بنام خداوند جان آفرین حکیم سخن در زبان آفرین

مطالعات تاریخ فرهنگی

فصلنامه‌ی علمی ـ پژوهشی انجمن ایرانی تاریخ
سال هجدهم، شمارهٔ شصت‌ونهم، پاییز۱۴۰۵ – شاپا: ۹۹۴۵_۲۰۰۸ – شاپا الکترونیک: ۲۱۲۰_۲۷۸۳

به استناد نامه شماره ۱۷۹۸۶۲ مورخ ۹۰/۰۹/۱۲ کمیسیون نشریات علمی کشور، این فصلنامه درجه علمی ـ 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: سجاد سپهری نیا
نویسه‌گردان: 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 ملایی‌توانی، 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 الزهرا(س)
دکتر جواد هروی، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات
دکتر علی‌محمد ولوی، استاد دانشگاه الزهرا(س)
دکتر شهرام یوسفی‌فر، استاد دانشگاه تهران
دکتر منور تکان، استاد دانشگاه کوجالی ازمیت ترکیه
دکتر علی زهیر هاشم، استاد دانشگاه کوفه
دکتر نگار حبیبی، استاد دانشگاه ژنو سوئیس

نشانی: تهران، بزرگراه حقانی، ابتدای شهید حصاری، سازمان اسناد و کتابخانه ملی، طبقه‌ی ۴، اتاق ۱۰ ـ 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.

داوران شمارهٔ شصت‌ونهم فصلنامهٔ مطالعات تاریخ فرهنگی

– دکتر سیده فاطمه زارع حسینی، استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه فردوسی مشهد

–دکتر اسماعیل سنگاری، دانشیار گروه تاریخ، دانشکدهٔ ادبیات و علوم‌انسانی، دانشگاه اصفهان

–دکتر آفرین توکلی، استادیار گروه تاریخ دانشگاه یزد

–دکتر بهزاد کریمی، استادیار گروه ایرانشناسی، دانشگاه میبد

–دکتر جواد مرشدلو، استادیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس

–دکتر حمید کاویانی پویا، دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه شهید باهنر کرمان

–دکتر روزبه زرین کوب، استادیار گروه تاریخ، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران

–دکتر زهرا علیزاده بیرجندی، دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه بیرجند

–دکتر سیدمحمدحسین محمدی، دانش‌آموختهٔ دکترای تاریخ ایران دورهٔ اسلامی و کارشناس پژوهشی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

–دکتر عباس پناهی، استاد پژوهشکدهٔ گیلان‌شناسی، دانشگاه گیلان

–دکتر قنبرعلی رودگر، دانشیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

–دکتر محمد بی‌طرفان، استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی

–دکتر محمدامیر احمدزاده، دانشیار گروه پژوهشی تاریخ فکری و فرهنگی ایران، پژوهشکدهٔ تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

–دکتر محمدتقی ایمانپور، استاد گروه تاریخ، دانشکدهٔ ادبیات، دانشگاه فردوسی مشهد

–دکتر محمدحسین صادقی، دکترای تاریخ، دانشکدهٔ ادبیات و علوم‌انسانی، دانشگاه تهران

–دکتر مهدی عبادی، دانشیار گروه تاریخ تمدن ملل اسلامی، دانشگاه پیام نور

–دکتر مهیار اسدی، استادیار دانشکدهٔ هنرهای تجسمی، دانشکدگان هنرهای زیبا، دانشگاه تهران

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 دانشجو، 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 ـ 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 تائید نهایی مقاله، مبلغ ۱۰ میلیون ریال (معادل ۱ میلیون 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 ویا 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. هریک 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 ذیربط 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» درمتن 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، نام‌خانوادگی 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 تاریخ نگارش 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،۱۳۴۶ش: ۲۹۵ـ۲۹۸)

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، ۱۹۷۸م: 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، ۱۳۹۶ش: ۸۱).

۷. درج منبع برای ارجاع به تصاویر، اَشکال، نقشه‌ها، جدول‌ها و نمودارها ضروری است.

مثال: (تُنگ دسته‌دار 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 ـ 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. درمقالات آنلاین ذکر نام‌خانوادگی 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 دائرةالمعارف ضروری است.

مثال: بهرامی، عسکر، (۱۳۸۱ش)، «بختیاری»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۴. در خصوص کتاب‌های الکترونیکی(E-Books) ذکر نام‌خانوادگی 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=iYlSHyDWUtQC&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

جنبه‌هایی از تاریخ ایران در منظومهٔ «حکایت‌های کنتربری» جفری چاسر

عباس امام / ۱

دیوان کردگان: کارکرد و ساختار آن در عصر ساسانی

فرحناز شمس، کلثوم غضنفری / ۲۹

جایگاه اَرباب طَرَب و اَهل نغمه در سایهٔ سیاست مذهبی شاه طهماسب اوّل صفوی

آیدین پارسایی‌راد، هومان اسعدی، سیدحسین میثمی / ۵۹

نهاد مدرسه در عصر صفوی و عثمانی: مطالعهٔ تطبیقی ساختار اداری، مالی و مراتب علمی مدارس

موسی الرضا بخشی استاد / ۹۷

تحول مبانی مشروعیت حکومت قاجار: تحلیلی بر ساخت قدرت از آقامحمدخان تا ناصرالدین‌شاه (۱۱۹۳-۱۳۱۳ق)

فؤاد پورآرین، کاظم میقانی، محمدرضا شربتی / ۱۲۵

تحلیل شمایل‌نگارانهٔ نقوش ترکیبی انسان-پرنده و انسان بالدار در آجرهای لعابدار قلایچی

اسماعیل سنگاری، سینا مرادی منصور / ۱۶۵

Cultural History Studies; Research Journal of Iranian Society of History
Vol. 18, No. 69, Autumn 2026, pp 1-28
https://doi.org/10.22034/chs.2026.574687.1160

Aspects of Iranian History in Geoffrey Chaucer's "The Canterbury Tales"

Abbas Emam [1]

Abstract

Before the advent of the translation movement of rendering works from European languages into Persian during the Qajar Iran, very little knowledge of the Achaemenids could be found in Persian historical and/or literary works. On the other hand, in Western historical and religious sources, the Achaemenid kings were quite familiar characters with ample information about them and Iranian ancient history and culture. The present study intends to offer relevant evidence as to the medieval literary masterpiece "The Canterbury Tales" by the English poet Geoffrey Chaucer, to illustrate how in the Western world, unlike Iran, ancient Iranian monarchs as well as scholars from the Islamic period of Iran, were known to "The Father of the English Poetry". Two research questions are formulated on the ways and the reasons why Chaucer had gained relevant knowledge to elaborate on in his masterpiece. Then, relevant data gleaned from "The Canterbury Tales" are provided to highlight the poet's command of the topics and themes. The results and findings suggest that Chaucer made use of his deep and comprehensive knowledge to employ

1. Assistant Professor, English Language and Literature Department, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. a.amam@scu.ac.ir

Received: February 10, 2026 - Accepted: July 31, 2026

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.

parables and allegories within the framework of didactic literature to address human virtues vs. vices for the improvement of ethical norms in society.

Keywords: The Canterbury Tales; Chaucer; Ancient Iran; The Achaemenid Dynasty; The Western World; Translation; Cultural History.

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامهٔ انجمن ایرانی تاریخ
فصلنامهٔ علمی(مقالهٔ پژوهشی)، سال هجدهم، شمارهٔ شصت‌ونهم، پاییز ۱۴۰۵، صص ۱-۲۸

جنبه‌هایی از تاریخ ایران در منظومهٔ «حکایت‌های کنتربری» جفری چاسر

عباس امام[۱]

چکیده

تا پیش‌از ترجمهٔ آثار غربی به فارسی، در منابع تاریخی و ادبی ایران دانش فوق‌العاده اندکی از هخامنشیان وجود داشت؛ این، در حالی است که در منابع تاریخی و مذهبی کهن غربی، از پادشاهان هخامنشی نام برده شده است و اطلاعات بسیار زیادی در مورد آن‌ها و ایران باستان وجود دارد. این نوشتار، با ارائهٔ شواهدی از منظومهٔ انگلیسی قرون وسطایی «حکایت‌های کنتربری» اثر شاعر پرآوازهٔ انگلیسی جفری چاسر نشان خواهد داد که برخلاف ایران، در جهان غرب تا چه حد زمامداران ایران باستان، و نیز برخی شخصیت‌های ایرانی دوران اسلامی، نزد پدر شعر انگلیسی شناخته شده بوده‌اند. درادامه، با ارائهٔ دو پرسش پژوهشی مرتبط با چندوچون مجاری کسب اطلاعات شاعر و نیز علل بهره‌گیری چاسر از این اطلاعات در منظومهٔ نامدار خود خواهیم پرداخت؛ سپس، با ارائهٔ شواهد ضروری از متن منظومه میزان تسلط شاعر بر موضوعات مورد نظر تشریح خواهد شد. نتایج و یافته‌های پژوهش نشان‌می‌دهد که چاسر با بهره‌گیری از دانش ژرف و گستردهٔ تاریخی- مذهبی خویش کوشید تا در چارچوب ادبیات آموزشی و در قالب ارائهٔ نمونه‌های بسیار زیادی از تمثیل‌های اخلاقی/مذهبی هم رذایل اخلاقی و هم فضایل

---

۱. استادیار آموزش زبان انگلیسی، گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.
a.amam@scu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱٤۰٤/۱۱/۲۱- تاریخ تأیید: ۱٤۰۵/۰۵/۱۹

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.

اخلاقی انسان‌ها را با هدف پندآموزی به مخاطب به نمایش بگذارد؛ از جمله نمایش رذایل و فضایل بزرگان تاریخ ایران.

واژه‌های کلیدی: حکایت‌های کنتربری، چاسر، ایران باستان، هخامنشیان، جهان غرب، ترجمه، تاریخ فرهنگی.

۱. مقدمه

تا پیش‌از انتشار ترجمهٔ فارسی آثار گردشگران و ایران‌شناسان غربی از حدود دوران مشروطیت به این سو در ایران، ایرانیان از تاریخ، تمدن و فرهنگ باستانی خود آگاهی فوق‌العاده اندکی داشتند(ایمان‌پور، ۱۳۸۹؛ میراحمدی، ۱۳۹۰؛ سحاب، ۲۵۳٦؛ طرفداری، ۱۳۹۸؛ موسوی، ۱۳۸۱ و ۱۳۹٦؛ عبدی، ۱۳۸۵؛ Amiri & Farahzad, 2022). آگاهی اندک ایرانیان از پیشینهٔ باستانی خویش، شامل تاریخ دودمان‌های باستانی ایران (ایلامیان، هخامنشیان و اشکانیان)، زبان‌های کهن نیاکانی، ناآگاهی از ادیان باستانی سرزمین خود و حتی آثار باستانی برجامانده از آن دوران می‌شد(امام، ۱۳۹٦: مقدمه؛ طرفداری، ۱۳۹۸: ۱۵–٤۳). به نوشتهٔ پیشروترین ایرانی دست‌اندرکار پژوهش و انتشار آثار دربارهٔ ایران باستان در سال ۱۳۰۷ شمسی «تا حال، ما برای تاریخ مملکت خویش کاری نکرده‌ایم. ازآنچه درباب تاریخ ایران قدیم گفته شد، روشن است که این قسمت از تاریخ ایران بواسطهٔ نوشته‌های عهد قدیم و زحمات ایران‌شناسان و خاورشناسان اروپایی ساخته و پرداخته شده است»(پیرنیا، ۱۳٦۲، ۱٦۳/۲)؛ نیز، به باور رجبی «هزاره‌های گمشده، هزاره‌هایی را می‌نامیم که در تاریخ سیاسی و فرهنگی سرزمین ما وجودداشته‌اند، اما به‌سبب آگاهی بسیار اندک ما می‌توان آن‌ها را گم‌شده انگاشت» (۱۳۹۷: ۹)؛ همچنین، به‌گواه آثار پژوهشگران ایرانی، ازجمله جعفری دهقی (۱۳۹۱ و ۱۳۹۳)، ثاقب‌فر در یادداشت مترجم کتاب تاریخ هخامنشیان (هلن سانسیسی وردنبورخ و دیگران، ۱۳۸۸) و بسیاری دیگر، شناخت ایرانیان را از جنبه‌های گوناگون تاریخ، تمدن و فرهنگ ادوار باستانی هخامنشی و اشکانی نیاکان خود، درگرو مطالعهٔ مقالات، کتاب‌ها و پژوهش‌های کتابخانه‌ای و یا میدانی ایران‌شناسان غربی می‌دانند.

به بیان دقیق‌تر؛ برای مثال در دانشنامهٔ بسیار معتبر *ایرانیکا* تمام توضیحات مستند و مفصل علمی-پژوهشی مرتبط با کندوکاو علمی در ابعاد گوناگون دودمان هخامنشیان با عنوان "Achaemenid Dynasty" به دو کارشناس برجستهٔ غربی اسمیت[1] و بویس[2] استناد شده است (Yarshater, 1998: 414-429)؛ همچنین، درحالی‌که از ایران باستان عصر زمامداری ۲۲۰ سالهٔ هخامنشی کمابیش هیچ منبع مکتوبی در هیچ زمینه‌ای در دست نیست، از مورخان یونانی مانند هرودوت، کتزیاس، گزنفون، پلوتارک، توسیدید، آریان و دیگران (و نیز تاریخ‌نگاران رومی) نوشته‌هایی بس مفصل دربارهٔ ایرانیان در دسترس است؛ حتی در مواردی، هنرمندان یونانی مانند ایسخیلوس (نمایشنامه‌نویس برجستهٔ یونانی هم‌عصر هخامنشیان) نمایشنامه‌ای با عنوان «ایرانیان»[3] نوشته و اجرا کرده است که نسخهٔ کامل آن امروزه موجود است؛ نمایشنامه‌ای که نه‌تنها به فارسی بلکه به چندین زبان دیگر نیز برگردان شده است. این نکته، دربارهٔ وابستگی منابع تاریخ‌نگاری ایران به آثار غربی یونانی، رومی، ارمنی و غیره در دوران زمامداری حدود ٤٧١ ساله اشکانیان نیز صدق می‌کند. باز هم برای عینی‌ترکردن نکتهٔ مورد نظر باید گفت تا حدود ١٤٠ سال پیش که آثار تاریخ‌نگاران غربی ایران باستان اندک اندک به فارسی ترجمه شدند، در اصل ایرانیان حتی با نام‌های زمامداران باستانی خود مانند داریوش (اول، دوم و سوم)، کمبوجیه (اول و دوم) و کوروش(اول، دوم، و سوم) و خشایارشا چندان آشنایی نداشتند؛ همچنین، به نوشتهٔ حمید احمدی یکی از پرکارترین پژوهشگران ایرانی حوزهٔ پژوهشی هویت ایرانی در مقدمهٔ مترجم کتاب هویت ایرانی: «... گراردو نیولی[4] – تنها کسی است که برجسته‌ترین اثر ایران‌شناسی سیاسی را دربارهٔ ریشه‌یابی نام ابران و به‌تبع آن هویت ایرانی در ایران باستان عرضه کرده است»(اشرف، ١٣٩٥: مقدمهٔ مترجم ١٧).

به همین دلیل، یکی از صاحب‌نظران دربارهٔ ابعاد وابستگی ایرانیان به منابع غربی چنین اظهارنظر کرده است: «در میان اقوام و ملل غیرغربی، شاید هیچ قومی برای نگاشتن تاریخ تفصیلی پیشینیان باستانی خویش به اندازهٔ ایرانیان به منابع یونانیان باستان

1. R. Schmitt
2. Mary Boyce
3. The Persians
4. Gerhardo Gnoli

وابسته نبوده باشند»(Lenfant, 2007: 199). لنفانت درادامه، رویکـرد خـود را توضـیح می‌دهد: «توجه و علاقهٔ جدی یونانیان باستان بـه جنبـه‌هـای گونـاگون تـاریخ ایرانیـان هخامنشی هم‌عصر خویش، منجر به پیدایش سبکوارهٔ ویـژه‌ای در زمینـهٔ تـاریخ‌نگـاری ایران باستان گردید کـه در نوشـته‌هـای قـرن‌هـای پـنجم و چهـارم پـیش‌ازمـیلاد از آن سبکواره‌ای با عنوان Persica (ایرانیّات) یاد می‌شد»(Amiri & Farahzad, 2022: 112)؛ ازاین‌رو، می‌توان ادعاکرد بیـشینهٔ آگـاهی ایرانیـان امـروز از گذشـتهٔ باسـتانی پیـشینیان خویش، درگرو ترجمهٔ فارسی منابع ذیـربط غربـی‌نگاشـت بـوده و هـست. بـه نوشـتهٔ طرفداری: «درحقیقت، اروپاییان نخستین گروهی هستند کـه بـاب مطالعـات تـاریخی و باستان‌شناسی در ایران را با گستره‌ای از انگیزه‌های علمی، دینی و سیاسی می‌گـشایند و به‌تدریج زمینه‌های لازم را برای شکل‌گیری مطالعات و کاوش‌های باستان‌شناسی علمـی در ایران زمین را پی‌ریزی می‌کنند»(۱۳۹۸: ۲۵).

جعفری دهقی و رضایی باغ بیدی نیز دیدگاهی مشابه دارند و بـر ایـن باورنـد کـه: «اشاره به این نکته ضروری است که به‌رغم تحولات عظیم و گسترده در زمینهٔ مطالعات تاریخ ایران باستان در داخل و خارج از کشور از سوی مورخان و اندیشمندان ایرانـی و دانشمندان خارج از کشور، در سال‌هـای اخیـر در سـرزمین مـا مطالعـات علمـی قابـل مقایسه‌ای با آثار خارجی تدوین نیافته است»(۱۳۹٦: ٦١). البته، این همـه بـه ایـن معنـا نیست که پژوهشگران غربی و نیز پژوهشگران ایرانی هیچ‌گونه نقدی به آن همـه منـابع دست اول و یا دست دوم نوشتهٔ مورخان باستانی غربی و یا ایرانشناسان غربی یکـی دو قرن گذشته نداشته و ندارند.

در این نوشتار به معرفی و بحث و بررسی یکـی از آثـار بـسیار مهـم ادبـی تـاریخ زبـان و ادبیات انگلیسی پرداخته می‌شود که در آن، برخلاف تـاریخ مکتـوب زبـان و ادبیـات فارسـی، نام‌ها و برخی عملکردهای شاهان پرآوازهٔ باستانی ایـران و نیـز برخـی شخـصیت‌هـای نامـدار علمی- فرهنگی ایران دوران اسلامی ذکر شده‌اند؛ منظومهٔ انگلیـسی«حکایـت‌هـای کنتربـری»[1] به‌قلم جفری چاسر[2]. این نکته را نیـز یـادآور مـی‌شـود کـه ایـن موضـوع خـاص تـاکنون در

1. The Canterbury Tales
2. Geoffrey Chaucer

پژوهش‌های تاریخی و یا ادبی انگلیسی و یا فارسی/ایرانی در جایی مطرح نشده است.

۲. پیشینهٔ پژوهش و چارچوب نظری

اگرچه موضوع بررسی بازتاب جنبه‌هایی از تاریخ ایران در اثر ادبی منظوم انگلیسی «حکایت‌های کنتربری» تاکنون در منابع پژوهشی ذیربط بررسی نشده است، اما سرشت این پژوهش به‌گونه‌ای است که در چارچوب نظری مطالعات «تاریخ فرهنگی» (Arcangeli, 2012; Burke, 2012 & 2024)، «تاریخ فرهنگی جدید» (حاتمی، ۱۴۰۲؛ Hunt, 1989) و مطالعات بین رشته‌ای (ازیک‌سو تاریخ و از سوی دیگر ادبیات) قرار می‌گیرد؛ از سوی دیگر، چون مضمون این پژوهش کندوکاو در چگونگی برداشت و ذهنیت یک شاعر غربی قرون وسطایی از تاریخ و فرهنگ ایران و شرق اسلامی است، مفاهیم برگرفته از مبحث «شناخت دیگری» در غرب و شرق نیز به‌کار ما خواهد آمد(نساج، ۱۳۹۱: ۱۰۷–۱۱۷؛ Amiri & Farahzad, 2022: 110-117; Lenfant, 2007: 203-206; Rodinson, 1974: 11)

۳. پرسش‌ها و شیوهٔ پژوهش

پرسش‌های پژوهش عبارت‌اند از:

۱. چاسر در قرون وسطی، اطلاعات خود را دربارهٔ تاریخ و فرهنگ ایران باستان و دوران اسلامی از کدام مجاری دریافت کرده است؟

۲. چاسر از اشاره به شخصیت‌های نامدار تاریخی–فرهنگی ایران باستان و ایران دوران اسلامی چه هدفی داشت؟

برای یافتن پاسخ متقاعدکنندهٔ پرسش‌های پژوهش، پس‌از ارائهٔ توضیحاتی دربارهٔ جایگاه ویژهٔ حکایت‌های کنتربری و شخص جفری چاسر در تاریخ ربان و ادبیات انگلیسی، با بهره‌گیری از رویکرد کیفی–توصیفی–تحلیلی به متن کامل ترجمهٔ فارسی «حکایت‌های کنتربری» از مهدی‌پور (چاسر، ۱۴۰۰) مراجعه و داده‌های شعری مورد نظر پژوهش استخراج و در دو بخش جداگانه «ذکر زمامداران ایران هخامنشی» و «ذکر نام بزرگانی از

ایران دوران اسلامی» دسته بندی خواهند شد. ناگفته نماند نگاه پژوهشگر به داده‌های استخراج‌شدهٔ پژوهش، نگاهی انتقادی و علمی خواهد بود.

٤. اهمیت جایگاه «حکایت‌های کنتربری» در تاریخ زبان و ادبیات انگلیسی

در تاریخ زبان و ادبیات انگلیسی، جفری چاسر (١٣٤٣-١٤٠٠م) با عنوان «پدر شعر انگلیسی» نام‌بردار است (Rudd, 2001: Introduction; Boitani et. al., 1988: Preface; Greenblatt et. al., 2012: 456). این جایگاه چاسر، درست همانند جایگاهی است که فارسی‌زبانان برای رودکی در تاریخ شعر فارسی قائل‌اند؛ همچنین، دوران زندگی چاسر هم‌زمان با حافظ شیرازی بوده است. یک سخن‌شناس بریتانیایی در عظمت جایگاه چاسر می‌نویسد: «از آنجا که چاسر پدر شعر انگلیسی است، به‌همین دلیل من همان جایگاه پرارجی را برای وی قائلم که یونانیان برای هومر قائل بودند و رومیان برای ویرژیل»(Windeatt, 1990: 17). یک منتقد ادبی دیگر، چاسر را هم «پدر شعر انگلیسی»[1] و هم «هومر زبان انگلیسی»[2] نامیده است(Miskimin, 1975:2). به نوشتهٔ پژوهشگری دیگر «از زمان درگذشت چاسر در سال ١٤٠٠م تاکنون، شش قرن است که نام چاسر به‌عنوان یک نابغهٔ برتر ادبیات انگلیسی به‌گونه‌ای بس بارز همچنان بر سر زبان‌ها و قلم‌ها باقی مانده است؛ همو که شاعر پرآوازهٔ انگلیسی جان درایدن، در سال ١٧٠٠ وی را پدر شعر انگلیسی نامیده بود»(Rudd, 2012: 1). پژوهشگر صاحب‌نظر دیگری نیز بر این باور است که: «اسم و آوازهٔ چاسر در عصر خود و حتی تا اندکی پس‌از مرگ وی، به‌حدی بود که بعدها هم‌روزگاران شکسپیر برای شکسپیر چنان اسم و آوازه‌ای قائل نبودند»(Whittock, 1968: 1). در کتابی با عنوان «تأثیر چاسر بر ادبیات انگلیسی»[3]، ضمن بررسی تأثیر سحر کلام و قلم چاسر بر هفت دسته از ادبای انگلیسی و آلمانی آمده است: «همچنانکه چاسر در روزگار خویش آن‌چنان بختیار بود که از تحسین و تأیید کامل جامعه در زمینهٔ توانمندی‌های شگفت‌انگیز ادبی-شعری خود برخوردار گردید، گزاف نیست که بگوییم امروزه روز نیز تحسین و تأیید هنرهای چاسر، چه در زبان و ادب انگلیسی و چه در زبان و

1. the Father of English Poetr
2. English Homer
3. Chaucer's Influence on English Literature

ادب آلمانی، کمتر از زمان خود وی نیست»(Tobler, 1905: Preface, p. V.). جایگاه ویژهٔ چاسر در تاریخ زبان و ادب انگلیسی از این واقعیت ریشه می‌گیرد که وی افزون‌بر اینکه هم صاحب آثار ادبی پرمخاطب منثور بود و هم منظوم، درعین‌حال نخستین شاعر انگلیسی بود که شعر خود را به‌زبان انگلیسی سرود نه به‌زبان فرانسه یا لاتین که رسم زمانه و مایهٔ فخر و مباهات شاعران درباری و غیردرباری تا آن عصر بود؛ همچنین، در عظمت تداوم امروزین بازتاب پایدار میراث ادبی–شعری چاسر همین بس که بدانیم تاکنون صدها کتاب و هزاران مقاله دربارهٔ اهمیت زوایا و جنبه‌های مختلف آثار وی در سرتاسر جهان نگاشته شده است؛ همچنین چاسر که در دوران سده‌های میانه زندگی می‌کرد، درعین‌حال از کنشگران جنبش اروپایی نوزایی فرهنگی (رنسانس) شناخته می‌شود.

«حکایت‌های کنتربری» که در قالب قصیده و به‌شکل یک سفرنامهٔ منظوم طولانی تدوین شده است، روایتگر سفر زیارتی تعدادی زائر زن و مرد، از پیر و جوان و از اقشار مختلف اجتماعی است. این زوار که ۳۰ نفر (۲۹ مسافر و شخص راوی/شاعر) بودند از لندن راهی زیارت مقبرهٔ یکی از قدیسان مسیحی به‌نام تامس آ. بکت قدیس[1] در کلیسای جامع کنتربری در منطقه‌ای دوردست به‌نام کنتربری شدند و با توجه به پیش‌بینی دوری راه و خستگی و ملال مسافرتی چنین طولانی، زوار با هم قرار می‌گذارند تا در مسیر رفت‌وبرگشت برای یکدیگر حکایت و قصه روایت کنند.

سبک قصه‌گویی زنجیره‌ای چاسر را بیشتر صاحب‌نظران تحت تأثیر قصه‌های زنجیره‌ای قرون وسطایی مانند دکامرون اثر بوکاچیو دانسته‌اند(Greenblatt, 2012: 241) و برخی دیگر این سبک را در اصل متأثر از سبک داستان‌های شرقی/اسلامی هزار و یک شب شهرزاد قصه‌گو می‌دانند(چاسر، ۱۴۰۰: مقدمهٔ مترجم، ۱۲).

«حکایت‌های کنتربری» مجموعه‌ای است شامل یک دیباچهٔ کلی و ۲۴ حکایت منظوم متنوع. حکایت‌های روایت‌شده توسط زوار این کاروان، بس متنوع‌اند: افسانه‌های عشقی، افسانه‌های کلاسیک، افسانه‌های عامیانه، افسانه‌های قدیسان، تراژدی‌های قرون وسطایی، قصه‌های موعظه‌ای مذهبی، حکایت‌های عبرت آموز، حکایت‌ها و افسانه‌های حیوان –محور و حتی حکایت‌های رکیک و مستهجن هدفمند. گویی هدف اصلی

1. Saint Thomas A. Becket

چاسر از حکایت‌ها آن بود تا انسان‌های عصر خود را دقیقاً آن‌گونه که بوده‌اند به تصویر بکشد. شاید برجسته‌ترین ویژگی قصه‌های این منظومه، لحن طنز عمیق و تلخ راوی است که با توصیفاتی واقع‌گرایانه و اثرگذار هم انسان‌دوستی خود را به نمایش می‌گذارد و هم از ابلهان، مزوران و ریاکاران و طفیلی‌های جامعه انتقاد می‌کند(Pearsall,1986: 125-142; Rudd, 2001: 165-169)؛ هرچند در برخورد با صداقت، تلاش‌گری، نیک‌نهادی و انسانیت، مهربان است و دلسوز. از سوی دیگر، با توجه به نقش پررنگ زنان در حکایت‌های کنتربری (چه در مقام راوی و چه در مقام شخصیت‌های داستانی منظومه)، منتقدین فمینیست موافق و مخالف چاسر در زمینهٔ جنسیت این موضوع را دست‌مایهٔ پژوهش‌های خود قرار داده‌اند(Rudd, 2001: 16-58; Martin, 1990: 121-146; Diamond et. al. Diamond, 1988: 22-75)؛ همچنین، نقش دین، ارزش‌های دینی و مقامات کلیسایی نیز به‌دلیل حضور چشمگیر آن‌ها در این شاهکار مورد توجه دیگر صاحب‌نظران قرار گرفته است(Owen, 1977: 25-63; Olson, 1986-1987: 246-256; Muscatine, 1990: 249-262).

با این همه، درمیان صدها نکته‌ای که تاکنون در «حکایت‌های کنتربری» چاسر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته‌اند، تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، موضوع بازتاب جلوه‌های تاریخ باستانی و اسلامی ایران در این شاهکار زبان و ادب انگلیسی، مورد توجه صاحب‌نظران قرار نگرفته است.

۵. داده‌ها و تحلیل داده‌ها

داده‌های این پژوهش که مصاریع و ابیات مرتبط از حکایت‌های کنتربری است، از ترجمهٔ این اثر به فارسی از مهدی‌پور (۱٤۰۰) استخراج شده‌اند. ترجمهٔ فارسی «حکایت‌های کنتربری» اثری است عظیم؛ چه به‌لحاظ کمی و چه کیفی؛ با حدود هفده‌هزار مصرع، ۹۵۵ صفحه حجم دارد (به‌صورت خالص و منهای تعلیقات، به‌طوردقیق ۷٤۲ صفحه)؛ شامل فهرست، مقدمهٔ مترجم، ده دفتر حاوی مجموعهٔ ۲٤ حکایت، استغفارنامهٔ چاسر، تعلیقات ارزشمند ریز و درشت مترجم در ۲۱۰ صفحه و منابع. بی‌تردید می‌توان ادعا کرد که ترجمهٔ

فارسی منظوم «حکایت‌های کنتربری» به‌قلم مهدی‌پور، تاکنون پرحجم‌ترین کتاب ترجمهٔ شعر انگلیسی به فارسی است و از این نظر همتایی ندارد؛ همچنین، تعلیقات مترجم‌نگاشت مفصل ۲۱۰ صفحه‌ای این ترجمه نیز به‌نظر می‌رسد از نظر حجم در زبان فارسی بی‌نظیر باشد؛ تعلیقاتی بسیار ارزنده و آموزنده در توضیح واژه‌ها، اسم‌های خاص، توضیحات موردی، تلمیحات، اشارات، اقتباسات، تضامین و غیره. با توجه به موزون و مقفّی‌بودن منظومه‌ای به این گستردگی، پیداست که ترجمهٔ همسان آن به فارسی، مترجم را با چه چالش‌های بزرگی روبه‌رو کرده است؛ چالش‌هایی که به‌نظر می‌رسد مهدی‌پور با صرف وقت و ذوق‌ورزی شعری خویش به‌خوبی از عهدهٔ آن برآمده است؛ البته، از آنجا که ارزیابی و نقد و بررسی این ترجمهٔ گران‌سنگ نیازمند پژوهشی جداگانه است؛ درنتیجه در این مقام به‌همین اشارهٔ مختصر بسنده می‌شود.

٦.ذکر زمامداران ایران هخامنشی

در این بخش، به‌ذکر نام و عملکرد چهارتن از زمامداران هخامنشی از زبان جفری چاسر در منظومهٔ «حکایت‌های کنتربری» پرداخته می‌شود: کورش، داریوش، کمبوجیه، و اخشورش(خشایارشا).

٦.١.کورش

نام کورش (هخامنشی) در منظومهٔ «حکایت‌های کنتربری» در دفتر سوم، حکایت هشتم با عنوان «حکایت محتسب» آمده است(چاسر، ١٤٠٠: ٢٥٥–٣٤٦). به‌صورت دقیق‌تر، می‌توان گفت نام و ماجرای در ارتباط با کورش، در صفحهٔ ٣٣٧ (مصرع‌های ٢٠٨٥ تا ٢٠٩٤) آن‌هم از زبان شخصی محتسب یا احضارگر[1] ذکر شده است. محتسب که خود مردی عیاش، شرابخوار و فرصت‌طلب است، در «حکایت کورش و در مذمت خشم و در اعراض از خشمناکان»، چنین می‌سراید:

نیز از کورش بگیر عبرت که چون شد خشمگین
شعبه‌ای از دجله را خشکاند او از خشم و کین

1. Summoner

غرق شد زیرا شماری چند از اسبان او
در نبرد بابل، آن وادی چو گشت از آن او
آن‌چنان سرچشمه‌های رود را بنمود کور
که زنان آسان توانستند کرد از آن عبور
گوش ده بر آن که تعلیمات او بر ما نکوست
هان مبادا برگزینی خشمناکان بهر دوست
نیز، با آنان مشو هیهات هرگز هم‌کلام
چون سرانجامش پشیمانی‌ست آری، و السلام

به نوشتهٔ مترجم در تعلیقات، این حکایت (چه غرق‌شدن اسب شخص کورش به‌روایت اصل انگلیسی شعر و چه غرق‌شدن چند اسب از اسب‌های سپاه کورش به‌روایت ترجمهٔ مترجم) سندیت تاریخی ندارد؛ درواقع؛ چاسر این حکایت را بر اساس مضمون آیات ٢٤ و ٢٥ از باب ٢٢ کتاب امثال عهدعتیق، در نکوهش تندخویی و همنشینی با تندخویان ذکر کرده است که متن آیه چنین است: با مرد تندخو، معاشرت نکن و با شخص کج‌خلق همراه مباش، مباد راه‌های او را آموخته شوی و جان خود را در دام گرفتار سازی»(چاسر، ١٤٠٠: تعلیقهٔ ٢٠٨٥، ٨٦٧).

٢.٦.داریوش

نام داریوش (هخامنشی) در منظومهٔ «حکایت‌های کنتربری» نیز در دفتر سوم، حکایت ششم با عنوان «حکایت بانوی اهل باث» ذکر شده است(چاسر، همان، ٣٥٥). به‌صورت دقیق‌تر، می‌توان گفت نام و ماجرای منتسب به داریوش (هخامنشی) در صفحهٔ ٢٧٥ (مصرع‌های ٤٨٦–٥٠٨) از زبان بانوی اهل باث که زنی بیوه از طبقهٔ اشراف است که علاوه‌بر ارتباط با مردان دیگر در دوران جوانی، پنج شوهر عقدی نیز داشت، آمده است. بانوی بیوهٔ اهل باث، زنی است سرزنده، شاداب، شیک‌پوش، ثروتمند و دارای اعتماد به‌نفس بالا که به زیارت‌رفتن و شکار شوهر نیز علاقهٔ فراوانی دارد و درعین‌حال چندین مرتبه نیز در دوران قرون وسطی از انگلیس به زیارت اورشلیم (بیت‌المقدس) رفته است. چاسر، از زبان زنی با چنین شخصیتی، در ضمن روایت «در شگردهای بانو در آزار شوی چهارم و مرگ او» می‌سراید:

شوهرم را نیست گرچه باشکوه آرامگاه
مثل آن آرامگاه داریوش پادشاه
باشکوه و باظرافت ساخت آن را آپله
بود تدفین گران اسراف و ولخرجی، بله
نور بر قبرش ببارد، باد روحش پرسرور
حال، دیگر هست در تابوت خود در قعر گور

در این مورد نیز، تعلیقات مترجم با دقت، نکته‌سنجی و ریزبینی خاص به خواننده کمک می‌کند تا دریابد روایت چاسر از نقش‌آفرینی فردی یونانی به‌نام «آپله» در تزئین آرامگاه داریوش سندیت تاریخی ندارد؛ به نوشتهٔ مهدی‌پور مترجم «آپله یا آپلس[1] نقاش یونانی قرن چهارم پیش‌از میلاد طبق افسانه‌های قرون وسطی وی تزئین‌کنندهٔ مقبرهٔ داریوش شاه ایران بوده است»؛ در واقع، بانوی اهل باث در این مورد خواسته تا با نام‌بردن از عظمت نام داریوش و آرامگاه با شکوه وی و بی‌بهره‌بودن مزار همسر چهارم نگون‌بخت خویش از چنان آرامگاهی، به فناپذیری زندگی این جهانی نیز اشاره کند(چاسر، همان: تعلیقهٔ ۵۰۵، ۸۵۰).

۳.٦.کمبوجیه

نام کمبوجیه (هخامنشی) در منظومهٔ «حکایت‌های کنتربری» در دفتر سوم، حکایت هشتم با عنوان «حکایت محتسب» صورت گرفته است(چاسر، همان: ۲۵۵–۳٤٦). نام و ماجرای منتسب به کمبوجیه، در صفحهٔ ۳۳۵ (مصرع‌های ۲۰٤۹ تا ۲۰۸٤) آن‌هم از زبان شخص محتسب یا احضارگر ذکر شده است، محتسب که خود مردی است عیاش، شرابخوار و فرصت‌طلب، در «حکایت کمبوجیه و در توصیهٔ ندیمش در باب امساک از مسکرات و پاسخ کمبوجیه به اندرز شریف او»، چنین روایت می‌کند:

بود کمبوجیهٔ اهل غضب یک میگسار
نیز بس مشتاق کردار سخیف و زشت و خوار
از قضا، روزی یکی از آن بزرگان ندیم
کاو به فضل و حسن خلقش بود نامی از قدیم

1. Appelles

گفت در خلوت به شاه آن مرد خوب: «ای پادشاه،
گر بزرگی گشت فاسد، می‌شود آخر تباه
مست‌بودن هست بر آدمی امری سخیف
خاصه گر گردد به آن نامی یکی مرد شریف
بر بزرگان هست ناظر چشم و گوش مردمان
هر زمان بر او رقیب‌اند آشکارا و نهان
کن خدا را، دوری و امساک در شرب شراب
چیست حاصل؟ اولش شر است و آخر نیز آب
عقل را زایل کند می، جان و تن را نیز سست»
شاه پاسخ داد: «رأی من، خلاف رأی توست
حال خواهی کرد خود این گفته‌ام را تجربه
بر بشر شری ندارد مسکرات و اشربه
کاو می مردافکن غالب به تن یا رأی من؟
ضعف بر چشمانم آرد یا که دست و پای من؟»
این بگفت و می بنوشید از سر لج‌بازی‌اش
ده برابر بیشتر زآن می که کردی راضی‌اش .....

در این مورد نیز، تعلیقات مترجم با دقت و نکته‌سنجی به خواننده کمک می‌کند تا کمبوجیهٔ مذکور در روایت محتسب/چاسر را بشناسد. به نوشته مترجم: «کمبوجیه؛ یا کامبیز، شاه ایران و جانشین کورش که از سال ۵۲۹ تا ۵۲۲ پ.م سلطنت کرد. گفته می‌شود که او تندخو و بی رحم بوده است»(چاسر، همان: تعلیقهٔ ۲۰۲۹، ۸٦٦)؛ به هر روی، پُر پیداست که در این فراز از شعر، چاسر قصد داشته است هم مضرات شراب‌نوشی را به مخاطب انتقال دهد و هم مضرات تندخویی و بی‌رحمی زمامداری نظامی‌مسلک و می‌خواره همچون کمبوجیه را.

٤.٦.اخشورش/خشایارشا

نام اخشورش (خشایارشا) نیز در دفتر چهارم، حکایت دهم با عنوان «حکایت سوداگر» ذکر

شده است(چاسر، همان: ٤٠٧-٤٥٤). نام و ماجرای منتسب بـه اخـشورش (خـشایارشا)، در صفحهٔ ٤١٣ (مصرع‌های ١٣٧٩-١٣٨٥) آمده است. سوداگر تاجرپیـشه کـه مـردی زرنـگ و پول‌پرست است، در جایی از حکایت‌گویی خود با عنوان «درکرامات و درایات بعضی زنـان کارساز و شوهرنواز در تاریخ» با اشاره به‌نام ملکه استر، همسر یهودی اخشورش/خـشایارشا، می‌کوشد تا حرف‌شنوی اخشورش/خـشایارشا از همـسرش در امـور مهـم را بـرای عمـوم مردان متأهل عملی درست و درس‌آموز قلمداد کند(چاسر، همان: ٤١٢ و٤١٣):

در خردمندی و دوراندیشی استر نگر
امتش را کرد دور از دردسر، دور از خطر
کرد کاری تا نه‌تنها مردخا یابد بقا
بلکه اخشورش دهد آن خویش او را ارتقا
سنکا فرموده این را، پس به گوش جان پذیر
نیست چیزی بهتر از یک همسر فرمان‌پذیر
گفته کاتون: از زنت فرمان ببر گر شوهری
از زنت فرمان و دستور، از تو طاعت، پیروی

در توضـــیح ایـــن فقـــرهٔ شـــعری، متـــرجم در ٤ تعلیقـــهٔ ١٣٧٨، ١٣٨١، ١٣٨٢، و ١٣٨٤توضیحاتی را به خوانندهٔ فارسی زبان /ایرانی ارائه مـی‌دهـد؛ از جملـه، نکـاتی دربـارهٔ استر و مردخای، اخشورش/خشایارشا، سنکا، و کاتون. بـه نوشـتهٔ متـرجم «کتـاب اسـتر در کتب عهدعتیق کتاب مقدس، داستان «استر» دختر یهودی و عمو یا قیم او «مردخـای» را کـه پیامبر است، بیان می‌کند. آرامگاه این دو در همـدان زیارتگـاه یهودیـان اسـت. اسـتر، ملکـهٔ اخشورش یا همان خشایارشا اول، پادشاه ایران، می‌شود و با درایت خود توطئه‌ای علیه قـوم یهود در ایران را خنثی کرده و خود توطئه‌گران را به‌دسـت شـاه مجـازات مـی‌کنـد»(چاسـر، همان: تعلیقهٔ مترجم، ٨٧٨). در تعلیقهٔ ١٣٨١ مترجم دربارهٔ اخشورش نیز چنین آمـده اسـت: «اخشورش(یعنی شیرشاه) لقب معدودی از سلاطین و مداین بود که در تـورات مذکورنـد... (قاموس کتاب مقدس). طبق این کتاب، اخشورش مورد نظر در این جا پسر داریـوش کبیـر و شوهر استر است و پادشاهی مستبد و تنـدخو و عیـاش بـوده اسـت. او را خـشیارشاه یـا

خشایارشا (به معنی شاه شیردل) نیز می‌نامیده‌اند، و نام واقعی‌اش اردشیر اول بوده است»(همان، همانجا). از آنجا که نام «سنکا» در اواخر این فقرهٔ شعری ذکر شده است، مترجم در تعلیقهٔ خود یادآور می‌شود که «سنکا، فیلسوف رواقی و سیاست‌مدار لاتینی قرن اول میلادی که بارها در این کتاب از او نام برده شده است. نوشته‌های حکیمانهٔ او به‌خاطر سنخیتی که با آموزه‌های اخلاقی مسیحیت داشتند در قرون وسطی خیلی متداول بودند. به‌نظر می‌رسد که چاسر در نقل قول از سنکا از منابع مستقیم استفاده نکرده است»(همان، همانجا)؛ همچنان‌که مترجم لازم دانسته است دربارهٔ نام ناآشنای «کاتون» نیز این تعلیقه را بنگارد: «دیونوسوس کاتون، نویسندهٔ رومی قرن چهارم، که کلمات قصار و ضرب‌المثل‌های او مشهور است و در قرون وسطی به‌عنوان تعلیم‌وتربیت به‌کار می‌رفت و چاسر از او زیاد نقل قول می‌کند. این اندرز کاتون، درست برعکس آن چیزی است که در مصراع پیشین می‌گوید. البته، تناقضی در اندرز کاتون نیست و او به دیالکتیک ظریفی در رابطهٔ زناشویی معتقد است که در آن زن و شوهر هر دو از هم حرف‌شنوی دارند...»(همان، همانجا).

۷. ذکر نام بزرگانی از ایران دوران اسلامی

چاسر، در «حکایت‌های کنتربری» نشان داده است که دانش او از ایران محدود به اطلاعات وی از ایران باستان دوران هخامنشی نیست، بلکه وی با برخی بزرگان نام‌آور علمی–فرهنگی ایران دورهٔ اسلامی نیز آشنایی داشته که در یک مورد بنا به ضرورت نام چندتن از آن‌ها را در شعر خود ذکر کرده است: «حکایت طبیب حاذق طماع» در دیباچهٔ کلی (چاسر، همان: ۳۸ و۳۹). این طبیب حاذق، به‌روایت راوی/چاسر با آثار علمی حدود پانزده تن از اساتید طب از دوران باستان یونان و روم، اروپای قرون وسطی، جهان اسلام و ایران آشنا بود؛ اما باوجود حذاقت شغلی، طبیبی طماع است. روایت آشنایی راوی/چاسر با نام بزرگان علمی–فرهنگی ایران دوران اسلامی را می‌توان در ترجمهٔ فقرهٔ ٤١٥ (همان، همانجا) خواند:

بود با ما یک حکیم حاذق، آری یک طبیب
در همه دنیا نبد هرگز کسی او را رقیب
در امور طب و جراحی و این قسم از علوم

آشنا می‌بود او زیرا که با علم نجوم
دور می‌کرد هر مریضی را زتابوت و کفن
با مدد از زیج و جادوجنبل و صد فوت و فن
می‌توانست او بگوید هست کی ساعات سعد
تا کند بیمار را درمان در آن ساعت ز درد
نیک می‌دانست علت‌های بیماری و درد
از رطوبت یا یبوست بود و یا از حر و برد
از چه حادث شد، چه خلطی بود غالب بر مزاج
این حکیم حاذق اما می‌نمود آن را علاج
زود می‌جست علت و می‌کرد پیدا ریشه‌اش
بر مریض و ریشهٔ او هر دو می‌زد تیشه‌اش
می‌فرستاد آنا او همراه با داروگران
بر مریض‌اش مرهم و معجون و داروی گران
او و داروگر تبانی کرده مال اندوختند
یاری و پیوند خود را از قدیم آموختند
وی تبحر داشت در آرای اسقولابیوس
نیز آثار دیوسکورید و آثار روفوس
از حکیمان دگر بقراط، جالینوس، علی
یا صرافیون و رازی، بوعلی حتی، بلی
ابن‌رشد و کنستانتین، نیز یوحنای شام
همچنین برنار و گیلبرت و گتیسدان را تمام
بود قوت غالب‌اش میزان و از روی حساب

در این فقره، چاسر کارآزمودگی و توانمندی شغلی طبیب را ناشی از درس‌آموزی وی از تنی چند از بزرگان جهان، ازجمله سه تن از بزرگان تاریخ و فرهنگ ایران قلمداد کرده است؛ علی، رازی و بوعلی. در این مورد نیز، تعلیقات مفصل مهدی‌پور مترجم نکاتی را دربارهٔ همهٔ

نامبردگان، ازجمله این سه تن در اختیار خواننده قرار می‌دهد؛ بر پایهٔ اطلاعات مترجم در این تعلیقه، منظور از «علی»[1]، علی‌بن‌العباس مجوسی اهوازی، از اطبای سرشناس اسلام و ایران در قرن دهم (۹۸۲م/۳۸۳ق) است که در گسترش طب یونانی در جهان غرب نقش مهمی داشت. اثر مهم طبی وی «کامل‌الصناعه الطبیه» نام دارد»(چاسر، همان: تعلیقهٔ مفصل ٤٣١، ٧٥٨–٧٥٦). با توجه به آشنایی با محمدبن زکریای رازی و ابوعلی سینا برای خوانندهٔ فرهیختهٔ امروزی، در اینجا از ارائهٔ توضیحات تعلیقهٔ مترجم گرامی خودداری می‌شود.

۸ نتیجه‌گیری و یافته‌های پژوهش

از دیدگاه «تاریخ فرهنگی» (Arcangeli, 2012; Burke, 2012 & 2024) و «تاریخ فرهنگی جدید» (حاتمی، ١٤٠٢; Hunt, 1989) «هر تمدن یا فرهنگی در گذرگاه تاریخی خویش، خواسته یا ناخواسته، نوع نگاه خاص و متمایزی به «غیر» و «دیکری» دارد»(نساج، ۱۳۹۱: ۱۰۵). پیداست که جفری چاسر نیز به‌عنوان یک غربیِ مسیحیِ دوران قرون وسطی باید برحسب معمول با همین رویکرد با تاریخ، فرهنگ و شخصیت‌های تاریخ ایران برخورد می‌کرد؛ اما، واقعیت آن است که نگاه چاسر به ایران و تاریخ و فرهنگ ایران منفی محض نیست. چاسر مذهبیِ مسیحیِ ادیب و اخلاق‌گرا، با اینکه با شاهان باستانی ایران سر به مِهر نیست، اما شخصیت‌های فرهنگی–علمی ایران دوران اسلامی را سخت پاس می‌دارد و می‌ستاید؛ افزون‌بر این، با اینکه چاسر در قرون وسطی می‌زیست و نگاهی کمابیش منفی به زمامداران ایران هخامنشی داشت (آن‌هم، نه با انگیزه‌های نژادی و قومی، بلکه با انگیزه‌های اخلاق‌گرایانهٔ یک مسیحی معتقد)، اما درعین‌حال نگاهی یکسره ایدئولوژیک ضد شرق اسلامی و ضد ایران نداشت؛ به‌عبارت دیگر، چاسر برخلاف رودنسون که در مقالهٔ «تصویر غربی و مطالعهٔ غربی از اسلام» مدعی است: «برای اروپای این دوره، مسلمانان عمده‌ترین دشمن بودند»(Rodinson, 1974: 11) با نام‌بردن ستایش‌آمیز از چند حکیم مسلمان و ایرانی، نشان می‌دهد در نگاه فرهیختهٔ وی ارزش انسان نه به شرقی یا غربی بودن انسان، بلکه به دستاوردهای علمی و اخلاقی آدمی است.

به هر روی، در ارتباط با پرسش نخست پژوهش به‌راستی حجم این همه اطلاعات

1. Hali

شگفت‌انگیز یک شاعر قرون وسطایی اروپا از تاریخ ایران باستان و نیز ایران دوران اسلامی از کجا سرچشمه می‌گرفته است؟ پرسش دوم این است که انگیزهٔ چاسر از ذکر این نامداران تاریخ سیاسی و علمی-فرهنگی ایران چه می‌توانست باشد؟ آنچه این دو موضوع را از اهمیت بیشتری برخوردار می‌کند بعد مسافت جغرافیایی میان ایران و اروپای قرون وسطی از سویی است و از سوی دیگر نبود یا کمبود روابط میان باشندگان این دو منطقهٔ جغرافیایی و نبود یا کمبود منابع تاریخی مکتوب مرتبط در آن دوران.

در پاسخ باید گفت قرون وسطی را عصر تاریکی، ناآگاهی، جنگ‌های طولانی، بیماری‌های واگیر گسترده، ستم سیاسی زمامداران، فئودال‌ها و فساد روحانیت کلیسایی می‌دانند؛ اما با وجود صحت این واقعیت، باید این را نیز پذیرفت که قرون وسطی دوران گذار از یک دوران سیاه‌تر و پرفسادتر پیشین به دوران روشن رنسانس نیز بوده است؛ درواقع، در همین دوران بود که شماری اندک از اندیشمندان، فلاسفه، شاعران و هنرمندان اروپایی اندک‌اندک با تلاش‌های فکری خویش راه را برای پاگرفتن، گسترش و تعمیق ارزش‌های جنبش نوگرای رنسانس و اصلاحات دینی[1] هموار کردند. از لحاظ اقتصادی –اجتماعی نیز این جنبش فکری-فرهنگی-علمی با افول جامعه و ارزش‌های فئودالی و سربرآوردن طبقهٔ متوسط شهری نیز هم‌زمان بود. زندگی و زمانهٔ جفری چاسر در چنین شرایطی در انگلستان سپری شد. او که خود را در سلک اشراف، نجبا و درباریان درآورده بود، با توجه به توانایی‌های فردی خویش در مقام یک رجل اجتماعی[2] پرتوان و کارآمد که هم شعر می‌سرود و هم مترجم بود، هم کار تجاری انجام می‌داد و هم به‌عنوان یک دیپلمات مورد توجه دربار ادوارد سوم بود، فردی پر مطالعه و جهان‌دیده نیز به‌حساب می‌آمد.

به نوشتهٔ رایت:

> چاسر، در ارتش خدمت کرده بود و به‌عنوان یک دیپلمات نیز سفرهای زیادی کرده بود؛ به‌عنوان یک درباری، با سیاست و امور کلان زمامداری عصر خویش آشنا بود؛ به‌عنوان یک رجل اجتماعی-سیاسی-فرهنگی با بسیاری از زوایای زندگی جامعه آشنایی داشت... افزون‌بر این همه،

1. Reformation
2. civil servant

> چاسر فردی فوق‌العاده پرمطالعه بود و به زبان‌های فرانسه، ایتالیایی و لاتین نیز صحبت می‌کرد؛ در نجوم، فلسفه، طب، حقوق و حتی علم کیمیا تخصص داشت... با آثار پتر آرک، بوکاچیو و دانته نیز آشنایی داشت(Wright, 1986; Introduction, xviii-xix).

شایان ذکر است که این نکات، مورد تأیید دیگر صاحب‌نظران نیز قرار گرفته‌اند(Miskimin, ؛ Strohm, 1988: 1-18؛ Greenblatt, 2012: 238-242؛Rudd, 2001: 3-39 1975: 1-8)؛ درنتیجه، برای مردی چنین پویا و پرمطالعه که از کودکی با زبان لاتین آشنا شده بود و حتی بعدها یک اثر دشوار فلسفی لاتین را نیز به نظم انگلیسی برگردانده بود، چندان عجیب نیست که از طریق متون لاتین (بیشتر ترجمهٔ متون کلاسیک یونان باستان، موسوم به «ایرانیات»، مذکور در «مقدمه» بالا) با زندگی زمامداران بزرگ هخامنشی آشنا شده باشد:

> افزون بر دانستن زبان فرانسه که زبان دوم چاسر محسوب می‌شد، وی ایتالیایی نیز می‌دانست و متون لاتین را هم مطالعه می‌کرد. چاسر، رسالهٔ فلسفی لاتین «شفابخشی فلسفه»[1] از بوئتیوس[2] سیاستمدار رومی قرن ششم را به‌نظم انگلیسی برگردانده بود، آن هم در زمانی‌که در زندان به جرمی ناکرده و به‌ناحق در انتظار اعدام بود(Greenblatt, 2012: 240).

این دیدگاه‌ها، با رویکرد و یافته‌های لنفانت و امیری و فرحزاد (Lenfant,2007; Amiri & Farahzad, 2022) همخوانی دارد؛ زیرا این دو منبع ذهنیت غربی‌های باستان و قرون وسطی را متأثر از رویکردهای غیریت –محور «ایرانیات» معرفی می‌کنند، هرچند نشان دادیم که چاسر به‌عنوان یک فرد مسیحیِ معتقدّ فرزانهٔ قرون وسطایی، خود را در دام اندیشه‌ها و باورهای نژادپرستانهٔ ضد ایرانی نیانداخته بود؛ از سوی دیگر، با توجه به آشنایی بسیار عمیق چاسر با کتاب مقدس و مفاهیم و آموزه‌های مندرج در آن (تلمیحات، استعاره‌ها، قصه‌ها، ضرب‌المثل‌ها، اقتباسات، شخصیت‌ها، آئین‌ها و غیره) دور نیست که وی با نام فرمانروایان باستانی ایران هخامنشی– که نام و رویدادهای مرتبط با آن‌ها در «عهدعتیق» (تورات) ذکر

1. Consolation of Philosophy
2. Boethius

شده‌اند- آشنایی داشته است؛ برای چاسر که به اتفاق نظر صاحب‌نظران «از نظر اصول اعتقادی، یک کاتولیک متدین سنتی بشمار می‌آمد»(Muscatine, 1999: 250) این گمانه نیز نباید غیرمتعارف یا باورناپذیر بنماید. به‌یاد داشته باشیم که منظومهٔ «حکایت‌های کنتربری» از آغاز (در وصف بهار و زیارت زوار) تا فرجام (استغفارنامهٔ چاسر) حول محور مفاهیم، اصطلاحات و تعابیر مذهبی دور می‌زند.

دربارهٔ آشنایی چاسر با نام تنی چند از بزرگان علمی و فرهنگی ایران دوران اسلامی (علی‌بن عباس مجوسی اهوازی، ابن سینا، محمدبن زکریای رازی) نیز می‌توان بر اساس همان اطلاعات عمومی از زندگی و توانمندی‌های شخصی وی (پرمطالعه‌بودن، جهان‌دیده‌بودن، سفرهای دیپلماتیک بسیار در اروپا) این گمانه را مطرح کرد که وی به‌دلیل تقارن نسبی دوران زندگی خود با دوران زندگی آن بزرگان نام آشنا در اروپای آن عصر، به اندازهٔ کافی با میراث فرهنگی و علمی گرانقدر آن سه دانشمند ایرانی آشنا بوده است.

دربارهٔ پرسش دوم پژوهش در زمینهٔ چرایی بهره‌گیری چاسر از ذکر نام زمامداران و نیز دانشمندان پرآوازهٔ تاریخ ایران در لابه‌لای حکایت‌های پرشمار منظومهٔ «حکایت‌های کنتربری» نیز می‌توان این نکته را در چارچوب اهمیت ابعاد کارکرد و ساختار ادبیات آموزشی[1] تفسیر و تأویل کرد. می‌دانیم که در ادبیات آموزشی/تعلیمی (چه نثر و چه نظم) هدف صاحب اثر آن است تا با بهره‌گیری از عناصر سبکوارهٔ[2] روایی اخلاقی یا مذهبی مثل/حکایت[3] و بیشتر در قالب تمثیل[4] مخاطب خود را، خواه به صراحت و خواه به کنایه، به انجام امور پسندیده ترغیب کند و از انجام امور ناپسند بازدارد. «حکایت‌های کنتربری» را می‌توان با توجه به ذکر ده‌ها مورد حکایت تمثیلی درس‌آموز اندرزنامه‌ای، «مجمع‌التمثیلات» یا «سرنمون ماندگار شعر انگلیسی تعلیمی/تمثیلی قرون وسطایی» نام نهاد؛ برای مثال، در ذکر نام کورش، هدف چاسر این بوده است تا بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس در نکوهش خشم و ضرورت اعراض از خشمناکان، خشمگین‌شدن ناپسندیدهٔ کورش هخامنشی را سرزنش کند؛ همچنین، در ذکر یاد داریوش، هدف چاسر این بوده است تا در

1. didactic literature
2. genre
3. parable
4. allegory

تأیید دیدگاه مذهبی کتاب مقدس در باب توجه به زودگذربودن زندگی دنیـوی و ضـرورت پرهیز از دل‌بستن به دنیای فانی و محور قراردادن توجه به رضای الهی در آخـرت، مخاطـب را هشدار دهد تا ببیند چگونه داریوش هخامنشی –که در زمان اوج اقتدار فرمـانروایی خـود تقریباً نیمـی از جهـان باسـتان را در تـصرف داشـت– اکنـون در مقبـره‌ای محـدود در زیـر خروارها خاک اسیر شده است. در ذکر روایت کمبوجیه، هدف چاسر آن بوده اسـت تـا بـر اساس آموزه‌های دینی کتاب مقدس، هم مضرات شراب‌نوشی و هـم مـضرات تنـدخویی و بی‌رحمی زمامداری نظامی‌مسلک و می‌خواره همچون کمبوجیه را به مخاطـب انتقـال دهـد. در حکایت تمثیلی اخشورش/خشاریاشا نیز هدف چاسر این بوده تا بر اسـاس تعـالیم دینـی کتاب مقدس، به مردان متدین مسیحی توصیه کند در حرف‌شنوی از همسران خود همچـون اخشورش/خشایارشا عمل کنند که با گوش‌سپردن به توصیه‌های همـسر خـود اسـتر، جـان شمار بسیاری از بندگان بی‌گناه خداوند را از مرگ نجـات داد. سـرانجام اینکـه در ذکـر نـام بزرگانی از ایران دوران اسلامی، مانند علی بن العباس مجوسی اهوازی، ابن سینا و محمـدبن زکریای رازی، هدف چاسر این بود تا به مخاطب نشان دهد چقدر جـای تأسـف اسـت کـه فردی طبیب در درس‌آمـوزی تخصـصی طبـی شـاگرد مکتـب چنـین بزرگـانی باشـد، امـا درعین‌حال در شغل و حرفهٔ طبابت خود طماع و چون تاجری سوداگر در پـی مـال‌انـدوزی به قیمت فریب بیماران دردمند باشد.

شاید هیچ منبع دیگری بهتر و صریح‌تر از شخص چاسـر در آخـرین صـفحهٔ کتـاب بـا عنوان«استغفارنامهٔ چاسر»، این رویکرد اخلاقی–دینی «تعلیمیِ» وی در روایتگری شـعری ر،ا در قالب یک متن بیانیه‌مانند تشریح نکرده باشد:

> اینک از آنانی که به رسالهٔ این حقیر گوش فراداده‌اند، یا آن را خوانده‌انـد، استدعا می‌نمایم که اگر چیـزی در ایـن بـوده کـه خوشـایند آنـان بـوده، مولای‌مان عیسی مسیح را سـپاس گزارنـد کـه فراسـت و نیکـی همـه از اوست، و اگر چیزی بوده که ناخوشایند بوده، همچنـان اسـتدعا دارم کـه آن را به حساب کم‌فراستی بنده بگذارند و به‌خواست من، کـه اگـر تـوان بیشتری داشتم، بهتر می‌گفتم، چراکه کتاب ما [کتاب مقـدس] مـی‌فرمایـد

«همهٔ چیزهایی که از قبل مکتوب شد برای تعلیم ما نوشته شـد.» و نیـت بنده هم همین بوده است. بنابراین، عاجزانه از شما تمنـا مـی‌کـنم کـه بـه خاطر خدا دعـایم کنیـد تـا مـسیح بـر مـن شـفاعت کنـد و گناهـانم را ببخشاید(چاسر، ۱٤۰۰: ۷٤۱ و۷٤۲).

در پایان، امید است بیان مطالب بالا با توجه به جایگـاه ویـژهٔ زمامـداران باسـتانی ایرانـیِ ناشناخته تا حدود یک‌ونیم قرن پیش در تاریخ و ادب ایران از یک‌سو، نام و اعتبـار نـام‌آوران علمی و فرهنگی ایران دوران اسلامی از سوی دیگـر و درعـین‌حـال جایگـاه والای جفـری چاسر در تاریخ ادبیات انگلیسی از دیگر سو، بتواند برای مورخان ایرانـی، پژوهـشگران ادب فارسی و نیز ایران‌شناسان اهمیت داشته باشد.

فهرست منابع

اشرف، احمد (۱۳۹۵)، *هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی*، ترجمهٔ حمید احمدی، تهران: نشرنی.

امام، عباس (۱۳۹٦)، *انیرانی در خدمت فرهنگ و تمدن ایرانی*، تهران: نشر یادآوران.

ایمان پور، محمدتقی (۱۳۸۹)، «ایران باستان در تاریخ نگاری اندیشمندان غربی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱٤۵، صص ۱۲–۱۸.

پیرنیا، حسن (۱۳٦۲)، *تاریخ ایران باستان*، چاپ یازدهم، تهران: دنیای کتاب.

جعفری دهقی، محمود (۱۳۹۱)، *بازشناسی منابع و مآخذ تاریخ ایران باستان*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

جعفری دهقی، محمود (۱۳۹۳)، «تاریخ‌نگاری و جغرافیا در ایران باستان»، *تاریخ جامع ایران*، ج ۵، به کوشش سید محمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران: بنیاد دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، صص ۷۰۵–۷۲۲.

جعفری دهقی، محمود و رضایی باغ‌بیدی، حسن (۱۳۹٦)، «پیشگفتار»، *تاریخ جامع ایران*، ج ۱، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، سرویراستاران دورهٔ باستان: حسن رضایی باغ‌بیدی و محمود جعفری دهقی؛ دورهٔ اسلامی: صادق سجادی، تهران: بنیاد دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، صص ۲٦۵–۳۷۰.

چاسر، جفری (۱٤۰۰)، *حکایت‌های کنتربری*، ترجمهٔ علیرضا مهدی‌پور، تهران: نشر چشمه.

حاتمی، امیرحسین (۱٤۰۲)، «زمینه‌ها و بنیان‌های کلاسیک تاریخ فرهنگی جدید»، *فصلنامهٔ مطالعات تاریخ فرهنگی* (پژوهشنامه انجمن ایرانی تاریخ)، سال پانزدهم، ش ۵۸، صص ٤۱–٦۹.

رجبی، پرویز (۱۳۹۷)، *هزاره‌های گمشده*، تهران: انتشارات توس.

سانسیسی وردنبورخ، هلن؛ کورت، آملی و دیگران (۱۳۸۸)، «یادداشت مترجم»، *تاریخ هخامنشیان*، جلد ۱: منابع، ساختار و نتیجه‌گیری، به ویراستاری هلن سانسیسی وردنبورخ، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران: انتشارات توس، صص ۷–۲۰.

سحاب، ابوالقاسم (۲۵۳٦ شاهنشاهی)، فرهنگ خاورشناسان (شرح حال خدمات دانشمندان ایران‌شناس و مستشرقین)، تهران: چاپ سحاب.

طرفداری، علی‌محمد (۱۳۹۸)، *از گنج‌یابی تا باستان‌شناسی: ایران‌شناسان اروپایی و باستان‌شناسی ایران در دورهٔ قاجار و پهلوی اول*، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.

عبدی، کامیار (۱۳۸۵)، «آمریکاییان و باستان‌شناسی ایران»، *مجلهٔ نشر دانش*، سال ۲۲، ش ۲، صص ٤۹-۵۲.

موسوی، سیدعلی (۱۳۹٦)، «باستان‌شناسی هخامنشی»، *تاریخ جامع ایران*، ج. ٤، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، سرویراستاران دوره باستان: حسن رضایی باغ‌بیدی و محمود جعفری دهقی؛ دوره اسلامی: صادق سجادی، تهران: بنیاد دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، صص ۱-۳۹.

موسوی، علی (۱۳۸۱)، «ارنست هرتسفلد و تحول باستان‌شناسی در ایران: ۱۳۰٤-۱۳۱٤»، *مجلهٔ باستان‌شناسی و تاریخ*، سال ۱۷، ش ۱، صص ٤۱-۵۲.

میراحمدی، مریم (۱۳۹۰)، *تاریخ تحولات ایران‌شناسی (پژوهشی در تاریخ و فرهنگ ایران در دوران باستان)*، تهران: انتشارات طهوری.

نساج، حمید (۱۳۹۱)، «ادوار تاریخی شناخت "دیگری" در غرب و شرق، با تأکید بر نگاه محققان معاصر»، *فصلنامهٔ مطالعات تاریخ فرهنگی* (پژوهشنامه انجمن ایرانی تاریخ)، سال سوم، ش ۱۲، صص ۱۰۵-۱۳۰.

Amiri, Zeinab, Farahzad, Farzaneh (2022), “Historiography as Translation: Persian Achaemenid Empire (550-330 BC) in Classical Greek Histories”, *Iranian Journal of Translation Studies, 20(79), 105-120.* Retrieved from https://journal.translationstudies.ir/ts/article/view/1014.

Arcangeli, Alessandro (2012), *Cultural History: A Concise Introduction*. London and New York: Routledge.

Boitani, Piero & Mann, Jill (1988), *The Cambridge Chaucer Companion*, Cambridge: Cambridge University Press.

Burke, Peter (2012), “Strengths and Weaknesses of Cultural History”, *Cultural History*, 1(1), 1-13. DOI: 10.3366/cult.2012.0003.

Burke, Peter (2024), “Cultural History: An Interdisciplinary Approach”, *Diogenes*, 65(1), 87-96. Published online by Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/S0392192123000275.

Diamond, A. and Edwards, L.R. (eds.)(1988). *The Authority of Experience: Essays in Feminist Criticism.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Encyclopaedia Iranica (1998), Ehsan Yarshater (ed.), *Costa Mesa*, California: Mazda Publishers.

Greenblatt, Stephen (ed.) (2012), *The Norton Anthology of English Literature*, 9th ed., New York and London: W. W. Norton & Company Inc.

Hunt, Lynn (ed.) (1989), “The New Cultural History”, in: *Men and Ideas: History, the Middle Ages, the Renaissance*, translated by J. S. Holmes and H. van Marle, New York: Harper & Row, pp. 17-76.

Lenfant, D. (2007), “Greek Historians of Persia”, in: J. Marincola (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Vol. 1, Oxford: Blackwell, pp. 200-209.

Martin, P. (1990), *Chaucer's Women: Nuns, Wives and Amazons*, London: Macmillan.

Miskimin, Alice S. (1975), *The Renaissance Chaucer*, New Haven and London: Yale University Press.

Muscatine, Charles (1990), “Chaucer's Religion and Chaucer Religion”, in: Ruth Morse & Barry Windeatt (eds.), *Chaucer Traditions: Studies in Honour of Derek Brewer*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 249-262.

Olson, G. (1986-1987), “Chaucer's Monk: The Rochester Connection”, *Chaucer Review*, 21, 246-256.

Owen, C. A. (1977), *Pilgrimage and Storytelling in 'The Canterbury Tales': The Dialect of 'Ernest' and 'Game'*, Norman: University of Oklahoma Press.

Pearsall, Derek (1986), “The Canterbury Tales II: Comedy”, in: Piero Boitani & Jill Mann (eds.), *The Cambridge Chaucer Companion*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rodinson, Maxime (1974), "The Western Image and Western Studies of Islam", in: C. Bosworth & J. Schacht (eds.), *The Legacy of Islam*, Oxford: Oxford University Press, pp. 9-62.
Rudd, Gillian (2001), *The Complete Critical Guide to Geoffrey Chaucer*, London and New York: Routledge.
Strohm, Paul (1988), "The Social and Literary Scene in England", in: Piero Boitani & Jill Mann (eds.), *The Cambridge Chaucer Companion*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-18.
Tobler, Alfred (1905), *Geoffrey Chaucer's Influence on English Literature*, New York: AMS Press.
Whittock, Trevor (1968), *A Reading of the Canterbury Tales*, Cambridge: Cambridge University Press.
Windeatt, Barry (1990), "Chaucer Traditions", in: Ruth Morse & Barry Windeatt (eds.), *Chaucer Traditions: Studies in Honour of Derek Brewer*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-20.
Wright, David (1986), *Geoffrey Chaucer: The Canterbury Tales (A Verse Translation with an Introduction and Notes)*, Oxford: Oxford University Press.

Transliteration

Abdi, Kamyar (2006), "Amrikāyiān va Bastan-shenasi-ye Iran" ("Americans and the Archaeology of Iran"), *Majalle-ye Nashr-e Danesh*, vol. 22, no. 2, pp. 49–52.
Ashraf, Ahmad (2016), *Hoviyat-e Irani az Doran-e Bastan ta Payan-e Pahlavi (Iranian Identity: From Ancient Times to the End of the Pahlavi Era)*, translated by Hamid Ahmadi, Tehran: Nashr-e Ney.
Chaucer, Geoffrey (2021), *Hekayat-haye Canterbury (The Canterbury Tales)*, translated by Alireza Mahdipour, Tehran: Nashr-e Cheshmeh.
Emam, Abbas (2017), *Anirani dar Khedmat-e Farhang va Tamaddon-e Irani (Non-Iranians in the Service of Iranian Culture and Civilization)*, Tehran: Nashr-e Yadavaran.
Hatami, Amir-Hossein (2023), "Zamineha va Bonyanha-ye Klassik-e Tarikh-e Farhangi-ye Jadid" ("The Classical Contexts and Foundations of New Cultural History"), *Faslname-ye Motale'at-e Tarikh-e Farhangi* (Journal of Cultural History Studies; Research Journal of the Iranian Historical Association), vol. 15, no. 58, pp. 41–69.
Imanpour, Mohammad-Taqi (2010), "Iran-e Bastan dar Tarikh-negarī-ye Andishmandan-e Gharbi" ("Ancient Iran in the Historiography of Western Thinkers"), *Ketab-e Mah-e Tarikh va Joghrafia* (History and Geography Monthly), no. 145, pp. 12–18.
Jafari Dehaqhi, Mahmoud (2012), *Bazshenasi-ye Manabe va Ma'akhaz-e Tarikh-e Iran-e Bastan (Reappraisal of the Sources and References for the History of Ancient Iran)*, Tehran: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT).
Jafari Dehaqhi, Mahmoud (2014), "Tarikh-negarī va Joghrafia dar Iran-e Bastan" ("Historiography and Geography in Ancient Iran"), *in Tarikh-e Jame'-e Iran* (The Comprehensive History of Iran), vol. 5, edited by Seyyed Mohammad-Kazem Mousavi Bojnourdi, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia, pp. 705–722.
Jafari Dehaqhi, Mahmoud, and Rezaei Baghbidi, Hassan (2017), "Pishgoftar" ("Preface"), *in Tarikh-e Jame'-e Iran* (The Comprehensive History of Iran), vol. 1, under the supervision of Kazem Mousavi Bojnourdi; chief editors: Hassan Rezaei Baghbidi and Mahmoud Jafari Dehaqhi (Ancient Period), and Sadegh Sajjadi (Islamic Period), Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia, pp. 265–370.

Mirahmadi, Maryam (2011), *Tarikh-e Tahavvolat-e Iran-shenasi: Pazhuheshi dar Tarikh va Farhang-e Iran dar Doran-e Bastan (The History of the Development of Iranian Studies: A Study of Iranian History and Culture in Antiquity*), Tehran: Entesharat-e Tahuri.

Mousavi, Ali (2002), "Ernest Herzfeld va Tahavvol-e Bastan-shenasi dar Iran: 1304–1314" ("Ernst Herzfeld and the Transformation of Archaeology in Iran: 1925–1935"), *Majalle-ye Bastan-shenasi va Tarikh* (Journal of Archaeology and History), vol. 17, no. 1, pp. 41–52.

Mousavi, Seyyed Ali (2017), "Bastan-shenasi-ye Hakhāmanshi" ("Achaemenid Archaeology"), *in Tarikh-e Jame'-e Iran* (The Comprehensive History of Iran), vol. 4, under the supervision of Kazem Mousavi Bojnourdi; chief editors: Hassan Rezaei Baghbidi and Mahmoud Jafari Dehqhi (Ancient Period), and Sadegh Sajjadi (Islamic Period), Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia, pp. 1–39.

Nassaj, Hamid (2012), "Advar-e Tarikhi-ye Shenakht-e 'Digari' dar Gharb va Sharq, ba Ta'kid bar Negah-e Mohaqqeqan-e Mo'aser" ("Historical Periods in the Understanding of the 'Other' in the West and East, with Emphasis on the Perspectives of Contemporary Researchers"), *Faslname-ye Motale'at-e Tarikh-e Farhangi* (Journal of Cultural History Studies; Research Journal of the Iranian Historical Association), vol. 3, no. 12, pp. 105–130.

Pirnia, Hasan (1983), *Tarikh-e Iran-e Bastan (History of Ancient Iran)*, 11th ed., Tehran: Donya-ye Ketab.

Rajabi, Parviz (2018), *Hezarehaye Gomshodeh (The Lost Millennia)*, Tehran: Entesharat-e Tous.

Sahab, Abolqasem (1977), *Farhang-e Khaavarshenāsān: Sharh-e Hal va Khedamat-e Daneshmandan-e Iran-shenas va Mostashreqin (Dictionary of Orientalists: Biographies and Contributions of Iranian Studies Scholars and Orientalists)*, Tehran: Chap-e Sahab.

Sancisi-Weerdenburg, Heleen; Kuhrt, Amélie, et al. (2009), "Yaddasht-e Motarjem" ("Translator's Note"), *in Tarikh-e Hakhāmanshiyan (Achaemenid History),* vol. 1: Manabe, Sakhtar va Natijeh-giri (Sources, Structures, and Synthesis), edited by Heleen Sancisi-Weerdenburg, translated by Morteza Saqebfar, Tehran: Entesharat-e Tous, pp. 7–20.

Tarafdari, Ali-Mohammad (2019), *Az Ganj-yabi ta Bastan-shenasi: Iran-shenāsān-e Oropāyi va Bastan-shenasi-ye Iran dar Dore-ye Qajar va Pahlavi-ye Avval (From Treasure Hunting to Archaeology: European Iranologists and Iranian Archaeology during the Qajar and Early Pahlavi Periods)*, Tehran: National Library and Archives of the Islamic Republic of Iran.

.

Aspects of Iranian History in Geoffrey Chaucer's "The Canterbury Tales"

Extended Abstract

Introduction: Before the advent of the translation movement of rendering works from European languages into Persian during the Qajar Iran, authored originally by Western travelers and/or historians, very little knowledge of the Achaemenids could be found in Persian historical and/or literary works. The dearth of relevant knowledge by Iranians of their own ancient history, included lack of information about the ancient Iranian dynasties such as Elamites, Achaemenids, as well as Arsacids, in addition to ignorance of their own ancient religions and languages, even of their ancient relics and antiquities. As an example, Persian historical and literary works did not mention names of great ancient Iranian Achaemenid rulers such as Cyrus the Great, Darius, Xerxes, or Cambysis. However, in Western historical and religious sources, the Achaemenid kings were quite familiar characters with ample information about them and Iranian ancient history and culture. This, however, does not imply that those Western sources have been left un-criticized for different purposes, either by Iranian or Western scholars during the last century.

This study intends to offer relevant evidence as to the medieval literary masterpiece "The Canterbury Tales" by the English poet Geoffrey Chaucer (1343-1400), to illustrate how in the Western world, unlike Iran, ancient Iranian monarchs, as well as scholars from the Islamic period of Iran, were known to "The Father of the English Poetry".

The study, with no previous relevant antecedent, aims particularly at relying on concepts in "cultural history", "new cultural history", and "interdisciplinary studies" to address the mindset of a medieval Western poet, as far as his knowledge of ancient, as well as the Islamic, history and culture of Iran in the East were concerned. In line with this purpose, two research questions were formulated with respect to the ways and the reasons why Chaucer relied on relevant knowledge to elaborate on in his masterpiece.

Method: To answer the research questions, after elaborating on the significance of Chaucer himself and Chaucer's masterpiece in the history of the English language and literature, relevant data gleaned from "The Canterbury Tales" are provided to highlight the poet's command of the topics and themes dealt with in his magnum opus. The data are grouped under two distinct categories: "Iranian ancient rulers named" and "Iranian Muslim scholars named". It is to be noted that the data are investigated from a critical point of view within the overall design of a qualitative, descriptive and analytical research paper. Citing the relevant data from the lines of poetry in "The Canterbury Tales" with regard to ancient Iranian Achaemenid rulers such as Cyrus the Great, Darius, Xerxes, and

Cambysis, in addition to Iranian Muslim scientific and cultural dignitaries such as Avicenna (Ibn Sina), Rhazes (Al-Razi), and Hali (Ali ibn Majoos Ahvazi), the data were scrutinized in terms of concepts outlined above in the theoretical framework of the research.
Findings: With regard to the research questions, the results indicate that Chaucer's rich source of knowledge of both ancient and Islamic Iran stemmed from his deep religious and historical studies, as well as his practical experiences as a courtier, diplomat, and a medieval trader who had travelled a lot across Europe and areas closer to the Islamic East. In fact, Chaucer's familiarity with religious sources such as the Bible (The Old Testament), in which a number of ancient Iranian Achaemenid rulers are named, and on the other hand, his knowledge of Greco-Roman historical sources, in which the same rulers are frequently mentioned, proved influential too.
Discussion and conclusion: The results of the study suggest that Chaucer made use of his deep and comprehensive knowledge of old religious and historical sources to employ parables and allegories within the framework of didactic literature to address human virtues vs. vices for the improvement of ethical norms in society. To this end, as a medieval Christian poet with a strong ethical bent, he did his best to depict Iranian ancient and Islamic rulers and / or Islamic scholars as epitomes to make his moral points understood by the readers of his well-known masterpiece "The Canterbury Tales". In a number of lines of poetry cited as data of the study, Chaucer admires and/or blames ancient Iranian rulers for different purposes, while in others he praises a number of other exemplary Iranian scholars of the Islamic Iran period.

Keywords: The Canterbury Tales; Chaucer; Ancient Iran; The Achaemenid Dynasty; The Western World; Translation; Cultural History.

Cultural History Studies; Research Journal of Iranian Society of History
Vol. 18, No. 69, Autumn 2026, pp 29-57
https://doi.org/10.22034/chs.2026.569930.1153

Dīwān ī Kardagān: Its Function and Structure in the Sasanian Era [1]

Farahnaz Shams[2], Kolsoum Ghazanfari[3]

Abstract

Although various dīwāns (administrative bureaus) are mentioned in Sasanian administrative sources, the Dīwān-i Kirdagān, despite its significance in the *Mādayān ī Hazār Dādestān*, has received limited specialized scholarly attention. This study draws on the theoretical framework of religious-economic institutions and their role in organizing resources and regulating social relations. Its methodology is descriptive-analytical, based on an examination of legal documents, particularly the *Mādayān ī Hazār Dādestān*, religious texts such as the *Dēnkard* and the *Dādestān ī Dēnīg*, and their comparison with historical sources. The analysis begins by identifying the administrative structure and hierarchy of offices within the bureau, including positions such as the *rad* and the *kirdag*, and proceeds to examine the legal mechanisms of endowments and resource redistribution within the framework of Zoroastrian teachings. The findings suggest that the Dīwān-i Kirdagān functioned as an intermediary institution between the state, religion, and society,

1 . This article is obtained from Farahnaz Shams's doctoral dissertation entitled "*The Concept of Benevolence in Sasanian Iran*" submitted to the University of Tehran.

2 . PhD in Ancient Iranian History, University of Tehran, Tehran, Iran.
farahnaz.shams67@gmail.com
3 . Associate Professor, Department of History, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author). k.ghazanfari@ut.ac.ir

Received: December 31, 2025 - Accepted: September 3, 2026

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.

performing multiple ethical, legal, and financial functions through the management of religious endowments and charitable affairs. The study further argues that, beyond its supervisory role, the Sasanian state was itself a principal patron of many of these activities and, through this bureau, organized economic affairs and social welfare in close connection with religious institutions.

Keywords: Sasanian, *Dīwān ī Kardagān*, Charitable Foundations, Endowments, Fire Temple.

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامهٔ انجمن ایرانی تاریخ
فصلنامهٔ علمی(مقالهٔ پژوهشی)، سال هجدهم، شمارهٔ شصت‌ونهم، پاییز ۱۴۰۵، صص ۵۷ـ۲۹

دیوان کردگان: کارکرد و ساختار آن در عصر ساسانی[۱]

فرحناز شمس[۲]، کلثوم غضنفری[۳]

چکیده

در منابع اداری عصر ساسانی، به دیوان‌های گوناگونی اشاره شده است، اما دیوان کردگان به‌عنوان نهادی کلیدی در مادیان هزار دادستان، کمتر مورد واکاوی تخصصی قرار گرفته است. پژوهش حاضر با تکیه‌بر چارچوب نظری مفهوم نهادهای دینی‌ـاقتصادی و نقش آن‌ها در سازمان‌دهی منابع و تنظیم مناسبات اجتماعی استوار است. رویکرد پژوهش توصیفی‌ـتحلیلی بوده و بر پایهٔ واکاوی اسناد حقوقی (مادیان هزار دادستان)، متون دینی (دینکرد و دادستان دینی) و تطبیق آن‌ها با منابع تاریخی سامان یافته است. مسیر تجزیه‌وتحلیل در این مقاله، از شناسایی ساختار اداری و سلسله‌مراتب مناصب دیوان (همچون رد و کردگ) آغاز شده و با تحلیل سازوکار حقوقی وقف و بازتوزیع منابع در چارچوب آموزه‌های زردشتی ادامه می‌یابد. یافته‌ها نشان می‌دهد که دیوان کردگان نهادی میانجی میان دولت، دین و جامعه بوده که با مدیریت موقوفات مذهبی و امور عام‌المنفعه، کارکردی چندگانه در حوزه‌های اخلاقی، حقوقی و مالی ایفا می‌کرده

---

۱. این مقاله مستخرج از رسالهٔ دکترای فرحناز شمس با عنوان «عنوان نیکوکاری در ایران عهد ساسانی» در دانشگاه تهران است.

۲. دانش‌آموختهٔ دکترای تاریخ ایران باستان دانشگاه تهران، تهران، ایران.farahnaz.shams67@gmail.com

۳. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسندهٔ مسئول). k.ghazanfari@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰– تاریخ تأیید: ۱۴۰۵/۰۶/۱۲

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.

است. نتایج پژوهش تبیین می‌کند که دولت ساسانی، افزون‌بر نقش نظارتی، خود بانی اصلی بسیاری از این امور بوده و از طریق این دیوان، نظام اقتصادی و رفاه اجتماعی را در پیوندی مستقیم با نهادهای دینی سامان می‌داده است.

واژه‌های کلیدی: ساسانی، دیوان کردگان، موقوفات، امور خیریه، آتشکده.

۱. مقدمه

یکی از ویژگی‌های برجستهٔ نظام حکومتی و دینی دورهٔ ساسانی سازمان‌یافتگی نهادهای اداری در پیوند با امور مذهبی بوده است. در میان این نهادها، دیوان کردگان جایگاهی ممتاز داشت و به‌منزلهٔ پیوندی میان دین، اقتصاد و اجتماع عمل می‌کرد. شواهد موجود نشان می‌دهد که کارکرد آن تنها به حوزهٔ دینی محدود نمی‌شد، بلکه در تنظیم و بهبود روابط اجتماعی و مالی جامعه نیز نقشی تعیین‌کننده داشته است.

مسئله‌ای که این پژوهش در پی بررسی آن است بررسی ماهیت دیوان کردگان و کارکردهای آن در ساختار دینی، اقتصادی و اجتماعی دورهٔ ساسانی است؛ باوجود اشاره‌های پراکنده در متون پهلوی و منابع پساساسانی، چگونگی سازمان درونی، حوزه‌های عملکرد و تأثیر آن بر زندگی روزمرهٔ مردم هنوز ناشناخته است؛ از این‌رو، در این مقاله تلاش شده است با بررسی مستندات تاریخی و حقوقی، شواهد موجود مربوط به این دیوان به‌صورت علمی و ساختارمند دسته‌بندی شود تا بتوان تصویری از این دیوان و جایگاه آن در نظام اداری ساسانی ارائه کرد. هدف اصلی پژوهش، تبیین دیوان کردگان و نقش آن در نظام مالی، اجتماعی و مذهبی ساسانیان است که خود به بازسازی بخشی از ساختار اداری ایران پیش‌از اسلام کمک می‌کند.

باوجود اشاره‌های پراکنده در منابع، تاکنون پژوهشی مستقل دربارهٔ دیوان کردگان به انجام نرسیده است، امری که ضرورت پژوهش حاضر را دو چندان می‌سازد. پژوهش‌هایی که می‌توانند برای مقالهٔ حاضر مفید واقع شود نخست مقالهٔ آناهیت پریخانیان (1973) است که به پاسخ این سؤال می‌پردازد که نهاد وقف در تمدن اسلامی یک نوآوری کاملاً اسلامی است یا ریشه در سنت‌های حقوقی و اقتصادی پیش‌از اسلام به‌ویژه در ایران باستان دارد؟ وی با استناد به منابع اصلی چون اسناد حقوقی به

زبان‌های پارسی میانه و آرامی استدلال می‌کند که نهادهای وقف‌گونه مدت‌ها پیش‌از ظهور اسلام در ایران باستان وجود داشت و اگرچه مفهوم وقف در فقه اسلامی تکامل یافته و جنبه‌های الهیاتی و حقوقی متمایزی پیدا کرده است، اما مفهوم بنیادی اختصاص‌دادن مال برای اهداف اخروی و استفاده از منافع آن برای آن هدف، ریشه‌های کهن در ایران پیش‌از اسلام دارد؛ او بر تداوم سنت‌های حقوقی و اقتصادی از دوران ساسانی به دوران اسلامی تأکید می‌کند.

پژوهش دیگر مقالهٔ ماریا ماتسوخ در دانشنامهٔ ایرانیکا با عنوان «بنیادهای خیریه»[1] (1991) است که به بررسی مفهوم و کارکرد بنیادهای خیریه در ایران دوران ساسانی و پس‌از آن پرداخته است و در چند خط به موضوع مد نظر پژوهش حاضر اشاره دارد؛ بر این اساس، دیوان کردگان نهادی است که مسئولیت سامان‌دهی و نظارت بر امور خیریه و موقوفات را برعهده داشته است. این دیوان زیر نظر موبدان زردشتی فعالیت می‌کرد و اموری مانند ثبت وقف‌نامه‌ها، نظارت بر اموال وقفی و اطمینان از اجرای نیات واقفان را انجام می‌داد. پژوهش مفید دیگر متعلق به یانوس یانی (2004) با عنوان "The Idea of a Trust in Zoroastrian Law" است که در مورد وقف در قوانین زردشتی است و ضمن توضیح انواع آن به چگونگی ادارهٔ موقوفه‌ها نیز می‌پردازد که با موضوع مقالهٔ حاضر مرتبط است.

۲.چارچوب نظری و روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر با رویکردی تاریخی ـ نهادی، کارکردها و جایگاه احتمالی دیوان کردگان را در سازمان اداری و دینی عصر ساسانی بازسازی می‌کند؛ در این رویکرد، نهادها نه ساختارهایی ثابت، بلکه مجموعه‌ای از وظایف، مناصب، روابط و سازوکارهای مالی و اجتماعی‌اند که از خلال متون و شواهد تاریخی قابل شناسایی هستند؛ بنابراین، دیوان کردگان نه‌تنها برمبنای نام آن، بلکه از طریق پیوند با آتشکده‌ها، اموال اختصاص‌یافته به امور خیر، بخشش‌ها، وام‌ها، خزانهٔ شاهی و کارگزاران اداری بررسی می‌شود.

1. Charitable Foundations

چارچوب مفهومی پژوهش بر مفهوم نهاد دینی–اقتصادی استوار است؛ یعنی سازوکاری که در آن وظایف دینی، ازجمله ادارهٔ آتشکده‌ها و سامان‌دهی اعمال خیر، با فعالیت‌های مالی و اجتماعی، مانند ثبت دارایی‌ها، حساب‌داری، اعطای وام و رسیدگی به نیازمندان درهم‌تنیده است. کاربرد مفاهیم وقف و موقوفه در این مقاله تنها کارکردی و تطبیقی است و به‌معنای یکسان‌انگاری نهادهای ساسانی با وقف اسلامی نیست.

روش پژوهش، تحلیل انتقادی و تطبیقی منابع است. داده‌های مربوط به واژه‌های کردگ و کردگان و نیز اصطلاحات و مناصب مرتبط، از متون دینی، منابع حقوقی و روایت‌های تاریخی گردآوری و بر اساس کارکردهای دینی، مالی– اداری و اجتماعی– رفاهی دسته‌بندی شده‌اند؛ سپس، برای پرهیز از اتکا به شواهد منفرد، داده‌های حقوقی و اداری با شواهد دینی، تاریخی و زبان‌شناختی مقابله و تحلیل شده‌اند.

در ارزیابی اعتبار منابع، زمان تألیف، نوع متن، هدف مؤلف و نسبت هر منبع با واقعیت اداری عصر ساسانی در نظر گرفته شده است. منابع حقوقی، به‌ویژه مادیان هزار دادستان، به‌دلیل انعکاس اصطلاحات حقوقی، روابط مالی و رویه‌های اداری، در تحلیل سازوکارهای عملی اهمیت بیشتری دارند؛ هرچند تصویری کامل از ساختار اداری ساسانی عرضه نمی‌کنند. متون دینی پهلوی بیشتر برای تبیین مبانی ارزشی و مفهومی نیکوکاری و بخشش استفاده شده‌اند، نه اثبات مستقیم ساختار اداری؛ همچنین، منابع دورهٔ اسلامی به‌منزلهٔ شواهد تکمیلی و مقایسه‌ای و با توجه به فاصلهٔ زمانی آن‌ها از عصر ساسانی بررسی شده‌اند.

بر این اساس، پژوهش حاضر مدعی بازسازی کامل ساختار دیوان کردگان نیست، بلکه می‌کوشد با کنار هم قراردادن و ارزیابی انتقادی شواهد پراکنده، تصویری محتمل و مستند از کارکردهای آن ارائه کند؛ ازاین‌رو، میان داده‌های صریح منابع و استنباط‌های حاصل از تطبیق شواهد تمایز گذاشته شده است.

۳.واژهٔ کردگ و کردگان

برای شناخت بهتر کارکردهای این دیوان، در ابتدا معنا و کاربرد این واژگان در متون پهلوی و کتیبه‌ها بررسی می‌شود.

Kardag به‌معنای شیوه، راه و رسم و نهاده است؛ زیرا در pōryōtkēšān kardag شیوهٔ پوریوتکیشان (شایست‌ناشایست، ۱۳٦۹: فصل ۱۲، فقرهٔ ۱، ۱۵۱) و یا kardag čiš برنهاده‌های استوار (کتاب سوم دینکرد، ۱۳۸۱: کردهٔ ۵، فقرهٔ ۷، ۱/ ۱۵ – ۱٦،) این مفهوم را می‌توان یافت. بر اساس مطالب یادشده از نظر ریشه‌شناسی و تحول معنایی واژهٔ کردگ/کرتگ (kardag/kartag) از ریشهٔ -kar در زبان‌های ایرانی میانه، به‌معنای «کردن، ساختن، انجام‌دادن» مشتق شده است (Mackenzie, 1986: 49; Perikhanian, 1997: 369-370) و در متون پهلوی مفاهیمی چون «راه، رسم، رفتار نیک، عمل» را در بر دارد.

این واژه –کردگ– در معنای ضمنی راه و رسمی «نیک» است؛ به‌همین دلیل در برخی منابع به‌معنای نیکوکاری و نیز کردگان به‌معنای اعمال نیک[1] در نظر گرفته شده است؛ برای نمونه آمده است شاه با بودجه‌ای به‌نام kardag-handōz، که می‌توان آن را اندوخته (بودجه) برای نیکوکاری ترجمه کرد، به امور نیک (kardagān) می‌پرداخته و تهی‌دستی و بیماری را از مردم دور می‌کرده است(کتاب سوم دینکرد، ۱۳۸۱ ج۱: کردهٔ ٤٦، فقرات ۳ – ۸، ۷۸ – ۸۰)؛ چنانکه کردگار،[2] صفت پروردگار، که از این واژه مشتق شده به‌همین معنا است. این مفهوم (راه و رسم نیک) که در متون دینی چون شایست‌ناشایست و دینکرد آمده است، نشان می‌دهد این واژه از سطح کنش به سطح کنش اخلاقی و دینی تحول یافته است. این دگرگونی معنایی با گرایش کلی زبان دینی ساسانیان به اخلاق‌محوری و ثواب‌محوری سازگار است؛ یعنی کردار نه‌تنها یک عمل عادی بلکه کنشی در جهت نظم کیهانی (اَشه) و مهر (پیمان و درست‌کرداری) تلقی می‌شده است.

در کتیبه‌های شاپور سکانشاه و کرتیر اصطلاح اعمال (نیک) برای ایزدان (Yazdān kardagān) به‌کار رفته است. در این کتیبه آمده است: او بزمی بزرگ برپا کرد و کردگان یزدان را به‌جای آورد و به روان پدر، نیاکان، شاپور شاهنشاه و خودش آفرین کرد تا

---

۱. در دین مانوی نیز چون دین زردشتی اصطلاح کردگان، به‌معنای اعمال نیک کاربرد دارد و به انجام آن سفارش شده است(زبور مانوی، ۱۳۷۵: فرگرد ۵، مزمور ٤۰، ۵۰۷).

2. Kardagār: mighty (Mackenzie, 1986: 49)

یزدان آن‌ها را یاد کند (Back, 1978: ŠPs-I: 9-12) که نشان از برگزاری جشن و مراسم به‌منظور ثواب برای مردگان و زندگان دارد.

روایتی نقل شده است که بهرام دوم در ابتدای سلطنت به امور مملکتی بی‌اعتنایی می‌کرد و زمین‌ها را به‌عنوان تیول به اطرافیان واگذار کرد و وزیران به این جهت که آنان از نزدیکان شاه هستند از آنان مالیات مطالبه نمی‌کردند؛ درنتیجه موجودی خزانه کاهش یافته و سربازان ضعیف شدند و ملک رو به پریشانی و خرابی رفت؛ پس از آن شاه با نصایح موبد به عدل‌وداد می‌پردازد، امور را سامان می‌دهد و زمین‌ها را به صاحبان آبادکننده بازمی‌گرداند(مسعودی، ۱۳۸۲: ۲٤۸ و۲٤۷)، ممکن است منظور از این موبد، کرتیر باشد؛ زیرا در کتیبهٔ خود نیز آورده است که اموال دزدی را بازگرداند (Gignoux, 1999: KKZ, 13) و بسیاری از کردگان یزدان را انجام داده است (Ibid, KKZ, 16). در کتیبهٔ او به کارهای انجام‌شده دراین‌باره چون نشانده‌شدن آتشکده و مهرشدن پیمان‌نامه (اسناد، وقف‌نامه) برای آتشکده‌ها و مغان و برپایی و انجام آیین‌های دینی چون ردپساگ[1] اشاره شده است (Ibid, KKZ, 2, 15).

ترکیب‌هایی چون یزدان کردگان، در کتیبه‌های شاپور سکانشاه و کرتیر، ابعاد دینی و اخلاقی این واژه را نشان می‌دهد. برگزاری آیین‌های دینی، تأسیس آتشکده‌ها و وقف دارایی برای نیایشگاه‌ها همگی نمونه‌های عینی از یزدان کردگان‌اند؛ به بیان دیگر، کردگان در گفتمان دینی ساسانیان ترجمان عملی تقوا و نیکوکاری اجتماعی بوده است.

افزون‌بر موارد یادشده از خلال شواهد کتیبه‌ای، به‌ویژه در گفتار کرتیر، روشن است که اعمال نیک و تأسیسات دینی نه‌تنها انگیزه‌های مذهبی، بلکه اهداف سیاسی نیز داشته است. کرتیر با تأکید بر انجام کردگان یزدان می‌کوشد مشروعیت دینی و اخلاقی خود را در کنار اقتدار شاهنشاه تثبیت کند؛ در همین راستا، اشاره به رضایت یزدان در کنار رضایت شاهنشاه در کتیبهٔ شاپور سکانشاه بیانگر هم‌پوشانی ایدئولوژی دینی و سلطنتی است. به‌عبارت‌دیگر، کردگان نیز می‌توانست در خدمت ساختار دوگانهٔ دین و دولت ساسانی قرار گیرد و به‌نوعی ابزار مشروعیت‌بخشی سیاسی از طریق خیرات مذهبی باشد.

---

۱. rad-pasāg: مراسم دینی مربوط به گاهنبارها است (آموزگار، ۱۳۹٦: ۸۹).

دلالت‌های اداری این واژه از آنجا روشن می‌شود که دیوان کردگان به‌مثابهٔ سازمانی برای نگهداری و هزینه‌کرد اموال وقفی و وجوه خیرات عمل می‌کرد؛ چنانکه آمده است: «مال به دیوان کردگان سپرده می‌شد و با آن بنابر نظر واقف، آتشکده ساخته می‌شد یا در امور خیر دیگر هزینه می‌گردید»(MHD, 1997: LIV: 315,: A 37, 1-15).

مطالب مادیان هزار دادستان (ر. ک. صفحات بعدی) نشان می‌دهد که این دیوان نه‌تنها صندوقی برای وجوهات مذهبی بود، بلکه نظارت بر مصارف مشروع و شرعی آن را نیز برعهده داشته است. در این معنا، کردگان از سطح مفهوم اخلاقی و دینی به نهادی با کارکرد مالی ـ حقوقی ارتقا یافته است؛ بنابراین، دیوان کردگان را می‌توان یکی از ارکان نهاد وقف و عامل ناظر و سامان‌دهندهٔ امور وقفی دانست؛ در ادامه برای روشن‌شدن موضوع به وقف و موقوفات پرداخته می‌شود تا بتوان بهتر به حوزهٔ فعالیت‌ها و کارکردهای این دیوان پی‌برد.

٤.وقف و موقوفات

وقف به‌معنای عقد (قراردادی) است که بر طبق آن شخصی مالی را جهت استفادهٔ فرد یا افرادی یا خدمت‌رسانی به اجتماع اختصاص می‌دهد(انوری، ۱۳۸۱، ۸۲٦۱/۸). این عقد قرارداد می‌توانست به‌طور شفاهی یا کتبی باشد و باید در باب چگونگی به‌کارگیری آن مال تصریح شود(MHD, 1997: XLV, 71, 8, 15-17).

در ایران باستان نشانه‌های وقف از گذشته‌های دور وجود داشت و مردم هدایایی به نیایشگاه‌ها تقدیم می‌کردند. این‌گونه موقوفات تا دورهٔ اشکانی قابل پیگیری است، با توجه به سفالینه‌های پارتی به‌دست‌آمده از نسا، بخش زیادی از تاکستان‌ها موقوفه‌های مهرداد شاه اشکانی بود که مهرداتکان نام داشته است(پریخانیان، ۱۳۸۹: ۵۰)، بر این اساس شاید بتوان کردگان در دورهٔ ساسانی را همان داتکان اشکانی دانست که به امور خیریه و وقف اشاره دارد.

در کتیبهٔ شاپور در کعبهٔ زردشت آمده است او به شکرانهٔ پیروزی‌هایش، برای شادی روان نیاکان و برای دوام نام و روان افراد خانواده و زیردستان در قیدحیات آتشکده‌ها تأسیس کرد و گوسفند و نان و می به آن اختصاص داده است (Back, 1978: 336-

368; Huyse, 1999, 49-52; ibid, vol.2, 115) و در کتیبهٔ کرتیر آمده است او از طرف پادشاهان، آتشکده‌های بسیاری برپا کرد و برای موبدان سند و پیمان‌نامه مهر کرده است (Back, 1978: 23, 24). اختصاصات شاپور برای شادی روان و دوام نام و مهرکردن اسناد در کتیبهٔ کرتیر به وقف تعبیر می‌شود.

وقف برای شادی روان بر دو گونه بود: به نیت انجام یزش (ruvān yazišn rāδ) (MHD. 1997: XXLX. 34, 3-6, 15-35; 35, 7-9) که حتماً باید واقف تصریح کند که به چه منظوری انجام شود(ibid, XXXIV, 97, 3-6; 98-99, 15-36)؛ برای مثال شخص می‌گفت از حاصل این دارایی در ماه‌ها و روزهای خاصی و در سالگرد فوت اشخاص مراسم یزش انجام شود (ibid: XXLX, 35, 9-17). نوع دیگر وقف ruvān rāδ (برای روان) است که باید به آن نیز تصریح شود تا سالار که ادارهٔ موقوفه به او واگذار شده است آن دارایی را برای هرکاری که برای شادی روان سودمندتر می‌داند، اختصاص دهد و در همان راه هزینه کند (ibid: XXLX, 34, 3-6)؛ مانند ساخت پل و کانال، کمک به فقیران و دیگر موارد.[1]

می‌توان پل، کانال و سایر موارد (روایت امید اشوهیشتان، ١٣٧٦: پاسخ ١٧، فقرهٔ ١٠، ٩٩) را نوعی بنیاد خیریه دانست که برای مصارف عمومی هزینه می‌شد؛ برای نمونه مهرنرسی که به فضل و دانش و پرهیزگاری شهره بود(طبری، ١٣٥١: ١٣٦)، با هزینهٔ شخصی خود پلی در فیروزآباد برای شادی روان خود و فرزندانش ساخت تا مردمی که از آن عبور می‌کردند آنان را آفرین گویند(عریان، ١٣٨٢: ٢٠؛101 :Henning, 1954) یا در کتیبه‌ای به خط فارسی میانه در دربند قفقاز (شمارهٔ ٨) آمده: شخصی به‌نام داریوش آمارگر آدربادگان که گویا منصب حسابرسی داشت با هزینهٔ خود بر ساحل دریا و تا بالای گذرگاه را ساخته است(نصرالله‌زاده، ١٣٩٨: ٢١٧ – ٢١٩).

تأسیس بنیادهای خیریه در درجهٔ نخست عمل نیک مذهبی و نیکوکارانه بود و هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که برای مزایای مالی، یعنی معاف‌شدن از مالیات، انجام گرفته باشد

---

۱. دربارهٔ ماترکی که در امورعام‌المنفعه هزینه می‌شد قوانینی وجود داشت که در هسپارم‌نسک آمده است (*کتاب هشتم دینکرد*، ١٣٩٧: بخش ٣٥، فقرهٔ ١٥، ١٤٧).

(Jany, 2004: 282)؛ زیرا وارثان موظف بودند، در صورت ناکافی‌بودن درآمد آتشکده، آن را با درآمد خود نگهداری کنند (MHD, 1997: [Numberless], 95, 15-96, 3).

انجام امور عام‌المنفعه جزو اعمال خیر کبیره است و میان انواع امور خیر کبیره به‌خصوص زمانی‌که به آن نیاز است، ثواب بیشتری دارد؛ زیرا جنبهٔ عام دارد (روایت امید اشوهیشتان، ۱۳۷٦: پاسخ ۱۷، فقرات ٦ – ۸، ۹۵؛ کتاب ششم دینکرد، ۱۳۹۲: فقرهٔ ۱۵۸، ۷۹) و تا زمانی‌که مردم از آن استفاده می‌کنند بانی آن ثواب می‌برد (روایت امید اشوهیشتان، ۱۳۷٦: پاسخ ۱۷، فقرهٔ ۲۷، ۱۱۱)؛ اما می‌توان آن را در دستهٔ اعمال خیر مستحب نیز قرار داد؛ زیرا از آنجا که این امور رفاه عامه را دربر دارد بخشی از وظایف دولتمندان است و بهتر است توسط آنان انجام گیرد چه مردم عادی کمتر می‌توانستند متحمل هزینه‌های آن شوند (همان، فقرات ۱۳ و ۲۸، ۱۰۳ و ۱۱۱). به‌همین دلیل افراد علاوه‌بر کمک به تهیدستان، بیشتر در ابعاد کوچکتر؛ برای مثال به اموری چون تعمیر پل‌ها، لای‌روبی رودخانه‌ها و آبادی زمین می‌پرداختند(مقدسی، ۱۳۷٤: ۵۷٤)؛ بنابراین انتخاب اینکه افراد کدام یک از امور خیر را انجام دهند بستگی به توانایی و تمکن مالی آنان داشت. با توجه به وسعت دامنهٔ موقوفات، بسیاری از دعاوی و مشکلات در این زمینه علاوه‌بر دیوان کردگان در دیوان دادگستری (به‌سبب گسترهٔ نظارتی وسیع‌تر خود) بررسی می‌شد(کتاب هشتم دینکرد، ۱۳۹۷: بخش ۲۱، فقرهٔ ۱۲، ۱۱۰).

بر اساس مطالب ذکرشده می‌توان گفت که در نظام دینی و حقوقی ساسانی، وقف و موقوفات تنها یک سازوکار اقتصادی یا حقوقی نبود؛ بلکه تبلور عینی پیوند میان نیکوکاری دینی، اخلاق و نظم حقوقی جامعه بود. در سطح ایدئولوژیک، وقف ابزاری برای تداوم نام، شادی روان و کسب ثواب مینوی تلقی می‌شد، اما در سطح نهادی، کارکرد آن وابسته به دیوان کردگان بود که بازوی اجرایی آن در عرصهٔ عمل محسوب می‌شد. این پیوند میان وقف و دیوان کردگان، که دستگاه دینی و اداری ساسانی است، نشان می‌دهد که خیرات مذهبی تنها کنشی ایمانی نبود، بلکه بخشی از سازوکار مدیریت اجتماعی و اقتصادی بود که همزمان مشروعیت دینی و اقتدار شاهی را تقویت می‌کرد؛ ازاین‌رو، وقف در دورهٔ ساسانی را باید نهادی مرکب دانست که در آن دین، قانون و اقتصاد در یک چارچوب اخلاقی و حقوقی منسجم به‌هم پیوسته‌اند. در این نگاه ساخت آتشکده‌ها، پل‌ها و انجام امور

عام‌المنفعه بازتابی از این اندیشه است که ثروت باید در خدمت تداوم نام، آرامش روان و خیر جمعی قرار گیرد؛ ازاین‌رو، وقف به‌عنوان نهادی دیده می‌شود که هم کارکرد معنوی دارد و هم کارکرد اجتماعی، یعنی از یک‌سو به نیازهای دینی پاسخ می‌دهد و از سوی دیگر به آبادانی و رفاه جامعه کمک می‌کند.

١.٤.قیمومیت[١] و سالاری[٢]

از آنجا که در دیوان کردگان موقوفات مورد نظارت قرار می‌گرفت (ر. ک. بالاتر)؛ بنابراین در این دیوان به ادارهٔ صحیح آن توسط قیم و سالار و امور مربوط به قیمومت و سالاری نیز نظارت و رسیدگی می‌شده است.

ازجمله مواردی که دراین‌باره می‌توانست در دیوان کردگان مورد بررسی و نظارت قرار گیرد، تعیین قیم و سالار، میزان اختیارات، وظایف و ادارهٔ صحیح موقوفات توسط آنان و رسیدگی به حقوق آن‌ها است (دادستان دینی، ١٣٩٧: ١٤٧، پرسش ٥٣، فقرهٔ ٩؛ پرسش ٥٧، فقرات ١ – ٦ ؛ پرسش ٥٨، فقرات ١ – ٤؛ پرسش ٥٩، فقرات ١ – ٣، صص ١٥١؛ ١٥٥، پرسش ٦١، فقرهٔ ٦، ص ١٥٢؛ پرسش ٦٠، فقرات ١ –٢، ص ١٥٣؛ MHD, 1997: XXVI, 24, 12-13; XXIX, 34, 3-6; 35, 7-9)؛ گرچه موقوفه را در وهلهٔ اول ورثهٔ واقف باید اداره می‌کردند (ibid: XXVI, 24, 12-13; XXVI, 24, 16-17, 24, 17-25, 1; 25, 2-5؛ دادستان دینی، ١٣٩٧: پرسش ٦٠، فقرهٔ ٣، ١٥٣)، اما به این شرط که فرد اصلح و شایسته در خانواده برای این امور منصوب می‌شد (MHD, 1997: XXVI, 26, 14-17; LIV?, A36, 3-6) و موبدان باید صلاحیت او را تشخیص می‌دادند و او را به این کار می‌گماشتند (دادستان دینی، ١٣٩٧: پرسش ٥٣، فقرهٔ ٨، ١٤٦) و در صورت ادارهٔ نادرست موقوفه می‌توانستند این مناصب را از او پس بگیرند (MHD, 1997: XXVI, 28, 17-29, 3; 29, 3-6).

بنابراین در نظام دیوانی ساسانی، قیمومیت و سالاری در پیوند مستقیم با ساختار ادارهٔ موقوفات و کارکرد دیوان کردگان قرار داشت. انعطاف در گماردن قیم یا سالار،

---

١. stūrīh: سرپرستی و ادارهٔ کودکان و محجورینی که ولی و وصی ندارند(انوری، ١٣٨٢، ٦/ ٥٦٣١).

٢. سالاری به‌معنای سرپرستی است که شامل سرپرستی خانواده، اموال وقفی چون آتشکده و انجام مراسم یزش برای نیکی روان می‌شود (روایت پهلوی، ١٣٩٧: ٢٤٥).

ازجمله امکان انتصاب فرزندخوانده (دادستان دینی، ۱۳۹۷: پرسش ۵۳، فقرهٔ ۸، ١٤٦؛ MHD, 1997: XXVI, 26, 12) یا زنان (روایت آذرفرنبغ فرخزادان، ١٣٨٤: فقرات ۱۰ و ۱۹، ۷ و ۱۵؛ MHD, 1997: XIX, 3, 15-4, 1; 4, 15-5, 3; XXII, 13, 13-15) نشان‌دهندهٔ واقع‌گرایی نظام حقوقی ساسانی در حفظ تداوم موقوفات و نظم دینی است. این مجموعه مقررات و نظارت‌ها بیانگر آن است که قیمومیت و سالاری در عمل سازوکاری قانونی برای تضمین سلامت و پایداری بنیادهای خیریه و مذهبی و حفظ حقوق خانوادهٔ واقف بود؛ در مجموع، ارتباط قیمومیت و سالاری با دیوان کردگان در نظام ساسانی را می‌توان در قالب رابطهٔ عامل اجرایی و نهاد ناظر و سیاست‌گذار تعریف کرد. قیم و سالار بازوان اجرایی برای ادارهٔ ماترک و موقوفات واقفان بودند و دیوان کردگان با نظارت مستمر، تأیید صلاحیت‌ها، رسیدگی به حقوق آن‌ها و داشتن حق عزل در صورت تخلف تضمین می‌کرد که ساختار وقف دچار انحراف نشده و اهداف دینی، اجتماعی و خانوادگی وقف به بهترین شکل حفظ و تداوم یابد.

٢.٤.آتشکده‌ها

یکی از گونه‌های مهم موقوفات ساخت آتشکده و اهدای موقوفات به آن است؛ ازاین‌رو این موضوع به‌طور مجزا بررسی می‌شود. ساخت آتشکده برای ثواب بنیاد خیریه (Ōšagan)[1] است (MHD, 1997: XXVI, 28, 17-29, 3; 29, 3-6) و تأسیس آن از اعمال خیر کبیره‌ای است که بیشترین ثواب و جنبهٔ عام دارد (روایت امید اشوهیشتان، ١٣٧٦: پاسخ ۱۷، فقرهٔ ۲۷، ۱۱۱۱)؛ یعنی عموم می‌توانند از آن استفاده کنند. با توجه به مادیان، یکی از کارکردهای دیوان کردگان رسیدگی به امور مربوط به آتشکده‌ها و نثارها و موقوفات به آن است (MHD, 1997: LIV, A37,1-15) که در ادامه به آن می‌پردازیم.

آتشکده به‌منزلهٔ نهادی دینی و اقتصادی پیش‌از دورهٔ ساسانی نیز فعالیت داشت، اما اردشیربابکان با به‌دست‌گرفتن قدرت، نظم نوینی به آن بخشید و برای دست‌یابی به این امر آتشکده‌های اشکانیان را ویران کرد و موقوفات آن را به‌دستگرفت، هدف او از این کار ازمیان‌بردن بدعت عنوان شده است(ابن‌اسفندیار، ۱۳۲۰: ٤٠)؛ هرچند نمی‌توان این

---

۱. 'wšk'n، نهاد خیریه، بنیادی جهت شادی روان (MHD, 1997: LIV, 315, A36, 12).

گزارش را بدون نقد برای تمام آتشکده‌ها پذیرفت، اما به‌نظر می‌رسد که این امر برای گرفتن تفوق سیاسی، دینی و اقتصادی روحانیون متمایل به اشکانیان باشد. او بعد از به‌دست‌گرفتن امور، آتشکده‌های بهرام را برپا کرد(کارنامهٔ اردشیر بابکان، ۱۳۸۲: بخش ٤، فقرهٔ ۸، ٤٧؛ همان، بخش ۵، فقرهٔ ۹، ۵۱) و دوباره موقوفات آتشکده‌ها را برقرار کرد و از گنجینه‌های شاهان شکست‌خورده‌ای چون اردوان اشکانی به این آتشکده‌ها بخشید(طبری، ۱۳۵۱: ۱۰۷). پس انواع دیگری از آتشکده‌ها نیز پیش‌تر وجود داشتند، اما ساسانیان و کارگزاران آن آتشکده‌های بهرام را به‌منزلهٔ آتشکدهٔ شاخص حکومتی ترجیح داده‌اند. بازسازی آتشکده‌ها به‌دست اردشیربابکان و تمرکز موقوفات در آتشکده‌های بهرام، نشان‌دهندهٔ تلاشی سیاسی برای تمرکز قدرت دینی و اقتصادی در دست شاه ساسانی است؛ عملکرد دیوان کردگان نیز در همین راستا قابل‌تحلیل است؛ چنان‌که دولت ساسانی با تأسیس این نهاد، در پی اعمال نظارت مستقیم بر مدیریت و توزیع منابع در امور خیریه و عام‌المنفعه بوده است. سنت تأسیس آتشکده و اهدای موقوفات به آن در تمام ادوار دورهٔ ساسانی ادامه داشت، شاهان ساسانی و بزرگان به مناسبت‌های گوناگون چون پیروزی در نبردها یا درخواست پیروزی، هدایایی به آتشکده‌ها تقدیم می‌کردند و یا آتشکده دایر می‌کردند (همان، ١٠٦؛ قمی، ۱۳۸۵: ۲۰۷؛ همچنین ر.ک. شهرستانی، ١٣٦٢: ٤٣٨؛ مسعودی، ۱۳۸۲: ٦٠٥ – ٦٠٧ ؛ حمزهٔ اصفهانی، ١٣٤٦: ۵۰ و ۵۸). افراد عادی نیز برای ثواب آتشکده تأسیس می‌کردند. گاه چند نفر با هم آتشکده‌ای تأسیس می‌کردند و سند به نامشان مهر می‌شد و در آرشیو[1] آتشکده نگهداری می‌شد(MHD, 1997: [Numberless] , 78, 11-14))؛ علاوه‌برآن افراد می‌توانستند موقوفاتی به آتشکده اختصاص دهند که نقدی یا غیرنقدی باشد. نهاده در لغت به‌معنای آیین، رسم و امری است که بنیان گذاشته شود (زند بهمن‌یسن، ۱۳۸۵: بخش ٤، فقرهٔ ۵۱، ۸)، براین‌اساس یک معنای آن سپرده و ذخیره (انوری، ۱۳۸۱، ۸/ ۸۰۵۱) برای امر خاصی است که می‌تواند اختصاص دارایی برای کفارهٔ گناهان و انجام اموری چون مراسم‌های مذهبی و یزش باشد (شایست‌ناشایست، ١٣٦٩: فصل ۹، فقرهٔ ٦، ۱ همان، ۱۲؛ ۱۲۱، فصل ۱۰، فقرهٔ ۲؛ دادستان دینی، ۱۳۹۷: ١٤٧، فقرهٔ ۹؛ همچنین

1. paytāg pat nāmak nidān

ر.ک. Boyce, 1968: 273-274)؛ بنابراین، مفهوم نهاده در پیوند با آتشکده بیان‌کنندهٔ شکل حقوقی و حسابداری موقوفات است که در خزانهٔ آتشکده‌ها نگهداری می‌شد و با توجه به شواهد ثبت آن در دیوان کردگان انجام می‌گرفت.

بر اساس توضیحات بالا، آتشکده‌ها در دورهٔ ساسانی تنها مراکز نیایش نبودند، بلکه از موقوفات و دارایی‌های نقدی و غیرنقدی برخوردار بودند و به‌عنوان نهادهایی دینی، اقتصادی و حقوقی فعالیت می‌کردند. در این میان، دیوان کردگان با رسیدگی به امور آتشکده‌ها، نثارها و موقوفات، میان نیت دینی واقف و مدیریت رسمی اموال پیوند برقرار می‌کرد. ثبت اسناد، نگهداری آن‌ها در آرشیو آتشکده و نظارت بر مصرف موقوفات، موجب تثبیت حقوقی و استمرار اقتصادی این نهادها می‌شد؛ ازاین‌رو، دیوان کردگان را می‌توان ابزار اداری حکومت برای سازمان‌دهی و نظارت بر منابع آتشکده‌ها دانست؛ نهادی که هم به حفظ کارکرد دینی موقوفات کمک می‌کرد و هم منابع اقتصادی و مذهبی را در چارچوب قدرت مرکزی ساسانی قرار می‌داد.

۱.۲.٤.بندگان و بردگان آتشکده

وقف تنها در امور مادی نبود بلکه هرشخص می‌توانست بخشی از کار و کرفهٔ[۱] خود را برای شادی روان کسی ببخشد، این امر وجههٔ قانونی داشت و بروز اختلاف دراین‌باره به دادور ارجاع داده شده است (روایت آذرفرنبغ فرخزادان، ۱۳۸٤: فقرهٔ ۷٤، ٦۲).

هر شخص ایرانی می‌توانست خود را وقف خدمت به بندگی آتشکده کند، این امر در مورد افراد ثروتمند نیز جاری بود(MHD, 1997: [Numberless], 103, 9-10)؛ همچنین هرفرد می‌توانست برای ثواب به بندگان آتش هدیه بدهد، پس بندگان دارای حقوق بودند و افراد غیرثروتمند نیز گاه برای ثواب بندهٔ آتشکده می‌شدند، اما برده چون غیرایرانی بود و شاید به این دلیل که به دینی غیر از دین زردشتی بود نمی‌توانست خود را برای خدمت به آتشکده وقف کند(Ibid: XVI, 1, 7-10)؛ پس بندگان (ایرانی) و بردگان از اسرا یا غیرایرانی بودند(یاقوت‌حموی، ۱۳۸۰: ٤۸۳).

---

۱. Kirbag: کرفه به‌معنای کار نیک یا ثواب است. کرفه در دو نوع واجب و مستحب است و بهتر است برای سود شخصی انجام نگیرد (کتاب سوم دینکرد، ۱۳۸٤: کردهٔ ۱۵۸، ۱۸٤/۱و ۱۹۵).

شرط آزادی بردگان این بود که برده به دین زردشتی درآید و درصورتی‌که به قرابت به‌دینان[1] درآمده باشد، آن به‌دین می‌توانست با پرداخت بها او را آزاد کند، در غیراین‌صورت برده باسد با پرداخت پول به خزانه خود را آزاد کند (MHD, 1997: XVI, 1, 10-13; XVII, 1, 10-13)؛ زیرا بردگان می‌توانستند مال داشته باشند (ibid: [Numberless] , 101, 15-17; XLVII, A3, 6-13). براین اساس یکی از دلایل آزادی بردگان می‌توانست در جهت استحکام و رواج دین زردشتی باشد. با آزادی بردگان سندی با همین مضمون برای آنان تهیه می‌شده است(سیمز ویلیامز، ۱۳۹۲: ۱۲۲).

فرزندان و نوادگان بنده‌ای که سرورش او را برای بندگی به آتشکده می‌سپرد نیز باید به‌مثابهٔ بندهٔ آتشکده خدمت می‌کردند (MHD, 1997: [Numberless], 101, 8-11)، اما ممکن بود به‌مرور، آزادگی به شرط به‌دینی دچار تزلزل شده باشد، چه آمده قباد و پسرش خسرو دستور دادند هر فرد باید به دین خود وفادار باشد؛ زیرا به لحاظ جسمی بندگان ما هستند. این حکم را در دورهٔ خسروپرویز نیز می‌بینیم (سبئوس، ۱۳۹۵: ۲۵ و ۱۱۸). شواهد نشان می‌دهند که بندگی در چارچوب آتشکده‌ها چندوجهی و قانون‌مند بود و هم جنبهٔ عبادی ـ نذرگونه (وقف خدمت) داشت و هم کارکردهای حقوقی و اجباری.

پژوهش در این مورد نشان می‌دهد که دیوان کردگان تنها ناظر بر موقوفات و اموال وقفی نبود؛ بلکه بر نیروی انسانی وابسته به این موقوفات نیز نظارت داشت. تنظیم حقوق، وظایف و حتی آزادی بندگان و بردگان در چارچوب این دیوان بیان‌کنندهٔ پیوند مستقیم دیوان کردگان با نظام اجتماعی و اقتصادی موقوفات دینی و بازتاب نقش آن در حفظ نظم مذهبی و حقوقی دورهٔ ساسانی است. شواهد نشان می‌دهد که موقوفات آتشکده در دورهٔ ساسانی تنها دارایی‌های مادی را دربرنمی‌گرفت، بلکه نیروی انسانی وابسته به آتشکده، ازجمله بندگان و بردگان، نیز بخشی از آن بود. وقف خدمت به آتشکده، وضعیت حقوقی بندگان، انتقال خدمت به فرزندان و شرایط آزادی بردگان همگی نیازمند ثبت و نظارت قانونی بود؛ ازاین‌رو، دیوان کردگان افزون‌بر مدیریت اموال وقفی، وظیفهٔ تنظیم وضعیت، حقوق، وظایف و آزادی افراد وابسته به آتشکده را نیز برعهده داشت.

---

۱. nazdīkīh i hū-dēnān؛ هرشخص می‌توانست برده‌ای را به خویشاوندی بپذیرد، دراین‌صورت آن خویشاوند در برابر آن برده مکلف بود و این برده صاحب امتیازاتی می‌شد (پروکوپیوس، ۱۳٤۷: ١٦٤).

۵.پرداخت وام[1]

پرداخت وام را نیز می‌توان کمکی در جهت رفع مشکلات نیازمندان دانست که از سه مرجع پرداخت می‌شد: از طریق اشخاص، از خزانهٔ دولتی (فردوسی، ١٣٨٤، ٦/ ٥٣٩، ابیات ١٦٦١ و ١٦٦٢) و از آتشکده‌ها (MHD, 1997: LII, A26, 17-27,4) که پرداخت آن به نیازمندان دهشی واجب بود و ثواب بسیاری داشت (کتاب هشتم دینکرد، ١٣٩٧: بخش ٣٦، فقرهٔ ١٣، ١٥٠). با توجه به کارکرد دیوان کردگان، پرداخت وام در بسیاری از موارد از طریق این دیوان انجام می‌شد؛ به‌نظر می‌رسد پرداخت وام از جانب آتشکده یا دولت با بهرهٔ زیاد همراه بوده است؛ زیرا در متون دینی از پرداخت وام با بهرهٔ زیاد نهی شده است (متون پهلوی، ١٣٧١: اندرز انوشه‌روان آذربادمهرسپندان، ٢٢، ١٠١). تأکید متون دینی بر وجوب دهش و وام به نیازمندان و منع از رباخواری نشان می‌دهد که وام در این دوره ابزاری برای حمایت اجتماعی و سامان‌بخشی به اقتصاد مردمی بوده است.

وام‌ها و بدهی‌ها چه از خزانهٔ دولتی، چه از آتشکده و چه از افراد دریافت می‌شد، مشمول قوانین مخصوص بود و از آنجا که ردان به پرداخت‌شده‌ها و پرداخت‌نشده‌های آتشکده در دیوان کردگان و حسابرسان در خزانهٔ دولتی رسیدگی می‌کردند، نشان‌می‌دهد که به امور مربوط به وام‌ها نیز رسیدگی می‌شده است. امکان بازپرداخت وام به‌صورت اقساط نیز وجود داشته است (ثعالبی، ١٣٦٨: ٣١٤؛ MHD, 1997: LII, A27, 13-28,3; A28,3-5؛ کتاب هشتم دینکرد، ١٣٩٧: بخش ٤٠، فقرات ٨ و ٩، ١٧٤ و فقرهٔ ٢٧، ١٧٧)؛ همچنین گاه دولت ساسانی به وام‌داران برای بازپرداخت وام یاری می‌رساند(فردوسی، ١٣٨٤، ٦/ ٤٦٠، ابیات ٥٦٦ – ٥٦٨)، به‌علاوه می‌توان دادگری و مماشات دربارهٔ بازپرداخت وام را در وجود مقرراتی چون مهلت پنج‌روزهٔ حبس بدهکاران و الزام به تأمین معاش آنان (روایت آذرفرنبغ فرخزادان، ١٣٨٤: فقرهٔ ٦٩، ٥٤) دید که بازتابی از درک نظام‌مند ساسانیان از مشکلات اقتصادی است که بودجهٔ آن از kardag-handōz (ر. ک. بالاتر) و از طریق دیوان کردگان تأمین می‌شد.

در مجموع در نظام اقتصادی و حقوقی ساسانی، پرداخت و دریافت وام نه‌تنها کارکردی مالی، بلکه وجهی دینی و اخلاقی نیز داشت و بخشی از نظام خیرات و

1. ap*ā*m

نیکوکاری تحت نظارت دیوان کردگان محسوب می‌شد. دیوان کردگان با نظارت بر وام‌ها و پرداخت آن، پیوند میان کارکرد مذهبی و عدالت اجتماعی و اقتصادی را حفظ می‌کرد. این دیوان در نظام ساسانی تنها ناظر بر موقوفات آتشکده نبود، بلکه در ثبت، حسابرسی و نظارت بر وام‌ها و بدهی‌ها نیز نقش داشت. از آنجا که وام از طریق اشخاص، خزانه و آتشکده‌ها پرداخت می‌شد و با مفاهیم دینی دهش و ثواب پیوند داشت، سامان‌دهی آن نیازمند نظارت اداری بود. این دیوان با مدیریت این فرایندها میان کارکرد دینی، حمایت اجتماعی و نظم اقتصادی پیوند برقرار می‌کرد.

٦.مناصب در دیوان کردگان

در مفاتیح‌العلوم به خطوطی اشاره می‌شود که هرکدام مربوط به نوشتن حساب‌هایی خاص بود؛ ازجمله خط آتش‌هماردفیره (آتش‌آماردبیر) برای نوشتن حساب‌های آتش و روانگان‌دفیره (کتابه‌الاوقاف) که برای نوشتن حساب‌های اوقاف به‌کار می‌رفت[1](خوارزمی، ١٣٤٧: ١١٣)، پس می‌توان دریافت که آتش‌آماردبیر و روانگان‌دبیر در امور مخصوص به‌خود فعالیت می‌کردند و آتشکده، به‌جز موقوفات، درآمد و مخارج دیگری نیز داشت و حساب‌های این دو از هم جدا بوده است. این جداسازی حسابی خود نشانه‌ای از شفافیت مالی نسبی و قاعده‌مندی در نگهداری اموال دینی است. این امور در دیوان کردگان مورد رسیدگی قرار می‌گرفت؛ زیرا در رابطه با امور آتشکده‌ها، ردان[2] بر دیوان کردگان هر آتشکده نظارت داشتند؛ یعنی به آنچه که به خرید، معاوضه، ارزیابی، بهای اموال آتشکده‌ها و طلب‌های پرداخت‌شده یا پرداخت‌نشده به آتشکده‌ها مربوط بود؛ افزون‌براین، به درآمدهای وارده به آتشکده رسیدگی می‌کردند تا اجحافی در این دیوان وارد نشود (MHD, 1397: XVI, 1, 13-15; XXXIII, 38, 9-11; XXXIV, 89, 3-5; [Numberless), 103, 9-10; LII, A26, 17-27, 4; A28, 3-5)؛ از آنجا که پرداختن به امور مربوط به آتشکده را دارای ثواب می‌دانستند پس دیوانی که به امور گوناگون آتشکده می‌پرداخته دیوان کردگان خوانده می‌شد.

---

١. در آیین مانوی و در میان پیروان آن ruwānegān spasag مسئول ثبت اوقاف پیروان این آیین و رسیدگی به آن بود که معادل روانگان‌دبیر است (شاکد، ١٣٨١: ٣٢٤).

٢. Rat به‌معنای پیشوای دینی است

به موازات کارگزاران آتشکده، در دیگر امور نیز صاحب‌منصبانی همین وظایف را برعهده داشتند: استاندار[1] در بازپس‌گرفتن مالکیت،[2] قراردادن مالیات بر دارایی، خرید اموال، پذیرفتن بها به‌منزلهٔ غرامت و ورود دارایی به خزانهٔ شاهی صلاحیت داشت. هر شهرستان به‌چندین قسمت به‌نام کوره (خوره) تقسیم می‌شد که هرخوره یک استان یا منطقه بود و هر استان نیز به تعدادی نواحی تقسیم می‌شد(ابن‌خردادبه، ۱۳۷۰: ۵) و استاندار بر امور مربوط به آن نظارت می‌کرد. حسابرس[3] نیز به امور مربوط به ارزش و بهای اموال و ورود و خروج دارایی از خزانهٔ شاهی رسیدگی می‌کرد و نیز مسئول مصادرهٔ اموال در عوض پرداخت‌نکردن وام بود(MHD, 1997: LII, A27, 12-13, 13-28,3). رد (از قسمت آتشکده‌ها) و حسابرس (غیرآتشکده)، در خصوص رسیدگی به‌میزان دارایی خزانهٔ شاهی و اینکه از کجا به آن خسارت وارد شده است و در میان چه کسانی و چگونه باید تقسیم شود و چه کسانی باید آن را در اختیار داشته باشند، صلاحیت داشته‌اند (ibid: LII, A28, 3-5; X26, 17-27, 4)، پس دولت نیز از درآمدهایش بخشی را به دیوان کردگان و برای امور عام‌المنفعه یا همان kardag-handōz (ر. ک. بالاتر) اختصاص می‌داد.

مقامی به‌نام کردگ بر دیوان‌های کردگان هرمنطقه نظارت می‌کرد؛ چنانکه بر اساس کتیبهٔ کنیسهٔ دوراروپوس که در دوران شاپور اول نگاشته شده است، هرمزد دبیر، کردگ منطقه و دبیر پرهیزکار (Daryaee, 2010: 23)، پساز فتح این شهر از این کنیسه دیدن کرد و نقاشی آن را پسندیده است؛ درنتیجه می‌توان گفت که هر منطقه مقامی به‌نام کردگ داشت که سرپرست دیوان‌های کردگان آتشکده‌های منطقه بود.

بر اموال آتشکدهٔ مالیات تعلق می‌گرفت و هرگونه امور مربوط به آتشکده‌ها تحت‌نظر خزانهٔ شاهی بود (MHD, 1997: XXIX, 34, 2-3)؛ چنانکه پیروز در دوران قحطی از اموال آتشکده به مردم وام می‌داد(بیرونی، ١٣٨٦: ٣٥٣)؛ این امر علاوه‌بر آنکه نشان‌دهندهٔ غلبهٔ قدرت

1. Ōstāndār

۲. یک نوع از آن می‌تواند طعمه (نوعی تیول) باشد؛ یعنی دهی را به شخصی واگذار می‌کردند تا او آن را آباد کند و مالیات بپردازد، تا پایان عمر از آن شخص است و پس از مرگش از وارثان او پس‌گرفته می‌شود(خوارزمی، ١٣٤٧: ٦٢).

3. Hamārkar

شاه حتی در امور مربوط به روحانیون و آتشکده‌ها است(Ibid: LII, A26, 17-27, 4)، نیاز به‌وجود یک مقام بالای دولتی را در زمینهٔ امور خیریه الزامی می‌ساخت؛ همچنین می‌تواند نشان‌دهندهٔ این امر باشد که درآمدها و موقوفات آتشکده‌ها تنها عرصهٔ داخلی دینی نبود، بلکه بخشی از سرمایه‌های مشمول سیاست‌گذاری و درآمدزایی دولت نیز به‌شمار می‌آمد.

در اخبارالطوال از فناخسرو در کنار چند تن از بزرگان دیگر یاد می‌شود که بعد از یزدگرد با جانشینی بهرام پنجم مخالفت کرد و خسرو را بر تخت می‌نشانند، منصب این شخص صاحب‌صدقات‌المملکه است که مترجم آن را به مدیر امور خیریه ترجمه کرده است(دینوری، ١٣٤٦: ٨٣)؛ گویا این شخص مقام بالایی داشت که توانسته است در نشاندن شاه بر تخت مؤثر واقع شود. با این اوصاف مدیر امور خیریه بر دیوان کردگان کل، یا کل دیوان‌های کردگان کشور نظارت داشت؛ چه در بخش کمک‌های دولتی و یا غیردینی مردم و چه در بخش آتشکده‌ها و نثارها و موقوفات به آن. از منظر نهادی، این ترکیب وظایف و مراتب، نشان‌دهندهٔ تلفیق حقوق، حسابداری و ایدئولوژی است: مهر و سند، حسابرسی جداگانه و نظارت قضایی نهاده‌هایی است که پایداری موقوفات و نیز مشروعیت توزیع منابع را تضمین می‌کرد؛ بنابراین وظایف مدیر امور خیریه نظارت و رسیدگی بر امور خیریهٔ دولتی، تأسیسات عام‌المنفعه‌ای مانند پل، کانال و سایر مواردی بود که افراد برپا می‌کردند و درآمدهای آتشکده‌ها و بخشش‌ها و موقوفاتی که به روحانیون و آتشکده‌ها سپرده می‌شد به‌صورت نقدی یا غیرنقدی در قالب ملک بود و به مصارف مورد نظر واقف چون کمک به نیازمندان، انجام اعمال دینی، ساخت آتشکده و دیگر موارد اختصاص می‌یافت؛ صاحب‌منصبان دیوان کردگان نیز به‌مثابهٔ سازوکاری ترکیبی عمل می‌کردند که هم کارکرد تأمین و ادارهٔ فرهنگی و دینی آتشکده‌ها و موقوفات را برعهده داشتند و هم رابطی بودند میان خزانهٔ شاهی، دستگاه قضایی و نهاد دینی؛ بدین‌ترتیب دیوان کردگان نقش محوری تنظیم اقتصادی–حقوقی و مشروعیت‌بخشی به فعالیت‌های خیریه و مذهبی در نظام ساسانی را عهده‌دار بود.

۷.نتیجه‌گیری

با توجه به محدودبودن منابع اولیه و فقدان اطلاعات تفصیلی دربارهٔ ساختار اداری، جایگاه حکومتی و گسترهٔ فعالیت دیوان کردگان، بازسازی کارکردهای آن ناگزیر برپایهٔ

شواهد پراکنده و با احتیاط انجام می‌شود؛ با این‌همه، بررسی منابع نشان می‌دهد که دیوان کردگان را می‌توان نهادی میانجی میان سازمان دینی زردشتی و سازوکارهای اقتصادی و اجتماعی دولت ساسانی دانست؛ نهادی که در پیوند با آتشکده‌ها، موقوفات، خزانهٔ شاهی و کارگزاران محلی عمل می‌کرد.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که کارکرد دیوان کردگان در سه سطح قابل تبیین است: نخست، در سطح دینی و معنوی که وظیفهٔ ثبت و نظارت بر موقوفات را برعهده داشت و اعمال آن در زمرهٔ کرده یا نیک‌کرداری‌های مؤمنان زردشتی به‌شمار می‌رفت؛ دوم، در سطح اقتصادی ـ مالی که شامل حساب‌داری درآمدها و هزینه‌های آتشکده‌ها، وام‌ها، بخشش‌ها و پرداخت‌های دولتی بود؛ سوم، در سطح اجتماعی و رفاهی که از طریق تأمین نیازهای تهی‌دستان چون رسیدگی به امور عام‌المنفعه، پرداخت وام‌های بی‌بهره و دیگر موارد عمل می‌کرد. این ترکیب سه‌گانه، دیوان کردگان را از یک دیوان صرف مذهبی فراتر برده و آن را به نهادی چندمنظوره تبدیل می‌کرد که تحت نظارت دولت ساسانی قرار داشته است.

همچنین، شواهد موجود از وجود سلسله‌مراتبی درونی در این دیوان حکایت دارد؛ مناصبی چون رد، آتش‌آماردبیر، روانگان‌دبیر و به احتمال زیاد کردگ نشان می‌دهد که سامان‌دهی امور خیریه و موقوفات در قالب یک ساختار اداری کمابیش منظم انجام می‌شده است. در سطح کلان نیز به‌نظر می‌رسد مقام صاحب صدقات‌المملکه یا مدیر امور خیریه بر مجموعه‌ای از این فعالیت‌ها نظارت داشته و از این رهگذر، پیوند میان نهادهای دینی و مدیریت دولتی را تقویت می‌کرد.

از منظر مالی نیز، بررسی منابع حاکی از آن است که دیوان کردگان تنها متولی دریافت موقوفات نبود، بلکه ممکن است در نظارت بر وام‌ها، شیوهٔ بازپرداخت و رسیدگی به وام‌داران ناتوان نیز نقش ایفا می‌کرد. این امر نشان می‌دهد که در کنار جنبهٔ مذهبی، نوعی نظم حساب‌داری و آیین‌نامه‌ای در ادارهٔ اموال وقفی وجود داشته است؛ درنهایت، می‌توان گفت دیوان کردگان یکی از نهادهای مهم سازمان اجتماعی ـ اقتصادی ایران پیش‌از اسلام بود که در پیوند میان دین، اقتصاد و رفاه اجتماعی عمل می‌کرد. این دیوان، با تلفیق عناصر دینی، اداری

و مالی، در سامان‌دهی موقوفات، توزیع منابع و حمایت از اقشار نیازمند نقش داشت و از این‌رو می‌توان آن را یکی از ابزارهای اجرایی سیاست‌های عدالت‌محور دولت ساسانی دانست؛ باوجوداین، به‌سبب محدودیت شواهد، تعیین دقیق میزان نفوذ و گسترهٔ اختیارات آن نیازمند پژوهش‌های بیشتر است. تداوم برخی عناصر این نهاد در دوره‌های پس‌از ساسانی نیز می‌تواند نشان‌دهندهٔ تأثیر بلندمدت آن بر سنت‌های اداری و خیریه در ایران باشد.

فهرست منابع

ابن‌اسفندیار (۱۳۲۰)، *تاریخ طبرستان*، به‌تصحیح عباس اقبال، به‌اهتمام محمد رمضانی، ج ۱، تهران: کلاله خاور.

ابن‌خردادبه (۱۳۷۰)، *المسالک و الممالک*، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، تهران: مترجم.

اصفهانی، حمزه‌بن‌حسن (۱۳٤٦)، *تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک‌الأرض و الأنبیاء)*، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

انوری، حسن (۱۳۸۱)، *فرهنگ بزرگ سخن*، ج ۸، تهران: سخن.

انوری، حسن (۱۳۸۲)، *فرهنگ بزرگ سخن*، ج ٦، تهران: سخن.

آموزگار، ژاله (۱۳۹٦)، «گزارشی ساده از سنگ‌نوشته‌های کردیر»، از گذشته‌های ایران، تهران: معین، صص ۹٦-۸۰.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۸٦)، *آثارالباقیه*، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.

پروکوپیوس (۱۳٤۷)، جنگ‌های ایران و روم، ترجمهٔ محمد سعیدی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

پریخانیان، آناهیتا (۱۳۸۹)، «جامعه و قانون ایرانی»، *تاریخ ایران کمبریج*؛ جلد سوم، قسمت دوم، گردآورنده: احسان یارشاطر، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، صص ٦۹-۱۱.

ثعالبی، عبدالملک‌بن‌محمدبن‌اسماعیل (۱۳٦۸). *غرر اخبارالملوک‌الفرس و سیرهم*، تهران: نقره.

خوارزمی، ابوعبدالله محمدبن‌احمدبن‌یوسف (۱۳٤۷)، *مفاتیح‌العلوم*، ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

دادستان دینی (۱۳۹۷)، منوچهر پسر گشن‌جم =، پارهٔ دوم (پرسش‌های ٤۱ تا ۹۲)، مقدمه، آوانویسی، برگردان فارسی و یادداشت‌ها به‌همراه متن پهلوی: مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

دینوری، ابوحنیفه احمدبن‌داود (۱۳٤٦)، *اخبارالطوال*، ترجمهٔ صادق نشأت، تهران: نسخهٔ خطی.

روایت امید اَشوهیشتان (۱۳۷٦)، تدوین، آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی: نزهت صفای اصفهانی، تهران: مرکز.

روایت آذرفرنبغ فرخزادان (۱۳۸٤)، آوانوشت، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه: حسن رضایی باغ‌بیدی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

روایت پهلوی (۱۳٦۷)، ترجمهٔ مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

زبور مانوی (۱۳۷۵)، ترجمهٔ متن قبطی از سی. آر. سی. آلبری با همکاری هوگو ایبشر، گزارش فارسی از ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز.
زند بهمن‌یسن (۱۳۸۵)، تصحیح متن، آوانویسی، برگردان فارسی و یادداشت‌ها: محمدتقی راشدمحصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
سبئوس، اسقف باگراتونیک (۱۳۹۵)، *تاریخ سبئوس*، مترجم انگلیسی: روبرت پطروسیان، مترجمان فارسی: کورش صالحی، علیرضا سلیمان‌زاده و لیلا عزیزیان، مشهد: مرندیز.
سیمز ویلیامز، نیکولاس (۱۳۹۲)، «ساسانیان در شرق؛ آرشیوی باختری از شمال افغانستان»، *ساسانیان*، ویراستهٔ وستا سرخوش کرتیس و سارا استوارت، ترجمهٔ کاظم فیروزمند، تهران: مرکز، صص ۱۳۲-۱۱٤.
شاکد، شائول (۱۳۸۱)، *از ایران زردشتی تا اسلام؛ مطالعاتی دربارهٔ تاریخ دین و تماس‌های میان‌فرهنگی*، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
شایست‌ناشایست (۱۳٦۹)، آوانویسی و ترجمه: کتایون مزداپور، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
شهرستانی، ابوالفتح محمدبن‌عبدالکریم (۱۳٦۲)، *توضیح‌الملل*؛ ترجمهٔ کتاب الملل و النحل، تحریر نو: مصطفی خالقداد هاشمی، مقدمه، حواشی، تصحیح و تعلیقات: سید محمدرضا جلالی نائینی، ج ۱، تهران: اقبال.
طبری، ابوجعفر محمدبن‌جریر (۱۳۵۱)، *تاریخ‌الرسل‌والملوک (بخش ایران از آغاز تا ۳۱ هجری)*، ترجمهٔ صادق نشأت، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
عریان، سعید (۱۳۸۲)، *راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانهٔ پهلوی-پارتی*، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.
فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸٤)، *شاهنامه*، به‌کوشش جلال خالقی‌مطلق و محمود امیدسالار، ج ٦، نیویورک: بنیاد میراث ایران.
قمی، حسن‌بن‌محمد (۱۳۸۵)، *تاریخ قم*، ترجمهٔ تاج‌الدین حسن خطیب، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، قم: کتابخانهٔ بزرگ آیت‌الله مرعشی نجفی، گنجینهٔ جهانی مخطوطات اسلامی.
کارنامهٔ اردشیربابکان (۱۳۸۲)، ترجمه، آوانویسی و واژه‌نامه: بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.
کتاب سوم دینکرد (۱۳۸۱)، آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید، آراستاری، آوانویسی و ترجمه: فریدون فضیلت، ج ۱، تهران: فرهنگ دهخدا.
کتاب سوم دینکرد (۱۳۸٤)، آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید، آراستاری، آوانویسی و ترجمه: فریدون فضیلت، ج ۲، تهران: فرهنگ دهخدا.
کتاب ششم دینکرد (۱۳۹۲)، تدوین‌کنندگان پیشین: آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید، ترجمه به انگلیسی: شائول شاکد، ترجمهٔ فرشته آهنگری، تهران: صبا.
کتاب هشتم دینکرد (۱۳۹۷)، آوانویسی، ترجمه، یادداشت و واژه‌نامه: محسن نظری فارسانی، تهران: فروهر.
متون پهلوی (۱۳۷۱)، گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب‌آسانا، به گزارش (ترجمه و آوانوشت): سعید عریان، تهران: کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران.

مسعودی، ابوالحسن علی‌بن‌حسین (۱۳۸۲)، *مروج‌الذهب و معادن‌الجوهر*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
مقدسی، مطهربن‌طاهر (۱۳۷٤)، *آفرینش و تاریخ*، مقدمه، ترجمه و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ٤ تا ٦، تهران: آگه.
نصرالله‌زاده، سیروس (۱۳۹۸)، *کتیبه‌های خصوصی فارسی میانهٔ ساسانی و پساساسانی (گورنوشته، یادبودی)*، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
یاقوت حموی بغدادی (۱۳۸۰)، *معجم‌البلدان*، ترجمهٔ علی‌نقی منزوی، ج ۱، تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور.

Back, Michael (1978), *Die sassanidischen Staatsinschriften: Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften*, Leiden: E. J. Brill.
Boyce, Mary (1968), "The Pious Foundations of the Zoroastrians", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 31(2), 270-289.
Daryaee, Touraj (2010), "To Learn and to Remember from Others: Persians Visiting the Dura-Europos Synagogue", *Scripta Judaica Cracoviensia*, 8, 29-37.
Gignoux, Ph. (1991), *Les Quate Inscriptions du mage kerdir*, Leven.
Henning, W. B. (1954), "The Inscription of Firuzabad", *Asia Major*, 98-102.
Huyse, Philip (1999), *Die dreisprachige Inschrift šābuhrs I. an der Kaba-i Zardušt (šKZ), Corpus Inscriptionum Iranicarum*, Pt. III, 2 vols., London: School of Oriental and African Studies.
Jany, Janos (2004), "The Idea of a Trust in Zoroastrian Law", *Journal of Legal History*, 25(3), 269-286.
Mackenzie, D. N. (1986), *A Concise Pahlavi Dictionary*, London: Oxford University Press.
Macuch, Maria (1991), "Charitable Foundations", *Encyclopaedia Iranica*, 5(4), 380-385. Retrieved from https://www.iranicaonline.org/articles/charitable-foundations-mpers/?highlight=CHARITABLE%20FOUNDATIONS#pt1.
Perikhanian, Anahit Georgievna (1973), "Private Endowment Funds in Ancient Iran and the Problem of the Origin of the Waqf", *Vestnik Drevnei Istorii (Journal of Ancient History)*, 4-25.
The Book of a Thousand Judgements (A Sasanian Law-Book) (MHD), (1997), Farraxvmart ī Vahrāmān, translated by A. Perikhanian, English translation by N. Garsoian, New York: Mazda.

Transliteration

Āmūzegār, Zhāleh (2017), "*Gozāreshi sādeh az sang-neveshteh-hā-ye Kerdīr*" (A Simple Report on Kerdīr's Inscriptions), in Az Gozashteh-hā-ye Irān (From Iran's Past), Tehrān: Moʻīn: pp. 80–96.

Anvarī, Ḥassan (2002). *Farhang-e Bozorg-e Sokhan* (The Great Dictionary of Sokhan), Vol. 8, Tehran: Sokhan.

Anvarī, Ḥassan (2003). *Farhang-e Bozorg-e Sokhan* (The Great Dictionary of Sokhan), Vol. 6, Tehran: Sokhan.

Bīrūnī, Abū Reyḥān (2007). *Āthār al-Bāqiyeh* (The Remaining Signs of Past Centuries), trans. Akbar Dānā-Seresht, Tehran: Amīr Kabīr.

Dādestān-e Dēnīg, Pāreh-ye Dovvom (*Dādestān-e Dēnīg, Part II*), (2018) Manūchehr-e pesar-e Goshn-Jam, intro., transcr., trans., and notes: Mahshīd Mīrfakhrāyī, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Denkard, Book III (2002), Āzarfarnbagh-e Farrokhzādān and Āzarbād-e Omīd, ed. and trans. Fereydūn Fażīlat, Vol. 1, Tehran: Farhang-e Dehkhodā.

Denkard, Book III (2005), Āzarfarnbagh-e Farrokhzādān and Āzarbād-e Omīd, ed. and trans. Fereydūn Fażīlat, Vol. 2, Tehran: Farhang-e Dehkhodā.

Denkard, Book VI. (2013), Ed. Āzarfarnbagh-e Farrokhzādān and Āzarbād-e Omīd, trans. Shaul Shaked, Pers. trans. Fereshteh Āhangarī, Tehran: Ṣabā.

Denkard, Book VIII (2018), Transcr., trans., and notes: Moḥsen Naẓarī Fārsānī, Tehran: Forūhar.

Dīnavarī, Abū Hanīfeh Ahmad ibn Dāvūd (1967), *Akhbār al-Ṭiwāl*, translated by Sādeq Neshʾat, Tehrān: Nuskheh-ye Khattī.

Ferdowsī, Abo'l-Qāsem (2005), *Šāhnāmeh* (Book of Kings), edited by jalal Khaleghi-Motlagh and Mahmoud Omidsalar, Vol. 6, New York: Bibliotheca Persica / Iran Heritage Foundation.

Hamzah ibn Hasan Esfahānī (1967). *Tārīkh-e Payāmbarān va Shāhān (Tārīkh Sinī Mulūk al-Arḍ wa-l-Anbiyāʾ)* (History of Prophets and Kings), translated by Jaʿfar Shoʿār, Tehrān: Bonyād-e Farhang-e Irān.

Ibn-e Esfandiyār (1941). *Tārikh-e Ṭabaristān* (History of Tabaristan), ed. Abbās Eqbāl, prepared by Moḥammad Ramażānī, Vol. 1, Tehran: Kalāleh-ye Khāvar.

Ibn-e Khordādbbeh (1991). *Al-Masālik va al-Mamālik* (The Roads and Kingdoms), trans. Ḥoseyn Qareh-Chānlū, Tehran: [Translator].

Kārnāmeh-ye Ardashīr-e Bābakān (2003), Transcr., trans., and glossary: Bahrām Farahvashī, Tehran: University of Tehran Press.

Khwārazmī, Abū ʻAbdollāh Moḥammad-ben-Aḥmad-ben-Yūsof (1968). *Mafātīḥ al-ʻOlūm* (The Keys to the Sciences), trans. Ḥoseyn Khadīv-Jam, Tehran: Bonyād-e Farhang-e Irān.

Masʻūdī, Abūlḥasan ʻAlī-ben-Ḥoseyn (2003). *Morūj al-Dhahab va Maʻāden al-Jowhar* (The Meadows of Gold and Mines of Gems), trans. Abūlqāsem Pāyandeh, Vol. 1, Tehran: Elmi va Farhangī.

Motūn-e Pahlavī (Pahlavi Texts) (1992), Comp. Jamasp-Ji Dastur Minochehr-Ji Jamasp-Asana, trans. Saʻīd ʻOryān, Tehran: National Library of Iran.

Maqdasī, Moṭahhar-ben-Ṭāher (1995). *Āfarīnesh va Tārikh* (Creation and History), trans. Moḥammad-Reżā Shafīʻī Kadkanī, Vols. 4–6, Tehran: Āgāh.

Naṣrollāhzādeh, Sīrūs (2019). *Katībeh-hā-ye Khoṣūṣī-ye Fārsī-ye Mīāneh-ye Sāsānī va Pas-e Sāsānī* (Private Middle Persian Sasanian and Post-Sasanian Inscriptions), Vol. 1, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

ʻOryān, Saʻīd (2003). *Rāhnamā-ye Katībeh-hā-ye Īrānī-ye Mīāneh Pahlavī-Pārtī* (Guide to Middle Persian and Parthian Inscriptions), Tehran: Sāzmān-e Mīrāth-e Farhangī-ye Keshvar.

Perikhāniān, Anāhitā (2010), "*Jāme'eh va Qānūn-e Irānī*" (Iranian Society and Law), in *Tārikh-e Irān-e Kembridj* (Cambridge History of Iran), Vol. 3, Part 2, ed. Ehsān Yār-Shāter, trans. Ḥassan Anūsheh, Tehran: Amīr Kabīr, pp. 11–69.

Procopius (1968), *Jang-hā-ye Irān va Rūm* (History of the Wars: The Persian War), trans. Moḥammad Sa'īdī, Tehran: Bongāh-e Tarjomeh va Nashr-e Ketāb.

Qomī, Ḥassan-ben-Moḥammad (2006). *Tārikh-e Qom* (History of Qom), trans. Tājoddīn Ḥassan Khaṭīb, ed. Moḥammad-Reżā Anṣārī Qommī, Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi.

Revāyat-e Āzarfarnbagh-e Farrokhzādān (2005). Transcr., trans., and notes: Ḥassan Reżāyī Bāgh-Bīdī, Tehran: Markaz-e Dāyerat al-Ma'āref-e Bozorg-e Eslāmī.

Revāyat-e Emīd-e Ashavahishtān (1997). Comp., transcr., and trans.: Nozhat Ṣafā-ye Eṣfahānī, Tehran: Markaz.

Revāyat-e Pahlavī (1988), Trans. Mahshīd Mīrfakhrāyī, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.

Sad Dar-e Nathr va Sad Dar-e Bondahesh (1909), Ed. Edward Bamanji Nasarvanj Dhabhar, Bombay: The Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties.

Sebeos (2016), *Tārikh-e Sebeos* (History of Sebeos), trans. Robert Petrosyan, Pers. trans. K. Ṣāleḥī, A. Soleymān-Zādeh, and L. 'Azīzīyān, Mashhad: Marandīz.

Šahrestānī, Abū al-Fatḥ Moḥammad ibn ʿAbd al-Karīm (1983). *Tawżīḥ al-Milal: A Translation of al-Milal wa al-Niḥal, Newly Redacted*, Vol. 1, newly redacted by Moṣṭafā Xāleqdād Hāšemī; introduction, notes, critical edition, and annotations by Sayyed Moḥammad-Reżā Jalālī Nāʾīnī, Tehrān: Eqbāl.

Shaked, Shaul (2002), *Az Irān-e Zardo Shti tā Eslām* (From Zoroastrian Iran to Islam), trans. Mortażā Thāqeb-Far, Tehran: Qoqnoos.

Shāyest ne Shāyest (1990), Transcr. and trans. Katāyūn Mazdāpūr, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.

Sims-Williams, Nicholas (2013), "Sāsāniyān dar Sharq; Ārshīv-e Bākhtarī az shomāl-e Afghānestān" (The Sasanians in the East: A Bactrian Archive from Northern Afghanistan), in *Sāsāniyān* (The Sasanian Era), eds. Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart, trans. Kāẓem Fīrūzmand, Tehran: Markaz, pp. 114–132.

Ṭabarī, Abū Ja'far Moḥammad-ben-Jarīr (1972). *Tārikh al-Rosol va al-Molūk* (History of Prophets and Kings), trans. Ṣādeq Nash'at, Tehran: Bongāh-e Tarjomeh va Nashr-e Ketāb.

Yāqūt Ḥamawī Bağdādī (2001). *Mo'jam al-Boldān* (Dictionary of Countries), trans. 'Alī-Naqī Monzavī, Vol. 1, Tehran: Sāzmān-e Mīrāth-e Farhangī-ye Keshvar.

Zabūr-e Mānavī (Manichaean Psalm-Book) (1996), Trans. Abūlqāsem Esmā'īlpūr, Tehran: Fekr-e Rūz.

Zand-e Bahman Yasn (2006), Ed., transcr., and trans.: Moḥammad-Taqī Rāshed-Moḥaṣṣel, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Dīwān ī Kardagān: Its Function and Structure in the Sasanian Era

Extended Abstract

Introduction: In the Sasanian era, various administrative bureaus (*dawāwīn*) were active in their respective domains, as noted in the sources. Among these, the *Dīwān ī Kardagān* (Bureau of Kardagān)—a key institution serving as the nexus of religion, economy, and society—has been has received less attention as an independent subject despite its structural importance. The central problem addressed in the present study is the ambiguity regarding the internal nature, operational domains, and social impact of this bureau, which has been reflected only sporadically in Pahlavi texts, leaving its administrative structure largely unexplored.

The objective of this study is to elucidate the position of the *Dīwān ī Kardagān* within the Sasanian administrative apparatus and its role in the management of endowments (*waqf*) and charitable activities. The research hypothesis posits that this bureau, as an intermediary institution between the state, religion, and society, performed multifaceted functions in the legal, financial, and socio-welfare domains by registering endowments and overseeing religious properties.

Regarding the historiography of this topic, scholars such as Anahit Perikhanian have emphasized the continuity of endowment-like institutions from ancient Iran into the Islamic era; Maria Macuch highlighted the function of charitable foundations in the Sasanian period, and János Jany examined the management of endowments within Zoroastrian law. Nevertheless, there remains a notable lacuna for an independent study that critically examines the *Dīwān ī Kardagān* as a regulatory administrative unit. Utilizing a descriptive-analytical approach and relying on legal documents, the present study seeks to address this gap in the literature.

Method: Adopting a historical-institutional approach, this research analyzes the *Dīwān ī Kardagān* as a religious-economic and welfare-oriented mechanism. In this framework, institutions are investigated through their duties, offices, and financial functions including asset management and accounting. The research methodology employs a critical and comparative analysis of source materials. Terms associated with *kardag* were gathered from legal, religious, and historical texts and categorized based on their financial and social functions. To evaluate the reliability of sources, the *Mādayān ī Hazār Dādestān* is utilized to analyze practical mechanisms, Pahlavi texts are used to explain conceptual foundations, and Islamic sources are employed for comparative purposes. The objective is not to provide a complete structural reconstruction; rather, by critically evaluating fragmented evidence, this study aims to present a plausible and substantiated portrait of the functions of this bureau as an intermediary institution bridging the state, religion, and society.

Results and Discussion: The results of analysis of linguistic, epigraphic, and Pahlavi legal texts indicate that the term "*kardag*" in the Sasanian era underwent

an evolutionary trajectory, moving from a simple act (derived from the root *kar-*) toward a normative, ethical, and ultimately, institutionalized concept. This term, which in texts such as the *Šāyest nē Šāyest* and the *Dēnkard* reflects "proper custom" and conformity with the order of *Asha*, is manifested in the inscriptions of Šābuhr Sakānšāh and Kerdir under the title *Yazdān kardagān*, overlapping with such concepts as the "joy of the soul" (*šādīh-ī ruwān*), the salvation of the dead, and the stabilization of political-religious legitimacy. However, the most significant structural turn was the transformation of this abstract concept into a bureaucratic institution—the *Dīwān ī Kardagān*—within Sasanian law.

Based on the *Mādayān ī Hazār Dādestān*, the *Dīwān ī Kardagān* was not merely a passive repository for collecting alms; rather, it functioned as a center for financial, legal, and administrative oversight over a vast sector of the endowment economy. On the one hand, this bureau oversaw the relations between the founder (*wāqif*), the endowed property, and the managing agents (*qayyim* and *sālār*), directing their appointment, dismissal, and the adjudication of their offenses. On the other hand, the scope of its authority extended beyond movable and immovable property to the personnel attached to fire temples (including the status of dependents and the conditions for the manumission of slaves based on their conversion to the Good Religion). Furthermore, the allocation of support budgets such as *kardag-handōz* to provide relief for the needy, as well as the regulation of loan repayments granted by fire temples and the royal treasury, reveals the welfare and stabilizing functions of this institution.

From an administrative perspective, the existence of offices such as the *Ātaxš-hamār-dibir* (Fire-account scribe) and *Ruwānegān-dibir* (Soul-account scribe), along with the distinction between endowment accounts and the current revenues of fire temples, indicates a precise segregation of financial ledgers and accounting transparency within this organization. The joint or intersecting supervision by the *Rad* (the religious authority of the fire temple), the *kardag* of each district, and state auditors, headed by a senior official titled "Director of Charitable Affairs" (*Ṣāḥib-e Ṣadaqāt-e Mamlakat*), demonstrates that the *Dīwān ī Kardagān* was the point of convergence between the imperial power and Zoroastrian authority. The intervention of kings in the allocation of fire temple resources during crises, such as droughts, implies that endowments were not a domain immune from governance; rather, they were considered part of the grand capital under the supervision of the Sasanian central structure, utilized to ensure social welfare and reproduce the dual legitimacy of religion and state.

The findings of the present study reveal that the *Dīwān ī Kardagān* in the Sasanian era played a mediating and regulatory role at the intersection of the state, religion, and society. By transforming the concept of *kardag* from an act of faith and individual practice into an official mechanism, this institution regularized the management of fire temple endowments, *ruwānegān* (soul-related) assets, public utility projects (such as bridge and canal construction), and the legal status of dependents. Furthermore, the findings reveal that through the separation of administrative ledgers (such as *Ruwāngān-dapira* and *Ātaš-hamār-dapira*), the organization of relief loans through the *kardag-handōz* budget, and joint

supervision by *Rads*, auditors, and the Director of Charitable Affairs, this institution served as a fundamental means of economic centralization and reinforced ideological legitimacy of Sasanian rule, while simultaneously ensuring financial discipline and the continuity of welfare services.

Conclusion: As a mediating institution between the Sasanian state and the Zoroastrian religious establishment, the *Dīwān ī Kardagān* played a strategic role in integrating religion, economy, and social welfare. Although the precise reconstruction of its structure requires caution due to the limitations of primary sources, the investigation indicates that the functions of this institution can be explained on three levels: first, a religious level involving the registration and supervision of endowments; second, an economic-financial level encompassing the precise accounting of revenues, expenditures, and the management of loans; and third, a social level dedicated to organizing public utility projects and supporting the needy.

The internal structure of this bureau, with defined offices (such as the *Ātaxš-hamār-dibir* and the *Ruwānegān-dibir*) and supervision by senior officials (such as the *Ṣāḥib-e Ṣadaqāt-e Mamlakat*), points to the existence of a disciplined and systematic administrative apparatus. The *Dīwān ī Kardagān* was not only a passive recipient of alms; rather, through the active management of resources and credits, it served as an executive instrument for Sasanian state policy, reinforcing the nexus between national interests and religious authority. Ultimately, the *Dīwān ī Kardagān* transcended the status of a purely religious institution, functioning as a sophisticated mechanism for financial regulation and resource distribution. Although determining the precise extent of its influence necessitates further research, its significance within Iranian administrative traditions and its probable impact on charitable and endowment patterns in post-Sasanian periods confirm the unique position of this institution in the pre-Islamic Iranian history.

Keywords: Sasanian, Dīwān ī Kardagān, Endowments, Charitable Affairs, Fire Temple.

Cultural History Studies; Research Journal of Iranian Society of History
Vol. 18, No. 69, Autumn 2026, pp 59-95
https://doi.org/10.22034/chs.2026.585467.1188

The Position of Masters of Tarab (Musicians) and the People of Naghmeh (Singers) in the Shadow of the Religious Policy of King Tahmasp I[1]

Aidin Parsaei-Rad[2], Hooman As'aadi[3], Seyyed Hossein Meysami[4]

Abstract

One of the important factors in the direction of musical life in Safavid Iran was the institution of power, or more precisely, the manifestation of the politics of court culture on this art. Therefore, considering the subject matter of this article, it is essential to become aware of the policy of bloodshed and the way King Tahmasp I dealt with his religious prejudices in the process of continuing the life of this art and explaining the position of musicians, especially in the court of that era. Therefore, considering the necessity and importance expressed in this research, the question is: what impact did King Tahmasp I's religious policy have on the situation of the community of musical artists and the life of this art in the court? The

1. This article is based on the theoretical discussions of the first author's doctoral dissertation entitled "*An Investigation of the Factors Influencing Musical Life in Isfahan during the Safavid Period (1006–1135 AH),*" conducted in the field of Art Research at the University of Tehran, Alborz Campus, under the supervision of the second author and the advisory guidance of the third author.

2. PhD Student of Art Research, Department of Visual Arts, Alborz Collage Complex, University of Tehran, Tehran, Iran.Aidin.parsaeirad@ut.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Music, Faculty of Performing Arts and Music, College Complex of Fine Arts, University of Tehran, Tehran, Iran.(Corrsponding Author).asadih@ut.ac.ir
4. Associate Professor, Department of Ethnomusicology of the Faculty of Music, Farabi College Complex, Iran University of Arts, Alborz, Iran.Meysami@art.ac.ir

Received: June 19, 2026 - Accepted: September 06, 2026

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.

research method is descriptive and analytical, and the data were collected through library sources and documents. It seems that King Tahmasp's view on the art of music was based more on his religious beliefs and prejudices; However, in some cases, he also had the political aspect in mind. This claim is supported by the argument that we witness the role of the people of the musical arts and the organization of feasts, periodically in the Shah's court and under his direct orders since the prohibitions issued by the Shah himself, in sensitive times when the political interests of the court were the main priority, lacked any guarantee of execution and were in practice completely violated by Shah Tahmasp himself.

Keywords: King Tahmasp I, Prohibitions, Feasts, Masters of Tarab, People of Naghmeh, Naqara House of Homayoun.

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامهٔ انجمن ایرانی تاریخ
فصلنامهٔ علمی(مقالهٔ پژوهشی)، سال هجدهم، شمارهٔ شصت‌ونهم، پاییز ۱۴۰۵، صص ۹۵-۵۹

جایگاه اَرباب طَرَب و اَهل نغمه در سایهٔ سیاست مذهبی شاه طهماسب اوّل صفوی[۱]

آیدین پارسایی‌راد[۲]، هومان اسعدی[۳]، سیدحسین میثمی[٤]

چکیده

یکی از عوامل مهم در جهت‌گیری حیات موسیقایی ایرانِ عصر صفوی، نهاد قدرت و یا به‌عبارت دقیق‌تر تجلّی سیاست‌ورزی فرهنگ درباری بر این هنر بوده است؛ ازاین‌رو با توجه به موضوعیّت این مقاله، آگاهی‌یافتن از سیاست خُنیاگری و نحوهٔ برخورد شاه طهماسب اوّل با توجه به تعصّبات مذهبی وی، در روند تداوم حیات این هنر و تبیین جایگاه موسیقی‌دانان به‌خصوص در دربار آن عصر، اَمری ضروری می‌نماید؛ بنابراین، بنا به ضرورت و اهمیّت بیان‌شده در این پژوهش، سوال این است که سیاست مذهبی شاه طهماسب اوّل، چه بازتابی بر وضعیّت جامعهٔ هنرمندان موسیقی و چگونگی حیات این هنر در دربار داشته است؟ رویکرد تحقیق توصیفی - تحلیلی است و داده‌ها و اطلاعات نیز، از طریق منابع و اسناد کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده است. به‌نظر می‌رسد که دیدگاه شاه

---

۱. این مقاله برگرفته از مباحث نظری رسالهٔ دکترای تخصصی نگارندهٔ اوّل با عنوان «*واکاوی عوامل مؤثر بر حیات موسیقایی ایران در اصفهان عصر صفوی (۱۰۰٦ه.ق-۱۱۳۵ه.ق)*» است که در رشتهٔ پژوهش هنر دانشگاه تهران واحد پردیس البرز با راهنمایی نگارندهٔ دوّم و مشاورهٔ نگارندهٔ سوّم انجام شده است.

۲. دانشجوی دکترای تخصصی پژوهش هنر، گروه هنرهای تجسمی، پردیس البرز، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
Aidin.parsaeirad@ut.ac.ir
۳. دانشیار گروه موسیقی دانشکدگان هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران.(نویسندهٔ مسئول).
asadih@ut.ac.ir
٤. دانشیار گروه اتنوموزیکولوژی دانشکدهٔ موسیقی، پردیس فارابی، دانشگاه هنر ایران، البرز، ایران.
Meysami@art.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱٤۰۵/۰۳/۲٦- تاریخ تأیید: ۱٤۰۵/۰٦/۱۵

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

طهماسب اول نسبت به هنر موسیقی، بیشتر برپایهٔ جنبهٔ اعتقادی و تعصّبات مذهبی وی بوده است؛ امّا در برخی موارد جنبهٔ سیاسی نیز مدّنظر وی بوده است. با این استدلال که نقش‌آفرینی اهالی هنر موسیقی و برپایی مجالس بزم، به‌طور اَدواری در دربار شاه و به فرمان مستقیم وی وجود داشت؛ زیرا فرامین منهیّات صادره از سوی شخص شاه، در مواقع حساسی که منافع سیاسی دربار اولویّت اصلی بود، فاقد هرگونه ضمانت اجرایی بود و در عمل کاملاً خود شخص شاه طهماسب آن‌ها را نقض می‌کرد.

واژه‌های کلیدی: شاه طهماسب اوّل، منهیّات، مجلس بزم، اَرباب طَرَب و اَهل نغمه، نقاره‌خانهٔ همایون.

۱.مقدمه

شاه طهماسب اوّل به مدّت پنجاه و سه سال و شش ماه و بیست و شش روز به فاصلهٔ سال‌های ۹۳۰ تا ۹۸٤ ه.ق، سلطنت کرد؛ در این مدّت به‌واسطهٔ تعصّبات مذهبی که در ادامهٔ حکومت پیدا کرد، برای اهالی هنر موسیقی، شرایط بسیار سخت همراه با نشیب بسیار تحمیل شد. در این جهت، می‌توان حیات موسیقایی ایران و به‌تبع جایگاه اهالی فنّ هنر موسیقی را، در طول دوران طولانی حکومت شاه طهماسب، به سه بخش تقسیم کرد: بخش اوّل، در برگیرندهٔ علاقهٔ شخص شاه به شاعری، انواع هنرها و رونق هنر موسیقی در دربار وی، دربار شاهزادگان، والی‌ها و حتّی عموم مردم است؛ در بخش دوّم، به‌واسطهٔ ظهور و بروز تعصّبات مذهبی شخص شاه در ادامهٔ حکومت، از اَرباب طَرَب و اَهل نغمه روی‌گردان شد که منجر به صدور فرامین منهیّات ازجمله ممنوع‌کردن فعالیّت موسیقی‌دانان در دربار شاه و سطح جامعه شد؛ که نمونه‌های بارز بازتاب این رویداد مهم، مهاجرت، نقصِ عضو، به‌قتل‌رساندن برخی از موسیقی‌دانان نزدیک به محافل شاهزادگان و شکستن سازهای موسیقی است؛ در بخش سوّم، موارد شکستن توبه از منهیّات و تداوم حیات هنر موسیقی و نقش‌آفرینی موسیقی‌دانان به‌طور اَدواری، در مجالس بزم و ضیافت‌های دربار شاه دیده می‌شود. دربارهٔ اهمیّت و ضرورت این پژوهش باید درنظر داشت، از آنجا که تداوم حیات هنر موسیقی و جایگاه اَرباب طَرَب و اَهل نغمه در سطوح مختلف جامعهٔ عصرصفوی به‌خصوص در دربار، تحت تأثیر و دخالت مستقیم نهاد قدرت،

منظور شخص شاه بوده است؛ به‌طور حتم، سیاست مذهبی و خُنیاگری[1] شاه طهماسب اوّل، نشیب‌هایی بر تداوم حیات این هنر و اهالی این فن ایجاد کرده است؛ بنابراین، با توجه به ضرورت و اهمیّت بیان‌شده در این پژوهش، سؤال این است که سیاست مذهبی شاه طهماسب-اوّل، چه بازتابی بر وضعیّت جامعهٔ هنرمندان موسیقی و چگونگی حیات این هنر در دربار داشته است؟ این پژوهش با رویکرد توصیفی و تحلیلی، پردازش اطلاعات بر اساس هدف، بنیادی؛ بر اساس ماهیت داده‌ها کیفی و بر اساس گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای است؛ در این جهت، علاوه‌بر استفاده از منابع تاریخی دست اوّل چون منشآت و سفرنامه‌ها، از منابع ثانویه در حوزهٔ مذکور و تاریخ موسیقی با هدف تبیین و تحلیل جایگاه اَرباب طَرَب و اَهل نغمه در طول دوران حکومت شاه طهماسب‌اوّل، با توجه به سیاست مذهبی وی در این پژوهش استفاده خواهد شد.

۲. پیشینهٔ پژوهش

یکی از منابع مطالعاتی پژوهش حاضر، کتاب «موسیقی عصر صفوی»(۱۳۸۹)، نوشتهٔ سیّدحسین میثمی پژوهشگر حوزهٔ موسیقی است؛ ایشان در بخش‌هایی از این کتاب، به شرحی کامل و مفصل دربارهٔ موقعیّت نوازندگان در دربار هر یک از شاهان صفوی پرداخته است؛ همچنین، در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به موسیقی دورهٔ صفویه»(١٣٨٤)، جدای از شرح انواع موسیقی در عصر صفوی، به تبیین سیاست خُنیاگری شاهان صفوی در ارتباط با هنر موسیقی پرداخته است. پژوهشگر مقالهٔ حاضر نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «سیاست خُنیاگری شاهان عصر صفوی در ارتباط با موسیقی بزمی» (١٤٠١) به تبیین و واکاوی وضعیّت جامعهٔ هنر موسیقی با توجه به سیاست رفتاری هریک از شاهان صفوی به‌طور اجمالی پرداخته است. قنبرعلی رودگر نیز در مقاله‌ای به نام «شاهان صفوی و موسیقی» (۱۳۹۰)، به بیان تأثیرپذیری و جهت‌گیری هنر موسیقی به‌واسطهٔ سیاست موسیقایی شاهان صفوی، چون علاقهٔ شاه عباس اول به هنر موسیقی، مخالفت شاه طهماسب اول، شاه سلیمان و شاه سلطان‌حسین تحت تأثیر فقها نسبت به این هنر

---

۱. واژهٔ باستانی خُنیاگری ریشه در واژهٔ هونیاکی دارد که خود از دو بخش هو به معنی خوب و خوش و نیا به معنی نوا ترکیب یافته است. خُنیاگری به‌معنی نوازندگی، آوازخوانی و مُطربی است، و گسترهٔ وسیعی از موسیقی، آواز، شعر و داستان‌سرایی و رقص را شامل می‌شود(امان‌اللهی بهاروند، ١٣٩٤: ١٤).

پرداخته است. شایان ذکر است که، تمام موارد پژوهشی مطرح‌شده، یک نگاه کلی به سیاست خُنیاگری شاهان صفوی داشتند و هیچ‌یک به‌طور متمرکز و مستقل، جایگاه موسیقی‌دانان در عصر شاه طهماسب اول را مورد بررسی و ارزیابی قرار نداده‌اند؛ بنابراین، از آنجاکه در این مقاله هدف پژوهشگر به‌طور خاص تبیین تاریخی و موسیقایی جایگاه اَرباب طَرَب و اَهل نغمه در ارتباط با سیاست مذهبی شاه طهماسب اوّل است و تاکنون هیچ‌گونه پژوهش مستقل و انحصاری دربارهٔ وضعیّت حیات هنر موسیقی و موسیقی‌دانان درباری در این بازهٔ زمانی صورت نگرفته است، می‌توان ادعا کرد که این پژوهش نسبت به آنچه که دیگران انجام داده‌اند تا حدودی متفاوت‌تر و تخصصی‌تر است.

۳. علاقه و حمایت شاه طهماسب اوّل به شعر و هنر در اوایل سلطنت

شاه طهماسب اوّل به هنر نگارگری علاقه داشت و خود از عنفوان جوانی به این‌کار همّت گماشت. راجر سیوری دربارهٔ این می‌نویسد: «[شاه] طهماسب نه‌تنها یک حامی مشتاق هنر بود بلکه خود نیز اوقات زیادی از جوانی را صرف آموختن نقاشی کرده بود» (سیوری، ١٤٠٠: ١٢٥). «وی تربیتی هنری و علمی داشت، شاعر و نویسنده بود، به نقد شعر می‌پرداخت، نقاشی می‌کرد و در این هنر نازک قلم و سِحرنِگار بود و به تربیت نقاشان علاقه خاص نشان می‌داد» (پناهی‌سمنانی، ١٣٦٩: ٣٢). سیّدی علی کاتبی شاعر و دریاسالار شاه سلیمان قانونی مدّتی در دارالسلطنهٔ قزوین مهمان شاه طهماسب بود و مورد تفقّد مستقیم شخص شاه قرارگرفته است؛ وی در ارتباط با مشاعره با شاه طهماسب در سفرنامهٔ خود می‌نگارد: «از ما دعوت شد که به حضور شاه باریابیم. در بزم شاه از شعر و ادب گفتگو به میان آمد و با شاه مباحثهٔ شعری و مشاعره دست داد»(کاتبی، ١٣٥٥: ١٧٦).

در وصف علاقهٔ شاه طهماسب به هنر نگارگری و حمایت وی از این دست هنرمندان در اوایل سلطنت، این‌گونه آمده است: «حضرت شاه جمجاه جنت بارگاه نقاش نادره‌کار و مُصَوّر نازک قلم سِحرنِگار بود. آن حضرت شاگرد استاد سلطان‌محمّد مُصَوّر مشهور بود طراحی و نزاکت قلم را به مرتبهٔ کمال رسانیده بودند در آغاز جوانی ذوق و شعف بسیار به این کار داشتند و استادان نادره‌کار این فن مثل استاد [کمال‌الدّین] بهزاد و استاد سلطان‌محمّد که در این فن شریف طاقند و در نزاکت قلم شهرهٔ آفاق و در کتابخانهٔ معموره کار می‌کردند، آقامیرک نقاش

اصفهانی آن‌جا بود و در این فن منفرد اَنیسِ خاص و مونسِ بزم اختصاص داشت» (اسکندربیگ منشی،۱۳۵۰: ۱۷٤/۱). قاضی میراَحمد قُمی نیز در این‌باره می‌نگارد: «[شاه طهماسب] در بدو حال به مشق نستعلیق و مشق تصویر رغبت تمام داشتند و اوقات با برکات صرف آن می‌فرمودند و استاد بی‌بدل گشتند و در طراحی و چهره‌گشایی بر تمامی نقاشان فایق آمدند» (قُمی،۱٤۰۰: ۲٦۸و۲٦۹). وی در جای دیگر نیز در همین رابطه می‌نگارد: «تصویر و کار آن والاگُهَر بی‌نظیر بسیار است و چند مجلس در ایوان [کاخ] چهل‌ستون دارالسلطنهٔ قزوین هست، از آن جمله مجلس یوسف و زلیخا و نارنج بُری خواتین مصر و زنان زیبا و در پایین ایوان، برجانب غرب، چسبانیده‌اند» (همان، ۲٦۹و ۲۷۰). ژان شاردن نیز در ارتباط با هنردوستی و تغییر رویّه شاه طهماسب در سفرنامهٔ خود اشاراتی کرده و می‌نگارد: «او در دوران تازه‌جوانی به خط‌نویسی و نقاشی شوق بسیار داشت و هر زمان از این کارها خسته می‌شد بر خرهای مصری که پالان‌های گران‌بها و مزیّن به جواهر داشتند سوار می‌شد و با همسالان خود به بازی می‌پرداخت. امّا وقتی بیست ساله شد از این کارهای کودکانه [و هنردوستی] بیزاری جست متعبّد و پارسا گشت، مالیّات شرابخانه‌ها و قمارخانه‌ها و روسپی‌خانه‌ها را حرام شمرد و از دفاتر [ثبت مالیات] بیرون کرد» (شاردن، ۱۳۷۵: ۱۸۵٦/۵).



(تصویر-۱): صحنه‌ای از مجلس بزم درباری، نگاره اثر شاه طهماسب اوّل، هدیه به برادر خود بهرام میرزا، مُرَقّع ۲۱۵٤. H، حدود سال ۹۲۵ ه.ق، هرات یا تبریز، موزهٔ کاخ توپقاپی‌سرای، استانبول، ترکیه. (آژند، ۱۳۸۹: ۲/ ٤۸۷؛ Pour javady, (2023: 69

٤. رونق موسیقی درباری در اوایل سلطنت شاه طهماسب اوّل

«[شاه] طهماسب تا بیست‌سالگی یعنی تا سال ۹۳۹ ه.ق از اِرتکاب به مناهی ابایی نداشت. مجالسِ بزم تشکیل می‌داد و به باده‌گساری مشغول می‌شد» (طالعی قره‌قشلاقی، ١٤٠٠: ۲۰۳). در روضه‌الصفای ناصری در تأیید این رویداد مهم آمده است که: «شاه طهماسب در ایام شباب بنا بر اقتضای جوانی به شرب باده ارغوانی آلودگی داشت» (هدایت، ۱۳۳۹: ۱۵۱/۸). ابوالحسن قزوینی نیز در فوایدالصفویه تصریح می‌کند که شاه طهماسب اوّل در شانزده سالگی به نوشیدن شراب پرداخت و در بیست سالگی ترک کرد(قزوینی، ١٣٦٧: ۲۷). در منبع دیگری نیز در تکمیل این رویداد مهم آمده است که: «شاه طهماسب با وجود شاگردی در محضر استادی چون امیرغیاث‌الدّین محمّد، صدرخراسان [عالی‌ترین مقام مذهبی]، در اَوان جوانی و در سال‌های نخستین پادشاهی خود شراب می‌نوشید و مواد مخدر استعمال می‌کرد. او تا ۲۰ سالگی از اِرتکاب مناهی ابایی نداشت. او مجلسِ‌بزم تشکیل می‌داد، با خوب‌رُخان به مصاحبت می‌نشست، باده‌گساری می‌کرد و بنگ نیز می‌کشید»(پارسادوست، ۱۳۷۷: ٦٠٨).

در وصف حیات موسیقی در دربار شاه طهماسب‌اوّل در اوایل سلطنت خویش به سال ۹۳۵ ه.ق در ییلاق خرقان آمده است: «شاه طهماسب پس از جمع‌آوری نیرو در ساروقمش توقف کرد و چون در آن موقع ماه رمضان به پایان رسیده بود او دو سه روز به لوازم جشن و سرور و عیش و حضور پرداخت» (روملو، ۱۹۳۱: ۲۱۰). قاضی اَحمد قُمی نیز در خلاصه‌التواریخ به ترتیب‌دادن مجلس بزمی در ییلاق لار برای شاه طهماسب اوّل در اوایل حکومت توسط یکی از اُمرای وی به نام دیوسلطان (امیرالامرا) اشاره کرده است (قُمی، ۱۳۵۹: ۱۵۹/۱). دربارهٔ این اتفاق روملو می‌نویسد: «دیوسلطان به لوازم طوی و پیشکش بپرداخت. اقداح ارغوانی از دست ساقیانِ‌گلعذار دایرگشت و مغنیان طَرَب‌ساز و اَلحان مُطربان خوش‌آواز از عشرت‌خانهٔ ناهید درگذشت» (روملو، ۱۳۵۷: ٢٥٤–٢٤٦). در تکمیل این رویداد مهم در خلد برین نیز آمده است: «و چون اُمرای نامدار با لشکر و سپاه بسیار به معسکر دیوسلطان پیوستند و حکام مازندران و هزار جریب و رستمدار نیز جمعی از ملازمان خود را با تحف و هدایا به نزد وی فرستادند، دیوسلطان از در مهمان‌نوازی درآمده هریک از ایشان را چنانچه شایان شیوهٔ مردمی باشد مشمول عواطف و احسان خود ساخت و سفرهٔ انعام و اکرام خود را پیش هریک از این طایفهٔ بی‌کران به خوش‌دلی و مهربانی انداخت و مجالس رنگین مشحون به حضور ساقیان زهره‌لقا و

مقرون به‌وفور ساغرهای غم‌زدا و مطربانِ راحت‌افزا به‌جهت امراء مرتب ساخت» (واله اصفهانی،١٣٧٢: ٣٣٢). در ارتباط با تشویق اَهلِ طَرَب توسط شاه طهماسب اوّل، در بزم ترتیب داده‌شده توسط خانِ هرات این‌گونه آمده است: «و بدین طریق تا چهارسوق تشریف برده، در آن مقام از سمند خوش خرام فرود آمد و بر تختی که در آن اَوان جهت جلوس آن سلیمان مکان احداث نموده بودند نشسته و بعضی از مقرّبان را نشانده، به لوازم صحبت مشغولی فرمود. هنگام انتهای بزم، پیشوایان اصناف و کلانتران اکناف را طلب داشته به نوازش پادشاهانه، شرف اختصاص داد و دربارهٔ اَهل ساز و مردم خوش‌آواز، انعامات کرده، ابواب فواید قولی و مالی بر روی ادانی و اعالی بگشاد» (خواندمیر، ١٣٩٠: ٢٩٣و٢٩٤). از بیان مطالب مذکور این‌گونه می‌توان استنباط کرد که به‌واسطهٔ علاقهٔ شاه طهماسب اوّل به عیش و نوش در اوایل سلطنت خویش، موسیقی بزمی در سطوح مختلف جامعه، و به طور خاص در دربار شخص شاه، همچنین در میان والی‌ها و لشکریان آزادانه رونق داشت؛ مضاف‌براین موضوع، شخص شاه خود نیز اهل شعر و شاعری بود و همانند پدر خود شاه اسماعیل اوّل، حتّی به زبان تُرکی نیز شعر می‌سرود؛ همچنین، وی به اَرباب طَرَب و اَهل نغمه روی‌خوش نشان می‌داد و حتّی در برخی موارد نیز به تشویق مالی اَهل نغمه می‌پرداخت.



(تصویر-٢): نگارهٔ مجنون در بیابان، رقم عبدالصمدشیرازی، مُرَقّع گُلشن، سال ٩٥٨ ه.ق، کاخ گلستان.(بینیون و دیگران، ١٣٩٦: ٣٢٢؛ کَنبی، ١٣٨٤: ٣١٥)



(تصویر-۳): مجلس بزم و سرور شاهی، ظفرنامهٔ تیموری، ۹۳۵ه.ق،کاخ گلستان.(حسین راد و دیگران، ۱۳۸٤: ۹۳).

(جدول-۱): اسامی برخی از شعرا و موسیقی‌دانان زمان شاه طهماسب اوّل (اسکندربیگ منشی،۱۳۵۰: ۱۷۵/۱-۱۹۱؛ قُمی، ۱٤۰۰: ۱۰۵-۲۱۱؛ فلسفی، ۱۳۷۵: ۱٥٤/۲؛ پارسادوست، ۱۳۷۷: ٥۱٦)

فهرست اسامی		زمینهٔ فعالیّت	فهرست اسامی		زمینهٔ فعالیّت
۱	صادقی بیگ افشار	شاعر و نقاش	۲۳	حسین سُرنائی	سُرنای
۲	میروالهی قمی	تصنیف‌ساز	۲٤	مولانا ملک طیفور انجدانی	شاعر
۳	مولانا ضمیری اصفهانی	شاعر	۲٥	حافظ جلاجل	گوینده
٤	میرزا حسابی نطنزی	تصنیف‌ساز ،گوینده	۲٦	مولانا داعی	شاعر
٥	مولانا محتشم	شاعر	۲۷	حافظ مظفر قُمی	گوینده
٦	حسین شوشتری بلیانی	موسیقی‌دان	۲۸	مولانا ملک قمی	شاعر
۷	مولانا ولی	شاعر	۲۹	حافظ هاشم	خواننده
۸	اَسد سُرنائی	سُرنای	۳۰	مولانا ظهوری	شاعر
۹	مولانا وحشی یزدی	شاعر	۳۱	حافظ لَله تبریزی	موسیقی‌دان
۱۰	حافظ احمد قزوینی	گوینده	۳۲	مولانا فهمی	شاعر
۱۱	حسین ثنائی خراسانی	شاعر	۳۳	مولانا مالک	علم اَدوار
۱۲	مولانا عبدالهادی	تصنیف‌ساز	۳٤	شمسی شترغوهی	شترغو

فهرست اسامی		زمینهٔ فعالیّت	فهرست اسامی		زمینهٔ فعالیّت
١٣	مولانا حاتم کاشی	شاعر	٣٥	محمّد مؤمن	عود
١٤	حافظ حسین واحدالعین	خواننده	٣٦	مولانا حکیم رکنا	شاعر
١٥	مولانا هلاکی همدانی	شاعر	٣٧	شاهسوار	چهارتار
١٦	میرزا محمّد کمانچه	عود، کمانچه	٣٨	مولانا طبخی‌قزوینی	شاعر
١٧	مولانا علیرضا تبریزی	شاعر	٣٩	استاد معصوم کمانچه	کمانچه
١٨	خواجه محمّد مقیم	طنبور	٤٠	مولانا شرمی	شاعر
١٩	قاضی عبدالله خویی	شاعر	٤١	میرزا حسین طنبوره	طنبور
٢٠	زیتون رشتی	کمانچه	٤٢	کاکای قزوینی	شاعر
٢١	مولانا حیرتی	شاعر	٤٣	سلطان محمّد چنگی	چنگ
٢٢	سلطان محمود طنبوره	طنبور	٤٤	مولانا قاسم قانونی	قانون

۵. رویگردانی شاه دین‌پناه از اَرباب طَرَب و اَهل نغمه و صدور فرامین مربوطه

شاه طهماسب اوّل در ادامهٔ سلطنت خویش، در رسیدگی به همهٔ امور حکومتی از جمله وضعیت هنر موسیقی و جامعهٔ موسیقی‌دانان، سعی در دادن وِجه مذهبی و تقویت آن داشت؛ به نظر می‌رسد دلیل این رویداد مهم آن باشد که شخص شاه طهماسب برخلاف روحیهٔ سلحشورانهٔ پدر تاج‌دار خود شاه اسماعیل اوّل، فردی به‌شدّت محافظه‌کار در امور سیاست داخلی و خارجی کشور بوده است؛ ازاین‌رو برای حفظ موقعیّت و تداوم سلطنت خویش، به روحانیّت مذهبِ تشیّع متوسل شده و سعی در رضایت و جلب‌نظر این جماعت مذهبی داشته است. در این‌باره والهٔ اصفهانی می‌نگارد: «آن حضرت پادشاهی بود دین‌دارِ رعیت‌پرور و شهریاری شرع‌آرای عدالت‌گستر، مؤید به تأییدات الهی و موفق به توفیقات نامتناهی. در آغاز اهتزاز ازاهیر بستان‌سرای جوانی، ترک مشتهیاتِ‌نفسانی و خواهش‌های لازمهٔ سلطنت و کامرانی کرده در رعایت اوامر و احکام شرع مبین و احتراز و اجتناب از مناهی و محارم ملّت مستبین کار را از پیران جهان‌دیده گذرانیده بود و آئین جهانداری و عدالت‌گستری و قوانین شرع‌آرائی و دین‌پروری را به عرش‌الکمال تمامی رسانیده» (واله اصفهانی، ١٣٧٢: ٣٢٧ و ٣٢٨).

شاه طهماسب در آغاز نخستین مرحلهٔ توبهٔ خویش از منهیّات، به سال ٩٣٩ ه.ق، با کوشش بسیار به تثبیت شریعت پرداخت و حمایت از برخی موسیقی‌دانان نامی در اطراف خویش را کنار گذاشت (Pourjavady, 2023, 18). در دوّمین مرحلهٔ توبهٔ خویش از منهیّات، «در سال

۹٦۳ هجری هم، که چهل و چهار سال از عمرش گذشته بود، فرمان داد که تمام مردم ایران از شراب‌خواری و نوازندگی و کارهای دیگر که در فرمان وی نامشروع خوانده شده بود، خودداری کنند» (فلسفی، ۱۳۷۵: ٦۲۹/۲و ٦۳۰).

محتوای فرامین منهیّات دربارهٔ هنر موسیقی بدین شرح است: «مغنی بی‌معنی‌گوی را اگر بی‌قانون شرع آواز کند به زخم گوش‌مال فریاد از نهاد او برآرند و چنگ بی‌ننگ را در کنار هرکس بینند موی‌گیسو ببرند. نِی اگر بی‌آهنگِ راهِ شرع برگیرد، نگذراند که نفس او برآید. طنبور بی‌مغزِ نامعتدل‌گو را چنان زنند که چون عود بسوزد. رُباب خوش‌مزاج را در هر مجلس که ببینند بر خرش نشانده اخراجش نمایند» (روملو، ۱۳۵۷: ۳۲۳). در فرمانی دیگر نیز آمده است: «حکم مطاع واجب‌الاتباع صادر گشته که از ممالک محروسه شراب‌خانه و بنگ‌خانه و معجون-خانه و بوزه‌خانه و قوّال‌خانه و بیت‌اللطف و قمارخانه و کبوتر بازی نباشد و سایر نامشروعات را مثل ریش‌تراشیدن و طنبورزدن و دیگر آلات لهو رفع نمایند و هرکس مرتکب این امور شود زجر سیاست بلیغ نموده، آن‌چه مقتضی شرع شریف باشد مرتب دارند و منع نقاره‌زدن و اجتماع‌کردن در بقاع خیر نمایند» (شاه طهماسب‌صفوی، ۱۳۵۰: ۵۱۳ و٥١٤). شایان ذکر است که، احکام مربوط به فرمان منهیّات شاه طهماسب، بر اماکن مقدسی چون سردر مساجد نصب می‌شد. در این جهت، فرمان مذکور به سال ۹٤۱ ه.ق در بالای مغازهٔ مربوط به مسجد عمادالدّین کاشان قرار گرفت. از بیان مطالب بالا می‌توان دریافت که شاه طهماسب اوّل، به‌طور متناوب در دو مرحله از منهیّات به سال‌های ۹۳۹ ه.ق و ۹٦۳ ه.ق، توبه کرده است و در بین این سال‌ها، در موارد بسیاری به شکستن توبهٔ خویش پرداخته است؛ در ضمن، اینکه فرامین منهیّات در مکان‌های عمومی نصب می‌شد، روشن‌کنندهٔ این موضوع است که این فرامین، بیشتر جنبهٔ عمومی داشتند و شامل دربار شاهزادگان و اُمرا نمی‌شدند.

٦. تأثیرات فرمان‌های منهیّات شاه دین‌پناه بر جایگاه اَرباب طَرَب و اَهل نغمه

۱.٦.اِخراج و محبوس‌کردن

دربارهٔ اِخراج و محبوس‌کردن اَرباب طَرَب و اَهل نغمه در منابع تاریخی آمده است: «چون در عهد خجستهٔ خاقان جنّت‌مکان بنابر توجه خاطر شهریار روزگار به اعلای اعلام شرع انور و اجرای امرمعروف و نهی‌منکر و بیم مؤاخذه و بازخواست خاقان هفت‌کشور، هزاردستان را در

گلستان یارای آن نبود که نغمه‌سرائی آغاز کند تا به اَرباب ساز و آواز چه رسد، لاجرم این طبقه در نظر شرع‌پرور آن سرور چون نغمهٔ خارج آهنگ از پردهٔ اعتبار به در بودند و از ایشان آنانی که سمت ملازمت و سعادت قرب خدمت داشتند به فرمان صاحب تخت و تاج، اِخراج و به ضرورت مقام دست از کار و عمل خود کشیده از عراق [عجم] روی به سفر حجاز گذاشتند. و از این طایفه به جز استاد حسین شوشتری سُرنائی نقاره‌خانهٔ خاصهٔ شریفه که در فنّ خود یگانهٔ زمانه و در بلبان‌نوازی در میان اقران و امثال افسانه بود کسی نماند که دست از دامن ملازمت کوتاه نکرده خود را به گوشه‌ای نکشید و چون احتمال آن داشت که شاهزادگان کامگار، عشاق‌وار بزرگ و کوچک این راست نوایان نادره‌کار را به مجلس سامی خود بار دهند و امرای نامدار که به منصب للگی ایشان سرافراز باشند دست رد بر سینهٔ خواهش ولی نعمت‌زاده‌های خود ننهند فرمان قضا جریان نافذ گردید که مشاهیر این طبقه را مانند حافظ احمد قزوینی و حافظ بینه تبریزی برادر مولانا جعفرغسال که در خوانندگی و گویندگی و پیچش آواز ممتاز بودند از اُردوی همایون بیرون کردند و سُرنائی نقاره‌خانه را که گاهی در پرده، سری به مجلس اعیان زمانه می‌کشید مدتی محبوس و بعد از آن مقرر کردند که از رفتن به مجلس اُمرا و اَعیان توبه کند و به عهد و یمین برخود لازم سازد که بعدالیوم به جز نقاره‌خانهٔ همایون در جای دیگر ساز ننوازند» (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ٤٨٢ و٤٨٣؛ اسکندربیگ منشی،۱۳۵۰: ۱۹۰/۲). در این راستا لازم به‌ذکر است که تمامی سازها به جز نِی و آواز، آن‌هم به شرط استفاده در امور شرعی تقبیح و خوانندگان و نوازندگان از دربار اخراج شدند (میثمی، ۱۳۸۹: ۳۵؛ کرمی، ۱۳۹٦: ١٦٠). دلیل اینکه ساز نِی و آواز در فرامین منهیّات مورد استثناء قرار گرفته بود، آن است که ساز نِی و آواز، تنها مخصوص به نقش‌آفرینی در مجالس بزم و ضیافت درباری نبود و جدای از موسیقی مذهبی در مشاغل دیگری مانند شبانی و شتربانی نیز در کاروانسراهای آن عصر کاربرد داشت.

۲.٦.قطعِ دست، اِعدام و پناهندگی اَرباب طَرَب به دیگر ایالات

دربارهٔ با قطعِ‌دست و اِعدام اَرباب طَرَب و اَهل نغمه در منابع تاریخی آمده است: «در باب ساز آن چنان قدغن بود که هرکس که ساز می‌نواخت دست او را قطع می‌کردند» (قُمی، ۱۳۵۹: ۵۹۹/۱). در تأیید و تکمیل این رویداد مهم، «[شاه طهماسب] دستور داد که هر کسی که آلات موسیقی می‌نواخت، باید دستش قطع شود. [همچنین] [او] دستور داد خواجه محمّد مقیم

نوازندهٔ بی‌رقیب طنبور را که در استخدام پسرش حیدرمیرزا بود، به‌دار آویختند. بعدها او دستور اِعدام استاد قاسم نوازندهٔ برجستهٔ قانون، که یار و یاور دامادش ابراهیم میرزا در مشهد بود را نیز صادر نمود» (Pourjavady, 2023, 18-19). استاد زیتون رشتی کمانچه‌ای و محمّدمؤمن عودنواز از دیگر موسیقی‌دانان نامی آن عصر بودند که از ترس فرامین صادره از سوی شاه طهماسب، به دربار خان اَحمدگیلانی (حاکم بیه‌پیش)، که کانون تجمّع شاعران و نوازندگان بود، پناهنده و تحت حمایت خان اَحمد از جایگاهی درخور بهره‌مند شدند. منوچهر پارسادوست در این باره می‌نگارد: «چون استاد زیتون به تولم رفت، خان اَحمد، محمّدمؤمن عودی را که از دربار شاه طهماسب دوری گزیده و به دربار خان اَحمد آمده بود به سرپرستی امور بالا [والا] گماشت»(پارسادوست، ۱۳۷۷: ۵۷۰). در این راستا خان اَحمدگیلانی طی حکمی خاص، به محمّدمؤمن عودی منصب چالچی‌باشی را که تقدم و ریش‌سفیدی سازنده‌ها و اَربابِ نغمه و اَلحان است اعطا کرد(نوزاد، ۱۳۷۳: ۱۱۳). دربارهٔ استاد زیتون رشتی نیز آمده است: «ناحیه حاصل‌خیز تولم را تیول استاد زیتون نموده و چهارصد تومان نیز برای او حقوق سالیانه تعیین کرده بود» (پارسادوست، ۱۳۷۷: ۵۷۰). در این جهت محتوای حکم خان اَحمد گیلانی بدین شرح است: «سپهسالاری تولم مبارک را رجوع به استاد زیتون نموده شد که هر که مطیع امر او نباشد کمانچه‌وار بنوازد و هرکه پا از دایرهٔ او بیرون نهد عودوار گوشمال واجبی بدهد» (نوزاد، ۱۳۷۳: ١٥٦). آنچه که می‌توان از بیان مطالب فوق استنباط کرد این است که جدای از اینکه موسیقی در بسیاری از دربارهای ایالات ایرانِ عصر شاه طهماسب، تداوم حیات داشت، از موسیقی‌دانان نامی نیز تا حدود بسیاری حمایت‌های مادی و معنوی به‌عمل می‌آمده است.

۳.٦.شکستن سازها

دربارهٔ شکستن سازهای موسیقی در آن عصر، این مسئولیّت بر دوش مقامِ مذهبیِ صدر بود. از صدرهایی که اقدام به شکستن آلات موسیقی می‌کرد، میرمعزالدّین محمّد اصفهانی بود که به‌مدّت هفت یا هشت سال در مقام صدر بود (سام‌میرزا، ١٣١٤: ٢٢). رسول جعفریان در مورد اظهارات یکی از صدرهای دورهٔ شاه طهماسب اوّل می‌نگارد: «سایر وزرا و اُمرا در کار او [صدر] مدخل می‌کنند و مال‌ها می‌یابند. روزی به تقریب می‌گفته: ما مصحف [قرآن] دادیم و طنبور گرفتیم، آن را هم دیگری [شاهزادگان و والی‌ها] می‌نوازد» (جعفریان، ۱۳۷۹: ۸۰۱/۲). از بیان مطالب بالا می‌توان استنباط کرد که موسیقی در دربار شاهزادگان، حکام و اُمرایی چون

محمّدخان شرف‌الدّین اُغلی (حاکم هرات)، سام‌میرزا (فرزند دوّم شاه طهماسب)، ابوالفتح بهرام میرزا (برادر شاه طهماسب)، ابوالفتح سلطان ابراهیم‌میرزا (پسر بهرام‌میرزا و داماد شاه طهماسب)، خان اَحمد گیلانی (حاکم بیه‌پیش گیلان به مرکزیت لاهیجان) و چند تنی دیگر، همچنین در نقاره‌خانهٔ همایونی یا همان شریفه یا خاصه ادامهٔ حیات داشته است؛ بنابراین، این نظریه که فرامین منهیّات موسیقایی، بیشتر جنبهٔ عمومی داشت و شامل شاهزادگان، والی‌ها و بیگلربیگی‌ها نمی‌شد، همچنان به قوّت خود باقی است؛ هرچند شاه طهماسب اوّل در تذکرهٔ خویش و در ارتباط با بازتاب فرامین منهیّات به‌طور اغراق‌آمیز و شاید هم خوش‌بینانه این‌گونه بیان می‌دارد: «الحمدلله و المنه که تمامی لشکر ما از خمر و شراب و از جمیع مناهی توبه کرده‌اند و از تمامی ممالک محروسه جمیع شرابخانه‌ها و بوزه‌خانه‌ها و قمارخانه‌ها و بیت‌اللطف [روسپی‌خانه] و سایر نامشروعات برطرف شده ولله‌الحمد که از آن تاریخ که توبه واقع شده فسق و فجور برطرف گشته و شکر شمه‌ای از آن به صدهزار زبان بیان نمی‌توانم کرد»(شاه‌طهماسب اوّل، ۱۳۷۳: ۳ ؛ قُمی، ۱۳۵۹: ۲۳۳/۱).



(تصویر-٤): شاه و درباریان در جشن نوروز، اثر سلطان‌محمّد، سدهٔ دهم ه.ق، گالری هنری فاگ، هاروارد. (کری ولش، ۱۳۸٤: ٦۱ ؛ Blair, 2019: 241)



(تصویر-۵): نوازندگان و رقاصان در مجلس بزم و ضیافت درباری، احتمالاً مکتب شیراز، سال۹٦۲ ه.ق. (سودآور،۱۳۸۰: ۲٤۷).

٤.٦.جایگاه نقاره‌خانهٔ همایون و اشاره به برخی از موارد کاربرد آن در عصر شاه طهماسب اوّل

یکی دیگر از نتایج و بازتاب صدور فرمان منهیّات، حضور و فعالیّت تعدادی از موسیقی‌دانان نامی در نقاره‌خانه همایون می‌باشد. با توجه به جایگاه و اهمیّت نقاره‌خانه در نزد شاه طهماسب اوّل، با اینکه وی در کل و در طول دوران سلطنت خویش به دلیل تعصبّات مذهبی، به اَرباب طَرَب و اَهل نغمه روی خوشی نشان نداد، امّا از سازمان موسیقایی آن دوران یعنی نقاره‌خانه و به‌واسطهٔ آن اجرای موسیقی رسمی و حکومتی حمایت کرد؛ چنانکه در منابع تاریخی از نقاره‌خانه‌های حکومتی تحت حمایت شخص شاه طهماسب، با عناوین نقاره‌خانهٔ همایون و نقاره‌خانهٔ شریفه نام برده شده است (اسکندر بیگ منشی،۱۳۵۰: ۱۹۰/۱؛ والهٔ اصفهانی، ۱۳۷۲: ٤۸۲ و ٤۸۳). در این راستا، شاه طهماسب اوّل در دستورنامهٔ اداری و سیاسی خود در خطاب به برادران و فرزندان عالی‌تبار، بیگلربیگی‌ها و اُمرا و سایر منصب‌داران که دارای هفتاد بند است، در بند شصت آن این‌گونه بیان می‌دارد: «در غیر نقاره‌خانه‌های همایون که در ممالک محروسه است در دیگر جای سُرنا [ی] و ساز [نقاره] ننوازند و اگر معلوم شود که اَحدی سازی ساخته، هرچند دف باشد مجرم است» (پارسادوست، ۱۳۷۷: ٦۸۵؛ راوندی، ۱۳۷۸: ۲۲٦)؛ بنابراین، شاه

طهماسب هرگونه ساخت موسیقی را به‌غیر از فعالیّت‌های نوازندگان در نقاره‌خانه که نهاد و سازمان تشریفاتی و نظامی موسیقی درباری بود را ممنوع اعلام کرد و تنها صدای سازی که در دوران شاه طهماسب اوّل بر می‌خاست، غالباً از نقاره‌خانهٔ همایون بود (راهگانی، ۱۳۷۷: ۳۱۹؛ Pourjavady, 2023, 18).

موارد کاربرد موسیقی در نقاره‌خانه‌های همایون در عصر شاه طهماسب اوّل را با استناد به منابع تاریخی، می‌توان به دو بخش کلی جشن و بزم، همچنین کارکرد رزمی و نظامی تقسیم کرد، که در این مقاله به اختصار به ذکر چند مورد بسنده می‌شود. جشن و بزم: ترفیع اُمرا و حکام، در این‌باره آمده است که، «در بیستم مِه ۱۵٤۰ [میلادی] شاه [طهماسب] به سوی اوجان حرکت کرد که قبلاً دربار خود را فرستاده بود. پس از دو روز دو امیر کم‌رتبهٔ کُرد آمده و از شاه طلبِ‌تاج کردند زیرا که می‌خواستند طوق اطاعت او را به گردن کشند. شاه هدایای زیادی به آن‌ها داد و سه روز جشن گرفته شد و نقاره‌ها را می‌نواختند» (ممبره، ۱۳۹۷، ۲٤۵). استقبال از شاهان و شاهزادگان مهمان، در این‌باره نیز آمده است که: «شاه طهماسب پس از آگاهی از ورود همایون شاه [گورکانی] به ایران شادمان شد و به شُکر این نعمت فرمود تا سه روز در [دارالسلطنهٔ] قزوین نقاره شادمانی نواختند» (مبارک غلامی، ۱۳۷۲: ۳۰۵).

در ارتباط با کارکرد رزمی و نظامی موسیقی نقاره‌خانه‌های همایون، یکی از موارد استفاده آن، تشویش و ترس در میدان رزم و جنگ بود. در این رابطه قاضی اَحمد قُمی در تبیین تسخیر ولایت خراسان توسط عبیدخان و نقش موسیقی نقاره‌خانه‌ای در این جهت می‌نگارد: «در آن اثنا شبی عبیدخان با جمعی اُزبکان به حوالی شهر آمده صدای کرنای [کَرنای] او غازیان [لشکریان] را پریشان کرده زیرا که حصار مشهد مقدس به اتمام نرسیده بود و تفنگ‌چیان در آن شب ترسان و هراسان نزد اُمرا آمده و گفتند که عبیدخان با سپاه سنگین از روی خشم و کین رسید» (قُمی، ۱۳۵۹: ۱۹۱/۱). دوّمین کاربرد رزمی موسیقی نقاره‌خانه‌های همایون، نمایش قدرت نظامی و تهییج سپاه در میدان نبرد بوده است. افوشته‌ای نطنزی در نِقاوه‌الآثار ضمن معرفی سازهای به‌کار گرفته شده در نقاره‌خانهٔ همایون، دربارهٔ نقش‌آفرینی این نوع موسیقی در تهییج سپاه در میدان جنگ و رزم می‌نگارد: «به یکبار تیغ‌های تیز به قصد خون‌ریز از نیام جرأت کشیده و سپرهای وقاحت به پیش‌روی آورده و مرکبان بادپای آتش‌عنان را شررمثال به عزم قتال از جای جهانیده بر یکدیگر حمله آوردند و صدای گَورُگَه و کوس و نوای نفیر و کرّه‌نای، در

این گنبدِ آبنوس پیچیده از شیههٔ مرکبان و هیاهوی مبارزان سپهر پر از ثوابت و پروین، پنبه در گوش نهاد و فلک مستدیر به جهت تماشای آن داروگیر، از کواکب مستنیر، چندین دیدهٔ قریر بگشاد و زمانهٔ سلفه‌نواز و فلک شعبده‌باز ساعتی آغاز هزل و استهزا نموده مخالفان را به رؤیت صورت فتح و نصرت شیرک ساخت و لوای غلبه و استیلای معاندان را در فضای معرکه جدال برافراخت» (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۹۹: ۱۳۹). از بیان مطالب فوق می‌توان اظهار کرد که با توجه به محدودیّت فعالیّت اَرباب طَرَب و اَهل نغمه در راستای فرامین منهیّات صادره از سوی شخص شاه طهماسب، نقاره‌خانه‌های حکومتی به‌عنوان تنها سازمان رسمی موسیقایی آن دوران، نقش و جایگاه بسزایی در حفظ و بسط حیات نغمات و سازهای موسیقی ایرانی ایفاء کرده است؛ زیرا بسیاری از حافظان و سازندگان نامی با توجه به شرایط ملتهب ایجاد شده تحت تأثیر فرهنگ‌پذیری دین‌محور آن روزگار، به‌طور انحصاری در این مکان موسیقایی رسمی تحت حمایت دربار شاه، به فعالیّت و تبادل اطلاعات در این فنّ هنری می‌پرداختند.



(تصویر-٦): شاه طهماسب اوّل و نقاره‌نوازان در صحنهٔ رزم، نیمهٔ نخست سدهٔ یازدهم ه.ق، نسخهٔ فالنامه. (Farhad & Bagci, 2010: 51)

٥.٦.مهاجرت اَرباب طَرَب و اَهل نغمه به سرزمین هند و استقبال پادشاهان گورکانی

یکی دیگر از نتایج و بازتاب صدور فرمان منهیّات توسط شاه طهماسب اوّل، مهاجرت هنرمندان

و به‌خصوص اَرباب طَرَب و اَهل نغمه به سرزمین هند است؛ در این راستا، در دوران بابر، به‌خصوص همایون و اکبرشاه گورکانی تعداد قابل توجهی از موسیقی‌دانان به‌صورت تدریجی به هند مهاجرت کرده و تحت حمایت دربار آن شاهان قرار گرفتند؛ تا آنجا که حتی در زمان اکبرشاه گورکانی نقاره‌خانه‌ای نیز در دهلی برپا شده بود؛ همچنین، به واسطهٔ ترویج زبان فارسی و موسیقی ایرانی، اسامی بسیاری از سازهای موسیقی در هند مانند طنبور، سیتار، دُهُل، نِی، سُرنای و نقاره برگرفته از فرهنگ موسیقی ایرانی و زبان فارسی است (سپنتا، ۱۳۶۹: ۳۲).



(تصویر-۷): ساز سه‌تار و نقاره در نگاره‌ای از اکبرنامه، منسوب به منوهر، سال ۱۰۰٤ ه.ق، لاهور، هندوستان.
(سودآور،۱۳۸۰: ۱۳۵)

به طور عمده علّت مهاجرت موسیقی‌دانان در عصر شاه طهماسب اوّل به هند، به دو دلیل وابسته است؛ نخست اینکه همان‌طور که پیش‌تر نیز مطرح شد، به واسطهٔ تعصّبات شاه و توبه‌های وی، درنتیجه فعالیّت بسیاری از موسیقی‌دانان محدود شد و بسیاری نیز از بیم از دست‌دادن جان، مجبور به مهاجرت به سرزمین هند شدند. دوّمین دلیل، استقبال و علاقهٔ بیشتر شاهان گورکانی هند به هنر موسیقی و حمایت از موسیقی‌دانان در سدهٔ دهم و سدهٔ یازدهم ه.ق بود، البته به استثنای دوران محیّ‌الدین محمّد، ششمین شاه گورکانی که معروف به اورنگ‌زیب است (گلچین معانی، ۱۳٦۹: ۷٤۰/۱).

در ارتباط با علاقهٔ سه تن از شاهان گورگانی بابر (مؤسس این سلسله)، همایون و اکبر به هنر موسیقی ایران و استقبال از موسیقی‌دانان ایرانی در سدهٔ دهم ه.ق، با استناد به مکتوبات و نگاره‌های بابرنامه، در بیشتر ضیافت‌های درباری بابرشاه گورکانی موسیقی اجرا می‌شد، که متأثر از فرهنگ موسیقایی ایران بود(کلانتری، ١٣٨٦الف: ٩١؛ Wade, 1998: 47)؛ همچنین، فقدان حضور پُر رنگ موسیقی هندوستان در دربار بابر را شاید بتوان درنتیجهٔ حکومت کوتاه‌مدت وی و نامتجانس‌بودن دربار او با مردم سرزمین تازه فتح شده دانست، که باعث می‌شد از اختلاط فرهنگی آن‌ها جلوگیری شود (Sharma, 1974, 28-31). «سفر همایون[1] نیز به ایران و دیدارش با هنرمندان و شاعران ایرانی، علاقهٔ مغولان به ادبیات و هنر ایران را بیشتر کرد و به محض اینکه او در کابل بر تخت نشست، آنان را به دربار خود دعوت کرد. دوره دوّم حکومت همایون که مصادف با بی‌اعتنایی و بی‌مهری شاه طهماسب نسبت به هنرمندان [به خصوص موسیقی‌دانان] و شعرا بود، باعث شد بسیاری از آنان باوجود بی‌میلی به ترک وطن، برای دست‌یافتن به زندگی و آینده‌ای بهتر، دست به مهاجرت بزنند» (دادور و رضایت‌بخش، ١٤٠٠: ٣٢). در تأیید و تکمیل این مطلب در منبعی دیگر آمده است که همایون‌شاه گورکانی پس از جلوس بر تخت، کمک بسیاری به رشد هنر موسیقی کرد و با توجه به اقامت چندسالهٔ وی در ایران، به‌یقین تأثیر فرهنگ ایرانی در دربار او بسیار بیشتر از دیگر پادشاهان گورکانی ماقبل و پس‌از او بود؛ ضمن اینکه او به فارسی سخن[2] می‌گفت و از شاعران فارسی زبان نیز حمایت بسیار می‌کرد (کلانتری،

---

۱. همایون گورکانی، «در اَدوار موسیقی پیش‌رو اَهلِ روزگار و در شعر خصوصاً همچون مطلع‌اَنوار [بود]» (سام‌میرزا، بی‌تا: ٢١). استرآبادی نیز در تأیید این مهم می‌نگارد: «همایون‌شاه در سخا [کَرَم] و مروت مرتبه کمال داشت و در علم موسیقی و شعر و انشاء و املاء نظیر نداشت» (هندوشاه‌استرآبادی، بی‌تا: ٢١١).

۲. علّت تسلّط همایون گورکانی به زبان فارسی: «همایون پسر ظهیرالدین محمّد بابر پادشاه تیموری هندی شب سه شنبه چهاردهم ذی قعده ۹۱۳ ه.ق برابر ٨٨٦ خورشیدی در ارک کابل به دنیا آمد. مادرش ماهم‌بیگم بود، و همایون از میان پنج‌تن دیگر پادشاهان بزرگِ دودمانِ تیموری هند: بابر، اکبر، جهانگیر، شاه‌جهان، اورنگ‌زیب نام، خودش، مادرش، همسرش و استادش ایرانی بودند، از این رو به ایران و ایرانیان و فرهنگ ایران بر اطلاق دلبستگی بسیار داشت. مادرش ماهم‌بیگم از نواده‌های شیخ اَحمد جام بود، بنابراین از سوی مادر نژادش به ایرانیان می‌پیوست» (شاردن، ١٣٧٥: ١٨٥٧/٥).

۱۳۸٦ب: ۹٤). توجه و علاقهٔ اکبر سوّمین شاه گورکانی هند نیز به هنرها، دربار او را محل اجتماع هنرمندان برجسته ساخت، که از سراسر هند و همچنین سرزمین‌های اطراف به‌خصوص ایران با انگیزه بهره‌بردن از حمایت وی به دربار روی آوردند؛ ازاین‌رو می‌توان گفت که، هنر موسیقی نیز در دربار اکبرشاه گورکانی، به سمت تعامل با فرهنگ‌های موسیقایی گوناگون از جمله موسیقی ایرانی جهت‌گیری کرده بود (همان، ٤۰). لازم به‌ذکر است که، اکبرشاه توجه ویژه‌ای به هنر موسیقی داشت، شاید دلیل آن را بتوان این دانست که خود دستی در موسیقی و نواختن ساز داشت(مبارک غلامی، ۱۸۹۳: ۳۰/۱). در تأیید این رویداد مهم در جای دیگر کتاب آیین اکبری آمده است که: «خدیو جهان چنان‌چه در علم موسیقی آن پایه دارد که صاحبان این فن را نبود، هم‌چنان در مراتب عمل این مشکل آسان‌نما پیشدستی دارند خاصه نقاره‌نوازی» (همان، ۳۱). در یک جمع‌بندی می‌توان دریافت که، جدای از آثار سوء تعصبّات مذهبی شاه طهماسب اوّل بر هنر موسیقی و جامعهٔ موسیقی‌دانان، مهاجرت این دست از اَهالی هنر به سرزمین هند، پیرو استقبال پادشاهان گورکانی آن عصر، دربار هند را به مأمنی قابل اتکاء تبدیل کرد که این رویداد مهم، خود عاملی تشدیدکننده در تضعیف و تخریب جایگاه هنر موسیقی در جامعهٔ ایران آن عصر بوده است.



(تصویر-۸): حضور دو زن سُرنای‌نواز و کمانچه‌نواز در مجلس بزمِ درباری، عصر اکبرشاه گورکانی، اواخر سدهٔ دهم ه.ق، موزه هنرهای‌زیبای ویرجینیا، ریچمون، ایالاتِ متحده. (Smith, 2014: 56)

(جدول-۲): اسامی برخی از شعرا و موسیقی‌دانان مهمان و مهاجر به دربار بابر و همایون‌گورکانی در عصر شاه طهماسب اوّل (گلچین معانی، ۱۳٦۹: ۳۸/۱-۳۲۷؛ میثمی، ۱۳۸۹: ۱۱۸؛ نفیسی، ۱۳٦۳: ٤۱۱/۱-٦۲٤؛ ملکی،۱۳۸۰: ۱۱۲؛ بیات،۱۳۸۲: ۹۹ و۱۰۰)

فهرست اسامی		زمینهٔ فعالیّت	فهرست اسامی		زمینهٔ فعالیّت
۱	میرزا ابراهیم‌قانونی	قانون	۱۰	محمّدجان قانونی	قانون
۲	یوسف مودود	سازنده	۱۱	کجک غچکی	غژک
۳	محمّد سُرنایی	سُرنای	۱۲	طوفان ربابی	رُباب
٤	میرعبدالله قانونی	قانون	۱۳	قاسم چنگی	چنگ
٥	میرعبدالحی مشهدی	خواننده	۱٤	طوفان	نِی
٦	اَدهم‌بیگ قزوینی	طنبور	۱٥	حافظ‌سلطان محمّدآخته	گوینده
۷	حیدر تونی	سازنده	۱٦	حافظ کمال‌الدّین حسین	گوینده
۸	آتون هروی	بانوی شاعر	۱۷	حافظ مهری	گوینده
۹	مخلص قیصی	سازنده	۱۸	ملّامیرجان پیوندی	گوینده

(جدول-۳): اسامی برخی از شعرا و موسیقی‌دانان مهاجر به دربار اکبر گورکانی در عصر شاه طهماسب اوّل (نفیسی، ۱۳٦۳: ٦٤۲/۱ و٦٤۳؛ میثمی، ۱۳۸۹: ۱۱۸ و ۱۱۹؛ گلچین‌معانی، ۱۳٦۹: ۱۰٥۱/۲-۱۲۰۹؛ گلریز، ۱۳٦۸: ۲ /٥٥۳؛ مشحون،۱۳۸۰: ۲۷۷)

فهرست اسامی		زمینهٔ فعالیّت	فهرست اسامی		زمینهٔ فعالیّت
۱	علاءالدین علاءاودی	سازنده	۱۲	محمّد حسین	تمبورا
۲	درویش‌حیدر تونیانی هراتی	تصنیف‌ساز، خواننده	۱۳	ملاقاسم ارسلان	خواننده
۳	فکری رازی	شاعر	۱٤	معین بلیانی	خواننده
٤	لوایی سبزواری	شاعر	۱٥	احمدکمانچهٔ قزوینی	کمانچه
٥	میرسیّدعلی غچکی	غژک	۱٦	مودود هروی	سازنده
٦	بهرام‌قلی هراتی	تمبورا	۱۷	حافظ قانونی	قانون
۷	سلطان هاشم‌مشهدی	تمبورا	۱۸	بهرام‌قلی	سازنده
۸	دوست‌محمّد مشهدی	سازنده	۱۹	میرمست	سازنده
۹	یوسف هراتی	سازنده	۲۰	حافظ سلطان‌حسین	خواننده
۱۰	حافظ خواجه‌علی مشهدی	تمبورا	۲۱	حافظ شریف	سازنده
۱۱	پیرزاده	خواننده	۲۲	میرعبدالله مشهدی	قانون

۷. موارد شکستن توبه از منهیّات شاه طهماسب اوّل در مناسبت‌های مختلف درباری

شایان ذکر است که، شاه طهماسب اوّل آشکارا چندین بار در مناسبت‌های مختلف درباری از منهیّات توبه کرده و در نتیجهٔ آن، سبب تجدید حیات هنر موسیقی در دربار به طور اَدواری شد؛ که در این بخش از مقاله به تبیین چند مورد آن بسنده می‌شود.

۱.۷.مجلس بزمِ شاهی در روز عید فطر

میگله ممبره، سیّاح و سفیر ونیزی معاصر با شاه طهماسب اوّل، در ارتباط با حیات هنر موسیقی در یک بزم شاهی به تاریخ سوّم شعبان سال ۹٤٦ ه.ق می‌نگارد: «در روز اوّل ماه فوریه [سال]۱۵٤۰ [میلادی] شاه [طهماسب] جشنی [در ارتباط با عیدفطر] دارد که سه روز ادامه دارد، در میدان بارگاه و چادرهایی صف اندر صف برپای می‌کنند و درهای چادرها به‌سوی شرق است. این چادرها خیلی زیبا هستند با تیرهایی مذهب و منقش. شاه در میدان بر اسب سوار شده و به تاخت می‌رود؛ در حالی که چوگان با گوی چوبی می‌بازد. دو چوب در دو سوی میدان می‌گذارند و آن‌ها در دو تیم بازی می‌کنند. به مدت سه روز صوفیان [پیروان شاه طهماسب] از دهات پای پیاده می‌آیند و با آلات و خلیفهٔ خود، در گروه‌های پنجاه تا شصت نفری می‌آیند. در میدان مذکور دایره‌ای را تشکیل داده، و یک به یک و یا دو، سه و یا چهارنفری شروع به رقص می‌کنند. دیگران موسیقی می‌نوازند و خدا و شاه طهماسب را می‌ستایند. صوفیانی که برای مدح شاه آمده‌اند شب می‌مانند و تمام شب مشغول نواختن موسیقی و آوازخوانی و ستایش شاه هستند. این ترتیبات به‌مدت سه روز دوام دارد و سپس می‌پراکنند» (ممبره، ۱۳۹۷: ۲۲۷ و۲۲۸).

۲.۷.جشن عروسی شاه طهماسب اوّل

خورشاه بن قباد به حضور موسیقی‌دانان در جشن عروسی شاه طهماسب به سال ۹۵۳ ه.ق، که توسط ابراهیم‌خان تواچی‌باشی از طایفهٔ ذوالقدر و حاکم شیراز ترتیب یافته بود، اشاره‌ای کرده است و در این رابطه می‌نگارد: «مُطربان خوش‌الحان و نغمه‌سرایان شیرین‌زبان، نوای نِی و اَرغنون و صدای بَربَط و قانون در گنبد گردون و فضای هامون انداخته بودند و این ترانه ترنم می‌نمودند: که شاها به زیب و فرّ و تخت و تاج/ بمان تا بماند زآدم نتاج/ که شایستهٔ تاج شاهی تویی/ سزاوار ظلّ الهی تویی» (خورشاه بن قباد، ۱۳۷۹: ۱۵۵ و۱۵٦).

۳.۷.جشن عروسی اسماعیل میرزا و رقصیدن شاه طهماسب اوّل

«شاه طهماسب در [سال] ۹٦۲ ه. [ق] مجلس جشن عروسی فرزند رشید خود را در باغ بزرگ تبریز برپا کرد. او صفیه‌سلطان، دخترِخواهرش خانش‌خانم که همسر شاه‌نورالدّین نعمت‌الله یزدی بود به عقد ازدواج اسماعیل میرزا در آورد» (پارسادوست، ۱۳۷۷: ۵۲۲). به دستور او «در باغ شمال جهت مردان و در باغ عشرت‌آباد جهت زنان جشن پادشاهانه و بزم خسروانه ترتیب دادند» (روملو، ۱۹۳۱: ۳۹۰). در تکمیل مطلب مذکور، والتر هینتس در ارتباط با عروسی اسماعیل میرزا و حضور نوازندگان و رقاصه‌ها در این مجلس عیش و عشرت در باغ شمال‌آباد یا همان باغِدلگشای دارالسلطنهٔ تبریز می‌نگارد: «[شاه طهماسب] برای این‌که به نحوی شایسته عقد قرارداد صلح [آماسیه] را [با سلیمانِقانونی] جشن بگیرد و در عین حال از قهرمانان جنگ با تُرک‌ها تجلیل کند، شاه چنان سور و سروری برپا کرد که خاطرهٔ آن همواره در ذهن و حافظهٔ قزلباش‌ها برجای ماند؛ در همان زمان نیز عروسی پرجلال اسماعیل میرزا با دختر شاه‌نعمت‌الله یزدی برگزار گردید. عروس دختر خانش‌بیگم خواهر شاه طهماسب بود و شاه شخصاً به‌عنوان خواستگار پاپیش گذارده بود؛ از مهمانان این عروسی شاهانه پذیرایی شایانی به‌عمل آمد؛ نوازندگان، خوانندگان و رقاصه‌ها باعث سرگرمی حضار بودند و این باغ در سراسر روز آکنده از غلغله و شادی بود» (هینتس، ۱۳۸۱: ۳۰). در این مجلس عروسی شخص شاه طهماسب که فرزند رشید خود را دوست داشت در آن جشن از فرط شادی در حضور حاضران به رقص پرداخت (پارسادوست، ۱۳۷۷: ۵۲۳). اسکندربیگ ترکمان‌منشی نیز دراین‌باره می‌نویسد: «از غایت اشفاق پدرانه، آن حضرت [شاه طهماسب] در چنان جشن شاهانه و بزم طَرَب‌افزای خُسروانه قد افراخته به رقاصی درآمدند» (اسکندربیگ منشی، ۱۳۵۰: ۱۳۲/۱). در تأیید و تکمیل این رویداد مهم روملو نیز می‌نگارد: «شاه دین‌پناه در بارگاه قرار گرفته، مُطربان خوش‌آواز و خُنیاگران چنگ‌نواز در آن بزم‌گاه نوایِخُسروانی و صوتِداودی و لحنِباربدی اَدا کرده و از صدای قانون و بَربَط مَلَک در فَلَک به رقص درآمده» (روملو، ۱۹۳۱: ۳۹۰).

٤.۷.مراسم نامزدی ابوالفتح سلطان ابراهیم میرزا

قاضی اَحمد قُمی در ارتباط با برگزاری مجلس عیش و عشرت در باغ عشرت‌آباد به مناسبت تهنیت و تعیین تاریخ ازدواج ابوالفتح سلطان ابراهیم میرزا (فرزند بهرام میرزا)، با دختر شاه طهماسب به سال سی و دوّم حکومت او می‌نگارد: «در باغ شمال جهت مردان و در باغ

عشرت‌آباد جهت زنان جشن پادشاهانه و بزم خسروانه ترتیب دادند. شاه جم‌جاه در آن خرگاه قرار گرفته حکومت مجلس طوی را در مدت سه روز به شاهزادهٔ قمر طلعت ابوالفتح سلطان ابراهیم میرزا شفقت فرمودند» (قُمی، ۱۳۵۹: ۳۷٦/۱).

۵.۷.مجلس بزم به مناسبت پناهنده‌شدن سلطان بایزید عثمانی

قاضی اَحمد قُمی در ارتباط با ورود سلطان بایزید عثمانی فرزند شاه سلیمانِ قانونی به دارالسلطنهٔ قزوین و ترتیب‌دادن مجلس بزم و عشرت توسط شاه طهماسب می‌نگارد: «شاه جم-جاه مجلسی عظیم و جشنی قدیم در میدان [سعادت‌آباد] ترتیب داده در آن‌جا چتر و اتاق و خیمه و بارگاه برافراشته به انواع تکلفات و تفقدات امر فرمودند» (قُمی، ۱۳۵۹: ٤۰٦/۱). وی در ادامه و در همین باره می‌نویسد: «سلطان‌بایزید از اسب به زیر آمده با پادشاه کامیاب معانقه و مصافحه نموده، آنگاه به اتفاق به خرگاه درآمدند و بر یک نمدتکه قرار گرفتند و آن روز و بعضی از شب را به عشرت و حشمت گذرانیده[اند]. بعد از چند روز باز در همان میدان [سعادت‌آباد] جشن بزرگی ترتیب داده سلطان‌بایزید را مهمانی فرمودند» (همان، ٤۰٦ و٤۰۷).

٦.۷.مجلس بزم به مناسبت جلوس بر تخت سلطان سلیم دوّم عثمانی

شاه طهماسب هنگامی‌که خبر نشستن سلطان سلیم‌دوّم عثمانی را بر تخت پادشاهی شنید، جشن با شکوه و مجللی در دربار خود برپا کرد (پارسادوست، ۱۳۷۷: ۳٦۳). وی، «بر خلاف عقیده مذهبی‌اش اجازه داد در جشن نشستن سلیم به تخت پادشاهی سازهای نِی، چنگ، بَربَط و عود نواخته شود و شاهدان به رقص و پایکوبی بپردازند» (همان، ۳٦۹). در تبیین این رویداد مهم آمده است: «از یک طرف نغمه‌سرایان شیرین‌زبان آهنگِ ساز و نوا نموده که از ناله نِی و صدای اَرغنون بسیط ربع مسکون پرآوازه عشرت و حضور شده [...]، عشرت‌سرایی که از صدای فرح‌فزای بربط و عود و سرود مُطربان خوش‌الحان، شاهدان خورشیدطلعت و خوب‌رویان قمر صوت بی‌اختیار در رقص و سماع بودند» (همان، ۳٦۳).

۷.۷.مجلس بزم به مناسبت ورود همایون‌شاه گورکانی

در ارتباط با استقبال و پذیرایی از همایون گورکانی، شاه طهماسب فرمان آماده‌باش رجال و خدّام را صادر کرد که شامل موسیقی‌دانان نامی آن عصر نیز می‌شد؛ در اینباره، ولی قلی‌بیگ شاملو می‌نگارد: «و باید که حافظ صابرقاق و مولانا قاسم قانونی و استاد شاه‌محمّد سُرنایی و

حافظ دوست‌محمّد جانی و استاد یوسف مودود و دیگر گوینده و سازندهٔ مشهور که در شهر باشند، همه‌جا حاضر بوده هرگاه که پادشاه خواهند که سُروربخش خاطر فیض مظاهرگردند، بی‌توقف به نغمه و ترنم پرداخته آن حضرت را خوش وقت سازند» (شاملو، ۱۳۷۵: ٦۳/۱؛ شاه طهماسب صفوی، ۱۳۵۰: ۵۹). سوکومار رِی در ارتباط با استقبال از همایون گورکانی در مسیر حرکت به هرات می‌نگارد: «در هرات، تشریفات باشکوهی در خور مقام پادشاهی برای همایون شاه برپا شده بود. به‌دستور محمّدخان کلیهٔ ساکنان هرات در دو سوی مسیر حرکت او از پل مالان تا محل اقامت همایون شاه در هرات گرد آمده بودند. آنان با موسیقی و نمایش عملیات ورزشی مَقدَم او را شادباش گفتند» (Ray, 1948: 11). او در جای دیگر نیز می‌نگارد: «محمّدخان شرف‌الدین اُغلی کلیهٔ نیازمندی‌های همایون شاه و همراهان را به بهترین وجه تأمین نمود. دو روز بعد، محمّد میرزا [یکی از پسران شاه طهماسب] و محمّدخان به مناسبت ورود همایون شاه جشن مجللی در باغ زاغان برپا کردند. نوای موسیقی و آواز، فضای باغ را سرشار از نشاط و شادی کرده بود» (Ibid, 11). در این راستا، امیرمحمود خواندمیر نیز که در هرات اقامت داشت می‌گوید که در آن جشن «خوبان شیرین‌شمایل و ساده‌رُخان قابل مانند حوران در هر گوشه بر سر قدم، و از جلوه‌های روح‌افزای ایشان فکر معاش و اندیشه معاد متوجه دیارِعدم، از نغمات شوق‌انگیز مغنیان، زهره در چادر سپهر مستور و از ترنمات اَهلِطَرَب دل‌های غمدیده مبتهج و مسرور [بود]» (خواندمیر، ۱۳۷۰: ۲۱٤). لازم به‌ذکر است که در آن جشن حافظ صابرقاق که در خوانندگی یگانهٔ خراسان و عراق عَجَم بود غزل امیرشاهی سبزواری را به آواز خواند(مبارک غلامی، ۱۳۷۲: ۳۱۸). مطلع آن غزل بدین شرح است: «مبارک منزلی، کان خانه را ماهی چنین باشد/ همایون کشوری کان عرصه را شاهی چنین باش/ ز رنج و راحتی گیتی مرنجان دل مشو خرم/ که آیین جهان گاهی چنان، گاهی چنین باشد» (امیرشاهی سبزواری، ۱۳٤۸: ۳۰). «همایون شاه از آن بیت که به آوازی دلکش خوانده شد بسیار به رقت آمد و به آوازه‌خوان هنرمند و موقع‌شناس انعام‌ها داد» (پارسادوست، ۱۳۷۷: ٤۲۷).

شاه طهماسب به مناسبت ورود همایون شاه در دارالسلطنهٔ قزوین هم جشن باشکوهی برپا کرد. در آن جشن، به جز شراب که شاه طهماسب به علت توبه نمی‌نوشید با غذاهای گوناگون و نوشابه‌های فراوان و اَسباب لهو و طَرَب و خواننده‌های شیرین‌تکلم و گوینده‌های فصیح و بلیغ با ترنمات مرغوب و سازهای خوب از همایون شاه و همراهانش پذیرایی شد(خواندمیر، ۱۳۷۰: ۲۱٦). در پایان لازم به‌ذکر است که، همایون‌گورکانی طی سفر خویش به سیستان، تبریز،

هرات، مشهد، نیشابور، سبزوار و قزوین، پیاپی از سوی حکام مورد لطف قرار گرفت و حکام این شهرها با برپایی ضیافت‌هایی همراه با موسیقی و رقص از وی پذیرایی کردند (ریاض‌الاسلام، ۱۳۷۳: ۵۵–۷٤). از بیان مطالب فوق می‌توان دریافت که، سیاست خُنیاگری شاه طهماسب اوّل، در برخی موارد دارای جنبهٔ سیاسی نیز بوده است؛ ازاین‌رو گاه‌گاهی حضور و نقش‌آفرینی اَرباب طَرَب و اَهل نغمه در مجالس بزم و ضیافت‌های دربار شخص شاه طهماسب دیده می‌شد.



(تصویر–۹): میزبانی شاه طهماسب اوّل از همایون شاه گورکانی، دیوارنگارهٔ سالن سلامِ کاخ چهل‌ستون، اصفهان، سدهٔ یازدهم ه.ق. (Blair, 2019: 262)

۸ نتیجه‌گیری

در یک تحلیل‌نهایی و جمع‌بندی کلی، واضح است که در طول دوران طولانی حکومت شاه طهماسب‌اوّل، هنر موسیقی به‌طور اَدواری و متناوب در دربار شخص شاه و کماکان به‌طور پیوسته جدای از نقاره‌خانهٔ همایون در بیشتر دربارهای شاهزادگانی چون سلطان ابراهیم‌میرزا حاکم خراسان، و یا حاکمانی مانند خان اَحمد گیلانی حاکم بیه‌پیش به مرکزیّت لاهیجان و دیگر نقاط مختلف سرزمین ایران، دارای تداوم حیات بوده است. آنچه مسلّم است، فراز و فرودهایی است که به‌واسطهٔ صدور فرامین منهیّات از سوی شخص شاه، به اَرباب طَرَب و اَهل نغمه‌ای که از حامیان خردمند و اهل هنر درباری بی‌بهره و بی‌پناه بودند تحمیل شد و در نتیجه سختی‌های بسیاری چون مهاجرت به سرزمین‌های دیگر به خصوص هند و بیشتر در دوران همایون‌گورکانی، نقض عضو و حتّی قتل به این دسته از اَهالی هنر تحمیل شده است. قریب به

یقین، فرامین منهیّات صادره، بیشتر دارای جنبهٔ عمومی بوده و شامل مردمان عادی می‌شده است؛ هرچند در مواردی استثنا چون خواجه محمّد مقیم که برای شاهزاده حیدرمیرزا طنبور می‌نواخت، به فرمان شخص شاه طهماسب اعدام شد و یا مولانا قاسم قانونی از ترس اعدام در دربار شاهزاده سلطان ابراهیم‌میرزا زندگی مخفیّانه داشت. در ارتباط با نتیجهٔ اقدام به کَسرِ سازهای موسیقی نیز، به‌نظر می‌رسد حیات مواردی از ساختن و نواختن سازهایی از انواع طنبور چون شترغو (شدرغو) و یا ساز طنبوره (طنبور کوچک) و دیگر آلات موسیقایی در سده‌های بعدی عصر صفوی، یا به‌طور کلّی از بین رفته و یا رونق کمتری داشته است. در رابطه با حجم بسیار گستردهٔ مهاجرت البته به‌طور تدریجی به سرزمین هند، تعداد بسیاری از اهالی هنر موسیقی در دربار پادشاهان گورکانی حضور یافتند، که علاوه‌بر شاعران، خوانندگان، گویندگان، سازندگان و مصنفّان، عالمان به علم اَدوار نیز در این میان دست به مهاجرت زده، که به طور حتم در بنیان علمی موسیقی آن عصر در قیاس با مکتب منتظمیّه، تأثیر سوء گذاشته است. در ارتباط با تداوم حیات هنرموسیقی و مجالس بزم در دربار شاه، به‌نظر می‌رسد که دیدگاه شاه طهماسب نسبت به هنر موسیقی، بیشتر بازتاب جنبهٔ اعتقادی و تعصبّات مذهبی وی بوده است؛ امّا در برخی موارد جنبهٔ سیاسی هم مدّنظر او بود. با این استدلال که اهالی هنر موسیقی و برپایی مجالس بزم، به‌طور اَدواری در دربار شاه و به فرمان مستقیم او نقش‌آفرین بودند؛ زیرا فرامین منهیّات صادره از سوی شخص شاه، در مواقع حساسی که منافع سیاسی دربار اولویّت اصلی بود، فاقد هرگونه ضمانت اجرایی بوده و در عمل کاملاً توسط خود شخص شاه طهماسب نقض می‌شد.

فهرست منابع

اسکندربیگ منشی (۱۳۵۰)، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، جلد اول و نیمه اول جلد دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.

افوشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایت‌الله (۱۳۹۹)، *نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

اَمان‌اللهی بهاروند، اسکندر (۱۳۹٤)، *خُنیاگری و موسیقی در ایران*، تهران: انتشارات آرون.

امیرشاهی سبزواری، آق‌ملک (۱۳٤۸)، *دیوان امیرشاهی سبزواری*، غزل ۵۹، به تصحیح، تحشیه و مقدمه سعید حمیدیان، تهران: انتشارات ابن‌سینا.

آژند، یعقوب (۱۳۸۹)، *نگارگری ایران: پژوهشی در تاریخ نقاشی و نگارگری ایران*، جلد دوم، تهران: انتشارات سمت.

بیات، بایزید (۱۳۸۲)، *تذکره همایون و بابر*، به سعی و تصحیح محمد حیات حسینی، تهران: انتشارات اساطیر.

بینیون، لورنس، ج. و. س. ویلکینسون و بازیل گری (۱۳۹٦)، *تاریخ تحلیلی هنر نگارگری ایرانی*، ترجمه محمد ایران‌منش، تهران: انتشارات امیرکبیر.

پارسادوست، منوچهر (۱۳۷۷)، *شاه طهماسب اول*، تهران: شرکت سهامی انتشار.

پارسایی راد، آیدین، سلطان احمدی، بهمن، پارسایی راد، آیدا (زمستان ۱٤۰۱)، « سیاست خُنیاگری شاهان عصر صفوی در ارتباط با موسیقی بزمی»، *فصلنامهٔ علمی مطالعات هنر و زیباشناسی*، شمارهٔ ٦، دورهٔ ۱، صص ٦٦–۷۸.

پناهی سمنانی، محمداحمد (۱۳٦۹)، *شاه عباس کبیر: مرد هزارچهره*، تهران: انتشارات کتاب نمونه.

جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، *صفویان در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، جلد دوم، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

حسین راد، عبدالمجید, پریشان زاده, پیام، کرباسی، کلود, پرهیزگاری، ماری, روحانی، امید, اثباتی، محمدحسن (۱۳۸٤)، *شاهکارهای نگارگری ایران*، تهران: انتشارات موزه هنرهای معاصر.

خواندمیر هروی، امیرمحمود (۱۳۷۰)، *تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی (ذیل تاریخ حبیب‌السیر)*، تصحیح و تحشیه محمدعلی جراحی، تهران: نشر گستره.

---------- (۱۳۹۰)، *ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.

خورشاه بن قبادالحسینی (۱۳۷۹)، *تاریخ ایلچی نظام‌شاه (تاریخ صفویه از آغاز تا سال ۹۷۲ق)*، تصحیح، تحشیه، توضیح و اضافات محمدرضا نصیری و کوئیجی هاندا، تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی.

دادور، ابوالقاسم و هانیه رضایت‌بخش (۱٤۰۰)، «جایگاه اجتماعی زنان نوازنده در نگاره‌های ایران و هند (مطالعه موردی: عصر صفوی و گورکانی)»، *فصلنامه جامعه‌شناسی هنر و ادبیات*، ۱۳(۱)، ۳۱–۵۷.

راوندی، مرتضی (۱۳۷۸)، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران: ناشر مؤلف.

راهگانی، روح‌انگیز (۱۳۷۷)، *تاریخ موسیقی ایران*، تهران: انتشارات پیشرو.

رودگر، قنبرعلی، محمدی، علی (۱۳۹۰)، «شاهان صفوی و موسیقی»، *نشریهٔ تاریخ و تمدن اسلامی*، شمارهٔ ۲، دورهٔ ۷، صص ۷۷–۹۵.

روملو، حسن (۱۳۵۷)، *احسن‌التواریخ*، به تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات بابک.

-------- (۱۹۳۱)، *احسن‌التواریخ*، به سعی و تصحیح چارلس نورمن سیدن، کلکته: مطبعه باپتیست میشن پرس.

ریاض‌الاسلام (۱۳۷۳)، *تاریخ روابط ایران و هند (در دوره صفویه و افشار)*، ترجمه محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری‌فرد، تهران: انتشارات امیرکبیر.
سام‌میرزا صفوی (۱۳۱٤)، *تحفه سامی*، تصحیح وحید دستگردی، تهران: مطبعه ارمغان.
---------- (بی‌تا)، *تحفه سامی*، تصحیح و مقدمه رکن‌الدّین همایون‌فرّخ، تهران: شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران.
سپنتا، ساسان (۱۳٦۹)، *چشم‌انداز موسیقی ایران*، تهران: مؤسسه انتشاراتی مشعل.
سودآور، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، *هنر دربارهای ایران*، ترجمه ناهید محمدشمیرانی، تهران: نشر کارنگ.
سیوری، راجر (۱٤۰۰)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
شاردن، ژان (۱۳۷۵)، *سفرنامه شاردن*، جلد پنجم، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: انتشارات توس.
شاملو، ولی‌قلی‌بیگ (۱۳۷۵)، *قصص‌الخاقانی*، جلد اول، به تصحیح سیدحسن سادات ناصری، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
شاه طهماسب اول صفوی (۱۳۵۰)، *شاه طهماسب صفوی (مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفصیلی)*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
---------- (۱۳۷۳)، *تذکره شاه طهماسب (شرح وقایع و احوالات زندگانی شاه طهماسب صفوی)*، برلین: چاپخانه کاویانی.
طالعی قره‌قشلاقی، عزیز (۱٤۰۰)، «تحلیلی بر زمینه‌ها و عوامل اثرگذار بر رفتارها و سیاست مذهبی شاه طهماسب اول صفوی»، *دو فصلنامه جستارهای تاریخی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، ۱۲(۲)، ۲۱۵–۲۳٦.
فلسفی، نصرالله (۱۳۷۵)، زندگانی شاه عباس اول، جلد دوم، تهران: انتشارات علمی.
قزوینی، ابوالحسن (۱۳٦۷)، *فوایدالصفویه (تاریخ سلاطین و امرای صفوی پس از سقوط دولت صفویه)*، تصحیح، مقدمه و حواشی مریم میراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
قمی، قاضی میراحمد (۱۳۵۹)، *خلاصه‌التواریخ*، جلد اول، به تصحیح احسان اشراقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
---------- (۱٤۰۰)، *گلستان هنر*، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و فرهنگ‌نامه کمال حاج سیدجوادی، تهران: فرهنگستان هنر.
کاتبی، سیدعلی (۱۳۵۵)، *مرآت‌الممالک (سفرنامه‌ای به خلیج فارس، هند، ماوراءالنهر و ایران)*، ترجمه از زبان ترکی محمود تفضلی و علی گنجه‌لی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
کرمی، پریسا (۱۳۹٦)، *تاریخ موسیقی ایران (از دستان تا دستگاه)*، تهران: نشر هم‌آواز.
کری ولش، استوارت (۱۳۸٤)، *نسخه‌نگاره‌های عهد صفوی*، ترجمه احمدرضا ارتقاء، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.

کلانتری، سارا (۱۳۸٦الف)، «حیات موسیقایی در دربار اکبر گورکانی»، *فصلنامه موسیقی ماهور*، ۹(۳۵)، ۳۹–۱۰۰.
---------- (۱۳۸٦ب)، «حیات موسیقایی در دربار بابر و همایون گورکانی»، *فصلنامه موسیقی ماهور*، ۹(۳٦)، ۷۷–۱۰٤.
کنبی، شیلا (۱۳۸٤)، *رضا عباسی: اصلاح‌گر سرکش*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
گلچین‌معانی، احمد (۱۳٦۹)، *کاروان هند در احوال و آثار شاعرانی که به هندوستان رفته‌اند*، جلد اول و دوم، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشار آستان قدس رضوی.
گلریز، سیدمحمدعلی (۱۳٦۸)، *مینودر یا باب‌الجنه قزوین*، جلد دوم، قزوین: انتشارات طه.
مبارک‌غلامی، شیخ ابوالفضل (۱۳۷۲)، *اکبرنامه (تاریخ گورکانیان هند)*، جلد اول، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
---------- (۱۸۹۳)، *آیین اکبری*، جلد اول، لکهنو: نولکشور.
مشحون، حسن (۱۳۸۰)، *تاریخ موسیقی ایران*، تهران: فرهنگ نشر نو.
ملکی، توکا (۱۳۸۰)، *زنان موسیقی ایران از اسطوره تا امروز*، تهران: انتشارات کتاب خورشید.
ممبره، میگله، آنتونیو تنرو و رابی بنیامین (۱۳۹۷)، *سه سفرنامه (از زمان سلطان سنجر و اوایل صفویه)*، ترجمه و تحقیق حسن جوادی و ویلم فلور، تهران: انتشارات دکتر محمود افشار.
میثمی، سیدحسین (۱۳۸٤)، «نگاهی به موسیقی دورهٔ صفویه»، *گلستان هنر*،شمارهٔ ۲، صص ۱٤۱–۱٤۷.
---------- (۱۳۸۹)، *موسیقی عصر صفوی*، تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن با همکاری فرهنگستان هنر.
نفیسی، سعید (۱۳٦۳)، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری*، جلد اول، تهران: انتشارات فروغی.
نوزاد، فریدون (۱۳۷۳)، *نامه‌های خان احمد گیلانی: نیمه دوم سده دهم هجری*، تهران: انتشارات موقوفات محمود افشار یزدی.
واله اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۲)، *خلدبرین (ایران در روزگار صفویان)*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
هدایت، رضاقلی‌خان (۱۳۳۹)، *تاریخ روضهٔ‌الصفای ناصری*، در ذکر پادشاهان دوره صفویه، افشاریه، زندیه و قاجاریه، جلد هشتم، قم: انتشارات کتاب‌فروشی‌های مرکزی، خیام و پیروزی.
هندوشاه استرآبادی، محمدقاسم (بی‌تا)، *تاریخ فرشته*، دو جلد، عکسبرداری از نسخه‌خطی، شماره DSR – ٤٦۱ –۷ف / ۱۲۱۱، تهران: کتابخانه مطالعات علوم انسانی و پژوهش‌های فرهنگی.
هینتس، والتر (۱۳۸۱)، *شاه اسماعیل دوم صفوی*، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Blair, Sheila (2019), *Text and Image in Medieval Persian Art*, series editor: Robert Hillen Brand, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Farhad, Massumeh & Serpil Bagci (2010), *Falnama: The Book of Omens*, Arthur M. Sackler Gallery, Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
Pourjavady, Amir Hosein (2023), *Music Making in Iran from the Fifteenth to the Early Twentieth Century*, Scotland: Edinburgh University.
Ray, Sukumar (1948), *Humayun in Persia*, Calcutta: The Royal Asiatic Society of Bengal.
Sharma, S. R. (1974), *Mughal Empire in India*, Agra: Lakshmi Narain Agarwal.
Smith, Vincent Arthur (2014), *Manuscript of the Hamzanama*, New York: Parkstone Press International.
Wade, Bonnie C. (1998), *Imaging Sound: An Ethnomusicological Study of Music, Art and Culture in Mughal India*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Transliteration

Afushta'i Natanzī, Mahmud ibn Hedayatollah (2020), Neqavat al-Asar fi Zekr al-Akhyar (The Finest Accounts of the Notables), edited by Ehsan Eshraqi, Tehran: Elmi va Farhangi Publications.
Amanollahi Baharvand, Eskandar (2015), Khonyagari va Musiqi dar Iran (Minstrelsy and Music in Iran), Tehran: Aron Publications.
Amirshahi Sabzevari, Agh Malek (1969), Divan-e Amirshahi Sabzevari (The Collected Poems of Amirshahi Sabzevari), Ghazal 59, edited, annotated, and introduced by Saeed Hamidian, Tehran: Ibn Sina Publications.
Azhang, Ya'qub (2010), Negargari-ye Iran: Pazhuheshi dar Tarikh-e Naqqashi va Negargari-ye Iran (Iranian Miniature Painting: A Study of the History of Painting and Miniature Painting in Iran), Vol. 2, Tehran: SAMT Publications.
Bayat, Bayazid (2003), Tazkere-ye Homayun va Baber (The Memoirs of Humayun and Babur), edited by Mohammad Hayat Hosseini, Tehran: Asatir Publications.
Binyon, Laurence, J. V. S. Wilkinson, and Basil Gray (2017), Tarikh-e Tahlili-ye Honar-e Negargari-ye Irani (An Analytical History of the Art of Persian Miniature Painting), translated by Mohammad Iranmanesh, Tehran: Amir Kabir Publications.
Dadvar, Abolghasem, and Hanieh Rezayatbakhsh (2021), "Jaygah-e Ejtemaei-ye Zanan-e Navazande dar Negareh-haye Iran va Hend (Motale'e-ye Moredi: Asr-e Safavi va Gurkani)" (The Social Status of Female Musicians in Iranian and Indian Miniature Paintings: A Case Study of the Safavid and Mughal Periods), Faslname-ye Jame'ehshenasi-ye Honar va Adabiyat (Quarterly Journal of Sociology of Art and Literature), 13(1), 31–57.
Eskandar Beg Monshi (1971), Tarikh-e Alam-ara-ye Abbasi (The History of the World-Adorning Abbas), Vol. 1 and the First Half of Vol. 2, Tehran: Amir Kabir Publications.
Falsafi, Nasrollah (1996), Zendegani-ye Shah Abbas-e Avval (The Life of Shah Abbas I), Vol. 2, Tehran: Elmi Publications.
Golchin-e Ma'ani, Ahmad (1990), Karavan-e Hend dar Ahval va Asar-e Sha'erani ke be Hendustan Rafte-and (The Indian Caravan: The Lives and Works of Poets Who Traveled to India), Vols. 1–2, Mashhad: Astan Quds Razavi Publications.
Golriz, Seyyed Mohammad Ali (1989), Minudar ya Bab al-Jannat-e Qazvin (Minudar or the Gate of Paradise of Qazvin), Vol. 2, Qazvin: Taha Publications.
Hedayat, Reza Qoli Khan (1960), Tarikh-e Rowzat al-Safa-ye Naseri: dar Zekr-e Padshahan-e Dore-ye Safaviyeh, Afshariyeh, Zandiyeh va Qajariyeh (The

History of Rowzat al-Safa-ye Naseri: On the Kings of the Safavid, Afsharid, Zand, and Qajar Periods), Vol. 8, Qom: Ketabforushi-ye Markazi, Khayyam, and Piroozi Publications.

Heinz, Walter (2002), Shah Esma'il-e Dovvom-e Safavi (Shah Ismail II of the Safavid Dynasty), translated by Kikavus Jahandari, Tehran: Elmi va Farhangi Publications.

Hendushah Astarabadi, Mohammad Qasem (n.d.), Tarikh-e Fereshteh (The History of Fereshteh), 2 vols., photographic reproduction of the manuscript, No. DSR–461-7F/1211, Tehran: Library of Humanities Studies and Cultural Research.

Hossein-Rad, Abdolmajid, Payam Parishanzadeh, Claude Karbasi, Marie Parvizgari, Omid Rouhani, and Mohammad Hassan Esbati (2005), Shahkarhaye Negargari-ye Iran (Masterpieces of Iranian Miniature Painting), Tehran: Museum of Contemporary Art Publications.

Jafarian, Rasul (2000), Safaviyan dar Arse-ye Din, Farhang va Siasat (The Safavids in the Fields of Religion, Culture, and Politics), Vol. 2, Qom: Research Institute of Hawza and University.

Kalantari, Sara (2007a), "Hayat-e Musiqayi dar Darbar-e Akbar-e Gurkani" (Musical Life at the Court of Akbar the Great), Faslname-ye Musiqi-ye Mahur (Mahoor Music Quarterly), 9(35), 39–100.

Kalantari, Sara (2007b), "Hayat-e Musiqayi dar Darbar-e Baber va Homayun-e Gurkani" (Musical Life at the Courts of Babur and Humayun), Faslname-ye Musiqi-ye Mahur (Mahoor Music Quarterly), 9(36), 77–104.

Katibi, Seyyed Ali (1976), Mera'at al-Mamalek (Safarname-i be Khalij-e Fars, Hend, Mavara al-Nahr va Iran) (Mirror of the Kingdoms: A Travelogue of the Persian Gulf, India, Transoxiana, and Iran), translated from Turkish by Mahmoud Tafazzoli and Ali Gonjehli, Tehran: Iran Culture Foundation Publications.

Khor Shah ibn Qobad al-Hosseini (2000), Tarikh-e Ilchi-ye Nezam Shah (Tarikh-e Safaviyeh az Aghaz ta Sal-e 972 AH) (The History of Ilchi Nizam Shah: The History of the Safavid Dynasty from Its Beginning to 972 AH), edited, annotated, explained, and supplemented by Mohammad Reza Nasiri and Koji Honda, Tehran: Association of Cultural Figures and Works.

Khwandamir Heravi, Amir Mahmud (1991), Tarikh-e Shah Esma'il va Shah Tahmasb-e Safavi (Zeyl-e Tarikh-e Habib al-Siyar) (The History of Shah Ismail and Shah Tahmasp Safavi: A Supplement to Tarikh-e Habib al-Siyar), edited and annotated by Mohammad Ali Jarahi, Tehran: Gostareh Publications.

Khwandamir Heravi, Amir Mahmud (2011), Iran dar Rozgar-e Shah Esma'il va Shah Tahmasb-e Safavi (Iran in the Time of Shah Ismail and Shah Tahmasp Safavi), compiled by Gholamreza Tabatabaei Majd, Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Yazdi Endowment Foundation.

Konby, Sheila (2005), Reza Abbasi: Eslahgar-e Sargasht (Reza Abbasi: The Rebellious Reformer), translated by Ya'qub Azhang, Tehran: Academy of Arts Publications.

Kormi, Parisa (2017), Tarikh-e Musiqi-ye Iran (az Dastan ta Dastgah) (The History of Iranian Music: From Dastan to Dastgah), Tehran: Hamavaz Publications.

Mabarekh Gholami, Sheikh Abol Fazl (1893), A'in-e Akbari (The Institutes of Akbar), Vol. 1, Lucknow: Nawal Kishore Press.

Mabarekh Gholami, Sheikh Abol Fazl (1993), Akbarnama (Tarikh-e Gurkaniyan-e Hend) (Akbarnama: The History of the Mughal Dynasty in India), Vol. 1, compiled by Gholamreza Tabatabaei Majd, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.

Maleki, Tuka (2001), Zanan-e Musiqi-ye Iran az Ostureh ta Emruz (Women in Iranian Music: From Myth to the Present), Tehran: Ketab-e Khorshid Publications.

Mashhun, Hassan (2001), Tarikh-e Musiqi-ye Iran (The History of Iranian Music), Tehran: Farhang-e Nashr-e No.

Membre, Michele, Antonio Tenreiro, and Rabi Benjamin (2018), Se Safarnameh (az Zaman-e Sultan Sanjar va Ava'el-e Safaviyeh) (Three Travelogues: From the Reign of Sultan Sanjar to the Early Safavid Period), translated and researched by Hassan Javadi and Willem Floor, Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Publications.

Meysami, Seyyed Hossein (2005), “Negahi be Musiqi-ye Dore-ye Safaviyeh” (A Look at Music in the Safavid Period), Golestan-e Honar (Garden of Art), No. 2, 141–147.
Meysami, Seyyed Hossein (2010), Musiqi-ye Asr-e Safavi (Music in the Safavid Period), Tehran: Matn Institute for the Compilation, Translation, and Publication of Artistic Works, in collaboration with the Academy of Arts.
Nafisi, Saeed (1984), Tarikh-e Nazm va Nasr dar Iran va dar Zaban-e Farsi ta Payan-e Qarn-e Dahom-e Hejri (The History of Poetry and Prose in Iran and the Persian Language up to the End of the Tenth Century AH), Vol. 1, Tehran: Foroughi Publications.
Nowzad, Fereydoun (1994), Namehaye Khan Ahmad Gilani: Nime-ye Dovvom-e Sade-ye Dahom-e Hejri (The Letters of Khan Ahmad Gilani: The Second Half of the Tenth Century AH), Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Endowment Publications.
Panahi Semnani, Mohammad Ahmad (1990), Shah Abbas-e Kabir: Mard-e Hezarchehre (Shah Abbas the Great: A Man of a Thousand Faces), Tehran: Ketab-e Nemuneh Publications.
Parsadoost, Manouchehr (1998), Shah Tahmasb-e Avval (Shah Tahmasp I), Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Enteshar.
Parsaei Rad, Aydin, Bahman Soltani Ahmadi, and Aida Parsaei Rad (2022), “Siasat-e Khonyagari-ye Shahane Asr-e Safavi dar Ertebat ba Musiqi-ye Bazmi” (The Musical Policies of Safavid Kings in Relation to Courtly Music), Faslname-ye Elmi-ye Motale'at-e Honar va Zibashenasi (Scientific Quarterly Journal of Art and Aesthetics Studies), 1(6), 66–78.
Qazvini, Abolhasan (1988), Fava'ed al-Safaviyeh (Tarikh-e Salatin va Omara-ye Safavi pas az Soqut-e Dowlat-e Safaviyeh) (Fava'ed al-Safaviyeh: The History of Safavid Rulers and Amirs after the Fall of the Safavid State), edited, introduced, and annotated by Maryam Mirahmadi, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
Qomi, Qazi Mir Ahmad (1980), Kholasat al-Tavarikh (The Summary of Histories), Vol. 1, edited by Ehsan Eshraqi, Tehran: University of Tehran Press.
Qomi, Qazi Mir Ahmad (2021), Golestan-e Honar (The Garden of Art), introduction, edited text, annotations, and glossary by Kamal Haj Seyyed Javadi, Tehran: Academy of Arts.
Rahagani, Ruhangiz (1998), Tarikh-e Musiqi-ye Iran (The History of Iranian Music), Tehran: Pishro Publications.
Ravandi, Morteza (1999), Tarikh-e Ejtemaei-ye Iran (The Social History of Iran), Tehran: Author's Publication.
Riyaz al-Islam (1994), Tarikh-e Ravabet-e Iran va Hend (dar Dore-ye Safaviyeh va Afshariyeh) (The History of Iran-India Relations during the Safavid and Afsharid Periods), translated by Mohammad Bagher Aram and Abbasgholi Ghaffarifard, Tehran: Amir Kabir Publications.
Rudgar, Ghanbar Ali, and Ali Mohammadi (2011), “Shahan-e Safavi va Musiqi” (The Safavid Kings and Music), Nashriye-ye Tarikh va Tamaddon-e Eslami (Journal of Islamic History and Civilization), 7(2), 77–95.
Rumlū, Hasan (1931), Ahsan al-Tavarikh (The Best of Histories), edited by Charles Norman Seddon, Calcutta: Baptist Mission Press.
Rumlū, Hasan (1978), Ahsan al-Tavarikh (The Best of Histories), edited by Abdolhossein Navai, Tehran: Babak Publications.
Sam Mirza Safavi (1935), Tohfe-ye Sami (The Gift of Sami), edited by Vahid Dastgerdi, Tehran: Armaghan Press.
Sam Mirza Safavi (n.d.), Tohfe-ye Sami (The Gift of Sami), edited and introduced by Rokn al-Din Homayoun-Farrokh, Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Chap va Entesharat-e Kotob-e Iran.
Sepanta, Sasan (1990), Cheshmandaz-e Musiqi-ye Iran (A Perspective on Iranian Music), Tehran: Mash'al Publishing Institute.
Shah Tahmasp I Safavi (1971), Shah Tahmasp-e Safavi (Majmu'e-ye Asnad va Mokatebat-e Tarikhi Hamrah ba Yaddasht-haye Tafsili) (Shah Tahmasp Safavi:

A Collection of Historical Documents and Correspondence with Detailed Notes), Tehran: Iran Culture Foundation.
Shah Tahmasp I Safavi (1994), Tazkere-ye Shah Tahmasp (Sharh-e Vaqaye va Ahvalat-e Zendegani-ye Shah Tahmasp-e Safavi) (The Memoirs of Shah Tahmasp: An Account of His Life and Reign), Berlin: Kaviani Press.
Shamlu, Vali Qoli Beg (1996), Qesas al-Khaqani (The Tales of the Khan), Vol. 1, edited by Seyyed Hassan Sadat Naseri, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications.
Sharden, Jean (1996), Safarname-ye Sharden (Chardin's Travels), Vol. 5, translated by Eghbal Yaghmaei, Tehran: Tous Publications.
Sivory, Roger (2021), Iran-e Asr-e Safavi (Iran under the Safavids), translated by Kambiz Azizi, Tehran: Markaz Publications.
Sodavar, Abolala (2001), Honar-e Darbarhaye Iran (The Arts of the Courts of Iran), translated by Nahid Mohammadshirani, Tehran: Karang Publications.
Tale'i Qareh Qeshlaghi, Aziz (2021), "Tahlili bar Zamineha va Avamel-e Asargozar bar Raftarha va Siasat-e Mazhabi-ye Shah Tahmasb-e Avval-e Safavi" (An Analysis of the Contexts and Factors Influencing the Religious Behavior and Policies of Shah Tahmasp I Safavi), Do Faslname-ye Jostarhaye Tarikhi-ye Pazhuheshgah-e Olum-e Ensani va Motale'at-e Farhangi (Biannual Journal of Historical Essays of the Institute for Humanities and Cultural Studies), 12(2), 215–236.
Valah Esfahani, Mohammad Yousef (1993), Khold-e Barin (Iran dar Rozgar-e Safaviyan) (The Eternal Paradise: Iran in the Safavid Period), compiled by Mir Hashem Mohaddes, Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Yazdi Endowment Foundation.

The Position of Masters of Tarab (Musicians) and the People of Naghmeh (Singers) in the Shadow of the Religious Policy of King Tahmasp I

Extended Abstract

Introduction and Statement of the Problem: One of the important factors in the orientation of the musical life of Safavid Iran was the institution of power, or more precisely, the manifestation of the cultural policy-making of the court upon this art. In this regard, and with attention to the subject of this article, the question is: what has been the position of musicians and people of naghmeh (melody), i.e., singers in the political and social developments of contemporary Iran during the rule of the Pahlavi dynasty? In this regard, and in line with the subject of this article, Shah Tahmasp I, due to the religious zeal that emerged in the later part of his rule, imposed very difficult conditions, accompanied by great decline, upon the community of musicians. In this context, one can divide the musical life of Iran, and consequently the position of the practitioners of the art of music, during the long period of Shah Tahmasp's rule into three parts: The first part encompasses the personal interest of the Shah in poetry, various arts, and the flourishing of the art of music in his court, the courts of princes, governors, and even the general public. In the second part, due to the emergence and manifestation of the Shah's religious zeal in the later part of his rule, we witness his turning away from musicians and people of naghmeh, which led to the issuance of prohibitory decrees, including the banning of the activity of musicians in the Shah's court and in the society. Prominent examples reflecting this important event include migration, mutilation, the killing of some musicians close to the circles of princes, and the breaking of musical instruments. In the third part, we witness instances of the breaking of repentance from prohibitions and the continuation of the life of the art of music and the intermittent role of musicians in the assemblies of feasting and banquets of the Shah's court. Regarding the significance and necessity of this research, since the continuation of the life of the art of music and the position of musicians and people of naghmeh at different levels of Safavid society, especially in the court, was under the influence and direct intervention of the institution of power, meaning the Shah himself, certainly, the religious policy and musicianship of Shah Tahmasp I led to declines in the continuation of the life of this art and its practitioners. Thus, given the necessity and importance mentioned for this study, the question is: How was the religious policy of Shah Tahmasp I reflected in the condition of the community of musicians and the manner of the life of this art in the court?

Method: The present study is descriptive analytical in terms of method, and the data collection is fundamental in terms of purpose, and qualitative in terms of nature based on library sources, documents, and archival records. In line with this, in addition to using primary historical sources such as epistolary writings (Munsha'at) and travelogues, secondary sources in the

aforementioned field and the history of music are examined with the aim of explaining and analyzing the position of musicians and people of naghmeh during the rule of Shah Tahmasp I, based on his religious policy.
Findings: Clearly, during the long period of Shah Tahmasp I's rule, the art of music continued to exist intermittently and alternately in the Shah's own court, and also, apart from the royal Naqara House of Homayoun, in most of the courts of princes such as Sultan Ibrahim Mirza, the governor of Khorasan, or governors such as Khan Ahmad Gilani, the ruler of Biah-Pish with its center at Lahijan, and other various parts of the Iranian land. What is certain are the ups and downs imposed, through the issuance of prohibitory decrees by the Shah himself, upon musicians and people of naghmeh, who were deprived of and left without the protection of wise and art-loving patrons at court, and which consequently brought about many hardships for this group of practitioners of the art, such as migration to other lands especially India mostly during the time of Humayun Gurkani, mutilation, and even murder. It is almost certain that the prohibitory decrees issued were mostly general in nature and included ordinary people although in exceptional cases, such as Khajeh Muhammad Muqim, who played the tanbur for Prince Heydar Mirza, we see that he was executed by the order of Shah Tahmasp himself, or we witness the secret life of Molana Qasim Qanouni on fear of execution in the court of Prince Sultan Ibrahim Mirza.
Discussion and Conclusion: In a final analysis and generally, concerning the outcome of the act of breaking musical instruments, it appears that the tradition of making and playing certain instruments of the tanbur family, such as the shotorgu (shodorgu) or the tanbureh (small tanbur), and other musical instruments either disappeared entirely or enjoyed less prosperity in the later centuries of the Safavid era. Regarding the very extensive migration, albeit gradual, to the land of India, we witness the presence of a large number of practitioners of the art of music in the courts of the Gurkani kings. In addition to poets, singers, reciters, instrument-makers, and composers, scholars versed in the science of musical cycles (adwar) also migrated, which certainly had an adverse effect on the scientific foundation of music in that era in comparison with the Muntazamiyya school. Concerning the continuation of the life of the art of music and the assemblies of feasting in the Shah's court, it appears that Shah Tahmasp's view of the art of music was more a reflection of his doctrinal aspect and religious zeal; however, in some cases, he also had political considerations. This claim is based on the fact that we witness the role-playing of practitioners of the art of music and the holding of feasting assemblies intermittently in the Shah's court and by his direct command; because the prohibitory decrees issued by the Shah himself, at sensitive times when the political interests of the court were the primary priority, lacked any guarantee of enforcement and were in practice completely violated by Shah Tahmasp himself.

Keywords: King Tahmasp I, Prohibitions, Feasts, Masters of Tarab, People of Naghmeh, Naqara House of Homayoun.

Cultural History Studies; Research Journal of Iranian Society of History
Vol. 18, No. 69, Autumn 2026, pp 97-124
https://doi.org/10.22034/chs.2026.585539.1184

The Madrasah Institution in the Safavid and Ottoman Periods: A Comparative Study of the Administrative, Financial, and Scholarly Structures of Madrasahs

Musa Alreza Bakhshi Ostad[1]

Abstract

Despite their common educational and religious foundations, the madrasah institution in the Safavid and Ottoman states developed distinct forms of organization within two different political and administrative structures. Employing a historical research method and a comparative approach, this study examines and compares the madrasah institution along four dimensions: methods of financial provision, administrative structure and supervision, pathways of scholarly advancement, and the function of the madrasah within the governmental structure. The study is based on an analysis of historical sources and quantitative data extracted from Ottoman biographical sources. The findings indicate that Ottoman madrasahs were organized within a centralized structural framework and maintained close connections with the administrative system and governmental offices, whereas Safavid madrasahs were based on a decentralized pattern that relied on the scholarly standing of teachers and master–

1. Assistant Professor, Department of History Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Bakhsiostad56@cfu.ac.ir

Received: June 07, 2025 - Accepted: September 21, 2026

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.

disciple relationship and did not follow the centralized Ottoman administrative system. These differences demonstrate that the organization of the madrasah institution in the two states reflected the manner in which the governments interacted with religious education contributing to the emergence of two distinct patterns of religious educational organization in the premodern Islamic world.

Keywords: Madrasah, Ottoman, Safavid, Waqf, *Mülâzemet*.

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامهٔ انجمن ایرانی تاریخ
فصلنامهٔ علمی(مقالهٔ پژوهشی)، سال هجدهم، شمارهٔ شصت‌ونهم، پاییز ۱۴۰۵، صص ۱۲۴ـ۹۷

نهاد مدرسه در عصر صفوی و عثمانی: مطالعهٔ تطبیقی ساختار اداری، مالی و مراتب علمی مدارس

موسی الرضا بخشی استاد[۱]

چکیده

نهاد مدرسه در دو حکومت صفوی و عثمانی با وجود برخورداری از مبانی مشترک آموزشی و دینی، در بستر دو ساختار سیاسی و اداری متفاوت شیوه‌های متمایزی از سازمان‌دهی را تجربه کرد. این پژوهش با روش پژوهش تاریخی و رویکرد تطبیقی، بر پایهٔ تحلیل منابع تاریخی و داده‌های کمّی استخراج‌شده از منابع تراجم عثمانی، نهاد مدرسه را بر اساس چهار محور شیوهٔ تأمین مالی، ساختار اداره و نظارت، مسیرهای پیشرفت علمی عالمان و کارکرد مدرسه در ساختار حکومت بررسی و مقایسه می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مدارس عثمانی در چارچوب ساختاری متمرکز و در پیوندی نزدیک با نظام اداری و مناصب دیوانی سامان یافتند، در حالی که مدارس صفوی بر الگویی غیرمتمرکز متّکی بر جایگاه علمی مدرّسان و روابط استاد ـ شاگردی استوار بودند و از نظام اداری متمرکز عثمانی پیروی نمی‌کردند. این تفاوت‌ها آشکار می‌سازد که سامان‌دهی نهاد مدرسه در هر دو حکومت، بازتاب شیوهٔ تعامل حکومت با نهاد آموزش دینی بوده و به شکل‌گیری دو الگوی متفاوت از سازمان

---

۱. استادیار گروه آموزش تاریخ، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. Bakhsiostad56@cfu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۷– تاریخ تأیید: ۱۴۰۵/۰۶/۳۰

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.

آموزش دینی در جهان اسلام پیشامدرن انجامیده است.

واژه‌های کلیدی: مدرسه، عثمانی، صفوی، وقف، نظام ملازمت.

۱. مقدمه

نهاد مدرسه، به‌عنوان مهم‌ترین مرکز آموزش عالی در تمدن اسلامی، از آغاز شکل‌گیری خود در سده‌های نخستین هجری همواره در تعامل با شرایط سیاسی، مذهبی و اجتماعی هر دوره تحوّل یافته است. با این حال، با وجود مبانی آموزشی مشترک، مدارس در دوره‌های مختلف تاریخی، ساختار، شیوهٔ اداره و کارکردهای متفاوتی پیدا کردند. حکومت صفوی و عثمانی افزون بر رقابت سیاسی، نمایندهٔ دو الگوی متفاوت از سازمان حکومت و نهاد دین بودند. در چنین بستری، مطالعهٔ تطبیقی نهاد مدرسه در این دو قلمرو اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. دولت صفوی با رسمیت بخشیدن به تشیع دوازده‌امامی آن را به یکی از ارکان هویت سیاسی حکومت تبدیل کرد؛ در مقابل، دولت عثمانی با تکیه بر سنت حنفی ـ اشعری، مشروعیت دینی خلافت و ساختار دیوانی خود را استوار ساخت.

اهمیت نهاد مدرسه در هر دو حکومت، افزون بر جایگاه آن در ساختار دینی و سیاسی در گسترش کمّی این نهاد نیز آشکار است. در پایان قرن دهم هجری شمار مدارس عثمانی به حدود پانصد باب می‌رسید و با احتساب مدارس برجای‌مانده از دوره‌های پیشین، این تعداد به حدود هزار مدرسه افزایش می‌یافت .(Hızlı, 2004: 371) در قلمرو صفوی نیز، به‌ویژه در اصفهان، توجه بسیاری به تأسیس مدارس معطوف بود؛ چنان‌که شاردن از وجود ۵۷ مدرسه در این شهر یاد می‌کند (شاردن، ۱۳۳۰: ۱۳۳–۱۳٤). این شواهد بیان‌کنندهٔ آن است که مدرسه در هر دو حکومت نهاد اصلی آموزش دینی بود. از آنجا که این پژوهش ماهیتی تطبیقی دارد، محدودهٔ زمانی پژوهش، دورهٔ صفوی، از ۹۰۷ تا ۱۱۳۵ق/۱۵۰۱ تا ۱۷۲۲م و در دولت عثمانی، تنها دورهٔ هم‌زمان با عصر صفوی است؛ ازاین‌رو، مقصود از «مدارس عثمانی» در این پژوهش، نهاد مدرسه طی همین بازهٔ زمانی است، نه کل دورهٔ تاریخی عثمانی.

پژوهش‌های مربوط به مدارس عثمانی و صفوی، با وجود گستردگی نسبی، بیشتر در محدودهٔ یکی از این دو قلمرو باقی مانده‌اند. پژوهش عُنان (۱۹۹۹) با عنوان

«Osmanlılarda Medrese Eğitimi» (آموزش مدرسه‌ای در دولت عثمانی) از مطالعات مهم دربارهٔ سازمان آموزشی مدارس عثمانی است. اونان در این مقاله، مراتب مدارس، برنامهٔ آموزشی، جایگاه مدرّسان و پیوند میان مدرسه و دستگاه علمیه را بررسی کرده است. اهمیت کار او برای پژوهش حاضر در تبیین نظام مدرسه‌ای عثمانی در دورهٔ کلاسیک، به‌ویژه در سده‌های دهم و یازدهم هجری است. Beyazıt (۲۰۱٤) در مقالهٔ «XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiyye Kanûnnâmeleri ve Medrese Eğitimi» (قانون‌نامه‌های علمیهٔ عثمانی در سدهٔ شانزدهم و آموزش مدرسه‌ای)، سه قانون‌نامهٔ مربوط به دستگاه علمیه در سدهٔ دهم هجری را بررسی کرده است. این پژوهش، از نظر شناخت کوشش دولت عثمانی برای تنظیم وظایف مدرّسان، نظارت بر طلاب، تعیین ضوابط تدریس و انتظام‌بخشی به مسیرهای علمی اهمیت دارد. Yılmaz (۲۰۱۹) در فصل: «*Medrese Geleneğinde Yenilik ve Kurumsallaşma XV. ve XVI. Yüzyıl Osmanlı Medreseleri*» (نوآوری و نهادینه‌شدن در سنت مدرسه: مدارس عثمانی در سده‌های پانزدهم و شانزدهم) از کتاب *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans* (مدارس عثمانی: آموزش، مدیریت و تأمین مالی)، شکل‌گیری مراتب رسمی مدارس و ادغام عالمان در دستگاه اداری دولت عثمانی را از عصر محمد فاتح تا عصر سلیمان قانونی بررسی می‌کند. پژوهش او نشان می‌دهد که مدارس صحن ثمان، که در دههٔ ۸۷۰ق/۱٤۷۰م و سپس مدارس سلیمانیه که در دهه ۹٦۰ق/۱۵۵۰م تأسیس شدند، در سازمان‌یافتن مراتب آموزشی و شغلی عالمان نقش محوری داشتند. عبادی (۱۳۸۹) در مقالهٔ «عوامل مؤثر بر گسترش مدارس در قلمرو عثمانی (دورهٔ کلاسیک: سده های ۸ –۱۰ هجری)» که از معدود پژوهش‌های فارسی زبان دربارهٔ مدارس عثمانی است، سیر تأسیس مدارس در دور کلاسیک عثمانی را بررسی کرده است. او عوامل مذهبی، نیازهای اداری و قضایی، حمایت نهاد وقف و ثبات سیاسی را از علل مهم گسترش و توسعهٔ مدارس دولت عثمانی دانسته است.

در پژوهش‌هایی که پیرامون مدارس عصر صفوی صورت گرفته است، بخشی‌استاد (۱۳۹۲) در کتاب *جایگاه مدرسه در عصر صفوی* با بهره‌گیری از وقف‌نامه‌ها و منابع دست اول تاریخی، سازمان اداری، نظام آموزشی و جریان‌های فکری حاکم بر مدارس این دورهٔ را مورد واکاوی قرار داده است. او و احمدی (۱۳۹۲) در مقالهٔ «تأثیرات علمی و اجتماعی مدارس در عصر صفوی» به تحلیل نقش و کارکرد مدارس در تحولات علمی و اجتماعی

در عصر مذکور پرداخته‌اند. انتشار *مجموعه‌اسناد موقوفات اصفهان* به کوشش صادق اشکوری (۱۳۸۷) نیز منابع دست اول ارزشمندی را برای پژوهش در زمینهٔ ساختار مالی و اداری مدارس عصر صفوی فراهم آورده است.

با وجود اهمّیت این پژوهش‌ها، هریک تنها به یکی از جنبه‌های محدود مانند نظام اداری، قانون‌نامه‌های آموزشی، جایگاه علما یا روند گسترش مدارس پرداخته‌اند و هیچ‌یک در قالب یک مطالعهٔ تطبیقی، نهاد مدرسه را در دو حکومت صفوی و عثمانی با هم مقایسه نکرده‌اند. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که مهم‌ترین وجوه افتراق و اشتراک نهاد مدرسه در دو قلمرو چه بوده است و این تفاوت‌ها چگونه با ساختار سیاسی و اداری هر حکومت قابل تبیین است. برای پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر با روش پژوهش تاریخی و رویکرد تطبیقی، نهاد مدرسه را بر اساس چهار محور اصلی، شامل شیوهٔ تأمین مالی، ساختار اداره و نظارت، مسیرهای پیشرفت علمی عالمان و کارکرد مدرسه در پیوند با دستگاه حکومت، بررسی و مقایسه می‌کند. در تحلیل مسیرهای پیشرفت علمی، افزون‌بر تحلیل منابع تاریخی، از داده‌های کمّی استخراج‌شده از منابع تراجم عثمانی نیز برای تبیین شیوهٔ ارتقای مدرّسان بهره گرفته شده است. بر این اساس، مقایسهٔ دو نظام آموزشی بر پایهٔ چهار محور مشترک تحلیل انجام شده است تا امکان بررسی منسجم شباهت‌ها و تفاوت‌های نهاد مدرسه در دو قلمرو فراهم شود.

۲.نظام تأمین مالی مدارس و نهاد وقف

نهاد وقف در هر دو دولت صفوی و عثمانی مهم‌ترین پشتوانهٔ مالی مدارس بود و تداوم فعالیت آموزشی آن‌ها بر درآمد موقوفات استوار بود. درآمد املاک، بازارها، روستاها و دیگر دارایی‌های وقفی، هزینهٔ ادارهٔ مدرسه، حقوق مدرّسان، وظیفهٔ طلاب و دیگر مخارج جاری را تأمین می‌کرد. با وجود این اشتراک، نحوهٔ سازمان‌یافتن موقوفات مدارس و رابطهٔ آن‌ها با ساختار حکومت در دو دولت یکسان نبود و همین امر به دو شیوهٔ متفاوت در ادارهٔ مالی مدارس انجامید.

در عهد عثمانی به‌ویژه در دورهٔ کلاسیک آن، وقف فراتر از یک عمل خیرخواهانه، در تأمین مالی خدمات عمومی و آموزشی نقش مهمی یافت. پژوهش‌های اخیر بیان‌کنندهٔ آن است که در مناطقی مانند روم‌ایلی، حدود ۲٦ درصد از موقوفات و عواید آن، به مدارس

اختصاص داشته است که این نسبت، اهمیت راهبردی نهاد وقف در تداوم آموزش در مدارس را به خوبی آشکار می‌سازد (Tuğrul, 2025: 633-634) در دولت عثمانی، مدارس بیشتر در قالب مجموعه‌های وقفی بزرگ سامان می‌یافتند. مدارس صحن ثمان[1] و سلیمانیه در قسطنطنیه و بایزیدخان در ادرنه از شناخته‌شده‌ترین نمونه‌های این الگو هستند که مدرسه را در کنار مسجد، کتابخانه، دارالشفا و دیگر واحدهای خدمات عمومی قرار می‌دادند. وقف‌نامه‌های این مجموعه‌ها افزون‌بر تعیین منابع درآمد، نحوهٔ مصرف عواید، میزان مقرری مدرّسان، طلاب و کارکنان و دیگر هزینه‌های مدرسه را با دقت مشخص می‌کردند(دورسون، ۱۳۸۱: ٤٥١؛ اوزون چارشی‌لی، ۱۳۷۷: ۲/ ٦١٨). ادارهٔ موقوفه بر پایهٔ مفاد وقف‌نامه انجام می‌شد و متولی موظف بود درآمدها را مطابق شروط واقف هزینه کند(Inalcık, 1973: 284)؛ با این‌حال، موقوفات مدارس به‌گونه‌ای اداره می‌شدند که قاضی، مأموران مالی و دستگاه علمیه در آن حضور داشتند. متولی موظف بود مفاد وقف‌نامه را رعایت کند و در صورت تخلّف، سوءمدیریت یا ناتوانی در ادارهٔ موقوفه، امکان مداخله و تغییر تولیت وجود داشت. نظارت بر اوقاف در دادگاه شرع و بازرسی‌های مالی، موقوفات را در معرض کنترل منظم‌تری قرار می‌داد (Tuğrul, 2025: 631).

قضات عثمانی بر اساس دستورالعمل سند وقفی و با دقت نظارت می‌کردند تا در استفاده از منابع مالی و مصرف آن انحرافی رخ ندهد. نمونهٔ چنین مداخله‌هایی در موقوفات سینان بیگ و مدرسهٔ شهر نیکسار از توابع سیواس در سدهٔ یازدهم هجری گزارش شده است(Açıkel, 2017: 27-30)؛ شاهدی دیگر از ورود قضات برای بازرسی مالی مدرسهٔ کُفره، پس از دریافت شکایت از اقدامات متولی، در کُفره مرکز شیروان حکایت دارد. این مدرسه به وسیلهٔ میر زینل بیگ، در سال ۱۰۰۰ هجری بنا شده بود (Akman, 2026: 35-36)؛ حتی زمانی که امکانات مالی مدرسه برای تأمین مخارج آن کافی نبود، حکومت با اختصاص بخشی از مالیات‌ها از تعطیلی مدرسه جلوگیری می‌کرد(دورسون، ۱۳۸۱: ٤٥٣). چنین مداخلهٔ حمایتی– نظارتی، موقوفه‌ها را به‌صورتی غیرمستقیم در شبکه‌ای از خدمات عمومی ادغام می‌ساخت و آنان را به نهادهایی نیمه‌دولتی تبدیل می‌کرد؛ ازاین‌رو، اگرچه

---

۱. مجموعه مدارس سلطان محمد فاتح متشکل از هشت مدرسه بود و ازاین‌رو، به «مدارس ثمانیه» یا صحن ثمان شهرت یافت.

وقف بر ارادهٔ واقف و شروط مندرج در وقف‌نامه استوار بود، موقوفات آموزشی در دولت عثمانی در چارچوب گسترده‌تری از حمایت و نظارت نهادی قرار داشتند. این سازوکار می‌توانست، به حفظ ثبات مالی و تداوم فعالیت آموزشی مدارس کمک کند.

یکی از ویژگی‌های نظام وقف عثمانی، پذیرش وقف نقدی بود که به انعطاف مالی مدارس کمک می‌کرد. خلاف سنت رایج وقف که مبتنی بر اموال غیرمنقول همچون زمین، بازار یا کاروانسرا است، عثمانی‌ها از سدهٔ دهم هجری به بعد، تأسیس موقوفاتی با سرمایه نقدی را مجاز شمردند. اوقاف نقدی با اعطای وام‌های کوچک به بازاریان و کسب سود شرعی درآمد ثابت و قابل پیش‌بینی را برای مدارس فراهم می‌کردند. این سود شرعی در چارچوب فقه حنفی تحت عناوینی همچون «بیع‌الوفا» توجیه می‌شد. پژوهشگران عثمانی، این نوآوری مالی را مرحلهٔ نهایی توسعهٔ نهادی چارچوب وقف در دولت عثمانی دانسته‌اند(Altay & Bulut, 2024: 72). تأیید فقهی اوقاف نقدی از سوی برخی عالمان برجسته، از جمله ابوالسعود افندی (د.۹۸۲ق)، به رواج بیشتر آن کمک کرد. این نوع وقف، انعطاف‌پذیری بیشتری به نظام وقف بخشید و امکان تأسیس و پایداری مدارس را در مناطقی که زمین موقوفه‌ای کافی در دسترس نبود، فراهم آورد. مدرسه و مسجد خواجه بهزاد در شهر توقات[1] نمونه‌ای از این نوع وقف است که خواجه بهزاد (واقف) در سال حدود ۹٤۲ هجری علاوه‌بر اموال غیرمنقول، درآمد حاصل از مضاربهٔ سیصد سکهٔ طلا را به مدرسه تخصیص داده است(Açıkel, 2023: 3). درآمد منظم وقف نقدی، استقلال مالی مدرسه‌ها را افزایش می‌داد و بدون تحمیل بار بر خزانهٔ حکومت، تداوم فعالیت‌های آموزشی را تضمین و ساختار نهادی مدرسه را تقویت می‌کرد. از سوی دیگر، قرار دادن اموال منقول در کنار اموال غیرمنقول به‌عنوان موضوع وقف، امکان مشارکت اقشار بیشتری از جامعه را در ایجاد موقوفات فراهم کرد و سبب شد علاوه‌بر صاحبان ثروت‌های کلان، کسانی که پس‌اندازهای متوسطی داشتند نیز در میان واقفان قرار گیرند (Tuğrul, 2025: 612).

در مقابل، در قلمرو صفوی، نظام وقف اگرچه از حیث کمّی و اهمیت اجتماعی بسیار رونق داشت؛ امّا از نظر سازوکارهای نظارت مالی مسیر متفاوتی را طی کرد. دورهٔ صفویه به‌دلیل سیاست‌های مذهبی حکومت و تلاش برای تثبیت مذهب تشیّع، دورهٔ رونق

---

۱. «توقات» یکی از شهرهای کهن آناتولی است.

موقوفات بود تا آنجا که برخی از پژوهشگران این دوره را «عصر وقف» نامیده‌اند(جعفریان، ۱۳۷۹: ۹۱۳/۲). مدارس بیشتر بر پایهٔ موقوفات تأسیس می‌شدند، آقا جمال خوانساری در وقف‌نامهٔ مدرسه «امامیه» در اصفهان که به قلم او به رشتهٔ تحریر درآمده است، بر اهمیت وقف در تأسیس و رونق مدارس تأکید ویژه‌ای کرده است (وقف‌نامهٔ مدرسهٔ امامیه، برگ ۳۵ الف). ویژگی بارز موقوفات در این دوره، نبود تمرکز و پراکندگی ساختاری است. هزینه‌های مدرسه از محل منابعی تأمین می‌شد که واقف برای آن اختصاص داده بود؛ این منابع شامل املاک و دیگر دارایی‌های غیرمنقول و درآمد حاصل از آن‌ها بود. مدارس دارای موقوفات سلطنتی، مانند مدرسهٔ شیخ لطف الله و مریم بیگم در اصفهان از منابع مالی بیشتری برخوردار بودند(شاردن، ۱۳۳۰: ٤٨/٥). مدرسهٔ چهارباغ یا سلطانی که در اواخر دورهٔ صفوی به فرمان شاه سلطان حسین بنیان گذاشته شد، نمونهٔ برجستهٔ مدرسه‌ای با بانی سلطنتی است. شاه در وقف‌نامهٔ مدرسه تصریح کرده است که مدرسه را از اموال شخصی و اختصاصی خود ساخته است(اشکوری، ۱۳۸۷: ۹۲/۳). این نمونه مؤیّد این نکته است که حمایت مالی خاندان سلطنتی می‌توانست، در ایجاد یک وقف آموزشی گسترده نقش داشته باشد و منابع لازم برای استمرار فعالیت مدرسه را فراهم آورد.

در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری، مدارس معدودی به‌وسیلهٔ شاهان صفوی ساخته شد به‌گونه‌ای که از چند مورد فراتر نمی‌رفت،[1] این در حالی است که سلاطین عثمانی در همین دوره مجموعه‌های آموزشی بزرگ شامل مدارس متعدد و برخوردار از موقوفات گسترده مانند سلیمانیه تأسیس کردند. این مجموعه‌ها به پشتوانهٔ موقوفات گسترده و منابع مالی متنوع، امکانات بیشتری برای تأمین هزینه‌های آموزشی و خدمات وابسته به مدارس در اختیار داشتند. وقف نقدی نیز به سبب آن که در فقه امامیه، وقف باید بر عین باقی استوار باشد، موضوع وقف قرار نگرفت و در نتیجه در تأمین مالی مدارس جایگاهی پیدا نکرد؛ ازاین‌رو، منابع مالی مدارس در دولت عثمانی در مقایسه با حکومت صفوی متنوع‌تر بود؛ بااین‌حال، در صفویه نیز تأمین مالی مدارس به حمایت سلطنتی محدود نبود و عالمان، خاندان‌های علمی، رجال سیاسی و تجّار در تأسیس و پشتیبانی مالی مدارس نقش مهمی

---

۱. برای آگاهی از مدارسی که شاه و خاندان سلطنتی و سایر گروه‌های اجتماعی در دورهٔ صفویه تأسیس کردند، رجوع شود به (بخشی استاد، ۱۳۹۲: ۲۱-٥٦).

داشتند. مدارس شفیعیه، کاسه‌گران و ملاعبدالله در اصفهان از جمله مدارس مهمی هستند که اشخاصی غیر از خاندان سلطنتی آن‌ها را تأسیس کردند(بخشی استاد، ۱۳۹۲: ۳۵–۳۷).

۳.ساختار اداری و نظارت بر مدارس

پس از تأمین منابع مالی، یکی از مهم‌ترین محورهای تمایز میان دو نظام آموزشی صفوی و عثمانی، تشکیلات اداری و سازوکارهای نظارت بر مدارس بود. وقف، تداوم منابع مالی مدارس را تضمین می‌کرد درحالی‌که نظام اداری و سازوکارهای نظارت، چگونگی پیوند آن با حکومت را شکل می‌داد. هر دو حکومت، مدارس را نهادی دینی و آموزشی می‌دانستند؛ امّا در سامان‌دهی و نظارت بر آن‌ها دو شیوهٔ متفاوت را برگزیدند؛ در دولت عثمانی، مدرسه در چارچوب دیوان‌سالاری حکومت سامان یافت، درحالی‌که در ایران صفوی، ادارهٔ مدارس بیشتر بر وقف‌نامه، متولی و اختیار بانی یا واقف استوار بود. تفاوت میان دو نظام را نباید تنها به میزان دخالت حکومت فروکاست؛ بلکه باید آن را برآیند دو الگوی متفاوت در تنظیم رابطهٔ میان دولت، نهاد دین و آموزش دانست.

در حکومت عثمانی، نظارت بر طبقهٔ علما و نهادهای آموزشی از طریق سلسله‌مراتبی منسجم اعمال می‌شد که در رأس آن شیخ‌الاسلام قرار داشت. او افزون‌بر جایگاه عالی افتا، ریاست دستگاه علمی حکومت را نیز برعهده داشت و بر انتصاب صاحبان مناصب علمی و آموزشی نظارت می‌کرد (Altuntaş, 2013: 136). انتصاب مدرّسان، قضات و دیگر مناصب علمی، حتی در مدارسی که با موقوفات غیردولتی اداره می‌شدند، مانند مدرسهٔ ملاخسرو در بورسا و مدرسهٔ خواجه خیرالدین در قسطنطنیه (الایدینی، ۱۳۸۹: ۱۱، ۳۵)، بدون تأیید شیخ‌الاسلام و طی تشریفات اداری امکان‌پذیر نبود و انتصابات وی نیز پس از موافقت صدراعظم به اطلاع سلطان می‌رسید (Altuntaş, 2013: 137 ؛ Unan, 1999: 153). استقرار این سازوکار نشان می‌دهد که مدارس، صرف‌نظر از شخصیت بانی، در عمل بخشی از سازمان علمی دولت محسوب می‌شدند و انتصاب مدرّسان در چارچوب دیوان‌سالاری حکومت صورت می‌گرفت(کیدو، ۱۳۹۵: ۹۵، ۱۱۹)؛ ازاین‌رو، نظارت بر مدارس را نباید تنها نظارتی آموزشی دانست؛ بلکه می‌توان آن را در حکم ابزاری برای ادغام نهاد آموزش در تشکیلات دیوانی حکومت در نظر گرفت. پیش از دورهٔ سلطان سلیمان قانونی، این وظیفه بر

عهدهٔ قاضی‌عسکر بود؛ امّا با شیخ‌الاسلامی ابوسعود افندی نظارت بر مدارس به‌طور رسمی به دیوان شیخ‌الاسلامی سپرده شد (Beyazıt, 2014: 962 ؛ Findikli, 2022: 135).

قانون‌نامه‌های علمیهٔ سدهٔ دهم هجری از تلاش برای انتظام‌بخشیدن به آموزش مدرسه‌ای حکایت دارند. در این مقرّرات، وظایف مدرّسان، حضور طلاب، شمار یا نظم جلسات درس و ضوابط انتقال طلاب به مراحل بالاتر مورد توجه قرار گرفته بود. بیازیت نشان می‌دهد که کوتاهی مدرّس در تدریس، انتقال طلاب به سطوح بالاتر بدون احراز شایستگی یا تخلّف از قوانین مدرسه، به پیگیری و حتی برکناری او منجر می‌شد .(Beyazıt, 2014: 978–982) چنین نظارتی را نمی‌توان به همهٔ مدارس عثمانی با شدّتی یکسان تعمیم داد، امّا وجود آن در بخش‌های اصلی شبکهٔ مدرسه‌ای، به‌ویژه در مدارس وابسته به مراتب رسمی علمیه مانند مدارس صحن ثمان یا سلیمانیه دالّ بر این است که دولت عثمانی می‌کوشید، مدرسه را با نیازهای سازمان دینی و قضایی خود هماهنگ کند.

دفاتر روزنامهٔ قاضی عسکر نیز اهمیت این رویه را روشن می‌کند. در این دفاتر، انتصاب‌ها، جابه‌جایی‌ها و گاه علل برکناری مدرّسان ثبت می‌شد. تصرف منصب مدرّسی بدون برات، انجام‌ندادن وظایف آموزشی و تخلّف از قواعد استخدامی، از جمله مواردی بود که می‌توانست، مسئله‌ساز شود. در این دفاتر دلایل عزل استادان که مدرکی دالّ بر کنترل و نظارت حکومت بر آنان است، چنین ثبت شده است: در رتبهٔ نخست، تصرف بدون برات با ۳۳/۹۲ درصد؛ دوم، انجام‌ندادن وظایف با ۳۰/۳۵ درصد؛ سوم، رعایت‌نکردن قواعد استخدام با۱۹/٦٤ درصد و در رتبهٔ چهارم، عدم تحقق شروط واقف با ١٦/٠٩ درصد قرار دارد. این داده‌ها به نیکی گواهی می‌دهد که بخش مهمی از ابزارهای کنترل مدرّسان در عثمانی، از مسیر مقرّرات اداری و الزامات منصب مدرّسی اعمال می‌شد(همان، ۹۷۹)؛ ازاین‌رو، می‌توان گفت، مدرّس در دولت عثمانی، به‌ویژه در مراتب شناخته‌شده، تنها صاحب حلقهٔ درس نبود؛ او در عین حال دارنده یک منصب علمی بود که با قواعد اداری و سلسله‌مراتب دستگاه علمیه تعریف می‌شد.

درایران صفوی، سازمانی با این درجه از تمرکز و یکپارچگی دیده نمی‌شود. برخی سفرنامه‌نویسان اروپایی، از جمله اولئاریوس و کمپفر، صدر را رئیس طلاب یا متولی همهٔ مدارس معرفی کرده‌اند(کمپفر، ١٣٦٠: ١٢١و١٢٢؛ اولئاریوس، ١٣٦٩: ٦٧٩). این گزارش‌ها حاکی از آن است که صدر در ادارهٔ موقوفات سلطنتی و امور دینی جایگاه مهمی داشت؛ امّا

تعمیم اختیار او به همهٔ مدارس و موقوفات با شواهد اسناد وقفی و متون اداری سازگار نیست. نویسندهٔ *تذکرهالملوک* تصریح می‌کند که موقوفات غیرسلطنتی در چارچوب شرایط واقف و با اختیار متولی اداره می‌شدند و دیوانیان حق مداخله در آن‌ها را نداشتند(میرزا سمیعا، ۱۳۷۸: ۳)؛ بنابراین، تعمیم اختیارات صدر به همهٔ مدارس صفوی، چنان‌که در برخی پژوهش‌ها دیده می‌شود (برای نمونه، ر.ک: شانه‌ای، ۱۳۸۷: ٦۲)، با شواهد تاریخی سازگار نیست. بیشتر وقف‌نامه‌های این دوره مانند مدرسهٔ کاسه‌گران در اصفهان، مقیمیه در شیراز و فاضل خان در مشهد نیز به‌صراحت هرگونه دخالت صاحب‌منصبان حکومتی در ادارهٔ مدارس و موقوفات را منع می‌کنند(اشکوری، ۱۳۸۷: ٤/۲۲؛ ٤۱/٤؛ ٦/۱٤۳).

این امر به‌معنای استقلال مطلق مدارس صفوی نبود. مدارسی مانند چهارباغ یا شیخ لطف الله به‌دلیل بانی سلطنتی و جایگاه آن در اصفهان، با دربار و دستگاه صدارت بی‌ارتباط نبودند؛ همچنین در برخی موارد، نفوذ وزیران یا رجال بلندپایه می‌توانست، در سرنوشت متولی یا مدرّس اثر بگذارد. عزل ملاحسنعلی شوشتری از مدرّسی مدرسهٔ ملاعبدالله[1] در دورهٔ حکومت شاه عباس دوم (۱۰۵۲–۱۰۷۷)، نمونه‌ای از این مداخلات است. او که بر اساس وقف‌نامه باید، متولی و مدرّس مدرسه می‌بود، به‌دلیل خصومت خلیفه سلطان، وزیر وقت، از مدرّسی مدرسه کنار گذاشته شد(خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲: ۵۳۲)؛ بااین‌حال، این رخدادها بیشتر به مناسبات شخصی، رقابت‌های درباری و نفوذ افراد وابسته بود و از وجود یک نظام اداری ثابت برای انتصاب و جابه‌جایی مدرّسان در قلمرو صفوی حکایت نمی‌کند.

در مدارس صفوی، انتخاب مدرّس بیشتر با خواست واقف یا بانی ارتباط داشت. انتصاب سید نعمت‌الله جزایری از سوی میرزا تقی دولت‌آبادی برای مدرّسی مدرسه‌ای در اصفهان و دعوت ملاصدرا به مدرسهٔ خان شیراز از سوی الله‌وردی‌خان، نمونه‌هایی از این شیوه است(جزایری، بی‌تا: ٤/۳۱٤؛ واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۳٦٦).

اختیار متولی در ادارهٔ مدرسه اهمیت داشت. او وظیفه داشت موقوفات را مدیریت کند، درآمدها را مطابق وقف‌نامهٔ مصرف و شرایط واقف را رعایت کند. حدود این اختیارات در مدارس متفاوت بود و در متن وقف‌نامه تعیین می‌شد؛ بنابراین، ادارهٔ مدرسه در عصر صفویه

---

۱. شاه عباس اول مدرسهٔ ملاعبدالله در اول بازار بزرگ شهر اصفهان را برای تدریس ملاعبدالله شوشتری بنا کرد(افندی، ۱۳۸۲: ۱۵۹/۳).

به سازوکارهای محلی و وقفی وابستگی بیشتری داشت. این وضع می‌توانست انعطاف‌پذیری بیشتری ایجاد کند؛ امّا از سوی دیگر، ثبات و پیش‌بینی‌پذیری انتصاب‌ها را به‌میزان زیادی به شخصیت متولی، بانی و شرایط سیاسی وابسته می‌ساخت.

٤.مراتب مدارس و الگوهای پیشرفت علمی و شغلی

یکی از بنیادی‌ترین تفاوت‌های نظام آموزشی صفوی و عثمانی، نحوهٔ سازمان‌دهی مسیر پیشرفت علمی و شغلی طلاب و مدرّسان بود. هر دو حکومت برای تربیت نخبگان دینی اهمیت قائل بودند، امّا شیوهٔ تحقّق این هدف متفاوت بود. در دولت عثمانی، در بازهٔ هم‌زمان با حکومت صفوی، پیشرفت علمی در قالب ساختاری سلسله‌مراتبی و نهادی سامان می‌یافت؛ درحالی‌که در دورهٔ صفویه، اعتبار علمی بیش از آن که تابع جایگاه رسمی مدرسه باشد، بر منزلت استاد، اعتبار بانی و شبکه‌های علمی استوار بود؛ ازاین‌رو، مقایسهٔ مراتب مدارس در واقع مقایسهٔ دو نظام متفاوت سازمان‌یابی آموزش و بازتولید نخبگان علمی است.

مدارس در دورهٔ کلاسیک عثمانی قالبی سلسله‌مراتبی و دولت‌محور داشتند. این مهم از برجسته‌ترین ویژگی‌های نظام آموزشی عثمانی به‌شمار می‌رفت. این ساختار با تأسیس مدارس صحن ثمان به فرمان سلطان محمد فاتح در سال ۸۷۵ ق آغاز شد و در عصر سلطان سلیمان قانونی (حک: ۹۲٦– ۹۷٤) با تدوین قانون‌نامه‌های علمیّه به انسجام بیشتری رسید (Yılmaz, 2019: 329). مدارس بر اساس سه شاخص به‌هم‌پیوسته طبقه‌بندی می‌شدند: نخست، متون درسی هر مرتبه، مانند *حاشیهٔ تجرید* و *حاشیهٔ مفتاح* (Faroghi, 1973: 212)؛ دوم، میزان مقرری مدرّسان که بر حسب آقچه تعیین می‌شد و مدارسی با مراتب بیست، سی، چهل، پنجاه و شصت آقچه‌ای را از یکدیگر متمایز می‌کرد (Engin, 2017: 258)و سوم، جایگاه نهادی مدرسه که از مدارس مقدماتی آغاز و به مدارس صحن ثمان، سلیمانیه و درنهایت دارالحدیث به‌عنوان عالی‌ترین مرتبهٔ تدریس ختم می‌شد (Unan, 1999: 149 ؛Altuntaş, 2013: 136). این سه شاخص مستقل از یکدیگر نبودند، بلکه نظامی واحد را شکل می‌دادند که در آن سطح آموزش، جایگاه اداری مدرسه و منزلت حرفه‌ای مدرّسان به یکدیگر پیوند می‌خورد.

مدارس صحن ثمان عالی‌ترین مرکز آموزش مَدرسی عصر خود بود و طلاب پس از

طی مراحل آموزشی در مدارس پایین‌تر به آن راه می‌یافتند. معمولاً یک طلبهٔ مستعد می‌توانست پس از حدود سه سال به این مدارس راه یابد (Unan, 1999: 156). طلاب این مرحله «دانشمند» و طلاب مراحل پایین‌تر «سوفتا» نامیده می‌شدند(اوزون چارشی‌لی، ۱۳۷۷: ٦٢٠/٢). با تأسیس مدارس سلیمانیه، حدود یک سده پس از بنیان مدارس صحن ثمان فاتح، سلسله‌مراتب مدارس تحوّل یافت و این مدارس در موقعیت برتری نسبت به مدارس صحن ثمان قرار گرفتند. این سلسله‌مراتب، باوجود برخی تغییرات جزئی، در سراسر دوره‌های آتی نیز حفظ شد(عبادی، ۱۳۸۹: ۹۰)؛ بدین‌ترتیب، مسیر آموزشی از ابتدا تا عالی‌ترین مراتب، در قالب پلکانی مشخص طراحی شده بود و ارتقای علمی در چارچوبی نهادی و از پیش تعریف‌شده صورت می‌گرفت. می‌توان گفت، با سلطنت سلطان سلیمان سلسله‌مراتب دقیق‌تری در طبقهٔ علمیه برقرار شد؛ موضوعاتی مانند از کجا می‌توان وارد سلسله‌مراتب شغلی شد و چگونگی ارتقا و دستیابی به مناصب، به قانون تبدیل شد. در قرن دهم و یازدهم هجری، کسانی که در مدارس خارج از این سلسله‌مراتب یا به اصطلاح در «مدارس کنار»[1] تحصیل می‌کردند، حتی با دریافت اجازه‌نامه و تذکره نیز نمی‌توانستند، به مناصبی همچون قضاوت و مدرّسی مدارس مهم مثل مدارس صحن ثمان دست یابند(Yılmaz, 2019: 329).

الشقائق النعمانیه طاشکبری‌زاده که شرح‌حال عالمان عثمانی را تا دورهٔ سلطان سلیمان عثمانی دربر می‌گیرد، برای شناخت این مسیر اهمیت دارد. او در این کتاب، در شرح مدارسی که عالمان در آن تدریس کرده‌اند، الگویی تقریباً ثابت را بیان می‌کند. در بسیاری از شرح‌حال‌ها، مدرّسان تدریس را از مدارس مقدماتی و سطوح پایین‌تر، مانند مدارس احمدپاشا و فرهادیه در بورسا و مدرسهٔ حلبیه در ادرنه آغاز می‌کنند و سپس به مدرّسی مدارس عالی‌تر، به‌ویژه صحن ثمان دست می‌یابند (برای نمونه طاشکبری‌زاده، بی‌تا: ۲۲۷، ۲٦٥، ۲۷۳). داده‌های کمّی استخراج‌شده از این اثر، روند کمابیش منظم ارتقای مدرّسان در ساختار آموزشی عثمانی را تأیید می‌کند. از میان ۱۱۷ عالمی که محل تدریس آنان به صراحت ذکر شده است، ٥٤ نفر در مدارس صحن ثمان تدریس کرده‌اند و از این میان، ٤٦ نفر (۸٥ درصد) فعالیت آموزشی خود را در همین مدارس به پایان رسانده‌اند؛ از جمله خود

1. kenar medrese.

طاشکبری‌زاده که مسیر علمی او نیز به تدریس در صحن ثمان ختم شد (همان، ۳۲۹). تنها هشت تن پس از تدریس در صحن ثمان به مدرسه‌ای دیگر منتقل شده‌اند و در بیشتر این موارد، تغییر محل تدریس با پذیرش منصب قضا یا انتقال به شهری دیگر ارتباط داشته است (برای نمونه: ر.ک: طاشکبری‌زاده، بی‌تا: ۲۲۷، ۲۹۹، ۳۰۳). این داده‌ها حاکی از آن است که تدریس در صحن ثمان، تنها اشتغال در یکی از مدارس معتبر نبود؛ بلکه نقطهٔ اوج مسیر تدریس و نشانهٔ دستیابی به مراتب بالای علمی به‌شمار می‌رفت.

شواهد *العقد المنظوم فی ذکر أفاضل الروم* نیز، استمرار این الگوی سلسله‌مراتبی را در نسل‌های بعدی نشان می‌دهد. الآیدینی شرح حال عالمان نسل پس از سلطان سلیمان تا اوایل حکومت مراد سوم را ثبت کرده است. با توجّه به تأسیس مدارس سلیمانیه، عالی‌ترین مرتبهٔ آموزشی را در قالب «صحن ثمان و سلیمانیه» معرفی می‌کند. از میان ٦٨ شرح حالی که محل تدریس آن‌ها در این کتاب ذکر شده، ۵۳ تن (۷۸ درصد) درنهایت به تدریس در مدارس ثمان یا سلیمانیه رسیده‌اند و تنها پانزده نفر در مدارس پایین‌تر باقی مانده‌اند. او برای توصیف این ارتقا، از تعابیری همچون «روزگار با او همراه بود» یا «از عنایت صاحب‌منصبان» استفاده می‌کند(برای نمونه: الآیدینی، ۱۳۸۹: ٤٢). همخوانی داده‌های دو منبع مذکور، مبیّن این واقعیت است که رتبه‌بندی مدارس تنها جنبه‌ای نمادین نداشت، بلکه سازوکاری نهادی برای هدایت مسیر ارتقای علمی و شغلی مدرّسان محسوب می‌شد.

در قرن یازدهم هجری در حکومت عثمانی، سلسله‌مراتب مدارس بیش از گذشته با فرآیندی منظّم برای استخدام و ارتقای مدرّسان تکمیل شد. در این دوره، دست‌کم دوازده مرتبهٔ مدرسی برای مدارس قابل شناسایی است(Gemici, 2019: ؛ Akbaş, 2014: 66 51–50)بدین‌ترتیب، هر مدرسه جایگاهی مشخص در ساختار آموزشی دولت داشت و انتصاب مدرّسان و ارتقای آنان نیز بر اساس همین مراتب سامان می‌یافت.

مکمّل این ساختار، نظام «ملازمت» بود که حلقهٔ اتصال میان پایان تحصیل و ورود رسمی به منصب قضا و تدریس بود (Unan, 1999: 153). دانش‌آموختگان مدارس عالی پس از پایان تحصیل، نام خود را در دفاتر رسمی، مانند «روزنامه» یا «مطلب»، نزد قاضی‌عسکر ثبت می‌کردند و بر اساس اصل «حق نوبت» و ارزیابی‌های علمی و اداری، برای تصدّی نخستین مناصب تدریس، معمولاً در مدارس بیست‌آقچه‌ای یا مدارس «حاشیهٔ

تجرید»، فراخوانده می‌شدند و پس از کسب تجربه و طی مراحل لازم، امکان انتقال به مدارس بالاتر را به‌دست می‌آوردند(برای نمونه: طاشکبری‌زاده، بی‌تا: ۲۲۷، ۲۲۹، ۳۰۳).

ملازمت در عمل، ورود دانش‌آموختگان به مناصب علمی را در چارچوبی کمابیش مشخص قرار می‌داد (Beyazıt, 2009: 425–428). این ساختار با وجود برخی کاستی‌ها و امکان تأثیر روابط شخصی ازجمله رشوه‌خواری (برای نمونه، ر.ک: الایدینی، ۱۳۸۹: ۱۱)، امکان نظارت و کنترل حکومت بر نهاد آموزش را فراهم می‌کرد و از سوی دیگر، مسیر ارتقای علمی را به فرایندی رسمی، پیش‌بینی‌پذیر و نهادینه تبدیل می‌ساخت؛ بنابراین، سلسله‌مراتب مدارس و نهاد ملازمت دو بخش مستقل نبودند؛ بلکه اجزای مکمّل یک نظام واحد برای سازمان‌دهی آموزش و مسیر پیشرفت علمی و شغلی علما را تشکیل می‌دادند.

تا میانه‌های قرن دهم هجری، اختیار انتصاب مدرّسان برعهدهٔ قاضی‌عسکر قرار داشت؛ اما پس از اصلاحات ابوالسعود افندی، قاضی‌عسکر تنها می‌توانست مدرّسان مدارس با حقوق کمتر از چهل آقچه را منصوب کند، درحالی‌که انتصاب مدرّسان مراتب بالاتر در اختیار شیخ‌الاسلام قرار گرفت و با هماهنگی صدراعظم انجام می‌شد(کیدو، ۱۳۹۵: ۲۲). این تحوّل نشان می‌دهد که هرچه جایگاه علمی مدرسه بالاتر می‌رفت، نظارت حکومت بر انتصاب مدرّسان نیز متمرکزتر می‌شد و عالی‌ترین مناصب آموزشی مستقیم در قلمرو تصمیم‌گیری بالاترین مقامات دیوانی قرار می‌گرفت.

در حکومت صفوی وضعیت متفاوت بود و سلسله‌مراتب رسمی و از پیش تعریف‌شده‌ای میان مدارس وجود نداشت، بلکه جایگاه آن‌ها در بستر مناسبات علمی شکل می‌گرفت؛ برای نمونه، شواهدی در دست نیست که مدرّس برای رسیدن از مدرسهٔ ملاعبدالله به مدارس جدّه یا از مدرسهٔ خان به مدرسهٔ چهارباغ، ناگزیر از گذراندن مراتب رسمی خاصی بوده باشد؛ ازاین‌رو، هرچند برخی مدارس از نفوذ و شهرت بیشتری برخوردار بودند امّا این برتری حاصل رتبه‌بندی دیوانی یا مقررات دیوانی نبود. در چنین نظامی، مسیر پیشرفت علمی نیز نه از طریق عبور از مراتب نهادی مشخص، بلکه در چارچوب روابط استاد ـ شاگردی و کسب اعتبار علمی تحقّق می‌یافت.

در قلمرو صفویه، منزلت هر مدرسه برآیند تعامل جایگاه علمی مدرّسان، حمایت بانیان و پیوند آن با مراکز سیاسی و مذهبی بود؛ درنتیجه، می‌توان از نوعی سلسله‌مراتب اعتبار میان مدارس سخن گفت، اما این سلسله‌مراتب، ماهیتی غیررسمی داشت و بر پایهٔ منزلت

علمی و اجتماعی شکل می‌گرفت. بر همین اساس، مدارسی که به فرمان شاه یا اعضای خاندان سلطنتی تأسیس می‌شدند، معمولاً از جایگاه برجسته‌تری برخوردار بودند. این جایگاه ناشی از قرارگرفتن مدرسه در مرتبه‌ای رسمی نبود بلکه حاصل ارتباط آن با دربار و حضور عالمان برجسته بود؛ برای نمونه، مدرسهٔ «جدهٔ کوچک» که به فرمان دلارام‌خانم، همسر شاه عباس اول، در سال ۱۰۵٦ق بنا شد و مدرسهٔ «جدهٔ بزرگ» که حوری‌خانم، مادر شاه صفی، در سال ۱۰۵۸ق. در اصفهان تأسیس کرد، از معتبرترین مدارس این دوره بودند(نصرآبادی، ۱۳٦۱: ۳۷). حضور آقاحسین خوانساری و آقاجمال خوانساری، از علمای برجستهٔ عصر صفوی، در مدارس مذکور، همراه با حمایت دربار، جایگاه علمی آن‌ها را استحکام بخشید. این موارد، نشان می‌دهد که در دورهٔ صفوی منزلت مدارس بیش از آنکه تابع موقعیت نهادی آن‌ها باشد، از پیوند میان اقتدار علمی و حمایت سیاسی شکل می‌گرفت. همین ویژگی سبب می‌شود که در منابع عصر صفوی، مانند *ریاض العلماء* و *حیاض الفضلاء*، خلاف آثار تراجم‌نگاری عثمانی، مانند *الشقائق النعمانیه* و *العقد المنظوم*، الگویی مشخص برای مراتب مدارس یا مسیر ارتقای مدرّسان مشاهده نشود. فقدان چنین روندی را باید حاصل ساختار غیرمتمرکز آموزش در صفویه دانست.

در چنین ساختاری، مسیر پیشرفت علمی طلاب نیز از منطق متفاوتی پیروی می‌کرد و بیشتر بر حضور در حلقه‌های درس عالمان برجسته، سفرهای علمی (رحله) و تأیید استادان استوار بود؛ ازاین‌رو، شایستگی علمی بیش از آنکه با وابستگی به مدرسه‌ای خاص سنجیده شود، در پرتو پیوند با استادان نامدار و پذیرش در میان اهل علم احراز می‌شد. مهم‌ترین ابزار تثبیت این شایستگی، اجازه‌نامه‌های علمی، به‌ویژه اجازهٔ تدریس و اجازهٔ اجتهاد بود. اجازه‌نامه تنها گواهی پایان تحصیل محسوب نمی‌شد، بلکه بیانگر تأیید توانایی علمی و اخلاقی شاگرد از سوی استاد و انتقال صلاحیت علمی به نسل بعدی عالمان بود؛ نمونه‌هایی از این اجازه‌نامه‌ها، در مجلد پایانی *بحارالأنوار* موجود است(برای نمونه، رک: مجلسی، ۱٤۰۳: ۱۱۹/۱۰۵). با وجود این، دریافت اجازه‌نامه به‌تنهایی دستیابی به منصب تدریس یا مناصب دیگر را تضمین نمی‌کرد؛ زیرا صدور آن در اختیار مدرّسان بود و به تشکیلات اداری معینی وابسته نبود، ورود به مناصب رسمی، افزون‌بر شایستگی علمی و پیشتیبانی استادان، تا حدود زیادی به موقعیت خانوادگی و حمایت رجال صاحب‌نفوذ نیز بستگی داشت. گزارش کمپفر نیز این وضعیت را تأیید می‌کند؛ او می‌نویسد کسانی به

مناصب عالی دینی دست می‌یافتند که علاوه‌بر کوشش علمی، از حمایت افراد بانفوذ برخوردار بودند(کمپفر، ۱۳٦۰: ۱٤۳). این شیوه را نباید مشابه نظام ملازمت در دولت عثمانی دانست. هر دو شیوه در اعتباربخشی به عالم نقش داشتند، اما یکی در پیوند با سازمان دیوانی و دیگری در پیوند با شبکهٔ علمی و روابط استاد ـ شاگردی عمل می‌کرد.

۵.کارکرد نهاد مدرسه در پیوند با ساختار حکومت

نهاد مدرسه در هر دو قلمرو عثمانی و صفوی، افزون‌بر نقش آموزشی، یکی از مهم‌ترین نهادهای واسط میان عالمان و ساختار حکومت به شمار می‌رفت؛ ازاین‌رو، اهمیت آن تنها به آموزش علوم دینی محدود نمی‌شد، بلکه چگونگی پیوند مدرسه با دستگاه سیاسی، نحوهٔ ورود دانش‌آموختگان به مناصب دینی و اداری و میزان مشارکت آنان در ساختار حکومت، کارکرد نهادی مدرسه را رقم می‌زد. مقایسهٔ دو حکومت نشان می‌دهد که تفاوت در سازمان‌دهی مدارس، در نهایت به دو شیوهٔ متفاوت از رابطهٔ نهاد آموزش با حکومت و گردش نخبگان دینی انجامید(احسان‌اوغلو، ۱۳۸٦: ۱٦۵؛ تبریزی، ۱۳۷۳: ۲٤۱).

در حکومت عثمانی، مدرسه مهم‌ترین مسیر ورود به طبقهٔ علمی و در نتیجه دستگاه اداری ـ قضایی حکومت بود(ایستکویتس، ۱۳۷۷: ۹۷). گسترش قلمرو عثمانی، نیاز روزافزون به قاضیان، مفتیان، مدرّسان و دیگر صاحب‌منصبان آشنا با فقه حنفی را پدید آورد و نهاد مدرسه وظیفهٔ تربیت این نیروها را برعهده گرفت، بر همین اساس، آموزش مدرسه‌ای به ضرورتی راهبردی برای حکومت عثمانی تبدیل شد(İnalcık, 1973: 284). در حقیقت، در دولت عثمانی آموزش مدرسه‌ای، بخشی از سازوکار تأمین نیروی انسانی حکومت محسوب می‌شد. فارغ‌التحصیلان مدارس عالی، پس از طی مراحل مقرر، امکان ورود به مناصب تدریس و قضاوت را می‌یافتند و پیشرفت آنان در چارچوب ضوابط اداری مشخص صورت می‌گرفت (Beyazıt, 2009: 425-428). بدین ترتیب، مدرسه نه پایان آموزش، بلکه آغاز مسیر حرفه‌ای عالمان دینی محسوب می‌شد.

ذکر این نکته نیز جالب توجه به‌نظر می‌رسد که بر اساس منابع تاریخی، بسیاری از فارغ‌التحصیلان مدارس در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری، مسیر قضاوت را بر مسیر صرفاً مدرّسی ترجیح می‌دادند؛ زیرا این امکان را برای آنان فراهم می‌کرد تا در دستگاه

دولتی پیشرفت کنند(Genc, 2026: 927). این گرایش نشان می‌دهد که در حکومت عثمانی آموزش مدرسه‌ای با انتظارات شغلی نهادی پیوندی نزدیک داشت.

شواهد کتاب *الشقائق النعمانیه* نیز این پیوند را تأیید می‌کند. در بسیاری از شرح‌حال‌ها، تدریس در مدارس صحن ثمان یا سلیمانیه مقدمه‌ای برای احراز مناصب عالی، همچون قاضی‌عسکری، بوده است (برای نمونه، رک: طاشکبری‌زاده، بی‌تا: ١٤، ١٩، ٣٧). می‌توان گفت، مدرسه در عثمانی بخشی از سازوکار حکمرانی بود؛ نهادی که از طریق آن دولت، نیازهای اداری و قضایی خود را تأمین می‌کرد و از سوی دیگر ارتباط خود با طبقهٔ علما را در قالبی منسجم سامان می‌داد (Yılmaz, 2019: 235). مسیر شغلی ابوالسعود افندی(د. ۹۸۲ق) نمونهٔ روشنی از پیوند مستحکم میان مدرسه، علما و دیوان سالاری است. او از تدریس در مدارس صحن ثمان به مناصب قضاوت در بورسا و قسطنطنیه دست یافت، سپس به مقام قاضی‌عسکری روم‌ایلی و سرانجام شیخ‌الاسلامی رسید(الایدینی، ۱۳۸۹: ٢٦–٢٨). کنالی‌زاده علی افندی(د. ۹۷۹ق) نیز تقریباً همین مسیر را پیمود. او پس از تحصیل در مدارس صحن ثمان، در همان مدرسه و سلیمانیه به تدریس پرداخت و سپس به منصب قاضی‌عسکری آناتولی ارتقا یافت(Genc, 2026: 933).

در عصر صفوی، مدارس نیز وظیفهٔ تربیت عالمان و پاسخ‌گویی به نیازهای مذهبی جامعه را برعهده داشتند؛ به‌ویژه آن که در دهه‌های آغازین حکومت، کمبود عالمان شیعه یکی از چالش‌های اساسی دولت بود(برای نمونه، ر.ک: شوشتری، ١٣٧٦: ٢/٢٣٤)؛ با وجود این، ورود دانش‌آموختگان مدارس به مناصب دینی از مسیر واحد و از پیش تعیین‌شده‌ای پیروی نمی‌کرد. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که انتقال عالمان از مدرسه به مناصب حکومتی، بیش از آن‌که تابع ضوابط اداری باشد، به جایگاه علمی استاد، نفوذ خاندان‌های علمی و حمایت رجال سیاسی یا شخص شاه وابسته بود؛ برای نمونه، افندی در *ریاض العلماء* گزارش می‌دهد که پس از درگذشت میرزا حبیب‌الله حسینی، منصب صدارت به فرزند او، میرزا محمدمهدی، از مدرّسان مدرسهٔ جدهٔ بزرگ، واگذار شد؛ نمونه‌ای که استمرار برخی مناصب دینی در خاندان‌های علمی را نشان می‌دهد(افندی، ۱۳۸۹: ۲/۱۰۳)؛ همچنین در شرح حال ملارضاقلی اصفهانی تصریح می‌کند که نوادگان او نزدیک به یک قرن منصب امامت و تدریس مسجد جامع اصفهان را در اختیار داشتند(همان: ٢/٤٤٨).

افزون‌بر این سازوکارها، حمایت مستقیم شاه از برخی مدارس نیز زمینهٔ پرورش گروهی از

عالمان نزدیک به دربار را فراهم می‌کرد. بازسازی مدرسهٔ شیخ لطف‌الله به فرمان شاه عباس اول و گزارش محمدزمان تبریزی دربارهٔ جایگاه علمی آن، نشان می‌دهد که بعضی مدارس، بدون آن که جزئی از یک سازمان اداری متمرکز باشند، در عمل در تربیت عالمان اثرگذار بودند(افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۵۳۹؛ تبریزی، ۱۳۷۳: ۲۹۷ و۲۹٦). تبریزی که از طلاب مدرسهٔ شیخ لطف الله در عصر صفوی بود و بعدها به‌عنوان یکی از مسئولان آن فعّالیت می‌کرد، در گزارش‌های خود در کتاب *الفرائد الفوائد در احوال مساجد و مدارس* از جایگاه برجستهٔ این مدرسه در تربیت علمای سرشناس یاد می‌کند. او این مدرسه را با اهمیت و مورد توجّه شاهان صفوی توصیف می‌کند و از نظر تأمین نیروی انسانی برای تشکیلات دینی، آن را با مدارس نظامیه در عصر سلجوقی قیاس می‌کند(همانجا). البته این مقایسه بیشتر ناظر بر جایگاه نمادین و حمایت شاهانه است نه بر یکپارچگی دیوان‌سالارانهٔ مشابه نظام عثمانی. این سازوکارها، اگرچه فاقد شفافیت و پیش‌بینی‌پذیری بوروکراتیک بودند؛ امّا در عمل نیازهای تشکیلات دینی را تأمین می‌کردند؛ بنابراین، پیوند مدرسه با حکومت در صفویه بیش از آن که بر ضوابط اداری استوار باشد، از رهگذر روابط علمی، اجتماعی و سیاسی شکل می‌گرفت. چنین ساختاری، انعطاف بیشتری در گردش نخبگان ایجاد می‌کرد.

٦.نتیجه‌گیری

مطالعهٔ تطبیقی نهاد مدرسه در دورهٔ صفویه و عثمانی نشان می‌دهد که این نهاد با وجود اشتراک در کارکرد آموزشی و دینی در دو قلمرو مسیرهای متفاوتی را از نظر نظام اداری، میزان تمرکز و نوع ارتباط با حکومت پیمود. در عثمانی، مدارس در قالب نظامی منسجم، سلسله‌مراتبی و تحت نظارت نهادهای رسمی شکل گرفتند و به‌تدریج درون دستگاه دیوانی ادغام شدند. این امر موجب شد که آموزش دینی از نظم بیشتری برخوردار گردد و به یکی از ابزارهای مهم در تربیت نخبگان اداری و قضایی و بازتولید ساختار حکومتی تبدیل شود؛ درمقابل، در دورهٔ صفویه، نهاد مدرسه از چنین تمرکز و سازمان یافتگی برخوردار نبود و بیشتر در قالب شبکه‌ای از روابط علمی، پیوندهای استاد ـ شاگردی و حمایت‌های محلی و درباری عمل می‌کرد. در این نظام، جایگاه علمی و اعتبار شخصی علما، نقش تعیین کننده‌تری نسبت به سازوکارهای رسمی داشت و به همین دلیل، نهاد آموزش تا حد زیادی از ادغام در ساختار دیوانی فاصله گرفت. این وضعیت استقلال نسبی برای مدارس فراهم آورد و میزان

مداخلهٔ مستقیم حکومت در امور آموزشی را محدود کرد. یافته‌های حاصل از بررسی کمّی داده‌های منابع تاریخی نیز مؤیّد این مدعاست که که روند کمابیش منظم پیشرفت مدرّسان در منابع شرح احوال عثمانی، در منابع عصر صفوی مشاهده نمی‌شود؛ بااین‌حال، تفاوت میان این دو الگو را نمی‌توان تنها به سطح سامان‌دهی نهادی محدود کرد، بلکه باید آن در چارچوب گسترده‌تر رابطهٔ دین و دولت تحلیل کرد. در دولت عثمانی نزدیکی و هم‌پوشانی بیشتر میان نهاد دین و ساختار حکومت، امکان مداخلهٔ دولتی را در حوزهٔ آموزش فراهم ساخت، درحالی‌که در حکومت صفویه با وجود اهمیّت مدارس در مشروعیت بخشی به قدرت سیاسی، در ساختار دیوانی ادغام نشدند و بخش مهمی از فعّالیت‌های خود را در قالب‌های غیررسمی و شبکه‌ای حفظ کردند؛ درنهایت این مطالعه نشان می‌دهد که نهاد مدرسه در این دو حکومت برآیندی از ساختارهای کلان‌تر سیاسی و اداری است و دو شیوهٔ متفاوت حکمرانی و تعامل دولت با نهاد آموزش را آشکار می‌سازد؛ شناخت همین نسبت می‌تواند، به فهم عمیق‌تر از تاریخ نهادهای آموزشی در جهان اسلام بینجامد.

فهرست منابع

الآیدینی، علی بن بالی (۱۳۸۹)، *العقد المنظوم فی ذکر افاضل الروم (ذیل الشقائق النعمانیه فی علماء الدوله العثمانیه)*، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

احسان اوغلو، اکمل الدین (۱۳۸٦)، «مدارس امپراتوری عثمانی»، ترجمهٔ مهدی عبادی، *مجله تاریخ اسلام*، سال هشتم، ش ۲۹، صص ۱٤۹-۱۷٤.

اشکوری، سید صادق (۱۳۸۷)، *اسناد موقوفات اصفهان*، زیرنظر ادارهٔ کل اوقاف و امور خیریه اصفهان، قم: مجمع ذخائر اسلامی.

افندی، میرزا عبدالله (۱۳۸۹)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، ترجمهٔ محمدباقر ساعدی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

افوشته‌ای نطنزی، محمود بن هدآیت‌الله (۱۳۷۳)، *نقاوة الاثار فی ذکر الاخیار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

اولئاریوس، آدام (۱۳٦۹)، *سفرنامهٔ اولئاریوس*، ترجمهٔ حسین کردبچه، تهران: انتشارات کتاب برای همه.

ایستکویتس، نورمن (۱۳۷۷)، *امپراتوری عثمانی و سنّت اسلامی*، ترجمهٔ احمد توکلی، تهران: نشر پیکان.

اوزون چارشی لی، حقی اسماعیل (۱۳۷۷)، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ ایرج نوبخت، تهران: انتشارات کیهان.

بخشی استاد، موسی الرضا (۱۳۹۲)، *جایگاه مدرسه در عصر صفوی*، تهران: انتشارات یاسین نور.

بخشی استاد، موسی الرضا، نزهت احمدی (۱۳۹۲)، «تأثیر علمی مدارس در عصر صفوی»، *پژوهشنامهٔ تاریخ اسلام*، سال سوم، ش ۱۱، صص ۷-۲۷.

تبریزی، محمدزمان (۱۳۷۳)، *فرائد الفوائد در احوال مساجد و مدارس*، به کوشش رسول جعفریان، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.
جزایری، سید نعمت الله (بی تا)، *الانوار النعمانیه*، بیروت: موسسهٔ الأعلمی للمطبوعات.
جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، *صفویه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
خاتون آبادی، عبدالحسین (۱۳۵۲)، *وقایع السنین و الاعوام*، تصحیح محمدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
دورسون، داود (۱۳۸۱)، *دین و سیاست در دولت عثمانی*، ترجمهٔ منصوره حسینی و داود وفایی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات کتابخانه موزه و مرکز اسناد.
شاردن، ژان (۱۳۳۸)، *سیاحتنامهٔ شاردن*، ترجمهٔ محمدعباسی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
شاردن، ژان (۱۳۳۰)، *سفرنامهٔ بخش اصفهان*، ترجمهٔ حسین عریضی، [بی‌جا]: چاپخانهٔ راه نجات.
شوشتری، سید نورالله (۱۳۷٦)، *مجالس المؤمنین*، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
کمپفر، انگلبرت (۱۳٦۰)، *سفرنامهٔ کمپفر*، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، تهران: انتشارات خوارزمی.
کیدو، اکرم (۱۳۹۵)، *نهاد شیخ الاسلامی در دولت عثمانی*، ترجمهٔ سید محمد رضی مصطفوی نیا و حسن حضرتی، تهران: ندای تاریخ.
طاشکبری زاده، احمد بن مصطفی (بی تا)، *الشقائق النعمانیه فی علماء الدوله العثمانیه*، استانبول: در سعادت.
عبادی، مهدی (۱۳۸۹)، «عوامل مؤثر بر گسترش مدارس در قلمرو عثمانی (دورهٔ کلاسیک: سده های ۸-۱۰ هجری)»، *پژوهشنامه تاریخ و تمدن اسلامی*، سال ٤۳، ش ۱، صص ۸۱-۱۰۸.
عبادی، مهدی، سید محمد رضا حسینی (۱۳۹٦)، «مدرسیان عثمانی و بازیابی نفوذ سیاسی آنها در عهد مراد دوم»، *پژوهشنامهٔ تاریخ اسلام*، سال هفتم، ش ۲٦، صص ۷۹-۱۰۱.
مجلسی، محمدباقر (۱٤۰۳)، *بحارالانوار الجامعه لدرر أخبار الائمه الاطهار*، بیروت: مؤسسهٔ الوفاء.
میرزا سمیعا (۱۳۷۸)، *تذکره الملوک*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
نصرآبادی، میرزا محمدطاهر (۱۳٦۱)، *تذکره نصرآبادی*، تصحیح وحید دستگردی، تهران: کتابفروشی فروغی.
واله اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۲)، *خلدبرین*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
وقف نامه مدرسهٔ امامیه اصفهان، شمارهٔ ۱۵۱۸۱، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

Açıkel, Ali (2017), "Niksar Kazası Sinan Bey Vakıfları", *Vakıflar Dergisi*, 48, 17-33.
Açıkel, Ali (2023), "Tokat Hoca Behzad Camii ve Muallimhanesi Vakıfları", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 47 (1), 1-9.
Akbash, Ayla (2014), "Functions of 'Madrasas' in the Ottoman Period", *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences*, 17 (2), Article 5.
Akman, Ekrem (2026), "Bir mirin zihin dünyası: Şirvan miri Zeynel Bey'in Küfre medresesi vakfiyesi", *İçtimaiyat*, 10 (1), 31-50.
Altay, Bora, Bulut, Mehmet (2024), "An Analysis of Cash Waqf Institutions and Real Wages in Ottoman Rumelia, 1500–1914", *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 16 (1), 71–83.
Altuntaş, Mustafa Celil (2013), "Osmanlı Daru'l Hadis Medreselerindeki Görev Dağılımı", *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-Hadisler*, Çankırı, Türkiye.

Beyazıt, Yasemin (2009), "Osmanlı İlmiyye Bürokrasisinde Şeyhülislâmlığın Değişen Rolü ve Mülâzemet Sistemi (XVI.–XVIII. Yüzyıllar)", *Belleten*, 73 (267), 423–442.

Beyazıt, Yasemin (2014), "XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiyye Kanûnnâmeleri ve Medrese Eğitimi", *Belleten*, 78 (283), 955–982.

Engin, Sezai (2017), "Osmanlı Dönemi Medreselerinde Hadis Eğitimine Entelektüel Bir Katkı: Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı", *Marife*, 17 (2), 257-269.

Faroghi, Suraiya (1973), "Social mobility and the Ottoman ulema in the late sixteenth century", *International Journal of Middle East Studies*, 4 (2), 204-218.

Fındıklı, Burhan (2022), "Rethinking Ancient Centers of Higher Learning: madrasa in a comparative-historical perspective", *British Journal of Educational Studies*, 70 (2), 129-144.

Gemici, Nurettin (2019), "Education system and educational institutions in the Ottoman Empire", *Akademik Bakış Dergisi*, 72, 48–56.

Genç, Safinur (2026), "Osmanlı Medreseleri: Vakıf, Müfredat ve Bürokrasi Temelli Bir Yükseköğretim Modeli", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 12 (2), 917-944.

Hızlı, Mefail (2004), "Anadolu'daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2 (4), 371-409.

İnalcık, Halil (1973), *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600*, Translated by Norman Itzkowitz & Colin Imber, London: Weidenfeld & Nicolson.

Tuğrul, Mehmet (2025), "Osmanlı'da Eğitimin Finansmanı: 18. Yüzyıl Rumelisinde Medrese Sisteminin Sürdürülmesinde Para Vakıflarının Rolü", *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2), 612-643.

Unan, Fahri (1999), "Osmanlılarda Medrese Eğitimi", *Yeni Türkiye*, 5, 140–160, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Yılmaz, Harun (2019), "Medrese Geleneğinde Yenilik ve Kurumsallaşma: XV. ve XVI. Yüzyıl Osmanlı Medreseleri", *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, edited by Fuat Aydın, Mahmut Zengin, Kübra Cevherli, and Yunus Kaymaz, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 327-337.

Transliteration

Al-Aydini, Ali ibn Bali (2010), Al-Aqd al-Manzum fi Zikr Afazil al-Rum (Zayl al-Shaqa'iq al-Nu'maniyya fi Ulama al-Dawla al-Uthmaniyya) (The Well-Ordered Necklace on the Eminent Scholars of Rum: A Supplement to The Anemones of the Ottoman Scholars), Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly.

Abadi, Mehdi (2010), "Avamel-e Mo'asser bar Gostaresh-e Madāres dar Ghalamro-ye Osmani (Dore-ye Classic: Sadeh-haye 8–10 Hejri)" (Factors Influencing the Expansion of Schools in the Ottoman Territories during the Classical Period: The 8th–10th Centuries AH), Pazhuheshname-ye Tarikh va Tamaddon-e Eslami (Journal of Islamic History and Civilization), 43(1), 81–108.

Abadi, Mehdi, and Seyyed Mohammad Reza Hosseini (2017), "Modarresiyan-e Osmani va Bazyaft-e Nofooz-e Siyasi-ye Anha dar Ahd-e Morad-e Dovvom" (Ottoman Mudarrises and the Recovery of Their Political Influence during the Reign of Murad II), Pazhuheshname-ye Tarikh-e Eslam (Journal of Islamic History), 7(26), 79–101.

Afandi, Mirza Abdollah (2010), Riyaz al-Olama va Hiyaz al-Fozala (The Gardens of Scholars and the Enclosures of Virtuous Men), translated by Mohammad Bagher Saedi, Mashhad: Astan Quds Razavi Publications.

Afushta'i Natanzī, Mahmud ibn Hedayatollah (1994), Neqavat al-Asar fi Zekr al-Akhyar (The Finest Accounts of the Notables), Tehran: Elmi va Farhangi Publications.

Ashkuri, Seyyed Sadeq (2008), Asnad-e Moqufat-e Esfahan (Documents of Endowments in Isfahan), under the supervision of the General Department of Endowments and Charitable Affairs of Isfahan, Qom: Majma-e Zakhayer-e Eslami.

Bakhshi Ostad, Musa al-Reza (2013), Jaygah-e Madrese dar Asr-e Safavi (The Position of Schools in the Safavid Period), Tehran: Yasin Noor Publications.

Bakhshi Ostad, Musa al-Reza, and Nezhat Ahmadi (2013), "Ta'sir-e Elmi-ye Madāres dar Asr-e Safavi" (The Scholarly Impact of Schools in the Safavid Period), Pazhuheshname-ye Tarikh-e Eslam (Journal of Islamic History), 3(11), 7–27.

Dorsun, Davud (2002), Din va Siasat dar Dowlat-e Osmani (Religion and Politics in the Ottoman State), translated by Mansoureh Hosseini and Davud Vafaei, Tehran: Organization for Printing and Publishing of the Library, Museum and Documentation Center.

Efendi, Ahmed ibn Mustafa Tashkoprizadeh (n.d.), Al-Shaqa'iq al-Nu'maniyya fi Ulama al-Dawla al-Uthmaniyya (The Anemones of Ottoman Scholars), Istanbul: Dar al-Sa'ada.

Ehsanoglu, Ekmeleddin (2007), "Madāres-e Emperaturi-ye Osmani" (The Schools of the Ottoman Empire), translated by Mehdi Abadi, Majalle-ye Tarikh-e Eslam (Journal of Islamic History), 8(29), 149–174.

Eyestquitz, Norman (1998), Emperaturi-ye Osmani va Sonnat-e Eslami (The Ottoman Empire and Islamic Tradition), translated by Ahmad Tavakoli, Tehran: Peykan Publications.

Jafarian, Rasul (2000), Safaviyeh dar Arse-ye Din, Farhang va Siasat (The Safavids in the Fields of Religion, Culture, and Politics), Qom: Research Institute of Hawza and University.

Jazayeri, Seyyed Ne'matollah (n.d.), Al-Anvar al-Nu'maniyya (The Nu'manian Lights), Beirut: Al-A'lami Institute for Publications.

Kampfer, Engelbert (1981), Safarname-ye Kampfer (Kaempfer's Travelogue), translated by Kikavus Jahandari, Tehran: Kharazmi Publications.

Khatunabadi, Abdolhossein (1973), Vaqaye al-Senin va al-A'vam (Chronicle of Years and Events), edited by Mohammad Bagher Behboudi, Tehran: Eslami Bookshop.

Kidu, Akram (2016), Nahad-e Sheykh al-Eslami dar Dowlat-e Osmani (The Institution of the Sheikh al-Islam in the Ottoman State), translated by Seyyed Mohammad Reza Mostafavinia and Hassan Hazrati, Tehran: Neday-e Tarikh.

Majlesi, Mohammad Bagher (2024), Behar al-Anvar al-Jame'a le-Dorar Akhbar al-A'emmat al-Athar (Oceans of Lights: A Collection of Pearls from the Reports of the Immaculate Imams), Beirut: Al-Wafa Foundation.

Mirza Samia (1999), Tazkere-ye Moluk (The Memoirs of the Kings), edited by Mohammad Dabir-Siaqi, Tehran: Amir Kabir Publications.

Nasrabadi, Mirza Mohammad Taher (1982), Tazkere-ye Nasrabadi (The Nasrabadi Biographical Anthology), edited by Vahid Dastgerdi, Tehran: Foroughi Bookshop.

Olearius, Adam (1990), Safarname-ye Olearius (Olearius's Travelogue), translated by Hossein Kordbacheh, Tehran: Ketab Baraye Hameh Publications.
Ozon Charshili, Hakkı Ismail (1998), Tarikh-e Osmani (The History of the Ottoman Empire), translated by Iraj Nobakht, Tehran: Keyhan Publications.
Sharden, Jean (1959), Siyahatname-ye Sharden (Chardin's Travelogue), translated by Mohammad Abbasi, Tehran: Amir Kabir Publications.
Sharden, Jean (1951), Safarname-ye Bakhsh-e Esfahan (Travelogue of the Isfahan Section), translated by Hossein Arizi, n.p.: Rah-e Nejat Printing House.
Shushtari, Seyyed Nourallah (1997), Majales al-Mo'menin (The Assemblies of the Believers), Tehran: Eslami Bookshop.
Tabrizi, Mohammad Zaman (1994), Fara'ed al-Fava'ed dar Ahval-e Masajed va Madāres (The Precious Benefits concerning the Conditions of Mosques and Schools), compiled by Rasul Jafarian, Tehran: Daftar-e Nashr-e Mirاثe Maktub.
Valah Esfahani, Mohammad Yousef (1993), Khold-e Barin (The Eternal Paradise), edited by Mir Hashem Mohaddes, Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Endowment Foundation.
Vaqfname-ye Madrese-ye Emamiye-ye Esfahan (Endowment Deed of the Emamiyeh School of Isfahan), No. 15181, Tehran: Library of the Islamic Consultative Assembly.

The Madrasah Institution in the Safavid and Ottoman States: A Comparative Study of Administrative and Financial Structures and Madrasah Hierarchy

Extended Abstract

Introduction: The madrasah was considered the most important center of higher education in Islamic civilization. In addition to transmitting religious knowledge, it played an important role in educating scholars and providing religious and administrative personnel for governments. Although madrasahs in Islamic states shared common educational and religious foundations, their administrative organization, financial systems, and functions were not uniform across different governments. This difference becomes particularly significant when comparing the Safavid and Ottoman states, as religious institutions in these two states developed within two different political and administrative systems. The temporal scope of this study encompasses the Safavid period, from 907 to 1135 AH/1501–1722 CE, and, in the Ottoman state, only the period contemporary with the Safavid era.

The main questions addressed in the present study is: What similarities and differences existed between the madrasah institutions of the Safavid and Ottoman states in terms of their financial organization, administrative structure, hierarchy, and function in relation to the government, and how were these differences related to the political and administrative structures of the two states? To answer these questions, the madrasah institution is examined and compared along four dimensions: the system of financial provision and waqf, administrative structure and supervision, madrasah hierarchy and pathways of scholarly advancement, and the function of the madrasah in relation to the governmental structure.

Background: Previous studies have examined Ottoman and Safavid madrasahs separately. Regarding Ottoman madrasahs, studies such as the works of Fahri Unan on the Ottoman madrasah educational system, Yasemin Beyazıt's research on scholarly and educational regulations, and Harun Yılmaz's studies on the institutionalization and hierarchy of madrasahs have addressed various aspects of the Ottoman educational system. Mehdi Ebadi also examined the expansion of Ottoman madrasahs and the factors influencing their development. Regarding Safavid madrasahs, studies such as *The Status of the Madrasah in the Safavid Period* have been conducted, while the book *A Collection of Waqf Documents of Isfahan* provides valuable information on the financial provision and administration of madrasahs. Despite these studies, the financial system, administrative structure, hierarchy, and governmental functions of Safavid and Ottoman madrasahs have not been systematically compared, which provides the motivation for conducting the present study.

Method: This research was conducted using a historical method and a comparative approach. The related data were collected and analyzed from

historical sources, including waqf deeds, biographical sources, travel accounts, and studies concerning the educational institutions of the Safavid and Ottoman periods. In addition to the qualitative analysis of historical evidence, quantitative data extracted from biographical sources were used to examine the pathways of scholarly advancement among Ottoman scholars. In this regard, *al-Shaqa'iq al-Nu'maniyya* and *al-'Iqd al-Manzum* are particularly important for identifying patterns of scholarly activity and teaching among Ottoman scholars. The comparison was conducted on the basis of four common dimensions, and each dimension was analyzed using specific historical examples and evidence.

Findings: The findings indicate that waqf constituted the most important financial foundation of madrasahs in both states; however, the organization of endowments and their relationship with the government differed. In the Ottoman state, large waqf complexes such as the Sahn-ı Seman and Süleymaniye madrasahs possessed extensive endowments, and their revenues were spent on educational and administrative expenses in accordance with the conditions stipulated in their waqf deeds. Cash waqfs also provided additional financial resources for madrasahs. Nevertheless, endowments operated within a relatively systematic framework of judicial and administrative supervision. In the Safavid state, madrasahs also depended on waqf, but their financial organization was less centralized, and the madrasahs enjoyed a degree of relative autonomy.

The second major difference concerns administrative structure and supervision. In the Ottoman state, madrasahs were situated within a scholarly and administrative hierarchy. The Shaykh ul-Islam and the Kazasker played important roles in the appointment of and supervision over teachers, while educational and administrative regulations specified the progression of students and the duties of teachers. Evidence concerning the appointment and dismissal of teachers also indicates the existence of established administrative procedures. In contrast, no comparable administrative hierarchy for madrasahs existed in the Safavid state. The government did not play a significant role in the administration of madrasahs, and the authority of the Sadr was not exercised uniformly over all madrasahs. Non-royal madrasahs were administered according to the conditions stipulated in their waqf deeds and under the authority of independent trustees.

The third dimension of the research concerns madrasah hierarchy and pathways of scholarly advancement. Ottoman madrasahs had a relatively well-defined hierarchy based on the texts taught, the amount of stipends, and the institutional status of the madrasahs. The Sahn-ı Seman and Süleymaniye madrasahs occupied the upper levels of this hierarchy, while the *mülâzemet* system established a connection between the completion of education and entry into scholarly positions. Quantitative analysis of data from biographical sources confirms this pattern. In Safavid madrasahs, no comparable formal hierarchy can be observed. The scholarly status of

madrasahs depended more on the reputation of their teachers, scholarly networks, the support of endowers, and their connections with scholarly and political centers.
The fourth dimension concerns the relationship between the madrasah and the government. In the Ottoman state, the madrasah was an important pathway for educating and employing scholars within the governmental administration and provided opportunities for holding scholarly and judicial positions, including teaching and judgeship. The scholarly and administrative careers of Ottoman scholars demonstrate a close relationship between education in the madrasah, teaching, and access to administrative positions. In the Safavid state, madrasahs likewise played an important role in educating Shi‘i scholars and responding to the religious needs of the government and society. However, the entry of scholars into religious and governmental positions did not follow a single formal pathway, and scholarly reputation, master–disciple relationships, scholarly families, and the support of political figures played a greater role in this process.
Conclusion: The findings indicate that the principal difference between Safavid and Ottoman madrasahs should be sought in their modes of organization and their relationship with the governmental structure. Ottoman madrasahs operated within a relatively centralized and hierarchical framework, in which financial provision, administrative supervision, scholarly advancement, and access to religious and judicial positions were more closely connected to the governmental structure. In contrast, although Safavid madrasahs benefited from the support of the government and political and religious elites, they relied more heavily on a network of endowments, scholarly reputation, and master–disciple relationships. In the Ottoman state, master–disciple relationships as well as the closer proximity and greater overlap between the religious establishment and the governmental structure facilitated state intervention in education. In the Safavid state, despite the importance of madrasahs in legitimizing political authority, they were not integrated into the bureaucratic structure and maintained a significant part of their activities through informal and network-based arrangements.

Keywords: Madrasah, Ottoman, Safavid, Waqf, *Mülâzemet.*

Cultural History Studies; Research Journal of Iranian Society of History
Vol. 18, No. 69, Autumn 2026, pp 125-164
https://doi.org/10.22034/chs.2026.582069.1171

The Transformation of the Foundations of Qajar Political Legitimacy: An Analysis of the Structure of Power from Agha Mohammad Khan to Nasir al-Din Shah (1193–1313 AH)[1]

Mohammadreza Sharbati[2], Foad PourAriyan[3], Kazem Meyghani[4]

Abstract

Political legitimacy, as one of the foundational pillars sustaining any governmental system, rests not merely on the exercise of coercive force but on the voluntary acceptance of power by members of society. This study examines the transformation of the foundations of monarchical legitimacy during the Qajar period, with a particular focus on the reigns of the first four monarchs of this dynasty — Aqa Mohammad Khan Qajar, Fath Ali Shah, Mohammad Shah, and Nasir al-Din Shah. The principal research questions are as follows: What were the primary bases of Qajar monarchical legitimacy across different periods? How did these foundations evolve over time? And what factors contributed to the gradual erosion

1. This article is derived from the Ph.D. dissertation of Mohammadreza Sharbati titled "*Discourse Analysis of Monarchical Legitimacy in Official Qajar Historiography (1834–1934 CE)*" submitted to Kharazmi University.

2. Ph.D. Student in Post-Islamic Iranian History, Department of History, Kharazmi University, Tehran, Iran. mohammadrezasharbati@khu.ac.ir
3. Associate Professor, Department of History, Kharazmi University, Tehran, Iran (Corresponding Author). fo.pour@khu.ac.ir
4. Assistant Professor, Department of History, Kharazmi University, Tehran, Iran. kazemmeighani@khu.ac.ir

Received: May 17, 2026 - Accepted: September 21, 2026

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 ultimate collapse of that legitimacy? Employing a historical method with a descriptive-analytical approach, and drawing upon both official historiographical sources of the Qajar era and contemporary scholarly literature, this study investigates the question of legitimacy in a systematic and rigorous manner. The findings indicate that Qajar legitimacy was formed and transformed through a complex amalgam of tribal-confederal, military, religious, historical-symbolic, administrative, and international elements, with the historiographical sources of this period serving as the most significant repositories of evidence for this process. Aqa Mohammad Khan relied predominantly on military power and tribal-confederal unity; Fath Ali Shah constructed a cultural-religious framework by synthesizing Iranian imperial traditions with Shia doctrinal foundations; Mohammad Shah confronted multiple crises and profound dysfunctions that severely undermined the legitimacy of his rule; and Nasir al-Din Shah endeavored to forge a renewed legitimacy order by supplementing traditional sources of authority with modern governmental instruments. Nevertheless, internal contradictions, military defeats, administrative corruption, and religious challenges precipitated the gradual attrition of his legitimacy, thereby laying the groundwork for subsequent legitimacy crises, most notably the Constitutional Revolution.

Keywords: Political Legitimacy, Qajar Dynasty, Official Historiography, Institution of Monarchy, Foundations of Legitimacy, Transformation of the Foundations of Power.

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامهٔ انجمن ایرانی تاریخ
فصلنامهٔ علمی(مقالهٔ پژوهشی)، سال هجدهم، شمارهٔ شصت‌ونهم، پاییز ۱۴۰۵، صص ۱۶۴ـ۱۲۵

تحول مبانی مشروعیت حکومت قاجار: تحلیلی بر ساخت قدرت از آقامحمدخان تا ناصرالدین‌شاه (۱۳۱۳-۱۱۹۳ق)[۱]

محمدرضا شربتی[۲]، فؤاد پورآرین[۳]، کاظم میقانی[٤]

چکیده

مشروعیت سیاسی به‌عنوان یکی از بنیان‌های استمرار هر نظام حکومتی فراتر از اِعمال زور و بر اساس پذیرش داوطلبانه قدرت از سوی افراد جامعه استوار است. این پژوهش به بررسی تحول مبانی مشروعیت سلطنت در دورهٔ قاجار با تمرکز بر دورهٔ حکومت چهار پادشاه نخست این سلسله (آقامحمدخان، فتحعلی‌شاه، محمدشاه و ناصرالدین‌شاه) می‌پردازد. پرسش‌های اصلی پژوهش این‌گونه مطرح می‌شوند که مبانی اصلی مشروعیت سلطنت قاجار در ادوار مختلف چه بود؟ چگونه این مبانی در طول زمان تحول یافت؟ چه عواملی به ضعف و درنهایت فروپاشی تدریجی مشروعیت انجامید؟ پژوهش حاضر با روش تاریخی و رویکرد توصیفی-تحلیلی و با تکیه‌بر منابع و پژوهش‌های تاریخی و با استناد به منابع

---

۱. این مقاله مستخرج از رسالهٔ دکترای تخصصی دانشجو محمدرضا شربتی با عنوان «*تحلیل گفتمان مشروعیت سلطنت در تاریخ‌نگاری رسمی دورهٔ قاجار (۱۲۱۰-۱۳۱۳ق)*» در دانشگاه خوارزمی است.

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.
mohammadrezasharbati@khu.ac.ir
۳. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول).fo.pour@khu.ac.ir
٤. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.kazemmeighani@khu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱٤۰۵/۰۲/۲۷- تاریخ تأیید: ۱٤۰۵/۰٦/۳۰

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.

تاریخ‌نگاری رسمی دورهٔ قاجار و همچنین منابع پژوهشی جدید موضوع مشروعیت را بررسی می‌کند. یافته‌های پژوهش بیانگر این موضوع است که مشروعیت قاجاریه از ترکیب پیچیده‌ای از عناصر ایلی-قبیله‌ای، نظامی، دینی، تاریخی-نمادین، اداری و بین‌المللی شکل گرفت و متحول شد و منابع تاریخ‌نگاری این دوره مهم‌ترین بازگوکنندهٔ این امر هستند. آقامحمدخان بر قدرت نظامی و وحدت ایلی و قبیله‌ای تکیه داشت؛ فتحعلی‌شاه ساختاری فرهنگی-مذهبی با تلفیق سنت‌های ایرانی و شیعی بنا کرد؛ محمدشاه با بحران‌ها و ناکارآمدی‌های متعدد در مشروعیت حکومت خود روبه‌رو شد و ناصرالدین‌شاه تلاش کرد در کنار منابع سنتی مشروعیت با استفاده و به‌کارگیری راهبردهای جدید سامانِ مشروعیتی نوین را ایجاد کند. تناقضات درونی، شکست‌های نظامی، فساد اداری و چالش‌های مذهبی به فرسایش تدریجی مشروعیت او انجامید و زمینه‌ساز بحران‌های بعدی مشروعیت از جمله انقلاب مشروطیت شد.

واژه‌های کلیدی: دانش تاریخ، بحران ناکارآمدی معرفتی، علوم داده‌محور، راستی آزمایی داده‌های تاریخی.

۱. مقدمه و بیان مسئله

مشروعیت سیاسی یکی از مفاهیم اساسی تحلیل ساختارهای قدرت است که بر پذیرش داوطلبانهٔ اقتدار سیاسی استوار بود و در تاریخ ایران از منابعی چون نسب مقدس، موفقیت نظامی، حمایت علما، احیای شکوه باستانی و تشریفات درباری سرچشمه گرفته است. سلسلهٔ قاجار (۱۳٤٤-۱۱۹۳ق) نمونهٔ بارز تحول این مبانی در بیش از یک قرن است. آقامحمدخان در ۱۲۱۰ق تاج سلطنت بر سر نهاد درحالی‌که ایران پس از نیم‌قرن هرج‌ومرج فاقد ساختارهای اداری پایدار، مرزهای مشخص و هویت سیاسی یکپارچه بود و می‌بایست مبنایی برای مشروعیت خود می‌ساخت که قبایل، طبقات و نخبگان را در چارچوبی واحد گرد آورد. تاریخ‌نگاری رسمی این دوره به قلم مورخانی چون ساروی، مروزی، دنبلی، خاوری، اعتمادالسلطنه و لسان‌الملک سپهر نقشی فعال در تولید روایت‌های مشروعیت‌ساز ایفا می‌کرد و از طریق واژگان مذهبی، استعاره‌های

شاهنامه‌ای و مفهوم دایرهٔ عدالت[1] و قداست اسلامی-شیعی پیوندی میان سلطنت قاجار و سنن ایران باستان برقرار می‌کرد. این پژوهش با رویکرد تاریخی-تحلیلی سه پرسش را پی می‌گیرد: مبانی اصلی مشروعیت سلطنت قاجار در ادوار مختلف چه بود؟ چگونه تحول یافت؟ و چه عواملی به فروپاشی تدریجی آن انجامید؟ ساختار پژوهش پس از بررسی پیشینهٔ ایلی قاجار مبانی مشروعیت هر چهار پادشاه را تحلیل کرده است و در پایان با مقایسهٔ تطبیقی فرآیند شکل‌گیری، تحول و فروپاشی تدریجی مشروعیت هر یک را به تصویر می‌کشد و در پایان تصویری از زمینه‌های شکل‌گیری بحران مشروعیت تا آستانه انقلاب مشروطیت ارائه می‌دهد.

۱.۱.رویکرد پژوهش

رویکرد این پژوهش توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای است. شش مبنای مشروعیت قاجاریه که در این مقاله بررسی می‌شوند(ایلی-قبیله‌ای، نظامی، دینی، تاریخی-نمادین، اداری و بین‌المللی) بر پایهٔ چارچوبی نظری از پیش تعیین‌شده نیستند بلکه صورت‌بندی‌هایی تحلیلی‌اند که از خوانش و مقایسه منابع تاریخ‌نگاری رسمی دورهٔ قاجار همچون ساروی، مروزی، سپهر، هدایت و اعتمادالسلطنه استخراج شده است و معیار مقایسهٔ چهار پادشاه خواهند بود؛ همچنین لازم است میان مفهوم مشروعیت (ادعای حقانیت حکومت که در منابع رسمی بازتولید می‌شود) و مقبولیت(پذیرش عملی و اجتماعی این ادعا) تمایز قائل شد؛ چه‌بسا مبادی رسمی حکومتی واجد مشروعیت باشند حال آنکه در عمل با مقبولیت محدودی روبه‌رو باشند (اکبری معلم، ۱۳۸۳: ۱۱۳-۱۱۱). این پژوهش بیشتر بر ادعای رسمی مشروعیت متمرکز است و در بخش‌های بحران هر دوره به مواردی از شکاف میان این دو اشاره خواهد شد.

۲.۱.اهمیت و ضرورت پژوهش

مطالعهٔ مبانی مشروعیت سلطنت قاجار از دو بعد نظری و پژوهشی اهمیت دارد. از بعد

1. Circle of Justice

مفهوم دایرهٔ عدالت در مباحث مربوط به دورهٔ فتحعلیشاه مورد واکاوی دقیق قرار خواهد گرفت.

نظری مشروعیت به‌عنوان شرط بقای نظام سیاسی کلید فهم تثبیت، تداوم و فروپاشی اقتدار در دولت‌های سنتی است و قاجاریه به سبب گذار از ساختار ایلی–قبیله‌ای به حکومتی متمرکز و مواجهه با چالش‌های نوسازی نمونه‌ای مناسب برای بررسی این فرآیند در بیش از یک قرن است. ضرورت پژوهش نیز از خلاء در پژوهش‌های موجود ناشی می‌شود؛ پژوهش‌های پیشین از جمله احمدزاده (١٤٠٠)، آقازاده و حسینی (١٣٩٦)، حائری (١٩٨٨)، آقازاده (١٣٩٦)، کاظمی موسوی (١٤٠٤)، شیخ‌نوری و علیزاده بیرجندی (١٣٨٨) و آصف اشرف (٢٠٢٤) هر یک تنها به دورهٔ یک پادشاه یا یک بُعد خاص از مشروعیت (بیشتر دینی یا اداری) پرداخته‌اند و مقایسه‌ای نظام‌مند میان چهار پادشاه نخست حکومت قاجار بر اساس معیاری ثابت صورت نگرفته است. پژوهش حاضر با تدوین صورت‌بندی شش‌گانهٔ مشروعیت و اعمال آن بر منابع تاریخ‌نگاری رسمی این خلأ را پر می‌کند و زمینهٔ لازم برای تحلیل مقایسه‌ای تحول مشروعیت تا آستانه انقلاب مشروطیت را فراهم می‌سازد.

۳.۱.پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌های پیشین هر یک تنها به بخشی از این موضوع پرداخته‌اند: احمدزاده در کلان‌روایت‌ها در تاریخ‌نگاری ایران دورهٔ قاجار چهار کلان‌روایت هویت قاجاریه، مشروعیت، جنگ و مسئله فرنگ را بررسی کرده است و توجه او تنها به موضوع مشروعیت نیست. آقازاده و حسینی(منابع مشروعیت حکومت آقامحمدخان قاجار، ١٣٩٦) تنها به دوران آقامحمدخان و بیشتر مشروعیت دینی وی محدودند و حائری (Hairi, 1988) تنها از منظر علمای شیعه به همان دوره می‌نگرد؛ آقازاده در پژوهشی مستقل (اقدامات فتحعلی‌شاه قاجار برای کسب مشروعیت سیاسی، ١٣٩٦) و نیز کاظمی موسوی (خاقان صاحب‌قران و علمای زمان، ١٤٠٤) به دورهٔ فتحعلی‌شاه محدود می‌مانند که دومی تنها با تمرکز بر بُعد مذهبی است؛ شیخ‌نوری و علیزاده بیرجندی(بحران مشروعیت دولت ناصری، ١٣٨٨) به دورهٔ ناصرالدین‌شاه اختصاص دارد؛ و اثر آصف اشرف[1] (Making and Remaking Empire in Early Qajar Iran,

1. Assef Ashraf

2024) بر ساخت دیوانی و اداری دورهٔ متقدم تمرکز دارد تا بر مسئله مشروعیت به‌مثابه موضوعی مستقل. آنچه در تمام این آثار غایب است مقایسهٔ نظام‌مند مبانی مشروعیت میان چهار پادشاه نخست قاجار بر اساس معیارهایی ثابت است خلائی که پژوهش حاضر با تدوین صورت‌بندی شش‌گانهٔ مشروعیت و اعمال آن بر هر چهار دوره می‌کوشد تکمیل کند.

٤.١.چارچوب مفهومی

این پژوهش مبانی مشروعیت را نه بر اساس چارچوبی نظری از پیش تعیین‌شده بلکه بر اساس صورت‌بندی‌های تحلیلی برآمده از خوانش و مقایس، منابع تاریخ‌نگاری رسمی دورهٔ قاجار به شش مؤلفه دسته‌بندی می‌کند. این شش مبنا ابعادی هم‌پوشان‌اند و هر پادشاه معمولاً ترکیبی از چند مؤلفه را هم‌زمان به‌کار می‌گرفت.

(جدول-۱): چارچوب مفاهیم پژوهش

ردیف	عنوان مفهوم	تعریف مفهوم
۱	**مشروعیت ایلی-قبیله‌ای**	اتکا به جایگاه رهبری در ساختار ایلی-قبیله‌ای، اتحاد شاخه‌های ایل و پیوندهای زناشویی راهبردی با خوانین قبایل برای کسب حمایت اجتماعی و تحکیم انسجام درونی.
۲	**مشروعیت نظامی**	اثبات حق حکمرانی از طریق پیروزی‌های نظامی، سرکوب رقبای داخلی، تسخیر سرزمین‌ها و برقراری نظم و امنیت پس از دوران هرج‌ومرج.
۳	**مشروعیت دینی**	التزام شخصی شاه به شعائر مذهبی، حمایت از نهادها و اماکن مقدس شیعه، حفظ رابطه با علما و بهره‌گیری از مفهوم ظل‌اللهی برای ترسیم تصویر شاه به‌عنوان نمایندهٔ ارادهٔ الهی.
٤	**مشروعیت تاریخی-نمادین**	پیوند نمادین و حقوقی-تاریخی با سنت پادشاهی ایران باستان و دودمان‌های مقتدر پیشین) کیانیان، مغولان، تیموریان، صفویان (از طریق آیین تاج‌گذاری، القاب و ادعا بر مرزها و میراث تاریخی.
۵	**مشروعیت**	احیا و گسترش نظام دیوان‌سالاری، صدور فرمان‌ها و احکام رسمی و

ردیف	عنوان مفهوم	تعریف مفهوم
	اداری	شکل‌گیری ساختار بوروکراتیک برای ادارهٔ امور مالی، قضایی و کشوری.
٦	**مشروعیت بین‌المللی**	کسب شناسایی رسمی از قدرت‌های خارجی از طریق دیپلماسی و انعقاد عهدنامه و معرفی حکومت به‌عنوان بازیگری مشروع و شناخته‌شده در عرصهٔ بین‌المللی.

۲. یافته‌ها و تحلیل تطبیقی مبانی مشروعیت در دورهٔ چهار پادشاه قاجار

۱.۲.پیدایش قدرت قاجار: تحلیلی بر پیشینهٔ ایلی، ساختار قبیله‌ای و فرآیند تأسیس سلطنت (۱۲۱۰-۱۱۹۳ق)

ایل قاجار از ایلات ترکمان و یکی از هفت ایل اتحادیه قزلباش بود که در تأسیس سلسله صفوی نقش داشت (میرزا سمیعا، ١٣٦٨: ٢٥٧-٢٤٩؛ سومر، ١٣٧١: ٧٠-٥٥). بر اساس روایات رسمی مورد تأیید آقامحمدخان و فتحعلی‌شاه، قاجارها از نسل ترکان اُغوز بودند (هدایت، ١٣٨٠: ٧٠٧٥/٩). روایتی که در ملوک‌الکلام فتحعلی‌شاه[1] و شمایل خاقان قائم‌مقام فراهانی نیز بازتاب یافت و خود بخشی از راهبرد مشروعیت‌یابی قاجارها بود(نفیسی، ١٣٦٦: ٢١). نفیسی این روایت را نقد کرد و با استناد به شواهد زبانی و تاریخی آنان را از ترکان غربی دانست که در قرن هشتم هجری به ایران آمدند(نفیسی، ١٣٦٦: ١/ ١٩-١٤؛ نوایی، ١٣٦٩: ج٢، ١٤). ادعای همراهی با چنگیزخان و مغولان و در برخی منابع با تیمور گورکانی قاجارها را به یکی از بزرگ‌ترین فاتحان تاریخ پیوند می‌داد و مشروعیت تاریخی-نمادین می‌بخشید(همای مروزی، تاریخ جهان‌آرا، نسخهٔ ٤٢٩٩: ١٩ و ٢٠، ٧؛ تاریخ اورجانی، نسخه کتابخانه مرکزی تبریز شمارهٔ ٤٢٥٩: ١٤-١٢). ساخت نسب‌نامه‌های دروغین و پیوند با سلسله‌های مقتدر گذشته از شیوه‌های رایج مشروعیت‌سازی در جوامع سنتی بود[2]. در دورهٔ شاه‌عباس اول صفوی و در راستای تضعیف ایلات قزلباش، قاجارها به سه گروه

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر (نک: فتحعلی‌شاه قاجار، ١٤٠١: ٥-١١)

۲. درخصوص پیشینه و نسب ایل قاجار پژوهش‌های تخصصی صورت گرفته که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: (تکمیل همایون، ١٣٩٤الف: ٥٣-٨١؛ تکمیل همایون، ١٣٩٤ب: ٢٥-٣٦؛ فتحعلی‌شاه قاجار، ١٤٠١: ٥-١١؛ احمدزاده، ١٤٠٠: ٩-٨٣؛ زرگری نژاد، ١٤٠٢: ١٠٣-١١٧)

تقسیم و به استرآباد، گنجه و ایروان و مرو فرستاده شدند (غفاری کاشانی، ۱۳٦۹: ۹۹)؛ قاجارهای استرآباد در کنار رود گرگان به دو شاخه یوخاری‌باش و اشاقه‌باش تقسیم شدند(دنبلی، ۱۳۸۳: ۳۳) و ساختار سازمانی ایل بر سلسله‌مراتب ایلخان، بیگلربیگی و ایل‌بیگی با ریشه در سنت مغولی استوار بود(اسکندربیگ ترکمان، ۱۳۷۷: ۲/ ۹۳۵؛ جهانسوز، ۱۳۳۳: ۳۵). پس از قتل نادرشاه در ۱۱٦۰ق محمدحسن‌خان قاجار کوشید قدرت خود را گسترش دهد (قره‌داغی و همکاران، ۱۳۹۷: ۹۵–۹۳) اما در نبرد با زندیان کشته شد(هدایت، ۱۳۷۳: ۲٦۹–۲٦۸). آقامحمدخان پس از مرگ کریم‌خان در ۱۱۹۳ق از شیراز گریخت(کلانتر فارس، ۱۳٦۲: ٦۸؛ شیرازی، ۱۳٦۵: ۳۳) و با اتحاد شاخه‌های قوانلو و دولو قاجار بر اساس عهدنامه‌ای که مقرر می‌داشت از قوانلو پادشاه و از دولو صدراعظم باشد پایه‌های قدرت خود را استوار ساخت (جهانسوز، ۱۳۳۳: ۳٦). آقامحمدخان پس از شکست لطفعلی‌خان زند در ۱۲۰۹ق در ۱۲۱۰ق تاج سلطنت بر سر نهاد(ساروی، ۱۳۷۱: ۲۸٤) و تهران را به‌دلیل نزدیکی به پایگاه قدرت ایلی در استرآباد و موقعیت جغرافیایی مناسب به‌عنوان پایتخت برگزید (کرزن، ۱۳۷۳: ۱/ ٤٤۳؛ هدایت، ۱۳۸۰: ۹/ ۷۲۹۵–۷۲۹۲).

۲.۲. مبانی مشروعیت سلطنت آقامحمدخان قاجار

۱.۲.۲. مشروعیت ایلی-قبیله‌ای

نخستین منبع مشروعیت آقامحمدخان جایگاه او در ساختار قبیله‌ای و ایلی ایران بود. او در جایگاه رهبر ایل قاجار که توانسته بود شاخه‌های مختلف این ایل را متحد کند از مشروعیت قبیله‌ای قوی برخوردار بود(Helfgott, 1977: 36-61). ازدواج‌های استراتژیک محمدحسن‌خان و آقامحمدخان با دختران خوانین قبایل مختلف این مشروعیت را تقویت می‌کرد و آقامحمدخان جانشینان خود را ملزم کرد که با زنانی از بزرگان طوایف دیگر(به‌ویژه سایر تیره‌های قاجار) ازدواج کنند تا انسجام درونی ایل حفظ شود(ساروی، ۱۳۷۱: ۱۲۰–۱۱۸)؛ او همچنین بر تمایز و برتری قومی ترکان تأکید داشت و در نامه‌ای به میرمعصوم‌بیگ والی بخارا نوشت: «خداوند جهانبان جهانبخش را شکر سزد که ممالک توران و ایران و روم و روس و چین و ماچین و ختا و ختن و هندوستان را به دودمان بزرگ اتراک موهبت فرمود»(هدایت، ۱۳۸۰: ۹/ ۷۳۹۸–۷۳۹۷)

تأکیدی که به او امکان بهره‌مندی از حمایت گروه‌های ترک‌زبان و پیوند با سنت فاتحان ترک و مغول را می‌داد.

۲.۲.۲. مشروعیت نظامی و فتح

مهم‌ترین مبنای مشروعیت آقامحمدخان قدرت نظامی و پیروزی‌های پی‌درپی او بود. او پس از رهایی از اسارت کریم‌خان زند در شیراز حدود هفده سال با رقبای داخلی جنگید و سرانجام بر بیشتر مناطق ایران مسلط شد(کوهمره‌ای، ۱۳۸٤: ۷٦-۵۷). شکست سلسلهٔ زند، تسخیر خراسان، قتل شاهرخ افشار و لشکرکشی به قفقاز بخشی از این استراتژی مشروعیت‌یابی از طریق قدرت نظامی بودند (ساروی، ۱۳۷۱: ۲۸۵؛ سپهر، ۱۳۷۷: ۷۹/۱ و۸۰). آقامحمدخان از ترس و خشونت نیز به‌عنوان ابزار تثبیت قدرت بهره می‌برد؛ کشتارهای وسیع در کرمان و تفلیس اگرچه از نظر اخلاقی محکوم‌اند؛ اما به‌مثابهٔ روشی برای ایجاد رعب و انقیاد در مخالفان به‌کار می‌رفتند (آقازاده و حسینی، ۱۳۹٦: ۱۹۸-۱۷۱)؛ رویکردی یادآور شیوه‌های چنگیزخان و تیمور گورکانی که آقامحمدخان علاقهٔ خاصی به آن‌ها داشت(آصف، ۱۳۵۷: ۳٤۸). برقراری نظم و امنیت پس از دهه‌ها هرج‌ومرج نیز بخش مهمی از این مشروعیت را تشکیل می‌داد؛ اولیویه، سیاح فرانسوی، در ۱۲۱۰ق نوشت «از هنگامی‌که آغامحمدشاه صاحب سلطنت ایران شده می‌شود به آسودگی تمام در مملکت ایران سفر کرد»(اولیویه، ۱۳۷۱: ٤۱).

۳.۲.۲. مشروعیت تاریخی و پیوند با سنت‌های پادشاهی ایران

آقامحمدخان و جانشینانش از دو شیوه برای کسب مشروعیت بهره می‌گرفتند: ادعای حقوقی-تاریخی مبتنی بر عهدنامه‌های پیشین برای بازپس‌گیری مرزهای تاریخی ایران و پیوند نمادین با سنت‌های پادشاهی ایران باستان. در نمونهٔ نخست آقامحمدخان در نامه‌ای به هراکلیوس حاکم گرجستان با استناد به قراردادهای پیشین نوشت که گرجستان «متعلق به ملوک ایران» است و باید به مرجع خود رجوع کند»(ساروی، ۱۳۷۱: ۲۷۲ و۲۷۳) بدین‌سان ادعای خود را نه‌تنها بر زور بلکه بر تعهدات حقوقی پیشین استوار می‌ساخت. در نمونهٔ دوم تاج‌گذاری رسمی او حاوی نمادگرایی ویژه‌ای

بود. به روایت ساروی آقامحمدخان تاج کیانی افسانه‌ای را بر سر نهاد که «افراسیاب می‌توانست به آن حسادت کند و بر تختی نشست که حسادت کیخسرو و کیکاووس را برمی‌انگیخت»(همان، ۲۸٤)؛ روایتی که او را به پادشاهان افسانه‌ای پیش از اسلام پیوند می‌داد؛ بااین‌حال او پیوند نمادین با صفویان را نیز حفظ کرد و در مراسم تاج‌گذاری شمشیر شاه اسماعیل اول را به کمر بست تا خود را شاه تشیع و حافظ شریعت شیعیان معرفی کند(دنبلی، ۱۳۸۳: ۱۵۸–۱٤۰)؛ اقدامی که تداوم سنت شیعی صفویان را نشان می‌داد و همزمان از ادعاهای معنوی صفویان فاصله می‌گرفت.(Ashraf, 2022: 81-82)

٤.۲.۲. مشروعیت دینی و مذهبی

مشروعیت دینی آقامحمدخان بر التزام شخصی او به شعائر دینی و حمایت از نهادهای مذهبی و اماکن مقدس شیعه استوار بود. منابع تاریخ‌نگاری روایت‌های متعددی از دینداری او بیان می‌کنند[1]؛ «حضرت شهریار تشیع‌شعار در کمال صحت نیت و پاکی طویت بود و در فرایض و نوافل مبالغه داشت»(هدایت، ۱۳۸۰: ۹/ ۷۳۹۵)، تا آنجا که «همیشه نماز بر وقت می‌کرد» و میگساری را برای خود و ولیعهدش باباخان ممنوع اعلام کرد(کوهمره‌ای، ۱۳۸٤: ۵۳ و۵٤). او در لشکرکشی به خراسان هدف خود را زیارت بارگاه امام رضا(ع) اعلام کرد و با پای پیاده به آنجا رفت، بیست‌وسه روز به عبادت پرداخت و نذورات فراوانی میان مستمندان پخش کرد (هدایت، ۱۳۸۰: ۹/ ۷۳۹٦؛ ساروی، ۱۳۷۱: ۲۸۵–۲۸۱)؛ همچنین دستور بازسازی بارگاه امام حسین(ع) و ساخت ضریح نقره برای مرقد حضرت علی(ع) را صادر کرد(ساروی، ۱۳۷۱: ۲۰۳ و ۲۰٤). رابطهٔ او با علما پیچیده بود؛ احترام آنان را حفظ و بزرگانشان را به مراسم تاجگذاری دعوت‌کرد(همان، ۱۰٦، ۲۸٤، ۲۸٦، ۲۹۹)؛ اما دلبستگی قلبی به هیچ‌کدام نداشت و شفاعتشان را غالباً نمی‌پذیرفت(نوریان و همکاران، ۱۳۹۹: ۱٦۲–۱۵۲) و امامان جمعه و شیخ‌الاسلام هر شهر را خود برمی‌گزید تا از نفوذ علما بکاهد. استفاده از مفهوم ظل‌اللهی نیز بخشی از این مشروعیت بود؛ تاریخ‌نگاران رسالتی الهی برای او قائل شدند که از خداوند و ائمه شیعه(ع) فرمان می‌گیرد(هدایت، ۱۳۸۰: ۷۲۱٤/۹) و

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر در خصوص دینداری آقامحمدخان (نک: کوهمره‌ای، ۱۳۸٤: ۱۹–۳۵ و ۵۳ و۵٤).

میرزای قمی در نامه‌ای برای او دعا کرد: «خداوندا دولت او را دائم کن و متصل به دولت حضرت قائم کن»(آقازاده و حسینی، ۱۳۹٦: ۱۹۲) و در ارشادنامهٔ خود وی را به دینداری و رعایت عدل فراخواند(میرزای قمی، ارشاد نامه، در: قاضی طباطبائی، ۱۳٤۸: ۳۸۳-۳٦٥).

۵.۲.۲. مشروعیت اداری و ساختاری

آقامحمدخان با احیای نظام دیوان‌سالاری بخش دیگری از مشروعیت خود را بنا نهاد؛ در استرآباد میرزا اسماعیل را به‌عنوان مستوفی و در مازندران میرزا اسدالله نوری را به‌عنوان لشکرنویس برگزید(اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۷الف: ۲۱ و۲۲؛ مستوفی، ۱۳۸٤: ۱/ ۱۲) و حاجی ابراهیم شیرازی را به صدارت رساند(Bakhash, 1971: 139-141). ساختار اداری او هنوز ابتدایی و متمرکز بر شخص شاه بود؛ خود قضاوت می‌کرد و بر حساب‌ها نظارت داشت(کوهمره‌ای، ۱۳۸٤: ٤٦، ۵۳-۵۱) و دستگاه دیوانی همراه با جابه‌جایی مداوم شاه جابه‌جا می‌شد(Bakhash, 1971: 139). این محدودیت‌ها تا حد زیادی معلول دوران کوتاه سلطنت او بود. آقامحمد خان تنها حدود یک سال پس از تاج‌گذاری درگذشت و ساختاریابی کامل دیوان‌سالاری به دورهٔ جانشینانش به‌ویژه فتحعلی‌شاه موکول شد.

٦.۲.۲. محدودیت‌ها و بحران‌های مشروعیت آقامحمدخان

با وجود این تلاش‌ها آقامحمدخان با محدودیت‌هایی نیز روبه‌رو بود؛ فقدان نسب مقدس همانند صفویه (هرچند رستم‌الحکما روایتی غیرمعتبر از انتساب قاجاریه به آخرین پادشاه صفوی نقل می‌کند(آصف، ۱۳۵۷: ۲۳۷-۲۳۹)؛ درحالی‌که برخلاف صفویان، قاجارها نمی‌توانستند ادعای تبار از امامان شیعه داشته باشند(Meredith, 2007: 60-62)، خشونت بیش‌ازحد که به مشروعیت اخلاقی او آسیب می‌زد(Arghiani, 2022: 214-216)، ضعف در ایجاد نهادهای دیوانی پایدار به‌دلیل کوتاهی زمامداری (فروزش، ۱۳۹۷: ۱۹٦) و عدم اجماع کامل علما بر حقانیت حکومت قاجاریه (Hairi, 1988: 271-286)؛ بااین‌حال او توانست مبنایی برای تداوم ایران در

قالب کشوری واحد فراهم کند و الگویی از ترکیب سلطنت ایرانی و اقتدار ایلی وضع کرد که جانشینانش تا انقلاب مشروطه از آن پیروی کردند.

۳.۲.تکامل مشروعیت حکومت در دورهٔ فتحعلی‌شاه قاجار؛ گذار از مشروعیت نظامی به مشروعیت فرهنگی

فتحعلی‌شاه قاجار (۱۲۵۰-۱۲۱۲ق) در دوران طولانی حکومت خود فرصت مناسبی برای توسعه مشروعیت یافت؛ برخلاف عمویش آقامحمدخان که مشروعیتش بیشتر بر زور و قدرت نظامی استوار بود او علاوه‌بر مشروعیت نظامی عناصر فرهنگی، مذهبی، هنری و سنتی را نیز در مشروعیت خود گنجاند و آن را از حالت ابتدائی و خشن خارج ساخت. یکی از مهم‌ترین نوآوری‌های او تلفیق ماهرانهٔ عناصر پیش‌ازاسلام و اسلامی در ساخت مشروعیت بود؛ او هم‌زمان از القاب اسلامی نظیر ظل‌الله فی‌الارض و خلیفه‌الله استفاده می‌کرد و به سنت‌های کهن پادشاهی ایرانی نیز توجه ویژه داشت تلفیقی که تلاشی آگاهانه برای پیوند مشروعیت اسلامی با هویت ملی ایرانی نشان می‌داد.

۱.۳.۲. مشروعیت نمادین و تشریفاتی

فتحعلی‌شاه بر جنبه‌های تشریفاتی و نمادین قدرت تأکید ویژه داشت و بخش قابل توجهی از منابع خود را صرف ساخت کاخ‌های مجلل[۱]، برگزاری مراسم باشکوه و حمایت از هنر و ادبیات کرد(موسی‌نسب، ۱٤۰۱: ۱۳۵-۱۰۲). استفاده از عناوینی چون شاهنشاه که یادآور شکوه شاهان باستانی بود (خاوری شیرازی، ۱۳۸۰: ۷۰؛ مروزی، نسخهٔ ٤۲۹۹: ۵۸) و خاقان و صاحب‌قران که او را به سنت فاتحان ترک و مغول پیوند می‌داد(Ashraf, 2024: 49). بخشی از این استراتژی نمادین بود. حمایت از شاعرانی چون فتحعلی‌خان صبا که در شاهنشاه‌نامه با اقتباس از شاهنامه فردوسی فتحعلی‌شاه را ادامه‌دهندهٔ راه فریدون و دارا تصویر کرد(خودداری نایینی، ۱۳۹۰: ۷۰-٤۷؛ حائری، ۱۳۸۰: ۳۵۱) نیز در تولید مشروعیت مؤثر بود. اندرزنامه‌های

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر درخصوص کاخ‌سازی در دورهٔ قاجار و ابعاد آن (نک: احمدرضا حشمتی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱٦۷-۱۸۳)

این دوره نیز بر حضور تشریفاتی شاه در میان مردم تأکید داشتند چنانکه در چهار فصل سلطانی حاجی‌میرزا آقاسی آمده باید سلطان روزی را برای بار عام مخصوص گرداند تا هر مظلومی «بی‌خوف و خشیت» مطالب خود را برساند(آقاسی ایروانی، در: زرگری‌نژاد، ۱۳۸٦: ٤٨٤/١).

۲.۳.۲. احیای هویت ملی و سنن باستانی

درگیری ایران با دشمنان خارجی ضرورت توجه به هویت و حماسه‌های ملی را افزایش داد و فتحعلی‌شاه با احیای سنن ملی و باستانی و برگزاری جشن‌های ریشه‌دار در ایران باستان برای ایجاد وفاق ملی تلاش کرد(آقازاده، ۱۳۹٦: ۱۱٦–۱۱۲)؛ او خود کتاب‌های تاریخی و شاهنامه می‌خواند، قریحه شاعری داشت و با تخلص خاقان غزلیات بسیاری سرود(فتحعلی قاجار، ۱۳٤٤) و دستور داد میرزا محمدصادق مروزی رساله راحه‌الارواح[1] را برای مطالعهٔ شبانهٔ وی تهیه کند(همای مروزی، ۱٤۰۱: ۲٦–۱۳) و گروهی از فضلا را در انجمن خاقان گرد آورد(اردستانی، ۱۳۹٤: ۱۸–٦)؛ او همچنین به تقلید از شاهان باستانی به سبک ساسانیان بر تخته‌سنگ‌های طاق‌بستان و ری کتیبه حجاری کرد(معین‌الدینی، ۱۳۹٤: ۱٤۰–۱۱۷؛ شاد قزوینی و عبداله‌زاده نسوی، ۱٤۰۳: ۱٦–۷) و نقاشان درباری عظمت و شکوه او را بر قلیان‌ها، حقه‌ها و قلمدان‌ها به تصویر کشیدند(علیزاده بیرجندی و ناصری، ۱۳۹٤: ۷۰–٦۸).

۳.۳.۲. مشروعیت مبتنی بر مفهوم‌سازی دایره عدالت

یکی از مفاهیم مهم مشروعیت‌بخش در فرهنگ سیاسی قاجاریه مفهوم عدالت در چارچوب دایرهٔ عدالت بود که ریشه در اندیشهٔ سیاسی پیش‌از اسلام داشت و در سنت سیاست‌نامه‌نویسی فارسی تکامل یافته و بر آن اساس تعادل جهان در نتیجه وجود حاکمی برحق و عادل بود(Darling, 2013: 2-11؛ Ashraf, 2022: 81-102) و نه پادشاهی بی‌سپاه است، نه سپاه بی‌مال، نه مال بی‌آبادانی و نه آبادانی بی‌عدالت(Ashraf, 2024: 48-49). محمد ناظم بارفروشی در مفرّح‌القلوب فتحعلی‌شاه را کسی می‌داند که

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر (نک: همای مروزی، ۱٤۰۱: ۵–۱۱)

پس از آشوب‌های نادری و زندی عدل را بازگرداند(Ashraf, 2024: 52-53). فتحعلی‌شاه با تکیه‌بر این مفهوم امنیت را در کشور برقرار کرد و از شهرها در برابر غارت حفاظت کرد(مروزی، نسخهٔ ٤٢٩٩: ٧٢، ٣٢٠) و عناوین متعددی چون شهریار عدل‌شعار و خاقان معدلت‌گستر برای او به‌کار رفت. سیدجعفر کشفی دارابی نیز در میزان‌الملوک عدالت را به‌معنای راستی و درستی و اجتناب از قبح و کجی و دوری از افراط و تفریط می‌داند و می‌افزاید که وجوب رعایت آن به نسبت گستردگی رعیت و مملکت فرمانروا فزونی می‌یابد(کشفی دارابی، میزان‌الملوک، در: زرگری‌نژاد، ١٣٨٦: ١/ ١٩٣-١٩٥).

٤.٣.٢. مشروعیت دینی و رابطه با علما

رابطهٔ فتحعلی‌شاه با علمای شیعه یکی از جنبه‌های مهم مشروعیت او بود؛ درحالی‌که هم‌زمان منازعه اخباریان و اصولیان در این دوره به اوج خود رسید(الگار، ١٣٦٩: ٦٦-٧٩) و جایگاه مجتهدان در دورهٔ غیبت استمرار کارویژه[1] امامت تلقی می‌شد(انصاری، ١٣٨٠: ٨٦-٨٢). فتحعلی‌شاه با علمایی چون میرزای قمی، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، ملا احمد نراقی و کشفی دارابی ارتباط مستقیم داشت (آقازاده، ١٣٩٥: ١١٨). میرزای قمی حکومت‌ها را به استحقاقی و امتحانی تقسیم کرد و سلطنت قاجار را از نوع دوم دانست(میرزای قمی، ١٣٤٨: ٣٨٣-٣٦٥)؛ شیخ جعفر کاشف‌الغطاء با فتوای جهاد در جنگ‌های ایران و روس از فتحعلی‌شاه حمایت کرد و او را نایب خود در جهاد خواند و ملا احمد نراقی در عوائد الایام نظریه ولایت عامه فقیه را مطرح کرد: «در هر چیزی که پیامبر و امام ولایت دارند فقیه نیز ولایت دارد»(موسوی و علمی نصیرآباد، ١٣٩٥: ١٤١-١٢١). فتحعلی‌شاه با حمایت مالی از مساجد و توسعهٔ حرم حضرت معصومه(س) در قم و بازسازی عتبات عالیات این پیوند را تقویت می‌کرد(مروزی، نسخهٔ ٤٢٩٩: ٤٨١-٤٧٢؛ خاوری، ١٣٨٠: ١٠١؛ Ashraf, 2024: 46). اهمیت این پیوند در اندرزنامه‌های سیاسی این دوره نیز بازتاب یافته است. میرزا محمدصادق مروزی در شیم عباسی نوشت که ارادت مردم به سلطان بسته به ارادت آنان به علماست چراکه

1. Function

«رشتهٔ اطاعت ایشان را از کف نگذارند»(مروزی، شیم عباسی، در: زرگری‌نژاد، ۱۳۸٦: ۱/ ۱۰٦).

۵.۳.۲. مشروعیت اداری و شیوه‌های خاص مشروعیت‌بخشی

فتحعلی‌شاه با احیای ساختار اداری صفویان از طریق گسترش دیوان مرکزی به چهار منصب صدراعظم، مستوفی‌الممالک، منشی‌الممالک و وزیر جنگ نظم اداری صفوی را بازآفرینی کرد(Bakhash, 1971: 140-147). نظام تیول ابزار مهم اداره زمین و جلب وفاداری نخبگان محلی بود که در ازای آن مالیات به خزانه مرکزی می‌پرداختند(Ashraf, 2024: 77-133). هدایا و خراج نیز منبع درآمد و نماد وفاداری تابعان بودند؛ برای نمونه امین‌الدوله تخت طاووس را به مناسبت ازدواج شاه هدیه داد (عضدالدوله، ۱۳۷٦: ۷٦–۷۱)[1]. ازدواج‌های سیاسی فتحعلی‌شاه که به روایت سپهر به هزار همسر می‌رسید هرچند مبالغه‌آمیز است(سپهر، ۱۳۷۷: ۱/ ٥٦٥–٥۲۳؛ عضدالدوله عدد ۱۸۹ را ذکر می‌کند)؛ اما او با انتخاب زنان از خانواده‌های متنفذ قاجار، افشار، دنبلی، مراغه‌ای، زند، جوانشیر و بختیاری خود را میراث‌دار خاندان‌های متنفذ نشان می‌داد(سام، ۱۳۹۷: ۱۲۲)؛ همچنین ازدواج آقامحمدخان با دختر فتحعلی‌خان دولوی قاجار و جانشینی فرزند حاصل از آن ازدواج اختلافات خاندانی را تا حدودی از میان برد(ساروی، ۱۳۷۰: ۱۲۲–۱۱۸). دولت خانوادگی[2] از طریق موروثی‌شدن مناصب دیوانی در خانواده‌هایی چون قائم‌مقام، معتمدالدوله و مستوفی و وصلت فرزندان شاه با فرزندان وزیران و منشیان شکل گرفت؛ مانند ازدواج میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام دوم با گوهرملک‌خانم دختر نهم فتحعلی‌شاه(عضدالدوله، ۱۳۷٦: ۳٥۷–۳٥۳؛ خاوری، ۱۳۸۰: ۱۰۱۸ و۱۰۱۹) که مرز میان دربار و دیوان را از میان برداشت و گروهک سالاری[3] خانوادگی قاجار را پدید آورد(Ashraf, 2018: 10-12). فرمان‌ها و عرایض نیز نقش محوری در مشروعیت‌بخشی داشتند و ادعاهای قاجار بر سنت‌های مذهبی و فرهنگی

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر درخصوص نظام تیول در عصر قاجار (نک: Bakhash, 1978; Shaul Bakhash, 1971: 139–68; Sheikholeslami, 1997; Sheikholeslami, 1978: 199–258)

2. Familial State

۳. گروهک‌سالاری به‌جای واژهٔ الیگارشی به‌کار رفته است.

چندگانه را نشان می‌دادند[1] و به مرور لحن مکاتبات دیوانی از رسمی به صمیمی‌تر تکامل یافت که نشانه ساخته‌شدن مشروعیت از طریق تعامل و اعتماد بود(Ashraf, 2019: 963-997).

٦.۳.۲. مشروعیت بین‌المللی و دیپلماسی

دیپلماسی ایران در عصر فتحعلی‌شاه با اعزام سفرایی چون اولیویه و برونیر از فرانسه و ژوبر و رومیو در اوایل قرن نوزدهم از سر گرفته شد(محمدزاده و همکاران، ۱٤۰۰: ۲۰۵-۱۹٤) و به امضای قراردادهایی با بریتانیا و فرانسه انجامید که پذیرش بین‌المللی حکومت قاجار را نشان می‌داد(نوائی، ۱۳۷۷: ۱۲۳-۱۲)؛ بااین‌حال جنگ‌های ایران و روس (۱۲۲۸-۱۲۱۸ و ۱۲٤۳-۱۲٤۱ق) و ازدست‌رفتن قفقاز چالشی جدی برای این مشروعیت بود. تاریخ‌نگاران کوشیدند شکست‌ها را به خیانت مشاوران یا شرایط خارج از اختیار نسبت دهند و بر شجاعت شخصی شاه تأکید کردند(سپهر، ۱۳۷۷: ۱/۸۰-۷۹)؛ اما ازدست‌دادن قفقاز ضربه‌ای جدی به مشروعیت او به‌عنوان احیاگر مرزهای تاریخی ایران بود.

۷.۳.۲. مشروعیت فرهنگی و نمادین؛ فرهنگ بصری و هنر

تصاویر متعدد از فتحعلی‌شاه در میان شاهزادگان و سفرای خارجی از جمله دیوارنگاره‌ای معروف که او را محور قدرت نشان می‌دادند(رابی، ۱٤۰۰: ۳۰-۱۹). چهره‌نگاره‌های[2] او در کاخ گلستان و بر ظروف و پارچه‌ها بازنمایی پیکر مقدس شاه بودند (کلهرودی، ۱٤۰۲: ۱۹۷-۱۹۵) و نقش‌برجسته‌های سنگی به سبک ساسانی و هخامنشی قاجارها را در تداوم پادشاهان باستانی ایران قرار می‌دادند(آژند و شمسی‌زاده ملکی، ۱٤۰۳: ۵۲-٤۳؛ معین‌الدینی، ۱۳۹٤: ۱٤۰-۱۱۷). معماری دربار، کاخ‌ها و باغ‌ها نیز صحنه‌هایی[3] برای نمایش مشروعیت بودند و احداث بازارها، مساجد و مدارس

۱.برای مطالعهٔ بیشتر در خصوص اهمیت فرامین و عرایض دورهٔ قاجار (نک: سعیدی، ۱۳۷۵: ۱۰ و ۱۱؛ سام، ۱۳۹۲: ۷-۱۲؛ فراستی، ۱۳۹٦: ۷-۲۵؛ مرتضوی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۳-۱٤ و ۲٤-٤۸)

2. Portrait
3. Stages

نقش شاه به‌عنوان حامی دین و رفاه عمومی را نشان می‌داد (مروزی، نسخه ٤۲۹۹: ٥۲٥–٤٦٦).

۸.۳.۲. بحران‌های مشروعیت فتحعلی‌شاه

شکست‌های نظامی در جنگ‌های ایران و روس و ازدست‌رفتن قفقاز مهم‌ترین ضربه به مشروعیت فتحعلی‌شاه بود. عهدنامه‌های گلستان (۱۲۲۸ق) و ترکمانچای (۱۲٤۳ق) با تحمیل غرامات سنگین و امتیازاتی چون کاپیتولاسیون استقلال ایران را در تنگنا نهادند(Behrooz, 2023: 49-138). فساد اداری و ضعف نظام مالیاتی نیز نارضایتی عمومی را افزایش داد؛ بااین‌حال فتحعلی‌شاه با سلطنتی حدود سی‌وهشت‌ساله توانست به‌نسبت مشروعیت خود را حفظ و زمینه را برای جانشینانش فراهم کند.

٤.۲.دوران گذار به محمدشاه: بحران جانشینی و شکل‌گیری گسست و فرسایش مشروعیت

۱.٤.۲. شرایط به قدرت‌رسیدن محمدشاه

محمدشاه قاجار (۱۲٦٤–۱۲٥۰ق) در شرایطی به قدرت رسید که مشروعیت سلطنت قاجار دچار فرسایش تدریجی شده بود؛ خزانه خالی، ساختار اداری فاسد، روابط ایلی ناپایدار، اقتدار فزاینده علما و حضور قدرت‌های خارجی زمینه‌ساز بحران مشروعیت بودند. در بحران جانشینی (قدیمی قیداری، ۱۳۸۹: ۸٦–۱۰٦) پس از مرگ فتحعلی‌شاه مهم‌ترین پایه مشروعیت محمدشاه انتساب خونی او به‌عنوان فرزند عباس‌میرزا و نوه فتحعلی‌شاه و انتصاب رسمی او به ولیعهدی توسط جدش بود(سپهر، ۱۳۷۷: ۲/ ۵۹۱– ۵۹۲؛ اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ٤۱٦؛ عضدالدوله، ۱۳۷٦: ۱۷٦ و ۱۷۷) انتخابی که با وجود پسران متعدد فتحعلی‌شاه اهمیت ویژه داشت. سوگندی که عباس‌میرزا در آخرین روزهای زندگی خود همراه قائم‌مقام و محمدشاه در حرم امام رضا(ع) یاد کرد نیز ابعاد مذهبی و سیاسی مشروعیت‌بخشی داشت(عضدالدوله، ۱۳۷٦: ۳۱۱ و۳۱۲)؛ اما قتل قائم‌مقام و جایگزینی او با میرزا آقاسی بحرانی جدی برای مشروعیت محمدشاه ایجاد کرد؛ زیرا قائم‌مقام نمایندهٔ نخبگان اداری و سیاسی بود(هدایت، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۷۱–۱٦۷؛ سپهر، ۱۳۷۷: ۲/ ٦۲۲–٦۱۹).

۲.٤.۲. مبانی مشروعیت محمدشاه قاجار

۱.۲.٤.۲. مشروعیت دینی و شرعی

مشروعیت دینی یکی از ارکان قدرت محمدشاه بود؛ او علما و قاضیان را در مجالس خود جای می‌داد تا وجهه‌ای دینی ایجاد کند (سپهر، ۱۳۷۷: ۳٤۱؛ هدایت، ۱۳۸۰: ۸۱٦٦؛ اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ٤۰٦) و در فرهنگ سیاسی قاجار شاه عادل همان شاه مشروع بود (سپهر، ۱۳۷۷: ۳/ ۱٤۷٤، ۱۵۰۲؛ مشکوه محمدیه شهرخواستی، ۱۲۵٦، در: زرگری نژاد، ۱۳۸٦: ۵۳)؛ بااین‌حال گرایش‌های صوفیانه او و صدارت حاج‌میرزا آقاسی میان او و علمای شرع فاصله انداخت (الگار، ۱۳٦۹: ۱۷٤؛ زرگری‌نژاد، ۱۳۸٦: ۱/ ۱۰-۸).

۲.۲.٤.۲. مشروعیت دودمانی، ایلی و قبیله‌ای

مشروعیت دودمانی او از انتصاب رسمی به ولیعهدی و حمایت ایلات از طریق اعطای مقرری و مناصب تأمین می‌شد(سپهر، ۱۳۷۷: ٦۱۱ و٦۱۲، ٦۲۲-٦۱۹).

۳.۲.٤.۲. مشروعیت نظامی و اقتدار عملی

نیروی نظامی نیز منبع مهم مشروعیت بود؛ او با نمایش هزاران سرباز راهبرد مشروعیت‌سازی خود را پیش می‌برد(سپهر، ۱۳۷۷: ۵۹۵/۲، ٦۷۳، ۷۳۰، ۸۷۷)؛ هرچند ضعف مالی و بی‌نظمی سپاه مانع اقتدار پایدار بود.

٤.۲.٤.۲. مشروعیت اداری و حقوقی

فرمان‌های رسمی و صدور احکام اداری بخش مهمی از مشروعیت حقوقی او را تشکیل می‌داد؛ هرچند این ساختار فرسوده و ناکارآمد بود(دهنوی، ۱۳۸۲: ۹-۷).

۵.۲.٤.۲. مشروعیت فرهنگی و نمادین

دربار او از طریق تاریخ‌نگاران و شاعران و تشریفات سلطنتی به سبک فتحعلی‌شاه مشروعیت نمادین می‌ساخت(سپهر، ۱۳۷۷: ۲/ ٦۱٤-٦۰۹؛ موسی‌نسب، ۱٤۰۱: ۱۳۹-۱۰۱).

٦.۲.٤.۲. مشروعیت بین‌المللی

سرانجام حمایت روسیه بر پایهٔ عهدنامهٔ ترکمانچای در پیروزی او بر مدعیان سلطنت

مؤثر بود که نشان می‌داد مشروعیتش به شناسایی خارجی نیز وابسته است(سپهر، ۱۳۷۷: ٦۱٤/۲-٦۰۹، ٦۸۸).

۷.۲.٤.۲. فروپاشی مشروعیت محمدشاه

گفتمان مشروعیت محمدشاه از آغاز دارای شکاف‌های درونی بود؛ تناقض میان زهد صوفیانه او و تصویر سنتی پادشاه قدرتمند (میرشریفی، ۱۳۹۲: ۸۱-۷۷)؛ ناکارآمدی میرزا آقاسی در برابر کفایت قائم‌مقام؛ بیماری و ناتوانی شاه که تصویر شاه مقتدر را از میان برد (عباسپور، ۱۳۹٤: ۲۳٤-۲۳۳)؛ شورش‌های ایلی متعدد از خراسان تا اصفهان و قفقاز از جمله فتنهٔ سالار، شورش آقاخان محلاتی و شورش بابی‌ها(جهانگیر میرزا، ۱۳۸٤: ۲۰٦ و۲۰۷؛ اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۵۳۱-۵۲٤) و فساد و بحران اقتصادی فراگیر؛ درنتیجه نام محمدشاه با ضعف، بیماری، ناکارآمدی و فساد گره خورد و شاه به‌جای منبع نظم و عدالت به منبع هرج‌ومرج تلقی شد.

۵.۲. بازسازی مشروعیت در دورهٔ ناصرالدین‌شاه و مبانی مشروعیت ناصرالدین‌شاه قاجار

ناصرالدین‌شاه (۱۳۱۳-۱۲٦٤ق) در شرایطی به قدرت رسید که مشروعیت سلطنت قاجار دچار بحران‌های متعدد و عمیق شده بود.

۱.۵.۲. مشروعیت سلسله‌ای و وراثتی

نخستین پایهٔ مشروعیت ناصرالدین‌شاه انتساب خونی او به سلسلهٔ قاجار به‌عنوان فرزند محمدشاه و نتیجه فتحعلی‌شاه بود. مادرش او ملک‌جهان‌خانم(بعدها مهدعلیا) از قاجارهای تیرهٔ قوانلو نقش کلیدی در تحکیم مشروعیت فرزندش ایفا کرد و برای پادشاهی او سرمایه‌گذاری سیاسی و اقتصادی فراوانی کرد امری که اهمیت زنان قدرتمند دربار قاجار در تعیین جانشینی را نشان می‌دهد[1] (سپهر، ۱۳۷۷: ۵۹۳-۵۹۲؛ عضدالدوله، ۱۳۷٦: ۱۱۱)؛ بااین‌حال موقعیت ناصرالدین‌میرزا در بحران جانشینی پس از مرگ محمدشاه چندان قوی نبود و میرزا تقی‌خان امیرکبیر با رساندن ولیعهد از

۱.برای مطالعهٔ بیشتر در این خصوص (نک: احمدزاده و دیگران، ۱٤۰۱: ۳-۳۰؛ علم و دیگران، ۱۳۹۷: ۷۲-۸٦؛ حشمتی، ۱٤۰۳: ۵۳-۷۲)

آذربایجان به پایتخت نقش تعیین‌کننده در تحکیم تاج و تخت او داشت (سپهر، ۱۳۷۷: ۹۷۱/۲-۹۶۱؛ هدایت، ۱۳۷۳: ۳۹۹) و سپس همچون آموزگاری کوشید از شاه جوان حاکمی مدرن، قدرتمند و منظم بسازد.

۲.۵.۲. مشروعیت دینی و مذهبی؛ نقش سلطان به‌عنوان ظل‌الله

در منابع این دورهٔ شاه ظل‌الله فی‌الأرض قلمداد می‌شد و نافرمانی از او گناه کبیره تلقی می‌شد(عالم، ۱۳۹۰: ۱٦۸؛ فیرحی، ۱۳۷۸: ۲٦٤-۱۹۹). نائینی بر این باور بود که دستگاه دولتی و دریافت مالیات به حکم شرع حلال است(به‌نقل از آدمیت و ناطق، ۱۳۵٦: ۱۵) و فاضل کاشانی شاه را «مورد عنایت الهی و ظل‌الله بی‌قید و شرط» دانست که خط تلگراف و چاپارخانه گواه آن عنایت‌اند(فاضل کاشانی، توضیح المسائل، در: زرگری‌نژاد، ۱۳۸٦: ۷۱/۱). سفر او به عتبات عالیات عراق در ۱۲۸۷ق نخستین ترک قلمرو در زمان صلح تصویر پادشاهی شیعه‌مذهب را تقویت کرد؛ در نجف خزانه حرم امام علی(ع) را که به خاطر هجوم وهابیون بسته شده بود به افتخار شاه گشودند و او نیز الماسی به ضریح تقدیم کرد(ناصرالدین شاه قاجار، ۱۳۷۲: ۹۹-۹۵، ۱٤۰-۱۰۷). ساخت تکیه دولت در ۱۲۹۰ق برای مراسم عزاداری محرم نیز پیوند مشروعیت سیاسی و مذهبی را نشان می‌داد[1] (اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۸: ۹٦، ۱۳٤)، همچون ساخت مجموعه مسجد و مدرسه ناصری (۱۲۹۹-۱۲۹٤ق) که حمایت شاه از علم و دین را نشان می‌داد(Amanat, 2017: 331-332). بااین‌حال نهضت تنباکو مهم‌ترین چالش دینی او بود؛ فتوای میرزا حسن شیرازی که استعمال تنباکو را حرام اعلام کرد نشان داد مرجعیت دینی می‌تواند در برابر اقتدار شاه بایستد تا آنجا که حتی زنان حرمسرا نیز از مرجع تقلید پیروی کردند نه از شاه(توکلی و بیگدلی، ۱٤۰۲: ٦٤) و نشان داد اقتدار مجتهدین در مواردی بر اقتدار سیاسی شاه برتری دارد و رابطهٔ علما با دربار به‌ویژه با اقدامات فرنگی‌مآبانه دولت رو به تیرگی نهاد(امیدی، ۱٤۰۰: ۲۳۱-۲۲۳).

۳.۵.۲. مشروعیت نمادین و تشریفاتی

نماد شیر و خورشید بر اسناد رسمی و بناهای سلطنتی و تصویر تاج شاهی در روزنامه

---

۱. برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ تکیهٔ دولت و اهمیت سیاسی- مذهبی این بنا (نک: گلجان و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۰۵-۱۲۱؛ احمدی و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۹-٤۹)

ایران اقتدار سلطنت را نمایش می‌داد(شیخ‌نوری و علیزاده بیرجندی، ۱۳۸۸: ٦۸-٦۷). ساخت هشت کاخ و چندین باغ سلطنتی از جمله شمس‌العماره(تکمیل ۱۲۸٤ق) با ساعت اهدایی ملکه ویکتوریا پیوند شکوه گذشته و مدرنیتهٔ غربی را نشان می‌داد. چاپ منظم تصویر شاه در روزنامه‌های دولتی از ۱۲۷۷ق و انتشار تمبرهای دارای تصویر او و نشان شیر و خورشید از ۱۲۸۵ق ابزار تازه‌ای برای مشروعیت‌بخشی بصری و بازتاب برنامه‌های مدرنیزه‌سازی بود. حمایت از نقاشانی چون صنیع‌الملک و کمال‌الملک و تأسیس دارالصنایع توسط امیرکبیر نیز حمایت شاه از هنر و صنایع ایرانی را نشان می‌داد(Amanat, 2017: 332-342).

٤.۵.۲. مشروعیت عملکردی و اداری؛ نقش امیرکبیر در تثبیت حکومت

امیرکبیر ارتش را از ضروریات بازسازی دولت می‌دانست و تلاش‌های او برای گسترش ارتش(۱۳۷،۲٤۸ نفر در ۱۲٦۸ق) و تأسیس دارالفنون به‌عنوان نخستین نهاد آموزشی غربی ایران مشروعیت عملکردی حکومت را تقویت کرد(اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ۲۱۳- ۲۱۵؛ هدایت، ۱۳۷۳: ٤۷۰؛ Amanat, 2017: 294). تلاش برای ایجاد دیوانخانه عدالت و تدوین نظام‌نامه قضایی در دورهٔ صدارت سپهسالار نظم قضایی تازه‌ای پدید آورد(اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷الف: ۲۲۰-۲۱۹؛ Bakhash, 1978: 43-46). توسعهٔ تهران، احداث جاده‌ها، چاپارخانه‌ها و خطوط تراموا نیز مشروعیت دولت را به‌عنوان عامل پیشرفت تقویت می‌کرد(اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۷ب: ۱٦۷۱، ۱۲٤۲، ۱۵٦۷-۱۵٦٦، ۱۸۹۸، ۷۸۲؛ وقایع اتفاقیه، شماره‌های ۲۹، ٦۷، ۸۰، ۱۲٤). تشکیل وزارتخانه‌های مالیه، خارجه، جنگ، داخله و عدلیه(اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۸: ٤۱٦-٤۱۳) با هدف پرهیز از تمرکز قدرت در دست شخص صدراعظم صورت گرفت(پولاک، ۱۳٦۸: ۲۹۱)[1] هرچند کمبود منابع و مقاومت نخبگان محافظه‌کار مانع موفقیت کامل اصلاحات شد.

۵.۵.۲. مشروعیت بین‌المللی و دیپلماتیک

سفرهای ناصرالدین‌شاه به اروپا در ۱۲۹۰، ۱۲۹۵ و ۱۳۰٦ق و دیدار با تزار الکساندر

۱. برای مطالعهٔ بیشتر در این خصوص (نک: سادات‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۲۱-۱٤۱)

دوم، ملکه ویکتوریا، امپراتور فرانتس‌جوزف و بیسمارک تصویر ایران را به‌عنوان حکومتی صاحب‌منزلت تقویت کرد و به مشروعیت داخلی او نیز یاری رساند؛ او توانست از موقعیت حائل ایران میان روسیه و بریتانیا بهره ببرد(Amanat, 2017: 312-318). اعطای امتیازاتی چون بانک شاهی (۱۲٦۷ق) از سویی نشانه ضعف مشروعیت و از سوی دیگر تلاش برای توسعه اقتصادی بود(قربانیان، ۱۳۹۰: ۱۵٤-۱۳۷)؛ نظام مالیاتی ناکارآمد با درآمدی حدود ۳،۱۷۷،۰۰۰ تومان در ۱۲٦۸-۱۲٦۷ق (Amanat, 2017: 293) و آمیختگی خزانه دولتی با ثروت شخصی شاه (هدایت، ۱۳۸۰: ۲۹۹) بر این وابستگی می‌افزود.

٦.۵.۲. ابزارهای مدیریت، سرکوب و مشروعیت رسانه‌ای

تأسیس ادارهٔ سانسور (اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۸: ۱۵۹/۱-۱۱۹؛ زرگری نژاد و دیگران، ۱۳۹۹ک ٤۳-۵۹) در پی انتشار رساله‌ای هجوآمیز درباره شاه از سوی شیخ هاشم شیرازی(اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۷ب: ۲٦۱، ۲۷۳، ۲۹٦، ۳٤٦، ۳۵۵، ٤۰۰؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۸: ۱۵۹/۱، ۵۲۱) و تأسیس اداره نظمیه به‌ریاست کنت دومونت‌فُرت پس از شورش‌های نان ۱۲۷۸-۱۲۷۷ق (اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۸: ۱٦٤/۱) با کتابچه قانون کنت زیربنای قوانین مجازات بعدی ایران را ساخت و ابزار سرکوب مخالفان بود همچون تبعید مجرمان به بلوچستان و سیستان به شیوهٔ اروپایی (روزنامه ایران، شمارهٔ ٤۸: ۱). توانایی سرکوب شورش‌های متعدد این دوره عامل مهمی در تداوم حکومت بود (پاشازاده و همکاران، ۱٤۰٤: ٦۲ و٦۳). در دورهٔ ناصری شورش‌های متعددی رخ داد[۱]

۱. برای بررسی شورش‌های متعدد این دوره نک: شورش فضلعلی‌خان در کرمان (سپهر، ۱۳۷۷: ۱۰۰۲/۳)؛ فتنهٔ سالار (همان، ۹۸٦/۳)؛ شورش سربازان بر امیرنظام اتابک اعظم (همان، ۱۰۰٦/۳)؛ شورش بابی‌ها در مازندران (همان، ۱۰۱٤/۳)؛ درگیری روحانیون تبریز در مورد تکفیر شیخ احمد احسائی توسط میرزا احمد مجتهد (اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۸: ۱٦۲/۱)؛ فتنهٔ قره‌العین (سپهر، ۱۳۷۷: ۳/ ۱۹۹۷)؛ شورش بابی‌ها در زنجان (همان، ۱۳۷۷: ۱۰۵۸/۳)؛ شورش اشرار اصفهان و درگیری غلامحسین خان سپهدار حاکم اصفهان با آن‌ها (همان، ۱۳۷۷: ۱۰۷۸/۳)؛ فتنهٔ حکام باجلان و بختیاری (همان، ۱۳۷۷: ۱۰۸۷/۳)؛ شرارهای قبیله بسحاق (همان، ۱۳۷۷: ۱۰۸۸/۳)؛ شورش بابی‌ها به سرکردگی ملاحسین بشرویه‌ای (اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۸: ۱٦۲/۱)؛ غائلهٔ اهالی تبریز به جهت ظهور کرامتی از بقعهٔ

که حکومت مجبور به سرکوب آن‌ها شد(پیری و عسکرانی، ۱٤۰٤: ٤٤و٤۳). چاپ روزنامه‌هایی چون وقایع اتفاقیه و ایران[۱](قاسمی، ۱۳۸۰: ۱۱٤٥/۲–۱۲٥۱) و گسترش خط تلگراف از ۱۲۷٥ق(وقایع اتفاقیه، ۱۲۷۱ق: شمارهٔ ۲۳۱) و خدمات پستی غربی حکومت را در چشم اروپاییان پیشرو نشان می‌دادند و ابزار نظارت مرکزی بر ایالات نیز بودند(فولادوند و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۱۱–۱۰۸؛ متولی و فراهانی، ۱۳۹۷: ۹٤–۷۹).

۷.٥.۲. بحران‌های مشروعیت ناصرالدین‌شاه

از کف‌رفتن هرات و بمباران محمره در ۱۲۷۳ق، قحطی بزرگ ۱۲۸۸ق[۲]، فساد و رشوه خواری صدراعظمانی چون امین‌السلطان (رحمانی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱٥۳–۱۲۷) و اعطای امتیازات رویتر و رژی به بیگانگان مشروعیت شاه را به‌شدت تضعیف کرد. جنبش تنباکو بزرگ‌ترین بحران مشروعیت این دوره بود که نشان داد مردم می‌توانند در برابر اقتدار شاه بایستند. حذف صدراعظم‌های متوالی(امیرکبیر، نوری، مشیرالدوله) و

صاحب‌الامر واقع در میدان صاحب الزمان(عج) (سپهر، ۱۳۷۷: ۳/ ۱۱۰۷)؛ فتنهٔ شیخ نصرخان حاکم بندر بوشهر (اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۸: ٦٤/۱)؛ شورش سید یحیی دارابی در تبریز و دعوت مردم به آئین باب (سپهر، ۱۳۷۷: ۳/ ۱۱۰٥)؛ شورش شیخ حسین خان(عموی شیخ نصرخان) (اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۸: ۱٦٤/۱)؛ شورش امام‌ویردی خان نیشابوری (سپهر، ۱۳۷۷: ۳/ ۱۱۲۲)؛ یاغی‌گری ترکمن‌ها و حمله به کاروان زائران مشهد مقدس (همان، ۱۳۷۷: ۳/ ۱۱۳۲)؛ شورش عده‌ای از مردم لار (همان، ۱۳۷۷: ۳/ ۱۱۲٤)؛ آغاز فتنهٔ تیمور از قبیلهٔ کوران قلعه زنجیری و ادعای او مبنی بر نیابت امام زمان(عج) (همان، ۱۳۷۷: ۳/ ۱۱۸۰)؛ فتنهٔ قبائل بلوچ (اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۸: ٦٤/۱)؛ فتنهٔ اشرار خوانسار (همان، ۱۳٦۸: ٦٥/۱)؛ شورش بابیان به رهبری ملاشیخعلی (سپهر، ۱۳۷۷: ۳/ ۱۱۸٤–۱۱۸٥)؛ حملات ترکمان‌ها در خراسان (همان، ۱۳۷۷: ۳/ ۱۱۹۲)؛ شورش میرزا رفیع‌خان فورگی (اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۸: ۱۱۳٤/۲)؛ شورش اهالی قلعه گزیک و طاقان در خراسان (همان، ۱۳٦۸: ۱۱۳٤/۲)؛ شرارت‌های طوایف کاکاوند و خالدوند در لرستان (همان، ۱۳٦۸: ٦٦/۱)؛ شورش بابیان تبریز (همان، ۱۳٦۸: ٦٦/۱)؛ شرارت‌های محمدعلی بختیاری هفت لنگ (همان، ۱۳٦۸: ٦۷/۱)؛ شورش جعفرخان کلاتی (همان، ۱۳٦۸: ٦۷/۱)؛ حملات افاغنه به قاینات و دفع آن‌ها توسط میرعلم خان حاکم قاینات (همان، ۱۳٦۸: ٦۰/۱)؛ شرارت ترکمن‌های سرخس، مرو، تکه و قاری قلعه (همان، ۱۳٦۸: ۷۱/۱)؛ شرارت‌های ایل سگوند لرستان (همان، ۱۳٦۸: ۷٤/۳). برای مطالعهٔ بیشتر (نک: شیخ نوری و دیگران، ۱۳۸۸: ٤۹–۷٦)

۱. نک به: روزنامهٔ ایران، شمارهٔ ۲۳، چهارشنبه ۱٦ ربیع الثانی ۱۲۸۸.

۲. برای مطالعهٔ بیشتر در این خصوص (نک: اوکازاکی، ۱۳٦٥: ۲۸–٤۱؛ گرنی، ۱۳۸۷: ۹٥–۱۰۹)

ظهور منتقدانی چون میرزا ملکم‌خان و زین‌العابدین مراغه‌ای نیز فاصلهٔ نخبگان از شاه را نشان داد؛ پولاک از عدم محبوبیت شاه سخن گفت(پولاک، ۱۳٦۸: ۲۹۸) و اعلان‌های هجوآمیز علیه او منتشر می‌شد(اعتمادالسلطنه، ۱۳٦۷ج: ۳٦۰). سرانجام در ۱۳۱۳ق در شب جشن پنجاهمین سال سلطنتش به‌دست میرزا رضا کرمانی شاگرد سیدجمال‌الدین اسدآبادی به قتل رسید، رویدادی که پایان دورانی را نشان می‌داد که باور به شاه به‌عنوان نماد ثبات از بین رفته بود(Bakhash, 1978: 317).

۳.نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی مبانی مشروعیت در دورهٔ چهار پادشاه نخست قاجار نشان می‌دهد این سلسله با ساختاری پیچیده و چندلایه از مشروعیت‌سازی روبه‌رو بود که طی بیش از یک قرن دستخوش تحولات بنیادین شد. آقامحمدخان با تکیه بر قدرت نظامی، وحدت ایلی–قبیله‌ای و ادعای احیای مرزهای تاریخی مشروعیتی کارآمد اما شکننده بنا نهاد که فقدان نسب مقدس، خشونت افراطی و ضعف نهادسازی محدودیت‌های جدی برایش پدید آورد. فتحعلی‌شاه با سلطنتی نزدیک به چهار دهه گذار از مشروعیت نظامی به مشروعیت فرهنگی را محقق ساخت و از طریق تلفیق عناصر پیش از اسلام و اسلامی–شیعی، حمایت از هنر، ساخت نقش‌برجسته‌های ساسانی، تأکید بر دایرهٔ عدالت و روابط دیپلماتیک با اروپا ساختاری چندبعدی بنا نهاد هرچند شکست‌های نظامی و عهدنامه‌های ننگین گلستان و ترکمانچای ضربه‌ای جدی به آن وارد کرد. محمدشاه در دورهٔ کوتاه و بحران‌زده خود شاهد فرسایش شدید مشروعیت قاجاری بود؛ قتل قائم‌مقام، انتصاب میرزا آقاسی فاقد لیاقت، بیماری مزمن، فساد اداری و شورش‌های ایلی متعدد شکاف میان ادعای شاه عادل و واقعیت ناکارآمدی را به‌کلی آشکار کرد. ناصرالدین‌شاه در شرایطی بحرانی به قدرت رسید و با بهره‌گیری از اصلاحات امیرکبیر و ابزارهای نوین (دارالفنون، نظمیه، وزارتخانه‌های مدرن، روزنامه‌ها، تلگراف، تمبر پستی و سفرهای اروپایی) کوشید مشروعیت را بر پایه‌های سلسله‌ای، دینی، نمادین، عملکردی و بین‌المللی بازسازی کند؛ اما فساد گسترده، امتیازدهی به بیگانگان، قحطی بزرگ ۱۲۸۸ق و به‌ویژه جنبش تنباکو که برای نخستین‌بار اقتدار مرجعیت دینی را بر

اقتدار سیاسی شاه برتری داد مشروعیت او را متزلزل ساخت تا سرانجام در ۱۳۱۳ق به قتل رسید. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد سقوط قاجار نه نتیجهٔ عوامل خارجی و یا تصادفی بلکه فرآیندی درونی از فرسایش تدریجی مشروعیت بود که ریشه در شکاف فزاینده میان ادعای الهی قدرت و واقعیت فساد و ناکارآمدی، میان تصویر شاه عادل و تجربه زیسته مردم و میان ادعای احیاگری شکوه ایران و ازدست‌دادن سرزمین‌های وسیع داشت؛ درنهایت تجربهٔ حکومت قاجار نشان می‌دهد مشروعیت دارایی ثابتی نیست بلکه سرمایه‌ای شکننده است که باید پیوسته بازتولید و با شرایط متحول تطبیق داده شود و زمانی که این بازتولید با شکست روبه‌رو شد راه برای تحولات بنیادین بعدی همچون انقلاب مشروطیت گشوده شد.

فهرست منابع

احمدزاده، محمد امیر (۱٤۰۰)، *کلان روایت‌ها در تاریخ‌نگاری ایران دوره قاجار (۱۲۱۰–۱۲٦٤ ه.ق)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

احمدزاده، محمد امیر و ظریفه کاظمی (۱٤۰۱)، «زن در عرصه سیاست ایران مطالعه موردی دوره قاجار (مهدعلیای سوم)»، *جستارهای سیاسی معاصر*، دوره ۱۳، شماره ۲، شماره پیاپی ٤٤، تابستان ۱٤۰۱، صص ۳–۳۰.

احمدی، علیرضا و نصرالله پورمحمدی املشی (۱۳۹۹)، «تشریفات مذهبی دوره ناصرالدین‌شاه قاجار؛ با تأکید بر ساختمان تکیه‌دولت»، *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*، دوره ۱۳، شماره ٤، شماره پیاپی ۵۲، زمستان ۱۳۹۹، صص ۲۹–٤۹.

اسکندربیک ترکمان منشی (۱۳۷۷)، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تصحیح و مقدمه: ایرج افشار، تهران: انتشارات امیرکبیر.

اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا (۱۳۷۰)، *اکسیر التواریخ (تاریخ قاجاریه از آغاز تا سال ۱۲۵۹ ه.ق)*، به اهتمام: جمشید کیانفر، تهران: موسسه انتشارات ویسمن.

اعتمادالسلطنه، محمدحسن بن علی (۱۳۵۷)، *صدرالتواریخ (یا تاریخ صدور قاجار)*، تصحیح و تحشیه: محمد مشیری، تهران: انتشارات روزبهان.

اعتمادالسلطنه، محمدحسن بن علی (۱۳٦۷الف)، *مرآت البلدان*، تصحیح: عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

اعتمادالسلطنه، محمدحسن بن علی (۱۳٦۷ب)، *تاریخ منتظم ناصری*، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.

اعتمادالسلطنه، محمدحسن بن علی (۱۳٦۷ج)، *مرآت البلدان*، با تصحیحات و حواشی و فهارس به کوشش

عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث، تهران: دانشگاه تهران.
اعتمادالسلطنه، محمدحسن بن علی (۱۳٦۷د)، *روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه*، به کوشش: ایرج افشار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
اعتمادالسلطنه، محمدحسن بن علی (۱۳٦۸)، *المآثر و الآثار*، تصحیح: ایرج افشار، ج ۱، تهران: انتشارات اساطیر.
اکبری‌معلم، علی (۱۳۸۳)، «مشروعیت و مقبولیت ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی(ره)»، *علوم سیاسی*، شمارهٔ ۲۵.
الگار، حامد (۱۳٦۹)، *دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دورهٔ قاجار*، ترجمه: ابوالقاسم سرّی، تهران: انتشارات توس.
امیدی، بهروز (۱٤۰۰)، *مناسبات روحانیت و حکومت در عصر ناصرالدین شاه قاجار*، رساله دکتری، واحد بین الملل، دانشگاه شیراز.
انصاری، محمدحسن (۱۳۸۰)، *جنبش اصولی و اخباری و پیامدهای آن در دورهٔ قاجار*، پایان نامه کارشناسی ارشد، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز.
اوکازاکی، شوکو (۱۳٦۵)، «قحطی بزرگ سال ۱۲۸۸ در ایران»، ترجمهٔ هاشم رجب زاده، *آینده*، سال دوازدهم، شماره ۱ و ۲ و ۳، صص ۲۸-٤۱.
اولیویه (۱۳۷۱)، *سفرنامه اولیویه: تاریخ اجتماعی- اقتصادی ایران در دوران آغازین عصر قاجار*، ترجمهٔ محمدطاهر میرزا، تصحیح و حواشی: غلامرضا ورهرام، تهران: انتشارات اطلاعات.
آدمیت، فریدون، ناطق، هما (۱۳۵٦)، *افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار*، تهران: انتشارات آگاه.
آصف، محمد هاشم (۱۳۵۷)، *رستم التواریخ*، تصحیح و تحشیه: محمد مشیری، ج ۱، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی؛ با همکاری امیرکبیر.
آقازاده، جعفر (۱۳۹٦)، «احیای مرزهای تاریخی ایران در دورهٔ آقامحمدخان قاجار»، *مطالعات تاریخ انتظامی*، ٤ (۱۵)، صص ٦۷-۸٤.
آقازاده، جعفر (۱۳۹٦)، «اقدامات فتحعلی‌شاه قاجار برای کسب مشروعیت سیاسی براساس روش‌های جاری در دورهٔ اسلامی»، *پژوهش‌های تاریخی*، ۹ (۱)، صص ۱۰۷-۱۲٦.
آقازاده، جعفر، حسینی، سجاد (۱۳۹٦)، «منابع مشروعیت حکومت آقامحمدخان قاجار»، *جستارهای تاریخی*، ۸ (۲)، صص ۱۷۱-۱۹۸.
آقاسی ایروانی، عباس (۱۳۸٦)، «چهار فصل سلطانی و شیم فرخی»، *سیاست‌نامه‌های قاجاری: رسایل سیاسی*، ج ۱، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، صص ٤٦۳-٤۸۵.
پاشازاده، غلامعلی، اروجی، فاطمه، عیوضی، جبرائیل (۱٤۰٤)، «نان و جنگ داخلی تبریز در دورهٔ استبداد صغیر»، *مطالعات تاریخ فرهنگی (پژوهش نامه انجمن ایرانی تاریخ)*، ۱۷ (٦٦)، صص ۵۹-۸٤.
پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳٦۸)، *سفرنامه پولاک: ایران و ایرانیان*، ترجمه: کیکاووس جهانداری، تهران: انتشارات خوارزمی.
پیری، محمد، عسکرانی، محمدرضا (۱٤۰٤)، «جایگاه اجتماعی لوتی‌ها و نقش آنان در آشوب‌های سیاسی دورهٔ

قاجار با تکیه‌بر نهضت مشروطیت»، *مطالعات تاریخ فرهنگی (پژوهش‌نامه انجمن ایرانی تاریخ)*، ۱۷ (٦۳)، صص ۳۱-٦٤.

تکمیل همایون، ناصر (۱۳۹٤الف)، *خاستگاه تاریخی ایل قاجار*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

تکمیل همایون، ناصر (۱۳۹٤ب)، *ره آغاز فرمانروایی ایل قاجار*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

توکلی، فائزه، بیگدلی، علی (۱٤۰۲)، «حضور زنان در جنبش‌های اجتماعی از بلوای سیاسی نان تا جنبش مشروطه (۱۲٦۸-۱۲۰۹هجری شمسی)»، *مجله تحقیقات تاریخ اقتصادی ایران*، ۱۲ (۱)، صص ۵۱-۷٦.

جهانسوز، رضا (۱۳۳۳)، *تاریخ بنیان قاجار: پیدایش طایفه قاجار تا حرکت آقا محمدخان کبیر*، تهران: بی‌نا.

جهانگیر میرزا (۱۳۸٤)، *تاریخ نو (شامل حوادث دورهٔ قاجاریه)*، به سعی و اهتمام: عباس اقبال آشتیانی، تهران: علم.

حائری، عبدالهادی (۱۳۸۰)، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران: با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

حشمتی، احمدرضا و فریبرز دولت آبادی (۱۳۹۹)، «مقدمه‌ای بر شناخت معماری کاخ‌های تهران در دوره قاجار»، *مطالعات باستان شناسی پارسه*، دوره ٤، شماره ۱٤، صص ۱٦۷-۱۸۳.

حشمتی، مریم (۱٤۰۳)، «تاثیرات زنان دربار قاجار بر اوضاع سیاسی کشور»، *گذر تاریخ*، سال اول، شماره ۳، صص ۵۳-۷۲.

خاوری شیرازی، فضل الله (۱۳۸۰)، *تاریخ ذوالقرنین*، تصحیح و تحقیق: ناصر افشارفر، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

خودداری نایینی، سعید (۱۳۹۰)، «شهنشاهنامه فتحعلی خان صبا: نسخه ۵۹۹۸ کتابخانه ملک»، *مجله آینه میراث*، ۹ (۱)، پیاپی ٤۸، صص ٤۷-۷۰.

دهنوی، نظامعلی (۱۳۸۲)، «سازمان دیوانی و تحول آن در دورهٔ قاجار (عهد اول) ۱۲٦٤-۱۲۱۰ ه.ق»، *گنجینه اسناد*، شمارهٔ ٤۹ و ۵۰، صص ٤-۱۵.

رابی، جولین (۱٤۰۰)، *پرتره‌های سلطنتی قاجار*، مترجمان: علیرضا بهارلو و کیانوش معتقدی، تهران: نشر دانیار.

زرگری نژاد، غلامحسین (۱٤۰۲)، *برآمدن قاجار؛ تاریخ ایران از پایان عصر صفوی تا قتل آقامحمدخان قاجار*، تهران: انتشارات نگارستان اندیشه.

زرگری نژاد، غلامحسین، پروانه حسن زاده، هادی خانیکی و رضا شعبانی صمغ آبادی (۱۳۹۹)، «نخستین سانسورهای عصر ناصری»، *مسکویه*، شماره ۵٤، صص ٤۳-۵۹.

زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸٦)، «مقدمه»، *سیاست‌نامه‌های قاجاری: رسایل سیاسی*، ج۱، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

سادات نژاد، سیده فاطمه (۱۳۹۹)، «بررسی روند تغییر نهاد وزارت و ایجاد وزارتخانه‌های جدید در جریان انقلاب مشروطه ایران»، *مجله تاریخ ایران*، دوره ۱۳، شماره ۱، صص ۱۲۱-۱٤۱.

ساروی، محمدفتح الله بن محمدتقی (۱۳۷۱)، *تاریخ محمدی (احسن التواریخ)*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

سام، علی (۱۳۹۲)، *بررسی فرمان نویسی دوره اول قاجار*، تهران: انتشارات کلک زرین.
سام، علی (۱۳۹۷)، «گونه‌شناسی ازدواج سیاسی در خاندان حاکمه قاجار از تاسیس تا انقلاب مشروطه»، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ۹ (۳۱)، صص ۱۲۱-۱٤۲.
سپهر، محمدتقی بن محمدعلی (۱۳۷۷)، *ناسک التواریخ*، به اهتمام: جمشید کیانفر، تهران: انتشارات اساطیر.
سعیدی، حوریه (۱۳۷۵)، *گزیده فرمان‌ها*، زیرنظر: محمداسماعیل رضوانی، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
سومر، فاروق (۱۳۷۱)، *نقش ترکان آناطولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی*، ترجمه: احسان اشراقی و محمد تقی امامی، ویراستار: عبدالله فقیهی، تهران: نشر گستره.
شادقزوینی، پریسا، عبداله زاده نسودی، غزاله (۱٤۰۳)، «بررسی چگونگی تاثیرپذیری نقش برجسته‌های دورهٔ فتحعلی شاه قاجار از دورهٔ ساسانی»، *دوفصلنامه مطالعات هنرهای تجسمی*، ۱ (۱)، صص ۵-۱٤.
شمسی زاده ملکی، روح الله، آژند، یعقوب (۱٤۰٤)، «تحلیل بینامتنی و بیناگفتمانی نقش‌برجسته‌ی نبرد فتح‌علی‌شاه با شیر، شهروری»، *رهپویه هنرهای تجسمی*، ۸ (۱)، صص ۳۹-۵٤.
شیخ نوری، محمدامیر و زهرا علی زاده بیرجندی (۱۳۸۸)، «بحران مشروعیت دولت ناصری و تاثیر آن در گرایش ناصرالدین شاه به اصلاحات تجددگرایانه»، *تاریخ اسلام و ایران*، دوره ۱۹، شماره ۱، شماره پیاپی ۷۵، صص ٤۹-۷٦.
عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۰)، *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشر نی.
عباسپور، سید مصطفی (۱۳۹٤)، *کارنامه سیاسی محمد شاه قاجار*، پایان نامه کارشناسی ارشد، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی.
عبدالحسین نوائی (۱۳۷۷)، *ایران و جهان*، ج۱ و ج۲، تهران: موسسه نشر هما.
عضدالدوله، احمدمیرزا (۱۳۷٦)، *تاریخ عضدی*، با توضیحات و اضافاتی از: عبدالحسین نوائی، تهران: نشر علم.
عیاری، زین العابدین (۱۳۸٤)، *رساله تدابیر شاه و وزیر؛ در احوالات آقامحمدخان قاجار و وزیر او حاجی ابراهیم کلانتر اعتمادالدوله*، تصحیح: مهین دخت حاجیان پور، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
غفاری کاشانی، ابوالحسن (۱۳٦۹)، *گلشن مراد (تاریخ زندیه)*، تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، تهران: انتشارات زرین.
فاضل کاشانی (۱۳۸٦)، «توضیح‌المسائل»، *سیاست‌نامه‌های قاجاری: رسایل سیاسی*، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، ج۱، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
فتحعلی قاجار (۱۳٤٤)، *دیوان کامل اشعار فتحعلی‌شاه قاجار*، ج۱، تهران: کتابفروشی قائم مقام.
فتحعلیشاه قاجار (۱٤۰۱)، *ملوک الکلام*، تحریر میرزا محمدتقی علی آبادی مازندرانی، تصحیح سید سعید میرمحمد صادق، تهران: سنگلج.
فولادوند، عبدالرضا، ترابی فارسانی، سهیلا، ابطحی، علیرضا (۱۳۹۷)، «بررسی روند چگونگی شکل‌گیری و گسترش نهاد نوین پست در دورهٔ قاجار و پهلوی اول»، *پژوهشنامه تاریخ*، شمارهٔ ۵۱، صص ۱۰۵-۱۲۲.
فیرحی، داود (۱۳۷۸)، «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام»، تهران: نشر نی.
قاسمی، سید فرید (۱۳۸۰)، *سرگذشت مطبوعات ایران: روزگار محمدشاه و ناصرالدین شاه*، تهران: سازمان

چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
قاضی طباطبایی، حسن (۱۳٤۸)، «ارشاد نامه میرزای قمی»، *زبان و ادب فارسی*، دورهٔ ۲۰، شمارهٔ ۸۷، صص ۳٦۵–۳۸۳.
قدیمی قیداری، عباس (۱۳۸۹)، «بحران جانشینی در دولت قاجار (از تأسیس تا جلوس محمد شاه قاجار)»، *پژوهش‌های تاریخی*، دوره ۲، شماره ۱، شماره پیاپی ۱، اردیبهشت ۱۳۸۹، صص ۸٦–۱۰٦.
قربانیان، محمد (۱۳۹۰)، «زمینه‌ها و بسترهای تشکیل بانک شاهنشاهی در ایران»، *فصلنامه تاریخ روابط خارجی*، دورهٔ ۱۳، شمارهٔ ٤۹، صص ۱۳۷–۱۵٤.
قره داغی، معصومه، فریدی، محمد، صادقی گندمانی، مقصودعلی، کاظمی راشد، منیره (۱۳۹۷)، «واکاوی شورش‌های متقارن عصر نادری متأثر از احساس محرومیت نسبی»، *مطالعات تاریخ فرهنگی (پژوهش‌نامه انجمن ایرانی تاریخ)*، ۱۰ (۳۸)، صص ۸۳–۱۱۱.
کاظمی موسوی، احمد (۱۳۹۷)، *خاقان صاحب‌قران و علمای زمان: نقش فتحعلی‌شاه قاجار در شکل‌گیری روندها و نهادهای مذهبی نو*، تهران: نشر آگاه.
کرزن، جورج ناتانائیل (۱۳۷۳)، *ایران و قضیه ایران*، ترجمهٔ غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
کشفی دارابی، سیدجعفر بن ابی‌اسحاق (۱۳۸٦)، «میزان‌الملوک و الطوائف و صراط‌المستقیم فی سلوک‌الخلائف»، *سیاست‌نامه‌های قاجاری: رسایل سیاسی*، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، ج۱، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۹۳.
کلانتر فارس، میرزا محمد (۱۳٦۲)، *روزنامه میرزا محمد کلانتر فارس*، به اهتمام: عباس اقبال آشتیانی، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی و کتابخانه طهوری.
کلهرودی، سید نوید (۱٤۰۲)، «خیال اجتماعی ایرانیان، ابزارهای تداوم مفهوم شاهنشاه در ایران عصر قاجار»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، دورهٔ ۱۹، شمارهٔ ۱، صص ۱۹۳–۲۳۰.
کوهمره‌ای، زین‌العابدین (۱۳۸٤)، *رساله تدابیر شاه و وزیر؛ در احوالات آقامحمدخان قاجار و وزیر او حاجی ابراهیم کلانتر اعتمادالدوله*، تصحیح: مهین دخت حاجیان‌پور، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
گرنی، جان (۱۳۸۷)، *قحطی بزرگ ۱۲۸۸ قمری*، ترجمهٔ منصور صفت گل، قم: کتابخانه بزرگ آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
متولی، عبدالله، حسین آبادی فراهانی، شبنم (۱۳۹۷)، «بررسی کارکردهای تمبر پستی در دوران قاجار و پهلوی اول»، *پژوهش‌های تاریخی*، دورهٔ ۱۰، شمارهٔ ۱، صص ۷۹–۹٤.
محمدزاده، اسدالله، پورمحمدی املشی، نصراله، رحیمی، عبدالرفیع (۱٤۰۰)، «جایگاه سفرنامه‌های فرانسویان در حفظ روابط فرهنگی ایران و فرانسه در قرن ۱۸ م»، *پژوهش‌های زبان و ترجمه فرانسه*، دورهٔ ٤، شمارهٔ ۱، صص ۱۸۸–۲۰۸.
مرتضوی، مرضیه و مهتا باصفا (۱۳۹۹)، «رقم‌ها و فرمان‌های صفوی و قاجار»، تهران: موسسه کتابخانه و موزه ملی ملک.
مروزی خراسانی، میرزامحمدصادق (۱۳۸٦)، «شیم عباسی»، *سیاست‌نامه‌های قاجاری: رسایل سیاسی*، به کوشش

غلامحسین زرگری‌نژاد، ج۱، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
مروزی، میرزا محمدصادق همای (۱٤۰۱)، *رساله راحه الارواح*، به کوشش: محمد جعفری (قنواتی)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
مفتون دنبلی، عبدالرزاق‌بن‌نجفقلی (۱۳۸۳)، *ماثر سلطانیه (تاریخ جنگهای اول ایران و روس) به ضمیمه تاریخ جنگهای دورهٔ دوم از تاریخ ذوالقرنین*، تصحیح: غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران: موسسه انتشاراتی روزنامه ایران.
میرزا سمیعا (۱۳٦۸)، *تذکرهٔ الملوک*، به کوشش محمد دبیر سیاقی همراه با تعلیقات مینورسکی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
میرشریفی، فاطمه بیگم (۱۳۹۲)، *روحانیت شیعه در دورهٔ محمدشاه قاجار*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره) قزوین.
ناصرالدین، قاجار (۱۳۷۲)، *سفرنامه ناصرالدین شاه به عتبات*، به کوشش محمدرضا عباسی و پرویز بدیعی، تهران: انتشارات سازمان اسناد ملی ایران.
هدایت، رضاقلی (۱۳۷۳)، *فهرست التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
هدایت، رضاقلی (۱۳۸۰)، *تاریخ روضه الصفای ناصری*، ج۱۵، تهران: اساطیر.
هدایت، رضاقلی (۱٤۰۱)، «رساله راحه الارواح»، به کوشش محمد جعفری (قنواتی)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
همای مروزی، میرزا محمدصادق، *تاریخ جهان آرا*، نسخه ٤۲۹۹، موزهٔ ملک.
اورجانی، محمد حسین بدایع نگار، تاریخ فتحعلی شاه قاجار، نسخه کتابخانهٔ مرکزی تبریز، شمارهٔ ٤۲۵۹.

روزنامه

روزنامه ایران، شمارهٔ ٤۸، یکشنبه ۸ شعبان ۱۲۸۸.
روزنامه ایران، شمارهٔ ۲۳. چهارشنبه ۱٦ ربیع الثانی ۱۲۸۸.
روزنامه وقایع الاتفاقیه، شمارهٔ ۲۳، شوال ۱۲٦۷ ه.ق
روزنامه وقایع الاتفاقیه، شمارهٔ ٦۷، رجب ۱۲٦۸ ه.ق
روزنامه وقایع الاتفاقیه، شمارهٔ ۸۰، ۲۵ شوال ۱۲٦۸ ه.ق
روزنامه وقایع الاتفاقیه، شمارهٔ ۱۲٤، ۸ رمضان ۱۲٦۹ ه.ق
روزنامه وقایع الاتفاقیه، شمارهٔ ۲۳۱، شوال ۱۲۷۱ ه.ق

Amanat, A. (2001), "The Kayanid Crown and Qajar Reclaiming of Royal Authority", *Iranian Studies*, 34 (1-4), 17–30.
Amanat, A. (2017), *Iran: A Modern History*, New York: Yale University Press.
Arghiani, S., Zandiyeh, H., Abadian, H., Aghanouri, A. (2022), "The Sharia-Monarchy Discourse in the Early Qajar Era (1795-1847)", *Religious Inquiries*, 11 (2), 203-220.

Ashraf, Assef (2016), "The Politics of Gift Exchange in Early Qajar Iran, 1785-1834", *Comparative Studies in Society and History*, 58 (2), 550–576.
Ashraf, Assef (2018), "A Familial State: Elite Families, Ministerial Offices, and the Formation of Qajar Iran", *International Journal of Middle East Studies*, 51 (1), 43–64.
Ashraf, Assef (2018), "Copied and Collected: Firmans, Petitions, and the Political History of Qajar Iran", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 62 (5-6), 963–997.
Ashraf, Assef (2019), *The Persianate World: Rethinking a Shared Sphere* (co-edited with Abbas Amanat), Leiden and Boston: Brill.
Ashraf, Assef (2022), "Safavid Nostalgia in Early Qajar Chronicles", *The Contest for Rule in Eighteenth-Century Iran* (edited by Charles Melville), London: I.B. Tauris, 81–102.
Ashraf, Assef (2024), *Making and Remaking Empire in Early Qajar Iran*, Cambridge: Cambridge University Press.
Bakhash, Shaul (1971), "The Evolution of Qajar Bureaucracy: 1779–1879," *Middle Eastern Studies* 7, 139–68.
Bakhash, Shaul (1978), *Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform under the Qajars: 1858–1896*, London: Ithaca Press.
Bakhash, Shaul (1978), *Iran: Monarchy, Bureaucracy, and Reform Under the Qajars*, London: Ithaca Press.
Behrooz, Maziar (2023), *Interactions with the Modern World and the Struggle with Imperial Russia*, New York: I.B. Tauris.
Darling, Linda T. (2013), *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*, New York: Routledge.
Hairi, A. H. (1988), "The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shi'i Religious Leaders", *Middle Eastern Studies*, 24 (3), 271–286.
Helfgott, L. M. (1977), "Tribalism as a Socioeconomic Formation in Iranian History", *Iranian Studies*, 10 (1/2), 36–61.
Meredith, Colin (1971), "Early Qajar Administration: An Analysis of Its Development and Functions", *Iranian Studies*, 4 (2/3), 59-84.
Sheikholeslami, A. Reza (1978), "The Patrimonial Structure of Iranian Bureaucracy in the Late Nineteenth Century," *Iranian Studies* 11, 199–258.
Sheikholeslami, A. Reza (1997), *The Structure of Central Authority in Qajar Iran, 1871–1896*, Atlanta, Ga.: Scholars Press

Transliteration

Orjani, Mohammad Hossein Bada'e-Negar (n.d.), Tarikh-e Fath Ali Shah Qajar (The History of Fath Ali Shah Qajar), manuscript, Central Library of Tabriz, MS No. 4259.
Abbaspour, Seyyed Mostafa (2015), Karname-ye Siasi-ye Mohammad Shah Qajar (The Political Record of Mohammad Shah Qajar), MA thesis, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University.
Abdolhossein Nava'i (1998), Iran va Jahan (Iran and the World), Vols. 1–2, Tehran: Homa Publishing Institute.
Adamiat, Fereydoun, and Homa Nateq (1977), Afkar-e Ejtema'i, Siasi va Eqtesadi dar Asar-e Montasher-Nashodeh-ye Doran-e Qajar (Social, Political, and Economic Ideas in the Unpublished Works of the Qajar Period), Tehran: Agah Publications.
Aghasi Iravani, Abbas (2007), "Chahar Fasl-e Soltani va Shim-e Farrokhi" (The Four Royal Seasons and the Farrokhi Style), in Siasatnamehha-ye Qajarī: Rasa'el-e Siasi (Qajar Political Treatises: Political Epistles), Vol. 1, edited by Gholamhossein Zargarinejad, Tehran: Institute for Humanities Research and Development, 463–485.
Aghazadeh, Ja'far (2017), "Ehya-ye Marzha-ye Tarikhi-ye Iran dar Dowreh-ye Agha Mohammad Khan Qajar" (The Revival of Iran's Historical Borders during the

Reign of Agha Mohammad Khan Qajar), Motale'at-e Tarikh-e Entezami (Studies in Military and Police History), 4(15), 67–84.

Aghazadeh, Ja'far (2017), "Eqdamat-e Fath Ali Shah Qajar baraye Kasb-e Mashru'iyat-e Siasi bar Asas-e Raveshha-ye Jari dar Dowreh-ye Eslami" (Fath Ali Shah Qajar's Measures to Gain Political Legitimacy Based on Practices Prevailing in the Islamic Period), Pazhuheshha-ye Tarikhi (Historical Studies), 9(1), 107–126.

Aghazadeh, Ja'far, and Sajjad Hosseini (2017), "Manabe'-e Mashru'iyat-e Hokumat-e Agha Mohammad Khan Qajar" (Sources of Legitimacy of Agha Mohammad Khan Qajar's Government), Jostarha-ye Tarikhi (Historical Essays), 8(2), 171–198.

Ahmadi, Alireza, and Nasrollah Pourmohammadi Amlashi (2020), "Tashrifat-e Mazhabi-ye Dowreh-ye Naser al-Din Shah Qajar: ba Ta'kid bar Sakhteman-e Tekyeh Dowlat" (Religious Ceremonies during the Reign of Naser al-Din Shah Qajar, with Emphasis on the Tekyeh Dowlat Building), Faslnameh-ye Tahqiqat-e Farhangi-ye Iran (Quarterly Journal of Iranian Cultural Research), 13(4), Serial No. 52, Winter 2020, 29–49.

Ahmadzadeh, Mohammad Amir (2021), Kalan-Ravayatha dar Tarikhnegari-ye Iran dar Dowreh-ye Qajar (1210–1264 H.Q.) (Grand Narratives in Iranian Historiography during the Qajar Period, 1210–1264 AH), Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Ahmadzadeh, Mohammad Amir, and Zarifeh Kazemi (2022), "Zan dar Arse-ye Siasat-e Iran: Motale'e-ye Moredi-ye Dowreh-ye Qajar (Mahd-e Olya-ye Sevom)" (Women in the Political Arena of Iran: A Case Study of the Qajar Period [Mahd-e Olya III]), Jostarha-ye Siasi-ye Mo'aser (Contemporary Political Essays), 13(2), Serial No. 44, Summer 2022, 3–30.

Akbari Moallem, Ali (2004), "Mashru'iyat va Maqbuliyat-e Velayat-e Faqih az Didgah-e Emam Khomeini" (The Legitimacy and Acceptance of the Guardianship of the Islamic Jurist from Imam Khomeini's Perspective), Olum-e Siasi (Political Science), No. 25.

Alam, Abd al-Rahman (2011), Bonyadha-ye Elm-e Siasat (Foundations of Political Science), Tehran: Ney Publishing.

Algar, Hamid (1990), Din va Dowlat dar Iran: Naqsh-e Olama dar Dowreh-ye Qajar (Religion and State in Iran: The Role of the Ulama during the Qajar Period), translated by Abolqasem Serri, Tehran: Tous Publications.

Ansari, Mohammad Hassan (2001), Jonbesh-e Osuli va Akhbari va Payamadha-ye An dar Dowreh-ye Qajar (The Usuli and Akhbari Movements and Their Consequences during the Qajar Period), MA thesis, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Shiraz University.

Asef, Mohammad Hashem (1978), Rostam al-Tavarikh (The History of Rostam), edited and annotated by Mohammad Moshiri, Vol. 1, Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Ketabha-ye Jibi, in collaboration with Amir Kabir Publications.

Ayyari, Zeinolabedin (2005), Resaleh-ye Tadabir-e Shah va Vazir: dar Ahvalat-e Agha Mohammad Khan Qajar va Vazir-e u Haji Ebrahim Kalanter Etemad al-Dowleh (The Treatise on the Policies of the King and the Vizier: On Agha Mohammad Khan Qajar and His Vizier, Haji Ebrahim Kalanter Etemad al-Dowleh), edited by Mahindokht Hajianpour, Tehran: University Publishing Center.

Azod al-Dowleh, Ahmad Mirza (1997), Tarikh-e Azodi (The History of Azod al-Dowleh), with notes and additions by Abdolhossein Nava'i, Tehran: Elm Publications.

Curzon, George Nathaniel (1994), Iran va Qaziyye-ye Iran (Persia and the Persian Question), translated by Gholamali Vahid Mazandarani, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

Dehnavī, Nezam Ali (2003), "Sazman-e Divani va Tahavvol-e An dar Dowreh-ye Qajar (Ahd-e Avval), 1210–1264 H.Q." (The Administrative Organization and Its Transformation during the Qajar Period: The First Reign, 1210–1264 AH), Ganjineh-ye Asnad (Treasury of Documents), Nos. 49–50, 4-15.

Eskandar Beg Torkaman Monshi (1998), Tarikh-e Alam-ara-ye Abbasi (The History of the Abbasid World-Adorning), edited and introduced by Iraj Afshar, Tehran: Amir Kabir Publications.

Etemad al-Saltaneh, Mohammad Hassan ibn Ali (1978), Sadr al-Tavarikh (ya Tarikh-e Sodur-e Qajar) (The History of Qajar Prime Ministers), edited and annotated by Mohammad Moshiri, Tehran: Roozbehan Publications.

Etemad al-Saltaneh, Mohammad Hassan ibn Ali (1988), Mera'at al-Boldan (The Mirror of Countries), edited by Abdolhossein Nava'i and Mirhashem Mohaddes, Tehran: University of Tehran Press.

Etemad al-Saltaneh, Mohammad Hassan ibn Ali (1988), Mera'at al-Boldan (The Mirror of Countries), revised, annotated, and indexed by Abdolhossein Nava'i and Mirhashem Mohaddes, Tehran: University of Tehran.

Etemad al-Saltaneh, Mohammad Hassan ibn Ali (1988), Ruznameh-ye Khaterat-e Etemad al-Saltaneh (The Diary of Etemad al-Saltaneh), edited by Iraj Afshar, Tehran: Amir Kabir Publications.

Etemad al-Saltaneh, Mohammad Hassan ibn Ali (1988), Tarikh-e Montazam-e Naserī (The Ordered History of Naseri), edited by Mohammad Esma'il Rezvani, Tehran: Donyaye Ketab.

Etemad al-Saltaneh, Mohammad Hassan ibn Ali (1989), Al-Ma'aser va al-Asar (Monuments and Works), edited by Iraj Afshar, Vol. 1, Tehran: Asatir Publications.

E'tezad al-Saltaneh, Aliqoli Mirza (1991), Eksir al-Tavarikh (Tarikh-e Qajarieh az Aghaz ta Sal-e 1259 H.Q.) (The Elixir of Histories: The History of the Qajar Dynasty from Its Beginning to 1259 AH), prepared by Jamshid Kianfar, Tehran: Weisman Publications.

Fath Ali Qajar (1965), Divan-e Kamel-e Ash'ar-e Fath Ali Shah Qajar (The Complete Collection of Poems by Fath Ali Shah Qajar), Vol. 1, Tehran: Qa'em Maqam Bookshop.

Fath Ali Shah Qajar (2022), Moluk al-Kalam (The Kings of Eloquence), composed by Mirza Mohammad Taghi Aliabadi Mazandarani, edited by Seyyed Saeed Mirmohammad Sadeq, Tehran: Sangelaj Publications.

Fazel Kashani (2007), "Tozih al-Masa'el" (Explanatory Treatise on Practical Religious Rulings), in Siasatnamehha-ye Qajarī: Rasa'el-e Siasi (Qajar Political Treatises: Political Epistles), edited by Gholamhossein Zargarinejad, Vol. 1, Tehran: Institute for Humanities Research and Development.

Firahi, Davoud (1999), "Qodrat, Danesh va Mashru'iyat dar Eslam" (Power, Knowledge, and Legitimacy in Islam), Tehran: Ney Publishing.

Fouladvand, Abdolreza, Soheila Torabi Farsani, and Alireza Abtahi (2018), "Barrasi-ye Ravand-e Chegune-gi-ye Sheklgiri va Gostareش-e Nahad-e Novin-e Post dar Dowreh-ye Qajar va Pahlavi-ye Avval" (A Study of the Formation and Expansion of the Modern Postal Institution during the Qajar and Early Pahlavi Periods), Pazhuheshnameh-ye Tarikh (History Research Journal), No. 51, 105–122.

Ghaffari Kashani, Abolhasan (1990), Golshan-e Morad (Tarikh-e Zandiyeh) (The Garden of Murad: The History of the Zand Dynasty), edited by Gholamreza Tabataba'i Majd, Tehran: Zarrin Publications.

Gharahdaghi, Masoumeh, Mohammad Faridi, Maqsoud Ali Sadeghi Gandomani, and Monireh Kazemi Rashed (2018), "Vakay-e Shureshha-ye Motagharen-e Asr-e Naderi Mota'asser az Ehsas-e Mahroumiyat-e Nesbi" (An Analysis of Symmetrical Rebellions during the Naderian Era Influenced by the Feeling of Relative Deprivation), Motale'at-e Tarikh-e Farhangi (Pazhuheshnameh-ye Anjoman-e Irani-ye Tarikh) (Studies in Cultural History: Journal of the Iranian Historical Association), 10(38), 83–111.

Gurney, John (2008), Qom dar Qahṭi-ye Bozorg-e 1288 Qamari (Qom during the Great Famine of 1288 AH), translated by Mansour Safatgol, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Grand Library.

Ha'eri, Abdolhadi (2001), Nokhostin Royaruyiha-ye Andishegaran-e Iran: ba Do Roye-ye Tamaddon-e Bourgeoisie-ye Gharb (The First Encounters of Iranian Thinkers with the Two Facets of Western Bourgeois Civilization), Tehran: Amir Kabir Publications.

Hedayat, Rezaqoli (1994), Fehrest al-Tavarikh (The Index of Histories), edited by Abdolhossein Nava'i and Mirhashem Mohaddes, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Hedayat, Rezaqoli (2001), Tarikh-e Rowzat al-Safa-ye Naseri (The History of the Naseri Garden of Purity), Vol. 15, Tehran: Asatir Publications.

Hedayat, Rezaqoli (2022), "Resaleh-ye Rahat al-Arvah" (The Treatise on the Comfort of Souls), edited by Mohammad Ja'fari (Qanavati), Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Heshmati, Ahmadreza, and Fereydoon Dowlatabadi (2020), "Moqaddame'i bar Shenakht-e Me'mari-ye Kakhha-ye Tehran dar Dowreh-ye Qajar" (An Introduction to the Architecture of Tehran's Palaces during the Qajar Period), Motale'at-e Bastanshenasi-ye Parseh (Parseh Archaeological Studies), 4(14), 167–183.

Heshmati, Maryam (2024), "Tasirate Zanan-e Darbar-e Qajar bar Oza'-e Siasi-ye Keshvar" (The Influence of Qajar Court Women on the Political Situation of the Country), Gozar-e Tarikh (The Passage of History), 1(3), 53–72.

Homay Marvazi, Mirza Mohammad Sadeq (n.d.), Tarikh-e Jahan Ara (The World-Adorning History), Manuscript No. 4299, Malek Museum.

Jahangir Mirza (2005), Tarikh-e Now (Shamel-e Havadeth-e Dowreh-ye Qajarieh) (The New History: Including Events of the Qajar Period), prepared and edited by Abbas Eqbal Ashtiani, Tehran: Elm Publications.

Jahansuz, Reza (1954), Tarikh-e Bonyan-e Qajar: Peydayesh-e Taifa-ye Qajar ta Harekat-e Aqa Mohammad Khan-e Kabir (The History of the Foundation of the Qajar Dynasty: From the Emergence of the Qajar Tribe to the Campaign of Agha Mohammad Khan the Great), Tehran: n.p.

Kalanter-e Fars, Mirza Mohammad (1983), Ruznameh-ye Mirza Mohammad Kalanter-e Fars (The Diary of Mirza Mohammad, Governor of Fars), prepared by Abbas Eqbal Ashtiani, Tehran: Sanai Library and Tahouri Library Publications.

Kalhorudi, Seyyed Navid (2023), "Khayal-e Ejtema'i-ye Iranian: Abzarha-ye Tadavom-e Mafhum-e Shahanshah dar Iran-e Asr-e Qajar" (The Social Imagination of Iranians: Instruments for the Continuity of the Concept of Kingship in Qajar Iran), Pazhuheshnameh-ye Olum-e Siasi (Political Science Research Journal), 19(1), 193–230.

Kashfi Darabi, Seyyed Ja'far ibn Abi Ishaq (2007), "Mizan al-Moluk va al-Tava'ef va Sirat al-Mostaqim fi Soluk al-Khala'ef" (The Measure of Kings and Communities and the Straight Path in the Conduct of Caliphs), in Siasatnamehha-ye Qajarī: Rasa'el-e Siasi (Qajar Political Treatises: Political Epistles), edited by Gholamhossein Zargarinejad, Vol. 1, Tehran: Institute for Humanities Research and Development, 193.

Kazemi Mousavi, Ahmad (2018), Khaqan-e Sahebqeran va Olama-ye Zaman: Naqsh-e Fathali Shah Qajar dar Sheklgiri-ye Ravandha va Nahadha-ye Mazhabi-ye Now (The Qajar Monarch and the Religious Scholars of His Time: Fath Ali Shah Qajar's Role in the Formation of New Religious Trends and Institutions), Tehran: Agah Publishing.

Khavari Shirazi, Fazlollah (2001), Tarikh-e Zolqarnain (The History of Zolqarnain), edited and researched by Naser Afsharfar, Tehran: Organization for Printing and Publishing, Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Khodadadi Na'ini, Sa'id (2011), "Shahanshahnameh-ye Fathali Khan Saba: Noskhe-ye 5998-ye Ketabkhane-ye Malek" (The Shahanshahnameh of Fathali Khan Saba: Manuscript No. 5998 of the Malek Library), Majalle-ye Ayene-ye Miras (Ayene-ye Miras Journal), 9(1), Serial No. 48, 47–70.

Kuhmar'e'i, Zeinolabedin (2005), Resaleh-ye Tadabir-e Shah va Vazir: dar Ahvalat-e Agha Mohammad Khan Qajar va Vazir-e u Haji Ebrahim Kalanter Etemad al-Dowleh (The Treatise on the Policies of the King and the Vizier: On Agha Mohammad Khan Qajar and His Vizier, Haji Ebrahim Kalanter Etemad al-Dowleh), edited by Mahindokht Hajianpour, Tehran: University Publishing Center.

Maftun Donboli, Abdolrazzaq ibn Najafqoli (2004), Ma'aser-e Soltaniyeh (Tarikh-e Jangha-ye Avval-e Iran va Rus) be Zamime-ye Tarikh-e Jangha-ye Dowreh-ye Dovvom az Tarikh-e Zolqarnain (Royal Chronicles: The History of the First Russo-Iranian War, with an Appendix on the Second War from the History of Zolqarnain), edited by Gholamhossein Zargarinejad, Tehran: Iran Newspaper Publishing Institute.

Marvazi Khorasani, Mirza Mohammad Sadeq (2007), "Shim-e Abbasi" (The Abbasid Style), in Siasatnamehha-ye Qajarī: Rasa'el-e Siasi (Qajar Political Treatises: Political Epistles), edited by Gholamhossein Zargarinejad, Vol. 1, Tehran: Institute for Humanities Research and Development.

Marvazi, Mirza Mohammad Sadeq Homay (2022), Resaleh-ye Rahat al-Arvah (The Treatise on the Comfort of Souls), edited by Mohammad Ja'fari (Qanavati), Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Mirsharifi, Fatemeh Begom (2013), Ruhaniyat-e Shi'e dar Dowreh-ye Mohammad Shah Qajar (The Shiite Clergy during the Reign of Mohammad Shah Qajar), MA thesis, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin.

Mirza Samia (1989), Tazkerat al-Moluk (The Memorandum of Kings), edited by Mohammad Dabir-Siaqi, with annotations by Vladimir Minorsky, Tehran: Amir Kabir Publications.

Mohammadzadeh, Asadollah, Nasrollah Pourmohammadi Amlashi, and Abdolrafi Rahimi (2021), "Jaygah-e Safarnamehha-ye Faransaviyan dar Hefz-e Ravabet-e Farhangi-ye Iran va Faransé dar Qarn-e 18 Miladi" (The Role of French Travelogues in Preserving Cultural Relations between Iran and France in the 18th Century), Pazhuheshha-ye Zaban va Tarjome-ye Franseh (French Language and Translation Studies), 4(1), 188–208.

Mortazavi, Marzieh, and Mahta Basafa (2020), Raqamha va Farmanha-ye Safavi va Qajar (Documents and Decrees of the Safavid and Qajar Periods), Tehran: Malek National Library and Museum Institution.

Motavalli, Abdollah, and Shabnam Hosseinabadi Farahani (2018), "Barrasi-ye Karkardha-ye Tamبر-e Posti dar Dowran-e Qajar va Pahlavi-ye Avval" (A Study of the Functions of Postage Stamps during the Qajar and Early Pahlavi Periods), Pazhuheshha-ye Tarikhi (Historical Studies), 10(1), 79–94.

Nasir al-Din Qajar (1993), Safarnameh-ye Nasir al-Din Shah be Atabat (Nasir al-Din Shah's Travelogue to the Holy Shrines in Iraq), edited by Mohammadreza Abbasi and Parviz Badi'i, Tehran: National Archives of Iran Publications.

Okazaki, Shoko (1986), "Qaḥṭi-ye Bozorg-e Sal-e 1288 dar Iran" (The Great Famine of 1288 in Iran), translated by Hashem Rajabzadeh, Ayandeh (The Future), Year 12, Nos. 1–3, 28–41.

Olivier (1992), Safarnameh-ye Olivier: Tarikh-e Ejtema'i-Eqtesadi-ye Iran dar Doran-e Aghazin-e Asr-e Qajar (Olivier's Travelogue: The Social and Economic History of Iran in the Early Qajar Period), translated by Mohammad Taher Mirza, edited and annotated by Gholamreza Varahram, Tehran: Ettela'at Publications.

Omidī, Behrouz (2021), Monasebat-e Ruhaniyat va Hokumat dar Asr-e Naser al-Din Shah Qajar (Relations between the Clergy and the Government during the Reign of Naser al-Din Shah Qajar), PhD dissertation, International Campus, Shiraz University.

Pashazadeh, Gholamali, Fatemeh Orouji, and Jebraeil Ayouzi (2025), "Nan va Jang-e Dakheli-ye Tabriz dar Dowreh-ye Estebdad-e Saghir" (Bread and the Civil War in Tabriz during the Period of the Lesser Tyranny), Motale'at-e Tarikh-e

Farhangi (Pazhuheshnameh-ye Anjoman-e Irani-ye Tarikh) (Studies in Cultural History: Journal of the Iranian Historical Association), 17(66), 59–84.

Piri, Mohammad, and Mohammadreza Askarani (2025), "Jaygah-e Ejtema'i-ye Lutiha va Naqsh-e Anan dar Ashubha-ye Siasi-ye Dowreh-ye Qajar ba Tekye bar Nehzat-e Mashrutiyat" (The Social Status of Luti Groups and Their Role in the Political Unrest of the Qajar Period, with Particular Reference to the Constitutional Movement), Motale'at-e Tarikh-e Farhangi (Pazhuheshnameh-ye Anjoman-e Irani-ye Tarikh) (Studies in Cultural History: Journal of the Iranian Historical Association), 17(63), 31–64.

Pollak, Jakob Eduard (1989), Safarnameh-ye Pollak: Iran va Iraniyan (Pollak's Travelogue: Iran and the Iranians), translated by Kikavous Jahandari, Tehran: Kharazmi Publications.

Qadimi Qeydari, Abbas (2010), "Bohran-e Janeshini dar Dowlat-e Qajar (az Tasis ta Jolus-e Mohammad Shah Qajar)" (The Succession Crisis in the Qajar State: From Its Establishment to the Accession of Mohammad Shah Qajar), Pazhuheshha-ye Tarikhi (Historical Studies), 2(1), Serial No. 1, May 2010, 86–106.

Qasemi, Seyyed Farid (2001), Sargozasht-e Matbu'at-e Iran: Roozegar-e Mohammad Shah va Naser al-Din Shah (The History of the Iranian Press: The Era of Mohammad Shah and Naser al-Din Shah), Tehran: Organization for Printing and Publishing, Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Qazi Tabataba'i, Hassan (1969), "Ershadnameh-ye Mirza-ye Qomi" (The Guidance Treatise of Mirza Qomi), Zaban va Adab-e Farsi (Persian Language and Literature), Vol. 20, No. 87, 365–383.

Qorbaniyan, Mohammad (2011), "Zamineha va Bastarha-ye Tashkil-e Bank-e Shahanshahi dar Iran" (The Background and Circumstances of the Establishment of the Imperial Bank of Persia), Faslnameh-ye Tarikh-e Ravabet-e Khareji (Quarterly Journal of Foreign Relations History), Vol. 13, No. 49, 137–154.

Raby, Julian (2021), Portrait-haye Saltanati-ye Qajar (Qajar Royal Portraits), translated by Alireza Baharloo and Kianoush Mo'taqedi, Tehran: Daniar Publications.

Sadatnejad, Seyyedeh Fatemeh (2020), "Barrasi-ye Ravand-e Taghyir-e Nahad-e Vezarat va Ijad-e Vezaratkhanehha-ye Jadid dar Jaryan-e Enghelab-e Mashruteh-ye Iran" (An Examination of Changes in the Institution of the Ministry and the Establishment of New Ministries during the Iranian Constitutional Revolution), Majalleh-ye Tarikh-e Iran (Journal of Iranian History), 13(1), 121–141.

Saeedi, Hourieh (1996), Gozideh-ye Farmanha (Selected Royal Decrees), under the supervision of Mohammad Esma'il Rezvani, Tehran: National Library of the Islamic Republic of Iran.

Sam, Ali (2013), Barrasi-ye Farman-Nevisi-ye Dowreh-ye Avval-e Qajar (A Study of Decree Writing during the First Qajar Period), Tehran: Kelk-e Zarrin Publications.

Sam, Ali (2018), "Gunehshenasi-ye Ezdevaj-e Siasi dar Khandan-e Hakeme-ye Qajar az Ta'sis ta Enghelab-e Mashrutah" (A Typology of Political Marriages in the Qajar Ruling Family from Its Foundation to the Constitutional Revolution), Tarikh-e Farhang va Tamaddon-e Eslami (History of Islamic Culture and Civilization), 9(31), 121–142.

Saravi, Mohammad Fathallah ibn Mohammad Taghi (1992), Tarikh-e Mohammadi (Ahsan al-Tavarikh) (The Muhammadan History: The Best of Histories), Tehran: Amir Kabir Publications.

Sepehr, Mohammad Taghi ibn Mohammad Ali (1998), Nasek al-Tavarikh (The Abrogator of Histories), prepared by Jamshid Kianfar, Tehran: Asatir Publications.

Shadqazvini, Parisa, and Ghazaleh Abdollahzadeh Nasudi (2024), "Barrasi-ye Chegune-gi-ye Tasirpaziri-ye Naqshbarjastehha-ye Dowreh-ye Fathali Shah Qajar az Dowreh-ye Sasani" (A Study of the Influence of the Sasanian Period on the Reliefs of the Reign of Fath Ali Shah Qajar), Do-Faslname-ye Motale'at-e Honarhaye Tajassomi (Biannual Journal of Visual Arts Studies), 1(1), 5–14.

Shamsizadeh Maleki, Ruhollah, and Ya'qub Azhang (2025), "Tahlil-e Beynamatni va Beynagofte-mani-ye Naqshbarjaste-ye Nabard-e Fathali Shah ba Shir, Shahr-e Rey" (An Intertextual and Interdiscursive Analysis of the Relief Depicting Fath Ali Shah's Battle with a Lion in Shahr-e Rey), Rahpouye-ye Honarhaye Tajassomi (Visual Arts Pathways), 8(1), 39–54.

Sheikh Nouri, Mohammad Amir, and Zahra Alizadeh Birjandi (2009), "Bohran-e Mashru'iyat-e Dowlat-e Naseri va Tasir-e An dar Gerayesh-e Naser al-Din Shah be Eslahat-e Tajaddodgarayaneh" (The Legitimacy Crisis of the Naseri Government and Its Influence on Naser al-Din Shah's Inclination toward Modernist Reforms), Tarikh-e Eslam va Iran (History of Islam and Iran), 19(1), 49–76.

Sheikh Nouri, Mohammad Amir, and Zahra Alizadeh Birjandi (2009), "Bohran-e Mashru'iyat-e Dowlat-e Naseri va Tasir-e An dar Gerayesh-e Naser al-Din Shah be Eslahat-e Tajaddodgarayaneh" (The Legitimacy Crisis of the Naseri Government and Its Influence on Naser al-Din Shah's Inclination toward Modernist Reforms), Tarikh-e Eslam va Iran (History of Islam and Iran), 19(1), Serial No. 75, 49–76.

Sümer, Faruk (1992), Naqsh-e Torkan-e Anatoli dar Tashkil va Tose'e-ye Dowlat-e Safavi (The Role of Anatolian Turks in the Formation and Expansion of the Safavid State), translated by Ehsan Eshraqi and Mohammad Taghi Emami, revised by Abdollah Faqihi, Tehran: Gostareh Publications.

Takmil Homayoun, Naser (2015a), Khastgah-e Tarikhi-ye Il-e Qajar (The Historical Origins of the Qajar Tribe), Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Takmil Homayoun, Naser (2015b), Rah-e Aghaz-e Farmanrava'i-ye Il-e Qajar (The Beginning of the Qajar Tribe's Rule), Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Tavakoli, Fa'ezeh, and Ali Bigdeli (2023), "Hozur-e Zanan dar Jonbeshha-ye Ejtema'i az Bolvaye Siasi-ye Nan ta Jonbesh-e Mashruteh (1209–1268 SH)" (Women's Participation in Social Movements from the Political Bread Riots to the Constitutional Movement, 1209–1268 SH), Majalle-ye Tahqiqat-e Tarikh-e Eqtesadi-ye Iran (Journal of Iranian Economic History Research), 12(1), 51–76.

Zargarinejad, Gholamhossein (2007), "Moqaddameh" (Introduction), in Siasatnamehha-ye Qajarī: Rasa'el-e Siasi (Qajar Political Treatises: Political Epistles), Vol. 1, Tehran: Institute for Humanities Research and Development.

Zargarinejad, Gholamhossein (2023), Baramadن-e Qajar: Tarikh-e Iran az Payan-e Asr-e Safavi ta Qatl-e Agha Mohammad Khan Qajar (The Rise of the Qajars: Iranian History from the End of the Safavid Era to the Assassination of Agha Mohammad Khan Qajar), Tehran: Negarestan-e Andisheh Publications.

Zargarinejad, Gholamhossein, Parvaneh Hasanzadeh, Hadi Khaniki, and Reza Sha'bani Samagh Abadi (2020), "Nokhostin Sansurha-ye Asr-e Naseri" (The First Censorship Measures of the Naseri Era), Meskouyeh, No. 54, 43–59.

Newspapers

Ruznameh-ye Iran (Iran Newspaper), No. 48, Sunday, 8 Sha'ban 1288 AH.

Ruznameh-ye Iran (Iran Newspaper), No. 23, Wednesday, 16 Rabi' al-Thani 1288 AH.

Rūznāmah-yi Vaqāyiʿ-i Ittifāqiyyah (The Vaqāyiʿ-i Ittifāqiyyah Newspaper), No. 23, Shawwāl 1267 AH.

Rūznāmah-yi Vaqāyiʿ-i Ittifāqiyyah (The Vaqāyiʿ-i Ittifāqiyyah Newspaper), No. 67, Rajab 1268 AH.

Rūznāmah-yi Vaqāyiʿ-i Ittifāqiyyah (The Vaqāyiʿ-i Ittifāqiyyah Newspaper), No. 80, 25 Shawwāl 1268 AH.

Rūznāmah-yi Vaqāyiʿ-i Ittifāqiyyah (The Vaqāyiʿ-i Ittifāqiyyah Newspaper), No. 124, 8 Ramażān 1269 AH.

Rūznāmah-yi Vaqāyiʿ-i Ittifāqiyyah (The Vaqāyiʿ-i Ittifāqiyyah Newspaper), No. 231, Shawwāl 1271 AH.

The Transformation of the Foundations of Qajar Political Legitimacy: An Analysis of the Structure of Power from Agha Mohammad Khan to Nasir al-Din Shah (1193–1313 AH)

Extensive Abstract

Introduction: Political legitimacy, understood as the voluntary acceptance of a ruler's authority by society, is among the most fundamental concepts for understanding the persistence or collapse of political systems. The Qajar dynasty (1193–1344 AH/1779–1925 CE), which came to power after a century and a half of internal turmoil, wars of succession, and the collapse of central authority, lacked the classical sources of legitimacy available to its predecessors, most notably a sacred Safavid lineage. It was, therefore, compelled to construct a new composite of legitimizing elements: tribal-clan solidarity, military prowess, religious piety, historical-symbolic continuity, administrative competence, and international recognition. Based on the official historiography of the period, the works of Saravi, Homaye Marvazi, Maftun Donboli, Khavari Shirazi, E'temad al-Saltaneh, and Sepehr played an active role in producing and reproducing these legitimizing narratives. The problem this study addresses is what the foundations of Qajar royal legitimacy were under the dynasty's first four kings (Agha Mohammad Khan, Fath-Ali Shah, Mohammad Shah, and Naser al-Din Shah), how these foundations evolved over more than a century, and what factors ultimately led to their gradual erosion and collapse. The research questions addressed in the study include: (1) What were the principal bases of Qajar royal legitimacy across different reigns? (2) How did these bases evolve over time? and (3) What factors contributed to the weakening and eventual collapse of that legitimacy?

Method: Employing a historical method with a descriptive-analytical approach, this study relies primarily on first-hand Qajar-era official historiographical sources (Tarikh-e Mohammadi, Resale-ye Raha al-Arvah, Ma'aser al-Soltaniyeh, Tarikh-e Zolqarnein, Mer'at al-Boldan, Nasekh al-Tavarikh, and Rowzat ul-Safa-ye Naseri), alongside travel accounts, newspaper records, and recent historical scholarship in both Persian and English, to reconstruct and compare the bases of legitimacy of the dynasty's first four kings.

Results and Discussion: Agha Mohammad Khan grounded his legitimacy chiefly in tribal-clan cohesion, military conquest, symbolic continuity with ancient Iranian and Safavid kingship, and personal adherence to Shi'i

religious observance; yet the absence of sacred lineage, excessive violence, and weak institution-building rendered this legitimacy fragile from the outset. Over nearly four decades, Fath-Ali Shah achieved a transition from purely military legitimacy toward a more multi-layered construction: a synthesis of Islamic and pre-Islamic titulature, symbolic-ceremonial legitimacy (Sasanian-style rock reliefs, patronage of court poetry and art), the concept of the "Circle of Justice," a complex relationship with Usuli and Akhbari clerics, revival of Safavid-style bureaucracy, extensive political marriages producing a "familial state," and nascent international diplomacy though defeat in the Russo-Persian Wars and the treaties of Golestan and Turkmenchay dealt a severe blow to his claim as restorer of Iran's historic frontiers. During his brief and crisis-ridden reign, Mohammad Shah witnessed an accelerated erosion of Qajar legitimacy, marked by the assassination of Qa'em-Maqam, the incompetent appointment of Mirza Aqasi, chronic illness, and repeated tribal revolts. Nasir al-Din Shah, drawing first on Amir Kabir's reforms and later on modern instruments of statecraft (Dar al-Funun, specialized ministries, the police force, state newspapers, the telegraph, postal services and stamps, and European tours), sought to construct a multidimensional legitimacy combining traditional and modern elements; yet widespread court corruption, economic concessions to foreign powers, territorial losses, the great famine in 1288 AH, and above all the Tobacco Protest, which for the first time asserted religious authority over royal political authority, destabilized this structure and ultimately culminated in his assassination in 1313 AH.

Conclusion: The collapse of Qajar legitimacy was not the result of accidental or purely external factors but an internal process of gradual erosion, rooted in the widening gap between the divine/charismatic claims of power and the reality of corruption and inefficiency, between the image of the "just king" and the lived experience of the populace, and between the claim of "restoring Iran's ancient glory" and the loss of vast territories. The Qajar experience demonstrates that political legitimacy is not a fixed asset but a fragile capital requiring continuous reproduction, and that its failure opens the way for fundamental transformations such as the Constitutional Revolution.

Keywords: Political Legitimacy, Qajar Dynasty, Official Historiography, Institution of Monarchy, Foundations of Legitimacy, Transformation of the Foundations of Power.

Cultural History Studies; Research Journal of Iranian Society of History
Vol. 18, No. 69, Autumn 2026, pp 165-198
https://doi.org/10.22034/chs.2026.581436.1168

An Iconographic Analysis of Composite Human–Bird and Winged Human Motifs on the Glazed Bricks of Qalaichi[1]

Esmaeil Sangari[2], Sina Moradi Mansour[3]

Abstract

Cultural and ritual influences and interactions have always been an integral part of relations among different peoples and ethnic groups. In antiquity, alongside recurrent wars, cultural and civilizational interactions also took place, both intentionally and unintentionally, and contributed to the formation of the identities and cultures of various peoples. Pictorial art is one of the fields in which manifestations of such cultural and ritual interactions can be observed, as art has served as one of the most important mediums for the transmission and representation of cultural elements among different societies. The Mannean civilization, which emerged in the northwestern regions of the Iranian Plateau during the early first millennium BCE, was situated in the vicinity of the Assyrian and Urartian states and maintained interactions with them. Accordingly,

1. This article is derived from the Master's thesis of Sina Moradi Mansour, titled "*Iconography and Iconology of the Glazed Bricks of Bukan: The Mana Civilization, A Case Study (Recovered Bricks from the National Museum of Iran)*" submitted to the University of Isfahan.

2. Associate professor of Department of History and Iranology, University of Isfahan, Isfahan, Iran. (Corresponding Author).e.sangari@ltr.ui.ac.ir

3. PhD Student in Ancient History of Iran, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Moradimansour5@gmail.com

Received: May 12, 2026 - Accepted: September 21, 2026

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

the present study seeks to answer the following question: What are the iconographic and iconological characteristics of the human–bird and winged human motifs depicted on the glazed bricks from the Qalaichi site, and to what extent do these motifs reflect the cultural and ritual interactions of Manna with Assyria and Urartu? To address this question, two types of composite motifs—human–bird and winged human—from the collection of glazed bricks from Qalaichi are examined using Erwin Panofsky's three-stage method of iconographic analysis in order to identify their visual characteristics, primary meanings, and cultural and ritual implications. The findings indicate that both motifs incorporate visual elements shared with the artistic traditions of the ancient Near East and, particularly in their composite and conceptual characteristics, display affinities with Assyrian and Urartian examples. However, these similarities cannot be reduced simply to Mannaean imitation of the art of neighboring cultures; rather, the visual evidence from Qalaichi suggests a process of cultural interaction and appropriation, through which shared elements were reinterpreted and recreated within the framework of the Mannaean artistic tradition. Accordingly, the human–bird and winged human motifs on the glazed bricks of Qalaichi may be regarded as reflections of the cultural and ritual interactions between Manna and the Assyrian and Urartian cultural spheres. These interactions not only facilitated the transmission of certain visual and mythological elements but also contributed to the formation of a distinctive artistic expression within Mannaean art.

Keywords: Manna, Glazed Bricks, Qalaichi, Iconography, Iconology.

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامهٔ انجمن ایرانی تاریخ
فصلنامهٔ علمی(مقالهٔ پژوهشی)، سال هجدهم، شمارهٔ شصت‌ونهم، پاییز ۱۴۰۵، صص ۱۹۸ـ۱۶۵

تحلیل شمایل‌نگارانهٔ نقوش ترکیبی انسان-پرنده و انسان بالدار در آجرهای لعابدار قلایچی[۱]

اسماعیل سنگاری[۲]، سینا مرادی منصور[۳]

چکیده

تأثیر و تأثرات فرهنگی و آیینی همواره بخشی جدایی‌ناپذیر روابط میان ملـل و اقوام گوناگون بوده است. در دوران باستان، افـزون بـر جنـگ‌هـای پـی‌درپـی، کنش‌ها و برهم‌کنش‌های فرهنگی و تمدنی نیز خواسته یا ناخواسـته در جریـان بود و بر شکل‌گیری هویت و فرهنگ اقوام تأثیر گذاشته است. هنر تصویرگری یکی از زمینه‌هایی است که می‌توان نمود این ارتباطات فرهنگـی ـ آیینـی را در آن مشاهده کرد؛ زیرا هنـر از مهـم‌تـرین بـسترهای انتقـال و بازنمـایی عناصـر فرهنگی میان جوامع مختلف بـوده اسـت. تمـدن مانّـایی کـه در اوایـل هـزارهٔ نخست پیش‌از میلاد در نـواحی شـمال‌غربـی فـلات ایـران شـکل گرفـت، در همسایگی دولت‌های آشور و اورارتو قرار داشت و در تعامل با آن‌هـا بـود. بـر این اساس، پژوهش حاضر می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که نقش‌مایه‌های انـسان ـ پرنـده و انـسان بالـدار در آجرهـای لعابـدار محوطـهٔ قلایچـی چـه

---

۱. این مقاله برگرفته از پایان نامهٔ کارشناسی ارشد دانشجو با عنوان «*شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی آجرهای لعابدار بوکان، تمدن مانّا، مطالعه موردی (آجرهای استردادی موزه ملی ایران)*» در دانشگاه اصفهان است.

۲. دانشیار گروه تاریخ و ایران‌شناسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران(نویسندهٔ مسئول). e.sangari@ltr.ui.ac.ir

۳. دانشجو دکتری تاریخ ایران باستان، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. moradimansour5@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۲- تاریخ تأیید: ۱۴۰۵/۰۶/۳۰

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.

ویژگی‌های شمایل‌نگارانه و شمایل‌شناختی دارند و این نقش‌مایه‌ها تا چه اندازه بازتاب‌دهندهٔ تعاملات فرهنگی و آیینی مانّا با آشور و اورارتو هستند؟ برای پاسخ به این پرسش، دو نوع نقش‌مایهٔ ترکیبیِ انسان ـ پرنده و انسان بالدار از مجموعه آجرهای لعابدار قلایچی با بهره‌گیری از روش سه‌مرحله‌ای شمایل‌نگاری اروین پانوفسکی مورد بررسی قرار گرفته‌اند تا ویژگی‌های بصری، معنای ظاهری و دلالت‌های فرهنگی و آیینی آن‌ها شناسایی شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو نقش‌مایه از عناصر تصویری مشترک با سنت‌های هنری خاورنزدیک باستان برخوردارند و به‌ویژه در ویژگی‌های ترکیبی و مفهومی، قرابت‌هایی با نمونه‌های آشوری و اورارتویی دارند؛ بااین‌حال، این شباهت‌ها را نمی‌توان تنها به تقلید مستقیم مانّا از هنر همسایگان فروکاست؛ بلکه شواهد تصویری قلایچی از فرایند تعامل و اقتباس فرهنگی و بازآفرینی عناصر مشترک در چارچوب سنت هنری مانّایی حکایت دارد؛ بنابراین، نقش‌مایه‌های انسان ـ پرنده و انسان بالدار در آجرهای لعابدار قلایچی را می‌توان بازتابی از ارتباطات فرهنگی و آیینی مانّا با حوزهٔ تمدنی آشور و اورارتو دانست؛ ارتباطاتی که ضمن انتقال برخی عناصر تصویری و اسطوره‌ای، به شکل‌گیری بیان هنری متمایز در هنر مانّایی نیز انجامیده است.

واژه‌های کلیدی: مانّا، آجر لعابدار، قلایچی، شمایل‌نگاری، شمایل‌شناسی.

۱. مقدمه

اسطوره‌ها و آیین‌ها همواره نقش مهمی در شکل‌گیری فرهنگ و نظام‌های فکری جوامع انسانی داشته‌اند و بخشی از هویت فرهنگی اقوام را شکل داده‌اند. پیدایش و تحول اسطوره‌ها و آیین‌ها در طی فرایندی تاریخی و تحت تأثیر عوامل گوناگونی همچون شرایط جغرافیایی و اقلیمی، شیوهٔ زندگی، ساختارهای اجتماعی، حافظهٔ تاریخی و روابط میان جوامع صورت می‌گیرد. این نظام‌های اسطوره‌ای و آیینی نیز به نوبهٔ خود بر عرصه‌هایی همچون هنر، معماری، آداب و مناسک و شیوهٔ ادراک انسان از جهان تأثیر می‌گذارند. از این منظر، مطالعهٔ آثار هنری جوامع باستانی می‌تواند افزون‌بر شناخت ویژگی‌های زیبایی‌شناختی، به بازسازی بخشی از نظام‌های نمادین، اسطوره‌ای و آیینی

آن‌ها کمک کند.

در این میان، تعامل میان جوامع همجوار یکی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری و تحول سنت‌های هنری و فرهنگی است. ارتباطات سیاسی، اقتصادی و نظامی میان جوامع باستانی، حتی در شرایطی که با جنگ و منازعه همراه بود، زمینهٔ انتقال، اقتباس، بازتفسیر و بازآفرینی عناصر فرهنگی را نیز فراهم می‌کرد. آسیای غربی در هزارهٔ نخست پیش‌از میلاد ازجمله مهم‌ترین حوزه‌های این تعاملات بود. در این منطقه، دولت‌ها و فرهنگ‌های گوناگونی همچون آشور، اورارتو، مانّا و ایلام، باوجود تفاوت‌های زبانی و سیاسی، در ارتباط مستمر با یکدیگر قرار داشتند؛ ازاین‌رو، بررسی تشابهات و تفاوت‌های موجود در آثار تصویری این جوامع می‌تواند در شناخت میزان و چگونگی ارتباطات فرهنگی میان آن‌ها مؤثر باشد.

تمدن مانا که در سده‌های نخست هزارهٔ اول پیش‌از میلاد در بخش‌هایی از شمال‌غرب فلات ایران شکل گرفت، نمونه‌ای مهم برای مطالعهٔ این تعاملات فرهنگی است. این دولت در میان دو قدرت مهم منطقه، یعنی آشور و اورارتو، قرار گرفته بود و روابط سیاسی و نظامی مستمری با آن‌ها داشت. با وجود اهمیت تاریخی مانّا، اطلاعات مستقیم دربارهٔ ساختارهای فرهنگی، اسطوره‌ای و آیینی آن محدود است. گفتنی است که نام مانّا برای نخستین‌بار در کتیبهٔ شلمنصر سوم (۸۲٤–۸۵۹ پ.م)، پادشاه آشور در سال ۸٤۳ پ.م دیده می‌شود (دیاکونف، ۱۳۷۱: ۱۵٦). در این کتیبه آمده است که شلمنصر در سال سی‌ام سلطنت خود لشکری را به سرزمین مانّا اعزام می‌کند و این سپاه وارد قلمرو فرمانروای مانّایی به نام اوآلکی می‌شود و شاه مانّایی نیز پایتخت خود زیرت را رها کرده و به کوه‌ها پناه می‌برد (Luckenbill, 1927: 417). از زیرت که به‌صورت زیرتو، زیرتا و ایزیرتو در کتیبه‌های آشوری ثبت شده است، تا پایان حیات سیاسی مانّا به‌عنوان پایتخت این کشور یاد می‌شود (Parpola, 1970: 181). برخی باستان‌شناسان گمان می‌برند که محوطهٔ باستانی قلایچی، ویرانه‌های باقی‌مانده از پایتخت مانّاها یعنی شهر ایزیرتو است (حسن‌زاده، ۱۳۹۵: ۲۱). البته در سال‌های اخیر پژوهش‌هایی دربارهٔ یکسانی قلایچی و شهر باستانی ایزیرتو به عمل آمد که تردیدهایی را در مورد این نظر به‌وجود آورده است؛ برای نمونه مریم دارا در مقالهٔ *استل آرامی*

قلایچی بوکان، کتیبهٔ بومی منطقه یا وارداتی؟ با استناد به بومی‌نبودن این استل و کتیبهٔ حک‌شده بر آن در مورد ایزیرتو بودن قلایچی تردید کرده است (دارا، ۱۳۹۸: ۱۹). نکتهٔ مهم این است که کتیبهٔ قلایچی بوکان قدیمی‌ترین سند یافت‌شده به زبان آرامی در شرق زاگرس است (Salvini, 2004: 65). ایزیرتو بودن یا نبودن محوطهٔ قلایچی موضوع اصلی پژوهش حاضر نیست و بی‌شک باید پژوهش‌های بیشتری در این‌باره صورت گیرد؛ اما چیزی که مشخص است این است که با توجه به شواهد و داده‌های باستانی به‌دست‌آمده در قلایچی، این محوطه حتی اگر با ایزیرتو یکسان نباشد، قطعاً یکی از مراکز مهم تمدنی و فرهنگی مانّاها بوده است.

بخش مهمی از شناخت پژوهشگران از تمدن مانّا بر پایهٔ شواهد باستان‌شناختی و آثار تصویری به‌دست‌آمده از همین محوطه است. در میان یافته‌های قلایچی، آجرهای لعابدار منقوش از اهمیت خاصی برخوردارند؛ این آجرها مجموعه‌ای متنوع از نقش‌های هندسی، گیاهی، جانوری و موجودات ترکیبی انسان ـ حیوان و انسان بالدار را دربرمی‌گیرند و از مهم‌ترین شواهد موجود برای مطالعهٔ هنر تصویری مانا به‌شمار می‌روند. اهمیت این مجموعه در آن است که نقش‌مایه‌های موجود در آن، در عین برخورداری از برخی ویژگی‌های مشترک با سنت‌های تصویری خاورنزدیک باستان، واجد ترکیب‌ها و ویژگی‌هایی هستند که بررسی دقیق آن‌ها می‌تواند به شناخت بهتر سنت تصویری و نظام نمادین مانّاها کمک کند. بازگشت بخشی از این آجرها به ایران و نگهداری آن‌ها در موزهٔ ملی ایران نیز امکان مطالعهٔ مستقیم‌تر این مجموعه را فراهم کرده است.

۲.اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت این پژوهش از این جنبه است که منابع نوشتاری مستقیم دربارهٔ جهان اسطوره‌ای و نظام آیینی مانّا بسیار محدود و بلکه کاملاً نایاب است؛ بنابراین بخش مهمی از شناخت ما دربارهٔ این تمدن باید از طریق شواهد باستان‌شناختی و تصویری صورت گیرد. هنر به‌طور ذاتی وسیله‌ای برای بیان یا برقراری ارتباط به ویژه بیان حالت‌های ذهنی یا مضمون‌های غیرگزاره‌ایست (لوینسون و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۲). انسان

همواره در طول تاریخ نگرشی نمادین به پدیده‌های مختلف داشته است و استفاده از نمادها را روشی مناسب برای بیان مفاهیم ذهنی خود تلقی کرده است (سنگاری و دیگران، ۱٤۰۲: ۱۰٦)؛ آجرهای لعابدار قلایچی به‌عنوان بخشی از داده‌های تصویری و هنری مانّاها، امکان مطالعهٔ جنبه‌هایی از نظام نمادین این جامعه را فراهم می‌کنند. نکتهٔ بسیار جالب توجه در این بررسی این است که نقش‌مایه‌های موجود بر آجرهای قلایچی با نقش‌های شناخته‌شده در هنر آشوری، اورارتویی و دیگر سنت‌های تصویری خاورنزدیک شباهت‌هایی دارند؛ بااین‌حال، صرف وجود شباهت تصویری برای اثبات تأثیر مستقیم یک فرهنگ بر فرهنگ دیگر کافی نیست. بررسی دقیق ویژگی‌های بصری، ترکیب‌بندی، زمینهٔ باستان‌شناختی و معانی احتمالی این نقش‌مایه‌ها می‌تواند روشن سازد که این شباهت‌ها تا چه اندازه حاصل انتقال و اقتباس، تعامل فرهنگی، اشتراک سنت‌های تصویری یا بازآفرینی مستقل عناصر مشترک بوده‌اند؛ ازاین‌رو، مطالعهٔ حاضر می‌کوشد تا فرایند تعاملات فرهنگی و بازتفسیر عناصر تصویری را بررسی کند.

۳.پیشینهٔ پژوهش

آجرهای لعابدار قلایچی و جایگاه این محوطه در فرهنگ مانّایی پیش‌از این از جنبه‌های گوناگون باستان‌شناختی، معماری، فنی و هنری مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. مجموعه پژوهش‌های منتشرشده دربارهٔ محوطه قلایچی نشان می‌دهد که مطالعات پیشین موضوعاتی همچون باستان‌شناسی محوطه، معماری، گونه‌شناسی آجرهای لعابدار، فناوری ساخت و لعاب، سالیابی و ویژگی‌های فنی و هنری این آثار را بررسی کرده‌اند؛ از جمله پژوهش‌های مرتبط می‌توان به مقاله «*آجرهای لعابدار قلایچی از دیدگاه هنرهای تجسمی*» از سعید حسن‌زاده (۱۳۹۰) اشاره کرد که تمرکز آن بر شناسایی و تحلیل این آثار از منظر هنری است؛ همچنین در «*مجموعه مقالات بررسی باستان‌شناختی محوطه مانّایی قلایچی بوکان با تکیه بر آجرهای لعابدار موزه ملی ایران*» (۱۳۹٦)، ارتباط میان باستان‌شناسی محوطه، معماری، ساختار بنا و کاربرد آجرهای لعابدار مورد توجه قرار گرفته است؛ افزون‌بر این، پژوهش‌هایی دربارهٔ ویژگی‌های فنی و مادی آجرها، از جمله تحلیل ترکیب بدنه و لعاب و مطالعات سالیابی نیز انجام شده است. مجموعهٔ این مطالعات نشان می‌دهد که آجرهای

قلایچی از منظر شناسایی، طبقه‌بندی، فناوری ساخت، معماری و تاریخ‌گذاری تا حدی مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

با وجود این، بخش مهمی از مطالعات پیشین بر شناسایی گونه‌های نقش‌مایه، ویژگی‌های فنی و جایگاه معماری آجرها متمرکز بوده است. از سوی دیگر، برخی پژوهش‌ها نیز نقش‌مایه‌های منفرد یا گروه‌هایی از موجودات ترکیبی را از منظر تطبیقی و اسطوره‌شناختی بررسی کرده‌اند، مانند پژوهش «*تاملی بر هنر مانّایی بر اساس سه آجر منقوش لعابدار از قلایچی بوکان*» اثر یوسف حسن‌زاده (۱۳۸۵). مسئله‌ای که همچنان نیازمند بررسی دقیق‌تر است، تحلیل هم‌زمان ساختار تصویری و معنای احتمالی نقش‌مایه‌های انسان ـ پرنده و انسان بالدار در بستر فرهنگی مانّا و مقایسهٔ نظام‌مند آن‌ها با نمونه‌های آشوری و اورارتویی است.

از این‌رو، وجه تمایز پژوهش حاضر تنها در معرفی یا گونه‌شناسی نقش‌مایه‌های آجرهای قلایچی نیست؛ بلکه این پژوهش با انتخاب دو گروه مشخص از نقش‌مایه‌ها، یعنی «انسان ـ پرنده» و «انسان بالدار»، می‌کوشد آن‌ها را در سه سطح توصیف پیشاشمایل‌نگارانه، تحلیل شمایل‌نگارانه و تفسیر شمایل‌شناسانه بررسی و سپس با توجه به شواهد تاریخی و هنری، جایگاه آن‌ها را در سنت تصویری و نظام نمادین مانّا تحلیل کند؛ بنابراین، تفاوت اصلی این پژوهش با مطالعاتی که تنها به گونه‌شناسی یا ویژگی‌های فنی و معماری آجرها پرداخته‌اند، در تمرکز بر خوانش شمایل‌نگارانه و شمایل‌شناسانه دو نقش‌مایهٔ منتخب و سنجش تطبیقی آن‌ها در زمینهٔ تعاملات فرهنگی مانّا با سنت‌های تصویری آشوری و اورارتویی است.

٤.پرسش و روش پژوهش

بر این اساس، پژوهش حاضر در پی پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است که نقش‌مایه‌های انسان ـ پرنده و انسان بالدار در آجرهای لعابدار محوطه قلایچی از چه ویژگی‌های شمایل‌نگارانه و شمایل‌شناختی برخوردارند و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها با نمونه‌های مشابه در هنر آشوری و اورارتویی چگونه می‌تواند به شناخت تعاملات فرهنگی و آیینی مانّا با جوامع همجوار کمک کند؟ در پیوند با پرسش اصلی، پرسش‌های فرعی نیز می‌توانند

مطرح شوند: این نقش‌مایه‌ها در چارچوب اسطوره‌ای و نمادین فرهنگ مانا چه معانی احتمالی دارند؟ چه میزان از ویژگی‌های این نقش‌مایه‌ها را می‌توان با نمونه‌های آشوری و اورارتویی مقایسه کرد و آیا این شباهت‌ها الزاماً نشان‌دهندهٔ اقتباس مستقیم هستند یا می‌توان آن‌ها را حاصل تعامل و بازآفرینی فرهنگی دانست؟

پژوهشگران در مطالعات شمایل‌نگارانه در صدد مواجهه با واقعیت ابژکتیو اثر و مشخص‌کردن این نکته‌اند که چه چیزی در اثر هنری ترسیم شده است (سنگاری و دیگران، ۱٤۰٤: ۲۰۰). بنابراین در این پژوهش، تعدادی از نقش‌مایه‌های منقوش بر آجرهای لعابدار قلایچی با بهره‌گیری از روش شمایل‌نگاری و شمایل‌شناسی پانوفسکی بررسی می‌شوند. این نقش‌مایه‌ها در سه مرحلهٔ توصیف پیشاشمایل‌نگارانه، تحلیل شمایل‌نگارانه و تفسیر شمایل‌شناسانه تحت خوانش قرار می‌گیرند (کشمیرشکن، ۱۳۹۸: ٤۰؛ نصری، ۱۳۹۷: ۲٤؛ Sangari et al, 2024: 236). در مرحلهٔ نخست، به‌دور از همهٔ عوامل، نقش‌مایه‌های هر تصویر به‌طور جداگانه‌ای تنها توصیف می‌شوند (کشمیرشکن، ۱۳۹۸: ٤۰)، درواقع در این گام به‌معنای واقعی (عملی) یا مفاهیم اولیه پرداخته می‌شود (Holly, 1984: 40). در مرحلهٔ بعدی به تحلیل مؤلفه‌های موجود در نقش‌مایه‌ها با شناخت پس‌زمینه‌های لازم پرداخته می‌شود (نصری، ۱۳۹۷: ۲٦ و ۲۸) و این مولفه‌ها شناسایی و بررسی می‌شوند. در مرحلهٔ نهایی نیز با کنار هم قراردادن داده-های گوناگون دریافته از تصاویر، تبیین و توضیح نقش‌مایه‌ها صورت می‌گیرد و مفاهیم آن‌ها تا حدودی رمزگشایی می‌گردند. در این مرحله آنچه در مراحل پیشین شناخته شده است پیگیری شده و زمینهٔ نمادین تصویر و بافت فرهنگی آن مورد بررسی قرار می‌گیرد (دآلوا، ۱۳۹٤: ۳٤).

با توجه به گستردگی نقش‌مایه‌های موجود در مجموعه آجرهای قلایچی، پژوهش حاضر تنها بر دو گروه «انسان ـ پرنده» و «انسان بالدار» تمرکز دارد. انتخاب این دو گروه از آن جهت است که موجودات ترکیبی انسان و حیوان و پیکره‌های بالدار از عناصر مهم در هنر تصویری خاورنزدیک باستان به‌شمار می‌روند و مقایسهٔ آن‌ها می‌تواند امکان بررسی دقیق‌تر ارتباط میان سنت تصویری مانّا و فرهنگ‌های همجوار را فراهم سازد؛ بنابراین، هدف پژوهش حاضر ارائهٔ تفسیری قطعی و یکسان‌انگارانه از این

نقش‌مایه‌ها نیست، بلکه تلاش می‌شود با تکیه بر شواهد موجود، حدود احتمالی معانی نمادین و میزان ارتباط آن‌ها با سنت‌های تصویری منطقه مشخص شود.

۵.توصیف پیشاشمایل‌نگارانه

۱.۵.نقوش انسان-پرنده

بر روی ضلع پهنای چهار قطعه از آجرها، تصویر پرنده‌ای به شکل نیم‌رخ دیده می‌شود که بر روی چنگال‌هایش ایستاده و پرهای بال و دمش را باز کرده است. گردن فربه این پرنده به سر مردی با ریش بلند سیاهی ختم می‌شود که در بالای سر به جای مو یا تاج، شاخ بلند خمیده‌ای به شکل شاخ‌های بز دارد. گوش‌های این موجود در پشت سر ترسیم شده‌اند و شبیه گوش‌های حیوانات چرنده هستند؛ همچنین خطوط و اشکالی بر روی بدن و بال‌ها تصویر شده‌اند که نشان‌دهندهٔ پرهای این موجود هستند. جهت قرارگیری این نقش‌مایه بر روی سه عدد از آجرها، از سمت چپ به راست است و بر روی یکی دیگر نیز از سمت راست به چپ نقش شده است (تصاویر ۱-٤)

۲.۵.نقوش انسان بالدار

دو نوع متفاوت از این نقش‌مایه وجود دارد. در نقش نوع اول، مرد بالداری به حالت نیم‌رخ و از سمت راست به چپ تصویر شده که ردای بلند سفید و طلایی رنگی پوشیده است. این مرد، زانوی پای چپ را به زمین زده و پای راستش را خم کرده و یک گام جلوتر قرار داده است. دست راست را بالا آورده و با انگشت شست شی شبیه به یک تکه چوب را گرفته، درحالی‌که دست چپ را پایین آورده و شاخه‌ای را نگاه داشته است. بر مچ هر دو دست، مچ‌بندهایی مزین به نقش گل نیلوفر بسته شده که بسیار شبیه به ساعت مچی‌های امروزی هستند. این شخص، چشمانی درشت، بینی‌ای باریک، ریشی مستطیلی شکل و موهای سیاه بلندی دارد که از پشت سر بر روی گردن و شانه‌هایش ریخته و سر بند زرد رنگی را نیز به پیشانی بسته است. بر پشت این مرد دو بال بزرگ در حالت گشوده تصویر شده است که یکی رو به بالا و دیگری رو به پایین است و پرهای روی آن‌ها با لعاب‌هایی به رنگ‌های سفید و زرد طلایی تزئین

شده‌اند (تصویر ۵).

در نوع دوم از این نقش، حالات کلی تصویر و بال‌ها عیناً مانند نقش‌مایه پیشین است، اما تفاوت‌های مهمی در جزئیات وجود دارد؛ برخلاف تصویر پیشین، شخص ترسیم‌شده بر روی این نقش، ریش ندارد و احتمال می‌رود که یک بانو باشد. بینی و دهان ظریفی دارد و موهایش سپید رنگ است؛ در دست راست به‌جای شئ چوب مانند، دایرهٔ دسته‌داری را نگاه داشته و شاخه‌ای در دست چپ دارد که در انتهای آن غنچه‌های میوهٔ انار به‌وضوح دیده می‌شوند؛ همچنین سربندی به سر بسته است که از پشت گرهی شبیه به غنچهٔ گل دارد. لازم به‌ذکر است که بر آجر دیگری دقیقاً همین نقش‌مایه دیده می‌شود، تنها با این تفاوت که نقش آن از سمت چپ به راست تصویر شده است (تصاویر ٦-٧).

٦. تحلیل شمایل‌نگارانه

١.٦.پرنده با سر انسان

عنصر قالب در نقوش مربوط به پرندگان، پرواز و ارتباط با آسمان است. در این نقش-مایه ترکیب اعضای سه موجود مجزا وجود دارد. پیکر و بال‌های پرنده، صورت انسان و شاخ و گوش‌های بز کوهی. به‌یقین ترکیب این اجزا نشانی از اختلاط ویژگی‌های این سه جاندار در یک موجود اساطیری است. بزکوهی در سرزمین‌های کوهستانی نمادی از قدرت و شوکت شاهانه بود و شاخ‌های بلند و هلالی شکلش نیز شاخصه‌ای از قدرت، به‌مثابهٔ تاجی سلطنتی در نظر گرفته می‌شده است. در هنر سفال‌سازی پیش‌از تاریخ ایران نیز این عنصر نمادین وجود دارد؛ به‌ویژه در آثار مربوط به سیلک کاشان مشخص است که به حیوانات شاخدار به منزلهٔ موجوداتی مقدس می‌نگریستند و آن‌ها را مورد احترام قرار می‌دادند (متولی و دیگران، ١٤٠٢: ٢٨).

سر انسان با بدن پرنده در نمونه‌های هنری تمدن‌ها و فرهنگ‌هایی نظیر مصر و یونان نیز دیده شده است (افضل طوسی، ١٣٩٦: ١٤٦). گمان می‌رود که در نقوش ترکیبی، سر انسان به‌عنوان نمادی از قدرت تعقل و سخنوری به کار می‌رفت و نشانی از ترکیب نیروی عالیهٔ انسانی یعنی عقل با سایر ویژگی‌های شاخص حیوانات بوده است.

این ترکیب ویژگی‌ها به موجود اساطیری قدرتی چندجانبه اعطا می‌کرد و حالتی خارق-العاده به آنان می‌داد. با توجه به نقوش یافت‌شده در آثار هنری تمدن اورارتو که تصویرگر انسان-پرنده هستند (تصویر ۸) برخی پژوهش‌ها، احتمال انتقال و تحول این سنت تصویری در هنر ایران را مطرح کرده‌اند؛ به‌گونه‌ای که نقش انسان ـ پرنده در دوره‌های بعدی با تغییرات صوری و مفهومی، در قالب انسان با سر پرنده بازنمایی شده است (رحمانی، محمودی، ۱۳۹٦: ٦٦). جیمز هال در کتاب *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب* می‌نویسد: «انسان-پرنده‌ها در فرهنگ اساطیری و نمادین اورارتویی-ها حامل روح مردگان به جهان تاریکی بودند و به همین علت مردم آن‌ها را در تصاویر مربوط به تدفین نقش می‌کردند و برای فرونشاندن خشمشان قربانی می‌دادند» (هال، ۱۳۸۳: ۱۰٦).

نکتهٔ جالب توجه اینکه در اساطیر یونان باستان جانورانی به نام هارپی وجود داشتند که شباهت بسیاری با نقوش انسان-پرندهٔ آجرهای لعابدار مانّایی دارند. نام هارپی در واژه به‌معنای سارق است و در لغت‌نامهٔ دهخدا نیز چنین معنا شده است: «نام موجود عجیب الخلقهٔ بالداری است با چهرهٔ زن و بدن کرکس؛ این موجود ناخن‌هایی برگشته دارد و مرگ و کشمکش شدید را تجسم می‌بخشد (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل هارپی). » این مخلوقات در برخی داستان‌های اساطیری یونان، همچون جیسون و آرگونات‌ها و سفر شگفت‌انگیز ادیسه حضور دارند و به‌عنوان نیروهایی اهریمنی با قهرمانان می‌جنگند؛ اما باید دانست که احتمالاً مانند ایران، این موجودات از طریق هنر و افسانه‌های اورارتویی به سرزمین‌های آسیای صغیر و در نهایت یونان وارد شده‌اند و در آن سرزمین‌ها نیز شکل و شمایل نمادین خاص آن فرهنگ‌ها را به‌خود گرفته‌اند. در اشیای کشف‌شدهٔ مربوط به هنر اورارتو تصاویر بسیاری از انسان-پرنده‌ها دیده می‌شود که به‌صورت تزئیناتی بر روی کمربند و دسته‌های کوزه‌ها قرار دارند (رحمانی و دیگران، ۱۳۹٦: ٥٦) (تصویر ۸)؛ همچنین این نقش‌مایه بر روی دستهٔ دیزی‌های برنزی مکشوفه در لرستان و همدان نیز ترسیم شده است و بر روی دسته قوری‌های اورارتویی نیز وجود دارد (گیرشمن، ۱۳٦٤: ۲۳٦).

تفاوت عمده‌ای که میان تصویر اورارتویی و یونانی این نقش‌مایه با تصویر مانّایی

آن وجود دارد بحث جنسیت این موجود است. هارپی‌ها در اساطیر یونـان مؤنـث‌انـد و در نقوش باقی‌مانده از هنر اورارتویی نیز با چهره‌هایی بدون ریش تصویر شـده‌انـد. بـه گمان نگارنده، این اختلاف از تفاوت سبک‌های هنری میان فرهنگ‌هـا ناشـی مـی‌شـود. باید توجه داشت که هنر مانّایی به‌شدت تحـت تـأثیر هنـر آشـوری و میـانرودانی قـرار داشت و ویژگی‌های هنر تصویرگری آشـوری نمـود ویـژه‌ای در آثـار تجـسمی مانّـایی دارند. درعین‌حال باید به‌خاطر داشت که هنر اورارتو نیز به نوبهٔ خود بر هنر مانّایی تاثیر گذار بود و ویژگی‌های هنری این فرهنگ بر تصاویر مانّایی دیده می‌شـود. خوشـبختانه با کشفیات باستان‌شناسی دهه‌هـای اخیـر در منطقـهٔ قلایچـی، قطعـه آجرهـای لعابـدار بیشتری به‌دست آمده است که بر روی ضلع پهنای یـک قطعـه از ایـن آجرهـا، تـصویر پرنده‌ای با سر انسانی بدون ریش و بدون شاخ به سبک نقش‌مایه‌هـای هنـر اورارتـویی دیده می‌شود (تصویر ۹). کشف این نقش‌مایه ابهام در مورد تأثیر نقوش اورارتـویی بـر نقش‌مایه‌های انسان–پرنده آجرهای لعابدار را برطرف مـی‌کنـد و ایـن مطلـب را نـشان می‌دهد که این انسان–پرنده‌های منقوش بر آجرهای معبد قلایچی متأثر از هنر و عناصر نمادین اورارتویی در هنر مانّایی منعکس شده‌اند.

حضور پیکره‌های بالدار و موجودات ترکیبی در هنر اورارتویی و نمونه‌هـای مـشابه آن‌ها در هنر ایرانِ عصر آهن، از وجود یک سـنت تـصویری مـشترک یـا تعامـل میـان حوزه‌های فرهنگیِ شمال و غرب فلات ایران حکایـت دارد. نقـش‌مایـهٔ انـسان–پرنـده به‌عنوان موجودی افسانه‌ای که بر روی آجرهای لعابدار مانّایی رویت می‌شود، در ادامـهٔ همین سنت تصویری مشترک و بنا به مقصودی نمادین به‌کار رفته‌انـد. احتمـالاً انـسان–پرنده‌ها در فرهنگ اورارتو به‌عنوان حاملان ارواح و میانجی نیروهـای آسـمانی شـناخته می‌شدند و بر خلاف داستان‌های یونانی، نقـشی شـریر و بـد ذات نداشـته‌انـد؛ درواقـع فرض نگارندگان بر این است که نقش اهریمنی هارپی‌ها در یونان، به‌واسطهٔ ارتباط ایـن مخلوقات با مرگ و ارواح بود و در زمان‌های متأخرتر به آنان نسبت داده شده اسـت و از ابتدا شرور و دیوصفت نبوده‌اند.

هزیود در اثر خود، *تبارنامهٔ خدایان*، از هارپی‌ها به‌عنوان دوشیزگانی زیبا و بالدار یاد می‌کند که به سرعت باد پرواز می‌کنند: «هارپی‌ها با موهای دوست‌داشتنی خود و دو بال

افراشته، همگام با بادهای وزنده و یا پرندگان در پرواز هستند و همانطور اوج می‌گیرند و بالا می‌روند» (Hesiod, 1914: 265-267).

با توجه به زمان زندگی هزیود (۸٤٦–۷۷۷ پ.م)، که تقریباً مقارن با حکومت مانّاها و اورارتوها بود، می‌شود به طرز تلقی عمومی نسبت به این موجودات اساطیری پی‌برد؛ همچنین با تکیه بر توصیفات هزیود می‌توان گمان برد که در ابتدا نقش اساطیری هارپی‌ها به هیچ عنوان نقشی شرور و پلید نبوده است، بلکه به‌عنوان موجوداتی الوهی در نظر گرفته شده و همان‌طور که در میان تمدن‌های فلات ایران نقش نمادین آسمانی و ارتباط با ایزدان را دارا بوده‌اند، در اورارتو و آناتولی و یونان واسطهٔ ارتباط میان دنیای زندگان و مردگان شناخته می‌شده‌اند.

۲.٦.انسان بالدار

نقش‌مایهٔ انسان بالدار یکی از رایج‌ترین تصاویر هنری–اسطوره‌ای در سرتاسر سرزمین-های خاورنزدیک است. تصویر انسان بالدار بر سنگ‌نگاره‌های آشوری، میانرودانی و حتی هخامنشی دیده می‌شود و یکی از نمونه‌های برجستهٔ آن سنگ نگارهٔ مرد بالدار در پاسارگاد است (تصویر ۱۰). با توجه به شواهد تصویری و متون باستانی آشوری و میان‌رودانی شمایل انسان بالدار در حقیقت تصویرگر موجوداتی اساطیری–آیینی به نام آپکالو هستند، که وظیفهٔ حفاظت از قصرها و معابد از بداقبالی و نیروهای پلید را دارا بوده‌اند (Kertai, 2015: 44). بر طبق باورهای میان‌رودانی، آپکالوها موجوداتی اساطیری با عقل و خرد بسیار بودند که خود به هفت دسته تقسیم می‌شدند؛ آنان واسطهٔ میان انسان‌ها با عرش خدایان بودند و از معابد ایزدان، مفاهیم آیینی نظیر درختان مقدس، مراسمات عبادی و همچنین کاخ‌های پادشاهان و شخص شاه محافظت می‌کردند (Toorn and Horst, 1999: 72). اپکالوها در هنر آشور شمایل متنوعی دارند، از انسان بالدار به دو صورت ریش‌دار و بدون ریش (تصاویر ۱۱ و ۱۲) گرفته تا انسان بالدار با سر عقاب (تصویر ۱۳) و انسان با پوشش ماهی. با بررسی بخشی از متون باستانی آشوری نام آیینی برخی از این موجودات شناسایی شده است؛ برای مثال انسان بالدار ایستاده با نام «شوت‌کاپّی» و آن‌هایی که با شمایل زانو زده ترسیم شده‌اند، با نام

«کاماسوتو» شناخته می‌شد (Wiggermann, 1992: 79; Kertai, 2015: 49). با تفاوت اسامی میان این موجودات روشن است که هرکدام شخصیت منحصربه‌فرد و شرح وظایف مخصوص به‌خود را داشته‌اند؛ دسته‌ای از آن‌ها موظف بودند از پادشاه و قصرها محافظت کنند، عده‌ای دیگر پیام‌رسان و میانجی میان نخبگان دینی و ایزدان بودند و دسته‌ای دیگر باید از اماکن مقدس، آیین‌ها و مراسمات معنوی حراست می‌کردند. آجرهای لعابدار قلایچی، شمایل انسان بالدار در حالت زانو زده را تصویر می‌کنند که متأثر از کاماسوتوهای آشوری هستند؛ هرچند یافت‌نشدن نقش‌مایه‌های دیگری از انسان‌های بالدار با حالت‌های مختلف دلیل بر نبودن این نقوش در معبد قلایچی نیست؛ درواقع با توجه به تنوع زیاد نقوش در این مکان به سادگی می‌توان گمان برد که شمایل‌های متنوع دیگری از این دست وجود داشته‌اند اما یا به غارت رفته یا در گذر زمان نابود شده‌اند.

صرف‌نظر از تفاوت‌های جزئی در شمایل پردازی نقوش انسان بالدار، به‌طور کلی مضمون بال در هنر اساطیری جهان باستان نمادی از الوهیت، قدرت محافظت روحانی و سایر جنبه‌های آسمانی است (هال، ۱۳۸۰: ۳۰) و هرگاه بر نقش‌مایه‌ای مشاهده شود از معنوی‌بودن جایگاه آن نقش حکایت دارد. جی.سی. کوپر معتقد است که نقش موجودات بالدار نشانهٔ پیک ایزدان تیزپا و نیروی ارتباط بین خدایان و انسان‌ها بود و بال‌های گسترده به معنای حفاظت و نگاهبانی الهی هستند (کوپر، ۱۳۷۹: ۵۱)؛ همچنین تعداد بال‌ها نیز می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد، درواقع تعداد بال‌ها نشان‌دهندهٔ سرعت و قدرت صاحب بال است (جعفری و دیگران، ۱۳۸٦: ۱۷).

جیمز هال عقیده دارد که «خدایان بالدار و جن‌های مصری، احتمالاً نخستین نمونه‌های نقوش بالدار انسانی و حیوانی بودند که بر اثر فتوحات نظامی و تجارت به دیگر نقاط جهان انتقال یافتند و آن‌ها خود باعث الهام ایجاد خدایان بالدار یونانی، رومی و فرشتگان عبرانی و مسیحی شدند» (هال، ۱۳۸۰: ۲٦۰). نقش‌مایه‌های موجودات بالدار در فرهنگ‌ها و تمدن‌های خاور نزدیک باستان از تنوع زیادی برخوردارند و هرکدام کاربری منحصربه‌فرد خود را داشته‌اند. در نقش برجسته‌های آشوری گاه دو حیوان افسانه‌ای یا دو انسان بالدار در دو سوی درخت زندگی تصویر می‌شوند و بیشتر در

نقش نگهبان دروازه‌ها یا گنج‌ها و نیز ثروت زیرزمینی یا معرفت سری به کار می‌رفته‌اند (همان، ۲۱)؛ همچنین در تصویر دیگری از نمونه‌های آشوری که در کاخ آشور نصیرپال دوم (۸۸۳–۸۵۹ پ.م) کشف شده است، دو انسان بالدار که همان آپکالوها هستند با ظرفی در دست، وظیفهٔ گردافشانی در طرفین درخت حیات را برعهده دارند (Heinz, 1975: 52) (تصویر ۱۲).

مشخص است که تصاویر انسان‌های بالدار آشوری غالباً از لحاظ قواعد شمایل-نگاری، شباهت بسیاری با نقوش مانّایی دارند. در یکی از این موارد که باز هم در کاخ آشور نصیرپال دوم در خرابه‌های نمرود یافت شده است، تصویر انسان بالداری با سر عقاب، شبیه به نمونهٔ مانّایی دیده می‌شود که حتی مچ‌بند ستاره نشانی دقیقاً شبیه مچ‌بند نقش‌مایهٔ مرد بالدار آجر لعابدار را به مچ بسته و شی سبد مانندی را در دست دارد (تصویر ۱۳). با توجه به این نمونه‌های تصویری می‌توان بیان داشت که نقوش انسان-های بالدار یا آپکالوها درواقع کاهنان و ملازمانی آسمانی هستند که برای تقدیس معبد خدایان همواره در آن مکان مقدس حضور داشتند و وظیفهٔ حفظ و نگه‌داری از میراث معنوی ایزدان را برعهده دارند. این انسان‌های بالدار ابزارآلاتی مانند چوبدستی (احتمالا برسم) و شی مدوری در دست دارند و حالت دستانشان را نیز طوری تنظیم کرده‌اند که گمان می‌رود در حال وردخوانی و انجام مراسم خاصی هستند. بر طبق متون باستانی این حالت نقوش که دست راست را به نشانهٔ خوشامدگویی یا تقدیس بالا برده‌اند «کارابو» خوانده می‌شود که اصالتاً واژه‌ای اکدی است و نشان از کهن‌بودن این ژست آیینی دارد (Wiggerman, 1992: 61).

در کنار تمام این تعابیر، نقش بال به عنوان عنصری از قدرت و تائید آسمانی نیز به‌کار می‌رفت و به‌نوعی نماد سروری و بزرگی بوده است. هرودوت داستانی در همین مورد نقل می‌کند :«کوروش نخستین شب پس از گذشتن از رود سیردریا، در خاک دشمن بخفت. داریوش بزرگترین پسر ویشتاسب و نوادهٔ آرشام هخامنشی را به خواب دید. داریوش را دید که از شانه‌های او بال‌هایی برآمده که یکی بر آسیا و دیگری بر اروپا سایه افکنده است. داریوش در آن هنگام تازه به بیست سالگی رسیده بود و به سپاه وارد نشده بود» (شهبازی، ۱۳٤۹: ۳٦۷). در ادامه توضیح داده می‌شود که کوروش

با دیدن این رویا متوجه می‌شود که در آینده داریوش به قدرت و رفعت زیادی خواهد رسید و حتی گمان می‌برد که او قصد دسیسه‌چینی و غصب سلطنت را دارد، از همین‌رو ویشتاسپ پدر داریوش را به پارس می‌فرستد تا مراقب اعمال پسرش باشد. گذشته از درست و غلطی داستان هرودوت که بیشتر شبیه افسانه می‌نماید تا واقعیت، نمادپردازی‌ای که او برای بیان داستان خود به کار می‌برد بسیار جالب توجه است؛ هرودوت برای پیشگویی این مطلب در کتاب خود که داریوش به قدرت زیادی خواهد رسید از روییدن دو بال بزرگ بر شانه‌های او یاد می‌کند که بر شرق و غرب عالم سایه می‌افکند. استفاده از این نمادپردازی زیبا در متن توسط هرودوت به‌یقین ریشه‌ای فرهنگی و اسطوره‌ای داشت و به‌طور بداهه به ذهن مورخ نرسیده است. انسان بالدار به‌عنوان موجودی ایزدی و الوهی از دیرهنگام‌ترین دوران‌های باستانی همواره نمادی از قدرت و عظمت آسمانی بود و واسطهٔ ارتباط مفاهیم معنوی با مفاهیم دنیوی به‌شمار می‌رفت. از رهگذر همین طرز تلقی اسطوره‌ای است که در دوران‌های بعد مفهوم فرشتگان آسمانی وارد ادیان و مذاهب مختلفی نظیر مسیحیت می‌شود.

۷.تفسیر شمایل‌شناسانه

۱.۷.انسان–پرنده

در مورد عناصر نمادشناسانه و چیستی مضمون انسان–پرنده، در بخش تحلیل شمایل‌نگارانه مفصل صحبت شد. در این بخش به این مسئله پرداخته می‌شود که چرا موجودی اساطیری با ویژگی‌های انسان–پرنده در ذهن انسان دوران باستان نقش بسته و عناصر نمادین مربوط به‌خود را یافته است. با توجه به تأثیر نشانه‌های طبیعی بر ذهن انسان، می‌توان تا حدودی به واکاوی و تفسیر شمایل‌شناسانهٔ نقش‌مایهٔ انسان–پرنده پرداخت.

همان‌طور که در بخش تحلیل شمایل‌نگارانه نیز گفته شد، انسان–پرنده‌ها موجوداتی افسانه‌ای بودند که شمایلی عجیب از ترکیب بدن پرنده با سر انسان داشتند. در آجرهای مانّایی علاوه بر سر انسان، عنصر شاخ نیز بر بالای سر این موجود اضافه می‌شود. بدن پرنده نشان پرواز و مراتب آسمانی، سر انسان نماد عقل و خرد و شاخ نیز بیانگر عظمت و شکوه شاهانه است؛ بنابراین با موجودی مواجهیم که آسمانی، عاقل و دارای

شوکت است. این ویژگی‌ها، خویشکاری اساطیری انسان-پرنده را با مفاهیم پشتیبانی ایزدان، واسطهٔ ارتباطات زمینی و آسمانی و جایگاه و مرتبهٔ والا پیوند می‌دهد. دور از ذهن نیست که با گذشت زمان و جای‌گیری نقش نمادین موجودات افسانه‌ای در ذهنیت بشر، خویشکاری و وظیفه‌های جدید و در برخی موارد، متفاوتی برای این موجودات به‌وجود بیاید؛ برای مثال نقش ارتباط هارپی‌ها با مرگ و جهان مردگان در میان اورارتویی‌ها و به‌خصوص یونانیان بسیار پررنگ‌تر از تمدن‌های ساکن فلات ایران نظیر مانّایی‌هاست؛ اما درمیان مانّایی‌ها نیز بر نقش فرازمینی و ایزدی این موجودات تأکید شده و از همین‌روست که بر دیوار معابد آنان نقش بسته است؛ بنابراین با وجود تفاوت‌های جزئی در خویشکاری، هستهٔ اصلی شخصیت نمادین نقش‌مایه همچنان ثابت مانده و عنصر آسمانی و ارتباط با جهان ورای حیات ظاهری را حفظ کرده است؛ اما اینکه چرا تصویر این نقش‌مایه به‌صورتی نمادین بر دیوار معابد، نیایشگاه‌ها، کاخ‌ها و همچنین بر روی لوازم تزئینی فرهنگ‌های گوناگون شمال غربی فلات ایران ترسیم می‌شد، پرسش دیگری است که پاسخ آن روشن است. مکان‌های مقدس و متبرکی چون معابد و کاخ‌ها، محل برگزاری مراسمات و آیین‌های رایج روزگار خود بودند. مغان و مردمان عادی در مواقع خاصی از سال در این اماکن گردهم آمده و به اجرای رسم و رسومات آیینی خود می‌پرداختند. مطمئناً مسائل مربوط به مرگ و زندگی، زایش دوبارهٔ هستی و ارتباط با ایزدان نیز بخشی از این مراسمات آیینی را به خود اختصاص می‌داده است. می‌توان تصور کرد که حتی اعمال نمادین مربوط به تقدیس و تدفین بزرگان دینی و حکومتی نیز به‌طور مستقیم در معابد و یا کاخ‌ها برگزار می‌شد. به همین دلیل نقش‌مایهٔ موجودات اساطیری همچون انسان-پرنده که ضامن ارتباط جهان زمینی با مفاهیم آسمانی بودند بر در و دیوار این اماکن ترسیم می‌شد تا حال و هوای درونی معبد یا قصر با تصورات اسطوره‌ای و مراسمات آیینی هماهنگ باشد.

نقش‌پردازی شمایل انسان-پرنده بر روی لوازمی مانند کمربندها، دست‌بندها و ظروف گوناگون، علاوه‌بر جلوهٔ هنری و تزئینی، جنبهٔ نمادین و آیینی نیز داشته است. به احتمال بسیار اشیا و ظروفی که شمایل موجودات اساطیری بر روی آن‌ها ترسیم می‌شد، در مراسمات آیینی معابد و نیایشگاه‌ها کاربرد داشته‌اند. با این تفسیر، شمایل-

پردازی بر روی اشیاء و ظروف زینتی، همانند ترسیم نقوش بر روی آجرها و دیوارهای معابد در راستای اهداف آیینی و نمادین یکسانی صورت می‌گرفته است. وجود نقش-مایهٔ انسان–پرنده در سایر مناطق باستانی و آثار مانّایی نظیر تپه حسنلو و گنجینهٔ زیویه نشان‌دهندهٔ نقش پر رنگ این موجودات اساطیری در فرهنگ مانّایی است که به احتمال بسیار تحت تأثیر اندیشه‌های آیینی و اسطوره‌ای همسایگان ایجاد شده و پس از برخورد با افکار و عقاید مانّایی‌ها شکل و جایگاه خاص خود را گرفته است.

۲.۷.انسان بالدار

نقش بال بر روی بدن انسان یا حیوان، نشانی از قدرت ایزدی بود و به‌عنوان نمادی از نیروی محافظت آسمانی به کار می‌رفته است (هال، ۱۳۸۰: ۳۰). به‌طور کلی نگارهٔ موجود بالدار در بیشتر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها نمادی از الوهیت، وجود روحانی و معنوی، حفاظت غیبی، پیروزی و قدرت ایزدی بوده است. در این میان نقش‌مایه انسان بالدار بیشتر نشان‌دهندهٔ نوعی پیک و فرستادهٔ خدایان بود و به‌عنوان عامل ارتباط میان انسان‌ها و ایزدان شناخته می‌شد. باور به وجود مخلوقات آسمانی و موجودات اسطوره‌ای که نقش واسطهٔ میان انسان‌ها و خدایان را ایفا می‌کردند، در تاریخ اندیشه و تفکر آیینی بیشتر تمدن‌ها و فرهنگ‌های جهان دیده می‌شود. این باور و اندیشهٔ اساطیری، به اندازهٔ اعتقاد به ایزدان و خدایان دیرینگی دارد و هم‌زمان با شکل‌گیری نخستین تفکرات آیینی و دینی در جهان به وجود آمده است. قدیمی‌ترین آثار باستانی یافت‌شده با طرح موجودات بالدار، از لحاظ زمانی به هزاره‌های چهارم و سوم پیش‌از میلاد تعلق دارند و در مناطق باستانی جمدت‌نصر، اوروک، حسونا، اور و تپه عبید واقع در میانرودان (عراق امروزی) کشف شده‌اند (جعفری و دیگران، ۱۳۸٦: ۱۹). نقش‌مایه و شمایل موجودات بالدار بر روی بیشتر آثار هنری و آیینی تمدن‌های باستانی میان‌رودان و فلات ایران دیده می‌شود؛ با توجه به زیادبودن این نوع از نقش‌پردازی، به‌نظر می‌رسد که این شمایل-نگاری نمادین ریشه در دین و آیین ساکنان این نواحی داشته باشد. در کل مردمان دوران باستان، خدایان و ایزدان را موجوداتی الوهی و آسمانی تصور می‌کردند که بر بلندای رفیع‌ترین قله‌ها، یا بر فراز ابرها مسکن گزیده‌اند؛ همان‌طور که شاهان و بزرگان

آدمیان، ملازمان و خدمتکارانی داشتند که امور مربوط به قصر و محافظت از مال و املاک آنان را انجام می‌دادند، خدایان نیز صاحب ملازمانی بودند که هریک وظایف مربوط به خودشان را انجام می‌دادند. شمایل انسان بالدار (آپکالوهای آشوری) یکی از نقش‌مایه‌های مربوط به همین ملازمان آسمانی یا اصطلاحا خدایان پایین رتبه‌تر بوده است. اگر به حالات کلی شمایل انسان بالدار ترسیم‌شده بر روی آجرهای لعابدار مانّایی دقت کنیم، متوجه می‌شویم که این افراد در حال ادای احترام و یا انجام‌دادن مراسم آئینی خاصی هستند؛ به این صورت که یکی از زانوان را بر زمین نهاده و شاخهٔ گلی را در دست گرفته‌اند؛ همچنین با دست دیگر ترکهٔ چوب (برسم) یا شئ دایره شکلی را نگاه داشته‌اند. به‌نظر می‌رسد که طرح این شمایل از مراسمات آیینی و نحوهٔ ادای احترام و پرستش ایزدان الهام گرفته شده باشد که در بخش تحلیل شمایل‌نگارانه به نام اکدی و ریشهٔ کهن این ژست آیینی اشاره شد.

طرح نقش‌مایهٔ انسان بالدار در بیشتر تمدن‌ها و فرهنگ‌های واقع در جلگهٔ میان‌رودان و فلات ایران از الگوی یکسانی پیروی می‌کند. در هنر تجسمی آشوریان باستان، شمایل انسان‌های بالدار در دو سوی درخت زندگی تصویر شده است که حالاتی شبیه به شمایل انسان بالدار مانّایی دارند، با این تفاوت که در وضعیت ایستاده قرار داشته و درحال تقدس و عطرافشانی درخت هستند. می‌توان گمان برد که شمایل انسان بالدار در حقیقت تصویری است از فرشتگان آسمانی که در دربار خدایان زندگی می‌کردند و علاوه‌بر همکاری با ایزدان در انجام امور معنوی، به پاسبانی از حرم مقدس ایشان نیز مشغول بودند. این فرشتگان قدسی وظیفهٔ عبادت خدایان و تطهیر مقدسات را نیز عهده‌دار بودند و گاه به دستور آنان با انسان‌های فانی ارتباط برقرار می‌کردند؛ بنابراین در معابد و نیایشگاه‌ها که جایگاه و خانهٔ خدایان محسوب می‌شد، شمایل نمادین این فرشتگان مقرب را تصویر می‌نمودند تا فضایی شبیه به عرش ایزدان در ذهن عبادت کنندگان تداعی شود و همچنین نیروی نیک آنان مکان مقدس را از چشم زخم و نیروهای پلید مصون نگه دارد. شکل و شمایل کلی انسان بالدار ترسیم‌شده بر آجرهای لعابدار مانّایی به‌گونه‌ایست که بیننده را بر آن می‌دارد که گمان کند، نقش ترسیم‌شده در واقع تصویری از انجام مناسکی مذهبی و واقعی بوده است. انسان بالدار

آجرهای مانّایی شاخه‌ای غنچهٔ گل، تکه‌ای چوب (احتمالا برسم) و یا شی‌ای مقدس در دست دارد و در حال تقدیس شخص یا مکان معینی است. با توجه به وجود آیین‌های گاه‌شمارانه و احتمالاً مشترک میان مانّایی‌ها و آشوری‌ها، می‌توان این‌گونه بیان داشت که انسان‌های بالدار مانّایی در حال انجام مناسکی دینی در موعد فصل بهار هستند؛ فصل بهار، زمانی است که طبیعت دوباره زاینده می‌شود و گیاهان و گل‌ها جانی تازه می‌گیرند؛ یعنی همان زمان پیروزی ایزدان ایشتار و تموز بر تاریکی و سرما. آیین پرستش و تقدیس ایزدبانو ایشتار و رابطهٔ او با شوهرش تموز که سبب زایندگی و باروری طبیعت می‌شد، از محبوب‌ترین و رایج‌ترین آداب و مناسک مردمان مختلف سرزمین‌های خاورنزدیک در آن دوران است و بعید به نظر نمی‌رسد که در میان مانایی-ها نیز برگزار می‌شد. این خویشکاری و وظیفهٔ نمادین انسان‌های بالدار می‌تواند نشان‌دهندهٔ این نکته باشد که شاید معبد قلایچی درواقع معبدی برای تقدیس درخت زندگی، آیین‌های مربوط به ایزدان بلندمرتبه و پرستش ایزدبانو ایشتار (آناهیتای دوره-های بعد) و احتمالاً ستایش فصل بهار (دوران نوزایی و بالندگی طبیعت) بوده است.

سنت شمایل‌پردازی انسان بالدار یا بهتر است بگوییم فرشتگان آسمانی، پس از افول قدرت آشوریان، اورارتوئی‌ها و مانّایی‌ها نه‌تنها از بین نرفت بلکه با تأثیرپذیری از مضامین هنری و اسطوره‌ای سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، شکل تازه و نوینی به‌خود گرفت. شاید معروف‌ترین نقش‌مایهٔ انسان بالدار در ذهن خواننده، شمایل انسان بالدار واقع در کاخ‌های پاسارگاد باشد که تا مدت‌ها گمان می‌رفت تصویری نمادین از کوروش بزرگ بوده است. با نگاهی دقیق به این طرح که مربوط به زمان سلطنت کوروش‌کبیر (۵۵۰–۵۳۹ پ.م) و اوایل دوران هخامنشی است، تأثیر هنرهای میانرودانی، مصری، ایلامی و مانّایی به‌وضوح قابل مشاهده است. در آثار هنری دوران اشکانی و ساسانی نیز شمایل فرشتگان و موجودات بالدار وجود دارد؛ نقش برجستهٔ گودرز (۴۰–۵۱ م) پادشاه اشکانی که بر سینهٔ کوه بیستون کنده‌کاری شده؛ حاوی نمونهٔ جالبی از شمایل انسان بالدار یا فرشته‌ای مقدس است که به سبک شمایل‌پردازی یونانی ترسیم شده است (تصویر ١٤). نقش‌مایهٔ نمادین فرشتگان آسمانی بر روی آثار هنری دوران ساسانی اعم از نقش برجسته‌ها و ظروف هنری فلزی نیز به وفور مشاهده می-

شوند. یکی از زیباترین این نقوش، شمایل دو فرشته بر بالای طاق بزرگ خسرو پرویز (۵۹۰–٦۲۸ م) واقع در طاق بستان شهر کرمانشاه است که با بال‌هایی گشوده در دو طرف طاق حجاری شده‌اند (تصویر ۱۵). این فرشتگان با نگاه داشتن حلقه‌هایی ربان‌دار در دست، گویی درحال تقدیس و حرمت‌گذاری به سنگ‌نگارهٔ بزرگ خسرو هستند.

همان‌طور که ذکر شد، وجود شمایل نمادین فرشتگان و انسان‌های بالدار در آثار هنری دوران اشکانی و ساسانی نشان‌دهندهٔ این مطلب است که نقش و جایگاه نمادین این موجودات اساطیری نه‌تنها کمرنگ نشده است بلکه در طول زمان همچنان به حیات هنری و آیینی خود ادامه داده و به‌دلیل تلفیق و ترکیب با عناصر اسطوره‌ای و هنری یونانی و رومی جلوهٔ تازه‌ای به خود گرفته است. این‌گونه از شمایل‌پردازی حتی با پایان عصر باستان نیز از بین نرفت و به مضامین هنری و آیینی ادیان جدیدی چون مسیحیت و اسلام وارد شد. در شمایل‌نگاری‌های مربوط به کلیساهای مسیحی می‌توان فرشتگان بلندمرتبه‌ای را مشاهده کرد که در کنار عیسی مسیح ترسیم شده‌اند و این‌طور به‌نظر می‌رسند که راه سعادت و رستگاری حقیقی را به آدمیان نشان می‌دهند (تصویر ۱٦). این مضمون هنری به نگارگری دوران اسلامی نیز راه یافت، به‌طوری‌که در نقاشی‌های مینیاتوری این دوره شمایل فرشتگان بالدار در کنار پیامبران و سایر بزرگان دینی ترسیم شده است و بر جنبهٔ آسمانی و معنوی اثر هنری تأکید می‌کنند (تصویر ۱۷).

۸.نتیجه‌گیری

بررسی شمایل‌نگارانه و شمایل‌شناسانهٔ نقش‌مایه‌های انسان ـ پرنده و انسان بالدار بر آجرهای لعابدار قلایچی نشان می‌دهد که این تصاویر تنها جنبهٔ تزئینی نداشته و در پیوند با زمینه فرهنگی، آیینی و تاریخی مانّا شکل گرفته‌اند. تمدن مانّا در شمال‌غرب فلات ایران و در مجاورت دو قدرت مهم منطقه، یعنی آشور و اورارتو قرار داشت و از طریق روابط سیاسی، نظامی و اقتصادی با این جوامع در ارتباط بود؛ ازاین‌رو، شکل‌گیری سنت تصویری مانّا را نمی‌توان جدا از فضای فرهنگی خاورنزدیک در هزارهٔ نخست پیش‌از میلاد بررسی کرد. شواهد موجود نشان می‌دهد که هنر مانّایی، ضمن حفظ برخی ویژگی‌های بومی، از سنت‌های هنری و آیینی جوامع همجوار، به‌ویژه آشور و اورارتو، تأثیر پذیرفته است.

در نقش‌مایه انسان ـ پرنده، ترکیب عناصر انسانی، پرنده و شاخ‌های بزکوهی، موجودی را پدید آورد که ویژگی‌های انسانی و حیوانی را در یک پیکرهٔ واحد تلفیق می‌کند. عنصر پرنده و امکان پرواز، این موجود را با قلمرو آسمانی و نیروهای فراطبیعی پیوند می‌دهد؛ سر انسان نیز می‌تواند بر خرد و وجه عقلانی آن دلالت داشته باشد و شاخ‌های بزکوهی با مفاهیمی چون قدرت و شکوه ارتباط یابند. از منظر شمایل‌شناسانه، چنین ترکیبی را می‌توان بازتاب تلاشی برای مجسم‌کردن موجودی واسط میان جهان زمینی و آسمانی دانست. قرارگرفتن این نقش‌مایه در زمینهٔ معماری مذهبی قلایچی نیز احتمال کارکرد آیینی و حفاظتی آن را تقویت می‌کند؛ چنان‌که در سنت‌های تصویری خاورنزدیک، موجودات ترکیبی و بالدار بیشتر با قلمرو مقدس، نیروهای ایزدی و حفاظت از فضاهای آیینی ارتباط داشته‌اند.

در مورد نقش انسان بالدار نیز شباهت‌های صوری و ترکیبی آن با نمونه‌های آشوری، به‌ویژه آپکالوها، قابل توجه است. حالت زانو زده، نحوهٔ قرارگیری دست‌ها، پوشش و برخی اشیای همراه این پیکره با نمونه‌های آشوری قرابت دارد. در سنت میانرودانی، آپکالوها موجوداتی آسمانی و محافظ بودند که وظیفهٔ پاسداری از معابد، کاخ‌ها و امور مقدس را بر عهده داشتند و واسطهٔ میان جهان انسان و ایزدان شناخته می‌شدند؛ ازاین‌رو، حضور پیکره‌ای مشابه در معماری مذهبی قلایچی را می‌توان در ارتباط با مفاهیمی چون حفاظت، قداست و ارتباط میان جهان انسانی و ایزدی تفسیر کرد. این امر نشان می‌دهد که انتخاب انسان بالدار برای فضای مذهبی، احتمالاً با کارکرد آیینی و معنایی آن ارتباط داشته است، نه تنها زیباسازی بنا.

از منظر شمایل‌شناسانه، چرایی شکل‌گیری این نقوش در مانّا را باید در تعامل میان سنت‌های بومی و جریان‌های فرهنگی پیرامون جست‌وجو کرد. حضور نمونه‌های مشابه انسان ـ پرنده در هنر اورارتویی و قرابت انسان بالدار قلایچی با نمونه‌های آشوری، احتمال تأثیرپذیری هنر مانّایی از این دو حوزه را تقویت می‌کند؛ بااین‌حال، این شواهد بیشتر از انتقال، اقتباس و بازآفرینی عناصر تصویری حکایت دارند تا تقلید مستقیم. مانّاییان عناصر تصویری رایج در محیط فرهنگی پیرامون خود را دریافت کردند و آن‌ها را متناسب با زمینه مذهبی و هنری خویش به کار گرفتند؛ به‌همین سبب، نقش‌مایه‌های قلایچی را می‌توان

حاصل تعامل فرهنگی دانست که در آن عناصر خارجی در بستر مانّـایی صـورت و کـارکرد تازه‌ای یافته‌اند.

در مجموع، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد کـه هنـر مانّـا، در عـین برخـورداری از هویت و ویژگی‌های بومی، از هنر و سنت‌هـای آیینـی آشـور و اورارتـو تـأثیر پذیرفتـه است. این تأثیرپذیری در نقش‌مایه‌های انسان ـ پرنده و انسان بالدار، هم در ویژگی‌هـای صوری و هم در پیوند آن‌ها با مفاهیمی چون قـدرت، حفاظـت، قداسـت و ارتبـاط بـا جهان آسمانی قابـل مـشاهده اسـت. بنـابراین، آجرهـای لعابـدار قلایچـی را مـی‌تـوان شواهدی از پویایی فرهنگی مانّا و مـشارکت آن در شـبکهٔ گـستردهٔ تبـادل و بـازآفرینی سنت‌های هنری و آیینی خاورنزدیک در هزارهٔ نخست پیش‌از میلاد دانست.

تصاویر[1]



تصویر ۱



تصویر۲



تصویر ۳



تصویر ۴

[1]. منبع تصاویر نقوش آجرهای لعابدار قلایچی، کاتالوگ نمایشگاه آجرهای لعابدار بوکان است



تصویر ۵



تصویر ۶



تصویر ۷



تصویر ۸ (مشهدبان، ۱۳۹۱: ۱۰۸)



تصویر ۹ (منبع: https://handako.ir)



تصویر ۱۰ (جعفری، آیت‌اللهی، حیدری، ۱۳۸۶: ۲۲)



تصویر ۱۱ (منبع: https://sepandarmaz.ir)



تصویر ۱۲ (منبع: https://anthropologyandculture.com)



تصویر ۱۳ (منبع: https://handako.ir/category/symbols)



تصویر ۱۴ (جعفری، آیت‌اللهی، حیدری، ۱۳۸۶: ۲۳)



تصویر ۱۵ (نصرالله‌زاده، مظلومی، ۱۳۹۵: ۱۲۲)



تصویر ۱۶ (منبع: https://minikar.ru/fa/molitvy)



تصویر ۱۷ (علی‌پور، مراثی، ۱۳۹۶: ۱۳۳)

فهرست منابع

افضل طوسی، عفت‌السادات (۱۳۹٦)، *طبیعت در هنر باستان*، تهران: مرکب سپید، چاپ دوم.

جعفری، زهره، حبیب‌الله آیت‌اللهی و مرتضی حیدری (۱۳۸٦)، «بررسی چگونگی شکل‌گیری نقش فرشتگان (انسان بالدار) در منابع تصویری قبل از اسلام»، *دو فصلنامهٔ مدرس هنر*، دورهٔ ۲، شمارهٔ ۲، صص ۱۷–۲٤.

جعفری، محمدجواد (۱۳۸٦)، «گورهای کوه رحمت: مدارکی در زمینهٔ شیوه های تدفین دوره‌های هخامنشی تا ساسانی در فارس»، *مجله باستان‌شناسی و تاریخ*، سال ۲۱، شمارهٔ ۲، صص ٦۰–٦۸.

حسن‌زاده، سعید (۱۳۹۰)، «آجرهای لعابدار قلایچی از دیدگاه هنرهای تجسمی»، *نقش مایه*، سال ٤، شمارهٔ ۷، صص ۷۱–۸۰

حسن‌زاده، یوسف (۱۳۸۵)، «تاملی بر هنر مانّایی بر اساس سه آجر منقوش لعابدار از قلایچی بوکان»، *باستان‌شناسی و تاریخ*، دورهٔ ۲۰، شمارهٔ ۱ و ۲ (۳۹–٤۰)، صص ۱–۵۰.

حسن‌زاده، یوسف (۱۳۹۵)، *گذری بر فرهنگ و هنر مانا*، تهران: انتشارات موزهٔ ملی ایران، چاپ اول.

حسن‌زاده، یوسف و جان کرتیس (۱٤۰۰)، *کاتالوگ نمایشگاه آجرهای لعابدار بوکان، استردادی از کشور سوئیس*، تهران: انتشارات موزهٔ ملی ایران، چاپ اول.

حسن‌زاده، یوسف و حکمت‌الله ملاصالحی (۱۳۹٦)، *مجموعه مقالات بررسی باستان‌شناختی محوطهٔ مانایی قلایچی بوکان با تکیه بر آجرهای لعابدار موزهٔ ملی ایران*، تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری.

دارا، مریم (۱۳۹۸)، «استل آرامی قلایچی بوکان؛ کتیبهٔ بومی منطقه یا وارداتی؟»، *فصلنامهٔ علمی زبان شناخت*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۱۰، شمارهٔ ۱، صص ۱۹–۳۹.

دالوآ، آن (۱۳۹٤)، *روش‌ها و نظریه‌های تاریخ هنر*، ترجمه: آناهیتا مقبلی و سعید حسینی، تهران: فخرکیا.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه دهخدا*، جلد ۱۵، تهران: مؤسسهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا.

دیاکونف، ایگور میخائیلوویچ (۱۳۷۱)، *تاریخ ماد*، ترجمه: کریم کشاورز، تهران: علمی فرهنگی، چاپ دوم.

رحمانی، نجیبه و فتانه محمودی (۱۳۹٦)، «بررسی سیر تحول نقش هارپی در هنر ایران (از دوران پیش‌از تاریخ تا دوران معاصر)»، *نشریهٔ هنرهای زیبا–هنرهای تجسمی*، دوره ۲۲، شمارهٔ ۱، صص ۵۳–٦۷.

سنگاری، اسماعیل و پریسا صالحی (۱٤۰۲)، «بررسی و تحلیل نمادشناسانهٔ نقش مایه درخت نخل در هنر جیرفت»، *تحقیقات تاریخ اقتصادی ایران*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۱۲، بهار و تابستان، صص ۱۰۳–۱۲٦.

سنگاری، اسماعیل و شقایق طاهری (۱٤۰٤)، «تبیین و تحلیل آیکونوگرافیک تندیس انسان عقرب شانه در فرهنگ جیرفت (هزارهٔ سوم پیش‌از میلاد)»، *مجله مطالعات ایرانی*، شمارهٔ ٤۸، صص ۱۹۵–۲۱۵.

شاپورشهبازی، علیرضا (۱۳٤۹)، *کورش بزرگ؛ زندگی و جهانداری بنیانگذار شاهنشاهی ایران*، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز، چاپ اول.

علی‌پور، مرضیه و محسن مراثی (۱۳۹٦)، «مطالعه تطبیقی نگاره‌های معراج حضرت محمد و نقاشی‌های عروج حضرت عیسی»، *فصلنامه علمی–پژوهشی نگره*، دورهٔ ۱۲، شمارهٔ ٤۲، صص ۱۲۳–۱٤۱.

کشمیرشکن، حمید (۱۳۹۸)، *درآمدی بر نظریه و اندیشه انتقادی در تاریخ هنر*، تهران: چشمه، چاپ دوم.

کوپر، جی.سی (۱۳۷۹)، *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*، ترجمه: ملیحه کرباسیان، تهران: فرشاد، چاپ اول.

گیرشمن، رومن (۱۳٦٤)، *هنر ایران در دوران ماد و هخامنشی*، ترجمه: عیسی بهنام، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.

لوینسون، جرالد و گایر پل (۱۳۹۲)، *زیبایی‌شناسی فلسفی و تاریخ زیبایی‌شناسی جدید*، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگستان هنر.

متولی، محمد، خشایار قاضی‌زاده و مرتضی افشاری (۱٤۰۲)، «بازجست بن‌مایه نقش هارپی در هنر ایران از دوره باستان تا سلجوقی»، *دو فصلنامه هنرهای صناعی اسلامی*، سال ۷، شمارهٔ ۱، صص ۲۵–۳٦.

مشهدبان، آتنا (۱۳۹۱)، «بررسی و معرفی هنر تصویرنگاری بر روی کمربندهای اورارتو»، تهران: دانشگاه پیام نور، دانشکده هنر و رسانه.

نصرالله‌زاده، سیروس و یاسمین مظلومی (۱۳۹۵)، «پیشینه تاریخی ایزدبانو نیکه/فرشته بالدار: تداوم یک بن‌مایه از اشکانیان تا قاجار»، *پژوهش‌های علوم تاریخی*، سال ۸، شمارهٔ ۲، صص ۱۱۵–۱۳٤.

نصری، امیر (۱۳۹۷)، *تصویر و کلمه: رویکردهایی به شمایل‌شناسی*، تهران: چشمه، چاپ اول.

هال، جیمز (۱۳۸۰)، *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه: رقیه بهزادی، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر، چاپ اول.

هال، جیمز (۱۳۸۳)، *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه: رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر، چاپ دوم.

Heinz, Mode A. (1975), *Fabulous Beasts and Demons*, London: Phaidon Press Limited.

Hesiod (1914), *Theogony from the Homeric Hymns and Homerica*, translated by Hugh G. Evelyn-White, London: Harvard University Press.

Holly, Michael Ann (1984), *Panofsky and the Foundation of Art History*, Ithaca and London: Cornell University Press.

Kertai, David (2015), "The Winged Genie in its Original Context", in A. de Freitas (ed.), *Atas do Colóquio Arte da Mesopotâmia*, Lisbon: Musea Calouste Gulbenkian, pp. 44–63.

Luckenbill, Daniel D. (1927), *Ancient Records of Assyria and Babylon*, vol. 2, The University of Chicago Press.

Parpola, S. (1970), *Neo-Assyrian Toponyms*, AOAT 6, Neukirchen-Vluyn.

Salvini, M. (2004), "Archaeology and Philology: Reconstructing the History of North-West Iran in Urartian Period (9th-7th Centuries B.C.)", in M. Azarnoush (ed.), *International Symposium of Archaeology of Iran, North-West*, ICAR, Tehran, pp. 63–76.

Sangari, E., Noori, Z., Moghaddas, A. H., Abbasi, A. A., and Dehghani, R. (2024), "The Iconography of Dancers and Their Garments on Sassanid Silver Vessels (Case Study: Four Silver Vessels with Different Features)", *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, Taylor & Francis, London, 62(2), pp. 236–245.

Toorn, Karl v.d., Becking, Bob, and van der Horst, Pieter (1999), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Second Edition, Brill.

Wiggermann, Frans A.M. (1992), *Mesopotamian Protective Spirits – The Ritual Texts*, Groningen: STYX & PP Publications.

https://sepandarmaz.ir

https://anthropologyandculture.com

https://handako.ir

https://minikar.ru/fa/molitvy/feast-of-the-assumption-of-the-blessed-virgin-that-means-feast-of-the-assumption-of-the-virgin-on-the-orthodox-calendar/

Transliteration

Afzal Ṭūsī, ʿIffat al-Sādāt (2017), Ṭabīʿat dar Hunar-i Bāstān (Nature in Ancient Art), Tehran: Markab-i Sapīd, 2nd edition.

ʿAlīpūr, Marżīyah, and Muḥsin Murāthī (2017), "Muṭāliʿah-yi Taṭbīqī-yi Nigārahā-yi Miʿrāj-i Ḥażrat-i Muḥammad va Naqqāshīhā-yi ʿUrūj-i Ḥażrat-i ʿĪsā (A Comparative Study of the Illustrations of the Ascension of Prophet Muhammad and the Ascension of Jesus Christ)," Faṣlnāmah-yi ʿIlmī-Pazhūhishī-yi Nigārah, Vol. 12, No. 42, pp. 123–141.

Cooper, J. C. (2000), Farhang-i Muṣavvar-i Namādhā-yi Sunnatī (An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols), trans. Malīḥah Karbāsiyān, Tehran: Farshād, 1st edition.

Dall'O, Anne (2015), Ravishhā va Naẓariyyahā-yi Tārīkh-i Hunar (Methods and Theories of Art History), trans. Anāhītā Muqbalī and Saʿīd Ḥusaynī, Tehran: Fakhrkiyā.

Dārā, Maryam (2019), "Istil-i Ārāmī-yi Qalāychī-yi Būkān; Katībah-yi Būmī-yi Minṭaqah yā Vāridātī? (The Aramaic Stele of Qalaichi, Bukan: A Local Inscription or an Imported Artifact?)," Faṣlnāmah-yi ʿIlmī-yi Zabānshinākht, Pizhūhishgāh-i ʿUlūm-i Insānī va Muṭāliʿāt-i Farhangī, Vol. 10, No. 1, pp. 19–39.

Diākūnuf, Īgūr Mikhāʾīlūvīch (1992), Tārīkh-i Mād (The History of the Medes), trans. Karīm Kishāvarz, Tehran: ʿIlmī va Farhangī, 2nd edition.

Dihkhudā, ʿAlī Akbar (1998), Lughatnāmah-yi Dihkhudā (Dehkhoda Dictionary), Vol. 15, Tehran: Muʾassasah-yi Lughatnāmah-yi Dihkhudā.

Ghirshman, Roman (1985), Hunar-i Īrān dar Dūrah-yi Mād va Hakhāmanishī (Iranian Art during the Median and Achaemenid Periods), trans. ʿĪsā Bihnām, Tehran: ʿIlmī va Farhangī, 2nd edition.

Hall, James (2001), Farhang-i Nigārahʾī-yi Namādhā dar Hunar-i Sharq va Gharb (Dictionary of Subjects and Symbols in Eastern and Western Art), trans. Ruqayyah Bihzādī, Tehran: Intishārāt-i Farhang-i Muʿāṣir, 1st edition.

Hall, James (2004), Farhang-i Nigārahʾī-yi Namādhā dar Hunar-i Sharq va Gharb (Dictionary of Subjects and Symbols in Eastern and Western Art), trans. Ruqayyah Bihzādī, Tehran: Farhang-i Muʿāṣir, 2nd edition.

Ḥasanʾzādah, Saʿīd (2011), "Ājurhā-yi Lābdār-i Qalāychī az Dīdgāh-i Hunarhā-yi Tajassumī (Glazed Bricks from Qalaichi from the Perspective of Visual Arts)," Naqsh-Māyah, Vol. 4, No. 7, pp. 71–80.

Ḥasanʾzādah, Yūsuf (2006), "Taʾammulī bar Hunar-i Mānnāʾī bar Asās-i Sih Ājur-i Manqūsh-i Lābdār az Qalāychī-yi Būkān (A Reflection on Mannaean Art Based on Three Glazed Relief Bricks from Qalaichi, Bukan)," Bāstānshināsī va Tārīkh, Vol. 20, Nos. 1–2 (39–40), pp. 1–50.

Ḥasanʾzādah, Yūsuf (2016), Guzarī bar Farhang va Hunar-i Mānā (An Overview of the Culture and Art of the Manneans), Tehran: Intishārāt-i Mūzih-yi Millī-yi Īrān, 1st edition.

Ḥasanʾzādah, Yūsuf, and Ḥikmat Allāh Mullā Ṣāliḥī (2017), Majmūʿah Maqālāt-i Barrasī-yi Bāstānshinākhtī-yi Maḥūṭah-yi Mānāʾī-yi Qalāychī-yi Būkān bā Takiyah bar Ājurhā-yi Lābdār-i Mūzih-yi Millī-yi Īrān (Collected Papers on the Archaeological Investigation of the Mannaean Site of Qalaichi, Bukan, with Emphasis on the Glazed Bricks of the National Museum of Iran), Tehran: Pizhūhishgāh-i Mīrāth-i Farhangī, Ṣanāyiʿ-i Dastī va Girdishgarī.

Ḥasanʾzādah, Yūsuf, and John Curtis (2021), Kātālūg-i Namāyishgāh-i Ājurhā-yi Lābdār-i Būkān, Istirdādī az Kishvar-i Suvīs (Catalogue of the Exhibition of

Glazed Bricks from Bukan: Repatriated from Switzerland), Tehran: Intishārāt-i Mūzih-yi Millī-yi Īrān, 1st edition.

Jaʿfarī, Muḥammad Javād (2007), "Gūrhā-yi Kūh-i Raḥmat: Madārikī dar Zāmīnah-yi Shīvahā-yi Tadfīn-i Dūrahā-yi Hakhāmanishī tā Sāsānī dar Fārs (The Tombs of Kuh-e Rahmat: Evidence for Burial Practices from the Achaemenid to the Sasanian Periods in Fars)," Majallah-yi Bāstānshināsī va Tārīkh, Vol. 21, No. 2, pp. 60–68.

Jaʿfarī, Zuhrah, Ḥabīb Allāh Āyat Allāhī, and Murtażā Ḥaydarī (2007), "Barrāsī-yi Chigūnigī-yi Shaklgīrī-yi Naqsh-i Firishtagān (Insān-i Bāldār) dar Manābiʿ-i Taṣvīrī-yi Qabl az Islām (An Investigation into the Formation of Angel Motifs [Winged Human Figures] in Pre-Islamic Visual Sources)," Dū-Faṣlnāmah-yi Mudarris-i Hunar, Vol. 2, No. 2, pp. 17–24.

Kashmīrshikan, Ḥamīd (2019), Darāmadī bar Naẓariyyah va Andīshah-yi Intiqādī dar Tārīkh-i Hunar (An Introduction to Critical Theory and Thought in Art History), Tehran: Chishmah, 2nd edition.

Levinson, Jerrold, and Paul Guyer (2013), Zībāyīshināsī-yi Falsafī va Tārīkh-i Zībāyīshināsī-yi Jadīd (Philosophical Aesthetics and the History of Modern Aesthetics), trans. Fīrūz Majīdī, Tehran: Farhangistān-i Hunar.

Mashhadbān, Ātanā (2012), "Barrāsī va Muʿarrifī-yi Hunar-i Taṣvīrnigārī bar Rū-yi Kamarbandhā-yi Urartu (An Investigation and Introduction to the Art of Depiction on Urartian Belts)," Tehran: Dānishgāh-i Payām-i Nūr, Dānishkadah-yi Hunar va Rasānah.

Mutavallī, Muḥammad, Khashāyār Qāżīzādah, and Murtażā Afshārī (2023), "Bāzjist-i Bunyāmayah-yi Naqsh-i Hārpī dar Hunar-i Īrān az Dūrah-yi Bāstān tā Saljūqī (Tracing the Origins of the Harpy Motif in Iranian Art from Antiquity to the Seljuk Period)," Dū-Faṣlnāmah-yi Hunarhā-yi Ṣanāyiʿī-yi Islāmī, Vol. 7, No. 1, pp. 25–36.

Naṣr Allāhzādah, Sīrūs, and Yāsamīn Maẓlūmī (2016), "Pīshīnah-yi Tārīkhī-yi Īzad-Bānū Nīkah/Firishtah-yi Bāldār: Tadāvum-i Yik Bunyāmayah az Ashkāniyān tā Qājār (The Historical Background of the Goddess Nike/Winged Angel: The Continuity of a Motif from the Parthian to the Qajar Period)," Pazhūhishhā-yi ʿUlūm-i Tārīkhī, Vol. 8, No. 2, pp. 115–134.

Naṣrī, Amīr (2018), Taṣvīr va Kalimah: Ruykardhāyī bih Shāyilshināsī (Image and Word: Approaches to Iconology), Tehran: Chishmah, 1st edition.

Raḥmānī, Najībah, and Fatānah Maḥmūdī (2017), "Barrāsī-yi Sayr-i Taḥavvul-i Naqsh-i Hārpī dar Hunar-i Īrān (az Dūrah-yi Pīsh az Tārīkh tā Dūrah-yi Muʿāṣir) (An Investigation into the Evolution of the Harpy Motif in Iranian Art from Prehistoric Times to the Contemporary Period)," Nashriyyah-yi Hunarhā-yi Zībā: Hunarhā-yi Tajassumī, Vol. 22, No. 1, pp. 53–67.

Sangārī, Ismāʿīl, and Parīsā Ṣāliḥī (2023), "Barrāsī va Taḥlīl-i Namādshināsānah-yi Naqsh-Māyah-yi Dirakht-i Nakhl dar Hunar-i Jīruft (A Semiotic Investigation and Analysis of the Date Palm Motif in Jiroft Art)," Taḥqīqāt-i Tārīkh-i Iqtiṣādī-yi Īrān, Pizhūhishgāh-i ʿUlūm-i Insānī va Muṭāliʿāt-i Farhangī, Vol. 12, Spring–Summer, pp. 103–126.

Sangārī, Ismāʿīl, and Shāyiqah Ṭāhirī (2025), "Tabyīn va Taḥlīl-i Āykūnūgrāfīk-i Tindīs-i Insān-ʿAqrab-Shānah dar Farhang-i Jīruft (Hazārah-yi Sivvum-i Pīsh az Mīlād) (An Iconographic Analysis of the Scorpion-Man Motif in Jiroft Culture, Third Millennium BCE)," Majallah-yi Muṭāliʿāt-i Īrānī, No. 48, pp. 195–215.

Shāpūrshahbāzī, ʿAlīriżā (1970), Kūrush-i Buzurg; Zindagī va Jahāndārī-yi Bunyāngudhār-i Shāhanshāhī-yi Īrān (Cyrus the Great: The Life and Statesmanship of the Founder of the Persian Empire), Shiraz: Intishārāt-i Dānishgāh-i Shīrāz, 1st edition.

An Iconographic Analysis of Composite Human–Bird and Winged Human Motifs on the Glazed Bricks of Qalaichi

Extensive Abstract

Introduction: Myths, rituals, and symbolic systems played a major role in shaping the cultural identities of ancient societies, and visual art was one of the principal media through which these systems were expressed. During the first millennium BCE, the societies of Western Asia, including Assyria, Urartu, and Manna, were connected not only through political and military rivalry but also through continuous cultural interaction. Manna developed in the northwestern Iranian Plateau between the major regional powers of Assyria and Urartu. Its artistic remains therefore provide valuable evidence for examining the transmission, appropriation, and reinterpretation of visual and ritual elements across neighboring cultures. Qalaichi is one of the most important archaeological sites associated with Mannaean culture, and its decorated glazed bricks, especially those representing composite creatures and winged figures, constitute significant evidence for reconstructing aspects of Mannaean visual tradition and symbolic thought.

The central problem of this study arises from the scarcity of direct written sources concerning Mannaean myths, rituals, and religious concepts. Under these circumstances, visual evidence becomes essential for investigating the symbolic and ritual dimensions of Mannaean culture. Previous studies of Qalaichi have addressed the archaeology of the site, its architecture of the glazed bricks, their classification, and selected motifs. However, the simultaneous analysis of the visual structure and possible meanings of two specific groups, the human-bird and the winged human, together with a systematic comparison with Assyrian and Urartian parallels, has remained in need of closer study. The present research therefore aims to identify the iconographic and iconological characteristics of these motifs and to evaluate the extent to which they reflect the cultural and ritual interactions of Manna with Assyria and Urartu. Its main question concerns the visual and symbolic features of the motifs and how their similarities and differences in relation to neighboring artistic traditions can contribute to understanding Mannaean cultural interaction. Subsidiary questions address their possible meanings within the Mannaean symbolic world and whether the observed similarities should be interpreted as direct borrowing or, more

cautiously, as the result of cultural exchange, transmission, and reinterpretation.

Method: This study adopts a qualitative, descriptive, analytical, and comparative approach. The research corpus consists of the decorated glazed bricks from Qalaichi, while the analytical sample is purposefully limited to two motif groups, the human-bird and the winged human. At the pre-iconographical level, four brick fragments bearing human-bird figures and examples of winged humans, represented in two principal types, are examined in terms of posture, clothing, facial features, wings, objects held in the hands, and other visible details. The principal analytical framework is Erwin Panofsky's three-stage method. The first stage provides a pre-iconographical description of the observable forms without extensive interpretation. The second stage identifies iconographic components by considering relevant historical and artistic backgrounds and comparing the motifs with related examples. The third stage develops an iconological interpretation by bringing together visual, historical, and cultural evidence in order to explore possible symbolic and ritual meanings. Comparative analysis with Assyrian, Urartian, and other Ancient Near Eastern material is used to assess visual affinities and the probable processes of transmission, adaptation, and recontextualization.

Findings: The human-bird motif combines the body and wings of a bird with a human head and horn and ear forms resembling those of an ibex. On a symbolic level, the avian body and the capacity for flight connect the figure with the celestial sphere and supernatural forces. The human head may signify intellect and rational capacity, while the horns can be associated with power and magnificence. Comparisons with Urartian examples and other Ancient Near Eastern imagery indicate that the motif belongs to a wider shared visual tradition. At the same time, formal differences, including the bearded human face and the addition of horns in the Mannaean examples, suggest that the motif was not simply copied. Rather, shared elements were modified and redefined within a Mannaean cultural setting. Its placement in the religious architectural context of Qalaichi further supports a possible ritual, protective, or mediating function between earthly and celestial realms.

Two main types of winged human figures are identified. One depicts a bearded male wearing a long robe, with open wings, a kneeling posture, and objects held in both hands. The second follows the same general compositional scheme but has a beardless, more delicate face and is tentatively interpreted as female. The kneeling posture, arrangement of the hands, associated objects, and certain details of

clothing and ornament display notable affinities with Assyrian winged beings, particularly the apkallu and kneeling figures identified as kamasutu. In Assyrian and Mesopotamian traditions, such beings were associated with guarding temples and palaces, protecting sacred spaces, performing ritual actions, and mediating between humans and divine powers. The Qalaichi examples can therefore plausibly be interpreted in relation to sacredness, protection, divine power, and ritual activity. The gestures and objects held by the figures may indicate acts of consecration, ritual performance, or reverence, although the study deliberately avoids presenting these interpretations as definitive.

Discussion and Conclusion: The results demonstrate that the human-bird and winged human motifs of Qalaichi should not be reduced either to decorative imagery or to direct imitation of neighboring art. Their affinities with Urartian and Assyrian traditions, together with local differences, point instead to a dynamic process of cultural transmission, appropriation, and creative reinterpretation. Mannaean artists appear to have received widely circulating Ancient Near Eastern visual elements and adapted them to their own religious and artistic context. The glazed bricks of Qalaichi thus provide evidence both for Manna's participation in a broad network of artistic and ritual exchange during the first millennium BCE and for the development of a distinctive Mannaean visual expression within that network.

Keywords: Manna, Qalaichi, Glazed Bricks, Iconography, Iconology.

Cultural History Studies

Research Journal of Iranian Society of History

Vol. 18, No. 69, Autumn 2026
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: Sajjad Sepehri Nia, Sayyed Mehdi Hoseini Taghi Abad
Lay out and Graphic: Morteza Ensafmanesh

Editorial Board:

Alireza Mollaiy Tavany, Associate 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
Noz'hat Ahmadi / Associate Professor in History of Iran, Esfahan University
Shahram Jalilian / Professor in History of Ancient Iran, Shahid Chamran University of Ahvaz
Shahram Yousefifar / Professor in History of Iran, University of Tehran
Soheila Shahshahani / associate professor of anthropology, Shahid Beheshti University
Münevver Tekcan / Professor in Turkish language, Kocaeli University, İzmit, Türkiye
Ali Zahir Hashim / Professor of Arab and Islamic heritage, University of Kufa, Iraq
Negar Habibi / Mossadegh Foundation Lecturer of Iranian Studies University of Geneva, Switzerland

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

Institute of Cultural and Social Studies

Iranian Society of History