

## مطالعه خروج تارابی در بافت فرهنگی و اجتماعی

دکتر فرانک جهانگرد

استادیار زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه  
علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### چکیده

حمله مغول زمینه‌ای برای بروز و رشد روان‌پریشی‌های اجتماعی مانند «پری زدگی» مهیا کرده است. فقدان هویت اجتماعی باعث بروز این بیماری می‌شود و بیمار با بازیابی هویت اجتماعی درمان می‌گردد. جوینی در «ذکر خروج تارابی» روایت دقیقی از این بیماری، شیوع و شیوه درمان آن آورده و به جزئیات آن نیز اشاره کرده است؛ مواردی نظیر سخن گفتن با پریان، توهم پری‌زدگی، ناشایست‌ها در آیین پری‌داری، موروثی بودن شغل پری‌داری، اعتقاد به درمانگری پری‌زدگان شفایافته. چنین اعتقاداتی در بین مغولان، نیز رواج داشته بنابراین مغولان با احتیاط رویاروی تارابی و اطرافیانش می‌ایستند، همین امر کار جنگ با وی را دشوار می‌سازد. شورش تارابی پیامدهای اجتماعی متعددی در پی دارد؛ ضعف شیوه حکومتداری ایرانی، نابودی کشاورزی و زراعت در بخارا، ویرانی شهر، سقوط آل برهان، کشته شدن حدود سی هزار نفر در جنگ با تارابی، بازگشت آشوب دوباره به بخارا و تهدید مردم این شهر به قتل عام نمونه‌هایی از عواقب شورش اوست. جوینی به پری‌داری و پریخوانی اعتقادی ندارد و تارابی و جماعت همراه وی را دارای وجهت لازم برای رویارویی با مغولان نمی‌داند، و با توجه به پیامدهای قیام وی، سخت از او انتقاد می‌کند. بدیهی است که این انتقادات به معنای حمایت از مغولان نیست.

**کلیدواژه‌ها:** تاریخ جهانگشا، جوینی، تارابی، پری‌داری، روانشناسی اجتماعی

## بیان مسئله

تاریخ جهانگشا به بسیاری از پرسش‌های تاریخی درباره حمله مغولان، کیفیت آن و چگونگی تصرف شهرها پاسخ می‌گوید و در این زمینه گاه تنها مأخذ موجود و معتبر است. این اثر، اطلاعات دقیقی از اسماعیلیان الموت به دست می‌دهد و قدیمی‌ترین سند موجود درباره رقص‌های آیینی با ذکر جزئیات قابل توجه است.<sup>۱</sup>

جوینی در تاریخ جهانگشا، پس از «ذکر استخلاص بخارا»، ماجرای می‌آورد که در نتیجه آن، بخارای روی به آبادانی نهاده پس از حمله مغول، دوباره به ویرانی می‌گراید؛ مردی از قریه تاراب شورش می‌کند؛ جمعی را با خود همراه می‌کند؛ بر بخارا مسلط می‌شود؛ چند ماهی حکومت می‌کند و در نبرد با مغولان و متحدان آنها، کشته می‌شود. در تفصیل ماجرا آمده است: پس از اینکه مغولان به بخارا «آمدند و کُندند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند» (جوینی، ۱۳۸۵: ج ۸۴/۱) توشا باسقاق، امارت و شحنگی ناحیه بخارا را پذیرفت «و بخارا اندکی روی به عمارت نهاد» (همان) تا دوره صاحب یلواج،<sup>۲</sup> که «شذاذ و متفرقان که در زوایا و خبایا مانده بودند به مغناطیس عدل و رأفت، ایشان را با اوطان قدیم جذب کرد و از بلدان و امصار و اقاصی و اقزار روی بدانجا نهادند و کار عمارت به حسن عنایت او روی با بالا نهاد؛ بلک درجه اعلی پذیرفت و عرصه آن مستقر کبار و کرام و مجمع خاص و عام گشت» (همان).

جوینی در ذکر حملات مغولان، بنیان سخن را بر سابقه آبادانی شهرها می‌نهد و سپس با ایجاد تقابل، ویرانی را شرح می‌دهد. او پس از شرح آبادانی و رونق بخارا می‌گوید: «ناگاه در شهور سنه ست و ثلثین و ستمایه از تاراب بخارا، غربال‌بندی در لباس اهل خرقة خروجی کرد و عوام بر او جمع آمدند تا کار به جایی ادا کرد که فرمان رسانیدند تا تمامت اهالی آن را بکشند» (همان).

این عبارتها براءت استهلالی است برای «ذکر خروج تارابی» در سال ۶۳۶ ه.ق؛ سال قران نحسین؛ قران زحل و مریخ در برج سرطان که هر سی سال یک بار روی می‌دهد. برج سرطان، طالع جهان است و قران نحسین بر ظهور بزرگترین آشوب و مصائب اجتماعی و انتقال حکومت از قومی به قوم دیگر و ظهور ادیان تازه دلالت دارد (ر.ک. مصفی، ۱۳۸۸: ۵۸۹). بنابر باورهای رایج آن عصر در چنین سالی، دین تازه‌ای ظهور خواهد کرد و از آنجا که در دین اسلام، پیامبر اکرم (ص) خاتم پیامبران است، جوینی استدلال می‌کند: ناگزیر بدعت‌گذاری خواهد آمد و بدعتی خواهد آورد. این نگرش،

سبب شده است کلماتی مانند بدعت، بدعت‌گذار و مبتدع به متن راه یابد. بعید نیست کلمه خروج در عنوان ماجرا نیز علاوه بر معنای اصلی آن یعنی برخاستن بر دشمنی و خصومت پادشاه پس از اینکه در تحت اطاعت او بودند (ر.ک. دهخدا، مدخل خروج) در معنای خارجی و «آن که بر خلیفه یا امام وقت خروج کند» (همان) هم آمده باشد.

### پیشینه پژوهش در داخل و خارج از کشور

«ذکر خروج تارابی»، چهره مبتدعی را نشان می‌دهد با دعوی باطل. شهناز رازپوش در مقاله «قیام محمود تارابی» این روایت را بازگو کرده است (رازپوش، ۱۳۷۵). منصور ثروت نیز در تحریر تاریخ جهانگشا مطالب جوینی را بازنویسی کرده است (ر.ک. ثروت، ۱۳۸۷). سعید نفیسی با گرفتن مضمون این ماجرا، داستان تاریخی‌ای با عنوان «غربال‌بند غیور» نوشته در این داستان، تارابی را قهرمانی معرفی کرده، که علیه مغولان به پای خاسته است (ر.ک. نفیسی، ۱۳۳۴: ۲۶۵). یعقوب آژند در مقاله «قیام تارابی» در یک بررسی فرامتنی، متون تاریخی دیگر را برای یافتن چهره روشنتری از تارابی کاویده است. وی نیز همانند نفیسی، گزینه‌های صارفه‌ای در متن یافته و به این نتیجه رسیده که جوینی با به کارگیری شگردهایی سعی کرده است چهره تارابی را مخدوش سازد (ر.ک. آژند، ۱۳۶۵: ۱۷). این مطلب را در مقاله دیگری هم می‌توان دید (ر.ک. دهقانیان و دری، ۱۳۹۰: ۵۷ تا ۷۶).

پژوهشهای خاورشناسان روس درباره تارابی حائز اهمیت است. با اینکه نگرش اقتصادبنیان آنان در این پژوهشها، نمود آشکاری دارد، یافته‌هایشان از جنبه‌هایی معتبر به نظر می‌رسد. تحقیقات بارتولد (درگذشته ۱۹۳۰م.) در کتاب ترکستان‌نامه، بسیار جامع، دقیق و مستند است.

به طور کلی جهان‌بینی تاریخی بارتولد و موضع او نسبت به مکتبهای تاریخ‌نگاری زمان خویش، هرچند به لحاظ نظری با مورخان عصر شوروی هم‌عقیده نبود در افکار نظریش، مطالب بسیاری ملاحظه می‌شود که او را به مورخان معاصر شوروی نزدیک می‌کند؛ چه اینکه وی برای تضادهای اجتماعی اهمیت بسیار قائل بوده است. در ترکستان‌نامه به موضوع مبارزه طبقاتی و قیامهای مردمی بر ضد هیئت حاکم توجه بلیغ کرده است (اذکایی، ۱۳۷۷: ۲۸۵).

بارتولد در ذکر خروج تارابی، سخنان جوینی را بازگو کرده است (ر.ک. بارتولد، ۱۳۵۲: ج ۹۸۷/۲ تا ۹۸۹). وی برای این قیام، وجهه مذهبی قائل است.

پتروشفسکی (۱۸۹۸-۱۹۷۷م) سعی دارد ضمن تحلیل «ذکر خروج تارابی» بر پایه عقاید مارکسیستی و لنینیستی، اهداف ایدئولوژیک خود را بیان کند.<sup>۳</sup> بایمت‌اف بر مبنای نظریات بارتولد و پتروشفسکی، شورش تارابی را تحلیل کرده است. این پژوهشگران، گفتمان دین‌محور را نپذیرفته‌اند؛ بنابراین کلمه «خروج» را مناسب ندانسته به جای آن «قیام» یا «شورش» گذاشته‌اند.

### پرسشهای پژوهش

نتایج این پژوهشها، ما را با پرسشهایی روبه‌رو می‌کند: «آیا تارابی فردی مقبول و شورشی‌ای بزرگ بوده که سیادت مغولان را تاب نیاورده و در برابر آنها قیام کرده و جان خود را هم بر سر این کار نهاده است؟» «چرا جوینی تلاش کرده است چهره تارابی را مخدوش سازد؟ در این صورت، جوینی «در بخش مربوط به قیام تارابی، طرف هیئت حاکم مغول را گرفته و لذا در جای‌جای نوشته وی، انتقاد شدید از تارابی و اهانت به پیروان او، که آنها را به عنوان «رنود و اوباش» و «عوام الناس» مشخص کرده است، دیده می‌شود» (آژند، ۱۳۶۵: ۱۷). اگر این مسأله را بپذیریم، پذیرش سخن پژوهشگران اروپایی هم بعید نخواهد بود. جوینی در موارد زیادی از جمله در ذکر تعداد کشتگان حمله مغول، آماری دروغین به دست داده است.

پژوهش آژند نشان می‌دهد در «جامع‌التواریخ» سخنی از قیام تارابی به میان نیامده، مستوفی در «تاریخ گزیده» فقط به ذکر تارابی و قیام او اکتفا کرده، می‌خواند در «روضه‌الصفاء» و خواندمیر در «حبیب‌السیر»، ماجرا را از تاریخ جهانگشای جوینی نقل کرده‌اند (ر.ک. آژند، ۱۳۶۵: ۱۷).

مایلم بر پایه پژوهش آژند، پرسشی مطرح کنم: «چرا منابع تاریخی هم‌عصر جوینی یا نزدیک به عصر او، هیچ کدام تحلیل دیگری از این ماجرا به دست نداده‌اند و همگی یا گفته‌های جوینی را تکرار کرده‌اند و یا اصلاً سخنی در این باره به میان نیاورده‌اند در حالی که نقد تاریخ و نقد منابع تاریخی فنی قدیمی نزد مسلمانان است و کمتر کتاب تاریخی یافت می‌شود که مقدمه‌اش از اثری نقدی ولو اندک - نسبت به کتابهای تاریخی یا سبکهای نگارش مورخان خالی باشد؟» تاریخ‌نگاران مسلمان در فعالیتهای انتقادی خود به هر دو شیوه نقد ظاهری و نقد باطنی توجه، و در تدوین کتابهای تاریخی خود از این دو شیوه کمابیش استفاده می‌کردند (ر.ک. حسین‌زاده شانه‌چی، ۱۳۸۴: ۵۹).

### چارچوب نظری پژوهش

برای رسیدن به پاسخ این پرسشها، به کارگیری «یک» نظریه، تقلیل‌گرایانه است. به گفته استنفورد، تاریخ را تابع یک نظریه کردن - هر قدر هم آن نظریه درخشان باشد - سوءاستفاده از تاریخ است. آنچه در شیوه تفکر و گفتار ما نهفته، بیش از اینکه نظریه فلسفی مبسوطی باشد، ناخودآگاه و مبهم است و ملغمه‌ای گوناگون از مفاهیمی است که از منابع مختلف گرفته شده و بسیاری از آنها با هم ناسازگار است. از این رو، ظاهراً درست است که جهان را تنها به وسیله مفاهیم می‌فهمیم، اما آن مفاهیم به هیچ نظریه فراگیری وابسته نیست. فروکاستن این ملغمه به یک نظریه، بی‌شک باعث تحلیل رفتن توان آن خواهد شد و آزادیمان را در به کارگیری مفاهیم، محدود خواهد کرد. بنابراین در تاریخ، همانند زندگی روزمره، آزادیم به شیوه تجربی بیندیشیم. مورخ، تجربه را از مطالعه شواهد کسب می‌کند. بنا بر این نتیجه، بیشتر مورخان عامل، ادعا خواهند کرد به واقعیتی که با کمک شواهد کشف می‌شود، وفادارند؛ نه هیچ نظریه‌ای در تاریخ، حتی نظریه‌های قانع‌کننده<sup>۴</sup> (ر.ک. استنفورد، ۱۳۸۸: ۷۵).

برای پاسخگویی به این پرسشها، باید این نکته را در نظر گرفت که در تاریخ، «جایی که رفتار مبهم است، معمولاً بافت و زمینه، نیت را مشخص می‌سازد. اما این امر برای مورخ، که ممکن است همیشه از بافت و زمینه آگاه نباشد، چندان آسان نیست» (استنفورد، ۱۳۸۸: ۴۶).

برای دریافت بافت و زمینه فرهنگی و اجتماعی آن عهد، دقت در شغل دوم تاریابی، یعنی پری‌داری، می‌تواند راهگشا باشد؛ شغلی که وضعیت اجتماعی او را تغییر داد و به وی وجهه نوینی بخشید. این شغل در بین معدود کسانی که با کارهای سخت روزگار می‌گذرانند، رواج دارد (ر.ک. ساعدی، ۱۳۴۵: ۱۲۳).

### پری‌داری در تاریخ جهانگشای جوینی

جوینی توضیح مختصری درباره پری‌زدگی می‌دهد: «هر کس را رنجی باشد یا بیمار شود، ضیافت کنند و پری‌خوان را بخوانند و رقصها کنند و امثال آن خرافات» (جوینی، ۱۳۸۵: ج ۸۵/۱). در آیین پری‌داری، شخصی را که دچار بیماری روانی اجتماعی شده و به اصطلاح پری یا باد در وی حلول کرده با روشهای ویژه‌ای به دست پری‌دار یا پری‌خوان یا پُرخوان درمان می‌کنند. بیماران، اغلب دچار افسردگی همراه با عرضه‌های جسمانی هستند. در آیین پری‌داری با ضیافت و سماع و رقص<sup>۷</sup>، بیماران را

درمان می‌کنند یا به اصطلاح، پری یا باد را به زیر می‌آورند.<sup>۸</sup> پری، سخنانی بر زبان بیمار می‌راند و دلیل حلوش را در جسم بیمار، بیان می‌کند و خواسته‌هایش را می‌گوید. پس از مراسم، معمولاً بیمار بهبود یافته به عضویت شبکه‌ای درمی‌آید و تا آخر عمر مرکب پری می‌گردد. این بیمار را پری‌زده، جن‌زده یا بادزده می‌خوانند.

### پیشینه پری‌داری

پری‌داری از قدیم‌ترین روزگاران در بخش‌هایی از جهان بوده است. لاپلانتین در احصایی که خود هم ناکاملش می‌خواند، شش منطقه متفاوت را نشان داده است (ر.ک. لاپلانتین، ۱۳۷۹: ۳۱). در این حوزه‌ها از کشورهای آسیایی اثری نیست در حالی که جوینی از پری‌داری در مناطقی سخن می‌گوید که تاکنون معرفی و مطالعه نشده است: «در بلاد ماوراءالنهر و ترکستان بسیار کسان بیشتر عورتینه دعوی پری‌داری کنند» (جوینی، ۱۳۸۵: ج ۸۵/۱). در مناطق جنوبی ایران، حاشیه خلیج فارس و دریای عمان، برگزاری مراسم بادزدایی یا پری‌داری هنوز هم رواج دارد. ساعدی در تحقیقی میدانی با رویکردی روانشناسانه، دیده‌ها و شنیده‌های خود را درباره این آیینها در استان هرمزگان در کتاب «اهل هوا» گرد آورده است.<sup>۹</sup> ظاهراً این مراسم از آغاز تا پایان از طریق دریانوردان آفریقایی از آفریقا، سواحل، حبشه و زنگبار به هرمزگان آمده است و پریان (ب ادها)، در این حوزه، دامن سیاه‌پوستان را می‌گیرند. برای رام کردن بادها از سازه‌های ویژه سیاه-پوستان استفاده می‌شود. پری‌زده نیز در حالت خلسه، اغلب به یکی از زبانهای آفریقایی مانند سواحلی سخن می‌گوید؛ هرچند پیش از آن هیچ‌گونه آشنایی با این زبانها نداشته و در محیط فارسی‌زبان، زاده شده و پرورش یافته باشد. بادها در طول راهی که از آفریقا تا سواحل ایران پیموده‌اند با فرهنگ و اساطیر و قصص مختلف درآمیخته، حتی حال و محتوی عوض کرده، رنگ و شکل اسلامی گرفته است (ر.ک. ساعدی، ۱۳۴۵: ۳۰ و ۵۶). ریاحی در کتاب «زار و باد و بلوچ»، همین موارد را در سیستان و بلوچستان نشان داده است. پژوهش‌های او نشان می‌دهد پریها (گواتها یا همان بادها) در سیستان و بلوچستان از دو نوع بومی و غیربومی‌اند. بومیها در تمام طول تاریخ، همراه ساکنان اصلی این سرزمین با آنها زیسته و با حیات آنها درآمیخته‌اند و غیربومیها، همراه و همپا با مهاجرت سیاهان در دوران برده‌داری از آفریقا به این دیار آمده‌اند (ر.ک. ریاحی، ۱۳۵۶: ۲). درمان هر دو دسته، همانند درمان پیش‌گفته است.

### درمان پری‌زدگان، سخن گفتن با پریان

جوینی با شگفتی می‌گوید تارابی «دعوی پری‌داری کرد؛ یعنی جنیان با او سخن می‌گویند و از غیبیات او را خبر می‌دهند» (جوینی، ۱۳۸۵: ج ۱/۸۵).

سخن گفتن با پریان از بخشهای جدایی‌ناپذیر آیین پری‌داری است. در این آیین، پری، سخن می‌گوید و از درون کالبد بیمار و با حنجره وی با پری‌دار صحبت می‌کند. گویی پری به هیئت «انسان» درآمده است. این امر احتمالاً ناشی از وضعیت سخت تأمین معاش طبقات محروم و روابط اقتصادی آنهاست.<sup>۱۰</sup>

به طور کلی و معمول پری‌خوان یا پیر راز آشنایی که قبلاً همین تجربه را داشته و نزد این گونه افراد مورد احترام فراوان است، کاری می‌کند که به روان‌درمانی شباهت دارد؛ بدین معنی که به جای راندن روح و نادیده گرفتنش از او می‌خواهد که حضور یابد و آنچه در دل دارد بگوید و این چنین، پیر رازدان، آشفتگی و خاموشی را به نظم و گفت‌وگو و بیگانگی و نبودن ارتباط را به آشنایی و مراوده تبدیل می‌کند (ستاری، ۱۳۷۶: ۱۰۸).

این شیوه درمان در نظر جوینی، غیرمعقول و مردود است. با اینکه جمعی از خواص، دور تارابی گرد آمده، و از شیوه درمان او در دردهای جسمانی شگفت‌زده بودند و به این امر اقرار می‌کردند، جوینی بی‌اینکه آنان را نادان و جاهل بخواند، آنان را معتبر و مقبول‌قول می‌داند؛ اما سخن آنان را نمی‌پذیرد: «از چند معتبر مقبول‌قول شنیدم که ایشان گفتند در حضور ما به فضل سگ، یک دو نابینا را دارو در چشم دمید، صحت یافتند» (جوینی، ۱۳۸۵: ج ۱/۸۶). ناگفته نماند که فضل سگ از ترکیبات چهارگانه در درمان پری‌زدگی است.<sup>۱۱</sup>

### پری‌داران و درمان بیماریها

جوینی می‌گوید: «هر کجا زمینی بود و مبتلایی، روی بدو آوردند و اتفاق را نیز در آن زمره بر یک دو شخص، اثر صحتی یافته‌اند. اکثر ایشان روی بدو آوردند» (همان، ۸۶). پری‌زدگان معتقدند پری‌زده «وقتی هم که درمان شد، قدرت فوق طبیعی‌اش همچنان باقی می‌ماند؛ چون وی از آن پس، قادر به انذار، غیب‌آموزی و شفابخشی معجزه‌آمیز به طریقی متعارف است» (ستاری، ۱۳۷۶: ۱۰۷). امروزه هم بابا یا مامای زار علاوه بر کوبیدن و معالجه زاران و مبتلایان بادها، معالجه دردهای جسمانی هم هستند.<sup>۱۲</sup>

### توهامات و پری‌زدگی

جوینی می‌گوید تارابی پس از رسیدن به قدرت «اکثر اکابر و معارف را جفا گفت و آب روی بریخت و بعضی را بکشت و قومی نیز بگریختند و عوام و رنود را استمالت داد» (جوینی، ۱۳۸۵: ج ۸۸/۱). عوام و رنود، طبقات فرودست پیشگفته بی‌بهره از علم و فضل‌اند که چنین اعتقاداتی در بین آنها رواج دارد و پذیرفته است. تارابی در سخنرانش خطاب به آنان می‌گوید:

لشکر من یکی از بنی آدم ظاهر است و یکی مخفی از جنود سماوی که در هوا طیران می‌کنند و حزب جنیان که در زمین می‌روند و اکنون آن را نیز بر شما ظاهر کنم. در آسمان و زمین نگرید تا برهان دعوی مشاهده کنید. خواص معتقدان می‌نگریستند و می‌گفت آنک فلان جای در لباس سبز و بهمان جای در پوشش سپید می‌پرنند. عوام نیز موافقت نمودند (همان، ۸۸).

واقعیت این است که نه ادعای تارابی خلاف واقع است و نه تأیید مخاطبان او؛ چرا که معتقدان به روح-باد، همه نیروهای خیالی و وهمی نامرئی در فضای زیست؛ از پری‌ها و دیوها گرفته تا ارواح نیک و بد را باد یا هوا می‌انگارند و معتقدند فضای درون و بیرون زمین آکنده از این بادهاست (ر.ک. بلوکباشی، ۱۳۸۱: ۴۰).

### ناشایستها در پری‌داری و افول کار تارابی

در آیین پری‌داری، پری‌زدگان، پس از شفا، باید تا آخر عمر محرماتی<sup>۱۳</sup> را رعایت کنند، در غیر این صورت، پری به آزار مرکبش خواهد پرداخت. جوینی به آنها اشاره‌ای نمی‌کند، اما نکته بسیار مهمی را گوشزد می‌کند:

چون شب درآمد سلطان ناگهان با بتان پری‌وش و نگاران دلکش خلوت ساخت و عیش خوش براند و بامداد را در حوض آب غسل برآورد. خواهر او چون تصرف او در فروج و اموال بدید به یکسو شد و گفت کار او به واسطه من بود، خلل گرفت (همان، ۸۹).

کناره‌گیری خواهر تارابی از وی، همان‌طور که جوینی تصریح می‌کند، صرفاً به دلیل کارهای ناشایست اوست. این رفتار، از نظر جوینی، غیراخلاقی است؛ اما در نظر معتقدان به پری‌داری، خلاف شایستها و محرمات آیین است. بعید نیست که پس از کناره‌گیری خواهر تارابی، بسیاری دیگر از معتقدان به شایست و ناشایستها در پری‌داری هم از وی گردانده باشند و این امر بر سرنوشت او تأثیر گذاشته باشد.



کاربست مجموعه شایسته‌ها و ناشایسته‌ها توسط اعضای گروه بادزدگان یا اهل هوا، رشته پیوند اجتماعی آنها را استوار و بیش از پیش به یکدیگر نزدیک می‌کند... به کار نبستن این مطهرات و محرمات، نه تنها پیوند اعضای گروه را از هم می‌گسلد و بی-اعتمادی و بی‌اعتقادی میان آنها پدید می‌آورد، بلکه بنابر مقررات داخلی، میان اهل هوا، متمدنان از اعمال شایسته و ناشایسته، خشم روح-بادها را برمی‌انگیزاند و آنها را به آزار رساندن و رنجاندن مرکب‌های خود وامی‌دارند» (بلوکباشی، ۱۳۸۱: ۴۰).

طبق پیش‌بینی خواهر تارابی، پس از کناره‌گیری او، کار تارابی بی‌سامان شد. ارتباط با نامحرم، که جوینی به آن اشاره می‌کند، از محرمات اهل هوا در جنوب ایران هم هست.

### پری‌داری شغلی موروثی

پس از کشته شدن تارابی، «چون تابعان تارابی بازگشتند، او را نیافتند، گفتند خواجه غیبت کرده تا ظهور او دو برادر او، محمد و علی، قایم مقام او باشند؛ بر قرار تارابی، این دو جاهل نیز در کار شدند و عوام و اوباش متابع ایشان بودند» (همان، ۸۹). پری‌داری، عموماً حرفه‌ای موروثی به شمار می‌آید و پری‌داران، اغلب از یک خانواده‌اند (ر.ک. ساعدی، ۱۳۴۵: ۳۴). پری‌دارانی که در تاریخ جهانگشای جوینی با آنها روبه‌رویم، پیوستگی خونی دارند: یک خواهر و سه برادر. احتمالاً پری‌داری در بخارای آن روزگار هم جنبه خونی و موروثی داشته است.

### پری‌زدگی، نبودن هویت اجتماعی

پری‌زدگی، ناشی از فقر و سرخوردگی اجتماعی است. تمام پژوهشها، رواج پری‌زدگی را بین طبقه فرودست نشان می‌دهد که فقر و سرخوردگی اجتماعی، آنها را به نوعی انزوا و گوشه‌گیری کشانده است. جوینی هم به رواج آن بین عوام و طبقات پایین اجتماع اشاره می‌کند. در بین این طبقات «بی‌عدالتی در بهداشت» بوضوح به چشم می‌خورد.

چرا که گروه‌های محروم در جامعه (مثلاً به سبب فقر یا حضور یکی از گروه‌های محروم از حقوق قانونی خود از قبیل گروه‌های نژادی، قومی یا مذهبی یا به سبب مجموعه‌ای از این عوامل) از نظر بهداشت، در معرض محرومیت بیشتر قرار می‌گیرند. نقش بهداشت در بهروزی افراد، اساسی است و در غلبه بر برخی از تأثیرات محرومیت اجتماعی بسیار اهمیت دارد (بریومن، ۱۳۸۸: ۳۵).

پری‌زدگان فاقد منزلت و مقام اجتماعی هستند. امروزه هم جوانان کمابیش درمانده‌ای که از مبارزه ناموفق سیاسی و یا تجربه بی‌حاصل مواد مخدر سرخورده شده‌اند، در فرقه‌های موسوم به «جماعات الهی» گردآمده‌اند و با به کارگیری الگوهای درمانی، نظیر آنچه پری‌خوانان انجام می‌دادند، بیماران را درمان می‌کنند. ریشه پری‌زدگی، ناکامی است و آن ناکامی حاصل ویرانی همه پیوندهای همبستگی‌های پیشین اجتماعی است (ر.ک. لاپلانتین، ۱۳۷۹: ۳۲ و ۳۳). پژوهش‌های دقیق کراپانزانو نشان می‌دهد، علایم پری‌زدگی، از اختلالها و واکنش‌های روانی فرد بادزده، در برابر فشارها و تنش‌های ناشی از وضعیت اجتماعی او در جامعه، به وجود می‌آید (ر.ک. بلوکباشی، ۱۳۸۱: ۳۸). اهمیت این مسئله وقتی بیشتر آشکار می‌گردد، که به مسئله «هویت» افراد در گذشته توجه شود. در گذشته انسانها هویت فردی نداشته‌اند و هویت خود را از جمع و اجتماع می‌گرفتند.<sup>۱۴</sup> بنابراین رانده شدن از اجتماع، آسیب‌های روانی جدی‌ای به آنها وارد می‌آورده است.

زنان پری‌خوان، معمولاً درمانگر زنان پری‌زده‌اند. سخن جویبی، نشان از شیوع این بیماری در بین زنان ماوراءالنهر و ترکستان دارد. امروزه هم کار احضار و تسخیر روح، یا جن‌زدایی، در سرزمین‌های مصر، سودان و حجاز اکثراً با زنان است، که آنها را شیخه<sup>۱۵</sup> و عارف السکه<sup>۱۶</sup> می‌نامند (ر.ک. بلوکباشی، ۱۳۸۱: ۳۸). نه تنها در آن نواحی، در بسیاری از مناطق دیگر هم، زنانی که مورد توجه شوهرانشان نیستند و زنان نازا بیشتر بادزده می‌شوند. در جنوب ایران هم زنان فقیر بیش از مردان فقیر دچار می‌شوند.<sup>۱۷</sup>

جویبی روی آوردن تارابی به پری‌خوانی را چنین توضیح می‌دهد: «چون خواهر او به هر نوع از هذیان‌ات پری‌داران با او سخنی می‌گفت، تا او اشاعت می‌کرد، عوام‌الناس را خود چه باید، تا تبع جهل شوند، روی بدو نهادند» (جویبی، ۱۳۸۵: ۸۶ و ۸۵). بنابراین خواهر تارابی از پری‌خوانان آن ناحیه بوده است. در همه آیین‌های پری‌داری، پری‌خوان، خود چندین بار گرفتار شده و معمولاً چندین نوع باد در او حلول کرده است (ر.ک. لاپلانتین، ۱۳۷۹: ۳۸؛ بلوکباشی، ۱۳۸۱: ۳۹؛ ستاری، ۱۳۷۶: ۱۰۸) آیا تارابی هم گرفتار پریان بوده است؟ در تاریخ جهانگشای تصریح شده که وی از طبقات فرودست جامعه بوده، با شغلی از مشاغل پست، با این حال اطلاعات ما درباره پری‌زدگی او ناکافی است.

### درمان پری‌زدگان، بازیابی هویت اجتماعی

درمان بیمار رانده شده از اجتماع، پیوستن به جمع و همراهی با دیگران است. درمان این

بیماران، همانند روش درمانی فروید نیست که بیمار تنها بر تخت معاینه بنشیند، بلکه درمانی گروهی است که بیمار در نمایشی همراه با دیگران بازی می‌کند (ر.ک. مورنو، ۱۳۷۷: ۳۷). همراهی دیگران و حضور جمع، آن‌قدر مهم و مؤثر است که در این آیین، زنان و مردان بدون سابقه‌آشنایی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند.

بیمار، خواه مرد باشد، خواه زن برای بابا یا ماما تا حد معینی محرم است و آنها حتی می‌توانند با او دست بدهند. فقط در چنین مجلسی است که زنان و مردان در کنار هم هستند. در سایر مراسم چنین اتفاقی روی نمی‌دهد (جعفری، ۱۳۸۲: ۹۸).

این جمع، که همگی پری‌زدگان رهایی یافته، و به جرگه اهل هوا درآمده‌اند، وضعیت مشابهی را تجربه کرده‌اند. آنها پری‌زده را تا رسیدن به مرحله بیان ناخودآگاه خواسته‌ها همراهی می‌کنند. این حالت غش و ضعف را می‌توان «به مثابه درمان جمعی جامعه‌ای تعبیر کرد که در جستجوی هویت خویش است» (ستاری، ۱۳۷۶: ۱۰۶). پری‌زدگان از این پس، او را به عنوان عضو جدیدی از شبکه جمعی می‌پذیرند و به این شکل به پری‌زده هویت جدیدی می‌بخشند. مورنو مراسم پری‌داری را، که به قول جوینی ضیافت و رقص و سماع است، نمایشی می‌داند که سبب «رهایی وجود از تنهایی و شوقمندی آدم به برقراری ارتباط و پیوند است با اثر پالایش روانی و آن را مطابق نظریه ارسطو، برابر دانسته است. استاد شهیر مردم‌شناسی پرفسور گلاکمن نیز معتقد است که نه خود مرض و باد، بلکه همان گردهمایی و تجدید دیدار و برقراری روابط و مناسبات اجتماعی به هنگام زیر کردن بادها و قربانی دادن آنها مهم است» (عنصری، ۱۳۸۳: ۲۷۱).

بر اساس پژوهشهای بلوکباشی شیوه جن-بادزدایی در میان جامعه‌های معتقد به این نوع جن-بادها عموماً به دو روش پایا و گشتاری انجام می‌گیرد. در درمان به روش پایا، بیماری شخص مسخر جن-باد، بهبود می‌یابد و به حالت عادی و مطلوب پیشین و گروه اجتماعی خود در جامعه بازمی‌گردد در صورتی که در درمان به شیوه گشتاری، دگرگونی ژرفی در شخصیت و حالات بیمار رخ می‌دهد و هویت او بکلی تغییر می‌کند. بیمار در هویت جدید با روح یا باد تسخیرکننده‌اش، پیوند می‌خورد و به گروهی می‌پیوندد که هویت اجتماعی ویژه و کیش خاصی در جامعه دارند. شخص استحاله‌یافته در گروه اجتماعی تازه‌ای که همه اعضای آن از درمان‌یافتگان از طریق بادزدایی گشتاری هستند برای حضور در مجالس تسخیر باد و یا احضار باد، مشروعیت می‌یابد و به عنوان عضوی از گروه بادزدایان، که همچون انجمن برادری یا اخوت عمل

می‌کنند، احساس قدرت می‌کند. اهل هوای ایران، همه از گروه جن-بادزدگان گشتاری یا استحاله‌یافته‌اند که پس از اجرای مراسم جن‌زدایی، هویتشان تغییر کرده و به جرگه اهل هوا و گروه جادو-پزشکان یا جن-بادزدایان پیوسته‌اند (ر.ک. بلوکباشی، ۱۳۸۱: ۳۹).

### تقابل طبقات اجتماعی

مقدسی در توصیف بخاراییان می‌گوید: «توده مردم نیز با فقه و ادبیات سروکار دارند. داوطلب مرزبانی بسیار، نادان اندک است» (مقدسی، ۱۳۸۵: ۴۰۸). با این مایه رواج دانش نزد توده مردم، که توجه مقدسی را به خود جلب کرده است، تارابی نمی‌تواند بین همه یا بیشتر طبقات، جایگاهی بیابد. ماجرایاو، شورش عوام‌الناسو طبقات فرودست رابر بزرگان و اعیان بخارا سبب می‌شود؛ شورشی که از طبقات فرودست جامعه آغاز می‌شود و گسترش می‌یابد.<sup>۱۸</sup> در این میان با پیوستن شمس‌الدین محبوبی به شورشیان، این مبارزه از حوزه عوام خارج می‌شود و توجه خواص را نیز به خود جلب می‌کند. به این شکل برهان‌الدین نیز روبه‌روی تارابی قرار می‌گیرد.<sup>۱۹</sup>

زمانی که خطبه سلطنت به نام تارابی خوانده شد، وی «به خانه‌های بزرگان فرستاد تا خیمه‌ها و خرگاه‌ها و آلات فرش و طرح آوردند و لشکرهایی با طول و عرض ساختند و رونود و اوباش به خانه‌های متمولان رفتند و دست به غارت و تاراج آوردند... و اموال را که حاصل کردند بر این و بر آن بخش کرد و بر لشکر و خواص تفرقه کرد (همان، ۸۸ و ۸۹).

وقوع اتفاقاتی سبب شد دیگر مردم هم تارابی را بر حق بدانند و به او گرایش پیدا کنند؛ از جمله اینکه تارابی «می‌گفت که حق تعالی ما را از غیب سلاح می‌فرستد در اثنای این از جانب شیراز، بازرگانی رسید و چهار خروار شمشیر آورد» (جوینی، ۱۳۸۵: ج ۸۸/۱).

### مغولان و پری‌داری

مغولان آیین شمنی داشتند و به جادو و عوامل مابعدالطبیعی معتقد بودند. نمونه‌هایی از اعتقادات اینان را در کتاب «تاریخ سری مغولان» می‌توان دید (ر.ک. پلیو، ۱۳۸۳: ۸۱). جوینی درباره اعتقادات آنها می‌گوید:

سبب بت‌پرستی ایغوران آن بوده است که در آن وقت، ایشان علم سحر می‌دانستند که داندگان آن حرفت را قامان می‌گفته‌اند و درین عهد در میان مغولان، قومی که ابته<sup>۲۰</sup> بر ایشان غالب می‌شود و اباطیل می‌گویند و دعوی می‌کنند که شیاطین به

روزن خرگاه می‌آیند و با ایشان سخن می‌گویند و می‌کنن که ارواح شریره را با بعضی از ایشان الفتی باشد و اختلافی کنند... فی‌الجمله این جماعت را که ذکر رفت، قام می‌خوانند و چون مغولان را علمی و معرفتی نبوده است از قدیم باز تتبع سخن قامان می‌کرده‌اند و اکنون پادشاه‌زادگان را بر کلام و دعاوی ایشان اعتماد است و در وقت ابتدای کاری و مصلحتی تا با منجمان موافقت ایشان نیفتد، امضای هیچ کار نکنند و بیماران را هم برین صفت معالجه نمایند (جوینی، ۱۳۸۵: ج ۱/۴۳ و ۴۴).

به همین دلیل زمانی که مغولان قصد داشتند تارابی را از میان بردارند، وی به سرکرده آنها گفت:

از اندیشه بد بازگرد و الا بفرمایم تا چشم جهان‌بینت را بی‌واسطه دست آدمیزاد بیرون کشند. جماعت مغولان چون این سخن از او بشنیدند، گفتند یقین است که از قصد ما کسی او را اعلام نداده است، مگر همه سخنهاى او بر حق است. خائف شدند و او را تعرض نرسانیدند (همان ۸۷).

در جنگ با او نیز «چون در میان قوم شایع شده بود که هر کس در روی وی دست به خلاف بجنباند، خشک شود، آن لشکر نیز دست به شمشیر و تیر آهسته‌تر می‌یازیدند» (همان، ۸۹).

رواج همین باورها در بین مغولان سبب شد در جنگ با تارابی با اینکه او و محبوبی کشته شده بودند، باز هم برخاستن باد و خاک را از کرامات تارابی بیندارند و با اینکه پیروز میدان بودند، دست از حمله بکشند و فرار کنند. در پی آن، لشکریان تارابی در پی مغولان رفتند و تعداد بسیار زیادی از آنها را کشتند (ر.ک. جوینی، ۱۳۸۵: ج ۱/۸۹).

بارتولد به نکته پری‌داری و پری‌خوانی تارابی توجه کرده، و وی را «شمن بزرگ و وحشت‌انگیز» خوانده و گذشت و ارفاق مغولان را در کشتن تارابی بر سر پل وزیدان، حسن نظر قوم شمن‌پرست به مردی می‌داند که مدعی پری‌داری و مراوده با ارواح بوده است (ر.ک. بارتولد، ۱۳۵۲: ج ۲/۹۸۷ تا ۹۸۹).

### پری‌داری و منجی‌گری

گاه پری‌زدگی و منجی‌گری هم‌زمان است. در این موارد، پری‌خوان، منجی هم به شمار می‌آید.<sup>۲۱</sup> تارابی هم از همین دسته است: شمس‌الدین محبوبی، که در بخارا به فضل و نسب معروف و مشهور بود، زمانی که به زمرة معتقدان تارابی ملحق شد به او گفت «پدرم روایت کرده است و در کتابی نوشته که از تاراب بخارا، صاحب دولتی که جهان

را مستخلص کند، ظاهر خواهد شد و علامات این سخن را نشان داده و آن آثار در تو پیداست» (جوینی، ۱۳۸۵: ج ۱ / ۸۶). پیشتر گفته شد که در قران نحسین، ظهور ادیان تازه اتفاق می‌افتد. به گفته جوینی «این آوازه با حکم منجمان موافق افتاد و روزبه‌روز جمعیت زیادت می‌شد و تمامت شهر و روستاق روی بدو نهادند و آثار فتنه و آشوب پدید آمد» (همان).

در کشاکش حمله‌های پی‌درپی مغول، همه شرایط برای ظهور منجی مهیاست. وصف جهان انتظار در ادیان مختلف، الگوی واحدی دارد: جامعه‌ای است که در زمینه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، علمی و فرهنگی به ابتدال کشیده شده است و خرابی و تباهی در آن روزبه‌روز بالا می‌گیرد تا به اوج خویش برسد و آن‌گاه است که فرج نزدیک شود (راشد محصل، ۱۳۸۱: ۲۴۴).

لاپلاتین هر دوی اینها، یعنی کیشهای پری‌زدگی و نهضت‌های منجی‌گری را، واکنشی در برابر فرهنگ‌پذیری (الزام فرهنگ‌های بیگانه) و آشفته و زیروزیر شدن جامعه به مقیاس وسیع می‌داند و «راه‌حلی» برای ختم بحران (ر.ک. لاپلاتین، ۱۳۷۹: ۳۳). جامعه ایران، مقارن حمله مغول، دارای این ویژگی‌هاست.

### پری‌داری و جادوگری

بسیاری از گروندگان به تارابی، او را منجی می‌دانند؛ هرچند پری‌خوانها به جادوگران نزدیک‌ترین تا منجیان؛ چرا که «با محو بودن مرزبندی دین و جادو، مشکل است بتوان از وجوه ممیز آنها سخن گفت، ولی بنابر استنباطی که از اظهار نظر مورخان و پژوهشگران می‌شود، می‌توان تا حدودی این اختلاف را بیان کرد:

۱. جادوگر مدعی است که ارواح خبیث و اجنه به فرمان او هستند و وی برای اجرای منظور خود به آنها امر و نهی می‌کند و حال اینکه در دین برای برآورده شدن حاجات، استغاثه و تمنا می‌شود و همیشه نیروهای ماوراءالطبیعه در مرتبه بالاتری قرار دارند و صاحب احترام و تقدس هستند.
۲. در جادوگری متوسل شدن به قوای نامرئی برای محفوظ ماندن از آسیب و دور کردن ارواح و اجنه پلید است در صورتی که در دین برای جلب محبت و رسیدن به خیر و عافیت است.

۳. در جادوگری غالباً برای زیان رساندن به دیگران - شکست و مرگ دشمن یا آسیب رسیدن به رقیب- از قوای نامرئی کمک می‌جویند<sup>۲۲</sup> و حال اینکه در دین برای

بازیافتن سلامت و موفقیت افراد است که از قوای فوق طبیعت استمداد می‌طلبند»<sup>۳۳</sup> (روح‌الامینی، ۱۳۸۵: ۱۸۰).

این تمایزها و تفاوتها، تارابی را با عقاید شمنها و جادوگران همسو نشان می‌دهد تا مصلحان دینی.

### جوینی و پری‌داری

جوینی پری‌داری را خلاف عقل و منطق می‌باید و آن را شیوه جهال می‌نامد. عقل‌گرایی، احتمالاً نخستین قانونی است که نزد تاریخ‌نگاران مسلمان پدید آمده است.<sup>۲۴</sup> جهان امروز هم با نگاه خردگرایانه، مقولات مغایر عقل و منطق را نمی‌پذیرد. امام‌ورنو در روان‌درمانی نوین، این روش را به کار برده و آن را پسیکودرام یا نمایش‌درمانی نامیده و به نتایج مفیدی دست یافته است. پسیکودرام «کشف جنبه‌های مختلف ناخودآگاهی از طریق موقعیتهای خودانگیخته‌نمایشی» است (مورنو، ۱۳۷۷: ۳۷). لوی استروس این نوع درمان را روانپزشکی پیشرفته‌ای می‌داند که در «دورانی که تنها کاری که می‌دانستیم با بیماران روانی باید کرد به زنجیر بستن و گرسنه نگاه داشتنشان بود؛ برآستی نمودگار نوحواهی و تجددطلبی شگفتی است» (لوی استروس، ۱۳۷۶: ۱۲۲).

### جوینی و تارابی

شورش تارابی، افزون بر این موارد، پیامدهای تاریخی-اجتماعی دیگری هم داشت که بر موضعگیری تاریخ‌نویسان تأثیر گذاشت. از پیامدهای آن می‌توان به این موارد اشاره کرد:

الف) پتروشفسکی دو‌گرایش سیاسی-اجتماعی متضاد را در دولت مغول نشان داده است: یکی گرایش به صحرانشینی با نابودی کشاورزی و زراعت و ویرانی شهرها و دیگر گرایش به زندگی درباری که شامل اهل قلم و دیوانسالاری و با تمرکز سیاست و حفظ و تحکیم دستگاه مرکزی و امور مالی و لاجرم تقویت اسکان و کشاورزی بوده است. گروه اخیر در راه پایان دادن به قتل و غارت و چپاول و احیای کشاورزی و اقتصاد و احیای دوباره نیروهای مولد در جامعه، تلاش می‌کردند. بایمت‌اف بر پایه این تقسیم‌بندی، محمود یلواج را از گروه دوم می‌داند.

وی از نخستین روزهای حکومتداری خود به ضدیت با سیاستهای خان مغول، جغتای، پرداخت. خان اولوس، جغتای، همواره مترصد فرصتی مناسب بود تا نایب

قآن بزرگ<sup>۵</sup> محمود یلواج- را از صحنه سیاست دور سازد. اما محمود یلواج در مقابل تمامی اقدامات و دسایس وی پایداری نشان می‌داد. پس از انتشار و گسترش قیام محمود تارابی، جغتای توانست یلواج را از میدان سیاست به در کند. با برکناری محمود یلواج و کوتاه شدن دست این وزیر از مناصب قدرت سیاسی در واقع نخستین روش بر اندیشه گروه دوم فائق آمد (بایمتاف، ۱۳۸۳: ۱۵۱).

بر این اساس نابودی کشاورزی و ویرانی شهرها و گرایش به صحرانشینی از پیامدهای قیام تارابی است.

ب) مغولها که شیوه حکومتداری نمی‌دانستند، مملکت را به ایالتها و بخشهایی تقسیم کردند. هر بخش را «اولوس» می‌خواندند و اولوسها را به شکل فدرال اداره می‌کردند. محمود یلواج، امیر صاحب اعظم در ناحیه ماوراءالنهر و ترکستان بود و یکی از وظایف متعدد او این بود که «به خواهشها و درخواستهای توده مردم و احتمالاً اعتراضات آنها پاسخ گوید... و از شورشها و طغیانهای احتمالی جلوگیری کند و به آرام ساختن جو عمومی نیز پردازد» (بایمتاف، ۱۳۷۸ الف: ۵۹). وظیفه اخیر، محمود یلواج را در برابر تارابی قرار می‌داد. شکست وی از تارابی، سبب شد شیوه حکومتداری ایرانی در این نواحی روی به ضعف نهاد.

ج) از پیامدهای دیگر خروج تارابی، سقوط خاندان آل‌برهان است؛ خاندانی از عربهای مهاجر که از مرو برخاسته بودند و نسبت خود را به عمر بن الخطاب می‌رساندند. بزرگان این خاندان به دلیل داشتن ثروت و مکنت فراوان در بخارا، ریاست دینی همراه با ریاست دنیوی داشتند و در کنار نقش علمی و سیاسی، خاندانی ادب‌پرور بودند و در ادبیات بویژه ادبیات فارسی، دست داشتند. در آغاز، خوارزمشاهیان به آنان قدرت دادند، اما آل‌برهان، قراخانات و قراختاییان را پذیرفتند و بدین لحاظ خشم سلاطین خوارزمشاه را برانگیختند (ر.ک. دانشنامه بزرگ اسلامی: ۳۸۳). با قیام تارابی، قراختاییان سقوط کردند و در نتیجه، قدرت سیاسی و صدارت مذهبی آل‌برهان، که به واسطه قرابت با قراختاییان تثبیت شده بود از دست رفت و با استقرار تارابی، فقیه حنفی، شمس‌الدین محبوبی به جای فقیهان حنفی برهانی، پیشوای حنفیان ماوراءالنهر شد و پس از آن، سلسله فقیهان محبوبی ریاست و رهبری مردم را عهده‌دار شدند (ر.ک. همان).



### نتیجه گیری

متنهای تاریخی تنها از لحاظ شیوه نگارش و سبک نوشتاری ظرفیت دارد به متنهای ادبی نزدیک شود و متنی ادبی هم به شمار آید؛ اما ادبی شدن آنها تنها در همین سطح باقی می ماند؛ چرا که لازمه فهم و تحلیل متنهای تاریخی، توجه و پایبندی به بافت فرهنگی و زمینه های اجتماعی وقوع رویدادهاست. بی توجهی به این عوامل فرامتنی به بدخوانی تاریخ خواهد انجامید؛ به این معنا که هرگز نمی توان بدون تصدیق بافت و زمینه، خوانش جدیدی از متنهای تاریخی به دست داد. بر این اساس بایسته است از رویکردهای نقد ادبی که با افکندن نگاهی نو به متنهای ادبی، خوانشهای جدید و متعددی به دست می دهد، در مطالعات تاریخی با احتیاط استفاده کرد؛ چرا که همانطور که گفته شد، متنهای تاریخی پیوندی ناگزیر با عوامل فرامتنی دارد و ناگزیر از رعایت بافت و فرامتن فرهنگی و اجتماعی است و اصالت بافت فرهنگی و اجتماعی، اجازه نمی دهد متن به صورت داستانی جدای از بافت، بررسی شود.

در این زمینه، هوشمندی ستودنی سعید نفیسی را در برخورد با تاریخ می توان دید. وی با دقت نظر و تسلط بر ابعاد پژوهش و امکانات پژوهشگر در پی رفع این تناقض برآمده است: از سویی می داند متن تاریخی و بافت فرهنگی و اجتماعی بلافصل است و از سوی دیگر به خواندن دیگرگونه متن گرایش دارد. بنابراین با آفریدن داستانی بر اساس متن تاریخی، نگرش ویژه خود را به تصویر می کشد. با این ابتکار، آفرینش ادبی او در فضای تخیلی و داستانی از تاریخ و بافتهای بلافصل آن جدا می شود. نگاه سعید نفیسی به متن شالوده شکنانه است؛ چرا که با عرضه برداشتی نوین، خواننده را از برداشتهای قطعی پیشین رویگردان می کند. داستان «غریبالبند غیور»، رها از قید و بندهای مطالعات تاریخی در فضای داستانی به حیات خود ادامه می دهد بی اینکه تاریخ را به سوی خوانشهای چندگانه پیش برد و نویسنده را در معرض آسیب مصادره به مطلوب و استفاده نادرست از ابزارها و امکانات ادبی در فضای تاریخی قرار دهد.

در مطالعه تاریخ جهانگشای جوینی و بویژه در «ذکر خروج تارابی» توجه به وضعیت جامعه مقارن حمله مغول ناگزیر است؛ جامعه ای دستخوش حوادث و آسیبهای اجتماعی بی شمار و مهیا برای پیدایش، رشد و همه گیر شدن بیماریهای بحران هویت اجتماعی. ذکر خروج تارابی روایتگر ویژگیهای پراهمیت، جزئی و نادری از این وضعیت است. گزارش جوینی درباره ویژگیهای بیماری پری زدگی، خصوصیات

مبتلایان، شیوع بیماری، شیوه‌های درمان، سخن گفتن با پریان، توهامات، ناشایسته‌ها، وضعیت بیماران پس از بهبود، جایگاه درمانگران و موروئی بودن شغل آنان، اعتقاد مغولان به پریان در عین حال که جامعه بحران‌زده را با دقت به تصویر می‌کشد با یافته‌های نوین روانشناسی اجتماعی، کاملاً همخوان است به گونه‌ای که در کنار موارد پیش‌گفته، تقابل طبقات اجتماعی، نبودن هویت اجتماعی در طبقات پایین‌دست و شیوه بازبایی آن را در جامعه بحران‌زده در انتظار منجی می‌توان دید.

جوینی به پری‌داری و پریخوانی اعتقادی ندارد و تارابی و جماعت همراه وی را دارای وجهت برای قیام در برابر مغولان نمی‌داند، اما انتقادهای تند و گزنده او به این مسائل محدود نمی‌شود. ضعف‌محمود صاحب یلواجدر برابر جغتای، که به معنای نابودی حامی کشاورزی و زراعت و آبادانی شهرهاست، ضعف شیوه حکومتداری ایرانی، سقوط آل‌برهان، خاندانی که نقشهای متعدد علمی، سیاسی و فرهنگی در بخارا داشتند در برابر محبوبیان، کشته شدن حدود سی‌هزار نفر در جنگ با تارابی، بازگشت آشوب دوباره به بخارا و تهدید مردم این شهر به قتل عام، جوینی را به واکنش وامی‌دارد. نمی‌توان واکنش او را حمایت از مغولان دانست، بلکه خواننده منصف به ناگزیر اعتراف خواهد کرد تاریخ جهانگشا به قلم مورخی سلیم و آگاه نوشته شده است، که ثبت اطلاعات دقیق و جزئی از وضعیت جامعه آن عهد را مرهون دقت، تیزبینی و روایت دقیق او هستیم.

#### پی‌نوشت

۱. درباره رقصهای آیینی در تاریخ جهانگشای جوینی ر.ک. نصر اشرفی، ۱۳۷۹: ۲۶.
۲. یلواج کلمه‌ای ترکی به معنای سفیر و فرستاده است و به دلیل اینکه این شخص از فرستادگان چنگیز به دربار سلطان محمد خوارزمشاه در سال ۶۱۴ ه.ق. بوده، به این نام شهرت یافته است (ر.ک. اقبال آشتیانی، ۱۳۸۲: ۶۱۸ و بایمت اف، ۱۳۸۳: ۱۴۹). محمود یلواج مردی فضل‌دوست و شاعر پرور نیز بوده و قصایدی در مدح او باقی مانده است (ر.ک. اقبال آشتیانی، ۱۳۸۲: ج ۴/۶۲۱).
۳. برای دیدن نمونه‌ای از خوانشهای ایدئولوژیک پتروشفسکی درباره تاریخ ایران رجوع کنید به «گزارشی از کتاب نهضت سربداران خراسان» (ر.ک. جعفریان، ۱۳۷۸: ۵۷) و مقایسه کنید با بهرامی، ۱۳۸۷: ۱۶.
۴. استنفورد به سه خطای اصلی در فهم تاریخ اشاره می‌کند: ۱- تاریخ را تابع هر نظریه غیرتاریخی یا ایدئولوژی کردن، خواه دینی، اقتصادی، فلسفی، جامعه‌شناسی یا سیاسی ۲- بی‌اعتنایی به وسعت

## مطالعه خروج تاریخی در بافت فرهنگی و اجتماعی

- پژوهش (یعنی به حساب نیاوردن همه ملاحظات) ۳- نادیده گرفتن شواهد یا سرپوش گذاشتن بر آنها (ر.ک. همان، ۷۹).
۵. پری‌داری در بین اقلیت‌هایی که برای کارهای سخت گندم پاک‌کنی و غریب‌بندی در دهات مختلف روزگار می‌گذرانند، رواج دارد (ر.ک. ساعدی، ۱۳۴۵: ۱۲۳).
۶. پری‌خوان را پرخوان، پری‌بند، پری‌افسای و پری‌سای هم گفته‌اند و امروزه جن‌گیر می‌خوانند (ر.ک. بلوکباشی، دانشنامه بزرگ اسلامی، مدخل پری‌خوانی).
۷. درباره ارتباط پری و دلبستگی زیاد به رامش و رقص در ادب و فرهنگ عامیانه ر.ک. سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۶.
۸. به زیر آمدن باد از اصطلاحات اهل هواست. «وقتی که مجلسی تشکیل شد، اهل هوا مشغول بازی می‌شوند. بیماری که باد دارد، بادش می‌جنبد و پایین می‌افتد و از حال می‌رود. آن موقع می‌گویند که زار پایین آمده. در این حال بابا یا ماما می‌تواند چیزهایی از باد بپرسد و باخبر شود. زار وقتی پایین بیاید یا زیر شود، می‌تواند به زبان اصلی خود حرف بزند. زار عربی به زبان عرب و زار سواحلی به زبان سواحلی و زار هندی به زبان هندی صحبت می‌کند» (ساعدی، ۱۳۴۵: ۱۲۰).
۹. ایرج افشار سیستانی خلاصه‌آن را در کتاب «پزشکی سنتی مردم ایران» آورده است (ر.ک. افشار سیستانی، ۱۳۷۰: ج ۷۵۸/۲ تا ۷۶۴). فیلم «آزار سرخ» ژان رووش فرانسوی نیز برگرفته از مراسم زار در حاشیه خلیج فارس است.
۱۰. ر.ک. ساعدی، ۱۳۴۵: ۴۱ و جعفری، ۱۳۸۲: ۹۷ و ۹۸.
۱۱. شیوه بیرون کردن جن با استفاده از ترکیب داروها این چنین توضیح داده شده است: بابازار «با دود انکوزه و خیل گنده و موی بز و مدفوع سگ، جن‌ها را از تن بیمار بیرون می‌کند» (ساعدی، ۱۳۴۵: ۱۴۶). «برای بیرون کردن باد جن، شخص گرفتار را می‌خوابانند و مقداری سیفه زیر دماغش می‌کشند و وقتی احتمال بدهند که شخص دچار جن‌مضراتی است، مقداری موی بز و مدفوع سگ و گیاهان بدبو را مانند انکوزه (شیره درختی است) و خیل گنده (که باز شیره بدبوی یک درخت وحشی است) جمع کرده، دود می‌دهند و زیر دماغ شخص می‌گیرند» (همان، ۱۲۲).
۱۲. ساعدی هم به این نکته اشاره می‌کند (ر.ک. ساعدی، ۱۳۴۵: ۵۶ و ۵۵).
۱۳. محرمات اهل هوا عبارت است از: ۱- دست زدن به مرده انسان یا لاشه حیوانات ۲- دست زدن به نجاست یا آلوده کردن خود ۳- رد شدن جارو، لنگ کفش یا قلم قلیان از بالای سر مبتلای باد ۴- به تن کردن لباس کتیف ۵- روشن کردن سیگار با آتش قلیان یک نفر از اهل هوا ۶- مستی یا نزدیکی با نامحرم (ر.ک. ساعدی، ۱۳۴۵: ۳۶).
۱۴. در این زمینه می‌توان رجوع کرد به گیدنز، ۱۳۸۷: ۱۱۱.

15. Sheikha

16. Arifa al-sikka

۱۷. «چرا که زنها بیشتر از مردها گرسنگی می‌کشند و بیمار می‌شوند و با دیگران درمی‌افتند و دعوا می‌کنند و خیلی زود واهمه‌های جورواجور و بی‌نام و نشان به سراغشان می‌آید» (ر.ک. ساعدی، ۱۳۴۵: ۳۳).

۱۸. این امر از دلایلی است که سبب شده است ماجرای تارابی مورد توجه و تدقیق پژوهشگران روس واقع شود.
۱۹. بایمت‌اف، نقش محبوبی را در این قیام بسیار پررنگ و او را از تارابی مؤثرتر می‌داند (ر.ک. بایمت‌اف، ۱۳۷۸: ب: ۱۱۸).
۲۰. مطابق متن. اما طبق عقاید شمنیست‌ها باید «اجنه» باشد؛ همچنین ر.ک. محمودی، ۱۳۸۴: ۱۴۹.
۲۱. توجه به همین نکته سبب شده است گروهی قیام تارابی را منبعث از عقاید شیعی بدانند (ر.ک. بارتولد، ۱۳۵۲، ج ۹۸۸/۲).
۲۲. در جنوب ایران هم «ماماها و باباها می‌توانند بادشان را به یکی ببخشند و یا کسی را دچار یکی از بادهای مضراتی بکنند» (ساعدی، ۱۳۴۵: ۳۵).
۲۳. در دل‌بستگی‌های عشقی نیز جادوگران مدعی هستند که می‌توانند در دل یکی از طرفین حتی بر خلاف تمایل قلبی او - محبت ایجاد کنند و یا محبتی را از بین ببرند و گاه ادعا می‌کنند، می‌توانند شخص مورد نظر را حاضر کنند و حال اینکه در دین چنین روشی دیده نمی‌شود (ر.ک. روح‌الامینی، ۱۳۸۵: ۱۸۱).
۲۴. بدین ترتیب بسیاری از تاریخ‌نویسان از خرافه‌های فراوان رهایی یافتند (ر.ک. حسین‌زاده شانه‌چی، ۱۳۸۴: ۶۰).

#### منابع

- آزند، یعقوب؛ «قیام تارابی» کیهان فرهنگی؛ س ۳، ش ۱ (فروردین ۱۳۶۵)، ص ۱۷ تا ۲۰.
- استنفورد، مایکل؛ *درآمدی بر تاریخ پژوهی*؛ ترجمه مسعود صادقی؛ چ چهارم، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۸.
- اذکایی، پرویز؛ «استاد بارتولد و ایران»، *ایران‌شناسی*؛ ش ۹ (تابستان ۱۳۷۷)، ص ۲۴۸ تا ۳۰۵.
- افشار سیستانی، ایرج؛ *پژشکی سنتی مردم ایران*؛ تهران: ناشر مؤلف، ۱۳۷۰.
- اقبال آشتیانی، عباس؛ «محمود یلواج خوارزمی»، مجموعه مقالات عباس اقبال آشتیانی؛ به کوشش محمد دبیرسیاقی؛ بخش ۴، ۱۳۸۲، ص ۶۱۷ تا ۶۲۱.
- ایرج‌پور، محمدابراهیم؛ «شیوه‌ای نادر از تبرک و شفابخشی در متون عرفانی»، *مطالعات عرفانی*؛ دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، ش ۹ (تابستان ۱۳۸۸)، ص ۵ تا ۲۸.
- بارتولد، و.و.؛ *ترکستان‌نامه: ترکستان در عهد هجوم مغول*؛ ترجمه کریم کشاورز؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.
- بایمت‌اف، لقمان؛ «ضدیت دو تمایل سیاسی-اجتماعی در دولت مغول (بررسی موردی عملکرد محمود یلواج)»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*؛ ش ۸۱ و ۸۲ و ۸۳ (تیر و مرداد و شهریور ۱۳۸۳)، ص ۱۴۸ تا ۱۵۱.

## مطالعه خروج تارابی در بافت فرهنگی و اجتماعی

- بایمتاف، لقمان؛ الف، «نظام تلفیقی سیاسی و اداری مغولان در ماوراءالنهر»، کیهان فرهنگی؛ ش ۱۵۲ (۱۳۷۸)، ص ۵۶ تا ۶۱.
- بایمتاف، لقمان؛ ب، «نقش شیخ شمس‌الدین محبوبی در شورش محمود تارابی»، ترجمه محمدعلی علی‌زاده، *ایران‌شناخت*؛ زمستان، ش ۱۵، ۱۳۷۸؛ ص ۱۰۰-۱۱۹.
- بریومن، پی. و اف. جی. اسکین؛ «مفهوم عدالت در سلامت»، ترجمه محمدرضا واعظ مهدوی و دیگران، نابرابری‌ها در آینه پژوهش، تهران: دانشگاه شاهد، ۱۳۸۸.
- بلوکباشی، علی؛ «پری‌خوانی»، *دانشنامه بزرگ اسلامی*؛ ج ۱۳، مقاله ش ۵۵۱۲.
- \_\_\_\_\_؛ «هویت‌سازی اجتماعی از راه بادزدایی گشتاری»، *نامه انسان‌شناسی*؛ دوره اول، ش ۱ (بهار و تابستان، ۱۳۸۱)، ص ۳۳ تا ۴۳.
- بهرامی، عسکر؛ «سیاست و ایدئولوژی در ایران‌شناسی شوروی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*؛ ش ۱۱۹ و ۱۲۰ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۷)، ص ۱۶ تا ۲۱.
- پلیو، پل؛ *تاریخ سری مغولان* «یوان چائویی شه»؛ ترجمه شیرین بیانی؛ چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- جعفری (قنوتی)، محمد؛ «باد زار و بانوی لیل؛ تأملی مردم‌شناختی»، *کتاب ماه هنر*؛ ش ۵۵ و ۵۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۲)، ص ۹۴ تا ۹۸.
- جعفریان، رسول؛ «پطروشفسکی در میان ایرانیان گزارشی از کتاب نهضت سربداران خراسان»، *آینه پژوهش*؛ ش ۶۰ (۱۳۷۸)، ص ۵۷ تا ۶۵.
- جوینی، عطاملک بن محمد؛ *تاریخ جهانگشای جوینی*؛ تصحیح محمد قزوینی؛ چ چهارم، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۵.
- \_\_\_\_\_؛ *تحریر نوین تاریخ جهانگشای جوینی: دوره مغول، خوارزمشاهیان، اسماعیلیه*؛ به کوشش منصور ثروت؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷.
- حسین‌زاده شانه‌چی، حسن؛ «نقد تاریخی در آثار تاریخ‌نگاران مسلمان»، *تاریخ در آینه پژوهش*؛ ش ۸ (زمستان ۱۳۸۴)، ص ۵۱ تا ۷۶.
- دایره‌المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۱، «آل‌برهان»، مقاله ش ۳۸۳، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴.
- دهخدا، علی اکبر؛ *لغت‌نامه*؛ چاپ دوماز دوره جدید، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- دهقانیان، جواد و نجمه دری؛ «بازخوانی ذکر خروج تارابی بر اساس رویکرد شالوده‌شکنی»، *پژوهشهای ادبی*؛ ش ۳۳ (پاییز ۱۳۹۰)، ص ۵۷ تا ۷۶.
- رازپوش، شهناز؛ «قیام محمود تارابی»، *تحقیقات اسلامی*؛ ش ۲۱ (۱۳۷۵)، ص ۵۹ تا ۶۶.

- راشد محصل، محمد تقی؛ *نجات بخشی در ادیان*؛ چ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۱.
- روح الامینی، محمود؛ *گرد شهر با چراغ در مبانی انسان شناسی*؛ چ سیزدهم، تهران: انتشارات عطار، ۱۳۸۵.
- ریاحی، علی؛ *زار و باد و بلوچ*؛ تهران: طهوری، ۱۳۵۶.
- ساعدی، غلامحسین؛ *اهل هوا*؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات ایران، ۱۳۴۵.
- ستاری، جلال؛ «آیین، پسیکودرام و تئاتر»، *آیین و اسطوره در تئاتر*؛ تهران: توس، ۱۳۷۶.
- سرکاراتی، بهمن؛ «پری»، سایه‌های شکار شده: گزیده مقالات فارسی، چ دوم، تهران: طهوری، ۱۳۸۵، ص ۱-۲۶.
- عناصری، جابر؛ «درآمدی بر پسیکودرام عامیانه»، *نشریه قاموس*؛ ش ۵ (بهار ۱۳۸۳)، ص ۲۵۸ تا ۲۷۴.
- \_\_\_\_\_؛ «فرهنگ عامه و سینما (نقش و جایگاه فرهنگ بومی در سینمای ایران)»، *چیستا*؛ مهر ۱۳۶۸، ص ۹۵ تا ۱۰۲.
- گیدنز، آنتونی؛ *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*؛ ترجمه ناصر موفقیان؛ چ پنجم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
- لاپلانتین، فرانسوا؛ «پری داری و تئاتر»، *ترجمه جلال ستاری، نمایش*؛ ش ۲۶ و ۲۷ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۹)، ص ۳۱ تا ۴۲.
- لوی-استروس، کلود؛ «جادوگری و روانکاوی»؛ *ترجمه جلال ستاری، آیین و اسطوره در تئاتر*؛ تهران: توس، ۱۳۷۶، ص ۱۱۷ تا ۱۲۲.
- محمودی، خیرالله؛ «تأملی در چند واژه مبهم تاریخ جهانگشای جویی»، *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*؛ دوره ۲۲، ش ۳ (پاییز ۱۳۸۴)، پیاپی ۴۴، ص ۱۴۵ تا ۱۵۱.
- مصطفی، ابوالفضل؛ *فرهنگ اصطلاحات نجومی همراه با واژه‌های کیهانی در شعر فارسی*؛ چ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
- مقدسی، محمد بن احمد؛ *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی؛ تهران: کوش، ۱۳۸۵.
- مورنو، جی.ال؛ «نمایش به مثابه درمان»، *ترجمه یدالله آقاعباسی، نمایش*؛ ش ۳ (اردیبهشت ۱۳۷۷)، ص ۳۷ تا ۴۴.
- نصر اشرفی، جهانگیر؛ «نگاهی به تاریخچه رقص در ایران»، *مقام موسیقایی*؛ پاییز ۱۳۷۹، ص ۸ تا ۴۳.
- نفیسی، سعید؛ *ماه نخشب*؛ چ دوم، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۳۴.