتاب صورالاقالیم آمده و آن استفاده از ماده‌ای برای حفر چاه‌هاست. نویسنده این‌گونه بیان داشته است که در زمین قلعه کرمان و سیرجان ظرفی پنهان شده یافتند که ماده سیاهی در آن بود. وقتی از آن مقداری بر سنگ می‌ریختند سنگ می‌شکست و اگر روی زمین می‌ریخت، فرو می‌رفت. نویسنده چنین نوشته است: «چاه‌های قلعه به آن دوری به مدد آن ترکیب فرو بردند» (صورالاقالیم، ۱۳۵۳: ۵۵).

استفاده از طلسم‌ها یکی دیگر از کاربردهای علوم غریبه در معماری است. نقوش طلسم موضوع یکی از علوم خمس^۱ه محتجبه^۱ یعنی لیمیاست که در آن نقش‌های سحری یا نقوش تنجیمی و یا اشکالی از اعداد یا اشیایی است که این نقوش روی آن تصویر شده‌است (براتی، ۱۴۰۰: ۳۲). قدما معتقد بودند که هر کس میان قوای فعاله آسمانی و منفعله زمینی ارتباط برقرار کند از آثار مترتب بر آن بهره‌مند می‌شود (اذکایی، ۱۳۶۷: ۳۵۹). سابقه ارتباط معماری و طلسم به تصاویر غارها برمی‌گردد؛ چنانچه تصاویر غارها نشان‌دهنده نوعی جادوی شکارورزی و معماری و فضایی برای نمایش این طلسم‌ها بوده‌است؛ به گونه‌ای که برای مقاصد مختلف، طلسم‌ها در بناها نصب یا حجاری و تصویر می‌شدند و طبق آن مقصود بر مخاطبین تأثیرات متفاوتی داشته است؛ علاوه بر نقش حفاظتی طلسم‌ها، اسناد تاریخی نشان می‌دهد گاهی این طلسمات توسط معماران و دست‌اندرکاران ساخت علیه مالک بود؛ مانند کاربرد طلسمات قصر بصره که مردم بصره برای جلوگیری از عیش و نوش ابن‌زیاد در قصر او به‌کار بردند، چنانچه در روایتی آمده است عربی وارد قصر ابن‌زیاد موسوم به بیضاء در بصره شده بود و با دیدن تصاویر شامل شیر خشمگین، دو قوچ که به‌هم شاخ می‌زنند و سگی بانگ‌زن، گفته بود که صاحب قصر، بهره‌ای از این قصر نمی‌برد (قزوینی، ۱۳۷۳: ۳۷۰) و گاهی طلسم‌ها در جهت بهره‌برداری مطلوب از بنا بوده‌اند، مانند طلسم معروف شیخ بهایی برای نصب کتیبه‌ای بر سردر ورودی حرم امام رضا علیه‌السلام، که با هدف جلوگیری از ورود افراد نادرست بود که البته این امر به خواست حضرت سرانجام محقق نمی‌شود (لک علی آبادی، ۱۳۹۰).

این طلسم‌ها گاهی برای حفاظت ساختمان یا شهر به‌کار می‌رفتند که نمونه‌های زیادی از آن‌ها در تاریخ و جغرافیا آورده شده است؛ مانند دیواری در کرانه رود نیل مصر به نام حایطالعجوز یا دیوار پیرزن است که آنرا پیرزنی به نام دلوکه به دلیل طعمه شدن فرزندش توسط درندگان ساخت تا درندگان و ... را از رسیدن به نیل بازدارد. در این دیوار تمثال کسانی که از اقالیم مختلف به سمت مصر می‌آیند با صورت مردمان و

۱. پنج علم پنهانی

چارپایان و سلاحی که مردم آنجا دارند و راه هر اقلیم به مصر تصویر شده بود تا ملکشان را از دست دشمن محفوظ دارند؛ بدین گونه که اگر سپاهی از سمت یمن یا حجاز به سمت مصر روانه بود، تصاویر شتر یا غیر شتر که بر طلسم بود کور می‌کردند و حیوانات سپاه کور می‌شدند و این گونه با آسیب به طلسم به انسان و حیوان سپاهیان آسیب می‌رسید (مسعودی، ۱۳۹۰: ۳۴۸-۳۴۹). شواهد بر این دلالت دارد که صورتگری از ابزارهای اصلی ساحران و طلسم‌سازان در سده‌های آغازین و میانه اسلامی بوده است (ذیلایی، ۱۳۹۵: ۷).

در شهر انطاکیه نیز از این نوع طلسم حفاظتی موجود بوده است که شامل ستونی از سنگ سپید در شهر بود و زمانی که ویران شد بالای آن حقه‌ای مسی به دست آوردند که در داخل آن تصویر پشه‌ای مسی به اندازه یک کف دست ترسیم شده بود؛ این درحالی بوده است که اگر کسی دست خود را از باروی شهر بیرون می‌برد، پشه روی آن می‌نشست و همین که داخل می‌برد پشه روی آن نمی‌ماند. بعد از گذشت چند روز از خراب کردن ستون، پشه به بیشتر خانه‌ها راه یافت (مسعودی، ۱۳۹۰: ۳۵۲).

نمونه دیگر طلسم حفاظتی، وجود طلسمی به شکل هلال ماه از نقره در آتشکده شیز آذربایجان غربی است که کندن آن ممکن نبود و اگر دشمنان قصد سنگ‌باران آن قلعه را داشتند، هیچ سنگی به داخل آن وارد نمی‌شد (قزوینی، ۱۳۷۳: ۴۶۹)؛ همچنین بر یکی از اتاق‌های غاری در بیرون شهر مراغه طلسمی وجود داشت که هر کس به آن نقش نزدیک می‌شد هلاک می‌شد (همان، ۶۴۲)، در ترجمه کتاب آثارالبلاد و اخبارالعباد توسط شرف‌کنندی از آن طلسم به نقش چلیپایی یاد کرده (قزوینی، ۱۳۶۶: ۲۶۱) و احتمالاً برای نگهداری از گنج بوده است. همچنین در قنسطنطنیه سه تندیس مسی در میدانی گرد با حایطی حصین بود. یکی تمثال بلال در حال اذان‌گفتن و دیگری پیامبر آخرالزمان که روی آن به رومی نوشته شده بود: «این صورت پیامبر آخرالزمان است. هر که از این صورت عضوی جدا شود، دو دانگ عالم تباه گردد، اگر عضوی دیگر جدا شود، چهار دانگ عالم خراب گردد» (همدانی، ۱۳۷۵: ۱۷۲). برابر این تمثال، تصویر علی (علیه‌السلام)، به صورت سواره‌ای حربیه در دست که بر ماری فرود آمده است قرار دارد. اهالی درب این مکان را برای حفظ این طلسم‌ها ناپدید کرده‌اند تا خللی به آن‌ها

۷۳ | بررسی شواهد کاربرد علوم غریبه در معماری جهان

نرسد؛ چراکه سالم بن عبدالله نقل کرده است: «که پادشاهی ظالم، آهنی بر این صورت زد، آن روز فرغانه برگردید و سی هزار آدمی را از زیر گل برآوردند. پس آن خانه را حایطی عظیم کرده‌اند و حجاب‌ها که کس به آن نرسد و اهل قسطنطنیه گویند: عالم معمور در حمایت ماست. که اگر رها کنیم که صورت را بشکنند، عالم خراب گردد» (همان، ۱۷۲). نمونه‌هایی دیگر از استفاده طلسم در معماری و شهرسازی در جدول (۳) آورده شده است که کارکردهای گوناگون طلسم‌ها را نشان می‌دهد. (جدول-۲): نمونه استفاده از طلسم در معماری و شهرسازی و علت استفاده از آن، مأخذ: نگارنده

دلایل	طلسم‌های به کار رفته
محافظت	طلسم قصری در قرمیسین که بلینانس به دستور قباد ابن فیروز برای حفاظت از سرما، باد و عقرب و تب طلسمی به ایوان آن نصب کرده است (همدانی، ۱۳۷۵: ۴۶۹)
آبادانی	طلسمی در یخواست (از توابع همدان) برای خرمی و سبزی ولایت به صورت تندیس از اسب به رنگ سبز (قزوینی، ۱۳۷۳: ۵۲۵)
محافظت	طلسم بلینانس در کرکان کرمانشاه جهت در امان بودن از گزند تعداد زیادی عقرب (قزوینی، ۱۳۷۳: ۵۱۹)
آبادانی	طلسمی بر سرچشمه کوهی در حدود ترکستان، به صورت موجودی دست بر دهان نهاده است که هر زمان قحطی باشد اگر آنجا روند و کودکان آب خواهد آن صورت دست از دهان بر می‌داشت و آبی عظیم از دهان وی بیرون می‌آمده و صحرا پر می‌شده است (همدانی، ۱۳۷۵: ۱۷۴)
آبادانی	دو طلسم به شکل ماهی و گاو در کوهی نزدیک شهر نهاوند جهت جلوگیری از کم آبی نهاوند (قزوینی، ۱۳۷۳: ۴۰۹)
آبادانی	طلسم بلینانس برای آبادانی فراهان (قزوینی، ۱۳۷۳: ۵۰۰)
حفاظت	طلسم بلینانس به شکل شیری سنگی بر دروازه باب السعد همدان، برای حفظ شهر (همدانی، ۱۳۷۵: ۴۸۷)
حفاظت	طلسمی در قم برای دفع جانوران گزنده مانند مارو عقرب (قزوینی، ۱۳۷۳: ۵۱۴)

استفاده از نیرنگ در ساخت وسازها از دیگر کاربرد علوم غریبه در معماری است. در روستایی از ولایت بدخشان افغانستان به نام یمکان یا یمگان، عمارتی مجلل وجود

داشت که در تالارهای آن تصاویر و تندیس‌هایی در حال حرکت بود که نگاه به آن‌ها منع می‌شد؛ چرا که نظر به آن‌ها فرد را دیوانه یا بیمار می‌کرد (قزوینی، ۱۳۷۳: ۵۶۶). البته این اشکال احتمال داشت که به خاطر سحرآمیز بودن در تخیل ناظر به نظر متحرک می‌آمده است چنانچه در صورالاقالیم نیز در ذکر حرکت نقوش روی بقایای طلسم‌خانه چنین بیان داشته‌است (صورالاقالیم، ۱۳۵۳: ۶۹ و ۷۰) و این می‌تواند نشانه‌ای از کاربرد سیمیا در معماری باشد؛ چراکه ایجاد صورت‌های تخیلی بخشی از سیمیاست که از آن با نام شعبده و نیرنگ نیز یاد می‌شود. به طوری که عالمان علم سیمیا با شناختن خواص و طبایع چیزها، توانایی انجام امور خلاف عادت را دارند (دنیسری، ۱۳۵۰: ۲۷۵)؛ یعنی ساحر بر اذهان دیگران تسلط می‌یابد و با در دست گرفتن قوه تخیل فرد، چیزهای غیرواقعی را در چشم آن‌ها واقعی می‌نماید (طاش کوپری‌زاده، ۱۹۸۰: ۲۷۸/۱).

علاوه بر این عمارت، گرمابه شهر بدخشان نیز که در زمان ناصر خسرو برپا بود، از عجایبی است که قزوینی درباره آن ذکر کرده است که تا کسی آن را ندیده باشد، این عجایب را باور نمی‌کند؛ این حمام در ترسیم فنون هندسی شاهکار بود؛ به گونه‌ای که زمان ورود به رختکن مربع شکل با سقف گنبدی، افراد با تصاویر و نقوش حیوانات روبه‌رو می‌شدند و هیچ در و منفذی را نمی‌بینند. ۲۴ حلقه در رختکن آویزان بود که هر کدام را می‌کشیدند، دری باز می‌شد و صورت حیوان بالای در به هم می‌ریخت و به اتاقی گنبددار مانند رختکن می‌رسیدند که هفده حلقه در آن آویزان بود. با کشیدن هر حلقه، دری به اتاق گنبدی دوم مانند اتاق قبل باز می‌شد؛ با این تفاوت که در آن دوازده حلقه بود و با کشیدن هر یک دری به اتاق دیگر باز می‌شد، حاوی نُه حلقه آویز که با کشیدن هر یک به اتاقی با هفت حلقه آویز می‌رسید. با کشیدن یکی از هفت حلقه به قبه آخر یعنی داخل حمام راه می‌یافتند و اگر غیر از آن حلقه را می‌کشیدند به رختکن اول می‌رسیدند. یکی از شگفتی‌های دیگر حمام این بود که سی محل گرم‌خانه حمام با یک جام روشن می‌شد (قزوینی، ۱۳۷۳: ۵۶۶ و ۵۶۷). به نظر می‌رسد در این حمام از علم ریمیا و سیمیا با هم استفاده شده است و تصاویری که به هم می‌ریختند ناشی از کاربرد علم سیمیا بود که در کنار شعبده‌بازی که معمار در طراحی بنا استفاده کرده باعث شده است بنا بسیار عجیب به نظر برسد.

یکی دیگر از روش‌های کاربرد شعبده‌ها، استفاده از علم حیل است که باعث می‌شد ساختمان عجیب جلوه کند؛ مانند بت‌خانه‌ای در شهر سروشنه در ولایت هند که در آن بتی بر تختی طلایی قرار داشت که هر کس به آن دست می‌زد، به همراه بانگی عظیم، آتش از دهان آن بیرون می‌آمد و فرد را می‌سوزاند (همدانی، ۱۳۷۵: ۴۵۰). یا آسیابی که حکمای سلف در میان دو حوض که به یکدیگر راه داشتند، ساخته بودند و ابن‌سینا به دستور پادشاه برای آگاهی از چگونگی ساخت آن به آنجا رفت تا در ماوراءالنهر برای راحتی و آسایش مردم چنین آسیابی بسازد، اما نتوانست چگونگی ساخت را متوجه شود (صورالاقالیم، ۱۳۵۳: ۵۳). نمونه دیگر شعبده توسط حکیمی جهت ذخیره دانه‌های زیتون در روم بوده است. به گونه‌ای که مکانی به شکل مرغ از جنس مس که در زیرش مخزنی بود، ساخت و حکمتی در آن قرار داد که از آن وقت وزش باد آوازی مانند ناله مرغ بر می‌آمد، اطراف آن مکان را طوری طراحی کرده بود که دانه‌های زیتون در سوراخ‌های تعبیه‌شده در اطرافش بیفتند و به مخزن وارد شوند. این مکان بعد از مرگ حکیم محلی شد که هر سال سی‌هزار من زیتون در آن جمع می‌شد (همان، ۶۰ و ۶۱).

استفاده از خواص مواد نیز جز علوم غریبه بود که در معماری از آن بهره برده‌اند. یکی از روش‌های استفاده از خاصیت مواد، استفاده از سنگی به نام حجرالباهت که نوعی سنگ مغناطیس بوده و باعث خنده و هلاکت افراد می‌شد و آن را به‌عنوان طلسمی برای حفاظت از گنج‌ها نصب می‌کردند؛ نمونه مشهور استفاده از این سنگ در مدینه نحاس اندلس است. قلعه‌ای بدون در به نام حصن صفر از نحاس (مس) (همدانی، ۱۳۷۵: ۴۵۸) با دیوارهای چهل فرسنگی و ارتفاع پانصد زراع که ذوالقرنین یا حضرت سلیمان در اواخر صحرای اندلس آن را بنا و گنج‌هایی را در این قلعه گذاشت و سنگی در وسط قلعه نصب کرد که آن را به‌ته می‌نامند و انسان را جذب خود می‌کند؛ به گونه‌ای که وقتی کسی به بالای دیوار می‌رسید، از خنده زیاد به آن طرف دیوار می‌افتاد و صدای عجیبی و هولناکی از میان قلعه شنیده می‌شد (قزوینی، ۱۳۷۳: ۶۳۸-۶۴۰). استفاده دیگر از خاصیت مغناطیسی مواد در معابد برای خارق‌العاده نشان دادن قدرت بت‌ها بود؛ مانند بتخانه چین که حوالی بت آن سنگ مغناطیس قرار داده بودند و بت آهنی به صورت معلق در هوا بود و مانند آن در سومنات نیز وجود داشت (صورالاقالیم،

۶. مصادیق؛ ساخت بنا براساس علوم غریبه

در متون تاریخ و جغرافیا، به جز اهرام مصر که علاوه بر استفاده از علوم غریبه در احداث، حاوی نقوشی با خاصیت جادویی و اسرار طبیعت (مسعودی، ۱۳۹۰: ۳۵۱) و پیش‌گویی‌هایی از آینده در قالب حروف و اعداد رمز کابالیست است (کشی افشار، ۱۳۷۳: ۱۷۶)، با بناهایی دیگر مواجه می‌شویم که در مراحل ساخت آن امور ماورالطبیعه و غریبه نقش داشته است که در ادامه به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

۶-۱. بربا

بربا واژه‌ای قبطی به معنی معبد یا هیکل است. پرستش‌گاه‌هایی مزین به تصاویر انسانی و حیوانی به شکلی غیر از هرم و ابلیسک بود (دوزی، ۱۹۸۰: ۱ / ۲۶۸) که برای جادوگری به کار می‌رفت (یاقوت حموی، ۱۸۷۲: ۵۳۱) و از علوم و صنایع مختلف بر دیوارهای آن نقش‌هایی حک بود (ادریسی، ۱۴۰۹ق: ۱ / ۱۲۶؛ قلقشندی، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۲۴). در شهرهای احمیم، صعید، اسوان، اتغوا، شامه، طامه، اسنا، قوص، دندره، بهنسیه و کناره‌های نیل از اسوان تا کوه تبر، برای زیادی وجود داشت. بربا بوصیر دیسقواریدس تصاویر طلسمی داشت که از نظر دمشق‌ی نشان از تبحر نقاشان و صنعت‌گران و پیکرتراشان دارد (دمشقی، ۱۳۸۲: ۳۶۵). در انصنا، بربایی به نام احمیم بوده که با سنگ مرمر سفید ساخته شده بود. این ساختمان هفت دهلیز به نام هفت ستاره داشته که سقف دهلیزها با سنگ حجاری شده با رنگ لاجوردی و سایر روغن‌ها به شکل پیکره‌های کرکس‌های در حال پرواز، مزین و بدنه دهلیزها همه جواهرنشان و همچون صفحه شطرنج بوده است. در هر خانه دو پیکره ترسیم شده؛ یکی به شکل انسانی نیکو و ایستاده که یا در حال نیایش است یا خود را به بوئیدنی‌ها خوشبو می‌سازد و دیگری پیکره انسانی بر کرسی نشسته که بدن و سر او سر پرنده یا ماهی یا اهریمنی پلید است که گویا ارباب آن مرد نیکو صورت است. بالای سر دو پیکره، نوشته‌هایی است که هر حرف آن مانند جانوری تمام یا ناقص اندام است. بر در بربا، پیکره

خرچنگی حک شده و دو طرف در پیکره انسانی بزرگ با صد دست و صد سر با چهره‌های زشت و زیباست که در دست‌ها جنگ‌افزار است و سرها برخی عمامه، برخی تاج و برخی موی برهنه دارند (همان، ۵۳ و ۵۴). ابن جبیر که در سال ۱۱۸۳ میلادی از برای اخیم دیدن کرده است، آن را شامل چهل ستون کاملاً منقوش توصیف کرده است. او میزان نقوش و کتیبه‌های بنا را به حدی زیاد می‌داند که به اندازه جای فروکردن میخ یا سوزنی، جای خالی از نقش یا خط نبوده است (ابن جبیر، ۱۹۸۶م: ۳۴). برای اخیم تا ۱۳۷۸ میلادی پا برجا بود تا کمال‌الدین ابوبکر خطیب آن را ویران کرد و از آن پس شهر اخیم رو به نابودی نهاد (ابن بطوطه، ۱۳۶۱: ۴۶). حجاری‌های این برای (برباها) حاوی دانش‌های مرموز نبطیان شامل طلسمات، پزشکی و کیمیاگری، حکمت‌های گوناگون و نجوم بوده است (دمشقی، ۱۳۸۲: ۵۴).

۶-۲. طلسم‌خانه

در مصر طلسم‌خانه‌هایی وجود داشت که مصریان علوم خویش را به وسیله تصاویر، مجسم و نوشته‌ها در آن ثبت می‌کردند؛ مانند طلسم‌خانه صعید، اخیم و دیار سمونود (مسعودی، ۱۳۹۰: ۳۵۰ و ۳۵۱) این تصاویر در طلسم‌خانه‌ها زمانی که روی چیزی نقش می‌شد به اقتضای منظوری که برای آن ایجاد شده بود، آثاری پدید می‌آورده است (همان، ۳۵۰).

مسعودی از مردم شهر اخیم در صعید مصر شنیده بود که ابوالفیض ذوالنون نون بن ابراهیم مصری حکیم و زاهد اخیم اخبار این طلسم‌خانه‌ها را می‌رساند و نقش‌ها و نوشته‌های آن را مورد آزمون قرار می‌داد. در این طلسم‌خانه‌ها علاوه بر نقوش طلسم، نوشته‌های قابل تأملی که نشان از بهره‌گیری از علوم غریبه داشته نیز به شرح زیر دیده می‌شد:

«تقدیر را معین می‌کنند و قضا خنده می‌زند» و متن با این مضمون که:
«بوسیله ستارگان تدبیر می‌جوئی و نمیدانی که خدای ستاره هر چه بخواهد می‌کند» (همان، همانجا).

در ساخت این بناها از احکام نجوم و معرفت اسرار طبیعت بهره گرفته شده است؛ چنانچه از احکام نجوم متوجه وقوع طوفانی شده بودند، اما چگونگی طوفان یا عذاب را نمی‌دانستند و از ترس از بین رفتن علوم، این طلسم‌خانه‌ها را از دو جنس گلی و سنگی و به صورت مجزا ساخته بودند، که اگر آتش‌سوزی اتفاق افتاد، بنای گلی محکم و پخته شود و علوم به یادگار بمانند و اگر سیل آمد و بنای گلی از بین رفت، بنای سنگی بماند (همان، همانجا).

در کتاب صورالاقالیم بقایای یکی از این طلسم‌خانه‌ها در حوالی اهرام مصر چنین توصیف شده است: «در این ناحیه پاره سنگ مجرد در میان صحرا است که ده گز در ده گز است و بلندی آن هشت گز و موضعی دو گز در دو گز در میان سنگ کنده‌اند و حوالی آن سنگ در هر چهار طرف، هر شکل و صورتی و صنعتی با آلات و ادوات هر کارفرمائی و اسبابی که در عالم است، نقش کرده‌اند و غرض ایشان آن بوده که اگر طوفانی به عالم بر آید و عالم خراب شود علم‌ها و صنعت‌ها از دست مردم نیفتد بلکه به آن صورت‌ها و نقش‌ها نظر کنند و استدلال سازند و بدانند که اسباب و اشکال در عالم بوده است، کسب کنند و می‌گویند اگر کسی خواهد که نوعی از انسان یا حیوان مسخر خود گرداند باید که یک سال در آنجا مجاور شود که هر سال وقتی است که آن صورت‌ها حرکتی می‌کند یا در چشمان ناظر چنان می‌نماید، چون پاره‌ای موم در آن صورت مطلوب می‌نهد نقش می‌گیرد و با خود می‌دارد، مسخر او می‌گردد» (صور-الاقالیم، ۱۳۵۳: ۶۹-۷۰). می‌توان چنین برداشت کرد که این طلسم‌خانه‌ها حاوی تصاویری بودند که در زمانی معین، اثر جادویی خود را داشته و ساعات و آشنایی با احکام آن در تأثیرپذیری نقوش طلسم غیرقابل انکار بوده است؛ چنانچه در خصوص تأثیر نقوش در کنوزالمعزین این روایت از بازدیدکننده‌ای در بین آثار تاریخی مصر آورده شده است: «یک روز چنان اتفاق افتاد که طاقی دیدم بر آن صورت‌های بسیار تراشیده. صورت گوسپندی خرد یافتم با حرکتی تمام، مرا لطیف آمد، قدری موم با خود برداشتم بر آن صورت نهادم تا نقش گرفت. بازگشتم و در آن نقش نگاه کردم. چنانکه همی آمدم هر جا که گوسپندی بودی همی روی به من نهادی و به سوی من آمدی تا که شبانان بدیدندی و هر چه که گوسپند را زدند نتوانستند که باز گردانند تا از

حد بگذشت و گوسپندان انبوه شدند شبانان فریاد برآوردند و در من افتادند و گفتند که بهمه حال جادوی کرده و طلسمی داری، از گفته‌ی ایشان دلتنگ شدم سوگندان خوردم که مرا از این علم معرفتی نیست و در این حال من نیز شگفت مانده‌ام و هیچ خبر ندارم الا این پاره موم و بدان خشم در هم مالیدم چون آن نقش تباه شد و باطل گشت در حال گوسپندان بازگشتند و بعد از آن بدفعات رفتم و موم بر آن صورت نهادم هیچ تأثیری نکرد» (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۵-۷)

۳-۶. معابد صابئین حرانی

یکی دیگر از مظاهر کاربرد علوم غریبه در معماری، معابد ستارگان هفت‌گانه حران است (رحیمی‌مهر، ۱۴۰۱: ۱۰۷) که در آن‌ها، شکل کالبدی، تزئینات و بت معبد همگی وابسته به ستاره‌ای بود که معبد برای آن ساخته می‌شد؛ به عبارتی چون مهم‌ترین روحانیات نزد حرانیان ستارگان هفت‌گانه شامل ماه، خورشید، زهره، عطارد، مریخ، مشتری و زحل بوده است، برای اینکه سیارات قدرت خود را به معابد منتقل کنند از پیکره‌هایی با جنس و رنگی مربوط به هر ستاره در هر معبد استفاده می‌شد (ابن میمون، بی‌تا: ۷/۳: ۵۸۶؛ دمشقی، ۱۳۸۲: ۹۴). در این معابد کالبد نیز متأثر از سیارات و احکام نجوم بود؛ زیرا صابئین از نجوم و علوم ریاضی و احکام حاکم بر آن بهره می‌گرفتند (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۴۸؛ ابن عبری، ۱۹۹۲: ۱۵۳؛ غربال، ۱۹۶۵: ۱۱۱۲). در این معابد علاوه بر تصاویر و حجاری‌های طلسم‌گونه، نقش‌هایی وجود داشت که از حوادث آینده حکایت می‌کرد (مسعودی، ۱۳۹۰: ۵۹۷). رسم نقوش برای نشان‌دادن حوادث آینده در معابد با وضعیت خاص ستارگان نسبت به هم و پیش‌آمدهای خاص روی زمین، مرتبط بود (کشوری، ۱۳۸۵: ۲۴).

۴-۶. هفت شهر بابل

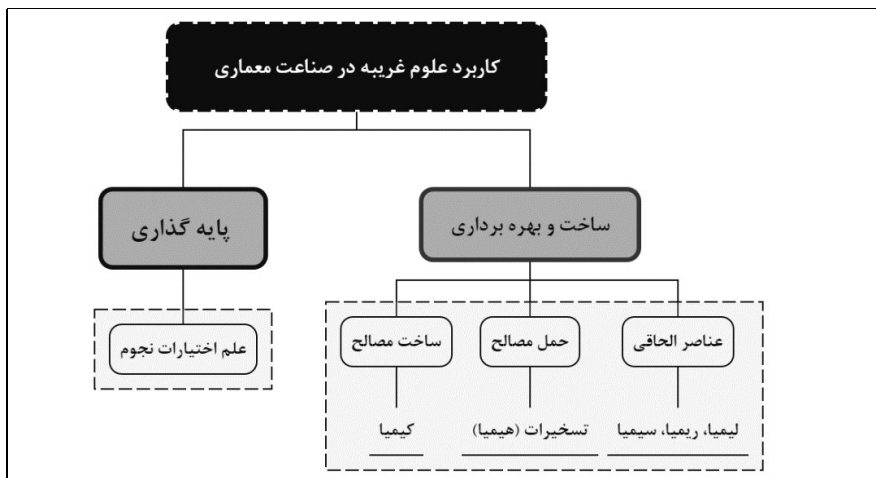
قزوینی در توصیف بابل از چاهی به نام چاه دانیال یا چاه هاروت و هفت شهر با عجایب و طلسم نام برده است. البته این موارد در حد نقل است و راویان این مطلب، آن بنا را ندیده‌اند. در قرآن کریم آمده است که در سرزمین بابل سحر و جادوگری به

اوج خود رسید و باعث ناراحتی مردم شد، خداوند دو فرشته هاروت و ماروت را فرستاد تا عوامل سحر و روش باطل کردن آن را به مردم بیاموزند و همین باعث شد که گروهی، بعد از آگاهی از این فنون سحر شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲: ۱/۳۷۴)؛ بنابراین می‌توان حدس زد که چنین مطلبی افسانه نباشد.

در توصیف جادوهای به‌کاررفته در این شهرها چنین آورده‌اند که هوشنگ پادشاه ایرانی در بابل هفت شهر ساخت که در هر شهری شگفتی و سحری بود. در شهر اول که پایتخت او بود، خانه‌ای سحرآمیز بود که در آن نهرها و جویبارهای جادو شده جاری بود. این جادو به این دلیل بود که چنانچه زمانی در یکی از شهرها علیه شاه شورش شود، آب سایر جوی‌ها در یک جوی رفته و آن شهر را فرا گیرد. در شهر دوم طبلی ساخته بودند که هنگام ناپدیدشدن یکی از مردم شهر بر آن طبل می‌زدند و در صورت زنده‌بودن آن فرد طبل به صدا درمی‌آمد. در شهر سوم حوضی برای شراب بنا کرده بودند که هنگامی که پادشاه و نزدیکان او، نوشیدنی‌های گوناگون مانند عسل، شیر، شراب، آب و... را داخل آن و روی هم می‌ریختند، ساقیان با یک پیاله می‌توانستند، هر کس را از همان نوشیدنی سیراب کنند، بدون آنکه آشامیدنی‌ها در هم آمیخته شوند (دمشقی، ۱۳۸۲: ۵۵ و ۵۶). در شهر دیگر مناره‌ای بود که بالای آن بط (مرغابی) بزرگی ساخته بودند (قزوینی، ۱۳۷۳: ۳۶۳). علت کاربرد این طلسم مسی این بود که مردم از ورود بیگانه به شهر با فریاد مرغابی مطلع شوند. در شهر پنجم پیکره جواهرنشان دو قاضی بر کنار رودی ساخته شده بود که دادخواهان به سمت آن‌ها می‌رفتند و حق‌دار می‌توانست بین دو پیکره نشسته و سخن بگوید و ناحق نمی‌توانست. در شهر ششم درختی آهنین با برگ‌ها و میوه‌هایی به شکل انار مسی بود که اگر کسی زیر آن می‌نشست سایه بر او می‌افکند؛ به طوری که اگر صد نفر نیز زیر درخت بودند همه زیر سایه قرار می‌گرفتند و اگر یکی بر می‌خواست به اندازه جایش از سایه کم می‌شد. در شهر هفتم آینه‌ای بود که به هنگام جویاشدن حال مردی که از خانه و خانواده جدا بود، با نگرستن و خواندن نام فرد، شخص را در هر حالی که بود، مشاهده می‌کردند (دمشقی، ۱۳۸۲: ۵۵ و ۵۶).

۷. نتیجه گیری

نتایج حاکی از این است که علوم غریبه توسط بشر و در قالب دست‌مایه‌های بشری به صورت نقوش در معماری و هنرهای تجسمی تجلی یافته است و کاربرد آن در معماری آگاهانه انجام می‌شد. این کاربرد نشان از پیوند باورها و اعتقادات به‌مثابه فرهنگ معنوی با فرهنگ‌های مادی بشر دارد. این بررسی نشان می‌دهد که دست اندرکاران و معماران از علوم غریبه در مرحله پایه‌گذاری، ساخت و بهره‌برداری بناها و شهرها برای برآوردن مقاصد نظری و عملی خود استفاده می‌کردند و به تعبیری می‌توان بیان کرد که معماری بستری برای ظهور علوم غریبه بوده است؛ به گونه‌ای که در مرحله پایه‌گذاری از علوم اختیارات نجوم (طالع‌بینی)، برای ساخت بنا از علم تسخیرات، کیمیا، هیمیا، سیمیا، لیمیا، ریمیا و خواص مواد بهره گرفته می‌شد و در مرحله بهره‌برداری از طلسمیات و پیش‌گویی به‌مثابه عناصر الحاقی معماری استفاده می‌شد.



مستندات نشان می‌دهند بیشترین کاربرد علوم غریبه در بخش الحاقات ساختمانها بوده و از بین تمام علوم غریبه، طلسمیات در معماری و شهرسازی بیشتر از سایر علوم نقش داشته است؛ به گونه‌ای که تصاویر و کتیبه‌ها از ابزار اصلی ساحران و طلسم‌سازان برای برآوردن مقاصد متفاوتی مانند حفاظت از گزند دشمن و جانوران، آبادانی و یا

تسخیر افراد بوده است؛ همچنین طلسم‌های به‌کاررفته در قالب تصاویر شامل نقوش انسانی، حیوانی، پرنندگان، مخلوقات عجیب و تصاویر نجومی استفاده می‌شده است.



همچنین بررسی شواهد و مصادیق ذکر شده در متون تاریخ و جغرافیا نشان از این دارد که یا معماران خود با علوم غریبه آشنا بوده‌اند که نمونه آن شیخ بهایی است و یا افرادی آشنا با این فنون در فرایند ساخت با آنها همکاری داشته‌اند و به نظر می‌رسد باور به نیروهای ماورالطبیعه و اعتقاد به اجرام آسمانی باعث ایجاد بناهایی عجیب در زمان قدیم شده است که تاکنون نیز از عجایب هستند.

فهرست منابع

- قرآن کریم (۱۳۹۱)، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی، تهران: مؤسسه قاصدک شهرک ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۰۸م)، *اقسام العلوم العقلیه فی تسع رسائل فر الحکمه و الطبیعیات*، قاهره: دارالعرب.
- (۱۳۶۳)، *اشارات و التنبیہات*، ترجمه دکتر حسن ملکشاهی، تهران: سروش
- (۱۳۳۱)، *کنوز المعزمین*، تصحیح جلال‌الدین همایی، ناشر: انجمن آثار ملی.
- ابن خلدون (۱۳۵۳)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اخوان الصفا (۱۴۰۵)، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن عبری، غریغوریس ملطی (۱۹۹۲م)، *تاریخ مختصر الدول*، تحقیق انطون صالحانی الیسوعی، الطبعة الثالثة، بیروت: دارالشرق.
- امین، احمد (بی تا)، *ضحی الاسلام*، ج ۲، دارالکتاب العربی: بیروت.
- ابن میمون، موسی (بی تا)، *دلالة الحائرین*، به تصحیح حسین آتای، آنکارا: مکتبه الثقافه الدینییه.
- اذکایی، پرویز (۱۳۶۷)، *دایره المعارف اسلامی: مدخل حروف اسرار*، یکی از علوم خفیه، تهران: دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۸۷۲)، *معجم البلدان*، جلد اول، بیروت: الاول دار إحياء التراث العربی.
- ادریسی، محمد (۱۴۰۹ق)، *نزهة المشتاق*، بیروت: عالم الکتب.
- ابن جبیر، محمد بن احمد (۱۹۸۶م)، *رحلة ابن جبیر*، بیروت: دار ومکتبه الهلال.
- اولیری، دلیسی اونز (۱۳۷۴)، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه احمد آرام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- براتی، پرویز (۱۴۰۰)، *بادهای افسون؛ مقدمه‌ای بر شناخت علوم غریبه در ایران*، تهران: نشر چشمه.
- بحرگرد، نیکو (۱۳۹۷)، *بررسی عناصر نوشتاری در طلسم‌های ایرانی در دوره صفویه و تأثیر آن در تایپوگرافی معاصر ایران*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد ارتباط تصویری، دانشگاه هنر سمنان.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۸۸)، *کیمیا: علم جهان، علم جان*، ترجمه گلناز رعدی آذرخشی و پروین فرامرزی، تهران: حکمت.
- بی نام، (۱۳۵۳)، *هفت کشور یا صورالاقالیم*، به کوشش منوچهر ستوده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- پالوج، پاییزک (۱۳۹۲)، *نشانه‌های تصویری طلسم‌های ایران و مخلوقات افسانه‌ای با رویکردی به تمدن عیلام در منطقه خوزستان*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور تهران.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله (۱۳۷۸)، *جغرافیای حافظ ابرو*، سه جلدی، مقدمه تصحیح و

- تحقیق صادق سجادی، تهران: بنیان، دفتر نشر میراث مکتوب.
- جعفری دهکردی، ناهید، علی بابایی، گلناره، قاضی زاده، خشایار (۱۴۰۰)، «ویژگی نمادین ستاره هشت پر و ارتباط آن با امام رضا(ع) به استناد علم اعداد (حروف ابجد)»، هنرهای صناعی ایران، ۴ (۱)، ۸۵-۹۸.
- دستغیب، نجمه، کاتب، فاطمه، حاتم، غلام علی (۱۴۰۰)، *تناظر کیمیا و هنر مقدس بازیابی نمادهای کیمیاگری در محراب‌های زرین فام، باغ نظر*، ۱۸ (۹۷): ۱۷-۳۰.
- دمشقی، شمس‌الدین محمد بن ابی طالب (۱۳۸۲)، *نخبه الدهر وعجائب البر والبحر*، تهران: انتشارات اساطیر.
- دنیسری، محمد (۱۳۵۰)، *نوادر التبادر لتحفه البهادر*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- دوزی، رینهارت (۱۹۸۰)، *تکمله المعاجم العربیة*، جلد ۱، عراق: دارالرشید.
- ذیلابی، نگار (۱۳۹۵)، «پیوند طلسمات و صورتگری در اسلام»، *مجله تاریخ و تمدن اسلامی*، ۱۲ (۲۳): ۳-۲۸.
- راپاپورت، آموس (۱۳۸۲)، «ابداع معماری؛ از غار تا شهر»، *نشریه آبادی*، ترجمه شهاب قندهاری، ۱۳ (۳۹)، ۱۳۸۲: ۴-۱۱.
- رحیمی مهر، وحیده (۱۴۰۱)، «ارتباط الهیات و معماری؛ تبیین معماری معابد باستانی صابئین حرانی بر اساس متون تاریخی»، *پژوهش‌های علم و دین*، ۱۳ (۲): ۹۱-۱۱۴.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶)، *کارنامه اسلام*، تهران، امیرکبیر.
- شجاعی، نجمه (۱۳۹۸)، *بررسی نقوش انسانی و حیوانی در طلسم‌های رایج دوره قاجار*، پایان نامه کارشناسی ارشد پژوهش هنر، مؤسسه آموزش عالی هنر شیراز.
- طاهری، محمدمهدی، معصومی خامنه، دنیا (۱۳۹۸)، «حفاظت تقویضی از شهرهای اسلامی در عجایب‌نگاری‌های مسلمانان در سده‌های میانه: کارکرد و صورت طلسم‌های شهری»، *مجله تاریخ علم*، ۱۷ (۲): ۲۶۳-۲۹۱.
- طاش‌کویری‌زاده، احمد (۱۹۸۰م)، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن.
- عرفان منش، ساحل، نعمت شهرابی، ابوالقاسم، عزیز، حسن (۱۴۰۲)، «بازنمایی باورهای ماوراءالطبیعی در دست‌بافته‌های عشایر بلوچ»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، ۱۳ (۱): ۲۱۷-۲۴۴.
- عطاری، محمد، چاکری، آزاده، محمدی زرغان، شاهین (۱۳۹۴)، «تحلیلی بر جادو و جادوگری در درمان بیماران روانی در گذشته»، *رویش روان‌شناسی*، ۴ (۳): ۶۱-۷۴.
- غریبال، محمد شفیق، (۱۹۶۵م)، *الموسوعه العربیة المیسره*، قاهره: دارالقلم.

| بررسی شواهد کاربرد علوم غریبه در معماری جهان | ۸۵

- فقیهی رضایی، محمد (۱۳۹۳)، *قرآن حکیم*، همراه با ترجمه، شرح آیات منتخب و فهرست موضوعی، مرکز طبع و نشر قرآن کریم.
- قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود (۱۳۷۳)، *آثارالبلاد و اخبارالعباد*، تهران: امیر کبیر.
- (۱۳۶۶)، *آثارالبلاد و اخبارالعباد*، ترجمه عبد الرحمن شرفکندی، تهران: مؤسسه علمی اندیشه جوان.
- قلقشندی، احمد (۱۳۸۳ق)، *صبح الاعشی فی صناعه*، قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي.
- کاشفی، حسین (۱۳۰۲ ق)، *اسرار قاسمی*، تهران: علمی.
- کریمی، بهزاد (۱۴۰۰)، «لیمیای صفوی: بازخوانی «اسرار قاسمی» و اثری نویافته از ملاجلال منجم یزد»، *آینه میراث*، ۱(۶۸): ۱۱۵-۱۳۰.
- کشوری، ارسلان (۱۳۸۵)، *کله سر درباب علوم غریبه*، تهران: جهانتاب.
- کشی افشار، حسین (۱۳۷۳)، *اسرار ساختمان‌های هرم بزرگ گیزا*، تهران: دانشگاه تهران.
- گدار، آندره، گدار، یدا، سیرو، ماکسیم (۱۳۶۵)، *آثار ایران* (۴ جلدی)، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد: آستان قدس رضوی، دانشگاه امام رضا(ع).
- گوهری فخرآباد، مصطفی، کاظم بیگی محمدعلی (۱۳۹۵)، «وضعیت علوم غریبه پس از حمله مغول»، *تاریخ و فرهنگ*، ۹۵: ۱۳۷-۱۵۷.
- لک علی آبادی، محمد (۱۳۹۰)، *دلشدگان*، قم: هنارس.
- ماهیار، عباس (۱۳۸۳)، «خاقانی و علوم غریبه»، *مجله مطالعات و تحقیقات ادبی*، سال ۱، ش ۱ او ۲، ۱۱۳-۱۲۷.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۸)، *تاریخ انبیا(ع)*، تهران: آدینه سبز.
- مستوفی قزوینی، حمد الله بن ابی بکر بن محمد (۱۳۹۸)، *نزه القلوب*، تهران: طهوری.
- مسعودی، علی بن حسین بن علی (۱۳۹۰)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مفتون دنبلی، عبد الرزاق بن نجف قلی (بی تا)، *تجربه الاحرار و تسلیه الابرار*، ۲ جلدی. تبریز: دانشگاه تبریز، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۲)، *تفسیر نمونه*، جلد اول، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- نلینو، کرلو الفونسو (۱۳۴۹)، *تاریخ نجوم اسلامی*، ترجمه احمد ارام، نشر بهمن.
- هنرفر، لطف الله، (۱۳۷۶)، «برج قوس طالع شهرتاریخی اصفهان»، *وقف میراث جاویدان*، ۱۹ و ۲۰ (۲) ۱۷۰ - ۱۷۱.
- یزدانی، سیما، (۱۳۹۳)، *بررسی نقوش طلسم از دوره قاجار تا به امروز*، پایان نامه کارشناسی

ارشد، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.
یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۴۷)، *البلدان*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
همدانی، محمد بن محمود (۱۳۷۵)، *عجایب المخلوقات غرائب الموجودات*، تهران: مرکز.

- Bauduin, T. M. (2015), "The Occult and the Visual Arts. In C. Partridge (Ed.)", *The Occult World*, pp. 429-445.
- Bulut, Yahya, Atabeyoğlu, Omer (2007), "Fountains as urban furniture in historical urban structure and usage culture: Erzurum city case", *Building and Environment*, Volume 42, Issue 6, Pages 2432-2438.
- Davidovits, Joseph (2009), *Why the Pharaohs Built the Pyramids with Fake Stones*, Geopolymer Institute, Saint-Quentin, France.
- Calasso, Vanna (1992), "Les Remparts Et la Loi, Les Talismans et Les saints: La Protection de la Ville Dans les Sources Musulmanes Médiévales", *Bulletin D'Études Orientales*, T. 44, Sciences Occultes et Islam (1992), pp. 83-104.
- Elizabeth, S, (2020), *The Art of the Occult: A Visual Sourcebook for the Modern Mystic*, Frances Lincoln.
- Erpi, Feyyaz (1991), "Community Culture and its Reflection on Vernacular Architecture-Three Case Studies: Turkish, Greek and Levantine Housing in Anatolia", *Arch & Comport/Arch Behav*, Volume 7, (3): 205-222.
- Flood, Finbarr (2006), "Image against Nature: Spolia as Apotropaia in Byzantium and the dar al-Islam", *The Medieval History Journal*, 9 (1), Sage Publications. pp. 143-166.
- Gonnella, Julia, (2004), *Magic and Divination in Islam*, ed. By Emilie Savage-Smith (Vol. 42 in the series The Formation of the Classical Islamic World Series, ed. By Lawrence I. Conard). Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Gonnella, Julia (2010), "Columns and Hieroglyphs: Magic Spolia in Medieval Islamic Architecture of Northern Syria", *Muqarnas Journal: An Annual on the Visual Cultures of the Islamic World*, vol.27, pp. 103-120.
- Kouhkan, Reza, (2015), *Pensee alchimique de Tughrai universitaires europeennes*: Sarrebruck, Editions universitaires européennes.
- Martin, Sean. (2006). *Alchemy and Alchemists*. Harpenden: Pocket Essential.

Transliteration

- Amin, Ahmad, (n.d.), Zoha al-Īslām, vol. 2, Beirut: Dār ul-Kītāb al-‘Arabī
- Anonymous. (1974), Haft kešvar yā Sūwar ul-Aqālīm edited by Manouchehr Sotudeh. Tehran: Iran Culture Foundation
- Attari, Mohammad, Chakeri, Azadeh, Mohammadi Zarghan, Shahin, (2014), analysis the magic in the treatment of the mentally ill in the past. Development of psychology. 4 (3): 61-74
- Azkaei, Parviz, (1988), Islamic encyclopedia: Entry of letters of secrets, one of the secret sciences, Tehran: Great Islamic encyclopedia.
- Bahrgard, Niko, (2017), investigation of written elements in Iranian talismans during the Safavid period and its impact on contemporary Iranian typography, master's thesis in visual communication, Semnan University of Arts.
- Brati, Parvez, (2000), Winds of Enchantment; An introduction to the knowledge of Strange sciences in Iran, Tehran: Češmeh.
- Burckhardt, Titus. (2009). Alchemy, translated by Golnaz Raadi Azarakhshi and Parvin Faramarzi, Tehran: Hekmat.
- Dastgheib, Najmeh, Kateb, Fatemeh, Hatam, Gholamali, (2021), Recognizing the Correspondence of Alchemy and Sacred Art in Iran by Studying Luster-Ware Mihrabs, 18(97): 17-30
- Dīmašqī, Šahāb al-Dīn Moḥammad b. Abū Ṭālīb, (2003), Noḡbat ul-dahr fī ‘Ajā’ib al-Barr wa al-Baḥr, Tehran: Asāfir.
- Donāisiri, Moḥammad, (1971), Navādīr al-Tabādūr li-Tuḥfat al-Bahādūr, edited by Mohammad Taghi Daneshpajoh and Iraj Afshar, Tehran.
- Dozi, Rinehart, (1980), Takmilat ul-Ma‘ājim ul-‘Arabīyyah, Volume 1, Iraq: Dār al-Rāšid.
- Erfanmanesh, Sahel, Nemat Shahrababaki, Abolqasem, Azizi, Hassan. (2023). The Manifestation of Supernatural Beliefs in the Handwoven Works of Baloch Nomads, Social History Research, 13(1): 217-244.
- Faqihi Rezaei, Mohammad, (2013), Holy Qur'an with translation, description of selected verses and thematic list, Holy Qur'an Printing and Publishing Center.
- Gharbal, Mohammad Shafiq, (1965), Al-Mausū‘ah al-‘Arabīyyah al-Meīsarah, Cairo: Dār ul-Qalam.
- Godard, Andre, Godard, Yeda, Siro, Maxim, (1986), works of Iran (4 volumes), translated by Abolhasan Saroqd Moghadam, Āstān-e Qods Rażawī, Imam Reza University (AS)
- Gohari Fakhrrabad, Mostafa, Kazem Beigi Mohammad Ali, (2015), Occult Sciences after the Mongol Invasion Case Study of Mullā Ḥusayn Wā’iz Kāshifī’s Works, History and Culture, 95: 137-157.
- Ḥāfiẓ Abrū, Abdullāh b. Lotfollāh, (1999), joḡrāfiyā-e Ḥāfiẓ Abrū. three volumes Introduction, correction and research by Sadegh Sajjadi. Tehran: Bonyān, Dafater-e Našr-e Mīrāt-e Maktūb.
- Ḥamawī, Yāqūt, (1872), Mo‘jam ul-Boldān, Volume 1, Beirut: Al-Awal Dār Ḥiyā’ Al- Turāt al-‘Arabī Beirut.
- Hamdānī, Moḥammad b. Maḥmūd, (1996), ‘Ajāyeb ul-Maḡlūqāt, Ġarā’ib ul-Mūjūdāt, Tehran, Center.
- Honarfar, Lotfollah, (1997), Isfahan's Historical Horoscope Sagittarius Tower, Endowment of Eternal Heritage, 19 and 20 (2) 170-171
- Ībn ‘Ibrī, Ghrīgorīs Malatī, (1992), Tārīḡ Moḡtašar ul-dowal, researched by Anton Salehani Al-Yasouei, 3rd edition, Beirut: Dār al-Šarq.
- Ībn jobeir, Moḥammad b. Aḥmad, (1986), Riḥla Ībn jobeir, Beirut: Dār wa-Maktabat

- ul-Hilāl.
- Ībn k̄aldoūn, (1974), Moqaddameh Ibn Ībn k̄aldoūn, translated by Mohammad Parvin Gonabadi, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Ībn Maimon, Musa, (n.d.) Dalalah al-Haareen, edited by Hossein Atay, Ankara: Maktaba al-Thaqaf al-Diniyeh.
- Ībn Sīnā, Ḥosseīn b. Abdullāh, (1908), Aqsām ul-‘ulūm al-‘aqlīyah fī tīs‘ Rasā’īl far ul-ḥikmah wa al-Tabī‘īyyāt, Cairo, pp. 105-118.
- Ībn Sīnā, Ḥosseīn b. Abdullāh, (1952), Konūz ul-Mo‘zīnīn, edited by Jalaluddin Homaei, National Antiquities Association.
- Ībn Sīnā, Ḥosseīn b. Abdullāh, (1984), Īsārāt wa al-tanbīhāt, translated by Dr. Hassan Malekshahi, Tehran: Sorouš.
- Ibn-Ibri, Ghrigoris Multi, (1992), Tarikh Khazrat al-Daw, researched by Anton Salehani Elisoui, 3rd edition, Beirut: Dar al-Sharq.
- Īdrīsī, Moḥammad, (1989), Nozhat ul-Moštāq, Beirut: ‘Ālīm ul-Kītāb
- Īkwān ul-Ṣafā’, (1984), Rasā’īl Īkwān ul-Ṣafā’ wa k̄ollān ul-Wafā’, Qom: Maktabat ul-A‘lām al-Islāmī.
- Jafari Dehkordi, Nahid, Ali Babaei, Golnar, Ghazizadeh, Khashayar. (2021). "Symbolic attribute of the eight-pointed star and its relation to Imam Reza (AS) based on the numbers science (abjad) ", Iran's Industrial Arts, 4 (1), 85-98.
- Karimi, Behzad, (2021), "Limiyā-ye Safavi: A rereading of the Asrā r-e Qā semi and a newly found book by Mulla Jalā l-Monajjem of Yazd, Aineh Al-Rasat, 1(68): 115-130.
- Kashfī, Hossein, (1884), Asrār-e Qāsemī, Tehran, ‘Elmī.
- Kashi Afshar, Hossein, (1994), Construction secrets of the Great Pyramid of Giza, Tehran, University of Tehran.
- Keshvari, Arslan, (2006), Kaleh-Sar dar bāb-e ‘Olūm-e Ğarībeh, Tehran: jahāntāb.
- Lak Aliabadi, Mohammad, (2011), Delšodegān, Qom: Henāres.
- Maftūn Donbolī, ‘Abd al-Razzāq b. Najaf Qolī. (n.d.), Tajrobat ul-Ahrār wa Taslīyat ul-Abrār, 2 volumes. Tabriz, Iran: Tabriz University. Faculty of Literature and Humanities. Institute of History and Culture of Iran.
- Mahyar, Abbas, (2004), Khaghani and Occult Sciences, Journal of Literary Studies and Research, Year 1, Volumes 1 and 2, 113-127
- Majleşī, Moḥammad Bāqer, (2018), Tārīk-e Anbiyā’ (PBUH), Tehran: Ādīneh-e Sabz.
- Makarem Shirazi, Nasser, (1983), Tafsīr-e Nemūneh, first volume, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Mas’ūdī, ‘Alī b. Ḥosseīn b. ‘Alī, (2011), Morūj al-Dahab wa-Ma’ādīn al-jawhar, translated by Abolqasem Payandeh, vol. 1, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Mostūfī Qazvīnī, Ḥamdullāh b. Abī Bakr b. Moḥammad, (2018), Nozhat ul-Qulūb, Tehran: Ṭahūrī.
- Nallino, Carlo Alfonso, (1970), History of Islamic Astronomy, translated by Ahmad Aram, Našr-e Bahman.
- Paloj, Paizhak, (2012), pictorial signs of Iranian charms and legendary creatures with an approach to Īlām civilization in Khuzestan region, master's thesis, Payam Noor Tehran
- Qalqšandī, Aḥmad, (2003), Šobḥ ul-A‘šā fī Sīnā‘ah, Cairo, Ministry of Culture and Guidance.
- Qazvīnī, Zakarīā b. Moḥammad b. Maḥmoūd, (1373), Āṭār ul-Bīlād wa Aḳbār ul-‘Ībād, Tehran, Amīr Kabīr
- Rahimi Mehr, Vahideh, (2022), The relationship between theology and architecture;

- A Explaining the architecture of the ancient Temples of Harran Sabeans based on historical texts, *Researches of Science and Religion*, 13 (2): 91-114.
- Rapaport, Amos, (2012), architectural innovation; From the cave to the city. Abadi
- Shojaei, Najmeh, (2018), researching human and animal motifs in common Qajar period charms, art research master's thesis, Shiraz Art Institute of Higher Education.
- Taheri, Mohammad Mahdi, Masoumi, Donya, (2018), Delegated Protection of Islamic Cities in Medieval ondergraphs: Form and Function of Urban Talismans, *Journal of History of Science*, 17(2): 263-291.
- Tashkobarizadeh, Ahmad, (1980), *Miftah ul-Sa'ada*, Hyderabad, Deccan.
- Ya'qūbī, Aḥmad b. Īshāq, (1968), *Al-Boldān*, translated by Mohammad Ebrahim Ayati, Tehran, Book Translation and Publishing Company.
- Yazdani, Sima, (2013), Researching amulet motifs from the Qajar period untill now, Master's thesis, Faculty of Art and Architecture, Islamic Azad University, Tehran Center.
- Zakarīyāye Qazvīnī, (1987), *Āṭār ul-Bīlād wa-Aḳbār ul-'Ībād*, translated by Abd al-Rahman Sharafkandi, Tehran, Mu'asseseh-e 'Elmī-e Andīšeh-e ḵavān.
- Zarin Koob, Abdul Hossein, (2007), *Karnameh Islam*, Tehran, Amīr Kabīr
- Zilaei, Negar, (2015), the link between talismans and portraiture in Islam, *Journal of Islamic History and Civilization*, 12(23): 3-28.

Examining the Evidence of the Application of Occult Sciences in the Architecture of the World Based on History and Geography Texts

Extended Abstract

One of the important issues is how to communicate and interact between spiritual culture and material culture. Architecture as a material culture has a wide range that has caused it to be related to many sciences, some of which are under the category of occult sciences. And it shows the influence of spiritual culture on the spiritual on the material. The subject of these sciences is supernatural or mysterious forces that were common and widespread among the people of Egypt and Babylon in ancient times and perhaps the history of the connection between these sciences and architecture can be considered as old as human history. This qualitative research seeks to answer how different branches of occult sciences are used in different stages of the formation of architecture, and it is written with the aim of analyzing a part of the relationship between occult sciences and architecture, citing the texts of the history of geography. Which has been overlooked by other researchers. Therefore, this research with a descriptive-analytical method attempts to examine the relationship between architecture and occult sciences from various aspects. In order to achieve the goal, based on keywords such as building, house, talisman, city, and Divination, sources of geographical history such as Muruj al-dhahab wa ma'adin al-jawhar, Aja'ib al-Makhluqat, Nuzhat al-Qulub, and ... were examined, and the findings were classified into two sections: foundation and construction of the building. Then, examples of buildings that were designed and built based on strange sciences were examined. The findings of the research show that the application of occult sciences in architecture was done consciously, Also during the foundation stage of the city and the buildings was used the science of astronomy (a branch of Himia), and for the construction of the building were used Kimia, Simia, Himia, Limia and Rimia. In the exploitation phase, Talisman have been used in the form of sculptures, paintings and inscriptions. In the exploitation phase, Talisman have been used in the form of sculptures, paintings and inscriptions. Among all the strange sciences, the role of Talisman in architecture and urban planning has been more than others. And pictures and inscriptions have been the main tools were used by sorcerers and charmers for different purposes such as protection, development, or conquering people. And the talismans used in the form of images included human motifs, animals, birds, strange creatures and astronomical images.

Keywords: Architecture, Occult sciences, Talisman, History of geography, Historical evidence.

Mirza Kuchak Khan between Memory and History; Mirza's Tombs as “Places of Memory”

Hamid Ebadollahi Chanzanagh¹, Solmaz Avarideh²

Abstract

The central idea of the this research is to question the relationship of Mirza Kuchak Khan with “history” and “memory”; for this purpose, Pierre Nora's deconstructive approach was used regarding the relationship between “history and memory” and the position of “places of memory” in it, so that Mirza's “Living Memory” was compared to his “History Politics” and “Official Memory”. In this regard, the residents of Suleiman Darab area of Rasht (centered on the current tomb of Mirza) and Khānqah-e Gilvan village (centered on the former tomb of Mirza) were studied; Based on the saturation rule, the sample size was limited to 28 people in two places who were selected by theoretical sampling. The method of collecting information was an unstructured and in-depth interview. The results show that Suleiman Darabi's narrative of Mirza and

1. Associate professor, Department of Social Sciences, University of Guilan, Rasht, Iran. (corresponding author). h_ebadollahi@guilan.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Payame Noor University, Tehran, Iran. avarideh92@pnu.ac.ir

Received: June 11, 2024 - Accepted: Nov 17, 2024



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

his death has entered the historical continuum with the passage of time and is represented in a completely official, teleological way and influenced by the current policies of the state; While in Gilvan, the memory of Mirza and his death is exactly what was really experienced and lived by the locals and residents of this village. In fact, reminisce of Mirza in Gilvan - contrary to the narrations in Suleiman Darab - was not placed in the historical continuity and is not linear; In other words, the memory of the Gilvanis about Mirza is of the “living memory” type, which is characterized by remembering the way it was lived, the dispersion of the narratives, and the non-linearity of the narratives.

Keywords: Collective Memory, Place of Memory, History Politics, Mirza Kuchak Khan.

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
فصلنامه علمی (مقاله پژوهشی)، سال پانزدهم، شماره‌ی پنجاه‌ونهم، بهار ۱۴۰۳، صص ۹۱-۱۲۳

میرزا کوچک‌خان جنگلی میان حافظه و تاریخ؛ مزارهای میرزا به مثابه «مکان‌های حافظه»

حمید عباداللهی چندانق^۱، سولماز آوریده^۲

چکیده

ایده‌محوری پژوهش حاضر، مسئله‌مندکردن نسبت میرزا کوچک‌خان جنگلی با «تاریخ» و «حافظه» است؛ بدین منظور، از رویکرد ساختارشکنانه‌ی پی‌یر نورا، در مورد رابطه «تاریخ و حافظه» و جایگاه «مکان‌های حافظه» در آن استفاده شد تا «حافظه زنده» از میرزا، در تقابل با «تاریخ سیاست» و «حافظه رسمی» از او مورد تأکید قرارگیرد. در همین راستا، ساکنان منطقه سلیمان‌داراب رشت (با محوریت مزار فعلی میرزا) و روستای خانقاه گیلوان (با محوریت مزار پیشین میرزا) مورد مطالعه قرار گرفتند؛ حجم نمونه با تکیه بر قاعده اشباع به ۲۸ نفر در دو مکان محدود شد که به شیوه نمونه‌گیری نظری انتخاب شدند. شیوه گردآوری اطلاعات، مصاحبه غیرساخت‌یافته و عمیق بود. نتایج نشان داد روایت سلیمان‌دارابی‌ها از میرزا و مرگ او با گذشت زمان وارد پیوستار تاریخی شده و به شکل کاملاً رسمی، غایت‌شناسانه و متأثر از سیاست‌های زمان حال حاکمیت بازنمایی می‌شود؛ درحالی‌که در گیلوان یادگری از میرزا و مرگ او دقیقاً آن چیزی است که واقعاً توسط محلی‌ها و ساکنان این روستا تجربه و زیسته شد. درواقع، یادگری از میرزا در گیلوان - در تقابل با روایت‌ها در سلیمان‌داراب - در

۱. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه گیلان، رشت، ایران (نویسنده مسئول). h_ebadollahi@guilan.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. avarideh92@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۲ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷



پیوستار تاریخی قرار نگرفته و از هیچ خطی بهره نبرده است؛ به عبارتی حافظه گیلوانی‌ها درباره میرزا از نوع «حافظه زنده» است که مشخصه آن، یادآوری به شیوه زیست‌شده، پراکندگی روایت‌ها و غیرخطی بودن روایت‌ها است. **واژه‌های کلیدی:** حافظه جمعی، مکان حافظه، تاریخ سیاست، میرزا کوچک‌خان جنگلی.

۱. بیان مسئله

مطالعات حافظه جایگاهی محوری در تاریخ فرهنگی و جامعه‌شناسی فرهنگی تاریخی (Mukerji, 2016) دارد. در این بین آرای پی‌یر نورا^۱ درباره نسبت «تاریخ و حافظه» و همچنین «مکان حافظه» توجهات بسیاری را در سال‌های اخیر به خود جلب کرده است. در شرایطی که تجربه تجدد ایرانی و «شتاب تاریخ» در یک‌صد سال گذشته بر زیست فرهنگی ایرانیان تأثیر عمیقی گذاشته است، پرداختن به مقوله «حافظه جمعی»، نحوه بر ساخت آن، نسبت آن با تاریخ و قابلیت‌های انتقادی آن در پالایش تاریخ از سیاست، ضرورت تحقیقات در این حوزه را گوشزد می‌کند؛ در واقع، نورا به خوبی توجه‌ها را به این نکته جلب می‌کند که چگونه شرایط جدید و شتاب تاریخ باعث خلق شکل خاصی از تاریخ می‌شود که بیش از آنکه تاریخ باشد سیاست است. محور چنین «تاریخ/سیاستی» گزینش حقایقی از گذشته در خدمت تبیین غایت‌شناختی حال است که در کشور ما در یک‌صد سال اخیر سویه‌های باستان‌گرایانه، اسلام‌گرایانه، در دوره‌ای کوتاه چپ‌گرایانه و در دهه‌های اخیر قوم‌گرایانه داشته است. همان‌طور که نورا به خوبی متذکر می‌شود چنین تاریخی نسبت به تاریخ جهانی و محلی بی‌تفاوت است، مگر در سایه مشخصه خطی‌اش که رو به سوی گذشته یا آینده دارد و عملاً در خدمت تفسیر هویت‌طلبانه از تاریخ برای زمان حال است. در چنین وضعیتی که تاریخ به سیاست بدل می‌شود، حافظه می‌تواند در نقطه مقابل چنین تاریخی قرار گیرد؛ چرا که با نگاهی انتقادی تاریخ/سیاست حاکم را به چالش می‌کشد.

پروژه نورا به دو دلیل از اهمیت بسیاری برای ما ایرانیان برخوردار است: نخست آنکه در بسیاری از موارد هنوز «حافظه زنده» از تجربه تجددمان باقی است (برای مثال می‌توان به پسا‌روایت‌ها از وقایع نسبتاً دور مانند جنبش جنگل در سال‌های قبل از ۱۳۰۰

1. Pierre Nora

شمسی، یا غائله آذربایجان در سال‌های دهه ۱۳۲۰ هجری شمسی دست یافت؛ و دوم آنکه در هجوم رسانه‌ها در عصر رسانه‌سالاری^۱، شاهد رشد گونه‌های مختلف «تاریخ‌سیاست» (از نوع باستان‌گرایانه تا قوم‌گرایانه) در ایران هستیم که به شدت در حال نابودی همان «حافظه زنده» است. نکته اخیر به‌ویژه در مواردی که حول شخصیت یا رخداد مورد نظر (برای مثال میرزا کوچک‌خان جنگلی و جنبش جنگل) و بین «حافظه رسمی» و «حافظه مقاومت» مجادله وجود دارد، بیشتر ملاحظه می‌شود. به‌طور مشخص، میرزا و جنبش جنگل، در دوره پهلوی به‌مثابه شخصی یاغی و حرکتی تجزیه‌طلبانه، در سال‌های حول و حوش انقلاب به‌عنوان شخصیت و جریان سوسیالیستی، در سال‌های بعد از انقلاب به‌مثابه شخصیت روحانی و جریانی مذهبی و در دهه‌های اخیر در بین قوم‌گیلک شخصیت و حرکتی قومی صورت‌بندی شده است. تمام این بازنمایی‌ها، چه از سوی حاکمیت برای شکل‌دادن «حافظه رسمی» و چه از جانب توده در قالب «حافظه مقاومت» چیزی نیست جز «تاریخ‌سیاست»، که با «تاریخ از پایین» و «تاریخ آنگونه که مردم محلی زیسته‌اند» فاصله بسیار دارد. توجه به «حافظه زنده» و ثبت و ضبط آن از این بابت مهم است که با ناپدیدشدن حافظه زنده، «حافظه تاریخ» واقعی جای خود را به «آگاهی تاریخ‌نگارانه» و «تاریخ تاریخ»^۲ می‌دهد که به باور نورا دیگر تاریخ واقعی نیست.

در این عصر شتاب تاریخ و تمایل افراد به استفاده از تاریخ در جهت تأیید و توجیه دیدگاه‌ها و آرمان‌های خود، وضعیت برای شخصیت‌ها و رویدادهایی که نسبتی با خط مورد نظر آن‌ها در تاریخ ندارد، بغرنج‌تر است. وقایع «ربایش دختران قوچان» در اواخر دوره قاجار و «غائله جیلولیک» در آذربایجان تقریباً هم‌زمان با جنگ جهانی اول نمونه‌ای از چنین وقایع‌اند که برای تاریخ هویت‌طلب رؤیت‌پذیر نیستند. پژوهش حاضر با تمرکز بر میرزا کوچک‌خان جنگلی، یکی از مهم‌ترین «مکان/ جایگاه‌های حافظه»^۳ در ایران و به‌ویژه در استان گیلان، سعی بر آن دارد تا با کنکاش در «حافظه زنده» ساکنان مناطقی

1. Mediocracy

۲. مراد تاریخ یافتن تاریخ است که به کنایه دلالت بر نیاز به تبارشناسی چنین تاریخی دارد تا نحوهٔ برساخت آن افشا شود.

۳. «مکان/ جایگاه حافظه» به تعبیر پی‌یر نورا، می‌تواند افراد را نیز شامل شود. در این خصوص در بخش مبانی نظری توضیحات ارائه شده است.

که مزارهای میرزا در گذر زمان در آنجا قرار داشته است، به ثبت و ضبط این حافظه زنده همت گماشته و راه را برای امکان رؤیت‌پذیری تاریخ «آنگونه که اجتماع محلی تجربه کرده‌اند» فراهم سازد. در فقدان ثبت و ضبط «حافظه زنده»، آن به فراموشی سپرده خواهد شد و عملاً امکان‌ها برای مواجهه انتقادی با بازنمایی‌ها از میرزا در «تاریخ‌سیاست»‌ها (به‌ویژه نوع قوم‌گرایانه آن) فراهم نخواهد بود.

۲. ضرورت و اهمیت تحقیق

همان‌طور که پی‌یر نورا به‌خوبی نشان داده است، این «مکان/جایگاه‌های حافظه» است که حافظه را حفظ می‌کند و این مهم، در بستر تعارض همیشگی حافظه و تاریخ از اهمیت بسیاری برخوردار است (Boeira, 2011: 445-448). در این «شتاب تاریخ» و فشارها بر حافظه برای همراهی با تاریخ، که خود به فراموشی اجباری بخش‌هایی از حافظه «زنده» به نفع برساخت هویت‌گرایانه از تاریخ صورت می‌گیرد، توجه به حافظه «زنده»، که در حال کوچک‌تر شدن است، از اهمیت بسیاری برخوردار است. حفظ بقایا و شواهد تاریخی، تلاش برای بایگانی حافظه «زنده» همگی کوشش برای زنگارزدایی از تاریخ و دورکردن آن از سیاست است (Nora, 2005). آفت «تاریخ/سیاست»، که در فضای هویت‌گرایی عصر مدرن رایج است و می‌تواند به شخصیت‌هایی همچون میرزا کوچک‌خان جنگلی «مشخصه ذاتی» اسلامی (بعد از انقلاب)، سوسیالیستی (در دهه اول انقلاب) و قومی (در چند دهه اخیر در گیلان) ببخشد، تنها با بایگانی حافظه «زنده» قابل ساختارشکنی است.

۳. مبانی نظری

پی‌یر نورا در آثارش در تلاش برای پیدا کردن یک تاریخ «واقعی»، راه به تقابل تاریخ و حافظه می‌برد.^۱ به باور وی، حافظه و تاریخ دو سوگیری متفاوت نسبت به گذشته دارند. در تاریخ الزامات ملی، جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک، دستکاری و آشفتگی‌های سیاسی وجود دارد. در واقع، به باور نورا مقاصد سیاسی نهفته در تاریخ، آن را به

۱. تقابل حافظه و تاریخ را می‌توان در تمام آثار پی‌یر نورا (برای مثال نورا ۱۹۸۴، ۲۰۰۱، ۲۰۰۵م؛ لوگوف و نورا، ۱۹۸۵م؛ نورا و بیربام، ۱۹۹۶م) مشاهده کرد.

«رتوریک‌کی حال‌گرایانه از گذشته» بدل کرده است؛ در چنین شرایطی تاریخ نمی‌تواند درکی درست و عینی از گذشته ارائه دهد. این در حالی است که در مقابل، حافظه «جست‌وجوی حقیقت عینی» و یادآوری «آنچه که واقعاً بود» است. با به بیراهه کشیده شدن تاریخ توسط «ذهنیت» مورخ و حال‌وهوای برساخت اجتماعی تاریخ، عملاً یادها و حافظه از گذشته «آنگونه که واقعاً بود»، به فراموشی سپرده می‌شوند. از همین رو:

«تاریخ دائماً به حافظه شک دارد و مأموریتش نابودسازی حافظه است. هدف تاریخ، ستایش آنچه واقعاً اتفاق افتاده نیست، بلکه از میان بردن آن است» (نورا، ۱۹۸۹م: ۹).

در مقایسه با تاریخ، که همواره در دستان قدرتمندان است، حافظه می‌تواند به مثابه شکلی از اعتراض مورد توجه قرار گیرد. حافظه انتقام انسان‌های نگون‌بخت، مردمان ستم‌دیده، بیچارگان و تاریخ‌کسانی است که در ساختن تاریخ حقیقی نداشتند. حافظه گونه‌ای از «حقانیت» است؛ به عبارت دیگر، حافظه به یاد می‌آورد و تاریخ فراموش می‌کند. نورا با چنین رویکردی، بر این باور است که راه رسیدن به «تاریخ واقعی» زنگارزدایی از «تاریخ» است. بدین منظور، شناسایی و کنارگذاشتن «فکت‌های ضروری در تاریخ» (یا همان خصیصه‌های مرکزی معطوف به گذشته یا آینده) که خصلتی خطی به تاریخ می‌دهند و عملاً آن را مبدل به «سیاست» می‌کنند، بسیار مهم است.^۱ یکی از راهکارهای زنگارزدایی از «تاریخ/سیاست»، رویکرد خودانتقادی مورخ به ذهنیتش است تا بتواند از تقلیداتی همچون کشور، طبقه، مذهب، خانواده، وطن و حتی سازمانی که در آن کار می‌کند و در یک کلام از «سیاست» فاصله بگیرد. به باور نورا، با «تحلیل محدودیت‌ها در تاریخ» و «دیدن مرزها»، شرط اصلی فعالیت در «تاریخ/سیاست» تخریب خواهد شد و از این روست که حفظ و بازتولید حافظه و داستان‌های به‌جامانده از گذشته اهمیت می‌یابد (نورا، ۲۰۱۲).

نورا همواره میان حافظه‌ها به‌عنوان حافظه چندگانه و تاریخ واحد تفاوت قایل می‌شود و تاریخ را با نوعی فراموشی انتخابی خاطرات و برساخت «حافظه رسمی» مرتبط

۱. تاریخ در دوران ناسیونالیسم و در دوران شکل‌گیری هویت‌های ملی، دقیقاً چنین وضعیتی می‌یابد. در این دوران، تاریخ در فرایندی مستمر گذشته را به حال ناسیونالیستی می‌انجاماند و وظیفه‌ای خطیر در تعریف هویت ملی می‌یابد.

می‌داند: حافظه رسمی (= سیاست حافظه) با عمل فراموشی انتخابی خاطرات، در خدمت «روایت واحد (تاریخ)» قرار می‌گیرد و تلاش تاریخ برای ناممکن‌ساختن نسخه‌های معتبر دیگر از گذشته را به ثمر می‌رساند.

در ادامه نورا این سؤال را پیش می‌کشد که در این «شتاب تاریخ»، که همه چیز به سرعت کهنه می‌شود و سنت‌ها از میان می‌روند، چگونه می‌توان تاریخ درست و غیرسیاسی را حفظ کرد؟ او در پاسخ بر «مکان‌های حافظه» یا همان مکان‌های یادگری که با هم فضایی از حافظه را شکل می‌دهند تأکید می‌کند (Nora, 1989). به باور وی، این مکان‌های یادگری - که می‌توانند مادی یا غیرمادی باشند - به حفظ حافظه غیرسیاسی و غیرحال‌گرایانه کمک می‌کنند. نورا مکان‌های حافظه را چنین تعریف می‌کند:

هر پدیده‌ای که بنابر خواست انسان‌ها یا در گذر زمان معنایی نمادین در میراث حافظه‌ای یک اجتماع پیدا کرده و می‌تواند مادی یا نامحسوس باشد، مکان حافظه است (ر.ک. Nora, 2001).

حافظه جمعی به واسطه مکان‌های حافظه وجود دارند. مکان‌های حافظه در اشکال «مادی» (برای مثال بناهای یادبود رویدادها یا شخصیت‌ها)، «عملکردی» (برای نمونه تصاویر موجود در اسکناس‌ها، جوایز اعطایی به نام شخصیت‌ها یا رویدادها) و «نمادین» (نماد یک ملت مانند باستیل در فرانسه) متجلی می‌شوند. در این مکان‌های حافظه، حافظه و تاریخ متراکم می‌شوند.

از نظر نورا، مشخصه محوری مکان‌های حافظه، معانی آن‌ها هستند؛ از این رو، به لطف این معانی، مکان‌های حافظه خصلتی «نشانه‌شناسانه» می‌یابند و می‌توانند به مکانی فیزیکی ارجاع نداشته باشند؛ در واقع، مکان حافظه همان جایگاه حافظه است که بر جهان فرهنگی و نمادین یک اجتماع دلالت دارد و متراکم از معناست. به همین دلیل، مکان حافظه نقشی مولد در یادآوری دارد؛ چراکه به واسطه مکان‌های حافظه توان یادآوری داریم. خصلت نمادین مکان حافظه همواره با تعدد هم‌زمان تفاسیر از همان مکان حافظه همراه است که باعث می‌شود گذشته در سایه تفسیر هم‌زمان ساختارهای یادگری (یادبودها، حقایق تاریخی، رویدادها و متون) در فضایی چندمعنایی بر ما پدیدار شود. تضاد در حافظه‌ها، چه به صورت افقی (بین اجتماعات ذی‌نفع نسبت به

مکان حافظه) و چه عمودی (نسلی)، ذاتی حافظه و اجتناب‌ناپذیر است؛ از این رو، ما با پدیده «نبرد حافظه‌ها» مواجهیم.

۴. پیشینه تحقیق

بحث مکان‌های حافظه را نخستین بار پی‌یر نورا در سال ۱۹۸۹م به صورت نظری مطرح کرد. از نظر نورا به محض از بین رفتن موقعیت و شرایط واقعی رخدادها، آنچه باقی می‌ماند مکان حافظه است. فلسفه خلق مکان حافظه، وجود دوره‌های خاص یا لحظه شکل‌گیری تاریخ است. به نظر نورا مکان حافظه چه به شکل مادی چه غیرمادی از طریق اراده مردم و در گذر زمان به بخشی از یادآوری تبدیل می‌شود. با توجه به اهمیت مکان در بحث یادآوری و حافظه، پژوهش و تحقیقاتی (تجربی و نظری) در حوزه مکان‌های حافظه در خارج و داخل کشور صورت گرفته است، اما تحقیقات در حوزه مکان‌های حافظه در خارج از کشور از تنوع، کثرت و قدمت چشمگیری برخوردار است، هر چند محققان و پژوهشگران ایرانی نیز نسبت به این موضوع بی‌توجه نبوده و به سهم خود چه در حوزه نظری و چه در حوزه تجربی تحقیقات ارزنده‌ای انجام داده‌اند. به دلیل تنوع و کثرت تحقیق در این حوزه، به چند نمونه پژوهش همانند، متمایز و ممتاز اشاره می‌کنیم.

۴-۱. پژوهش خارجی

پازرلیک (۲۰۲۲م) در مقاله‌ای با عنوان «مکان‌های خاطره و نوستالژی پساکمونیستی در منظر نمادین فضاهاى شهری در اروپای مرکزی»، با تکیه بر مفهوم مکان خاطره پی‌یر نورا، بر ساخت نوستالژیک گذشته در قالب فضاهاى شهری اروپای مرکزی را مورد بررسی قرار می‌دهد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد «گردشگری میراث کمونیستی» به گذشته سوسیالیستی شهرهای اروپای مرکزی رسمیت می‌بخشد. پازرلیک در نهایت نتیجه می‌گیرد گذشته‌هایی که زیاد هم خوشایند نیستند، ممکن است در برابر فراموشی مقاومت کنند و حتی به روایت‌های غالب تبدیل شوند. جانوش و مالگورزاتا (۲۰۲۱م) در مقاله‌ای با عنوان «مکان‌های حافظه پی‌یر نورا و جنبه اجتماعی مسائل مربوط به

حفاظت از میراث فرهنگی»، کلیساهای صلح در یاورور^۱ را به مثابه مکان حافظه مورد بررسی قرار می‌دهند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد مطالعه و شناخت ویژگی‌های مکان‌های حافظه و شناساندن آن‌ها به مردم می‌تواند به حفظ این آثار در جایگاه میراث فرهنگی کمک کند. آن‌ها در نهایت نتیجه می‌گیرند مکان‌های حافظه با برانگیختن و تحریک، خاطرات را حفظ می‌کنند و در توالی «گذشته - حال - آینده» به این مکان‌ها هویت می‌بخشند.

لوتیکی (۲۰۱۸م) در مقاله‌ای با عنوان «مکان‌های یادبود لهستان - تغییرات در تفسیر و مشکلات حفاظت در قرن بیست‌ویکم»، با تحقیق بر روی مکان‌های یادبودی مانند اردوگاه‌های آشویتس^۲، مایدانک^۳ و تربلینکا^۴ و بناهای یادبود جدید گتوی ورشو مدعی است مکان‌های حافظه به حامل‌های مهم حافظه تبدیل شده‌اند. لوتیکی در تحلیل عملکرد مکان‌های حافظه لهستانی در قرن بیستم به این نتیجه رسید که تفسیر وقایع و اشکال بزرگداشت‌ها به وضعیت اجتماعی و سیاسی زمان حال بستگی دارد، به طوری که حتی تغییری کوچک در وضعیت سیاسی باعث تغییرات چشمگیری در تفسیر مکان‌های یادبود و تبلیغات آن‌ها می‌شود.

جاکو توویچ (۲۰۱۸م) در مقاله‌ای با موضوع «بناهای یادبود جنگ جهانی اول در پروس شرقی به عنوان مکان خاطره یا مناطق یادبود»، به بررسی نقش هویت‌ساز بناهای یادبود جنگ جهانی اول در بخش جنوبی پروس شرقی پرداخته است. بنابر یافته‌های این پژوهش، حداقل ۴۹۴ بنای یادبود در بخش پروس شرقی نقشی تعیین‌کننده در فرایند هویت‌سازی استان پروس شرقی داشته‌اند، به‌ویژه زمانی که روایت جنگ جهانی اول در خدمت تبلیغات نازی‌ها مورد استفاده قرار گرفت. با وجود اینکه در سال‌های بعد، به‌ویژه پس از سال ۱۹۴۵م، این بناها تخریب، نادیده گرفته یا فراموش شدند و در نهایت بدل به میراث ناخواسته آلمانی شدند، اما در سال‌های

۱. کلیساهایی از جنس چوب، شن، نی و گل رس که لوتری‌ها در اواخر قرن هفده میلادی و طی پیمانی در بیرون محوطه شهر ساختند و هم‌اکنون در منطقه‌ای در کشور لهستان قرار دارد.

2. Oswiecim
3. Majdanek
4. Treblinka

پس از ۱۹۸۹م این بناها عنصری مطلوب از مناظر محلی، شواهدی از گذشته و تاریخ محلی در نظر گرفته شدند.

زاوadzکی (۲۰۱۸م) در مقاله‌ای با موضوع لوح یادبود سناتورهای لهستانی به تاریخچه یادبود ۱۵۰ سناتور لهستانی -قربانیان جنگ جهانی دوم- می‌پردازد. زاوadzکی در این پژوهش نشان می‌دهد که در فقدان بایگانی‌ها و آرشیوهای رسمی و دولتی در مورد این سناتورهای کشته‌شده در جنگ جهانی دوم، با کمک خانواده‌های این سناتورها سعی شد اسناد، عکس‌ها و اشیای باارزش مربوط به آن‌ها جمع‌آوری و «پلاک یادبود مجازی» در وب‌گاه سنای لهستان در سال ۲۰۰۹م راه‌اندازی شود. اهمیت این پژوهش در این نکته است که با گذر زمان نوع مکان حافظه نیز تغییر می‌کند و می‌تواند به اشکالی همچون «پلاک یادبود مجازی» تبدیل شود.

مونتانیو (۲۰۰۸م) در مقاله‌ای با عنوان «مکان‌های خاطره، آیا این مفهوم برای تحلیل مبارزات یادبود قابل استفاده است؟ مورد اروگوئه و گذشته اخیر آن»، به بررسی تأثیر کاربست مفهوم «مکان حافظه» در بستر جوامع امریکای لاتین و به‌ویژه کشور اروگوئه می‌پردازد. این پژوهش اثر کاربست این مفهوم بر مبارزات در دوره بعد از دیکتاتوری در اروگوئه را، که در قالب مبارزه و رویاروی یادبودها صورت می‌گیرد، بررسی می‌کند. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد برخلاف مدعای پی‌یر نورا، مکان حافظه حداقل در کشورهای امریکای لاتین و به‌ویژه در اروگوئه بعد از دیکتاتوری، به دلیل ناپدیدشدن حافظه زنده پدید نمی‌آیند (آن‌گونه که در فرانسه پدید آمدند)، بلکه دقیقاً به دلیل جدال‌ها بر سر کنارآمدن یا نیامدن با یک زخم تاریخی و مبارزه بر سر یادگری یا فراموشی آن زخم تاریخی پدیدار می‌شوند و دقیقاً بدین معنا برخلاف نگاه پی‌یر نورا و برخلاف مورد فرانسه، در اروگوئه این مکان حافظه‌ها نشانه و نماد بینش مشترک گذشته یک ملت نیستند، بلکه برعکس نماد مبارزه گروه‌های مختلف بر سر نحوه خوانش گذشته و تصاحب گذشته‌اند.

۴-۲. پژوهش داخلی

بررسی پژوهش‌های داخلی در حوزه تاریخ فرهنگی حاکی از آن است که برخلاف پژوهش‌ها در خارج از کشور، پژوهش‌های اندکی در داخل کشور با تمرکز بر مفهوم «مکان/جایگاه حافظه» (به معنای پی‌یر نورایی) صورت گرفته است. در این بخش

نخست به این پژوهش‌ها می‌پردازیم، سپس پژوهش‌ها با محوریت میرزا کوچک‌خان جنگلی و جنبش جنگل را مرور خواهیم کرد.

۴-۲-۱. پژوهش‌ها با محوریت مکان / جایگاه حافظه

لطف‌اله‌زاده (۱۴۰۰ش) در رساله کارشناسی‌ارشد خود تحت عنوان «لہستانیان در جنگ جهانی دوم در کرمانشاه»، فرایند فراموشی آوارگان لہستانی در شهر کرمانشاه را موضوع پژوهش خود قرار داده است. چارچوب نظری این تحقیق نظریه حافظه اجتماعی هالبواکس و نظریه یادگری و فراموشی پل ریکو، روش آن کیفی، ابزار جمع‌آوری اطلاعات مصاحبه‌های نیمه‌ساخت‌یافته و عمیق، و روش نمونه‌گیری هدفمند است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد راویان بیشتر به مهربانی‌ها، مهمان‌نوازی‌ها و قهرمانی‌های خود با لہستانی‌ها اشاره می‌کردند. در نهایت این محقق نتیجه می‌گیرد حافظه جمعی تحت تأثیر عواملی مانند رسانه، آموزش رسمی، مراسم یادبود و اجتماعات یادگری و مکان‌ها شکل می‌گیرد.

ابراهیمی (۱۳۹۹ش) در رساله کارشناسی‌ارشد خود با عنوان «بازخوانی گورستان ابن بابویه به منزله مکان حافظه از مشروطه تا انقلاب اسلامی»، به تبیین این موضوع می‌پردازد که گورستان ابن بابویه چگونه یک مکان حافظه است. ابراهیمی با تکیه بر نظریه حافظه جمعی هالبواکس به بررسی نسبت مکان و حافظه جمعی، تأثیر متقابل این دو و نحوه شکل‌گیری مکان حافظه می‌پردازد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد شناخت گورستان ابن بابویه در گرو شناخت منظومه‌ای است که این گورستان در پیوستگی با آن قرار دارد و شامل چشمه‌علی، باغ صفائیه، امام‌زاده هادی، مسجد ماشاء‌الله و این گورستان است. این منظومه از زمان مشروطه تا انقلاب اسلامی محل وقوع حوادثی بوده است که با حافظه جمعی گروه‌های اجتماعی متفاوت مرتبط است و همین امر گورستان ابن بابویه را برای این گروه‌های اجتماعی تبدیل به مکان حافظه کرده است. بهرامی و دیگران (۱۳۹۶ش) در مقاله‌ای با عنوان «هویت و فضای شهری: مکان خاطره و بازتولید هویت جمعی در اصفهان»، به بررسی مکان خاطره به‌مثابه یکی از عوامل اثرگذار بر شکل‌گیری و تقویت و تداوم هویت جمعی می‌پردازد. چارچوب نظری این تحقیق نظریه‌های بارت، ممفورد، ساتلز و فکوهی است. این پژوهش به روش پیمایش،

جامعه آماری آن کلیه شهروندان پانزده سال به بالای شهر اصفهان، روش نمونه‌گیری آن «نمونه‌گیری سهمیه‌ای» و ابزار جمع‌آوری داده‌ها، پرسش‌نامه است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد مکان‌های تاریخی شهر اصفهان مانند مجموعه نقش جهان، سی‌وسه پل و پل خواجه به‌عنوان سه مکان خاطره اصلی عمل می‌کنند. نتیجه جالب اینکه مکان‌های فوق برای گروه‌های مختلف سنی ثابت و یکسان است و این پیوستگی بین نسلی خاطرات، نشان از نقش مهم مکان خاطره در بازتولید هویت جمعی دارد.

آقابابایی و ژیانپور (۱۳۹۵ش) در پژوهشی با عنوان «گلزار شهدا به‌مثابه مکان - خاطره»، سعی دارند نشان دهند گلستان شهدای اصفهان یک مکان - خاطره هویتی و عاطفی برای خانواده‌های شهدا محسوب می‌شود. آن‌ها در بحث هویت از نظریه مید و کولی، در بحث مکان از نظریه فلنتیگان، ساتلز، موکرجی... و در بحث مکان - خاطره از نظریه بی‌یر نورا استفاده کردند. روش این پژوهش، ترکیبی (کمی و کیفی)، جامعه آماری آن بستگان درجه اول و در قید حیات شهدای گلستان اصفهان، روش نمونه‌گیری آن در بخش کیفی «نمونه‌گیری هدفمند» و در بخش کمی «نمونه‌گیری سهمیه‌ای» است. نتایج یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد، گلستان شهدا با تکوین یک هویت مکانی، بازیابی هویت‌های دینی، همبستگی هویت خانوادگی، ترغیب احساسات و اهمیت‌دهی به نمادها، خود را تبدیل به مکان - کرده است.

حیدری (۱۳۹۳ش) در پژوهشی با عنوان نقش حافظه تاریخی در پایداری میراث فرهنگی سعی دارد با رویکرد هرمنوتیکی و با روش تحلیل محتوای کیفی متون، سفرنامه‌های سه دوره صفویه، قاجار و پهلوی را به کمک نظریات هالبواکس و ریکور مورد بررسی قرار دهد. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد از مهم‌ترین مؤلفه‌های یادآوری و فراموشی میراث فرهنگی، وجود فیزیکی مکان‌ها و مکانمندی خاطره، مهم و با ارزش - بودن مکان‌ها برای مردم و رغبت به نگهداری خاطرات و نقش‌آفرینی دولت در شکل‌گیری، سوگیری و فراموشی حافظه تاریخی است. همچنین بی‌توجهی به مکان‌های خاطره باعث از بین رفتن تدریجی آن‌ها از حافظه تاریخی می‌شود که در این میان می‌توان به عوامل متعددی از جمله سیاست، ایدئولوژی خاص در حفظ‌نکردن، فراموشی و انحراف مکان‌های خاطره در حافظه تاریخی اشاره کرد.

شعله (۱۳۸۵ش) در مقاله‌ای با عنوان «دروازه‌های قدیم در خاطره جمعی شهر معاصر، ریشه‌یابی رشته‌های خاطره‌ای» در پی آن است که به بررسی جایگاه دروازه در خاطره جمعی شهر معاصر بپردازد. نمونه مورد مطالعه این پژوهش، دروازه‌های قدیمی شهر شیراز در فرایند تحول است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد با از بین رفتن کالبد دروازه‌ها در شهر معاصر، وجود رشته پیوسته‌ای از خاطرات ذهنی در افراد، با ایجاد حس مکان در آن‌ها، موجد وابستگی، تعلق و حس مشترک اجتماعی در افراد می‌شود و به تداوم حافظه تاریخی شهر و مردمانش کمک می‌کند. در واقع دروازه‌های شهر از گذشته تا حال به صورت یک رشته خاطره‌ای، تبدیل به الگوی ذهنی در بازشناسایی شیراز معاصر شده است.

۴-۲. پژوهش‌ها با محوریت میرزا کوچک‌خان جنگلی و جنبش جنگل

پژوهش‌ها در خصوص جنبش جنگل و رهبری آن، به‌ویژه در سال‌های بعد از انقلاب بی‌شمار بوده‌اند و امکان مرور آن‌ها در این بخش وجود ندارد؛ برای مثال، در یک دهه گذشته چندین همایش ملی و بین‌المللی با محوریت این جنبش و شخص میرزا کوچک‌خان برگزار شده است، از جمله: همایش علمی با محوریت میرزا کوچک‌خان جنگلی و نهضت جنگل (۱۳ تیر ۱۴۰۲)، همایش ملی تبارشناسی شخصیت میرزا کوچک و نهضت جنگل (آذر ۱۴۰۱)، همایش بین‌المللی بازتاب‌های داخلی و بین‌المللی جنبش جنگل (آذر ۱۴۰۰)، همایش بازخوانی استکبارستیزی روحانیت و مقاومت اسلامی در نهضت میرزا کوچک جنگلی (آذر ۱۴۰۰)، همایش بازشناسی نقش کسما در جنبش جنگل (آذر ۱۳۹۵)، همایش بازشناسی جنبش جنگل از نگاهی نو (دی ۱۳۹۴)، همایش دانش‌آموزی نهضت جنگل، میناتور جمهوری اسلامی (آذر ۱۳۹۳)، همایش دانشجویی «میرزا کوچک‌خان و نهضت جنگل» (۱۰ آذرماه ۱۳۹۲)، همایش ملی جنگل (۲۲ اردیبهشت ۱۳۸۸).

با وجود حجم بالای پژوهش‌ها در مورد جنبش جنگل و رهبری آن، عمده این پژوهش‌ها حول محورهای سنخ‌شناسی نهضت جنگل، آسیب‌شناسی نهضت جنگل و شخصیت میرزا کوچک‌خان جنگلی و موضوعات مشابه متمرکزند. در پژوهش‌ها با محوریت «سنخ‌شناسی نهضت جنگل» اهداف، ایدئولوژی‌ها و جریان‌های سیاسی مورد تأکید قرار گرفته‌اند که در برخی از آن‌ها، نهضت جنگل جنبشی ملی - مذهبی (لولوئی، ۱۳۸۳ش؛ زادیر، ۱۳۹۵ش)، کاملاً مذهبی (جوهری، ۱۳۸۶ش؛ خدروی، ۱۴۰۰ش)، سوسیالیستی (صادقی،

میرزا کوچک خان جنگلی میان حافظه و تاریخ؛ | ۱۰۵

۱۳۹۵ش؛ سلطانیان، ۱۳۹۲ش)، پوپولیسستی (حسینی نثار و فیوضات، ۱۳۸۳ش)، «ملی‌گرایانه/جدایی‌طلبانه» (علم، ۱۳۸۶ش؛ پناهی، ۱۴۰۱ش) و در برخی به‌مثابه «جنبشی برآمده از نیروهای محلی» (احمدی گیگاسری، ۱۳۹۱ش؛ عضدی دیلمی، ۱۴۰۱ش) بازنمایی شده‌اند. همچنین در سال‌های اخیر به‌دلیل تمایل به تصاحب قومی جنبش جنگل، توجه به عنصر قومیت در بین پژوهشگران بیشتر شده است (برای مثال: حسینی، ۱۳۹۳ش؛ درویشی، ۱۳۹۳ش). بخش دیگری از تحقیقات بر رهبری جنبش جنگل و شخص میرزا کوچک خان جنگلی متمرکز است. بررسی این بخش از پژوهش‌ها نشان‌دهنده دو دیدگاه متفاوت نسبت به رهبری جنبش است. عده‌ای میرزا را در قالب شخصیت ملی - مذهبی با اندیشه‌های آرمان‌خواهانه و ضداستعماری، در جایگاه مبارزی آزادیخواه (ذکریازاده کارسیدانی، ۱۴۰۱ش؛ شیخ الاسلامی، ۱۳۶۶ش) توصیف می‌کنند و گروهی دیگر در کنار ویژگی‌های معصومانه و قدیس میرزا، به دزدی و راهزنی‌های او و یارانش (زارع و کافی، ۱۴۰۰ش؛ حاجی شفیع‌ی‌ها، ۱۳۹۰ش) اشاره کرده‌اند.

مروری انتقادی به این شمار بسیار بالای پژوهش‌ها در خصوص جنبش جنگل و رهبری آن حکایت از آن دارد که سیطره «تاریخ/سیاست» بر این پژوهش‌ها خود مانعی عمده در بازخوانی این جنبش - آن‌گونه که مردم محلی آن را زیسته‌اند - بوده است. تلاش‌ها برای خوانش غایت‌شناسانه این رویداد و رهبری آن (برای مثال خوانش‌های سوسیالیستی، اسلامی، ملی/جدایی‌طلبانه، و به‌تازگی قومی از آن)، با وجود تفاوت‌ها، همگی تنوعاتی از پدیده «تاریخ/سیاست» است که در گذر زمان با تحولات در عرصه سیاسی و مناسبات قدرت تغییر می‌کند و همین امر آن را در مقابل حافظه زنده و «تاریخ آن‌گونه که زیست می‌شود» قرار می‌دهد. پژوهش حاضر، از محدود پژوهش‌هایی است که تلاش دارد با رجوع به روایت‌های محلی به‌جامانده از رویداد، تاریخ زنده آن را ثبت کند و تا حدی آن را از چنبره «تاریخ/سیاست» حاکمان برهاند.

۵. روش تحقیق

این پژوهش بر دو «مکان حافظه» متفاوت متمرکز است، زیرا مزار میرزا در دو مکان متفاوت قرار داشت. مکان اول، قبرستان خانقاه گیلوان در استان اردبیل است که تن بی‌سر میرزا حدود بیست سال آنجا دفن بود، تا اینکه در سال ۱۳۲۰ این پیکر بی‌سر به مکان دیگری به نام

سلیمان‌داراب - که سر میرزا آنجا دفن بود - انتقال داده شد. مکان دوم، قبرستان سلیمان‌داراب رشت است. این قبرستان به دلیل وجود آرامگاه میرزا کوچک خان جنگلی به قبرستان میرزا کوچک هم شهرت دارد. شایان ذکر است هم اکنون در قبرستان روستای خانقاه در استان اردبیل دیگر قبری از میرزا وجود ندارد، اما در بیشتر ایام سال مانند ماه محرم - صفر و یا مناسبت‌های مذهبی دیگر و شب‌های جمعه از میرزا یادگیری می‌شود.

روش این پژوهش «کیفی» است، جامعه آماری آن ساکنان محله سلیمان‌داراب شهر رشت و روستای خانقاه گیلوان در استان اردبیل، حجم نمونه آن ۲۸ نفر (دوازده نفر در روستای خانقاه گیلوان و شانزده نفر در محله سلیمان‌داراب رشت)، روش نمونه‌گیری نظری و شیوه گردآوری اطلاعات مصاحبه غیرساخت یافته و عمیق است. در جدول (۱) مشخصات نمونه‌های مورد مطالعه با نام مستعار به تفصیل اشاره شده است.

جدول-۱: مشخصات مصاحبه‌شوندگان و مکان‌های مصاحبه

شماره	نام مستعار	تاریخ تولد	تحصیلات	منبع شناخت از میرزا	مکان
۱	رضا	۱۳۰۳	شش ابتدایی	بزرگان محل	روستای خانقاه گیلوان
۲	علی	۱۳۳۹	لیسانس	نوه یکی از یاران میرزا	
۳	احمد	۱۳۲۴	بی سواد	مردم منطقه	
۴	خسرو	۱۳۳۸	ابتدایی	والدین	
۵	کاظم	۱۳۲۳	بی سواد	مردم منطقه	
۶	نعمت‌اله	۱۳۲۴	نوشتن و خواندن	پدر	
۷	یونس	۱۳۲۵	ابتدایی	بزرگان محل	
۸	اسکندر	۱۳۱۳	قرآن سواد	مردم محل	
۹	محمود	۱۳۱۳	قرآن سواد	پدر	
۱۰	اصغر	۱۳۱۹	ابتدایی	والدین	
۱۱	یعقوب	۱۳۱۶	نوشتن و خواندن	پدر	
۱۲	رحمان	۱۳۱۳	بی سواد	بزرگان محل	

میرزا کوچک خان جنگلی میان حافظه و تاریخ؛ | ۱۰۷

شماره	نام مستعار	تاریخ تولد	تحصیلات	منبع شناخت از میرزا	مکان
۱۳	رضا	۱۳۴۸	پنجم ابتدایی	پدر	سلیمان‌داراب
۱۴	حسین	۱۳۳۷	فوق دیپلم	پسرعموی میرزا	
۱۵	اکبر	۱۳۲۴	ابتدایی	پدر	
۱۶	باقر	۱۳۱۰	بی‌سواد	بزرگان محل	
۱۷	صادق	۱۳۵۰	سوم راهنمایی	کتاب‌ها، رسانه	
۱۸	محمود	۱۳۴۲	دیپلم	بزرگان محل، فیلم	
۱۹	محمد	۱۳۴۷	اول دبیرستان	زندگی در استادسرا ^۱	
۲۰	اصغر	۱۳۵۹	فوق لیسانس	کتاب، رسانه و محل زندگی	
۲۱	مهدی	۱۳۴۸	حوزوی	مدرسه و معلم	
۲۲	اکبر	۱۳۴۹	دیپلم	زندگی در استادسرا	
۲۳	نصیر	۱۳۳۷	دیپلم	زندگی در استادسرا	
۲۴	یزدان	۱۳۴۰	متوسطه	افراد قدیمی محل	
۲۵	جلال	۱۳۳۳	دیپلم	آقای داراب‌زاده ^۲	
۲۶	سجاد	۱۳۴۰	دیپلم	زندگی در استادسرا	
۲۷	ناصر	۱۳۴۰	دیپلم	کتاب‌های تاریخ	
۲۸	تقی	۱۳۴۴	متوسطه	زندگی در استادسرا	

۶. یافته‌های تحقیق

پژوهش حاضر با کاربست مفهوم «مکان‌حافظه» پی‌یر نورا به بررسی «حافظه زنده» از میرزا در مقابل «حافظه رسمی» در بین ساکنان منطقه سلیمان‌داراب رشت (مزار فعلی میرزا) و روستای خانقاه گیلوان (مزار پیشین میرزا) پرداخته است. نتایج بررسی و تحلیل محتوای مصاحبه‌ها در قالب مقوله‌های کلی و جزئی زیر دسته‌بندی شده‌اند.

۱. استادسرا یکی از محله‌های قدیمی رشت که خانه میرزا در آن محل واقع است.

۲. از زمین‌داران و مالکان منطقه سلیمان‌داراب بود.

جدول-۲: مقوله‌بندی یافته‌ها

مقوله‌های کلی	مقوله‌های جزئی	
حافظه زنده	قهرمانی میرزا	روایت گیلوانی‌ها از میرزا
	چپاولگری راهزنان	
	کشته‌شدن میرزا در گدیگ	
	هدف میرزا برای پیوستن به عظمت خانم فولادلو	
	انتقال جسد میرزا از گیلوان به سلیمان‌داراب	
	فاتحه‌خوانی برای میرزا در کنار سیدها، امامان و شهیدان منطقه	
حافظه رسمی	انقلاب‌گری دینی - اسلامی میرزا	روایت سلیمان‌دارابی‌ها از میرزا
	سلیمان‌داراب به‌مثابه محله تاریخی - فرهنگی گیلانی‌ها	
	استبدادستیزی میرزا	

۱-۶. روایت گیلوانی‌ها از میرزا؛ حافظه زنده

روایت‌ها در روستای خانقاه گیلوان بر شخص میرزا، دوست آلمانی‌اش، نحوه کشته‌شدن آن‌ها و انتقال جسد میرزا متمرکز است و کمتر به نهضت جنگل به‌مثابه یک جنبش اجتماعی گسترده در منطقه می‌پردازد. در حقیقت، روایت‌ها در این روستا بیشتر ماهیتی محلی، مبتنی بر تجربه زیسته درگذشتگان محلی، خرد، خانوادگی و بدون پی‌رنگ دارد. این روایت‌ها به‌هیچ‌وجه خصلت قومی / ملی ندارد و اساساً بر جسد میرزا، درگیری‌های افراد محلی با مأموران دولتی که برای انتقال سر بی‌جان میرزا به روستا آمده بودند، متمرکز است.

الف. قهرمانی میرزا

با توجه به خاطرات مردم گیلوان، میرزا در بین عده‌ای از گیلوانی‌ها در جایگاه قهرمان منطقه‌ای (گیلان و خلخال) یادگیری می‌شود.

در منطقه شمال و خلخال به عنوان یک قهرمان همیشه در ذهن ما بوده (علی).

ب. چپاولگری راهزنان

میرزا کوچک خان جنگلی میان حافظه و تاریخ؛ | ۱۰۹

راویان به گائوک آلمانی مکرر اشاره می‌کنند و در سخنان خود به دزدان و راهزنان در راه‌ها، افرادی به نام چاروادار^۱ نیز اشاره دارند.

میرزا باریقیش گائوک آلمانی به خاطر تعقیب رضاخان از راه ماسال می‌آد (خسرو). چون اون زمان دزدی چپاول‌گری زیاد بود، چاروادارها به همراه قره سورن^۲ می‌رفتند (و میرزا نیز به این دلیل در همان خط مسیر ولی با فاصله از آن‌ها به سمت خلخال می‌آمد) (رضا).

ج. کشته‌شدن میرزا در گدیگ

گیلوانی‌ها در خاطرات خود بارها به «گدیگ»، محل مرگ میرزا و به فردی به نام اسکستانی، اشاره داشتند که گویا سر میرزا را بریده است.

پدرم می‌گفت میرزا را بیخ‌زده از گدیگ^۳ آوردند (محمود).

میرزا در گدیگ از دنیا می‌ره (یونس).

پدر من می‌گفت که یک اسکستانی سر میرزا را برید (احمد).

د. هدف پیوستن به عظمت خانم فولادلو

به روایت مصاحبه‌شوندگان میرزا می‌خواست از طریق مظفرخان سجادی^۴ در گیلوان به عظمت خانم فولادلو^۵ بپیوندد. آن‌ها در خاطرات خود علت رفت‌وآمد مردم گیلان به منطقه گیلوان کنونی را به میرزا ربط می‌دادند.

مظفرخان از پدرش شنیده بود که مهمانی برایش از گیلان خواهد آمد تا او را به ابیش^۱ خان و عظمت فولادی برساند (علی).

۱. کسی است که خر و استر و یابو و شتر به مسافر کرایه دهد و خود نیز همراه ستور باشد (لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷ش: ۱/۷۹۸۷).

۲. به معنی امنیه یا سرباز مأمور حفظ انتظامات و آرامش راه‌ها، روستاها و خارج از شهر؛ ژاندارم (لغت نامه دهخدا، ۱۳۸۵ ش: ۵/۲۳۵). در روایت‌های افراد محلی در روستای خانقاه گیلوان منظور نگهبانانی بودند همراه مکاری‌ها تا راهزنان اموالشان را غارت نکنند.

۳. به معنای محل گذر سخت است.

۴. از بزرگان گیلوان بود.

۵. حاکم خلخال و از حامیان میرزا بود.

هدف میرزا ملحق شدن به عظمت خانم فولادلو بود (کاظم).

ه. انتقال جسد میرزا از گیلوان به سلیمان داراب

در روایت‌های مردم گیلوان از جابه‌جایی جسد میرزا از گیلوان به رشت یاد می‌شود. بنابر این روایت‌ها رعیت‌های انعام قلی^۲، میرزا را پس از قریب بیست سال از گیلوان به سلیمان داراب منتقل کردند.

جسد میرزا توسط عین‌اله، که رعیت انعام قلی ماسالی بود، به گیلان منتقل شد (محمود). دو برادر به نام یداله و قدرت‌اله عین‌اللهی به دستور انعام قلی ماسالی، که اربابشان بود، شبانه جسد میرزا را درآوردند و به رشت بردند (نعمت‌اله).

در روایت‌های بی‌پی‌رنگ مردم محلی، روایت‌ها در زمان جابه‌جا می‌شوند؛ برای مثال گاه روایت‌ها به بیست سال بعد از مرگ میرزا و گاه به زمان مرگ میرزا مربوط است. در این روایت‌ها به انتقال تن بی‌سر میرزا پس از نزدیک بیست سال، به «گدیک» که محل مرگ میرزا بود اشاره می‌شود و از تلاش میرزا که از طریق مظفرخان سجادی^۳ در گیلوان برای پیوستن به عظمت خانم فولادلو^۴ صورت می‌گیرد، یاد می‌شود. ساکنان منطقه گیلوان، با نگاهی کارکردی به رخداد کشته‌شدن میرزا و دفن آن در خانقاه، علت ارتباطات گرم مردم گیلان با منطقه گیلوان را به این رخداد ربط می‌دادند.

و. فاتحه‌خوانی برای میرزا در کنار سیدها، امامان و شهیدان منطقه

با توجه به روایت‌های گیلوانی‌ها درمی‌یابیم بین قزاق‌ها و خاندان سجادی برای گرفتن جنازه میرزا درگیری اتفاق افتاد. در ادامه درگیری، وقتی قزاق‌ها درجه و مقام دولتی خود را به خاندان سجادی نشان دادند، این خاندان کوتاه آمد و جنازه را به قزاق‌ها تحویل داد. آن‌ها همچنین به مقبره چوبی مزار میرزا، که هم‌اکنون در منزل فرزندان سجادی نگهداری می‌شود هم اشاره داشتند. در این روایت‌ها میرزا در کنار شهدا، امامان و سیدها بازنمایی می‌شود.

۱. لقب رشیدالممالک (یکی از خوانین معروف خلخال در اواخر دوره قاجار) و برادر عظمت خانم فولادلو بود.

۲. اهل ماسال، بزرگ مالک بوده و در روستای خانقاه گیلوان رعیت داشت.

۳. از بزرگان گیلوان بود.

۴. حاکم خلخال و از حامیان میرزا بود.

۱۱۱ | میرزا کوچک خان جنگلی میان حافظه و تاریخ؛

در کنار سیدها و افراد دیگر این منطقه برای میرزا فاتحه می‌خوانیم (رحمان). در کنار امامان و سیدها به یاد میرزا و سید مظفر سجادی می‌افتیم (یعقوب). پدرم دستور داده بود مقبره‌ای چوبی برای میرزا درست کنند، مدتی اونجا بود و بعد آوردند خانه پدری من، که از چوب گردو ساخته بود (علی). با گذشت سالیان سال از واقعه مرگ میرزا، هنوز روایت‌های بی‌پیرنگ مردم گیلوان مملو از مفاهیم و نشانه‌هایی است که به بازنمایی میرزا در بین مردم این منطقه در جایگاه فردی مظلوم، مبارزه‌گر و شجاع کمک می‌کند، مانند: «جسم یخزده»، «سربریده»، «دوستی تا پای جان میرزا و گائوک» و «پابندی بزرگان محلی به میرزا».

۶-۲. روایت سلیمان‌دارابی‌ها از میرزا؛ حافظه رسمی

الف. انقلابگری دینی - اسلامی میرزا

در سلیمان‌داراب میرزا را آغازگر و بانی انقلاب اسلامی ایران می‌دانند. به باور آنها با آمدن امام خمینی (ره) و پیروزی انقلاب اسلامی ایران قیام میرزا نتیجه داد. آنها میرزا را یکی از شهیدان راه انقلاب در کنار شهدای رشت مانند شهید قلی‌پور تداعی می‌کنند. همچنین، برای سلیمان‌دارابی‌ها قیام میرزا یادآور قهرمانان ملی - مذهبی مثل رئیسعلی دلواری، آیت‌الله کاشانی و مدرس است که برای رضای خدا قیام کرده بودند.

این انقلاب از قیام میرزا کوچک شروع شد و به انقلاب اسلامی رسید. امام (ره) به قیام میرزا کوچک پایان دادند (محمود).

سلیمان‌داراب ما را یاد قهرمانانی مثل میرزا کوچک‌خان و شهید قلی‌پور می‌اندازد (نصیر).

میرزا کوچک می‌خواست بشریت را متوجه این حقیقت کند که واقعاً برای رضای خدا قیام می‌کند، مثل رئیسعلی دلواری، آقای کاشانی و مدرس (محمد).

سلیمان‌دارابی‌ها حرکت انقلابی میرزا را برگرفته از قیام عاشورایی امام حسین (ع) و ایستادگی در مقابل ظلم می‌دانند؛ همچنین، آنها در یک روایت خطی باور دارند مشارکت جوانان در جنگ ایران و عراق تداوم راه میرزا بود. در بین اکثر مصاحبه‌شوندگان سلیمان‌داراب، از میرزا به‌عنوان دعوت‌کننده مردم به دین اسلام یاد می‌شود.

میرزا دید که ظلم بیداد می‌کند تصمیم گرفت قیام کند تا مردم را از دست ظلم نجات دهد. این رشادت میرزا برای زنده کردن دین اسلام بود (صادق).
میرزا الگوی انقلابی خود را از حرکت عاشورا و قیام امام حسین گرفته بود (ناصر).

ب. سلیمان‌داراب به مثابه محله تاریخی - فرهنگی گیلانی‌ها

مردم سلیمان‌داراب با شنیدن نام میرزا، از مسجد سلیمان‌داراب، که ارزش مذهبی و تاریخی دارد و از افراد فرهنگی مشهوری مانند شیون فومنی (شاعر گیلانی) یاد می‌کنند. سلیمان‌داراب رگ و ریشه ماست؛ یک مسجد که قدمت تاریخی هم دارد (رضا). با شنیدن نام سلیمان‌داراب به یاد میرزا می‌افتیم و شیون فومنی (شاعر گیلانی) که او را در کنار میرزا در سلیمان‌داراب دفن کردند (حسین).

سلیمان‌دارابی‌ها در مصاحبه‌های خود بر تجدید بیعت با میرزا و ارزش معنوی مزار میرزا تأکید دارند. آن‌ها از تنزل سلیمان‌داراب از مکانی معنوی تاریخی به بازار خرید و فروش ناراضی‌اند و مسئولان را باعث و بانی این رخداد می‌دانند.

مردم و مسئولین برای تجدید بیعت به مزار میرزا کوچک‌خان می‌روند، آن مکانی که میرزا کوچک‌خان در آن دفن است ارزش معنوی دارد (مهدی).
سلیمان‌داراب مکان مقدسی است، به خاطر مسجد و مزار افرادی چون میرزا کوچک‌خان (صادق).

به خاطر کم‌توجهی‌ای که مسئولین و خود مردم گیلان به سردار سپاه اسلام نشان دادند، سلیمان‌داراب به یک بازار روزمره تبدیل شده است (ناصر).

سلیمان‌دارابی‌ها در سخنان خود میرزا را برای مردم منطقه بانی خیر تلقی می‌کنند. در روایت‌های ساکنان این محله، قبل از انقلاب کسی جرئت آمدن بر سر مزار میرزا را نداشت و بعد از انقلاب بود که مردم شروع کردند به یادگیری از میرزا و شهرت وی.

(سلیمان‌داراب) یک منطقه تقریباً ممنوعه بود، کسی جرئت نمی‌کرد بره بالا سر مقبره میرزا یک فاتحه بده، اگر کسی هم می‌رفت تحت تعقیب قرار می‌گرفت.

۱۱۳ | میرزا کوچک‌خان جنگلی میان حافظه و تاریخ؛

بعد از انقلاب کم‌کم مردم از میرزا و نشانه و شهرت او زیاد گفتند (جلال). الان مزار میرزا تبدیل به بازارچه‌ای شده که منبع درآمدی برای مردم هست، در واقع چه مرده و چه زنده میرزا برای مردم مفید بود (تقی). الان وقتی که به مشهد می‌رویم تندیس بزرگی به نام میرزا کوچک‌خان ساخته شده است، در شهرداری رشت هم یک تندیس از میرزا گذاشته‌اند (اصغر). خونه میرزا در استادسراست، الان تبدیل به موزه شده (اکبر).

ج. استبدادستیزی میرزا

سلیمان‌دارایی‌ها در خطرات خود از مقاومت و ایستادگی میرزا در برابر استبداد و مبارزه او علیه استعمار انگلیس و روسیه یاد می‌کنند.

میرزا هم‌زمان علیه استعمار انگلیس و روسیه در حال مبارزه بود (اکبر). علت مشهورشدن میرزا مبارزه با استبداد بوده است. یکی از مشهورترین دلایل ماندگاری نام میرزا کوچک‌خان زیر بار ظلم و ستم نرفتن او بوده است (رضا). با مقایسه روایت‌های مردم دو منطقه می‌توان متوجه تفاوت‌ها در نوع بازنمایی شد. یادگری حرکت انقلابی - عاشورایی میرزا در کنار امام حسین، مدرس و شهیدان انقلاب، یادگری پیوسته، تاریخی و هم‌جهت با ایدئولوژی نظام است. بازنمایی میرزا با چهره‌های انقلابی، دینی و اسلامی در بین سلیمان‌دارایی‌ها نشان از تأثیر «تاریخ سیاست» بر نحوه یادگری دارد. یادگری سلیمان‌داراب به‌مثابه مکان مقدس (به‌دلیل وجود مزار میرزا و شهیدان انقلاب) نشان از برساخت نوعی از خاطره در خدمت «تاریخ سیاست» یا سیاست حافظه رسمی است و به نوعی تلاش موفق تاریخ برای بازتولید شرایط موجود و فراموشی نسخه‌های معتبر دیگر از گذشته است.

۷. نتیجه‌گیری

همان‌طور که یافته‌های پژوهش نشان داد، خاطره میرزا و مرگ وی در بازنمایی سلیمان‌دارایی‌ها از میرزا با گذشت زمان تبدیل به نشانه و سمبلی شده است که در شکل مادی مانند مقبره میرزا، به شکل عملکردی مانند تصاویر میرزا و یارانش در کتاب‌های درسی و در قالب یک شخصیت مبارز دینی نمادین متجلی است. این نشانه مملو از معانی‌ای است که با سیاست‌های زمان حال همسوست؛ به‌طوری‌که برای مثال، قریب به اتفاق سلیمان‌دارایی‌ها

میرزا را در کنار سایر قهرمانان انقلاب اسلامی تداعی می‌کنند، یا قیام میرزا را مقدمه قیام انقلاب اسلامی می‌دانند. تحلیل این روایت‌ها نشان می‌دهد خاطره میرزا و مرگ او بیشتر به واسطه کتب و رسانه‌های رسمی حاکمیت در یک پیوستار تاریخی غایت‌شناختی شکل گرفته و در چارچوب حافظه رسمی قالب «تاریخ‌سیاست» به خود گرفته و تحت‌تأثیر سیاست صورت‌بندی شده است که نتیجه آن حفظ، توجیه و بازتولید ارزش‌ها و ایدئولوژی نظام حاکم است. در روایت سلیمان‌دارابی‌ها خاطره میرزا درون یک پی‌رنگ قوی و خط تاریخی واحد قرار دارد و کاملاً ماهیت حافظه رسمی دارد.

در مقابل، خاطره میرزا در روستای گیلوان یادگری چیزی است که به صورت واقعی و عینی اتفاق افتاده و مردم محلی آن را تجربه کرده‌اند؛ به عبارتی، حافظه جمعی گیلوانی‌ها درباره میرزا از نوع «حافظه زنده» است و مردم محلی روایت‌ها را به صورتی که زیسته‌اند به خاطر سپرده‌اند و یادآوری می‌کنند؛ برای مثال در یکی از مصاحبه‌ها در روستای گیلوان چنین روایتی بیان شد:

«مظفرخان سجادی برای اینکه ببیند میرزا زنده است یا نه، مقابل رخ میرزا آینه گرفت تا از برخورد بازدم به شیشه آینه در مورد نفس کشیدن میرزا یقین حاصل کند.»

در حقیقت، روایت‌ها از میرزا و مرگ او در بین گیلوانی‌ها به شکل شفاهی و زنده تداوم یافته است، هنوز شکل «حافظه زنده» دارد و به «تاریخ» تبدیل نشده است. دقیقاً به همین دلیل، روایت‌ها در گیلوان کاملاً پراکنده، خرد، توصیفی، محلی، زنده و بدون پی‌رنگ، متأثر از تجربه زیسته خانوادگی و محل زندگی است و به هیچ وجه خصلتی غایت‌شناسانه، ملی‌گرایانه و قومی ندارد. رخداد مرگ میرزا در گیلوان، در پیوستار تاریخی قرار نگرفته، از هیچ خطی برخوردار نیست و هنوز وارد «تاریخ‌سیاست» نشده است. در واقع، گیلوانی‌ها برخلاف سلیمان‌دارابی‌ها گذشته را بدون دخالت زمان حال و سیاست یادآوری می‌کنند و کمتر تحت-تأثیر «تاریخ‌سیاست» قرار گرفته‌اند.

در خاتمه خاطر نشان می‌سازد چنانچه روستای گیلوان و آرامگاه پیشین میرزا مورد توجه مراجع رسمی قرار گیرد، شاهد سیل حافظه رسمی برای جایگزینی «حافظه زنده» خواهیم شد. این امر می‌تواند با بسط گردشگری فرهنگی، برپایی مقبره میرزا یا مجسمه‌ای از او برای

یادگری در گیلوان همراه باشد. در چنین شرایطی، ممکن است این روایت‌های محلی به صورت دیگری یادآوری شوند و مفصل‌بندی خاصی از روایت‌های محلی گیلوانی ذیل حافظه رسمی صورت گیرد.

فهرست منابع

ابراهیمی، مریم (۱۳۹۹ش)، *بازخوانی گورستان ابن بابویه به منزله مکان حافظه از مشروطه تا انقلاب اسلامی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده معماری و شهرسازی. احمدی گیگاسری، محمدرضا (۱۳۹۱ش)، *نقش حاج احمد کسمایی در نهضت جنگل*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی. آقابابایی، احسان و مهدی ژیانپور (۱۳۹۵ش)، «گلزار شهدا به مثابه مکان - خاطره»، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال ۱۷، شماره (۶۷) ۳، ۵۳-۶۸.

<https://doi.org/20.1001.1.1735059.1395.17.67.4.7>

بهرامی، زهرا؛ قاسمی، وحید و کامران ربیعی (۱۳۹۶ش)، «هویت و فضای شهری: مکان خاطره و بازتولید هویت جمعی در اصفهان»، *کنفرانس بین‌المللی توسعه پایدار و عمران شهری*، دوره برگزاری ۷-۱۱.

پناهی، عباس (۱۴۰۱ش)، «تحلیل و نقد رویکردهای ملی‌گرایی و تجزیه‌طلبی در نهضت جنگل»، *مطالعات ملی*، شماره ۳ (پیاپی ۹۱)، ۱۵۱-۱۶۹.

<https://doi.org/10.22034/rjnsq.2022.329309.1365>

جواهری، محمدرضا (۱۳۸۶ش)، «نهضت اسلامی جنگل؛ عوامل شکست و عبرت‌ها»، معرفت، شماره ۱۱۴، ۱۶۷-۱۸۵.

حاجی شفیع‌ها، طیبه (۱۳۹۰ش)، *رفتارشناسی میرزا کوچک خان*، پایان‌نامه ارشد، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، دانشکده علوم اجتماعی، گروه روانشناسی.

حسینی، اشکبوس (۱۳۹۳ش)، *تالشیان و نهضت جنگل*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه خوارزمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

حسینی‌نثار، ابراهیم و مجید فیوضات (۱۳۸۳ش)، «بررسی عوامل شکل‌گیری جنبش پوپولیستی - استقلال‌طلبانه و چریکی جنگل»، *فصلنامه علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی*، دوره ۱۱، شماره ۲۷، ۴۳-۷۳.

حیدری، فاطمه (۱۳۹۳ش)، *نقش حافظه تاریخی در پایداری میراث فرهنگی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی، برنامه‌ریزی گردشگری.

- خدروی، غلامحسین (۱۴۰۰ش)، «تحلیلی برگزیده‌ها عاشورایی نهضت جنگل»، *تاریخ روایی*، سال ۶، شماره ۲۱ و ۲۰، ۲۹-۶۶.
- درویشی، ابراهیم (۱۳۹۳ش)، *تشمس کردها در نهضت جنگل*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت معلم تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵ش)، *لغت نامه دهخدا*، جلد ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، *لغت نامه دهخدا*، جلد ۵، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ذکریزاده کارسیدانی، حمیرا (۱۴۰۱ش)، «تحلیل شخصیت کاریزماتیک میرزا یونس استادسرایبی»، *همایش بین‌المللی تبارشناسی شخصیت میرزا کوچک و نهضت جنگل*، ۴۵. زارع، رحمان و غلامرضا کافی (۱۴۰۰ش)، «بازتاب دوگانه چهره میرزا کوچک خان جنگلی در آئینه شعر معاصر ایران»، *نشریه ادبیات پایدار*، سال ۱۳، شماره ۲۵، ۸۷-۱۱۰.
- <https://doi.org/10.22103/jrl.2022.3227>
- زادبر، علیرضا (۱۳۹۵ش)، «فکری - اجتماعی پیدایش و افول نهضت جنگل»، *ره‌آورد سیاسی*، شماره ۴۸، ۸۱-۱۰۳.
- سلطانیان، ابوطالب (۱۳۹۲ش)، «بررسی روند تغییر ایدئولوژی سیاسی جنبش جنگل و پیامدهای آن»، *پژوهش‌های علوم تاریخی*، دوره ۵، شماره ۹۳، ۲-۱۱۲.
- شعله، مهسا (۱۳۸۵ش)، «دروازه‌های قدیم در خاطره جمعی شهر معاصر ریشه‌یابی رشته‌های خاطره‌ای»، *نشریه هنرهای زیبا*، شماره ۲۷، ۱۷-۲۶.
- شیخ‌الاسلامی، جواد (۱۳۶۶ش)، «میرزا کوچک خان (رهبر نهضت جنگل)»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، شماره ۲۳، ۱۷۳-۱۸۹.
- صادقی، منیره (۱۳۹۵ش)، «بررسی نقش اندیشه‌های سوسیالیستی در ناکامی جنبش جنگل»، *نشریه تاریخ نو*، شماره ۱۱۰، ۱۵-۱۲۲.
- علم، محمدرضا (۱۳۸۶ش)، «ریشه‌های هویت ایرانی در قیام میرزا کوچک خان جنگلی»، *جامعه‌شناسی فرهنگی*، شماره ۳۱، ۹۹-۱۱۸.
- عضدی دیلمی، مهدی (۱۴۰۱ش)، *بررسی نقش خوانین منطقه دیلمان با تأکید بر اقدامات خاندان عضدی در انقلاب مشروطه، نهضت جنگل*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام‌نور گیلان، مرکز انزلی.
- لطف‌الزهاده، تینا (۱۴۰۰ش)، *لهستانیان در جنگ جهانی دوم در کرمانشاه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه رازی، دانشکده علوم اجتماعی، گروه علوم اجتماعی گرایش مطالعات فرهنگی.
- لولویی، کیوان (۱۳۸۳ش)، «نگاهی به روند شکل‌گیری نهضت جنگل»، *ادبیات و علوم انسانی*

- Boeira, Luciana Fernandes (2011), "Nora, Pierre. Présent, nation, mémoire", *Revista Brasileira de História*, vol. 32, no 63, 445-448. DOI:[10.1590/S0102-01882012000100023](https://doi.org/10.1590/S0102-01882012000100023).
- Jakutowicz, Joanna (2018), "The First World War Monuments in East Prussia as a place of memory or a memorial areas", *Protection of Cultural Heritage*, (5), 63-74. <https://doi.org/10.35784/odk.859>.
- Krawczk, Janusz and Małgorzata, Balcer (2021), "Pierre Nora's 'Sites of Memory' and the Social Aspect of Issues in Built Heritage Conservation", *Protection of Cultural Heritage*, (12), <https://doi.org/10.35784/odk.2673>.
- Lewicki, Jukub (2018), "Polish Memorial Places - changes in interpretation and problems of protection in the 21st century", *Protection of Cultural Heritage*, (5), 103-113. <https://doi.org/10.35784/odk.862>.
- [Le Goff](#), Jacques and [Pierre Nora](#) (1986), *Faire de L'histoire*, Publisher: folio Histoire.
- Montaño, Eugenia Allier (2008), "Places of memory, Is the concept applicable to the analysis of memorial struggles? The case of Uruguay and its recent past", *Cuad.Claeh*, vol.4, 1-26.
- Mukerji, Chandra (2016), "Cultural historical sociology", *The Sage Handbook of Cultural Sociology*, Edited by David Inglis and Anna-Mari Almila, SAGE publication Ltd, UK, <https://doi.org/10.4135/9781473957886.n15>
- Nora, Pierre (2012), "History as protection from politics", "*Rendez-Vous de l'Histoire*" conference, which took place on 13-16 June 2011 in Blois, Translated from French by Yulia Kuzmenko.
- Nora, Pierre (2005), "World commemoration", *Emergency ration*, Moskow, No, 2/3, 40-41. URL: <https://fly-uni.org/stati/per-nora-vsemirnnoe-torzhestvo-pamyati/> [In Russian].
- Nora, Pierre (2001), *Rethinking France: Les Lieux de Memoire*, Translated by [Mary Seidman Trouille](#), Edited by [Pierre Nora](#), [David P. Jordan](#), Volume 1, The University of Chicago Press.
- Nora, Pierre and [Pierre Birnbaum](#) (1996), *Realms of Memory: The Construction of the French Past*, Volume 1 - *Conflicts and Divisions*, Publisher, New York : Columbia University Press.
- Nora, Pierre (1989), "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire Representations", *Representations*, No. 26, 7-24, <https://doi.org/10.2307/2928520>
- Nora, Pierre and Jacques le Goff (1985), *Constructing the Past: Essays in Historical Methodology*, Contributor: Colin Lucas, Publisher: Cambridge University Press.
- Nora, Pierre (1984), *Les Lieux de Memoire*, Publisher: Gallimard , [Paris].
- Pozarlik, Grzegorz (2022), [Lieux de mémoire and post-communist nostalgia in the Central European symbolic landscape of urban spaces](#), *Jagiellonian University in Kraków*, DOI:[10.12797/9788381386708.06](https://doi.org/10.12797/9788381386708.06)
- Zawadzki, Jaroslaw Maciej (2018), "Memorial Plaque of Polish Senators", *Protection of Cultural Heritage*, (5), 187-190. <https://doi.org/10.35784/odk.870>.

Transliteration

- Aghababaei, Ehsan and Mehdi Zianpour (2016), "Golzare Shohada as a Memory Place", *National Studies Journal*, Year 17, Issue (67), 3, 53-68. <https://doi.org/20.1001.1.1735059.1395.17.67.4.7>
- Ahmadi Gigasari, Mohammad Reza (2012), *The Role of Hāj Ahmad Kasmāeī in the Jungle Movement*, Master's Thesis, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Faculty of Literature and Humanities.
- Allam, Mohammad Reza (2007), "The Roots of Iranian Identity in the jungle Movement", *Cultural Sociology*, Issue 31, 99-118.
- Azadi Deilami, Mahdi (1981), *A Study of the Role of the Khans of the Deilaman Region with Emphasis on the Actions of the Azadi Family in the Constitutional Revolution, jungle Movement*, Master's Thesis, Payam-e-Noor University of Guilan, Anzali Center.
- Bahrami, Zahra; Ghasemi, Vahid and Kamran Rabiei (2017), "Identity and Urban Space: The Place of Memory and the Reproduction of Collective Identity in Esfahan", *International Conference on Sustainable Development and Urban Development*, Session 1, 7-11.
- Darvishi, Ebrahim (1393), *the role of the Kurds in the Jungle Movement*, Master's thesis, Tehran Tarbiat Moalem University, Faculty of Literature and Humanities.
- Dehkhoda, A. A. (2006), *Dehkhoda Dictionary*, Volume 1, Tehran: University of Tehran.
- Dehkhoda, A. A. (1998), *Dehkhoda Dictionary*, Volume 5, Tehran: University of Tehran.
- Ebrahimi, Maryam (2019), *Rereading the Ibn Bābawayh Cemetery as a Place of Memory from the Constitutional Era to the Islamic Revolution*, Master's Thesis, Shahid Beheshti University, Faculty of Architecture and Urban Planning.
- Haji Shafieha, Tayyebeh (2011), *The Behavior of Mirza Kuchak Khan*, Master's Thesis, Imam Khomeini International University, Faculty of Social Sciences, Department of Psychology.
- Heydari, Fatemeh (2014), *The Role of Historical Memory in the Sustainability of Cultural Heritage*, Master's Thesis, University of Tehran, Faculty of Social Sciences, Tourism Planning.
- Hosseini, Ashkbos (2014), *Taleshian and the Jungle Movement*, Master's Thesis, Kharazmi University, Faculty of Literature and Humanities.
- Hosseini-Nesar, Ebrahim and Majid Fiyozat (2004), "A Study of Formation Contexts of Independent Popular Jungle Movement", *Social Sciences Journal of Allameh Tabatabaei University*, Volume 11, Issue 27, 43-73.
- Javaheri, Mohammad Reza (2007), "The Islamic Jungle Movement; Factors of Failure and Lessons Learned", *Marefat*, Issue 114, 167-185.
- Khedri, Gholamhossein (2021), "Analysis of the Ashuraei discourse of the Jungle Movement", *Narrative History*, Year 6, No. 21 and 20, 29-66.
- Lotfollehzadeh, Tina (1400), *Poles in World War II in Kermanshah*, Master's thesis, Razi University, Faculty of Social Sciences, Department of Social Sciences, Cultural Studies.
- Luluei, Keivan (1383), "A Look at the Formation Process of the jungle Movement", *Literature and Humanities* (University of Birjand), No. 141, 4-158.
- Panahi, Abbas (2012), "Analysis and Criticism of Nationalism and Separatism Approaches in the Jungle Movement", *National Studies*, Issue 3 (91), 151-169. <https://doi.org/10.22034/rjnsq.2022.329309.1365>.

- Sadeghi, Monireh (2016), "A Study of the Role of Socialist Thoughts in the Failure of the jungle Movement", *Tarikh-e-No*, Issue 110, 15-122.
- Sheikh-ol-Eslami, Javad (1987), "Mirza Kuchak Khan (Leader of the jungle Movement)", *Journal of the Faculty of Law and Political Sciences*, Issue 23, 173-189.
- Sholeh, Mahsa (2006), "THE OLD CITY GATES IN THE COLLECTIVE MEMORY OF CONTEMPORARY CITY: EXPLORING THE MEMORIAL ROOTS", *HONAR-HA-YE-ZIBA Journal*, Issue 27, 17-26.
- Soltanian, Aboutaleb (2013), "Investigation of the Ideological Changes of the Jangali Movement and its Aftermath", *Historical Sciences Research*, Volume 5, Issue 93, 2-112.
- Zadbar, Alireza (2016), "The Intellectual and Social Causes of Rise and Fall of the Jungle Movement", *Political Path*, Issue 48, 81-103.
- Zakariazadeh Karsaydani, Homeira (1401), "Analysis of the charismatic personality of Mirza Yunus Ostadsaraei", *International Conference on Genealogy of Mirza Kuchak's Personality and the Jungle Movement*, 45.
- Zare, Rahman and Gholamreza Kafi (1400), "The Binary Reflection of Mirza Kuchak Khan Jangali in the Mirror of Modern Poetry of Iran", *JOURNAL OF RESISTANCE LITERATURE (SCOLARY RESEARCH)*, Year 13, No. 25, 87-110. <https://doi.org/10.22103/jrl.2022.3227>

Mirza Kuchak Khan between Memory and History; Mirza's Tombs as “Places of Memory”

Extended Abstract

Introduction: In the era of the acceleration of history and the efforts of social and political forces to use history to confirm their views, delving into "living memory" can pave the way for the possibility of seeing history "as experienced by the local community", because with the disappearance of living memory, "The memory of real history" gives way to "historiographic awareness" and "history of history" which, according to Pierre Nora, is no longer true history. This is important in the context of the media onslaught in the age of media hegemony, where we are witnessing the growth of various forms of "history/politics" (ranging from antiquarian to ethnic) in Iran, which are severely undermining the same "living memory." Specifically, different versions of "history/politics" have emerged regarding Mirza and the Jungle Movement: during the Pahlavi era, Mirza and his movement were portrayed as a rebellious figure and a separatist movement; in the years surrounding the revolution, they were depicted as a socialist leader and movement; in the years following the revolution, he was framed as a clerical figure and a religious movement; and in recent decades, among the Gilak ethnic group, he has been represented as an ethnic figure and movement. All these representations, whether by the authorities to shape the "official memory" or by the masses in the form of "memory of resistance," are nothing but "history/politics," which is very distant from "history from below" and "history as lived by local people." This research focuses on Mirza Kuchak Khan Jangali as one of the most important "places of memory" in Iran, particularly in Gilan province, and aims to delve into the "living memory" of the residents of areas where Mirza's shrines have been located over time, striving to document and preserve this living memory. In the absence of the documentation of "living memory," the possibilities for a critical engagement with representations of Mirza in "history/politics" (especially its ethnocentric variant) will not be available; therefore, the central aim of the present research is to problematize the relationship between Mirza Kuchek Khan Jangali and "history" and "memory." To this end, the subversive approach of Pierre Nora regarding the relationship between "history and memory" and the role of "places of memory" within it was utilized to emphasize the "living memory" of Mirza in contrast to "history/politics" and the "official memory" of him. The review of the research background indicates that most studies

focus on the typology of the Jungle Movement, the pathology of the Jungle Movement, the personality of Mirza Kuchak Khan Jangali, and similar topics. In studies centered on the "typology of the Jungle Movement," the goals, ideologies, and political currents have been emphasized. In some of these studies, the Jungle Movement is described as a national-religious movement (Lulu'i, 2004; Zadbar, 2016), entirely religious (Javaheri, 2007; Khodari, 2021), socialist (Sadeghi, 2016; Soltaniyan, 2013), populist (Hosseini-Nasar and Fayyazat, 2004), "nationalist/separatist" (Elm, 2007; Panahi, 2022), and in some cases as "a movement arising from local forces" (Ahmadi Gigasari, 2012; Azadi Dilami, 2022). In recent years, due to the tendency towards ethnic appropriation of the Jungle Movement, there has been increased attention to the element of ethnicity among researchers (for example, Hosseini, 2014; Darvishi, 2014). Another segment of research focuses on the leadership of the Jungle Movement and the figure of Mirza Kuchak Khan Jangali. A critical overview of the numerous studies on the Jungle Movement and its leadership indicates that the dominance of "history/politics" in these studies has been a significant barrier to reinterpreting this movement as experienced by the local people.

Methodology: The research in these two memory places (Gilvan Khanqah village cemetery and Rasht Suleiman Darab cemetery) was conducted using a "qualitative" method. The statistical population of this study consists of the residents of the Suleiman Darab neighborhood in the city of Rasht and the village of Khanqah Gilvan in Ardabil province, with a sample size of 28 individuals (12 from the village of Khanqah Gilvan and 16 from the Suleiman Darab neighborhood in Rasht). The sampling method was theoretical, and the data collection technique involved unstructured and in-depth interviews.

Findings: The nature of the narratives in this village is largely local, based on the lived experiences of local deceased individuals, familial wisdom, and lacks a structured plot. These narratives do not possess any ethnic/national characteristics and fundamentally center around Mirza's body and the local people's conflicts with government agents over the transfer of Mirza's lifeless head. In contrast, the local people in Suleiman Darab mainly regard Mirza as the initiator and founder of the Islamic Revolution. The representation of Mirza alongside revolutionary, religious, and Islamic figures among the people of Suleiman Darab reflects the influence of "history/politics" on their ways of remembering, which itself indicates the successful efforts of "history" (as opposed to "memory") to reproduce the current

conditions and to obscure other valid versions of the past.

Discussion and Conclusion: The research showed that the narrative of the people of Soleyman Darab regarding Mirza and his death has, over time, entered a historical continuum and is represented in a completely official, teleological manner influenced by the current political policies of the ruling power. In contrast, the memory of Mirza in Gilvan—unlike the narratives in Soleyman Darab—has not entered a historical continuum and has not benefited from any linear narrative; in other words, the memory of the people of Gilvan regarding Mirza is of the type known as "living memory," characterized by a recall through lived experience, the dispersion of narratives, and a non-linear nature of storytelling.

Keywords: Collective Memory, Place of Memory, History Politics, Mirza Kuchak Khan.

A Theoretical Reflection on the Social Stratification of the Safavid Society; by Approaching the Situation of Urban Classless Groups

Sayyed Mohammad Hosein Mohammadi¹

Abstract

By taking over the communication and information system of the society, the upper groups try to promote, strengthen and reflect their views as a standard model in the society; this process of creating and strengthening the public communication system causes the voice and image of people outside the dominant groups to be removed or manipulated or not transmitted properly. The little information available in the sources about the classless, silent or subaltern groups in the Safavid period does not reflect their lived experiences and real situation; because their voice and image are not properly reflected in official and historical sources, and in other words, they are represented at will of other social groups such as upper groups. Classless groups in this article mean social groups that are not mentioned in the conventional social categories of the Safavid era; In fact, they are not recognized and are considered “classless” according to the

1. PhD in History of Islamic Iran and Research Expert at Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

Mohammadi_mhm@yahoo.com

Received: Jun 11, 2024 - Accepted: Nov 10, 2024



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

interpretation of this article. Accordingly, the present article seeks to answer the question, what is the position of these classless groups in the social stratification system of the Safavid Era? The approach of the current research is exploratory and its method is qualitative, and it tries to trace the classless groups as a way to know the subaltern social strata of the Safavid society, based on microhistory method, which is one of the study axes in modern cultural history. In fact, the nodal point of the studies and surveys of the microhistory are those that have not been taken into account in the narrative of traditional history.

Keywords: Marginal Group, Social Stratification, Cultural History, Safavid Era, Subalterns.

تأملی نظری بر قشربندی اجتماعی جامعه صفوی؛ با رویکرد به موقعیت گروه‌های فاقد طبقه شهری

سیدمحمدحسین محمدی^۱

چکیده

گروه‌های فرادست با تسلط بر سیستم ارتباطات و اطلاعات جامعه، سعی در ارتقاء، تقویت و بازتاب دیدگاه‌های خود به‌مثابه الگوی معیار در جامعه دارند؛ این فرایند خلق و تقویت سیستم ارتباطی عمومی باعث می‌شود صدا و تصویر افراد خارج از گروه‌های غالب حذف یا دست‌کاری شود یا به‌درستی منتقل نشود. اندک اطلاعات موجود در منابع درباره گروه‌های فاقد طبقه، خاموش و فرودست در دوره صفوی، تجارب زیسته و موقعیت واقعی ایشان را بازتاب نمی‌دهد؛ چراکه صدا و تصویر آن‌ها در منابع رسمی و تاریخی، به‌درستی انعکاس نمی‌یابد و به دیگر سخن به دل‌خواه گروه‌های اجتماعی دیگر همچون فرادستان بازنمایی می‌شود. منظور از گروه‌های فاقد طبقه در این نوشتار، گروه‌های اجتماعی است که در دسته‌بندی‌های اجتماعی مرسوم دوره صفویه به آن‌ها اشاره نمی‌شود؛ در واقع به رسمیت شناخته نمی‌شوند و به تعبیر نوشتار حاضر «فاقد طبقه» به حساب می‌آیند. بر این اساس نوشتار حاضر به دنبال پاسخ این پرسش است که این گروه‌های فاقد طبقه در نظام قشربندی اجتماعی دوره صفوی در چه موقعیت و جایگاهی قرار دارند؟ رویکرد پژوهش حاضر اکتشافی و روش آن کیفی است و تلاش دارد با تاسی از روش تاریخ خرد که

۱. دکترای تاریخ ایران دوره اسلامی و کارشناس پژوهشی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

Mohammadi_mhm@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۲ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰



یکی از محورهای مطالعاتی در تاریخ فرهنگی جدید است به ردیابی گروه‌های فاقد طبقه به‌مثابه رهیافتی برای شناخت افشار فرودست اجتماعی جامعه صفوی بپردازد؛ در واقع دال مرکزی مطالعات و بررسی‌های تاریخ خرد افشاری هستند که در روایت تاریخ سنتی مورد توجه قرار نگرفته‌اند. **واژه‌های کلیدی:** گروه حاشیه‌ای، قشربندی اجتماعی، تاریخ فرهنگی، دوره صفوی، فرودستان.

۱. مقدمه

به‌وجود آمدن یک قشربندی جدید اجتماعی^۱ و مفهومی از نابرابری در دوران اسلامی به تدریج شکل گرفت؛ از اوایل دوران اسلامی دو رویکرد متضاد در مورد نابرابری اجتماعی وجود داشت، دیدگاه‌های برابری‌جویانه و شایسته‌سالارانه و دیدگاه‌های غیربرابری‌جویانه مبتنی بر سلسله‌مراتب که نابرابری‌ها را امری طبیعی می‌دانست، اما به تدریج «عقاید برابری‌جویانه، نیروهای بالقوه خود را از دست داد و در اخلاقیات نظام مستقر، ادغام گردید. بر طبق این اخلاقیات، برابری‌جویی، عرفان‌گرایی و دستگیری از تهیدستان ستایش می‌شد و در عین حال نابرابری اجتماعی در جامعه نیز تأیید می‌گشت.» (اشرف و بنوعیزی، ۱۳۸۸: ۱۲-۱۵) بزرگان علمی دوره میانه همچون ابن‌مسکویه، راغب اصفهانی، غزالی، فارابی و خواجه نظام‌الملک به توجیه و تأیید نظام نابرابری اجتماعی پرداختند. غزالی بر این باور بود که خداوند مقدر کرده است که فقر، بدبختی و رنج برای گروهی از مردم و ثروت و سعادت برای گروهی دیگر باشد. خداوند افرادی را پست‌تر از دیگران قرار داد تا به حرفه‌های حقیر بپردازند (همان، ۲۲-۲۴). توجیه دیگر نابرابری‌های اجتماعی، طرح این وعده بود که برابری تنها در جهان دیگر امکان‌پذیر است. بی‌ارزش دانستن دنیا و مال و

۱. New Social Stratification

ذکر این نکته که دنیا مزرعه آخرت است و فقرا در جهان دیگر پاداش می‌یابند، روشی دیگر برای توجیه نابرابری بود.^۱

در نگاه فیلسوفان مسلمان، مسائل مربوط به اجتماع و معیشت مربوط به حکمت عملی بوده و علم اخلاق به‌مثابه سرفصل حکمت عملی، به مسائل فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی به صورت تجویز دستورات اخلاقی می‌پرداخت؛ بنابراین در برخی آثار اخلاقی، فلسفی و تاریخی دوره صفوی، به اقشار اجتماعی اشاراتی شده است.

نویسندگان این آثار که در زمره نخبگان جامعه بودند برخی اقشار و افراد جامعه را قابل شناسائی و سنخ‌بندی ندانسته‌اند. این نخبگان علمی و گاهی فیلسوفان اخلاق بر اساس معیار کارکردگرایانه، افراد و گروه‌های اجتماعی را مورد بررسی قرار داده و اقشاری را که به زعم خود کارا و دارای فایده نبوده‌اند، از گردونه شناسایی در جایگاه افراد جامعه خارج کرده و فاقد طبقه‌گذارده‌اند. نخبگان با به رسمیت نشناختن این گروه‌ها همچون عضوی مؤثر در اجتماع، زمینه‌های نظری طرد اجتماعی و حاشیه‌نشینی ایشان را فراهم کردند و یا مورد تأکید قرار دادند. حکومت صفوی نیز به تاسی از همین زمینه‌های تاریخی و نگرش‌ها، تدابیر راهگشا و برنامه‌ریزی پایداری برای این اقشار نداشته است. نوشتار حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش است که گروه‌های فاقد طبقه نسبت به نظام سلسله‌مراتب اجتماعی دوره صفویه در چه وضعیت و موقعیتی قرار دارند. این گونه به نظر می‌رسد که در فرایند ارزش‌گذاری ایدئولوژیک گروه‌های نخبه و فرادست، این افراد و گروه‌ها - که در زمره اقشار فرودست جامعه قرار می‌گیرند، - دارای زندگی ارزشمندی به حساب نمی‌آمدند و تجربیات زیسته آنان با هنجارها و ارزش‌های گروه‌های نخبه جامعه صفوی هم‌خوانی نداشت؛ بنابراین نادیده گرفته شده و در منابع به‌درستی بازنمایی نمی‌شوند. بر این اساس لازم است با استفاده از رویکرد و روش مناسب و به رسمیت‌شناختن گروه‌های فاقد طبقه و شناسائی آن‌ها به‌مثابه عضوی از

۲. «رسول گفت: یا بلال جهد کن تا چون خواهی رفت از این جهان درویش باشی نه توانگر. و گفت درویشان امت پیش از توانگران در بهشت روند به پانصد سال... و گفت بهترین امت من درویشانند.» (غزالی، ۱۳۶۱: ۷۶/۱)

جامعه دوره صفوی، زمینه لازم برای خوانش مجدد و روایت آن‌ها فراهم شود. هدف از این نوشتار، تأکیدی دیگر در ورود پژوهشگران بر قلمرو ناهموار و ناپیموده تحقیقات تاریخ فرهنگی و اجتماعی است که دشواری‌های فراوانی پیش روی پژوهشگران این عرصه می‌گذارد.

۲. نظریه تاریخ فرهنگی جدید

تاریخ فرهنگی جدید محصول رخداد بزرگی در حوزه علوم انسانی است که از آن به نام چرخش فرهنگی یاد می‌شود. چرخش فرهنگی به جریانی اشاره می‌کند که پس از جنگ جهانی دوم متأثر از تغییر در معنای فرهنگ در انسان‌شناسی در علوم انسانی پدید آمد و هستی‌شناسی نوینی را برای مطالعات فرهنگی پی‌ریزی کرد. مهم‌ترین مولود این چرخش، در تاریخ خرد جدید بوده است (فتاحی و عبداللهی، ۱۳۹۸: ۲۴۲)؛ در واقع، تأکید بر آن قرار گرفت که تاریخ باید از توجه به نهادهای مرکزی به سمت حاشیه‌ها روی بیاورد، البته تاریخ حاشیه‌ها باید در مقام بخشی از یک کل فرهنگی مطالعه شود. به این ترتیب این سنخ از تاریخ پژوهی مبتنی بر مطالعات تاریخ خرد شکل می‌گیرد. مورخان تاریخ خرد بر گسست‌های درون روایت‌های تاریخی تمرکز می‌کنند و معتقدند که ارائه روایت کلان و بزرگ از روند رخدادهای تاریخی، امری ناممکن است؛ دال مرکزی مطالعات و بررسی‌های تاریخ خرد را اقشاری تشکیل می‌دهند که در روایت تاریخ سنتی مورد توجه قرار نگرفته‌اند (احمدزاده، ۱۳۹۹: ۳۶).

تاریخ فرهنگی با مرکزیت‌زدایی از تاریخ‌نگاری رسمی آن را به سمت مردم و گروه‌های فرودست بسط داده است و آنان را سوژه پژوهش قرار می‌دهد (احمدزاده، ۱۴۰۲: ۱۱).

تاریخ فرهنگی به نخبه‌گرایی در پژوهش‌های تاریخی پایان داد و گروه‌های پایین دست جامعه را به دلیل ایفای نقشی که در تحولات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی داشتند، محور مطالعات تاریخ فرهنگی قرار داد. بدین ترتیب طبقات اجتماعی

مختلف و مسائل فرهنگی که به حاشیه رانده شده بودند به سمت متن تاریخ کشیده شد؛ این حوزه موضوعی جدید، به تاریخ گروه‌های فاقد صدا و حتی فاقد طبقه همچون تهیدستان، مهاجران و قربانیان پرداخت. این تاریخ فرهنگی بود که با ظهور خود به روایت‌پردازی از مسئله فرهنگ و گروه‌های مطرود اجتماعی پرداخت و روایت‌گر زندگی و رنج آنان شد؛ به همین دلیل تاریخ فرهنگی را تاریخ جهان‌های خاموش برشمرده‌اند (همان، ۹).

۳. تعریف مفاهیم

۳-۱. موقعیت اجتماعی^۱

موقعیت، مجموعه‌ای از ارزش‌ها و نگرش‌هاست که فرد یا گروه در یک جریان فعالیت باید با استفاده از آن‌ها رفتار کند و این فعالیت با عنایت به این ارزش‌ها و نگرش‌ها طرح‌ریزی و نتایج آن ارزیابی می‌شود (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۸۹۴). در دوره جدید موقعیت اجتماعی بیشتر تابع تحصیلات، سطح درآمد و نوع فعالیت در جریان تقسیم کار اجتماعی است. طبقات در چنین جوامعی به‌جای مراتب و کاست‌های در دوره سنت نشسته‌اند؛ در مجموع موقعیت اجتماعی تابع تعلق فرد به سلسله‌مراتب اجتماعی و طبقات مختلف است (بیرو، ۱۳۶۷: ۳۴۵).

۳-۲. نابرابری اجتماعی^۲

جامعه‌شناسان برای توصیف نابرابری‌هایی که در جوامع بشری میان افراد و گروه‌ها وجود دارد از قشربندی سخن می‌گویند. متفکران جامعه‌شناس در دو سده اخیر در باب نابرابری‌های اجتماعی دو رویکرد اساسی طرح کرده‌اند. نخست دیدگاهی که قشربندی اجتماعی را برای حیات جامعه ضروری دانسته و آن را دارای کارکرد و ناگزیر تلقی می‌کند. دورکیم^۳ از بزرگان مکتب کارکردگرایی، بر مبنای ضرورت تقسیم کار اجتماعی، وجود نابرابری در جامعه را ضروری می‌داند. دیدگاه دیگر در نقطه مقابل نظر پیشین

۱. social position

۲. Social inequality

۳. Emile durkheim

قرار دارد و وجود طبقات را نشانه بیماری می‌داند و با آن برخورد انتقادی دارد. مارکس^۱ از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان مکتب تضاد است که مالکیت خصوصی، تقسیم کار و تضاد اجتماعی (دیالکتیک) را سه منشأ اصلی نابرابری می‌دانند (گیدنز، ۱۳۸۶: ۱۷۳). نظریات دیگری نیز وجود دارد که مابین این دو دیدگاه کلان قرار می‌گیرند و محافظه‌کارانه‌تر با مقوله نابرابری و قشربندی برخورد می‌کنند (انصاری و صنعت‌خواه، ۱۳۹۰: ۱۴۵-۱۴۶)، نابرابری در هر جامعه وجود دارد، اما سیاست حکومت‌ها در افزایش و کاهش سطوح این نابرابری تأثیر مستقیمی دارد.

۳-۳. قشربندی اجتماعی^۲

کوشش برای جایگزینی مفهوم قشر اجتماعی به جای طبقه با وبر آغاز شده است. قشربندی اجتماعی از دید وبر مبتنی بر توزیع نابرابر قدرت در سه عرصه درآمد، منزلت و قدرت سیاسی است: «قشر اجتماعی مجموعه‌ای است متشکل از تعدادی از اشخاص یا گروه‌هایی که در فرایند قشربندی اجتماعی در یک سطح جای گرفته‌اند. در زبان جامعه‌شناسی قشرهای گوناگون اجتماعی بر روی یکدیگر جای می‌گیرند. قشرها در سطوح متفاوتی جای یافته و با توجه به وضع و موقع خود مورد قضاوت مجموع افراد جامعه قرار می‌گیرند.» (بیرو، ۱۳۶۷: ۳۸۳)

۳-۴. فرودستان^۳

آنتونیو گرامشی^۴ نخستین کسی است که واژه فرودستان را برای نشان‌دادن گروه‌های محکوم جامعه در برابر هیئت حاکمه به‌کار برد و بدین شکل وجه سرکوب‌شده آن‌ها را برجسته کرد. فرودست در نظر گرامشی به «افراد غیرنخبه‌ای اطلاق می‌شود که از ساختار قدرت جامعه کنار گذاشته شده‌اند و از توان عاملیت به‌وسیله نظام سیاسی و اقتصادی گروه‌های نخبه جامعه محروم شده‌اند.» (گرامشی، ۱۳۶۲: ۲۷). کارل مارکس و

۱. karlheinrichmarx

۲. Stratification Social

۳. Subaltern

۴. Antonio gramsci

فردریش انگلس^۱ برای نامیدن گروه‌های حاشیه‌ای و فرودست از اصطلاح «لومپن پرولتاریا»^۲ استفاده کردند؛ آن‌ها معتقد بودند که لومپن پرولتاریا نقشی در تولید ندارند و در حاشیه اجتماع قرار دارد و انگل‌وار از جامعه تغذیه می‌کنند (کرامپتون، ۱۳۹۶: ۲۷۴)؛ در واقع اصلی‌ترین ویژگی لومپن پرولتاریا این است که فاقد طبقه‌اند؛ بنابراین نفع طبقاتی ندارند، به دنبال جریان‌ها و گروه‌های سیاسی مختلف حرکت می‌کنند و مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند (بیات، ۱۳۷۹: ۱۷). در واقع این سیاست‌های نامعین آن‌هاست که «لومپن پرولتاریا» را نزد مارکس و انگلس اوباش اجتماعی و طبقه خطرناک معرفی کرده است. در مقابل این اصطلاح، کوهن^۳ مفهوم «شبه پرولتاریا»^۴ و دیگر مفسران مفهوم «تهیدست شهری» را برگزیدند (همان، ۱۹ و ۲۰).

۴. پیشینه پژوهش

در سنخ‌بندی اجتماعی که منابع دوره صفوی بدان‌ها اشاره داشته‌اند دو صنف پیشه‌وران و کشاورزان در قعر نظام سلسله‌مراتب اجتماعی دسته‌بندی شده‌اند. تحقیقات و پژوهش‌های جدید در این حوزه نیز با توجه به این نظریات، اغلب این دو رسته را در شمار گروه‌های فرودست قلمداد کرده و با تأکید بر این خط سیر، در بررسی گروه‌های فرودست به این دو قشر پرداخته‌اند، اما دسته‌بندی مذکور، تمام اقشار و گروه‌های فرودست را شامل نمی‌شود و تعدادی بیرون از دسته‌بندی‌های یاد شده قرار می‌گیرند؛ در واقع گروه‌هایی از جامعه وجود دارند که هیچ‌گاه در هرم اجتماعی دوره صفوی جای‌گذاری نشده‌اند؛ این افراد و گروه‌های حذف‌شده در منابع این دوره، از قضا اصلی‌ترین بخش فرودستان جامعه صفوی را تشکیل می‌دهند. اقشار غیررسمی و حاشیه‌ای که نه تنها در منابع تاریخی و رسمی که در کمتر پژوهش‌های جدید نیز بدان‌ها اشاره شده است.

فوران در «مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران» فرودستان شهری را این

۱. Karl Marx and Friedrich Engels

۲. Lumpen proletariat

۳. Kuhn

۴. Pseudo-proletariat

چنین شناسائی می‌کند: «در شهرها تجار بزرگ و کدخدایان اصناف که ریش‌سفیدان بیش از صد حرفه بودند بازار را رهبری می‌کردند. پیشه‌وران و استادکاران ماهر و کسبه لایه‌های میانی را تشکیل می‌دادند و انبوه شاگردان و پادوها به همراه عناصر جانبی همچون دستفروشان و دوره‌گردها، لایه‌های پایین رده‌بندی بازار را تشکیل می‌دادند که در زمره فرودستان شهری قرار داشتند. کارگران ماهر و ناماهر و دوره‌گردها به طبقه‌های فقیر شهری و روستاییان همجوار شهرها خدمات می‌دادند.» (فوران، ۱۳۷۷: ۱۹۵). فوران تحت تأثیر دسته‌بندی منابع صفوی، در میان گروه‌های شهری، تنها پیشه‌وران، را جزو گروه‌های فرودست در نظر می‌گیرد؛ در واقع فوران به‌جای اتخاذ رویکرد انتقادی نسبت به متون تاریخی با آنها همراه شده است، اما احمد اشرف با دقت بیشتری به تحقیق پرداخته و در این باره می‌نویسد: «توده‌های عوام در شهرها، شامل مردمی فاقد طبقه بودند که درویش و گدا و دسته‌های دزد و راهزن را دربرمی‌گرفت. رده دیگری از فرودستان، بردگان بودند که از آنها در کشتزارها، خدمات خانگی و گاه کارگاه‌های تولیدی و دیگر مشاغل به‌کار گرفته می‌شد.» (اشرف و بنوعزیزی، ۱۳۸۸: ۳۹). سهراب یزدانی در کتاب «مجاهدان مشروطه» دسته‌بندی از اقشار شهری به‌دست می‌دهد و می‌نویسد: «انبوه جمعیت یا توده شهری در سه گروه اصلی جای می‌گرفتند. گروه اول و دوم در فرایند تولید و خدمات اقتصادی، جمعیت فعال را تشکیل می‌دادند. گروه نخست طبق نوع حرفه و مکان کارشان از اصناف شمرده می‌شدند مثل بازرگانان خرده پا، پیشه‌وران، صنعتگران، مغازه‌داران و شاگردان و پادوها که در این حرفه بودند. گروه دوم لایه‌های فرومایه شهری را تشکیل می‌دادند که از جمله آنها می‌توان به دست فروش، باربرها، کارگران ساختمانی، کارگران ناماهر دوره‌گرد و خدمتکاران خانگی اشاره کرد. گروه سوم جمعیت در فعالیت اقتصادی شرکت نداشتند بلکه سربار جامعه بودند مثل معرکه‌گیران، رمال‌ها، باج‌گیرها، گدایان، دزدان و اوباش.» (یزدانی، ۱۳۸۸: ۲۵-۲۶). میرمحمد صادق در کتاب «تاریخ صفویه به روایت سنگ‌نیشته‌ها» بر اساس فرامین تخفیفات مالیاتی که برخی شاهان صفوی بر سنگ حک کرده‌اند تعدادی از اقشار پایین‌دست جامعه را شناسائی و نام آنها را ذکر می‌کند (میرمحمدصادق، ۱۴۰۰: سی). این اقشار در زمره گروه‌های پیشه‌وری قرار دارند که معمولاً به کارهای خدماتی

می‌پردازند و کمتر گروهی از ایشان در فرایند تولید حضور دارند. همچون: «...مکاریان، مطبخی، سلمانی و سلیمانی، مشاطه‌گان و رنگ‌بندان، غسالان و گورکنان، رمالان، چرس فروشان...» (همان: همانجا).

مقاله مقصود علی صادقی با عنوان «جایگاه سنگ‌نبشته‌های ایران دوران اسلامی در پژوهش‌های مردمان فرودست» همچون کتاب پیشین شرحی از سنگ‌نبشته‌های صفوی با موضوع تخفیفات مالیاتی برای اقشار مختلف از جمله گروه‌های فرودست اجتماعی را دربردارد. در متن سنگ‌نبشته مسجد جامع یزد، فرمان مورخ ۱۰۴۷ ق. شاه صفی درباره بخشودگی مالیاتی به بخشی از فرودست‌ترین مردم جامعه صفوی اشاره و از مصادیق آن یاد می‌شود: «جماعت کاولیان، لولیان، جماعت هندویان مشهور به خطیران، جماعت حسن ابدالو و بغدادلو و توابع مذکوره» (صادقی، ۱۳۹۶: ۱۴ به نقل از افشار، ۱۳۷۵؛ ۱/۲). در سنگ‌نبشته دیگر، کسانی که در وجه میرشکارباشی با عنوان رسوم میرشکارچی‌باشی و هزینه‌های قوشخانه مالیات پرداخت می‌کردند، از مالیات معاف شدند. معمولاً نام این اقشار در منابع تاریخی دوره صفوی به سختی قابل ردیابی است، اما در این سنگ‌نبشته‌ها می‌توان اسامی برخی از آن‌ها را یافت: «صیادان دام‌گیر، ممرگیران و کوه‌گردان، سلاحان، ماهی‌بریزان و ماهی‌گیران، کبوتربازان، بهله‌دوزان و کیسه‌دوزان، مرغ‌فروشان و لالافروشان، جگربریزان، سایر جماعت متعلق به قوشخانه» (صادقی، ۱۳۹۶؛ ۱۴ به نقل از افشار، ۱۳۷۵؛ ۱/۲). مقاله «وضعیت اقشار اجتماعی مردم اصفهان در عصر صفوی» از مصطفی نجاران با الهام از کتاب «نظریه‌های قشربندی اجتماعی و ساختار تاریخی آن در ایران» از ابراهیم انصاری دسته‌بندی چهارگانه‌ای از اقشار اجتماعی صفوی ارائه می‌کند: درباریان و دیوانسالاران، روحانیون و علما، پیشه‌وران و بازرگانان، کارگران و کشاورزان (انصاری، ۱۳۷۷: ۱۳۱). سیدمحمدحسین محمدی در مقاله «تدابیر و سازوکارهای حمایتی از فرودستان شهری در دوره صفویه» بر مبنای نظریه ماکس وبر، با طرح اشکال سه‌گانه قدرت و محرومیت اقشار پایین‌دست اجتماعی از آن‌ها، گروه‌های فرودست را تعریف می‌کند. وی طرح این ایده کلی گروه‌های محروم از قدرت (فرودستان) و گروه‌های دارای قدرت (فراستان) جامعه را به دو بخش تقسیم می‌کند و در ادامه به بحث اصلی خود که سازوکارهای

حمایتی موجود در دوره صفوی از محرومان و فرودستان است می‌پردازد. نویسنده به اسامی و یا مصادیق گروه‌های فرودست اشاره نمی‌کند و به تعریف کلی از آن بسنده کرده است (محمدی، ۱۴۰۱: ۲۱۴). مقاله «بررسی فرایند بینواسازی جامعه شهری و ارزیابی واکنش فرودستان در سده دهم هجری؛ با رویکرد به منازعات قدرت در سده اول حکمرانی صفوی» از شهرام یوسفی‌فر و دیگران تشریح پاره‌ای از رویه‌های حکمرانی صفوی که به بینواسازی اقشار اجتماعی منجر می‌شود می‌پردازد و در این بین سنخ‌شناسی از گروه‌های فرودست شهری ارائه می‌کند که قابل تأمل است. نویسندگان با طرح اصطلاح «گروه‌های حاشیه‌ای» به ذکر عناوین تعدادی از گروه‌های پایین‌دست اجتماعی می‌پردازند. مقاله همچون برخی پژوهش‌های برجسته در این حوزه همچون آثار فوران و مهدی کیوانی، پیشه‌وران را در زمره اقشار فرودست جامعه قرار می‌دهد. مقاله حاضر تلاش دارد با تأملی دقیق و جزئی‌تر به شناسائی گروه‌های فاقد طبقه بپردازد و اصرار دارد این شناسائی از زاویه نگاه مردمان آن دوره صورت پذیرد. به نظر می‌رسد قبل از طرح هر تعریف کلی و کاربست هر نظریه جدید، آگاهی از ذهنیت مردمان زمانه نسبت به سایر اقشار جامعه خود، مقدمه مهمی برای ادامه بحث و نقدهای دقیق‌تر فراهم آورد. مقاله «بررسی اقشار فرودست جامعه در عهد ناصرالدین شاه قاجار» اثر عباس قدیمی قیداری و دیگران، اقشار اجتماعی دوره قاجار را به اقشار بالادست، میانی و فرودست تقسیم کرده است و از گروه‌های کسبه و پیشه‌ور، بازاریان خرده‌پا، لوطیان، دوره‌گردان، سادات، دراویش، کشاورزان و روستاییان و مردمان ایلیاتی همه را جزو اقشار فرودست جامعه ایران در این دوره قرار داده‌اند؛ قدیمی جمعیت فرودستان شهرها را به سه دسته تقسیم می‌کند: گروه اول شامل کسبه، بازاریان خرده‌پا، صنعتگران و پیشه‌وران و شاگردان و پادوهای بازار که آن‌ها را جزو گروه متوسط جامعه قلمداد می‌کنند و گروه دوم شامل دوره‌گردان و دست‌فروشان و کارگران ماهر و ناماهر و خدمتکاران خانگی که جزو گروه‌های فرودست جامعه شهری بودند و گروه سوم که سربار جامعه بودند مانند معرکه‌گیران، رمالان، باج‌گیران، گدایان، دزدان و اوباش (قدیمی قیداری و دیگران، ۱۳۹۲: ۶-۹). به نظر می‌رسد این دسته‌بندی متأثر از نظرات دکتر سهراب یزدانی است، اما همچون اثر ارزشمند دکتر یزدانی، تنها به نام‌بردن اسامی آن‌ها

اکتفا شده است. مقاله «تعامل طبقات اجتماعی با دولت در ایران عصر صفوی» اثر صفت گل و همکاران نیز با تأکید به کتاب فوران دسته‌بندی چهارگانه او را تکرار کرده است: «الف: طبقه حکام و درباریان ب: طبقه علما و اعضای تشکیلات دینی ج: زمین داران^۱، بازرگانان، صنعتگران معماران، زرگران. د: طبقه پیشه‌وران و بازاریان و کارگران.» (صفت گل، ۱۳۹۹: ۳۹۸) و البته در ادامه عشایر و کشاورزان را نیز نام برده است. زهرا کشاورز نیز به تکرار همان دسته‌بندی‌ها می‌پردازد: ۱- درباریان و دیوان سالاران ۲- روحانیون، علما و دانشمندان ۳- بازرگانان و پیشه‌وران ۴- کارگران و کشاورزان (کشاورز، ۱۳۹۶: ۱۴۵). نویسنده در ادامه توضیح می‌دهد که منظور از کشاورزان «دسته‌ای از مردم شهرنشین بودند که در حاشیه شهرها زندگی می‌کردند.» (همان، ۱۵۲) همان‌طور که مشخص شد اکثر آثار بر اساس دسته‌بندی‌های معمول منابع تاریخی به سنخ‌بندی اقشار اجتماعی پرداختند. در برخی آثار به گروه‌های حاشیه‌ای اشاراتی شده است که در حد ثبت نام برخی از آن‌ها باقی مانده است.

۵. سنخ‌بندی اجتماعی دوره صفوی و گروه‌های فاقد طبقه

ایران دوره صفوی همچون سایر جوامع انسانی، دارای سلسله‌مراتب اجتماعی بود که در نتیجه آن برخی گروه‌ها بر دیگران برتری می‌یافتند. اگرچه نمی‌توان تصویر روشنی از وضعیت لایه‌های اجتماعی دوره صفوی به‌ویژه اقشار پایین‌دست به‌دست آورد، اما می‌توان برخی گروه‌ها را شناسایی و ارزیابی کرد. برخی منابع این دوره، به طرح دسته‌بندی‌های اجتماعی می‌پردازند.

نصرآبادی در مقدمه تذکره خود برای ذکر نام شعرا ترتیبی اتخاذ می‌کند که تا حدی منطبق با الگوی طبقه‌بندی جامعه دوره صفوی است. فهرست مطالب کتاب وی بدین شرح است: «مقدمه در ذکر اشعار پادشاه و شاهزادگان. صف اول: در ذکر امراء و خوانین و سایر ملازمان شاه شامل وزراء و مستوفیان [درباریان] صف دوم: در ذکر سادات و نجباء و سایر جماعت. صف سوم: در ذکر علما و فضلا مشتمل بر روحانیون

۱. زمین‌داران بزرگ معمولاً در زمره گروه‌های شهرنشین قرار داشتند که با استخدام مباشر به زمین‌های روستایی خود رسیدگی می‌کردند.

و خوشنویسان و درویشان. صف چهارم: در ذکر شعرا [شعرای عامه] «نصرآبادی، ۱۳۱۷: ۷ و ۸). سام میرزا نیز در تحفه سامی الگویی طبقاتی در ارائه محتویات کتاب خود در نظر می‌گیرد: «صحیفه اول؛ در ذکر شمه‌ای از حال فرخنده مآل حضرت صاحبقران مغفور و اولاد و احفاد و سلاطین معاصر او. صحیفه دوم؛ در ذکر سادات عظام و علمای افادت اعلام. صحیفه سوم؛ در ذکر وزرای مکرم و سایر ارباب قلم... صحیفه پنجم؛ در ذکر شاعران مقرر و فصحای بلاغت... صحیفه هفتم در ذکر سایر عوام» (صفوی، ۱۳۱۴: ۶)؛ در واقع در دسته‌بندی کلی این تذکره‌ها، طبقات اجتماعی به چهار دسته: ۱- شاه و خاندان سلطنت؛ ۲- درباریان، حکام و امرای کشوری و لشکری؛ ۳- علما و روحانیون؛ ۴- عوام الناس تقسیم می‌شوند. عوام اصطلاح کلی است برای نامیدن هر کسی که در گروه‌های سه‌گانه پیشین قرار نداشتند. به نظر می‌رسد در ذهن این ادیبان جامعه‌شناسی دو قطبی دارد و به دو گروه حاکم و محکوم یا فرادست و فرودست تقسیم می‌شود، اما چون طبقه فرادستان و حاکمان از اهمیت بالایی برخوردارند دسته‌بندی آن‌ها کمی دقیق‌تر در قالب سه گروه خاندان سلطنتی، درباران و امرای لشکری و کشوری و در نهایت روحانیون و عالمان دینی تقسیم می‌شوند. دیگران نیز در یک دسته‌بندی کلی با نام عوام قرار می‌گیرند که گویی ارزش پرداختن دقیق‌تر نمی‌یابند. از چگونگی فهرست‌بندی محتوای کتاب منشآت سلیمانی نیز می‌توان الگویی از قشریندی اجتماعی این دوره به دست داد؛ نویسندگان اثر بر اساس جایگاه اقبال اجتماعی دوره صفوی نحوه مکاتبات آن‌ها را از یکدیگر جدا و هر یک را در دسته بندی ویژه خود قرار دادند. بدین مضمون که در عنوان باب اول کتاب تأکید می‌شود که هر حکم و منشوری از سمت شاه بر اساس اینکه برای چه گروه و طبقه‌ای صادر شود تفاوت دارد: «باب اول در دستور معمول درگاه معلی در باب احکام و مناشیر به هر یک از طبقات انام و القاب که به چه قاعده معمول است.» و در ابواب بعدی تأکید می‌شود هر یک از طبقات اجتماعی شیوه مکاتبه خود را دارند و باید بر آن اساس عمل کنند: «باب چهارم در دستور مکاتیب اشرف به مخدرات اقوام و اولاد عالی مقام اشرف. باب پنجم در کتابت متعارفه ارباب دولت و غیرهم که به یکدیگر نویسند. باب ششم در مکاتیب اوساط الناس به یکدیگر. باب هفتم در مکاتیب سایر الناس که عارف به آداب

نوشتن نیستند و القاب دستور باب ششم نیز مناسب ایشان که فقرا، نیست... هر چند منزلت در هر طبقه عالی تر باشد فقرات القاب آن طبقه بیشتر باشد...» (منشآت سلیمانی، ۱۳۸۸: ۱۸-۱۹). منشآت سلیمانی نیز جامعه را در چهار گروه: ۱- خاندان سلطنتی؛ ۲- اهل قلم و اهل شمشیر یا اولیای دولت و دربار؛ ۳- اوساط الناس و ۴- سایر الناس یا عامه مردم تقسیم کرده اند، اما نویسندگان دیگری نیز بودند که به شکل عمیق تری به موضوع پردازند و با طرح ملاک و شاخصه‌هایی به دسته‌بندی اقشار اجتماعی این دوره می‌پردازند. ملای سبزواری در روضه الانوار معیار دسته‌بندی اجتماعی را بر اساس «تقسیم کار اجتماعی»^۱ و مستوفی بافقی در جامع مفیدی بر مبنای «میزان درآمد و ثروت» افراد مشخص کرده است. سبزواری با تشبیه جامعه به طبایع چهارگانه بدن انسان، آن را طبقه‌بندی می‌کند و همچون کارکردگرایان متأخر اروپایی معتقد است این گونه‌گونگی جمعیت‌ها و اقشار سبب «اعتدال مزاج ملک و بلد، از تألف چهار طبقه و توافق ایشان حاصل می‌شود.» (سبزواری، ۱۳۷۷: ۵۱۰)؛ وی چهار قشر اجتماعی را بدین شکل سنخ‌بندی کرده است؛ دسته‌بندی‌هایی که به نظر می‌رسد -پس از قریب هزار سال- همچنان متأثر از تقسیمات اجتماعی دوره ساسانی است.^۲ «اول اهل قلم؛ چون علما و حکما و فقها و وزرا و قضات و کتاب و مهندسان و طبیبان و منجمان و شعرا که قوام ملک و دین به مساعی افکار و اقسام ایشان مرتبط است و ایشان به منزلت آبد در طبایع. بنابراینکه زیربنای امور ایشان بر علم و دانش است و مناسبتی که میانه علم و آب

۱. تأکید بر اصل تقسیم کار اجتماعی در سنت فکری اندیشه‌گران ایرانی البته دارای سابقه است. جلال الدین دوانی در کتاب اخلاق جلالی که نزدیک به اوایل روزگار صفوی نگاشته شده است نیز به صورت ساده بر آن تأکید دارد: «انسان مدنی بالطبع است. و تعیش او جز معاونت و مشارکت صورت نیند و مشارکت و معاوضت ضروریست مثل آن که خباز از برای برزگر نان پزد و برزگر برای او کشت نماید و خیاط از برای نساج جامه دوزد و نساج از برای او نسج کند و علی هذه القیاس» (دوانی، ۱۳۹۳: ۱۲۱ و ۱۲۲).

۱. در دوره ساسانی نظام اجتماعی جامعه ایران به چهار دسته تقسیم می‌شد: ۱- ارتشتاران (اهل شمشیر)؛ ۲- دبیران (اهل قلم)؛ ۳- آسروان (روحانیون)؛ ۴- واستریوشان (اهل زراعت) و هوشستان (صنعتگران و پیشه‌وران). (کریستن سن، ۱۳۶۷: ۱۱۸)

است نزد ارباب بصیرت کمال ظهور دارد. دوم اهل شمشیر چون دلیران و مجاهدان و حافظان قلاع و سرحدات و سربازان عساکر و سایر لشکریان... و ایشان به منزلت آتشند در طبایع... سوم ارباب معاملات چون تجار که فواید و منافع هر ملک از جایی به جایی رسانند و خصایص هر دیار از افقی به افقی کشانند و چون محترفه و ارباب صناعات که در تدبیر ماکول و ملبوس و مسکن و سایر حوایج و ضروریات اشخاص اهتمام می نمایند و بی توسط ایشان حصول به عیش و زندگانی و استراحت میسر نشود... و ایشان به منزله هوایند در طبایع... چهارم اهل زراعت چون دهقانان و برزیگران و اهل فلاحت که قوت و غذای خلق مهیا دارند و بقای نوع انسان بی مدد ایشان محال بود و ایشان به منزله خاکند در طبایع... (همان: ۵۱۰-۵۱۱). سبزواری از اهل زراعت و کشاورزان به منزله پایین دست‌ترین لایه‌های اجتماعی جامعه صفوی نام می‌برد که البته بیشتر در روستاها و حاشیه شهرها می‌زیستند و در دسته سوم از ارباب صنعت و پیشه‌وران یاد کرده است که بیشتر در شهرها ساکن بوده‌اند.

مستوفی بافقی دسته‌بندی چهارگانه را مورد تأکید قرار داده است، اما با نگاه دیگری به سنخ‌بندی اقشار اجتماعی پرداخته و می‌نویسد: «طوایف انسان را به چهار طبقه منقسم ساخته‌اند؛ اعلی و اشراف و اوسط و ادنی؛ اعلی عبارتست از سلاطین و امرا و صدور و وزرا و مقربان درگاه شاهی و متصدیان اعمال دیوانی. اشراف کنایه است از سادات و مشایخ و علما و فضلا و قضات و اصحاب شرعیه و متکلفان امور دینیه و مراد از طبقه اوسط دهاقین است و تجار و مهندسان هنرور و هنروران مهارت گستر. مقصود از طبقه ادنی محترفانست و صنایع و اهل بازار و مردم پیشه کار.» (مستوفی بافقی، ۱۳۴۰: ۴۷۱/۳)؛ این دسته‌بندی را پیش‌تر غیاث‌الدین خواندمیر و اسکندربیگ ترکمان طرح کرده بودند و بافقی همان سنخ‌بندی را البته با افزودن طبقه اشراف به آن، طرح و مورد تأیید و تأکید قرار داد. خواندمیر از طبقات اجتماعی زمانه خود به اعالی، اوساط الناس و ادانی اشاره دارد (خواندمیر، ۱۳۷۰: ۱۴۳ و ۱۴۴). اسکندربیگ ترکمان و محمد یوسف مورخ نیز در ذیل تاریخ عالم آرای عباسی به صورت گذرا جامعه دوره صفوی را در سه دسته‌بندی کلی طبقات بالا، متوسط و پایین دست تقسیم می‌کنند: «... از اعلی و

اوسط و ادنی و شاگردپیشگان بیوتات را خلعت‌های فاخر فراخور حال مکرمت فرموده...» (اسکندربیک ترکمان و محمدیوسف مورخ، ۱۳۱۷: ۱۲). در این نگرش، پیشه‌وران و اهل بازار در زمره لایه‌های فرودست جامعه صفوی (ادنی) به حساب آمده‌اند، اما به نظر می‌رسد بافقی از «دهاقین» در دسته اوسط به زمین‌داران کوچک یا خرده مالکان اشاره می‌کند و نه کشاورزان معمولی؛ چرا که سنخ‌شناسی کشاورزان روستایی و شهری در کنار مهندسان و تجار و هنروران تناسبی با یکدیگر نداشته باشد. از سوی دیگر حضور کشاورزان و برزیگران در دسته میانی جامعه (اوسط) مسبوق به سابقه نبوده است. بنابراین گویا بافقی، حضور زارعان شهری و روستایی را در دسته بندی خود بکلی نادیده گرفته و از ایشان یادی نکرده است. البته این نکته در مقام مقایسه سنخ‌بندی اجتماعی ملای سبزواری و بافقی به دست می‌آید و گرنه بسیاری از گروه‌های اجتماعی در دسته‌بندی منابع دوره صفوی نادیده گرفته شده است. از سوی دیگر حضور پیشه‌وران در هر دو دسته‌بندی، نشان از اهمیت جایگاه ایشان در مناسبات اجتماعی دوره صفوی دارد و از دیگر سوی نشان‌دهنده این امر است که نویسندگان شهری این رسائل و آثار که در شهرها سکونت داشته‌اند، اهمیت بیشتری برای مناسبات زندگی شهری قائل بوده‌اند. در کل نقش پیشه‌وران و کشاورزان در زیست اجتماعی جامعه به قدری پراهمیت بود که علی‌رغم موانع فکری در نادیده گرفتن جایگاه رعیت در جامعه، در زمره لایه‌های اجتماعی مورد شناسایی و پذیرش قرار گرفته‌اند. این در حالیست که بسیاری از اقشار و گروه‌های اجتماعی دیگر هرگز در سلسله‌مراتب اجتماعی جامعه به رسمیت شناخته نشده و از ایشان یاد نمی‌شود.

به نظر می‌رسد معیار دیگری که برای شناسایی اقشار اجتماعی به کار گرفته می‌شود وجه تولیدی گروه‌های اجتماعی است. وجه تولیدی زیست کشاورزی و پیشه‌وری که حیات جامعه بدان‌ها وابسته بود به قدری دارای ارزش و اهمیت بود که به سادگی نمی‌توانست توسط گروه‌های فرادست نادیده گرفته شود. ممکن است یکی از مشخصه‌های برخی گروه‌های فاقد طبقه وجه خدماتی بودن این گروه‌ها باشد. بسیاری از این اقشار همچون غلامان، کنیزان، خدمتکاران، روسپیان، حملان و باربران و نظایر این موارد

چنین ویژگی دارند.

جلال‌الدین دوانی قریب دو سده پیش‌تر از بافقی و سبزواری، در کتاب اخلاق جلالی، دسته‌بندی از طبقات اجتماعی به‌دست می‌دهد. وی نظام اجتماعی را در اعتدال چهار صنف می‌داند: «اهل علم (قلم)، اهل شمشیر، اهل معامله چون تجار و اصحاب بضاعات و ارباب حرف و صناعات... و چهارم اهل زراعت چون برزیگران و دهاقین و اهل فلاحت که مدبر نباتات و مرتب اقوات‌اند... چه دیگر طوائف در وجود چیزی زیاد نمی‌کنند» (دوانی، ۱۳۹۳: ۲۷۸ و ۲۸۸). دوانی در این تقسیم‌بندی، تنها برزگران و دهقانان را مولدان واقعی جوامع می‌شمارد و سه قشر دیگر را مولد به‌حساب نمی‌آورد. دوانی این دسته‌بندی اجتماعی را تحت تأثیر آرای خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری نقل می‌کند. طوسی افرادی را که در زمره طبقات اربعه فوق‌الذکر نبودند را مضر اجتماع دانسته و آن‌ها را فضولات جهان هستی قلمداد می‌کند که از تقدیر الهی عدول کرده و راه سستی در پیش گرفته‌اند (طوسی، ۱۳۷۴: ۲۵۸)؛ در واقع از دید این فیلسوف اخلاق، مردمان از حیث کارآمدی و ناکارآمدی (اشاره به اصل تقسیم کار) تقسیم می‌شوند. خواجه دسته اول یعنی کارآمدان را در قالب طبقات اربعه سنخ‌بندی کرد و گروه دوم یعنی ناکارآمدان را با عنوان «فضولات»، سربار جامعه و اضافی قلمداد می‌کند. خواجه برای این افراد ارزشی قائل نمی‌شود و آن‌ها را نادیده می‌گیرد و در زمره اقشار «فاقد طبقه» قرار می‌دهد. خواجه نصیرالدین نگاه بدبینانه‌ای به افرادی که به حرفه مؤثری برای جامعه مشغول نبودند، دارد. ابن فوطی داستانی از خواجه نصیر نقل می‌کند که در این باره است؛ هنگامی که هولاکو در سال ۶۵۸ ق. از ناحیه حران می‌گذشت از خواجه در خصوص وضعیت جماعتی از درویشان و قلندران پرسش می‌کند. خواجه پاسخ می‌دهد که آن‌ها زایدیهایی در جهان هستی هستند. «فضله فی العالم» و به کاری نمی‌آیند، هولاکو دستور قتلشان را صادر کرد و از خواجه پرسید که منظورت از آن سخن چه بود؟ خواجه می‌گوید: «مردمان بر چهار دسته‌اند: یا در کار امارت هستند، یا تجارت، یا صناعت یا زراعت؛ و هرکس در یکی از این چهار گروه نباشد، زایدیه‌ای بر دوش دیگران است.» (الویری، ۱۳۸۴: ۲۶۷ به نقل از ابن فوطی، ۱۳۵۱ ق: ۳۴۳)

این ایده که به نوعی برگرفته از نگاه اسلامی بود و یا حداقل مذهب آن را تأیید می کرد در میان دیگر فلاسفه و اندیشگران ایرانی نیز دیده می شود. میرفندرسکی از فیلسوفان عصر شاه عباس اول، در «رساله صناعیه» فصلی در «ذم اهل بطلان» دارد؛ او با تفسیر آیه «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹) اشاره می کند: «پس واجب است بر کافه، که هر کس بقدر استعداد در صنعتی کوشد که نظام کل و نوع و شخص در آن است و هر که نه چنین کند، مستحق سخط و عقوبت ایزد تعالی باشد.» (میرفندرسکی: ۱۳۱۷: ۵ و ۴). میرفندرسکی شیوه تن پروری و تن آسایی را مذموم می شمرد و هر عقیده ای که برخلاف معاش انسانی باشد و انسان را به ترک پیشه و هنر و کار تحریض کند رد می کند و بر همین اساس سلوک بی عملی صوفیان را مورد انتقاد قرار می دهد: «جماعتی خود را بر صوفیان بندند و به توکل گویند و معنی توکل این دانند که نظام کل معطل باید بود تا آنچه خورند و پوشند همه حرام باشد که معاونت نکنند و معاونت یابند.» (همان، ۴۳)، اما میرفندرسکی برعکس دیگر فیلسوفان اخلاق، وجود برخی از گروه های فاقد طبقه همچون معرکه گیران، شعبده بازان، بندبازان و نقالان و ارباب نمایش و سرگرمی را برای جامعه ضرورت می داند و این ضرورت را عقلانی اعلام می دارد؛ چرا که افراد جامعه برای «تیزکردن ادوات» یا به تعبیر دیگر تجدید قوای روحی برای فعالیت های بیشتر نیازمند تمدد فکر و روح و تقویت مزاج اند و تمام این تأکیدات در واقع برای پیشرفت کار است و بر این اساس تفریح را ضروری و اهل آن همچون «بازیگران و حقه بازان و اصحاب اساطیر و اهل مضحکه و ملعبه» را برای جامعه لازم می شمرد. او معتقد است کار دائمی انسان را فرسوده می کند: «از کار خود، ایشان را ملالت پیدا شده باشد و وقت عطلت اهل مدن باشد مثل عیدها، روزها که در آن کار عادت نباشد، در مدن بنا بر عادت ها و شریعت های اهل مدن تا اواخر روزها که بکار مشغول نباشند... که نشاطی در اهل مدن از دیدن و شنیدن ملعبه و مضحکه و افسانه پیدا شود و رفع ملالتشان گردد و قوای عاقله در ایشان قوی شود و این بمنزله تیز کردن ادوات است... و این سخن بر ظاهر عقل است.» (همان، ۱۲). میرفندرسکی در واقع گروه های فوق الذکر را که طبق تصور نخبگان دارای شایستگی، صلاحیت و کارآمدی لازم برای به رسمیت شناخته شدن نداشته اند را بهنجار و کارآمد معرفی و به نوعی آن ها را در سنخ بندی های اجتماعی وارد کرد که امری کم سابقه یا بی سابقه بود، اما به نظر

می‌رسد تأیید برخی گروه‌های فاقد طبقه و به رسمیت شناخته شدن آنها توسط میرفندرسکی چندان مورد اقبال نخبگان و فرادستان قرار نگرفت. در داستانی، شاه عباس اول با کنایه و سرزنش درباره نظرات شیخ و حضور او در مجالس تفریح و معاشرت با اهل ملعبه می‌گوید: «می‌شنوم بعضی علما با اجامر و اوباش معاشرت و به بازی‌های ناشایست آنها تماشا می‌کنند...» میرفندرسکی پاسخ داد: «من همیشه در جمع آنان بوده‌ام و هیچ یک [از علما] را ندیده‌ام.» (راوندی، ۱۳۶۴: ۶۹۰/۵)

۶. نتیجه‌گیری

نخبگان و فرادستان بر اساس ارزش‌ها و هنجارهای ایدئولوژیک خود و نه واقعیت‌های عینی جامعه، به دسته‌بندی مردمان می‌پرداختند و آنها را در صنوف مختلف قرار می‌دادند و بخشی از جامعه را که با ارزش‌هایشان سازوگار نبود نادیده می‌گرفتند؛ فارغ از اینکه آنها به زیست اجتماعی خود سرگرم‌اند و تأثیرات خود را در جامعه می‌گذارند؛ تأثیراتی که در زندگی فرادستان نیز قابل مشاهده و ردیابی است.

برخی منابع دوره صفوی، سنخ‌بندی‌های اجتماعی از مردمان عصر خود به دست می‌دهند، اما این‌گونه به نظر می‌آید که از جامعیت لازم برای پوشش تمامی افراد جامعه برخوردار نباشد؛ مثلاً زنان که حداقل نیمی از جامعه را تشکیل می‌دادند به همراه عشایر و ایلات چادرنشین در این دسته‌بندی‌ها حضور ندارند و سخنی از ایشان در میان نیست؛ روستائینان نیز با عنوان کلی «اهل زراعت» معمولاً در قعر سلسله‌مراتب اجتماعی جای خوش کرده‌اند. سه دسته دیگر از سنخ‌بندی‌های چهارگانه اجتماعی این دوره مربوط به زیست شهری است؛ اهل قلم، اهل شمشیر و ارباب معاملات و پیشه‌وران هر سه در شهرها حضور دارند و این امر، وجه شهری این دسته‌بندی‌ها را برجسته می‌کند. اگرچه حتی این سنخ‌بندی شهرمداران، تمام اقشار اجتماعی شهری را نیز پوشش نمی‌داد و فاقد جامعیت است. بسیاری از گروه‌ها که در عرصه اجتماعی حضور داشته و دارای جهان‌بینی و سبک زندگی مخصوص به خود هستند، در این دسته‌بندی‌ها ملاحظه نشده‌اند. به نظر می‌رسد ملاک‌های سه‌گانه طرح‌شده در این نوشتار معیاری اولیه برای به رسمیت‌شناختن گروه‌های اجتماعی است: ۱- تقسیم‌کار

اجتماعی و کارآمدی گروه‌ها برای جامعه (از منظر گروه‌های فرادست)؛ ۲- درآمد و ثروت اقتصادی؛ ۳- تأکید بر وجه تولیدی کار، که مربوط به گروه‌های پایین‌دست جامعه همچون کشاورزان و پیشه‌وران می‌شود. بر این اساس گروه‌های فاقد سه معیار فوق در زمره فاقدین طبقه قرار دارند. گروه‌های خدمات‌دهنده و سرگرم‌کننده و یا نابه‌نجار در زمره این اقشار قرار دارند. گروه‌هایی همچون درویش، خدمتکاران، غلامان، کنیزان، روسپیان، کولیان، لولیان رمالان، دوره‌گردان، گدایان، باربران و حمالان، ایتم و عجزه، معلولان، مجنونان، اوباش، دزدان، راهزنان و معتادان و همچنین صنف‌های سرگرمی‌بخش جامعه چون معرکه‌گیران، بندبازان، شعبده‌بازان و نقالان. در کنار این موارد می‌توان به پیشه‌های کم‌تعداد و ضعیف که معمولاً صنوف مهمی را تشکیل نمی‌دادند نیز اشاره کرد؛ همچون صیادان دام‌گیر، ممرگیران و کوه‌گردان، سلاحان، ماهی‌بریزان و ماهی‌گیران، کبوتربازان، بهله‌دوزان و کیسه‌دوزان، مرغ‌فروشان و لالافروشان، جگربریزان، سایر جماعت متعلق به قوشخانه، جماعت شودمالان و دشتبانان، غسلان و گورکنان و لش‌کشان و نظایر این موارد که در زمره گروه‌های فاقد طبقه قرار می‌گیرند؛ گروه‌هایی که حضور آن‌ها در جامعه به رسمیت شناخته نمی‌شود و در منابع تاریخی یادی از آن‌ها به میان نمی‌آید؛ اقشاری که در فرایند ارزش‌گذاری نخبگان جامعه، بی‌اهمیت و بی‌ارزش تلقی و به حاشیه جامعه رانده شدند.

فهرست منابع

- ابن فوطی الشیبانی، کمال الدین ابوالفضل بن احمد (۱۳۵۱ ق.)، *الحوادث الجامعه و التجارب النافعه فی المائه السابعه*، وقف علی تصحیح و التعليق علیه استاد مصطفی جواد، بغداد: مکتبه العربيه.
- اسکندربگ ترکمان و محمد یوسف مورخ (۱۳۱۷)، *ذیل تاریخ عالم آرای عباسی*، تصحیح احمد سهلی خوانساری، تهران: اسلامیه.
- اشرف، احمد و علی بنوعزیزی (۱۳۸۸)، *طبقات اجتماعی دولت و انقلاب در ایران*، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران: نیلوفر.
- احمدزاده، محمدمیر (۱۴۰۲)، *تأملاتی در باب تاریخ فرهنگی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- افشار، ایرج (۱۳۷۵)، *یادگارهای یزد؛ معرفی ابنیه و آثار باستانی*، تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی.
- الویری، محسن (۱۳۸۴)، *زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه*، تهران: دانشگاه امام صادق.
- انصاری، ابراهیم (۱۳۷۷)، *نظریه‌های قشریندی اجتماعی و ساختار تاریخی آن در ایران*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- بیات، آصف (۱۳۷۹)، *سیاست‌های خیابانی جنبش تهی‌دستان شهری در ایران*، ترجمه سید اسدالله نبوی چاشمی، تهران: شیرازه.
- بیرو، آلن (۱۳۶۷)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: انتشارات کیهان.
- خواندمیر، امیر محمود (۱۳۷۰)، *تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب*، تصحیح محمدعلی جراحی، تهران: گستره.
- دوانی، جلال‌الدین محمد بن اسعد (۱۳۹۳)، *اخلاق جلالی*، تصحیح عبدالله مسعودی آرانی، تهران: اطلاعات.
- روانندی، مرتضی (۱۳۶۴)، *تاریخ اجتماعی ایران*، ج ۵، تهران: امیرکبیر.
- کرامپتون، رزماری (۱۳۹۶)، *طبقه و قشریندی اجتماعی*، ترجمه هوشنگ نایبی، تهران: نشر نی.
- سبزواری، ملا محمدباقر (۱۳۷۷)، *روضه الانوار عباسی (در اخلاق و شیوه کشورداری)*، تصحیح اسماعیل چنگیزی، تهران: آینه میراث.
- صفوی، سام میرزا (۱۳۱۴)، *تحفه سامی*، تصحیح وحید دستگردی، تهران: ارمغان.

تأملی نظری بر قشربندی اجتماعی جامعه صفوی؛ | ۱۴۷

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۴)، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۱)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگ.

فوران، جان (۱۳۷۷)، *مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه احمد تدین، تهران: رسا.

کریستن سن، آرتور (۱۳۶۷)، *تاریخ ایران در دروه ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: امیرکبیر.

گرامشی، آنتونیو (۱۳۶۲)، *نامه‌های زندان*، ترجمه مریم علوی تبار، تهران: آگاه.
گولد، جولیس و ویلیام کولب (۱۳۷۶)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ویراستار محمدجواد زاهدی مازندرانی، تهران: مازیار.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
مستوفی بافقی، محمد مفید (۱۳۴۰)، *جامع مفیدی*، ج ۳، به کوشش ایرج افشار، تهران: اسدی.
منشآت سلیمانی، (۱۳۸۸)، به کوشش رسول جعفریان، تهران: کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

میرفندرسکی، میرزا ابوالقاسم بن میرزا بزرگ (۱۳۱۷)، *حقایق الصنایع یا رساله صنایعیه*، به کوشش علی اکبر شهبابی، مشهد: نشر فرهنگ خراسان.

میرمحمد صادق، سیدسعید (۱۴۰۰)، *تاریخ صفویه به روایت سنگ‌نبشته‌ها*، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار و نشر سخن.

نصرآبادی، میرزا محمد طاهر (۱۳۱۷)، *تذکره نصرآبادی*، تصحیح وحید دستگردی، تهران: ارمغان.

یزدانی، سهراب (۱۳۸۸)، *مجاهدان مشروطه*، تهران: نشر نی.

مقالات

احمدزاده، محمدمیر (۱۳۹۹)، «ریشه‌های علمی - فکری پیدایش تاریخ فرهنگی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، سال ۲۶، شماره ۱۰۲.

انصاری، ابراهیم و علیرضا صنعت‌خواه (پاییز ۱۳۹۰)، «بررسی نظریات قشربندی اجتماعی با تأکید بر شرایط اجتماعی ایران»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، دانشگاه آزاد شوشتر، سال پنجم،

شماره ۱۴.

- صادقی، مقصودعلی، «جایگاه سنگ‌نشته‌های ایران دوران اسلامی در پژوهش‌های مردمان فرودست»، مردم‌نامه، تابستان و پاییز ۱۳۹۶، ش ۵ و ۴.
- صفت گل، تاج محمد، «تعامل طبقات اجتماعی با دولت در ایران عصر صفوی»، جامعه‌شناسی سیاسی ایران، سال سوم، پاییز ۱۳۹۹، شماره سوم.
- فتاحی‌زاده، ابوذر و محمدجواد عبداللهی، «مسئله عاملیت سیاسی فرودستان در تاریخ فرهنگی؛ یک مطالعه مقایسه‌ای»، تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، دانشگاه الزهراء، ۱۳۹۸، سال ۲۹، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸.
- قدیمی قیداری، عباس و دیگران، «بررسی اقشار فرودست جامعه در عهد ناصرالدین شاه قاجار» تاریخ پژوهی، تابستان ۱۳۹۲، شماره ۵۵.
- کشاوری، زهرا سادات و دیگران، «تبیین و تحلیل نقش طبقات اجتماعی در فرایند تمدنی دولت صفویه»، تاریخ اسلام و ایران، تابستان ۱۳۹۶، شماره ۳۴، پیاپی ۱۲۴.
- محمدی، سیدمحمدحسین، «تدابیر و سازکارهای حمایتی از فرودستان شهری در دوره صفویه»، تحقیقات تاریخ اجتماعی، ۱۴۰۱، ۱۲(۲).
- یوسفی‌فر، شهرام و دیگران، «بررسی فرایند بینواسازی جامعه شهری و ارزیابی واکنش فرودستان در سده دهم هجری، با رویکرد به منازعات قدرت در سده اول حکمرانی صفوی» پژوهشنامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، ۱۴۰۰، ۱۰(۲).

Transliteration

- Ahmadzadeh, Mohammad Amir (1979), *Reflections on Cultural History*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Alviri, Mohsen (2005), *Cultural Life and Political Thought of Shiites from the fall of Baghdad to the Rise of the Safavids*, Tehran: Imam Sadeq University.
- Ansari, Ebrahim (1998), *Theories of Social Stratification and Its Historical Structure in Iran*, Esfahan: University of Esfahan.
- Ashraf, Ahmad and Ali Banu Aziz (2009), *Social Classes, State and Revolution in Iran*, translated by Soheila Torabi Farsani, Tehran: Nīlōufar.
- Bayat, Assef (2000), *Street politics: poor people's movement in Iran*, translated by Seyyed Asadollah Nabavi Chashmi, Tehran: Šīrāzeh.
- Birou, Alain (1988), *Vocabulaire pratique des sciences sociales*, translated by Baqer Sarukhani, Tehran: Keihan Publications.
- Christensen, Arthur (1988), *L'Iran sous les Sassanides*, translated by Rashid Yasemi, Tehran: Amīr Kabīr.
- Crompton, Rosemary (2017), *Class and stratification*, translated by Houshang Nayebi, Tehran: Ney.
- Davani, Jalal al-Din Mohammad ibn Asad (2014), *Jalali Ethics*, edited by Abdullah Masoudi Arani, Tehran: Eṭṭelā'āt.
- ESkanderbeik Turkmān and Moḥammad Yusūf Mūvarek, *Zeil-e Tārīk-e 'Ālam Ārā-ye 'Abāsī*, edited by Ahmad Sahli Khansari, Tehran, Eslāmīyeh.
- Foran, John (1998), *The Fragile resistance: Social transformation in Iran from 1500 to the revolution*, translated by Ahmad Tadayon, Tehran: Rasā.
- Ġazālī, Abū Ḥāmed Moḥammad (1982), *Kīmīyā-ye Sa'ādat*, edited by Hossein Khadiv Jam, Tehran: 'Elmī va Farhangī.
- Giddens, Anthony (2007), *Sociology*, translated by Hassan Chavoshian, Tehran: Ney Publications.
- Gould, Julius and William Kolb (1997), *A dictionary of the social sciences*, edited by Mohammad Javad Zahedi Mazandarani, Tehran: Māzīyār.
- Gramsci, Antonio (1983), *Letters*, translated by Maryam Alavi Tabar, Tehran: Āgah.
- ḵāndmīr, Amīr Maḥmoūd (1991), *Tārīk-e Šāh Esma'īl va Šāh Ṭahmāsp*, edited by Mohammad Ali Jarahi, Tehran: Gostareh.
- Mīr Mohammad Sadeq, Seyyed Saeed (1971), *Safavid History as Narrated by Stone Inscriptions*, Tehran, Mahmoud Afshar Endowment Foundation and Soḵan Publishing House.
- Mīrfendereskī, Mīrzā Abūlqāsem b. Mīrzā Bozorg (1938), *Haqqāyeq ul-Šanāye' or Rīsaleh al-Šanā'īyeh*, edited by Ali Akbar Shahabi, Mashhad, Farhang ḵorāsān Publishing House.
- Monša'āt Soleīmānī, (2009), edited by Rasoul Jafarian, Tehan, Library and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly.
- Mostūfī Bāfqī, Moḥammad Mofīd (1961), *jāme'-e Mofīdī*, Vol. 3, edited by Iraj Afshar, Tehran: Asadī.
- Našrābādī, Mīrzā Moḥammad Ṭāher (1938), *Tazkereh-e Našrābādī*, edited by Vahid Dastgerdi, Tehran, Armaghān.
- Ravandi, Morteza (1985), *Social History of Iran*, Vol. 5, Tehran: Amīr Kabīr.
- Sabzevārī, Mollā Moḥammad Bagher (2000), *Rawḍat ul-Anwār-e 'Abbāsī* (in Ethics and Statecraft), edited by Esmail Changizi, Tehran: Āyeneh Mīrās.
- Šafavī, Sām Mīrzā (2015), *Toḥfeh Sāmī*, edited by Vahid Dastgerdi, Tehran, Armaghān.

Ṭūsī, kājeh Naṣīr al-Dīn (1995), Aḳlāq-e Nāṣerī, edited by Mojtaba Minovi Alireza Heidari, Tehran: kārzmī Publications.

Yazdani, Sohrab (2009), Mojāhedān-e Mašroūteh, Tehran: Ney Publishing House.

Articles:

- Ahmadzadeh, Mohammad Amir (2019), "Scientific-intellectual roots of the emergence of cultural history ", Methodology of Humanities, Year 26, Issue 102.
- Ansari, Ebrahim and Alireza Sanatkah (Fall 2011), "A Study of Social Stratification Theories with Emphasis on Iranian Social Conditions", Journal of Social Sciences, Shushtar Azad University, Year 5, Issue 14.
- Fattahizadeh, Abuzar and Mohammad Javad Abdollahi (2019), "The Dilemma of Subalterns Political Agency in Cultural History: a Comparative Study", Historical Perspective and Historiography, Alzahra University, 29, No. 23, serial 108.
- Keshavarz, Zahra Sadat and others, (2017), "Explain And Analyze The Role Of Social Classes In The Process Of Civilization In Safavid Government", History of Islam and Iran, No. 34, serial 124.
- Mohammadi, Seyyed Mohammad Hossein, (1401). "Measures and Mechanisms of Support for the Urban Lower Classes in the Safavid Era", Social History Research, 12(2).
- Qadimi Qaidari, Abbas and others, (2013), "A Study of the Lower Classes of Society during the Era of Nasser al-Din Shah Qajar" History Research, No. 55.
- Sadeghi, Maghsoud Ali, (2017) "The Place of Stone Inscriptions of Islamic Era of Iran in Research on Subordinate Peoples", Mardom Nameh, No. 4 and 5,.
- Sefat Gol, Taj Mohammad (2019), "Interaction of social classes with the government in Safavid Iran (1148-907)", Political Sociology of Iran, Year 3, Issue 3.
- Yousefifar, Shahram and others, (1400), "Investigating the process of impoverishing urban society and evaluating the reaction of the lower classes in the tenth century AH, in response to power conflicts in the first century of Safavid rule," Journal of Social and Economic History, 10(2).

A Theoretical Reflection on the Social Stratification of the Safavid Society; by Approaching the Situation of Urban Classless Groups

Extensive Abstract

The elites and the upper classes, based on their ideological values and norms and not on the objective realities of society, categorized the people of the society and placed them in different classes, and ignored a part of the society that was not compatible with their values. Regardless of the fact that they are busy with their social life and have their effects on society. Effects that can also be seen and traced in the lives of the upper classes. Accordingly, it is necessary to provide the necessary basis for their re-reading and narration by using an appropriate approach and method and recognizing the classless groups and identifying them as members of the Safavid period society. The purpose of this article is to further emphasize the entry of researchers into the uneven and uncharted territory of cultural and social history research, which poses many difficulties for researchers in this field.

Method

The approach of the present study is exploratory and its method is qualitative, and it attempts to trace classless groups as an approach to understanding the lower social strata of Safavid society by drawing on the microhistory method, which is one of the study axes in modern cultural history. In fact, the central signifier of microhistory studies and investigations is formed by strata that have not been considered in the traditional historical narrative.

Achievement and conclusion

Some sources from the Safavid period provide social classifications of the people of their era. However, it seems that they do not have the necessary comprehensiveness to cover all members of society. For example, women, who constituted at least half of the society, along with nomads and nomadic tribes, are not present in these classifications and there is no mention of them. Villagers, also known as "farmers," are usually at the bottom of the social hierarchy. Three other groups of the four social classifications of this period are related to urban life. Writers, swordsmen, and merchants and craftsmen are all present in cities, which highlights the urban aspect of these categories. However, even this urban classification did not cover all

urban social strata and lacks comprehensiveness. Many groups that are present in the social arena and have their own worldview and lifestyle are not considered in these categories. It seems that the three criteria proposed in this article are the primary criteria for recognizing social groups: 1- Social division of labor and the efficiency of groups for society (from the perspective of upper-class groups) 2- Income and economic wealth 3- Emphasis on the productive aspect of work, which is related to lower-class groups such as farmers and craftsmen. Accordingly, groups that lack the above three criteria are classified as classless. Service, entertainment, or abnormal groups are among these groups.

Keywords: marginal group, social stratification, cultural history, Safavid period, subordinates.

Datis, the Commander of Darius the Great in the Battle of Marathon: Persian or Median?

Tahmoores Mehrabi¹

Abstract

With the establishment of the Achaemenid state by Cyrus the Great (550-530 BC), although the Median empire was dissolved, many Median commanders joined Cyrus the Persian, two of whom were Harapagus and Mazaris. During the time of Cambyses, the Medes were with the Persians in many battles, but during the time of Darius, with the rebellion of Gaumata and the rebellion of Phraortes in Media and Parthia, Darius became pessimistic towards the Medes and believed that the Medes were planning to establish their own government again. In order to reduce the influence of the Medes and because of the rebellion that threatened the Achaemenid Empire, he put the name of Medes in the tenth place in the list of satrapies in the Behistun Inscription. However, Darius commanded the Battle of Marathon in 490 BC. handed over to Datis. There are still debates and differences of opinion among researchers about whether Datis was a Median or a Persian, but in most Greek writings, he is referred to as “a Mede”. Considering that Darius was completely pessimistic towards the Medes at this point in time and

1. PhD student of ancient Iranian history, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
t.mehrabi91@gmail.com

Received: May 14, 2024 - Accepted: Oct 1, 2024



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

actually saw the Medes as a threat in overthrowing the Persian government, the presence of a Median commander in the battle of Marathon is far from expected and it seems that Datis has been Persian. So far, no independent research has been done about Datis, only in some books and when describing the battle of Marathon, he has been mentioned in passing. In this essay, using ancient historical reports and archeological data, the character of Datis, whether he is a Median or a Persian, and the reason why he was chosen by Darius to command the battle of Marathon will be analyzed. By examining and analyzing the sources, it seems that Datis was Persian and not Median.

Keywords: Achaemenids, Medes, Darius the Great, Datis, Battle of Marathon.

داتیس، فرمانده داریوش بزرگ در نبرد ماراتن: پارسی یا مادی؟

طهمورث مهرابی^۱

چکیده

با تشکیل حکومت هخامنشی توسط کوروش بزرگ (۵۵۰-۵۳۰ پ.م)، اگرچه شاهنشاهی مادها برچیده شد، اما بسیاری از فرماندهان مادی با کوروش پارسی همراه شدند که دو تن از آنها هاراپاگ و مازاریس بودند. در زمان کمبوجیه نیز، مادها در بسیاری از نبردها همراه پارسیان بودند، اما در زمان داریوش با قیام گئومات و شورش فرورتیش در ماد و پارت، داریوش نسبت به مادها بدبین شد و معتقد بود که مادها قصد دارند دوباره حکومت خود را تشکیل دهند. وی برای کاهش نفوذ مادها و به دلیل شورش‌های شاهنشاهی هخامنشی را تهدید کرده بود نام ماد را در کتیبه بیستون، در فهرست ساتراپی‌ها در جایگاه دهم قرار داد؛ با این همه، داریوش فرماندهی نبرد ماراتن در سال ۴۹۰ پ.م. را به داتیس سپرد. هنوز در بین پژوهندگان درباره مادی یا پارسی بودن داتیس بحث و اختلاف نظر وجود دارد، اما در بیشتر نوشته‌های یونانی از وی با نام «داتیس مادی» یاد شده است. با توجه به اینکه داریوش در این برهه از زمان کاملاً نسبت به مادها بدبین بود و در حقیقت مادها را نوعی تهدید در براندازی حکومت پارس می‌دید، وجود فرمانده‌ای مادی در نبرد ماراتن بسیار دور از انتظار بوده و به نظر می‌رسد «داتیس پارسی» بوده است. تاکنون درباره داتیس

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران باستان دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

Tahmores.mehrabi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۵ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۷/۱۰



تحقیق مستقلی صورت نگرفته است، تنها در پاره‌ای از کتاب‌ها و هنگام شرح نبرد ماراتن به وی اشاره‌ای گذرا شده است. در این جستار، با استفاده از گزارش‌های تاریخی کهن و داده‌های باستان‌شناختی، به واکاوی شخصیت داتیس، مادی یا پارسی بودن وی و دلیل انتخاب وی توسط داریوش برای فرماندهی نبرد ماراتن پرداخته خواهد شد. با بررسی و تجزیه و تحلیل منابع به نظر می‌رسد داتیس پارسی بوده است نه مادی.

واژه‌های کلیدی: هخامنشیان، مادها، داریوش بزرگ، داتیس، نبرد ماراتن.

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

پس از سقوط شاهنشاهی ماد، سپاهیان ماد در بیشتر لشگرکشی‌های هخامنشیان شرکت می‌جستند و به آنان در نبردهای داخلی و خارجی کمک می‌کردند. در جنگ هخامنشیان با آتیان در ماراتن (سال ۴۹۰ پ.م)، یکی از سرداران ایرانی داتیس بود. داتیس که در لوحی کشف‌شده در تخت جمشید نیز نام او آمده است، در بیشتر منابع بدون اشاره به نام مادر یا پدر به صورت «داتیس مادی» یاد شده است. می‌دانیم که علاوه بر هرودوت، دیگران نیز گاهی هخامنشیان و شاهنشاهی آنان را «مادی» می‌نامیدند و این احتمال وجود دارد که به همین دلیل پیوسته نام داتیس در نوشته‌های آنان با مادی همراه باشد. داریوش که در صدد بود تا یونانی‌ها را به دلیل ندادن آب و خاک تنبیه کند، مردونیه را از این جهت که تجربه کافی نداشت معزول و داتیس را سردار نبرد با ارتزی و آتن کرد. داتیس زمانی به فرماندهی در ماراتن انتخاب شد که داریوش به تازگی از قیام مادها فارغ شده و به تنبیه آن‌ها پرداخته بود. وی حتی نسبت به مادها در گرفتن قدرت مرکزی که توسط گئومات صورت گرفته بود، بدبین بود که بلافاصله بعد از آن نیز با شورش فرورتیش مادی روبه‌رو شد؛ شورش که از دید داریوش، از بزرگ‌ترین و خطرناک‌ترین سرکشی‌هایی بود که تا آن زمان شاهنشاهی هخامنشی و حکومت

داریوش را تهدید می‌کرد. برکناری مردونیه و انتخاب داتیس که تا آن زمان نامی از وی برده نشده بود، دو نکته را به همراه دارد؛ یا داتیس شخصیتی فعال و نام‌آور در امور جنگ و آشنا به تاکتیک‌های جنگی در برابر یونانی‌ها بود، یا این شخص پارسی و از حاکمان مناطق معروف و در حقیقت پارسی‌زاده بوده است؛ زیرا پیش از آن نیز به دستور داریوش مأمور تفحص در آسیای کوچک بود.

هر چند کمبود منابع و شواهد تاریخی باعث شده است که شخصیت و جایگاه سیاسی داتیس در تاریخ هخامنشیان فقط با نبرد ماراتن، بدون شرح جزئیات درباره خود این فرمانده همراه شود، اما شواهد کافی برای بررسی شخصیت تاریخی وی و نقش او در تاریخ سیاسی هخامنشیان به ویژه در دوره داریوش باقی مانده است که با بررسی آن‌ها می‌توان تا حدود زیادی به نقش و جایگاه سیاسی داتیس و فرزندانش در تحولات سیاسی دوره هخامنشیان پی‌برد. درباره نبرد ماراتن و فرمانده آن، غیر از نوشته‌های یونانی، مدارک دیگری باقی نمانده است؛ البته همان‌طور که گفته شد این منابع به پارسی یا مادی بودن داتیس که موضوع این پژوهش هست اشاره‌ای نداشته‌اند، بلکه بیشتر به گزارش نبرد ماراتن پرداخته‌اند؛ لذا منابع یونانی که می‌توانند ما را در این زمینه یاری دهند تاریخ هرودوت، پرسیکای کتزیاس، مجموعه تاریخی دیودورس، و از پژوهندگان جدید به امپراتوری هخامنشی، نوشته پیر بریان، تاریخ ماد از دیاکونوف، پادشاهی ماد از اقرار علی‌یف، تاریخ سیاسی هخامنشی از داندامایف و تاریخ شاهنشاهی هخامنشی از اومستد اشاره کرد که آنان نیز گذرا و تنها به ذکر داستان نبرد ماراتن اشاره کرده و به داتیس و جایگاه و تبار او پرداخته‌اند. برخی از روایات آن‌ها نیز در خصوص شکست داتیس (تاریخ شاهنشاهی هخامنشی از آلبرت اومستد) چندان قابل اطمینان نیستند و در استفاده از آن‌ها باید احتیاط لازم را داشت تا نتیجه‌گیری به بی‌راهه نرود. این جستار با درک این مطلب تلاش دارد، با تکیه بر منابع این دوران و داده‌های باستان‌شناسی و با استفاده از شیوه پژوهش‌های تاریخی، ابتدا به ریشه‌شناسی این نام، مادی یا پارسی بودن داتیس و نقش و جایگاه این فرمانده و فرزندان وی در تاریخ هخامنشیان بپردازد.

۲-۱. اهمیت و ضرورت پژوهش

آنچه اهمیت این پژوهش را دو چندان می‌کند نخست اندیشه‌های تقریباً یکسان مورخان درباره‌ی روایت تبار و مادی خواندن داتیس است و دو دیگر، فقدان پژوهشی مستقل که به تحلیل انتقادی روایت هرودوت و دیگر مورخان یونانی بپردازد. باید توجه داشت با توجه به مادی خواندن شاهنشاهی هخامنشی توسط یونانیان و یا خطاب قراردادن شخصی که ساتراپ آن منطقه است به این نام، در نتیجه این پژوهش می‌تواند اهمیت فراوانی برای درک و تصور ما از روابط مادها و پارس‌ها از اوایل شاهنشاهی هخامنشی و فرماندهان برجسته هخامنشی داشته باشد.

۲. بحث

۲-۱. نام‌واژه داتیس و مادی یا پارسی بودن آن

داتیس (Dâtis) که در لوحی کشف‌شده در تخت جمشید نام او به صورت دتیه (Da-ti-ya) و در ارمنی به شکل Դատիս و به یونانی به صورت داتیس / Δάτις دیده می‌شود از ریشه «دا» که از دادر = Dadar می‌آید و «تایس = Tis» به معنی بخشنده، گرفته شده و به معنی «بخشیده خدا» یا همان «خداداد» است (Schmitt, 1984: 468; Schmitt, 1994: 1-2; Briant, 2002: 370; Briant, 2012: 198) و یا اینکه به کدام قوم از اقوام مادی تعلق دارد، پیوسته «داتیس مادی» خوانده شده است (Herodotus, 1890/ VI: 94). داتیس نامی است به زبان یونانی، که همان دتیه (Da-ti-ya) در لوح کشف‌شده در تخت جمشید است (Sekunda, 2002: 15-16; Lewis, 1980: 195). با وجود اینکه تقریباً منابع یونانی او را مادی معرفی کرده‌اند، اما منطقی نیست او را با عنوان یک مادی در این برهه از تاریخ در کنار برادرزاده داریوش در نبرد ماراتن بپذیریم (Georges, 2000: 29; Lewis, 1980: 195).

هرودوت و دیودورس بیان می‌کنند که داتیس دارای نژاد مادی بود (Herodotus, 1890/ VI: 94; Diodorus Siculus, 1956/X, 97). مادها در دوران هخامنشیان جایگاه

| داتیس، فرمانده داریوش بزرگ در نبرد ماراتن: پارسی یا مادی؟ | ۱۵۹

برجسته‌ای داشتند و حتی کورش بزرگ به پارس‌ها دستور داد جبهه مادی بپوشند. اصولاً امپراتوری هخامنشیان از دید خارجیان بیشتر با عنوان امپراتوری ماد شناخته شد که این امر گاهی اوقات در نامیده‌شدن افراد پارسی به مادی نیز اتفاق می‌افتاد (Frye, 1965: 85; Munson, 2009: 460). در کتیبه‌های پارسی باستان در دوره هخامنشیان نام مادها در بیشتر موارد با نام پارس‌ها همراه شده و نیز در کنار هر کدام از نخبگان یا اشراف پارسی در تخت جمشید یک شخص مادی تصویر شده است (Imanpour, 2002: 76). 2003: 76 مردمان دوران باستان به ویژه یونانی‌ها و مصری‌ها شاهنشاهی هخامنشیان را ادامه دولت ماد می‌دانستند و از جنگ‌های ایران و یونان تحت عنوان جنگ‌های مادی یاد می‌کردند و حتی پارسیان را مادی می‌نامیدند (Tuplin, 1994: 230-150; Godley, 1960: 161-171). همه این موارد می‌توانند عاملی برای نامیده‌شدن «داتیس پارسی» توسط هرودوت و دیگر مورخان که از وی پیروی کرده‌اند، به «داتیس مادی» شود.

علاوه بر تمام این موارد، خود نام «دَتیَه» نیز بسیار بحث‌برانگیز است. مورخان بدون توجه به نام‌واژه این اسم، آن را مادی می‌نامند، اما دَتیَه یک نام کاملاً پارسی است. نام دَتیَه (Da-ti-ya) را می‌توان در کنار نام «مَرتیه» (Martiya/ Mar-ti-ya) قرار داد که در زمان داریوش بزرگ در عیلام شورش کرده بود و همان‌طور که می‌دانیم به گفته داریوش و مورخان امروزی، مَرتیه یک نام کاملاً پارسی است (Briant, 2002: 120). (Tavernier, 2004: 26-28; 122) و این نام‌شناسی در مورد نام‌واژه دَتیَه نیز کاملاً صدق می‌کند؛ بنابراین (Da-ti-ya) نیز باید یک نام پارسی باشد، اما عامل دیگر نامیده‌شدن داتیس به داتیس مادی، ناشی از سوء برداشت یونانی‌ها از رفتار هخامنشیان در رابطه با افراد برجسته ایرانی است. بدین معنی که آنان افراد برجسته ایرانی را با نام ایالتی که بر آن حکومت می‌کردند می‌شناختند (Sekunda, 2002: 15-16). پلوتارک می‌گوید که داتیس یک ساتراپ بوده است (Plutarch's, 2007: 302-305, 323) و این اطلاعات در سواداس نیز تکرار شده است. سواداس علاوه بر اینکه داتیس را یک ساتراپ می‌نامد، از داتیس تحت عنوان «داتیس پرسس» سخن می‌گوید (Briant, 2002: 893).

احتمالاً داتیس یک پارسی بوده است که مسئولیت استانداری/ساتراپی «ساتراپ ماد» را برعهده داشته است (Sekunda, 2002: 15-16) و شاید به همین دلیل «داتیس مادی» خوانده شده است. وی احتمالاً فعالیت خود را نیز از زمان کمبوجیه آغاز کرده و در زمان داریوش نقش نظامی درجه یک را در پایان دهه ۴۹۰ پ.م ایفا کرد (Briant, 2002: 81). اینکه در این برهه از زمان که داریوش کاملاً از سوی مادها تهدید جدی شده بود، با کنار نهادن مردونیه و انتخاب یک شخص مادی به عنوان فرمانده نبرد ماراتن، شخصی که از نظر رتبه و درجه چندان جایگاهی را به خود اختصاص نداده بود، آن هم برای نبردی که خود داریوش به خطرات آن کاملاً واقف بود، کاری خطرناک و به دور از انتظار می نمود و مسلماً داتیس بدون سابقه چنین جایگاهی را نمی توانست اشغال کند؛ بنابراین همانطور که گفته شد داتیس باید یک پارسی و ساتراپ ماد بوده باشد و شاید اشاره پلوتارک به واقعیت نزدیک باشد که او را یک ساتراپ می نامد (Plutarch's, 2007: 893).

۲-۲. داتیس، ساتراپ ماد

پس از کوچ آریایی ها به درون ایران که گویا مادها، پارس ها و پارت ها آخرین موج از این کوچ آریایی بودند (Imanpour, 2012: 101-109)، نام مادها برای اولین بار در کتیبه شالمانصر سوم در اواسط قرن نهم پیش از میلاد در کنار سایر اقوام ساکن در دامنه کوه های زاگرس آمده است (Parpola, 1970: 230-231; Olmstead, 1951: 117; Levine, 1969: 77; Kuhrt, 2007: 22-28). در سده ششم پیش از میلاد نیز، مادها پادشاهی مستقلی تشکیل دادند که به اوج توانایی خود رسید، و رهبر سلحشور و تیزهوش آن، هووخشتر (Huvakhshathra)، در ۶۱۲ پ.م دولت آشور را برانداخت و بر بخش وسیعی از ایران تسلط یافت (شاپور شهبازی، ۱۳۵۰: ۱). طبق نوشته تاریخی بابلی، هنگام لشکرکشی آستیاک علیه پارس ها در سال ۵۵۰ پ.م سپاهش بر او شوریدند، او را گرفتار کردند و به کوروش سپردند (گرانفسگی، ۱۳۵۹: ۷۰). با تشکیل حکومت هخامنشی توسط کوروش بزرگ، بسیاری از سرزمین ها و قبایل

تحت سلطه وی درآمدند و مناصب نظامی و درجه اول را در اختیار گرفتند. در میان اقوامی که تحت سلطه پارس ها درآمدند، مادها تنها کسانی بودند که مناصب درجه اول را اشغال کردند به طوری که کوروش برای سرکوبی شورش های متعدد از فرماندهان مادی استفاده می کرد (Munson, 2009: 460). وی با شنیدن خبر شورش پاکتوس لیدیایی، مازارس مادی را مأمور عملیات سرکوب و فتح مجدد آن خطه کرد و مازارس نیز به خوبی از عهده این عملیات بر آمد. پس از مرگ مازارس، مادی دیگری به نام هاراپاگ، همان که هنگام فتح ماد به کوروش گرویده بود و باعث پیشرفت کار وی شد، جانشین او شد و فرماندهی را به عهده گرفت. وی از اشراف و بزرگان ماد بود و از متنفذترین اعیان ماد به شمار می رفت. او بود که فتح کرانه ساحلی آسیای کوچک و شهرهای ایونی را به انجام رساند (شایان، ۱۳۵۱: ۷۴; Christoph, 2011: 689-693; Munson, 2009: 460; Frye, 1965: 81; Frye, 1965: 85; Imanpour, 1998: 200).

پس از مرگ کوروش و با جانشینی کمبوجیه روند ورود مادها به دربار پارس متوقف نشد و مادها همچنان مقامات مهم دربار را اشغال کرده بودند، اما آن جایگاهی را که در زمان کوروش بزرگ داشتند در زمان کمبوجیه به دست نیاوردند. به همین دلیل زمانی که کمبوجیه در مصر به سر می برد، شاید مادها به رهبری گئومات مغ که مادی بود، دست به کودتا زده و حکومت را برای مدت چند ماه از دست پارس ها خارج کردند (Kent, 1953: 116-120). اما با روی کار آمدن داریوش اوضاع دربار کاملاً دگرگون شد. وی دست مادها را از حکومت کوتاه کرد و ساتراپی ماد را برای کاهش نفوذ و اعتبار آن آخرین ساتراپی های غربی قرار داد. شاهنشاهی هخامنشیان به بخش های سیاسی اداری مختلف تقسیم می شد که آوانویسی بابلی برای واژه فارسی باستان خشترپاون (xšaçapāvan = نگهبان شاهی) بود و به یونانی ساتراپ می نامیدند. واژه ساتراپ به معنای سرزمین، استان، شهرستان، دولت و کشور به کار می رفت و

بعدها به شهرهای امروزی نیز اطلاق شد (داندامایف، ۱۳۹۱: ۱۸؛ Briant, 2002: 64-70). در زمان نگارش کتیبه بیستون، نام ماد در ردیف ساتراپی دهم قرار گرفت، البته در دیگر کتیبه‌های به‌جا مانده، ماد جایگاه خود را به دست آورد (Lecoq, 1997: 246).

آوردن نام مادها در ردیف دهم و نهم در کتیبه داریوش در بیستون (Db) و پرسپولیس (Dpe) می‌تواند علاوه بر تأثیر شورش‌های پیاپی در سرزمین ماد در زمان روی کار آمدن داریوش بزرگ، ناشی از عوامل متعدد دیگری نیز باشد که در چنین تصمیمی نقش عمده‌ای داشته است؛ هرچند به دلیل روی کار آمدن داریوش شورش‌های متعددی خصوصاً در سرزمین‌های مرکزی و نزدیک به مرکز حکومت مانند سرزمین پارس، عیلام، بابل و ماد اتفاق افتاد، اما این شورش‌ها در ماد و توسط مادی‌ها با شدت بیشتری برخوردار بود (ایمانپور، ۱۳۸۸: ۳۶)، که برای مثال می‌توان به شورش گئوماته در پیشیا هووادا (Paisiyāvuhvada) در نسای ماد (Db، ستون ۱، بند ۱۱، سطر ۳۶)، شورش فرورتیش در کودروش (kudurus)، در سرزمین ماد (Db، ستون ۲، بند ۱۲، سطرهای ۶۵-۶۶)، شورش چیستتخمه (Cicantaxma)، که خود را از خاندان هوخستره مادی می‌دانست (Db، ستون ۱۴، بند ۸۲) در اسگرته (Asgarta) نام برد (Kent, 1953: 126-135)، اما در این زمان، داتیس که احتمالاً، باید مانند داریوش فعالیت رسمی خود را از زمان کمبوجیه آغاز کرده باشد، مورد توجه داریوش قرار گرفت و ساتراپی ماد به وی سپرده شد (Sekunda, 2002: 15-16). به ویژه زمانی که داریوش با شورش‌های بزرگی در پارس، پارت، عیلام و دیگر مناطق شاهنشاهی روبه‌رو شد.

داریوش در نیمه ژانویه سال ۵۲۱ پ.م. پس از سرکوب بابلی‌ها، پایگاه فرماندهی خود را برای نبرد با شورش مادها و دیگر شورش‌ها، در ساتراپی ماد که فرماندهان او در این ساتراپی با سختی‌های زیادی روبه‌رو شده بودند، قرار داد. در آغاز شهریاری داریوش بزرگ، یکی از مادها به نام فرورتیش که خود را خشریته از تخمه هوخستره می‌خواند، مادها را به شورش برانگیخت و مردمانی از سرزمین‌های پرتوه و هیرکانی نیز به او پیوستند؛ اگرچه فرورتیش در نبردی خونین از سپاهیان داریوش شکست خورد و به راگا (= ری) گریخت، اما همچنان به کمک پرتوه‌ای‌ها و هیرکانیان امیدوار بود.

داتیس، فرمانده داریوش بزرگ در نبرد ماراتن: پارسی یا مادی؟ | ۱۶۳

فرورتیش در راگا نیز شکست خورد، اما توانست یک‌چند از قلمرو خود در برابر سپاهیان داریوش دفاع کند و تنها در نتیجه برتری خردکننده نیروهای حریفان مغلوب شد (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۴۰۰؛ توین بی، ۱۳۷۸: ۴۴؛ دیاکونوف، ۱۳۴۴: ۶۶۶-۶۶۷؛ هینتس، ۱۳۸۶: ۱۴۵؛ فرای، ۱۳۸۸: ۱۵۴؛ داندامایف، ۱۳۸۹: ۱۶۰؛ علی یف، ۱۳۸۸: ۴۴). (Sykes, 1958: 61,160; Kent, 1953: 127; 44).

سرانجام داریوش اول، سپاهی را برای کمک به پدرش ویشتاسپ در ۵۲۱ پ.م به شرق اعزام کرد تا او توانست شورش‌های پارت و هیرکانیه را که به کمک فرورتیش برخاسته بودند سرکوب کند (کوک، ۱۳۸۴: ۱۱۱؛ داندامایف، ۱۳۸۹: ۱۴۲). وی با پارتی‌های شورشی و هیرکانی‌ها جنگید (Kuhrt, 2007/ I: 140). و در روز ۱۱ ژوئیه ۵۲۱ پ.م. ویشتاسپه بر پارت و هیرکانی‌های شورشی پیروز شد که مطابق نوشته کتیبه بیستون (Db) ۶۵۲۰ کشته و ۴۱۹۲ اسیر دادند (Kent, 1953: 127; Bivar, 2012: 1-3).

به نظر می‌رسد یکی از سرداران داریوش که در این زمان در ماد به نبرد با فرورتیش مادی می‌پرداخت و داریوش برای کمک به وی ستاد فرماندهی خود را در ماد برپا کرد، داتیس پارسی بوده است؛ اگرچه در این زمینه نمی‌توان نظر قطعی داد، اما شواهد و مدارک حاکی از آن هستند که یا داتیس قبل از شورش ماد حاکم این منطقه بوده است، به طوری که فرورتیش برای نبرد با داریوش بیشتر به نیروهای پارت و هیرکانی امیدوار است تا به نیروی مادی و یا اینکه بعد از ورود داریوش به ماد و نبرد با سرکرده مادی که خود داریوش بر وی پیروز می‌شود، داتیس را ساتراپ ماد قرار می‌دهد (Sekunda, 2002: 15-16; Briant, 2002: 893; Plutarch's, 2007: 302-305, 323).

البته این احتمال نیز وجود دارد که وی در زمان شورش‌ها در غرب دارای مسئولیت بود (Sekunda, 2002: 15-16). در تأیید این نظر باید به لوحی اشاره کرد که در تخت جمشید کشف شده و داتیس در آن سندی را با خود حمل می‌کند.

در لوح کشف شده در تخت جمشید، داتیس یک سند مهر و موم شده متعلق به پادشاه را با خود حمل می‌کند. او از طریق ساردیس در ماه یازدهم سال ۲۷ به نزد پادشاه در پرسپولیس رفت.

(7 mar-ri-is KAS\lg m.Da-ti-ya gal-ma du-is hal-mi m.sunki-na ku-iz h.Is-par-da-mar pir-ra-dazi- is riz1-zi-i[s] h. Ba-ir-[sa] m.sunki-rik1-ka pa-ras d.ITU.lg Sa-mi-man- a rtas1 h.be-ul 27-um-men h.Hi-da-li).

«داتیه ۷ مریش شراب به‌عنوان جیره دریافت کرد. وی سندی مهر و موم شده (هلمی) از شاه را به همراه داشت، او از ساردیس حرکت کرد و به نزد پادشاه در پرسپولیس رفت در ماه یازدهم از سال ۲۷ در هیدالی»

آوردن نام داتیس در شمار دریافت کننده‌گان جیره شراب تخت جمشید خود گویای مقام برجسته سیاسی و اداری اوست. تعداد اندکی از افرادی که در سهم‌بندی تخت جمشید نام برده شده‌اند، سهمی به بزرگی هفت لیتر از شراب یا آبجو را دریافت کرده‌اند و یا حتی نام آن‌ها در این اسناد ذکر شده است. طبق دانسته‌های ما پارانکه (=فرنکه) یعنی عموی پادشاه و مسئول اداری امور اقتصادی پارس توانسته است این مقدار شراب دریافت کند که سهمش برابر با ۹۰ لیتر است (ویسهوفر، ۱۳۹۰: ۹۵). گوبریاس، پدر مردونیوس نیز، یکی از بزرگ‌ترین مردان پادشاهی است که برابر با ۱۰۰ لیتر شراب دریافت می‌کند.

این لوحه بین ۱۷ ژانویه و ۱۵ فوریه ۴۹۴ در هیدالی نوشته شده است و تنها سه ایستگاه در مسیر تخت جمشید تا آنجا وجود داشته داشته است و هم اکنون داتیس در هیدالی قرار دارد که تنها سه ایستگاه از پادشاه در تخت جمشید فاصله دارد؛ بنابراین این سفر را می‌توان یک سفر چهار روزه تخمین زد، البته اگر بدون اسب باشد، اما او سریع‌تر حرکت کرده است؛ بنابراین وی دارای اسب نیز بوده است که احتمالاً تجهیزات خاصی را نیز به همراه داشته است (Sekunda, 2002: 15-16; Lewis, 1980: 195- 196).

در هر حال تاریخ این لوحه را می‌توان زمستان و قبل از شورش ایونی‌ها در نظر گرفت. داتیس تحت فرمان داریوش مسافرت می‌کند؛ معمولاً مسافرت‌ها از نقطه آغاز تأیید می‌شوند و در شرایط عادی و معمول تنها پادشاه سفرهای برگشت را تأیید می‌کند؛ بنابراین می‌توان دریافت که وی تحت حکم داریوش در حال برگشت از سفر ساردیس بود. این سفر ممکن است یک نوع بازرسی و هماهنگی لازم برای حمله

داتیس، فرمانده داریوش بزرگ در نبرد ماراتن: پارسی یا مادی؟ | ۱۶۵

نهایی باشد (Lewis, 1980: 195-196). به ویژه با ارتافرن برادر داریوش که شهربان لیدی بود (در سال‌های میان ۵۱۱ تا ۴۹۲ ق.م، در متن تخت جمشید این واقعیت که ارتافرن برادر داریوش در نوامبر ۴۹۵ در آسیای کوچک می‌زیسته، تأیید شده است) و همراه با داتیس فرماندهی نبرد ماراتن را بر عهده داشت (ویسهوفر، ۱۳۹۰: ۹۶-۹۸)؛ بنابراین داتیس علاوه بر بازرسی از ساتراپی‌های آسیای کوچک، در این زمان هماهنگی‌های لازم را با حاکم سارد و لیدی در رابطه با حمله آتی به یونان انجام داد.

با کنار هم قراردادن اطلاعات به نظر می‌رسد که داتیس در این زمان فرمانده تمام نیروهای پارسی در غرب بوده است و از نظر رتبه و درجه از تمام فرماندهان محلی و دیگر فرماندهان منصوب‌شده توسط پادشاه بالاتر بوده است. شاید لقب او «رهبر میزبانان» بوده است (Sekunda, 2002: 15-16). در هر حال، نامیده شدن داتیس به داتیس مادی نیز، که در بیشتر متون کهن با این لقب همراه است، ما را وادار می‌کند تا بپذیریم که اگر چه مورخان و حکومت‌های خارجی نام مادها و پارس‌ها را با هم اختلاط کرده و این عاملی برای نامیده‌شدن پارس‌ها به مادی شده، اما وی پیش از فرماندهی در نبرد ماراتن، در غرب و حاکم ساتراپی ماد بوده است و به همین دلیل به داتیس مادی شهرت یافت.

۲-۳. استراتژی داتیس در ماراتن

داریوش بزرگ ناگزیر مردونیه را که در لشکرکشی خود ناکام شده بود، از فرماندهی کنار گذاشت و فرماندهی سپاهیان را به برادرزاده خود، آرتافرن و داتیس پارسی سپرد تا به سوی ارتریا و آتن پیشروی کنند. هدف این بود که این دو شهر را وادار به تسلیم کنند. داتیس در آستانه یورش پایانی و در هنگام شورش ایونیه، به فرمان داریوش برای انجام یک سفر تفحصی به آسیای کوچک رفته بود (Briant, 2002: 370, 148-149; Briant, 2012: 198)؛ از این رو، نباید انگاشت که داریوش بزرگ، داتیس را بدون داشتن پیشینه فرماندهی و کارآزمودگی جنگی، برای فرماندهی چنین جنگ بزرگی برگزیده باشد. داتیس باید در این مأموریت، آگاهی‌های لازم را برای نبرد آتی و میزان آذوقه و

تعداد جنگاورانی که باید در این نبرد او را همراهی می‌کردند، فراهم آورده باشد. داتیس برخلاف مردونیه، به تراکیه و مقدونیه نرفت، بلکه به سوی جزایر سیکلاد راند و فرماندهی ناوگان دریایی را نیز خود به دست گرفت (داندامایف، ۱۳۸۹: ۲۲۵؛ دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۴۰۵؛ Abrams, 2008: 34-39; Poolos, 2008: 98-100).

هنگامی که سپاه ایران به جزیره دلوس نزدیک شد، داتیس که خود از دیگران پیش افتاده بود، به کشتی‌هایش اجازه نداد در جزیره لنگر بیندازند، و آن‌ها را کمی دورتر به رینا فرستاد؛ چون پس از پرس‌وجو فهمید که دلوسی‌ها گریخته‌اند، برای آن‌ها پیغام فرستاد که چرا پیش از آنکه از قصد من آگاه شوید، فرار کرده‌اید؟ من خود به اندازه کافی خرد دارم و حتی اگر شاه بزرگ دستور داده باشد، هیچ‌گاه به سرزمین زادگاه بزرگان صدمه نمی‌زنم و به ساکنان آن نیز آسیبی نمی‌رسانم. پس به خانه‌های خود بازگردید و با آرامش در جزیره خود زندگی کنید. (Herodotus, 1890/ VI: 96-97; Wiesehöfer, 2009: 162,168). داتیس حتی در نبرد ماراتن هدایای گرانبهایی به کاهنان معبد آپولو واقع در دلوس تقدیم داشت (داندامایف، ۱۳۸۹: ۲۴۹).

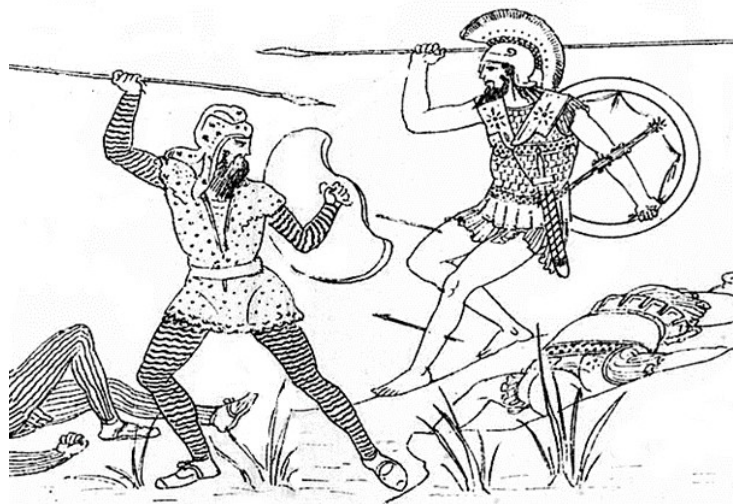
پاره‌ای از پژوهندگان درباره پیشکش‌های داتیس به پرستشگاه دلوسی تردید کرده‌اند و این گزارش را ساختگی می‌دانند، اما هنوز نکته‌هایی وجود دارد که باید توضیح داده شوند. به استناد شماری از اطلاعات ارائه‌شده در الواح تخت جمشید تاریخ ۴۹۷ پ.م، زمان برخوردهای قبرس را پیشنهاد می‌کند، البته فرضیه دیگری زمان اهدای این پیشکش‌ها را وقتی می‌داند که داتیس کیلیکیه را به قصد عزیمت به ناکسوس ترک می‌کند (Murray, 1988: 468-469; Baslez, 1985: 138-141; Briant, 2002: 906; Burn, 1984: 218). در هر صورت زمان اهدای این عطایا در هر برهه‌ای از زمان باشد، داتیس به عقیده خود یا به حکم داریوش مقدسات ملل را محترم می‌داشته است و چنین هدایایی به معبد دلوس توسط داتیس هدیه شده است. البته در صورتی که این فرضیه پذیرفته شود این سیاست داتیس احتمالاً به دلایل سیاسی و آشنایی داتیس با مردمان این منطقه بوده است (پیرنیا، ۱۳۸۶: ۵۶۷/۱). نخستین هدف این لشکرکشی به

داتیس، فرمانده داریوش بزرگ در نبرد ماراتن: پارسی یا مادی؟ | ۱۶۷

انجام رسیده بود و تنها آتن باقی مانده بود که تسلیم شود. داتیس اکنون می‌توانست امید داشته باشد که آتن نیز به دست دوستان خود، یا هواخواهان هیپیس که با سپاه پارسی بود یا به دست الکیونیدها که رهبران دموکراتیک بودند به او تسلیم شود. البته تنها پلاتیان به یاری آتنی‌ها آمده بودند و اسپارته‌ها به انتظار کامل شدن ماه بودند (اومستد، ۱۳۹۰: ۲۱۷-۲۱۹).

داتیس بر این باور بود که یا آتنی‌ها به دشت ماراتن خواهند آمد که در آن صورت آن‌ها را تارومار خواهد کرد و یا از شهر بیرون نخواهند آمد و آنگاه ایرانیان به سراغ آن‌ها خواهند رفت. این موقعیت زمانی بود که ایرانیان هنوز کنترل دریا را در دست داشتند و به آسانی می‌توانستند رابطه آتن را با دریا قطع کنند و مانع دسترسی آنان به غله شوند (داندامایف، ۱۳۸۹: ۲۲۶). داتیس فرمانده پارسی، بیهوده در انتظار خبر و نشانه‌ای از دوستان آتنی بود. چون خبری نشد تصمیم گرفت دست به اقدامی بزند. وی تصمیم گرفت بخشی از سپاه خود را با قایق به آتن بفرستد تا شهر را تصرف کند. برای اجرای این کار او مجبور بود سپاهیان خود را به دو بخش تقسیم کند. این تصمیمی بود آمیخته با خطر، کاری که تا آن زمان انجام نداده بود. بخشی از سپاهیان از جمله بخشی از سواره‌نظام سوار قایق‌ها شدند. ظاهراً این کار شب هنگام و در زیر نور ماه اجرا شد. پیروزی در این عملیات بستگی به عمل غافلگیری داشت (Sekunda, 2002: 52)، اما میلیتادس نقشه داتیس را حدس زده بود، یا اینکه امکان داشت یونانی‌هایی که در ارتش ایران خدمت می‌کردند، خبر این موضوع را به او رسانده باشند. ممکن بود آن‌ها به میلیتادس گفته باشند که سواره‌نظام هم اکنون در قایق‌ها هستند، در نتیجه پیاده‌نظام که تجهیزات اندکی دارند در دشت باقی مانده‌اند. در فرهنگ بیژانتین به نام سوداس تحت عنوان «سواره نظام دور شدند» آمده است که هنگامی که داتیس سواره‌نظام را به آتیکا فرستاد، یونانیها بالای درخت رفتند و به آتنی‌ها علامت دادند که سواره‌نظام دور شده است و میلیتادس پس از آگاه شدن از موضوع به ایرانیان حمله کرد و پیروزی به دست آورد (داندامایف، ۱۳۸۹: ۲۲۹-۲۳۰؛ هوار، ۱۳۷۵: ۶۴-۶۵؛ ناردو، ۱۳۹۴: ۹۲-۹۳).

طبق توصیه هیپیاس حکمران مستبد یا جبار سابق آتنی که در آن زمان در ایران در تبعید به سر می برد، ناوگان ایرانیان در خلیج ماراتن لنگر انداخت تا برای حمله به آتنی ها آماده شوند. ماراتن مناسب ترین مکان در آتیکه برای عملیات سواره نظام و نزدیک ترین مکان به ارتزیا بود. آتنی ها در دشت ماراتن با سپاه ایران روبه رو شدند و در پی حمله ای غافلگیرانه که باعث شد ایرانیان نتوانند از سواره نظام خود استفاده کنند، سپاهیان ایران مجبور به فرار شدند که در نتیجه در باتلاق و مرداب گیر افتادند و تلفات سنگی متحمل شدند و بسیاری از سربازان نیز در مرداب ها ناپدید شدند (Brosius, 2006: 22-23; Wallinga, 2005: 36). با انتشار این خبر، اسپارتیان جشنی مذهبی را بهانه کردند که خروج از قلمرو اسپارت را در آن زمان بر آن ها ممنوع می داشت. آنان چند روز بعد از نبرد به ماراتن آمدند (Briant, 2002: 160-161؛ دیاکونوف، ۱۳۹۰: ۱۰۵). داتیس نیز کشته شد و طبق گزارش کتسیاس، کالبدش را برخلاف پارسیان به ایران بازنگرداندند (Ctesias, 2010: 181).



DATIS.

KALLIMACHOS.

تصویر بازسازی شده داتیس در حال نبرد با کالیماخوس در نبرد ماراتن (Robert, 2018)

۴-۲. داتیس و ناکامی در ماراتن

به نظر می‌رسد باید گفته‌های جان واری را دربارهٔ ایونی‌ها پذیرفت. از نظر وی هم داریوش و هم ایونیان به نتایج اشتباهی رسیده بودند که به یکدیگر اعتماد کرده بودند، به ویژه در زمان حملهٔ داریوش به سکاها (Warry, 1995: 25). اگرچه در این حمله اعتماد به آن‌ها کاملاً به جا بود، اما آن‌ها در پی فرصتی بودند تا ضربهٔ نهایی را به داتیس وارد کنند. داتیس نیز کاملاً به این امر واقف بود، اما تنها ماموریت داشت که هجومی ببرد و پرستشگاه‌ها و خانه‌ها را ویران سازد و اسرایی بگیرد و به آسیای کوچک برگردد (Briant, 2002: 161).

هرودوت فرامین ابلاغی به داتیس و ارتافرن را این چنین آورده است: «آتن و ارتریا را به بردگی فرو کاهید و مردمان فروکاسته به بردگی این دو سرزمین را با خود بیاورید». (Briant, 2002: 158; Herodotus, 1890/ VI: 101-120). با توجه به نوشتهٔ هرودوت، داتیس به نوعی به پیروزی دست یافت؛ زیرا همان‌طور که داریوش خواسته بود ارتریا را به بردگی کشاند، اگر چه خود کشته شد.

اومستد دلیل شکست داتیس را ویران کردن شهر و پرستشگاه‌های ارتری و به بردگی درآوردن مردمانش می‌داند (اومستد، ۱۳۹۰: ۲۱۷-۲۱۹). البته شکست داتیس را نمی‌توان به دلیل رفتار وی در ارتری دانست. وی فرماندهی کارآزموده و آشنا به امور جنگ بود و می‌دانست که چنین عملی پیامدهایی نیز دارد و حتماً بدون در نظر گرفتن پیامدهای آن به چنین عملی دست نزده است، همان‌طور که هرودوت به درستی می‌گوید، وی در دلوس رفتاری برخلاف این را در پیش گرفت و با فرستادن پیک‌هایی به اهالی دلوس فهماند که در امنیت و آسایش هستند (Wieschöfer, 2009: 162, 168). و یا رفتاری که نسبت به تپسی‌ها پیش گرفت و مجسمهٔ معابد آن‌ها را به ایشان بازگرداند (Briant, 2002: 906; Baslez, 1985: 138-141; Murray, 1988: 468-469; Burn, 1984: 218).

دلیل اصلی شکست داتیس در ماراتن را باید در آرایش جنگی داتیس دانست. در

ماراتن پارسیان و سکاها در قلب آرایش جنگی داتیس جای داشتند، آنان پیروز شدند، اما در جناحین پیروزی از آن آتینان و اهل پلاته بود، همین امر به پلاتی‌ها اجازه داد که حرکتی چرخشی انجام دهند و پارسیان و سکاها را در محاصره بگیرند: Briant, 2002: (539)؛ بنابراین دلیل اصلی شکست همان اعتماد به سربازانی غیر از پارسیان بود. از آنجا که پارسیان در قلب سپاه جای داشتند و در نبرد نیز پیروز میدان بودند؛ بنابراین تنها عامل شکست، جناحین و غیرپارسیان بودند که از گروه‌های مختلفی تشکیل شده بود؛ علاوه بر این، داتیس با تقسیم نیروهای خود به دو قسمت، با نیمی از نیروهایش جنگید. منابع نپوس آشکارا بر این باورند که داتیس تنها با نیمی از نیروهایش جنگید (Sekunda, 2002: 51-52).

آتینان ماراتن را پیروزی بزرگی برای خود می‌دانند، به طوری که این پیروزی و شرح ماجراهای داتیس و ملاقات وی با سفیران آتنی وارد داستان‌های آنان نیز شده است. به ویژه نقاشی‌های زیادی از نبرد داتیس با کلیماخوس فرمانده یونانی به تصویر کشیده شد (Tuplin, 1996: 146,154; Pliny, 1961/ XXXV: 305). داتیس به سرعت وارد اسطوره‌های محبوب یونانی شد. پیدا کردن داتیس واقعی در بین این افسانه‌ها تقریباً غیرممکن و بسیار سخت است (Lewis, 1980: 195-196). چنان‌که استراکن (Ostrakon) که خلاقیت و مهارت شعر اشرافی برای وی توصیف شده است، را برادر داتیس می‌دانند. در این اسطوره‌ها استراکن برادر همان فرماندهی است که در نبرد ماراتن کشته شد (Mcmullin, 2001: /97: 63).

۲-۵. فرزندان داتیس در یورش خشایارشا به یونان

داریوش بزرگ برای جنگی دیگر با آتنی‌ها آماده می‌شد، اما با مرگ او یک‌چند برنامه‌های جنگی ایرانیان به فراموشی سپرده شد. مهم‌ترین رخداد دوره فرمانروایی خشایارشا (۴۸۶-۴۶۵ پ.م.)، پسر و جانشین داریوش بزرگ، جنگ‌های او با یونانیان بود. از دیدگاه یونانیانی همچون هرودوت و کتزیاس، یکی از دلایل یورش خشایارشا

| داتیس، فرمانده داریوش بزرگ در نبرد ماراتن: پارسی یا مادی؟ | ۱۷۱

به یونان این بود که آتنی‌ها داتیس را کشتند و کالبدش را پس ندادند (Ctesias, 2010: 1890/ VII: 8-9; Henkelman, 2007: 2; Tuplin, 2006: 15; 181; Herodotus, 2009:192 199-200). در یورش خشایارشا به یونان در سال ۴۸۰ پ.م. فرماندهان سپاه سواره خشایارشا، دو پسر داتیس به نام‌های هارمامیترس (Harmamithres) و تیتایوس (Tithaios) بودند که از نام آن‌ها پیداست که پارسی بوده‌اند. گویا یکی دیگر از پسران داتیس، عنوان کوردبیتش داشته است و زیر نظر زیشویس و در فرمان فرنکه، عموی داریوش که اداره امور اقتصادی پارس در دوره داریوش به عهده او بود، کار می‌کرده است (Henkelman, 2008: 250-251; Briant, 2002: 352). البته این احتمال نیز وجود دارد که این پسر داتیس، یکی از همان دو فرمانده خشایارشا در یورش به یونان بوده باشد. با وجود سکوت منابع، شاید این پسران داتیس در دوره داریوش نیز دارای مقام نظامی بوده‌اند و حتی ممکن است در نبرد ماراتن نیز پدر خود را همراهی می‌کرده‌اند.

۳. نتیجه‌گیری

در الواح کشف‌شده در تخت جمشید داتیس به صورت دتیه آمده است و یونانیان به آن داتیس می‌گفتند. با کنار هم قراردادن اسناد و مدارک باقی‌مانده از دوره هخامنشیان، به نظر می‌رسد عواملی چند باعث شده است تا داتیس که در حقیقت پارسی بود و ساتراپی ماد را بر عهده داشت در نوشته‌ها و متون عهد کهن به داتیس مادی شهرت یابد. از جمله این عوامل می‌توان مادی دانستن تمام ایرانیان از سوی بیگانگان و حکومت‌های خارجی به ویژه مصر و یونان عنوان کرد؛ از جمله یونانیان که بیشتر اطلاعات تاریخی ما از این دوران به نوشته‌های یونانیان بر می‌گردد. آنان هخامنشیان را ادامه حکومت ماد دانسته و جنگ‌های فرماندهان مادی با یونانیان را نبردهای مادی می‌دانستند. عامل دیگر، آمیختن خود هخامنشیان با مادها در متون تخت جمشید و پوشیدن لباس و جامه مادی بود، که در دید خارجی این دو حکومت و ملت را یکی می‌کرد. البته مادها نیز با رسوخ در دولت هخامنشی از همان ابتدا امور نظامی را در

دست گرفتند، به ویژه در ابتدای تشکیل حکومت هخامنشی که می‌توان گفت بیشتر فرماندهان آنها مادی‌الاصل بوده‌اند. عامل دیگر را می‌توان، ناشی از سوء برداشت یونانی‌ها از رفتار هخامنشیان در رابطه با افراد برجسته ایرانی دانست؛ بدین معنی که آنها افراد برجسته ایرانی را با نام ایالتی که بر آن حکومت می‌کردند، می‌شناختند و از آنجا که داتیس بر ماد حکومت می‌کرد وی به داتیس مادی معروف شد.

خود نام‌واژه داتیس نیز پارسی است نه مادی. همان‌طور که گفته شد داتیس یا دتیه را می‌توان در کنار نام مرتبه قرار داد که یک نام کاملاً پارسی است، حتی اگر فرض کنیم که یک پارسی، بر خود نام مادی گذاشته است، در این صورت نیز، با توجه به دلایل بالا نمی‌توان گفت داتیس مادی بوده است. علاوه بر پارسی‌بودن نام داتیس، فرزندان وی نیز دارای نام‌های پارسی بوده‌اند. داتیس پیش از نبرد ماراتن، علاوه بر داشتن ساتراپی ماد، رهبر و فرمانده کل نیروهایی بود که در آسیای کوچک برای گشت‌زنی و جنگ با یونانیان جمع شده بودند. وی اگرچه نتوانست آتن را به تصرف درآورد، اما آنچه که داریوش از وی خواسته بود را بر آورده ساخت. پس از کشته‌شدن داتیس و برنگرداندن جسد وی به ایران، که عاملی برای یورش خشایارشا به یونان شد، دو تن از فرزندان وی به نام‌های هارمامیترس و تیتایوس فرماندهی سواره‌نظام خشایارشا را برعهده گرفتند.

فهرست منابع

- اوستند، آلبرت (۱۳۹۰)، *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه محمد مقدم، تهران: مؤسسه انتشاراتی امیرکبیر.
- ایمان‌پور، محمد تقی (۱۳۸۸)، «بررسی جایگاه سیاسی ساتراپ‌های هخامنشی در دوره داریوش بزرگ با تکیه بر کتیبه‌ها»، *تاریخ ایران*، شماره ۶۱/۵، صص ۲۳-۵۴.
- پیرنیا، حسن (۱۳۸۶)، *تاریخ ایران باستان*، ج ۳، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- توین‌بی، آرنولد (۱۳۷۸)، *جغرافیای اداری هخامنشیان*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- داندامايف، محمد ع. (۱۳۸۹)، *تاریخ سیاسی هخامنشی*، ترجمه فرید جواهرکلام، چاپ اول، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- داندامايف، محمد ع. (۱۳۹۱)، *ایرانیان در بابل هخامنشی*، ترجمه محمود جعفری دهقی. تهران: انتشارات ققنوس.
- دیاکونوف، م.م. (۱۳۴۴)، *اشکانیان*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- دیاکونوف، م.م. (۱۳۸۸)، *تاریخ ماد*، ترجمه کریم کشاورز، چاپ نهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- دیاکونوف، میخائیل میخائیلوویچ (۱۳۹۰)، *تاریخ ایران باستان*، ترجمه روحی ارباب، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شاپور شهبازی، علیرضا (۱۳۵۰)، *جهان‌داری داریوش بزرگ*، تهران: انتشارات دانشگاه پهلوی.
- شایان، فریدون (۱۳۵۱)، *سیری در تاریخ ایران باستان*، تهران: انتشارات زر.
- علی یف، اقرار (۱۳۸۸)، *پادشاهی ماد*، ترجمه کامبیز میر بهاء، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.
- فرای، ریچارد نیلسون (۱۳۸۸)، *تاریخ باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب نیا، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کوک، جان مانوئل (۱۳۸۴)، *شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، چاپ اول، تهران: انتشارات ققنوس.
- گراتنفسکی، ایوانف (۱۳۵۹)، *تاریخ ایران*، ترجمه سیروس ایزدی و حسین تحویلی، تهران: انتشارات دنیا.
- ناردو، دان (۱۳۹۴)، *امپراتوری ایران*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات ققنوس.
- ویسهوفر، یوزف (۱۳۹۰)، *ایران باستان*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: انتشارات ققنوس.

- هوار، کلمان (۱۳۷۵)، *ایران و تمدن ایرانی*، ترجمه حسن انوشه، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- هینتس، والتر (۱۳۸۶)، *داریوش و ایرانیان*، ترجمه پرویز رجبی، تهران: نشر ماهی.
- Abrams, Dennis (2008), *Ancient World Leaders: Xerxes*, New York: Infobase Publishing.
- Baslez, M F (1985), "Presence et traditions iraniemies dans U cites de l'ILGec" KEA 87/1-2: 56-137.
- Bivar, A. D. H, (2012). "Gorgān". <http://www.iranicaonline.org/articles/gorgan-v>.
- Briant, Pierre (2002), *From Cyrus to Alexander: a history of the Persian Empire*, translated by Peter T. Daniels, United States of America.
- Briant, Pierre (2012), *From the Indus to the Mediterranean: The Administrative Organization and Logistics of the Great Roads of the Achaemenid Empire*, Highways, Byways, and Road Systems in the Pre-Modern World, Edited by Susan E. Alcock, et al, Wiley & Sons, 185-201.
- Brosius, Maria (2006), *The Persians an Introduction*, London and New York: Routledge.
- Burn., A. R. (1984), *Persia and the Greeks I*. Oxford.
- Christoph, Michels (2011), "Cyeus II campaings against the Medes and the Lydians". *Herodot und das Persische Weltreich/ Herodot and the Persian Empire*. Edited by Robert Rollinger, Brigitte Truschnegg, Reinhold Bichler. Wiesbaden: Harrassowitz verlag.
- Ctesias, (2010), *Ctesias' History of Persia: Tales of the Orient*, translated with commentaries by lloyd Lewellyn-Jones and James Robson, Simultaneously published in the USA and Canada by Routledge.
- Diodorus Siculus (1956), *The Library of History of Diodorus of Sicily*, With an English translation by C. H. Oldfather. Volume two. London. Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press.
- Frye, Richard. N, (1965), *History of civilization: the heritage of Persia*, London: Weidenfeld and Nicolson 20 New bond street London Wi.
- Georges, Pericles B. (2000), *"Persian Ionia under Darius: The revolt reconsidered"*, Franz Steiner Verlag , Vol. 49, No. 1 , 1-39.
- Godley, A. D. (tr.) , (1960). *Herodotus*, vol 1, London and Cambridge, Mass., William Heinemann Ltd, and Harvard University press (The Loeb Classical Library.
- Grethlein, Jonas, (2009), "How not to do History: Xerxes in Herodotus' Histories", *American Journal of Philology*, 130, 195–218.
- Henkelman, F.M, (2008), *Achaemenid History XIV*, Chapter 3, The lan Sacrifice, editorial board Pierre Briant, Amélie Kuhrt, Johan de Roos, Margaret C. Root, Heleen Sancisi-Weerdenburg and Josef Wieshöfer, Belgium.
- Henkelman, F.M. (2007), *"Der Grabhügel"*, To be published in: J. Wieshöfer, G. Lanfranchi and R. Rollinger, 1-30.
- Herodotus (1890), *The history of Herodotus*, Translated into English by G. C. Macaulay, M.A. in two volumes, New York: Cambridge.
- Imanpour, Mohammad T, (2012), *The Land of Parsa: The First Persian Homeland (The Persian Empire birthplace history)*, Lambert Academic Publishing, Germany.
- Imanpour.M.T., (2002-2003), "The Medes and Persians were the Persians ever Ruled by the Medes? Name – ye Iran-e Bastan (*Interhational Journal of Ancient Iranian studies*). Vol.2. No. 2:60-79.
- Kent, R. G. (1953). *Old Persian*, Grammar, Texts, Lexicon. Second Edition. American Oriental Society: New Haven, Connecticut.

- Kuhrt, A., (2007). *The Persian Empire: A corpus of source from the Achaemenid period*, vol.1, Rutledge, London and New York.
- Lecoq, P. (1997), *Les inscriptions de la Perse achéménienne. Traduit du vieux Perse*, de Lelamit, du Babylonien et de Larameen, Paris.
- Levine, L. D., (1969), *Contribution to the Historical Geography of the Zagros in the Neo-Assyrian Period*, a Ph.D. dissertation in the University of Pennsylvania.
- Lewis, D. M., (1980), "Datis the Mede." /HS 100: 194-95.
- McMullin, Rachel M., (2001), "Aspects of Medizing: Themistocles, Simonides, and Timocreon of Rhodes", *The Classical Journal*, Vol. 97, No. 1, Published by: The Classical Association of the Middle West and South, Inc. pp. 55-67.
- Munson, Rosaria Vignolo (2009), "Who Are Herodotus' Persians? ", Volume 102, Number 4, Published by Classical Association of the Atlantic States, pp. 457-47.
- Murray, O. (1988), "The Ionian revolt." CAH 42: 90-461.
- Olmstead, A. T., (1951), *History of Assyria*, 2 nd. ed., Chicago.
- Parpola, S., (1970), *Neo-Assyrian Toponyms*, Kevalaer: Butzon and Bercker.
- Pliny, (1961). *Natural History*, With an English Translation H. Rackham, M.A. In Ten Volumes. XXXV. London: Harvard University Press.
- Plutarch's, *Plutarch's lives*, (2007). Translation by Bernadotte Perrin. In elenen volumes. Vol XI, The loeb classical library founded by James Loeb, II.d. London, Mcmlsii. loeb classical library
- Poolos, Jamie (2008), *Darius the Great*, New York: Infobase Publishing.
- Robert, Carl (2018), " Marathon battle in Stoa Poikile", *Datis fighting Kallimachos at the Battle of Marathon in the Stoa Poikile* (reconstitution).
- Schmitt, R. (1984), "Perser und Persisches in der alten attischen Komödie," in *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata*, Acta Iranica 23, Leiden and Tehran, 73-459.
- Schmitt, Rüdiger (1994), "Datis", *Encyclopaedia Iranica*, in: EncIr., E. Yarshater, Vol. VII, Fasc. 2, pp. 126-127,
- Sekunda, Nicholas (2002), *Marathon 490 B C/the first Persian invasion of Greece*, Osprey publishing.
- Sykes, Sir Percy (1958), *A History of Persia*, 2 vols, London: Macmillan.
- Tavernier, Jan (2004), "Some thoughts on Neo-Elamite chronology", *ARTA*.003: 1-44.
- Tuplin, Christopher (1994), "Persian as Medians", In H. Sancisi- Weerdenburg et al. (eds), *Achaemenid History*, vol 8, Continuity and Change, Leiden, Nederlands Instituut voor Her Nabije Oosten
- Tuplin, Christopher (1996), *Achaemenid studies*, Germany: Franz Steiner verlag Stuttgart.
- Tuplin, Christopher (2006), "Ctesias as Military Historian", 1-51.
- Wallinga, H.T., (2005), *Xerxes' Greek adventure: The naval perspective*, Brill Leiden• Boston.
- Warry, John (1995), *Warfare in the classical World*. Norman: University of Oklahoma press.
- Wieshöfer, Josef (2009), "Greeks and Persians", Chapter nine, *A Companion to Archaic Greece*, Edited by Kurt A. Raaflaub and Hans van Wees, Wiley-Blackwell.

Transliteration

- Aliev, Igrar. (2008). *The History of Media*, translated by Kambiz Mir Baha. First edition. Tehran: Qoqnūs.
- Cook, John Manuel. (2005). *The Persian Empire*. translated by Morteza Saqeb Far. First edition. Tehran: Qoqnūs.
- Dandamaev, M. A (1965). *Parthians*, Translated by Karim Keshavarz. Tehran: Anjoman-e Farhang-e Īrān Bāstān.
- Dandamaev, M. A (2010). *Politicheskai a istorii a Akhemenidskoi derzhavy*. Translated by Farid Javaher Kalam. First edition. Tehran: Farzān Rūz.
- Dandamaev, M. A (2012). *Iranians in Achaemenid Babylonia*. Translated by Mahmoud Jafari Dehaghi. Tehran: Qoqnūs.
- Diakonov, A.M (2008). *History of media*. Translated by Karim Keshavarz. 9th edition Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Diakonov, Mikhail Mikhailovich, (2011), *History of ancient persia*, translated by Ruhi Arbab, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Fry, Richard Nelson. (2008). *The history of ancient Iran*. translated by Masoud Rajab Nia. Fourth edition. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Grantevsky, Ivanov, Mikhail Sergeevich. (1980), *History of Iran*. Translated by Sirous Izadi and Hossein Tadari. Tehran: Donyā Publications.
- Hinz, Walther (2007), *Darius and the Iranians*. translated by Parviz Rajabi. Tehran: Našr-e Māhī.
- Huart, Clement (1996), *Ancient Persia and Iranian Civilization*. translated by Hasan Anousheh. Second edition. Tehran: Amīr Kabīr.
- Imanpour, Mohammad Taqi, (2008). " A Study of the Political position of Achaemenid Satrapie during the Reign of Darius the Great, based on Inscriptions ". *History of Iran*. No. 5/61, pp. 23-54.
- Nardo, Don (2015), *The Persian Empire*, translated by Morteza Saqeb Far. 14th edition. Tehran: Qoqnūs.
- Olmstead, Albert Ten Eyck, (2011), *The history of the Persian empire: Achaemenid period*, translated by Mohammad Moghadam, Tehran: Amīr Kabīr.
- Pirnia, Hassan, (2007), *History of Ancient Iran*, Volume 3, Tehran: Negāh.
- Shapour shahbazi, Alireza. (1971). *ĵahāndārī Dārīuš –e Bozorg*. Tehran: Pahlavi University Press.
- Shayan, Fereydoun. (1972). *A research in the history of ancient Iran*. Tehran: Zar Publications.
- Toynbee, Arnold Joseph, (1999). *The administrative geography of the achaemenian empire*. Translated by Homayoun Sanatizadeh. Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Endowment Foundation.
- Wiesehofer, Josef (2011), *Ancient Persia*, translated by Morteza Saqebfar, Tehran: Qoqnūs.

Datis, the Commander of Darius the Great in the Battle of Marathon: Persian or Median?

Extensive Abstract

Introduction: With the establishment of the Achaemenid Empire by Cyrus the Great (550-530 BCE), although the Median dynasty was dismantled, many Median commanders joined forces with Cyrus, two notable figures being Harpagus and Mazares. During Cambyses' reign, the Medes also participated in many battles alongside the Persians. However, under Darius, after Gaumata's uprising and the rebellion of Phraortes in Media and Parthia, Darius grew suspicious of the Medes, believing they sought to restore their former rule. To curtail Median influence, and due to the rebellion that threatened the Achaemenid Empire, Darius ranked Media tenth in the list of satrapies in the Beistun inscription. Despite this, Darius appointed Datis as the commander of the Battle of Marathon in 490 BCE. Scholars remain divided over whether Datis was Median or Persian, although most Greek sources refer to him as "Datis the Mede." Given that Darius was highly distrustful of the Medes during this period, viewing them as a potential threat to overthrow the Persian rule, the presence of a Median commander at Marathon seems unlikely. It is plausible, therefore, that Datis was in fact Persian. To date, no independent research has been conducted on Datis; he is only briefly mentioned in various works when discussing the Battle of Marathon. Based on the analysis of sources, it appears that Datis was Persian, not Median.

Methodology: This study will employ a critical analysis of ancient historical reports and archaeological evidence to investigate the character of Datis, specifically focusing on whether he was Median or Persian. Additionally, it will explore the rationale behind Darius' decision to appoint him as the commander of the Battle of Marathon. By examining primary sources, such as Herodotus and inscriptions from the period, the research will analyze the socio-political context of Datis's role within the Achaemenid Empire. Furthermore, the study will consider the implications of his ethnic identity on military strategy and leadership, providing a nuanced understanding of the dynamics at play during the Persian expansion into Greece. Through this multi-faceted approach, the research aims to contribute to the broader discourse on Persian military history and its influential figures.

Discussion and Conclusion: In the tablets discovered at Persepolis, Datis is referred to as "Datiya," while the Greeks called him "Datis." By piecing together the available evidence from the Achaemenid period, it appears that several factors contributed to Datis, who was in fact Persian and governed the satrapy of Media, being referred to as "Datis the Mede" in ancient texts. One such factor is the tendency of foreign nations, particularly Egypt and Greece, to label all Iranians as Medes. The Greeks, from whom much of our historical knowledge of this period derives, viewed the Achaemenids as successors to the Median Empire and regarded the battles between Median commanders and the Greeks as "Median wars."

Another factor is the Achaemenid integration with the Medes, as reflected in the Persepolis inscriptions, where Achaemenid rulers wore Median garments, further blurring the distinction between the two nations in the eyes of foreigners. Additionally, the Medes held significant military influence in the early Achaemenid Empire, with many of the empire's initial commanders being of Median origin.

A final factor contributing to the misconception could be the Greek misunderstanding of Achaemenid practices regarding prominent figures. The Greeks often identified important Persian individuals by the provinces they governed, and since Datis governed Media, they referred to him as "Datis the Mede."

The name "Datis" itself is Persian, not Median. As mentioned earlier, "Datis" or "Datiya" can be compared to names like "Martiya," which is distinctly Persian. Even if one assumes that a Persian had adopted a Median name, given the arguments presented above, it still cannot be concluded that Datis was Median. In addition to the Persian origin of Datis' name, his children also bore Persian names. Before the Battle of Marathon, Datis not only held the satrapy of Media, but he was also the leader and commander of all forces assembled in Asia Minor to monitor and wage war against the Greeks. Although he failed to capture Athens, he fulfilled Darius' expectations. After Datis' death and the failure to return his body to Iran—an incident which contributed to Xerxes' invasion of Greece—two of Datis' sons, Harmamitres and Tithaeus, assumed command of Xerxes' cavalry. In conclusion, based on the evidence and arguments provided, Datis was Persian, not Median.

Keywords: Achaemenids, Medes, Darius the Great, Datis, Battle of Marathon.

Cultural History Studies

Research Journal of Iranian Society of History

Vol. 15, No. 59, Spring 2024
ISSN: 2008-9945 – e-ISSN: 2783-2120

Publisher: Iranian Society of History

According to the letter No 179862, dated 3 December 2011 of the Commission for Scientific Publications of the Ministry of Science, Research and Technology, Cultural History Studies Quarterly has been accredited as a scientific - research Journal.

Managing Director: Alireza Mollaiy Tavany, Associate Professor in History of Iran, Institute for Humanities and Cultural Studies

Editor – in – Chief: Abbas Ghadimi Gheidari, Professor of history, History Department, university of tabriz

Internal Manager: Azam Riahi, Assistance professor, history of Iran, Farhangian University

Executive Expert: Fatemeh Najafi

Editor: Fatemeh Najafi

Translator of Abstract: Sayyed Mehdi Hoseini Taghi Abad

Lay out and Graphic: Morteza Ensafmanesh

Editorial Board:

Alireza Mollaiy Tavany / Professor in History of Iran, Institute for Humanities and Cultural Studies

Abbas Ghadimi Gheidari / Professor in Contemporary history of Iran and Iranian historiography, university of tabriz

Abass Boroumand alam / Associate Professor in Contemporary History of the Islamic World, History of North Africa, Modares university

Abbas Ahmadvand / Associate Professor in History and civilization of Islamic nations, Shahid Beheshti University

Ahmad Reza khezri / Professor in History of Iran, Tehran University

Ali Mohammad Valavi / Professor in History of Islam, Alzahra University

Gholamali Pashazadeh / Associate Professor in History of Qajar and Ottomans, Tabriz University

Hasan Hazrati / Associate Professor in Ottoman history , Middle Eastern History, Islam history, University of Tehran

Hooshang KHosrobeigi / Professor in History of Iran/Mongolia's empires, History Department of Payam-e- Noor Tehran

Jamshid Noroozi / Associate Professor in History of Iran/History of India, Alzahra University

javad heravi / Associate Professor in History of Iran, Islamic Azad University·Science And Research

Maghsoud Ali Sadeghi / Associate Professor in History of Iran, Tarbiat Modares University

Mohsen Rahmati / Professor in History of Iran, khoramabad University

Nasrallah Pourmohammadi Amlashi / Professor in History of Islamic Iran, Imam Khomeini International University

Nozhat Ahmadi / Associate Professor in History of Iran, Esfahan University

Shahram Jalilian / Professor in History of Ancient Iran, Shahid Chamran University of Ahvaz

Shahram Youseffifar / Professor in History of Iran, University of Tehran

Soheila Shahshahani / associate professor of anthropology, Shahid Beheshti University

Address: No. 10, Floor. 4, National Library and Archives of IRI. End of Shahid Hesari St.

Haghani BLV. Tehran, Iran.

Fax: +989904142687

E-mail: chistorys.ir@gmail.com

Website: www.chistorys.ir

