



مجله

ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران و زبان و ادبیات فارسی

جشن‌نامه

استاد محمد جعفر محبوب

با مقاله‌هایی از:

محمود امیدسالار	صدرالدین الهی
حبیب برجیان	سیروس امیر مکری
پیتر چلکوفسکی	باقر پرهام
محمد مهدی خرمی	جلال خالقی مطلق
سعیدی سیرجانی	حمید دباشی
حشمت مؤید	ذبیح‌الله صفا
احمد مهدوی دامغانی	جلال متینی
نذیر احمد	عباس میلانی
احسان یارشاطر	مایکل هیلمن

مجله

ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران

و زبان و ادبیات فارسی

از انتشارات بنیاد کیان

مدیر:
جلال متینی

نقد و بررسی کتاب
زیر نظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی
زیر نظر: حمید دباشی
دانشگاه کلمبیا

هیأت مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک
جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو
ذبیح الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران
محمد جعفر محبوب
حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو
احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

بنیاد کیان مؤسسه‌ای است غیر انتفاعی و غیر سیاسی،
بمنظور حفظ و اشاعه فرهنگ سنتی ایران و تداوم آن در
دوران معاصر.
بنیاد کیان در سال ۱۳۶۷ (۱۹۸۸ م.) بر طبق قوانین
ایالت کالیفرنیا تشکیل گردیده و به ثبت رسیده و مشمول
قوانین «معافیت مالیاتی» امریکاست.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران‌شناسی» با ذکر مأخذ مجاز است. برای تجدید چاپ تمام
یا بخشی از هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

تمام نامه‌ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor: Iranshenasi

P.O.Box 30381

Bethesda, Maryland 20814, U.S.A.

تلفن: ۹۰۷-۶۷۸۷ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده امریکا، با احتساب هزینه پست:

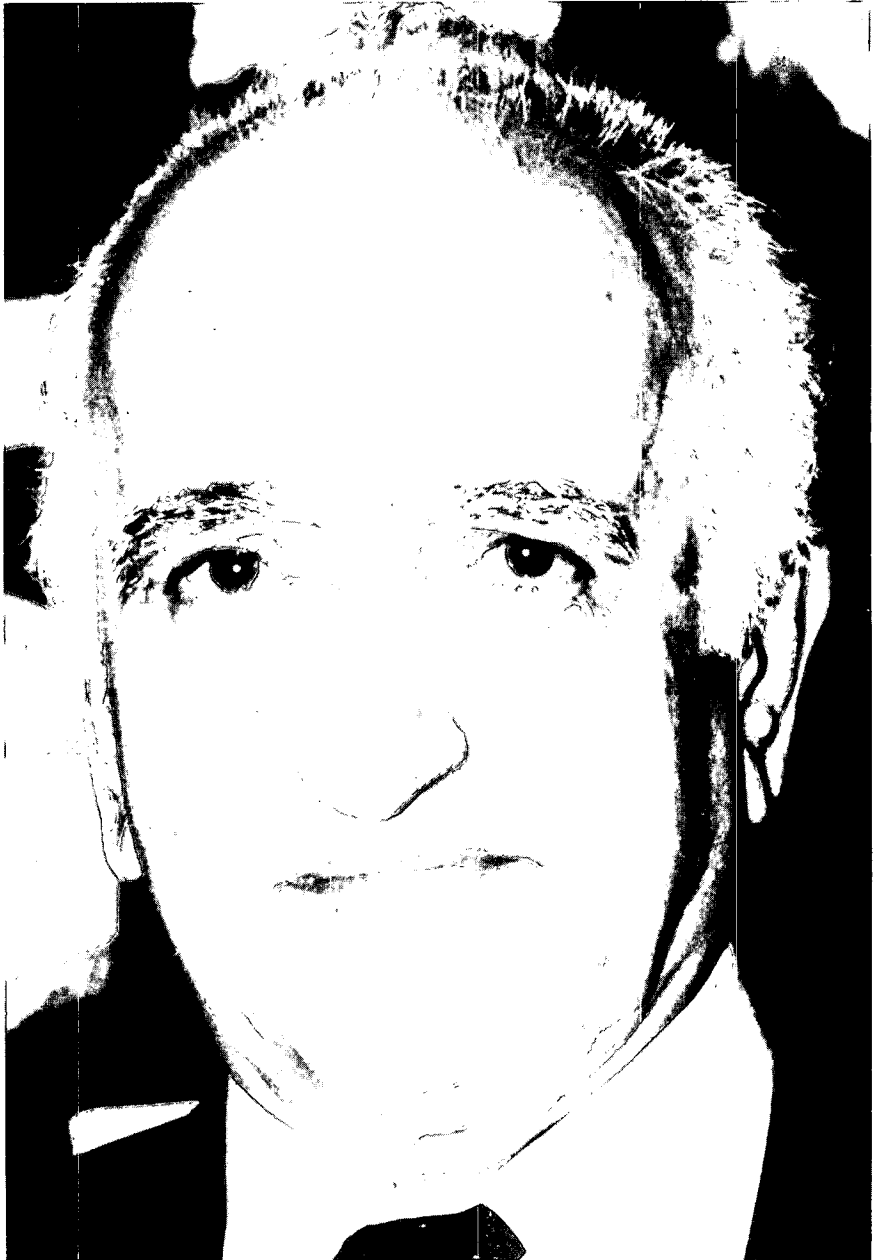
سالانه (چهار شماره) ۳۵ دلار، برای دانشجویان ۲۴ دلار، برای مؤسسات ۶۵ دلار،

برای سایر کشورها هزینه پست بشرح زیر افزوده می‌شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۳ دلار، اروپا ۲۶/۵۰ دلار، آسیا و آفریقا و استرالیا ۳۳/۵۰ دلار

حروفچینی کامپیوتری و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «پبج»، آرلینگتن، ویرجینیا



استاد محمد جعفر محبوب

فهرست مندرجات

مجله ایران‌شناسی

سال پنجم، شماره اول، بهار ۱۳۷۲

جشن‌نامه استاد محمد جعفر محبوب

بخش فارسی

مقاله

- | | | |
|-----|--|----------------------------------|
| ۱ | او فصل گمشده‌ای را به تاریخ ادبیات ایران افزود | جلال متینی |
| ۷ | نظری اجمالی به دو داستان در ادب پارسی | ذبیح‌الله صفا |
| ۱۴ | وطن پرستی | احسان یارشاطر |
| ۲۰ | مذهب فردوسی | احمد مهدوی دامغانی |
| ۵۴ | آثار سنتهای ایرانی در مراسم ماه محرم در کارائیب | پیتر چلکوفسکی |
| ۷۲ | در مدار نظامی (۴): مقلدان خسرو و شیرین نظامی | حشمت مؤید |
| ۸۹ | «تورا که دست بلرزد گهر چه دانی سفت!» | جلال خالقی مطلق |
| ۹۶ | جایگاه «فلسفه» در جهان بینی عقیدتی شهرستانی | حمید دباشی |
| ۱۰۵ | زن در نظر نظامی | سعیدی سیرجانی |
| ۱۱۱ | بچه‌ها سلام: صبحی و فولکلور ایران
پس از خواندن کتابی: درباره یک حماسه دینی عامیانه: | محمود امیدسالار
صدرالدین الهی |
| ۱۳۰ | مسیب‌نامه | |
| ۱۴۴ | خداوند گم کرده راه! | جلال متینی |
| | *** | |
| ۱۵۹ | درباره میسری حکیم | نذیر احمد |
| ۱۷۰ | تجربه تاجیکستان در تغییر خط فارسی | حبیب برجیان |
| ۱۸۳ | قصه و قصه‌نویس در تبعید: تاریخچه استقلال ادبی | محمد مهدی خرمی |
| | | نقد و بررسی کتاب |
| ۱۹۵ | «فرهنگ و امپریالیسم»، نوشته ادوارد سعید | عباس میلانی |

- سیروس امیر مکرری «سفرنامه میرزا محمد حسین فراهانی به مکه»،
 ۱۹۹ ترجمه حافظ فرمایان و التُّن ل. دانیل
 حشمت مؤید مسیح و مسیحیت نزد ایرانیان، نوشته ح. ب. دهقانی
 ۲۰۲ تفتی، جلد اول

گلکشی و آثار فارسی

- ج ۴۰ ۱۲ کتاب و مجله ۲۰۵

کتابها

- ۲۱۷ جلال خالقی مطلق، باقر پرهام، جلال متینی

نامه‌ها و اطنان نظر

- ۲۲۴ ایران‌شناسی، جلیل دوستخواه، احمد مهدوی دامغانی، احمد توکلی

بخش انگلیسی

- مایکل هیلمن ترجمه شاعرانه: سیاوش در شاهنامه

خلاصه مقاله‌های فارسی به انگلیسی

مجله ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران و زبان و ادبیات فارسی

بهار ۱۳۷۲ (۱۹۹۳ م.)

سال پنجم، شماره ۱

او فصل گم‌شده‌ای را به تاریخ ادبیات ایران افزود

نخستین شماره سال پنجم مجله ایران‌شناسی به‌استاد محمد جعفر محجوب، دانشمند پرکار فروتنی که در چند دهه اخیر زندگانی خود را، در ایران و خارج از ایران، وقف معرفی ادب پر بار ایران کرده است و اینک قدم در آستانه هفتادمین سال زندگانی خود نهاده است تقدیم می‌شود. تنی چند از استادان و صاحب‌نظران از پیشنهاد بنیاد کیان و مجله ایران‌شناسی درباره انتشار «جشن‌نامه استاد محمد جعفر محجوب» به گرمی استقبال کردند و هر یک با نگارش مقاله‌ای در یکی از موضوعهای اساسی مورد علاقه و پژوهش وی، به ما فرصت دادند تا به نشر این «ویژه‌نامه» پردازیم.

با آن که استاد محجوب در زمینه‌های گوناگون زبان و ادبیات فارسی به تحقیق پرداخته و حاصل تبعات خود را در کتابها و مقاله‌های متعددی به چاپ رسانیده است، شهرت وی در ایران و به‌ویژه در مجامع ایران‌شناسی خارج از ایران، در درجه اول بیشتر

مربوط به آن است که وی برای نخستین بار، نه فقط به معرفی داستانهای عامیانه فارسی و آیینها و سنتهای ایرانی دست یازیده است، بلکه بررسی و پژوهش درباره این موضوعهای مهم را — که تا پیش از وی کسی مطلقاً به آنها به دیده اعتنا نمی‌نگریست — تا سطح مطالعات و تحقیقات دانشگاهی بالا برده و این رشته از پژوهشهای ادبی را در کلاسهای درس دانشگاهی به بحث و فحص گذاشته و توجه ادیبان کهنسال و پژوهشگران جوان و دانشجویان را به اهمیت این رشته از ادب فارسی جلب کرده است. اگر روزی استاد فقید ما مرحوم جلال همایی به‌موجب گفته بوده است که «آقای محبوب، شما فصل گمشده‌ای را به تاریخ ادبیات افزودید»، وی این سخن را از سر بصیرت و آگاهی — نه به‌عنوان تعارف و مجامله — بر زبان آورده بوده است، چه در روزگاری که محبوب و همسن و سالهای او در دانشگاه تهران درس می‌خواندند، دلیلی وجود نداشت که استادی به یکی از دانشجویان خود، بی‌سبب، از سر «مجامله» سخنی بگوید، زیرا در آن سالها، ریش استاد را به‌دست گروهی از خواص دانشجویان نسپرده بودند تا استاد برای طرح مباحث درس خود ناگزیر باشد رای و سلیقه آنان را رعایت کند و حتی ادامه کار خود را در دانشگاه، نیز در گرو تأیید آن چنان دانشجویانی بداند. بدین علت باید دید چرا استادی کهنسال و فاضل به شاگرد خود چنین مطلبی را گفته بوده است.

تا سال ۱۳۳۷ که محبوب مقاله‌ای درباره «آیین سخنوری» نوشت (مجله سخن، دوره ۹، شماره‌های ۶، ۷، ۸ — شهریور، آبان، و آذر ۱۳۳۷)، حتی اهل فضل و ادب نیز از لفظ «سخنوری» جز معانی مذکور در کتب لغت یعنی ادیبی و شاعری و گویندگی و امثال آن چیزی دیگر نمی‌دانستند. این، او بود که «سخنوری» یعنی بخشی از فرهنگ عامه ایرانی را — که هنوز در نزد توده مردم ایران زنده است و سابقه‌اش به دوران صفویه می‌رسد و به‌گونه‌ای دنباله کار مناقب‌خوانان شیعی قرن پنجم و ششم هجری تلقی می‌گردد — به‌عنوان یکی از تحقیقات ادبی مطرح ساخت و ریزه‌کاریهای آن را جزء به‌جزء برشمرد. وی پس از آن به معرفی برخی از داستانهای معروف عامیانه فارسی — که خوانندگان در درجه اول توده مردم هستند — در مجله سخن و دیگر مجلات ایران پرداخت، داستانهای مانند امیرارسلان، ابومسلم‌نامه، و روایت‌های مختلف آن، هزار و یک شب، اسکندرنامه عوامانه و غیره. «فصل گمشده تاریخ ادبیات»، مورد نظر استاد همایی، چیزی جز این گونه داستانها و سنتهای ایرانی نیست که محبوب بر تاریخ ادبیات فارسی افزوده است.

استاد محبوب در دیگر زمینه‌های مربوط به فرهنگ عامه و سنتهای ایرانی نیز صاحب‌نظر است، سنتهایی که ریشه در دل قرون و اعصار دارد و مردم ایران هرگز از آنها غافل نبوده‌اند، گرچه این گونه موضوعها همواره خارج از حوزه مطالعه و تحقیق «خواص» بوده است. فی‌المثل شاید اغراق نباشد اگر بگوییم کمتر کسی از معاصران ما در حد وی، با «زورخانه» و ورزشهای باستانی و آداب و اصطلاحات آن آشناست. اطلاع وی در این رشته حتی از خود زورخانه‌کاران کهنسال نیز بیشتر است، چه آنان فقط از آنچه امروز در گود زورخانه‌های ایران می‌گذرد آگاهند و محبوب علاوه بر زورخانه‌های امروزین، با تاریخچه و تحول آن و نیز اصطلاحات پیشینیان ما در این رشته ورزشی نیز به‌خوبی آشناست. روزی صدرالدین الهی که خود او نیز از زورخانه‌ها و زورخانه‌کاران روزگار ما آگاهیهای قابل توجهی دارد، می‌گفت سالها پیش در تهران، مسؤول مجله فرهنگ و مردم که در صدد برآمده بود شماره مخصوصی برای ورزش باستانی و زورخانه منتشر سازد، چند تن از اهل فن و آشنایان به این موضوع را دعوت کرد که محبوب نیز در شمار آنان بود. در آن جلسه وقتی بحث گرم شد، همه، حتی مرحوم حبیب بلور که خود از زورخانه‌کاران و مربیان طراز اول این رشته ورزشی بود، دریافتند که محبوب درباره گذشته و حال این رشته اطلاعاتی دارد که با دیگران قابل مقایسه نیست، و به همین سبب بود که بعد از آن جلسه، دست از دامان محبوب برنداشتم تا تمام مثنوی گل کشتی میر نجات اصفهانی را که قریب سیصد بیت است، بیت به بیت در نزد او خواندم، و او به تمام پرسشهایم در کمال دقت پاسخ گفت آن هم در هر مورد با ذکر جزئیات.

تحقیقات او در زمینه «تعزیه» و سابقه آن در ایران نیز خواندنی‌ست. استاد محبوب به‌مانند دیگر محققانی که صادقانه عاشق کار خود هستند و دمی از پژوهش دست بر نمی‌دارند، اگر در مقاله‌ای که در سال ۱۳۴۶ منتشر ساخته بود، آغاز کار تعزیه را در ایران به احتمال پایان دوره صفویه تعیین کرده بود، پس از گذشت نه سال و دسترسی به منابع و مآخذ داخلی و خارجی معتبر صریحاً در رای خود تجدید نظر کرد و تعزیه و شبیه‌خوانی را به‌صورتی که امروز می‌شناسیم قدیمتر از دوره ناصرالدین شاه قاجار ندانست. وی به‌علاوه تصریح کرد که تعزیه در ایران به‌گونه‌ای تحت تأثیر نمایشهای دینی مسیحیان مؤمن اروپا به‌وجود آمده است و دلایل خود را نیز در این باب به‌دقت نوشت.

کوشش استاد محبوب در معرفی بیشتر «جوانمردان» که از آنان در ایران و عثمانی

و سوریه و... با اسامی فتیان، اهل فتوت، اخی، احداث، و عیار نیز نام برده شده، یادکردنی‌ست، وی متجاوز از بیست سال پیش از جمله یکی از متنهای معتبر مربوط به جوانمردان را که فتوت‌نامه سلطانی تألیف حسین واعظ کاشفی سبزواری‌ست به چاپ رسانیده است. ذکر این موضوع نیز لازم به نظر می‌رسد که سالها پیش از وی، یکی از دانشمندان بزرگ به نام Frantz Taeschner با چاپ مقاله عالمانه خود در «دایرة المعارف اسلام» به معرفی این گروه در قرنهای پیشین پرداخته بود.

از تصحیح انتقادی ویس و رامین با مقدمه مفصل و تعلیقات فاضلانه استاد محبوب که بهترین چاپ این مثنوی به‌شمار می‌رود و اخیراً نیز ترجمه ژاپنی ویس و رامین بر اساس این تصحیح صورت گرفته است و یا کتاب سبک خراسانی در شعر فارسی و کتاب درباره کلبه و دمنه و دیگر کتابها و مقاله‌های متعدد وی که در موضوعهای مختلف زبان و ادب فارسی در مجله‌های ایران و خارج از ایران به چاپ رسیده است در این جا سخنی نمی‌گویم چه سخن به درازا خواهد کشید.

ولی به پرسشی که به ذهن بسیاری از خوانندگان می‌گذرد نیز باید در این جا پاسخ بدهم که چه عاملی موجب گردیده است استاد محبوب از همان دوران تحصیل در دانشگاه تهران و احتمالاً پیش از آن تاریخ به داستانهای عامیانه و موضوعهایی نظیر تعزیه و زورخانه علاقه‌مند گردد، در حالی که این گونه موضوعات تا آن زمان نه در ردیف درسهای دانشگاهی قرار داشته است و نه افراد درس خوانده به چنین مطالبی می‌پرداخته‌اند. پاسخی که به ذهن بنده می‌رسد آن است که محبوب به یقین از دوران نوجوانی و جوانی با عامه مردم تهران و مراکز اجتماع آنان در قهوه‌خانه‌ها و زورخانه‌ها و تکیه‌ها و حسینیه‌ها و نظایر آنها و نیز سرگرمیهای آنان سر و کار داشته و ضمن سالها حشر و نشر با آنان، توجهش به اهمیت این رشته از فرهنگ عامه ایران جلب گردیده و بعدها آن را — در کنار ادبیات رسمی — شایسته تحقیق دانسته و آن را دنبال کرده است و در نتیجه امروز، این موضوع، به‌عنوان درسی مستقل در دانشگاههای ایران تدریس می‌گردد.

بنیاد کیان و مجله ایران‌شناسی ضمن اهداء این شماره مجله به‌استاد محبوب، برای وی تندرستی و شادکامی آرزو می‌نمایند و عمر طولانی و توفیق کامل در ادامه خدمات ادبی.

سالشمار محمد جعفر محبوب

تولد، تهران	۱۳۰۳ خورشیدی
دریافت دیپلم دبیرستان، تهران	۱۳۲۳
آغاز خدمت در تندنویسی مجلس شورای ملی	۱۳۲۳
دریافت درجه لیسانس رشته سیاسی از دانشگاه تهران	۱۳۲۶
دریافت درجه لیسانس رشته زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران	۱۳۳۳
عضو انجمن ایرانی فلسفه و علوم انسانی وابسته به یونسکو	۱۳۵۹-۱۳۳۶
مدرس زبان و ادبیات فارسی در دانشسرای عالی تهران	۱۳۳۹
دریافت درجه دکتری زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران	۱۳۴۲
دانشیار زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه تربیت معلم، مأمور تدریس در دانشگاه تهران	۱۳۴۲
استاد زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه تربیت معلم، مأمور تدریس در دانشگاه تهران	۱۳۴۷
استاد مدعو در دانشگاه آکسفورد، انگلیس	۱۳۵۱-۱۳۵۰
استاد مدعو در دانشگاه استراسبورگ، فرانسه	۱۳۵۲-۱۳۵۱
رایزن فرهنگی ایران در پاکستان	۱۳۵۸-۱۳۵۳
رئیس فرهنگستان زبان و فرهنگستان ادب و هنر ایران	۱۳۵۹-۱۳۵۸
استاد مدعو در دانشگاه استراسبورگ، فرانسه	۱۳۶۳-۱۳۶۱
استاد مدعو در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی	۱۳۷۰ تا زمان حاضر

فهرست متون تصحیح شده، تألیفات، و مقاله‌ها :

فن نگارش یا راهنمای انشاء، با همکاری علی اکبر فرزام پور. چاپ دهم ۱۳۵۹	۱۳۳۲
برگزیده غزلیات شمس تبریزی، با مقدمه و شرح، انتشارات امیرکبیر، تهران	۱۳۳۶
درباره کیلیه و دمنه (داستانهای بیدپای)، انتشارات خوارزمی، تهران. چاپ دوم ۱۳۴۹	
دیوان قآنی شیرازی، با مقدمه انتقادی و شرح، انتشارات امیرکبیر، تهران ویس و راهین فخرالدین اسعد گرگانی، با مقدمه و تعلیقات، انتشارات اندیشه، تهران	۱۳۳۷

- دیوان سروش اصفهانی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۳۹
- کلیات ایرج میرزا، تهران. چاپ پنجم ۱۳۵۷. و دو چاپ در امریکا ۱۳۴۰
- امیرارسلان (متن کامل)، با مقدمه‌ای در احوال مؤلف و معرفی منابع کتاب و تحقیق انتقادی، انتشارات کتاب‌بهای جیبی، تهران
- فرهنگ لغات و اصطلاحات عامیانه، با همکاری سید محمد علی جمالزاده، ۱۳۴۱
- تهران
- طرائق الحقائق، در ۳ جلد، انتشارات کتابفروشی بارانی، تهران ۱۳۴۵
- سبک خراسانی در شعر فارسی (رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی)، انتشارات دانشگاه تربیت معلم، تهران
- شاهنامه فردوسی، چاپ امیرکبیر، تهران ۱۳۵۰
- فتوت‌نامه سلطانی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۸
- آفرین فردوسی (مجموعه مقالات درباره فردوسی و شاهنامه)، انتشارات مروارید، تهران ۱۳۷۱

نظری اجمالی به دو داستان تازی در ادب پارسی

به دوست فاضلم استاد دکتر محمد جعفر محبوب

در میان داستانهای منظوم عاشقانه فارسی چند داستان به نام داریم که به تکرار زیور نظم یافته و هر یک با تفاوتهایی در ادب فارسی جلوه گر شده و از آن راه در اذهان خاص و عام اثر گذاشته اند و از میان آنها بیشتر نظر ما متوجه آن دسته از افسانه هاست که در دورانهای گذشته از کشورهای دیگر به ایران و به زبان فارسی نفوذ کرده اند مثل سرگذشت قیس عامری شاعر عرب که منشأ قصه منظوم لیلی و مجنون نظامی شده و بارها به وسیله مقلدان او به شعر پارسی درآمده و به نوبه خود منشأ تقلید برای ابداع و نظم داستانهای منظوم عاشقانه دیگر گردیده است. و یا داستانهای دیگری مانند داستان یوسف و زلیخا، و امق و عذرا، اسکندر که هر یک از آنها چنان در میان ایرانیان شیوع یافته اند که گویی اصل و مبدأ آنها ایران و قهرمانانشان از هموطنان دیرین ما بوده اند و وصف زنانی که در این داستانها از آنان یاد شده و در عرف اهل ادب عنوان عرائس الشعر یافته اند، چنان زبانزد شاعران ما گردید، که کمتر دیوانی از نام آنها تمیست مثل سلمی، سعدی، سعاد، عذرا، عفرأ، لیلی چنان که برای ذکر نموداری در بیتهای زیرین می بینیم:

از خیمه تا سعدی بشد وز حجره تا سلمی بشد وز حجله تا لیلی بشد گویی بشد جانم ز تن

(معزی)

سفر گزیدم و بشکست عهد قربی را مگر به حیلہ بینم جمال سلمی را

(ظہیر فاریابی)

هر کجا عشق من و حسن تو را وصف کنند هیچ عاقل صفت لیلی و مجنون نکند

(فلکی شروانی)

چون بلبله دهان به دهان قدح برد گویی که عروہ بال به عفرآ برافگند

(خاقانی)

نورا لیلی شاید گفت لیکن عاقل از عشقت عجب نبود که چون مجنون برآرد سر بهشیدایی

(سیف فرغانی)

عیبی نباشد از تو که بر ما جفا رود مجنون از آستانه لیلی کجا رود

(سعدی)

منزل سلمی که بادش هردم از ما صد سلام بر صدای ساریان بینی و آهنگ جرس

(حافظ)

از میان داستانهایی که از ادب عربی به زبان فارسی، به اجمال یا به تفصیل، راه جسته‌اند، دو داستان را می‌شناسیم که با هم شباهت بسیار دارند و ریشه اصلی هر یک از آن دو، شرح حال شاعری از شاعران قدیم عرب است که به سبب بدفرجامی عشقشان به سرودن اشعار غم‌انگیز شهرت یافته‌اند و از این دو یکی داستان قیس‌العامری است و دیگری سرگذشت عروہ بن حزام العذری.

سرگذشت غم‌انگیز قیس بن الملوّح بن مزاحم عامری و داستان عشق بدفرجامش به لیلی بنت سعد عامری به صورت‌های گوناگون در مآخذ مختلف عربی و از آن جمله در الفهرست ابن الندیم و الشعر والشعراء ابن قتیبہ و الاغانی ابوالفرج اصفهانی و جز آنها یاد شده است^۱ و با مطالعه آنها به این نتیجه می‌رسیم که این داستان غم‌انگیز ساخته و پرداخته یکی از جوانان بنی امیه است که عاشق دختر عم خود بود و اشعار غم‌انگیزی در بیان عشق سوزان خود بدان دختر می‌سرود و برای آن که از بدنام کردن او پرهیزد اشعار مذکور را به کسی که «المجنون» لقب داشت نسبت می‌داد و چون این داستان بر ساخته در زبان روات^۲ افتاد هریک نامی برای آن مجنون ساخته و نسبی و انتساب به قبیله‌ای برایش دست و پا کردند که ذکر همه آنها در مآخذی که بر شمرده‌ایم آمده است و نکته قابل توجه آن که عنوان «المجنون» تنها خاص قیس بن الملوّح عامری نیست بلکه جاحظ بصری (م ۲۵۵ھ.) به مجنون دیگری در البیان والتبیین اشاره می‌کند که از قبیله بنی جعدہ بود؛ و اصمعی^۳ گفته است که تنها در قبیله بنی عامر یعنی قبیله مجنون عامری علاوه بر او چند تن دیگر عنوان مجنون داشته‌اند و اصولاً در اصطلاح

شعری تازیان «المجنون» عنوان هر شاعر شیفته شوریده حالی بود که در وصف معشوق خود یا در بیان آشفته‌گیهای خویش اشعار غم‌آور حرمان‌انگیزی داشت که از شوریدگی و جنون‌گونه حکایت می‌کرد.^۱ و اما شاعر آشفته دیگر عرب که از او نیز اشعار غم‌انگیزی در بیان حرمانش از عشقی بد فرجام باقی مانده و مایه ایجاد داستانی خاص شده عروۀ بن حزام العذری است که دلدادۀ دختر عمش عفرآ بنت عقال بوده و این عشق او و اشعاری که در بارۀ معشوقش سروده منشأ ایجاد داستانی در ادب عربی گردیده که پس از نفوذ به ادب پارسی به عنوان قصه ورقه و گلشاه معروف گردیده است.

اصل عربی این قصه پیش از سده چهارم هجری مشهور و متداول بوده و شرح آن را در چندین مأخذ معتبر می‌بینیم.^۲ ابوالفرج علی بن حسین اصفهانی (م ۳۵۶ هـ.) که عمده اطلاعات ما در بارۀ قیس عامری و لیلی بنت سعد عامری به نقل از روایات معروف از او می‌آید، درباره عروۀ بن حزام العذری الضبّی (منسوب به بنی ضبّه) و داستان او نیز اطلاعاتی به ما می‌دهد. عروه نیز مانند قیس از شاعران عهد اسلامی (نه از دوران جاهلیت) بود و مانند مجنون جان بر سر کار عشق نهاد. پدرش در کودکی او بدرود حیات گفت و او که همسال و همزاد دختر عمش عفرآ بود در کنف رعایت عمش عقال بزرگ شد و انس و الفت کودکانه‌شان بعد از بلوغ به عشقی پر شور مبدل گردید چنان که بی دیدار یکدیگر نمی‌توانستند زیست، ولی در مورد او هم آیام همان ناسازگاری آغاز نهاد که با مجنون دلدادۀ لیلی داشت بدین معنی که ثروتمندی از شام به میان بنی ضبّه آمد و والدین عفرآ به طمع مال دختر را به زنی بدو دادند و خیر در انداختند که عفرآ مرد و چون عروه که در جست و جوی مال به ری رفته بود به میان قبیله و پیوند بازگشت از تزویر عقال و زنش خبردار گردید و دنبال معشوقه به شام شتافت و اگرچه او را یافت ولی با وی به طهارت و پاکی رفتار نمود و در راه بازگشت به قبیله از آسیب یأس و حرمان درگذشت و چون خبر او به عفرآ رسید چندان بر گور ورقه گریست و مویه و زاری کرد تا درگذشت.^۳

این داستان مانند سرگذشت لیلی و مجنون بعد از شیوع در میان پارسی زبانان تغییراتی یافت. مهمترین وجه تمایز روایت فارسی این داستان با اصل عربی آن است که در زبان فارسی نام «عروه» به «ورقه» و نام «عفرآ» به «گلشاه» تبدیل یافت و این روایت فارسی که سابقۀ طولانی دارد در اوایل سده پنجم هجری به وسیله یکی از شاعران همعهد محمود غزنوی (م ۴۲۱ هـ.) به نام عیوقی به نظم فارسی (بحر متقارب مثنیّه مخدوف یا مقصور) در آمد و نویسنده این سطرها آن را در سال ۱۳۴۳ با مقدمه مشروح و

تعلیقات در شمار انتشارات دانشگاه تهران به طبع رسانید و همان متن به سال ۱۹۷۰ میلادی به وسیلهٔ آقای اسدالله سورن ملیکیان شیروانی به زبان فرانسوی ترجمه و طبع شد. این داستان در دورانهای متأخر با بعضی تغییرات که در موضوع و اشخاص و نحوهٔ روایت آن راه یافته در بحر هزج مسدس مقصور به شعر فارسی متوسطی درآمد که بارها در هند و ایران به طبع رسید و ترجمه‌هایی به ترکی و کردی هم از آن در دست است.^۷

میان داستان ورقه و گلشاه عیوقی و لیلی و مجنون نظامی وجوه متعدد و متکرر تشابه مشاهده می‌گردد و از آن جمله یکی آن است که هر دو از اصل عربی اقتباس شده‌اند. دوم آن که منشأ هر دو آنها بیان علت نظم اشعار غم انگیزیست که در شرح دلدادگی و غم هجران یار و بیان درد فراق گفته شده و از جمله مؤثرترین اشعار غنایی عربی شمرده می‌شوند و اثر آنها در جوامع عربی زبان به حدیست که هنوز هم دهان به دهان می‌گردند. سوم آن که هر دو داستان عشقی در ادب عربی به وضعی غم انگیز یعنی به مرگ دلدادگان در جوانی پایان می‌پذیرد. چهارم آن که در هر دو داستان عاشق و معشوق از یک قبیله و از یک خاندان هستند. عروه و عفراء پسر عم و دختر عم یکدیگرند و بنا بر یکی از روایات منقول در الاغانی^۸ قیس و لیلی نیز از همین نسبت نزدیک برخوردارند و اگر روایتی را بپذیریم که بنا بر آن اشعار منسوب به المجنون را یکی از جوانان اموی دربارهٔ دختر عم خود می‌سرود، باز به همان نتیجهٔ قبلی می‌رسیم، و به هر حال هر دو داستان از جهات گوناگون شبیه هم هستند و یا اگر بهتر بگوییم یکی تقریباً تکراریست از دیگری.

وقتی به روایت‌های فارسی این دو داستان (یعنی داستان ورقه و گلشاه و لیلی و مجنون) برسیم این تشابهات از آنچه بود بیشتر می‌گردد، چنین به نظر می‌آید که پیش از آن که دو داستان مذکور به دست عیوقی و نظامی برسند در میان فارسی زبانان دهان به دهان گشته و در زبان قصه‌گویان و داستانگزاران تحولات و تغییراتی یافته و افزایشها و نقصان‌هایی پذیرفته و سپس برای شاعران مذکور آمادهٔ هنرنمایی گردیده‌اند، بی آن که اختصاصات و ویژگیهای عربی خود را از دست بدهند، و یا آنچه از فرهنگ ایرانی می‌پذیرند عمقی و اساسی باشد، مگر آنچه در آخر هر دو داستان آمده و بنا بر آن هر دو عاشق و معشوق که در جوار یکدیگر (و در حقیقت در دو دخمهٔ مشترک) دفن شده بودند زندگانی نو یافته و مدتی از وصال یکدیگر برخوردار گردیدند. در لیلی و مجنون نظامی این برخورداری در بهشت برین به صورت! بدی و در ورقه و گلشاه به دعای پیغامبر با بازگشت به حیات مادی و بهره‌جویی از وصال یکدیگر بود.

نظامی زید^۱ نامی را در خوابی دلپذیر فرو می برد تا بهشت را در عالم رؤیا ببیند و در گشت و گذار آن بوستان روحانی به جایی رسد که:

در سایه گل جو آفتابی	تختی زده بر کنار آبی
و آن تخت به فرشهای دیا	چون فرش بهشت گشته زیبا
فرخ دو سروش پی خجسته	بر تخت نشاطگه نشسته
می در کف و نو بهار در پیش	ایشان دو به دو به قصه خویش
پیری به تعهد ایستاده	سر بر سر تختشان نهاده
هر لحظه ز نو نثاری انگیخت	بر تارک آن دو شخص می ریخت
بیننده خواب از نهانی	پرسید ز پیر آسمانی
کاین سرو بتان که جام دارند	در باغ ارم چه نام دارند
آن پیر زبان گرفته حالی	گفتش ز سر زبان لالی (؟)
کاین یار دوگانه یگانه	هستند رفیق جاودانه
آن شاه جهان به راست بازی	این ماه بتان به دلنوازی
لیلی شده نام آن که ماه است	مجنون لقب آمد آن که شاه است...

ممکن است به احتمال اییاتی که در نسخ لیلی و مجنون نظامی بعد از سپردن مجنون به دخمه لیلی آمده است، الحاقی و از جمله دستبردهای نسّاح باشد، و اگر هم کار بر این منوال باشد، به همان مراد و مقصودیست که پیش از این گفته ام، یعنی دادن عاقبتی دلپذیر به داستان و کاستن از شامت و بدفرجامی آن، ولی آنچه در پایان داستان ورقه و گلشاه می آید به یقین از همان عیوقی گوینده منظومه است زیرا با همان سبک و شیوه باقی ایات منظومه و با همان سستی نسبی سروده شده و چنین است:

چو گلشاه در هجر ورقه بمرد	روان گرامی به یزدان سپرد...
بر آمد بر این کار یک سال راست	نگر حکم ایزد که چون بود راست
شد از مرگ آن هر دو دلسوخته	دل خلق بر آتش افروخته
از ایشان به گیتی خیر گسترید	که هرگز چنان کس دو عاشق ندید
از آن هر دو آزاده با وفا	خبر شد بر احمد مصطفای...
چو پیغانبر ^۲ آن فخر و زین بشر	شنید ای عجب از دو عاشق خبر
به یاران خود مصطفای بنگرید	بگفتا کسی زین عجبر ندید
ابا جمع سادات و اهل کرام	از ایدر همی رفت خواهم به شام
کنون از شما ای خجسته امم	که آید سوی شام با من بهم

سپه جمله گفتند ایا مصطفا تویی شمسه و سید انبیا
 بیایم آن‌جا کجا رای توست سر ماست آن‌جا کجا پای توست
 نهادند زی شام زان‌جای روی ابا او صحابان و یاران اوی

و چون به شام رسیدند پیامبر حیات دوباره شان را به دعا خواست و چنان شد
 که بد هر دو تن زنده در زیر خاک بر آمد ز خاک آن دو یاقوت پاک
 مر آن هر دو دلداه را پیش خواند به‌شادی به‌پیش خود اندر نشاند
 چنانک آرزو بود مر شاه را پیوست با ورقه گلشاه را...
 علت این افزایشها آن است که ایرانیان در داستانهای عاشقانه‌شان معمولاً قضیه را
 به‌خیر و خوشی پایان می‌داده و دلدادگان را به هم می‌رسانده‌اند و کم است قصه‌های
 عاشقانه با نتیجه‌هایی غم‌انگیز شبیه آنچه در افسانه‌های مأخوذ از فرهنگ عربی ملاحظه
 می‌کنیم، و برای آن که این نقص را در دو داستان بد عاقبت و بسیار ملالت‌آور ورقه و
 گلشاه و لیلی و مجنون‌جبران کنند این دو روایت را بر آخر آنها افزوده‌اند.

داستان ورقه و گلشاه از جهات مختلف، از آغاز گرفته تا انجام، با لیلی و مجنون
 شباهت‌هایی دارد، حتی در جنگ‌های سختی که به طرفداری از دلدادگان ناکام در هر دو
 منظومه می‌بینیم، و یا در شفاعت نیکخواهانی که در آرزوی وصال این مهجوران برخاسته
 و برای رسیدن بدین آرزو به‌این و آن ملتجی شده‌اند، منتهی مجال سخن در این جا
 تنگ است و خواننده می‌تواند به‌هر دو منظومه که چند بار به‌طبع رسیده مراجعه و خود در
 این باره داوری کند.

هامبورگ، آلمان

یادداشتها:

۱ - رجوع شود به: الفهرست، مصر؛ ص ۴۲۵ الشعر و الشعراء، لیدن ۱۸۱۰، ص ۳۵۵-۴۳۶۴ الاغانی، بیروت،
 ج ۱، ص ۱۸۲-۱۶۱ و ج ۲، ص ۱۷-۲ و نیز بنگرید به:

Encyclopedie de L'Islam, nouvelle edition, Tome V, pp. 1098-1103.

Comparaison des Origines et des sources des deux contes persans: "Leili et Madjnoun" de Nizami, et Vargah et Golchah" de Ayouqi, par Zabihollah Safa dans Colloquio sul poeta persiani, Nizami, Rome 1977.

۲ - راوی به کسی می‌گفتند که امثال و اشعار و آداب و اخبار و انساب عرب را در بادیه و از مردم قبایل
 فرامی‌گرفت و روایت می‌کرد. روای جمع آن است. درباره‌ی روایه و روایت بنگرید به تاریخ ادبیات در ایران و در
 قلمرو زبان پارسی، دکتر صفا، ج ۱، چاپ دو از دهم، تهران ۱۳۷۱، ص ۱۲۲-۱۲۴.

۳ - ابوسعید عبدالملک الاصمعی البصری، م ۲۱۶ هـ. شاگرد خلف الاحمر، از روایت بزرگ اشعار و اخبار و

صاحب تالیفات متعدد.

۴ - الاغانی، بیروت، ج ۱، ص ۳۰۷.

۵ - بنگرید به: الاغانی، بیروت، ج ۲۰، ص ۳۶۶-۳۷۹؛ الاعلام الرزکلی، ج ۵، ص ۱۷؛ فوات الوفیات، الکتبی، مصر، ج ۲، ص ۷۰-۷۴؛ الشعر و الشعراء، ابن قتیبه، لیدن، ص ۳۹۴؛ خزانه الادب، البغدادی، چاپ بولاق، ج ۱، ص ۵۳۴ و غیره.

۶ - شرح مفصل این ماجرا را چنان که از متون عربی ترجمه و نقل شده در مقدمه کتاب ورقه و گلشاه، عیوقی، تهران ۱۳۴۳، ص نه - دوازده آورده‌ام. بدان جا مراجعه شود.

۷ - برای اطلاع از تمام این تغییرات و نیز شناخت خلاصه‌ای از داستان در این منظومه اخیر بنگرید به همان مقدمه، ص چهارده - شانزده.

۸ - الاغانی، ج ۱، ص ۳۰۵، و ج ۲، ص ۳۱.

۹ - او هم از مجانبین عشاق عرب بود و معشوقه‌اش زینب نام داشت و استاد گنجه در لیلی و مجنون بدو و قصه‌اش اشارتی دارد.

۱۰ - در ورقه و گلشاه عیوقی به تکرار واژه بیغانبر، پیغنبر به کار رفته است و این یکی از آنهاست.

۱۱ - مراد گوینده پادشاه خیالی شام است در عهد پیامبر اسلام.

وطن پرستی

به دوست فاضل و شیرین سخنم
دکتر محمد جعفر محبوب

وطن پرست کسی است که ایران را مایهٔ فخر عالم بشمارد و دیگران را خوار بدارد. هر کس ترک و تازی را زشت تر ترسیم کند و بر آنها تیزتر بتازد وطن پرست تر است، خاصه اگر هنگام فخرپردازی مشتها را هم گره کند و خون به چهره بدواند و رگهای گردنش برخیزد. هر که بانگش در نکوهش نایرانیان بلندتر باشد و کینه اش نسبت به آنان ژرفتر در وطن پرستی بلند نام تر است. هر چیزی را به ضدش می توان شناخت. میزان مهر ما به وطن کینه ای است که به همسایگان ابراز کنیم. حماسه سرایی در مدح و تهنیت خود روی دیگر این سکه است. فروتنی و تواضعی که در فرد پسندیده است، آن جا که پای جامعه و کشور به میان می آید بکلی ناپسند است. خودستایی است که فضیلت به شمار می رود.

این گونه خود دوستی و کینه توزی با همسایه و بیگانه مخصوص ما نیست. در بیشتر نقاط دنیا به صورتی خفیف تر یا شدیدتر به چشم می خورد. در سیری که از تعصبات عشیره ای آغاز شده و به اندیشهٔ یگانگی جهان و وحدت عالم انسانی انجامیده برخی هنوز در مراحل نخستین آن قرار دارند. جنگهای قبیله ای که در بعضی از نقاط افریقا با صحنه هایی وحشت انگیز از خشونت و قساوت هنوز بروز می کند از این قبیل است. آنچه امروز در یوگوسلاوی پیشین می گذرد و یا سودان و لبنان و افغانستان را به خاک و خون

کشیده نیز به واقع از نوع جنگهای قبیله‌ای و فرقه‌ای است و از آن جاست که مردم آن در طی تاریخ خود از آن گونه تربیت ذهنی و عادات اجتماعی که مثلاً مردم اسکاندیناوی یا انگلستان یا سوئیس را از جنگهای نژادی و مذهبی بازمی‌دارد برخوردار نشده‌اند و اصل بردباری و تساهل میان آنان پایگاه محکمی نیافته است. در بسیاری کشورهای دیگر نیز چنین وضعی بالقوه موجود است و اگر ترس از حاکم مستبدی که بر سریر قدرت نشسته است مانع نشود انفجار کینه‌هایی که از دیرباز با فخریه‌های قومی و حماسه‌های میهنی تقویت شده‌اند مردم را به کشتار یکدیگر خواهد کشاند. نمونه‌های آن گاهگاه در کشورهای آسیایی و امریکای مرکزی و جنوبی بروز می‌کند و اکنون شاهد منظره‌های خونینی از آن در امپراطوری سابق شوروی و اروپای شرقی هستیم.

این کینه‌ای که صرب‌ها و کروات‌ها و مردم بوسنی را به جان هم انداخته و زندگی آنها را ویران ساخته عمده پرداخته همان جدااندیشی و شورهای میهنی و نازشهای وطن پرستانه است که در حماسه‌های آنها و تبلیغات «ملی» آنها جلوه‌گر است و در دنیایی که هنوز از بند ستیزه‌جویی بدوی نرسته است ممدوح و مقدس شمرده می‌شود. قدرت این ستیزه‌جویی و کینه‌توزی که در لباس معصوم‌نمای وطن پرستی روی می‌نماید در بعضی جامعه‌ها هنوز به حدی است که اگر کسی به علت مظالم و شقاوتهایی که از آن می‌زاید حتی تأملی در ترویج خودستایی ملی نشان بدهد، نه تنها به بی‌علاقگی به وطن متهم می‌شود بلکه دور نیست که به خیانت به وطن و مقدسات ملی و مذهبی نیز محکوم گردد، تا چه رسد به این که خلاف آن را بگوید.

با این همه تردید نمی‌توان کرد که اگر بناست روزی صلح و صفای پایدار در عالم برقرار شود باید دست از خودپرستی در جامه «وطن پرستی» برداشت و از پیشوایان سیاسی و فرهنگی که با بهره‌برداری از احساسات بدوی افراد علم برتری ملی برمی‌دارند و به عنوان حفظ خانه و لانه، دل‌های مردم را به خشم و کینه می‌آلایند دوری گزید. همچنین باید به همه کسانی که به افغانی بودن یا چینی بودن یا بلغاری بودن خود «افتخار» می‌کنند به دیده تردید نگریست و از خود پرسید «افتخار» از چه روست؟ به مناسبت فضل پدر و نیاکان است و یا دستاوردهای شخصی؟ اگر کسی خود کاری کرده است آیا زشت نیست که فخر فروشی کند؟ و اگر نازش او به فتن پدران است که باید گفت پهلوانی به زور بازوی مرده کردن است. البته می‌توان در دنیا به اموری افتخار کرد ولی نه به مطلق زاده شدن در کشوری یا شهری یا قبیله‌ای. زادگاه ما از اختیار ما بیرون است و در رویداد آن تصرفی نداشته‌ایم. این افتخارها و وطن پرستیهای کاذب در

نهایت مانع صلح و سلامت ماست و مؤید جنگ و شقاوت.

خواننده تیزبین خواهد گفت پس در این جهان آشفته که هر کس دستش برسد کلاه از سر دیگری برمی‌دارد چگونه باید در حفظ منافع خود کوشید و کاشانه خود را از گزند دشمن نگاه داشت؟ اگر حس وطن پرستی مردم تقویت نشود چگونه می‌توان چشم داشت که روز حادثه نگریزند و پایداری و جان‌فشانی نمایند؟ آیا جز این است که حس وطن پرستی افراد را تنها با یادآوری دلاوریها و افتخارات ملی و پیروزیهای گذشتگان می‌توان نیرو بخشید؟ کسی که به‌خانمان و میهن خود عشق نرورد چگونه از آن پاسداری تواند کرد؟

این نکته بی‌وجه نیست، هر چند در اساس با استدلالی که ممکن است پیشوایان قبیله‌ای برای پایداری در برابر هجوم محتمل قبیله‌ای دیگر پیش بکشند یکسان است. راست است که در دنیایی که هنوز دستگاه عادلانه بر امور آن حکمفرما نیست هر کشوری ناچار است برای نگاهداری خود سپاهی داشته باشد و مردم خود را ذهناً برای جانبازی — اگر ضرورتی پیش آمد — آماده کند. همچنین در دنیایی که دستبرد به مفاخر فرهنگی کشورهای دیگر هیچ نادر نیست و یا هویت ملی دستخوش مطامع پنهانی یا تعصبات کور فرقه‌ای قرار می‌گیرد هر جامعه‌ای باید در حفظ میراث خود بکوشد و کلاه خود را نگاهدارد، چنان که خود نگارنده نیز به‌ضرورت مکرر پی‌سپر این طریق شده‌ام و در مقاله‌ای که به‌نام «*Persian Presence in the Islamic World*» برای طبع در دست تهیه دارم همه سخن از کارهایی است که ایرانیان انجام داده‌اند، هر چند غرضم روشن ساختن رویدادهای تاریخی است نه مباحثات (در حقیقت بیش از آن که موجب مباحثات باشد مایه تأسف و حتی شرمندگی است که روزگاری نظایر بیرونی و بیسهمی و بهزاد از این آب و خاک برخاسته‌اند و امروز ما نتوانیم چیز قابلی به گنجینه علم و ادب جهان بیفزاییم و در دانش و شیوه پژوهش ریزه‌خوار خرمن دیگران بشناسیم).

اما باید ضرورت نامطلوب را با آرمانی که می‌باید جهت ما را تعیین کند و مسیر ما را روشن سازد فرق گذاشت. زندگی معنوی و اخلاقی بشر تلاش مداومی در مهار کردن نفس ستیزه‌گر و درنده‌خو و عادت دادن افراد به پاسداری حق دیگران بوده است. جنبه اخلاقی ادیان نیز متوجه این معنی است. زندگی صلح آمیز جامعه وقتی به‌درستی امکان پذیر می‌شود که زیاده‌طلبی در درون ما حدی بشناسد و مهر و آشتی و نیکخواهی در ذهن وجود ما ریشه بگیرد و فقط ترس از زور نباشد که ما را از تجاوز باز دارد، و این محتاج تربیت است. ترویج «وطن پرستی» آن‌گونه که مرسوم غالب نقاط دنیاست مثالی تربیت

و تلقینی‌ست که به صلح و آسایش راهبر شود. وطن پرستی کاذب در واقع تعمیم خودخواهی‌ست؛ وسیله پوشیده‌ای برای بزرگداشت خود و تفاخر و تشویق تعرض است. اما وطن دوستی می‌تواند معنی شریف‌تری داشته باشد، معنی‌ای که منافی آزادگی و صلح‌جویی نباشد و به رفاه و بهزیستی همگانی بینجامد.

به گمان من وطن دوستی راستین بیش از همه این است که هر کس در هر کاری که هست به مقتضای آن وفا کند و داد آن را بدهد. اگر پزشک است صمیمانه در درمان بیماران بکوشد و وقت خود را همه صرف زمین بازی و قمارهای شبانه نکند بلکه عمده آن را به فرا گرفتن پیشرفتهای پزشکی بگذراند. اگر معلم است همه در بند تربیت شاگردان خود باشد و از پژوهش و افزودن دانش خود غافل نماند. اگر بقال است کم‌فروشی و گرانفروشی نکند. اگر کارمند اداره است خود را خادم مردم بداند، رشوه نگیرد و از کار ندرزد. اگر پاسبان است با دزد نسازد و هدیه نخواهد و در اندیشه جان و مال مردم باشد. اگر بازرگان است به نفعی عادلانه خرسند باشد و احتکار و سودجویی از فرصت را روا ندارد. اگر قاضی‌ست به حق داوری کند. اگر وکیل دعاوی‌ست راست را دروغ نکند و موکل خود را نفریبد. اگر در کار سیاست است بهبود حال مردم و مصالح راستین کشور را راهنمای گفتار و کردار خود قرار دهد و اگر سرباز یا فرمانده است خود را برای دفاع آماده بدارد و از دشمن نگریزد. این اصلی‌ست که اگر رعایت شود و به تربیت در ضمیرها خانه بگیرد مردم را از جنگ و ویرانیها و مصائب آن در امان نگاه خواهد داشت. (چنان که عبید زاکانی دریافته بود و در لطیفه‌ای آورده است: «قزونی با کمان بی تیر به جنگ می‌رفت که تیر از جانب دشمن آید، بردارد. گفتند: شاید نیاید. گفت: آن وقت جنگ نباشد».

وطن پرستی راستین و خدمت به جامعه‌ای که ما را پرورده است این است. فراتر از این، کسی که وطن خود را به راستی دوست دارد در آبادانی آن می‌کوشد، اگر بتواند به علم و فرهنگ و ادب آن خدمت می‌کند و هم غافل نمی‌ماند که آسایش او به آسایش دیگران وابسته است. عواطفی هست که برتر از علاقه‌های شخصی و ملی‌ست. راستی و خیرخواهی و ترحم و آنچه آدمیت و انسانیت خوانده می‌شود از این گونه است، هرچند «وطن پرست» کذایی فغان بردارد که وطن مقدس و مقدم است و دین مدارِ ریاکار فریاد و اشریعتا سردهد. پیشوایان آزمند و زیاده‌جوی سیاسی و نظامی پیوسته افراد ساده‌دل را به عنوان وطن پرستی و دفاع از منافع ملی فریفته‌اند و با انگیزختن احساسات بدوی در آنها آنان را روانه میدانهای جنگ کرده‌اند تا پایه‌های قدرت و مال‌اندوزی خود را با استخوان

در خاک خفته این فریفتگان استوارتر کنند و سفره خود را از خون این کشتگان رنگین‌تر نمایند. پیشوایان به‌ظاهر آراسته و به‌باطن کاسته مذهبی نیز که داعیه قدرت در دل آنها می‌جوشد و از دیرباز مردم ساده‌دل را به‌همین نحو فریفته و به‌عنوان دفاع از «مذهب برحق» به کشتار و غارت یکدیگر واداشته‌اند به‌جای آن که پیام آنها مبشر صلح باشد در عمل مروج جنگ بوده است. کافی‌ست جنگهای خونین میان کاتولیکها و پروتستانها در اروپا و منازعات معتقدان به یگانگی یا دوگانگی ذات عیسی در خاورمیانه و آزار مانویان و مزدکیان در دوران ساسانی و زندیق‌زدایی در خلافت مهدی و تعقیب معتقدان به قدم قرآن در ایام مأمون و معتصم و نزاع سنی و قرمطی در قرن چهارم و سنی‌کشی شاه اسماعیل و شیعه‌کشی ازبکان و قتل عام چهل هزار علوی به‌دست سلطان سلیم عثمانی در قرن دهم و بابی‌کشیهای ایران و مقاتلات امروزی شبه قاره هند را به یاد بیاوریم. پیروان مذاهب خاورمیانه غالباً طبع خودپرست و بیدادگر خود را راهنمای تأویل دین قرار داده و به‌این نتیجه رسیده‌اند که راه رسیدن به‌حق یکی بیش نیست و آن راهی‌ست که صاحب داعیه‌گزیده است؛ هر کس اعتقادی جز آن داشته باشد ملحد و بیدین است و مرگ‌ارزان، هر چند بی‌آزار و نیکوکار باشد. بد نبود که درسی از سنت دینداری در خاور دور می‌آموختیم که حتی النقاط ادیان را روا می‌دارد. و از آن نزدیکتر راه و روش عرفای خود ماست که از مسجد و کلیسا و کنشت و حتی میخانه نیز راهی به‌خدا یافته‌اند و خوبان آنها در ترک تعصب و دو بینی و عناد کوشیده‌اند و دین درست را در مهرورزی و خدمت به خلق و شکستن نفس و فروتنی و پاکی دل دانسته‌اند و به‌باطن دین توجه کرده‌اند نه ظواهر تفرقه‌افکن آن.

در بیشتر نقاط دنیا کتابهای تاریخ و ادب که مروج وطن‌پرستی و ملت‌خواهی و دینداری‌اند، در اساس سر در خدمت حرص و قدرت‌جویی پیشوایان سیاسی و مذهبی دارند و هدف باطنی آنها آماده ساختن عامه برای کشته شدن در راه آز و شهوت این پیشوایان در روز مباداست.

خواهید گفت تا دیگران سالک این راه‌اند چاره نیست، و الا دستخوش تجاوز دیگران خواهیم شد. اما اگر تن به این استدلال بسپاریم از این دور باطل رهایی نخواهیم داشت. مطلوب آن است که نخست ریای وطن‌پرستی به‌معنی رایج آن را بشناسیم و زیان آن را دریابیم. دیگر آن که کوشش ما همه برای آماده کردن ذهنها برای دفاع از خود باشد نه هجوم و دستبرد به دیگران. سوم آن که در عین آن که در حفظ آب و خاک و فرهنگ خود و ذخایر و مفاخر ملی می‌کوشیم از این نکته غافل‌نمانیم که

اگر ملت پرستی مرحله پیشرفته تری از قبیله پرستی و کشمکشهای عشیره ای است، جهان دوستی نیز مرحله تکامل یافته ای از وطن پرستی است. می توان آن را ترویج کرد و عشق آن را در دلها نشانند و امیدوار بود که کوششهای آغازین در راه این هدف که امروز شاهد آنیم و جسته گریخته به گوش می رسد (و طرح وحدت اروپا از گامهای نخستین آن است) روزی پیروز شود و رنج جنگ و زبان ستیزه و کشتار به تدریج از میان برخیزد. روزی برسد که «وطن پرست» بی دغدغه خاطر «جهان پرست» شود و همه عالم را خانه خود بشمارد و در آبادی و بهروزی آن بکوشد.

بخش زبانها و فرهنگهای خاورمیانه، دانشگاه کلمبیا

مذهب فردوسی*

اظهار نظر قطعی دربارهٔ مذهب بعضی از شاعران نامدار فارسی که در قرون سوم تا اوائل یازدهم می‌زیسته‌اند به آسانی میسر نیست، مگر این که در آثار آنان دلائل روشن و یا قرائن متقن و یا کنایات و اشاراتی که به اصطلاح «ابلاغ از تصریح» است وجود داشته باشد زیرا به صرف این که در شعر شاعری مدح و منقبتی از حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، یا در یک مسأله توحیدی یا دیگر مسائل کلامی عقیده‌ای شبیه عقاید شیعه امامی یا معتزله، آمده است، نمی‌توان او را شیعی امامی یا معتزلی دانست، و یا اگر تعریف و ستایشی از خلفای راشدین اولیه در شعر او موجود باشد و در یک مسأله کلامی بر وفق مذاق اشاعره سخنی گفته باشد نباید او را سنی اشعری شناخت.

از آن‌جا که بیشتر شعر این شاعران و به‌ویژه قصیده‌سرایان آنها مقصور بر مدح و رثا و تهنیت و هجاست، بنابراین شاعر الزاماً و بر مبنای احساس و توقع خود از بیم و امیدی که از مدح دارد یا وفا و محبتی که به متوفی می‌ورزد و یا تنفر و دشمنی از شخصی که مورد هجو و نکوهشش قرار می‌گیرد، شعر می‌سراید، پس در همهٔ این احوال

* «متون نظم و نثر فارسی» عنوان درس مرحوم استاد علامه بدیع الزمان فروزانفر رحمة الله علیه در دورهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی بود. دانشکدهٔ ادبیات پیش از آن که به محل فعلی خود در محدودهٔ دانشگاه تهران منتقل شود در ساختمان مرکزی باغ نگارستان قرار داشت و استاد در روزهای یکشنبه و چهارشنبه از ساعت ۸ تا ۱۰ صبح در اولین سالن دست راست اولین راهرو دست چپ آن ساختمان در طبقهٔ هم‌کف افاضه می‌فرمود. در آن کلاس افرادی در سنین مختلف، مردان و زنانی پخته و میانسال تا جوانان بیست و دو سه ساله شرف حضور می‌یافتند، بعضی از میانسالان

به قول شیخ اجل: «حکایت بر مزاج مستمع» می‌گوید، و گفته‌های خود را بر مذاق ممدوح، و بر حسب حال و مقام، که شرط اصلی بلاغت است منطبق می‌سازد و بنابراین هیچ شاعری را نمی‌توان مأخوذ به اقوال و اشعاری که آن را در مقام مدح و منقبت و تجلیل پیشوایان مذهبی آن کسی که شعر را به خاطر او سروده، دانست، چرا که به قول اثیرالدین اومانی شاعر قرن هفتم:

آن پی مصلحت خویش همانا گفتند که نبودند ز بند طمع و حرص آزاد

شاعران را همه زین کار خدا توبه دهد

.....

خاصه آن که آیه مبارکه ۲۲۶ سوره شعراء که: «وانهم یقولون مالا یفعلون» و قاعده اصولی «تسامح در ادله» برای شاعران سنی، و این هر دو مستمسک به ضمیمه «تقیه» برای شاعران شیعی سپری محکم و عذری محکم برای چنان اقوال و اشعار بوده و خواهد بود. بنابراین مادام که اقرار صریح شاعر بر قبول و اعتقاد به مذهب معینی در شعر او یافت نشود نمی‌توان مذهب شاعری را که در قرنهای مذکور می‌زیسته مشخص ساخت، و خصوصاً به صرف آن که فلان شاعر چندین ده برابر تجلیل و تکریمی که از خلفای سه گانه اولیه رضی الله عنهم به جای آورده است از شخص حضرت علی علیه السلام مدح و منقبت بیان کرده است نباید آن شاعر را شیعی دانست. مثلاً امیرمعزی شاعر بسیار

کسانی بودند که جز «شهادتنامه» استاد فروزانفر بقیه شهادتنامه‌های خود را به اصطلاح «گذرانده» بودند. جوانها آنهايي بودند که دوسه سالی بود که به حضور استاد می‌رسیدند و جواترها آنهايي بودند که اولین سال دانشجوییشان در دوره دکتری بود. آنها که از دیگران بالنسبه مسن‌تر بودند کسانی بودند که شهادتنامه استاد فروزانفر را تحصیل کرده بودند ولی برای درک فیض از محضر آن بزرگوار که درس و کلامش هر اهل فضل و ادبی را به «مکتب» می‌آورد در پای درسش می‌نشستند. آنچه اکنون به عرض می‌رساند مربوط به سالهای تحصیلی ۱۳۳۴ تا ۱۳۳۸ است.

مرحوم فروزانفر خوش نمی‌داشت که شاگردی پس از تشکیل جلسه درس وارد کلاس شود و یا کسی نیمکت یا صندلی را که بر آن معمولاً می‌نشست تغییر دهد از این رو شاگردان سر ساعت هشت بر جای خود نشسته می‌بودند. کمتر اتفاق می‌افتاد که استاد بعد از ساعت هشت و ده دقیقه به کلاس وارد شود و چون به کلاس وارد می‌شد طبق معمول همه به احترام او بر می‌خاستند و تا او بر صندلی اش در پشت تریبون جلوس نمی‌فرمود هیچ کس نمی‌نشست. در کلاس ده دوازده ردیف میز و صندلی که هر ردیف گنجایش شش نفر را داشت در طرف راست و چپ آن اتاق قرار داده بودند. در ردیف جلو دست راست، اول خانم کبری تسلیمی، که هم به مقتضای معنی اسم کوچکش و هم به مناسبت آن که از دیگر بانوان کلاس مسن‌تر بود مرحوم فروزانفر از روی مطایبه و محبت به ایشان «ام المؤمنین» یا «ام المؤمنین تسلیمی» لقب داده بود می‌نشست و پهلوی او یعنی در دست راستش به ترتیب خانمها: عصمت یوسفی و باهره انور می‌نشستند و در ردیفهای بعدی سمت راست خانمها: اقدس افشار شیرازی، پوران شجیعی، ملکه طالقانی، عصمت ستارزاده، عصمت مجد نوآبی کرمانی، طلعت بصاری، و بانو خانم امیری فیروز کوهی (دختر بزرگ مرحوم

فصیح و توانای قرن پنجم و ششم با آن که از جنابان ابی بکر و عمر و عثمان به ترتیب فقط ۱۷ و ۱۶ و ۵ بار در دیوان بسیار مفصل خود نام می‌برد و ممدوحان خود را در صدق و صفا به جناب ابی بکر و در ابهت و عدالت به جناب عمر و در حیا و سخاوت به جناب عثمان تشبیه می‌کند، از حضرت امیر علیه‌السلام هشتاد و شش بار به نام و لقب و عناوین متعددی که آن حضرت دارد یاد می‌کند و حتی در قصیده‌ای که در مدح سیدی علوی‌ست می‌گوید:

بود با زهرا و حیدر حجت پیغمبری^۱ لاجرم بنشانند پیغمبر سزایی با سزا
و در مقام مدح سنجر و مادر سلطان و وزیرش می‌گوید:

در دهر شاه سنجر و خاتون و صدر دین در آخرت محمد و زهرا و بوالحسن
و با وجود مدائح و مناقب فراوان دیگری که نسبت به اهل بیت طهارت سلام الله علیهم
اجمعین در دیوانش موجود است، با این همه امیر معزی قطعاً سنی خالص الاعتقاد مسلم و
معتدلی‌ست که مثل دیگر سنیان متدین اظهار ارادت به اهل بیت را مایه تقرب به
خداوند متعال می‌داند زیرا در قصیده‌ای به صراحت عقیده مذهبی خود را اعلام
می‌دارد که:

استاد جلیل سید الشعراء امیری فیروز کوهی رحمة الله علیه) و بعضی دیگر که نام شریفشان به خاطر نامانده است
می‌نشستند. خانمها منیر طه و طاهرة صفارزاده غالباً در ردیفهای آخر سمت چپ می‌نشستند. در سمت چپ، ردیف اول
را محمدجعفر محبوب و غلامرضا فرزام پور و تبرای شیرازی (از چپ به راست) به خود اختصاص داده بودند و آقایان
دیگر، ابراهیم مدرسی، علی فاضل، عبدالعلی طاعتی، علی اصغر معینیان کرمانی، محمد امین ریاحی، منوچهر
مرتضوی، جعفر شمار، حسین بحرالمولوی، امیر حسن یزدگردی، مظاهر مصفا، حسن سادات ناصری و برخی دیگر در
ردیفهای بعدی می‌نشستند. سید جعفر شهیدی، مهدی محقق، امیرحسین آریان پور، محمدحسن جلیلی یزدی، احمد
مهدوی دامغانی غالباً در ردیفهای آخر سمت راست می‌نشستند.

چند لحظه پس از آن که استاد جلوس می‌فرمود دفترچه کوچکی را از جیب بغلش بیرون می‌آورد و بی آن که به
آن توجه فرماید همه حاضران را به ترتیب تقدیمی که در ردیف صندلیها داشتند از مد نظر تیزبین خویش می‌گذرانید و
به آن که در جلسه گذشته «غایب» بوده نگاهی طولانی که گاه با تمت و ملامت و بیشتر با تفقد و محبت توأم، و بعضاً
همراه با چند کلمه که غالباً از طنزی خالی نبود، می‌افکند، و سپس با حافظه و حضور ذهن خارق‌العاده‌ای که داشت
گویا هر که را که در کلاس نمی‌یافت جلوی نامش در آن دفترچه علامتی می‌گذاشت و آن‌گاه خطاب به همه
می‌فرمود: سؤالی هست؟ و طبعاً سؤال بود و زیاد هم بود. حدود ربع ساعتی هم به سؤالات پاسخ می‌فرمود و دقیقاً سر
ساعت هشت و نیم به آن که همیشه متن درسی را که یکی از متون اصلی و مهم نظم و نثر، چون مثنوی مولانا و خاقانی و
حافظ و بیهقی و تذکرة الاولیاء، و امثال این کتب بود قراءت می‌کرد، اشارتی می‌فرمود و آن دانشجو که صدایی
دلنشین و صوتی خوش و چشمانی گیرا داشت و موی سرش چون شبه سیاه و برآق بود با صدای رسا و غرای خود،
بسیار شمرده و به نحوی که معلوم بود درس را به‌خوبی «پیش مطالعه» کرده است شروع به خواندن می‌کرد و پس از

سید اولاد آدم خاتم پیغمبران مہتر عالم شفیع روز محشر مصطفاست
 نایب پیشین او بوبکر و آن گاهی عمر بعد از او عثمان و بعد از وی علی مرتضاست
 گر بر این دین و بر این مذهب دنیا بگذری جای تو در جنة الفردوس و جای اولیاست

البته در شعر بسیاری از این شاعران دلایل مسلم و صحیح بر اعتقاد مذهبی شان موجود است و بر این مبنی و به شهادت آن ادله اکثریت عظیم آن شاعران سنی مذهب اند و اقلیت معنی بهی شیعی مذهب و جهت مثال و تذکار و نه به عنوان استقراء و انحصار، از جمله فحول شعرای آن قرون عنصری و فرخی و منوچهری و انوری و امیر معزی و رشید و طواط و نظامی و خاقانی و جمال الدین عبدالرزاق و پسرش کمال و عطار و شیخ اجل و حافظ و مولانا جلال الدین سنی اند و کسائی مروزی و غضائری رازی و ناصر خسرو و قوامی رازی و حضرت فردوسی^۲ شیعه اند. تصریحات بلیغه متعدد و قرائن و آمارات مکرری که در کتاب مستطاب شاهنامه موجود است برای هیچ پژوهنده منصف و مطلع (و معتقد به هر دین و مذهبی هم که باشد) تردیدی در این که حضرت فردوسی شیعه امامی ست باقی نمی گذارد.

ظاهراً تا کنون هیچ کس به اندازه فقید سعید، سید بزرگوار و عالم عالیمقدار مرحوم

چند دقیقه که حدود یک صفحه یا یک و نیم صفحه از آن متن قراءت شده بود استاد به اشاره دست و سر به آن دانشجو می فهماند که تأمل کند، تا استاد تفسیر و توضیح لازم را درباره آنچه خوانده شده است بیان فرماید و گوهرهای شریف معنی و دردانه های ظریف لطایف ادبی متن را از قعر دریای ضمیر منیر خویش استخراج و در دسترس طالب علمان قرار دهد. گوهرشناسان کلام شیرین او، حتی از درج یک کلمه از فرمایشاتش بر اوراق دفاتر خویش غافل نمی ماندند و درس به همین ترتیب ادامه می یافت، غالباً نه گذشت وقت احساس می شد و نه صدای زنگ شنیده، مگر آن که از خارج کلاس، استاد دیگری به تعافل یا دانشجوی به غفلت در سالن را نیمه باز کند و فکر استاد بزرگوار و ذهن شاگردان را از درس و بحث منحرف سازد. استاد اجل سخن خود را پایان می داد و برمی خاست و با تبسم و شوخی می فرمود که امروز «ملک نقالة»^{*} ما کیست؟ «ملک نقالة» اصطلاحی ست که در کتب و داستانهای مذهبی بر فرشته ای که اموات را پس از مرگ به برزخ، بهشت یا دوزخ می برد، نهاده شده است) و به سرعت از سالن بیرون تشریف می برد (اعطاء!!! عنوان «ملک نقالة» بر چند نفری که با اتومبیل خود غالباً حضرت استاد را به منزل یا دانشکده الهیات می رساندند، نمونه ای از ذوق بدیع و لطیف استاد بود) و هر کدام از این چهار نفر که زودتر نظر عنایت استاد را به خود جلب کرده بود سعادت آن که استاد را به منزلش (در کوچه درختی، خیابان شاهرضا، مقابل بیمارستان زنان) یا مقصد دیگری برساند نصیبش می گشت و این سعادت بیشتر نصیب ابراهیم مدرسی، روزنامه نگار مشهور که اتومبیل «پلیموت» آبی نوی داشت و یا علی اصغر معینیان که به مقتضای ریاست اوقاف اتومبیل «شولت» دولتی زیر پا داشت می شد و کمتر نصیب امیرحسین آریان پور و «فیات» قدیمی اش و گاه هم نصیب احمد مهدوی دامغانی و «فولکس واگن» کوچکش می گردید. شاعری عرب می گوید و چه زیبا می گوید:

هَلْ أَلْبَالِيُّ وَالْأَيَّامُ رَاجِعَةٌ أَيَّامٌ نَحْنُ وَ سَلْمَى جِبْرَةَ خُلُطٌ

مغفور استاد سید محمد محیط طباطبائی رحمه‌الله علیه (متوفی مرداد ۱۳۷۱) دربارهٔ مذهب فردوسی تتبع نفرموده است و در مجموعهٔ مقالات آن مرحوم که در سال ۱۳۶۹ با نام فردوسی و شاهنامه به چاپ رسیده است سه مقاله در این موضوع اختصاص داده شده است. مرحوم استاد محیط پس از ترتیب یازده مقدمه (که آن را به صورت «صغری»‌های قضیهٔ موضوع استنتاج خود قرار داده است) به استنباط و اجتهاد خود و شاید هم در جهت تأیید نظر، یا تقلید و پیروی؟ از سلفِ پاکستانی خود مرحوم محمود شیرانی چنین نتیجه می‌گیرد که حضرت فردوسی شیعهٔ زیدی‌ست و نظر خود را این چنین تلخیص و تحریر می‌فرماید که:

کسی که بر اصول عقاید فرق اسلامی و مقالات ایشان وقوف کامل داشته باشد چنین مسلمانی را قطعاً از فرقهٔ «زیدیه» از دستهٔ شیعه می‌داند، چه اجتماع این مطالب [یعنی آن یازده مقدمه، مهدوی] با یکدیگر و اعتقاد به همهٔ این اجزاء جزء اصول عقاید شیعیان است.

فردوسی و شاهنامه، ص ۸۰

و:

«آیا روزگار، آن روزهایی را که ما و «سلمی» همسایگانی بودیم و با هم آمیزشی داشتیم باز خواهد گردانید». استاد نازنین بزرگ ما در ۱۶ اردیبهشت سال ۱۳۴۹ یعنی ۱۱ سال پس از آخرین سالی که رقصش گذشت درگذشت. از آن عزیزانی که آن سالها با یکدیگر همکلاس بودیم تا آن‌جا که من بنده اطلاع دارم بانوی دانشمند و فرشته‌خو عصمت یوسفی (متینی) (همسر محترم استاد دکتر جلال متینی و مادرگرامی فرزندان عزیز ایشان بانوان وفا و صفا و آقای علیرضا متینی و خواهر استاد جلیل فقید دکتر غلامحسین یوسفی رحمه‌الله علیه) و آقایان دکتر علی اصغر مینیان، دکتر امیر حسن یزدگردی، دکتر حسین بحرالمومی، دکتر عبدالعلی طاعتی، دکتر غلامرضا فرزام‌پور، دکتر حسن سادات ناصری روی در نقاب خاک کشیده‌اند و «خدای عزّ و جلّ جمله را بیمارزاد» و به دیگر همکلاسان طول عمر مرحمت فرماید.

آن دانشجوی خوشخوی خوشروی خوشگوی خوشگو که متن درسی را قراءت می‌فرمود جناب استاد دکتر محمد جعفر محبوب عزیز ماست که خداوند عمرش را دراز گرداناد، او امروزه در آستانهٔ هفتاد سالگی با موی سر و ابروان سفید شدهٔ خود در برکلی، کالیفرنیا به افاضه اشتغال دارد و شکرخدا که «با شکستگی ارزده به صد هزار دُرست»، خدای بزرگ جناب استاد دکتر جلال متینی دامت افاضاته را که اینک در این قارهٔ بزرگ پرچمدار ادب سنتی فارسی و نگهبان فرهنگ ملی ایران است سلامت بدارد. از جناب ایشان سپاس دارم که در مقام تجلیل از استاد محبوب، شمارهٔ بهار گرامی مجلهٔ ایران‌شناسی را بدان امر تخصیص داد و تحریر مقاله‌ای را هم به این «همکلاس» آن عزیز تکلیف فرمود. موضوع مقاله، به‌مناسبت انتشار آخرین کتاب استاد محبوب آفرین شاهنامه انتخاب شده است. برای آن که حمل بر بی‌ادبی نشود به‌عرض می‌رساند که نام گرامی همهٔ عزیزان همکلاس، همچنان که در آن ایام گفته و نوشته می‌شد آمده است و مقام و موقعیت بعدی و فعلی هیچ یک از آنان در نظر گرفته نشده است.

تجزیه و تحلیل دیباچه منظوم شاهنامه که بایستی در حدود چهارصد هجری بر متن کتاب افزوده شده باشد شیعه زیدی بودن فردوسی را نشان می‌دهد. همان کتاب، ص ۱۲۶

و:

... خود در دیباچه‌ای که بر شاهنامه سروده گواه هم عقیدگی با شیعه زیدیه را در اصول اعتقادات به دست داده و راه دیگری برای انتساب او به فرقه‌های دیگر باز نگذاشته است.

همان کتاب، ص ۱۲۷

قطع نظر از آن که با توجه به آنچه معروض خواهد شد، «مقدمات» یازده گانه مزبور الزاماً و بدهانه منتج این نتیجه که فردوسی شیعه زیدی باشد نمی‌گردد، اساساً بعدها خود آن فقید سعید در صحت بعضی از آن «مقدمات» تردید می‌فرماید و از جمله صریحاً به الحاقی بودن چهار بیت کذائی: «که خورشید بعد از رسولان مه / نتایید...» نظر قاطع می‌دهد^۳ و بدین ترتیب پنجمین و ششمین مقدمه یا «صغرای» قضیه خود را باطل می‌سازد، مضاف بر آن که بر فرض عدم ابطال آن مقدمه، چون در آن چهار بیت الحاقی از جناب عثمان نیز به همان نحوی که از جنابان ابی‌بکر و عمر ستایش و تجلیل شده، ستایش و تجلیل به عمل آمده است نمی‌شود آن را دلیل بر زیدی بودن فردوسی به شرحی که خواهد آمد شمرده. ضمناً مقدمه یا صغرای دوازدهمی را هم که: عدم اعتقاد فردوسی به «دیدنی» بودن خداوند متعال است پس از این اظهار نظر آورده است و آن را نیز دلیلی بر زیدی بودن فردوسی حساب فرموده است و حال آن که در مسأله عدم امکان رؤیت، پیش از معتزله و زیدیه، «شیعه امامیه» قطعاً و صریحاً به آن نظر داده‌اند، و معتزله و زیدیه پس از شیعه امامی آمده‌اند.

* * *

قصد این ناچیز از ورود در این مقوله و نوشتن این مقاله بیان مزید توضیحی درباره مذهب حضرت فردوسی‌ست که باز این ایام موضوع بحث قرار گرفته است و بعضی در مقام مخالفت با مشهور و «خرق اجماع» برآمده و فردوسی را «شیعه امامی» نمی‌دانند، و حتی اخیراً از یکی از افاضل اساتید یعنی استاد دکتر محمد جعفر جعفری لنگرودی طغیان قلم عجیبی سر زده است، و از آن‌جا که گویا «اعتزال» و «تشیع» را به کلی «مباین» هم تصور فرموده، با استناد به دلیلی که نفس همان دلیل بر شیعه امامی بودن حضرت فردوسی بیشتر دلالت دارد تا بر «معتزلی» بودن او، در دو سه سطر، با نیش قلم

تحکم‌آمیز خود فردوسی را به «اعتزال» محکوم کرده و نوشته است که «فردوسی شیعه نیست و به قطع و یقین معتزلی‌ست»^۴!! ایشان از مشاوران سلطان محمود که فردوسی را «مردی رافضی و معتزلی مذهب» شناختند و هم بر «رفض» و هم بر «اعتزال» او از شاهنامه دلیل آوردند بیشتر به حضرت فردوسی بی‌لطفی فرموده‌اند!!...، از این رو اجازه می‌خواهد تا «تشیع امامی اثناعشری» فردوسی را که مورد اتفاق ارباب تراجم است بیشتر مدلل سازد، اما پیشاپیش از این که مقدمه‌ای را که بر آن موضوع به‌ناچار باید به‌عرض برساند خیلی کوتاه نیست بپوش می‌خواهد.

از لحظه‌ای که پیغمبر اکرم (ص) از این دنیا رفت، اختلاف دربارهٔ خلافت و امامت که به گفتهٔ امام ابی الحسن اشعری: «نخستین خلاف و دوگانگی که پس از پیغمبر میان مسلمانان روی داد، اختلافشان در «امامت» بود»^۵ و به گفتهٔ شهرستانی «بزرگترین خلفا میانهٔ امت خلاف امامت است که ظاهر شد»، (ملل و نحل، ص ۳۷/۱) و به هر حال ساعتی پس از درگذشت رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله و سلم، تسنن و تشیع که همین مسأله «خلافت» و «امامت» مهمترین اختلاف میان آن است به‌وجود آمد، یعنی حضرت علی بن ابی طالب (ع) و معدود مسلمانان دیگری که با ایشان در داخل خانهٔ پیغمبر (ص) که متصل به مسجد آن بزرگوار بود، به امر تجهیز و دفن آن حضرت مشغول شدند به ضمیمهٔ ده دوازه نفر مسلمان دیگری که از بیعت جناب ابی‌بکر سر باز زدند^۶ «شیعه» شناخته شدند. و چند نفر دیگری که به سرپرستی جناب عمر بن الخطاب و دو دوست صمیمی ایشان یعنی ابو عبیده جراح و سالم مولی حذیفه به گردآوردن جمع کثیری از مسلمانان در محلی دور از مسجد و خانهٔ پیغمبر به نام سقیفه بنی ساعده (صفه یا محل سرپوشیده که در کوی بنی ساعده بود) پرداختند، و به‌ظاهر و به اقرار و تصریح خود جناب عمر، آن «فلته»^۸ (یعنی «کار ناگاه و بی‌اندیشه»، منتهی الارب) ولی در حقیقت همان مسأله‌ای را که سه چهار روز بود فکر آنان را به خود مشغول ساخته بود ترتیب و تمشیت دادند و جناب ابی‌بکر را به «خلافت» برداشتند و سپس سرشناسان از مسلمین را به بیعت با آن جناب واداشتند و اگر هم کسی از آن سرشناسان زبان به اعتراض گشود فوراً شب همان روز به «تیر غیب» گرفتار!! و به دست «جن»!! کشته شد (مانند سعد بن عباده رئیس قبیله خزرج انصار) که جنیان متعصب، برای آن که ضمناً برق چشمی هم از دیگر معترضان احتمالی بگیرند، توسط موجودی که شخصش دیده نمی‌شد ولی صوت جلی و دلکش او شنیده می‌شد، این شعر «اخطاریه»

مانند را به گوش مردم مدینه به تکرار و تأیید می‌رساندند که: «تحقیقاً ما با دو تیری که به قلب سعد بن عباده رئیس قبیله خزرج زدیم و نشانه‌مان خطا نکرد او را کشتیم...»؛ «سنّی» نامیده شدند، و بحمدالله تعالی که از آن روز تا کنون سنّی و شیعه وجود دارند و امروز از بیش از یک میلیارد مسلمان هفتاد و پنج درصد یا کمتر یا بیشتر آنها سنّی، و اقلیت معتنی بهی حدود یک‌صد و ده بیست میلیون شیعه امامی اثنا عشری و بقیه آن اصحاب سایر مذاهب و فرق اسلام‌اند ولی به هر صورت خدای آنها یگانه و پیغمبر و کتاب آسمانی و قبله آنان «واحد» است و فرقی از جهت مسلمانی میان سنّی و شیعه و سفید و سیاه و زرد و شرقی و غربی آنها نیست و مسلمانان در پنج قاره زمین به نام «مسلمان» زندگی می‌کنند و شمارشان روزافزون است و همچنان که نبی اکرم (ص) فرموده است، المسلمون کالجسد الواحد تکافأ دمائهم و یسعی بذمتهم ادناهم و هم ید علی من سواهم.^۱ امید که همواره چنین باد و نفاق و شقاق و اختلافی در این «امت واحده» روی ندهاد، گرچه «اختلاف امتی رحمة» حدیثی ست قدیم و نبوی (ص).^۲

شیعیان اولیه و سپس شیعه دوازده امامی، که به آن امامی مطلق یا جعفری هم می‌گویند، در هر جای عالم که بوده و باشند و به هر زبانی که سخن گفته و بگویند همواره بر این عقیده بوده و خواهند بود که:

الف — امام و آن که خلیفه پیغمبر است باید «معصوم» باشد بدین توضیح که: از حین تولد تا لحظه وفات به مدد عصمت و صیانت الهی از هر گناه یا لغزش یا سهو و اشتباه و تباهی جسمی و روحی مصون و مبری ست.

ب — نصّ جلی (= وصیت عهدی) بر امامت او از طرف پیغمبر اکرم (ص) برای حضرت علی بن ابی طالب، و از طرف امام سابق بر امامت امام لاحق وجود داشته باشد و عدد این ائمه معصوم بیش از دوازده نیست و امام دوازدهم از سال ۲۶۰ هجری غایب است و زمان ظهور او بر کسی معلوم نیست.

ج — پس از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، امیرالمؤمنین علی علیه السلام بر همه و از همه امت «افضل» است و شایسته‌تر از هر کس دیگر به خلافت پیغمبر (ص)، و امامت حق مسلم او و پس از او حق اولاد معصوم او بترتیب مقرر تا امام دوازدهم است و لا غیر.

د — با توجه به اصل «افضلیت» (ردیف ج) حضرت امیر (ع)، شیعه امامی، امامت و پیشوایی مفضول را (یعنی آن که در مرتبه پایین‌تری است و از همه دیگران

افضل نیست) روا نمی‌شمارد.

شیعیان زیدی مذهب، به دو مسأله «عصمت» و «نص» اعتقاد ندارند ولی حضرت امیر علیه السلام را افضل امت پس از پیغمبر می‌دانند، النهایه امامت «مفضول» را بر فاضل با رضایت و تقریر فاضل روا می‌شمارند و سکوت حضرت امیر و عدم مخالفت آشکار آن حضرت را با خلافت جنابان ابی بکر و عمر (و نه عثمان) نشانه «تقریر» آن بزرگوار می‌شمرند و فقط امامت و خلافت خلیفه اول و دوم را، با وجود «مفضول» بودن آنها، معتبر می‌شناسند و بس، ولی درباره جناب عثمان بن عفان با شیعه امامی همداستانند و عدد ائمه و رشته امامت را محصور و منقطع نمی‌دانند، و معتقدات دیگری هم دارند که نقل آن اینک ضروری نیست.

معتزلیان سنی مذهب (به هر مذهب فقهی که عمل کنند) مانند شیعیان در اصول دین به «عدالت» باری تعالی معتقدند و در مسأله «امامت» مانند همه سنیان قائل به اختیار و انتخاب و بیعتند و در بسیاری از دیگر مسائل، عقایدی غیر از عقاید شیعه امامیه دارند.

معتزلیان شیعه مذهب کلاً در اصل «عدالت» با شیعه همعقیده‌اند، النهایه «امامی»‌های آنان در مسأله «امامت» نیز با شیعه متفق‌اند، اما «زیدی»‌های آنان در آن مسأله عقیده زیدیه را دارند.

بنابراین معتزلی‌الاصول ممکن است گاه سنی باشد، مانند قاضی علی بن عبدالعزیز جرجانی ادیب و فقیه و شاعر معروف (۳۶۶)* و زمخشری دانشمند مشهور و مفسر نامدار (۵۳۸) و محتملاً ابن ابی‌الحدید (۶۵۶) شارح نهج البلاغه و بسیاری دیگر؛ ممکن است شیعه امامی باشد مانند صاحب بن عبّاد که برخی بدون تحقیق او را «زیدی» شمرده‌اند و یا سید مرتضی علم‌الهدی (رض)، بنا به ادعای خود معتزله (المنیته والأمل، ص ۶۹، چاپ آرنلد، حیدرآباد). و ممکن است که شیعه زیدی باشد مثل غالب از اعظم معتزله و خصوصاً سادات حسنی نسب آنان. یعنی برخی از اصول اعتزال با اعتقادات اهل سنت یا زیدیه یا شیعه مابینتی ندارد.

* در این مقاله، اعداد داخل پرانتز، پس از اسامی، سال وفات است.

سنیان اشعری الاصول یعنی اکثریت مسلمانان شافعی و حنفی و مالکی و حنبلی و ماتریدی و ظاهری، و دیگر فرق اهل سنت مطلقاً به دو اصل «عدل» و «امامت» به نحوی که مورد قبول شیعه یا معتزله است عقیده ندارند و جز سه اصل دینی: توحید، نبوت، معاد، عنوان دیگری را به صورت «اصل» نمی پذیرند.

اکثریت سنی و اقلیت شیعه تا جنگ جَمَل همزیستی مسالمت آمیز داشتند و در زمان جنابان ابی بکر و عمر مثنی بیشتر شیعه در مدینه و مکه نبود که اینان به اصطلاح امروزه «معتزضان خاموش» به شمار می رفتند و شخص شخص حضرت امیر به هیچ روی از اعانت و نصیح خود نسبت به شیخین، و شیخین نیز از استعانت و نظرخواهی از ایشان دریغ نمی فرمودند. قتل عمر و عمل «شورای» منتخب آن جناب در تعیین خلیفه سوم که آشکارا غلبه احساسات شخصی بر مصالح عمومی و ملی بود نه تنها بر شیعیان سخت گران آمد بلکه برخی از بزرگان اصحاب پیغمبر (ص) که در زمره «شیعه» هم به شمار نمی آمدند نیز از نتیجه رأی شوری گله مند شدند. پس از گذشت چند سال از حکومت جناب عثمان از گوشه و کنار مملکت اسلامی که به برکت فتوحات، مرزهای شرقی آن به خراسان بزرگ و ماوراءالنهر و مرز غربی آن به لیبی و تونس امروزه منتهی شده بود، گاه گاه صدای اعتراض به اعمال و اقوال خلیفه بلند می شد و کم کم مقدمات شورش علیه عثمان فراهم می گشت تا شد آنچه شد و آن گاه مسلمانان با علی علیه السلام به خلافت بیعت کردند و افسوس که سنیان نامداری مایه خلافت و نفاق شدند و «شق عصای» مسلمین کرده آتش جنگ جمل را افروختند، و متعاقب آن، جنگ صفین و سپس توطئه منجر به شهادت حضرت امیر(ع) روی داد و اندکی بعد حضرت امام حسن از خلافت کناره گیری فرمود و با این کناره گیری به اتفاق و اعتقاد همه مسلمانان «خلافت راشده» پیغمبر (ص) پایان یافت و دوران سلطنت آغاز شد^۱ و معاویه بر مُلک چیره گشت، و با حکومت او سختگیری بر شیعیان و ستم کردن بر آنان به منظور ریشه کن کردن تشیع و محو نام نامی امیرالمؤمنین علی علیه السلام از صفحه روزگار آغاز گردید، دشنام دادن به حضرت علی و لعن آن بزرگوار به امر حکومت در دنباله نمازها الزامی گشت. یاران سرشناس و باوفای آن حضرت مانند حجر بن عدی و عمرو بن الحمق که هر دو از صحابه رسول اکرم (ص) بودند و رشید هَجَری و میثم تمار و کمیل بن زیاد و بسیاری دیگر به امر معاویه و یزید پلید کشته شدند، حضرت امام حسن به دستور معاویه با ستمی زهر آگین شهید شد و سپس در دوره یزید دو واقعه خونین کربلا و حرّه مدینه روی داد و

در همین زمان یزید و در دوران عبدالملک بن مروان و پسرش هشام کشتارهای دسته جمعی شیعه به وسیله حکام بیرحم اموی چون مسلم بن عقبه و حجاج بن یوسف و زیاد بن ابیه و پسرش عبدالله بن زیاد و خالد بن عبدالله قسری و امثال این ناکسان در زمانها و مکانهای متعدد تکرار گشت. جناب زید بن علی پیشوای زیدیه و پسرش یحیی بن زید به شهادت رسیدند و کار بدان‌جا کشید که از سالهای هفتاد هجری به بعد احدی یارای آن را نداشت که آشکارا از حضرت علی علیه السلام به عنوان «خلیفه پیغمبر» یا «امام» یا «امیرالمؤمنین» نام برد و غالباً دولتمردان، و به پیروی از آنان به مقتضای «التاس علی دین ملوکهم» مردم عامه و ناآگاه از آن حضرت با کنیه «ابوتراب» که به خیال خودشان متضمن تحقیری می بود نام می بردند و شیعیان را «ترابی»^{۱۳} می خواندند. برای نمونه — هر چند که این مقدمه طولانی و شاید فرع زاید بر اصل شود — اجازه می خواهم به عرض برسانم که پادشاهان اموی تا بدان‌جا نسبت به امیرالمؤمنین علیه السلام دشمنی و کینه می ورزیدند که عبدالملک بن مروان، پنجمین پادشاه، از عبدالله بن عباس، که پسرعموی پیغمبر (ص) و حضرت امیر (ع) و یکی از محترمترین شخصیت‌های اسلام است، خواست تا پسرش علی بن عبدالله را (پدر اولین پادشاه عباسی که حضرت علی او را در روز ولادتش «پدر پادشاهان» خوانده و نام و کنیه خود را به او عطا فرموده بود) به دمشق بفرستد تا در آن‌جا در لشکرگاه او تحت نظر قرار گیرد، چون علی به حضور عبدالملک بار یافت، عبدالملک به عمد از شناسایی او تجاهل کرد و پرسید نام و کنیه‌ات چیست، گفت نامم علی و کنیه‌ام ابوالحسن است. عبدالملک به شدت خشم خود را آشکار کرد و به تندی گفت: «چنین نام و کنیه‌ای در دستگاه من مباد، تو ابومحمد باش».^{۱۴} حتی بنی‌امیه، ادبا و راویان اشعار را از قراءت و روایت قصیده «رائیه» ای که کعب بن زهیر صحابی پیغمبر (ص) و سراینده نامدار قصیده مشهور به «برده» در مدح پیغمبر اکرم (ص) و در مدح حضرت علی (ع) سروده بود ممنوع ساخته بودند. (منتهی‌الطلب من اشعار العرب، ج ۱، ص ۱۸). و صدها نمونه از چنین داستانها در سینه کتب تاریخ و سیر نهفته است.

پس از آن که سلطنت اموی که به هیچ عنوان جز «تغلب» (عنوان مجعولی که برخی از اندیشمندان مزدور — و شاید با الهام از مبانی حقوق سیاسی روم *droit de conquête* آن را برای توجیه مشروعیت ادعایی آنانی که امروز به آنها «کودتاجی» اطلاق می‌شود، ساختند، — و جمله معروف ولی نادرست «الحق لمن غلب» و داستان

«گرگ و برّه» که در اشعار عربی و فارسی و فرانسوی مشهور شده نیز بر همین اساس است —) مشروعیتی نداشتند منقرض شد، شیعیان امامی و زیدی به بلای هولناکتر و حکومت سفاکتری مبتلی گشتند و آن پادشاهی بنی عباس بود زیرا امویان که خود به عدم مشروعیت خویش و نداشتن پایه‌ای مردمی در دل مسلمانان وقوف داشتند، همواره از علویان و عباسیان و دیگر بنی‌هاشم سخت بی‌مناک بودند و جهت حفظ حکومت خود با همه اینان مخالفت و ستیز می‌کردند و همیشه آنها را تحت نظر و بعضاً در قید و بند داشتند مضاف بر آن که امکان آن را نداشتند که با جمع کثیری که بسیاری از آنان شیعه هم نبودند و سنی بودند بجنگند و تار و مارشان کنند. اما عباسیان که با مشروعیت ادعایی، به‌عنوان وراثت از پیغمبر (ص) و با حربۀ «دعوت به رضای آل محمد (ص)» و از طریق تحریک احساسات مذهبی، — حربۀ‌ای که در طول تاریخ بشر همواره در هر جا، و به نام هر دین و مذهبی که به کار رفته برآید شگفت‌انگیز خود را نشان داده و همیشه برای جاه طلبان و دنیاداران بیدین بهترین مستمسک برای وصول به جاه و مقام و حکومت بوده است — برای خود در میان مسلمانان ساده‌دل فی‌الجمله مشروعیت و جای پایی در عالم اسلامی دست و پا کرده بودند، از آن‌جا که جز علویان، یعنی زعمای شیعیان امامی و زیدی مخالف و منازعی نداشتند، و سران اینان علاوه بر آن که مدعی «وصایت» پیغمبر (ص) بودند، اگر هم مقرر می‌بود کسانی بر اساس «وراثت» به خلافت برسند آنها نیز در آن سهم می‌شدند، در سفاکی و بی‌باکی بر جان شیعیان عموماً، و افراد خاندان حضرت امیر علیه السلام خصوصاً، دست امویان را از پشت بستند و در بسیاری موارد، به اصطلاح متعارف، روی آنها را هم سفید کردند. جنایات و مظالمی که سلاطین بنی‌عباس در طول دو قرن (یعنی از سال ۱۳۲ که اولین عهد شکنی و خونریزی خود را با کشتن ابومسلم خراسانی نشان دادند، تا اوائل قرن چهارم، به استثنای دوران کوتاه سلطنت امین و واثق و منتصر) بر شیعیان و علویان روا داشتند اوراق تاریخ را فرا گرفته و سیاه کرده است (هر که طالب اطلاع بیشتری است به کتب تاریخ و خصوصاً به مقاتل الطالبیین ابی‌الفرج اصفهانی مؤلف کتاب مشهور الاغانی مراجعه فرماید). ستم و آزاری که عباسیان بر شیعیان عموماً و بر «طالبیان» (یعنی اولاد جناب ابوطالب: علی(ع)، جعفر، عقیل) خصوصاً وارد می‌کردند تا بدان‌جا بود که در همان اوائل سلطنت بنی‌عباس، زبان حال عامۀ شیعیان بیت شعر ابی‌العطاء سندی بود که: «کاش ستم مروانیان باز می‌گشت و دادگری عباسیان به جهنم می‌رفت.»^{۱۵} از بارزترین این مظالم سرکوبی خروح محمد بن عبدالله بن الحسن (نفس زکیه) و برادرش ابراهیم و

حسین شهید در «فح» و کشتار بی‌حسابی‌ست که بنی عباس از افراد خاندان «حسنی» و اتباع آنان کردند و قتل پنج امام بزرگوار شیعه (از امام ششم تا امام یازدهم، به‌وسیله سم، و تخریب مرقد مطهر سیدالشهداء توسط متوکل و امثال آن است.

کشتارها و ستمهای عباسیان بر شیعه آن‌قدر هولناک و در عین حال مکرر بود که گاه‌گاه از بیم بروز انقلاب کلی، و یا حدوث شورشی عمومی الزاماً بعضی از آن پادشاهان به‌صورت «گربه عابد»ی در می‌آمدند و موقه از روی سیاست، به محبت اهل بیت تظاهر و با شیعیان بظاهر دوستی می‌کردند و کمی از آزار و سختگیری بر ایشان می‌کاستند و «دریچه اطمینانی» را بر شیعه می‌گشودند، فی‌المثل مأمون، پس از سفاکیها و جنایاتی که منصور و هادی و مهدی و رشید مرتکب شده بودند، برای جلب قلوب خراسانیان (که مأمون در میان آنان در طوس می‌زیست) و منصرف ساختنشان از تمایل به «بغدادیان»، که پس از قتل امین با عمویش، ابراهیم بن مهدی، بیعت کرده بودند، به ریا و تزویر و برخلاف عقیده باطنی خود چنین نمایاند که می‌خواهد «ولایت عهد» خود را به حضرت علی بن موسی الرضا (ع) تفویض کند و بدین‌جهت و به‌منظور حقیقی، آن که آن حضرت در مدینه نمآند که در مدینه نیز همچنان که در بغداد در دسر و معارضه‌ای به صورت عمویش ابراهیم برای او فراهم شده بود پیش آید، آن حضرت را جبراً و تحت الحفظ به‌خراسان کشاند و پس از چند ماه مصانعه و روی خوش نشان دادن عاقبه‌الامر، ابتدا فضل بن سهل وزیر خود را که در او احتمال تشیع می‌داد سحرگاهی به دست غلامانش کشت و سپس حضرت رضا (ع) را نیز به سم شهید کرد، و یا بهانه‌ای که منتصر پسر متوکل برای کشتن پدر خود و تکیه زدن بر تخت سلطنت تراشید و محرک خود را بر «کودتا» و قتل پدر، همان جسارت متوکل بر مرقد مطهر سید الشهداء و اهانت‌های مستمری که آن مرد به ساحت مقدس حضرت مولی‌الموالی مرتکب می‌شد و مظالمی که بر شیعیان روا می‌داشت، معرفی کرد،^{۱۳} و یا ظاهر‌سازی که معتضد بر لزوم اعلان سب و لعن بر معاویه چندی از خود نشان داد، و امثال این نمونه‌ها.

این ظلم و ستم تخفیف کلی نیافت مگر وقتی که دست‌توانای عنصر ایرانی شریفی یعنی آل بویه شیعی مذهب، و به‌ویژه دو سه فرد شاخص آن خاندان والائزاد، معزالدوله و عزالدوله بختیار و شاهنشاه پناه خسرو عضدالدوله دیلمی گلوی دژخیمان بغدادی عباسی، که خود را جانشین پیغمبر اکرم می‌شمردند و بیشترشان مثل غالب پادشاهان اموی کاری جز زن‌بازی و غلام‌بارگی و باده‌گساری نداشتند به‌سختی فشرده^{۱۴} و دماغشان را به خاک مذلت مالیدند و معزالدوله با اشغال بغداد بر چشمان «مستکفی» میل کشید و فرزند

فرمانبردار او را با لقب «مطیع» بر تخت نشاند. در دوران قدرت حکومت آل بویه، شیعه در عراق در آرامشی نسبی بسر می برد خاصه آن که فاطمیان که در مصر و حمدانیان که در شام حکومت می کردند عامل بازدارنده قوی از ظلم و اهانت بر شیعه شمرده می شدند و خوف اصلی بنی عباس بیشتر از فاطمیان بود تا دیلمیان زیرا با عوامل آشکار و پنهان خود و یا با توجه بیش از حد به یکی از دیلمیان و ترجیح او بر دیگران و تحریک احساسات و جاه طلبی آنان، می توانستند در میان آنان پراکندگی و دوگانگی فراهم آورند، اما چنین حربه هایی را بر ضد فاطمیان به کار نمی توانستند بگیرند. پس از فوت عضدالدوله دوباره عباسیان به دست سبکتگین و سلطان محمود و تقویت و ترغیب ایشان به آزار شیعیان و «قرمطی و رافضی و زندیق کُشی» پرداختند. و در خصوص خراسان و مضایق و گرفتاریهای شیعیان در آن سرزمین پس از این توضیحی به عرض خواهد رسید.

در آنچه امروزه از آن به «بعد فرهنگی» تعبیر می شود نیز بنی العباس برای بی حق جلوه دادن شیعه، و خاصه در رد ادعای وراثت و وصایت حضرت امیر و حسنین علیهم السلام، از هیچ کوششی فروگذار نکردند و قلم بمزدهای بسیار و شاعران بیشماری در این باب چه ها که نوشته و نگفته اند، و این باب را عباسیان مفتوح کردند زیرا امویان چون اساساً مدعی وراثت و وصایتی نبودند در این مسأله خود را ذی مدخل نمی شناختند، و فقط از زمان ابراهیم، که به منظور معارضه با ائمه شیعه خود را ملقب به «امام» ساخت، و برادرانش سفاح و منصور است که شعرای عباسی به این موضوع می پردازند و گاه به اشاره و گاه به تصریح وراثت را منحصر به «عمو» یعنی جناب عباس ابن عبدالمطلب می دانند و به مرور زمان این مسأله را «موضوع روز» جلوه می دهند تا بدان جا که از زمان هارون الرشید تا اوائل قرن چهارم، اگر شاعری درباره انحصار وراثت در عباسیان و بعضاً اثبات وصایت برای آنان داد سخن نمی داد در زمره «خواص» محسوب نمی گشت و «حضرت خلیفه» سیل آن شاعر را در حدی که اشعارش او را مستحق جلوه می داد «چرب» نمی فرمود و به ویژه به افتخار حضور و شرکت در شب نشینها و مجالس عیش و نوش و باده گساری — منادمت — نائل نمی ساخت!! دنات و تملقات بی مزه و بارد شاعرانی چون مروان بن ابی حفصه و پسرش و اشجع سلمی که از هیچ تعریض و اشارتی به این مسأله که بعضاً با بی ادبی و جسارتی به مقام شامخ اهل بیت علیهم السلام نیز توأم بود کوتاهی و شرمی نداشتند و یا لاف و گزافهای شاهزاده «ابن معتز» — همان ادیب و

شاعر ماهر نامدار نغز‌گفتاری که شعر او در وصف «شراب و کباب و رباب» سرمشق منوچهری‌ست و یک شبانه‌روز هم پادشاهی کرد به سال ۲۹۶ و سپس کشته شد — که خود «صاحب درد» بود و در آهش اثری می‌پنداشت و در حالی که دست اجدادش تا مرفق به خون اولاد پیغمبر رنگین بود، با صراحت خود را وارث پیغمبر می‌شمرد و با لحن نصیح!! و خیرخواهی به فرزندان امیرالمؤمنین و فاطمه زهرا سلام الله علیهما پند و اندرز می‌داد، که از ادعای بی‌پایه!! و کوشش بیهوده خود نسبت به وراثت و وصایت و احراز مقام خلافت دست بردارند و یا ژاژخایی و یاوه‌سراییه‌های محمد بن عبدالله بن محمد بن سکرته عباسی^۸ (۳۸۵) نوه منصور دوانیقی (گوینده همان شعر مشهوری که معرف رذالت و خساست اخلاقی اوست: «جاء الشتاء و عندی من حوائجه ... الخ ... کافات سبعة کذائی») که به جهت آن که اثر اهانتش به علویان مشهودتر و مؤثرتر باشد خود را به «ابن سکرته هاشمی» معروف کرده بود (و البته دروغ هم نمی‌گفت زیرا «هاشم» نیای هر «طالبی و عباسی و لَهَبی‌ست) از یک‌سو، و شهادت و صراحت شاعران دیگری چون جعفر بن عفان طائی و دعبل خزاعی و منصور نمری و سید حمیری و دیک الجن و علوی حمائی، و اگر نه بزرگترین، که یکی از سه شاعر بزرگ عرب، ابی تمام طائی، که بر احقاق حق علویان و اثبات وراثت و وصایت ایشان اصرار می‌ورزیدند و برخی چون دعبل و منصور نمری در این راه جانفشانی کردند و به دست و پا به توطئه‌ای که دژخیمان وابسته به حکومت ترتیب دادند، کشته شدند، ازسوی دیگر،^۹ مفضلتر از آن است که در این مختصر مجال ذکر آن باشد، و علاقه‌مندان به موضوع می‌توانند به کتب تاریخ عمومی چون طبری، ابن اثیر، مسعودی، یا به کتبی که در خصوص همین مسائل تألیف شده چون مقاتل الطالبیین ابی‌الفرج اصفهانی (۳۵۶) و کتاب المحن ابی العرب تمیمی (۳۳۳) (که البته غیر از مسعودی دیگر مؤلفین شیعه نیستند)، و در خصوص اشعار به دواوین شعرای مذکور که غالباً چاپ شده و در دسترس است مراجعه فرمایند.

شیعه امامی که از روز اول تا کنون بر همان اصول اعتقادی مذکور در فوق درباره امامت امام معصوم منصوب باقی و ثابت است همواره به وسایل مقتضی در مقام حفظ و ابقای خود و نشر و تبلیغ عقیده‌اش بوده است، از همان اوایل سلطنت بنی‌امیه برای مشخص ساختن خود و شناسایی یکدیگر علائم و شعارهای قراردادی معینی را معتبر شمردند و همگی به آن پایبند شدند. از آن جمله یکی آن بود که آیه «بسم الله الرحمن

الرحیم» را در همه نمازها به صدای بلند تلفظ می‌کردند و دیگر آن که انگشتی خود را بر انگشت کوچک راست می‌گذاشتند،^۲ و در اذان جمله «حیّ علی خیر العمل» را پس از «حیّ علی الفلاح» می‌آوردند، و آنچه که از همه بارزتر و مهمتر بود این است که از همان زمان معاویه، از حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام با کلمه «وصی» تعبیر می‌کردند زیرا لفظ «وصی» به معنایی که شیعه از آن اراده می‌کند، به اصطلاح منطقیان تنها لفظ جامع و مانعی است که معرف شیعه و جمیع مبانی اعتقادی اوست و هیچ فرقه دیگری (حتی فرقه شیعه زیدی) کلمه «وصی» را به آن معنی که مراد و مقصود شیعیان امامی است منظور نمی‌کند زیرا همچنان که به عرض رسانید زیدیه مطلقاً در امامت، به وصایت و عصمت و افضلیت قائل نیستند و امامت را حسب الوصیه در فرزندان حضرت سیدالشهداء حسین بن علی صلوات الله علیه تا امام دوازدهم منحصر و مختوم نمی‌شمرند، و سنّیان هم که گاه حضرت امیر(ع) را به عنوان وصی پیغمبر معرفی می‌کنند، آن وصیت را فقط مقصور بر تمشیت امور شخصی پیغمبر(ص) پس از رحلتشان، مانند پرداخت وامهایی که بر عهده پیغمبر بود و یا انجام تعهدات ظاهری و مادی دیگری که آن حضرت در حال حیات تقبل فرموده بود، می‌دانند و بس. از این رو لفظ وصی آن چنان رمز تشیع و معرف شیعی بودن آن کس که کلمه «وصی» را به صورت معرفه (با الف و لام: الوصی، یا با اضافه به معرفه دیگری مثل وصی محمد(ص) یا وصی المصطفی(ص) یا وصیه(ص)) در گفته و نوشته عربی خود به کار می‌برد، گردید که لغویان عامه برای منصرف کردن آن لفظ از معنی و مراد شیعه، و تخصیص آن به همان معنی لغوی و اصطلاحی آن (یعنی اصطلاح حقوقی و فقهی) در کتب لغت آوردند که: «الوصی (توجه بفرمایید به همین صورت معرفه با الف و لام) کَفَنِي «لَقَب» علی بن ابی طالب رضی الله تعالی عنه، سُمِّيَ به لاتصال نسبه و سببه و سمته برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.» (لسان العرب)^۳ و به طوری که ملاحظه می‌فرمایید ابن منظور و دیگر لغویان سنی مذهب پس از او، به نقل از او، کلمه «وصی» را «لقب» حضرت امیر می‌دانند و نه عنوان رسمی و شرعی آن بزرگوار، و کاش کسی از این لغوی بزرگ می‌پرسید اگر علت این لقب دادن، اتصال و همبستگی نسبی و سببی و یا شباهت ظاهری حضرت امیر(ع) با حضرت رسول اکرم صلوات الله علیهماست، چرا به عموها و دیگر عموزاده‌های پیغمبر اکرم که در نسب یا نزدیکتر و یا به همان درجه و طبقه حضرت امیر قرار دارند لقب «وصی» داده نشده است؟! »

این بنده اینک قصد ندارم که در این مقاله به کاربرد عنوان «وصی» (به صورت

معرفة) برای حضرت امیر به اشعاری که در زمان حیات خود آن حضرت سروده شده است (مانند اشعار شاعر مشهور نجاشی حارثی و دیگر اشعار و ارجازی که در خلال جنگهای صفین و جمل و نهروان گفته و خوانده شده است و دهها و بل صدها بیت آن در کتب مربوطه امثال وقعة صفین نصر بن مزاحم منقروی و وقعة الجمل شیخ مفید (رض) و یا ابوزکریا غلابی و نظائر آن ثبت است و یا به خطب و رسائل و کلمات وارده از خود مولی (ع) در نهج البلاغه و در دیگر کتب سنی و شیعی و یا به ادعیه و زیاراتی که از طرق و اسانید شیعی روایت شده و در آن لفظ «وصی» به همان صورت و معنی، یعنی به معنایی مرادف با «امام» و خلیفه منصوص پس از پیغمبر آمده است استناد و استشهاد کند، زیرا ابن ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه (ج ۱، ص ۱۴۳ تا ص ۱۵۰) بیش از هشتاد بیت از آن اشعار را نقل فرموده است و فقط برای اثبات این مطلب که اثبات آن دلیل مسلم و غیر قابل خدشه‌ای بر تشیع امامی حضرت فردوسی‌ست، به شعر شاعران مشهور شیعه عرب از قرن اول تا اوائل قرن پنجم (یعنی مقارن وفات فردوسی) استناد و استشهاد می‌کند و اساساً این مزیت و افتخار برای شیعه امامی همواره محفوظ و مسلم مانده است که بسیاری از سرآمدان سخنوران عرب در نظم و نثر و بلاغت و لغت، شیعه امامی‌اند و برخی از این شاعران (امثال کمیت و سید حمیری و دعبل) آن چنان در تشیع و مهرورزی به حضرت امیر (ع) استوار و پایدارند که اگر نادرشاه و دبیر ماهرش میرزا مهدی خان استرآبادی^{۲۲} و فریزر^{۲۳} انگلیسی و مرحوم تقی‌زاده^{۲۴} رحمة الله علیه که اخیرالذکر به احتمال زیاد اصطلاح مجعول منفور تفرقه افکن «شیعه صفوی» را از طریق جهانگشای نادری و تاریخ ایران— و قطعاً خالی‌الذهن از مفاسدی که بر این اصطلاح مشؤوم مترتب خواهد شد به کار برده است — زنده بودند و یا اگر هواداران این ترکیب «بدترکیب» و اتباع افکار نارسا و دعاوی ناروای بعضی مدعیان «اسلام شناسی» که به خیال خامشان اسلام هزار و چهارصد ساله همچنان ناشناخته مانده بود تا این نوابغ آخرالزمان آن را به عالمیان بشناسانند، این شعرا را می‌شناختند و اشعارشان را می‌فهمیدند، همه آنان را که ششصد هفتصد سال پیش از صفویه می‌زیسته‌اند «شیعیان صفوی دوآتشه» می‌شمردند،^{۲۵} زیرا آن ضوابطی را که این اسلام‌شناسان «رفورمیست»!! ملاک و مستند توصیف کسی به وصف «شیعه صفوی» شمرده‌اند در شعر بسیاری از اینان به حد وافر موجود است. هیچ یک از این شاعران را که در آن دوران مذکور می‌زیسته‌اند، کسی «ستی» نهمده، و همه ارباب تراجم آنها را شیعه شناخته‌اند. در شعر ابی‌الاسود دثلی (واضع علم نحو به اشارت و تعلیم حضرت امیر (ع)) و کمیت بن زید اسدی (۱۲۶) و کثیر عزه (۱۰۵) و سید

حمیری (۱۷۳) و دعبل خزاعی (۲۴۶) و دیک الجنّ (۲۳۵) و ابی تمام طائی (۲۳۱) و علوی حمّانی (۲۷۰) و ابن رومی (۲۸۳) و منّبی (۳۵۴) و ابن حجاج (۳۹۱) و سرّی و رقاء (۳۶۰) و صنوبری (۳۳۴) و ابن سنان خفاجی (۴۶۶) و حیص بیص (۵۷۴) و بسیاری دیگر لفظ «وصی» به صورت معرفه، به همان معنی معهود نزد شیعه آمده است و کمتر دیده می‌شود که کسی از این شاعران به نام حضرت علی (ع) و یا عنوان «امیرالمؤمنین» تصریح کند زیرا تصریح به این نام نامی همان بود، و «تحت تعقیب» قرار گرفتن آنان و «پرونده سازی» علیه ایشان از طرف حکام بنی عباس همان بلی، معدودی از شاعران بزرگ که شخصاً امارت یا سلطنتی داشته‌اند چون امیر ابی فراس حمدانی، و یا از حشمت و شوکتی برخوردار بوده‌اند چون جناب سید رضی رضوان‌الله علیه و یا صاحب ابن عباد ره، و از «پرونده‌سازی و تعقیب» وحشتی نداشته‌اند در اشعار خود حضرت مولی الموالی را به نام «علی» یا عنوان «امام و امیرالمؤمنین» هم آورده‌اند و برای آن که سخن به درازا نکشد از هر یک از این شاعران فحل فقط یک دو بیت به شاهد می‌آورد و طالب اطلاع بیشتر را به دیوان این شاعران که همه مطبوع و موجود است حواله می‌دهد:

ابوالاسود دُئلی:

أحبّ محمداً حبّاً شديداً و عباساً و حمزةً و الوصيا^{۲۶}

کمیت بن زید اسدی، سراینده قصاید معروف به «هاشمیات» و کسی که سخن سنجان بزرگ عرب گفته‌اند که اگر شعر کمیت نبود ترجمانی بر لغت عرب و زبانی برای بیان آن وجود نداشت^{۲۷}:

الوصی الذی آمال التجویبی
کثیر عزة:
تٰی به عرشَ امة لانهدام^{۲۸}

بین لنا و انصح لنا یا بن الوصی
بین لنا من دیننا ما نبتغی

*

وصی النبی المصطفی و ابن عمّه
سید حمیری سراینده قصیده معروف به «مذهبه» که بیش از سی بار این کلمه را آورده است:

منحت هوی المحض منی الوصیا
و لا أمنح الود الآ علیا

*

و فیهم علی وصی النبی
بمحضرمهم قد دعاه امیرا^{۲۹}

دعبل خزاعی که بیش از دوازده بار این کلمه را به همان صورت و معنی آورده است:

ان المذمة لیلوصی ی هی المذمة للرسول

*

و اعظم من ذاک قتل الو صی و ذبح الحسین و سمّ الحسن^{۳۱}
دیک الجن:

یا سید الاوصیاء و العالی الحجة و المرتضی و ذالرتب^{۳۲}

ابی تمام در قصیده فائقة بسیار مشهوری که در همه چاپهای دیوان او با این عنوان: «و قال فی مدح اهل بیت الرسول و تفضیل علیّ علیه السلام» معنون شده (علی رغم تصحیفهای عمدی که در بعضی کلمات این قصیده در چاپها شده است):

و من قبله اخلفتمو لوصیه بداهیه دهیاء لیس لها قدر^{۳۳}

که علاوه بر این که عنوان قصیده شاهد است در متن قصیده با الفاظی مثل «کوفنی» یعنی مرا به «کوفه» که پایگاه تشیع است کشانید یا دل بسته‌اش ساخت، یا «اخلفتمو لوصیه» در همین بیت، یعنی «با وصی پیغمبر عهد شکنی کردید»، به تشیع امامی خود می‌بالد.

علوی حمّانی:

بین الوصی و بین المصطفی نَسَب تخال فیهِ المعالی و المحامید^{۳۴}

ابن رومی که بیش از ده بار از مولی (ع) با همین کلمه تعبیر کرده است در بیته از «جیمیه» معروفش در مرثیه یحیی بن عمر علوی^{۳۵} عمری مقتول به امر محمد بن عبدالله بن طاهر:

مهذب من رسول الله نسبه بین الوصی و سبطیه الی عمر^{۳۶}
سری رقاء:

طُبعتُ علی حُبّ الوصی ولم یکن لِیُنْقَلَ مطبوع الهوی عن طباعه^{۳۷}
صنوبری:

حُبّ النبی محمد و وصیه مع حُبّ فاطمة و حُبّ بنیها^{۳۸}

و بالاخره پادشاه شاعران عرب، متنبی که در همه چاپهای دیوان او این بیت و بیت مابعد آن تحت این عنوان آمده است که: «متنبی را بر این که چرا در مدح و ستایش حضرت امیر چیزی نسروده است سرزنش کردند و او گفت:

و ترکت مدحی للوصی تعمداً اذ کان نوراً مستطیلاً شاملاً^{۳۹}

(یعنی: از آنجا که «وصی» فروغی پر دامنه و فراگیر است، «خود ثنا گفتن ز ما ترک ثناست»).

ابودلف خزرچی:

لولا النبی محمد و وصیه ثم البتول

این شاعران شیعه همه از مشاهیر شعرای عربند و سه تن آنان یعنی ابوتام و متنبی و ابن رومی از بزرگترین آنها به شمار می آیند. و همچنین ایرانیان دانشمندی که به عربی شعر می سروده اند (اعم از آن که خود شیعه بوده مثل صاحب بن عبّاد یا ممدوح شیعی داشته اند در شعر خود از حضرت علی (ع) به همین عنوان یاد می کنند:

دردیوان صاحب بن عبّاد بیش از پنجاه بار این لفظ تکرار شده و فقط یک بیت به شاهد می آورد:

قالت فمن بعده بُصفي الولاء له قلت الوصي الذي أربي على زحل

ابوالفرج ابن هندو در مدح داعی طبرستانی:

سرّ النبوة و النبیا و زها الوصية و الوصيا

در قرنهای سوم و چهارم و پنجم و پس از آن وضع «شیعه» و موقعیت اجتماعی او در شمال ایران و مرکز و غرب آن که در تصرف سادات علوی طبرستان زیدی و یا آل بویه زیدی و آل حسنویه بود محکم می نمود و کسی جرأت آزار آنان را نداشت اما در خراسان بزرگ و خاصه در طوس و مرو و نسا بور وضع آن چنان نبود و شیعیان و به ویژه امامیان در محدودیتهای سخت و بسیار ناگوار می زیستند و زعمای شیعه گاه با تبعید و زندان مواجه می گشتند. برخی از متتبعین گمان کرده اند که طاهریان که اولین سلسله بالنسبه مستقل را در ایران تأسیس کرده اند «شیعه» بوده اند و این گمانی سخت واهی و حاکی از عدم تحقیق کافی است زیرا به شهادت تاریخ و مدارک غیر قابل تردید دست بسیاری از آل طاهر تا شانه به خون آل محمد (ص) آغشته است، عبدالله بن طاهر سر سلسله آنان، محمد بن قاسم حسنی را که با جمع کثیری، علیه مظالم عباسیان خروج کرده بود در قزوین از دم تیغ گذرانید.^{۳۰} و همو، جناب فضل بن شاذان (۲۶۰)، دانشمند عالیمقام و متکلم بزرگ شیعه را — که مزارش نزدیک مزار عطار و خیام و امامزاده محمد محروق است و حدود سی سال پیش به همت انجمن آثار ملی تجدید بنا شد — به سبب آن که نسبت به جناب عمر بن الخطاب حسن ظنی ابراز نداشته بود، از نسا بور نفی بلد کرد.^{۳۱} پسرش محمد بن عبدالله بن طاهر و برادر زاده اش حسین بن اسمعیل بن طاهر،

به امر مستعین عباسی، یحیی بن عمر علوی را با جمع فراوانی از یاران و همراهانش شهید کردند^۴ و این محمد بن عبدالله آن چنان در خصومت با علویان و شیعه کُشی مبالغه کرد که به قول قاضی تنوخی درنشوار المحاضرة به نقل از برادر محمد یعنی عبیدالله بن عبدالله، شبی در خواب خود را در حضور رسول اکرم و در معرض مواخذه و تهدید آن حضرت دید و بامداد همان شب از پریشانی و پشیمانی قالب تهی کرد.^۵ طاهریان که همگی از برکشیدگان مأمون و معتصم بودند از مأموران مطیع و وفادار عباسیان‌اند که گرچه به‌عنوان سلسله مستقل ایرانی، اولین حکومت محلی را در خراسان تأسیس کردند اما فی‌الحقیقه استیلای آنان بر خراسان موجب آسودگی خیال سلاطین عباسی از آن مرز پرگهر مردخیز نیز بود و هیچ‌گاه خلاف مشهودی از طاهریان در قبال عباسیان سر نزد، پس از زوال ملک طاهریان گرچه سامانیان در باب ارباب مذاهب تسامحی روا می‌داشتند ولی از اوائل قرن چهارم در طوس و نسا بور، خاصه، هرگاه زمام اختیار در دست حاکمان شیعی مذهبی چون امیر ابومنصور محمد بن عبدالرزاق و برادرش احمد و پسرش منصور بود^۶ شیعیان آرامش داشتند ولی در دیگر اوقات و به‌ویژه در دورانی که تمایل به «اسمعیلی‌گری» در نفوس بعضی از امرای سامانی و برخی از رجال آن دولت چون سیمجوریان ظاهر شده بود و همزمان با تحریکاتی بود که دیلمیان برای تضعیف سامانیان به‌طور آشکار و پنهان اعمال می‌کردند و دولت سامانی در مقام معارضه با این تحریکات و کشتن توطئه «اسمعیلی» در نطفه بود، شیعیان عموماً و اثناعشریان خصوصاً در مضیقه و «تحت نظر» قرار می‌گرفتند. نامه مفصل ابوبکر خوارزمی نویسنده و شاعر مشهور شیعه به «جماعت شیعه نیشابور» در وقتی که ابوالحسن ناصرالدوله محمد بن ابراهیم سیمجور که از رواة حدیث نیز بود^۷ حاکم نسا بور شده و نسا بور عرصه کشمکشهای مستمر میان امراء و سپهسالاران سامانی می‌بود و شاهد صادقی بر این مدعاست^۸ پس از انقراض سامانیان و تأسیس حکومت مقتدر غزنوی و تسلط ترکان متعصب سنی^۹ و خصوصاً پادشاهی سلطان محمود که هم از رواة حدیث بود و هم در فقه بر وفق مذهب ابوحنیفه تألیفی بنام تفردید داشت^{۱۰} و قرمطی و رافضی کُشی آن «سلطان غازی» مشهورتر از آن است که در این مقاله اشاره بیشتری به آن شود و فقط به همین چهار بیت از قصیده فرخی درباره قساوتی که سلطان محمود نسبت به شیعیان زیدی ری روا داشت و آنها را قرمطی شمرد، و کشتاری که از آنان کرد سروده است اکتفا می‌شود:

خانه بیدیان گیری همه راست خوی تو چو خوی انبیاست

دار فروبردی باری، دویست گفتی کاین درخور خوی شماست
هرکه از ایشان به هوی کارکرد بر سر چوبی خشک اندر هواست
از پی گم کردن بد مذهبان در دل تو روز و شب اندیشه‌هاست^{۵۱}

جایی که امیر عادل!! سبکتگین پدر محمود، همان بنده زرخردی که پیش از آن
که البتگین او را بخرد از آن خواجه ستمکاری بود که آن خواجه «او را بسیار زده و زین
بر گردنش نهاده بود» خضر را در خواب می‌بیند که به او نوید می‌دهد که مرد بزرگ و
محتشمی خواهد شد و این امیر آن قدر لطیف خوی و دل‌نازک بوده که دلش نیامد
آهوبره‌ای را که در صحرا شکار کرده و مادرش به دنبال اسب او می‌آمده، نزد خود
نگهدارد و آن آهو بره را به صحرا می‌اندازد که نزد مادر دود، و شب هنگام رسول
پروردگار (ص) در خواب، غزنین را به سبب این ترحم بدو می‌بخشد!!! (تاریخ بیهقی،
چاپ دکتر خطیب رهبر، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۴۹) و پس از آن که به سلطنت می‌رسد خود را
فقط «امیر» می‌خواند، در سخت‌گیری و دشمنی با شیعه اثناعشری تا بدان جا پیش رود
که قبه و بارگاهی را که «فائق خاصه» بر مرقد مطهر علی بن موسی الرضا (ع)، فرزند
همان رسول خدا (ص) که غزنین را بدو بخشیده بود، با خاک یکسان کند و زائران
بی‌پناه بیگناه بی‌سلاح آن مزار مقدس را از دم تیغ بگذرانند (سیر اعلام النبلاء ذهبی،
متوفی ۷۴۸، ج ۱۶، ص ۵۰۰). پس به روزگار سلطان یمن الدوله محمود غازی، شاهنشاه
مقتدر قاهر پلنگ صفتی، که صولت او چنان است که چون برادر جوان کم تجربه او در
مجلس باده‌گساری سلطان، در حال مستی به غلام امرد زیباروی مشکین موی محمود چشم
می‌دوزد، محمود به سختی خشمگین می‌شود و به تعبیر خواجه ابوالفضل بیهقی، این
سلطان بلامنازع نثر پارسی، بر برادر می‌غرد که «هوشیار باش تا دیگر بار چنین سهو
نیفتد، که با محمود، چنین بازیها بنرود» (تاریخ بیهقی، ج ۲، ص ۴۰۳) ... نیز حال و روز
شیعیان معلوم است.

* * *

یقین است که خوانندگان فاضل ایران‌شناس و ایران‌شناسی خوان، پس از خواندن
این مقدمه، قطعاً به «ذی‌المقدمه» یعنی مقصدی که این مقدمه برای اثبات آن آمده
است پی برده‌اند و به فراست دریافته‌اند که چرا فردوسی بزرگوار در سرآغاز شاهنامه
لفظ گرامی «وصی» را بدون هیچ قید و قرینه‌ای که آن را از همان مراد و مقصود معهود
شیعه اثناعشری خارج سازد این قدر تکرار می‌فرماید^{۵۲} و در شعر خود می‌گنجانند و نام
مبارک «علی» را ذکر نمی‌فرماید، و چرا با آن که از لحاظ وزن و قافیه، فرقی میان

«علی» و «وصی» نیست، خود را موظف و مقید به همین لفظ «وصی» و تکرار آن می‌سازد. البته مصرع: «که من شهرِ علمم علیم در است» ترجمهٔ لفظ به لفظ متن حدیث شریف است، و در مصرع دوم بیت: «محمد بدو اندرون با علی» که بر اساس بعضی نسخ، از جمله چاپ مسکو، ص ۱۹، «همان اهل بیت نبی و ولی» به جای «نبی و وصی» — غالب نسخ — آمده، بعید نیست که خود فردوسی کلمهٔ «ولی» را که باز نزد شیعهٔ اثنا عشری، متضمن همان معانی و مرادف «وصی» است قافیه فرموده باشد. و اگر در سرتاسر شاهنامه هیچ دلیل دیگری بر تشیع امامی فردوسی جز همین یک کلمه نباشد، کفایت ادلهٔ دیگر را همین یک کلمه می‌کند چرا که آنچه خوبان همه دارند این لفظ به تنهایی آن را دارد و به اصطلاح «واحد کالف» است. ممکن است برخی از خوانندگان بفرمایند که در شعر بعضی شعرای سنی متأخر از فردوسی نیز لفظ «وصی» آمده است، باید به عرض برساند که بلی چنین است اما همهٔ آن شاعران بی‌استثناء، و عالمأ و عامداً این کلمه را با قیود و قرائن حالی و مقالی، به نحوی که کاملاً با مراد و مقصود شیعه مغایرت داشته باشد، و از آن کلمه جز همان وصایت در انجام امور شخصی پیغمبر (ص) و یا «لقب» حضرت امیر به شرحی که گذشت، استنباط نشود، همراه ساخته‌اند مثلاً همان امیر معزی سابق‌الذکر، با همه اخلاص و ارادتش به مولی (ع) در قصیده‌ای در مدح مدوحی علوی، برای این که مبادا از بیت او توهم تشیعی به خاطر کسی خطور کند به عدم اعتبار وصیت مورد ادعای شیعیان تصریح می‌کند و به زبان حال و قال می‌فهماند که من از لفظ «وصی» آن چنان که فردوسی در شعر خود آورده و مقصودش بوده است اراده نمی‌کنم و می‌گوید:

آن که داماد نبی بود و وصی بود و ولی در موالاتش «وصیت» نیست شرط اولیا

مرتضی را چه زیان گر بود بعد الاختیار مصطفی را چه زیان گر بود بعد الائتیا^{۵۴}

که ملاحظه می‌فرمایید که می‌گوید من آن «وصیت» ادعایی شیعیان را موثر در دوستی علی علیه السلام نمی‌دانم و خلافت او را هم پس از خلافت جنابان ابی‌بکر و عمر و عثمان که به انتخاب و اختیار مردم صورت گرفت معتبر می‌شمارم و این را زبانی برای او نمی‌پندارم که او خلیفهٔ چهارم باشد. فردوسی شیعهٔ امامی که قطعاً از علوم و معارف شیعه به حد اکثر برخوردار و بر ادب عرب از شعر و نثر احاطهٔ کامل داشته است،^{۵۵} با عنایت و دقت کامل، از همان سنتی پیروی فرموده است که در طول سه قرن پیش از او شاعران شیعهٔ عرب آن را پی ریزی کرده و رایج ساخته بودند.

نمی‌توان تصور کرد که پس از تقدیم شاهنامه به سلطان محمود (که البته و بلاشک آن چهار بیت الحاقی کذائی: «که خورشید بعد از رسولان مه... الخ...» در آن زمان در آن شاهنامه نبوده است) سلطان محمود، لااقل مقدمه آن کتاب عظیم را ندیده و نخوانده باشد و بی‌هیچ گمان، مسلماً آنچه که سلطان حنفی (و به احتمالی کرامی) راوی حدیث و فقیه مفتی، و مؤلف در فقه، را سخت آشفته کرده همین لفظ «وصی» و تکرار مرتب آن در سرآغاز کتابی است که به او که «حامی سنت و ماحی بدعت» بود تقدیم شده است!!! ولاغیر و فقط همین کلمه است که فردوسی را از نظر محمود انداخت و محمود هم برای آن که فردوسی را به خیال خود «تنبیه» کند و «گوشمال» دهد و آن هم به صورتی رسمی و قانونی باشد!!، دستور تشکیل کمیسیون!!! و هیأت رسیدگی را می‌دهد که اعضاء آن گرچه معلوم نیست بیش از خود سلطان محمود در آن مسائل صلاحیت و کارشناسی داشته‌اند ولی مسلماً علاوه بر این که همه اعضاء از «منازاعان خواجة بزرگ» بوده‌اند همه علی القاعده سنیان اشعری متعصب، و متنفّر از تشیع و اعتزال نیز بوده‌اند. آنچه نظامی عروضی حکایت می‌کند «گزارش رسمی» آن کمیسیون به مقام سلطنت توأم با رتبه فقاہت حنفی‌ست، وگرنه آن سلطان فقیه نیازی به اظهار نظر آنان واقعاً نداشت و همان لفظ «وصی» را برای «محکوم شمردن» فردوسی کافی می‌شمرد زیرا آن ابیاتی را که «اعضاء کمیسیون» بر «رفض» فردوسی دلیل آورده‌اند همه ترجمه دقیق یا ترجمه گونه احادیثی است که سنیان نیز آن را در کتب خود آورده‌اند و مضمون و محتوای آن مورد انکار آنان نیست و علی الاصول هم هیچ سنی متدینی وجود ندارد که دوستی «اهل بیت» (ع) را «رفض» بشناسد^{۵۵} چرا که در صحاح و مسانید و دیگر کتب معتبر اهل سنت همان قدر که حدیث در فضایل و مناقب جنابان ابوبکر و عمر و عثمان رحمة الله علیهم وارد شده، در فضایل و مناقب حضرات علی و فاطمه و حسنین، علیهم السلام نیز وارد شده و بلکه بیشتر، مثلاً در کنز العمال که یکی از جوامع مهم حدیث در نزد برادران سنی ماست مجموعاً ۷۱ حدیث در فضایل جنابان ابی بکر و عمر و ۱۳۷ حدیث در فضایل جناب عثمان و ۱۸۹ حدیث در فضایل حضرت علی آمده است^{۵۶} و بنابراین اظهار محبت و ارادت فردوسی به اهل بیت (ع) چیزی نبوده است که سلطان را خشمگین سازد و تا کنون نیز هیچ مسلمانی منکر آن نشده است و حتی بعضی از مشاهیر علمای عامه که با شیعه عداوتی بی‌نهایت و در هتاکی به آنان سماجتی به غایت دارند مانند: ابن حزم اندلسی، خطیب بغدادی، یاقوت حموی، ابن تیمیّه، ابن قیم، ذهبی، ابن حجر هیتمی (با تاء دو نقطه) و یا جامی شاعر نامدار شیرین گفتار (۸۹۸) هیچ کدام در

اظهار ارادت و احترام به حضرت امیر(ع) کوتاهی نمی‌کنند، بنابراین نه «هفتاد کشتی» و نه «خوب کشتی» و نه «خلددیگرسرای» و نه «بغض علی» و نه «جوی می و انگبین و چشمه شیر و ماء معین» خشم حضرت سلطان را برنیزنگیخته است و فقط همان کلمه «وصی» و تکرار مرتب آن است که او را عصبانی و بلکه به قول مرحوم راشد رحمه‌الله علیه «عصبیانی»^{۵۷} ساخته است، و لاغیر، زیرا در همین کلمه جامعه است که اصول عقاید شیعه اثنا عشری (و نه شیعه زیدی یا کیسانی) یعنی: ۱ - عصمت؛ ۲ - نص؛ ۳ - افضلیت؛ ۴ - انحصار امامت در عدد ۱۲، جمع است و تجلی می‌کند و فردوسی با این کلمه نه تنها صریحاً تشیع خود را اعلام و عدم اعتقاد خود را به مذهب سلطان محمود ابراز می‌دارد بلکه او را به «بدمذهبی» نیز منسوب می‌کند، و با این همه محمود رسماً نمی‌تواند بر روی این کلمه که به اعتقاد خودش «لقب» حضرت علی(ع) است انگشت بگذارد ولی خود خوب می‌فهمد که فردوسی چه می‌گوید.

اما آنچه فردوسی درباره «کشتی» و «جوی می و انگبین و چشمه شیر و ماء معین» و «بغض علی» فرموده و دلیل قاطع دیگری بر تشیع اثنا عشری اوست، همه عیناً ترجمه احادیثی است که درباره «کشتی» در کتب سنی و شیعه هر دو آمده است (مانند: مثل اهل بیتی مثل سفینه نوح)^{۵۸}، و حدیث «بغض علی» در بعضی از کتب سنی و بسیاری از کتب شیعه، و احادیث مربوط به چشمه شیر و ماء معین در بسیاری از کتب قدما شیعه در قرون سوم و چهارم و در دیگر کتب مربوطه به این موضوعات به نقل و روایت از کتب آن قدما آمده است. و گیرم که به فرض محال حکیم فردوسی شخصاً کتب و رسالتهای در این باب از مشایخ و بزرگان شیعه، چون بصائر الدرجات ابوجعفر صفار قمی (۲۹۰) و المحاسن برقی (۲۷۴) و قرب الاسناد حمیری (حدود ۳۰۰) و تفسیر فرات الکوفی (۳۳۰) و معانی الاخبار و عیون اخبار الرضا (ع) و توحید ابن بابویه صدوق (۳۸۱) و کافی کلینی (۳۲۹) و اختصاص و افصاح شیخ مفید (۴۱۳) رضوان الله علیهم اجمعین مطالعه نفرموده باشد^{۵۹} و یا آن فضایل و خصایص را از «مناقب خوانان» شیعه شهر و دیار خود نشنیده باشد، آیا ممکن است در قرن چهارم و پنجم که دو قرن شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی و گسترش افکار مسلمین در سرتاسر ممالک اسلام است و آراء و عقاید و اشعار حکماء و فقها و شعرای مسلمان به سرعت در همه بلاد انتشار می‌یابد، فردوسی شعر شعرای عرب فوق‌الذکر و دیگر شعرای شیعه را خواه ایرانیان عربی‌گوی چون صاحب بن عبّاد^{۶۰} خواه غیر ایرانیان شیعه را نخوانده باشد؟ به فرض محال که آنها را ندیده و نخوانده باشد، حتماً و قطعاً نمی‌توان تصور کرد که فردوسی شعر شاعر شهیر

بزرگوار شیعه متقدم همولایتی و معاصر خود که شاید اولین شاعر بزرگ فارسی زبان شیعه باشد یعنی کسائی مروزی را نخوانده باشد، آنچه که فردوسی درباره «کشتی» و «چشمه‌ها» و «بغض علی» فرموده است همان است که کسائی با تصریح بیشتر و ذکر لفظ «نوح» در شعر خود بیان کرده که:

چند باشی چون رهی تو بینوای دل رهین	گر نجات خویش خواهی در سفینه نوح شو
گرد کشتی گیر و نشان این فزع اندر پسین	دامن اولاد حیدر گیر و از طوفان مترس
در نماز شب همدیون ریش گردانی جبین	گر نیاسایی تو هرگز، روزه نگشایی به روز
خوار و بی‌تسلیمی ^{۱۳} از تسنیم ^{۱۴} و از خلد برین	بی تولا بر علی و آل او دوزخ تورا است
نیست آن کس بر دل یغمیر مکی مکین ^{۱۵}	هر کسی کاو دل به بغض ^{۱۶} مرتضی میوب کرد

اما در ردّ شبهه‌ای که در اثر گفته بی‌پایه مشاوران سلطان محمود در ذهن بعضی ایجاد شده و آن استاد فاضل نیز همان گفته را ملاک «قضاوت» قرار داده و فردوسی را معتزلی خوانده است، باید عرض شود که: ۱- گویا آن مشاوران فراموش کرده بودند که پیش از آن که واصل بن عطاء یا ابوعبید و نظام به عدم امکان رؤیت حق تعالی قائل شوند قرآن مجید به صراحت فرموده است که «لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ»^{۱۷} و پس از قرآن نیز امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام چهل پنجاه سال پیش از آن سران معتزله گفته است که: «لَمْ تَرَهُ الْعِیُونَ بِمِشَاهِدَةِ الْاَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْاِیْمَانِ»^{۱۸} بنابراین استدلال به بیت:

په بینندگان آفریننده را نیننی مرنجان دو بیننده را
که معتقد شیعیان نیز همین است، برای اثبات اعتزال فردوسی دلیلی واهی‌ست، مضاف بر آن که اگر مقرر شود اعتقاد به عدم رؤیت حق تعالی موجب «اعتزالی» بودن کسی گردد، پس باید حضرت مولانا جلال‌الدین رومی را هم «معتزلی»!! شناخت زیرا آن بزرگوار به صراحت می‌فرماید:

پس نهانیا به ضد پیدا شود	چونک حق را نیست ضد، پنهان بود...
نور حق را نیست ضدی در وجود	تا به ضد او توان پیدا نمود
لاجرم، ابصارنا لا تُدرکُه	و هو یدرک بین تو از موسی و که

(اشاره به آیه شریفه سابق و آیه «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعْقًا» که مستند قوی قائلین به عدم امکان رؤیت است‌مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۱۳۱ به بعد، چاپ نیکلسون)؛ ۲- قطعاً آن مشاوران و پیروان ایشان از عقاید معتزله اطلاع درستی نداشته‌اند زیرا از اصول عقاید معتزله، که هر کس چیزی درباره آنها از روی تحقیق نوشته است آن را ذکر کرده یکی آن است که معتزله به «وعد و وعید» و «خلود» در جهنم و «عدم

موضوعیت شفاعت» اعتقاد جازم دارند^{۱۷} و بسیار بدیهی‌ست که آن که معتزلی‌ست نمی‌گوید:

اگر چشم^{۱۸} داری به‌دیگر سرای به‌نزد نبی و وصی گیر جای
بیتی که در تمام نسخ شاهنامه ثبت است بلااستثناء و یا

به دل گفت اگر با نبی و وصی شوم غرقه دارم دو یار وفی
همانا که باشد مرا دستگیر خداوند تاج و لوا و سریر

یعنی پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که تاج «مقام محمود» و «لواء الحمد» و سریر «مقعد صدق» به‌اتفاق همه مسلمانین مختص آن بزرگوار در روز قیامت است و آیات شریفه «عسی أن یبعثک ربک مقاماً محموداً» و «علی سرر متقابلین» و «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» در قرآن مجید مبشر آن است

خداوند جوی می و انگبین همان چشمه شیر و ماء معین

که بر اساس روایات شیعیان امامی از عنایات خاصه حق تعالی بر امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در بهشت است و این سه بیت نیز در غالب نسخ شاهنامه و در ترجمه بنداری که از لحاظ قدمت نسخه و صحت ترجمه (بر اساس نسخه قرن هفتم) حجیت کامل دارد آمده است.^{۱۹}

اما آنان که با توجه به کلمه «رفض» مورد استدلال مشاوران محمود، فرموده‌اند که فردوسی «شیعه زیدی» بوده است، گرچه در آنچه سابقاً گفته شد، بی‌ارزشی این استدلال مدلل گشت اما در خصوص «رفض» و «رافضی» نیز باید عرض شود که از همان اوائل قرن دوم کلمه «رافضی» به شیعیان اثناعشری بیشتر اطلاق می‌شده است تا به دیگر فرق شیعه و از جمله زیدیّه (رجوع فرمایند به تفسیر فرات‌الکوفی، ص ۱۳۹ که حضرت صادق (ع) خود و شیعیانش را «رافضی» می‌شمارد)، و جمله غیر مستند و مبهمی که به صورت «رفضتمونی» به جناب زید بن علی (ع) نسبت داده شده و برخی آن را مبدأ و منشأ اصطلاح «رافضه» گرفته‌اند به هیچ‌وجه مشعر بر این نیست که فقط زیدیّه رافضه باشند مضاف بر آن که در جمیع کتب کلام و مقالات و ملل و نحل (رافضه) در قبال اهل سنت و جماعت آمده است زیرا در اول امر «رافضه» به کسانی اطلاق شد که از بیعت ابی‌بکر ابتداءً سرباز زدند و سپس به صورتها و جهات خاصی وادار به بیعت شدند و اینان جز همان شیعیان اولیه کس دیگری نبودند و معلوم نیست که معنی عبارت مشکوک القرائه‌ای که به جناب زید بن علی نسبت داده شده شاید این نباشد که: «می‌خواهید مرا هم رافضی کنید». در تأیید این نظر باید اضافه کند که گرچه همه

سنیان هر که را که به خلافت سه خلیفه اول اعتقادی نداشته است «رافضی» خوانده‌اند (رک: مثلاً به‌عنوان کتاب حافظ ابی نعیم اصفهانی معاصر فردوسی که کتاب الامامة و الردّ علی الرافضة است، ولی زیدیه و معتزله زیدی مذهب هیچ‌گاه خود را «رافضه» ندانسته‌اند و اصطلاح و عبارت «رافضه» در کتب اینان فقط و فقط منصرف به شیعه اثناعشریست و همیشه مرادف با امامیه آورده می‌شود (ملاحظه فرمایند به دو کتاب مهم بزرگترین و معروفترین مؤلف معتزلی زیدی یعنی قاضی القضاة عبدالجبار همدانی متوفی ۴۱۵ و معاصر فردوسی، اول: کتاب تثبیت دلائل النبوة که در آن سی بار این کلمه را به معنای شیعه امامی آورده است، و دوم شرح اصول الخمسة که در آن نیز چندین بار چنین کرده است مثلاً: «منها خلاف جماعة الامامية الروافض...» (شرح اصول الخمسة، ص ۶۰۱) و یا: «وما نحلّ لك المتع كما تحلّه الروافض...» (تثبیت، ص ۳۹۸) (که معلوم است جز شیعه اثناعشری، مذهب دیگری قائل به جواز متعه زنان نیست) و یا «...انما ذکرنا هذا لأن قوماً من الامامية والرافضة ادّعوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نصّ علی امامة رجل بعینه» (ص ۵۱۰) و در دیگر کتب زیدیه و معتزله نیز همواره این لفظ بر «شیعه امامی» اطلاق شده است و البته شیعه امامی هم هیچ‌گاه ابا و امتناعی از قبول این عنوان بر خود نداشته است و در سراسر کتب اصول و فروع شیعه نیز این کلمه مرادف با شیعه اثناعشری یا مطلق شیعه آمده است و نیز در داستان شهادت حضرت موسی بن جعفر (ع) امام هفتم شیعیان مورخین و محدثین هر دو نقل فرموده‌اند که به امر هارون و جوه بغدادیان و بنی هاشم را دعوت کردند تا ببینند که بر جسد مطهر «امام الرافضه» اثر ضرب و جرحی نیست (زیرا آن بزرگوار را مسموم کرده بودند) و لابد همه خوانندگان فاضل نام کتاب مشهور شیخ عبدالجلیل رازی رضوان الله علیه (تألیف حدود ۵۶۰) النقص، معروف به بعض مطالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض که یکی از مهمترین و فصیح‌ترین کتب نثر فارسیست شنیده و یا آن را مطالعه فرموده‌اند که در آن صدها بار، کلمه رافضی بر شیعه اثناعشری اطلاق شده و لاغیر — و نیز همه شارحان صحیح بخاری در شرح عبارت متن بخاری که: «فکان ابن سیرین یری ان عامّة ما یروی عن علی...» می‌گویند: «مما یرویه الرافضة»^۲ و آن روایات همان روایات و احادیثیست که شیعه امامی پیش از بخاری (۲۵۶) روایت کرده‌اند زیرا زیدیه که جنابان ابی بکر و عمر را به خلافت و امامت می‌شناسند چنان روایاتی را نقل نکرده‌اند. و بنابراین اصرار بر این که مراد از «رافضه» زیدیه باشند و حضرت فردوسی قدس الله روحه القدوسی زیدی مذهب باشد نوعی مکابره و انکار واضح است.

یادداشتها:

- ۱ - ظاهراً اشاره به آیه مبارکه «مباهله» آیه ۶۱ سوره آل عمران است.
- ۲ - با همه اشتها حضرت حکیم سنائی به تشیع و نزدیکی فراوانی که در بسیاری از اصول و مسائل با عقاید شیعه دارد با این همه چون آن بزرگوار عارف است و «مذهب عارف و صوفی ز مذهبها جداست» بحث درباره اعتقاد مذهبی سنائی محتاج مقاله خاصی است.
- ۳ - فردوسی و شاهنامه، ص ۱۰۹.
- ۴ - دکتر محمد جعفری لنگرودی، راز بقای ایران در سخن فردوسی، گنج دانش، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۷ و ۱۸.
- ۵ - چهار مقاله، ص ۴۹.
- ۶ - مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۹. گو این که شیخ مفید رض (۴۱۳) می‌فرماید: «اولین خلافتی که میان مسلمانان روی داد، انکار و ناباورینی بود که جناب عمر بر مرگ حضرت رسول اکرم از خود نشان داد و شمشیر برآخت که هر که گوید پیغمبر خدا مرده است سر از تنش جدا کنم. آخر سر جناب ابوبکر ایشان را قانع ساخت که به راستی پیامبر (ص) از این دنیا رحلت فرموده است.» (الفصول المختاره، ج ۲، ص ۱۹۲).
- ۷ - مجموعاً هجده نفر از بیعت با ابی بکر امتناع کردند که نام همه آنان در کتب تاریخ و سیر مضبوط است.
- ۸ - عین فرمایش جناب عمر چنین است: «انما كانت بیعة ابی بکر فلة و تمت، الا و انها قد کانت کذلک ولكن الله وقی شرها» ارشاد الساری، شرح صحیح بخاری، ج ۱، ص ۲۲، ۲۳.
- ۹ - قد قتلنا سید الخزرج سعد بن عباده / فرمینه بسهمین فلم نخط فواده (همه کتب تواریخ و سیر از جمله شرح صحیح بخاری، ص ۲۴. ابن ابی الحدید صریحاً می‌گوید: قاتل سعد بن عباده، خالد بن ولید است، شرح نهج البلاغه، ج ۱۷ ص ۲۲۳.
- ۱۰ - علاء‌الذین المتقی (۱۷۵)، کنز العمال، ج ۱، ص ۴۰۳، ۴۴۰، ۴۴۴.
- ۱۱ - کنز العمال، ج ۱، حدیث ۲۸۶۸۶.
- ۱۲ - الخلافة بعدی فی امتی ثلاثون سنة ثم ملک بعد ذلك. کنز العمال، جلد ششم، حدیث ۱۴۹۶۱.
- ۱۳ - وقالوا ترا بی هواه و رأیه / بذلک ادعی فیهم و القب، دیوان کیمیت، چاپ لیدن، ۱۹۰۴، ص ۳۶.
- ۱۴ - مقدمه هاشمیت کیمیت از رافعی ادیب بزرگ مصر، ص ۱۲، چاپ مصر.
- ۱۵ - یا لیت جور بنی مروان عاد لنا و لیت عدل بنی العباس فی التار
- ۱۶ - مقریزی دانشمند بزرگ و مورخ و جغرافیایی شهباز مصر و مؤلف کتاب بسیار مشهور و معتبر المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط والآثار، معروف به «خطط» در ج ۲، ص ۳۳۹ چاپ بولاق می‌گوید «حاکم مصر، به سربازی که می‌بایست مجازاتی شود، و آن سرباز او را به حسن (ع) و حسین (ع) سوگند داد که از مجازاتش درگذرد سی ضربه شلاق بیشتر زد، برید [رئیس پلیس مخفی] قاهره در جهت تقدیر از خدمت‌های آن حاکم این موضوع را به متوکل گزارش داد و متوکل امر کرد تا به سربازی که جرأت کرده است نام حسن (ع) و حسین (ع) را بر زبان آورد، یک صد ضربه شلاق دیگر بزنند و چنین کردند.
- ۱۷ - هر که طالب اطلاع تفصیلی در این موضوع است به کتاب مشهور الاغانی ابی الفرج اصفهانی و به تضاعیف

کتاب مهم و معتبر مروج الذهب مسعودی مراجعه فرماید - برای مثال گفته می‌شود که مورخین نوشته‌اند: متوکل عباسی کشته شد در حالی که در کاخ جعفریة او صدها دوشیزه باکره منتظر به بازیابی و همجوایی با حضرت خلیفه!! تحت تعلیم و آرایش بودند و پیش از آن آن حضرت!! «تا زمان مرگش با چهار هزار «سرب» (کنیز سوغلی نرخرید) خوابیده بود (مروج الذهب، ج ۲، ص ۵۰۴).

۱۸ - امیرالشعراء ابوفراس حمدانی رضوان الله علیه «شافیه» مشهور: «الحق مهتضم والدين مُحْتَرَمٌ...» را در پاسخ به هرزه‌دراییهای همین ابن سگره سروده است.

۱۹ - مروان بن ابی حفصه خطاب به مهدی عباسی، پدر هارون می‌گوید: (۱۸۲)

يا بنِ الذّي ورث النّبى محمداً
 ذون الاقارب من ذوى الارحام
 الوحى، بين بنى البنات و بينكم
 قطع الخصام فلات حين خصام
 ما للنساء مع الرجال فريضة
 نزلت بذلك سورة الاتمام
 اتى يكون و ليس ذاك
 بكائن لبني البنات و رائة الاعمام؟
 و جعفر بن عفان در پاسخ او گفته است:

لَمْ لا يكون و ان ذاك لكائن
 لبني البنات و رائة الاعمام
 للبت نصف كامل من ماله
 والعم متروك بغير سهام
 ما للطلاق وللثرات؟ و انما
 صلى الطليق مخافة الصمصام

(اشاره به اسارت جناب عباس بن عبدالمطلب در غزوه بدر و فديه‌ای که برای آزادی خود به مسلمانان پرداختند. رجوع فرماید، الاصابه، ابن حجر، ۴۷۱/۲).

اشجع سلمی (۱۹۵) (گوينده همان قصیده شیوای بانیه در مرثیه برادرش - که ابن شهر آشوب قدس سره سهواً آن را از حضرت سید الشهداء در رثای حضرت مجتبی صلوات الله علیهما پنداشته و از آن تاریخ تا کنون نویسندگان و گویندگان شیعی آن را با همین نسبت می‌نویسند و می‌گویند که: سید الشهداء سلام الله علیه فرمودند: «أُ دهنُ رأسی ام اُطیبُ محاسنی / وخذک مغفور و انت سلیب / بکائی طویل و الدموع غزیره / و انت بعید و المزار قریب»، تمام این قصیده در الأوراق صولی آمده است. ج ۲، ص ۱۳۲) در قصیده فاتحه‌ای در مدح هارون می‌گوید: ادنتک من ظل النبی و صیبه / و قرابة و شجرت بها الارحام. اشتلمها و درفشانیهای ابن معتز بیشتر از آن است که این‌جا شاهدهی به عرض برسانم زیرا دیوان او در دسترس فضلاست.

۲۰ - زبیر بن بکّار (از نواده‌های عبدالله بن زبیر) که قاضی مکه و استاد ادب و فقه فرزندان متوکل بود در کتاب گرانهای خود اخبار الموقیّات در بیان منات و بردباری و بخشندگی مأمون عباسی داستانی می‌آورد که ترجمه ملخصی از آن چنین است:

«ابوعبّاد ثابت که از مقربان مأمون بود برایم حکایت کرد که مدتها بود که هر بامداد که از خانه‌ام برای شرفیابی به درگاه مأمون، بیرون می‌آمدم می‌دیدم مردی آراسته و آرام بر آن‌جا ایستاده است، هر روز به من سلامی می‌کرد و من پاسخ می‌گفتم و خود در شگفت بودم که این مرد که هم‌روزه بر در خانه من است چه می‌خواهد، تا آن‌که روزی از او پرسیدم چرا هر روزه آن‌جا می‌آید؟ گفت حاجتمندم و دادخواه، گفتم چه می‌خواهی و چه می‌جویی؟ گفت من مردی ایرانی‌ام بر من ستم رفته است و دیه مرا عاملان مأمون به‌ناروا از من ستانده‌اند. می‌خواهم مرا به حضور مأمون بری تا قصه خویش بردارم و داد خود بجوم، مدتها من از این کار شانه خالی می‌کردم ولی او همچنان بر در خانه من می‌آمد آخر سر به‌ناچار برایش اجازه شرفیابی گرفتم، شرفیاب شد و با بیانی شمرده، ولی با

سخنانی نه‌چندان نرم که پادشاهان را خوش آید، مطالبهٔ حق خویش، و جبران خسارات وارده به خود را کرد و در بیان اثبات ادعای خود به فصاحت و ظرافت با مأمون به محاجه پرداخت، و مأمون با بزرگ‌منشی تمام، هفت درخواست او را که بیش از یک میلیون درهم بها داشت برآورد و مرخصش کرد، و در سراسر مدتی که میان مأمون و او گفتگو بود من همچون دیگی که بر سر آتش بجوشد می‌جوشیدم و از کردهٔ خویش پشیمان بودم تا بدان‌جا که اگر می‌توانستم او را با دندانهایم پاره پاره می‌کردم. پس از رفتنش، مأمون از من پرسید این مرد را از پیش می‌شناختی؟ گفتم نه به خدا، جز آن که، مردی چنین گستاخ و بی‌آرزم کم دیده‌ام. مأمون گفت چنین مگو که من مدتها بود چنین مرد خردمندی که خوب می‌داند چه می‌خواهد، ندیده بودم. من داستان آن مرد و پافشاری او را برای شرفیابی به عرض رساندم مأمون فرمود چیزی دیگر هم بود که تو متوجه آن نشدی، گفتم فدایت گردم آن دیگری چه بود؟ گفت مگر ندیدی که انگشترش در دست راست بود، او شیعه هم بود...» (اخبار الموفقیات، ص ۱۳۶-۱۳۹).

۲۱ - و شاید به همین جهت باشد که بعضی از فقهای عامه باب «وصایه» را جدا از باب «وصیت» می‌آورند مثلاً غزالی در: الوجیز و در مقابل بسیاری از مشاهیر شیعه چون هشام بن الحکم (۱۹۹). و علی بن رناب (هر دو از اعظم اصحاب حضرت صادق صلوات الله علیه) و مسعودی مورخ شیر (۳۴۶) و صدوق ابن بابویه (۳۸۱) رضوان الله علیهم اجمعین کتابهایی به نام اثبات الوصیه تألیف فرموده‌اند (الذریعه، ذیل: اثبات).

۲۲ - نامهٔ نادرشاه به سلطان عثمانی در تمهید مقدمات قضایای دشت معان.

۲۳ - فریزر، تاریخ ایران، به نقل مطلع الشمس از آن، ج ۲، ص ۱۵.

۲۴ - دیوان ناصر خسرو، مقدمه، ص: ما و مب.

۲۵ - چنان که اگر دیوان سنائی و حدیقهٔ آن بزرگوار رحمة الله علیه را خوانده بودند آن بزرگمرد عارف هم نیز «شیعهٔ صفوی پیش‌رس» از طرف آنان معرفی می‌گشت.

۲۶ - دیوان ابی‌الاسود دثلی، صنعة ابی سعید السکری، تحقیق استاد اجل شیخ محمد حسن آل یاسین، بیروت ۱۹۸۲، ص ۲۹۳.

۲۷ - هاشمیات کبیت، به تصحیح محمد محمود الرافعی، چاپ قاهره، ۱۳۱۲ قمری، ص ۵.

۲۸ - هاشمیات، چاپ هورویتز، لیدن، سال ۱۹۰۴.

۲۹ - دیوان کثیر عزة، تحقیق دکتر احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱، بترتیب ص ۴۹۷ و ۵۲۱.

۳۰ - دیوان سید حمیری، به ترتیب ص ۴۶۳ و ۲۲۴.

۳۱ - شعر دعبل بن علی الخزاعی، تحقیق دکتر عبدالکریم الأشر، چاپ دمشق، ۱۹۶۵، ص ۱۷۳ و ۲۰۳.

۳۲ - دیوان دیک‌الجن عبدالسلام، تحقیق دکتر احمد مطلوب و عبدالله الجبوری، بیروت ۱۹۶۴، ص ۳۸.

۳۳ - دیوان ابی تمام طائی، چاپ قاهره، بدون تاریخ، ص ۸۱.

۳۴ - الفصول المختاره، چاپ نجف، ج ۱، ص ۱۹.

۳۵ - منسوب به جناب عمر بن علی بن ابی‌طالب یکی از کهنترین فرزندان مولی (ع) است.

۳۶ - دیوان ابن رومی، تحقیق دکتر حسین نصار، قاهره ۱۹۷۶، ج ۳، ص ۱۱۳۸.

۳۷ - دیوان سری رقاء، تحقیق دکتر حبیب حسین الحسینی، بیروت ۱۹۸۱، ص ۸۰۶.

۳۸ - دیوان الصنوبری، تحقیق دکتر احسان عباس، چاپ بیروت ۱۹۷۰، ج ۲، ص ۲۴۰.

۳۹ - دیوان منتهی، چاپ با شرح یازجی، بیروت، ج ۲، ص ۲۹۲.

۴۰ - ثعالبی، یتمه‌الدهر، ج ۳، ص ۴۱۵.

- ۴۱ - دیوان صاحب بن عبّاد، تحقیق استاد اجلّ شیخ محمد حسن آل یاسین، چاپ مجمع علمی عراق، بغداد ۱۹۶۵، ص ۴۲.
- ۴۲ - ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، ص ۱۰۲.
- ۴۳ - ابن اثیر، کامل، حوادث سال ۲۱۹.
- ۴۴ - رجال کُشی، ص ۴۵۲.
- ۴۵ - تاریخ طبری، ج ۱۱، ص ۸۹ به بعد.
- ۴۶ - نشوار المحاضرة، چاپ عبود شالچی، ج ۲، ص ۲۴۰-۲۴۲.
- ۴۷ - برای اثبات تشیع ابن خاندان شریف نژاده رجوع فرمایند به عیون اخبار الرضا (ع) تألیف صدوق ابن بابویه رض، ص ۳۸۴ به بعد.
- ۴۸ - مقدمه استاد فقید علامه فروزانفر رحمة الله علیه بر احادیث مثنوی.
- ۴۹ - رسائل ابویوکر خوارزمی، از ص ۱۳۰ تا ۱۴۰.
- ۵۰ - مقدمه مرحوم فروزانفر بر احادیث مثنوی، به نقل از الجواهر المضية قرشی و کشف الظنون و حاجی خلیفه.
- ۵۱ - دیوان فرخی، چاپ عبدالرسولی، تهران، ۱۳۱۱ شمسی، ص ۱۹ و ۲۰.
- ۵۲ - لفظ «وصی» در چاپهای مختلف شاهنامه و نیز ترجمه آن به این شرح به کار رفته است: بنداری (۳ بار)، شاهنامه چاپ وولرس (۴ بار)، چاپ مول (۴ بار)، چاپ بروخیم (۵ بار)، چاپ مسکو (متن ۲ بار، زیرنویس ۲ بار)، چاپ دکتر خالقی مطلق (متن ۲ بار، زیرنویس ۲ بار).
- ۵۳ - دیوان امیر معزی، ص ۳۶.
- ۵۴ - احاطه فردوسی به ادب عرب امری مسلم است و اینک هم مجال بحث آن نیست. لاقلاً حدود هشتاد مورد (تا آنجا که این ناچیز استخراج کرده است) از بسیاری اوصاف و احوالی که فردوسی در مقدمه و متن بسیاری از داستانهای درباره طبیعت، از ریز و شب و باران و برق و رعد و یا جنگ و اسب و همآورد و هجوم و فرار و امثال آن می آورد، صورت زیباتر و آراسته تر و انسانی تر و لطیف تر، مضامینی است که در شعر جاهلی و مخضرمی عرب گاه با خشونت و خونباری (در مورد جنگ و لوازم آن) آمده است.
- ۵۵ - یاقوت حموی (۶۲۶) در معجم الادباء، ج ۱۷، ص ۱۳۰ و حافظ ابی نعیم اصفهانی (۴۳۰) در حلیة الاولیاء، ج ۹، ص ۲۵۲ و بسیاری دیگر از محققان و به نقل از آنها جامع دیوان اشعار منسوب به امام شافعی (رض) این بیت را از ابیات مسلم الصدور از آن بزرگوار دانسته اند: «ان کان رفضاً حبّ آل محمد / فلیشهد الثقلان انی رافضی».
- ۵۶ - کنز العمال، از حدیث ۳۶۰۷۸ تا ۳۶۱۵۸ و حدیث ۳۶۱۵۹ تا ۳۶۲۸۵، و از حدیث ۳۶۳۴۰ تا ۳۶۵۲۹. درج ۱۳.
- ۵۷ - خدا بیامرز مرحوم آقای حسینعلی راشد خطیب و دانشمند معروف دوران پهلوی دوم (متوفی ذی حجه سال ۱۳۹۹ قمری / ۱۳۵۸ شمسی) که به شوخی می فرمود: از باب «زیادة المبانی تدلّ علی زیادة المعانی» (عنوانی در علم صرف) به آن که خیلی خیلی عصبانی است باید «عصبیانی»!! گفت.
- ۵۸ - رجوع فرمایند به مجله گرامی ایران شناسی، شماره ۴، سال ۴، ص ۸۹۲.
- ۵۹ - برای اطلاع بیشتر بر لفظ و مضمون این احادیث که کلاً مورد قبول و توثیق شیعیان اثنی عشری است به کتابهای فوق الذکر مراجعه فرمایند مثلاً المحاسن برقی ص ۱۳۸ بعد - باب طیب المولد - و ص ۱۸۲ حدیث ۲۷۲

از کتاب الصفوة محاسن برقی ص ۱۱۳، ۱۶۷، ۱۷۲، ۲۰۶؛ تفسیر فرات کوفی، ص ۲۰؛ قرب الأسناد حمیری، ص ۳۵۷، ۳۵۲؛ اختصاص شیخ مفید و روایاتی که بر اساس آیه شریفه «مثل الجنة التي وعد المتقون، فيها انهار من ماء غير آسن و انهار من لبن لم يتغير طعمه و انهار من خمر لذة للشاربين، و انهار من عسل مصفى... الخ، سورة مبارکه محمد آیه ۱۵ در بعضی از تفاسیر شیعه آمده است.

۶۰ - دیوان صاحب بن عباد، چاپ مجمع علمی عراق، تحقیق عالم کامل شیخ محمد حسین آل یس، ۱۹۶۵ صفحات ۳۴، ۳۵، ۴۲، ۵۱، ۶۰ الی ۶۶ (که قصیده‌های طولانی‌ست) و ۶۶ تا ۷۲ ایضاً قصیده مشهور طولانی او، و ص ۷۷ و ص ۹۱ الی ۹۵ قصیده او در مدح حضرت رضا سلام‌الله علیه و ۹۶ و ۹۷ و ۹۸ تا ۱۰۶... و... الخ.

۶۱ - کذا فی الاصل - ۱) اشاره به حدیث مقبول نزد شیعه (بعض علی سینه لا تنفع معها حسنة) است. و ظاهراً حضرت فردوسی در مصرع «ستانده خاک پای وصی» که متفق علیه هشت نسخه است (به قرار نقل آقای دکتر خالقی مطلق در پانویس دفتر یکم، ص ۱۰، شاهنامه) و در ترجمه بنداری نیز آمده است و همچنین در مصرع «چنان دان که خاک پی حیدرم» که ایضاً به قرار نقل آقای دکتر خالقی علاوه بر آن که در بسیاری از نسخ آمده در نسخه فلورانس و ترجمه بنداری هم آمده است، به بیت صاحب بن عباد:

أنا وَ جميعُ مَنْ فوق التراب فداءُ تُراب نعلِ ابي تراب
نظر داشته است.

۶۲ - «تسنیم» که نام آن در قرآن مجید آمده است: سوره مطففین، آیه ۲۹ به قرار اجماع مفسرین سنی و شیعه نام چشمه یا جویباری‌ست در بهشت، که برترین نوشیدنی بهشت همان است (کشف الاسرار، ۱/۴۱۹).

۶۳ - در صورت مطبوع این کلمه «نقص» چاپ شده که بی‌شک در اصل «بفض» بوده است؛ گو این که در بعضی روایات هم لفظ «نقص» یعنی «خُرده گیری» یا «کم‌انگاری» آمده است، تفسیر فرات، ص ۲۴.

۶۴ - دیوان کسانی مروری ظاهراً به علت تصبّات از میان رفته باشد، این ابیات از قصیده‌ای‌ست مشتمل بر ۲۳ بیت (ابیات فوق ابیات دوازدهم تا شانزدهم آن قصیده فریده است، و این قصیده غرای بیهمتا (و اولین قصیده فارسی در نوع خود) به همت و دقت ادیب ارجمند و استاد دانشمند جناب دکتر محمد امین ریاحی دامت افاضاته در زمانی که ایشان نماینده فرهنگی ایران در ترکیه بودند از مخطوطه و مجموعه‌ای که مورخ به سال ۹۴۵ و به شماره ۱۹۷۶ در موزه تویق‌پوسرای محفوظ است، به مطبوعات ایران منتقل شد و با مقدمه متنی به قلم معزی اله در شماره ۲۵۴ مجله گرامی یغما در آبان ۱۳۴۸ درج گردید.

۶۵ - سوره انعام، آیه ۱۰۳.

۶۶ - نهج البلاغه، خطبه شماره ۱۷۹ و در بعضی نسخ به جای «رأته» «تدرکته» آمده است.

۶۷ - مثلاً مراجعه فرمایید به ممل و نحل شهرستانی، ترجمه خالقداد، تصحیح جناب دکتر جلالی نائینی، ج ۱، ص ۹۸، و به الفصل، این حزم، ج ۴، ص ۴۴ به بعد، و ص ۶۳ به بعد.

۶۸ - یا بر اساس بعضی نسخ «اگر خلد خواهی به دیگر سرای» که به هر حال ناظر بر «شفاعت» مورد انکار معتزله خواهد بود. برای اطلاع بیشتر در این باره رجوع فرمایند به کتاب شریف الشفا بتعريف حقوق المصطفى، قاضی عیاض متوفی ۵۴۴، باب: فی ذکر فضیله فی القيامة مخصوص الکرامه» ص ۱۲۷ به بعد. سوره اسراء، آیه ۷۹ و سوره واقعه، آیه ۱۶ و دیگر آیات، و سوره قمر آیه آخر (۵۵).

۶۹ - ص ۸ بنداری. البته ترجمه ابیات چهارگانه الحاقی کذایی نیز در ترجمه بنداری آمده است و این می‌رساند

که آن الحاق در طول قرون پنجم و ششم و چه بسا در زمان حیات خود حضرت فردوسی — و شاید به خاطر جلب محبت محمود به آن بزرگوار — صورت گرفته باشد — زیرا در این که آن آیات سروده فردوسی نیست شک نباید کرد و قبلاً به عرض رسید که مرحوم استاد محیط رحمة الله علیه در این باره موشکافی و تحقیق بلیغ فرموده است.

۷۰ - مثلاً رجوع فرمایید به ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری ، ج ۶ ، ص ۱۱۸ .

آثار سنتهای ایرانی در مراسم ماه محرم در کارائیب*

در زمینه مطالعات فرهنگ عامه ایران، یکی از بزرگترین شخصیتها استاد محمد جعفر محبوب است. مطالعاتی که من در زمینه آثار سنتهای ایرانی در مراسم ماه محرم در کارائیب انجام داده‌ام بدون مراجعه مکرر به نوشته‌های فاضلانه پرفسور محبوب امکان پذیر نبود. به همین علت این مقاله را به عنوان هدیه هفتادمین سال تولد، به این محقق پُراج تقدیم می‌کنم و امیدوارم صد سال دیگر هم زنده باشد.

برای شیعیان، شهر کربلا و مزار امام حسین، مرکزی مهم در تمام سال و به خصوص در ایام ماه محرم است. و به همین مناسبت در اطراف مزار وی یکی از بزرگترین گورستانهای جهان به وجود آمده است، چون هر شیعه‌ای مایل است در آنجا دفن شود. از طرف دیگر در نقاطی که فاصله زیادی با کربلا ندارند، مثلاً در ایران، شرکت کنندگان در مراسم محرم شبه تابوتی را به دوش می‌کشند که یادآور تابوتی است که پیکر امام در آن از میدان جنگ به مزار همیشگی‌اش منتقل شد. در بین مراسم و شکل‌های مختلف آیینهای محرم، حمل تابوت کار اصلی و اساسی این مراسم در قسمتهای مرکزی ایران است. این تابوت را اصطلاحاً «نخل» می‌نامند، چون طبق

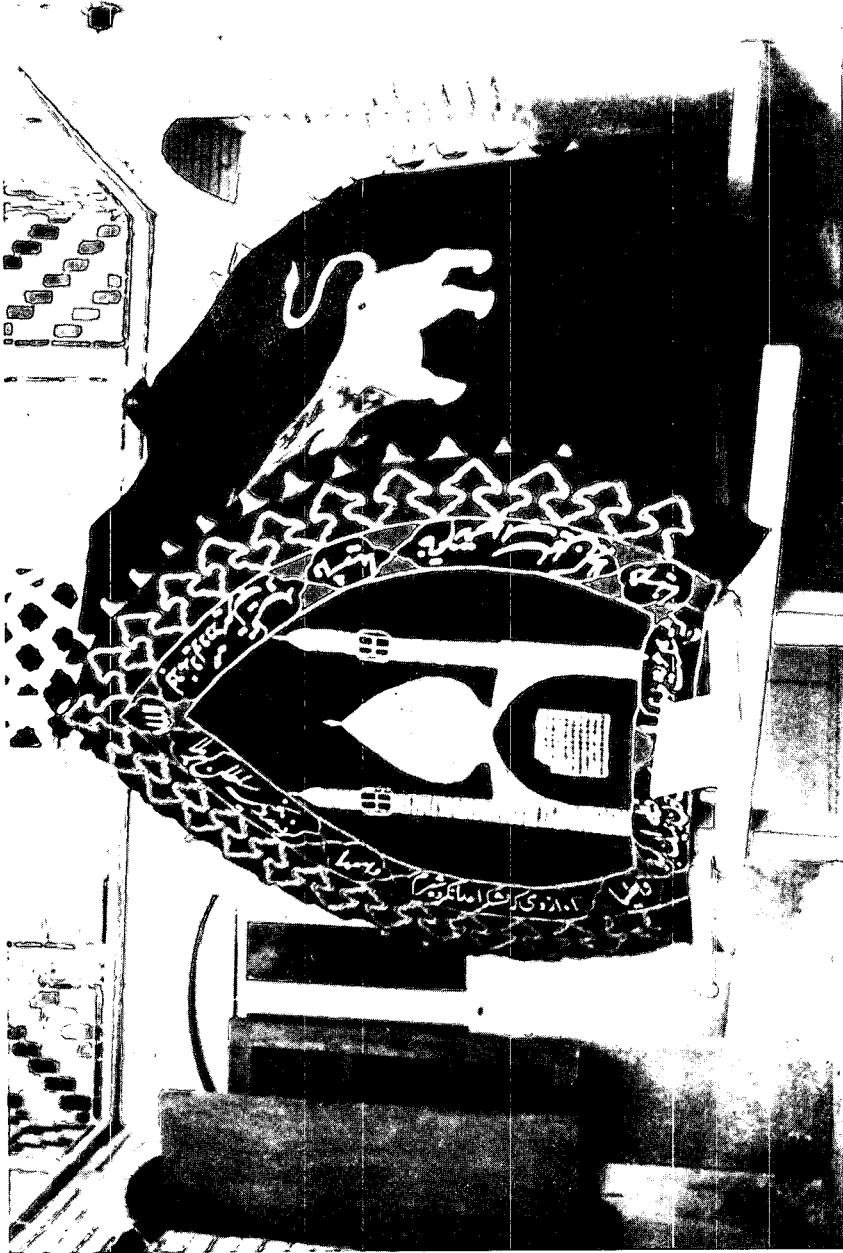
* از طرف Smithsonian Institution, Washington, D.C. سه بار در ماه محرم سالهای ۱۹۹۰ و ۱۹۹۱ و ۱۹۹۲ به کارائیب سفر کردم تا از مراسمی که به اختصار در این مقاله از آن یاد کرده‌ام، گزارش و فیلم تهیه کنم.

سنتهای محلی، تابوت اصلی از شاخه‌های درخت خرما درست شده بوده است. بُرشِ عرضی هر یک از این نخلها، قوسِ گلابی‌شکلی دارد و به ابعاد بسیار بزرگ، به اندازه یک ساختمان سه طبقه نیز ساخته می‌شود و اغلب به‌توسط بیش از ۱۵۰ نفر حمل می‌گردد. روپوش نخل به رنگهای سنتی، سبز برای خانوادهٔ پیامبر اسلام، و سیاه به علامت عزاداری می‌باشد. قسمت جلوی نخل با آینه تزیین می‌شود تا حمل کنندگان نخل و نیز جمعیت بتوانند تصویر خود را در آن ببینند و به این ترتیب در درد و مصیبت شهادت حسین شریک باشند (تصویرهای ۱ و ۲).

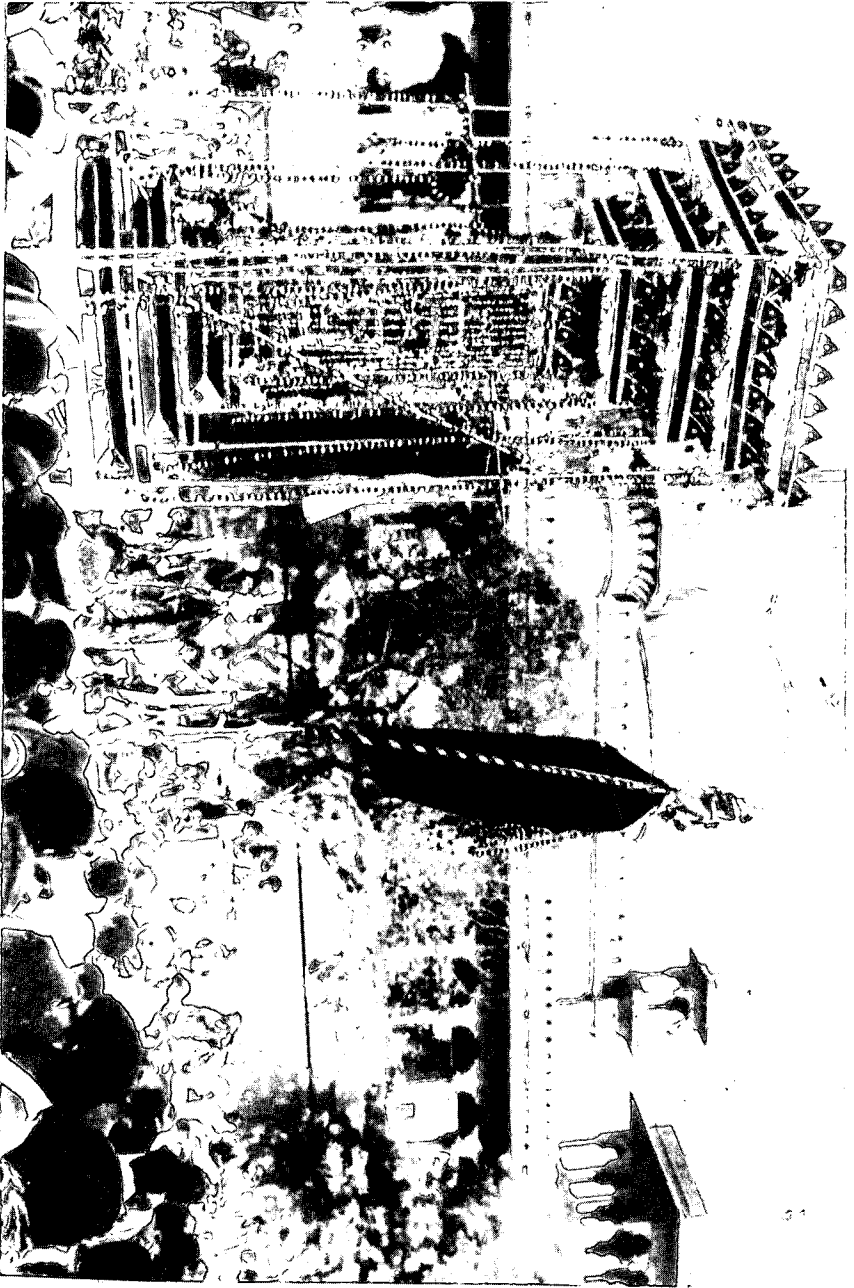
در نقاطی که از کربلا دورتر است مانند قفقاز و هند، به جای نخل، مدلی خیالی از گنبد و بارگاه امام حسین را در این مراسم حمل می‌کنند که هم نمایشگر تابوت است و هم مزار حسین. از طرف دیگر چون مردم قفقاز و به‌خصوص شبه قارهٔ هند، فاصلهٔ زیادی با کربلا دارند و سفر کردن به آن شهر در روزگار گذشته برایشان مشکل بوده و حمل جنازهٔ مردگان نیز به کربلا با مشکلاتی روبرو بوده است. در هند، نقاطی هم به عنوان کربلای محلی به وجود آمده است تا نقش گورستان کربلای واقعی را برای کسانی داشته باشد که نمی‌توانند جنازهٔ مردگان را به آن محل ببرند. برای تشکیل این کربلاهای محلی، مقداری از خاک کربلای اصلی را آورده و در محل مورد نظر پاشیده‌اند تا خاک گورستان جدید تقدیس شود. به‌علاوه در طول چند قرن اخیر، مدلهایی نیز از گنبد و بارگاه حسین به نام «تعزیه»، برای مراسم سالانهٔ محرم در هند ساخته‌اند. حتی در حال حاضر که سفر کردن به نقاط مختلف جهان و عکسبرداری کار ساده‌ای است، و هر هنرمندی می‌تواند فرصت دیدار مزار حسین را در کربلا داشته باشد، هیچ‌گاه از شکل اصلی آرامگاه برای ساختن این شبه‌مقبره‌ها استفاده نمی‌کنند. اعتقاد بر این است که نفسِ عمل خلاقیت هنرمندانه، خود نوعی عبادت در بزرگداشت حسین است و این خلاقیت بر حفظ طرح اصلی بنای مقبره ترجیح دارد. در هند، این «تعزیه»ها به شکلها و اندازه‌های مختلف ساخته می‌شوند، از ساختمانهای سمبلیک کوچک از جنس papier mache رنگی و نی گرفته (تصویر ۴) تا بناهای بزرگی که یا باید توسط تعداد زیادی آدم حمل شود و یا روی چرخ حرکت داده شوند (تصویرهای ۳ و ۵). بنابراین تجسم مراسم ماه محرم، رابطهٔ مستقیم دارد با فاصلهٔ محل برگزاری مراسم از کربلا. آنها که نزدیکتر به کربلا هستند بیشتر به «اصل» وفادار مانده‌اند در حالی که مردم نقاط دورتر بیشتر تحت تأثیر فرهنگها، مذاهب و مراسم محلی خویش قرار گرفته‌اند. تحول مراسم مربوط به محرم را می‌توان با تحول مراسم هفتهٔ مقدس مسیحی از اورشلیم تا آلمان جنوبی،



۱ - «نخل» بزرگ در دسته عزاداری ماه محرم. بزرگی این نخل به حدی است که بیش از ۱۵۰ تن باید آن را حمل کنند (مه‌ریز، یزد).



۲ - «نخل» کوچک که معمولاً دو تا چهار تن آن را حمل می کنند. در قسمت جلو آن، تصویر خیالی گنبد و بارگاه امام حسین در کربلا، بر روی زمینه سیاه فلایدیزی شده است (شیراز، ۱۳۷۶ م.)



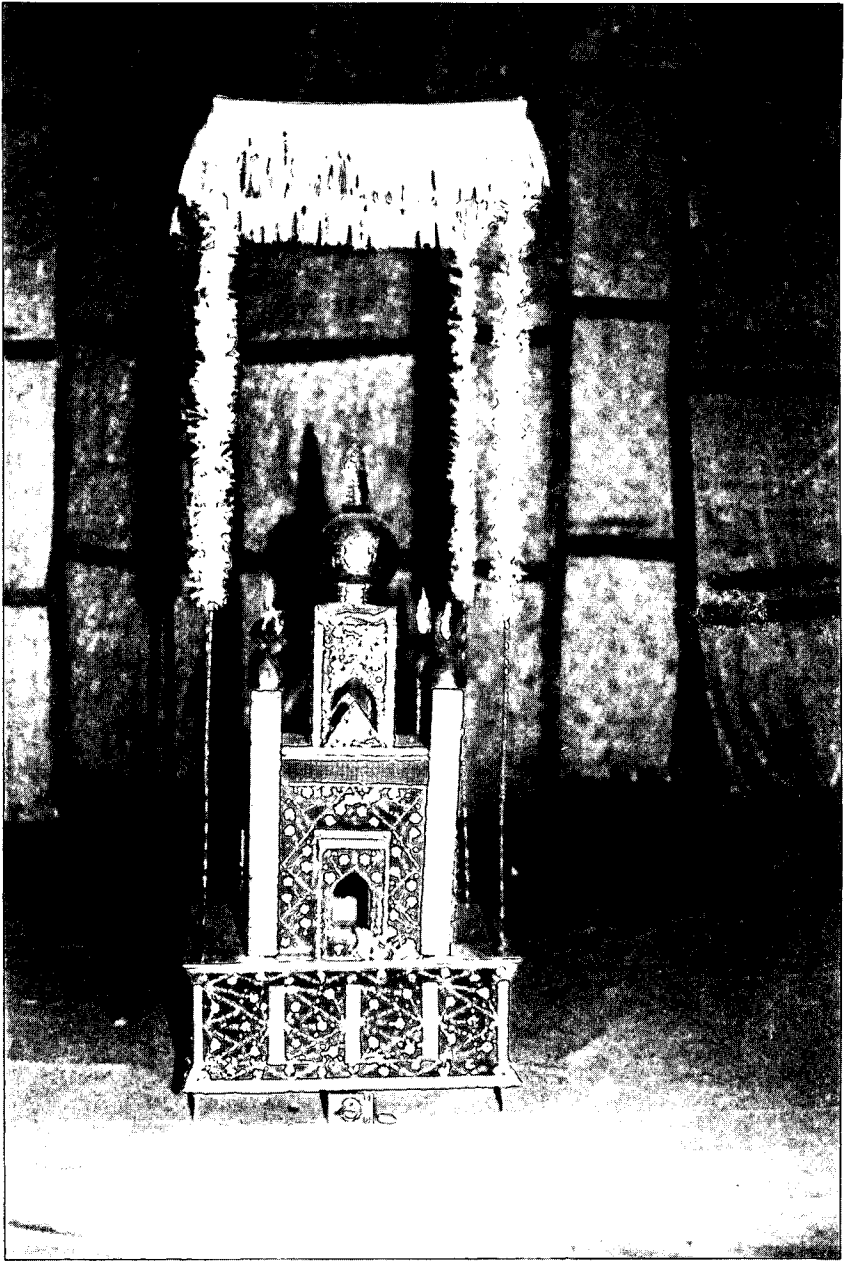
۳ - «تقریه» بزرگ که در مراسم عزاداری ماه محرم در دهلستان، هند حرکت داده می‌شود. در پس آن، مسجد جامع دیده می‌شود. بیشتر «تقریه»های هند شبیه به مساجد هندی‌ست. ولی این «تقریه» که شباهتی به ساختمان ندارد، حاصل تصویر هنرمند سازنده آن است.

ایتالیای جنوبی، اسپانیا و گواتمالا مقایسه کرد.

برای مثال در هند مذهب هندو و مراسم و جشنهای مربوط به آن تأثیر فراوانی بر مراسم محرم گذاشته است که یک نمونه آن عبارت است از در آب فرو کردن بنای «تعزیه» در خاتمه مراسم محرم. در واقع هندوستان منطقه پرباری برای تغییر در بسیاری از جوانب مراسم مربوط به محرم بوده است. موضوع قابل توجه مهم دیگر آن است که در هند شیعیان، سنیان و هندوها همگی در این مراسم محرم شرکت می‌کنند.

درباره اجرای مراسم محرم در کارائیب به این امر باید توجه کرد که از سال ۱۸۴۵ تا ۱۹۱۷ میلادی، عده زیادی هندی به‌عنوان کارگر روزمرد به کارائیب منتقل شدند و همین افراد بودند که مراسم محرم را با خود به این محل آوردند. در سال ۱۸۳۴، انگلیسی‌ها بردگانی را که در مزارع نیشکر در مستعمرات کارائیب خود داشتند، آزاد کردند. در آن زمان، یعنی قبل از وفور چغندر قند، در سطح تجارتي، شکر هنوز محصول بسیار پر ارزشی بود و تولید آن یکی از منابع مهم درآمد به حساب می‌آمد. از آن‌جا که بردگان قبلی کارکردن در مزارع نیشکر را — ولو به‌عنوان کارگر آزاد — هنوز بردگی به حساب می‌آوردند و برای کار به شهرها می‌رفتند، صاحبان مزارع برای جلوگیری از زیان مالی، تعداد زیادی کارگر حقوق بگیر از هند، به‌خصوص از ایالت اوتار پرادش، به کارائیب آوردند. مخارج سفر این کارگران به‌عده کارفرما بود و بعد از یک دوره پنج ساله کار با دریافت حقوق، یک بلیط برگشت به هند هم به آنها داده می‌شد. ولی اکثریت این کارگران پس از پایان قرارداد، در همان‌جا ماندند و با حفظ مذهب و فرهنگ خود تأثیر زیادی بر فرهنگ محلی گذاشتند. یکی از آثار فرهنگی که این هندیان با خود به کارائیب آوردند، برگزاری مراسم ماه محرم بود که کم‌کم بقیه ساکنان آن محل را نیز تحت تأثیر خویش قرار داد.

توضیح این موضوع را لازم می‌داند که قسمت بزرگی از منطقه‌ای که امروز به اسم اوتار پرادش در هند شناخته می‌شود، در قرن هیجدهم و نوزدهم استان اود (Oudh) (یا: آواد Avadh) نام داشت و تحت حکومت یک سلسله شیعه ایرانی اداره می‌شد که در سال ۱۷۰۷ از خراسان به هند مهاجرت کرده بودند. نوابها و سلاطین اود از مراسم و آیینهای شیعیان بسیار حمایت می‌کردند. از جمله مراسم ماه محرم در سراسر این منطقه اجرا می‌شد و سنیان و حتی هندوها هم در آن شرکت می‌کردند. پایتخت اود، یعنی شهر لکنهو Luchnow امروزه نیز پر است از بناهای چشمگیر مربوط به پیشوایان تشیع و به‌خصوص شهدای کربلا.^۱



۴ - «تمزیة» کوچک که در «امام‌باره» نواب آصف الدوله در لکنهو، هند قرار داده شده است. در پشت آن پارچه‌های عَلمها به چشم می‌خورد.

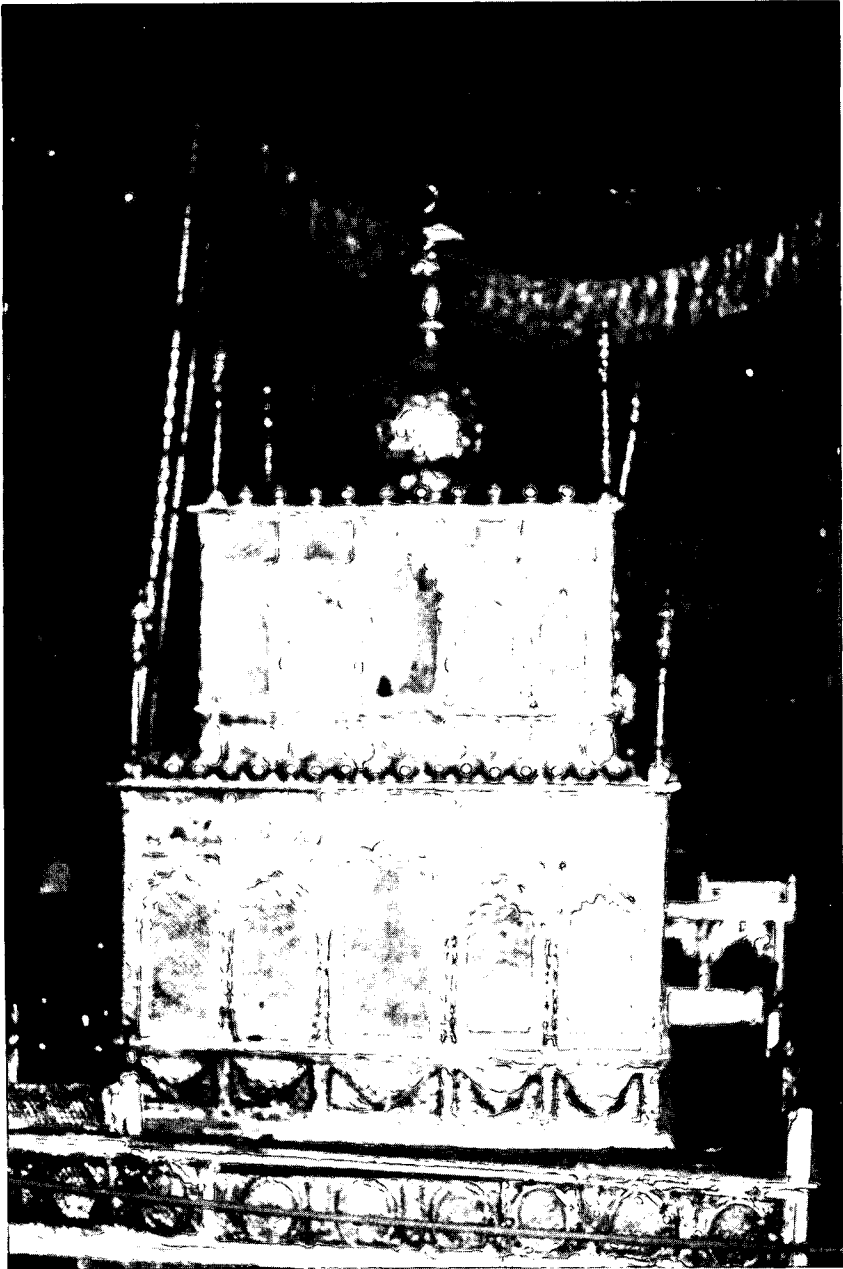
بعد از این که هندیها قدم به خاک کارائیب گذاشتند، مراسم ماه محرم که در کارائیب به نام هوسه (Hosay) نامیده می‌شود، در واقع به نشانه اتحاد بین این کارگران مهاجر و نوعی سرکشی علیه حکومت مستعمراتی تبدیل گردید^۳ و تا امروز، همین مراسم هندیهای جزیره ترینیداد واقع در کارائیب را با سرزمین اصلیشان یعنی هند مرتبط می‌سازد. این ارتباط ناشی از اختلاط مذاهب هندو و اسلام است. با وجود آن که این مراسم در ترینیداد با رسوم کرنول، مسیحی و آفریقایی مخلوط شده است چنان که بسیاری از کسانی که امروز «تجه» (tadjah = «تعزیه» در هند) می‌سازند، مسلمان نیستند بلکه پیرو مذاهب هندو یا مسیحی هستند و از انواع مختلف نژادها و رنگها نیز در بینشان دیده می‌شود. ذکر این موضوع لازم به نظر می‌رسد که به خصوص در گویان، انگلیس، «تجه» نشانه سرکشی کارگران مزارع نیشکر علیه اربابان انگلیسی تلقی گردید و در ترینیداد این طغیانها به مصیبتی منجر گردید:

در تاریخ ۳۰ اکتبر ۱۸۸۴ یکی از دردناک‌ترین وقایع تاریخی مربوط به هندیان جزیره ترینیداد در کارائیب انگلیس به وقوع پیوست. در این روز عده‌ای از شرکت کنندگان در مراسم محرم شیعیان که در این جزیره بیشتر به نام فستیوال «حسین» یا «هوسه» نامیده می‌شود هدف گلوله پلیس مستعمراتی که تحت حمایت یک جوخه سربازان انگلیسی بود قرار گرفتند. با در نظر گرفتن موارد مشابه در این جزیره، تعداد تلفات بسیار بود، چه لااقل شانزده نفر کشته و بیشتر از صد نفر زخمی شدند.

علت وقوع این حادثه را باید در ضمن عوامل مختلف اقتصادی، فرهنگی و سیاسی آن منطقه جستجو کرد.^۵

مراسم هوسه در کارائیب، به خصوص در ترینیداد تحت تأثیر بعضی از مراسم آفریقایی نیز قرار گرفته و هوسه نیز به نوبه خود بر کارناوال، که یکی از تماشایی‌ترین مراسم ترینیداد است تأثیر گذاشته و به همین جهت نیز معروف شده است.

به این ترتیب می‌بینیم که توسعه و تحول و تغییر شکل مراسم ماه محرم از اصل خود، تا شکل‌های امروزی آن در کارائیب نتیجه عوامل فرهنگی گوناگونی بوده که ابعاد مختلفی به این مراسم داده است. همانند سنتهای مسیحی و مراسم مربوط به مصلوب شدن مسیح، می‌بینیم که هر قدر از مرکز وقوع حادثه دورتر می‌شویم، صحنه‌های این مراسم مفصلتر می‌شود. جالب‌ترین جنبه تحول آیین محرم در ترینیداد آن است که این عزاداری با نوعی جشن پایان می‌یابد!



۵ - «ضریح» (= تمزیه) که از نقره ساخته شده، در «امام‌باره» شاه نجف در لکنه‌پور، هندبه نمایش گذاشته شده است. این گونه «تمزیه»‌ها که از فلزات گرانبها و نیمه‌گرانها ساخته می‌شود، در دسته‌های عزاداری حمل نمی‌گردد و تنها برای نمایش در «امام‌باره» است.

امروزه در ترینیداد برای مراسم محرم دو مرکز اصلی وجود دارد. یکی در شهر سن‌جیمز در شمال، و دیگری در منطقه سدروس در جنوب غربی جزیره. تفاوت‌های اصلی مراسم مذکور در این دو مرکز به شرح زیر است:

۱ - در سن‌جیمز، از هر چهار گروه برگزارکننده مراسم محرم سه گروهشان خانوادگی هستند در حالی که در جنوب، ارتباط خانوادگی بین افراد گروه‌های برگزار کننده کمتر است و تشکیل این گروه‌ها بیشتر بر اساس ارتباطات اجتماعی است. در سن‌جیمز، علاوه بر ساختن و گرداندن «تجه»، دو «ماه» بزرگ هم می‌سازند و آنها را در این مراسم حمل می‌کنند. این دو «ماه» نمایندگان حسن و حسین، امامان دوم و سوم شیعیان و دو نوه محمد، پیامبر اسلام هستند.

۲ - در شمال، قسمت اصلی مراسم، از جامعه مسلمانان گرفته شده است، به خصوص از مسلمانان شیعه (با این حال باید توجه داشت که در ترینیداد به طور کلی تفاوت بین فرقه‌ها تقریباً محو شده است). تنها استثناء در بین مسلمانان، کسانی هستند که به «جمعیت مسلمین» وابستگی دارند که سنّیانی متعصب هستند و خود را مدافع خالص ماندن اسلام و جدا بودن از دیگران می‌دانند. این گروه بسیار سیاسی است و مخالف مراسم محرم در ترینیداد نیز می‌باشد. در نتیجه، آنها که مراسم محرم را برگزار می‌کنند، به خصوص برگزارکنندگان مسلمان باید بسیار مراقب باشند که مورد انتقاد سایر برادران مسلمان عضو «جمعیت مسلمین» قرار نگیرند.

در جنوب تعداد مسلمانان بسیار کم است و مراسم ماه محرم اکثر توسط هندوها و مسیحیان برگزار می‌گردد. این امر تحول جدیدی نیست، بلکه به نظر می‌آید که سنت پابرجایی در آن قسمت از ترینیداد بوده است. اگرچه مراسم محرم در ترینیداد را باید به طور کلی یک نوع مراسم هندی دانست (و باز هم تأکید می‌کنم که این مراسم برای عزاداری نیست)، فستیوال منطقه سدروس در جنوب یکی از بهترین نمونه‌های ادغام فرهنگی است. خود مردم ترینیداد نیز این مراسم را یک فستیوال هندی می‌دانند.

۳ - جنبه دیگری را که باید در نظر داشت آن است که در شمال (سن‌جیمز)، مراسم هوسه بیشتر حالت یک فستیوال شهری را دارد، در حالی که این مراسم در سدروس جنبه روستایی دارد و بیشتر به طبیعت نزدیک است. ذکر این موضوع نیز لازم است که تمام دهات منطقه سدروس مزارع نیشکر و نارگیل هستند (یا بوده‌اند) و در کنار دریا قرار دارند.

در هر دو منطقه، هوسه تشکیل می‌شود از:

الف - ساختن مدلی از گنبد و بارگاه امام حسین که در واقع شبیه آن نیست بلکه تخیل هنرمند است از شکل گنبد و بارگاه اصلی (مثل نمونه‌های هندی). این نمونه همان‌طوری که گفتیم «تجه»^۶ نامیده می‌شود، گرچه این روزها کمتر این اسم را به کار می‌برند زیرا «هوسه» هم به مراسم اطلاق می‌گردد و هم به خود این نمونه گنبد و بارگاه.

ب - به‌علاوه، تجه کوچکتري هم ساخته می‌شود که مخصوص حسن، برادر حسین است. نکته عجیب در این مورد آن است که اکثریت شرکت کنندگان در مراسم معتقدند که حسن همراه حسین در کربلا کشته شده است در حالی که حسن دوازده سال زودتر از برادر خود از دنیا رفته و احتمالاً توسط همسرش مسموم شده است. معمولاً از حسن و حسین با اسم تثنیة عربی «حسینین» یاد می‌شود و در بسیاری از کشورهای مسلمان در طول محرم از حسن نیز یادبودی به عمل می‌آید، نزدیک شدن این دو برادر به هم در هند و ترینیداد ممکن است تحت تأثیر افسانه‌های هندی و داستان برادران توأمان (دوقلو) باشد.

ج - پرچمهایی می‌سازند و در مراسم مذکور حمل می‌کنند.

د - غذاهای مخصوصی تهیه می‌کنند،

ه - طبلهای تاسا و باس جدید می‌سازند، پوست طبلهای قدیمی را عوض می‌کنند

و طبل می‌نوازند.^۷

سابقاً ساختن تجه چهل روز طول می‌کشید ولی اکنون به علت کمبود نیروی کار و استفاده از روشها و مصالح جدیدتر (مانند استایروفوم) مدت زمان ساختن آن به مراتب کمتر شده است. در ضمن از سنتهای قدیمی در مورد رنگ و شکل و تزیینات آن هم بسیار دور شده‌اند. هم در شمال و هم در جنوب ترینیداد ارتفاع تجه محدود شده است به ۱۵/۵ فوت و این به علت ارتفاع سیمهای برق و تلفن در خیابانهاست. در هر دو منطقه، هر گروه «امام‌باره» (یا «عاشورخانه») = «حسینیه» در ایران^۸ سه نفر سردسته دارد که مسؤل برگزاری مراسم، کسب اجازه از پلیس و حفظ نظم و انتظامات جمعیت در طول اجرای مراسم هستند. همین‌طور افرادی تحت عناوین سرکارگر، کارگران سازنده و افراد مسؤل طبل و طبل‌نوازان فعالیت می‌کنند.

این مراسم در روز اول محرم آغاز می‌شود. آنها که مسؤل ساختن تجه هستند از خوردن گوشت، غذاهای سرخ شده، الکل و نزدیکی با زن پرهیز می‌کنند، در موقع کارکردن در امام‌باره کفشها را باید دریاورند، ورود به این منطقه اگرچه قاعدهٔ برای زنان

ممنوع است ولی در عمل اگر در حالت عادت ماهانه نباشند می‌توانند در آن کار کنند. کسانی که برای ساختن تبه کار می‌کنند به شرحی که ذکر شد باید پاک باشند. این دوره، سابقاً چهل روز طول می‌کشید. امروزه، اگرچه عده‌ای هنوز از نظر حفظ تقوا، اصل پاکی را از اول چهل روز رعایت می‌کنند، ولی اکثراً این دوره را از اول محرم شروع می‌نمایند.

در هر دو محل، خود مراسم تقریباً دارای شکل اصلی یکسانی است (گرچه چند فرق نسبتاً مهم هم وجود دارد). در سدروس، مراسم با روز پرچم آغاز می‌شود که روز هفتم محرم است. هر گروه برگزارکننده، «چوک» (chowk، کلمه‌ای هندی‌ست) مخصوص خود را دارد که عبارت است از یک فضای مربع شکل که در طول دوره سه روزه مراسم، محل مقدسی به‌شمار می‌آید. این چوک معمولاً نزدیک به کارگاهی‌ست که تبه در آن ساخته می‌شود.

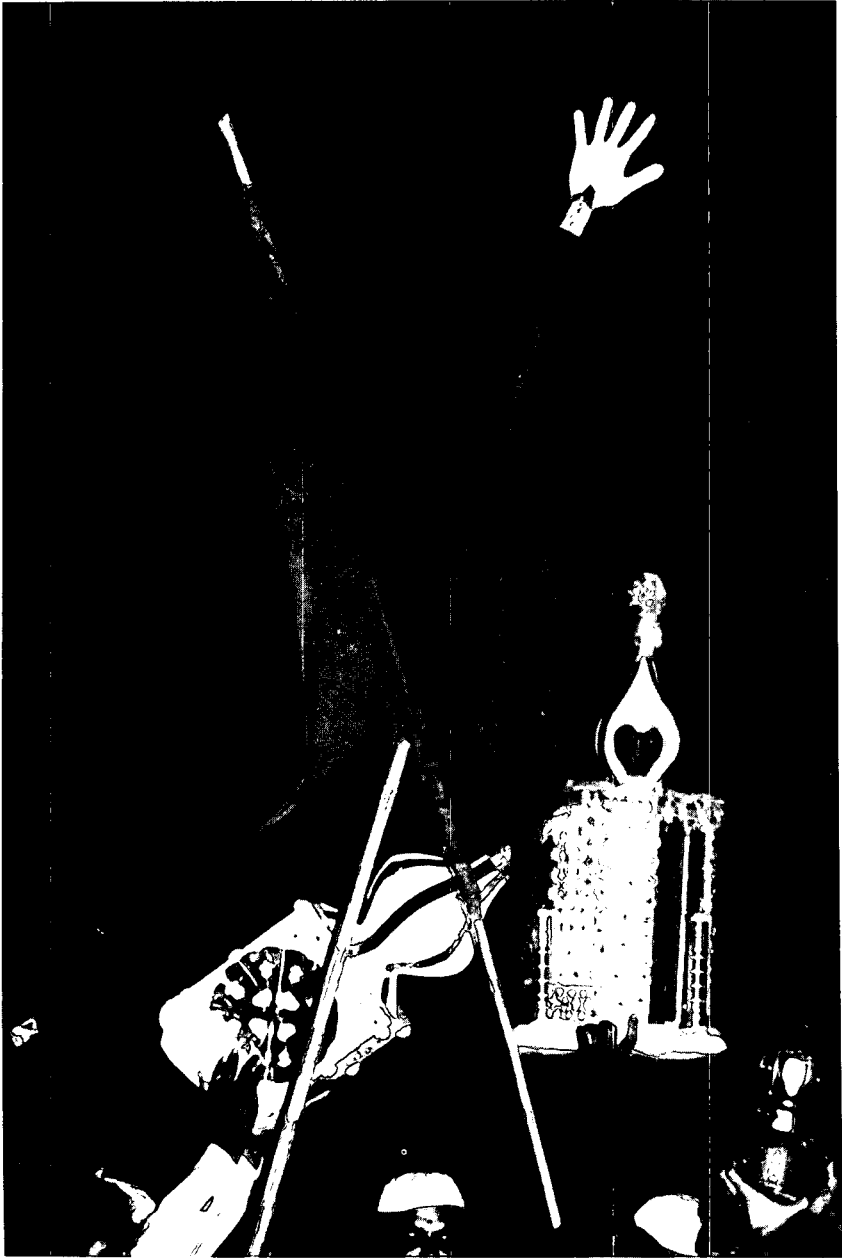
در روز پرچم، شخصی که به نام «مجاور» خوانده می‌شود، برای خواندن دعا به محل اجرای مراسم می‌آید، این کار باید قبل از ظهر انجام بشود. در حال حاضر در سدروس، «مجاور» آقای قاسم آیت‌الله است که سرچوخته پلیس هم هست. قبلاً پدر این شخص، «مجاور» منطقه سدروس بود تا این که چهار سال پیش بر اثر سکنه، توانایی خود را برای انجام این کار از دست داد. آقای آیت‌الله سنی‌ست و تحصیلات مذهبی خود را در مسجد سن‌جیمز به پایان رسانیده است.

در وسط چوک، گودالی‌ست با دو چراغ نفتی که نماینده و مظهر حسن و حسین هستند. در یک طرف گودال، یک عودسوز و یک لیوان شربت قرار دارد. «مجاور» مقداری عود به روی زغالها می‌ریزد و مراسم را به زبان عربی شروع می‌کند. خواندن دعا با صدای بلند و کوتاه در حدود یکی دو دقیقه ادامه دارد. این ادعیه معمولاً آیاتی از قرآن است و با سوره فاتحه، اولین سوره قرآن، شروع می‌شود. بعد از این که دعا خوانده شد پرچمهای قرمز و سبز در اطراف چوک نصب می‌شود. در سمت چپ، پرچمهای قرمز برای حسین گذاشته می‌شود و در سمت راست، پرچمهای سبز برای حسن. علت انتخاب این رنگها آن است که قرمز علامت خون است و سبز علامت سم. اکثر پرچمها قرمز رنگ هستند و بقیه به رنگ سبز (در سن‌جیمز در عمل از رنگهای مختلفی استفاده می‌شود). در سر چوب پرچمها «پنجه» های فلزی نصب می‌کنند.

طبله‌های تاسا و باس قبل از مراسم و هم در طول مراسم نواخته می‌شود. مردم هنگام شب در اطراف چوک جمع می‌شوند و «مجاور» برای خواندن دعا می‌آید. بعد از دعا،

دسته به راه می‌افتد. طلبها به صدا در می‌آیند و پرچمها که اکثراً توسط زنان حمل می‌گردد، از چوک حرکت داده می‌شود. در طول شب پنج نفر با سینه‌های مخصوصی، مخفیانه از محل اجرای مراسم خارج شده به سمت «کربلا» می‌روند. هر گروه کربلای خود را در کنار ساحل دارد. این نقاط محل‌های مخصوصی است که در طول سال از آنها به عنوان مکان مقدس حفاظت نمی‌شود. این کار، تنها مخصوص دوره برگزاری مراسم ماه محرم است. در محل این کربلاها، مشتی خاک از زمین برمی‌دارند و در دو پارچه سفید می‌پیچند و دور آن را نوار باریکی می‌بندند تا شبیه دو جنازه کوچک بشود که مطابق سنت مسلمانان برای دفن حاضر شده است. این دو بسته را روی سینی می‌گذارند و روی آن عطر می‌پاشند و در همین حال دعاهایی نیز خوانده می‌شود. بعد سینی روی سر شخص بلندقدی حمل می‌گردد و گروه‌های کوچک دوباره به دسته می‌پیوندند. در این موقع مرثیه‌هایی هم خوانده می‌شود. در آخر شب محتوی سینه‌ها را در گودال وسط چوک می‌گذارند.

روز بعد (روز هشتم محرم) مراسم «تجه کوچک» انجام می‌شود. این تجه، فقط در حدود دو یا سه فوت ارتفاع دارد. در حال حاضر، هم در سن جیمز و هم در سدروس آنها را از استایروفوم می‌سازند. این تجه در همان روز ساخته می‌شود و شب، آن را در چوک می‌گذارند. باز هم طبل زده می‌شود و «مجاور» وارد می‌گردد. در این جا نمونه‌های کوچک جنازه‌ها در یک «تربت» (مقبره) کوچک گذاشته می‌شود که آن را نیز به نوبه خود در تجه کوچک می‌گذارند. دو چراغ نفتی کوچک در گودال گذاشته می‌شود و «مجاور» کمی عطر به داخل و خارج تجه می‌پاشد. در همین موقع شاخه‌های عود را در جلوی گودال به زمین فرو می‌کنند و «مجاور» برای انجام وظایف خود به سایر کارگاهها می‌رود. تجه کوچک را روی سر مردی می‌گذارند و در حالی که یک نفر با فانوس از جلو حرکت می‌کند و عده‌ای هم طبل می‌نوازند تجه را هفت بار به جهت خلاف حرکت عقربه‌های ساعت دور چوک می‌گردانند. در این جا زنان و دختران جوان هم در حالی که پرچمهای زیبای زیادی در دست دارند به تجه می‌پیوندند. اوج هیجان شب موقعی است که تجه یک گروه با تجه گروه دیگری که از جهت مخالف می‌آید ملاقات و همدیگر را لمس می‌کنند. این برخورد دو تجه به یکدیگر نشانه بوسیدن دو برادر یعنی حسن و حسین است (تصویر ۶). در این مراسم هزاران نفر شرکت می‌کنند و بسیاری از تماشاگران هم در طبل زدن همکاری می‌نمایند. هیجان مردم در انتظار شب بعد زیاد می‌شود که عبارت است از شب «تجه بزرگ». تا حدود ساعت ۱۱ شب تمام تجه‌های



۶ - دو «تجه» کوچک، نمایشگر مقبره امام حسن، در مراسم روز هشتم ماه محرم در ترینیداد. حساس‌ترین لحظه اجرای مراسم آن است که دو «تجه» یکدیگر را می‌بوسند (سِدروس، ۱۹۹۲ م. عکاس: ب. چلکوفسکی).

کوچک کم کم به چوکهای خود برگشته‌اند و تا نیمه شب «مجاور»، تربت را برداشته و در گودال چوک می‌گذارند.

بعد از نیمه شب پنج نفر به‌طور مخفیانه تبه کوچک را (که اکنون خالی‌ست و به زبان محلی «مرده» گفته می‌شود) از چوک بر می‌دارند و به سمت دریا می‌روند. هیچ کس، حتی کسانی که در کارگاه هستند نباید این را ببینند. در کنار ساحل، «مجاور» دعای کوتاهی می‌خواند و یکی از مردان، تبه کوچک را به داخل آب می‌برد و رها می‌کند، در حالی که بقیه پشت به آب ایستاده‌اند. سپس این گروه در سکوت مطلق بر می‌گردند. کسی از اهل محل، اهمیت این قسمت خاص از مراسم را درست نمی‌داند، ولی من گمان می‌کنم این قسمت مربوط است به این موضوع که در شب تاسوعا امام حسین دستور داد چراغهای اردویش را خاموش کنند تا کسانی که از کشته‌شدن به همراه او در جنگ می‌ترسیدند، بتوانند بدون خجالت در تاریکی از اردو بروند.

در حدود ساعت شش بعد از ظهر روز تاسوعا یک دیوار متحرک کارگاه (= امام‌باره) برداشته می‌شود و پایه و قسمت اصلی تبه به داخل حیاط برده می‌شود و در آنجا «تاجگذاری» انجام می‌گردد (قسمت بالای آن که معمولاً به شکل گنبد است روی تبه گذاشته می‌شود). در حالی که قسمت بالا از روی نردبان نصب می‌گردد، صدای طبل هم مرتب به گوش می‌رسد و بالاخره آخرین کارهای تزیینی تبه انجام می‌شود.

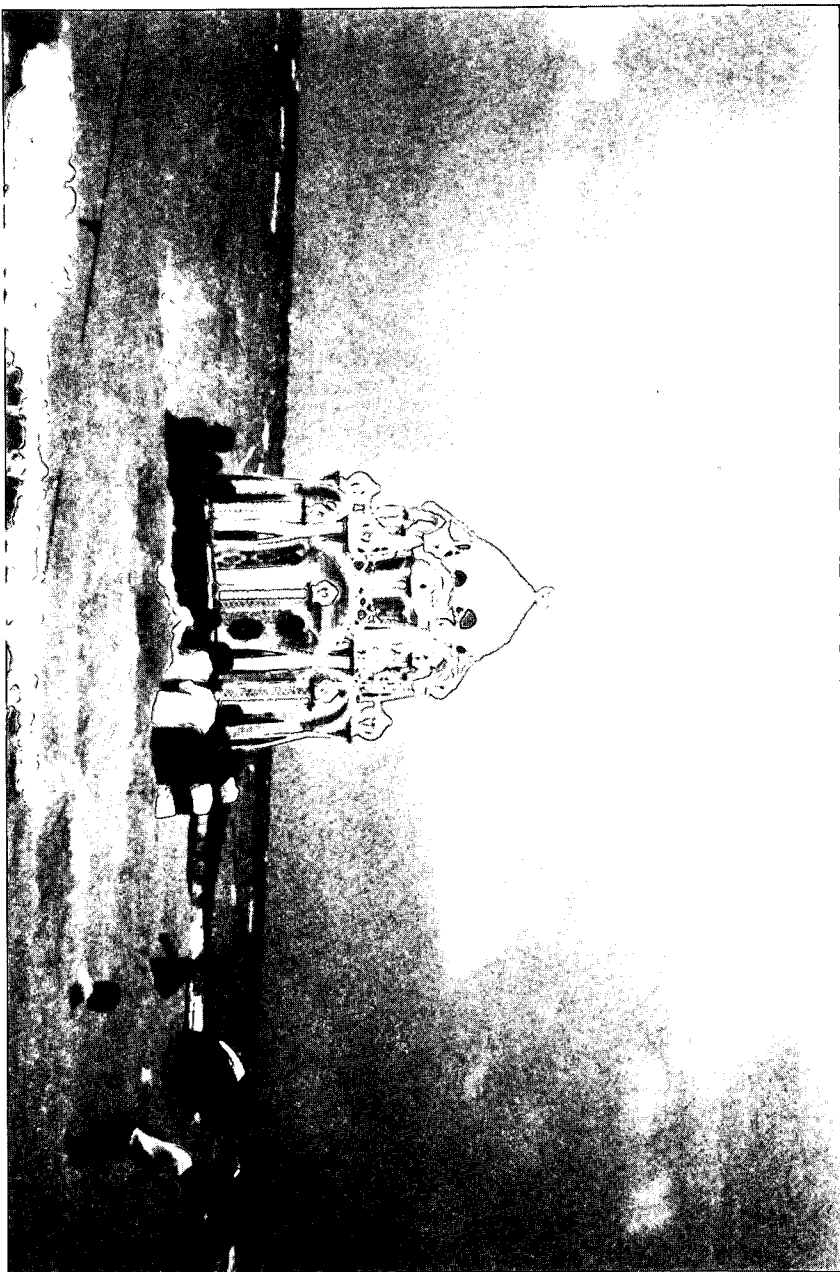
بعداً تبه را روی چرخ می‌گذارند تا بتوان آن را در «دسته» حرکت داد. در این موقع اطراف پایه را با پارچه سفید پوشانده‌اند و دو پرچم، یکی به رنگ قرمز یکی به رنگ سبز که بر سرشان «پنجه»، تقریباً با زاویه ۴۵ درجه، نصب شده است در قسمت جلوی تبه قرار می‌دهند. در حالی که طبل نواخته می‌شود دوازده مرد، تبه را روی شانه‌هایشان به چوک می‌برند و هفت بار چوک را در جهت خلاف عقربه‌های ساعت طواف می‌کنند (بدون شک تحت تأثیر روش طواف کعبه در هنگام مراسم حج). بالاخره تبه را در چوک می‌گذارند، «مجاور» دعا می‌خواند و داخل تبه را عطر می‌پاشد (یک منفذ کوچک برای تربت وجود دارد که از داخل گودال برداشته شده و اکنون درون تبه قرار دارد). بعد، بیرون تبه را عطر می‌پاشد و بالاخره سر کارگر به روی تمام شرکت‌کنندگان عطر می‌پاشد و همه چیز و همه کس را معطر می‌سازد.

در این موقع شیرینیهایی به نام حلوا و ملیدا پخش می‌شود. تبه را در چوک می‌گذارند و تمام کسانی که در ساختن آن همکاری داشته‌اند برای صرف غذا دعوت می‌شوند. این، اولین غذای گوشت‌دار است که در داخل کارگاه صرف می‌شود زیرا این

محل بعد از خارج کردن تَجهٔ بزرگ دیگر حالت تقدّس خود را از دست داده است. در حدود ساعت ۹ شب مراسم شروع می‌شود. تَجه را دوباره در حالی که طبل نوازان در جلوی آن و پرچم‌دارها در عقب آن حرکت می‌کنند، دور چوک طواف می‌دهند و سپس روی چرخ می‌گذارند. سپس تَجه‌های دسته‌های مختلف یکی پس از دیگری به حرکت در می‌آیند. تعداد شرکت‌کنندگان در این مراسم بسیار زیاد است و هیجان آنها حالت کارناوال را به یاد می‌آورد. تماشاچیان به صدای بلند شکل و تزیینات تَجه‌ها را تحسین می‌کنند و از دیدن دختران جوان و خوش‌لباسی که در عقب دسته حرکت می‌کنند لذت می‌برند. تماشاچیان به راحتی و به وضوح در مورد رقابت دسته‌های مختلف در ساختن بهترین تَجه اظهار نظر می‌کنند (این تَجه‌ها تا این موقع از نظرها مخفی بوده است). بین طبل نوازان هم رقابت و مسابقه هست، ولی با این وجود نه قضاوتی وجود دارد نه جایزه‌ای به کسی داده می‌شود. اوج مراسم ساعت ۱۱ شب است که تَجه‌ها یکدیگر را می‌بوسند. در این موقع کنترل کردن جمعیت بسیار مشکل می‌شود و اکثر بنا به رسوم ترینیداد، بیشتر به حال و هوای کارناوالی موضوع توجه دارند.

در این هنگام مقدار نوشیدن رم و آبجو بین تماشاگران بیشتر و بیشتر می‌شود و صدای طبلها هم مرتباً اوج می‌گیرد. بین ساعت دو و سه بعد از نیمشب (روز عاشورا)، «مجاور» تربت داخل تَجه‌ها را یک‌به‌یک برمی‌دارد و محتویات آن را در کربلای محلی در کنار ساحل دفن می‌کند. بنا به روایات محلی، تَجه در این موقع «مُرده» است. سپس تَجه به حیاط کمپ مربوطه (نه به چوک) برده می‌شود و تا صبح همان‌جا می‌ماند. بعد از استراحتی، دوباره تَجه‌ها را حرکت می‌دهند ولی این بار دیگر برنامهٔ خاصی وجود ندارد و جمعیت هم هنوز مشغول نوشیدن آبجو و رم هستند. «مجاور»، دعای کوتاهی می‌خواند، مرثیهٔ وداع خوانده می‌شود و بالاخره وقتی که آفتاب دارد غروب می‌کند، مردان، تَجه را روی شانه به دریا می‌برند و آن را در دریاها رها می‌سازند (تصویر ۷). ابتدا تَجه روی آب شناور می‌ماند ولی بزودی موجها آن را سرنگون می‌کنند و با تاریک شدن هوا مردان آن را به سمت شرق می‌رانند.

روز بعد وقتی تَجه، یا قسمتهایی از آن دوباره توسط امواج به ساحل برگردانیده می‌شود، افراد کارگاهها تکه‌های آن را جمع‌آوری و دفن می‌کنند. بعضی از تکه‌ها مانند پایه را برای استفادهٔ مجدد به کارگاه می‌برند. به این ترتیب حاصل روزها کار و خلاقیت هنرمندان و کارگران ظرف بیست و چهار ساعت بعد از تکمیل توسط خود سازندگانش نابود می‌گردد. این، معمولاً لحظهٔ غم‌انگیز و بدون شک دردناکی است و به این علت



۷ - «دبچه» بزرگ نندابینگر گنبد و بارگاه امام حسین، در مراسم شب عاشورا در تربیت‌یاد، «دبچه» را در روز عاشورا، و در حالی که خورشید در حال غروب کردن است، در دریا غرق می‌سازند (سیدروس، ۱۳۹۲م. عکاس: پ. جاکوفسکی).

چشمهای اشک آلود فراوانی در بین جمعیت دیده می‌شود. با وجود آن که معنای اصلی مراسم ماه محرم در کارائیب از بین رفته، ولی لحظات آخر آن شروع غم‌انگیزش را به یاد می‌آورد و جمعیت نیز به‌طور ناخود آگاه عکس‌العمل درست و موقرانه نشان می‌دهند. سال بعد توجه‌های جدیدی ساخته می‌شود که بعد از عمر کوتاهشان، دور از دشت کربلا، به امواج دریای کارائیب سپرده می‌شود.

مطالعات شرقی، مرکز هاگوب کوریکیان، دانشگاه نیویورک

زیرنویسها:

۱ - تعزیه، نوعی نمایش در ایران است. رجوع فرمایید به کتاب *Taziyyeh: Ritual and Drama in Iran* نوشتهٔ پیتر چلکوفسکی، نیویورک ۱۹۷۹. درهند افسانه‌ای هست که می‌گوید تعزیه توسط تیمور لنگ به آن‌جا برده شده است. طبق این روایت، تیمور به امام حسین بسیار معتقد بوده است و به‌همین دلیل دستور داده بود نمونه کوچکی از مقبره حسین ساخته شود. این نمونه هر جا که تیمور می‌رفت همراه او بود.

۲ - J.R.I. Cole, *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq*, University of California Press, 1988.

Veena Talwar Oldenberq, *The Making of Colonial Lucknow 1856-1877*, Princeton University Press, 1988.

Rosie Llewellyn-Jones, *A Fatal Friendship: The Nawabs, the British and the City of Lucknow*, Oxford University Press, Delhi, 1985.

۳ - «هوسه» (Hosay) از کلمه «حسین» گرفته شده که گاهی به شکل Hosayin هم نوشته می‌شود.

۴ - «تعزیه» که از لغت عربی «عزا» گرفته شده بعد از تغییرات فوتبیلیکی از زبان اردو به زبان هندی رفته و تبدیل به «تجه» شده است. امروزه گاهی «تجه» را «هوسه» هم می‌نامند یعنی مراسم و شیء مربوط به آن هر دو یک اسم پیدا کرده‌اند.

Kelvin Singh, *Bloodstained Tombs: The Muharram Massacre 1884*
Macmillan, 1988, p.1

۶ - به‌منظور وضوح مطلب در این مقاله به شیء ساخته شده «تجه» و به خود مراسم «هوسه» گفته می‌شود.

۷ - بدنهٔ طبل تاسا از جنس سرامیک است، شکل مخروطی دارد، روی آن با پوست بز پوشانده شده و با دو چوب نواخته می‌شود. قطر متوسط روی طبل در حدود ۲۵/۱ فوت است. طبلهای باس را از کندهٔ خالی شدهٔ درخت می‌سازند و سر و ته آنها را با پوست بز می‌پوشانند. این طبلها معمولاً سه فوت ارتفاع و دو فوت قطر دارند. بسیاری از این طبلها را باید هر سال پوست نو بیندازند چون پوست قبلی به علت ضربه‌های شدید، رطوبت، و تغییر درجهٔ حرارت پاره می‌شود.

۸ - «امام‌باره» در ترینیداد اطاقک مسقفی‌ست که سه دیوار ثابت و یک دیوار متحرک دارد تا بتوان قطعات «تجه» را به راحتی از طرف دیوار متحرک از آن خارج کرد و در بیرون امام‌باره آنها روی هم نصب نمود.

۹ - «مجاور»: «... کسی که در مکانی مقدس مانند مکه، مدینه، نجف و کربلا اقامت گزیند...» به نقل از فرهنگ فارسی معین.

۱۰ - معنای سمبلیک «پنججه» پنج عضو خانوادهٔ مقدس محمد، پیامبر اسلام است، یعنی محمد، دخترش فاطمه، پسر عمو و دامادش علی، و دو نوه‌اش، حسن و حسین.

در مدار نظامی (۴)

مقلدان خسرو و شیرین نظامی

تقدیم به استاد نظامی‌شناسان
دکتر محمد جعفر محبوب

داستان خسرو و شیرین را نظامی نیافریده است و چنان که خود او گفته است و می‌دانیم که وی هسته این داستان، که به اشاره و اجمال در تواریخ قدیم هم ذکر شده است از قبیل تاریخ بلعمی و غرر اخبار ملوک الفرس ثعالبی و مجمل التواریخ والقصص^۱ از شاهنامه برگرفته است و آن‌جا که می‌گوید:

حکیمی کان حکایت شرح کرده است حدیث عشق ایشان طرح کرده است...
نگفتم هرچه دانا گفت از آغاز که فرخ نیست گفتن گفته را باز؟
مرادش از «حکیم» و «دانا» فردوسی‌ست. علاوه بر این همه، گویا روایت مشروح‌تری از این داستان، احتمالاً به کیفیت افسانه‌های باستانی، در ایالت اران و شاید نواحی نزدیک به آن رایج بوده است. نظامی به این منبع ناشناخته و گمنام اشاره کرده است و می‌گوید:

و زو شیرین‌تر الحق داستان نیست	حدیث خسرو و شیرین نهان نیست
عروسش در وقایت شهر بند است	اگرچه داستانی دل‌پسند است
که در بردع سوادش بود موقوف	بیاضش در گزارش هست معروف
مرا بر شقه این شغل بستند ^۲	کهنسالان این کشور که هستند

شاعر دیگری که الهام‌بخش و سرمشق نظامی بوده است، فخرالدین اسعد گرگانی است که نظامی نه تنها وزن هزج مسدّس مقصور یا محذوف، بلکه تعدادی از حوادث داستان را از ویس و رامین او اقتباس کرده است. حاجت به ذکر نیست که به رغم این اقتباسات، نظامی چنان شاهکار ناب شاعرانه‌ای آفریده است که نه پیش از او و نه در قرنهای دراز پس از او، هیچ گوینده‌ای اثری بدان پایه از فصاحت و خیال‌انگیزی و جمال‌نساخته بوده و نساخته است. شاعرانی که به تقلید خسرو و شیرین نظامی پرداخته و نظیره‌ای برای آن ساخته‌اند، نیروی خیال و قریحه سخنوری خود را در بوتۀ آزمایشی طاقت‌فرسا نهاده‌اند و به‌جز امیر خسرو دهلوی — و او نیز فقط تا حدّی — دیگران توفیقی نیافته و عرض خود برده‌اند.

مقلدان خسرو و شیرین را می‌توان به سه گروه متمایز تقسیم کرد:

گروه اول، شاعرانی که وزن هزج مسدّس مقصور یا محذوف را از نظامی گرفته‌اند و غالباً سرآغازی و بندهایی مقدماتی شبیه به آنچه در مثنوی نظامی هست پرداخته و برای هماهنگ ساختن صور و تمثیلات شاعرانه خود با کار آن استاد نیز کوششی کرده‌اند، ولی به‌جای داستان خسرو و شیرین به حکایاتی موهوم که به قصه‌های کودکان بیشتر شبیه است رو آورده‌اند. سنجش این منظومه‌ها با کار نظامی البته بیهوده و غیر ضروری است.^۴

گروه دوم، شاعرانی که به‌جای افسانۀ خسرو و شیرین یا هر افسانۀ عاشقانه دیگری، حکایتی مذهبی یا عرفانی را موضوع شعر خود کرده‌اند، در همان وزن هزج مسدّس، و هدفشان از این نظیره‌سازی پر کردن جای خالی خسرو و شیرین در خمسه خویش بوده است و در عین حال سرودن تمثیلی عارفانه. شاعر بزرگ قرن نهم هجری جامی نماینده ممتاز این دسته است.

گروه سوم کسانی هستند که علاوه بر ضوابط ظاهری شعر، ماده داستان را هم از نظامی گرفته و همان افسانۀ خسرو و شیرین را با دخل و تصرفاتی چند از نو سروده‌اند.

هر یک از این سه گروه را باید در گفتاری جداگانه معرفی و بررسی نمود. بنده در این گفتار به‌سنجشی کوتاه میان کار نظامی با چهارتن از سراینندگان دسته اخیر می‌پردازم، دو تن را سریع و گذرا و دو تن را با دقتی بیشتر. اما مایلم که نخست نظر خود را مجملأ درباره بزرگترین نماینده گروه دوم مولانا عبدالرحمن جامی که حکایت مذهبی یوسف و زلیخا را جانشین خسرو و شیرین کرده است بگویم و سپس به موضوع

اصلی این گفتار بردازم.

جامی البته از اجل شاعران بزرگ ماست، ولی نمی‌بایست به استاد بزرگی که سیصد سال پیش از او می‌زیسته و بسیار شاعران، از جمله خود جامی، برای رسیدن به او به تکاپو و تقلا افتاده‌اند، بتازد و اثر او را دروغی به صنعت آراسته که چراغ وی از آن فروغی نمی‌گیرد بخواند.^۵

در این که جامی مثنوی یوسف و زلیخا را به تقلید از خسرو و شیرین ساخته است البته تردیدی نیست. این وابستگی جامی به نظامی از همان بیت نخستین یوسف و زلیخا، که در برابر بیت نظامی:

خداوندا در توفیق بگشای نظامی را ره تحقیق بنمای
می‌گوید:

الهی غنچه امید بگشای گلی از روضه جاوید بنمای^۶
تا پیش از شروع قصه بند به بند صریحاً ادامه می‌یابد و مثل این است که جامی منظومه نظامی را در برابر نهاده بوده و در هر بند از او استقبال کرده است. علاوه بر این جامی به منظور ایجاد تشابهی هرچه بیشتر به افسانه خسرو و شیرین، کوشیده است تا در قصه یوسف و زلیخا وجوه مشترکی میان دو داستان بیابد یا خود بسازد. افسانه خسرو و شیرین از آغاز تا انجام، به‌رغم دیدارهای دو دل‌داده و مجالس نشاط و باده‌خواری، حدیث جدایی و کشاکش میان آنهاست. غرور و عفت شیرین در تعارض با میل هوسرانی و قدرت پادشاهی خسرو، تنش دردناک و پر التهابی به جریان داستان بخشیده است. این درد جدایی و اشتیاق قصه یوسف و زلیخا را نیز در بر گرفته است با این تفاوت که جامی به حکم مقید بودن به گزارش قرآن مجید از یوسف عنصر عفتی ساخته است که درست برخلاف خسرو پرویز در بند رنگ و بوی معشوقه زمینی نیست و یکسره دل به معبود ابدی سپرده است. و این حال ادامه می‌یابد تا وقتی که عزیز مصر، شوهر زلیخا، در می‌گذرد و یوسف جوانی و زیبایی و بینایی چشمان را به دعا به زلیخا باز می‌گرداند، و این بار خود اوست که اسیر چنبر عشق می‌شود و با زلیخا پیوند زفاف می‌بندد. شباهت دیگر میان دو اثر در کیفیت مرگ زلیخا و شیرین است. زلیخا پس از وفات یوسف و چندین روز مویه و بیهوشی پیایی، دو چشم خود را می‌کند و بر خاک یوسف افتاده جان می‌سپارد. و این همان فرجام زندگی شیرین است:

به چشمان خود انگشتان درآورد دو نرگس را ز نرگسدان برآورد
به خاک وی فکند از کاسه سر که نرگس کاشتن در خاک بهتر...

چو آن مسکین ز تابوتش جدا ماند دو بادام سیه بر خاک افشاند
به خاکش روی خون آلود بنهاد به مسکینی زمین بوسید و جان داد^۲

بحث در ارزش ادبی یوسف و زلیخا ی جامی بیرون از وظیفه این گفتار است. اما در مقایسه آن با مثنوی استاد گنجوی از ذکر چند نکته ولو به اجمال گزیری نیست.

داستان خسرو و شیرین نظامی حکایت مهرورزی بی دروغ دو فرد آدمی است با همه جاذبه‌های جنسی و لذت وصل و ستایش زیبایی و حالات عشق، که همگی طبیعی است، همه انسانها آن را تجربه کرده‌اند و عارفان و اولیاء و پیمبران هم از کشش آن برکنار نمانده‌اند. از این رو شعر نظامی امروز همان قدر دل‌انگیز و تازه است که هشتصد سال پیش بوده است، و جوهر آن یعنی عشق ساده طبیعی امروز هم الهام‌بخش شاعران و خمیرمایه داستانها در همه زبانهاست. اما گذشت روزگار شعر جامی را با وجودی که سیصد سال دیرتر سروده شده، کهنه کرده است. قصه او برای خواننده جهان امروز کششی ندارد که سهل است، رؤیایی و مجعول هم هست چرا که ترکیبی است ناهنجار از عشقی آسمانی در ابتدای کتاب و تبدیل آن به عشقی جنسی زمینی در خاتمه آن. غرض البته نفی وجود عشقهای معنوی و عرفانی نیست، خاصه اگر ریشه آن در کتابی آسمانی باشد. کشتگان و شیفتگان راه خدا همیشه بوده‌اند و خواهند بود، و عالم از ناله آنها خالی مباد، ولی جاذبه محبت آنها جاذبه جنسی که زلیخا را شیفته یوسف می‌کند نبوده است، و این عجبت که در شعر جامی سرانجام یوسف ربانی است که به دام تن می‌افتد. ترکیب ناپسند این دو که پایان شعر جامی را مبدل به حدیث کامجوییهای دو عاشق حرمان کشیده ساخته است مثنوی جامی را فاقد جوهری اصیل و پیامی پایدار می‌کند، خواه الهی و خواه انسانی. با وجود این اگر سیر حوادث این حکایت در جهت مخالف بود یعنی شادکامی جنسی در بهار جوانی یوسف و زلیخا فوران می‌کرد و با رسیدن خزان عمر تحولی عرفانی می‌یافت و به جاذبه غیب روحانی می‌انجامید، داستان نه تنها طبیعی و تا حدی منطقی جلوه می‌کرد بلکه در سنجش با داستان خسرو و شیرین شاید از گونه‌ای برتری فکری هم برخوردار می‌گشت. اما عیب کار در این است که جامی، احتمالاً برای رقابت با نظامی، درست راه وارونه را پیموده و یوسف را به خاتمه‌ای دچار کرده است که نقطه مقابل عاقبت مطلوب اولیاء و انبیاست.

ماجرا چنین است که زلیخا پس از آن که عمری در ناکامی و حسرت گذرانده و پیر و نایبنا شده است بر اثر دعای یوسف مبدل به دختر باکره چهارده ساله‌ای می‌شود و یوسف او را نکاح می‌کند. باید دانست که این حکایت بر ساخته جامی نیست و او آن

را از تفاسیری که بر سوره یوسف نوشته بوده‌اند اقتباس کرده و تنها در جزئیات آن تغییراتی وارد آورده است.^۸ شاعران عارف مسلکی که قصد قصه‌سرایی و رقابت با نظامی نداشته‌اند گهگاه نکته‌ای از این «احسن القصص» را به‌عنوان شاهد داخل در مباحث صرفاً عرفانی نموده‌اند و شاخ و برگهای اوصاف شهوانی را از آن زده‌اند. ولی شعر جامی از آن دست نیست و صریحاً تقلیدی از کار نظامی‌ست، نه از الهی‌نامه عطار و مثنوی معنوی مولانا رومی. جامی شب زفاف یوسف و زلیخا را با همان دقت و وصف می‌کند که نظامی شبهای وصل را جا به‌جا در آثار خود وصف نموده است. گویی جامی از وسوسه وصف‌العیش نصف‌العیش در امان نمانده و قدرت سخن خود را در ارائه آن صحنه‌ها به‌کار برده است. از این رو یوسف و زلیخای جامی نه کاملاً مذهبی و عارفانه است و نه تماماً زمینی و انسانی.

جامی یک بار در اوائل کتاب مدعی شده است که «کهن شد دولت شیرین و خسرو»،^۹ از این رو

چو طوطی طبع را سازم شکرخا	ز حسن یوسف و عشق زلیخا
خدا از قصه‌ها چون احسنش خواند	به‌احسن وجه از آن خواهم سخن راند
چو باشد شاهد آن وحی منزل	نباشد کذب را امکان مدخل
سپس در چند بیت به تلویح بر نظامی خرده می‌گیرد که قلم را به دروغ آلوده است:	
به‌صنعت گر بیارایی دروغی	نگیرد زان چراغ او فروغی
چرا دوزی به قد زشت دیا	چو از دیا نگردد زشت زیبا
ز دیا زشت زیبایی نیابد	ولی دیا سوی زشتی شتابد
چو گلگونه به‌روی تیره مالی	نبیند دیده زان تیره حالی ^{۱۰}

اگر این نکته‌گیری جامی درست است و طعنه او بر نظامی در حساب هنر و خرد محملی دارد و شاعر نباید قلم را به خدمت قصه‌های دروغین بگمارد، پس چرا جامی خود داستان یوسف و زلیخارا به آن دروغ آشکار که فقط به یاری معجزه و خوابهای نامعقول و رفتاری ریایی میسر شده است وصله می‌زند، با وجودی که اثری از آن در کلام‌الله مجید نیست؟ داستان نظامی همان اندازه صادقانه انسانی‌ست که منطق الطیر و مصیبت‌نامه عطار صادقانه و عارفانه است، در حالی که مثنوی جامی ترکیبی ناجور و مصداق کوسه و ریش‌پهن است.

نکته دیگر این که اگر جامی معتقد است که کهنگی رونق داستان خسرو و شیرین را زائل کرده است چرا خود او به داستان سامی کهنتری روی آورده که در زبان فارسی

نیز پیش از او هم به شعر و هم به نثر ساخته و پرداخته شده بوده است؟ دربارهٔ مثنوی جامی از دید هنر شاعری هم باید گفت که با وجود ظرافت و فصاحت بسیار از پاره‌ای عیوب هم عاری نیست. از آن جمله اطنابهای ممل است و استغراق نابجا در وصف دقایق اندام کنیزانی که شب‌هنگام بدن خود را به یوسف عرضه می‌دارند و نیز این تصنع ریاآلود که او آنها را به معبود حقیقی می‌خواند و

یکایک را شهادت کرد تلقین دهان جمله شد زان شهید شیرین^{۱۲}
و نیز این که از یوسف «فرزند بل فرزند فرزند»^{۱۳} در وجود می‌آورد و کار آن مرد خدا را در پیرانه‌سر به جایی می‌رساند که این بار او دامن زلیخا را پاره می‌کند:

چنان زد راه دل آن دلفریبش	که یک ساعت نماند از وی شکیبش...
ز بس کشت طرب را آب دادی	به آبش دم به دم حاجت فتادی...
شبی از چنگ یوسف شد گریزان	خلاصی جست از او افتان و خیزان
چو زد دست از قفا در دامن او	ز دستش چاک شد پیراهن او
زلیخا گفت اگر من بر تن تو	دریدم پیش از این پیراهن تو
تو هم پیراهنم اکنون دریدی	به پاداش گناه من رسیدی
در این کار از تفاوت بی‌هراسیم	به پیراهن دری رأساً به‌راسیم ^{۱۴}

و اما شاعرانی که نظیرهٔ داستان خسرو و شیرین را ساخته‌اند بسیارند و اکثراً از قرن نهم به بعد و ساکن هندوستان بوده‌اند. بررسی آثار بیشتر این شاعران نیازمند مقالاتی دیگر است. از آن جمله‌اند اشرف مراغه‌ای (م. ۸۶۴ هـ. ق). منظومهٔ خسرو و شیرین او در حدود نه هزار بیت متوسط و نازل است که دست کم هفت هزار بیت آن زائد و یکسره پرگوییهای جانفرساست.^{۱۵} یک قرن پس از او آتشی قندهاری است که مقیم دربار بابرشاه تیموری بوده مثنوی گل‌رنگین را در شرح حکایت خسرو و شیرین ساخته است. از این شاعر و اثر او جز در منتخب التواریخ بداوئی، و آن هم به اختصار و بدون ذکر این مثنوی، در هیچ منبعی یاد نشده است.^{۱۶} گل‌رنگین تقریباً نیمی از داستان خسرو و شیرین را در ۴۳۰۰ بیت شامل است و از آن فقط یک دستنویس در هندوستان هست، ولی باقی داستان یا سروده نشده یا نسخهٔ آن هنوز به دست نیامده است. شعر آتشی دارای همان عیب پرگوییها و ضجه‌های پایان‌ناپذیر کتاب اشرف مراغه‌ای است به اضافهٔ مبلغ زیادی تعبیرات و تشبیهات بارد و اصطلاحات محلی که وی هرکدام را دهها بار تکرار نموده است. کار شاعرانی از قبیل اشرف مراغه‌ای و آتشی قندهاری شایستهٔ ذکر در ساحت

والای نظامی نیست و بهتر است که فرصت محدود در کار معرفی و نقد کوتاهی از دو اثر امیر خسرو دهلوی و هاتفی خواهرزاده جامی بشود.

در بحث نظامی و مقلدان او باید مؤکداً نخستین امتیاز بزرگ او را که فضل تقدم است در نظر داشت. قدرت ابداع خمسه و ابتکار سرودن خسرو و شیرین به صورت یک شاهکار جاویدان مزیّت نیست که بتوان ناگفته گذاشت. درست است که در این مثنوی نظامی به کار فخرالدین اسعد گرگانی نظر داشته و از تأثیر آن مصون نمانده است، اما شاعران تمام قرون بعد از امیرخسرو در قرن هفتم تا شعله^{۱۱} در قرن سیزدهم هجری همگی ریزه‌خور خوان او بوده‌اند. نظامی سرآغاز و بنیانگذار این مکتب دل‌انگیز شعر فارسی است و از دنباله‌روان بسیارش احدی به قله سخن او نرسیده و تاج سروری این مکتب را از او نربوده است. امیرخسرو و هاتفی و جمیع مقلدان دیگر به شاگردی خود اعتراف کرده‌اند. نمونه را چند بیت از هاتفی نقل می‌کنم:

هوای این مرا می‌بود پیوست	که در بحر نظامی افکنم شست
نمی‌دیدم ز خویش آن زور بازو	که آرم پیش سنگ او ترازو
چگونه قطره با دریا زند بر	گدایی چون نشیند با سکندر
به نزد آفتاب عالم‌افروز	چه باشد قدر شمع خویشتن‌سوز
به پیش نغمه بلبل در این باغ	بود ناخوش فغان و نعره زاغ
چه گوید با سواد هند زاغی	چه باشد پیش نور مه چراغی ^{۱۲}

یکی از هنرهای نظامی این است که ماده داستان را از تاریخ می‌گیرد و سپس از افسانه‌های رایج و ساخته‌های ذهن خود و قسمتهای دیگری بر آن افزوده منظومه‌ای زیبا خلق می‌کند. بدین ترتیب داستانهای نظامی در بستر تاریخ جا دارد و شروع آن در فضایی خیالی و موهوم و ابتدا به ساکن صورت نمی‌گیرد. داستان وقتی ریشه در تاریخ داشت به واقعیت نزدیکتر و برای خواننده محسوس و پرکشش است به خصوص اگر آگاهی خواننده از تاریخ از حد کلیاتی مبهم فراتر نرود و او نخواهد و نتواند افسانه را از روایت تاریخ تفکیک کند. بیشتر مردم از تاریخ ایران باستان بیش از تصویری مبهم ندارند، فقط نام ساسانیان و بهرام گور و انوشیروان و خسرو پرویز را می‌شناسند و می‌دانند که سلسله‌ای و شاهانی بدین نام وجود داشته‌اند و داستان در زمان آنها به وقوع پیوسته است. دختران هفت اقلیم در هفت پیکر نظامی پس از بخش بزرگی که تا حدی

تاریخی یا شبه تاریخی‌ست در صحنه داستان ظاهر می‌شوند و در شبهای هفته برای بهرام قصه می‌گویند. نظامی در خسرو و شیرین هم ابتدا به ساکن نکرده است بلکه نخست ذهن خواننده را به تاریخ برده و قیام بهرام چوبین را زمینه و مقدمه حرکت خسرو و پرویز و سفر او به بیزانس و ازدواج با دختر قیصر قرار داده است، و پس از این مقدمات خواننده را به فضای داستان کشانده است، و در متن داستان هم هر جا که مناسبتی پیش آمده از گزارشهای تاریخ چیزی به عاریت گرفته و با افسانه درآمیخته است. در شعر نظامی جغرافیای داستان نیز واقعی‌ست ولو آن که اندازه‌گیری مسافتات کاملاً دقیق نباشد. نه خسرو شاه سرانديب است و نه شیرین دختر پادشاه چین و ماجین. هر دو از سرزمین نظامی و خوانندگان شعر او برخاسته‌اند. ازدواج خسرو پرویز با مریم نیز به احتمال مورخان موهوم نیست ولو آن که شکر اصفهانی زاده خیال شاعر، و قصه‌اش قرینه‌سازی در برابر صحنه همانندی درویش و راهین باشد. همچنین شکوه دربار خسرو پرویز و وصف تخت طاقدیس مأخوذ از گزارشگران تاریخ، و وجود شیرویه و توطئه قتل خسرو پرویز تاریخی‌ست. نظامی این مواد تاریخی را با هسته مرکزی داستان خود یعنی ماجرای مهرورزی پادشاهی کامگار و شاهدختی زیبا ترکیب کرده و شاهکار خود را به وجود آورده است. امیر خسرو دهلوی از تمام زمینه تاریخی داستان فقط ماجرای بهرام چوبین را، در ابتدا مختصراً و برای توجیه گریختن خسرو پرویز از مدائن، و سپس هنگامی که به یاری سپاه قیصر او را هزیمت می‌دهد، نقل کرده است. وی حکایت عشق خسرو به شیرین را در همان راه فرار از مدائن بدین گونه آغاز می‌کند که ندیم او شاپور با نقل شگفتیهایی که در جهان دیده است او را سرگرم می‌دارد و از جمله یاد از زیبایی شیرین می‌کند و تصویر او را به خسرو نشان می‌دهد.^۸

هاتفی داستان را با تمیید دیگری که از واقعگرایی روایت نظامی کاسته است شروع می‌کند. در شعر نظامی محلی برای حوادث غیر طبیعی و خواب و خیالهای غیر عادی نیست. اما هاتفی گاهی این عنصر را، یا بنا بر اعتقادات مذهبی یا به پیروی از روایات افسانه‌ها، داخل در حکایت خسرو و شیرین کرده است. مثلاً به گفته هاتفی هرمزد از نداشتن فرزند مغموم است تا وقتی در خواب می‌بیند که خورشید از گریبانش برآمده است که تعبیر آن تولد خسرو است.^۹ دیگر این که خسرو از همان روزهای شیرخوارگی «بزرگ اندیشه خرد» بود و:

نخوردی شیر از پستان دایه نبودى گر ز شیرینیش مایه
غذای آن بزرگ‌اندیشه خرد اگر شیرین نمی‌بودی نمی‌خورد

به‌شیرینی دلش می‌بود مایل که تخم مهر شیرین داشت بر دل^{۲۰} چنان که گذشت وجود مریم دختر قیصر محتملاً تاریخی‌ست.^{۲۱} نظامی، که هدفش برکشیدن شیرین است، نمی‌توان گفت که با این زن رفتاری شفقت‌آمیز دارد، ولی به طعن و بدگویی هم نمی‌پردازد، و شاعر از بیان این نکته فروگذار نمی‌کند که خسرو هنگام عقد مریم سوگند خورده بوده است که با کسی دیگر پیوند نجوید یعنی شرط یک زنی را پذیرفته بوده است.^{۲۲}

اما امیر خسرو دهلوی وجود مریم را خار راه عشق خسرو و شیرین خوانده و در مرگ مریم شوهر او را شادمان نشان داده است:

ملک بایست و نابایست برخاست به صد شادی بساط ماتم آراست

به ماتم کرد پیراهن بسی چاک ولیکن در هوای یار چالاک^{۲۳}

نظامی رفتار خسرو را در مرگ مریم این‌گونه یاد می‌کند که هرچند از غم آزاد شد:

ولیک از بهر جاه و احترامش ز ماتم داشت آیینی تماش

نرفت از حرمتش بر تخت شاهی نپوشید از سلبها جز سیاهی^{۲۴}

دهلوی و هاتفی هر دو کیفیت پایان داستان و ماجرای قتل خسرو پرویز را با تصرفی در جزئیات از نظامی اقتباس کرده‌اند. نظامی پس از اتمام حکایت و سرودن ۸۵ بیت در عبرت از بیوفایی دنیا و هفت بیت در اندرز به فرزند خویش، بخشی تاریخ‌گونه ضمیمه کتاب کرده و بدان وسیله مثنوی خود را در پایان نیز به تاریخ گره زده است. وی در این ذیل بار دیگر به سرنوشت پادشاه ساسانی برگشته، نخست خواب او را که در آن رسول اکرم بر او ظاهر می‌شود و سپس نامه پیغمبر به او را یاد کرده است، و به دنبال این بخش، بندی در معراج و بندی دیگر در اندرز و ختم کتاب و سرانجام بندی در کیفیت دیدار خود با طغرل شاه آورده است.^{۲۵} مجموع این ذیل در برابر مقدمات کتاب نوعی توازن در ساخت کتاب به وجود آورده که بی‌شبهت به طرح هفت‌بیکر نیست. ضمناً پیداست که نظامی نخواست است آنچه را که ربطی به افسانه کتاب ندارد، حتی اگر خواب هشدار دهنده و نامه پیغمبر باشد، در چهارچوب افسانه خسرو و شیرین قرار دهد.

دهلوی از نقل این ذیل در مثنوی خویش چشم پوشیده است هر چند که وی، باز به تبعیت از نظامی، چند قسمت آن را سروده، ولی در مقدمه کتاب گنجانده است. از آن جمله معراج نبی‌ست و نصیحت به فرزند در هشتاد و دو بیت.^{۲۶} اما حذف خواب خسرو خسرو پرویز و مخصوصاً نامه رسول‌الله به او شگفت‌آور است.

هاتفی هر چند که مانند نظامی و دهلوی عیاشی شاه و غفلت او از کار کشورداری را

بیان نموده است، ولی فرجام دردناک وی را نتیجهٔ غرورش در برابر پیغمبر و دریدن نامهٔ آن حضرت دانسته و گفته است:

چو گردد تیره روز و روزگارت	نیاید مشعل دانش به کارت
در آن ساعت که چشم بخت شد کور	به دیده ظلمت آید پرتو نور...
درید آن نامه را چون آن جهانسوز	از آتش پاره شد اشکم همان روز
بلی آن طرفه کاری بوالعجب بود	ز معجزهای سر خیل عرب بود ^{۲۸}

این نظری اجمالی به ساخت کلی و جنبهٔ تاریخی این کتاب بود. حال به درون مایهٔ داستان در تحریر این سه شاعر و سنجش میان آنها می‌پردازیم تا روشن گردد که دهلوی و هاتفی هرگاه تصرفی در کار نظامی کرده‌اند و خواه به نیت احراز نوعی استقلال و خواه برای پیراستن و آراستن داستان دستی در طرح آن استاد برده‌اند، همیشه هم اندیشه و هم شعرشان به سستی گراییده است. چند نمونهٔ زیر گواه این حقیقت است.

در شعر نظامی برخوردهای خسرو و شیرین با یکدیگر طبیعی ست. خسرو کام دل می‌طلبد و چون پادشاه کشوری بزرگ است توقع دارد که شیرین مانند هر رعیت دیگری تن به هوای او بدهد. از سوی دیگر شیرین نه تنها زنی زیبا و جاهمند است بلکه دارای شخصیتی ممتاز است آراسته به دو خصلت عفت و غرور، و مصمم است که کالای هستی خود را به هیچ بهایی کمتر از مقام بانویی شاهنشاه از دست ندهد. تمام کشاکشهای داستان در تعارض میان این دو منش آشتی ناپذیر رخ می‌دهد: از یک سو ارادهٔ معطوف به قدرت شاه و میل هوسرانی او، و از سوی دیگر مناعت و تسلیم ناپذیری دختری سربلند و زیبا.^{۲۹} در این نبرد ارزشها خسرو پرویز برای درهم شکستن ارادهٔ شیرین به هر تدبیری متوسل می‌شود. بزمهای شادخواری و سرودخوانی می‌آراید، به شکار شیر می‌رود، قهر و آشتی می‌کند، دختر قیصر را به زنی می‌گیرد، مدتی با شکر اصفهانی لاف عشق می‌زند و شیرین را در منگنهٔ بیم و پریشانی شکنجه می‌دهد. ولی در تمام این احوال دلش در گرو عشق شیرین است و از دور نگران که او تا کی در برابر این خشم و بی‌اعتنایی پادشاه مقاومت خواهد کرد. نظامی در غایت استادی صحنه‌های این کوشش و تنش و هیجان را ساخته و هر تیری را که در مخیله بگنجد از ترکش خسرو به سوی شیرین رها کرده است.

حکایت عشق فرهاد نیز، هر چند داستانی جداگانه است که الهام بخش چند شاعر دیگر شده و آنها را به ساختن منظومه‌هایی مستقل برانگیخته است، در طرح نظامی

حلقه‌ای‌ست از همین زنجیر کشاکش میان خسرو و شیرین، زیرا از سویی به پادشاه مجال می‌دهد که از آن بهانه‌ای بسازد و برای خم آوردن به پشت شیرین مرتکب جنایتی هولناک شود و هنرمند بیگناهی را با حربۀ خبری دروغ‌آمیز نابود کند و سپس بر جراحت روحی شیرین داغدار نمک طعنه و افترا بیاشد، و از سوی دیگر همین ماجری فرصتی به شیرین می‌دهد که به کار هنرمندی پاکباز دل ببندد بی آن که حتی در ذهن خویش بلغزد و طهارت عشق و وفاداری به پادشاه را به گناه آمیزش با فرهاد بیالاید. نظامی در حقیقت در کفۀ دو شخصیت خسرو شیرین دو وزنه همسنگ شکر و فرهاد را نهاده و آن دو را باری دیگر در این ترازو سنجیده است. ناگفته پیداست که کدام یک از این دو کفۀ چون پر کاه بالا رفته و سبکی محتوای خود را نشان داده است.

دهلوی، و مخصوصاً هاتفی، ظاهراً از زاویه‌ای دیگر به سرمشق خود یعنی مثنوی نظامی نگریسته‌اند و این نخ سرخی را که آشکار و پنهان همه ماجراها را با مفهومی ظریف به یکدیگر پیوسته است ندیده‌اند. دلیل این سخن نمونه‌های زیر از مثنویهای آن دو شاعر است.

کیفیت عاشق شدن خسرو و شیرین به یکدیگر در تحریر این دو شاعر سرسری و شتاب‌آمیز صورت گرفته است. این درست است که در ادبیات فارسی همیشه آتش عشق و جنون با همان نگاه اول شعله می‌زند و آه و ناله بیدرنگ شروع می‌شود. اما نظامی آشنایی دو عاشق و سپس دیدار آن دو را مسبوق به یک رشته مقدمات طولانی کرده است. دهلوی ماجرای تاختن شیرین به مدائن و آمدن خسرو به دربند را با همه جزئیات آن حذف کرده است، حتی صحنه سخت معروف آب‌تنی شیرین در چشمه‌سار و تماشای خسرو از دور که محو آن منظره بهشتی‌ست، آتش شور در خاطر دهلوی نیفروخته است. به گفته او آن دو در شکارگاه به یکدیگر می‌رسند، شیرین پادشاه را به کاخ خود می‌برد و ایامی را با هم به باده‌خواری و نشاط طی می‌کنند، آتش تمنای خسرو هر روز تیزتر می‌شود، ولی شیرین بر تصمیم خود استوار است اما سوگند می‌خورد:

که تا روزی که خواهم در زمین خفت به جز خسرو نخواهم در جهان جفت^۳
 پادشاه بی آن که برآشفته شود به شیوه خواستگاران بازاری این وعده را می‌پذیرد و دماغ سوختگی، یا به اصطلاح فصیح عامیانه «خیطی» و «بوری» خود را با اظهار این بهانه که برای رسیدگی به شغلی مهم باید حرکت کند، می‌پوشاند و شیرین را گذاشته رهسپار روم می‌شود.^۳

به یاد داریم که در شعر نظامی امتناع شیرین پادشاه خودکامه را، همان‌گونه که

انتظار می‌رود، چنان خشمگین می‌سازد که با حالت تعرض و نوعی توهین شیرین را ترک می‌کند و رابطه عاشقانه خود را با او پایان یافته تلقی نموده می‌گوید:

به نادانی خری بردم بر این بام به دانایی فرود آرم سرانجام
سبویی را که دانم ساخت آخر توانم بر زمین انداخت آخر^{۳۲}
هاتفی که در شاعری البته همپایه دهلوی نیست، کیفیت عاشق شدن آن دو را به گونه‌ای دیگر آورده است. خسرو پرویز به محض این که تمثال شیرین را در دست ندیم خود شاپور می‌بیند ناله را سر می‌دهد:

که جانا حسرت روی تو تا کی؟ تمنای سر کوی تو تا کی؟
نگویم چهره بنما بی‌نقابم چه باشد گر شبی آبی به خوابم؟
و سپس درست مانند عشاق مسکین غزلهای عهد صفوی می‌گوید:

چه حد آن که پهلویت نشینم خوشم گر با سگ کویت نشینم^{۳۳}
عجیتر آن که هاتفی این بی‌تابی را مانع آن ندانسته است که چند لحظه بعد از زبان پادشاه در خطاب به یاران بگوید که:

ز غم تا کی بود کس پای در گل به می بیرون توان برد این غم از دل^{۳۴}

و به فرمان او فی الحین بزم شراب آراسته و بانگ نوشانوش مستان بلند می‌شود. چگونگی نخستین دیدار خسرو با شیرین در شعر هاتفی از ابتکارات خود اوست و ای کاش دست به این ابتکار نمی‌زد. به قول هاتفی خسرو با همراهان خود در کوههای اطراف مدائن به شکار پلنگ و آهو رفته است که ناگهان از دیگران جدا می‌افتد و ندانسته به کنار «آب دریند» می‌رسد و همان‌جا به خواب فرو می‌رود. از طرف دیگر شیرین بی‌تاب شده همراه دایه اش سوار زورق می‌شوند و دل به دریا می‌زنند. باد و طوفان زورق آنها را به همان موضعی می‌کشانند که خسرو خفته است. مغازه شروع می‌شود، اما ناگهان سواری از راه می‌رسد و خبر می‌دهد که هرمزد (پدر خسرو پرویز) در گذشته است. هاتفی نمی‌گوید که این سوار از کجا می‌دانست که خسرو در آن نقطه دراز کشیده و به خواب رفته است. خسرو بیدرنگ شیرین را برجا گذاشته روانه مدائن می‌شود و شیرین ورقه تسلیتی به او می‌نویسد و عذر می‌خواهد که شخصاً قادر به شرکت در عزاداری نیست!^{۳۵}

در این مختصر تمام علائم ضعف اندیشه و بیخبری از هنر داستان‌سرایی در شعر هاتفی نمایان است و مقایسه او با نظامی بی‌شبهت به این نیست که خواسته باشیم امثال شاطرعباس را با حافظ بسنجیم. ابتکار ناشیانه دیگر هاتفی در حکایت فرهاد دیده

می‌شود و آن چنان است که به دستور پادشاه فرهاد را در چاهی ژرف بر بالای کوه زندانی می‌کنند. عاشق کوهکن در همان دل تاریک کوه به یک معدن لعل می‌رسد و نام شیرین را بر پاره‌های لعل حک می‌کند، سپس از پایین کوه نقبی به بیرون می‌زند و آن لعل پاره‌ها را به مردم شهر می‌رساند، او را از چاه بیرون می‌آورند و بعداً با استفاده از همان خبر دروغ که شیرین مرده است او را دچار هلاک می‌کنند.^{۳۶}

در روایت دهلوی شیرین هم پس از مرگ فرهاد توطئه‌ای می‌چیند و به انتقام خون فرهاد، شکر اصفهانی را بی‌گناه هلاک می‌کند، بدین ترتیب که پتیاره‌ای را نزد او می‌فرستد تا با خوردن زهر آن زن بیچاره را که تا آخرین دم به شوهر عقدی خود خسرو پرویز وفادار مانده است از میان بردارد. و این رفتار فرومایگان در خور شیرینی که نظامی آفریده است نیست.^{۳۷}

صحنه نهایی کتاب و مناظره میان خسرو و شیرین در تحریر دهلوی شبیه به نظامی‌ست. ولی هاتفی آن بخش را به کلی حذف کرده است. در این صحنه نیز دهلوی از عهدۀ رقابت با استاد گنجه برنیامده است. به یاد داریم که در مثنوی نظامی خسرو پرویز با نومیدی و شرمساری درگاه شیرین را ترک می‌کند و همراه با شاپور به خرگاه خود می‌رود و شیرین در همان سیاهی شب و در میان برف خود را به خرگاه می‌رساند و به یاری شاپور بزمی می‌آراید و خود پنهان می‌نشیند و نکیسا و باربد زبان حال دو دلداۀ آشفته کار می‌شوند و هر کدام چهار غزل می‌سرایند. فقط در این هنگام است که شیرین خود را به شاه نشان می‌دهد، روز دیگر روانۀ مدائن می‌شوند و جشن عقدی شاهانه برگزار می‌گردد. نظامی در این راه حلی که برای گریز از بن بست تصادم این دو شخصیت سر بلند یافته، سر مویی از عزت و وقار شیرین نکاسته است. اما دهلوی گویا این نکته را دریافته و بار دیگر دچار لغزشی شده است. به گفته او در پایان آن همه ملامت و عتاب که شیرین از فراز بام بر سر خسرو ریخته و شاهنشاه را به قول شاعر چون ابر بهار به گریه واداشته است، خود یکباره عقال عقل را گسسته از در بیرون می‌زند و به پای شاه می‌افتد:

دل از عقل خیال‌اندیش برداشت	حجاب نام و ننگ از پیش برداشت
چو آمد پیش آن آزرده خویش	پشیمان از خود و از کرده خویش
به‌زاری پای شه بوسید غمناک	چو آب چشم خود غلطید در خاک
چو شه آن دید دودش در سر افتاد	ز پشت زین چو بیپوشان در افتاد
فتاده هر دو تن تا دیر ماندند	به دل تشنه به دیده سیر ماندند

جو باز آمد ز صفرا هر دو را هوش صنم برخاست با صد عذر چون نوش
به خواهش دست زد در دامن شاه به قصرش برد و خالی کرد درگاه^{۳۸}

با وجود این که پرده برافتاده است و دو عاشق صلح کرده و به هم رسیده‌اند، دهلوی بارید و نکیسا را در همین شب به عبث به غزلخوانی می‌نشانند در حالی که غرض از این تمهید که آن دو سراپنده گله‌های خسرو و شیرین را در پرده بخوانند و حضور شیرین را به گوش شاه برسانند، منتفی شده است.

سرانجام شب زفاف فرا می‌رسد و خسرو پرویز به رغم قولی که به شیرین داده است حتی در آن شب شکم خود را مشک شراب می‌کند و مست و خراب به خواب می‌رود. بانوی شیرین کار که از همین شب درصدد است که به شوهر خود وقار و ادب تاجداران را بیاموزد، عجوزی کره‌المنظر را به بستر شاه می‌فرستد.^{۳۹} نظامی از این شوخی هدفی روشن دارد و برای رسیدن به آن هدف ترک نزاکت ننموده است. هاتفی همین طرح نظامی را اختیار نموده، ولی دچار اشتباهی غریب شده است یعنی به جای پیرزنی زشت گلرخی جوان به آغوش شاه فرستاده است.^{۴۰} و من بعید می‌دانم که خسرو پرویز غرض شیرین را از این حرکت درک کرده و درسی آموخته و حتی رنجیده باشد.

اما شوخی دهلوی زشت و زننده است و از شاعری بزرگ همچون او ارتکاب این خطا که هیچ معنایی بر آن مترتب نیست شگفت‌انگیز می‌نماید. جریان واقعه چنین است که خسرو و شیرین شب زفاف در آغوش هم‌اند. شیرین را خواب در می‌برد. در این حال شاه از جا برخاسته پیرمردی از خادمان خود را هم‌بستر او می‌کند. دنباله ماجرا را از زبان دهلوی نقل می‌کنم. می‌گوید که خسرو پرویز:

بر آن شد تاش سازد یار شیرین	کند زان کار شیرین کار شیرین ...
به برج ماه برد آن جرم منحوس	چو بوتیمار در پهلوی طاوس
چو سنبل را قرین یاسمین کرد	خود از بهر تماشا را کمین کرد
چو چشم ناز بگشاد آن مه نو	که گیرد فال نیک از روی خسرو
چه بیند؟ ناطلب کرده بلایی	فراز گنج خفته ازدهایی
چنان جُست از پرند خوابگاهی	که از منقار بوتیمار ماهی
از آن شب تازی عفریت کاران	فغان برداشت همچون سایه داران
چو آواز پری بشنید جمشید	که سایه راه زد بر نور خورشید
دوید و در کنار آورد مه را	ز دیو خانه خالی کرد ره را
صنم بر خویش می‌لرزید تا دیر	گهی می‌جُست خنجر، گاه شمشیر ^{۴۱}

* * *

هدف این گفتار البته خرده گرفتن بر شاعرانی استاد از طراز جامی و امیر خسرو که هر دو از مفاخر جلیل‌القدر شعر فارسی هستند نیست. همچنین غرض این ادعا نیست که نظامی استاد علی‌الاطلاق بی‌عیب و علت داستان‌سرای است. اما راز عظمت و برتری او بر جمیع اقران و امثالش در طول تاریخ تنها از طریق سنجش کار او با مقلدانش آشکار می‌شود. نظامی هم در فن سخنوری کم‌نظیر است و هم در هنر داستان‌سرای خلاق بزرگی است که ذهن معنی‌آفرینش منشأ اکثر داستانها و حکایات کوتاه و بلندی‌ست که قرنهای متوالی به خمسه‌های نظیره‌گویان در سرزمینهای وسیع مشرق زمین راه یافته است. نظامی رموز داستان‌سرای را به دلالت ذوق خداداد و تشخیص عقل سلیم بهتر از شاعران پیرو خویش می‌دانسته و دچار تناقضات و موهومات و آمیختن ناروای عرفان با رویدادهای توجیه‌پذیر زمینی و مرتکب لغزشهایی از آن دست که در دو منظومه دهلوی و هاتفی دیده می‌شود، نگشته است. شعر نظامی را امروز هم می‌توان شاهکاری متعلق به همه مردم جهان دانست. مثنویهای او را به‌عنوان داستانهایی پُرَتَنَش با ساختاری تقریباً طبیعی می‌توان امروز هم خواند و لذت برد. هیچ مقلدی در این میدان به گرد او نرسیده است.

بخش زنانها و تمدنهای خاور نزدیک، دانشگاه شیکاگو

یادداشتها :

۱ - درباره داستان خسرو و شیرین در سالهای اخیر مقالات و کتب ارزشمندی نوشته شده است. برای خلاصه داستان و تحقیق در سوابق آن مخصوصاً شاهنامه، رک. جلال متینی: «خسرو و شیرین». ایران‌شناسی، ۴، شماره ۳، پائیز ۱۳۷۱، ص ۵۱۲-۵۲۷؛ لیلی ریاحی: قهرمانان خسرو و شیرین، تهران ۱۳۵۸؛ بهروز ثروتیان، «مقدمه و تعلیقات» خسرو و شیرین نظامی، تهران ۱۳۶۶.

۲ - نظامی: خسرو و شیرین، چاپ دکتر بهروز ثروتیان، ۴۶/۱۱۴ و ۴۹ (صفحه و شمار ابیات منقول در این گفتار راجع به همین چاپ است. برای هفت اورنگ جامی از چاپ مرتضی مدرس گیلانی، طهران، ۱۳۳۷ استفاده شده است).

۳ - خسرو و شیرین، ۴۰-۳۷/۱۱۳.

۴ - از نمونه‌های این دسته یکی مثنوی جام‌جمشید، اثر عبدی بیگ شیرازی‌ست که هنوز به طبع نرسیده است. جام‌جمشید قصه دختر شاه سمرقند و عشق او به جمشید پادشاه افسانه‌ای شاهنامه است و عبدی بیگ آن را در بیست و دو سالگی سروده است. رک. مقدمه مجنون و لیلی عبدی بیگ به قلم ابوالفضل هاشم اوغلی رحیموف، مسکو ۱۹۶۶، ص ۳ به بعد.

۵ - هفت اورنگ، ۵۹۶.

۶ - هفت اورنگ، ۵۷۹؛ خسرو و شیرین، ۶۹.

۷- هفت اورنگ، ۵۳۵.

۸- رک. قصص الانبياء، تأليف محمد بن عبدالله الكسائي. تصحيح اسحق بن ساوول ايزنبرغ (Eisenberg)، ج يكم، بريل ۱۹۲۲، ص ۱۶۷-۱۶۸. ترجمه انگلیسی:

The Tales of the Prophet of al-kisa'i. Translated by W.M. Thackston, Jr., Twayne Publishers, Boston 1978, pp. 179-80.

ابواسحق ابراهيم بن منصور بن خلف النيسابوري، قصص الانبياء. به اهتمام حبيب يغماني، تهران ۱۳۴۰، قصه سی و چهارم، ص ۱۴۵-۱۴۹؛ قصص الانبياء (ظاهراً از قرن هفتم)، چاپ فریدون تقی‌زاده طوسی، مشهد ۱۳۶۳، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ تفسیر سورة يوسف، تأليف احمد بن محمد بن زید طوسی، به اهتمام محمد روشن، تهران، ۱۳۴۵، ص ۴۷۲-۴۷۲.

۹- هفت اورنگ، ۵۹۵.

۱۰- هفت اورنگ، ۵۹۶.

۱۱- هفت اورنگ، ۶۷۰.

۱۲- هفت اورنگ، ۷۳۱: پیامی داد آن نخل برومند بر فرزند بل فرزند فرزند.

۱۳- هفت اورنگ، ۷۲۹.

۱۴- خمسة اشرف مراغه‌ای، دستنویس کتابخانه بودلیان، میکروفیلم کتابخانه دانشگاه شیکاگو.

۱۵- عبدالقادر بداؤتی، منتخب التواریخ. ترجمه انگلیسی از کنلن هیگ (T. Wolsley Haig)، چاپ دوم، دهلی ۱۹۷۳، ص ۲۵۳-۲۵۴. در نفائس المآثر، تاریخ وفات آتشی قندهاری دهم شعبان ۹۷۳ قید شده است. رک. احمد گلچین معانی، تاریخ تذکره‌های فارسی، بخش دوم، تهران، ۱۳۵۰، ص ۳۷۹.

۱۶- میرزا محمد جمفر نیریزی متخلص به شمله (متوفی در ۱۳۱۵ هـ. ق.): خسرو و شیرین با مقدمه و شرح حال شاعر به قلم نوریانی وصال، شیراز (بدون تاریخ).

۱۷- عبدالله هاتفی: شیرین و خسرو، به اهتمام سعدالله اسدالله یف، مسکو ۱۹۷۷، ص ۱۳۲/۱۷۶۲-۱۷۶۷.

۱۸- امیر خسرو دهلوی: شیرین و خسرو. چاپ غصنفر علی یف، مسکو ۱۹۷۸، ص ۵۴-۵۵.

۱۹- هاتفی، همان اثر، ص ۱۹/۲۳۱-۲۴۴. غرض نفی وجود این گونه روایاها که در آثار ادبی قدیم، از جمله شاهنامه و خمسة نظامی نیز دیده می‌شود نیست. خسرو پرویز پیش از رسیدن به پادشاهی نیای خود را در خواب می‌بیند و از او راجع به آینده خویش آگاه می‌شود. این خواب در خسرو و شیرین نظامی محلی منطقی در تسلسل حوادث داستان دارد، در حالی که خواب هرمزد در روایت هاتفی و تعبیر آن زائد است و صیغه‌ای از قصص انبیاء دارد.

۲۰- هاتفی، همان اثر، ص ۲۰/۲۵۱-۲۵۳.

۲۱- حشمت مؤتد: «مریم و شیرین در شعر فردوسی و نظامی»، ایران‌شناسی، ۳، ش ۳، ص ۵۲۹.

۲۲- خسرو و شیرین، ص ۱۶/۳۲۵: ملک را داده بد در روم سوگند که با کس در نسازد رای و پیوند.

۲۳- امیر خسرو دهلوی، شیرین و خسرو، ص ۹۷/۱۰۸۸ و ۱۰۹۱.

۲۴- خسرو و شیرین، ص ۱۲/۴۳۸-۱۳.

۲۵- خسرو و شیرین، ص ۷۰۱-۷۵۲.

۲۶- امیر خسرو دهلوی، شیرین و خسرو، «وصف معراج نبی»، ص ۱۱-۱۴؛ «در نصیحت به فرزند»، ص

- ۲۷ - هاتفی، شیرین و خسرو، ص ۱۲۳/ ۱۶۴۵-۱۶۴۶.
- ۲۸ - همان اثر، ص ۱۲۵/ ۱۶۶۶-۱۶۶۷.
- ۲۹ - حشمت مؤید، همان مقاله، مخصوصاً ص ۵۳۴ به بعد.
- ۳۰ - امیر خسرو دهلوی، ص ۷۶/ ۸۵۵.
- ۳۱ - امیر خسرو دهلوی، ص ۷۶ به بعد:
- مرا در مُلک خود کاری درافتاد رسیدم با تو کاری دیگر افتاد
کنون کامیدم از تو یافت یاری به‌ملکم نیز هست امیدواری
(۸۶۶-۸۶۵/ ۷۷).
- ۳۲ - خسرو و شیرین، ص ۲۹۲/ ۱۷۷؛ نیز حشمت مؤید، همان مقاله، ص ۵۳۱.
- ۳۳ - هاتفی، ص ۳۷/ ۴۹۰-۴۹۲.
- ۳۴ - هاتفی، ص ۳۸/ ۴۹۸.
- ۳۵ - هاتفی، ص ۴۹-۵۲ و ۵۵-۵۲.
- ۳۶ - هاتفی، ص ۶۸-۸۹.
- ۳۷ - امیر خسرو دهلوی، «صفت پیرزن ندیمه شیرین و کشتن او شکر اصفهانی را»، ص ۲۰۲-۲۱۳.
- ۳۸ - امیر خسرو، ص ۲۶۴/ ۳۰۲۵-۳۰۳۲.
- ۳۹ - خسرو و شیرین، ص ۶۳۳-۶۳۵. همین تدبیر را شکر اصفهانی، با این هدف که عصمت خود را حفظ کند، به‌کار می‌برد و هر بار که شاه یا عاشقی دیگر به بستر می‌رود شکر کنیزی نزد او می‌فرستد و عاشق مست متوجه فریب نمی‌شود. همین شیوه را پیش از نظامی، فخرالدین گرجانی به‌کار برده است بدین گونه که شبی ویسه دا به را به‌جای خود همبستر شوهرش موید پادشاه می‌کند و خود به نزد رامین می‌رود (رک. ویس و رامین، چاپ ماگالی تودوا - الکساندر گواخاریا، طهران ۱۳۴۹، ص ۲۲۸ به بعد). از استاد خالقی مطلق سپاسگزارم که این مورد اخیر را به یاد من آوردند.
- ۴۰ - هاتفی، ص ۱۱۷-۱۱۸/ ۱۵۶۵-۱۵۷۴.
- ۴۱ - امیر خسرو دهلوی، ص ۲۹۹/ ۳۴۴۴-۳۴۵۸.

تو را که دست بلرزد، گهر چه دانی سفت!

(اهمیت نیروی جنسی در زندگی زناشویی از دید سعدی)

به استاد محمد جعفر محبوب:

تنت درست و دلت شاد باد، ایدون بـِـباد!
ادب ز کِشْتِ تو آباد باد، ایدون بـِـباد!
همیشه تسا که جهان را روش فراموشی ست،
ز رنج تو به جهان یاد بـِـباد، ایدون بـِـباد!

اگر چه سعدی گلستان را به هشت و بوستان را به ده باب تقسیم کرده است، ولی بیشتر حکایات این دو کتاب را می‌توان زیر سه عنوان کلی دسته‌بندی کرد: یکی حکایاتی که در خویش‌شناسی و تهذیب اخلاق فردی نگارش یافته‌اند. دوم دسته‌ای که موضوع آنها تدبیر منزل و به‌ویژه تعیین وظیفه اعضای خانواده نسبت به یکدیگر است. و سوم آنهایی که در باره سیاست مدن، چه شیوه برخورد افراد جامعه با یکدیگر و چه آیین کشور داری و وظیفه دستگاه دولت (فرمانروا و کارگزاران او) نسبت به کشور و مردم، نوشته شده‌اند.

در میان حکایات دسته دوم، چند حکایت نیز هست که موضوع آنها رابطه جنسی زن و مرد است. از دید سعدی یکی از مهمترین رشته‌های پیوند زندگی زناشویی، وظیفه شوهر در رفع نیاز جنسی زن است:

منجمی به خانه درآمد، مردی بیگانه دید با زن او به هم نشسته. دشنام داد و سقط گفت و در هم افتادند و فتنه و آشوب برخاست. صاحب‌دلی بر آن

واقف شد، گفت:

تو بر اوج فلک چه دانی چیست که ندانی که در سرای تو کیست! این حکایت مثل مردی‌ست که آن چنان به کار خود سرگرم است که دیگر وقتی برای زن خود ندارد و در نتیجه زن او آنچه را که از شوهر نمی‌یابد، در مردی دیگر می‌جوید. البته این حکایت را بدین گونه نیز می‌توان تعبیر کرد که آنچه زن از شوهر خود نمی‌یابد، الزاماً عمل جنسی نیست، بلکه چشمداشتِ همنشینی و مهربانی‌ست، چنان که در حکایتی از بوستان آمده است:

شکایت کند نو عروسی جوان	به پیری ز داماد نامهربان
که «مپسند چندین که با این پسر	به تلخی رود روزگارم به سر
کسانی که با ما در این منزلند	نبینم که چون من پریشان‌دلند
زن و مرد با هم چنان دوستند	که گویی دو مغز و یکی پوستند
ندیدم در این مدت از شوی من	که باری بخندید در روی من»
شنید این سخن پیر فرخنده‌فال	- سخندان بود مرد دیرینه سال -
یکی پاسخ داد شیرین و خوش	که «گر خو بروی‌ست بارش بکش
دریغ است روی از کسی تافتن	که دیگر نشاید چنو یافتن
چرا سرکشی زان که گر سرکشد	به حرف وجودت قلم درکشد»
یکم روز بر بنده‌ای دل بسوخت	که می‌گفت و فرماندهش می‌فروخت:
«تو را بنده از من به افتد بسی	مرا چون تو دیگر نیفتد کسی» ^۲

پنج بیت نخستین این حکایت نخست حدسی را که دربارهٔ حکایت مرد منجم زدیم تأیید می‌کند، ولی سپس پاسخ پیر به زن جوان روشن می‌کند که این دو حکایت ارتباطی با یکدیگر ندارند. حکایت بوستان جزو باب سوم این کتاب است با عنوان «در عشق و مستی و شور» و موضوع حکایات این باب بیشتر شرح همان عشقهای افلاطونی‌ست که عاشق بیچاره می‌سوزد و معشوق زیبا که جلوه‌ای از پرتو حق است ناز می‌فروشد. از این رو در حکایت عروس نوجوان که از این باب نقل شد، تنها همان «خو برویی» مرد عذرخواه نامهربانیه‌ای اوست. در حالی که در حکایت مرد منجم سخنی از زشت‌رویی شوهر یا خو برویی مرد بیگانه یا حتی بدخویی و خوشخویی آنها نیست که سبب خیانت زن به شوهر خود شده باشد، بلکه سخن از این است که مرد منجم همهٔ وقتش در آسمان به دنبال زهره و زحل می‌گذرد. ولی در بوستان در باب هفتم که عنوان آن «در عالم تربیت» است، حکایت دیگری هست که هم به موضوع مورد بحث ما نزدیکتر است و

هم به جهان سعدی که فرزانه‌ای ست در اندیشه نیکبختی فرد و خانواده و جامعه و از این رو با هر دو پا استوار روی زمین واقعیتها ایستاده است. این حکایت نیز مانند حکایت عروس نوجوان با شکایت از بدخویی، این بار بدخویی زن، آغاز می‌گردد، ولی نتیجه‌گیری دیگری دارد:

جوانی ز ناسازگاری جفت بر پیرمردی بنالید و گفت:
 «گران باری از دست این خصم چیر چنان می‌برم کاسیا سنگ زیر»
 «به‌سختی بنه - گفتش - ای خواجه، دل کس از صبر کردن نگرده خجل
 به‌شب سنگ بالای ای خانه سوز چرا سنگ زیرین نباشی به روز؟
 چو از گلبنی دیده باشی خوشی روا باشد ار بار خارش کشی
 درختی که پیوسته بارش خوری تحمل کن آن‌گه که خارش خوری»^۲

همان‌گونه که در حکایت عروس نوجوان به زن توصیه شده بود که با بدخویی مرد خود بسازد، در این حکایت نیز به مرد توصیه می‌شود که با بدخویی زن خود بسازد، ولی برخلاف حکایت پیشین نه به‌خاطر خوبرویی همسر، بلکه به‌خاطر لذت جنسی که از او می‌برد. بنابراین در حکایت مرد منجم نیز آنچه که زن را به خیانت به شوهر خود واداشته است، بدخویی یا زشت‌رویی شوهر نیست، بلکه این که مرد منجم چنان سرگرم آسمان است که فراموش می‌کند گاه شبها سنگ بالای آسیا باشد. با این حال سعدی صرف خفت و خیز را نیز که از آن رضایت از عمل جنسی به‌دست نیاید بی‌اهمیت می‌داند:

پیری حکایت کند که دختری خواسته بودم و حجره به گل آراسته و به خلوت با او نشسته و دیده و دل در او بسته، شبهای دراز نخفتمی و بذله‌ها و لطیفه‌ها گفتمی، باشد که موانست پذیرد و وحشت نگیرد. از جمله شبی همی گفتم: «بخت بلندت یار بود و چشم دولتت بیدار که به صحبت پیری افتادی پخته، پرورده، جهان‌دیده، آرمیده، گرم و سرد چشیده، نیک و بد آزموده که حقوق صحبت بداند و شروط مودت به‌جای آورد. مشفق و مهربان و خوش طبع و شیرین زبان.

تا توام دلت به‌دست آرم و بی‌بازاریم، نیازم
 و چو طوطی شکر بود خورش جان شیرین فدای پرورش
 نه گرفتار آمدی به‌دست جوانی معجب، خیره رای، سرتیز، سبک پای، که
 هر دم هوسی پزد و هر لحظه رای زنی و هر شب جایی خسب و هر روز
 یاری گیرد.

جوانان خرمند و خوب‌رخسار ولیکن در وفا با کس نپایند وفاداری مدار از بلبلان چشم که هر دم بر گلی دیگر سرایند خلاف پیران که به عقل و ادب زندگانی کنند، نه به مقتضای جهل و جوانی. ز خود بهتری جوی و فرصت‌شمار که با چون خودی گم کنی روزگار» گفت: «چندان بر این نمط بگفتم که گمان بردم که دلش در قید من آمد و صید من شد. ناگه نفسی سرد از درون پر درد برآورد و گفت: چندین سخن که بگفتی در ترازوی عقل من وزن آن یک سخن ندارد که وقتی شنیده‌ام از قابله خویش که گفت: زن جوان را اگر تیری در پهلو نشیند به که پیری!

زن کز بر مرد بی‌رضا برخیزد بس فتنه و جنگ از آن سرا برخیزد پیری که ز جای خویش تواند خاست الا به‌عصا، کیش عصا برخیزد فی الجمله امکان موافقت نبود به مفارقت انجامید. چون مدت عدت برآمد، عقد نکاحش بستند با جوانی تند، ترش‌روی، تمییدست، بدخوی، جور و جفا می‌دید و رنج و عنا می‌کشید و شکر نعمت حق همچنان می‌گفت که الحمدلله که از آن عذاب الیم برهیدم و بدین نعیم مقیم برسیدم.

[با این‌همه جور و تندخویی بارت بکشم که خوب‌روی] با تو مرا سوختن اندر عذاب به که شدن با دگری در بهشت بوی پیاز از دهن خوب‌روی به به‌حقیقت که گل از دست زشت!

در برخی از دستنویسهای گلستان به‌جای بیتی که مصحح کتاب در میان چنگک نهاده است و یا پس از این بیت، دو بیت زیر آمده است:

روی زیبا و جامهٔ دیبا عرق و عود و رنگ و بوی و هوس
این‌همه زینت زنان باشد مرد را ... و ... زینت بس

حتی بدون این دو بیت و باوجود بیتی که در چنگک نهاده شده، روشن است که در این حکایت «خوب‌روی» فرع قضیه است و آنچه واقعاً امتیاز آن جوان «تند ترش‌روی تمییدست» بر آن پیر «جهان‌یدهٔ مهربان شیرین زبان» است، این است که برخلاف آن پیر از نیروی جنسی کافی برخوردار است. البته سعدی برای آن که اهمیت نیروی جنسی را در زندگی زناشویی نشان بدهد، ناچار است چنان که شیوهٔ حکایت‌سازی است، مطلب را کمی حاد و مبالغه‌آمیز بیان کند، ولی این بدان معنی نیست که سعدی نکات دیگر آداب همزیستی را به کلی بی‌اهمیت گرفته باشد. برای مثال در همین حکایت به‌شیوهٔ غلومی گوید که بوی پیاز از دهان خوب‌روی بهتر از گل از دست زشت‌روی است،

ولی در حکایت دیگری در بوستان، تا مأمون بوی ناخوش دهان خود را درمان نمی‌کند، کنیزک تن به هم‌آغوشی با او نمی‌دهد، و یا نکوهش رفتار خشن در بوس و کنار، در حکایت آن مرد کفشدوز که در شب زفاف لب دختر را چنان وحشیانه گاز می‌گیرد که گویی جوال دوز به جوال می‌زند.^۶ ولی از دید سعدی در هر حال مسأله خفت‌وخیز که با توانایی جنسی مرد همراه باشد، یک رشته مهم پیوند زندگی زناشویی است. سعدی در یک حکایت دیگر نیز به این موضوع پرداخته است:

پیرمردی را گفتند: «چرا زن نکنی؟» گفت: «با پیرزنانم عیشی نباشد.»
گفتند: «جوانی بخواه، چون نمکت داری.» گفت: «مرا که پیرم با پیرزنان
الفت نیست، پس او را که جوان باشد با من که پیرم چه دوستی صورت
بندد؟»

زود باید نه زد که بانو را گزری دوست‌تر که ده من گوشت^۷

و باز در حکایتی دیگر:

شنیده‌ام که در این روزها کهن‌پیری خیال بست به پیرانه سر که گیرد جفت
بخواست دخترکی خو بروی، گوهر نام جو درج گوهرش از چشم همگان بنهفت
چنان که رسم عروسی بود، تماشا بود ولی به‌حملة اول عصای شیخ بخت
کمان کشید و نزد بر هدف که توان دوخت مگر به سوزن فولاد، جامه هنگفت
به‌دوستان گله آغاز کرد و حجت ساخت که خان و مان من این شوخ‌دیده پاک برفت
میان شوهر و زن جنگ و فتنه خاست، چنان که سر به شحه و قاضی کشید و سعدی گفت:
پس از خلافت و شُعت، گناه دختر نیست تو را که دست بلرزد، گهر چه دانی سفت^۸

این که سعدی در این حکایات برای نشان دادن اختلافی که از ضعف نیروی جنسی مرد در زندگی زناشویی بر می‌خیزد، غالباً از پیرمردان مثال می‌زند، از این روست که معتقد بودند که جوان، درخور با طبیعت جوانی، از نیروی جنسی کافی برخوردار است، مگر آن که مانند آن مرد منجم همه وقتش به کار دیگری بگذرد و یا گرفتار بیماری‌های روانی، مثلاً شرم بیش از اندازه باشد، که قابل درمان است، مانند حکایت جوان کفشگر در شاهنامه که در شب زفاف نایزهاش سست است. ولی خلاف گمان زن او، این سستی نه از خود رُستی که از شرم است. مادر باتجربه جوان که می‌داند «کلنگ از نمد کی کند کان سنگ»، سه جام می به جوان می‌خوراند و از پس آن رخسار جوان گل انداخت و پرده شرم او درید و «نمد سر برآورد و گشت استخوان».^۹

در عین حال سعدی با مثال پیرمرد در این حکایات به یکی از مسائل مهم جامعه،

یعنی ازدواج میان مردِ پیر و زنِ جوان انگشت می‌گذارد. یک چنین ازدواجی موضوع اصلی داستان ویس و رامین است.

در ادب فارسی موضوع آثاری چون سندبادنامه، مرزبان نامه، طوطی نامه و مانند آنها و نیز بخشی از نوشته‌های برخی از بزرگان شریعت و طریقت در این بحث است که اصولاً زن موجودی ست بدگوهر و بیوفا نیرنگ‌ساز و خیانتکار که تنها سود وجود او در این است که مرد از او تمتع برگیرد و کار بقای نسل تعطیل نماند. اکنون وقتی از این زاویه به ویس و رامین می‌نگریم، در می‌یابیم که این داستان گذشته از زیباییهای ادبی آن، نوعی ادبیات اعتراض است. اعتراض یک زن بر رسم ازدواج مرد پیر با زن جوان و تبلیغ برابری زن و مرد حتی در نیاز جنسی. از این رو شگفت نیست که در گذشته در جامعه «مردانه» ما این داستان از جمله کتب ضالّه به‌شمار می‌رفت، چون مردان بیم داشتند که زنان با خواندن چنین داستانی از راه اخلاق، یعنی آن اخلاقی که مردان ساخته و به‌زنان تحمیل کرده بودند، منحرف گردند و یا چنان که عبید زاکانی به شیوه خود گفته است «از خاتونی که قصه ویس و رامین خواند مستوری توقع مدارید.»^{۱۱} با این حال ما در کنار ویس زیبای افسانه‌ای، یک ویس زیبای تاریخی نیز داریم که دنباله اعتراض او را گرفته و او مهستی گنجه‌ای ست:

ما را به دم پیر نگه نتوان داشت در حجره دلگیر نگه نتوان داشت
آن را که سر زلف چو زنجیر بود در خانه به زنجیر نگه نتوان داشت^{۱۲}

و یا:

شوی زن نوجوان اگر پیر بود تا پیر شود همیشه دلگیر بود
آری مثل است این که گویند زنان: در پهلوی زن تیر به از پیر بود!^{۱۳}

از بخت بد از اشعار این زن پیش‌تاز مانند اشعار دیگر زنان شاعر روزگاران پیش جز اندکی برجای نمانده است و اگر در میان رباعیهای او نمونه‌هایی چون: «قاضی چو زنش حامله شد...»^{۱۴} و یا: «من مهستی ام...»^{۱۵} به‌دست ما رسیده است، بیشتر به‌خاطر لذتی‌ست که برخی مردان از خواندن الفاظ رکیک می‌برده‌اند، و نه پیامی که در این اشعار نهفته است که شاید آن را اصلاً در نیافته بودند. مهستی در این اشعار گذشته از اعتراض به‌رسم ازدواج مرد پیر با زن جوان و درخواست حق ترک خانه و شرکت در اجتماع برای زنان، با مخاطب ساختن شوهر خود پسر خطیب گنجه، به‌مردان گوشزد می‌کند که وظیفه مرد تنها تهیه نان و گوشت نیست، بلکه نیز برآوردن نیاز جنسی زن خود. در فرهنگ ما، سعدی جزو مردان نادری‌ست که در این مبارزه به کمک زنان شتافته

است و هم‌سخن با مهستی گفته است: «زن جوان را اگر تیری در پهلو نشیند به که پیری!»^{۱۱}

بی‌گمان هرچه سعدی در گلستان و بوستان در باره زن گفته است، امروز همه بر پسند ما نیست^{۱۲}. ولی در مجموع بینش والای او درباره زن و به‌ویژه شناخت و پذیرفت این نکته که زن تنها برای فرمانبرداری از مرد و تمتع جنسی او آفریده نشده است، بلکه او نیز دارای نیازها و از جمله نیاز جنسی است که باید از سوی مرد برآورده گردد، دلیلی بر دیدِ پیشتاز و رشادت بیانِ این آموزگار خردمند است.

بخش تاریخ و فرهنگ خاور نزدیک، دانشگاه هامبورگ

یادداشتها:

- ۱ - سعدی، گلستان، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۸، ص ۱۳۱.
- ۲ - سعدی، بوستان، به تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۰۶.
- ۳ - بوستان، ص ۱۶۴.
- ۴ - گلستان، ص ۱۵۰-۱۵۱.
- ۵ - گلستان، ص ۶۶۸.
- ۶ - بوستان، ص ۶۹-۷۰.
- ۷ - گلستان، ص ۱۰۶.
- ۸ - گلستان، ص ۱۵۳. گزر به معنی «زردک» و در این‌جا کنایه است.
- ۹ - گلستان، ص ۱۵۳. در بیت آخر خلافت و شمت به معنی «احمقی و رسوایی» است. سعدی به پیرمرد می‌گوید: بگذریم از این احمقی که نشان دادی و این رسوایی که به راه انداختی، دختر چه گناهی دارد...
۱۰ - شاهنامه، چاپ مسکو ۳۱۴/۲۲۳/۷ به جلو.
- ۱۱ - عیید زاکانی، کلیات، به تصحیح پرویز اتابکی، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۳، ص ۲۰۷.
- ۱۲ - F. Meire, *Die schöne Mahsati*, Wiesbaden 1963, S. 178, Nr.50 - عنوان کتاب: «مهستی زیبا».

۱۳ - «مهستی زیبا»، ص ۲۳۸، شماره ۱۱۲. این رباعی را به مهری هروی شاعر سده نهم هم نسبت داده‌اند.

۱۴ - «مهستی زیبا»، ص ۱۷۴، شماره ۴۵:

قاضی چو زنش حامله شد زار گریست
گفتا ز سر کینه که این واقعه چیست
من پیرم و ... من نمی‌خیزد هیچ
وین قحبه نه مریم است، این بیچه ز کیست
۱۵ - «مهستی زیبا»، ص ۲۷۰، شماره ۱۵۵:

من مهستی‌ام، بر همه خوین شده طاق
مشهور به‌حسن در خراسان و عراق
ای پور خطیب گنجه ... چو رواق
نان باید و گوشت و ...، ورنه سه طلاق

چاپ دیگر: مهستی گنجوی، به تصحیح طاهری شهاب، چاپ دوم، تهران ۱۳۳۶.

۱۶ - شاید سعدی در بیت: زور باید نه زر ... نیز توجه به این بیت مهستی داشته است: ای پور خطیب گنجه ...

۱۷ - از آن میان برخی سخنان او در بوستان (ص ۱۶۳-۱۶۴) در باره پرورش زنان.

جایگاه «فلسفه»

در جهان بینی عقیدتی شهرستانی

آراء و عقاید مختلفه ای که در طول تاریخ، ملل و نحل جهان را از هم متمایز ساخته گاه گاه مورد مطالعه مجدد قرار گرفته و اصول و ضوابط این تشنت و تنوع مورد بررسی و تأمل قرار گرفته است. این تأمل و بررسی همان قدر موضع و موقف شناخت و ارزیابی ملل و نحل بوده است که مرجع و مأخذی جهت بنیانگذاری و تأسیس مجدد آراء و عقاید مربوط بدانها. در طول چهارده قرن اخیر به تنوع و دفعات افکار و عقاید ملل و نحل جهان در ایران مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است. فرق الشیعه سعد بن عبدالله اشعری، فرق الشیعه نوبختی، مقامات الاسلامیین و اختلاف المصلیین ابوالحسن اشعری، الفرق بین الفرق ابومنصور بغدادی، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل ابن حزم، تبصرة العوام فی المقالات الانام سید مرتضی رضی از جمله چنین آثاری است.^۱ این سنت نگارش تاریخ عقاید منحصر به متقدمین نبوده و تا همین اواخر نیز ادامه داشته است. کیخسرو اسفندیار بن آذر کیوان دبستان مذاهب را حدود سال ۱۰۵۵ هجری قمری به اتمام رسانده و شاید تا حوالی ۱۰۶۹ تغییراتی نیز در آن داده باشد.^۲

یکی از مهمترین منابع تاریخ عقاید و آراء که از قرن ششم هجری به دست ما رسیده کتاب عظیم الملل و النحل شهرستانی است. ابوالفتح محمد بن ابوالقاسم عبدالکریم بن ابوبکر احمد شهرستانی (متولد حدود ۴۷۹ هـ. ق. در «شهرستان» خراسان، متوفی در ۵۴۸ هـ. ق. در همان محل) کتاب الملل و النحل را در سال ۵۳۱ هجری قمری جهت نصیرالدین محمود وزیر سلطان سنجر نوشت.^۳ غیر از این کتاب، شهرستانی مؤلف کتب

عده‌ای است از قبیل نهایت الاقدام فی علم الکلام، مصارعة الفلاسفه، (که در ردّ بر عقاید ابن‌سینا نوشته شده، و یک قرن بعد از تألیف آن مورد نقد و ردّ شارح و مدافع عقاید ابن‌سینا یعنی خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب مصارع المصارع قرار گرفته است)، و مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار.

الملل و النحل شهرستانی نه تنها متضمن مهمترین آراء و عقاید فرّق و ادیان مختلف تا اوائل قرن ششم است بلکه معرف نحوه برداشت و جهان‌بینی عقیدتی یک متفکر طراز اول ایرانی در این عهد است. هنگام تألیف این کتاب شهرستانی چهل و دو سال داشته و نه تنها در مهمترین مدارس خراسان تحصیل کرده بلکه تا مکه و بغداد نیز سفر کرده و با علما و دانشمندان برجسته هر شهری مجالسه و مباحثه داشته است. در مراجعت از بغداد و تحت حمایت نصیرالدین محمود وزیر سلطان سنجر شهرستانی از رسائل و کتبی که در کتابخانه‌های خراسان موجود بوده استفاده کرده و به تنظیم و تدوین و تألیف الملل و النحل پرداخته است. این کتاب مفصل را شهرستانی ابتدا به مخدوم خود نصیرالدین محمود تقدیم داشته ولی بعد از آن که وی مورد غضب سلطان سنجر قرار می‌گیرد، شهرستانی مقدمه اولیه خود را تغییر داده و مقدمه مختصر جدیدی بدون ذکر نام نصیرالدین محمود بر آن نگاشته است.^۴ متن الملل و النحل بارها مورد ترجمه و تفسیر و تلخیص قرار گرفته. خواجه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی (مقتول در ۸۵۰ هجری قمری) این کتاب را در سال ۸۴۳ هـ. ق. با عنوان توضیح الملل به فارسی ترجمه کرد. همچنین در سال ۱۰۲۱ هـ. ق. مصطفی بن خالقداد هاشمی تحریر جدیدی از ترجمه خواجه افضل‌الدین تهیه کرد. از متن الملل و النحل همچنین ترجمه دیگری به ترکی توسط نوح بن مصطفی در سال ۱۰۷۰ هـ. ق. تهیه شد.^۵

متن و نیز ساختار کتاب الملل و النحل نمونه برجسته‌ای از نحوه تفکر یک مورخ تاریخ عقاید و آراء در اوائل قرن ششم در ایران است. در مقدمه خود بر این کتاب، شهرستانی ابتدا شرح مبسوطی پیرامون طرق مختلفه تقسیم‌بندی آراء و عقاید واهواء مردم جهان می‌دهد. او می‌گوید که بعضی از اهل تحقیق آراء و عقاید واهواء مردم را بر اساس «هفت اقلیم» تقسیم‌بندی می‌کنند و معتقدند که تمرکز و مدنیت در اقلیمی از اقالیم هفتگانه جهان خود موجب طبیعتهای متفاوت در آدمیان است.^۶

عده دیگری از اهل تحقیق، جهان را به شمال و جنوب و شرق و غرب تقسیم می‌کنند و سپس «به هر طرفی مخصوص گردانند آنچه سزاوار آن باشد از طبیعتهای مختلف و شریعتهای گوناگون»^۷ بدین ترتیب مردمانی که در شرق و یا غرب و یا شمال

و یا جنوب جهان به سر می‌برند مستلزم رعایت و پیروی از نحوهٔ بخصوصی از تفکر می‌بوده‌اند.^۸

تقسیم‌بندی دیگری که بنا بر قول شهرستانی اهل تحقیق در آراء و افکار و اهواء بدان معتقد بوده‌اند مبتنی بر مقولهٔ «طایفه» است. مردم جهان به چهار «طایفه» تقسیم می‌شوند: عرب و عجم و روم و هند. هر یک از این چهار طایفه به‌نوع مخصوصی از تفکر مآلوفند. بنا بر قول صاحب‌الملل و النحل: «هند و عرب در مذهب نزدیکند و بیشتر میل ایشان به بیان خاصیت‌های اشیاء و حکم به احکام ماهیتها و چگونگی حقیقتها و استعمال کارهای روحانی خواهد بود.»^۹ در مقابل «هند و عرب»، «روم و عجم در مذهب به هم نزدیکند و رغبت ایشان به بیان طبیعت‌های اشیاء و واضح ساختن حکمت‌های چندی و چگونگی هر چیز و استعمال امور جسمانی می‌باشد.»^{۱۰}

نحوهٔ دیگری در تقسیم‌بندی آراء و عقاید و اهواء، همانا بر اساس اصول و فروع اعتقادی مخصوص به هر رأی و عقیده و هوی‌ست. شهرستانی این تقسیم‌بندی اخیر را به تقسیم‌بندی‌های دیگر ترجیح می‌دهد و می‌گوید که کتاب خود را به‌حسب رأیها و مذهبها تقسیم‌بندی خواهد کرد.

این شرح مقدماتی را که شهرستانی در مقدمهٔ الملل و النحل می‌دهد، می‌باید در واقع نقطهٔ عطفی در تاریخ‌نگاری افکار و عقاید دانست، نقطهٔ عطفی که طی آن اعتقاد به خصلت‌های ماهوی مناطق و طوایف جای خود را به تدریج به بحث دربارهٔ خصیصه‌های وجودی و منحصر به فرد و یا وجوه اشتراک و افتراق آراء و عقاید مختلفه می‌دهد. شاید بر باری امپراطوری سلجوقی که در دل آن شهرستانی به‌نگارش تاریخ عقاید و آراء و اهواء پرداخته است و نیز از همپاشی حدود و ثغور طوایف عرب و عجم و هند و روم و پراکندگی وجوه اشتراک و افتراق عقیدتی در قرون پنجم و ششم هجری در این نقطه نظر شهرستانی بی‌تأثیر نباشد.

شهرستانی مردم جهان را از نظر اعتقاداتشان به دو گروه عمده تقسیم می‌کند: «یکی اهل دینها و ملتها» و «دیگر صاحبان هواهای کج و کیشهای خودساخته.»^{۱۱} خداوندان دینها و ملتها «مسلمانانند و یهود و نصاری و مجوس‌ها» و اهل رایهای کج و هواهای باطل «فلاسفه و دهریه و صابئییه و پرستندگان ستاره‌ها و بتان و براهمه‌اند.»^{۱۲} شهرستانی همچنین بر اساس حدیث معروف نبوی تعداد مذاهب و ادیان را قابل حصر می‌داند: مجوس هفتاد گروه‌اند، یهود هفتاد و یک گروه، نصاری هفتاد و دو فرقه و مسلمانان هفتاد و سه فرقه. «اما اهل رایهای باطل که شمرده شد مقالات و سخنان ایشان

را عددی مقرر نیست و در قانون در نمی‌آید.»^{۱۳} شهرستانی دلیل عقلی و نقلی می‌آورد که فرقه‌ناجیه از میان دینها و ملتها یکی بیش نیست.

شهرستانی از تشتی که در «فرقه‌نگاری» تا عصر خود ملاحظه می‌کند ابراز نارضایتی کرده و می‌گوید «بدان که اصحاب مقالات را طرقتی که شمردن گروهها را بر آن بنا نهاده‌اند بر هیچ سندی از اصل و نص و قاعده عقلی تکیه و اعتماد نیست زیرا که هیچ کدام از مصنفان ایشان بر طریقی متفق نیستند و بر خردمندان روشن است که به مجرد آن که در یک مسأله کسی بیگانه باشد و از تخصص اقوال جمهور و مقالات بازمانده و بیگانه، او را صاحب مذهب نتوان خیال کرد.»^{۱۴}

خود شهرستانی آن‌گاه درصدد جبران این نقص بر می‌آید و سعی می‌کند اصول و ضوابطی را حاکم بر تقسیم‌بندی خود از آراء و عقاید صاحبان ادیان و ملل سازد. وی می‌گوید که «توفیق کوشش در ظاهر کردن قانونی که بنای شمار فرقه‌ها بر آن تواند بود یافتیم و آن را بر چهار قاعده بنا نهادیم.»^{۱۵} این چهار قاعده که بر اساس آن شهرستانی مسلمانان را به هفتاد و سه فرقه تقسیم می‌کند عبارتند از: «قاعده اول: در بیان صفات و روشن ساختن توحید در آن...، قاعده دوم: در قدر و عدل در آن...، قاعده سوم: در وعد و وعید و اسماء و احکام...، قاعده چهارم: در سمع و عقل و رسالت و امامت...»^{۱۶}

اولین شبهه و شک را در جهان ابلیس آورد. شهرستانی این امر را ناشی از استقلال رأی ابلیس «در مقابل نص الهی که کلام خداست» می‌داند.^{۱۷} از شبهه اول ابلیس شبهات دیگر به وجود آمد و این مأخذ تشتت افکار و عقاید و آراء در میان مردمان گردید.

شهرستانی همچنین ریشه اختلاف عقیده در میان مسلمین را به حوادث زندگی پیامبر اسلام (ص) مربوط می‌کند. از جمله ابن عباس می‌گوید که اگر مسلمانان صدر اسلام به گفته پیامبر خود هنگامی که در بستر مرگ خطاب به حاضرین گفت: «اتّوئی بدواة و قرطاس اکتب لکم کتاباً لاتضلّوا بعده» عمل می‌کردند شاید اختلافات بعدی در بین آنان ظهور نمی‌کرد.^{۱۸}

پس در میان اهل ادیان و ملل، شهرستانی شک و شبهه منسوب به ابلیس را که ابتدا یکی و سپس به شبهات هفتگانه تبدیل می‌شود و نیز حوادث مشخص تاریخی نظیر شکست نظامی پیامبر را در جنگی موجبات بروز اختلاف عقیده می‌داند. در این امر نیز شهرستانی دو محور «عقیدتی» و «تاریخی» را جایگزین خصائل موهوم ماهوی کرده و «فرقه‌نگاری» خود را متکی بر اصول و ضوابطی بدیع می‌کند. البته لازم به یادآوری است

که شهرستانی خود را همچنان مقید و مکلف به تقسیم‌بندی فرقه‌های اسلامی و غیر اسلامی بر اساس حدیث نبوی می‌داند. مع‌ذلک وی این تکلف جبری را با حساسیت و توجه دقیق‌تری به حوادث تاریخی و اصول عقیدتی مردم مسلمان ادغام می‌کند.

اما شاید جالب توجه‌ترین تقسیم‌بندی شهرستانی از اصحاب آراء و عقاید و اهواء، آن است که وی بر اساس وجه اشتراک و افتراق «کتاب» می‌کند. مردمان جهان یا به «کتابی» منزل معتقدند مانند یهود و نصاری و مسلمین، و یا به «شبه کتابی» اعتقاد دارند مانند مجوس و مانویه، و یا به نزول و مرکزیت هیچ کتابی معتقد نیستند که در این صورت یا به‌حدود و احکامی قائلند و به آن عمل می‌کنند همچون صابئه اولی، و یا به‌حدود و احکامی هم قائل نیستند: «مانند فلاسفه اولی و دهریه و ستاره‌پرستان و بت پرستان و براهمه»^۱ در تقسیم‌بندی دیگری، شهرستانی می‌گوید: «هر کس از نوع آدمی به مذهبی قرارداد یا به‌قولی اعتقاد کرد، آن قرارداد و اعتقاد را یا از کسی پذیرفته است یا با رأی خود مقرر ساخته. اول را که از غیری آموخته و پذیرفته مسلم و مطیع گویم زیرا که دین عبارت از اطاعت و تسلیم است یعنی فرمانبرداری کردن و گردن نهادن به حکم، و اگر با رأی خود مذهبی پرداخته او را مبتدع خوانیم... و آنان که مستقل باشند با رأی خود علی‌الاطلاق ایشان منکران شریعتها و نبوتها باشند، از فلاسفه و صابیان و براهمه که این همه طوایف به شریعتها و حکمهای امریه که دیگری امر کرده باشد قائل نیستند بلکه حدود عقلی نهاده‌اند تا قواعد معیشت و زندگی را به عمل کردن بر آن مضبوط دارند.»^۲

بدین ترتیب شهرستانی، فلاسفه و صابیان و براهمه را در یک ردیف، منکر کتابی منزل و یا پیامبری مبعوث و یا شریعتی الهی می‌داند. این تقسیم‌بندی شهرستانی که از اوائل قرن ششم هجری به دست ما رسیده حائز کمال اهمیت در استنباط ما از تاریخ عقاید و آراء در ایران است. طبق این تقسیم‌بندی صرف مسلمان و یا یهودی و یا نصرانی بودن مغایر فیلسوف بودن است و لفظ «صابئی مسلمان» و یا «برهمن مسلمان» همان‌قدر ناممکن است که «فیلسوف مسلمان» و بالطبع «فلسفه الهی».

در جای دیگری از الملل و النحل شهرستانی به گونه‌ای دیگر این تقسیم‌بندی را توضیح می‌دهد. از اهل عالم عده‌ای هستند که نه به‌محسوس قائلند و نه به‌معقول. اینها «سوفسطائیه» اند. بعضی دیگر به‌محسوس قائلند اما به‌معقول قائل نیستند، اینها طبیعیه‌اند. عده سومی هم به‌محسوس قائلند هم به‌معقول، اما به حدود و احکام قائل نیستند. اینها «فلاسفه دهریه» اند. عده دیگری هم به‌محسوس و معقول قائلند هم به‌حدود

و احکام ولی قائل به شریعت و اسلام نیستند که اینان «صابئه» اند. بعضی اما به صرف شریعت و اسلام یعنی به حقانیت دین معتقدند اما به شریعت مصطفی قائل نیستند. اینها «مجوس» اند و «یهود و نصاری». مآلاً گروهی هستند که به محسوس و معقول و حدود و احکام و شریعت مصطفی قائلند که آنان «مسلمانان» اند.^{۱۱} حد متقین در این میان «فلاسفه دهریه» اند که فقط به محسوسات و معقولات قائلند اما به احکام و حدودی و یا به شریعت مصطفی قائل نیستند. اهل هواها و نخلتها را (که فلاسفه از جمله آنانند) شهرستانی «مقابل ارباب دیانات» و «تقابل تضاد (یعنی ضد یکدیگرند)» معرفی می کند،^{۱۲} و چون شروع به معرفی آراء و عقاید آنان می کند، می گوید: «چون از ذکر طایفه ای که به شرایع و ادیان قائلند فراغ حاصل شد. اکنون سخن از گروهی گوئیم که قائل به شرایع و ادیان نیستند و به رای خویش مستقل اند.»^{۱۳}

در تقسیم بندی که شهرستانی از اقسام فلاسفه می کند، اما لفظ «فلاسفه اسلام» پدید می آید که البته این «اسلام» ارتباطی با «اسلام» به معنی «شریعت مصطفی» ندارد. چرا که در ابتدای تقسیم بندی خود شهرستانی به تکرار و دفعات کلّ فلاسفه را نه تنها از مسلمانان نمی داند بلکه درست نقطه مقابل آنها می شمرد. عبارت «فلاسفه اسلام» در ابتدای جلد دوم کتاب شهرستانی بر معنی دیگری از «اسلام»، به غیر از «شریعت مصطفی» مبتنی است.

شهرستانی در تقسیم بندی خویش از فلاسفه می گوید: «از جمله فلاسفه حکمای هنداز برهمنان اصلاً به «نبوت» قائل نیستند. و از فلاسفه حکمای عرب که جمعی قلیل اند و بیشتر حکمتهای ایشان فلتات [طبع] و خطرات فکر است و به نبوت قائل می شوند و دیگر حکمای روم اند و دو قسم اند: «متقدمان» که ستونهای حکمت اند و «متأخران» [از آنها] که مشائیان اند و اصحاب رواق و شاگردان ارسطالیس، و فلاسفه اسلام که حکمای عجم اند. اما از «عجم پیشتر از اهل اسلام هیچ سخنی در فلسفه نقل نکرده اند زیرا که حکم ایشان از نبوتها بوده یا از ملت قدیمه یا از دیگر ادیان به غیر از صایبان که حکمت را به صبوت برآمیختند.»^{۱۴}

همان طوری که به وضوح از عبارت فوق بر می آید در این تقسیم بندی از فلاسفه، شهرستانی مجدداً به چهار طایفه «عرب و عجم و هند و روم» توجه داشته است و عبارت ناموزون «فلاسفه اسلام که حکمای عجم اند» در واقع معرف سعی صاحب الملل و النحل است هم بر حفظ اصل چهار طایفه «عرب و عجم و هند و روم» و هم یافتن محل و موضعی برای فیلسوفانی که در «عهد اسلامی» به فلسفه پرداخته اند. بنابراین عبارت

«فلاسفه اسلام که حکمای عجم‌اند» از طرفی به «اسلام» به‌عنوان یک «دوره» یا «عهد» توجه دارد (کما این‌که شهرستانی بلافاصله می‌گوید: «اما از عجم پیشتر از اهل اسلام هیچ سخنی در فلسفه نقل نکرده‌اند»)، و نه «اسلام» به‌معنی «شریعت مصطفی»، و از طرفی به تقسیم‌بندی چهارگانه طوایف به «عرب و عجم و هند و روم»، شهرستانی بعد از شرح بالنسبه کاملی از حکمای یونان به توضیح اقوال و آراء فیلسوفان «دوره اسلامی» می‌پردازد و از یعقوب بن اسحاق کندی تا شیخ‌الرئیس ابن سینا را مورد توجه و تأمل قرار می‌دهد.

همان‌طوری که در صدر این مقاله آمد کتاب الملل والنحل شهرستانی را خواجه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی (مقتول در ۸۵۰ هـ. ق.) در قرن نهم از عربی به فارسی ترجمه کرد و سپس در ربع اول قرن یازدهم مصطفی بن خالقداد هاشمی تحریر جدیدی از ترجمه خواجه افضل تهیه کرد. این که در ترجمه فارسی خواجه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی و نیز در «تحریر» خالقداد هاشمی چه تغییرات و تفسیرهایی از متن و ساختار کتاب شهرستانی به‌عمل آمده است و چگونه تشنات فکری و عقیدتی قرون بعدی در «متن» الملل والنحل راه پیدا کرده و خود مقوله بسیار جالب و حائز اهمیتی‌ست که فرصت و تأمل دیگری را ایجاب می‌کند.

بخش زبانها و فرهنگهای خاورمیانه، دانشگاه کلمبیا

یادداشتها:

- ۱ - رجوع کنید به مقدمه جامع استاد سید محمد رضا جلالی نائینی بر متن انتقادی ایشان از توضیح الملل ترجمه فارسی کتاب الملل والنحل شهرستانی توسط خواجه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی - مقتول در ۸۵۰ هجری قمری به تحریر جدید مصطفی بن خالقداد هاشمی در ۱۰۲۱ هجری قمری (تهران، ۱۳۵۸)، صص ۱۲۵-۱۲۷: مقدمه دکتر محمد جواد مشکور بر هفتاد و سه ملت و رساله تذکرة العقاید (تهران، ۱۳۴۱)، صص ۳-۴۸؛ و نیز کتاب تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام دکتر مشکور (تهران، ۲۵۳۵) با مقدمه ایشان بر ترجمه الفرق بین الفرق بغدادی (تهران، ۱۳۳۳)، صص سه تا هفده؛ و همچنین فصل پانزدهم‌خاندان نوبختی تألیف عباس اقبال (تهران، ۱۳۵۷)، صص ۲۴۶-۱۶۷.
- ۲ - رجوع کنید به دبستان مذاهب کیخسرو اسفندیار بن آذر کیوان (تهران، ۱۳۶۲) به کوشش رحیم رضازاده ملک، ج ۲: صص ۱۹-۲۰.
- ۳ - رجوع کنید به مقدمه استاد محمد رضا جلالی نائینی بر دو مکتوب شهرستانی (تهران، ۱۳۶۹) صص ۳-۹۴، به‌خصوص صص ۶۶-۸۱.
- ۴ - برای شرح احوال ابن نصیرالدین محمود که اسم کامل او «الوزیر العالم نصیرالدین محمود بن المظفر بن ابی تویه الخوارزمی» است رجوع کنید به سننم الاسحار به تصحیح میر جلال‌الدین محدث ارموی (تهران، ۱۳۳۸) صص ۶۹-۷۲ و تاریخ الوزاء نجم‌الدین ابوالرجاء قمی (تهران، ۱۳۶۳)، ص ۲.

۵ - جهت توضیحات بیشتر رجوع کنید به مقدمه استاد محمد رضا جلالی نائینی بر توضیح الملل.

۶ - توضیح الملل، جلد اول، ص ۲۶.

۷ - همان مرجع، ص ۲۶.

۸ - جالب توجه است که اسطوره عظیم جهان معاصر یعنی تقابل و تمایز ماهوی «دنیای غرب» و «دنیای شرق» و اعتقاد به دو گونه متفاوت نحوه تفکر فی مابین آن دو در تقسیم بندی مذکور در الملل و النحل منعکس است.

۹ - توضیح الملل، جلد اول، ص ۲۶-۲۷.

۱۰ - همان مرجع، ص ۲۷.

۱۱ - همان مرجع، ص ۲۷.

۱۲ - همان مرجع، ص ۲۷.

۱۳ - همان مرجع، ص ۲۷.

۱۴ - همان مرجع، ص ۲۷.

۱۵ - همان مرجع، ص ۲۷.

۱۶ - همان مرجع، ص ۲۷.

۱۷ - همان مرجع، ص ۲۷.

۱۸ - در مقابل این درخواست پیامبر اسلام(ص)، عمر خلیفه دوم مسلمانان می گوید که «بیکر مطهر حضرت رسالت را غلبه مرض و شدت درهمندی در مزاحمت دارد و کتاب آسمانی که قرآن است از برای رهنمونی ما بسنده است». رک. همان مرجع، ص ص ۳۵-۳۶.

۱۹ - همان مرجع، ص ۵۷. در اصل عربی متن الملل و النحل همین معنی به صراحت آمده است: «مذاهب اهل العالم من ارباب الديانات و الملل و اهل الاهواء و النحل من الفرق الاسلاميه و غيرهم ممن له كتاب منزل محقق مثل اليهود و النصارى و ممن له شبهة كتاب مثل المجوس و المانويه و ممن له حدود و احكام دون كتاب مثل الصايه الاولى و ممن ليس له كتاب و لا حدود و احكام شرعيه مثل الفلاسفه الاولى و الدهرية و عبدة الكواكب و الاوثان و البراهمه.» (محمد الشهرستانی، کتاب الملل و النحل، جلد اول، ص ۲۴. این کتاب با مشخصات زیر در سال ۱۸۴۲ در لندن به چاپ رسید:

Muhammad al-shahrastānī, *Kitab al-Milal wa al-Nihal*. 2 vols. Now First Edited From Collection of Several Mss. by the Rev. William Cureton, M.A., F.R.S., F.S.A., London: The Society for the Publications of Oriental Texts, M DCCC. XL II.)

از اصل عربی الملل و النحل ترجمه ای آلمانی با مشخصات زیر در دست است:

T. Haarbrücker (trans.), *Schahrastani's Religionspartheien und philosophen-schulen*. 2 volumes. Halle, 1850-51.

بخش اول اصل عربی به فرانسه نیز ترجمه شده است با مشخصات زیر:

Shahrastani, *Livre des Religions et des Sectes, vol.1*. Tradiction avec introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot, Paris : peeters UNESCO, 1986.

قسمت مربوط به «آراء اهل هند» کتاب شهرستانی را ترجمه ای به انگلیسی در دست هست با مشخصات زیر:

Bruce B. Lawrence, *Shahrastānī on the Indian Religions*, paris: Mouton & Co., with a Preface by Franz Rosenthal.

۲۰ - توضیح الملل، جلد اول، ص ۵۷-۵۸. همین معنی در اصل عربی الملل و النحل، بدین گونه آمده است: «فالمستبدون بالارای مطلقاً هم المنکرون للنبوات مثل الفلاسفه و الصايه و البراهمه و هم لا يقولون بشرائع و احكام امریه بل يضعون حدوداً عقليه حتى يمكنهم التعايش عليها.» (شهرستانی، الملل و النحل، چاپ کیوتن، جلد اول، ص ۲۵).

- ۲۱- توضیح الملل، جلد دوم، ص ۹۰. همین معنی در اصل عربی هم آمده است. مقایسه کنید با جلد دوم، ص ص ۲۰۲ به بعد الملل و النحل شهرستانی چاپ فوق‌الذکر.
- ۲۲- توضیح الملل، جلد دوم، ص ۳. در اصل عربی چنین آمده است: «اهل الاهواء و النحل و هولاء یقابلون ارباب الدیانات تقابل التضاد كما ذكرنا و اعتمادهم على الفطرة السليمة و العقل الكامل و الذهن الصافي» (الملل و النحل چاپ فوق‌الذکر، ج دوم، ص ۲۰۱).
- ۲۳- توضیح الملل، جلد دوم، ص ۹. در اصل عربی متن الملل و النحل به صراحت آمده است که فلاسفه تفسیر و تعبیری فلسفی از احکام و شرایع دارند، بدین شرح که: «قالوا و الشرایع و اصحابها امور مصلحیه عامه و الحدود و الاحکام و الحلال و الحرام امور وضعیه و اصحاب الشرائع رجال لهم حکم علمیه و ربما یؤیدون من عند واهب الصور باثبات احکام و وضع حلال و حرام مصلحة للعباد و عمارة للبلاد و ما یخبرون عند من الامور الکائنه فی الحال من احوال عالم الروحانیین من الملائکه و العرش و الكرسي و اللوح و القلم فانما هی امور معقوله لهم قد عبروا عنها بصور خیالیه جسمانیه و كذلك ما یخبرون من احوال المعاد من الجنة و النار ثم قصور و انهار و طیور و ثمار فی الجنة فترغیبات للعوام بما یمیل الیه طباعهم و سلاسل و اغلال و خزى و نکال فی النار فترهیبات للعوام مما ینزجر عنه طباعهم و الا ففی العالم العلوی لا یتصور اشکال جسمانیه و صور جرمانیه» (الملل و النحل، شهرستانی چاپ فوق‌الذکر، جلد دوم، ص ص ۲۱۰-۲۰۲).
- ۲۴- توضیح الملل، ج دوم، ص ۸۷. لازم به یادآوری است که شهرستانی بعد از تقسیم بندی دقیق خود از آراء و عقاید فلسفی که خارج از محدوده اعتقاد به کتابی منزل شکل گرفته است سعی می‌کند برای اشخاصی که علی‌رغم افکار فلسفی خود به حیطة دین و شریعت بازگشته‌اند جایی باز کند و در این معنی می‌گوید: «لست اعنى بهم [یعنی فلاسفه] الذين اخذوا علومهم من مشکوة النبوة و انما اعنى بهؤلاء الذين كانوا فی الزمن الاول دهریه و حشیشیه و طبیعیه و الهیه قد اغتروا بحکمهم و استقلوا باهوائهم و بدعهم ثم يتلوهم و يقرب منهم قوم یقولون. بحدود و احکام عقلیه و ربما اخذوا اصولها و قوانینها من مؤید بالوحی الا اقتصروا على الاول منهم و ماتعدوا الى الاخر...» (الملل و النحل شهرستانی، چاپ فوق‌الذکر، جلد دوم، ص ۲۰۲).

زن در نظر نظامی

در منظومه‌های عاشقانه نظامی — و به تعبیر خودش «هوسنامه»ها — چنان که معمول این قبیل منظومه‌هاست زن سهمی دارد، و به‌خلاف سنت زمانه مقام والایی. حضور زن در داستانی عشقی امر ناگزیریست، اما برخورد نظامی با زنان داستانهایش برخوردی بیسابقه، و اگر بخواهیم جنبه احتیاط را رعایت کنیم — کم سابقه — است. زنانی که در قصه‌های عاشقانه فارسی — اعم از داستانهای منشور کوتاه و بلند یا منظومه‌های عاشق و معشوقی — حضور دارند، همه صفات مثبتشان منحصر است به زیبایی و طنازی، و در مقابل آن صفت‌های منفی متعددی که یک دانه‌اش برای پوشاندن زیباییهای جهان کافیست، از مکّاری و بداندیشی و بی‌عفافی و دل‌به‌دوچایی گرفته تا دورویی و حقارت ذاتی و بی‌شخصیتی و ستم‌پذیری و صدها درد بی‌درمان دیگر.

معشوقه‌های داستانی ما غالباً موجودات چشم و گوش بسته‌ای هستند که در عالم خواب یا بیداری مورد توجه مردی قرار می‌گیرند و در اولین اظهار عشق طرف دل می‌بازند، اما پدر یا شوهر یا قیمی از قبیله الهاک دیو و شمر بن ذی‌الجوشن سدّ راه وصالشان می‌شود، و این بیچارگان بی‌دست و پا که محکوم نظام استبدادی خانواده و اجتماع‌اند به‌حکم ترس و زبونی مرتکب انواع حيله‌ها می‌شوند، از طلسم و جادو گرفته تا فرار خفت‌آمیز و ارتکاب جنایتهایی که زائیده ضعف است و بددلی؛ و اگر هم نتوانستند از حصار تسخیرناپذیر حرمسرا فرار کنند کارشان آه و ناله است و اشک و شیون، تا دلاکّه محتاله‌ای پیدا شود و با فریب و فسونها چاره‌ای کند و بعد از سالها انتظار

جانفرسا به امید ی رسد امیدواری.

این روال سنتی داستانهای عاشقانه ماست، از ویس و رامین و ورقه و گلشاه گرفته تا قصه‌های هزار و یک شب و امیر ارسلان رومی و خرم و زیبا.

اگر صحنه‌های معدود و مختصری از شاهنامه را — که به قول عرب‌مآبان ایرانی طرداً للباب اشارتی به داستانی عشقی دارد — به یک سونهمیم که منظومه حماسی است و در آشوب میدانهای جنگ اگر برای ردّ و بدل کردن نگاهی عاشقانه مجال باشد گریزان است و لرزان، شاید در سه منظومه نظامی زنان داستان وصفی استثنائی داشته باشد. گفتم سه منظومه تا حساب لیلی و مجنون را جدا کرده باشم، که کاری فرمایشی است و سفارشی: پادشاهی سرودن داستانی را به شاعری سفارش کرده است و شاعر نه به حکم سلیقه و هوای دل، بلکه به سودای صله‌ای تن به انجام وظیفه‌ای داده، با زمزمه اعتراض آمیزی^۱ باری در سه منظومه دیگرش یعنی خسرو و شیرین و اسکندرنامه و بهرام‌نامه، شاعر به توصیف حالات و رفتار زنانی می‌پردازد که گویی تافته‌ای جدا بافته‌اند. همه زنان این سه منظومه در عین عفاف و تسخیرناپذیری جسور و آزاده‌اند، و خود را در مقابله مردان کمتر از حریف نمی‌دانند، و گرچه حریف در اوج قدرت باشد و صاحب سلطه‌ای نامحدود، چون بهرام‌گور و اسکندر رومی و پرویز ساسانی.

زنان منظومه‌های عاشقانه نظامی با چنان جسارت و جرأت برخاسته از اعتماد به نفسی با این جهانگشایان قدرتمند و غالباً هوسباره روبرو می‌شوند که خواننده سرگذشتشان انگشت حیرت بر لب می‌نهد که این که می‌بینم به بیداری است یا رب یا به خواب.

بگذریم از زیباروی رامشگر آوازه‌خوانی که در بزم اسکندر انگشت با تار چنگ آشنا می‌کند و با زیباترین تعبیری جهانگشای رومی را به مناسبت بیهوده پویبها و آواره گردیهایش مورد ملامت قرار می‌دهد که: سکندر به حیوان خطا می‌رود.^۲ و بگذریم از نوشته صاحب تخت و سریری که با زیبایی وقار آمیز خویش این شعله جواله برجان جهان افتاده را از اوج غرور به زیر می‌کشد و در محضر خود به زانوی ادب می‌نشانند و از حمله و هجوم و خونریزی باز می‌دارد.^۳

و بگذریم از دختر زیبایی که هدیه خاقان چین است به اسکندر، همان شیرزنی که ملول از زندان حرمسرا، نقابی بر رخ می‌نهد و غرق پولاد و آهن یکنه بر سپاه روس می‌زند و زمزمه تحسینی بر لبان فاتح رومی می‌نشانند که بادا بر آن «شیرمرد» آفرین؛ و سرانجام که رازش آشکارا می‌شود، رو به اسکندر می‌کند که: نه زن دان که زندان بود

جای او.^۴

و بگذریم از جسارت دخترک زیارویی که برخلاف ملتزمان به‌به‌گویی رکاب بهرامی با دیدن هنرنمایی شاه مغروری که انتظار تحسینها دارد، بی‌پروایانه خنده تمسخری بر لب می‌نشانند که کار نیکو کردن از پُر کردن است، و در مقابل خشم و خروش ملوکانه نه میدان تپی می‌کند و نه به‌عذرخواهی خود را بر خاک می‌افکند، بلکه با صبر و حوصله‌ای مدبرانه و پشتکاری خستگی‌ناپذیر به اثبات نظر خود می‌پردازد.

و بگذریم از بانوی باوقار صاحب عفتی که در عالم سیاه‌پوشان مرد هوسناک مهاجم را ادب می‌کند و به التماسهایش وقعی نمی‌نهد که بر لب آب حیات تشنگیم کُشت. ^۵ که اینان همه صاحب‌شأن و شوکتند و پاسداران گوهر عفت؛ و بنگریم شیوه برخورد و مکالمه زنی را از اعماق اجتماع با شاه قدرقدرتی چون پرویز.

آری منظوم شکر اصفهانی‌ست، زن عشرتکده‌داری که خانه بی‌در و دروازه‌اش مرادبخش افتادگان شهوت‌نفس است و مطاف هوسناکان زمانه. حتی در رفتار این زن هم نوعی جسارت و اعتماد به‌نفس موج می‌زند. چه جسارتی از این بالاتر که بی‌پروا از رنجش ملوکانه، بوی دهان پرویز را به‌رخش کشد، پیروزمندانه از «جفته‌ای» که در کارش کرده است برده برگیرد.^۶

دیگر اشارتی به شخصیت و غرور و سرسختی «شیرین» نمی‌کنم که زیباترین منظومه عشقی نظامی — و اگر سلیقه مرا بخواهید والاترین هوسنامه زبان فارسی — بر مدار شخصیت او می‌چرخد، و در این مقوله خود من هم پیش از این و در جایی دیگر اشارتهایی داشته‌ام.

حتی در داستان تحمیلی لیلی و مجنون هم که رابطه عاشق و معشوق بر مداری سنتی‌ست، و لیلی مظهر ترس و ضعف زبوانه‌ای که نمونه‌هایش را به فراوانی در افسانه‌ها و منظومه‌هایمان دیده‌ایم؛ آری، حتی در این داستان هم زمینه ذهنی نظامی کار خودش را می‌کند و در یک لحظه لیلی فلک‌زده‌ای که از مرد دلخواهش جدا مانده و نادیده و ناخواسته به‌عقد گردن کلفت صاحب‌خدم و حشمی درآمده و با چشم‌گریان به زندانخانه حرمسرای او قدم نهاده است، تبدیل به ماده شیرین‌زیان می‌شود و چنان سیلی جانانه‌ای بیخ گوش مردک عرب می‌گذارد، «کافتاد چو مرده مرد بی‌خود».^۸

با توجه بدین صحنه‌ها شاید برای خوانندگان آثار نظامی این سؤال پیش آید که چه عامل یا عواملی شاعر را بدین مرحله متفاوت کشانده است؟ سوالی‌ست که معمولاً باید به‌اذهان بسیاری نفوذ کرده باشد، اگر چه اثری از آن در متون انتقادی ما مشهود

نیست، یا من ندیده‌ام؛ و اگر باشد نمی‌دانم اهل دقت و نظر چه توجیہی به نظرشان رسیده است. اما به نظر خود بنده — به عنوان خواننده معمولی اندک‌مایه‌ای که نه اهل تحقیق و نه صاحب دقت — چند عامل ممکن است زمینه‌ساز نظر نظامی نسبت به زنان بوده باشد:

یکی از آن عوامل محیط زندگی نظامی‌ست. مرد، چنان که می‌دانیم زاده و پرورده گنجه است و گنجه هم‌جوار دیاری‌ست که آسمانش با زنان مهربانتر است. آری ارمنستان را می‌گویم، که مردمش از پیروان مسیح‌اند و مقدس‌ترین نقش‌مبدشان چهره معصوم و مقدس زن زیبایی که کودکی را در آغوش دارد، آن‌هم کودکی بی‌پدر که شیوه نامعمود آبستنی آن مادر و تولد این کودک دستمایه یهودیان بوده است. در ارمنستان چنان که می‌دانیم و نمونه‌اش را در ممالک مسیحی مذهب دیده‌ایم، زن وضع و موقعیتی دارد کاملاً متفاوت با زنانی که در مشرق یا جنوب یا مرکز ایران زندگی می‌کنند، و نه همسر که در حکم کنیز زرخیز مردانی ستم‌پیشه و هوسبازانند که با تعبیر نادرستی از احکام آزادی‌بخش شریعت مقدس اسلام زن را از همه حقوق خداداده اجتماعیش محروم کرده‌اند و با تلفیقی از دخترکشیهای اعراب جاهلیت و حرمسراهای عهد ساسانی، زنان و دختران خود را محکوم به خانه‌نشینی.

شاید اگر نظامی هم در ری و خراسان و کرمان و خوزستان می‌زیست «شیرین» داستانش شیرزنی نبود که تک و تنها بر پشت شب‌دیز نشیند و از ناف ارمنستان تا اعماق مداین بتازد، و با همه عشق بی‌امانی که به پرویز دارد، در پاسداری از حرمت و عفت خویشتن شکوه شاهش را به چیزی نگیرد که: «کشیدم پشم در ملک و سپاهش». هرچه بوده است گنجویان عهد نظامی، به برکت همسایگی و رفت‌وآمدهای ناگزیر، چهره دیگری از زن و فعالیت‌های اجتماعیش می‌دیده‌اند؛ و شرایط محیط در سلیقه نظامی هم موثر بوده است.

عامل دیگر شاید محیط دوران کودکی نظامی باشد، خود او اشاره صریحی دارد به کرد بودن و از گردان مشخص بودن مادرش؛ و ما هم در تواریخ و سفرنامه‌ها خوانده‌ایم و هم به معاینه دیده‌ایم که در میان کردان زن اهمیت و اعتباری دیگر دارد، و حق دارد. آخر زنی که دوشادوش مرد برای تأمین معاش و اداره زندگی فعالیت می‌کند، گله گوسفندان را به چراگاه کوهستانی می‌برد و با گرگهای گرسنه می‌جنگد، در دل بیابانها اسب می‌تازد و پروایی از رهنان ندارد، هنگام دفاع از قبیله تفنگ در بغل می‌گیرد و انگشت بر ماشه می‌نهد، آذوقه خانواده را فرسنگها بر دوش می‌کشد و از شهر به

کوهستان می‌آورد، و اگر نه بیش از مردش که همتای او در اقتصاد خانواده سهم دارد؛ چونین زنی چه کم و کسری دارد که احساس نیازش به زبونی کشد و کار زبونی به حيله و حقارت. مادر نظامی از این مقوله زنان است. و کودک صاحب‌فراستی که قرار است در آینده از شیرین سخنان کلام دری باشد، با دیدن شخصیت و شاخصیت همچو مادری نمی‌تواند «شیرینی» کمتر از آن بسازد که ساخته است.

عامل سوم — و شاید مهمتر از همه — همسر نظامی‌ست. همان آفاقی که از برکت طبع و نفوذ نظامی شهره آفاق است و الهام‌بخش واقعی داستان خسرو و شیرین. می‌گوید نظامی جز در بیتی، به نام این زن اشارتی نکرده است و آن بیت هم معرف خصوصیتی از راه و روش آفاق نیست؟ خیر، قضیه را ساده مگیرید، مگر خود نظامی در وصف شیرین نگفته است «سبکرو چون بت قیچاق من بود»، و با این اشاره اصل و نسب زن را اعلام نکرده است؟ مگر همین نظامی نیست که در اسکندرنامه به توصیف زنان قیچاقی پرداخته است؟ همان زنان روگشاده‌ای که اسکندر رومی با دیدن چهره زیبا و بی‌حجاب و نقاب آنان درد حجابش می‌گیرد و به سراغ مردانشان می‌فرستد و به‌عنوان نهی از منکر برایشان به‌موعظه می‌نشیند که: بی‌حجابی و حتی بدحجابی ممنوع، باید زنان و دختران را به قبول حجاب و روسری وادارید و اگر سرکشی کردند به طیانچه و توسری متوسل شوید. و مگر این مردان قیچاقی نیستند که زورگویی اسکندر را تحمل نمی‌کنند و برمی‌آشوبند که: مرد محترم، هرچه گفتم کردیم و هرچه خواستی دادیم، تو را با زن و فرزند ما و شیوه زندگی ما چه کار؟»

خوب، بت قیچاقی نظامی هم از این قبیله بوده است و با همه تحولات زمانه میراث بر سنن نیاکانش. آیا وجود و حضور همچو زنی در خانه نظامی به‌عنوان همسر محبوب مورد علاقه‌اش نمی‌تواند در شکل گرفتن نظر نظامی نسبت به زن و حرمت زن سهمی داشته باشد؟

به‌نظر بنده اینهاست عواملی که به‌شیوه داستان‌سرای نظامی رنگ و حال دیگری داده است و باعث آن شده که مرد، پرویز هوسباره را در دل جنگلی از کنار آبگیر باصفایی گذر دهد که در آن چشمه‌سار مصفا پری‌پیکری چون شیرین با اندام برهنه هوس‌انگیزش، «در آب نیلگون چون گل نشسته» باشد و در آن لحظه‌ای که همه قیود اخلاقی و اجتماعی درهم می‌شکند، جوان هوسران، با تقوایی زاهدانه، لعنتی بر شیطان فرستد و جوانمردانه رویش را برگرداند و سر خویش گیرد و راه سفر در پیش. همین عوامل است که شیرین داستان نظامی را با شنیدن سخنان چرب و نرم شاپور تبدیل به

شعله خروشان بی‌امانی می‌کند، با فریادی ادب‌آموز که: «از خود شرم دار ای از خدا دور»، همین عوامل است که پرویز دلدادۀ سرمست را از پای دیوار خانۀ شیرین سرخورده و دماغ بر می‌گرداند. و بالاخره همین عوامل است که خنجر برآنی در دست شیرین می‌نهد تا بر جنازه شوهر محبوبش در پهلوی خود فرو کند و درسی از وفاداری به جهانیان دهد.

تهران، ایران

یادداشتها:

۱- لیلی و مجنون، ص ۲۶ و ۲۷ (در همه موارد به خمسۀ نظامی، تصحیح مرحوم وحید دستگردی رجوع داده شده است).

۲- شرفنامه، ص ۴۹۴.

۳- شرفنامه، ص ۲۸۴.

۴- شرفنامه، ص ۴۷۳.

۵- هفت پیکر، ص ۱۰۹.

۶- هفت پیکر، ص ۱۷۹.

۷- خسرو و شیرین، ص ۲۸۳.

۸- لیلی و مجنون، ص ۱۴۱.

۹- لیلی و مجنون، ص ۴۹.

۱۰- خسرو و شیرین، ص ۴۳۰.

۱۱- با همه گریزی که از تفصیل دارم و پرهیزی که از ردیف کردن ابیات، در بغم آمد در این مورد نمونه‌ای از سؤال و جوابهای اسکندر و قیجاقیان نیاوردم. اسکندر وارد دشت قیجاق می‌شود و چون زنان زیبای قیجاقی را بی‌حجاب می‌بیند و از عطش سپاهیان خود با خبر است، پیران و ریش سفیدان محل را محرمانه به حضور می‌طلبد و به نصیحت می‌پردازد که:

زنی کاو نماید به بیگانه روی ندارد شکوه خود و شرم شوی
پیران قیجاقی:

به‌تسلیم گفتند ما بنده‌ایم به‌میثاق خسرو شتابنده‌ایم
ولی روی‌بستن ز میثاق نیست که این خصلت آیین قیجاق نیست

و سپس با چنان لحن قاطع و استدلال‌کوبنده‌ای به ردّ نظر اسکندر رومی ناگهان هوادار برقع و روبنده شده (۱) برمی‌خیزند، که هرخواننده‌ای - و گرچه به دیر انتقالی من - متوجه این واقعیت می‌شود که این افکار و نظرات خود نظامی صاحب تقوای روشن بین است که بر زبان مردان قیجاقی جاری‌ست، نمونه را بنگرید، و سرچشمه را در شرفنامه (ص ۴۷۱) در یابید:

گر آیین تو روی بر بستن است
چو در روی بیگانه نادیده به
عروسان ما را بس است این حصار
به برقع مکن روی این خلق ریش
در آیین ما چشم در بستن است
جنایت نه بر روی، بر دیده به
که با حجله کس ندارند کار
تو شو برقع انداز بر چشم خویش

بچه‌ها سلام:

صبحی و فولکلور ایران

زندگی صبحی

شرح زندگی فضل‌الله بن محمد حسین مهتدی، معروف به صبحی، که یکی از مهمترین و پرکارترین جمع‌آوردگان افسانه‌های ایرانی‌ست درست مانند یکی از همین افسانه‌ها سرگرم‌کننده و خواندنی‌ست. خود صبحی شرح زندگی پرماجرایش را در دو کتاب یعنی کتاب صبحی در مرام بهائیه (چاپ تهران، سال ۱۳۱۲، ۲۱۶ صفحه) و پیام پدر که خطاب به کودکان نوشته، بیان کرده است. مخالفت صبحی با آیین بهائیت به تندی هرچه تمامتر در این دو کتاب منعکس است. بنابراین قضاوت‌های او در باب رجال و تاریخ این فرقه باید با احتیاط مورد استفاده قرار گیرد زیرا ممکن است مرحوم صبحی نیز به مانند برخی دیگر از کسانی که دین یا مذهب پدری خود را تغییر داده‌اند، فقط برای توجیه کار خود به نکوهش دین و آیین پیشین خود پرداخته باشد. اما هر دوی این کتب مشحون به مطالب مهم و مفید است از برای محققین در تاریخ بهائیت و به‌خصوص دوران عبدالبهاء و شوقی افندی.

علی‌ای حال چنان که از مفاد پیام پدر مستفاد می‌شود پدر بزرگ صبحی به نام ملا علی اکبر از روحانیان کاشان بود. او زنی گرفت که مذهب بایبان داشت اما کیش خود را از شوهر نهان می‌کرد. این زن چهار پسر و یک دختر به دنیا آورد که همه آنان را به مذهب بهائیت پرورش داد. پدر صبحی یعنی محمد حسین مهتدی یکی از این کودکان بود. زن حاج ملا علی اکبر در عین حال عمه یکی از همسران بهاء‌الله بود که گوهر خانم

نام داشت و در میان بهائیان به «حرم کاشی» معروف بود. گوهر خانم یا «حرم کاشی» مادر بزرگ صبحی را ابتدا «عمه خانم» و پس از مشرف شدن او به مکه «حاجی عمه خانم» می‌خواند و خود بهاء‌الله هم به تبعیت از همسرش این زن را به همین نام می‌خواند.

چون شوهر «حاجی عمه خانم»، یعنی علی اکبر، در گذشت، او به بهانه حج با داماد و یکی از فرزندان رهسپار مکه و پس از آن برای دیدن بهاء‌الله راهی عکا شد. دیری نگذشت که اهل کاشان از این مطلب آگاه شدند و غوغایی برپا شد که ضمن آن کاشانی‌ها پسر دوم حاجی ملا علی اکبر که ملا محمد جعفر نام داشت به معیت برادر کوچکترش محمد حسین، یعنی پدر صبحی، هر دو را به مسجد کشیدند و آنان را مجبور کردند تا بر سر منبر روند و بر باب و بر مادر خود لعنت کنند و نفرین، و این هر دو نیز از ترس جان اطاعت کردند و از مادر و از باب تبری جستند. معلوم نیست که آیا در آن زمان کاشانی‌ها هنوز می‌پنداشتند که بهائیان بایی هستند یا مرحوم صبحی مطلب را چنین نوشته است و بایی و بهائی را در هم آمیخته. آنچه که مسلم است این واقعه در زمان سرکردگی بهاء‌الله اتفاق افتاد و نه در دوران باب و بایبگری. پس از این واقعه، خاندان صبحی به تدریج از کاشان به تهران نقل مکان کردند و همه نزد پسر بزرگ «حاجی عمه خانم» که میرزا مهدی نام داشت و در تهران به سر می‌برد رفتند تا از آسیب اهل کاشان دور شوند.

پدر صبحی، یعنی محمد حسین کوچکترین اولاد حاجی ملا علی اکبر بود و چون عبدالبهاء رهبری فرقه بهائیان را از پس درگذشت بهاء‌الله در دست گرفت، به تبعیت از پدرش، محمد حسین را «میرزا حسین» یا «ابن عمه» می‌خواند. محمد حسین در تهران ازدواج کرد و با آن که پدرزنش مسلمان و شیعه بود زن او هم به مانند زن حاجی ملا علی اکبر، در خفا کیش بهایی داشت و این کیش را از پدر و اقوام پدری خود پوشیده می‌داشت. اگر وضع خانواده صبحی استثنائی نباشد البته جا دارد که در باب نقش زنان بهائی در ترویج دین و کیش این فرقه تحقیقی به عمل آید زیرا گویا این زنان در خفا بیش از مثلاً قره العین در عیان در ترویج آیین بهائیت، حداقل در میان فرزندان خود، تاثیر داشتند. در هر حال مادر صبحی نه تنها فرزندان خود را بهائی پرورش داد، بلکه همه دختران خویش را نیز به شوهران بهائی داد. پدر و مادر صبحی ابتدا دو دختر به دنیا آوردند که این هر دو در کودکی در گذشتند و از پس این دو، دارای فرزند سوم شدند که همان صبحی بود که سومین و در عین حال بزرگترین اولاد آنها شد. یک سال پس از

به دنیا آمدن صبحی، پدرش مجدداً زن گرفت و از این همسر دوم صاحب دختری شد که دو سال کوچکتر از صبحی بود. در همین اوقات مادر صبحی نیز دختری زایید و بدین ترتیب صبحی برادر چهار خواهر شد، دو خواهر مرده و دو خواهر زنده، و در عین حال تنها فرزند ارشد و ذکور. دو مادر هر دو به تصریح صبحی در کتاب پیام پدر نهایت محبت را نسبت به او داشتند.^۱ شاید این مطلب در تصمیمات بعدی صبحی، یعنی مجرد ماندن، به تصوف روی آوردن، معلمی، قصه‌گویی، محبت و علاقه پدرانه به کودکان، میهن دوستی فوق العاده بی‌تاثیر نبوده باشد. زن پدر صبحی دیری در خانه پدر او نپایید و طلاق گرفت و به دنبال کار خود رفت. چهار سال پس از این قضیه، پدر صبحی زن سومی گرفت که بر خلاف زن پدر اولی هم بر شوهر نفوذ فراوان داشت و هم زندگی را بر مادر صبحی و فرزندان او تنگ و تلخ کرد، تا آنجا که مادر صبحی از شوهر طلاق گرفت و خانه او را ترک گفت و بدین ترتیب صبحی در سن شش سالگی «زیر دست زن پدر» افتاد، آن هم زن پدری مثل زن پدرهایی که در قصه‌ها آمده است. این زن یک سال بعد پسری زایید که تاریخ ولادت او را صبحی در هفت سالگی خود در پشت دیوان سعدی به خط خود نوشته است. صبحی و خواهرش اجازه داشتند که روزهای جمعه برای دیدار با مادرشان به خانه او بروند و در این روزها مادر آنها را در آغوش خود می‌گرفت و شبها برایشان قصه می‌گفت و صبحی به کرات از قصه‌گویی مادرش و از شیرینی محبت‌های او که پس از آزار و اذیت دائمی زن پدر نسبت به این دو کودک معصوم موهبتی بود و نعمتی، به نثری رقت‌انگیز با افسوس یاد می‌کند.^۲ فی الواقع دوری از مادر به‌حدی برای او سخت بوده که گاه‌گاه اشعاری نیز به همین مناسبت می‌سروده و اگر بیتی که شاهد مدعای خود را ذکر می‌کند درست و دست نخورده نقل شده باشد، برای یک کودک هفت هشت ساله هم خوب است و هم نشان استعداد اوست در سخنوری:

آی خدا، اندر جهان بی یار و بی یاور منم

در فراق یار دیرین دور از مادر منم^۳

صبحی یازده ساله بود که مادرش به شدت مریض شد و در نوزدهم رمضان در گذشت. جالب است که با آن که صبحی روز و ماه درگذشت مادر را به‌خاطر دارد و جزئیات لحظه مرگ او را نیز متذکر می‌شود، ذکری از سال وقوع این قضیه نمی‌نماید. ممکن است که نزدیک بودن روز درگذشت مادر صبحی یعنی نوزدهم رمضان، که با تاریخ وفات حضرت علی (ع) نزدیک است، بر زندگی آینده صبحی یعنی ارادت فوق العاده‌اش به حضرت علی یا به قول خودش «شاه مردان» که پناهگاه و ملجأ «یتیمان» و «درماندگان» بود

تأثیری نهاده باشد. علی‌ایّ حال پس از فوت مادر، پدر صبحی به قول خودش «جوانمردی کرد» و جسد مادر او را در امامزاده معصوم که آن روزها گورستان بهائیان بود به خاک سپرد.

با مرگ مادر، زن پدر صبحی اذیت به او و خواهرش را افزود تا جایی که این بچه‌های بیچاره حتی تصمیم به فرار از خانه پدری گرفتند. اما نقشه‌شان عملی نشد. چون صبحی بزرگتر شد ابتدا برای تحصیل به آموزشگاه تربیت که بهائیان ساخته بودند رفت و بعد هم در ضمن تحصیل و هم پس از آن تحت نظر برخی از مبلغین بهایی به فراگیری شیوه تبلیغ پرداخت. از استادانش در این رشته میرزا نعیم سدهی اصفهانی، فاضل شیرازی، میرزا عزیزالله خان مصباح، و شیخ کاظم سمندر قزوینی را نام می‌برد.

صبحی هنوز بیست سال نداشت که پدرش او را به همراه یکی از دوستان زرتشتی خود به نام برزو روانه قزوین کرد. در قزوین، صبحی با یکی از مبلغین بهائی به نام میرزا مهدی اخوان‌الصفای ملاقات کرد و چون میرزا مهدی عازم زنجان و آذربایجان بود با وی همسفر شد. در آذربایجان به تبریز و دیگر شهرهای آن ایالت مسافرت کرد و سپس همراه همین میرزا مهدی از راه جلفا با راه آهن عازم بادکوبه شد. سپس به شهرهای مرو، تجن، کاکان، بخارا، سمرقند، تاشکند، و عشق آباد مسافرت کرد و مدتی در ماوراءالنهر و قفقاز به سفر پرداخت.^۴ مرحوم دکتر محمد معین در اعلام فرهنگ فارسی معین مسافرت‌های صبحی را در حدود بیست سالگی او می‌داند. خود صبحی ذکری از سال تولدش نمی‌نماید اما چون در هنگام انقلاب کبیر شوروی یعنی سال ۱۹۱۷ در عشق آباد بوده و خود دیده است که چگونه مردم عکسهای تزار و ملکه روس را پایین می‌کشند و شعارهای انقلابی سر می‌دهند،^۵ لابد در سال ۱۹۱۷ در حدود بیست سال داشته است، و بنابراین تاریخ تولدش در حدود سال ۱۸۹۷ میلادی یا یکی دو سال پیش از آن بوده است.

پس از سفر قفقاز و ماوراءالنهر صبحی به ایران باز می‌گردد و مدتی در مدرسه تربیت به‌سمت معلمی انجام وظیفه می‌نماید. و بالاخره چون بسیار مایل به دیدار عبدالبهاء (۱۲۶۰-۱۳۴۰ هـ. ق.) بوده است، پس از کسب اجازه از او، از طریق مصر و فلسطین راهی حیفا می‌گردد و در عکّا به ملاقات عبدالبهاء موفق می‌شود. در یکی از جلسات ملاقات خود را به او می‌شناساند که: «من نواده حاجی عمّه خانم هستم»^۶ و محبت عبدالبهاء نسبت به او افزون می‌گردد. چون صبحی خطّ خوشی داشته و صدایی گرم و مثنوی را هم بسیار خوب و شیرین می‌خوانده است،^۷ نظر عبدالبهاء را بیش از

پیش جلب می‌کند تا بالاخره به سمت منشی او منصوب می‌شود،^۸ و مدتها بدین سمت در دستگاه عبدالبهاء خدمت می‌کرده است. سرانجام در حدود دو ماه پیش از درگذشت عبدالبهاء به فرمان او به ایران اعزام می‌گردد تا به کار تبلیغ بپردازد.^۹ عبدالبهاء خود به خط خویش در دفتر یادداشت صبحی مطلب زیر را می‌نگارد:

جناب صبحی چون صبح روشن باش و مانند چمن از رشحات سحاب عنایت پر طراوت گردد. در کمال شوق و شغف سفر نما و در نهایت سرور و طرب بر دیار مرور نما و پیام آسمانی برسان و زبان به تبلیغ بگشا و به نطق بلیغ بیان حجت و برهان کن. از جهان و جهانیان منقطع باش و به بارش نیسان جانفشانی پرورش یاب. چون ابر بهاری از محبت جمال زحمانی گریان شود [ظن: شو] و چون چمن از فیض ابر سبحانی خندان گردد. چون چنین گردی تأییدات ملکوت ابهی پی‌درپی رسد و توفیقات افق اعلی احاطه کند و علیک البهی الابهی. عبدالبهاء عباس.^{۱۰}

صبحی به همراهی یکی از بهائیان به نام فاضل مازندرانی به ایران بر می‌گردد و پس از مدت کوتاهی خبر درگذشت عبدالبهاء به او می‌رسد. شوقی افندی از پس عبدالبهاء، کارها را به دست می‌گیرد و این مطلب موجب مخالفتها و برخی انشعابها در میان بهائیان می‌گردد. صبحی هم به واسطه مخالفت با شوقی افندی ازیرا که او را صریحاً همجنس‌باز و حداقل از نظر اخلاقی و جنسی منحرف می‌دانسته،^{۱۱} آغاز به مخالفت با او رفت و آمد با مخالفان او می‌کند. چون شوقی افندی از این مطلب باخبر می‌گردد محفل بهائیان را بر آن می‌دارد که صبحی را طرد کنند و محفل هم برگی چاپ و پخش می‌نماید که در آن او را بیدین و ملحد می‌خواند و بهائیان دیگر من جمله پدر او را بر آن می‌دارد که صبحی را از خود براند.^{۱۲} پدر بیچاره صبحی که یک بار ملزم شده بود که بر سر منبر و از ترس متعصبین شیعه کاشان بر مادر خود نفرین کند زیرا که مادرش بهائی بوده است، این بار مجبور می‌شود که از ترس همکیشان بهائی خود از فرزند بزرگش اظهار بیزاری کند و علی‌رغم عشق باطنی به فرزند، او را از خانه براند.^{۱۳} جا دارد که یکی از فضلا در باب این مرد یعنی میرزا محمد حسین مهتدی که فی‌الواقع زندگی غم‌آلود و دردناکی شبیه به تراژدی داشته است، تحقیقی به عمل آرد یا کتاب یا نمایشنامه‌ای در این باره بنویسد. در مدت طرد صبحی که تا آخر عمر پدر پیرش به طول می‌انجامد پدر و پسر مطلقاً جرات دیدار یکدیگر را نداشته‌اند تا آن‌جا که حتی یک بار وقتی که صبحی به شدت مریض بوده است پدرش شب دیروقت به خانه همسایه او

می‌رود و با چشم‌گریان جویای حال فرزند می‌گردد. علی‌ای‌حال، پس از طرد شدن از خانه پدری، صبحی بدون پول و ممر معاشی آواره خیابانهای تهران می‌شود و دچار آن‌چنان فقری می‌گردد که شبها تا صبح در خیابانها راه می‌رفته و از آنچه که در آشغال یا خیابان می‌یافته تغذیه می‌کرده است.^{۱۴} بالاخره به کمک یکی از دوستانش که روزی استاد او بوده (شاید شریعت سنگلجی؟) در کوی سنگلج اطاقی را به ماهی دوازده ریال کرایه می‌کند و از خیابانگردی نجات می‌یابد. در این مدت هرگاه صبحی کاری می‌یافته است، برخی از بهائیان متمصب با بدگویی از او و اخلاگری در زندگیش موجبات اخراج او را فراهم می‌کرده‌اند. آخر الامر به کمک حاجی میرزا یحیی دولت‌آبادی در آموزشگاه سادات به‌سمت آموزگاری منصوب می‌شود و با ماهی ده تومان حقوق آغاز به کار می‌کند.^{۱۵} در سال ۱۳۱۱ از تهران به آذربایجان می‌رود و در آن‌جا به محضر یکی از دراویش به‌نام محبوب علیشاه می‌رسد و در مراغه به خانقاه او می‌پیوندد. سپس از آذربایجان به اجازه پیر خود رهسپار تهران می‌شود و در سال ۱۳۱۲ به خدمت وزارت فرهنگ در می‌آید و در هنرستان عالی موسیقی به سمت معلمی زبان و ادب فارسی آغاز به کار می‌کند.

به علت مزاحمت بهائیان و به قول خودش برای دفاع از خودش کتاب صبحی در مرام بهائیه را در سال ۱۳۱۲ در تهران منتشر می‌نماید و با انتشار آن کتاب به کلی رابطه خود را با بهائیت قطع می‌کند.^{۱۶}

چون اداره رادیو به کار می‌افتد، بخش موسیقی و برنامه کودکان به هنرستان موسیقی کشور واگذار می‌شود و صبحی که مردی سخنور و شیرین‌زبان بوده است به گویندگی این برنامه منصوب می‌شود و در اولین جمعه پس از چهارم اردیبهشت ماه ۱۳۱۹ شمسی اولین برنامه خود را از رادیو پخش می‌نماید.^{۱۷} در همین اوقات صبحی آغاز به جمع‌آوری افسانه‌های ایرانی می‌کند و چندین جلد از این حکایات و افسانه‌ها را به مرور منتشر می‌نماید. دور نیست که مشوق صبحی در این کار مرحوم صادق هدایت بوده باشد.^{۱۸} در این مدت پدر صبحی در می‌گذرد و صبحی از آن‌رو که با او مراوده‌ای نداشته است از فوت پدر بیخبر می‌ماند و تا آگاه می‌شود به قول خودش: «بهائیان خانه را تهی کردند و بی آن‌که به من سخنی بگویند هر چه بود به جای دیگر بردند. پدرم چندین خانه داشت و چون بررسی کردیم برگهایی درآوردند که در سال ۱۳۱۱ این خانه‌ها را به دیگران واگذاشته و آنچه از آن من بود به شوقی [افندی] بخشیده [است]». «گویا صبحی حتی اجازه زیارت خاک پدرش را نیز نداشته است چه خود می‌نویسد: «اکنون

که در گورستان خفته است نمی‌گذارند من بر سر خاکش بروم و از خدا درباره‌اش خواهش آموزش کنم.»^۲ اگر این مطالب از اغراق خالی نباشد برای تاریخ نگارانی که به تاریخ اجتماعی و مذهبی ایران نظر دارند خالی از اهمیتی نیست که چگونه فرقه مذهبی کوچکی که در تاریخ قرن سیزده و چهارده ایران مورد همه گونه تهاجم و ستم قرار گرفت در سال ۱۳۳۴ شمسی، که سال انتشار چاپ اول کتاب پیام پدر است، به آن درجه نیرومند شده بوده است که بتواند مرد مشهور و محبوبی مانند صبحی را از زیارت خاک پدر باز دارد.

صبحی در آبان‌ماه ۱۳۴۱ شمسی (۱۹۶۲ میلادی) درگذشت و علامه مرحوم جلال الدین همائی قطعه زیر را در رثای او سرود که در آن ماده تاریخ وفات او را نیز به دست داده است:

<p>اصلش از کاشان و فضل‌الله نام ناطقی چیره‌زبان، شیرین‌کلام در فنون قصه‌پردازی تمام آری آری خواب آید وقت شام خفتنی کش تا ابد نبود قیام شد روان زی جنت دارالسلام می‌رسد بر گوش او اینک پیام ای مهین اندر زگوی خاص و عام از چه ناگه لب فرو بستی به کام ذوالفقار حیدری شد در نیام گشته‌ای خاموش ایدون بر دوام تن رها کردی برون جستی ز دام تو به وصل دوست گشته شادکام باد بر تو صد درود و صد سلام در صبوحی صبحدم بگرفت جام در جهان عافیت بگشاد گام در حجاب غیب چون مه در غمام در صباحی عمر صبحی شد به‌شام^۱</p>	<p>مُهدی هادی، آن صبحی که بود عارفی پاکیزه‌جان، روشن‌روان در رموز مثنوی خوانی وحید روز عمرش چون به شام آمد بخفت گفت بس افسانه تا در خواب رفت از «سلام بچه‌ها» بر بست لب از زبان پاک فرزندان او کای پدر، ای قصه‌گوی مهربان ای زبان تو کلید گنج پند تا تو لب بستی ز گفتار، ای دریغ بلبل دستان سرا بودی، چرا خود مگر در دام تن بودی اسیر ما ز هجر تو غمین و سوگوار در جواب هر سلامت، هر دمی الغرض چون صبحی از ساقی مرگ از سرای عاریت بر بست رخت صبح عمر او به شب پیوست و رفت از «سنا» تاریخ پرسیدم، نوشت صبحی به مناسبت زحماتی که در جمع‌آوری قصه‌های ایرانی کشیده بود به عضویت</p>
---	--

انجمن ایرانی فلسفه و علوم انسانی انتخاب شد. به قول ایرج افشار «خط را خوش می‌نوشت و مثنوی را خوب و خوش می‌خواند. مردی عارف مسلک بود و در خدمتگزاری به هنرمندان و دستگیری از بینوایان کوتاهی نداشت.»^{۲۲}

این بود شمه‌ای از سرگذشت صبحی چنان که خودش نوشته است و از اظهارات یکی دو منبع ثانوی بر می‌آید. نگارنده، کتاب صبحی در مرام بهائیه را که می‌گوید در آن جزئیات سالهای فعالیتش را در میان بهائیان به تفصیل شرح داده است ندیده، اما کتاب پیام پدر او را به دقت خوانده است. اگر چهاریک آنچه را که در این کتاب نوشته نیز حقیقت داشته باشد مطالب بسیار جالبی در باب تاریخ اجتماعی ایران علی‌العموم، و تاریخ و فرهنگ ایرانیان بهائی علی‌الخصوص از آن مستفاد می‌شود. جای آن است که یکی از فضلا که به منابع کتبی این فرقه — آنچه که به مرحوم صبحی مربوط می‌شود — دسترسی دارند، خود، کتاب یا مقاله‌ای در باب آن مرحوم بنویسد زیرا هنوز خدمات این مرد در مورد فولکلور و جمع‌آوری مواد آن در ایران که از پیشروان بود — علی‌رغم برخی نارساییهای علمی — به‌درستی شناخته نشده و دقیقاً مورد بررسی قرار نگرفته است.

صبحی و فولکلور ایران

روش کار صبحی در جمع‌آوری و انتشار قصه‌های ایرانی البته مطابق اصول و موازین علمی که اکنون علمای فولکلور بدان اعتقاد دارند و طبق آن کار می‌کنند نبود. اما در عین حال نباید فراموش کرد که در آن سالها هیچ کس در ایران روش دقیق و علمی برای جمع‌آوری مواد فولکلوریک نداشت. پیش از آن که به بحث در باب دقیق بودن یا دقیق نبودن کارهای صبحی پردازیم، خوب است که نظری اجمالی به شیوه کار او بیفکنیم.

چنان که گفته شد صبحی در سال ۱۳۱۹ش / ۱۹۴۰م. در رادیو آغاز به داستان‌سرایی کرد و این کار را بیست سال ادامه داد. روش کار او در رادیو این بود که ابتدا داستانی را نقل می‌کرد و نتیجه اخلاقی آن را بر سیل نصیحت به کودکان متذکر می‌شد. سپس از شنوندگان خود می‌خواست که اگر روایاتی از این داستان شنیده‌اند برایش بفرستند. صبحی برای داستانهای عامیانه اهمیت ادبی قائل بود و عقیده داشت که از تلفیق چند حکایت می‌تواند اصل داستان را بازسازی کند. این نظریات صبحی به روشنی در مقدمه کتابهایش و نیز در موخره‌های کوتاهی که بر بعضی از حکایات مندرج در کتابهای خود

نوشته، هویداست. مثلاً در باب اهمیت ادبی حکایات و لزوم بازسازی آنها می‌نویسد:

به کمک شما مقداری از افسانه‌های محلی که پایه متین و بی نظیری برای زبان و ادبیات فارسی است به دست من رسیده و هر افسانه‌ای را با مراجعه به چند نسخه که هر یک از شهری فرستاده شده مرتب کرده‌ام.^{۲۳}

گاهی این دستکاریهای در متن داستان را «تصحیح» یا «مرتب کردن متن» یا «پیدا کردن اصل آن» می‌نامد. مثلاً در باب داستان «خیر و شر» در جلد اول افسانه‌ها صفحات ۵۳ و ۵۴، پس از ذکر نام عده‌ای از راویان داستان و متذکر شدن تفاوتی که در روایات مختلفه موجود است می‌نویسد:

در هر صورت [من] به قصه ایشان سر و صورتی دادم و تصحیحش کردم و [آن را] نقل می‌کنم.

در صفحه ۶۸ همین کتاب در باب روایتی از حکایت تپ شماره ۵۶۴ می‌گوید:

در هر صورت از مجموعه نسخه‌های موجود و آنچه خود از پیش شنیده بودم و بعد هم شنیدم این داستان را با کمال دقت نقل کردم.^{۲۴}

گاهی خودش اعتراف می‌کند که به اصل قصه شاخ و برگ نیز داده است. مثلاً در باب داستان «شاه و وزیر» می‌نویسد:

این داستان... از اندوخته‌های حافظه من است. چیزی که لازم است بدانید [این است که] من شاخ و برگ به این قصه داده‌ام ولی اصل آن را دست نزده‌ام و از افسانه‌های قدیمی‌ست.^{۲۵}

گاهی دست بردن در قصه‌ها را از بدیهیات و لوازم کار جمع‌آوری قصص نشان می‌دهد. مثلاً در مورد قصه معروف «چل‌گیس» می‌نویسد:

باور کنید که در سر این داستان من بیشتر از یک ماه وقت صرف کردم. نسخه‌های رسیده را زیر و رو کردم. پای نقل کسانی که این قصه‌ها را می‌دانستند، نشستم تا توانستم این داستان را به این شکل که به‌نظرم صحیحتر می‌رسید درآورم.^{۲۶}

باید توجه داشت که اگر به هر دلیلی در متن یک حکایت شفاهی دست برده شود و به قول مرحوم صبحی «به آن شاخ و برگ داده شود» یا حکایت «مورد تصحیح قرار گیرد» یا «اصلش بازسازی شود» آنچه که به نام یک روایت شفاهی به چاپ می‌رسد، دیگر روایت شفاهی به معنی اخص کلمه نیست بلکه صورت کتبی و نیمه ادبی روایت است چنان که نویسنده، یا مصحح آن را خلق کرده است. به عبارت دیگر آن روایت به

صورت چاپ شده، هیچ گاه به صورت شفاهی در افواه جاری نبوده است بلکه قسمتهایی از آن در قصه‌های مختلف موجود بوده‌اند. درست مثل این است که ما یک ماشین را که خودمان از آن بیشتر خوشمان می‌آید از قطعات یدکی یا تکه‌های موتور و بدنه دهها ماشین دیگر بسازیم و ادعا کنیم که این اتومبیل ما به همین شکل پیش از این در بازار موجود بوده است، به این دلیل که قطعات و قسمتهای موجود در آن قبلاً در اتومبیل‌های دیگری در بازار وجود داشته است. به همین قیاس حکایاتی که مرحوم صبحی در کتب خویش آورده است در واقع مثل آن اتومبیل فرضی، هیچ گاه در بازار فرهنگ عامه ایران موجودیت تام نداشته است بلکه تنها قطعاتی از آنها در روایات مختلفه این نوع قصه موجود بوده است. این ایراد نه تنها بر مرحوم صبحی، بلکه بر بسیاری دیگر از کسانی که در ایران و اروپا به کار جمع‌آوری قصص عامیانه پرداختند وارد است، که عده‌ای از متخصصین فولکلور نیز در انتقاداتشان بر صبحی آن را یادآور شده‌اند.^{۲۷}

آقای ابوالقاسم انجوی شیرازی در مورد روش کار صبحی همین ایراد را اظهار می‌کند که:

... صبحی مهندسی به جمع‌آوری قصه‌های فارسی پرداخت اما در موقع چاپ کردن این قصه‌ها کارش موافق با موازین علمی نبود یعنی اگر چندین روایت از یک قصه در دست داشت همه را با هم در می‌آمیخت و از آنها یک قصه به سلیقه خود بیرون می‌آورد.^{۲۸}

در عین حال انجوی معترف است که

چون [صبحی] بایگانی اسناد نداشت اصل‌سندها را هم نگاه نمی‌داشت ولی انصاف آن است که ناشری کریم و سخاوتمند هم نبود و پیدا نمی‌شد تا چنین کار پرخرجی را تعهد کند و حاضر شود چندین روایت از یک قصه به دنبال هم چاپ شود. با این همه اگر او هم این کار را انجام نمی‌داد، چه بسا که اکنون بسیاری از همین قصه‌ها از میان رفته یا فراموش شده بود.^{۲۹}

چنان که متذکر شدم این شیوه کار مختص به صبحی نبود زیرا حتی مرحوم صادق هدایت هم که از پیش‌کسوتان جمع‌آوری فولکلور ایران بود کمابیش در متن قصه‌ها دست می‌برد و آنها را «تصحیح» می‌کرد. آقای حسن قائمیان در مقدمه‌اش بر مجموعه نوشته‌های پراکنده صادق هدایت مکرر به این مطلب اشاره می‌کند. مثلاً می‌نویسد که هدایت به حکم علاقه به جمع‌آوری فولکلور هنگام کار در اداره موسیقی کشور پیشنهاد کرد که از رادیو اعلام کنند:

هر کس قصه‌ای از ولایات بفرستد در رادیو پخش و فرستنده آن نیز معرفی خواهد شد. قصه‌هایی که از گوشه و کنار می‌رسید پس از آن که هدایت آنها را مطالعه، تصحیح، و تنظیم می‌کرد، در رادیو پخش می‌شد... برخی از این قصه‌ها نیز با نام فرستنده آنها در مجله موسیقی بچاپ رسید... که در حقیقت هدایت آنها را تصحیح و تنظیم می‌کرد.^{۳۰}

گویا قصه‌های «آقا موش»، «سنگول و منگول»، «لچک کوچولوی قرمز» و «سنگ صبور» قصه‌هایی است که هدایت خود شخصاً آنها را جمع کرده است.^{۳۱} زیرا برخی از جملاتی که مرحوم هدایت در متن قصه‌های جمع‌آوری شده خود آورده است اصلاً به زبان قصه‌گویی ایران نمی‌ماند و به نظر می‌رسد که از نثر شخص هدایت و تجربیات وی متأثر است. مثلاً در متن قصه «لچک کوچولوی قرمز» در صحنه مکالمه بین آقا گرگه و لچک کوچولوی قرمز به این عبارت بر می‌خوریم:

[دخترک در پاسخ سؤال گرگه که خانه ننه جون کجاست؟ می‌گوید] ..
گفت آره، خیلی دور است. آن ور آسیاست که می‌بینی. آن‌جا، اولین خانه
...
ده

یا در بیان رفتن دخترک به خانه مادر بزرگش می‌خوانیم:

دخترک از راه دورتر رفت. سر راهش فندق می‌چید. دنبال پروانه‌ها می‌دوید، و از گل‌هایی که در سر راهش بود دسته گل درست می‌کرد.^{۳۲}

ایماژهای توصیفی این حکایت به فیلم‌های والت دیزنی بیشتر شبیه است تا به اصطلاحات و کلمات مورد استفاده قصه‌گویان ایرانی. فی‌الواقع می‌دانیم که مرحوم هدایت برخی از فیلم‌های والت دیزنی، نظیر «سپید برفی»، را به تصریح خودش دیده بوده است و در نوشته‌های پراکنده از «نابغه بزرگی مانند والت دیزنی» به تمجید یاد می‌کند.^{۳۳} بنا بر این دور نیست که مرحوم هدایت این قصه را به کلی بازنویسی کرده باشد. چنان که حتی اسم قصه — یعنی «لچک کوچولوی قرمز» هم به زبان فارسی افاده معنی دختری که لچک کوچولوی قرمزی به سر داشته باشد نمی‌کند، بلکه به معنی «لچک کوچولویی که قرمز باشد» است. بنابراین در اصالت این قصه احتیاط جایز است زیرا گویا نبوغ نویسندگی و خلاقیت فوق‌العاده مرحوم هدایت متن قصه را احتمالاً مختل کرده و حتی نام قصه «لچک کوچولوی قرمز» که گویا ترجمه عنوان آلمانی قصه، یعنی Rotkappchen، است، که همان حکایت تیپ شماره ۳۳۳ می‌باشد.

بعضی از فضلا گاهی به‌ناحق ایراداتی به مرحوم صبحی می‌گیرند که گویا وی در

مورد مرحوم هدایت حق ناشناسی کرده و با آن که متن بعضی از قصه‌هایی را که در مجموعه‌های خود آورده است از هدایت اخذ کرده، اسم او را نیاورده است. مثلاً آقای کتیرائی می‌نویسد:

کسانی دیگر نیز از یاریها و راهنماییهای پر ارزش او [صادق هدایت] در این زمینه [یعنی گردآوری مواد فولکلور] برخوردار شدند که گاه مانند صبحی مهتدی به بوی سودها و به سودای خودنماییها حق استادی او را فراموش کردند.^{۳۴}

آقای قائمیان هم گویا به همین مطلب اشاره می‌کند و می‌نویسد:
... بقیه قصه‌های جمع آوری شده را هدایت به دیگری بخشیده است که بعدها در مجموعه‌های جداگانه تحت نام آن شخص چاپ شده است.^{۳۵}

اگر این کنایه به مرحوم صبحی باشد در صحت آنها جای تأمل است زیرا صبحی مکرر از کمکهای صادق هدایت یاد کرده و در آغاز بسیاری از حکایات مندرج در مجموعه‌هایش یاد آور می‌شود که متن قصه را اول بار هدایت برای او فرستاده است. مثلاً در جلد دوم افسانه‌های می‌نویسد:

سال گذشته دو نفر در این کار به من کمک موثر می‌کردند. یکی دانشمند پاک سرشت دکتر حسن شهید نورائی که من خیلی از یاری و مهربانی او سپاسگزارم و دیگر نویسنده معروف صادق هدایت... و حالا... رفیق با صدق و صفایم محمود تفضلی... و من از طرف شما [بچه‌ها] از این سه نفر شکرگزاری می‌کنم.^{۳۶}

در همین جلد دوم افسانه‌ها در باب داستان «لجک...» دین خودش را به صادق هدایت صریحاً اظهار می‌دارد:

این قصه چند جور گفته شده... در نسخه‌ای که از صادق هدایت گرفتم و از مشهد برایش فرستاده بودند...^{۳۷}

باز در ذکر قصه «سنگ صبور» می‌نویسد:

این قصه را به چند اسم و چند جور برای من فرستاده و گفته‌اند اما آنچه از همه کاملتر و درست‌تر بود روایت صادق هدایت بود که در شماره ششم و هفتم سال سوم مجله موسیقی چاپ شده...^{۳۸}

صبحی در یک کتاب دیگرش یعنی افسانه‌های بوعلی سینا می‌گوید:

این داستان [یعنی داستان بوعلی و استاد] را که اکنون برای شما می‌آورم

نخستین بار روانشاد صادق هدایت پیدا کرد و برای من با دست خود نوشت و آن نوشته را من هنوز دارم و در دفتر دوم افسانه‌ها نیز نامی از آن برده‌ام.^{۳۱} بنا بر این روشن است که صبحی نه تنها در حیات مرحوم صادق هدایت دین خود را به او صریحاً بیان کرده است بلکه حتی در ممات او نیز ناجوانمردی نکرده و هر جا به او مدیون بوده است مطلب را به خوانندگان خود گوشزد نموده است.

این شیوهٔ مرضیهٔ سپاسگزاری کردن از کسانی که به جمع‌آوردگان فولکلور ایران مثل مرحوم هدایت یا صبحی کمک کردند را نه تنها در آثار صبحی بلکه در نوشته‌های خود مرحوم هدایت نیز می‌بینیم. هدایت در مقدمهٔ اوسانه مثلاً از ذبیح بهروز که در چاپ کتاب کمک کرده است و از جواد کمالیان که در گردآوری مجموعه یار و همراه بوده سپاسگزاری می‌کند.^{۳۲}

از خصوصیات بارز مرحوم صبحی میهن دوستی فوق العادهٔ اوست که به دو وجه در نوشته‌هایش نمایان می‌شود. مثلاً در جلد دوم افسانه‌های کهن پس از اتمام یک افسانه که در مجموعهٔ قصه‌های جمع‌آوری شده به وسیلهٔ لوریمر (Lorimer) نیز یافت می‌شود، می‌نویسد:

آن افسانه‌ها و بسیاری دیگر از آنها... از آن سر تا سر ایران باستان است که پاره‌ای از آنها به اروپا رفته و جزو افسانه‌های ملی آنها شده است.^{۳۳}
جای دیگر خاطر نشان می‌کند که:

[بچه‌ها] بارها به شما گفته‌ام و برای شما نوشته‌ام که افسانه‌های باستانی ما در افسانه‌های دیگران رخنه کرده و بسیاری از آنها را از ما گرفته‌اند.^{۳۴}
کاملاً از فحوائی کلام صبحی نمایان است که از نظر او حق تقدم همیشه با افسانه‌های ایرانی است و این تنها افسانه‌های ایرانی است که در فرهنگ اقوام دیگر نفوذ کرده و آنها را تحت تأثیر قرار داده است. از دید او ممکن نیست که افسانه‌های دیگران هم در فرهنگ ما تأثیری گذاشته باشد و این نیست مگر به دلیل وطن پرستی فوق العادهٔ آن مرحوم و اصرار در این امر که حکایات ایرانی به دلیل قدمت فرهنگ ایران در فرهنگ مردم نقاط دیگر دنیا تأثیر نهاده‌اند و حکایات دیگران گویا به زعم آن مرحوم اصلاً وارد داستانهای ما نشده است. در حالی که فی‌المثل حتی داستان «خیر و شر» که خود صبحی هم نقل کرده است و روایتی از آن در هفت پیکر نظامی موجود است، اصل کتبی مصری دارد که به دست آمده و متعلق به ۱۴۰۰ سال قبل از میلاد است. باید دانست که اقوام ایرانی ابتدا در حدود نیمهٔ قرن نهم قبل از میلاد به فلات ایران وارد شدند یعنی

قریب به پانصد سال پس از تاریخ اولین روایت کتبی حکایت «خیر و شر» و بنابراین، این حکایت مصری که از ادب مصر باستان و در اثر تماس با اقوام سامی در فرهنگ ما راه یافته است اصل ایرانی نمی‌تواند داشت. اما مرحوم صبحی مانند بسیاری دیگر از کسانی که ابتدا آغاز به جمع‌آوری فولکلور فارسی کردند آن چنان شیفته و عاشق وطن است که احتمالاتی جز آن که فرهنگ ایران را فرهنگ تأثیرگذار بداند را، حتی قابل توجه هم نمی‌داند تا چه رسد به این که آنها را ذکر کند.

صورت دوم این وطن پرستی، تاختن به اولیاء امور مملکت است به دلیل اهمالشان در خدمت به وطن و ضمناً نصیحت کردن به بچه‌هاست در برنامه‌های رادیویی و نوشته‌هایش. مضمون این نصیحتها اکثر با انتقاد از کسانی که به دلیل کم کاری یا سودجویی یا نادرستی به ایران صدمه می‌زنند آمیخته است. مثلاً در بیان داستان «حسنک وزیر» در مقدمه کتاب داستانهای دیوان بلخ می‌نویسد:

در این سخنان و گفته‌های دیگر تاریخی که در این دیباچه برای شما می‌آورم باریک بین شوید و آن را با روزگار کنونی برابر کنید و ریشه‌های بدبختیهای مردم را پیدا کنید و در چاره آن بکوشید.^۴

یا در اشاره به ظلم قاضیان ایران عهد خودش می‌نویسد: «هنوز در گوشه و کنار این کشور دادرسان بلخی یافت می‌شوند.»^۵ جایی که بسیار شیرین و درعین حال صریح از مسئولین امور انتقاد می‌کند در لابلای حاشیه‌ای است که بر یکی از قصه‌های جلد دوم افسانه‌ها نوشته است:

لوطی غلامحسین مردی بود عامی ولی اهل باطن. کارش حقه بازی بود. نه از این حقه بازیها که امروز بعضیها می‌کنند [و] کرورها مال ملت را در مأموریتهای دولتی می‌خورند و گاهی هم که گیر می‌افتند تبرئه می‌شوند یا بدون شایستگی مأموریتهای مهم می‌گیرند و دخلهای کلان به جیب می‌زنند یا با زد و بست و پشت‌هم‌اندازی وکیل می‌شوند و وزیر می‌شوند. بازرس می‌شوند و پدر مردم را در می‌آورند. احساسات نشان می‌دهند، وطن پرست می‌شوند، دیندار می‌شوند، و در نتیجه به خانه و پارک و اتومبیل و پول توی بانک می‌رسند. مرحوم لوطی غلامحسین از این حقه بازها نبود بلکه به معنی اصلی حقه باز بود، معرکه می‌گرفت... الخ^۶

گویا این صراحت لهجه و بیان مطالب سیاسی در لابلای قصه‌گویی باعث ناراحتی برخی از مسئولان امور را فراهم کرده بوده است زیرا به گفته خود صبحی حتی یک بار

برنامه‌اش را رئیس رادیو به پشتیبانی صدرا لاشراف نخست وزیر وقت حذف می‌کند.^۷ صبحی از معادل یافتن برای وقایع سیاسی روز در لابلای قصه‌های خود واهمه‌ای نداشت. چنان‌که به قول خودش به علت هیاهوی ملی شدن نفت و این‌که دیوان لاهه به ضرر ایران رأی داده بود،* مردم دیوان لاهه را دیوان بلخ می‌خواندند و از این‌رو صبحی بر آن می‌شود که داستان «دیوان بلخ» را برای نوروز ۱۳۳۱ فراهم آرد و شروع به جمع‌آوری مواد آن می‌کند.^۸ و این افسانه‌ها را در سال ۱۳۳۱ ش. به چاپ می‌رساند.

نوشته‌های صبحی:

آنچه نگارنده از نوشته‌های مرحوم صبحی به دست آورده است به ترتیب سال چاپ از

قرار زیر است:

کتاب:

۱- کتاب صبحی در مرام بهائیه، تهران ۱۳۱۲، بی‌ناشر.

۲- افسانه‌ها، جلد اول ۱۳۲۳ که جناب ایرج افشار سال چاپ آن را ۱۳۲۴

نوشته‌اند.^۹

۳- افسانه‌ها، جلد دوم، تهران ۱۳۲۵

۴- داستانهای ملل، تهران، ظ: ۱۳۲۷. معلوم نیست که این کتابی است که مرحوم

صبحی از یکی از السنه خارجی ترجمه کرده یا نه؟ حدس بنده آن است که این کتاب ترجمه است. من این کتاب را به چشم ندیده‌ام، اما نام آن هم در فهرست کتابهای چاپی فارسی تألیف خانبا با مشار آمده است و هم در صورت کتاب صبحی که آقای ایرج افشار ذکر فرموده‌اند.^{۱۰}

۵- حاج ملا زلفعلی، تهران؟ ۱۳۲۶. تاریخ ۱۳۲۶ را جناب ایرج افشار به عنوان

تاریخ چاپ این کتاب ذکر فرموده‌اند که لابد نسخه‌ای از آن را در دست داشته‌اند. خانبا با مشار کتاب را در ۱۶۶ صفحه و بدون ذکر تاریخ چاپ در فهرست خود قید کرده است.

۶- افسانه‌های کهن، دو جلد ۱۳۲۸-۱۳۳۱.

۷- دژ هوش‌ریا، تهران ۱۳۳۱ به تصریح جناب ایرج افشار، و ۱۳۳۰ به روایت

خانبا با مشار.

* توضیح آن‌که دادگاه بین‌المللی لاهه به عدم صلاحیت خود رأی داد، و این رأی به نفع ایران بود.

- ۸ - داستانهای دیوان بلخ، تهران ۱۳۳۱.
- ۹ - افسانه‌های باستانی ایران و مجار، تهران ۱۳۳۲.
- ۱۰ - بوعلی سینا یا افسانه‌های بوعلی سینا (به روایت چاپ امیرکبیر در سنة ۱۳۴۴) چاپ اول کتاب متعلق به سال ۱۳۳۳ است.
- ۱۱ - پیام پدر، تهران ۱۳۴۴.
- ۱۲ - عمو نوروز، تهران ۱۳۳۹ به روایت جناب ایرج افشار، و بی‌تاریخ به روایت خانبا با مشار. مرحوم مشار چاپ سومی از این کتاب را در سال ۱۳۵۰ ذکر می‌کند.
- برخی از حکایات صبحی به زبانهای آلمانی، چکی، و روسی نیز ترجمه شده است.^{۵۲}

دانشمند محترم خانم جولیت رادهایرا پتیان در کتاب بسیار نفیس خود، کتب حاجی ملا زلفعلی و افسانه‌های ملل، و عمو نوروز را در لیست کتابهای مرحوم صبحی ذکر نکرده است.^{۵۳}

مقالات:

به‌جز کتبی که ذکر شد، از مرحوم صبحی گویا دو مقاله در دست است یعنی مقاله‌ای به نام «تأثیر افسانه‌های ایران در افسانه‌های خارجی»، که در سال سوم مجله مردم شناسی (گویا به سال ۱۳۳۸) از صفحات ۱۱۹ تا ۱۲۱ به چاپ رسید، و مقاله دیگری به نام «شرح حال و زندگی خواجه نصیر»، یادنامه خواجه نصیر طوسی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۶ صص ۲۳۰-۲۳۴. بنده هیچ یک از این دو مقاله را به‌رأی‌العین ندیده است و نام و نشان هر دو را از فهرست مقالات فارسی جناب ایرج افشار به‌دست آورده است.

این بود آنچه که در باب مرحوم صبحی به‌دست نگارنده آمده بود، البته جای تحقیق دقیق و مفصلی، بیشتر و بهتر از آنچه که این طلبه قلمی کرده است در این مورد خالی‌ست. والسلام علیکم ورحمة‌الله و برکاته.

کتابخانه، دانشگاه کالیفرنیا، لوس‌انجلس

یادداشتها:

- ۱ - صبحی، پیام پدر، صص ۱۴-۱۵.
- ۲ - همان کتاب، صص ۱۶-۲۰.
- ۳ - همان کتاب، صص ۱۷.

- ۴ - همان کتاب، صص ۳۶-۶۰.
- ۵ - همان کتاب، صص ۷۰-۷۲.
- ۶ - همان کتاب، ص ۹۲.
- ۷ - افشار، ایرج، «درگذشت صبحی»، ص ۸۲۵.
- ۸ - صبحی، پیام پدر، صص ۱۱۷-۱۱۸.
- ۹ - همان کتاب، صص ۱۶۷-۱۷۱.
- ۱۰ - همان کتاب، صص ۱۷۴-۱۷۵.
- ۱۱ - همان کتاب، صص ۱۴۳-۱۴۶، ۲۵۳.
- ۱۲ - همان کتاب، ص ۱۹۳.
- ۱۳ - همان کتاب، صص ۱۹۵-۱۹۶.
- ۱۴ - همان کتاب، صص ۱۹۶-۱۹۷.
- ۱۵ - همان کتاب، ص ۲۰۳.
- ۱۶ - همان کتاب، ص ۲۰۵.
- ۱۷ - همان کتاب، صص ۲۰۶-۲۰۷؛ افشار، ایرج، «درگذشت صبحی»، ص ۸۲۵؛ افشار، ایرج، سواد و بیاض، ص ۲۷۸.
- ۱۸ - انجوی شیرازی، «فرهنگ مردم»، ص ۲۸۷؛ کتیرانی، «صادق هدایت و فولکلر ایران»، ص ۳۵۸.
- ۱۹ - صبحی، پیام پدر، صص ۲۳۶-۲۳۷.
- ۲۰ - صبحی، پیام پدر، ص ۲۴۴.
- ۲۱ - افشار، ایرج، «درگذشت صبحی»، ص ۸۲۶.
- ۲۲ - افشار، ایرج، سواد و بیاض، ص ۲۷۸.
- ۲۳ - صبحی، افسانه‌ها، جلد اول، ص ۸ مقدمه.
- ۲۴ - همان کتاب، صص ۲۰-۲۱، ۴۵، ۹۶-۹۷؛ جلد دوم، صص ۱۵، ۲۱، ۴۷؛ و جز آن.
- ۲۵ - صبحی، افسانه‌ها، جلد دوم، ص ۹۹.
- ۲۶ - همان کتاب، ص ۱۱۴؛ صبحی، افسانه‌های کهن، ص ۱۱۴، و قس صبحی، داستانهای دیوان بلخ، ص ۲۱.
- ۲۷ - قس ۱۰۹-۱۱۲، *Radhayrapetian, Iranian Folk Narrative...*
- ۲۸ - انجوی شیرازی، فرهنگ مردم و طرز گردآوری و نوشتن آن، ص ۴.
- ۲۹ - انجوی شیرازی، «فرهنگ مردم»، ص ۲۷۸.
- ۳۰ - قائمیان، مجموعه نوشته‌های پراکنده صادق هدایت، صص شانزده و هفده از مقدمه، و قس ص پنجاه و هفت.
- ۳۱ - همان کتاب، ص هیجده.
- ۳۲ - همان کتاب، ص ۹۲.
- ۳۳ - همان کتاب، ص ۸۴.
- ۳۴ - کتیرانی، «صادق هدایت و فولکلر ایران»، ص ۳۵۸.
- ۳۵ - قائمیان، مجموعه نوشته‌های پراکنده صادق هدایت، ص هفده مقدمه.

- ۳۶ - صبحی، افسانه‌ها، جلد دوم، ص ص ۵-۴.
- ۳۷ - همان کتاب، ص ۱۳۴.
- ۳۸ - همان کتاب، ص ص ۱۵۲، و قس صفحات ۱۵۳ و ۱۵۴.
- ۳۹ - صبحی، افسانه‌های بوعلی سینا، ص ۴۳.
- ۴۰ - قس. صبحی، افسانه‌ها، جلد اول، ص ص ۹۶-۹۷، ۴۵.
- ۴۱ - قائمیان، مجموعه نوشته‌های پراکنده صادق هدایت، ص ۲۴۷.
- ۴۲ - صبحی، افسانه‌های کهن، ص ۷۶.
- ۴۳ - صبحی، افسانه‌های بوعلی سینا، ص ۶۰.
- ۴۴ - صبحی، داستانهای دیوان بلخ، ص ۱۵.
- ۴۵ - همان کتاب، ص ۱۰، و قس ص ۲۴ از دیباچه چاپ دوم.
- ۴۶ - صبحی، افسانه‌ها، جلد دوم، ص ۱۴۲.
- ۴۷ - همان کتاب، ص ۴.
- ۴۸ - صبحی، داستانهای دیوان بلخ، ص ۹ دیباچه.
- ۴۹ - افشار، ایرج، سواد و بیاض، ص ۲۷۸؛ افشار، ایرج، «درگذشت صبحی»، ص ۸۲۵.
- ۵۰ - افشار، ایرج، سواد و بیاض، ص ۲۷۸.
- ۵۱ - افشار، ایرج، سواد و بیاض، ص ۲۷۸؛ افشار، ایرج، «درگذشت صبحی»، ص ۸۲۵.
- ۵۲ - افشار، ایرج، سواد و بیاض، ص ۲۷۹.
- ۵۳ - Radhayrapetian, *Iranian Folk Narrative...*, pp. 128

فهرست منابع:

افشار، ایرج، سواد و بیاض، تهران، ۱۳۴۴

_____، «درگذشت صبحی»، راهنمای کتاب، ۱۳۴۱، جلد ۵، ش ۹۸، ص ص ۸۲۵-۸۲۶.

Radhayrapetian, Juliet, *Iranian Folk Narrative: A Survey of Scholarship*, N.Y/London, 1990 (Ser. Garland Folklore Library. Gen Ed. Alan Dundes).

Elwell-Sutton, L.P. *Bibliographical Guide to Iran*, Sussex, 1983.

فضل‌الله مهتدی (صبحی). افسانه‌ها، جلد اول، تهران، چاپ سوم ۱۳۴۲.

_____، افسانه‌ها، جلد دوم، تهران ۱۳۴۲.

_____، داستانهای دیوان بلخ، تهران، چاپ دوم، ۱۳۳۴.

_____، پیام پدرو تهران ۱۳۳۴.

_____، افسانه‌های بوعلی سینا، تهران، ۱۳۴۴.

_____، افسانه‌های کهن، دو جلد، تهران، ۱۳۵۱ (چاپ نهم).

کتیرائی، محمود، «صادق هدایت و فولکلر ایران»، نامه مینوی به‌همت حبیب یغمائی، ایرج افشار و محمد روشن،

تهران ۱۳۵۰، ص ص ۳۶۸-۳۵۵.

قائمیان، حسن. مجموعه نوشته‌های پراکنده صادق هدایت، تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۴.

وهمن، فریدون، «جمع‌آوری افسانه‌های ایرانی»، سخن، ج ۱۸، ۱۳۴۷، صص ۱۷۱-۱۷۷.

بیبقی، حسینعلی، پژوهش و بررسی فرهنگ عامه ایران، مشهد، ۱۳۶۵

کریستنسن، آرتور، «قصه‌های ایرانی»، سخن، ج ۷، ۱۳۳۵، ش: ۱، صص ۱۷-۴۲۵ ش ۲، صص ۱۴۸-۱۵۳ ش ۳، صص ۲۵۶-۲۶۳.

پس از خواندن کتابی: دربارهٔ یک حماسهٔ دینی عامیانه:

مسیب‌نامه*

مسیب‌نامه از جهت طبقه‌بندی برابر تعاریف انواع حماسه توسط استاد ذبیح‌الله صفا در کتاب حماسه‌سرایی در ایران (گفتار سوم، فصل چهارم) در ردیف حماسه‌های دینی است. همچنان که استاد دکتر محمد جعفر محبوب نیز در مقالهٔ ممتعی در مجلهٔ ایران آباد تحت عنوان «دربارهٔ پدیدآمدن حماسهٔ دینی» این گونه داستانها را در عداد حماسه‌های دینی برشمرده‌اند.

* مسیب‌نامه، مؤلف ؟، ناشر علی اکبر علمی، در مجموعهٔ کتب چاپ رنگی، تهران، تاریخ چاپ ؟، ۱۷۸ صفحهٔ خشتی، ارزش سی ریال.

نام کامل کتاب در توضیحات صفحهٔ دوم به این شرح آمده است: «داستان کلیات - کتاب مسیب‌نامه - شامل بهترین روایات و اخبار و جنگهای واقعی با قتل حضرت سیدالشهداء و کشته شدن آنها به دست آن نامدار وفادار».

*

سالها پیش که تب و بحران فرضیه‌های ارتباط جمعی مارشال مک‌لوهن کانادایی سراسر جهان را فرا گرفته و به ایران نیز سرایت کرده بود، به اقتضای مسؤلیتی که در دانشکدهٔ علوم ارتباطات اجتماعی بر عهده داشتم، به این فکر افتادم که در برابر آن فرضیهٔ جهانگشا که نوید ایجاد یک دهکدهٔ جهانی را در زیر چتر تلویزیون می‌داد تأملی داشته باشم دربارهٔ نحوهٔ دیگری از ارتباطات که خاص ممالکی چون ایران است. حاصل مطالعات مقدماتی در این موضوع به طرح کتابچه‌ای منجر شد با نام موقت «ارتباطات سنتی در برابر ارتباطات جمعی» که در آن انواع ارتباطهای سنتی رایج در ایران از جهات مختلفی که در علوم ارتباطات اجتماعی مورد بحث قرار می‌گیرد - نه از باب فرهنگ عامه - مورد بررسی قرار گرفته بود. انقلاب اسلامی آن برنامه را متوقف ساخت. تنها چند جزوهٔ تکنگاری تهیه شده به‌توسط دانشجویان آن دانشکده و چند کتاب بی‌نام و نشان از نوع مسیب‌نامه، مربوط به آن طرح، با من همسفر امریکا شدند.

مسیب‌نامه داستان کین‌خواهی قهرمانی به‌نام مسیب بن قعقاع خزاعی ست از قتل امام حسین، امام سوم شیعیان. برابر قصهٔ کتاب:

در ملک عرب جایی بود که او را خزاعه می‌گفتند. مردم آن همه شجاع و دلیر و جنگ‌دیده و رزم‌آزموده بودند و سپهسالار ایشان قعقاع خزاعی نام بود و از اصحاب حضرت رسول بود و او را دو فرزند بود یکی را نام حنّان بود و یکی را مسیب و حنّان بزرگتر بود، اما مسیب کوچک بود (ص ۲).

رسول خدا روزی از روزها که قعقاع با او به‌نماز ایستاده بود، پس از پایان نماز خود و در حالی که آن سردار و سپهسالار همچنان در نماز بود به علی بن ابی‌طالب اطلاع می‌دهد که بنا بر الهامی که همان دم از جبرئیل امین بدو شده، این قعقاع خزاعی به اتفاق پسر ارشدش حنّان در جنگ صفین — که قرار است فرضاً سی سال بعد اتفاق بیفتد — در رکاب علی شهید خواهند شد، ولی پسر کوچک او، یعنی مسیب بعد از قتل حسن و حسین — که پیغمبر از چگونگی آن از پیش آگاه است — خروج خواهد کرد و تمام ملک شام و عرب و حجاز را بگیرد و تمامی بنی امیه نگویند و بیخ ایشان از روی زمین بردارد و نوباوهٔ تو حضرت امام زین‌العابدین را از دست یزید بستاند و بر تخت دولت می‌نشانند (ص ۳).

بدیهی‌ست که با همین درآمد داستان، خواننده یا شنونده منتظر ظهور قهرمانی‌ست که باید بنی امیه را سرنگون کند. و البته چون شواهد تاریخی، سقوط این سلسلهٔ فاسق و فاجر را به‌دست ابومسلم خراسانی نشان می‌دهد، خوانندهٔ کتاب مسیب‌نامه، در همان آغاز اگر اندکی هوش داشته باشد این پیشگویی را امری محتوم تلقی نمی‌کند بلکه آن را از زمرهٔ آرزوهای آن حضرت می‌پندارد.

اما پیشگویی شهادت قعقاع و حنّان در جنگ صفین به‌وقوع می‌پیوندد و علی امیرالمؤمنین که به‌دستور پیامبر با قعقاع صیغهٔ اخوت جاری کرده و مسیب را به فرزندگی پذیرفته است او را به‌مانند حسن و حسین گرامی می‌دارد و بعد از مرگ قعقاع، مسیب در

*

وقتی مجلهٔ ایران‌شناسی مرا آگاه ساخت که به‌مناسبت بزرگداشت دکتر محمد جعفر مجبوب، که به‌حق «فرهنگ عامه» ما حضور علمی‌اش را مرهون ایشان است، چیزی بنویسم به فکر مطالعهٔ مجدد مسیب‌نامه افتادم تا بر اساس همان اندیشهٔ ارتباطات سنتی، برداشتهای خود را از این کتاب عرضه بدارم، زیرا به دریافت من کتابهایی مانند مسیب‌نامه دلیل قابل توجهی برای توجیه علل توفیق نحوهٔ فکری‌ست که بر ایران امروز حاکم است.

قبیله خود، بنی‌خزاعه، باقی می‌ماند و سپس به دعوت علی به مکه می‌آید و پس از دلداریهای فراوان، امام اول شیعیان بار دیگر تأکید می‌کند که اگر پدرت کشته شد من جای او هستم و حسن و حسین نیز به منزله حنان برادر شهید تواند.

فرمان خروج مسیب

در همین دیدار است که علی بن ابی‌طالب بار دیگر به وظیفه خطیر مسیب در خونخواهی از فرزندان خود حسن و حسین اشاره می‌نماید:

و به دست مبارک خود برای او منشورنامه خروج نوشت که مسیب را اجازت باشد بعد از وفات من خروج کند. بدانید که این مسیب فرزند من است و خونخواهی حضرت امام حسین و امام حسن خواهد کرد و حق اهل بیت را که ناحق کردند از ایشان می‌ستاند هرچه این جوان بعد از من با قوم مروانیان کند به امر حضرت رسول است و به فرمان خدا و جبرئیل است و هرکس در این خروج با وی اتفاق و امداد کند روز جزا شفیع او احمد مختار و حیدر کرآر خواهد شد و چون این دستخط بنوشت با مهر خود مزین فرمودند و حضرت امام حسن و امام حسین هم به دست خودشان در پهلوی دستخط پدرشان به همین مضمون نوشتند و مهر کردند و به دست مسیب دادند تا به هر انجمن بر او حجت باشد تا کسی نتواند به او اعتراض کند (ص ۷-۸).

به این ترتیب مسیب فرمان سه مهربه خروج را از سه امام اول شیعیان دریافت می‌دارد و آماده است که برابر طرح داستان‌سرا در وقت لازم خروج کند.

برای دریافت مسأله «خروج» و «صاحبان خروج» و نیز «منشورهای خروج» جای بحث بسیار است و در حوصله و هدف این مقاله هم نیست که در این موضوع پیچیده وارد شود. زیرا به روایتی خروج بر بنی‌امیه به کین‌خواهی امام حسین هفتاد و دوبار و توسط هفتاد و دو تن صورت گرفته است که از معتبرترین آنها مختار ثقفی است که قتلۀ کربلا را دیگ‌جوش و شمع‌آجین و شقه کرد، ولی چون به نگونسازی خاندان ابوسفیان موفق نشد و جان نیز بر سر این کار نهاد، خروج او کامل نیست و وی نیز مانند «مسیب» و «امیرگون بلخی»، از خروج کنندگان ناموفق است و خروج موفق همانا خروج ابومسلم سیه‌درفش است از خراسان که خاندان مروان حمار را تا آن سوی جبل الطارق رم داد و سفیانیان و مروانیان را از تخت به‌زیر کشید.

اما مسیب که صاحب منشور خروج است در همان روز دریافت فرمان از علی امام اول

صریحاً دستور می‌گیرد که:

پس هر چه می‌توانی در کشتن و تاراج کردن و اسیر بردن از مروانیان بیدین دریغ مکن که در هر دو جهان نیکبخت خواهی شد (ص ۷).

مسیب بعد از به‌دست آوردن این فرمان بار دیگر به قبیلهٔ خود باز می‌گردد، تا خبر شهادت علی در نماز صبح و در سجدهٔ دوم به او می‌رسد که برابر اعتقاد داستانرا توطئهٔ ترور علی توسط معاویه، عمروعاص و مروان بن حکم طراحی شده است — بی آن که داستانرا به‌سوگند سه «خارجی» که قرار گذاشتند معاویه و عمروعاص و علی را در یک شب از میان بردارند، توجه داشته باشد — مسیب در این عزا «یک سال تمام ماتم گرفته، تعزیه‌داری کرد و بسیار گاو و گوسفند کشته مردمان را دعوت کرد» (ص ۹)، و هنوز از این غم نیاسوده، خبر شهادت امام حسن به او می‌رسد و باز مسیب

زار زار بگریست و جامه را چاک کرده خاک بر سر نمود یک هفته ماتم بداشت. در این غم بود و فکر می‌کرد که تدبیر خواهم کرد که ناگاه خبر آوردند: ای مسیب، خاکت بر سر، بدان و آگاه باش که یزید پلید لع [لعنت‌الله علیه] امام حسین را به مکر و حيله از مکه بیرون آورده، به‌دشت کربلا برده با هفتاد و دو تن از اولاد و اصحاب او را به گفتهٔ آن ملعون شهید کرده‌اند و سر مبارک او را با سر مبارک جناب عباس و علی اکبر (ع) بر سر نیزه زده‌اند و عورات اهل بیت رسالت را بر شتران برهنه سوار کردند و جناب امام زین العابدین را همچون اسیران فرنگ غل و زنجیر بسته به‌سوی شام پیش یزید لع برده‌اند» (ص ۹).

و برای مرتبهٔ سوم

در حالی که مسیب از برای مهمی به ملک شام [یعنی مقرّ یزید] رفته بود چون این خبر را شنید از شام بیرون رفت و به بنی خزاعه رسید مردم بیامدند و او را تعزیت بدادند و مدت چهل روز ماتم امام حسین را بداشتند (ص ۱۰).

به این طریق بعد از شهادت سه امام اول شیعه برای خروج با منشور و مجاز مسیب، مانع مفقود و مقتضی موجود می‌شود و مسیب خروج می‌کند. قهرمان ما در حوالی بیابانهای شام با هزار مرد دلیر از قبیلهٔ خود کمین می‌کند و ناگاه بر سر هزار نفر از تاجران کوفه و بصره و بغداد که متاع خود را برای فروش به شام می‌بردند و یقیناً جز کسب حلال مقصودی نداشتند می‌تازد و این کسبهٔ حبیب‌الله را به جرم آن که برای یزید

هدیه می‌برند غارت می‌کند و

هرچه یزیدی و مروانی در میان ایشان بود بعضی را گوش و بینی بریدند و بدان‌حال پیش یزید لع فرستاد (ص ۱۲).

امیال مسیب

از آن‌جا که مسیب جزء معصومین و اولیاءالله نیست و یک بشر خاکی است از هوسها و امیال انسانی نیز دور نیست و وقتی طاهر بن عبدالله زیاد را می‌گیرند و به نزد او می‌برند از صباحت منظر جوان به تغییر حالی دچار می‌شود:

بر روی آن جوان نگاه کرد جوانی دید به همه جهت آراسته و بزرگی از رویش می‌تابد و در صورت آن جوان تعجب نمود گفت زهی صنع پروردگار که از قطره آب منی این چنین صورت آفریده است و هنوز موی بر رخسار او ندیده (ص ۳۲).

عدالت مسیب

مسیب در هنگام دستگیری مخالفان نوعی محکمه نظامی - جنگی اسلامی ترتیب می‌دهد و الحق باید به او آفرین گفت که اجازه می‌دهد مخالفان عقیده او، نظر خود را درباره مراد و مولای مسیب به صراحت بیان دارند. در محاکمه پسر ابن زیاد وقتی متهم از بیخبری خود نسبت به واقعه کربلا سخن می‌گوید مسیب به او فرصت می‌دهد که اگر شریک خون امام حسین نیست

ثنایی در حق صفت امیرالمؤمنین (ع) بگو تا من بدانم که تو راست می‌گویی و گناه نداری و شریک خون امام حسین نیستی... آن حرامزاده در جواب مسیب گفت ای پهلوان روی زمین من فضل مدح آن کس را چون بگویم که در دنیا به مکر و حيله عثمان لع را کشتند و آن‌گاه بر روی امیرالفاسقين معاویه تیغ کشیدند و در جنگ صفین چندین مسلمان را بکشت که همه مسلمان و مؤمن بودند و همه آل ابوسفیان و مؤمن بودند و عایشه زن پیغمبر و دختر ابی بکر لعین بود او را بگرفتند کشان کشان پیش علی بن ابی طالب آوردند. ایشان که عایشه را آوردند هیچ چیز نگفت و سزای ایشان را نداد. اگر یاور مؤمنان بود چرا فرمود دست ایشان را ببرند. خلاصه چون مؤمنان شام و دمشق از تیغ او به جان رسیده بودند ابن ملجم لعین را برانگیختند تا از تیغ ابن ملجم لعین کشته شد. چندین هزار خون ناحق با خود بر [دو] مؤمنان آل سفیان از چنگ او خلاص شدند

(ص ۳۵-۳۶).

مسیب در دادگاه دیگری وزیری از وزرای یزید را که قرار داشته صد خروار گنج و زر پیش یزید ببرد مورد سؤال قرار می‌دهد و نظر او را دربارهٔ معاویه و یزید می‌پرسد. وزیر گفت:

[معاویه] امیر مؤمنان بود و هیچ کس بی‌محبت او به بهشت نمی‌رود. کلید درهای بهشت در دست اوست هر کس را خواهد به بهشت می‌برد و هر که را نخواهد به جهنم می‌برد. مسیب گفت در شأن ابوتراب چه می‌گویی؟ گفت درود بر پیغمبر مسلمانان، اما علی (ع) چون به پیری در رسید تیغ بر روی امیرالفاستقین معاویه علیه‌اللعنه کشید و طلحه و زبیر را بکشت و در جنگ صفین و نهروان چندین هزار نامردان ابوسفیان را بکشت و دیگر عایشه ملعونه را بکشت که زن پیغمبر و دختر ابوبکر بود و شرمی از روی ابوبکر نکرد که جانشین حضرت مصطفی بود، و در حال جوانی نصرت دین و ملت بود و لیکن چون پیر شده مؤمنان از دست او به تنگ آمدند چون از دنیا برفتند خلاصی یافتند. مدح و ثنای او چون بگویم؟ (ص ۴۲-۴۳).

طبیعی‌ست با این که هر دو متهم از زبان داستانسرا و علی‌رغم اعتقادی که به سلطنت اموی داشته‌اند همهٔ خلفا و وابستگان آنها را با لعن و طعن یاد می‌کنند و آدمی را به یاد محاکمات سیاسی قرن بیستم می‌اندازند، معذک حکم قهرمان صاحب منشور خروج در حق آنان روشن است: پسر عبیدالله زیاد را در میان بوری می‌پیچد و با نفت آتش می‌زند (ص ۴۰) و آن وزیر لعین را ظاهراً بدون بوری زنده می‌سوزاند (ص ۴۳) و بعد هم فرمان می‌دهد که:

هر کجا دشمنان خاندان امیرالمؤمنین (ع) باشد جان و مال و عیال (تاکید از نویسندهٔ این سطور است) ایشان را به تاراج برند (ص ۴۳).

سیمای مسیب

مسیب قهرمان ما از این‌جا به بعد خواب از چشم یزید لع می‌رباید و با منشور خروجی که دارد می‌شود قهرمان یکه‌تاز صحراهای شام و کوفه و بصره. چنین قهرمانی لاجرم باید وصف قد و قامتی هم داشته باشد. داستانسرا مسیب را این‌طور وصف می‌کند:

روایت می‌کنند که مسیب مردی بود میانه‌بالا، گونه سرخ و بزرگ استخوان، سینه فراخ و هر دو بازو مانند شاخ چنار، گشاده‌جبین و گردن

دراز مانند مالک اشتر (ص ۱۴).

کشتار مخالفان به دست مسیب

مسیب در طول کتاب به طرز غیر قابل شمارشی آدم می‌کشد. در اولین نبرد با ام سلمه دختر خاله یزید که اهالی شیرزن را که از محبان آل علی بودند اسیر کرده و به شام می‌برد، سه هزار تن را می‌کشد. پس از آن در هر برخوردی به تعداد کشته‌شدگان افزوده می‌گردد. در جنگ دوم شش هزار تن و در سومین برخورد که با لشکر عبیدالله زیاد رخ داد سپاه سه هزار نفری مسیب به روایت احمد کوفی از صد و پنجاه هزار سوار شامی دو هزار مرد را زنده گذاشتند (ص ۳۰).

ابتکار مسیب

مسیب در برابر عدد وحشت‌انگیز صد و چهل و هشت هزار جنازه چاره‌ای جز این نمی‌بیند که کاری را که قرن‌ها بعد هیتلر در داخائو و ترلینکا با یهودیان، و استالین در جنگل‌های اوکراین با سربازان و اسیران لهستانی، و پول پوت در حومه شهر پنوم پن با هموطنان غیر مسلح خود کرد و امروز برخی از رژیم‌های متدین با مخالفان خارج از دین خود می‌کنند، بکند به این معنی که:

مسیب فرمود تا مردم آن ولایت بیامدند خندق بکنند و آن کشتگان را چهل یا پنجاه نفر یکجا ریختند (ص ۳۰).

و به این طریق قهرمان صاحب منشور خروج، مسیب بن قعقاع خزاعی را باید از جمله مبتکران گورهای دسته‌جمعی نیز به‌شمار آورد.

مسیب فراتر از تاریخ

مسیب به تدریج بر اریکه قدرت تکیه می‌زند و به روایت داستان‌سرا همچنان در پی کینه‌جویی و خونخواهی امامان شیعه سر در پی دشمنان آنان می‌گذارد. هدف مسیب از این همه قتل و غارت و خونریزی نجات علی بن حسین بن علی امام چهارم شیعیان است که به اتفاق سایر اهل بیت نبوی در شام در اسارت یزید بن معاویه به سر می‌برد و یزید او را در بند نگهداشته و گاه‌گاه مسیب را به قتل امام زین‌العابدین تهدید می‌کند — داستان‌سرا بدون توجه به اشارات تاریخی که اسارت آل علی را در شام حداکثر تا چهل روز ذکر کرده‌اند — وجود این اسیران را بهانه قتل و غارت‌های مسیب قرار داده و مسیب در تمام جنگ‌ها بر امیران یزید پیروز می‌شود حتی اگر این امیران از نظر تاریخی پیش یا بعد از مرگ یزید به قتل رسیده باشند مانند عبیدالله بن زیاد، و یا این که سالها پیش از واقعه کربلا مرده باشند مثل عمرو بن عاص. این ظلمه در هر حال برای قوام

داستان از نظر داستان‌سرا زنده‌اند و با مسیب جنگ می‌کنند و مرتباً کشته می‌دهند و حتی گاهی از وحشت شکست در برابر یزید به این صورت ظاهر می‌شوند:

روز چهارم عمروعاص ریسمان سیاه به گردن کرده، کفش بر دامن نهاده و کفن به دوش انداخته و تیغ برهنه به دست گرفته با زاری و خواری پیش یزید آمده سر به سجده نهاده گریهٔ بسیار کرد (ص ۹۶).

خود یزید هم از نظر داستان‌سرا موجودی است که در تمام عمر پا از قصر بیرون نگذاشته و داستان‌سرا حتی حضور تاریخی یزید را در محاصرهٔ قسطنطنیه نادیده انگاشته و نوشته است:

اما روایت کنند این جنگها که از اول تا آخر شده بود یزید هرگز بیرون نرفته بود و پایه اسب نگذاشته بود و بر اسب سوار نشده بود و از بس که نخوت داشت از بسیاری کبر و جلال هم از ایوان بیرون نیامده بود. اما اکنون از ترس سپاه مسیب همه روزه بر اسب کوه پیکر سوار شده خادمان چتر سیاه بر سر او به رسم بنی‌امیه می‌بردند تا بیامد در میدان و بازار شهر بایستاد و مردم از خواص و عوام چون او را بدیدند بر زمین افتاده سجده کردند و آن ملعون ایشان را نوازش کرده گفت زینهار، در کار خود مردانه باشید و دل به مرگ نهدید تا کارزار بر شما آسان شود (ص ۱۳۲).

مرحلهٔ آخر نبردهای مسیب که از اواسط داستان، محمد بن زید بن علی بن ابی‌طالب هم او را همراهی می‌کند فتح دمشق است و گریختن یزید و مروان و عمروعاص به کوه لبنان که اهل بیت رسول‌الله را هم قبلاً به‌عنوان گروگان به آن‌جا کوچ داده‌اند. مسیب در ورود به شهر دستوری به این گونه صادر می‌کند:

بفرمود تا در شهر دمشق یک خانهٔ آبادان نمآند و همه را خراب کردند. هر چه شامی مبعض که می‌دیدند سرش را می‌بریدند و عیال ایشان را می‌بردند و مال ایشان را تاراج می‌کردند (ص ۱۳۶-۱۳۷).

پس مسیب فرمود تا چاه و خندق کنند و مردگان شامیان را چهل و پنجاه نفر به یک چاه افکندند تا ده روز مردم شهر در این کار بودند تا شهر و بازار از مردگان خالی شد (ص ۱۳۷).

گروگان‌گیری مسیب

از آن‌جا که یزید و اعوان و انصارش امام زین‌العابدین و اهل بیت را در اسارت دارند، مسیب نیز زن و فرزند ایشان را در دمشق به گروگان گرفته است. از این عده:

هزار کس از زن و مرد و فرزند و خویشان مروان حکم بود، هفتصد تن از اهل و عیال و خویشان عمروعاص، و چهارصد و هشتاد کس از تخم یزید و معاویه بودند (ص ۱۳۸).

بنابراین مسیب دو هزار و صد و هشتاد اسیر سفیانی و مروانی در اختیار دارد اما چون داستانرا چندان به عدد پایبند نیست، عمروعاص ملعون و مروان حکم وقتی می‌فهمند که یزید قصد دارد اسیران کربلا و امام زین‌العابدین را بکشد، سراسیمه به نزد او می‌شتابند که:

ای امیر، از زنان و دختران خرد و بزرگ ما قریب به هشت هزار نفر در دست مسیب اسیرند همه را در بند نگاهداشته به امید آن که امام زین‌العابدین را خلاص کنی، اگر تو این را بکشی در یک ساعت هشت هزار نفر را بکشد (ص ۱۴۳).

یزید به اصرار مروان و عمروعاص از این کار چشم می‌پوشد، در حالی که پیش از این استدلال ام‌کلثوم عمه امام زین‌العابدین که از قصد یزید آگاه شده است دست به دامن یزید می‌شود که:

ای یزید، برای خاطر خدا دست از او بردار که پدر و برادرش را کشته‌ای، داغ پدر و برادرش بر او بس است و از نسل برادرم امام حسین همین مانده است و غیر از این محرمی نمانده اگر این کودک [تأکید از نویسنده این سطور است] را بکشی جمله بی‌محرم و بی‌مونس خواهند ماند. ای لعین، به عوض این کودک همه ما را بکش (ص ۱۴۳).

امام زین‌العابدین، علی اوسط، که عمه‌اش، ام‌کلثوم او را کودک می‌خواند در واقعه کربلا بیست و سه ساله بوده و بی‌شک به آن درجه از کمال سن و بلوغ عقل رسیده بوده است که امامت شیعیان را پس از پدر متعهد شود، چه سی و نه سال پس از دهم محرم سال ۶۱ هجری امامت شیعیان را داشته است. اما برای داستانسرای مسیب‌نامه کودک بودن امام، جهت تحریک حس دلسوزی شنونده مهمتر از بلوغ اوست.

نامه‌های دوگانه امام

یزید در برابر اصرار مشاوران خود قبول می‌کند امام زین‌العابدین نامه‌ای به مسیب بنویسد که اسیران را آزاد کند تا یزید هم متقابلاً اهل بیت را رها سازد. امام زین‌العابدین در برابر این پیشنهاد تأملی می‌کند و از مروان می‌خواهد از یزید بپرسد چه‌طور نامه‌ای باید نوشته شود، و البته نظر امام از این سؤال دور کردن مروان است از

نزدیکی قلم و دوات تا به دلخواه خود نامه‌ای به مسیب بنویسد. امام در یک نامهٔ پنهانی وضع و حال خود و خاندان را برای مسیب شرح می‌دهد و به او یادآور می‌شود که هرچه در نامهٔ دوم که به‌دستور یزید نوشته شده است، آمده، خلاف واقعیت است و یزید حکم کرده است که من نامه به‌نزد شما بنویسم که شما دست از ایشان برداری و جنگ را رها کنی از زبان آن لعین است به‌اختیار من نیست (ص ۱۴۴).

بعد نامهٔ دیگری به‌دستور یزید و مطابق میل او به مسیب می‌نویسد که دست از یاغیگری بردار، دمشق را بگذار و سر خود گیر.

مسیب وقتی این دو نامه را توسط مالک بن ضیفم که از دوستان آل علی، و در عین حال پیک مورد اطمینان یزید است دریافت می‌دارد دو جور نامه خطاب به امام می‌نویسد که در اولی، که ظاهراً یزید باید آن را ببیند، به امام تذکر می‌دهد که خروج او به‌دستور امام نبوده که به‌همان مجوز دست از آن بردارد، و این نامه سراپا تهدید یزید است و این که اگر بر او دست یابد وی را به عقابین می‌کشد و در برابر آفتاب آن‌قدر ننگه می‌دارد که: «از بدن نحس آن لعین روغن به‌در آید تا عبرت دیگران باشد» (۱۴۶)، و در نامهٔ دیگری که نامهٔ پنهانی اوست متذکر می‌شود که جز اجرای منشور خروج نظری ندارد و در اولین فرصت امام را خلاص خواهد کرد.

یزید با دریافت نامهٔ تهدید آمیز مسیب، امام زین‌العابدین را احضار می‌کند و چون می‌ترسد که خاندانش به‌دست مسیب از میان برود از امام می‌پرسد که در صورت خلاصی بر او خروج خواهد کرد یا نه؟ و امام ضمن آن که به خلافت ناحق وی اعتراض می‌کند یزید را دشنام می‌دهد و باز یزید قصد جان او را می‌کند و باز عمروعاص و مروان پا در میدان می‌نهند و خلاصهٔ ماجرا آن که مجلس صلح کوههای لبنان با مشارکت امام زین‌العابدین و یزید و عمروعاص و مروان در حالی که عمروعاص و مروان، ابوتراب و فرزندان را دیوانه می‌دانند به این صورت فیصله می‌یابد:

یزید گفت ای عابدین چگونه قرار می‌دهی؟ حضرت فرمودند ای یزید آهن سرد مکوب که هیچ فایده ندارد بدان که همه دنیا و آخرت به جدّ و باب من بیعت کرده‌اند. مرا شایسته نیست که به‌مثل تو ولدالزنا بیعت کنم. من بهتر از حسین بن علی نیستم. ولی بر تو قسم یاد می‌کنم که تیغ از غلاف نکشم و هرگز بر تو خروج نکنم و خون جدّ و باب خودم را از تو طلب نکنم و بروم بر سر روضهٔ جدم مجاور شوم (ص ۱۴۸).

به این طریق معامله متقابل گروگان‌گیری تمام می‌شود و امام زین‌العابدین به اردوی مسیب می‌آید و از آن‌جا با جلال و شکوه و عمامه زربفت روانه مکه و مدینه می‌شود. یزید هم به قول داستان‌سرا به روایتی کرم به اعضایش افتاد و بمرد و «به روایت دیگر به مرض جنون دچار شد و شبی از گوشه بام افتاد و به درک رفت (ص ۱۵۳).

پایان کار مسیب

قصه مسیب در حالی تمام می‌شود که پس از یزید، پسرش معاویه شش ماه بیش سلطنت نکرد و کناره گرفت. مروان حکم به حکومت رسید و برای دفع مسیب و همکارش محمد بن زبیر از اطراف و اکناف کمک خواست. سیصد هزار سوار و به روایت دیگری ششصد هزار بر او گرد آمدند. در جنگ نهائی ابتدا محمد بن زید بن علی در حالی که هزار زخم برداشته بود خود را به آب می‌زند و «روایت می‌کنند که محمد چون در میان آب رفت اثری از او باقی نماند همه حیران ماندند» (ص ۱۷۷). و روز بعد مسیب نیز در محاصره تیراندازان و نیزه‌باران قرار گرفت و پایان کار او بدین گونه فرارسید:

... چون کافران این سخن شنیدند نیزه‌ها بر او راست کردند و او را بر سر نیزه‌ها داشتند. مسیب در سر نیزه‌ها ثنای خدای تعالی می‌گفت و صلوات بر محمد المصطفی و علی المرتضی می‌فرستاد. روایت می‌کنند که به قدرت خدای تعالی امر شد فرشتگان آسمانها بیامدند، مسیب را از سر نیزه‌ها در ربودند و ناپدید شدند هر چند خلائق تفحص کردند مسیب را پیدا کنند، او را نیافتند انا لله و انا الیه راجعون (ص ۷۸).

نگاهی به پیامهای کتاب:

پس از خواندن کتاب مسیب‌نامه، یک تحلیل محتوایی از کتاب، این نکات را بر خواننده که به این اثر به چشم یک حماسه دینی عامیانه نگریسته است روشن می‌سازد:

- این کتاب و مشابهاً دیگر آن به نثر، حتی از هم‌ردیفهای خود به شعر (خاوران‌نامه، صاحبقران‌نامه، حمله حیدری، خداوند نامه و ...) به مراتب ضعیف‌تر و سخیف‌تر است. دلیل این ضعف را این‌طور می‌توان توجیه کرد که

اولاً — کتابهایی از ردیف مسیب‌نامه در حقیقت طومار نویسی ناشیانه‌ای است از نقالیهای مذهبی که در آن نقال هرچه را که برای جلب و جذب ناظر معرکه مفید می‌داند بر زبان می‌آورد، و زبان نقلی عامیانه در این افسانه‌ها بر زبان نقلی حماسی سخت غالب

است.

ثانیاً — همین کتابها به مرور ایام و با چاپهای بسیار مغلوط و مغشوش در بازار راه یافته و به‌خانه‌های خریداران بیشمار که سواد خواندن اندک داشته‌اند قدم نهاده و در نتیجه به‌صورت یک سبک نقلی نزدیک به زبان عوام و در عین حال پر از لغات و اصطلاحات مطلوب این طبقه جا افتاده است.

● نداشتن مفهوم صحیح از عدد که یکی از امهات جهل عوام است در این کتاب بسیار دیده می‌شود که در بخش اول مقاله نمونه‌هایی از آن از نظر خوانندگان گذشته است و به تکرار آنها نیازی نیست.

● اشعاری که در مسیّب‌نامه آمده نیز اکثر به بحر متقارب است مانند وزن شاهنامهٔ فردوسی، ولی با اغلاط دستوری و مشکلات زحافی عروضی و غیره.

● در مسیّب‌نامه همچنان که اشاره شد به‌هیچ وجه تاریخ و حوادث تاریخی ملاک بافت داستان نبوده است بلکه هدف گوینده و نویسنده صرفاً ارائهٔ یک قهرمان خونخواه و بیرحم است که با اعمال سخت‌گیرانهٔ خود دل مستمع و یا خواننده را شاد می‌کند و حس کین‌جویی او را ارضا می‌نماید.

این تصور را در ذهن خود گسترش دهید که شنیدن افسانه‌هایی از این دست در گورستانها و میادین دهات و شهرهای کوچک که نقالان در آن معرکه می‌گرفته‌اند، و یا خواندن چنین کتابهایی به‌توسط تودهٔ کم‌سواد و عامی مردم، تا چه اندازه آرامشی برای روح خسته و احتمالاً زجر کشیدهٔ مستمعین و خوانندگان بوده است که یا از ارباب یا از حکومت، ستمی — یا به‌خیال خود آنان ستمی — بر ایشان رفته بوده است و آنها تمام خونریزیها و کین‌جوییهای افرادی چون مسیّب را غایت آمال خود می‌دیده‌اند و مسیّب آدمی را مظهر غلبهٔ حق بر باطل تصور می‌کرده‌اند و هنوز هم می‌کنند.

● چون در این‌گونه آثار کراراً به پیشوایان دین، اولیاءالله و مردان خدا دروغ و حيله‌گری اسناد داده شده است، باید پاسخگوی این سؤال باشیم که مراجع ذی‌صلاح مذهبی در برابر این‌گونه دروغها و افسانه‌های غیر حقیقی چه نقشی داشته‌اند؟ تأیید یا تکذیب؟ آیا ادامهٔ انتشار این‌گونه افسانه‌ها نشان نمی‌دهد که مراجع مذهبی به‌خاطر ترویج عقاید دینی و استحکام مبانی اعتقادی پیروان مذهب، نوعی چشم‌پوشی و به‌اصطلاح خودشان «غمض عین» در این باب داشته‌اند و دارند، و معتقد بوده‌اند و هستند که ثواب نقال در تحریک عواطف مذهبی، برگناه او در حدّ اسناد کذب و دروغ می‌چربد و گوینده و مستمع که احتمالاً هر دو در جریان نقل قصه اشکی هم از راه تأثر

می‌ریزند از پای خُم نشأه این حکایت یکسره به‌حوض کوثر در خواهند افتاد؟ آیا مراجع مذهبی این‌گونه مبالغه‌ها و تحریفات را برای تحریک احساسات عوام مجاز و مأجور نمی‌دانسته‌اند و نمی‌دانند؟

● طرز بیان حکایت کاملاً نشان دهنده آن است که این قصه — به‌مانند اکثر داستانهای حماسی دینی و غیر دینی — پیش از صورت مکتوب، صورت شفاهی داشته است و نقال با چیره‌دستی و چرب زبانی مشتریان خود را برای تعقیب حکایت به میدان دهکده، قبرستان روستا و یا چارسوی بازار شهر و صحن امامزاده می‌کشیده تا «چراغ الله» روزانه یا هفتگی خود را دریافت دارد و این نقالان شاید در فن بیان بسی استادتر از نقالان قهوه‌خانه‌ای بوده‌اند چه در قهوه‌خانه‌ها مستمع ضمن استراحت و صرف چای و تدخین چیق یا قلیان به نقال هم گوشه چشمی دارد در حالی که در پای این معرکه‌ها فقط سخن سخنور است که او را بر جای می‌خکوب می‌کند و دیگر روزش به‌همان جای باز می‌آورد. به‌اصطلاح امروزی این‌گونه داستانها را باید از مقوله «پاورقی» و «سریال» به‌حساب آورد، که در هر مقطعی، «قلابی» برای جذب مشتری تعبیه شده است و فرضاً سرنوشت مسیب وقتی میان ده‌هزار شمشیرزن گیر می‌کند برای روز بعد مستمع لقمه خوبی‌ست.

● روح این‌گونه کتابهای خونخواهی از مختارنامه، تا ابومسلم‌نامه و مسیب‌نامه روح سرکشی و عصیان علیه هر حکومتی‌ست و مسأله منشور خروج در حقیقت اجازه‌نامه روحانی‌ست که برای قتل عام، غارت، هتک ناموس، ویرانی، و آتش‌زدن صادر می‌شود. این منشورها بعد از آن‌که افسانه صاحبان خروج به پایان رسید به شکل فتاوی شرعی درآمد که بر اساس آنها قتل منصور حلاج و شهاب‌الدین سهروردی و عین‌القضاة همدانی توجیه کامل می‌شد و سپس همین فتاوی در مورد فرق مختلف و نحله‌های مذهبی تعمیم یافت و کشتن و زجر و امحاء اسمعیلیان، رافضیان، و معتزله صورت شرعی و قانونی یافت، و در همین سالهای اخیر توصیه آتش زدن بانکها و کشتار مردم و غارت اموال به‌تهمت «محارب با خدا» و «مفسد فی الارض» شواهد عینی توفیق افسانه‌هایی چون مسیب‌نامه در افکار عوام است.

● و کلام آخر این که این افسانه‌های حماسی دینی عامیانه بخشی از بافت بزرگ ارتباطات سنتی در جوامع سنتی‌ست که حتی حضور «برادر بزرگ»، تلویزیون، هم به‌زحمت می‌تواند آنها را زیر اختیار بگیرد، و ای بسا که خود «برادر بزرگ»، در آینده وسیله نشر این نوع فکر و طریق ارتباط آسانتر میان قبیله‌های کوچک سنتی بشود

چنان که نوارهای صوتی در گذشته‌ای نه‌چندان دور این چنین به خدمت اعتقادات سیاسی - مذهبی درآمده‌اند.

برکلی - بهار ۱۳۷۱

خداوندِ گم کرده راه!

بررسی روایات کهن مکتوب، بازمانده از اقوام گوناگون، ما را گاه‌گاہ با آدمیزادگانی روبرو می‌سازد که چون به‌اوج قدرت و توانایی رسیده‌اند، در خویشتنِ خود به‌غلط شده و خود را خداوند و آفریدگار جهان و جهانیان خوانده و مردم را در منطقه فرمانروایی خود به پرستش و عبادت خویش و ترک آیین و کیش نیاکانشان واداشته‌اند. نکته جالب توجه درباره همه این افراد انگشت‌شمار که از جباران دوران خود نیز بوده‌اند، آن است که دوران «خدایی» هیچ یک از آنان دیری نپاییده است، چه به موازات کاهش قدرت و سلطه آنان، مردم از آنان روی برتافته و به آیین پیشین خود بازگشته‌اند.

در روایات اساطیری ایران از یکی از این مدعیان خدایی نام برده شده است. وی جمشید پنجمین پادشاه پرآوازه و یزدان‌پرست پیشدادی‌ست که بنا به روایت شاهنامه فردوسی چون در طی چند سده پادشاهی، کارهای بزرگ و نمایان کرد و از جمله به مدت سیصد سال بدی و رنج و مرگ را از آدمیان دور ساخت و دیوان را نیز به فرمانبرداری خود درآورد و به یاری آنها — در حالی که بر تختی گوهرنشان نشسته بود — به گردش در آسمان پرداخت، در یزدان ناسپاس گردید و خود را آفریدگار جهان خواند، و بدین سبب بود که «به‌جمشید بر تیره‌گون گشت روز»^۱ و فرّه ایزدی نیز رفته رفته از او دور گردید. در بین متنهای منظوم و منثور پارسی و تازی تا آن‌جا که نگارنده این سطور آگاه است تنها در کوش‌نامه حکیم ایرانشاه بن ابی‌الخیر است که می‌بینیم جمشید تا پایان عمر همچنان در راه یزدان‌پرستی گام برداشته و هرگز دعوی خدایی نکرده است.^۲

کیکاووس پادشاه کیانی نیز متهم است که به فریب ابلیس سر از راه یزدان بگردانید و برای دست یافتن به راز آفتاب و ماه و گردش در آسمان بر تختی نشست که چهار عقاب نیرومند آن را از زمین به آسمان بردند و پس از مدتی پرواز چون توش و توان خود را از دست دادند شاه خود کامه بلند پرواز را در پیشه‌ای بر زمین افکندند، و در این هنگام بود که وی از گناه خود در پیشگاه آفریدگار پوزش طلبید.^{۳۰} از سوی دیگر در روایات غیر ایرانی نیز از افرادی چون نمرود و فرعون نام برده شده است که چون به قدرت بسیار دست یافتند خود را خداوند خواندند و اتباع خویش را به پرستش خود واداشتند. سرگذشت این دو تن به‌ویژه در کتابهای تفسیر قرآن مجید با شرح و تفصیل و آب و تاب بسیار مذکور است. به یقین در بین اقوام دیگر نیز افرادی بوده‌اند که هوس «خدایی» به سرشان زده بوده است. شاید در دوران زندگانی خود ما هم چنین آدمیانی را بتوان سراغ کرد. اگر هم اکنون کسی را نمی‌شناسیم که رسماً دعوی خدایی بکند، حداقل در زمان نگارش این گفتار — یعنی در آخرین روزهای زمستان سال ۱۳۷۱ / ۱۹۹۳ — در ایالت تکزاس در امریکا مردی به نام دیوید کرش (David Koresh) رسماً اعلام کرده است که «پسر خدا» است، یعنی همان عیسی مسیح، که اینک از آسمان به زمین فرود آمده تا به انتظار دو هزار ساله مسیحیان پایان دهد. بنا به گزارش مطبوعات، «پسر خدا» در این روزها با «پدر» خود نیز در ارتباط است. اینک وی برای مقامهای امریکایی در دسری بزرگ فراهم ساخته که از آن جمله است کشته شدن چند تن از افراد پلیس با سلاحهای گرم «پسر خدا». بعید هم نیست که وی در نبردی نابرابر کشته شود و شهیدی بر خیل شهیدان جهان افزوده گردد.

از پسر خدا بگذریم و به یکی از خدایانی بپردازیم که سرگذشت شگفت‌انگیزش تا کنون مورد بررسی قرار نگرفته است. وی مردی ست به نام کوش پیل‌دندان یا کوش پیلگوش، از تبار ضحاک تازی که داستان او در کوش‌نامه، متجاوز از نهصد سال پیش در بیش از ده هزار بیت، به زبان فارسی به رشته نظم کشیده شده است. پیش از آن که چگونگی دعوی خدایی وی را مورد مطالعه قرار بدهیم، بد نیست نخست در نهایت اختصار سرگذشت این «خداوندِ روزی ده رهنمای» و خاندانش را از نظر بگذرانیم.

کوش پیل‌دندان که از او با کلمات «پیل‌دندان» و «پیلگوش» و «پیل‌چهر» نیز یاد شده، پسر کوش، برادر ضحاک، و زنی از قبیله پیلگوشان است. ضحاک هنگامی که چین را بر متصرفات خویش افزود، برادر خود، کوش را به فرمانروایی آن سرزمین

فرستاد تا بازماندگان جمشید پادشاه ایران را که در آن سرزمین مخفیانه می‌زیستند تارومار سازد. کوش در ضمن اجرای مأموریت اصلی خود، در جنگ با پیلگوشان، دختری زیبا از آنان را به‌زنی گرفت که چهره‌اش چون دیگر آدمیان بود. حاصل این ازدواج پسری بود نازیبا با گوشهایی پهن چون پیل، و دندانهایی دراز مانند گراز یا پیل:

دو دندان خوک و دو گوش آن پیل سر و موی سرخ و دو دیده چون پیل
میان دو کتفش نشانی سیاه سیه چون تن مردم پرگناه

(۹۶۹-۹۷۰)

پدر چون چشمش به نوزاد افتاد، خشمگین شد و سرِ مادر بیگناه او را به گناه زادن «بچه اهرمن» از تن جدا ساخت و کودک را نیز پنهانی در بیشه چین — نهانگاه جمشید بان — افکند و به خانه خود بازگشت. روز بعد، آبتین از فرزندزادگان جمشید که با سپاه خود به قصد شکار از آن‌جا می‌گذشت، کودک را دید و در آفرینش او فرو ماند و با خود گفت «که این نیست جز بچه اهرمن» (۹۸۳). پس درصدد برآمد او را نابود سازد. کودک را نخست در پیش سگ افکند، ولی سگ از وی گزینخت، او را پیش شیر انداخت، شیر نیز او را نخورد، بچه اهرمن را بر آتش نهادند، آتش هم او را نسوزانید. در این هنگام که همه در کار وی خیره مانده بودند، زن آبتین که شاهد این ماجرا بود به‌شوی خود گفت «ستیزه مکن خیره با کردگار» (۹۹۰)، چه به یقین رازی در این کار نهفته است. کودک را به‌من بسپار تا او را پیروم. و بدین ترتیب بود که این کودک اهریمنی در خانه آبتین و در بین ایرانیانی که از دست ضحاک به بیشه‌های چین پناه برده بودند، مراحل کودکی و نوجوانی خود را گذرانید. این کودک را «پیل دندان» و «پیلگوش» نامیدند و کوش‌نامه شرح زندگانی اوست. از همان سالهای کودکی آشکار گردید که وی اهل درس خواندن نیست. او کودکان همسن و سال خود را با مشت می‌کوفت و وقت خود را با تیر و کمان و شکار می‌گذرانید، خویشکامی بود که همه وی را جز دیو نمی‌خواندند. چون به پانزده‌سالگی رسید، همراه آبتین و دیگر ایرانیان در جنگ و گریزهایی که با سپاه کوش روی می‌داد شرکت می‌جست و پیروزیهایی به‌دست می‌آورد و بدین سبب بر مهر و محبت آبتین به او افزوده می‌شد. اما چون در یکی از این جنگها، کوش از وجود فرزند پیل دندان پیلگوش خود در نزد آبتین آگاه شد، او را با تمهید مقدماتی به پیش خود خواند. پیل دندان بیخبر از آبتین به نزد پدر گریخت و در سر راه خود یکی از پسران آبتین را که چون برادر وی بود، کشت و سرش را به‌نزد

پدر خود برد. از این پس، پیل دندان سالها با حرمت در نزد پدر خود، کوش زیست و پس از مرگ پدر به جای او بر تخت فرمانروایی چین نشست و ضحاک نیز که از دلاوری و بی باکی و ستمگری و سخت دلی او آگاه شده بود بر این جانشینی صحنه نهاد و کوش پیل دندان سالهای دراز به استقلال و خودکامگی و ستمگری بسیار در چین حکومت کرد. او مردی نیرومند و بی باک و در فنون جنگ و گریز و حیل‌های جنگی استاد و سرآمد اقران، و در خونریزی و بیدادگری بی مانند بود. سیمای او نیز چنان که گفتیم بدان سان ترسناک بود که هرگاه در میدانهای جنگ، خود از سر خود بر می گرفت، سپاه دشمن با دیدن چهره او به گمان آن که دیوی از دوزخ به جنگ آنان آمده است می گریختند. در هزار سال اول عمر کوش پیل دندان، عطش سیری ناپذیر او به کامجویی از زنان و کودکان همه جا به چشم می خورد. او دست تجاوز به حریم خانواده‌ها نیز دراز می کرد و بدین سبب بود که زنان و کودکان مردم در خانه خود در امان نبودند. او از دختران خود هم نمی گذشت چنان که بر دو تن از دختران خود عاشق شد (۴۸۳۴ به بعد و ۹۵۶۰ به بعد) و چون دخترانش او را تمکین نکردند، آنان را به دست خود کشت. او یکی از زنان زیبای خود را نیز در عالم مستی و به بهانه ای کشت (۶۶۸۶ به بعد). وی هر بار که زنان و دختران خود را می کشت، پس از ساعتی چند از کرده خود پشیمان می شد و چون ابر بهاری می گریست و بانگ و خروش برمی آورد (۴۸۲۱، ۴۹۰۸، ۶۷۶۴، ۹۵۶۹ و...). یک بار، دستورش برای آن که جای خالی یکی از این زنان را پر کند به مرزبانان چین نامه نوشت تا هر یک ماه چهره‌ای را به درگاهش روانه سازند و بدین ترتیب در دو نوبت، هر بار سیصد و شصت دختر زیباروی روانه کاخ وی گردیدند و کوش هر شب را با یکی از آنان گذرانید. بار دیگر در وضعی مشابه، دستور وی باب مکاتبه را با مرزبانان چین گشود و آنان یک صد و بیست دختر دوشیزه به نزد او گسیل داشتند. ولی پیل دندان هیچ یک از آنان را نپسندید. در همین هنگام بود که شنید ماهرویی یگانه در قندهار هست، پس او را نیز طلب کرد. زیبای قندهاری را به نزد او آوردند. اما کوش فقط شبی را با او گذرانید و سپس رهایش ساخت. کوش پیل دندان، پس از آن که فریدون به پادشاهی ایران رسید و ضحاک را در دماوند کوه در بند کشید، راه نافرمانی در پیش گرفت. اما پس از چند نبرد بزرگ با سپاهیان ایران، به دست قارن اسیر گردید و به ایران آوردندش و به فرمان فریدون او را در کنار ضحاک در دماوند کوه به بند آهین کشیدند. اگر فریدون گرفتار حملات و هجومهای پی در پی سپاهان بجه (مازندران، به روایت کوش نامه) و نوبه (=نوبی) نبود، شاید پیل دندان همچنان در بند

می‌ماند، ولی حملات مکرر سیاهان به سرزمین آبادان مغرب در افریقا و عدم موفقیت سپاهیان ایران در تار و مار کردن قطعی آنان، سبب شد که فریدون روزی با بزرگان درگاه خود به رایزنی پردازد. در این مجلس به این نتیجه رسیدند که به اصطلاح دفع فاسد را باید به افسد کرد، زیرا تجربه پیشین ایران در چند نوبت نشان داده بود که لشکرکشی به آن منطقه و شکست سیاهان نیرومند، درمان درد ساکنان مغرب نیست. چون پس از بازگشت لشکریان ایران از مغرب، سیاهان بار دیگر به آنجا می‌تاختند و آن سرزمین آبادان را ویران می‌ساختند. در مجلس رایزنی به این نتیجه رسیدند که کسی را باید به فرماندهی سپاه ایران برگزید که در سخت دلی و بی‌باکی و خونریزی یگانه‌روزرگار باشد تا در یک نوبت از سیاهان چنان زهرچشم بگیرد که دیگر آهنگ مغرب نکنند و از این پس، هرچند گاه ساکنان مغرب برای دادخواهی راهی دربار فریدون نگردند. فریدون به‌جز کوش پیل دندان کسی را نمی‌شناخت که دارای همه این صفات باشد. پس او را از بند آزاد و به‌عنایات و عواطف فریدون مطمئن ساختند. کوش پیل دندان پذیرفت که از این پس جز در اطاعت فریدون گام بر ندارد. بدین ترتیب کوش با سپاهی روانه نوبه و بجه شد، و در مدتی کوتاه، و پس از جنگهای سخت سیاهان از مغرب به نوبه و بجه گریختند و مغرب رفته رفته رو به آبادانی نهاد. ولی دوران فرمانبرداری کوش کوتاه بود، چه همین که سیاهان را شکست داد و به تصرف سرزمینهای دیگر توفیق یافت سر از چنبر طاعت فریدون بیرون کرد و از مصر و اسوان تا کوه طارق به استقلال حکمرانی کرد و به کشتار ایرانیانی که در سپاهش بودند نیز دست زد. وی از این زمان تا دورانی که به شرح آن خواهیم پرداخت تنها دو بار مژه شکست را چشید. یک بار هنگامی بود که فریدون، سلم و قارن را به جنگ او فرستاد و کوش پس از نبردهای پی‌درپی سرانجام شکست خورد و راه گریز در پیش گرفت، و دیگر بار باز در اواخر دوران حیات فریدون بود که منوچهر برای خونخواهی ایرج به جنگ سلم و تور رفت. در این نبرد، کوش پیل دندان نیز به یاری سلم و تور آمده بود و پس از کشته شدن آن‌دو، در جنگی تن به تن با منوچهر روبرو گردید، منوچهر او را با گرز گاوسار خود به‌سختی کوفت، ولی کوش از ضربت گرز جان به سلامت برد و از دست منوچهر گریخت و به کُنام خود در مغرب پناه برد و بار دیگر با قدرت در آنجا به فرمانروایی پرداخت.

کوش پیل دندانی که به اختصار از سرگذشتش آگاه شدیم در دوران زندگانی خود چهار نوبت مردم را به بت‌پرستی واداشت، و دو بار نیز خود را خداوند و آفریدگار جهان خواند. در این مقاله آخرین مورد آن را به شرح مورد بررسی قرار خواهیم داد ولی

پیش از آن، به دیگر موارد آن نیز فهرست وار اشاره‌ای می‌کنیم و می‌گذریم:

کوش در دوران فرمانروایی خود در چین یک بار از مردم خواست تا بتی به شکل وی بسازند و آن را پرستش کنند (۴۷۷۸-۴۸۰۱). وی بار دیگر در مغرب مردم را واداشت تا در هر خانه بتی از وی بسازند و صبحگاهان زنان و مردان به پرستش او بپردازند (۸۴۴۵-۸۴۶۳). وی در چین، چون بر دختر خود، ماهجره، عاشق شد و او را کشت، برای آرامش خود بتی بر چهره او ساخت و به بزرگان چین نیز فرمود تا بر چهره هر که دوست می‌دارند بتی بسازند تا در بزمهایی که در حضور وی برگزار می‌شود بتان خود را بیاورند و بر روی آن بتان جام بگیرند (۴۹۱۹-۴۹۲۷). او بار دیگر در مغرب به چنین کاری دست زد و آن هنگامی بود که عاشق دختر دیگر خود شد و او را نیز کشت و چون بر سر عقل باز آمد، از کرده خود پشیمان گشت و فرمان داد تا هر کس بر چهر آن دختر بتی بسازد، و بر اثر اجرای این فرمان بود که «شد خاور و اندلس بت پرست» (۹۵۶۱-۹۵۷۱).

کوش در دوران پادشاهی فریدون و منوچهر دو بار در مغرب دعوی خدایی کرد. و این هر دو بار مقارن بود با زمانی که وی در کمال قدرت فرمانروایی می‌کرد و از جانب ایران نیز آسوده‌خاطر بود. نخستین بار وقتی بود که مطمئن گردید فریدون به سبب نافرمانی وی سپاهی به جنگ او نمی‌فرستد، پس خود را «روزی ده مردمان» خواند که مرگ و زندگانی همه آفریدگان در دست اوست و از آن پس بود که هر که او را شاه — نه خداوند — می‌خواند، می‌کشت. بدین ترتیب وی چهل سال خدایی کرد (۶۷۹۵-۶۸۱۹). داستان دعوی خدایی کردن او را در بار دوم ذیلاً به شرح از نظر می‌گذرانیم و می‌افزاییم که به‌طور کلی وجود چند عامل در کوش موجب انحراف وی از طریق یزدان پرستی گردیده بود: نخست آن که ظاهراً در خاندان وی، بت پرستی، رسمی رایج بوده است (۴۷۹۶-۴۸۰۱)؛ دیگر آن که نیروی فوق‌العاده و پیروزی در جنگها و شکست دشمنان متعدد، و نیز فرمانبرداری مطلق ساکنان سرزمینهای وسیع تحت فرمانرواییش، این فکر را در وی تقویت کرده بود که به راستی تافته‌ای ست جدا بافته؛ عمر طولانی یک هزار ساله وی (تا زمانی که به یزدان پرستی گرایید) را نیز نباید از نظر دور داشت، چه هیچ کس زادن او را به‌خاطر نداشت، او از سلامت کامل برخوردار بود، نه روزی تب کرده بود و نه دردی بر وی عارض گردیده بود و نه در این دوران دراز موی سرش به سپیدی گراییده بود (۹۵۷۲-۹۵۷۷).

آخرین باری که پیل دندان، بر طبق روایت کوش‌نامه، دعوی خدایی و آفریدگاری

کرد پس از این واقعه است. وی پس از آن که سالها، و بل قرن‌ها با قدرت مطلق در مغرب و سرزمینهای اطراف آن از مصر تا کوه طارق فرمانروایی کرد، سیاهان نوبه و بجه، که حتی جرأت نزدیک شدن به مناطق تحت تصرف وی را نداشتند، ناگهان آن چنان به مغرب حمله بردند که پیل دندان و سپاهش را به سختی شکست دادند. وی ناگزیر با سپاه خود به مصر گریخت و لشکریانش را در آن سرزمین گذاشت و خود به دربار کیکاووس پادشاه کیانی رفت و او را به تصرف مازندران (= بجه) تشویق کرد؛ به تصرف سرزمینی که:

همه سنگ او زُمرُد و لعل پاک
به جای گیا زر بروید ز خاک
نه گرماش گرم و نه سرماش سرد
شده زآن هوا مردم ایمن ز درد

(۹۶۳۳-۹۶۳۴)

با شنیدن این اوصاف، کیکاووس با سپاهی بیشمار به راهنمایی کوش راهی مازندران شد، و چنان که در شاهنامه فردوسی نیز آمده است شاه ایران و سپاهش در جنگ با مازندرانیان گرفتار و کور شدند تا خبر به ایران رسید و «رستم تاج‌بخش» به نجات آنان شتافت. پس از این ماجرا کیکاووس به ایران بازگشت. پیل دندان که به گوهرهای بسیار در مازندران دست یافته بود به مقر خود آمد و از هر سوی لشکریان به دربارش روی آوردند، و در نتیجه بار دیگر قدرت پیشین خود را به دست آورد. در این هنگام بود که چون همه کارها را بر مراد خود دید، به اصطلاح بار دیگر فیلس یاد هندوستان کرد و دعوی آفریدگاری جهان و جهانیان را از نو تکرار نمود:

یکی روز بر تخت بنشست شاه
نخوام که خواند مرا شاه، کس
جهان از من آمد بدین سان پدید
منم، تا جهان بود خواهد، خدای
سر چرخ گردان نشست من است
چون من دور باشم ز تخت بلند
به مرزی دگر رفته باشم، بدان
به راه آرم آن را که بیراه گشت
چو گردد همه کار گیتی تمام
بزرگان بر او آفرین خواندند
فراوان بر این سالیان برگذشت
چنین گفت کای سروان سپاه
مرا آفریننده خوانند و بس
سر از چنبر من که یارد کشید؟
چو خواهم در آرم جهان را به پای
همه مرگ و روزی به دست من است
مگویند کآمد به من بر گزند
که نیکان، بدانم درست از بدان
ستانم روان آنک بدخواه گشت
بر آیم به تخت مهبی شادکام
مر او را خدای زمین خواندند
کس از راه [و] فرمان او برنگشت

مر او را همی خواندندی خدای همی داشت گیتی به نیرنگ و رای...
(۹۶۸۹-۹۶۷۸)

پیل دندان پس از آن که خود را آفریننده جهان خواند و زیردستانش همه بر خدایی او
گواهی دادند، بر ستمگری و تجاوز به مال و خواسته مردم افزود:

ز سال فراوان چنان گشت مست	کجا در دل امید جاوید بست
ز تندی دل از مهربانی بشست	ستمکاره تر ز آن که بودی نخست
شب و روز با کس نیامیختی	بسی بیگنه خونها ریختی
از او گر کسی آرزو خواستی	زمانی به پاسخ بیاراستی
که از ما تو این آرزو را مجوی	نکردم تو را روزی آن آرزوی
سخن هرچه گفתי، نکردی روا	ندیدی ز کردارها جز جفا
همه بستد آنچه پسند آمدی	از او بر همه کس گزند آمدی
فراوان برآمد بر این سالیان	از او مردمان پر گزند و زیان

(۹۶۹۸-۹۶۹۱)

کوش پیل دندان پس از آن که سالها با خود کامگی و ستمکاری «خدایی» کرد،
آرزوی شکار کرد و روزی، سپیده دمان با سواران پولادپوش خود با یوز و سگ و باز و
چرخ و عقاب از شهر بیرون شد. در سر راهش شکاری شگفت که به مانند گوری بزرگ
بود نمایان گردید. گوری که «ز سر تا به پایان تنش رنگ رنگ» بود (۹۷۰۴-۹۷۰۲).
کوش آهنگ شکار این گور کرد و تمام روز در پی او اسب تاخت ولی به گرد او هم
نرسید و ناگهان، در تعقیب گور، خود را در بیشه ای دید و گور از چشمانش ناپدید
گردید. وی مدتی در بیشه گشت ولی راه بیرون شدن از بیشه را نیافت، پس شبانگاه
جانوری شکار کرد و با پیکان تیر آتشی برافروخت و ران نخجیر را کباب کرد و خورد و
آن گاه بر نمذین و گیاهان نرم خفت. روزهای بعد نیز او همچنان حیران و سرگردان و
دور از سواران و همراهانش در بیشه می گشت و راهی نمی جست. سرانجام پس از چهل
روز به کاخی رسید و در آن به پیری فرزانه و هوشمند ماجرا را بر اساس روایت
کوش نامه دنبال می کنیم، و چون گفتگوی کوش، این خداوندِ گم کرده راه، و پیر فرزانه
حاوی نکات جالب توجهی است، تمام آن را در این جا نقل می نمایم:

چهل روز بر گرد آن بیشه، کوش	همی تاخت، نیرو نماندش نه توش
ز ناگاه روزی به تلی رسید	عنان تگاور بدان سو کشید
یکی کاخ آباد دید از برش	ز سنگ سیه بر نهاده سرش

جهان‌دیده کوش از در آواز داد
 برآمد یکی پیر با فرّ و هوش
 بدو گفت کای اهرمن‌روی مرد
 چه چیزی؟ بگو، وز کجا آمدی؟
 خداوندِ روزی‌دهم، گفت کوش
 بخندید دانا ز گفتار اوی
 بدو گفت کای مرد ناهوشیار
 چهل روز بیش است، گفتا که من
 در این بیشه گم کرده‌ام راه خویش
 دگرباره از وی بخندید مرد
 که خندیدن تو در این جای چیست؟
 ورا گفت از این روی و دیدار تو
 که یک بار گویی که هستم خدای
 خداوندِ روزی‌دهِ مردمان
 که بیراه را او به‌راه آورد
 بدو گفت ای پیر اندک‌خرد
 که تا من خداوندِ روزی‌دهم
 بدو گفت پیر ای همه سرسری
 مر آن مردمان را که روزی دهد؟
 چنین داد پاسخ که دستور هست
 که روزی به‌مردم رساند فراخ
 بدو گفت دانا کز این پرورش
 که تا اندر این بی‌سپاه و کسی
 ز تو دور گشته‌ست نیروی تو
 کنون مر مرا بازگویی آشکار
 خداوندِ روزی‌دهِ مردمان
 چنین داد پاسخ که دیگر بُدند
 بدو گفت پیر: از کجا آمدند
 چنین داد پاسخ که از مرد و زن

کده این در به‌ما بر بیاید گشاد
 بدید آن سر و روی و دیدار کوش
 بر ما تو را رهنمونی که کرد؟
 بدین بیشه‌اندر چرا آمدی؟
 به‌دست من است از جهان زهر و نوش
 وز آن ناسزاوار دیدار اوی
 پس ایدر چرا آمدی و چه کار؟
 جدا ماندم از لشکر و انجمن
 جدا مانده از کشور و گاه خویش
 بدو گفت کوش از دلی پر ز درد
 چنین خنده نادلاری چیست؟
 همی خنده آید ز گفتار تو
 دگرباره گویی که راهم نمای
 چرا راه خواهد ز مردم نهان؟
 شب و روز و خورشید و ماه آورد
 برآمد همی سالیان هشتصد
 ز کار جهان سربه‌سر آگهم
 نگویی مرا تا کنون ایدری
 کشان نیکی و دلفروزی دهد؟
 دبیران بسیار و گنجور هست
 ز گنج من آباد دارند کاخ
 تو را داد بایست لختی خویش
 ز ناخوردن انده ندیدی بسی
 وز این شکل زشت و چنین خوی تو
 که چون تو نبودی در آن روزگار
 که بود و کرا دانی ای بدگمان؟
 خدایان که با تخت و افسر بُدند
 بدین تیره گیتی چرا آمدند؟
 بدید آمدند آن همه تن‌به‌تن

مگویی آنچه نپذیرد او را خرد
 پدید آمد از جای تنگ و پلید
 تو را کی رسد دست بر آسمان
 مرا مغز، گفتار تو خیره کرد
 وگرنه خدای جهانم، که ام؟
 به تن ناسپاسی و دور از بهشت
 کشیده دل از راه گیهان خدیو
 تو را جای در دوزخ سهنماک
 که بر یافه گفتار باید گریست
 همی بر تو بخشایش آریم سخت
 که این بیکران آسمان آفرید
 ستاره که هرگز ندانی که چند
 درختان و آب روان در خورش
 بزرگی و فرمانت داد و سپاه
 همه زندگانی، جوانیت داد
 تو باشی سوی راه او رهنمای
 سراسر همی بینی از خویشتن
 زهی بنده دیو حق ناشناس!
 میان تو گردد چو باریک موی
 نه بیچاره تر نیز و غمخواره تر
 خدایی توان کرد یکبارگی!
 برآمد مرا سالیانی هزار
 نه رنجی کشیدم، نه دردی شبی
 تم دردمندی کشیدی مگر
 به جای تو آن نیکوی پس که کرد؟
 که گویی منم کردگار جهان
 که سیر آدمم من ز گفتار سرد
 بزد اسب و برگشت خوار و خجل

(۹۷۷۷-۹۷۱۸)

بدو پیر گفت ای سزاوار بد
 نشاید که آن کاو جهان آفرید
 که همچون من و تو بود بی گمان
 بدو کوش گفت: ای سخنگوی مرد
 اگر من نه روزی دهم، پس چه ام؟
 یکی بنده [ای] گفت، خود کام [و] زشت
 گنهکار و بیره به فرمان دیو
 گرفتار در خشم یزدان پاک
 بدو گفت کوش این سخنها ز چیست
 چنین پاسخ داد: کای شوربخت
 جهان را و ما را همان آفرید
 بر او ماه و خورشید کرده ست چند
 زمین کرد و کوه بلند از برش
 تو را بر زمین کرد سالار و شاه
 به گیتی چنین زندگانیت داد
 بدان، تا همه بندگان خدای
 تو را هر چه داد ایزد، ای اهرمن
 شدن اندر این نیکوی ناسپاس
 تو را گر تبی آید ای یافه گوی
 نبینی کس از خویشتن خوارتر
 بدین ناتوانی و بیچارگی
 بدو گفت کای پیر ناهوشیار
 که روزی تم را نیامد تبی
 اگر بنده ام چو کسانی دگر
 بدو پیر گفت: ای سبکسار مرد
 تن آسان شدی، مست گشتی چنان
 کنون گر خدایی، برو، بازگرد
 ز گفتار او کوش شد تنگدل

بیل‌دندان سرشکسته و شرمسار و ناکام پیر را ترک گفت و بار دیگر قدم در بیشه نهاد، ولی پس از مدتی کوتاه، ناگهان عقل به وی نهیب زد که مرد به کجا می‌روی؟ چهل روز است که در این بیشه سرگردانی و تنها همین پیر را دیده‌ای. او به یقین سالهاست که در این‌جا بسر می‌برد و راه‌شناس است. تنها او می‌تواند تو را از سرگردانی‌های بخیل و راه بازگشت را به تو نشان بدهد. برگرد، و این کاخ را رها مکن و دست از دامان پیر بردار. پس:

چو با پیر فرزانه گستاخ شد
بدو گفت ای تیره‌دل مرد خام
نیابی همانا همی تخت و گاه
یکی مردمی‌کن، مرا ره‌نمای
وز این بیشام رستگاری دهی
خداوند را ره ندانم نمود
خداوند من باشم و تو رهی
چرا برنداری تو دندان و گوش
کنون آفریدی، نباید بریدی؟!
به‌آهرمنی مانی ای تیره‌هوش
که این هم ز یافه‌سخنهای توست
چگونه شوم دور از آیین زشت
وز این زشتی‌ام دل نبودی به‌رنج
چو گفتار بیبوده مانی به‌جای
اگر روزگاری بباشی برم
زدایم همی ناموی راستی [کذا]
جهان‌آفرین را خدای تو را
بیامدش گفتار او دلپذیر
دلم را سخنهای تو خیره‌کرد
کنم جاودانه تو را کهنتری
پرستش کنم آشکار و نهان
چو یابم رهایی ز چنگ زمان
کنم دور از آن سان که داری پسند

بگشت از ره و بر در کاخ شد
چو آواز دادش، برآمد به‌بام
چه بودت، چرا بازگشتی ز راه
بدو گفت کای مرد پاکیزه‌رای
چه باشد مرا گر تو یاری دهی
بدو گفت این خود نشاید شنود
گرت ره نمایم بدین گمرهی
اگر تو خداوندی، ای تیره‌هوش
نبایستی این ازبئه آفرید
که با این چنین روی و دندان و گوش
بدو گفت بشنو سخنها درست
مرا چون چنین آمد از بن سرشت
روادارمی گر نبودیم گنج
بدو پیر گفت ای نبیره خدای
من این زشتی از روی تو بستم
همان از دلت زنگ برداشتی
نمایم به‌تو رهنمای تو را
فروماند کوش از سخنهای پیر
بدو گفت کای رامش‌افزای مرد
اگر زشتی از روی من بستری
نخواهم که باشم خدای جهان
چنین داد پاسخ که من بیگمان
نشان بد از روی تو بی‌گزند

روان و دلت نیز روشن کنم خرد بر تن تو چو جوشن کنم
 چو بگشایی از دل دو بیننده را نمایم به تو آفریننده را
 وز آن پس به‌خانه فرستمت باز اگر بدزمانه نیاید فراز

(۹۸۱۲-۹۷۸۷)

پیر فرزانه چنان که ملاحظه کردید در ضمن سخنان خود با پیل دندان، بر رگ حساس او نیز انگشت نهاد و زشتی روی او را به‌رخش کشید و گفت که اگر تو خدایی چرا خود را بدین زشتی آفریده‌ای و...؟ پایان گفتگو، چنان که دیدیم بدین جا کشید که پیل دندان سر تسلیم فرود آورد و پذیرفت که آفریده‌ای‌ست از جمله دیگر آفریدگان جهان آفرین.

آن‌گاه پیر او را به‌درون کاخ برد و با مهربانی با وی رفتار کرد. نخست آهنگ آن کرد که زشتی روی را از پیل دندان بزداید. پس فرمود تا وی به‌جز میوه چیزی نخورد. ادامه این برنامه غذایی، «خداوندِ روزی‌دهِ مردمان» را آن‌چنان ناتوان ساخت که تا مرگ چند گام بیش فاصله نداشت:

تن کوش باریک شد، مستمند	بیفتاد بیمار، خوار و نژند
چنان دان که برداشت از جان امید	تنش گشت لرزان چو از باد بید
بدو گفت پیر، ای سر انجمن	چگونه شناسی همی خویشتن
کجات آن خدایی و گردنکشی!	کجا [ت] آن بزرگی و نام و کشی!
کجات آن بزرگی و گنج و سپاه!	کجات آن بلندآختر و تاج و گاه!
که امروز یکسر ز تو دور شد	بدین‌سان تنت خوار و رنجور شد
چنین داد پاسخ که ای نامور	نبینم کس از خویشتن خوارتر
نه توش و توان و نه نیروی تن	به‌گیتی مباد ایچ مردم چو من
بدو گفت پس بنده‌ای گر خدای؟	همان راه‌جوینده گر رهنمای؟
بدو گفت کمتر ز من بنده نیست	چو من در جهان خوار و افکنده نیست
همان است کاندر گمانم هنوز	جهان آفرین را ندانم هنوز

(۹۸۲۰-۹۸۳۰)

پس پیر دانا به نیرنگ و رای دو دندان و دو گوش او را با سوهان و دارو به‌اندازه کرد — و بدین‌سان ظاهراً به نخستین جراحی زیبایی در جهان دست یازید — و آن‌گاه با خوراندن خوراکی‌های نیروبخش، تن کوش را نیرومند گردانید. کوش سپس به مدت ده سال در نزد پیر فرزانه خواندن و نوشتن آموخت و به فرا گرفتن علم پزشکی و راز سپهر

بلند و نیرنگ و طلسم و افسون پرداخت و در پایان، پیر راه یزدان پاک را نیز به وی نمود و پیل دندان

به‌فرزانه گفت ای سرافراز مرد
 همانا نبود آن که دیدم شکار
 مرا اندرآورد با تیرگی
 کند دورم از دل همان خیرگی
 مرا دانش و مهر تو زنده کرد
 از ایدر نخواهم گرفتن خرام
 کنون تا نیاموزم از تو تمام

(۹۸۴۲-۹۸۳۹)

پیل دندان جمعاً چهل و پنج سال در نزد پیر ماند و دانشهای مختلف را از وی فراگرفت. روزی پیر از وی پرسید: آیا می‌خواهی به شهر و دیار خود بازگردی؟ کوش پاسخ داد: آری، اگر اراده تو بر این کار قرار بگیرد و این مهربانی را در حق من بجای آوری از تو سپاس خواهم داشت. پیر پیش از آن که پیل دندان او را ترک کند نخست به وی گفت: از راه بندگی و پرستش آفریدگار جهان و جهانیان روی بر متاب و بدان که آتش تیز و خرم بهشت پاداش کردار بد و خوب ماست، و آن‌گاه وی را به هفت چیز: خرد، دانش، هوش، راستی، پاکي، مهر، و داد و آزادگی اندرز داد، و نیز «جز از دانشش، چند دفتر بداد» (۹۸۹۶) و از او خواست که:

چو برگردی از بیشه و مرز من
 نگهدار گفتار و اندرز من

(۹۸۹۵)

کوش دست پیر فرزانه را بوسید و چون شب فرارسید بر اسبی سوار شد و بر طبق راهنمایی پیر با توجه به ستارگان پس از بیست و پنج روز طی طریق به شهر هواره مقر خود رسید، در حالی که ۴۶ سال دور از آن شهر به سر برده بود. شگفتنا که در تمام این مدت کسی را یارای مخالفت با «خداوند» نبوده و گردش کارها به روال عادی خود بوده و از جمله از سرزمینهای مختلف باز به موقع به گنجور وی می‌رسیده است. کوش چون به شهر هواره رسید، بزرگان شهر را پیش خواند و گفت که من کوشم. بدیبه‌ست با تغییراتی که در صورت وی داده شده بود کسی سخنان او را نپذیرفت. پس کوش ناگزیر گردید رازی را که تنها او و دستورش از آن باخبر بودند به‌دستور خود بگوید. در این هنگام دستور دریافت که او کوش، خداوند ایشان، است. پس همه سر طاعت بر زمین نهادند. ولی او دیگر آن کوش پیل‌دندان ستمگر و خونخوار و متجاوز به جان و مال مردم و «خداوند روزی‌ده مردمان» نبود. چه کوش، برای نخستین بار با آنان از آفریدگار جهان سخن گفت و مردم را به یزدان پرستی خواند:

چنین گفت پس بر سر انجمن
 نخستین به یزدان نیایش کنید
 که او کردگار است و من شهریار
 شدند آن همه کشور ایزدپرست
 که از زبردستان ما، مرد و زن
 پس آن گاه ما را ستایش کنید
 مرا و شما را بدوی است کار
 جهان از کف دیو وارون بجست
 (۹۹۵۱-۹۹۵۴)

این پیر فرزانه که بود که توانست کوش پیل دندان پیلگوش خونخوارِ ستمگر را پس از هزار سال نامردمی به صراط مستقیم راهنمایی کند؟ او یکی از فرزندان زادگان جمشید بود و از شهر سوگواران.

از سوی دیگر بر اساس روایت کوش نامه چنان که دیدیم آبتین، پدر فریدون، که کوش را در بیشه‌ای یافت و به تربیت وی همت گماشت، نیز از خاندان جمشید بود. پس از گذشت یک هزار سال، یکی دیگر از افراد خاندان جمشید — همین پیر فرزانه — کوش بیدادگرِ گمراه را که می‌پنداشت آفریدگار جهان و جهانیان است به طریق پزدان پرستی هدایت کرد. سالها پس از مرگ کوش — که یک هزار و پانصد سال عمر کرده بود — نیز سرگذشت وی را یکی دیگر از فرزندان زادگان جمشید به نام مهانش در اختیار اسکندر قرار داد که نخستین روایت مکتوب کوش نامه به شمار می‌آید.^۷

یادداشتها:

- ۱ - شاهنامه فردوسی، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، نیویورک: جمشید، بیت ۷۴.
- ۲ - حکیم ایران‌شاه بن ابی الخیر، کوش نامه، نسخه خطی منحصر به فرد محفوظ در کتابخانه موزه بریتانیا به نشانه Or.2780. این متن برای چاپ آماده شده و امید است در آینده نزدیک از سوی نگارنده این سطور به چاپ سپرده شود.
- ۳ - شاهنامه فردوسی، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر دوم، کالیفرنیا و نیویورک، ۱۳۶۹: کیکاوس، «گفتار اندر رفتن شاه کیکاوس بر آسمان»، بیت‌های ۳۵۶-۴۴۱.
- ۴ - بر اساس روایت کوش نامه، مازندران نام دیگر سرزمین بجه واقع در جنوب مصر است. درباره این موضوع رک. جلال متینی، «مازندران در جنگهای کیکاوس و رستم با دیوان»، ایران نامه، سال ۲، شماره ۴ (تابستان ۱۳۶۳)، ص ۶۱۱-۶۳۸.
- ۵ - بر اساس روایت کوش نامه، دیوان مازندران، در شاهنامه فردوسی، در این کتاب شخصیت‌های انسانی از سیاهان همین مازندران هستند.
- ۶ - به جای دیورامشگر مذکور در شاهنامه که به درگاه کیکاوس رفت و «مازندرانی سرود» خود را در وصف مازندران خواند: «که مازندران شهر ما یاد باد / همیشه بر و بومش آباد باد...». و شاه ایران را برای تصرف مازندران

فریب داد، در کوش‌نامه، کوش پیل‌دندان نقش آن دیورامشگر را بر عهده دارد. پس از آن که کیکاووس و سپاه ایران در مازندران گرفتار گردیدند و خبر این حادثه به ایران رسید، کسانی که کوش را در پیشگاه کیکاووس دیده بودند با خود می‌گفتند که او، دیوی بود که شاه را به مازندران برد. همچنین برخلاف شاهنامه فردوسی که ابلیس در نقش خوالیگر (آشپز) بر ضحاک ظاهر شد و او را به خوردن خوراکی‌هایی از گوشت جانوران واداشت و بر اثر خوردن آن خوراکی‌ها، دو مار بر دو کتف ضحاک روید، در کوش‌نامه، این کوش پیل‌دندان بود که چون از چین به نزد ضحاک (عموی خود) رفت و به شکار حیوانات پرداخت و ضحاک از گوشت شکارهای وی برای خود طعام ساخت و خورد، دو مار بر کتف‌های او هویدا گردید. در کوش‌نامه در این دو قسمت، نقش دیو و ابلیس شاهنامه را، کوش پیل‌دندان بر عهده دارد.

دربارهٔ ممدوح میسری حکیم

میسری حکیم، کتاب طبی منظوم خود، دانشنامه، را که در ۴۵۰۰ بیت و در بحر هزج مستس است در میان سالهای ۳۶۷ و ۳۷۰ هجری قمری به ممدوحی اهداء کرده است که سپهسالار ایران و ملقب به ناصرالدوله بود. میسری در ۴۳ بیت، این سپهسالار را ستوده و او را به صفات پسندیدهٔ انسانی متصف ساخته است. از آن جمله است اشعار ذیل:

خردمندی و دانش پیشه کردم
که هست این خوب دانش را خریدار
کز او آباد شد ایران بیران
بینی ناصرالدولتش نام است
چنو باید نگهبان بر جهان بر
دوم دانش کز او یابند پایه
و پنجم داد، ششم نیکخویی
نهم رادی، دهم هم بردباری
یکایک خوب بس بنمایم من
بدو دارد روان روشن او
که درد مهتری را زوست درمان
و بهتر گنج و افزوتر پناه است

فراوان با دلم اندیشه کردم
که بگزینم شهی دانا و بیدار
نبد این جز سپهسالار ایران
بدو مر شاهیان را عز و کام است
به ده گونه فزونی بر شهان بر
نخستینش خرد کاو هست مایه
سوم نیکی، چهارم چرب گویی
و هفتم مردی و هشتم سواری
از این هر ده هنر پیدا کنم من
خردمندی همیشه جوشن او
فزون باید خرد آن را که فرمان
سپهد را خرد مهتر سپاه است

اگر مرد از خرد یابد همی‌گاه شه ما بر جهان باید شه‌نشا
 شه ما را هنرها بیشمار است گرش پیدا کنی بسیار کار است
 در تعیین ممدوح میسری، محققان اختلاف دارند، دکتر جلال متینی نوشته است:

درباره این سپهسالار ایران که به ناصرالدوله ملقب بوده و دانشنامه به وی تقدیم گردیده، بلوشه نوشته است «وی امیر کردنژاد حسنویه ابن حسین است که در حدود ۳۵۰ هجری از طرف عضدالدوله پادشاه بویی حکومت کردستان و از خلیفه عباسی لقب ناصرالدوله یافته است و به سال ۳۷۰ هجری پسرش ناصرالدین ابوالنجم بدر بن حسنویه جانشین او شده است و نیز بعید نمی‌داند که دانشنامه به شخص اخیر اهداء شده باشد.» بنده در این باب با بلوشه همعقیده نیستم زیرا معتقدم در سالهای ۳۶۷ تا ۳۷۰ هجری... هنوز زبان دری آن‌چنان از مشرق ایران یعنی از لانه و زادگاه خود به مرکز و مغرب ایران راه نیافته بوده است که میسری کتابی را که به زبان دری سروده بوده به امیر کردنژاد حاکم کردستان اهداء کرده باشد، بلکه به‌عکس باید این شاه دانای بیدار دل و این سپهبد خردمند و این سپهسالاری را که «ایران بیران» به‌دست وی آباد گردیده و به‌زعم میسری شایسته عنوان شاهنشاهی جهان بوده است در مشرق ایران، در خراسان و ماوراءالنهر قرن چهارم جست، زیرا میسری به‌سبب آن که خود در سرزمین «ایران» می‌زیسته است، منطقه‌ای که بیشتر ساکنانش به تصریح وی «پارسی‌دان» بوده‌اند، درصدد برآمده است کتاب خود را به پارسی دری بسراید تا بیشتر مورد استفاده عموم قرار گیرد...

بنده در مورد ممدوح میسری کاملاً با نظر آقای ژیلبر لازار استاد مدرسه زبانهای شرقی پاریس موافقم که نوشته‌اند: «در شاهنشاهی سامانیان عنوان سپهسالاری به حکمرانان خراسان در خطه جنوبی سغد اختصاص داشته است و در زمانی که میسری به نظم دانشنامه پرداخته این عنوان به ابوالحسن محمد بن ابراهیم بن سیمجور اختصاص داشته است که در فاصله بین سالهای ۳۵۰ تا ۳۷۱ هجری سه بار حکمران خراسان بوده و پس از پایان حکومت نوح بن منصور به ناصرالدوله ملقب گردیده است.^۲

نظر راقم السطور همین است که به‌ظن بسیار قوی ممدوح میسری ابوالحسن محمد بن ابراهیم بن سیمجور (م: ۳۷۸هـ.) بود، اما در قول ژیلبر لازار دو اشتباه راه یافته:

اول این که ابوالحسن محمد سه بار سپهسالار حکمران انتخاب شده، اما نه در بین سالهای ۳۵۰ تا ۳۷۱، بلکه در میان سالهای ۳۴۷ تا ۳۷۸، به قرار زیر:
 دفعهٔ اول از ۳۴۷ تا ۳۴۹، در عهد عبدالملک بن نوح (۳۴۳ تا ۳۴۹).
 دفعهٔ دوم از ۳۵۰ تا ۳۷۱، در دورهٔ منصور بن نوح (۳۵۰ تا ۳۶۵) و نوح بن منصور (۳۶۵ تا ۳۸۷).

دفعهٔ سوم از ۳۷۶ تا ۳۷۸، در دورهٔ نوح بن منصور (بار دیگر).

دوم این که به نظر آقای ژیلبر لازار، ابوالحسن محمد سیمجور پس از پایان حکومت نوح بن منصور، به ناصرالدوله ملقب گردیده است. اما به روایت زین الاخبار گردیزی در هنگام تخت نشینی، نوح بن منصور ابوالحسن را به ناصرالدوله ملقب نموده بود. گردیزی می‌نویسد:

چون نوح بن منصور به خلافت بنشست هنوز بالغ نبود، بیست و یک سال و نه ماه ولایت داشت، و با امیر ابوالحسن [سیمجور] و با ابوالحارث^۳ محمد بن احمد بن فریغون خویشی کرد تا بدیشان پشت او قوی گشت و کارهای خویش به فائق‌الخاصه و تاش‌الحاجب سپرد، چون به ولایت بنشست، ابوعبدالله بن حفص سالار غازیان بخارا را به رسولی نزدیک امیر ابوالحسن فرستاد و او را ناصرالدوله لقب کرد و عهد و خلعت فرستاد او را به سپهسالاری و عمل معونت و احداث نیشابور و هرات و قهستان، و پیغام داد بر زبان ابوعبدالله غازی که ما به جای تو اصطناع بیشتر از آن کردیم که تو چشم داشتی زیرا که اندر تو نشان وفا و دلیل رشد دیدیم، نگر تا ظن ما خطا نکنی، و سه چیز به تو ارزانی داشتیم که اسلاف ما نداشته بودند، یکی آن که خویشی کردیم با تو و آن دلیل راستی اعتقاد ما باشد اندر تو و موجب ازدیاد شرف و قدر تو، دیگر زیادت ولایت و آن دلیل بزرگ داشتن کار تو باشد، و سه دیگر لقب نهادن مر تو را اندر مخاطبات و مکاتبات تا تو را رفعتی باشد میان اقران و امثال تو. چون این عهد و خلعت و پیغام به نزدیک ابوالحسن رسید سخت شاد شد و رسول را نیکو فرود آورد و فرزندی هر چه کریمتر نامزد کرد و سیلت را^۴.

دکتر برات زنجانی، امیر سبکتگین پدر سلطان محمود غزنوی را ممدوح حکیم میسری قرار می‌دهد، و در این مورد می‌نویسد:

این امیر که لقب ناصرالدوله دارد، به این همه اخلاق ستوده متصف است،

کیست؟ بعضی از محققین امیر کردنژاد حسنویه ابن‌حسین که در سال ۳۵۰ هـ. از طرف عضدالدوله پادشاه بویی حکومت کردستان و از خلیفه عباسی لقب ناصرالدوله یافته و یا پسرش ناصرالدین ابوالنجم بدر بن حسنویه را که به سال ۳۷۰ هـ. جانشین پدر شده، و بعضی دیگر ابوالحسن بن محمد بن ابراهیم بن سیمجور را که در فاصله بین سالهای ۳۵۰ تا ۳۷۱ سه بار حکمران خراسان بوده و پس از پایان حکومت نوح بن منصور به ناصرالدوله ملقب گردیده است می‌دانند.

اما آنچه مسلم است در سال ۳۶۷ نثر زبان فارسی دری و گسترش آن در خراسان بیش از نقاط دیگر بوده و با در نظر گرفتن مشخصات لفظی بدون هیچ تردیدی این کتاب از خراسان است نه از مغرب ایران، که در آن تاریخ زیر سلطه امیر کردنژاد حسنویه بوده است و از طرف دیگر ابوالحسن محمد بن ابراهیم سیمجور به‌نوشته حیب السیر در سال ۳۸۸ هـ. لقب ناصرالدوله گرفته است در حالی که حکیم میسری در فاصله ۳۶۷ و ۳۷۰ کتاب خود را تألیف کرده است و از همه مهمتر این است که این امر را به داشتن صفات آن‌چنانی که میسری تعریف کرده معرفی نشده.

به‌احتمال بسیار قوی ممدوح میسری بنیانگذار سلسله غزنوی امیر سبکتگین است که لقب ناصرالدوله داشته و از شعبان ۳۶۶ هـ. جانشین الپتگین شده و قدرت را به دست گرفته است و او را به صفات عاقل، عادل، شجاع، دیندار، نیکو عهد، صادق القول، بی طمع از مال مردمان، مشفق بر رعیت و منصف ستوده‌اند.^۵

دکتر زنجانی پس از آن، با قولهای ابن اثیر و صاحب روضة الصفا و صاحب طبقات ناصری‌رای خود را موکد نموده و حتی صفات امیر سبکتگین را عیناً از طبقات ناصری نقل نموده است.

قول دکتر زنجانی سه مطلب مهم دارد:

اول: هر دو حکمران کردنژاد حسنویه بن حسین و پسرش بدر بن حسنویه را نمی‌توان ممدوح میسری قرار داد، به علت این که دانشنامه میسری در منطقه خراسان به زبان دری نوشته شده نه در مغرب ایران که در تسلط امیران کردنژاد بود. این نظر دکتر متینی و ژیلبر لازار بود، و دکتر زنجانی آن را از همین دو نویسنده گرفته است.

دوم: دکتر زنجانی ابوالحسن سیمجور را ممدوح میسری قرار نمی‌دهد زیرا به نوشته

حبیب السیر ابوالحسن در سال ۳۸۸هـ لقب ناصرالدوله گرفته است.

اما قول صاحب حبیب السیر از این لحاظ درست نیست که ابوالحسن در ۳۸۸هـ لقب ناصرالدوله یافته است. در زین الاخبار چنان که در فوق آمد، واضحاً نوشته شده که چون امیر نوح بن منصور سامانی در ۳۶۵هـ بر تخت خلافت نشست با امیر ابوالحسن سیمجور و ابوالحارث محمد فریغونی خویشی کرد و سالار غازیان بخارا را به رسولی نزدیک امیر ابوالحسن فرستاد و او را ناصرالدوله لقب کرد و عهد و خلعت فرستاد او را به سپهسالاری... نوشتهٔ زین الاخبار بر حبیب السیر رجحان دارد و به همین علت ما رأی دکتر زنجانی را در این باره غلط قرار می‌دهیم - ابوالحسن در موقع تألیف دانشنامهٔ میسری به لقب ناصرالدوله مشرف شده بود، و هیچ اشکالی نیست اگر دانشنامه به امیر ابوالحسن معنون شده باشد.

سوم: نظر دکتر زنجانی این است که ممدوح میسری بنیانگذار سلسله غزنویان امیر سبکتگین است که لقب ناصرالدوله داشته، و از شعبان ۳۶۶هـ. جانشین پنتگین شده زیرا که او را به صفات عاقل، عادل، شجاع، دیندار، نیکو عهد، صادق القول، بی طمع از مال مردمان، مشفق بر رعیت، منصف ستوده‌اند.

شکئی نیست که امیر سبکتگین لقب ناصرالدوله والدین داشته است. اما او این لقب را در سال ۳۸۴هـ گرفته، و چون حکیم میسری کتاب خود را در میان سالهای ۳۶۷ و ۳۷۰ نوشته و به نام ناصرالدوله معنون نموده، از اوضاع و احوالات است که ممدوح میسری غیر از ناصرالدین سبکتگین می‌باشد، به علاوه، این امیر به عنوان سپهسالار خراسان شناخته نشده است. خلاصه این که نظر دکتر زنجانی راجع به ترتیب دانشنامه به نام امیر ناصرالدین سبکتگین از اعتبار ساقط است. و این که سبکتگین لقب ناصرالدین را از امیر بخارا در سال ۳۸۴هـ. - چهارده سال پس از تألیف دانشنامهٔ میسری - گرفته است از مندرجات منابع زیر واضح می‌شود:

اول زین الاخبار که نوشته است:

ابوعلی برفت با گروهی از غلامان و هرچه بود آن‌جا گذاشت و این حرب اندر سنهٔ اربع و ثمانین و ثلثمائة بود، پس امیر خراسان لشکر سبکتگین اندر آمدند و اندر لشکرگاه ابوعلی افتادند و از همه خواسته‌ها غنیمت کردند و ابوعلی و سپاه او برفتند و به شب اندر نیشاپور درآمدند و امیر رضی نوح مر امیر سبکتگین را ناصرالدوله نام کرد، پس او ابوالقاسم محمود بن ناصرالدوله را سیف الدوله لقب کرد و امیر محمود با امیرنوح به هرات

بازایستاد و از آن‌جا به نیشاپور بازآمدند و چون ابوعلی سیمجوری مذلت و حقارت خویش بدید به‌عذر آمد، نیز عذرش پذیرفتند و چون نومید شد سوی گرگان رفت و اندر سنهٔ خمس و ثمانین و ثلثمائه الخ.^۶

تاریخ یمینی اگرچه تاریخ لقب گرفتن را ندارد اما در آن واضحاً نوشته شده که امیر نوح بن منصور، امیر سبکتگین و امیر محمود هر دو را علی‌الترتیب به لقب ناصرالدوله و سیف‌الدوله پس از شکست ابوعلی سیمجوری پسر ابوالحسن سیمجوری سرفراز نموده، و این آویزش چنان که از زین الاخبار و منابع دیگر پیداست در سال ۳۸۴ رو داده است. قول صاحب تاریخ یمینی به قرار زیر است:

ابوعلی هم بر این منوال لشکرها آراسته کرد و صفها بیاراست، فایق را به میمنه فرستاد و برادر خویش را ابوالقاسم بن سیمجور در میسره بداشت و خویشتن در قلب بایستاد، چون هر دو صف به هم رسیدند فائق از میمنه میسرۀ ایشان برگرفت و ابوالقاسم از میسرۀ میمنه بشکست و نزدیک بود که کار از دست برود... اما دارا بن شمس المعالی از قلب ابوعلی حمله کرد و چون به میان هر دو صف رسید سپر در پشت کشید و پیش ملک نوح رفت و خدمت کرد و روی به مقاتلت لشکر ابوعلی آورد، ابوعلی... از این سبب دل شکسته شد... لشکر ابوعلی روی به هزیمت نهادند و متفرق شدند. و امیر محمود در عقب ایشان روانه شد و در هر که می‌رسید بیجان می‌گردانید و اسیر می‌کرد... ابوعلی به نیشاپور افتاد... و ملک نوح و امیران سبکتگین و محمود... دو سه روزی به هرات توقف کردند، ملک نوح امیر سبکتگین را ناصرالدین لقب داد و فرزند و وارث ملک او امیر محمود را به لقب سیف‌الدوله مشرف گردانید و قیادت جیوش و امارت جنود که منصب ابوعلی بود بدو تفویض فرمود.^۷

منهاج السراج مؤلف تاریخ طبقات ناصری جنگ با ابوعلی سیمجوری را دو بار ذکر نموده، دفعهٔ اول می‌نویسد:

چون امیر سبکتگین به بلخ آمد، امیر نوح معارف فرستاد و به او ملاحظت و عهد در میان آورد، سبکتگین به کش و نخشب آمده، امیر نوح از بخارا بیرون آمد و به‌جانب خراسان روان شد. به‌جهت قمع ابی‌علی سیمجور، چون به‌حدود طالقان رسید اعیان قرامطه و ملاحده در آن بلاد آمده بودند... امیر سبکتگین ایشان را جمله به دست آورده و غزا به سنت بکرد و

ناصرالدین لقب او شد. چون ابوعلی را معلوم شد که امیر نوح و سبکتگین روی به هرات آوردند از نساپور به هرات آمد و امیرنوح لشکرکشی به امیر سبکتگین بازگذاشت... و ابی علی منهزم گشت... و امیر نوح منصور را این فتح در منتصف رمضان سنه اربع و ثمانین و ثلثمائه بود... سبکتگین و پسرش امیر محمود را به نیشاپور بنشانند. امیر محمود سیف الدوله شد و نیشاپور بدو دادند.^۱

بار دوم در این کتاب آمده است:

و امیر سبکتگین امیر بخارا را به تخت باز فرستاد و در عهد او کارهای بزرگ برآمد و مایهٔ فساد باطنیه از خراسان قمع کرد و در شوال سنه اربع و ثمانین و ثلثمائه امیر محمود را سپهسالاری خراسان دادند و سیف الدوله لقب شد و امیر سبکتگین را ناصرالدین لقب شد، و ابوالحسن [صح: ابوعلی] سیمجور را دفع کردند و خراسان صاف شد از خصمان.^۱

در تاریخ بیهقی جنگ امیرنوح با ابوعلی سیمجور پسر ابوالحسن سیمجور مندرج است و در آن ذکر شده که بعد از این فتح امیر محمود به لقب سیف الدوله مشرف شده اما از لقب سبکتگین شاید بنا بر بعضی علل صرف نظر شده. قول بیهقی به قرار زیر است:

چون امیر رضی به دارالملک قرار گرفت و جفاها و استخفافهای بوعلی سیمجور از حد گذشت به امیر سبکتگین نامه نبشت و رسول فرستاد و درخواست تا رنجه شود و به دشت نخشب آید تا دیدار کنند و تدبیر این کار بسازند، امیر عادل سبکتگین برفت با لشکر بسیار آراسته و پیلان فراوان و امیر محمود را با خویشتن برد... و سپاهسالاری به امیر محمود دادند و سوی بلخ جمله باز گذاشتند و وی را لقب سیف الدوله کردند و امیر رضی نیز حرکت کرد با لشکری عظیم از بخارا و جمله شدند و سوی هرات کشیدند و بوعلی سیمجور آن جا بود با برادران و فایق و لشکری بزرگ، روزی دو سه رسولان آمدند و شدند تا مگر صلحی افتد، نیفتاد که لشکر بوعلی تن ندادند و به در هرات جنگ کردند، جنگی سخت روز سه شنبه نیمه ماه رمضان سنه اربع و ثمانین و ثلثمائه، بوعلی شکسته شد و به سوی نیشاپور بازگشت و امیر خراسان سوی بخارا و امیر گوزگانان خسر سلطان محمود ابوالحارث فریغونی و امیر عادل سبکتگین سوی نیشاپور رفتند سلخ شوال

این سال و بوعلی سوی گرگان رفت.^{۱۰}

از محققین جدید دکتر ناظم نیز همین قول را تأیید می‌کند که امیر سبکتگین و امیر محمود هر دو بعد از جنگ امیر نوح با بوعلی سیمجور و شکست مؤخرالذکر در رمضان ۳۸۴، از طرف نوح به لقب ناصرالدوله و سیف الدوله بالترتیب مشرف شدند.^{۱۱} خلاصه کلام این است که امیر سبکتگین را در سال ۳۸۴ به ناصرالدوله ملقب نمودند و بنابراین واضح است که، ممدوح میسری امیر سبکتگین چنان که دکتر زنجانی نوشته است، نمی‌باشد.

چنان که قبلاً اشاره شد که به‌ظن بسیار قوی امیر ابوالحسن محمد بن ابراهیم سیمجور ممدوح حکیم میسری بوده و دانشنامه به‌نام همین امیر نوشته شد، و رای دکتر جلال متینی و ژیلبر لازار درست به‌نظر می‌آید.

امیر ابوالحسن محمد بن ابراهیم سیمجور فرمانروای سومین خانواده سیمجوریان نیشاپور بوده، اگرچه تقریباً در همه منابع نام او ابوالحسن محمد آمده، اما عتبی در تاریخ خود او را ابوالحسن محمد قرار داده و این نام در این تاریخ به تکرار آمده چنان که در هیچ تاریخ دیگر نیامده است، اما چون در اکثر منابع ابوالحسن محمد به‌نظر می‌آید، ما نیز در پیروی آنها او را ابوالحسن محمد بن ابراهیم قرار می‌دهیم. بنیانگذار این خانواده شخصی بود به‌نام سیمجور و پسر او امیر ابراهیم بود، اما در ۳۳۶ فوت شده و صفات نیکو داشته چنان که ناصرخسرو در بیت زیر اشاره نموده است:

فعل نکو ز نسبت بهتر کز این قیل به شد ز سیمجور ابراهیم سیمجور
پسر همین امیر ابراهیم امیر ابوالحسن بود که در تاریخ ایران به‌عنوان یک مرد سیاستمدار شهرت فوق‌العاده پیدا کرده بود و به‌ظن بسیار قوی حکیم میسری نیز کتاب خود را به نام او اهداء کرده است. در کتاب‌زین الاخبار اطلاعات مهمی درباره او آمده است که در زیرنویس این مقاله از نظر خوانندگان می‌گذرد.^{۱۲}

در آخر باید به دو نکته مهم اشاره نمود، اول این که ابوالحسن محمد سیمجور با وجود اقتدار سیاسی که در دولت سامانیان به‌هم رسانیده بود نزد هیچ یک از مورخان مورد ستایش قرار نگرفته است، زیرا سهم او در پایان رسانیدن حکومت سامانیان و از بین بردن این دولت ایرانی از همه فتنه پردازان آن دوره بیش است. دوم این که ابوالحسن محمد هیچ وقت و هیچ جا به لقب ناصرالدوله ذکر نشده، و بنابراین واضح است که لقب او شهرت پیدا نکرده برعکس آن سبکتگین اکثراً به لقب خود یعنی ناصرالدین ذکر

می‌شود. با وصف این معلوم نیست که میسری حکیم چرا در کتاب خود مدد خود را فقط به لقب یاد کرده و از نام او کاملاً صرف نظر نموده است. این نکته محتاج تحقیق و کنجکاوی است.

دانشگاه علیگره - دهلی

یادداشتها:

- ۱ - دانشنامه میسری حکیم، تصحیح دکتر برات زنجانی، چاپ تهران، ۱۳۶۶. مقدمه.
- ۲ - جلال متینی، «درباره دانشنامه میسری»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، سال هشتم، شماره سوم، پائیز ۱۳۵۱، ص ۶۲۸-۵۹۳.
- ۳ - پادشاه دومین خاندان فریغونی (م: ۴۰۱ هـ.)، همین ابوالعاصم امیر گوزگانان (=جوزجان) خسرو امیر محمود غزنوی است.
- ۴ - زین الاخبار گردیزی، تصحیح عبدالحی حبیبی، چاپ تهران، ص ۱۶۵.
- ۵ - دانشنامه میسری، مقدمه مصحح، ص ۱۸.
- ۶ - زین الاخبار گردیزی، ص ۳۸۴.
- ۷ - تاریخ یبغی، ص ۱۰۸-۱۰۷.
- ۸ - منهاج السراج، تاریخ طبقات ناصری، ج ۱، ص ۲۱۳.
- ۹ - همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۲۷.
- ۱۰ - تاریخ یبغی، تصحیح دکتر فیاض، چاپ مشهد، ۱۳۵۰.
- ۱۱ - *Sultan Mahmud of Ghazne*, pp.30-31
- ۱۲ - «و ابوجعفر بن محمد الحسین را به وزارت نشانندند و ابوالحسن محمد بن ابراهیم را سپهسالاری خراسان دادند و ابراهیم بن الپتگین الحاجب را به نزدیک ابوالحسن فرستادند با عهد و لواء سپهسالاری اندر سنه سبع و اربعین و ثلثمائه» (ص ۱۶۰).
- «و امیر ابوالحسن محمد بن ابراهیم به نیشاپور ستمها بسیار کرد و ظلم او به حضرت بخارا پیوسته گشت، پس او را معزول کردند اندر جمادی الآخره سنه تسع و اربعین و ثلثمائه و سپهسالاری به ابومنصور محمد بن عبدالرزاق دادند.» (ص ۱۶۰).
- «و بار دیگر سپهسالاری مر ابوالحسن محمد بن ابراهیم را دادند اندر ذی الحجه سنه خمسين و ثلثمائه، ابوالحسن بیامد و بسیار نیکویی کرد با رعیت و عدل بگسترد و سیاستی نیکو بنهاد و رسمهای خوب آورد و همیشه با اهل علم نشستی و از آن زشتیها که پیش از آن از وی رفته بود که مردمان از وی رنجها دیده بودند، همه را استمالت کرد و آن خوی بد را بنهاد و رسمهای بد را برانداخت» (ص ۱۶۲).
- «و فرمان آمد مر ابوالحسن را تا با ابومنصور عبدالرزاق حرب کند، چون امیر ابوالحسن به حرب او رفت و... سپاه حسن بویه را اندر یافت و ابوالحسن اندر عقب وی رسید و حرب پیوستند... لشکر ابوالحسن چیره گشتند و سپاه ابومنصور هزیمت شدند. و کار امیر ابوالحسن نظام گرفت و پنج سال اندر نیشاپور مقام کرد و جایی نرفت، پس نامه رسید از بخارا که به ری شو و حرب کن و وشمگیر دبیر خویش علی دامغانی را بفرستاد و خود بر اثر همی آمد اندر

راه به شکار رفت... و همان‌جا ببرد و او را به گرگان آوردند نیمه ذی‌الحجه سنه ست و خمین و ثلثمائه. چون وشمگیر ببرد رفتن سوی ری سست گشت. حشم خراسان مال خواستند، منصور بن نوح را نامه کرد و مال خواست و او جواب داد که مال حشم از بیستون وشمگیر باید ستد، چون بیستون بشنید، قصد طبرستان کرد و عذر نهاد که مال من آن‌جاست... و امیر ابوالحسن به نیشاپور باز آمد و نام عجز و سستی بر وی نهادند... و اثر سستی ابوالحسن به سلطان ظاهر گشت و از اثر سستی او گرگان و قومس و سالوس و رویان بشد، پس منصور بن نوح اشعث را به نسا فرستاد تا از آن‌جا به گرگان برود و نصر بن مالک را به گرگانج فرستاد تا آن را فتح کند، و اندر این معنی ابوالحسن تدبیرها همی کرد و چون به ابوالحسن خیر رسید، به حيله مشغول گشت و به بخارا آمد و از نزدیکان منصور پایمردان ساخت تا آن غیرت از دل منصور بیرون کرد و آن مضرت را از خویشتن دفع کرد» (ص ۱۶۳).

«و امیر ابوالحسن بس مکار و محتال بود، حیلتها به کار آورد، به نیشاپور باز آمد با سپهسالاری ولایت مروی را بود، سرهنگی از ولایت هرات ابوعلی تولکی عاصی شد. و قومی بر وی گرد آمدند، پس امیر ابوالحسن مر ابو جعفر زیادی را نامزد کرد تا به حرب تولکی رفت و او را در حصار تولک بیافت تا به زنهار آمد و او را به نیشاپور آورد و همین ابو جعفر زیادی... اندر سنه تسع و ستین و ثلثمائه به سیستان رفت... و امیر ابوالحسن اندر عقب وی نیز آن‌جا رفت و چندگاه حرب کردند و بازگشتند اندر سنه ثلث و سبعمین و ثلثمائه» (ص ۱۶۴).

«چون امیر رضی وزارت ابوالحسین عتبی را خواست داد [۳۶۸هـ] نامه نوشت به امیر ابوالحسن به مشورت، امیر ابوالحسن جواب نوشت که ابوالحسین جوان است چون این استخفاف امیر ابوالحسن را ابوالحسین بشنید، کینه گرفت و مثالب امیر ابوالحسن بر زبان گرفت و به هر وقت همی گفت که ابوالحسن عاجز است، از وی کار نیاید و خراسان بدو ضایع است... چندان گفت از این نوع تا امیر رضی او را معزول کرد و نامه عزل بدر فرستاد امیر ابوالحسن اندر موکب ایستاده بود، رسول این پیغام بر حکم مثال وزیر بگذارد، امیر ابوالحسن تیره شد و خشم گرفت و گفت: والی خراسان منم و سپهسالار ابوعلی ست پسر من. والله که من ستاره به روز بدیشان بنمایم، و طبل بزد و لشکر بیرون آورد» (ص ۱۶۵).

«دیگر روز، نامه منهی آمد که ابوالحسن از آن پشیمان شد و راضی ست بدانچه فرمایند از ولایت و عزل، پس امیر ابوالحسن ثقات نیشاپور را با بونصر احمد بن المیکالی بفرستاد تا عذر او خواستند و ابوالحسین [عتبی]... و امیر ابوالحسن مر احمد بن الحسین را که به رسولی آمده بود، پیش خواند و عذر خواست و بر سییل خوبی بازگردانید پس امیر رضی سپهسالاری به ابوالعباس تاش الحاجب داد و او را حسام الدوله لقب کرد و تاش به نیشاپور آمد نیمه شعبان سنه احدی و سبعمین و ثلثمائه» (ص ۱۶۶).

«و امیر ابوالحسن را از بخارا نامه رسید که فزاعه پوش و به‌خانه نشین، و او چنان کرد و لشکر به پسر خویش امیر ابوعلی داد و او را به مدد حسین بن ظاهر به سیستان فرستاد و امیر خراسان پوشنگ او را داد... امیر خلف با مقدار چهار هزار سوار و چهاربیل بر امیر ابوعلی تاختن آورد، او با هزار سوار بود، شمشیر اندر نهادند و بسیار مردم کشتند و پیلان گرفتند» (ایضاً).

«امیر ابوالحسن گله ابوالحسن عتبی به فایق نوشته بود و قصه آن سقط گفتن. فایق گفت من حيلة آن بسازم، پس گروهی از غلامان ملکی را بفریفت تا ایشان مر ابوالحسین عتبی را بکشند... و کارها مضطرب گشت... و تا سفد قصد آن کرد که کین ابوالحسین عتبی باز خواهد فرصت نیافت» (۱۶۶-۱۶۷).

«پس ابوالحسین المزلی را به وزارت نشانندند و کارها راست شد و امیر ابوعلی خلیفتی به نیشاپور از تاش بخواست، تاش بر او داد و آن خطا بود که تاش کرد. چون ابوالحسین عتبی ببرد کارش سست شد و فایق و

ابوالحسن قصد او کردند و مردمان را برانگیختند، و فایق و ابوعلی و ابوالحسن تدبیر کردند، و ابوعلی عمال تاش را بگرفت و مالی عظیم بستد.

«و ابوالحسن مزلی را بازداشتند، اندر حال بیمار شد و مرد و ابومحمد عبدالرحمن الفارسی را به وزارت بنشانند و غلبهٔ ابوعلی و فایق بسیار شد، آخر به آن قرار گرفت که نیشاپور تاش را، و بلخ فایق را و هرات ابوعلی را و بادغیس و کنج رستاق و قهستان ابوالحسن را باشد» (ص ۱۶۷).

«تاش به نیشاپور آمد، طاعنان او فرصت یافتند به بد گفتن و تحریض و تضریب، و بد محضری همی کردند تا تاش را معزول کردند و عبدالرحمن از وزارت بازنشانند اندر ماه ربیع الاول ست و سبعین و ثلثمائه و سپهسالاری خراسان به امیر ابوالحسن دادند و نسا و باورد تاش را دادند، چون تاش خبر عزل بشنید به سرخس بیستاد. چون امیر ابوالحسن بیامد شهر پیرداخت و به نزدیک تاش شدند، و امیر ابوالحسن اندر نیشاپور شد، تاش بیامد و شهر بر او حصار کرد، و ابوالحسن شهر پیرداخت و سوی قهستان رفت و از ابوالفوارس بن ابی شجاع مدد خواست، ابوالفوارس دو هزار مرد فرستاد و فایق نیز بیامد و تاش را هزیمت کردند و این هزیمت هفتم شعبان بود سنه سبع و سبعین و ثلثمائه... و تاش به گرگان شد... و تاش به گرگان بمرد اندر ثمان و سبعین و ثلثمائه» (ص ۱۶۷).

«و امیر ابوالحسن روزی به باغ خرمک [نیشاپور] شد و جان بداد اندر ذی الحجه سنه ثمان و سبعین و ثلثمائه، اندر این وقت امیر ابوعلی به هرات بود و امیر ابوالقاسم نیشاپور نگاهداشت... امیر ابوالقاسم از نیشاپور به هرات آمد و خزینه و غلامان امیر ابوالحسن به نزدیک ابوعلی آورد به هرات اندر سنه تسع و سبعین و ثلثمائه. پس نوح بن منصور سپهسالاری را به ابوعلی داد و او را عماد الدوله لقب کرد اندر سنه احدی و ثمانین و ثلثمائه» (ص ۱۶۸).

*

اگرچه تاش در آخر از ابوالحسن شکست خورده، اما دفعهٔ اول او ابوالحسن را در سال ۳۷۶ در نیشاپور شکست داده بود، و ابو منصور ثعالی (م ۴۲۹) دربارهٔ شکست ابوالحسن به دست تاش دو منظومه به عربی دارد که به قرار زیر است:

قل للذی انا فی هواه خاش صَادَ الفوادُ بصدغه الجمّاشِ
صدغ بیری عندالریاح کانه قلبُ ابنِ سیمجورِ أَحْسَ بتاش
[بگو به آن که در عشق شیفتهٔ اویم با بناگوش درخشان خود دل ما را شکار کرده است چنان بناگوشی که به هنگام وزیدن باد گویی دل ابن سیمجور است که تاش را احساس کرده است]

منظومهٔ دویمین این است:

انّ الشّتاءَ مضی بقیح فاش و آتی الربیع لنا بحسن ریاش
و مضی ابنِ سیمجور بقیح فِعاله و انتاش ابناه الکرام بتاش
[زمستان با زشتی آشکاری که داشت گذشت و بهار جامهٔ زیبا را برای ما آورد، و ابن سیمجور با زشتی اعمالش رفت و بزرگزادگان به وسیلهٔ تاش به مقام بلند رسیدند.]

تجربه تاجیکستان در تغییر خط فارسی

بحث در باره تغییر خط فارسی سابقه‌ای طولانی دارد و از ربع آخر قرن گذشته تا زمان حاضر گاه به گاه در میان ایرانیان مطرح شده و بر سر زبانها افتاده است. برخی از طرفداران تغییر خط فارسی، که در میانشان صاحب قلمان برجسته و سرشناسی نیز بوده‌اند، این خط را به قدری معیوب می‌دانند که حتی به اصلاح آن هم قانع نیستند و ترک آن و اخذ خط لاتینی یا خطی دیگر را امری نافع و ناگزیر می‌دانند. انگیزه ایشان هرگاه تفتن نباشد یکی آن است که با اختیار خطی ساده و کامل، خواندن و نوشتن و آموختن برای عموم آسان شود و بتوان در زمانی کوتاه به معضل بیسوادی پایان داد و دیگر آن که با اخذ چنین خطی بهره‌گیری از تمدن مغرب زمین آسان شود.

از جانب دیگر جمهوری فارسی زبان تاجیکستان که در نیم قرن اخیر چنین راهی را تجربه کرده، اکنون در صدد بازگشت به خط فارسی، یعنی همین خط ماست و برای این منظور یک دوره پنج ساله انتقال را تدارک دیده است.

الفبای مورد استفاده تاجیکستان، سیریلیک، آمیزشی‌ست از الفباهای لاتینی و یونانی که چند قرن پیش برای زبانهای اسلاوی ابداع شد. الفبای سیریلیک در قیاس با الفبای لاتینی نه تنها علامات بیشتری دارد، بلکه تمایز بین علامات آن نیز بیشتر است و از این جهت بر الفبای لاتینی امتیاز دارد. الفبای سیریلیک را بیج در تاجیکستان جرح و تعدیلی‌ست از آن الفبا به منظور انطباق آن با زبان فارسی و طوری وضع شده که هر علامت فقط به یک واک دلالت کند و هر واک فقط به یک علامت. به عبارت دیگر این

خط آن طور که نوشته می‌شود همان‌طور هم خوانده می‌شود و در اصطلاح زبانشناسی تابع قواعد فونتیک است. شکل هر علامت در الفبای سیریلیک ثابت است و بر حسب جای آن در کلمه تغییر نمی‌کند لذا چاپ خط سیریلیک قدری آسانتر از چاپ خط فارسی است. به علاوه در خط سیریلیک رایج در تاجیکستان — بر خلاف خط فارسی که تعدادی از حرفها نقطه دارد — تنها یک علامت نقطه دار هست.

بنابراین خط سیریلیک تاجیکی عاری از بسیاری از نقصهایی است که درباره خط فارسی بر می‌شمارند، و در ضمن دارای همان خصایصی است که همواره منظور نظر طرفداران تغییر خط فارسی در ایران بوده است. لذا اگر بنا باشد مطالعه جامعی در تغییر خط فارسی صورت گیرد و سود و زیانهای آن همه‌جانبه و پیشاپیش بررسی شود، چه طرحی بهتر از الگوی تاجیکستان می‌توان یافت که یک بار در میدان عمل آزموده شده است و بدین جهت نتایج آن می‌تواند به مراتب سودمندتر و رهگشا تر از هرگونه نظریه پردازی مجرد باشد. بررسیهایی که تاکنون درباره تغییر خط فارسی در ایران شده بیشتر بر نقائص فنی خط فارسی ناظر بوده است و جنبه کمال جویی داشته ولی عواقب اجتماعی و فرهنگی تغییر خط غالباً از نظر افراد دور مانده است. وانگهی در این بررسیها هرگز از تجربه تاجیکستان نیز استفاده نشده است.

در این مقاله کوشش می‌شود تا جوانب مختلف تجربه تاجیکستان هر چند به ایجاز ارزیابی شود. نخست زمینه تاریخی و عوامل موثر در اقتباس خط جدید در تاجیکستان واریسی خواهد شد. سپس به این سؤال پاسخ داده خواهد شد که آیا فوایدی که از تغییر خط انتظار می‌رفت حاصل شد یا نه؛ از قبیل این که آیا خط جدید تاجیکستان خط کامل و بی نقصی بود یا نقائصی داشت؛ و اگر داشت، این کمبودها چیست و تا چه حد ایجاد اشکال کرد؛ و این که نقائص خط مذکور را باید ناشی از طبیعت این خط دانست یا از تطبیق آن بر زبان فارسی. دیگر این که خط جدید آیا خواندن و نوشتن را آسان کرد یا نه، و میان سواد آموزی در تاجیکستان و خط جدید چه ربطی می‌توان قائل شد. سرانجام زیانهای خط جدید و علل کنار گذاشتن نهایی آن کدام است.

جمهوری تاجیکستان که در جنوبی‌ترین موضع اتحاد جماهیر شوروی سابق میان رودهای سیحون و جیحون واقع است و مساحتی برابر استان فارس و پنج تا شش میلیون جمعیت دارد، مولود تفکیکی است که دولت نوبنیاد شوروی بر حسب زبان در مستملکات روسیه در آسیای مرکزی به اجرا درآورد. دولت شوروی از همان بدو استقرار در آسیای مرکزی با هدفی دوگانه به یک سلسله اصلاحات جسورانه اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی

مبادرت کرد تا هم تفاوت مدنی مردم این ناحیه را با مردم اروپایی شوروی از میان بردارد و از اقوام گوناگون ساکن شوروی یک ملت واحد یکپارچه به وجود آورد، و هم به منظور توسعه قلمرو نفوذ مادی و معنوی خود در کشورهای آسیایی و آفریقایی، از رشد و توسعه جمهوریهای آسیای مرکزی برای این کشورها سرمشقی ساخته باشد.

در این میان، اصلاح و تغییر خط اقوام آسیایی شوروی که مسبوق به سابقه بود،^۲ بار دیگر مطرح شد و در چند مرحله به اجرا درآمد. نخست خط زبانهای ترکی نظیر اوزبکی و قزاقی و قرقیزی اصلاح شد، بدین شرح که برای بعضی واکها که علامت در الفبا نداشت علامت وضع شد. سپس در طول چند سال همه الفباهای عربی بنیاد، اعم از فارسی و ترکی، به الفبای لاتینی تغییر یافت. چندی بعد رهبران شوروی با این استدلال که کودک با آموختن زبان خود به خط سیریلیک زبان روسی را آسانتر یاد می‌گیرد، اقوام ساکن در شوروی را به پذیرش الفبای سیریلیک راغب کردند و این الفبا از حدود سال ۱۹۴۰ جایگزین الفبای لاتینی شد. تاجیکستان طی سالهای ۱۹۲۹-۱۹۴۰ خط لاتینی و سپس خط سیریلیک را برای نوشتن فارسی به کار برد. از جمهوریهای آسیایی شوروی تنها دو جمهوری گرجستان و ارمنستان مشمول تغییر خط نشدند.^۳

از اسناد موجود و قرائن تاریخی چنین بر می‌آید که تاجیکستان در مقابل هیچ یک از دو مرحله تغییر خط مقاومت چشمگیری از خود نشان نداده است.^۴ گرچه گاه دیده می‌شود که بعضی از شوروی‌شناسان در تأیید اعتراض مردم آسیای مرکزی به تغییر خط شواهدی می‌آورند.^۵ ولی این شواهد همگی ناظر بر اعتراض خفیفی است که با مرحله دوم تغییر خط، یعنی تغییر خط از لاتینی به سیریلیک، در برخی از جمهوریهای ترکی زبان دیده شد. بی‌میلی این جمهوریها به اخذ خط سیریلیک از آن جهت بود که یگانگی الفبا را با الفبای لاتینی ترکیه طالب بودند، نه آن که با اصل تغییر خط مخالف باشند. کما این که به تاسی از قفقاز و ترکیه از مرحله اول تغییر خط استقبال کرده بودند. البته اعتراض جمهوریهای ترکی زبان به جایی نرسید زیرا حرکت پان تورانیسم، که در دهه بیست در اعتلا بود، در اواخر دهه سی دیگر نفسهای آخر را می‌کشید. اما انگیزه بازگشت به خط لاتینی در این جمهوریها تا به امروز باقی‌ست، چنان که پس از انحلال شوروی برخی از این جمهوریها به فکر ترک خط سیریلیک و احیای خط لاتینی افتاده‌اند.

اما تاجیکستان که خود مورد تعرض حرکت پان تورانیسم بود و علاقه خاصی به وحدت با ترکیه نداشت، میان دو خط لاتینی و سیریلیک تفاوتی نمی‌دید، این بود که با

هر دو یکسان برخورد کرد. شواهد متعددی بر استقبال تاجیکستان از تغییر خط در دست است. با یک نظر به آثار ادیبان طراز اول و خوش نام تاجیک همچون صدرالدین عینی و عبدالسلام دهاتی، معلوم می‌شود که ایشان نه همان زبان به اعتراض تغییر خط نگشودند، بلکه در ذکر محاسن خط جدید داد سخن دادند.^۶ نوشته‌های ایشان نیز طوری نیست که بتوان در اصالت عقایدشان شک کرد و انگاشت که موافقتشان از روی اجبار و اضطرار بود و یا این که در محظوظ قرار گرفته و به‌ناچار با وضع موجود دمساز شدند، بر عکس، نوشته‌هایشان حکایت از این دارد که این ابداع را به‌فال نیک گرفتند و با چشم رضا و مرحمت آن را پذیرا شدند. صدرالدین عینی در باره ضرورت و فوریت تغییر الفبا چنین عقیده داشت:

به‌چه اندازه ناگزیر بودن این مسأله را از این‌جا باید دانست که ایران، با وجود در زیر حکمرانی شاه و نفوذ مجتهدان بودن، کوشش دارد که الفبای نو را قبول کند. این معنی از مکتوب کنسول ایران میرزا کریم خان معلوم است. لیکن اگر ایران این مسأله را حل کرده نتواند، عیب نیست، زیرا حالا ایران در تحت نفوذ روحانیان است. اما تاجیکانی که از هر جهت آزاد بوده در هر گونه کوششهای مدنی از جمهوریت‌های متفق خود یاری مدنی می‌بینند، در این راه سستی به کار بردند [کذا]، در محکمه تاریخ گنه‌کار به‌شمار می‌روند.^۷

این حکم قاطع چندان عجیب نیست. عینی نماینده حرکت تاریخی زمان خود بود. زمانی که ملل مشرق‌زمین تازه از خواب گران برخاستند، و برای جبران عقب ماندگی و کاستن فاصله خویش از جهان پیشرفته به‌تجدد و ترقی روی آوردند و به تجربه‌های تازه دست زدند. اگرچه این تجارب عموماً ثمربخش بود و منشأ رشد و توسعه گردید، نوعی تجددمآبی شتابزده نیز باب روز شد که به‌اقتباس ظواهر تمدن بسنده کرد و جز زبان حاصلی نداد. در ایران مواردی نظیر تغییر اجباری لباس، تقلید بی‌رویه آداب فرنگی، تصرف بیجا در زبان، تغییر نام آشنای بین‌المللی کشور در مکاتبات خارجی از ابتکارات ناسنجیده و عنان‌گسیخته دوره مورد نظر است. آسیای مرکزی با این که تحت نفوذ روسیه بود و در دوره شوروی به‌دست کمونیستها اداره می‌شد، برخوردش با عصر جدید بیش و کم با ایران همانند بود، اگرچه در مواردی بی‌پروا تر و در موارد دیگر محتاط‌تر. جنبش «جدیدها» که در میان شهرنشینان آسیای مرکزی زمانی پیش از وقوع انقلاب ۱۹۱۷ روسیه پا گرفته و ریشه دوانیده بود، بی‌شبهت به‌جنبش مشروطه ایران نبود. با سقوط

امارات بخارا و خیوه و خوقند، جدیدها به قدرت رسیدند و به یاری عناصر بلشویک از سنت گرایان، به‌ویژه از علمای دین، خلع ید کردند. با حذف طبقات ممتاز از صحنه سیاست، یک دوره خلأ سیاسی به‌وجود آمد ولی به تدریج نسل جدیدی پا به میدان گذاشت که چون از سویی تجربه نداشت و از سوی دیگر مانعی بر سر راه کسب تجدد نمی‌دید، در مواردی کار را به افراط کشانید. عامل دیگری که قوم اندک‌شمار و کهنسال تاجیک را خواه ناخواه به افراط سوق می‌داد عضویت در جامعه نویناد ملت‌های جوان و آرمان‌گرای شوروی بود که بی‌محابا به تاختن اسب ترقی و تجدد سرگرم بودند. علاوه بر این، نظام شوروی، تاجیکستان را به پیشاهنگی ملل هم‌زبان خارجی به‌ویژه در زمینه فرهنگ ترغیب می‌کرد. از اینها گذشته، گروهی از روشنفکران بخارا مانند عبدالرؤف فطرت که از واضعان الفبای لاتینی بود، از تحصیل کردگان ترکیه و مقلدان راه آن کشور بودند. همه این عوامل و نیز باب و رسم روز بودن تغییر خط دست به دست هم داد و مآلاً موجب شد که تاجیکستان هم به تغییر خط رضایت دهد.^۸

با این که با وضع خط جدید در تاجیکستان بسیاری از نقائص خط قدیم برطرف شد، باری با گذشت زمان در خط جدید نیز نقصهای تازه‌ای ظاهر گردید. یکی از نقائص، اختلافی بود که در املاهای کلمات به وجود آمد. این اختلاف بیش از هر چیز ناشی از کثرت لهجه‌های فارسی‌ست. از آن‌جا که خط جدید - برخلاف خط قدیم - قابلیت انعکاس کامل تلفظ را دارا بود و هر کس سهواً یا عمداً کلمات را مطابق تلفظ ولایت خودش می‌نوشت، بسیاری کلمات چند صورت مکتوب پیدا کرد. کلمه‌ای مانند چادر را یکی به فتح دال می‌نوشت، دیگری به ضم دال و سومی به کسر دال که صورت اول صورتی‌ست که در ادبیات قدیم آمده، اما از دو صورت دیگر هیچ یک غلط محسوب نمی‌شود و در خط فارسی - درست به سبب «نقص» خط - این اختلاف تلفظ به کتابت در نمی‌آید و اختلاف لهجه‌ها پوشیده می‌ماند. مثال دیگر حروف واو و یاء مجهول است که تلفظ آن در لهجه‌ها مختلف است. مثلاً در کلمه «ویران» حرف یاء با مصوت قبل از آن بر حسب لهجه چند گونه تلفظ می‌پذیرد. دیگر آن که برخی کلمات که گاه بر حسب مقام آن در جمله و گاه بر حسب سلیقه خواننده چند نوع خوانده می‌شود (مانند واو عطف که چهار صورت ملفوظ دارد) به هنگام نقل آثار گذشته به خط جدید مشکلی شد، زیرا همه جا روشن نبود که نویسنده کدام تلفظ را در نظر داشته است. یک وجه دیگر اختلاف املاهای چسبیده یا جدا نوشتن ترکیبات بود، مثلاً اختلافی که در کتابت «مال مردم خور» و «پر سر و صدا» و «صراحی در دست» پیش آمد، که آیا

مفردات هر ترکیب را باید جدا جدا یا سر هم یا همراه با خط تیره (-) نوشت. مسأله دیگر که هرگز به درستی حل نشد این بود که کتابت مصوت‌های کلمات عربی و کلمات مقتبس از زبانهای اروپایی باید مطابق اصل کلمه باشد (تا صورت و معنی تحریف نشود) یا آن طور که اهل زبان تلفظ می‌کنند نوشته شود.^۱

نارساییهای خط جدید در برگرداندن متون نظم فارسی آشکارتر شد. متن شناس تاجیک عبدالغنی میرزایف در «سرسختی» که بر شاهنامه چاپ تاجیکستان نوشته به برخی از این نارساییها اشاره می‌کند:

معلوم است که الفبای نو تاجیک با وجود خصوصیت‌های خوب از حد زیاد از بسکه [= چونکه] الفبای ترانسکریپسیونی نیست، برای عکس‌گناینیدن [= منعکس کردن] تمام نازکیهای زبان شعر قادر نمی‌باشد. مثلاً حادثه‌های بعضاً در اول و یا میان کلمه‌ها آمدن « V » دراز، [= یاء معروف] که وزن شعر طلب می‌کند در قاعده‌های املائی الفبا پیش بینی نشده است، یا خود برای افاده کردن « Y » دراز (= واو معروف) علامت خاصی نداریم. منّه [= باری]، این گونه حالتها در وقت به الفبای نو تاجیکی گذراندن متن شاهنامه دشواریهای زیادی را پیش آورد که برطرف نمودن همه آنها طبیعی‌ست که ممکن نشد.^۱

دهها نقص و نارسایی دیگر برای خط جدید برشمرده‌اند که طرح همه آنها در این مقاله میسر نیست زیرا محتاج تفصیل در شرح لہجه‌ها و نکات فنی دیگر است. برای استقصای مطلب می‌توان به نوشته‌های اهل فن رجوع کرد.^۲

با این همه ممکن است آنچه که در فوق گفته شد از نوع خرده‌گیری تلقی گردد و این سؤال پیش آید که آیا خط جدید با وجود همه نقصها و نارساییهایش باز بهتر از خط قدیم نبود؟ برای یافتن پاسخ اگر به مقایسه نقائص دو خط قدیم و جدید بپردازیم راه به جایی نخواهیم برد زیرا میزان صحیحی برای سنجش نقائص خط نمی‌توان تعیین کرد. اما درجه اهمیت کمبودهای خط جدید از این جا معلوم می‌گردد که خود موضوع مباحثات دامنه‌دار بی‌پایانی شد، تا جایی که ناچار خط سیریلیک در تاجیکستان دو بار مورد حکم و اصلاح اساسی واقع شد. به‌جاست این اصلاحات و علل آن از نوشته زبانشناس تاجیک عبدالستار میرزایف که خود تا این زمان حامی خط سیریلیک بوده است و اکنون نیز به‌جای احیای خط فارسی اصلاح خط سیریلیک را پیشنهاد می‌کند، نقل شود:

با مقصد اصلاح نقصان و تکمیل قاعده‌های اساسی املائی سال ۱۹۴۱ پیرامون مسأله‌های بحثناک آن سالهای ۱۹۵۲-۱۹۵۳ در مطبوعات بحث و مناظره آشکارا به وقوع پیوست. آخر سال ۱۹۵۳ پس از جمع بست مباحثه، تحریر قواعد‌های املا تصدیق گردید. ... [طی] سالهای ۱۹۵۶-۱۹۷۱ در نوشت کلمه و ترکیب و عباره‌های سیرشماری [= پرشماری] تصحیفکاری رخ داد. این وضعیت ناخوش در کار تعلیم و مطبوعات و نشریات تأثیر منفی رساندن گرفت. با نیت برطرف نمودن این حالت ناگوار املائی تاجیک در نزد انستیتوت زبان و ادبیات به نام رودکی کمیسیون املا تأسیس یافت. کمیسیون ... سال ۱۹۶۷ لایحه تحریر تازه املائی زبان ادبی تاجیکی را ترتیب داد ... قاعده‌ها ... سال ۱۹۷۲ به حکم قانون درآمد.^{۱۳}

علی‌رغم تجدید نظرهایی که ذکر شد، قانون املائی سال ۱۹۷۲ اصلاحاتی را در آینده نیز پیش بینی کرد:

... هنوز به‌طور قطعی حکم کردن دشوار است، که گویا در تحریر نوهمه مسأله‌های بحثناک املا ... همه‌طرفه حل شده باشد. البته، چنین مسأله‌ها به مرور زمان در جریان تعلیم زبان مادری و کار من بعد نشریات و مطبوعات روشن و انیق گردیده، از نظر دقت گذرانیده خواهند شد.^{۱۴}

ناچار هنوز هم برخی برآنند که به‌جای احیای خط قدیم، خط جدید را یک بار دیگر اصلاح باید کرد:

باز بسیار مسأله‌های املائی تاجیک حل طلبند. عموماً قواعد‌های اساسی املائی زبان ادبی تاجیک تحریر جدی می‌خواهند. برای حل درست مسأله‌های بحثناک املائی تاجیک در مطبوعات مباحثه فراخی تشکیل باید کرد.^{۱۵}

کسانی که به حکم و اصلاح مداوم خط معتقدند گویا به این اصل توجه ندارند که خط از مقوله مواضعه و قرارداد است که طی زمان در میان اهل زبان معمول و پذیرفته می‌شود و در هر قراردادی، اصل، ثابت ماندن و تغییر نکردن است، و تغییر و اصلاح حکم فرع دارد. خط نیز چون قانون اساسی و مقررات رانندگی یک کشور اگر تابع حدود و قیود معین و استوار نباشد و پی‌درپی مورد تجدید نظر قرار گیرد ایجاد آشفتگی و سردرگمی خواهد کرد. درباره خط سیریلیک باید گفت که این خط ذاتاً معیوب نیست و گرهی ناگشودنی ندارد. گویا این که همین خط را روسها و اوکرائینی‌ها و بلغارها به کار

می‌برند بی آن که مجبور شده باشند هر روز در آن تصرف کنند. راز «حل‌طلبی» مستمر خط جدید تاجیکستان را باید در ناسازگاری این خط با زبان فارسی جست و یافت. بیش از هزار سال است که زبان فارسی در قالب خط فارسی نشو و نما کرده و آن چنان الفتی میان زبان و خط فارسی پدید آمده که جایگزینی خطی غریب را بسی دشوار و دور از صرفه می‌سازد. بدیهی‌ست که هر قدر در ساختن و پرداختن خط جدیدی دقت شود و در تطبیق آن با یکی از شیوه‌های جاری تلفظ اهل زبان کوشش به عمل آید، باز در اثر تطور در گفتار، دیر یا زود میان خط و تلفظ فاصله خواهد افتاد و هر چه ویژگی فوتتیک خط قویتر باشد این فاصله زودتر مشهود می‌شود. بنابراین تغییر یا اصلاح مستمر خط با همه زحمتش جز آب به غریبال پیمودن نیست. باری از آنچه که گفته شد این نتیجه را می‌توان گرفت که با تغییر خط در تاجیکستان غایت مقصود که احتراز از نقصان خط بود حاصل نشد.

در باره این که خط جدید تاجیکستان خواندن و نوشتن فارسی را آسان کرد و موجب رواج باسوادی شد، سخن بسیار گفته شده است. در تأیید این مطلب به آمار استناد می‌شود، و محو بیسوادی در تاجیکستان — که آمار دولت شوروی سابق بر آن گواهی می‌دهد — به حساب خط جدید گذاشته می‌شود. بر فرض که این آمار درست باشد و هر ابجدخوانی هم باسواد به شمار آید، باز این استدلال درست به نظر نمی‌رسد، چه بسیاری از ممالک دیگر نیز خطشان را عوض کردند، اما افراد آن باسواد نشدند. به عنوان مثال ترکیه را می‌توان ذکر کرد که با این که زودتر از تاجیکستان به تغییر خط مبادرت نمود و برای توجیه هويت ساختگی خود و داخل شدن در جامعه کشورهای اروپا در محو بیسوادی کوششها کرد، کماکان با مشکل بیسوادی دست به گریبان است. حال آن که میزان بالای سواد در کشورهای انگلستان و ژاپن و فرانسه که دشوارترین خطها را دارند، مؤید نظر کسانی‌ست که دشواری و آسانی خط را موجب رواج سواد یا بی‌رونقی آن نمی‌دانند.

از سوی دیگر بعضی کسان که از هرج و مرج در شیوه خط تاجیکستان گله‌مندند، کیفیت نامطلوب آموزش فارسی را در مدارس تاجیکستان به‌مسائلی نظیر خط و املا نسبت می‌دهند.

وضع خط و املا و ... در مکتبهای تاجیکی حالا به همین حالت ناگوار آورده رسیده است، که حتی بعضی تاجیکان معلومات عالی‌دار چون کسِ چله سواد [= کوره سواد، کم سواد] به زبان مادری انشا می‌کنند^{۱۶}

البته این استدلال نیز منطقی نیست ولی این واقعیت را نشان می‌دهد که اشکالات متعددی که به مرور در شیوه خط جدید پدیدار شد به اندازه‌ای بود که گناه بدآموزی و کم‌سوادی را به گردن خط انداختند. پس می‌بینیم که در باب سوادآموزی هم نقض غرض شد و آسانی موعود در آموزش هرگز بدست نیامد.

از موضوع سوادآموزی که بگذریم، نمی‌توان مدعی شد که ویژگی فونتیک خطی مانند سیریلیک به‌طور کلی موجب سهولت در خواندن و نوشتن می‌شود، زیرا عمل خواندن تشخیص یکایک حروف هر کلمه نیست بلکه تشخیص شکل کلمه (چاپی یا دستنویس) است و فرقی نمی‌کند خطی فونتیک باشد یا نباشد؛ تا کسی چشمش طی سالها تمرین به‌تصویر کلمات معمول زبان انس نگرفته باشد نمی‌تواند آسان و روان آن را بخواند. بنابراین نمی‌توان گفت که تسلط بر خواندن خط لاتینی یا سیریلیک آسانتر از خط فارسی‌ست. گفتنی‌ست که صدرالدین عینی — بنیانگذار ادبیات نوین تاجیکستان و استاد مسلم زبان فارسی، ظاهراً به علت سالمندی — خود هرگز نتوانست به خطهای جدید (چه لاتینی و چه سیریلیک) مسلط شود و تا آخر عمر یعنی سال ۱۹۵۴، همچنان به خط فارسی می‌نوشت. هنوز هم در تاجیکستان سالخورده‌گانی هستند که «سواد لاتینی» دارند، یعنی در سنین بالا زحمت آموختن خط سیریلیک را، که بعد از خط لاتینی آمد، به‌خود نداده‌اند و عملاً بیسوادند. نوشتن هم همان حکم خواندن را دارد و در آن شکل کلمه (و نه یکایک حروف آن) در یک حرکت دست رسم می‌شود، و اگر کوتاه نویسی و تندنویسی امتیازی به‌شمار آید خط فارسی این امتیاز را داراست. خوشبختانه با رواج واژه‌نگارهای کامپیوتری مشکلی که حروف متغیرالشکل الفبای فارسی در فنون چاپ و ماشین نویسی ایجاد می‌کرد، کاملاً حل شده است و برای نگارش هر یک از حروف الفبا فشردن بیش از یک دگمه لازم نیست. البته در مواردی جزئی خواندن و نوشتن خط فونتیکی مانند سیریلیک قدری آسانتر از خط فارسی‌ست. مثلاً خواندن کلماتی که بر حسب تلفظ، معانی مختلف دارند مانند «ملک» و املای کلماتی نظیر «ارز، ارض، عرض» آسانتر است. در عوض در خط فارسی بازشناختن کلمات «ارز - ارض - عرض» در خواندن، و املای کلماتی چون «نمودن» و «شنیدن» و «آسمان» و «رسیده» و «بدوید» و «بگذر»، به‌لحاظ مصوت‌های متغیر و گاه نامعین این کلمات، آسانتر است. اما این گونه مزا یا کمبودهای ناچیز خط در قیاس با عوامل اساسی مؤثر در ارتقاء سواد و فرهنگ مردم یک کشور هیچ است و نباید محل کمترین اعتنایی باشد.

با این‌همه اگر فرض را بر این بگذاریم که تغییر خط در تاجیکستان به سوادآموزی

عمومی مددی رسانید و از این لحاظ فایده‌ای در بر داشت، بیدرنگ این سؤال پیش می‌آید که آیا خط جدید چه زیان کلانی به دنبال داشته که اکنون تاجیکستان چنان خود را مغبون یافته که حاضر شده است از این فایده صرف‌نظر کند و با پرداختن تاوان گران بیسوادى عمومى و چشم پوشیدن از نیم قرن ادبیات کتبی، خط قدیم را مجدداً اختیار کند.

تغییر خط در تاجیکستان دو زیان جدی به بار آورد:

یکی این که چون تاجیکستان یگانه صاحب زبان فارسی نیست و ایران و افغانستان را با خود شریک دارد، با تغییر خط پیوند خود را با هم‌زبانانش در این دو کشور گسست و از خواندن آثار کتبی آنان بی‌نصیب ماند. از این لحاظ تغییر خط، کم از تغییر زبان نبود، چه زبان کتبی است که وسیله عمده ارتباط کشورهای هم‌زبان است، در حالی که زبان گفتگو وسیله مؤثر این ارتباط نیست؛ زبان کتبی هم به وسیله خط بیان می‌شود. تغییر خط دستاویزی شد برای تغییر نام زبان از «فارسی» به «تاجیکی» زیرا عموم فارسی‌زبانان خط تاجیکی را نمی‌خواندند و دامنه جغرافیایی «زبان تاجیکی» از مرزهای شوروی فراتر نمی‌رفت. تفرقه ناشی از تغییر خط به قدری کارگر بوده است که تا پیش از قدمهای اخیر که تاجیکستان در راه اعاده هویت خود برداشت بسیاری از ایرانیان حتی نامی از تاجیکستان نشنیده بودند و از رواج زبان فارسی در آن جا پاک بیخبر بودند چه رسد به این که آثار ادبی تاجیکستان را خوانده باشند.

زبان دیگر خط جدید، انقطاع تاجیکستان از پیشینه فرهنگی خود بود، زیرا با تغییر خط، خواندن آثار پیشینیان برای نسلهای جدید دچار اشکال شد. اشکال در این بود که برگرداندن آثار پیشین به خط جدید نیازمند زمان بود و طی این زمان معرفت چند نسل از گذشته خود رو به سستی نهاد و واقعیتی که خود اعتراف دارند این است که مردم تاجیکستان در شصت سال گذشته نتوانستند به شایستگی از میراث مکتوب خویش بهره گیرند.^{۱۷} درست است که نقل متون قدیم به خط جدید از همان ابتدا موضوع کوشش و جدیت ادیبان تاجیک قرار گرفت، ولی با مشکلات ناگزیری که در ضمن عمل پیش آمد کار به کندی پیش رفت. به عنوان مثال نقل شاهنامه فردوسی به خط جدید بیش از سی سال به طول انجامید و تازه شاهنامه از آثاری بود که اولویت داشت. از سوی دیگر شایان ذکر است که انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم شوروی در مسکو که یکی از مراکز شناخته شده تحقیقات ایران‌شناسی به‌شمار می‌رفت و در سالهای پر بار فعالیت خود بسیاری از متون قدیم فارسی را تصحیح و طبع کرد (از جمله تصحیح انتقادی

شاهنامه‌که از معتبرترین چاپهای شاهنامه است)، هرگز یکی از این آثار را به خط سیریلیک تاجیکی یعنی همان خطی که هموطنان آن روز خودش فارسی را به آن می‌نوشتند، منتشر نساخت. همین طور مراکز دیگر تحقیقات زبان فارسی در شوروی، نظیر باکو که آثار نظامی ورشیدالدین فضل‌الله و جز اینها را به خط فارسی طبع کردند. خط جدید تاجیکستان را جدی نگرفتند و در نقل متون کهن به خط جدید او را یاری نکردند و این خود گویای شأن و اعتبار خط جدید تاجیکستان است در اتحاد جماهیر شوروی سابق. خلاصه این که تجربه تاجیکستان نشان داد برگرداندن آثار مکتوب ما به خطی جدید که طرفداران تغییر خط در ایران امری جزئی و پیش پا افتاده می‌پندارند، در عمل به این آسانها نیست و بر فرض که از ملتی مقتدر و مجهز ساخته باشد از عهده ما خارج است. نگاهی گذرا به فهرست ملل و اقوامی که در دوران معاصر خط خود را تغییر داده‌اند، مانند مالزی و اندونزی و ویتنام و کامبوج و لائوس و فیلیپین و مغولستان و کردهای سوریه، و سومالی و چند کشور دیگر آفریقایی، نشان می‌دهد که آنها عموماً نودولت و نوحاسته‌اند و هیچ یک صاحب ادبیات وسیع و دیرین نیستند، و از این لحاظ چه بسا تاجیکستان یگانه استثناء باشد.^{۱۸}

بدین گونه، تغییر خط در تاجیکستان نه تنها مسأله نقص خط را حل نکرد بلکه به پیوندهای تاریخی و جغرافیایی تاجیکستان سخت آسیب رسانید. علت اساسی تصمیم تاجیکستان به وداع با خط سیریلیک و بازگشت به خط فارسی همانا این زیانهاست، و زوال اتحاد جماهیر شوروی و نظام اجتماعی آن را فقط به عنوان رهگشای این تصمیم باید تلقی کرد. اگر جز این فرض شود، این سؤال که چرا جمهوریهای ترکی‌زبان شوروی به «الفبای نیاکان» روی نیاورده‌اند و در این عرصه تاجیکستان یکه تاز میدان است، بی پاسخ خواهد ماند. لاجرم تجربه تاجیکستان تجربه‌ایست منحصر به زبان فارسی و لزوماً زبانهای دیگر را که سابقه تاریخی و حوزه جغرافیایی متفاوتی دارند، شامل نمی‌شود. این تجربه به عبث و زیانبار بودن تغییر خط فارسی دلالت دارد.^{۱۹}

نیویورک

حواشی و مآخذ:

۱ - آسیای مرکزی در استعمال رایج اصطلاحیست نسبتاً جدید و تقریباً به منطقه ترکستان شرقی و ترکستان غربی و شمال افغانستان اطلاق می‌شود. ترکستان شرقی همان استان خودمختار سین کیانگ چین و وطن ترکان اویغور است و شهرهای کهن کاشغر و ختن در آن جاست. ترکستان غربی در مشرق بحر خزر است و به جمهوریهای متحده (درجه اول) قزاقستان، اوزبکستان، تاجیکستان، قرقیزستان، ترکمنستان و جمهوری خودمختار (درجه دوم) قزاقستان

(در اوزبکستان) تقسیم شد، که به جز تاجیکستان زبان همه از شعبه‌های مختلف ترکی‌ست. در ترکستان غربی ناحیه واقع در جانب راست آب جیجون ماوراءالنهر یا فرارود خوانده می‌شد که با توران شاهنامه مطابقت دارد. در تفکیک ترکستان روس به جمهوریها، به جز زبان که اساس تفکیک آنها از یکدیگر بود، ملاحظات دیگری نیز دخالت داشت. مثلاً نواحی عمده فارسی زبان چون سمرقند و بخارا و فرغانه و سرخان دریا به جمهوری اوزبکستان واگذار شد. با این که دولت شوروی هرگز توضیحی نداد، می‌توان حرکت پان‌تورانیسم را در این مرزبندی مؤثر دانست و نیز استدلال کرد که اگر این نواحی به اوزبکستان ضمیمه نمی‌شد، اوزبکستان از احراز مقام جمهوری متحده که شرط لازم هم مرزی با حداقل یک مملکت خارجی بود، محروم می‌ماند.

۲ - برخی از اقوام قفقاز شمالی و کرانه‌های دریای سیاه و حوزه ولگا مانند آسها و آوارها و جواشها و مولداویها و تاتارهای مسیحی در دوره تزاری الفبای روسی را تجربه کرده بودند. این الفبا از طرف مبلغان مسیحیت ترویج شده بود. در آران میرزا فتحعلی آخوندزاده در سال ۱۸۷۸ الفبای لاتینی را پیشنهاد کرده بود که در سال ۱۹۱۹ مورد توجه حکومت مستعجل مساوات قرار گرفت اما مجال رواج آن تا سال ۱۹۲۴ پیش نیامد.

۳ - بسا که گرجی بودن استالین (و این که خط گرجی مقتبس از خط ارمنی‌ست) در این امر بی تأثیر نبوده باشد، ولی درجه بالای آگاهی ملی مردم این دو جمهوری را سبب اصلی معافیت آنها از تغییر خط باید دانست. کشورهای بالتیک که پس از دوره تغییر خط مغلوب شوروی شدند نیز از حکم تغییر خط برکنار ماندند.

۴ - رجوع شود به:

P.B. Henz, "Politics and Alphabets in Inner Asia," *Journal of Royal Central Asian Society*, 1975, pp. 29-51.

_____ , "Alphabet Changes in Soviet Central Asia and Communist China," *Journal of Royal Central Asian Society*, pp 124-136.

G. Wheeler, *The Modern History of Soviet Central Asia*, 1964, pp 196-7.

۵ - مثلاً: W. Kolarz, *Russia and her colonies*, 1952, p.242.

۶ - صدرالدین عینی، مجموعه آثار ، جلد ۱۱، کتاب دویم، دوشنبه، نشریات عرفان، ۱۹۶۶، ص ۳۶۰-۳۴۷؛ عبدالسلام دهاتی، کلیات ، جلد ۵، دوشنبه، نشریات عرفان، ۱۹۶۶، ص ۳۰۹-۳۲۳.

۷ - صدرالدین عینی، «دنیای نو و الفبای نو» روزنامه آواز تاجیک ، ۱۹۲۷/۹/۵، به نقل از مجموعه آثار ، جلد

۱۱، کتاب دویم.

باید توجه داشت که این نوشته مربوط به ایامی است که اقوام آسیای شوروی در امور داخلی جمهوریهای خود اختیارات وسیعی داشتند و سیاست مسکونست به آنان با تسامح و مدارا و اعطای امتیاز همراه بود. دوره سختگیری و بگیر و ببند، پس از آن که حکومت شوروی استقرار تام یافت، در اوایل دهه سی آغاز شد و در سالهای ۱۹۳۷ - ۱۹۳۸ به اوج رسید. در این سالها کتابهایی را که به خط فارسی بود به اتهام مذهبی و ارتجاعی بودن جمع‌آوری و ضبط می‌کردند. این دوره فترت با سرکوب حرکت پان‌تورانیسم و حمله آلمان به شوروی پایان یافت و از آن پس روابط جمهوریهای آسیای شوروی با مسکو رفته‌رفته حالت تعادل و ثبات به‌خود گرفت. از دهه پنجاه به بعد در تاجیکستان خط فارسی به عنوان یک موضوع درسی (همچون یک زبان خارجی) در مدارس متوسطه و عالی تدریس می‌گردید و کتابهایی نیز به خط فارسی چاپ می‌شد که جنبه تحقیقی ادبی و یا تبلیغی سیاسی داشت و عمده در ایران و افغانستان و کتبخانه‌های تحقیقی جهان مصرف داشت.

۸ - نباید چنین تداعی شود که تاجیکستان هیچ گونه مقاومتی در برابر اجفافات شوروی از خود نشان نداد و

یکسره به تسلیم و رضا تن داد. مقاومت بود اما لبه تیز آن بر ضدّ مظاهر تجدد از جمله تغییر خط نبود بلکه هدفهای دیگری را دنبال می‌کرد که از همه مهمتر دفاع از هویت مردم تاجیک در مقابل موج روس‌گرایی و موجودیت تاجیکستان در مقابل حرکت پان‌تورانیسم بود.

۹ - هدف این مقاله ورود در بحث نقائص خط فارسی نیست. در این باب فراوان بحث و فحص شده است. برای آگاهی از خلاصه این بحثها رجوع شود به: پرویز ناتل خانلری، زبان‌شناسی و زبان فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۳. نمونه‌ای از نقائص فوتبیک خط فارسی در این بیت عبدالواحد منظم آمده است:

در الفبای نوین امکان نیست گردد کرد کُشت، کُشت و سیر، سیر و دُور، دُور و مُرد، مُرد
۱۰ - درباره کلمات مأخوذ از روسی سرانجام تصمیم آن شد که این گونه کلمات مطابق اصل روسی نوشته شود. ناچار چند علامت تازه به الفبای تاجیکی افزوده شد که ویژه زبان روسی بود و در کلمات فارسی وجه استعمال نداشت. این تصمیم، چون از شائبه سیاسی خالی نبود، ظاهراً مورد استقبال عموم تاجیکان واقع نشد. اما جالب است که ابوالقاسم لاهوتی که تا آن موقع درباره تغییر الفبا چیزی ننوشته بود و به نظر می‌رسید که اصلاً با تغییر خط موافق نبوده، موافقت خود را با اقتباس عین کلمات روسی و افزودن علامات ویژه روسی ابراز کرد. رجوع شود به: ابوالقاسم لاهوتی، کلیات، جلد ۶، دوشنبه، نشریات دولتی تاجیکستان، ۱۹۶۳، ص ۲۰۴ (مقاله «عائد به الفبای نو»)، ۲۲۶.

۱۱ - شاهنامه، جلد اول (از ۹ جلد)، به اهتمام میرزا ترسن زاده، عبدالغنی میرزایف، کمال عینی، بهرام سیروس، ظاهر احراری، دوشنبه، نشریات عرفان، ۱۹۶۴، ص ۷.

۱۲ - مثلاً، کنفرانس مشترک آکادمی علمها و وزارت معارف تاجیکستان درباره «مسأله‌های مدنیت سخن»، مقاله غفار جووه‌ف، صدای شرق، ش ۴، ۱۹۸۹؛ عبدالستار میرزایف، «خط حاضره تاجیک اصلاح می‌طلبد»، ادبیات و صنعت، نوامبر ۱۹۹۰.

۱۳ - عبدالستار میرزایف، «اندیشه‌ها پیرامون املائی تاجیک»، صدای شرق، ش ۷، ۱۹۸۹.

۱۴ - «قرارهای اساسی املائی زبان ادبی تاجیک» (تحریر سال ۱۹۷۲)، به نقل از: عبدالستار میرزایف، «تحریر نو املائی زبان تاجیکی»، صدای شرق، ش ۱۰، ۱۹۷۳.

۱۵ - کنفرانس مشترک آکادمی علمها و وزارت معارف تاجیکستان درباره «مسأله‌های مدنیت سخن»، صدای شرق، ش ۴، ۱۹۸۹.

۱۶ - بازار تیلوف، «سیر تکامل خط»، صدای شرق، ش ۱۱، ۱۹۸۱؛ همچنین رجوع شود به: عبدالستار میرزایف، «اندیشه‌ها درباره پراگرمه تعلیمی زبان تاجیکی»، معارف و مدنیت، ۱۹۷۹/۱۲/۳۰، ۱۹۸۰/۱۱/۷، ۱۹۸۰/۷/۸ و ۱۹۸۰/۹/۴.

۱۷ - رجوع شود به: شیرزاد عبدالله‌یف، «زبان و تمدن ملی»، صدای شرق، ش ۸، ۱۹۸۸. ح. نقاش، «الفبا و مدنیت»، صدای شرق، ۱۹۶۸؛ طاهر عبدالجبار، «محیط زیست و زبان»، صدای شرق، ش ۸، ۱۹۸۹.

۱۸ - قابل تأمل است که عموم این کشورهای «نوخط» پیشرفت چشمگیری در زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی نداشته‌اند و در بهره‌گیری از تمدن جدید هنوز اندر خم یک کوچه‌اند. حال آن که وضع ژاپن و تایوان و کره دیگر است.

۱۹ - از دوست مطلقم آقای محمد شیرازی برای غلط‌گیری متن دستنویس این مقاله و برخی راهنماییها سپاسگزارم.

قصه و قصه‌نویس در تبعید : تاریخچه استقلال ادبی

مهاجرت ایرانیان به خارج از کشور این بار آن‌چنان ابعاد گسترده‌ای یافته است که به‌جرات می‌توان آن را حرکتی بی‌سابقه در تاریخ معاصر ایران در نظر آورد. این مهاجرین نه مذهب واحدی دارند، نه از تفکر سیاسی خاصی پیروی می‌کنند، نه متعلق به یک رده سنی خاص هستند، نه به‌لحاظ اجتماعی مبین یک قشر و طبقه مشخص می‌باشند،... و به همین جهت نیز تعریف ماهیت این موج چندان ساده نیست. واژه‌های مهاجر، آواره یا تبعیدی قبل از هر چیز بر وجود یک سرزمین مادری، یک ملت، که خارج ازحیطه زندگی اکنونی اینان قرار دارد دلالت می‌کند. بسیاری اوقات سعی می‌شود تا از طریق این مرکز بیرونی، تعریفی از ماهیت قشر جدا شده به‌دست داده شود. در شرایطی که حرکت خروج از سرزمین مادری حرکتی فرعی و درعین حال یگانه — به دلیل وجود محوری مذهبی یا سیاسی و یا... — باشد می‌توان یک چنین تعریفی را مفید دانست چرا که در این حالت، این صرفاً یک وجه از زندگی اجتماعی این افراد است که قابلیت تطبیق با شرایط پیشین را نداشته است و بنابراین غیر منطقی نیست اگر هویت این افراد عموماً از طریق رجوع به گذشته مورد تعریف قرار گیرد. اما در شرایطی که هر یک از وجوه زندگی اجتماعی دلیلی برای خروج محسوب می‌شوند، تعریف اجتماعی مهاجران و یا تبعیدیان تعریفی‌ست که نه از طریق رجوع به کشور گذشته میسر است و نه از طریق رجوع به کشور جدید. آنچه در این حالت، به‌وجود می‌آید از یک طرف به دلیل دارا بودن تمامی وجوه مختلف زندگی اجتماعی شایستگی آن را دارد که

کامل تلقی شود و از طرف دیگر و به دلیل متفاوت بودنش و غیرقابل تعریف بودنش از گذر روابطش با دیروز و امروز می‌بایستی مستقل تلقی گردد. به عبارت دیگر در این حالت به‌ویژه تبعیدیان، یک ملت جداگانه را تشکیل می‌دهند بی‌آن‌که پرچمی و یا سرزمینی داشته باشند.

موجودیت این انسانهای بی‌سرزمین به‌خودی‌خود، مبین نوعی گذار است، گذاری که از دیروز آغاز شده و به امروز و به تشکیل این شبه ملت نوین انجامیده است. در میان نسلهای مختلف مهاجرین آن که بیشترین بار این گذار را بر دوش خود حمل کرده است نسلی است که عناصرش، پس از شکل‌گیری اجتماعی در کشور و درست در لحظه به بار نشستن — به مفهوم لحظه‌ای که دوران آموزش صرف به پایان می‌رسد و دوران ارائه شروع می‌شود — خواسته یا ناخواسته، از کشور خارج شدند بی‌آن‌که، به‌طور کلی راه بازگشتی وجود داشته باشند.

بررسی وجوه مختلف زندگی اجتماعی این نسل در خارج کشور فوق‌العاده جالب است، حداقل به دلیل متفاوت بودن و عجیب بودن این افراد که رفتار و کردارشان در زمینه‌های مختلف نه با ویژگیهای نسل مشابه در کشور مبدأ خوانایی دارد و نه با آن ویژگیها در کشور مقصد، چرا که اینان در یک «سرزمین مرزی» زندگی می‌کنند. هر یک از ساکنین این «سرزمین مرزی» به محض آن که تصمیم می‌گیرد با دنیای پیرامون خود رابطه برقرار کند طبیعتاً انعکاس یک چنین هستی اجتماعی‌ای را به‌نمایش می‌گذارد و بهترین مثالهای این امر را می‌توان در آثار هنری و ادبی این نسل جستجو کرد، تا آن‌جا که به‌ویژه در مورد آثار ادبی این نسل می‌توان گفت که در تاریخ ادبیات جوامع مختلف، نمونه‌هایی که این چنین رابطه نزدیکی میان هستی اجتماعی و هستی ادبی را به نمایش می‌گذارند انگشت‌شمارند. اولین و مهمترین نتیجه‌ای که از این امر حاصل می‌شود این است که این هستی ادبی به‌مانند آن هستی اجتماعی متفاوت و دیگرگونه است و دقیقاً به‌همین جهت است که این نسل، این حق را به‌خود می‌دهد تا استقلال ادبی‌اش را اعلام کند، و بنابراین برخوردهای متفاوتی را طلب کند. دقیقتر بگوییم یک چنین استقلالی در وهله اول تعریفهای جدیدی از روابط میان این کلیت و سایر کلیتهای مستقل، طلب می‌کند. به‌عنوان مثال ادبیات این «سرزمین مرزی» دیگر نمی‌تواند به زائده ادبیات «داخل» تقلیل یابد و تعریف جدید رابطه میان این کلیت تنها زمانی امکان پذیر است که حداقل بخشی از اساسش را بر ویژگیهایی که در ده سال گذشته در ادبیات خارج کشور شکل گرفته‌اند، بگذارد. و در واقع این تاریخچه

کوتاه‌قصه‌نویسی در تبعید مقدمه‌ای برای این کار است.

قصه‌نویسی در تبعید احتمالاً از همان روز اولی که تبعیدی از خط مرزی گذشت آغاز شد و توضیح این امر نیز چندان دشوار نیست. سرعت اتفاق به‌حدی بود که زمان با خود همراه آوردن ضروریات زندگی وجود نداشت و از جمله آنچه که در این گریز سریع پشت سر ماند، هویت اجتماعی بود. حتی زمان آن نبود تا فرد فراغتی داشته باشد و حداقل پایه‌های تخیلی هویتی جدید و تلفیقی را در ذهنش شکل دهد. با یک چنین پیش‌درآمدی، موقعیت جدید فرد دورانی برزخی را می‌ماند که در آن از یک طرف شرایط و روابطی که از طریقشان هویت به‌طور روزمره تجدید تولید می‌شود از بین رفته‌اند و از طرف دیگر آمادگی برای ایجاد این فعل و انفعاله‌ها در شرایط و روابط جدید هنوز به وجود نیامده است. تنها راهی که در این دوران باقی می‌ماند به‌وجود آوردن روابط و شرایط قدیم به صورت آزمایشگاهی است — چرا که فرد هنوز چگونگی عمل در روابط قدیم را می‌شناسد — و تاریخ ده ساله ادبیات خارج از کشور نشان داده است که یکی از بهترین این آزمایشگاهها قصه‌نویسی است.

قصه‌های این دوران عموماً توسط کسانی نوشته شده است که در این زمینه تجربه چندان نداری و صرفاً به دلیل یک نیاز بلاواسطه روانی می‌نویسند. به دلیل این کم‌تجربگی، این نوشته‌ها از نظر تکنیکی حرف چندان برای گفتن ندارند. «سوژه»، مهم‌ترین بخش این داستانهای کوتاه را تشکیل می‌دهد و سوژه‌ها هم در کلی‌ترین شکل به دو دسته تقسیم می‌شوند، یا خاطره هستند و یا بحث ایدئولوژیک و البته اکثر اوقات مجموعه‌ای از هر دو. اکثر داستانهای این دوران می‌توانند به‌عنوان نمونه‌ای تپیک محسوب شوند. یکی از این نمونه‌ها را در نظر بیاوریم. در «داستان کوه رفتن»^۲ نوشته آ. رحمانی، کار با اشاره به خاطره‌ای شروع می‌شود که در آن قهرمان داستان به همراه چند نفر به منظور تفریح به کوهنوردی رفته است و به علت کامل نبودن حجابش مورد مواخذه قرار می‌گیرد و طبیعتاً بحثی درمی‌گیرد و صحبت از فشار و اختناق و غیره به میان می‌آید و... در این جا، گذشته، از طریق خاطره زنده شده و بر متن این شرایط بازسازی گردیده است. نویسنده سعی می‌کند تا از طریق بحث و موضع‌گیری، هویت سابق را دوباره زنده کند و این بار بر روی کاغذ.

البته این ترکیب خاطره و بحث ایدئولوژیک لزوماً همیشه این حالت واضح را ندارد و واقعیت آن است که بسیاری از نویسندگان در این دوران، ساده‌ترین راه ارائه ترکیب فوق را در استفاده نه‌چندان ماهرانه از «رتالیسم سوسیالیستی» دانسته‌اند. نوشته‌های

این چینی در واقع تکرار چندین و چند باره سوژه‌هایی هستند که در فضای آشنای دیروز می‌گذرند و در عین حال و به دلیل مهر و نشان ایدئولوژیک «رنالیسم سوسیالیستی»، هويت کذایی را نیز زنده می‌کنند. به‌عنوان مثال مجموعه داستان آواز نان^۳ اثر داریوش کارگر، داستانهای «پرواز در چاه»، «درد»، «اعلامیه در جزیره مدفون»، از مجموعه داستان پرواز در چاه^۴ نوشته محمود فلکی، مجموعه داستان روزهای خوب، روزهای بد، روزهای تنهایی^۵ اثر م. ابرام عمده یا در ایران می‌گذرند و یا مستقیماً در مورد مسائل سیاسی آن سخن می‌گویند. سوژه‌ها هم — آن‌جا که نوشته صرفاً یک مقاله سیاسی نیست — یا چند و چون جنگ و گریز یک فعال سیاسی را شرح می‌دهند و یا آن که با توصیف سطحی فقر و فلاکت قهرمانان داستان نوعی انتقاد نسبت به سیستم اجتماعی موجود را تداعی می‌کند.

در اکثر قریب به اتفاق آثار این دوران هیچ نوع تأثیر مستقیمی از فضایی که نویسنده در آن زندگی می‌کند دیده نمی‌شود — البته به‌جز این نکته که در این شرایط نویسنده اقلماً می‌تواند آنچه را که می‌خواهد، بنویسد و بی‌دغدغه به دست چاپ بسپارد — حتی می‌توان گفت که گویا ناخودآگاه تلاش می‌شود تا شرایط موجود نادیده گرفته شود و نوشتن به یکی از عوامل این تلاش ناخودآگاهانه تبدیل گردد. اگر بخواهیم از واژه‌های روانشناسی عامیانه استفاده کنیم می‌توانیم بگوییم که نویسنده تبعیدی در این دوران در مرحله «انکار» قرار دارد و تنها چیزی هم که امکان توجیه این مرحله را برایش پیش می‌آورد، امید به موقتی بودن شرایط موجود است. اما واقعیت این است که این مرحله نمی‌تواند چندان طولانی شود چرا که نمی‌توان برای همیشه و به امید واهی بازگشتن، شرایط موجود را موقت تلقی کرد. «ضرورت‌های زیستن ارتباط مستقیم با جامعه جدید را طلب می‌کنند.»

بدون شک این دوران، دشوارترین دوران زندگی در خارج کشور است. هر لحظه از زندگی به‌نقطه برخورد بیشماری مقولات متضاد بدل می‌شود، برخورد میان سیستم‌های ارزشی مختلف، میان شیوه‌های زیستی مختلف، میان گذشته و حال... در این حالت در گوشه گوشه درون فرد جنگی داخلی در گرفته است و برای هیچ یک از این کشمکشها نیز پاسخ قطعی‌ای وجود ندارد. مسأله این است که گذشته‌ای که تا دیروز تنها عامل تداوم هويت قدیمی بود امروز به‌مهمترین مانع برای شکل‌گیری هويت جدید بدل می‌شود. و در این موقع است که — آن‌چنان که نیچه می‌گوید — «انسان «تاریخ‌دار» از خودش حیرت می‌کند، از ناتوانیش در فراموش کردن و گرایشش به گذشته که چون

زنجیری به پایش بسته شده است... هر بار که این انسان تاریخ‌دار می‌گوید: «من به‌خاطر می‌آورم»، بی‌اختیار به حیوانات حسادت می‌ورزد که می‌توانند به سادگی فراموش کنند. که می‌توانند «بدون تاریخ» زندگی کنند...»

این شرایط «جنگی» نتایج خاصی را در دنیای ادبیات به وجود می‌آوردند و مهمترینشان این که بسیاری از نوشتن دست می‌کشند و در واقع نوشتن رنگ و جلای حرفه‌ای تری به خود می‌گیرد. درک این امر نیز چندان دشوار نیست؛ نوشتن در این دوران بخش زیادی از آن ویژگی درمانیش را از دست داده است و به علاوه اگر بنا بر فراموش کردن و یا نادیده گرفتن گذشته است بهتر آن است که نه به زبان آورده شود و نه به قلم. اما برای آنان که همچنان به نوشتن ادامه می‌دهند مهمترین مسأله، مسأله فردی می‌شود. چرا که رنج و دشواریهایی که این دوران بر افراد تحمیل می‌کند آن‌چنان طاقت‌فرسا هستند — و یا حداقل طاقت‌فرسا تلقی می‌شوند — که تبعیدیان این حق را برای خود قائل می‌گردند که تجربه شخصی خود را ماوراء سایر مقولات و سوژه‌ها قلمداد کنند و در مورد آن بگویند و بنویسند.

بدین ترتیب اولین قدمهای رابطه‌گیری با کشور میزبان از تناقضها و کشیده شدن از دوسوها را به وجود می‌آورد و این همه، خود را در تجربه‌های لحظه‌به‌لحظه و کاملاً فردی متبلور می‌کنند. ارائه این تجربه‌ها از طرف نویسندگان مختلف طبیعتاً اشکال متفاوتی به خود می‌گیرد. به‌عنوان مثال نویسنده‌ای چون منیره کتیرایی سعی می‌کند سوژه‌هایی را که وجوه متفاوت کشاکشهای درونی فوق‌الذکر را تشکیل می‌دهند در قالبهایی فکاهی عنوان کند و داستانهایی از قبیل «درخت کریسمس»^۶ و «زبان مهاجرتی»^۷ نمونه‌هایی‌اند که در آنها نویسنده با استفاده از کلیشه تضاد میان فرهنگ و سنتهای جوامع مختلف، کلنجار فرد را در مسیر یافتن خود و جای خود در جامعه میزبان به شکلی سطحی به نمایش می‌گذارد. واقعیت، اما آن است که این کشیده شدن از دو طرف عموماً فضاهای تلخی به وجود می‌آورد که انتقالشان از طریق ساختارهای فکاهی چندان عملی به نظر نمی‌رسد. نویسندگانی چون نسیم خاکسار — با وجودی که به نسل مورد نظر تعلق ندارد اما مصرانه «جوانانه» می‌نویسد — و علی قاسمی، با پی بردن به این امر مثالهای مناسبتری از این دوره به دست می‌دهند. خاکسار در مجموعه داستان بقال خرزویل قصه تبعیدی‌ای را می‌نویسد که محصور در فضای سنگین تنهایی، توانایی از خود به‌در آمدن را ندارد.

آن روز عصر یکشنبه، تنهایی پاک امانم را بریده بود. تمام هفته را توی

خانه مانده بودم. سرما و توفان و بارش برف همین قدم زدنهای تنهایی‌ام را هم از من گرفته بود. تمام هفته را نشسته بودم پشت پنجره و بیرون را نگاه می‌کردم. برف همه‌جا را پوشانده بود. کفشهای ساق بلندی که خریده بودم و از ارزانی آنها تعجب کرده بودم در اولین ریزش برف امتحان بدی پس داده بودند. از تمام جای آنها آب نفوذ می‌کرد... اما فرق نمی‌کرد. گیرم پوتینهایم بهترین پوتینهای عالم بودند. توی این برف و باران کجا می‌توانستم بروم.^۸

سوژه کماکان همان سوژه قدیمی‌ست و شیوه بیان نیزه فرد شکل گرفته در جامعه دیروز، در جامعه جدید به نوزادی می‌ماند که هنوز توان راه رفتن ندارد. تنها ایراد کار این است که ذهن این نوزاد، کودکانه نیست و بنابراین به سادگی ناتوانیش را در می‌یابد.

زن از جایش بلند می‌شود. به سوی در ایوان می‌رود. در را باز می‌کند. تنها چشم‌اندازی که او را به خود می‌کشد خالهای آسمان سیاه است، خالهای درخشانی که بهش چشمک می‌زنند، انگار دوستش دارند. با خود می‌اندیشد: هرگاه در این کپکشان بزرگ این راه پهناور شیری را می‌بینم، اندوه شگفتی دلم را با مته سوراخ می‌کند؛ حس می‌کنم در جهانی بیگانه گم شده‌ام، هیچ چیز و هیچ کس بودن مرا حس نمی‌کند، حس می‌کنم نیستم، مانند یک شبحم.^۹

آنچه در وهله اول در مورد آثار حرفه‌ای‌تر این دوران جلب نظر می‌کند طولانی‌تر بودنشان نسبت به نوشته‌های دوران اول است. در عین حال شیوه «من روایت» فوق‌العاده مورد استفاده قرار می‌گیرد. به‌علاوه در هر کدام از آثار این دوران، به‌طور مستقیم و یا غیر مستقیم می‌توان دو مسیر کم و بیش مستقل را تشخیص داد که یکی در زمان حال و در کشور جدید و دیگری در زمان گذشته و کشور قدیم حرکت می‌کنند. و در واقع تجربه‌های فردی‌ای که سوژه بسیاری از داستانهای این دوره را تشکیل می‌دهند، می‌توانند لحظه‌هایی در نظر گرفته شوند که حاصل برخورد این کلیت و یا این دو مسیر به لحاظ زمانی و مکانی متفاوت هستند و بنابراین سخن گفتن در موردشان مستلزم استفاده از فضاها و تکنیک‌هایی‌ست که قابلیت حرکت در زمان و مکان را داشته باشند. بسیاری اوقات رابطه بین این دو مسیر و یا گذار از یک مسیر به دیگری از طریق تک‌گویی درونی و یا به‌خاطر آوردن شکل می‌گیرد. در داستان گونه «چرا فریادرس بردگان

خاموش است» م. ش. شاکیان با صحبت در مورد مارتین لوتر کینگ آغاز می‌کند و طبیعتاً به مقولهٔ برده و برده‌داری می‌پردازد اما سپس و به سرعت به یاد چگونگی برخورد اسلام و قرآن به این مقوله می‌افتد و به این ترتیب گذار از این جهان به جهان دیروزین را تحقق می‌بخشد.

یکی از دوستان به کنایه گفت بردگی چندان قابل اعتراض هم به نظر نمی‌رسد. به طوری که سفیدپوستان امریکایی عصر حاضر ادعا می‌کنند اکثریت بردگان به برده بودن راضی بوده‌اند. علاوه بر این دین ما اسلام و مذهب رسمی ما شیعهٔ اثنی عشری نیز آن را قبول دارد و به آن صحه می‌گذارد...»^۱

گاهی نیز گذار میان این دو مسیر شکل آگاهانه‌تری به خود می‌گیرد و در این حالت نویسنده تلاش می‌کند تا از طریق پیدا کردن تأثیرات روانی واحد وقایع مختلفی که در زمانهای متفاوت اتفاق افتاده‌اند، فاصلهٔ زمانی بین این دو مسیر را طی کند. این شیوه که در برخی از آثار این دوره دیده می‌شود شباهت زیادی به متد پروست دارد با این تفاوت که در این‌جا نویسنده نه فقط تلاش نمی‌کند تا توالی زمانی را نادیده بگیرد بلکه بر عکس بر آن تأکید می‌کند چرا که می‌خواهد تناقض و ناخوانایی این دو زمان مختلف را نشان بدهد.

به‌عنوان مثال در کتاب سایه‌های زندگی « که توسط نگارندهٔ این سطور نوشته شده است جدایی واضح میان قسمتهای مربوط به گذشته و حال بر این تفاوت تأکید می‌کنند. نمونهٔ برخورد نه چندان صیقل یافته، اما آگاهانه‌تر به این شیوه را در داستان کوتاه «نتردام» نوشتهٔ مینا ایرانی می‌توان دید که در آن رفت و بازگشت میان این دو مسیر و این دو جهان سرعت بیشتری پیدا می‌کند.

به طرف خیابان سن میشل راند... به دیوار شرقی پارک لوکزامبورگ که رسید توقف کرد. درختان تنومند و سر به فلک کشیدهٔ پارک از پس چراغ قرمز نگاهش را دزدید. یاد پارک شهر معروف خودشان افتاد. چقدر دوست داشت... زن برگشت و پشت به میله‌های پل چشم به خیابان و رهگذران دوخت. چقدر از شلوغی و درهمی این خیابان خوشش می‌آمد. درست شبیه کوچهٔ مهران و لاله‌زار خودشان بود...»^۲

برخورد بین دو مسیر و فعل و انفعالات میان آنها باعث می‌شود تا داستان دینامیسم مستقلی پیدا بکند که از یک طرف کاملاً طبیعی و واقعی جلوه می‌کند و از طرف دیگر

ربطی به به اصطلاح «رنالیسم» دوره پیش که اساسش را بر اهمیت سوزها گذاشته بود، ندارد. در این دوران سوزها و وقایع چندان مهم نیستند، آنچه مهم است انتقال تجربه روانی افرادی است که در درونشان برخورد میان این دو مسیر شکل می‌گیرد.

برخلاف دوره پیش این‌جا نه جوابی به سوآلی داده می‌شود و نه مستقیماً از ایدئولوژی و طرز تفکر خاصی دفاع می‌شود. برعکس گویا تلاش می‌شود تا نشان داده شود که هویت اجتماعی پیشین دیگر چندان به کار نمی‌آید. م. عارف در مقاله داستان ماندی از مبارزین دیروزی سخن می‌گوید که امروزه در تحقق ابتدائی‌ترین نیازهای زندگی‌شان درمانده‌اند و از بزرگانی که «بزرگی» شان در دنیای نوین خریداری ندارد.

رفته بودم به دیدار یکی از بچه‌های خوب سیاسی سابق که توی خط فرودگاه دالس تا کسی می‌راند. دلش پر بود. صدایش از خشم و نفرت می‌لرزید و می‌گفت محمد، ما چه ملتی شده‌ایم خمینی که نه صد مرتبه بدتر از او حق ماست. گفتم چه شده؟ گفت این درد را کجا می‌توان برد که بزرگان ادب و سیاست ما در پاریس گاه به نان شب محتاجند و مردی که عمری به خاطر این ملت و اعتقاداتش زحمت کشیده و... دعوت بچه‌ها را به حضور در یک کافه برای یک دیدار سیاسی به بهانه گرفتاری شخصی رد می‌کند چون دو تا اسکناس در جیبش ندارد که تعارف پرداخت صورت‌حساب چند تا قهوه را بکند.^{۱۳}

در این دوره به علاوه بر این نکته پافشاری می‌شود که آنچه مهم است و اولویت دارد هویت فردی است و در واقع قصه‌نویسی در تبعید با برجسته کردن این مسأله وارد آخرین مرحله ماقبل استقلالش می‌شود.

در این دو مرحله فرد بالاخره واقعیت را درمی‌یابد. می‌فهمد که موجودیت دوگانه‌ای دارد و بنابراین اگر بخواهد تعریفی از خودش به دست بدهد می‌بایستی این دوگانگی را تعریف کند. به علاوه به دلیل تجربه‌ای که هنرمند تبعیدی در مراحل پیش کسب کرده است توانایی آن را پیدا می‌کند که از این شرایط، از این دو دنیا و از خودش که بین این دو دنیا قرار دارد فاصله بگیرد و مثل یک ناظر بیطرف به مسائل نگاه کند. از نقطه نظر فاصله‌ای که فرد با این دو دنیا به وجود می‌آورد می‌توان هنرمند تبعیدی را نوعی عارف قلمداد کرد، البته نه به مفهوم شرقی کلمه، بلکه به اصطلاح احمد فردید نوعی «عارف غربی»، چرا که مسأله مرکزی این عارف کماکان مسأله «من» و «ما» است. از این طریق می‌توان توضیح داد که چرا نویسنده به سادگی از این دو دنیا — با تمام

ویژگیهای زمانی-مکانی‌شان — فاصله می‌گیرد و در عین حال چرا زمانی که برمی‌گردد و دوباره به صحنه نگاه می‌کند پیش از هر چیز سعی می‌کند جایگاه خود را در صحنه پیدا کند. در این شرایط نویسنده از بیرون به شرایط خود نگاه می‌کند و به عبارت دیگر خود را شخصی ثالث تلقی می‌کند، شخص ثالثی که به سبب «ثالث بودن» و به سبب عدم تابعیت از زمان و مکان می‌تواند هر کسی در هر مکانی و در هر زمانی باشد. داستان کوتاه و موفق «رولت امریکایی» نوشته م. ابرام نمونه گویایی از ابتدای این راه است:

صدایی سهمگین پرده‌های گوش و شقیقه‌ها را با دردی شدید و تند و تیز می‌ترکاند... و تو در اتوبوسی بین ساری و تهران در سفری... و امتحانات نهایی ششم ریاضی را می‌گذرانی... و ترجمه حرفهای زنت که می‌گوید: شما ایرانیها از عشق و محبت چیزی سرتون نمیشه عصبانیت می‌کند...^{۱۴}

ویژگیهای کاراکتر اصلی داستان آنقدر مبهم‌اند و زمان و مکان آن‌چنان تعریف نشده‌اند که در عین «غیرواقعی» بودن می‌توانند در مورد تمام آدمهای «واقعی» و در تمام وضعیتهای «واقعی» به کار گرفته شوند. دستیابی به این مرحله بی‌مکانی و بی‌زمانی برای ادبیات در تبعید فوق‌العاده مهم بوده است چون خصلتی بشری به این ادبیات بخشیده است چرا که انسان اگر از ویژگیهایی که زمان و مکان بر او تحمیل می‌کنند آزاد شود آنچه که از او باقی می‌ماند جوهری است که بین تمام افراد بشر مشترک است و اگر نویسنده‌ای بتواند با این جوهر رابطه برقرار کند می‌تواند ادعا کند که کارش خصلتی بشری — به مفهوم جهانی و دائمی‌اش و نه ملی و محلی و گذرایش — دارد. اما برای رابطه‌گیری با این جوهر مشترک باید زبانی مشترک، زبانی عمومی پیدا کرد و مهمترین خصلت این دوره، که بی‌تردید هنوز در ابتدای راه است، جستجوی این زبان است. سودابه اشرفی در داستان «از همان‌جا که تو می‌آیی» نمونه جالبی از این جستجوگری را به دست می‌دهد. داستان در واقع برشی کوتاه و گذرا از زندگی یک گارسون ایرانی است. اهمیت این سوژه اما پس از چند لحظه به سرعت از بین می‌رود و جای آن را روابط متقابل این کاراکتر و محیط پیرامون می‌گیرد، روابطی که پیش از هر چیز از بی‌تعریف بودن او حکایت می‌کنند. فضای داستان عمق ندارد و کاراکترها گویی در این فضای سطحی شناورند. بی‌هویتی حتی در زبانی که برای محاوره به کار می‌برند خود را نشان می‌دهد:

هیچی دیگه گفتم بدونی. از کشور تو. خیلی آدمهای خوبی‌اند. منظورم

دارید، هر بجه‌ای که دنیا می‌آید مرگش رقم زده شده...^{۱۸}

تمامی گزاره‌هایی که در این جا به کار رفته‌اند قابلیت تعمیم به هر انسانی را دارند و این قابل تعمیم بودن حاکی از نوعی برخورد ارکتیپال است که یکی از مرسوم‌ترین شیوه‌های رابطه‌گیری با جوهر مشترک انسانی‌ست. اگر خواسته باشیم خوشبینانه به آینده نگاه کنیم می‌توانیم امیدوار باشیم که تداوم این شیوه در کنار آشنایی روز افزون نویسنده با فرهنگهای جوامع مختلف این امکان را برای نویسنده در تبعید به وجود خواهد آورد تا بتواند موجودیت دوگانه‌اش را در اساسی‌ترین و عمیق‌ترین شکل ممکن تصویر کند.

در این جا می‌بایستی اضافه کرد که مثالهای فوق و مثالهای مشابه به هیچ وجه مبین یک شیوه جاافتاده و پذیرفته شده نیستند. قصه‌نویسی در خارج کشور اولین گامهای مرحله نهایی‌اش را می‌گذراند و این قبیل مثالها در بهترین حالت آزمایشها و تجربه‌هایی‌اند که بسیاری اوقات در کنار عناصر ذهنی و تکنیکی بازمانده از دوره‌های پیشین قرار دارند و به این لحاظ صرفاً گویای تلاش برای یافتن آن زبان عمومی‌اند اما آینده بی‌تردید آستان شاهکارهایی ماندنی‌ست.

تاریخچه قصه‌نویسی در تبعید گوشه‌ای از مسیر خودیابی تبعیدیان است. قصه‌نویسی در تبعید کار را با رئالیسمی خشک و ابتدایی و کلیشه‌هایی بارها استفاده شده آغاز کرد. این دوره ملال‌آور در عین حال ضروری بود چرا که خبر از به‌سر رسیدن دوران تعریف مصنوعی هويت از طریق رجوع به گذشته را می‌داد. گامهای بعدی نویسندگان تبعیدی اما همه سرشار از یافته‌ها بودند. البته هیچ‌کدام از این دستاوردها تازگی نداشته‌اند، هرکدامشان بارها و بارها کشف شده‌اند اما هر بار مسیر کشفشان متفاوت بوده است و تبعیدیان به احتمال قریب به یقین دشوارترین و طولانی‌ترین مسیرها را انتخاب کرده‌اند. این مسیر به‌ویژه زمانی پیچیده‌تر شد که این نسل، واقعیتی را که بی‌اعتنا به‌ذهن انکارگرش همچنان به موجودیت خویش ادامه می‌داد به‌جا آورد و موجودیت دوگانه و یا «بی‌گانه» خود را در میان دو دنیای دیروز و امروز پذیرفت و سپس به جستجوی شیوه‌هایی برای روایت این موجودیت پرداخت. البته پرتره قصه‌نویسی در تبعید هنوز — حداقل به لحاظ تکنیکی — کامل نشده است اما استقلال و گسترده‌گی ذهنی‌اش نوید آن را می‌دهد که در آینده‌ای نه‌چندان دور بتواند همچون پلی بر فراز خلأ، فضای میان این دو دنیا را پر کند.

پی‌نوشتها :

- ۱ - واژه «سرزمین مرزی» ترجمه واژه Borderlands است که مترجم انگلیسی کتاب *La Frontera* اثر Gloria Anzaldua انتخاب کرده است. در عین حال ایده استفاده از این مفهوم را مدیون دوستم پرسیس کریم هستم.
- ۲ - آ. رحمانی، «داستان کوه رفتن»، نشریه نیمه دیگر، سال اول، شماره اول، بهار ۶۳.
- ۳ - داریوش کارگر، آواز نان، ۹، اسفند ۶۶ / مارس ۸۹.
- ۴ - محمود فلکی، پرواز در جاه، آلمان غربی، انتشارات نوید، پائیز ۱۳۶۶ (۱۹۸۷).
- ۵ - م. ابرام، روزهای خوب، روزهای بد، روزهای تنهایی.
- ۶ - منیژه کتیرایی، «درخت کریسمس»، نشریه پر، سال اول، شماره ۱۱، آذر ۶۵، ص ۳۴.
- ۷ - _____، «زبان مهاجرتی»، نشریه پر، سال اول شماره ۶، تیر ۶۵، ص ۲۸.
- ۸ - نسیم خاکسار، «بقال خرزویل»، مجموعه داستان بقال خرزویل، چاپ دوم، لس‌آنجلس، خرداد ۱۳۶۸، ص ۱۷.
- ۹ - علی قاسمی، «یک دقیقه»، نشریه دیره، شماره ۷، تابستان ۶۹، ص ۱۰۶.
- ۱۰ - م. ش. شاکیان، «چرا فریادرس بردگان خاموش است»، نشریه پر، سال سوم، شماره ۴، اردیبهشت ۱۳۶۷، ص ۳۶.
- ۱۱ - سیاوش بامداد (محمد مهدی خرمی)، سایه‌های زندگی، سوئد، انتشارات آرش، تابستان ۱۳۶۸.
- ۱۲ - مینا ایرانی، «تتردام»، نشریه فروغ، سال دوم، شماره ۷ و ۸، پائیز ۱۹۹۱، ص ۴۳.
- ۱۳ - م. عارف، «درد تا مغز استخوان»، نشریه پر، سال اول، شماره ۱۱، آذر ۶۵، ص ۴.
- ۱۴ - م. ابرام، «رولت امریکایی»، نشریه اندیشه و خیال، شماره ۴، بهار ۱۳۷۱، ص ۵۷.
- ۱۵ - سودابه اشرفی، «از همان جا که تو می‌آیی»، نشریه سیمرخ، سال سوم، شماره ۲۱، اسفند - فروردین ۷۷۰، ص ۴۴ و ۴۵.
- ۱۶ - هرمز ریاحی، «دوزنگی بانوان»، نشریه بیدار، دوره جدید، شماره ۳-۴، ص ۴۳.
- ۱۷ - علی عرفان، «آخرین شاعر جهان»، از مجموعه داستان آخرین شاعر جهان، انتشارات خاوران، پاریس ۱۳۶۸، ص ۶۰.
- ۱۸ - علی عرفان، «عدل مرد»، از مجموعه داستان آخرین شاعر جهان، ص ۲۳ و ۲۴.

نقد و بررسی کتاب

عباس میلانی

Said, Edward, W., *Culture And Imperialism*.
Alfred A. Kopf. 1993, 416 pages, \$25.00

«فرهنگ و امپریالیسم»

ادوارد سعید از منتقدان بلند آواز زمان ماست. مولدش فلسطین، مذهبش مسیحی و موطنش امریکا است. استاد ادبیات تطبیقی در دانشگاه کلمیباست و با جنبش مقاومت فلسطین هم همدلی فراوان دارد. شهرت خود را بیشتر مدیون کتابش، شرق‌شناسی* ست. مرادش در آن‌جا نوعی پرده‌داری بود. می‌خواست نشان دهد که میان استعمار و تصویر اغلب تحقیر شده‌ی غریبها از فرهنگ و مردم خاورمیانه رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد. می‌گفت محققان و مؤلفان غربی، اغلب به‌عمد و گاه به‌سهو، اسلام و خاورمیانه را از منظری استعماری نگریسته‌اند و این نگاه استعماری به فرهنگ عوام نیز سرایت کرده است. انسان غربی امروزی، اگر آگاهی ویژه‌ی فردی نداشته باشد، به‌دام این نگاه نژادپرستانه می‌افتد.

محور کتاب جدید سعید، «فرهنگ و امپریالیسم»، بررسی رابطه‌ی کلی استعمار و فرهنگ است. می‌گوید هر قدرت استعماری، یک فرهنگ استعماری هم یدک می‌کشد. کار این فرهنگ تکریم استعمارگر و تحقیر قوم استعمار شده است. در اثبات مدعای خود، رمانهای کیپلینگ، جین آستین، آلبرت کامو و ژوزف کنراد را به تفصیل

Said, Edward, W., *Orientalism*, N.Y. 1979 *

برمی‌رسد. در بخش جداگانه‌ای به شکل‌گیری فرهنگ استعماری در امریکا می‌پردازد. بحثی مفصل هم درباره‌ی اپرای آیدا دارد. نشان می‌دهد که چگونه خدیو اسمعیل (حاکم مصر) به فرهنگ غرب کشش داشت و همین کشش برآنش داشت که از وردی آهنگساز بخواهد که اپرایی درباره‌ی مصر بنویسد. سعید با دقتی ستودنی چند و چون این ماجرا را می‌کاود و وسوسه‌های «غرب‌زدگی» و سلطه‌جویی‌های «شرق‌شناسی» را نشان می‌دهد.

بخش دوم کتاب به بررسی «ادبیات مقاومت» تخصیص دارد. به گمان سعید، یکی از ارکان فرهنگ استعماری (یا استعمار فرهنگی) القاء این تصور باطل بوده که استعمار شدگان، بی‌هیچ مقاومتی، بار استعمار را کشیدند و آلت فعلی بیش نبودند. حقیقت تاریخی، به نظر او یکسره از لونی دیگرست: به‌توازی فرهنگ استعمار، سنت پر‌قوامی از فرهنگ مقاومت نیز پدید آمد و با نفوذ استعمار ستیزه کرد.

به‌علاوه، در چند سال اخیر نوعی تازه از روشنفکران «جهان‌سومی» پدیدار شده‌اند. اینان به اندازه‌ی همتایان غربی خود هومر و فروید و مارکس را می‌شناسند و علاوه بر آن، به دستاوردها و کاستیهای فرهنگ بومی خود نیز نیک واقف‌اند. نه مرعوب غرب‌اند و نه شیفته‌ی غیر نقاد فرهنگ سنتی جوامع خود. ریشه در سنت دارند و در عین حال از درخت فرهنگ غرب هم میوه‌ی فراوان چیده‌اند و از این همه ترکیبی نو پدید آورده‌اند که هم از لحاظ فکری و هنری تازگی دارد و هم از منظر فرهنگی رهایی‌بخش تواند بود. جیمز جویس نویسنده و یتز (Yeats) شاعر (که هر دو به‌درجات گوناگون به‌جنس ضد استعماری ایرلند تعلق خاطر داشتند) از جمله نمونه‌های برجسته‌ی این نوع روشنفکرانند. گابریل گارسیا مارکز، فانون، سلمان رشدی و طیب صالح هم، به گمان سعید، در این مسلک جای می‌گیرند. به نظر من می‌توان با سعید همصدا شد و پیدایی این نوع روشنفکر در میان ایرانیان را هم در محققانی چون یارشاطر، نویسندگانی چون گلشیری، مورخانی چون آدمیت و منتقدانی چون داریوش شایگان بشارت داد. در بررسی فرهنگ مقاومت، سعید در عین حال به‌رواج روشنفکرانی اشاره می‌کند که «بومی‌زده» (Nativist) می‌خوانند. جلال آل‌احمد را (به‌خصوص در غرب‌زدگی) از جمله این‌گونه روشنفکران می‌داند. می‌گوید این دسته، سوراخ دعای مقاومت ضد استعماری را گم کرده‌اند. کاسه کوزه‌ها را یکسره بر سرِ غرب می‌شکنند و فرهنگ بومی را قدسی می‌کنند، از نگاه نقاد به کاستیهای فرهنگ بومی خود سرباز می‌زنند و اغلب از خاطر می‌برند که موفقیت استعمار همواره در گروی یافتن یاورانی در میان قوم

استعمارزده بوده است.

به جای دو منظر قطبی شده «استعمار زده» و «بومی زده»، که اولی خودستا و سلطه‌جو و دومی از خود‌گریز و تنگ‌نظر است، سعید روش تازه‌ای برای قراءت آثار فرهنگی توصیه می‌کند. همان‌طوری که در موسیقی کلاسیک غربی، نوای خوش و آهنگ دل‌انگیز نتیجه حرکت هماهنگ و همزمان مایه‌های (themes) گونه‌گون است، و غنای موسیقی از ترکیب خوش این مایه‌ها بر می‌خیزد، در قراءت آثار فرهنگی هم باید روشی مشابه گزید و از راه و رسم «تک صدایی» (univocal) حذر کرد. باید هر اثر را به شیوه «چندصدایی»^{*} خواند. به عبارت دقیق‌تر، در حلاجی هر اثر، باید نه تنها به خود متن که به بستر تاریخی و سایه‌روشنهای سیاسی آن نیز عنایت داشت. به زعم سعید، باید ریشه‌های سیاسی و فرهنگی و اجتماعی هر متنی را با دقت کاوید و در این کاوش به مسأله استعمار توجهی خاص داشت. در نظر او استعمار بر رمان فرانسوی و انگلیسی صد سال اخیر سایه انداخته و ناچار در قراءت این متون گاه باید به اشارات تحقیرآمیز به اقوام استعمارزده توجه کرد. زمانی باید سکوت این متون را درباره مسأله استعمار مورد بازخواست قرار داد. به سخن دیگر، در قراءت چند صدا از این زمانها باید هم به آنچه درباره «شرقی»ها گفته‌اند توجه کرد و هم به آنچه به عمد یا به سهواز قلم انداخته‌اند.

سعید در عین حال بارها تأکید می‌کند که در این گونه کاوشها نباید به نبوغ هنری این آثار و دستاوردهای شگفتشان در زمینه سبک بی‌توجهی کرد. در واقع یکی از پر ارزش‌ترین ویژگیهای کار سعید آن است که دقت و درایت یک منتقد سبک‌شناس طراز اول را با کنجکاوی و حق‌طلبی منتقدان «متعهد» — که اغلب به سودای افشای «محتوا»ی یک اثر، سبکش را به طاق نسیان می‌سپارند — در می‌آمیزد و ترکیبی کارساز می‌آفریند.

البته به نظر او تنها در رمان نیست که سایه‌های استعمار را می‌توان مشاهده کرد. از تأسیس پیشاهنگی تا کارت پستالهای غربی، از سفرنامه‌ها و نقشه‌ها تا فیلمها و تبلیغات روزنامه‌ها، از اپرا تا اسباب‌بازیهای بچگانه همه جزئی از جریان تولید و بازتولید تصویر استعمارگران از کاستیهای ممالک بومی و اثبات برتری و رسالت «فرهنگ بخش» اقوام استعمارگرند.

با آن که بررسیهای سعید میدانی چنین فراخ را در بر می‌گیرد، در عین حال، او در

* به‌طور مشخص، سعید از ضرورت به‌کار بردن اصل موسیقی counterpoint سخن می‌گوید.

آن، جایی برای بررسی (و حتی اشاره) به نفوذ فرهنگ استعماری روسیه و شوروی نیافته است. دست کم در مورد ایران به گمانم بی‌شک می‌توان گفت که درک مسأله استعمار فرهنگی بدون بررسی نفوذ اندیشه‌های روسی و مارکسیستی و نحوه تلقی روشنفکران از این اندیشه‌ها (پیش و پس از انقلاب اکتبر) شدنی نیست. شاید اصولاً اندک‌اند جوامعی که این حکم در موردشان صدق نمی‌کند. معلوم نیست چرا سعید حتی از طرح مسأله استعمار روسیه و شوروی خودداری می‌کند.

گفته‌اند که هر متنی بالمآل «مجموعه‌ای از ریشه‌های گوناگون» است و کاوش در هر متنی لاجرم نوعی ریشه‌یابی است. سعید بر این گمان است که نفوذ گسترده فرهنگ استعماری در صد سال اخیر سبب شده که این ریشه‌ها در هم بتند و ناچار امروزه می‌توان تنها از منظری فارغ از تعلقات تنگ‌نظرانه «استعماری» یا «بومی‌پرست» قدر این ادبیات را شناخت و درکشان کرد. جالب این‌جاست که سرآغاز کار سعید نوعی روش‌شناسی «تاریخی - فرهنگی» و «متعهد» است و سرانجامش نوعی منظر صوفیانه. در بخش پایانی کتاب، قولی زیبا از راهبی مسیحی نقل می‌کند که در قرن دوازدهم می‌زیست و گفته بود: «روح لطیف به گوشه‌ای از جهان دل بسته، انسان قدرتمند همه جهان را دوست می‌دارد، انسان کامل از رنگ هر تعلقی رهاست.»

اما غریب این‌جاست که ادوارد سعید، به‌رغم دلبستگی به «بی‌تعلقی انسان کامل» گاه در متن کتابش به تعلقاتی سخت «بومی‌پرست» می‌آویزد. او که خود دردشناس است و آن‌همه از حیل‌های استعمارگران و لاف‌زدن‌های «بومی پرستان» می‌نالد، چند جا در متن کتاب، هنگام اشاره به خلیج فارس از لفظ موهوم «خلیج» استفاده می‌کند و دست کم یک بار هم به «خلیج عربی» اشاره دارد.

اما به‌گمان من، به‌رغم این لغزش، «فرهنگ و امپریالیسم»، به لحاظ فضل و دقت نویسنده‌اش و به‌خاطر قراءت جالبی که از برخی آثار فرهنگی صد سال اخیر به‌دست می‌دهد اثری است مهم، و خواندنش بر طالبان شناخت پیچیدگی‌های مسأله استعمار و رابطه آن با فرهنگ ضروری است.

«سفرنامه میرزا محمد حسین فراهانی به مکه»
 Mirza Mohammad Hosayn Farahani,
A Shi'ite Pilgrimage to Mecca, 1885-1886 (translation of Safarnameh),
 edited, translated, and annotated by Hafez Farmayan and Elton L. Daniel
 Austin: University of Texas Press, 1990, pp.xxxii, 380

در اهمیت ترجمه آثار فارسی به زبانهای خارجی خصوصاً انگلیسی گفتگویی نیست و اما افرادی که در این امر نیکو قدم می‌نهند به‌ناچار زیر بار مشکلات بسیاری می‌روند و گاه در آخر کار هم از پاداش مادی و حتی معنوی محروم می‌مانند. مع‌هذا در سالهای اخیر گروهی از محققین و دانشمندان ایران‌شناس به ترجمه کتبی در ادبیات فارسی دست زده و آثار پرمایه‌ای را با مهارت بسیار ترجمه کرده‌اند. اما متأسفانه به ترجمه متون تاریخی خصوصاً تاریخ ایران قبل از جنگ دوم جهانی کمتر دست یازیده‌اند.

حافظ فرمانفرمایان و التن دانیل با ترجمه سفرنامه میرزا محمد حسین فراهانی به مکه گامی بزرگ در این راه برداشته‌اند. میرزا محمد حسین فراهانی از ایرانیان دوره ناصری‌ست که به‌سال ۱۸۸۵ میلادی عازم مکه می‌شود و مسافرتش یک سال به‌طول می‌انجامد. این سفرنامه بیش از ۲۵ سال پیش برای اولین بار به‌اهتمام آقای فرمانفرمایان به‌چاپ رسید. ترجمه کنونی آن به‌انگلیسی با استفاده از همان متن تهیه شده است. جز آن که مترجمین مقدمه‌ای تازه بر آن نگاشته و صفحات را بازبینی‌های فراوان و مفید آراسته‌اند و کتابشناسی نسبتاً مفصلی هم به آخر آن ضمیمه کرده‌اند. سفرنامه حاوی مطالب بسیار مفید و جالبی از اوضاع ایران، روسیه، و امپراطوری عثمانی در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی‌ست و نویسنده با نگارشی ساده مشاهدات و اطلاعات خود را بیان کرده است که از آن جمله است توصیف مراسم حج. ترجمه حاضر از سفرنامه اصولاً برای خواننده قابل درک و فهم است ولی ذکر چند نکته درباره مقدمه و متن آن شاید بیفایده نباشد.

در مقدمه، مطالب بسیار مهمی عنوان و به‌اختصار توضیح داده شده است. بسیاری از نکته‌های این مقدمه برای خوانندگانی‌ست که از مسائل و مراسم حج اطلاع زیادی ندارند. مع‌هذا یکی از جالبترین مطالب مقدمه موضوع تعداد سفرنامه‌هایی‌ست که از دوره قاجاریه به‌یادگار مانده است. متأسفانه مترجمین درباره عوامل فراوانی سفرنامه‌ها به‌بحث مختصری اکتفا می‌کنند و سپس به‌معرفی آنها می‌پردازند و سفرنامه‌ها را به‌چهار نوع

تقسیم می‌کنند که عبارتند از: سفرنامه‌های: ۱ - داخل ایران؛ ۲ - روس و عثمانی؛ ۳ - اروپا و آسیای شرقی؛ ۴ - مکه و عتبات. آن‌گاه نام تعدادی از سفرنامه‌های نوع آخر را ذکر می‌کنند و متأسفانه داستان به‌همین جا به پایان می‌رسد.

بحث دربارهٔ انواع سفرنامه‌ها بسیار اهمیت دارد. اما این مسأله طوری در مقدمه مطرح شده است که پرسشهای فراوانی را برای خواننده به‌جای می‌گذارد. مثلاً دلیل مترجمین دربارهٔ طبقه‌بندی سفرنامه‌ها بر اساس مناطق جغرافیایی روشن نیست و اگر تقسیم‌بندی بر مبنای جغرافیا مورد قبول واقع شود معلوم نیست که چرا باید به‌صورتی باشد که مترجمین عنوان کرده‌اند. مثلاً آیا مسافرینی نبوده‌اند که از کشورهای ایران و عثمانی و روسیه و اروپای غربی در یک سفر دیدن کرده باشند؟ اگر چنین است پس تمیز این سفرنامه‌ها بر اساس معیار آنها چه دلیلی می‌تواند داشته باشد؟ نظیر همین سؤالات را می‌توان دربارهٔ انتخاب سفرنامهٔ میرزا محمد حسین فراهانی برای ترجمه مطرح کرد. مثلاً با آن که سفرنامه‌های متعددی دربارهٔ رفتن به مکه موجود است چرا این سفرنامه را برای ترجمه انتخاب کرده‌اند. باید دید که سفرنامهٔ میرزا حسین در مقایسه با دیگر سفرنامه‌های مکه حائز چه اهمیتی است که باعث رجحان آن بر سایر سفرنامه‌های مشابه شده است. متأسفانه در مقدمه به هیچ یک از این پرسشها پاسخ داده نشده است.

و اما مسائلی مربوط به خود ترجمه، متأسفانه بسیاری از اشعار را در ترجمه حذف کرده‌اند و بدین ترتیب در واقع قسمتی از متن حذف شده است زیرا چه بسا که نویسندهٔ سفرنامه، اشعار مزبور را برای بیان مطلبی یا حالتی در متن آورده است که ترجمهٔ کتاب به‌ناچار فاقد آن مطالب است. درست است که در پاورقی به وجود اشعاری در اصل متن فارسی اشاره کرده‌اند ولی خاطرنشان ساخته‌اند که آن را به دلیل «خوب نبودن» و یا «سودمند نبودن» ترجمه نکرده‌اند. ممکن است بر حسب معیار مترجمین، آن اشعار بی‌ارزش باشد اما وجود آنها در ترجمه لازم است زیرا که برخلاف نظر مترجمین لااقل تا حدودی افکار و احساسات نویسنده را در موارد مختلف و در اطراف موضوعات خاص منعکس می‌کند. مثال زیر، این موضوع را بهتر روشن می‌سازد. نویسنده در چند صفحهٔ قبل از شعر صفحهٔ ۱۴۵ متن فارسی به افکار جمهوریخواهی غربی حمله می‌کند و دنباله‌روهای این افکار را در عثمانی و ایران سرزنش می‌نماید و سپس شعری می‌آورد که در صفحهٔ ۱۴۵ همین کتاب چاپ شده است. این ابیات ظاهراً از یک شاعر ترک است که در مدح استادی و سخنوری محمد حسین فراهانی سروده است. فراهانی با آوردن این شعر می‌خواهد بگوید که مداحی افکار جمهوریخواهانه به‌مانند مداحی این شاعر از

اوست، زیرا که به‌وضوح اذعان دارد که وی سزاوار این گونه مداحی نیست و بنابراین در مقام مقایسه و کنایه می‌خواهد به مردم برساند که مداحان جمهوریخواهی هم ممدوحی ناشایست را ستایش می‌کنند.

مطلب دیگری که معمولاً به کیفیت کار لطمه می‌زند، ترجمه نادرست لغات و جملات و اصطلاحات است، که متأسفانه ترجمه این کتاب هم خالی از این اشکال نیست. برای مثال فقط به ذکر چند نمونه می‌پردازم.

«شش ساعت از شب گذشته» یعنی *six hours after sundown* ، و ترجمه آن به «*six o'clock*» (ص ۴۳) درست نیست. معنی «حبوبات» *beans* است نه *grains* (ص ۲۳). مقصود مؤلف از «منافع کلی» استفاده چند جانبه از گله گوسفند بوده است و از این رو باید آن را *variety of uses* ترجمه کرد، نه *considerable profits* (ص ۸۱). معنی «کشتی جنگی» در متن فارسی *man-of-war* است، نه *yacht* (ص ۱۴) که به کشتی تفریحی کوچک اطلاق می‌شود. «ترش» یعنی *sour* ، نه *bitter* (ص ۱۵۹). مقصود از «علم فرانسه» دانستن زبان فرانسوی است و در ترجمه آن باید *French language* گفت، نه *French Science* (ص ۱۰۰). ترجمه «دولتخواهی» به *public spiritedness* (ص ۱۰۰) اشتباه است و ترجمه صحیح آن *loyalty to the state* می‌باشد. در متن فارسی «بی‌باکانه» به معنی شرم نداشتن آمده است و آن را باید *rude* یا *shameless* ترجمه کرد نه *dauntless* (ص ۱۳۷).

گاه یکی دو واژه در ترجمه، معنای مطلب را کاملاً نارسا می‌کند و مقصود نویسنده ادا نمی‌شود. از آن جمله حذف «مسلوب‌الاختیار» است که در متن اصلی (ص ۱۴۲) هست و در ترجمه (ص ۱۳۵) نیست، و حذف آن جمله انگلیسی را از معنای سیاسی مهم آن عاری کرده است. لغت *anxious* (ص ۱۳۶) که ظاهراً به جای اصطلاح «دندان تیز شده» (ص ۱۴۳ فارسی) آمده است درست نیست، و بهتر است گفته شود *greedily waiting for the opportunity*. همچنین «گرفتاری سلطنت» در جمله «حقیقه این ضرر و خرابی دولت و گرفتاری سلطنت همه از این جمهوری طلبها شد» (ص ۱۴۳)، *capture of the kingdom* ترجمه شده که خطاست و باید *entanglement of the monarchy* یا چیزی مشابه این ترجمه می‌شد و معنی «جمهوری طلب» هم که البته *republicans* است، نه *demands for this republic*. درست است که مفهوم کلی مطلب در ترجمه از بین نرفته است ولی این جزئیات چون نشانه افکار نویسنده است شایسته است که صحیح و عیناً منعکس شود.

در این جا مایلم که مسأله مهمی را یادآور شوم و آن موضوع سوء استفاده عده‌ای از زحمات دیگران است. قریب بیست و پنج سال پیش استاد فرمانفرمائی‌ان برای اولین بار متن فارسی این کتاب را چاپ کردند و آن را در اختیار دوستداران تاریخ ایران قرار دادند. اخیراً همین متن بدون اجازه ایشان توسط شخص دیگری انتشار یافته بدون آن که ذکری از نام استاد فرمانفرمائی‌ان رفته باشد. این کار بسیار ناشایست و دلیل نابسامانی علمی در ایران و فقدان معیارهای مربوط انتشارات و حقوق مؤلف و مترجم است. امیدوارم که جامعه محققین ایرانی چه در داخل و چه در خارج از کشور به این گونه مسائل توجه بیشتری مبذول دارند و در رفع آن بکوشند زیرا که این از قدمهای اولیه در راه تأسیس مؤسسه علمی موفق در علوم انسانی و اجتماعی است.

دانشگاه شیکاگو

حشمت هوید

مسیح و مسیحیت نزد ایرانیان

جلد اول: سیر اجمالی در تاریخ

تألیف ح. ب. دهقانی تفتی

از انتشارات «سهراب»،

لندن ۱۹۹۲، ۱۵۹

این کتاب همان‌طور که از عنوان آن بر می‌آید، در حقیقت مروری ست بسیار کوتاه بر آنچه بر مسیحیت و مسیحیان در ایران باستان (ص ۱۳ تا ۲۲)، و در صدر اسلام (ص ۲۳ تا ۳۸)، از عباسیان تا مغول (ص ۲۹ تا ۳۶)، دوره‌های مغولان و ایلخانان (ص ۳۷ تا ۴۲)، دوره‌های تیموریان و صفویان و افشاریان (ص ۴۳ تا ۵۸)، و دوره قاجاریه (ص ۵۹ تا ۸۶) گذشته است. به دنبال این فصول فوق‌العاده مختصر، فصل دیگری زیر عنوان «کلیساها و گروههای (= گروههای) متشکل در ایران» (ص ۸۷-۹۸) آمده است که ضمن آن باز در غایت اجمال و فهرست‌وار از کلیساهای رسالتی ارمنی، کلیسای کاتولیک ارمنی، کلیسای آشوری مشرق زمین، کلیسای کاتولیک کلدانی، کلیسای کاتولیک رومی، و سپس کلیساهای متعلق به دسته‌ها و فرقه‌های متعددی که در دو قرن نوزدهم و بیستم در ایران رخنه کردند، سخن رفته است. مجموع این مباحث بخش اول کتاب را تشکیل می‌دهد که در ۷۵ صفحه بیان شده است. مؤلف محترم در بخش دوم

کتاب در طی سه فصل معلوماتی درباره «عیسی در قرآن» (ص ۱۰۱ تا ۱۲۵، طویل‌ترین گفتار کتاب که نیمی از آن نیز گراور قسمتهایی از قرآن مجید است)، «عیسی در روایات و احادیث اسلامی» (ص ۱۲۶ تا ۱۳۷) و بالاخره «عیسی و نویسندگان عربی زبان معاصر» (ص ۱۳۸ تا ۱۴۵) نقل کرده‌اند و سپس کتاب را با دو فهرست اعلام و اماکن و مؤسسات پایان داده‌اند. جلد‌های دوم و سوم کتاب که آقای دهقانی در مقدمه خویش وعده انتشار آن را داده‌اند، یکی در باب «مسیح و مسیحیت در ادب فارسی» خواهد بود یعنی در ادبیات هزارساله ایران، و دیگری راجع به «مسیح و مسیحیت در ادب معاصر».

مطالبی که در این مجلد اول عرضه شده به حدی فشرده و کلی، و صریحاً بگوئیم، ناقص و نارساست که مجال بحث و گفتگو و ارزیابی را از نقدنویس گرفته است. هزاران مطلب تاریخی مربوط به عیسویان در ایران باستان و ایران اسلامی هست که در کتابهای مفصل و مقالات فراوان در چندین زبان نوشته شده است و اثری از آن همه در این وجیزه نیست. مؤلف محترم، آن‌جا هم که خواننده، مشتاق غور بیشتری در مطلب است و می‌داند که ایشان به‌عنوان رهبری روحانی حرفه‌ای دارند، سکوت کرده و به این انتظار یا پرسش پاسخی نداده‌اند. وصف «اجمالی» در عنوان کتاب، در همه موارد بهانه موجبی برای این سکوت نیست. اگر حذف مباحث تاریخی را به دلیل مجمل بودن کتاب بتوان بی‌چون و چرا پذیرفت، در بخشهای «عیسی در قرآن» و «عیسی در روایات و احادیث اسلامی» این عذر چندان قانع کننده نیست. خواننده غیرمسیحی کتاب به تضادها و تفاوت‌های موجود میان روایات انجیل و قرآن درباره حضرت مسیح بر می‌خورد، منتظر است که از زبان رهبر مسیحی که مؤلف کتاب است سخنی بشنود، هر چند کوتاه، و از دیدگاه او در باب مسائلی اساسی همچون الوهیت مسیح و مخصوصاً تصلیب او، که قرآن منکر آن است، آگاه شود. آیا ایشان در جلد دوم وقتی به ترجیع‌بند معروف هاتف رسیدند تعبیر زیبای او را در باب اقامت ثلاثه مسیحی (اب و ابن و روح القدس) خواهند پذیرفت آن‌جا که گفته است: «سه نگردد بریشم ار او را / پرنیان خوانی و حریر و پرنده»؟

صرف‌نظر از این کمبود اساسی که در هیچ کتابی پسندیده نیست، نظر مؤلف گرامی را به چند نکته فرعی جلب می‌کنیم بدین امید که در چاپهای بعد به اصلاح آن بپردازند. یکی این که منابع خود را باید دقیقتر بیان کنند. از جمله نمونه‌های ناقص در سطر آخر صفحه ۵۵ دیده می‌شود که نوشته‌اند «... نامبرده بعدها کتابی درباره ایران

نوشت که به سال ۱۶۹۵ در پاریس انتشار یافت»، ولی نه اسم کتاب و نه دیگر مشخصات آن را ذکر کرده‌اند. در صفحه ۵۷ مطلبی راجع به سفیر ایران در فرانسه در سال ۱۷۱۵ و این که فرانسویان، از جمله منتسکیو پنداشتند که او سفیر واقعی نیست، آورده‌اند ولی ابدأ مأخذی درباره این سفیر و گفتگوهای مزبور به دست نداده‌اند. در صفحه ۱۳۵-۱۳۶ عباراتی از ابن واضح یعقوبی نقل کرده‌اند بدون آن که حتی نام کتاب او را قید کنند.

دیگر این که در تحریر نامهای غربی به فارسی باید دقت بیشتری مبذول دارند تا کلاویخو را کلاویجو (ص ۴۴)، بوسه (Busse با تکیه بر هجای اول) را «بسی» (ص ۳۶)، و کمپ را «کامپ» (ص ۵۵) ننویسند. اصطلاح «پرداختکار» (ص ۱۷، زیرنویس ۱) به جای آنچه امروز کمابیش همه «ویراستار» می‌نویسند نامناسب است و معنای رایج آن را که جلا دهنده و صیقلگر یا سفیدگر باشد به ذهن می‌آورد. ناگفته نماند که «ربیع رشیدی» درست است نه «ربیع» (ص ۳۶).

نکته دیگر استفاده از عنوانهای پرفسور و دکتر برای دانشمندان غربی و ترک آن در مورد استادان ایرانی است (صرف نظر از یکی دو مورد استثنائی) که چون مربوط به سلیقه شخصی است وارد آن نمی‌شوم.

مطالعه این کتاب برای کسانی که به کتابها و مقالات مفصل و عالمانه بسیار در اکثر زبانها و از جمله در فارسی دسترسی ندارند و علاقه‌مندیشان، اگر از بیخ و بن بی‌علاقه نباشند، از حد یک مرور بسیار سطحی و اشاره‌وار فراتر نمی‌رود، مفید است.

بخش زبانها و تمدنهای خاور نزدیک، دانشگاه شیکاگو

گلگشتی در انتشارات فارسی

سرایندگان شعر پارسی در قفقاز

نگارش عزیز دولت آبادی، انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، شماره ۳۸،

تهران ۱۳۷۰، صفحات ۴۵۵

مؤلف کتاب که در سالهای ۱۳۵۵-۱۳۵۷ کتاب سخنوران آذربایجان را در دو جلد (۴۲+۱۱۸۸ صفحه) به چاپ رسانیده، در پیشگفتار کتاب سرایندگان شعر پارسی در قفقاز نوشته است در زمان تألیف کتاب سخنوران آذربایجان «توجه داشتم که در آن سوی ارس نیز شاعران جاودان و اساتید گرانقدری همانند: خاقانی شروانی، نظامی گنجه‌ای... و سایرین بودند که سرگذشتشان در تواریخ و تذکرها مضبوط و دواوین و آثار چاپی و خطی‌شان در کتابخانه‌های داخلی و خارجی موجود است و مظاهر ذوق و اندیشه‌شان جزو ذخایر معنوی و ادبی ما معدود و مقام والایشان در تاریخ ادبیات ایران بزرگ محفوظ است» (ص ۱۷). وی حتی پیش از سال ۱۳۵۵ نیز شاعران ماوراء ارس را از نظر دور نمی‌داشته و بدین جهت مقالاتی زیر عناوین: «سخنوران داغستان»، «قبولی شروانی و دیوان او»، «پارسیگویان قراباغ»، و «پارسیگویان اردویاد» در مجلات مختلف به چاپ رسانیده بوده و با مراجعه به کتابخانه‌های مختلف و تذکرها و فهرست کتابخانه‌ها به وجود شاعرانی در آن سوی ارس پی برده بوده است که از آنان حتی در کتابهای ذریعه و فرهنگ سخنوران نیز یاد نشده بوده است.

آقای عزیز دولت آبادی با کوششی قابل تحسین کتاب حاضر را در چهار فصل و به شرح زیر تألیف کرده و شاعران پارسیگوی هر شهر را در ماوراء ارس معرفی و شرح احوال هر یک از آنان و نیز نمونه‌ای از آثارشان را به ترتیب الفبایی نقل کرده است:

فصل اول: پارسی‌سرایان اران: از اردویاد (۱۶ تن)، باکو (۶ تن)، بردع (۱ تن)، بیلقان (۶ تن)،

خلاط (۲ تن)، شروان (۴۷ تن)، قراباغ (۵۹ تن)، گنجه (۳۶ تن)، نخجوان (۳۶ تن)؛ فصل دوم: پارسی‌سرایان ارمنستان: (۱۲ تن)؛ فصل سوم: پارسی‌سرایان داغستان (۱۳ تن)؛ و فصل چهارم: پارسی‌سرایان گرجستان (۲۵ تن).

در این کتاب «متقدمین سخنوران» قفقاز ابوالعلای گنجه‌ای متوفی به سال ۵۵۴ است و متأخرین آنها ناظم ایروانی، زنده به سال ۱۳۴۲ هجری قمری (ص ۲۱-۲۲).

مولف پیش از معرفی شاعران هر منطقه، موقعیت جغرافیایی و تاریخی آن سرزمین را هم به اختصار مورد بحث قرار داده چنان که در ذیل «قفقاز»، از موقعیت جغرافیایی، معادن، صنایع، مردم قفقاز، مذهب، تاریخ، آذربایجان شوروی، اران، فارسی ارانی و... آن سرزمین سخن گفته است (ص ۲۴-۳۳).

برای آگاهی دوستداران «چای»، ذکر این موضوع لازم است که شاعری به نام شاکر ایروانی که «واعظی خوش محضر و شیرین سخن و اندکی آبله‌رو و از هر دو چشم نابینا بوده،... و غذا را با اشتهای فراوان می‌خورده، و به چلوخورش بادنجان علاقه بیشتر داشته و غالباً با خود این بیت را زمزمه می‌کرده است:

آن غذایی که مرا چون جان است چلو و جوجه و بادنجان است
 قصیده‌ای ۴۵ بیتی نیز در مدح چای سروده است که به‌راستی در نوع خود کم‌نظیر و شاید بی‌نظیر است، وی در این قصیده از چای و قند و سماور و فنجان و قاشق و بشقاب و سینی و قوری... یاد کرده است. شاکر ایروانی واعظ خوش اشتهای ما از جمله چای شیرین را هم بر چای دیشلمه ترجیح می‌داده است:

قند را در استکان انداز و چایی را بریز «دیشلمه» نوشیدنش بیجا و بی‌معناست
 (ص ۳۰۳-۳۰۵)

گنجینه مقالات، جلد دوم، مقالات ادبی، تاریخی و اجتماعی

از دکتر محمود افشار، به کوشش ایرج افشار، انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، ۳۵، تهران ۱۳۷۰، صفحات ۹۷۶

آقای ایرج افشار در یادداشت دو صفحه‌ای خود بر این کتاب نوشته است که پدرش «در سالهای پایان زندگانی اوراق و نوشته‌هایی را که در مدت قریب به هفتاد سال گرد آورده بود از صندوقهای بازمانده به‌در می‌آورد و با نگاهی به آنها آنچه را به دردناخورد می‌دانست و ضرورتی برای ماندن آنها نمی‌دانست به دست آتش می‌سپرد و گاهی برای فرزندان و خویشان این بیت کلیم را می‌خواند:

یک روز صرف بستن دل شد به این و آن روز دگر به کندن دل، زین و آن گذشت
 ... ضمن این کار، گزیده‌ای از مقاله‌هایی را که مناسب ماندن و قابل خواندن برای آیندگان می‌دانست و در آنها اظهار رایی شده و دارای «تزی» بود جدا می‌ساخت و با بازخوانی آنها و برداشتن مطالبی از آنها که کهنگی یافته است مجموعه‌ای گزین کرد و به ماشین نویسی سپرد و تقریباً آن را آماده چاپ شدن ساخته بود که چنگ مرگ او را ربود...» (ص ۳).

جلد اول مقالات دکتر محمود افشار در سال ۱۳۶۸ به چاپ رسیده و اینک در این مجلد، مقالات وی

به این شرح طبقه‌بندی — و در دنباله جلد اول — چاپ شده است: بخش ۸ (مقالات تاریخی)؛ بخش ۹ (مقالات اجتماعی و سیاسی)؛ بخش ۱۰ (مقالات اقتصادی و اقتصاد کشاورزی)؛ بخش ۱۱ (اوقاف و موقوفات)؛ بخش ۱۲ (مقالات ادبی)؛ بخش ۱۳ (مقالات گوناگون)؛ بخش ۱۴ (اقتراحات و انتقادات)؛ و بخش ۱۵ (دریابۀ چند کتاب).

از مقالات آخرین بخش این کتاب است: «زبان آذربایجان و وحدت ملی ایران»، «زبان دیرین آذربایجان»، و «افغانستان و زبان فارسی».

نکته قابل توجه آن است که شادروان دکتر محمود افشار برای مصرف درآمد موقوفات خود شرطی مهم به این شرح قائل گردیده است:

«... کتب نظم و نثری از گذشتگان یا آیندگان با بودجه آن [موقوفات دکتر محمود افشار یزدی] چاپ خواهد شد که هدف غایی واقف را که ترویج زبان دری و تحکیم وحدت ملی ایران است در بر داشته باشد. کتبی که بوی از «ناحیه گرای» و جدایی طلبی و حکایت از رواج زبانهای خارجی به قصد تضعیف زبان دری، و دیگر چیزهای تفرقه‌آمیز و روشها و سیاستهای فتنه‌انگیز داشته باشد نباید با بودجه این موقوفات طبع و توزیع شود». روانش شاد باد که ایران را بی‌روی و ریا دوست می‌داشت.

یافته‌های ایران‌شناسی در رومانی (مجموعه مقالات)

دکتر ویویل باجاکو، نشر تاریخ ایران، تهران (خیابان فلسطین شمالی، شماره ۱۴۶، طبقه سوم)*

۱۳۷۰، صفحات ۱۲۳، بها ۱۱۰۰ ریال

دکتر ویویل باجاکو (Viorel Bageacu) استاد زبان فارسی دانشگاه بخارست، «در طول حیات علمی خویش همواره سعی در شناساندن ایران و ادب فارسی به مردم رومانی داشته و در این راه چه از نظر انتشار کتابها و مقالات و چه از لحاظ آموزش زبان فارسی دمی فارغ نبوده است». در مقدمه کتاب حاضر از ۹ کتاب وی که همه دریابۀ زبان و ادبیات فارسی است نام برده شده است. اقدام مهم او تأسیس رشته زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه زبانهای شرقی دانشگاه بخارست است در سال ۱۹۷۴. وی هم اکنون مشغول تهیه فرهنگ فارسی - رومانی، و نیز ترجمهٔ منشور اشعار خیام به زبان رومانی است.

در کتاب حاضر مقاله‌هایی که باجاکو در سالهای گذشته در مجله‌های سخن، هنر و مردم، آینده، دانشکدهٔ ادبیات، چاپ کرده، به طبع رسیده است (از مقدمه کتاب به قلم محمد علی صوتی، ص ۷-۸). فهرست مقاله‌ها بدین شرح است: «نخستین برخورد ساکنین سرزمین رومانی با اقوام ایرانی»، «ارتباط اوزون حسن و اشتفن کبیر فرمانروای ملداوی»، «سفیری ایرانی در دربار روسیه»، «ادبیات فارسی در رومانی»، «بخت ناپایدار»، «ایران در اولین نمایشنامه‌های رومانیایی»، «شخصیت کوروش کبیر در منظومه‌ای به زبان رومانیایی (سروده شده در سال ۱۸۳۸)»، «ایران در کتابهای وقایع نگاری»،

* به پیشنهاد برخی از خوانندگان ایران‌شناسی، از این پس، نشانی پستی ناشران، در صورتی که در کتاب ذکر شده باشد، در «گلگشتی در انتشارات فارسی» چاپ خواهد شد.

«ایران در نخستین کتب جغرافیایی رومانی»، «ایران در ادبیات عامیانه رومانی»، «افسانه حلیمه»، «اسکندرنامه در زبان رومانیایی»، «اسکندرنامه در روایات عامیانه رومانی»، «افسانه آفرودیتسیان»، و «مراسم نوروز در رومانی».

ادبیات فارسی

یوکنی ادواردویچ برتلس، ترجمه سیروس ایزدی، انتشارات انجمن فرهنگی دهخدا، (Iranischen Kulturvergin Dehkhoda c/o Postfach 406, 1000 Berlin 36 Germany) برلن، ۱۳۷۱،

صفحات ۱۱۲، بها ۹ مارک

کتاب، «بخشی از دوره پژوهشهای ادبی - تاریخی‌ست که از سوی پژوهشگر و خاورشناس روسی یوکنی ادواردویچ برتلس به نگارش آمده...» است. ناشر اظهار امیدواری کرده که بخشهای دیگر این کتاب را نیز منتشر کند.

مقدمه‌ای که مترجم زیر عنوان «از بازگردانده» نوشته است (ص ۲۶۴) از جهات مختلف درخور تأمل است. وی نخست درباره تاجیکان سخن گفته است و از ستمی که بر آنان در دوران کمونیستی رفته است و نیز از تغییر خط و قطع رابطه آنان با آثار کهن فارسی، که حاصل آن چیزی جز این نبوده است که فی‌المثل میرزا تورسون‌زاده که طبع شعری هم داشت، در سروده‌هایش «دل» را با «نیل» و «برنج» را با «پیچ» قافیه کرده است. از طرف دیگر چون مترجمان نیز رفته رفته از خواندن کتابهای پیشینیان محروم شده بودند، نحو زبان روسی در زبان نوشتارشان جاافتاد و تاجیکان «فارسی زبان» برای «درست یاد گرفتن» زبانشان ناچار شدند راهی مسکو یا لنین‌گراد شوند و زبان و ادبیات فارسی را از برادران بزرگتر - روسیان - فرا بگیرند. سخنورانی که در راه نگهداری فرهنگشان پایداری می‌کردند... یا تیرباران می‌شدند و یا دسته دسته به زندانهای قطبی می‌رفتند. «نخستین چکامه‌سرایي از تاجیکان که تیرباران شد طغرل احراری نام داشت» (ص ۵).

مترجم هوشیارانه کتاب برتلس را در ضمن ترجمه، مورد انتقاد نیز قرار داده، چه به درستی معتقد است که در دوران استالین «در روسیه شوروی دستور کار خاورشناسان چنین بود که ادبیات ایران را پاره کنند و جدا جدا برای مردم ایرانی‌تبار که از یکدیگر جدا شده‌اند بنویسند» (ص ۱۲)، چه به قول لنین «هرکس هزینه ارکستر را بپردازد موسیقی آن را هم سفارش می‌دهد» (ص ۱۱).

مترجم به کار برد «عبارت فارسی - تاجیکی» در نوشته روسیان انگشت نهاده که این عبارت را آنان تنها برای جدا نمایاندن ایرانیان و تاجیکان به کار می‌بردند. وی از حملات غزان به خراسان و دیگر نواحی ایران و غارت و کشتار ایرانیان تا رسیدن غزان به آذربایجان نیز سخن به میان آورده است و نیز از گواهی ابن‌اثیر در الکامل، که تعداد غزان در آذربایجان «نزدیک به دو هزار چادر بود که از قرار هر چادر هفت غز، بالغ بر چهارده هزار غز می‌شد» (ص ۱۶-۱۵) یاد کرده و نوشته است که ترک خواندن آذربایجانیان و آذربایجانی و ترک خواندن نظامی گنجوی و مصاحبه رفیق استالین در تأیید این امر [که ما تاکنون چند بار در مجله ایران‌شناسی آن را مطرح کرده‌ایم] از تقلبهای برخی از دانشمندان روسی و

قفقازی عهد استالین است و... وی همچنین نوشته است که برتلس در کتابش هر جا از سخنوری سخن به میان آورده است که «درون مرزهای کنونی ایران بوده، زبانش را «پارسی» نوشته است و اگر در بیرون این مرزها بوده بیشتر «دری» آورده است در حالی که وی به یقین می‌دانسته است که پارسی و دری دو نام یک زبان است. و خلاصه آن که «استاد برتلس که دانشمندیست خیره و کاردان، از آن‌جا که خاورشناس بوده است، گهگاه به اجبار در برخی مسأله‌ها خود را به ندانم‌کاری زده است. خاورشناسی در خدمت سیاست است و سیاست هدفش سود و منافع و مصالح هیأت‌های حاکمه دولتها» (ص ۲۴).

متن کتاب که از روسی به فارسی ترجمه شده است علاوه بر دو قسمت «از بازگرداننده» (۲۶-۴) و «از نگارنده» [مؤلف] (۲۸-۳۵) دارای این بخش‌هاست: «یادگارهای ادبی روزگاران کهن» (۳۶-۸۲): آیین زرتشت، احکام جزمی، تاریخ پیکوای آموزش اوستا، زادبوم اوستا، اوستا؛ «ادبیات تیره‌های مردم ایران خاوری» (۸۳-۱۱۲): یادگارهای بودایی سفدی، وستتر-جانکا، سوترا، سبب و پیامد کُش، زبان خوارزمی، یادگارهای پارتی. ایاتکار زیریران، مانی‌گرایی.

اگر همه مترجمانی که در پنجاه سال گذشته آثار محققان روسی و قفقازی را به زبان فارسی ترجمه کرده‌اند، در مقدمه هر کتاب خلاصه‌کارهای مولفان را برمی‌شمرند، امروز ما مجبور نبودیم که درصد اثبات این امور بدیهی برآیم که ساکنان آذربایجان ترک نیستند، نام ماوراء ارس در دوران ساسانیان، آذربایجان و آذربایجان شمالی نبوده است و...

افسانه‌ها: «شیخ ریا» و «یک شب و دو منظره»

سعیدی سیرجانی، انتشارات مزدا (Mazda Publishers, P.O.Box 2603, Costa Mesa,)

CA 92622, ۱۳۷۱/۱۹۹۲، صفحات ۱۰۶، بها (۹)

کتاب آغاز می‌شود با «توضیح» به امضای م. مستعیر (ص ۵-۱۷)، مقدمه سعیدی سیرجانی، به تاریخ تهران، اسفند ۱۳۴۰ (ص ۱۹-۲۳)، و سپس «شیخ ریا» (ص ۲۷-۹۳)، و «یک شب و دو منظره» (ص ۹۷-۱۰۶).

از آنچه در «توضیح» و «مقدمه» کتاب آمده است، خواننده در می‌یابد سعیدی سیرجانی که همه او را در سالهای پس از انقلاب اسلامی، به‌عنوان نویسنده‌ای چیره‌دست می‌شناسند که با طنزی ظریف گفتنیها و ناگفتنیها را بیان می‌کند، در دوران جوانی شعر هم می‌سروده است، که از آن جمله است قصه‌ای که، در این کتاب به نظم آورده است. سعیدی درباره علت سرودن این اشعار نوشته است که استادش دکتر مظفر بقائی کرمانی در جلسه پایانی درس اخلاق در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران «وقت کلاس را صرف بازگویی قصه‌ای کرد که به روزگار جوانی در کتابی یا جزوه‌ای خوانده بوده و به یادش نمانده که در چه کتابی و از چه نویسنده‌ای است. قصه دلنشین عبرت آموزی بود. پس از پایان درس، استاد مرا نزد خود طلبید و فرمود تا به نظم آن قصه پردازم...» و آن‌گاه مقدمه را با این عبارت به پایان می‌رساند که «اگر بیان ناقص من بتواند دل مستعد ایمانی را تکان دهد، و نتیجه عمیق افسانه «شیخ ریا» کسی را بی‌ریا متوجه خدا کند، من به اجر خود رسیده‌ام و امیدوارم که در این ره نباشد کار بی‌اجر» (ص ۲۲-۲۳).

افسانه شرح حال چوپانی ست که به توطئه وزیر پادشاه، به ریا جامه روحانیان بر تن می‌کند و به فریب خلق خدا می‌پردازد و کارش تا بدان‌جا می‌رسد که شاه مملکت نیز دختر خود را به زنی به‌وی می‌دهد. ولی او در اوج قدرت و حرمت، ناگهان به ندای وجدان، به صراط مستقیم باز می‌گردد و خطاب به وزیر می‌گوید: «... هیچ‌دانی اگر به صدق و صفا / رونمایی به آستان خدا / همه آفاق گلستان بینی / « آنچه خواهد دلت همان بینی»...»

جهانگشای جوینی. چنگیز، تارابی، خوارزمشاه، حسن صباح (گزینه سخن پارسی ۱۲)
به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، انتشارات مهتاب، تهران، ۱۳۷۱، صفحات ۱۵+۱۸۰، بها ۱۶۰

تومان

سالهاست که دکتر خطیب رهبر در ذیل عنوان «گزینه سخن پارسی» برخی از متون نظم و نثر فارسی را به صورت کامل مانند گلستان سعدی و یا به انتخاب بعضی از قسمت‌ها مانند متن حاضر، «با معنی واژه‌ها و شرح جمله‌ها و بیت‌های دشوار و برخی نکته‌های دستوری و ادبی»، در درجه اول برای استفاده دانشجویان که آنان را «دوستاران سخن پارسی و نگاهبانان سرمایه گرانمای فرهنگ ایران» می‌داند به چاپ می‌رساند. گمان نمی‌کنم کسی در این موضوع کمترین شکی داشته باشد که در روزگار ما متون کهن نظم و نثر فارسی برای دانشجویان و دیگر علاقه‌مندان به ادب پارسی اگر همراه شرح و توضیح نباشد تقریباً قابل استفاده نیست. اگر قرار است مردم را به این‌گونه کتابهای ارجمند علاقه‌مند سازیم چاره‌ای جز این نیست که افرادی دامن همت به کمر بزنند و تمام یک متن یا برخی از قسمت‌های آن را با معنی واژه‌های مهجور و معنی ابیات فارسی و تازی و عبارتهای عربی و امثال آن به چاپ برسانند و در اختیار علاقه‌مندان قرار دهند. تجربه ثابت کرده است که این کاری ست سودمند، چه بسایزند کسانی که با شاهنامه عظیم فردوسی در چهل سال اخیر تنها از طریق دو جزوه رستم و اسفندیار رستم و سهراب که در سلسله انتشارات «شاهکارهای ادبیات فارسی» به توسط استادان دانشگاه تهران: آقای دکتر ذبیح الله صفا و زنده یاد دکتر پرویز ناتل خانلری به چاپ رسید آشنا شده‌اند و یا با تاریخ بیبختی از طریق جزوه بیست سی صفحه‌ای حسنک وزیر. بدیهی ست برخی از خوانندگان این‌گونه کتابها ممکن است بعدها به سراغ متن کامل هر یک از این کتابها بروند و آنها را نیز در مطالعه گیرند. همین کتاب تاریخ جهانگشای جوینی را که در چند مجلد به چاپ رسیده است، چندتن تاکنون خوانده‌اند؟ ولی اینک ناشری در ایران — آن هم در بازار را کد کتاب — گزیده جهانگشای جوینی را در هفت هزار نسخه بچاپ رسانده است، چه خوب می‌داند که گروهی کثیر به سراغ آن خواهند آمد و آن را خواهند خواند.

دکتر خطیب رهبر در پیشگفتار کتاب از عطاملک و تاریخ جهانگشای و سبک نگارش و جنبه‌های صرفی و نحوی آن سخن گفته است و سپس از متن کتاب، این قسمت‌ها را نقل کرده و در ذیل هر صفحه توضیحات لازم را داده است:

دیباجه، در چگونگی احوال مغول پیش از عهد دولت و خروج چنگیزخان، ذکر خروج چنگیزخان و ابتدای انتقال دولت، ذکر سبب قصد ممالک سلطان، ذکر توجه خان جهانگشای به ممالک سلطان و

استخلاص اترار، ذکر استخلاص بخارا، ذکر خروج تارابی، ذکر استخلاص سمرقند، ذکر واقعه خوارزم، ذکر احوال مرو، ذکر واقعه نیشابور، ذکر بقیه احوال سلطان سعید محمد و اختلال کار او، ذکر سلطان جلال الدین، خاتمه کار سلطان جلال الدین، ذکر حسن صباح.

البته در چنین کتابهایی که برای استفاده دانشجویان و غیر متخصصان چاپ می شود، کسی نباید توقع داشته باشد همه چیز به طور کامل و بی هرگونه نقیصه ای گفته شود. از طرف دیگر اگر فهرست کتابهایی که تا کنون زیر عنوان «گزینه سخن پارسی» چاپ شده است در پایان هر یک از این گونه کتابها چاپ شود کاری ست سودمند برای علاقه مندان.

تاریخ ادبیات ایران. سال اول آموزش متوسطه عمومی، ادبیات و علوم انسانی

دکتر محمد جعفر یاحقی، ناشر وزارت آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران، شرکت چاپ و نشر ایران (صندوق پستی ۶۸۴/۱۳۴۴۵، کیلومتر ۱۵ جاده مخصوص کرج)، تهران، ۱۳۷۱، صفحات ۲۰۲+۸، بها ۲۲۰ ریال

کتاب مورد بحث، کتابی ست درسی که زیر نظر «دفتر برنامه ریزی و تألیف کتب درسی» تهیه شده و البته «حقوق مادی این اثر متعلق به وزارت آموزش و پرورش است». چاپ و کاغذ و صحافی کتاب از نوع مرغوب است. روی جلد و پشت جلد کتاب و تعدادی از صفحات آن رنگی و زیبا چاپ شده است و بهای آن در حدود یک دهم بهای کتب مشابه تعیین گردیده است که البته کاری ست ستودنی.

کتاب با تصویر آیت الله خمینی و سخنان مشارالیه آغاز می گردد درباره دوری از غرب زدگی و شرق زدگی و تأکید بر این موضوع که «نژاد آریا و عرب از نژاد اروپا و امریکا و شوروی کم ندارد...». و سپس «سخنی در آغاز: تاریخ ادبیات چیست و به چه کار می آید؟» آمده است و بعد بهره نخست - ادبیات در ایران پیش از اسلام؛ بهره دوم - ادبیات فارسی در دوره اسلامی: بخش اول - عصر پیش از رودکی، بخش دوم - عصر رودکی، بخش سوم - عصر فردوسی، بخش چهارم - عصر عنصری، بخش پنجم - عصر ناصر خسرو، بخش ششم - عصر بیهقی.

مؤلف کوشیده است به دانش آموزی که در دوره تحصیل خود برای نخستین بار به تحصیل تاریخ ادبیات ایران می پردازد، در حدود برنامه مصوب و صفحات کتاب، اطلاعات لازم را بدهد. او از جمله به پیشگامی ایرانیان در علم در دوره اسلامی تأکید کرده، از آثار هر یک از شاعران نمونه هایی آورده است. بهترین یا آخرین چاپ بیشتر آثار مورد بحث در کتاب را معرفی نموده و در پایان کتاب نیز منابع و مأخذ کلی کار را در سه بخش ذکر نموده است.

و اما تقسیم بخشهای کتاب تاریخ ادبیات بر اساس عصر رودکی، عصر فردوسی و... تازه می نماید. و در «سخنی در آغاز...» به سبب این تقسیم بندی اشاره گردیده است که «از گذشته ها رسم بر این بوده است که ادبیات را با توجه به جریانهای سیاسی و به موازات سلسله ها و حکومتها تقسیم بندی و مطالعه کنند، ما چنین اعتقادی نداریم و ادبیات را جریانی مستقل می دانیم...» (ص ۷) که البته سخنی صواب

است، حتی تقسیم بندی مطالب چنین کتابهایی بر اساس قرن‌ها (قرن سوم و چهارم و...) نیز کاری صد درصد درست نیست، زیرا شیوه‌های سخنوری و نویسندگی دقیقاً تابع هیچ یک از این دو (سلسله‌های پادشاهی یا قرن‌ها) نیست، ولی تقسیم بندی جدید کتاب هم عیب و ایراد دارد چه وقتی در ذیل عنوان «عصر بیهقی» کتابهایی مانند دانشنامه ابن‌سینا و التفهیم ابوریحان بیرونی و قابوسنامه و سیاست‌نامه و تاریخ سیستان و سفرنامه ناصر خسرو و تفاسیر قرآن مجید و نثرهای عارفانه مورد مطالعه قرار می‌گیرد که هر یک از نظر مضمون و شیوه نگارش تفاوت‌هایی آشکار با یکدیگر دارند، خواننده — آن‌هم دانش‌آموزی که برای اولین بار با تاریخ ادبیات سر و کار پیدا می‌کند — حق دارد گمان برد که همه نویسندگان این کتابها فی‌المثل به‌گونه‌ای تحت تأثیر تاریخ بیهقی و ابوالفضل بیهقی بوده‌اند، که البته چنین نیست. شاید اگر قرار باشد دو تقسیم بندی رایج را به‌کناری بگذاریم بهتر آن باشد که وقتی می‌خواهیم در کتابی آثار منظوم و منثور فارسی را در قرن سوم و چهارم و پنجم هجری مورد مطالعه قرار دهیم، آثار منظوم و منثور را جداگانه و در ذیل عنوانهایی مانند: حماسه‌سرایی، مدیحه‌سرایی، اشعار دینی، نثرهای علمی، نثرهای اخلاقی و اجتماعی، نثرهای تاریخی، نثرهای دینی و نثرهای عارفانه و امثال آن بیاوریم و در زیر هر عنوان به ترتیب زمانی آثار مورد نظر را از نظر خوانندگان بگذاریم.

از سوی دیگر چون در این کتاب، از زبان فارسی گاهی با نام «فارسی دری» (ص ۱۱۰) و گاهی با نام «دری» (۱۴۵) یاد شده است، لازم می‌نماید دقیقاً توضیح داده شود که پارسی و پارسی دری و دری و فارسی و یا «فارسی دری» نام‌هایی‌ست برای یک زبان بی‌توجه به محدوده جغرافیایی، و همین زبان است که امروز زبان رسمی ایران و تاجیکستان و یکی از دو زبان رسمی افغانستان است تا خوانندگان از جمله بدانند که «دری» زبان رسمی افغانستان چیزی جز زبان «فارسی» نیست.

و اما، چون کتاب به‌عنوان کتاب درسی از طرف دولت جمهوری اسلامی و با توجه به ایدئولوژی خاص آن حکومت تهیه گردیده، بدیهی‌ست پیامهای حکومت نیز در جای‌جای کتاب به چشم می‌خورد مانند: «تاریخ مردم ایران در طول این دو قرن [قرن اول و دوم هجری] نشان می‌دهد که اینان به رغم حکومت ستمگر ساسانی، با آغوش باز اسلام را پذیرفتند» (ص ۲۴) یا «بنی‌امیه که بیشتر از اشراف قریش بودند و ریشه در سنت‌های قبایلی داشتند، به‌جای توجه به علم و دانش، به کشورگشایی و تثبیت پایه‌های حکومت، علاقه‌مند بودند...» (ص ۲۶). ولی حقیقت آن است که این امر اختصاصی به بنی‌امیه نداشت، در دوران خلفای راشدین، جانشینان پیامبر اسلام، نیز اساس بر کشورگشایی بود و بی‌توجهی محض به علم و دانش. حمله تازیان نومسلمان به ایران و شام، به موجب اسناد معتبر تاریخی از زمان ابوبکر شروع شد، بخش مهمی از ایران در دوران خلافت عمر به خاک و خون کشیده شد و به تصرف تازیان درآمد، جنگ قادسیه، فتح الفتوح و... همه حکایت از لشکرکشی بی‌امان تازیان نومسلمان به ایران می‌کند. «آغوش باز» مردم ایران که لشکرکشی لازم نداشت! ما ایرانیان که قرن‌هاست مسلمانیم و به پیروی از این دین نیز مباحی و مفتخریم، بی‌هرگونه تردید، مسلمانی خود را مدیون عمر بن الخطاب خلیفه دوم هستیم، او بود که خاک ایران را به توبره کشید و میخ اسلام را در ایران کویید و سپس خلفای بنی‌امیه فقط دنباله کاروی را در ایران و دیگر نواحی جهان دنبال کردند.

نیمی ز ترکستان، نیمی ز فرغانه. گامی در بازشناسی ترکمنستان، تاجیکستان، ازبکستان

مهدی سیدی، کتابستان مشهد - با همکاری نشر، مشهد، ۱۳۷۱، صفحات ۲۹۹، بها ۲۵۰۰ ریال

کتاب همزمان با کنگره جهانی یونسکو دربارهٔ جمهوریهای آسیای میانه و کشورهای همجوار در ایران (آبان ۱۳۷۱) منتشر گردیده است. مؤلف، کتاب را به «مردم خراسان بزرگ مردمی که در پیدایش فرهنگ و تمدن بشری سهمی به سزا داشته‌اند، به‌ویژه آنهایی که در راه صلح و تفاهم و مدنیت کوشیده‌اند» تقدیم کرده است، و عنوان کتاب نیز برگرفته از این بیت مولانا جلال‌الدین است: گفتم ز کجایی تو؟ تسخر زد و گفت ای جان / نیمیم ز ترکستان، نیمیم ز فرغانه.

عنوان بخشهای کتاب عبارت است از: از جهت تبرک، یادداشت ناشر، سرآغاز، ۱ - کلیات تاریخی سه جمهوری از سامانیان تا سلاجقه، ۲ - ترکمنستان تا حمله مغول، ۳ - فرارود [ماوراءالنهر] تا حمله مغول، ۴ - تاجیکها و تاجیکستان تا حمله مغول، ۵ - حمله مغول به ایران زمین و سه سدهٔ تاتار سالاری، ۶ - قوم ازبک، از تصرف فرارود و هرات تا تشکیل جمهوری ازبکستان، ۷ - تاجیکها از حمله مغول تا تشکیل جمهوری تاجیکستان، ۸ - ترکمانان دشت خاوران از حمله مغول تا تشکیل جمهوری ترکمنستان، ۹ - نگاهی به رفتار روسیهٔ تزاری و سوسیالیستی با مردم سه جمهوری و پیامدهای آن، ۱۰ - به‌عنوان جمع‌بندی: موارد اشتراک و افتراق ایران با سه جمهوری، راهها مقابر و بناهای تاریخی، شخصیت‌های فرهنگی مشترک، تاریخ و جغرافیای مشترک، وجه اشتراک علمی و فرهنگی، دین و مذهب، ادبیات، قومیتها، تاجیکها و زبان فارسی، چند تصویر، فهرست نقشه‌های جغرافیای تاریخی، فهرست منابع، فهرست راهنما. نثر کتاب روشن و روان است - برخلاف پنج صفحه یادداشت ناشر که در آن کلماتی نظیر: پُرسمان، هدفمند، فرهنگمدار، زمخت، سامانه، چرخش پویا، بیچ‌گاههای تند، چرخهٔ زندگی، سامانهٔ تراژیک، قانونمندی به کار رفته است.

مؤلف در بخشهای مختلف کتاب، خواننده را با گذشتهٔ این سه جمهوری جدیدالتأسیس آشنا می‌سازد و با مراجعه به منابع تاریخی و جغرافیایی و ادبی سرگذشت آنها را برای ما بیان می‌کند. شهرهای قدیمی آنها را بر می‌شمارد و از جمله از آمدن چهار هزار خانوار ترکمانان به دشت خاوران در سال ۴۱۶ سخن می‌گوید و از بیرسمیها و غارت‌های آنان و مطالب قابل توجه و تأملی از این مقوله. مؤلف از بیان حقایق تاریخی نیز ابائی ندارد مانند: «مردم ایران، از همان فردای شکست از سپاه اسلام و اهانت از سوی اعراب مغرور، علی‌رغم پذیرش دین مبین اسلام با فاتحین ایران سر مخالفت قلبی یافتند...» (ص ۱۶۸).

کتاب در عین مستند بودن به صورت داستانی شیرین نوشته شده است و خواننده را در دل قرون و اعصار، و در خلال متون کتب به سیر و سیاحت می‌برد. اما کتاب از بخش «نگاهی به رفتار روسیهٔ تزاری و سوسیالیستی...» به بعد به سبب کمبود مدارکی که در اختیار مؤلف بوده است با قسمتهای قبلی کتاب قابل قیاس نیست و جا دارد در چاپ بعدی کتاب با مراجعه به منابع معتبر جدید - به‌خصوص از دورهٔ

صفویه به بعد — این نقیصه جبران شود.

در عنوان چند بخش کتاب نیز بهتر است تجدید نظر شود مانند « ترکمنستان تا حمله مغول، تاجیکها و تاجیکستان تا حمله مغول» و...، زیرا خواننده ممکن است تصور کند پیش از حمله مغول نیز کشورهای به نام ترکمنستان و تاجیکستان و... وجود داشته، در حالی که تشکیل این جمهوریها مرهون حضرت استالین است.

کردها و کردستان

تألیف سرهنگ ستاد عیسی پژمان، ۴ جلد، پاریس، شهریور ۱۳۷۱ / سپتامبر ۱۹۹۲، انتشارات ژن پاریس، (37, Rue Brunel 75019 Paris, France)، جلد اول (تاریخی و جغرافیایی) ۲۲۶ صفحه، جلد دوم (اجتماعی و اقتصادی) ۲۱۲ صفحه، جلدهای سوم و چهارم (سیاسی) ۳۰۳ و ۴۰۱ صفحه، بها؟ مؤلف در زیر عنوان «آگاهی» در آغاز جلد اول کتاب ضمن اشاره به کتابهای متعددی که تاکنون درباره کردها و کردستان به چاپ رسیده، نوشته است: «ولی هیچ یک مبادرت به تنظیم مجموعه‌ای که حاوی کل مسائل کرد و کردستان باشد تألیف و تدوین نکرده‌اند. چون در طول مدت خدمتم در مشاغل مختلف، ابتدا به صورت اصلی و سپس به شکل حاشیه‌ای یا فرعی مسأله کرد و کردستان جزء وظایف بوده و با مطالعه آثار دیگران اثر جامعی که شامل و حامل کل مسائل باشد ندیدم، از این نظر مقصم شدم با استفاده از دسترنج و زحمات و معلومات و فرآورده‌های علمی و تجربی همه آنان که همه چیز در این باره می‌دانستند کتاب کردها و کردستان که حاوی همان مجموعه مورد نظر و محتوی همان اطلاعاتی که مورد احتیاج علاقه‌مندان به مسائل کرد و کردستان است تهیه و تقدیم کنم...». جلد نخست کتاب شروع می‌شود با: شمای زندگی گذشته و حال نگارنده، سخنی چند با گرامی خواهران و برادران کرد زبانم، سرآغازی بر کتاب از دکتر مجتبی پاشایی، شرحی درباره کرد و کردستان از مهندس فریدون آذرنور، نوشتاری از دکتر سید مهدی پیراسته، نوشتاری از ارتشبد عباس قره‌باغی، نامه‌ای از جعفر رائد، انگیزه نگارش و سپس دیگر مطالب...

اگر در چاپ دوم کتاب در هر مورد که از کتابی مطلبی نقل شده است، مشخصات کتاب و شماره صفحه مطلب منقول را در ذیل همان صفحه ذکر کنند البته کتاب برای اهل تحقیق بیشتر قابل استفاده خواهد بود، گرچه در پایان هر جلد «فهرست منتخبی از مآخذی که در نوشتن مطالب این کتاب از آنها استفاده شده است» به چاپ رسیده.

مؤلف کردها و کردستان، سه ماه پیش از نشر این کتاب، کتاب دیگری با عنوان: آزاده شفیق شیرزنی از ایران زمین، یا شاهزاده‌ای که آن گونه باید شناخت، حاوی عملیات پنهانی برای انجام خدماتی بی‌پیرایه در طول جنگ ایران و عراق به ایران زمین و ملت ایران، در ۳۱۳ صفحه به رشته تحریر درآورده و انتشارات ژن پاریس آن را منتشر ساخته است.

فصلنامه هستی. در زمینه تاریخ و فرهنگ و تمدن

صاحب امتیاز و مدیر مسؤول: محمد علی اسلامی ندوشن، هیأت مشاوران: شیرین بیانی، عبدالحسین

زین کوب، محمد رضا شفیعی کدکنی، فتح الله مجتباتی، شماره اول، سال اول (اسفند ۱۳۷۱)، تهران (صندوق پستی شماره ۱۹۸۹-۱۴۱۵۵)، ۳۰۶ صفحه، حق اشتراک سالانه ۸۰۰۰ ریال، برای فرهنگیان و دانشجویان ۶۵۰۰ ریال.

نخستین شماره هستی با عنوان «ویژه ایران و فردوسی»، و در ارتباط با «ایرانسرای فردوسی» و با مقالاتی در زیر سه عنوان: ۱- ایران، تاریخ و فرهنگ (۴ مقاله)؛ ۲- فردوسی و شاهنامه (۷ مقاله)؛ ۳- ایرانسرای فردوسی: پیامها، گزارش کار، نامه‌ها (۶ مقاله و...) چاپ شده است. نویسندگان مقاله‌های این شماره عبارتند از: محمد علی اسلامی ندوشن، دکتر محمد محمدی، رنه گروسه (ترجمه غلامعلی سیار)، مری بویس (ترجمه رقیه بهزادی)، عبدالحسین زین کوب، فتح الله مجتباتی، ملک زاده بیانی، محمد رضا شفیعی کدکنی، فاطمه سیاح، ت. کوویاناگی، مهدی نوریان، حسین صادقی، فضل الله رضا، جلال خالقی مطلق، مهدی آذریزدی. ما پیش از این، بیانیه هیأت مؤسس «ایرانسرای فردوسی» را در شماره اول، سال چهارم (بهار ۱۳۷۱) ایران‌شناسی چاپ کرده‌ایم.

فصلنامه زنده‌رود. فصلنامه فرهنگ، ادب و تاریخ

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: حسام‌الدین نبوی نژاد، دبیر هیأت تحریریه: یونس تراکمه، شماره اول، سال اول (پائیز ۱۳۷۱)، اصفهان (صندوق پستی ۴۶۸-۸۱۶۴۵)، ۲۱۶ صفحه، حق اشتراک سالانه در ایران یک هزار ریال، اروپا و آسیا ۳۰ دلار امریکایی، امریکا و اقیانوسیه ۳۵ دلار امریکایی. مجله با سرمقاله دو صفحه‌ای مدیر مجله و با نقل عبارتی از مینوی خرد، پرسش ۱۰ شروع می‌شود: «پرسید دانا از مینوی خرد - که خرد بهتر است یا هنر یا نیکی - مینوی خرد پاسخ داد - که خردی که با آن نیکی نیست آن را خرد نباید شمرد - و هنری که خرد با آن نیست آن را هنر نباید شمرد» و سپس می‌خوانیم که «می‌خواهیم زنده‌رود باشیم بی آن که به مرداب رویم. رسم بر این است که در نخستین شماره هر نشریه روش و هدفهای آن را ترسیم و تبیین می‌کنند. خواست ما «فراتر رفتن، آموختن و فراگرفتن» است ...

عنوان مقالات این شماره عبارت است از: ایجاد پیامهای زیباشناختی در زبان از اومبرتو آکو، ساختار گرایبی از رابرت اسکولز، رمان یا قصه - رمان، بوف کور. غنای فرم و محتوا - مروری بر ایمازیسم از پتر جونز، چند نوشته از تصویرگرایان از فلینت پاوند، از زندگی چند تصویرگرا از پتر جونز، چند نمونه از شعر ایمازیستها - ۴ شعر از ضیاء موحد و ۸ شعر از کیوان قدرخواه - وعده‌گاه شیر بلفور از ژیل پرو، خانه روشنان از هوشنگ گلشیری، حوالی کافه شوکا از یارعلی پورمقدم، مکالمه از علی خدائی، کنسرت تارهای ممنوعه از حسین مرتضائیان آبکنار، بله بران. قصه‌ای از هزار قصه ژیل بلاس از رنه لوساز، خاطره‌ای خوش از محمد قاضی، آفرینش نخستین مرد و زن: گزارش دکتر مهرداد بهار و دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، مگو که عربانی‌ست، و جستجو و ابداع.

رودکی، دوره تازه

مدیر مسوول و سردبیر: محمود خوشنام، با همکاری گروه نویسندگان، بن، آلمان (Mainzerstr. 181/Co/Music Box 5300-Bonne-2 Germany)، سال اول، شماره ۴ (بهمین ۱۳۷۱)، ۶۲ صفحه،

بهای اشتراک یک ساله ۶۰ مارک

تاکنون چهار شماره از این مجله منتشر گردیده است. از «حرفهای اول» سردبیر در شماره چهارم معلوم می‌شود که قرار بوده است مجله به صورت ماهانه منتشر شود ولی به سبب مشکلاتی که در کار نشریات فرهنگی در خارج از ایران وجود دارد، شماره‌های دوم به بعد مجله با تأخیر منتشر گردیده است و بدین جهت سردبیر به مشترکان توضیح داده است که مجله را «نه بر اساس «ماه» بلکه بر پایه «شماره» دریافت خواهند کرد». مجله آغاز می‌شود با شعری از احمد شاملو. عنوان مقاله‌های این شماره عبارت است از: نوآوران نخستین، همیشه در فکر خدمت به موسیقی، صبا فانوسی فراراه نوآوری، حرفهای شاگردان صبا، پراکندگان از دست رفته، دگرگونی زبان فارسی در برخورد با تمدن مدرن، گناه از زندگان است نه از مردگان، از نسل اول تا نسل سوم...، جفدی که خدا بود / مگس نیمه‌دانا (ترجمه)، طنین (اشعاری از ۵ شاعر معاصر ایران)، دنیای افسونکار شورانگیز، با یاد رهی، شاعر (ترجمه)، واقعاً چه اتفاقی افتاده است؟ بازرسی گذرنامه، یگ گزارش دسته‌جمعی، روزنامه‌نگاران مشروطه، نقد و معرفی کتاب، یادی از ویلی برانت، بازتاب، رویدادهای فرهنگی.

گفتار

جلال خالقی مطلق

سیاوخش گِرد نه سیاووش گرد

این، نام شهریست که سیاوخش در توران ساخت. در شاهنامه جمعاً نه بار از آن نام رفته است، ولی با آن که هشت بار آن در محل قافیه آمده است، به علت اختلاف ضبط دستنویسها کسانی به سهواً افتاده‌اند و گمان کرده‌اند که صورت دوم درست است. دربارهٔ بخش نخستین این نام یعنی سیاوخش بنده پیش از این اشاره کرده‌ام و در این جا خیلی کوتاه بازگویی کنم:

در زبان فارسی واژه‌هایی که بتوان آنها را با سیاووش قافیه کرد بسیار و بیشتر آنها دارای معنی بسیار رایج‌اند. با این حال و با آن که نام پسر کیکاوس چند صد بار در شاهنامه آمده است، تنها یک بار صورت سیاووش قافیه واقع شده است که آن هم به گمان نگارنده مشکوک است. ولی صورت سیاوخش با آن که قافیه خیلی کم دارد و معنی آنها هم چندان رایج نیست، دست کم پنج بار در محل قافیه به کار رفته است. از این جا باید نتیجه گرفت که شاعر فقط صورت کوتاه سیاوش و صورت بلند سیاوخش را به کار برده است، ولی صورت سیاووش را که از نظر کمیّت و کیفیت هجاهای آن برابر سیاوخش است و لذا نیازی هم بدان نداشته، به کار نبرده است. سبستر که در زبان فارسی

صورت سیاوخش کهنه گشته و سیاوش که صورت اشباع شده سیاوش است رایج گردیده، آن را کاتبان در برخی جاها در میانه مصراع به جای سیاوخش گذاشته‌اند. مگر در محل قافیه که تغییر آن آسان نبوده است، چون می‌بایست قافیه دیگر را نیز عوض کنند. کسانی که با سبک شاعر آشنایی دارند می‌دانند که اگر شاعر صورت سیاوش را به کار برده بود، آن را دهها بار در محل قافیه می‌آورد، چنان که نامهایی چون طوس، کاوس و نظایر آنها را آورده است. ضمناً بنداری هم همه‌جا صورت سیاوخش را نوشته است. و اما درباره تلفظ بخش دوم:

عرض کردم که از نه بار که این نام در شاهنامه آمده است، هشت بار آن در محل قافیه واقع شده است. منتها ضبط قافیه دیگر در دستنویسها همیشه یکسان نیست. در چهار مورد قافیه دیگر دارای ضبطهای درد، سرد، کرد، است و ضبط کرد را هم می‌توان به فتح کاف تازی (کرد) و هم به فتح کاف فارسی (گرد) و هم به کسر کاف فارسی (گرد) خواند. در دو مورد دیگر در همه دستنویسها این نام با ارد (نام بیست و پنجمین روز ماه) قافیه شده است. در این جا نیز اگر ارد را به تلفظ پهلوی آن ard بگیریم، تلفظ بخش دوم سیاوخش گرد به فتح کاف تازی (کرد) خواهد شد. ولی از سوی دیگر ارد در آیات دیگر شاهنامه همه‌جا با یزدگرد قافیه شده است و لذا تلفظ آن قاعده باید به کسر یکم باشد و در این صورت تلفظ بخش دوم سیاوخش گرد به کسر کاف (گرد) خواهد بود. و اما دو مورد نیز هست که همه دستنویسها در ضبط قافیه دیگر اتفاق دارند و سیاوخش گرد فقط با گرد به کسر کاف فارسی و به معنی «جمع» قافیه شده است (سیاوخش، بیت‌های ۱۷۵۰ و ۲۴۹۸):

خنیده سپاه اندر آورد گرد بشد شادمان تا سیاوخش گرد
گسی کُنش سوی سیاوخش گرد مگردان بدآموز را هیچ گرد

بیت دوم را بنداری نیز مطابق قراءت ما ترجمه کرده است: و سرحهما الی مدینة سیاوخش کرد. و لا تمکن أحدا یعلمه الشر من این یدور حوالیه.

بنابر آنچه رفت تلفظ این نام سیاوخش گرد به کسر کاف فارسی ست و گرد پسوند مکان است و صورت معرب آن جرد نیز این تلفظ را تأیید می‌کند. مثالهای دیگر آن عبارتند از: دارا بگیرد، دستگیرد، بروگرد و غیره که صورت معرب آنها دارا بچرد، دستچرد و بروچرد است. ایران‌شناسان این پسوند را (که آنها هم گرد خوانده‌اند) مشتق از صورت پهلوی kard دانسته و آن را با صورت فرضی در پارسی باستان -kṛta* به معنی «کرده، ساخته» ارتباط داده‌اند. نگاه کنید به مأخذ زیر و حواشی آن:

P. Horn, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strussburg 1983 (Hildesheim. New York 1974), S. 201, No.900.

ولی نگارنده حدس می‌زند که *گرد* با صورت پهلوی *girdag* به معنی «گرد، مدور» ارتباط دارد و برای قیاس توجه می‌دهم به آلمانی *Bezirk*، انگلیسی *district* به معنی «حوزه، بخش، ناحیه، بلوک» مرتبط با صورت لاتین *circus* به معنی «دايره».

زروان و مهبود

در شاهنامه روایتی از زمان خسرو انوشروان نقل شده است دربارهٔ مهبود نامی که با زن و دو پسر خود خوالیگر و چاشنی‌گیر پادشاه بودند، ولی پس از آن که پرده‌دار پادشاه به نام زروان به آنها تهمت زد که در خوراک پادشاه زهر کرده‌اند، به قتل رسیدند (شاهنامه، چاپ مسکو ۸، ص ۱۴۶ به بعد). مورخ بیزانسی، پُرکیپوس (در گذشته پیرامون سال ۵۶۰ میلادی) در کتاب «جنگهای ایران و بیزانس» (بخش یکم، بند ۲۳) اشاره کوتاهی به دو نفر ایرانی در دربار خسرو به نامهای *Zaberganes* و *Mebodes* و مقضوب شدن و به قتل رسیدن دومین دارد که نشان می‌دهد روایت زروان و مهبود داستان نیست، بلکه دارای هستهٔ تاریخی است. تئودور نولدکه نیز در حاشیهٔ صفحهٔ ۲۵۲ کتاب تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان که ترجمهٔ بخشی از تاریخ طبری به زبان آلمانی است (این کتاب توسط استاد عباس زریاب به فارسی ترجمه شده است) به این مطلب اشاره کرده است.

سه پایه و آیین بست نشستن

پُرکیپوس هنگام شرح همان واقعه‌ای که پیش از این ذکر آن رفت، گزارش می‌کند که در زمان خسرو انوشروان هرگاه یکی از ایرانیان مورد بی‌مهری پادشاه قرار می‌گرفت، اجازه نداشت به یکی از اماکن مقدس یا جایی دیگر بگریزد، بلکه می‌بایست روی سه پایه‌ای که همیشه در جلوی کاخ قرار داشت می‌نشست تا فرمان پادشاه دربارهٔ او صادر گردد.

دربارهٔ آیین بار می‌دانیم که کسانی که مورد بی‌مهری قرار می‌گرفتند آنها را پایین‌تر از جای اصلی آنها و گاه نزدیک در و حتی بیرون در بارگاه می‌نشاندند (نگاه کنید به ایران‌نامه ۳/ ۱۳۶۶، ص ۴۱۱). از این رو نگارنده احتمال می‌دهد که این سه پایه

اشاره به همان آیین است. بدین معنی که مفضوب را در مدتی که مورد بی‌مهری پادشاه بود، هنگام بار در بیرون بارگاه می‌نشاندند، و آن‌هم نه بر صندلی چهار پایه، بلکه بر نشیمنی سه پایه که خود باز نشانه‌ی خوار کردن مفضوب بوده است. و اما این که پرکیوس می‌گوید چنین شخصی اجازه نداشت به یکی از اماکن مقدس بگریزد، هر چند به این صورت نمی‌تواند درست باشد، ولی در هر حال اشاره‌ای است به آیین بست نشستن در آتشکده در ایران باستان.

باقر پرهام

دش اکل یا داش اکل؟

در شماره سوم سال چهارم مجله ایران‌شناسی (پائیز ۱۳۷۱)، یادداشتی از آقای منوچهر کاشف درباره نام یکی از شخصیت‌های داستانی نویسنده توانای ایران صادق هدایت، که در ضمن عنوان یکی از داستانهای کوتاه معروف وی نیز هست، آمده بود که آموزنده بود. بعد از خواندن آن یادداشت بنده به یاد مطلب مشابهی افتادم که در سفر تابستان ۱۳۷۱ به شیراز از زبان یکی از مطلعان شیراز شنیده و یادداشت کرده بودم. دیدم بد نیست عین آنچه را که شنیده‌ام برای شما بنویسم تا شاید همراه با یادداشت جناب کاشف کمکی باشد به روشن شدن نکته‌ای در ادبیات معاصر ایران. مطلب را از زبان دوستم آقای احمد حجتی مشهور به منصور که خود از شعرای شیراز و معروف اهل اندیشه و فرهنگ آن دیار است شنیده و روی تکه کاغذی همان روز (۲۴ مرداد ۱۳۷۱) یادداشت کرده‌ام. آن یادداشت چنین است:

«اکبر دوئی [=دائی به لهجه شیرازی] معروف به اُکل مُجّی، یعنی میج بریده، داش معروف شهر بود که پاتوقش در ورودی جنوبی مسجد نو، در قهوه‌خانه‌ای معروف به قهوه‌خانه عرش بوده؛ این قهوه‌خانه را از آن‌رو «عرش» نام گذاشته بودند که در طبقه دوم قرار داشته است. به گفته آقای حجتی، پدر ایشان که در سال ۱۳۴۲ در سن ۷۴ سالگی از جهان رفته، این داش را در سن ۱۰ - ۱۵ سالگی خودش (یعنی پدر آقای حجتی) دیده بوده است. او مرجع رسیدگی برای مردم و اهل محل بوده. مجلس را گویا در یک ماجرای سیاسی بریده بودند.

جلال متینی

«مه فوردین، روز هم فوردین»

در شماره ۴ سال چهارم مجله ایران‌شناسی، در بخش «نکته‌ها»، آقای جلال خالقی مطلق این موضوع را مطرح ساخته‌اند که «این واژه [فوردین] بنا بر «فرهنگ ولف» یازده بار در شاهنامه به کار رفته است. در دستنویس فلورانس مورخ ۶۱۴ که کهنترین دستنویس موجود شاهنامه و تنها شامل نیمه نخستین کتاب است، این واژه همه‌جا به صورت فوردین... و در دستنویسهای دیگر نیز غالباً به همین صورت آمده است...» و سپس به کاربرد این لفظ در معجم شاهنامه، راحة الصدور، و دیوان عثمان مختاری نیز اشاره کرده‌اند.

اینک برای آگاهی علاقه‌مندان می‌افزاید که در منظومه کوش‌نامه حکیم ایران‌شاه بن ابی‌الخیر (تاریخ نظم سال ۵۰۰ و ۵۰۱ هجری قمری، دستنویس منحصر به فرد مکتوب به سال ۸۰۰ هجری، محفوظ در کتابخانه موزه بریتانیا به نشانه Or.2780) نیز پنج بار این لفظ با ضبط «فوردین»، نه «فروردین» آمده است هم برای نام روز و هم برای نام ماه، بدین شرح:

سر سال نو هرمز فوردین در اختر نگه کرد شاه آبتین

بیت ۳۵۵۵

فریدون فرو شد به اندیشه دیر	بدو گفت کای نامدار دلیر
تو را فوردین روز رفتن بود	وز ایدر سپه برگرفتن بود
که این روز را فوردین است نام	شوی شاد و پیروز آیی به کام
مه فوردین روز هم فوردین	ره باختر گیر با فر و دین

بیتهای ۷۵۰۷-۷۵۱۰

مسعودی مروزی

اطلاع ما از مسعودی مروزی شاعر اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری از این حد فراتر نمی‌رود که وی ظاهراً نخستین شاعری است که به نظم روایات تاریخی و حماسی ایران آغاز کرده و شاهنامه‌ای منظوم ساخته است. از تمام شاهنامه‌وی تنها سه بیت به دست ما رسیده است: دو بیت آن در کتاب البداء التاریخ تألیف مطهر بن طاهر المقدسی در سال ۳۵۵، در پادشاهی گیومرث آمده است:

نخستین گیومرث آمد به شاهی گرفتنش به گیتی درون پیش گاهی (کذا)
چو سی سالی به گیتی پادشا بود کی فرمانش به هر جایی روا بود
و یک بیت دیگر در پایان سلطنت پادشاهان ساسانی:

سپری شد زمان خسروانا که کام خویش رانند در جهاننا
مطهر بن طاهر مقدسی نیز افزوده است که منظومه مسعودی نزد ایرانیان محترم و
عزیز بود زیرا آن را به منزله تاریخ خویش تصور می کردند و تصاویری بر آن می افزودند.
در کتاب دیگری که از مسعودی و منظومه اش ذکر می‌شود آمده است غر اخبار ملوک
الفرس ثعالی (تألیف پیش از سال ۴۱۲) است، در دو مورد: ۱ - شرح پادشاهی
طهمورث؛ ۲ - سلطنت بهمن پسر اسفندیار و لشکرکشی او به سیستان و جنگ با زال.
استاد ذبیح‌الله صفا هم در حماسه‌سرایی در ایران و هم در تاریخ ادبیات در ایران
(ج ۱ / ۳۶۹-۳۷۱، چاپ سوم، تهران ۱۳۳۸) اطلاعات لازم را در این باب در اختیار
علاقه‌مندان قرار داده‌اند.

اینک می‌افزاید که در متنی دیگر یعنی در کوش‌نامه که پیش از این از آن نام
بردیم نیز به مسعودی و منظومه اش اشاره شده است، در حوادث دوران پادشاهی فریدون،
و در آن جا که از بازگشت سپاه ایران از «مغرب» در افریقا، پس از نبرد آنان با سیاهان
نوبه و بجه سخن به میان آمده است. در این منظومه آمده است که فریدون چند بار
به خواهش ساکنان مغرب به آن منطقه لشکرکشی کرد تا سیاهان را از آن سرزمین
برانند، ولی هر بار پس از بازگشت سپاهیان ایران، سیاهان به آن سرزمین آباد حمله
می‌کردند. در این جا است که در کوش‌نامه می‌خوانیم که طالبان آگاهی بیشتر از این
نبردها باید به کتاب مسعودی مراجعه کنند «که او رنج دیده‌ست از این گفت و گوی».
این است بیت‌های مورد نظر:

سپاه نریمان و قارن به‌هم	کشیده ز رنج سیاهان ستم
به‌درگاه از آن پس رسیدند باز	بگفتند با خسرو سرفراز
ز رنجی کز آن لشکر زشت‌روی	کشیدند گردان پرخاشجوی
دلیری و آرامشان روز جنگ	بدان زخم شمشیر کردن درنگ
چه مایه به‌تن رنج برداشتیم	کز آن مرزبان روی برگاشتیم
فریدون بر ایشان بخواند آفرین	وز آن شادمان گشت شاه‌زمین
زمین بجه هر که او داندش	جهان‌دیده مازندران خواندش
چو خواهی که رزم سیاهان تمام	بدانی، تو را ره نمایم به‌کام

ز مسعودی این داستان بازجویی که او رنج دیده‌ست از این گفت‌وگوی
بدان هر که این کارنامه نهاد ز شاهان ایران سخن کرد یاد

بیتهای ۷۳۲۷-۷۳۳۶

توضیح دو موضوع را در این جا لازم می‌داند، نخست آن که بنا بر روایت کوش‌نامه
— «مازندران»ی که در شاهنامه فردوسی نیز از آن یاد شده و گذشتن رستم از هفت‌خان
برای رسیدن به آن سرزمین به منظور آزاد ساختن کیکاووس و سپاه ایران — دقیقاً در
آفریقا و جنوب مصر قرار داشته است و «مازندران» نام دیگر سرزمین «بجّه» بوده
است. برای آگاهی از آراء مختلف درباره «مازندران»، رک. جلال متینی، «مازندران در
جنگهای کیکاووس و رستم با دیوان» در ایران‌نامه، شماره ۴، سال دوم (تابستان ۱۳۶۳)،
ص ۶۱۱-۶۳۸. دیگر آن که چون در شاهنامه فردوسی از جنگهای فریدون با سیاهان در
آفریقا مطلقاً ذکرى به میان نیامده است، معلوم می‌شود مأخذ مسعودی مروزی در
منظومه‌اش — حداقل در این قسمت — با مأخذ کوش‌نامه یکسان، و با مأخذ فردوسی
متفاوت بوده است.

نگارنده این سطور امیدوار است در آینده نزدیک کوش‌نامه را که در بیش از ده
هزار بیت است به دست چاپ بسپارد.

نامه ها و اهل نظرها

گله به جا

برخی از خوانندگان ایران شناسی مقیم ایران از ما گله مندند که مجله را به موقع برای ایشان نمی فرستیم و یا به نامه های مهرآمیزشان با تأخیر بسیار جواب می دهیم. در این باب باید بگوییم گله ایشان بجاست، ولی ما هم درخور سرزنش نیستیم.

در شماره پیش ایران شناسی، (زمستان ۱۳۷۱) ملاحظه فرمودید آقای دکتر اسلامی ندوشن از تهران طی نامه ای نوشته بودند شماره بهار مجله در روزهای اول زمستان به دستشان رسیده است، در حالی که ما مجله را چند روز پس از انتشار — یعنی در روزهای آخر خرداد ۱۳۷۱ — با بسته پستی بیمه شده به ایران فرستاده بودیم ولی ۶ ماه در راه مانده بوده است! یکی دیگر از دوستان نوشته بود که شماره تابستان ۱۳۷۱ را در نیمه اول بهمن ۱۳۷۱ دریافت کرده است یعنی چهار ماه و نیم پس از آن که مجله را — به همان ترتیب — به پست سپرده بودیم. نامه مورخ ۱۹ اسفند ۱۳۷۱ مجله که با پست هوایی «سفارشی دو قبضه»

به ایران فرستاده شده لااقل تا روز ۲۵ فروردین هم به مقصد نرسیده بوده است، بگذریم از این که گاهی هم نامه ها یا کتابهایی را که از ایران برای ما می فرستند، مطلقاً به دست ما نمی رسد و ما می مانیم و خجالت از فرستندگان نامه ها و کتابها. از طرف دیگر ناگفته نگذاریم که گاهی هم نامه های هوایی عادی یا هوایی سفارشی و نیز بسته های کتاب با پست هوایی سفارشی بین ۸ تا ۱۴ روز از ایران به مجله رسیده است. اگر عیب می را گفتیم، ملاحظه می فرمایید که هنرش را نیز می گوییم. ولی نمی دانیم بر اساس چه ضابطه ای این کارها انجام می پذیرد.

توصیه ما به دوستان آن است که در شرایط موجود، یا بنشینند و صبر پیشه گیرند، زیرا از قدیم گفته اند: صبر تلخ است ولیکن بر شیرین دارد، چنان که بعضی نیز صبر را مفتاح الفرج گفته اند. اگر گفته پیشینیان را به کار نمی بندند، حداقل مثل ما با «صبر انقلابی» مشکل را علی الحساب حل بفرمایند. ایران شناسی

نوشته دکتر ه. ا. پولاک، ترجمه آقای دکتر تورج اتابکی (در ص ۳۲۸، س ۲۸) آمده است:

«روسپیگری در ایران از کهنترین ایام رایج بوده است. اما به خلاف آنچه در آشور و بابل و یونان جاری بود، در آیین زرتشت هرگز از آن نامی به میان نیامده است...»

آقای دوستخواه نوشته‌اند: «این برداشت که در «آیین زرتشت» هرگز از آن [روسپیگری] نامی به میان نیامده است» اشتباهی آشکار است و در متن بخشهای گوناگون اوستا و نیز در کتابهای دینی زرتشتی به زبان پهلوی، بارها از روسپی و روسپیگری به نکوهش یاد شده است. از آن جمله است: در یسنه ۹، بند ۳۲ - آردیبهشت یشت، بندهای ۹ و ۱۲ و ۱۶ - تیریشت، بندهای ۵۹ و ۶۰ - بهرام یشت، بندهای ۵۱ و ۵۲ - آرت یشت، بندهای ۵۴ و ۵۸ - وندیداد، فرگرد ۱۳، بندهای ۴۴ و ۴۸ و فرگرد ۱۸، بندهای ۶۲-۶۵ - صدر، در ۶۷ و روایات کهن ۵۹ ب. (دراوستا، Jeh یا Jahi یا Jahika هم نام دختر اهریمن و هم به معنی «زن روسپی و مردباره») است. در برابر hairi یا nairika به معنی زن نیک شوی برگزیده» است.

.....»

ضمن عرض سلام و تجدید مراتب ارادت و احترام جسارت می‌ورزد:
قطعا حضرت عالی آن قطعه بسیار بسیار لطیف و ظریفی را که استاد بزرگوار عالمقدار مرحوم ملک الشعراء بهار رحمه الله علیه درباره

آقای دکتر جلیل دوستخواه در نامه مورخ ۲۵ بهمن ۱۳۷۱ خود، از تاونزویل، استرالیا، ضمن بیان نظرات خود درباره مقاله‌های برخی از شماره‌های پیشین مجله ایران‌شناسی دو مورد مهم را نیز یادآوری کرده‌اند که با ذکر سابقه از نظر خوانندگان می‌گذرانیم:

۱ - در مقاله «ایران در گذشت روزگاران»، بخش «ایران در دوره اسلامی» نوشته جلال متینی، در صفحه ۲۵۵ نوشته شده است: «اینک زمان آن رسیده است که با مراجعه به متون فارسی، اعم از ادبی و تاریخی و جغرافیایی، کاربرد کلمات: ایران، ایرانشهر، شهرایران، ایران‌زمین، فارس، عجم، عجمستان... و ایرانی و ایرانیان را در کمال اختصار از نظر خوانندگان بگذرانیم». با آن که بحث درباره آثار فارسی دوران اسلامی بوده است، ایشان برای مزید فایده، به آثار پیش از اسلام نیز مراجعه کرده و کاربرد کلمات مورد نظر را به شرح زیر در آثار آن دوره مرقوم داشته‌اند:

«ص ۲۵۵ / در پی نوشتی بر س ۲۳-۲۵ و پیگیری کاربرد ایران و همکردهای آن در متنهای کهن می‌افزایم: دراوستا، ایرانی و ایرانیان در چهل جا، ایران در یازده جا و ایرانویج در نه جا آمده است. در بندهشن، ایران دو بار، ایرانشهر هفت بار و ایرانویج یازده بار آمده است. در گزیده‌های زادسپرم سه بار ایران و دو بار ایرانشهر آمده است. در روایت پهلوی چهار بار ایرانویج آمده است. در دانا و مینوی خرد، یک بار ایرانشهر یک بار ایرانیان و شش بار ایرانویج آمده است.

۲ - در مقاله «روسپیگری در ایران»

با احترام و ارادت، احمد مهدوی دامغانی»

«قلمرو آذربایجان در شمال رود ارس، در آینده، به اراضی واقع در جنوب و شرق گسترش خواهد یافت!»

سرمقاله شماره آخر سال چهارم مجله

ایران‌شناسی بار دیگر تداوم روش معمول جناب عالی در دفاع از حقوق ایران را نشان داد. با این حال معلوم نیست برنامه‌هایی که مبدأ آنها مشخص نیست به کجا بکشد. درباره نام آذربایجان نکته‌ای در مقاله بود که سبب این تصدیع شد و آن اشاره به اتخاذ نام آذربایجان برای قفقاز بود که در واقع سویت و بلشویکها آن را به ارث بردند. برای روشن کردن این مطلب، با استفاده از کتاب استقرار رژیم شوروی در قفقاز ۱۹۱۷-۱۹۲۳ که سرژ آفاناسیان در پاریس منتشر کرده و ترجمه آن به فارسی از طرف آقای دکتر عبدالرضا هوشنگ مهدوی در تهران منتشر شده توجه به مطالب زیر را جلب می‌کنم:

چنان که اطلاع دارید قفقاز تا پایان دوره تزارها به وسیله نایب‌السلطنه‌ای با عنوان نایب السلطنه قفقاز و ماوراء قفقاز اداره می‌شد، و همان مقام بود که بعد از بمباران مجلس شورای ملی ایران، قوای روسی به تبریز فرستاد و در نتیجه آن، ثقة‌الاسلام و عده‌ای به دار آویخته شدند، و در ۱۹۱۱ قوای روسی را با تأیید انگلیسها به کرج فرستاد تا اولتیماتوم پایان دادن به خدمت شوستر امریکایی را به دولت ایران تحمیل کند.

نام قفقاز نه تنها در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ از

عروسی آن بیوه‌زن بچه‌داری که خود را دوشیزه باکره‌ای معرفی نموده بود، و مراغه او و شوهر اغفال شده‌اش را نزد قاضی، و استاد آن زن به صورت مکتوب در قبالة، که در مصرع آخر آن قطعه مذکور است که:

«با کره بوده است در این جا نه باکره»

فرموده است به خاطر شریف دارید — حالا یک بار دیگر، شاید به شیرین کاری یکی از دست‌اندرکاران مجله، این صورت، به صورتی دیگر مکرر و مکتوب شده است، و آن این که در مقاله جالب و بسیار ممتعی که آقای صدرالدین الهی تحت عنوان «درباره واژگان ورزش نوین در زبان فارسی» به یاد مرحوم دکتر بنائی — که خداهش بیامزد — مرقوم داشته‌اند، (ص ۵۸۰) در چاپ اصطلاحات عربی بسکتبال، پینگ پونگ، تنیس، فوتبال، واترپلو، والیبال همه کره‌السلة و کره الطاوله، کره المضرب، کره القدم، کره الماء، کره الید شده است و طبعاً هم جناب صدرالدین الهی و هم خوانندگان گرامی توجه فرموده‌اند که همه آن «کره»ها غیر اصیل و نانجیبند!! و «کره» بدون تشدید راء لفظی عربی‌ست که در فارسی نیز به همان معنی و مقصودی که خود تازیان به کار می‌برند به کار برده می‌شود یعنی گوی یا گردونه که اخیراً هم به معنای توپ بازی در عربی استعمال شده (توپ هم ظاهراً فارسی نیست و به احتمال مرحوم دهخدا یا فارسی شده توپ tube فرانسوی‌ست به معنی لوله (بنا بر علاقه «حال و محل») چون گلوله از لوله توپ بیرون می‌آید، یا اسم صوت است) ما در فارسی هم می‌گوییم کره زمین، کرات آسمانی، این زمین کروی‌ست... و غیره...

کنندگان فدراسیون قفقاز هم دعوت فرمانده قوای ترک عثمانی را که در ژانویه از آنها دعوت کرد نپذیرفتند تا در ۱۰ فوریه ۱۹۱۸ مجلس قانونگذاری مستقلی به نام ستیم ایجاد کردند که در آن مجلس به ریاست چخن کلی مساواتیها — حزبی که مسلمانان مخالف کمونیسم قفقاز داشتند — رل عمده بازی می‌کردند یک روز پس از افتتاح ستیم، ۱۳ فوریه قوای ارمنی که جای قوای روسی را گرفته بودند ناچار شد از ارزنجان به ارزوم عقب نشینی کند. ستیم به فرمانده ترک اطلاع داد آماده صلح است و ترکها موافقت کردند ولی از کاراخان تلگرافی رسید که بلشویکها با واگذاری قارص و اردهان و باطوم موافقت کرده‌اند. وقتی نمایندگان ستیم با هیأت نمایندگی عثمانی که با چهار روز تأخیر به طرابوزان آمد ملاقات کردند، رئیس هیأت نمایندگی ترکیه حسین رئوف بیگ به‌عنوان افتتاح جلسه می‌گوید «خدا را شکر می‌کنم که به‌من فرصت خوش آمدگویی نمایندگان مردم نجیب قفقاز را که بتدریج رو به استقلال می‌روند عنایت کرده است» و اظهار تأسف می‌کند که «نتوانسته‌اند تکلیف تاریخی خود را در سالهای اخیر در کمک به مردم قفقاز که سرنوشتشان از لحاظ مذهب، نژاد و تاریخ با سرنوشت ترکیه یکی‌ست انجام بدهد»، و به این طریق به‌وضوح ارمنی‌ها و گرجیها را نادیده می‌گیرد و ضمن مذاکره می‌گوید مأموریت او مذاکره با «جمهوری ماوراء قفقاز در حال تشکیل است» و وقتی چخن کلی در پاسخ اظهار داشت قفقاز دارای یک دولت مسؤول و عملاً مستقل است و پیمانی را که

طرف بلشویکها به‌کار برده می‌شد بلکه قفقازیهای مخالف بلشویسم که استقلال ملل مسلمان، ارمنی و گرجی را اعلام کردند نام دیگری به‌کار نمی‌بردند و فدراسیونی از این حکومتهای مستقل ایجاد شد که ضمن آن گرجیها خود مختاری آجارها و آبخازیهای مسلمان مقیم گرجستان را شناختند و پارلمانی ایجاد گردید که ریاست آن با چخن کلی گرجی بود.

بلشویکها در ۲۵ نوامبر ۱۹۱۷ به آلمانها و در ۳۰ آن ماه به عثمانیها پیشنهاد ترک مخاصمه دادند که در سوم دسامبر آتش‌بس برقرار شد و در پنجم دسامبر بر اساس آن قرارداد ترک مخاصمه در برست لیتوفسک بسته شد. شورای متفقین (آلمان و عثمانی و اتریش) در تفلیس به امضای قرارداد اعتراض کردند و در اول ژانویه ژنرال هوفمان رئیس هیأت نمایندگی آلمان پیشنهاد الحاق اراضی را کرد که بلشویکها دست‌کم امیدوار بودند بیطرف بماند و ترکها هم خواستار استرداد ارمنستان غربی (ارمنستان ترکیه) و بازگشت قارص و اردهان و باطوم بودند که در ۱۸۷۸ از عثمانی منتزع شده بود و فدراسیون ملل قفقاز هم به‌عنوان مستقل بودن و عدم حضور در مذاکرات ایراد گرفت و اعلام داشت آن را نمی‌پذیرد. نظامیان آلمان چشم به نفت باکو داشتند و هزاران نفر قوای آلمانی در گرجستان بودند و معتقد بودند عثمانیها باید در جبهه عراق با انگلیسیها مقابله بکنند. بلشویکها این پیشنهادهای تازه را که مخالف قرارداد آتش‌بس و ترک مخاصمه بود نمی‌پذیرفتند و مخالفین بلشویکها، منشویکها و اداره

جنگ در گرفت و در ظرف سه روز سه هزار نفر کشته می‌شود.

مذاکراتی که در طرابوزان قطع شده بود در ۱۱ ماه مه ۱۹۱۸ در باطوم از سر گرفته شد که نمایندگان قفقاز به ریاست چخن‌کلی و عضویت رسول‌زاده و خاچازونی به مذاکره نشستند. ترکها خواهان الحاق اراضی بیشتری شده و پیشرفتهایی کردند. خلیل بیگ نماینده عثمانی به اصرار انور پاشا وزیر جنگ عثمانی اولتیماتوم به چخن‌کلی می‌دهد که در ظرف ۷۲ ساعت قرارداد واگذاری اراضی را بپذیرد. رهبران حزب مساوات رفیع بیکوف و سلطانونف درصدد اعلام استقلال مسلمانان تحت حمایت عثمانی، با ترکها به مذاکره نشستند. گرجیها هم که از اختلاف نظر بین آلمانها و عثمانی مطلع بودند از حضور ده هزار سرباز آلمانی در گرجستان استفاده کرده درصدد برآمدند استقلال خود را اعلام دارند. بین احزاب و فدراسیون اختلاف پیدا شده بود و هرکدام راه خود را می‌رفتند. ناچار ستیم انحلال فدراسیون را اعلام کرد و چند ساعت بعد در ساختمان مرکز ستیم زورده‌انیا رئیس شورای ملی گرجستان در حضور فن شولنبرگ نماینده امپراتور آلمان استقلال گرجستان را اعلام کرد و موافقتنامه همکاری آلمان و گرجستان در ۲۸ مه امضاء شد. در ۲۷ مه فراکسیون مسلمانان ستیم تصمیم گرفت آذربایجان مستقل را اعلام کند و روز بعد کمیته اجرایی شورای مسلمانان در یکی از اتاقهای هتل اوریان تفلیس استقلال آذربایجان را که «قلمرو آن در آینده به اراضی واقع در جنوب و شرق گسترش خواهد یافت» اعلام

بدون اطلاع آن در برست لیتوفسک امضا شده به رسمیت نمی‌شناسد، رئیس نمایندگی ترک با اشاره به تلگرام ۲۳ ژانویه که دعوت فرمانده ترک را نپذیرفته بودند، استقلال قفقاز را مردود دانست و در ۱۴ مارس بدون نتیجه‌ای طرابوزان را ترک گفتند. ستیم در ۲۲ آوریل تصمیم گرفت استقلال قفقاز را اعلام کند و امیدوار بودند با اعلام استقلال نظر مساعد ترکها را جلب نمایند که به مذاکره صلح بنشینند ولی ترکها برنامه‌ای دیگر داشتند.

ضمن قرارداد صلح در نتیجه اقدام آزادیخواهان ایرانی مقیم آلمان ماده‌ای گنجانده شد که طرفین قوای خود را از ایران فراخوانند. روسها قوای خود را از ایران احضار کردند و به علت اختلاف نظر بین افسران و بین نفرات و نداشتن فرماندهی صحیح آن قوا از هم پاشید و با سختی رویرو شدند. دولت عثمانی برخلاف نظر متفق خودش آلمانها و برخلاف امضای قرارداد قوای تازه به ایران فرستاد تا از آن طریق بتوانند به قوای مسلمانان که در باکوزیر فشار بلشویکها بودند کمک برسانند. ورود قوای تازه عثمانی به نقاطی که قوای روس تخلیه کرده بودند، سبب شد که انگلیسها قوای تازه نفس از بغداد به میدان بیاورند، در ۳۰ مارس رسول زاده (که چندین سال در اوائل مشروطه روزنامه طرفدار آزادیخواهان را در تهران اداره می‌کرد) در رأس هیأتی به کمیته نظامی انقلاب در باکو پیشنهاد می‌کند اسلحه را زمین بگذارند. رسول‌زاده از حزب مساوات بود ولی انقلابیها پیشنهاد کردند اسلحه خود را به حزب همت تسلیم کنند. مساواتیها نپذیرفتند،

داشتند».

استفاده از نام آذربایجان برای قفقاز بین ۱۱ تا ۱۸ ماه مه ۱۹۱۸ که ملاقات با خلیل بیگ جریان داشت و به اصرار انوریاشا وزیر جنگ عثمانی بود که اعلامیه آن جای انکار و اختفا برای توسعه‌طلبی عثمانی باقی نمی‌گذارد که بر اساس پان‌تورکیسم و پان‌تورانیسم این نامگذاری را پیشنهاد کرده است با ذکر این موضوع که قلمرو آذربایجان [واقع در شمال رود ارس] در آینده به اراضی واقع در جنوب و شرق گسترش خواهد یافت.

بنابراین اولین بار عثمانیها این نام را برای قفقاز به کار بردند و به‌طوری که تاریخ نشان می‌دهد بعد از موفقیت بلشویکها مدتی توجه زیادی بدان نداشتند ولی بعد برای استفاده از بار سیاسی در کاربرد این نام اصرار ورزیدند که شرح آن را خود جناب عالی مشروحاً در مقاله آورده‌اید. جالب این که بعد از شکست متفقین که انگلیسها مدت کوتاهی در قفقاز بودند و مصادف با دوره نخست وزیری وثوق‌الدوله و قرارداد ۱۹۱۹ بود، سید ضیاءالدین طباطبائی را به‌عنوان نماینده ایران اعزام داشتند بدون این که قبلاً یا بعداً اعتراضی به کاربرد نام «آذربایجان» برای آن منطقه بشود. انگلیسها هم آن را مورد تأیید قرار دادند زیرا تصور می‌کردند با انعقاد قرارداد ۱۹۱۹ آن منطقه و نفت باکو را هم تحت اختیار خود خواهند آورد. در آن زمان از طرف دولت ایران اعتراضی به این نام نشد بدان جهت که عامه مردم و دولت استنباط غلطی از اعلامیه لنین کرده بودند و تصور می‌کردند بلشویکها تمام اراضی را که در قرن

نوزدهم از ایران گرفته‌اند پس خواهند داد، و بعد با وعده مکررآمیز انگلیسها برای امضای قرارداد ۱۹۱۹ تصور این می‌رفت که در کنگره صلح پاریس آن اراضی را از روسیه بلشویک شده منتزع کرده، به ایران دوست فاتحین خواهند داد که هیچ کدام از این دو تصور درست نبود، و علت آن تصور بی‌اطلاعی از اوضاع دنیا و ضعف سیستم سیاسی ایران بود که امروز هم جریان دارد. اعتراضی هم از طرف مردم در اتخاذ نام «آذربایجان» برای بخشی از قفقاز نمی‌توانست بشود زیرا آزادی نبود، حکومت نظامی سلطان احمد شاه جریان داشت و روزنامه‌ها تعطیل بودند و حبس و تبعید جاری بود و شاید به‌طور کلی به‌علت مشکلات داخلی توجهی به این موضوع نداشتند چنان که در کتاب تاریخ مختصر احزاب سیاسی هم زنده یاد بهار توجهی بدان نشان نمی‌دهد. شاید تنها توجه بدان نام از طرف شیخ محمد خیابانی شد که بعد از قیام معروف در بهار سال ۱۲۹۹/۱۲۹۰ به‌جای آذربایجان در تبریز برای آن ایالت نام «آزادی‌ستان» یا «آزادستان» را برگزیده بود. درباره آن قیام که چند ماه در دولت مشیرالدوله بیشتر دوام نداشت تحقیق صحیحی نشده که آیا تقلیدی از جمهوری گیلان و زیر نفوذ بلشویکها بود، که حضور مازور لاهوتی این نظر را می‌تواند تأیید کند و یا مخالف آن فعالیت بود، آیا بعد از انشعاب در حزب عامیون که او به‌عنوان عضو آن حزب در مجلس دوم نمایندگی داشت جزو مخالفین تشکیلات و از دوستان فرخی بود و یا دموکرات ایرانی باقی مانده بود.

از تفصیل و دردسر پوزش می‌خواهم.

ایران...» در مجله ره آورد، چاپ لوس‌انجلس (ص ۱۸۷-۱۹۵) نوشته‌اند که علاقه‌مندان می‌توانند به آن نیز مراجعه نمایند.

فلوریدا - احمد توکلی
۸ آوریل ۱۹۹۳

منظورم بیان این واقعیت بود که عثمانیها مبتکر کاربرد نام «آذربایجان» برای بخشی از قفقاز بودند و حالا هم دنبال همان فکر هستند.

درباره این موضوع، پیش از این نیز آقای دکتر حسین فرهودی مقاله‌ای با عنوان «دورنمایی از سالهای مشقت بار تاریخ معاصر

خواهشمند است غلطهای چاپی سال چهارم مجله را به شرح زیر تصحیح فرمایید:

درست	سطر	صفحه
یوسف اعتصام‌الملک	۱۷	۳۵
بها ۷۵۰۰ ریال	۱۹	۲۰۹
این مصاحبه	۴	۲۲۲
<i>The Shah and I</i>	۲۲	۶۱۷
پیاپی	۱۲	۶۳۵
پیاپی	۹	۶۳۶
گرد آفرید از زین	۱۷	۶۳۹
در متن	۱۲	۶۴۰
تراست	۲۴	۶۴۱
بگفت	۳	۶۴۸
ب ۹۲۱	۱۳	۶۴۹
پدید	۲۶	۶۵۰
کهن	۲۷	۶۵۰
درستی	۱۹	۶۵۳
<i>Dvipas</i>	۱۸	۶۹۳
از راه	۳	۶۹۹
ایرانی	۱۴	۷۰۴
تاریخی از نو	۱۹	۷۳۴
یکدیگر	۶	۷۳۵
صفحه	۱۲	۷۳۸
می‌کرد بر اثر	۱۶	۷۴۰
صفحه ۴۹۸	۹	۷۴۲
قدیم	۱	۷۴۵
چاپ کند	۱۴	۷۴۶
صفحه ۴۹۸	۲۰	۷۵۷
شاهنامه‌ای	۳	۷۵۸
فوردجان	۱۰	۸۷۶

AN EXCITING CROSS-CULTURAL ADVENTURE

with short stories, poems, essays, interviews,

on using the pain and joy of exile
to expand our horizons;

on transmitting precious memories
of a disappeared past;

on building new identities in the
multicultural societies of today.

"We Are All Exiles."

Chanteh: P.O. Box 703. Falls Church, VA 22046
Phone: (703) 533-1727 Fax: (703) 536-7853

was sent to the "west" (*Maghreb*) to do battle with the enemies of Faridun. After several victories he again rebelled and went to Maghreb where he spent several centuries ruling. An account of Kush's long life (some 1500 years) is found in the unique manuscript of the epic *Kush-nāmeḥ* by Hakim Irānshāh b. Abi al-Khayr. According to this epic, Kush is one of the most blood-thirsty, lecherous, and sybaritic figure in literature. He even forced himself on his daughters who were killed when they refused his advances. During his long rein, he compelled his people to idol worship four times and twice declared his own godhead. During his 1000th year he finally gave up being god because of an event that the author describes in the article. The author also discusses the role of members of Jamshid's household in instructing Kush in Theology, and notes that one of Jamshid's descendants conveyed Kush's tale to Alexander the Great.

battle of Seffin, due to take place some thirty years in the future, Qa'qā' and his eldest son Hannan will be martyred riding in the party of 'Ali; after the martyrdom of Hasan and Hoseyn, Mosayyab, the youngest son of Qa'qā', will rise up and take all the Arab lands and overthrow the Omayyads. 'Ali and Qa'qā' become blood brothers and 'Ali adopts Mosayyab. When they see each other again, 'Ali reminds Mosayyab of his vow and gives him a writ which justifies his future revolt against the government and which is sealed by 'Ali, Hasan, and Hoseyn.

During his study of the epic's version of "history," the author examines how the work presents Mosayyab. The reader learns of Mosayyab's brutal execution of justice, his face, his innovative method of burying some fifty thousand of his enemies' corpses, his use of hostages, and his ultimate end. He concludes that the significance of such works as *the Mosayyab-nāmeḥ* in which even religious leaders and spiritual figures are not told the truth, lies in how they manifest an anti-government spirit of revolt and sedition. The writ of rebellion received by Mosayyab, the author writes, is in fact religiously sanctioned permission to kill, rape, plunder, and pillage and is analogous to *fatwās* that allowed the shedding the blood of such figures as Shehāb al-Din Sohravardi and 'Ayn al-Qozāt Hamadāni. The author sees a connection between such writs and those contemporary edicts that permit the looting of banks and the appropriation of the property of those declared "at war with God" and "sowers of corruption on earth." Such writs and the epic *Mosayyab-nāmeḥ* testify to the power of religiously sanctioned action in the popular consciousness.

Befuddled God

Jalal Matini

In the beginning of the article, the author refers to many individuals who proclaimed their own godhead: Jamshid, Namrud, and Pharaoh. He adds that many other figures have made this claim. His article is devoted to one pretender to godhead who has not been studied before: Kush-e pil dandān or Kush-e pil gush. This individual was the nephew of Zāhhak the Arab Tyrant. When Faridun succeeded Zāhhak, Kush, who has succeeded his father as the governor of China, rebelled against him. After several battles, he was captured and imprisoned beside Zāhhak in Mt. Damāvand. Later he

lands; (2) the fact that Nezāmi's mother was Kurdish, a people who did not discriminate between men and women and who maintained equality between the sexes; and (3) Nezāmi's wife whom the poet calls a "Qepchāq idol." This woman was from the same people whose men resisted Alexander's criticism of unveiled women and refrained from using the veil.

"Greetings, Children": Sobhi and the Folklore of Iran

Mahmoud Omidshah

The author begins with a biography of Fazlollāh b. Mohammad Hoseyn Mohtadi, known as "Sobhi," a radio personality who for some two decades from 1940 onward conducted a story program for children. He chronicles the ups and downs in Sobhi's life and relates that the storyteller came from a Bahā'i household and was among those close to 'Abd ol-Bahā'. However, he later turned away from Bahā'ism. The author then briefly treats Sobhi's published works, his books and articles, and then examines his methods in compiling and publishing Persian tales. He judges Sobhi's work in this area by standards which researchers have developed for contemporary folklore studies. He concludes that not only were Sobhi's methods incompatible with modern methodologies, but so also were those of Sādeq Hedāyat, who also collected traditional Persian tales and folklore. The author states, however, that the importance of Sobhi's work lies not in his methods but in his initiative in going to many parts of Iran and saving a rich oral literary tradition from oblivion.

On a Religious Epic: *the Mosayyab-nāmeḥ*

Sadroddin Elahi

The *Mosayyab-nāmeḥ* chronicles how its hero, Mosayyab b. Qa'qā' Khazā'i, avenges the murder of Imām Hoseyn, the third Shi'ite Imām. According to this epic, at the end of his prayers the Prophet Mohammad tells his son-in-law 'Ali that the angel Gabriel has just revealed to him the following: at the

sects and philosophical schools in early sixth/twelfth century visualizes the world of ideas. Shahrastāni's *al-Milal wa al-Nihal* (composed in 521/1127) is one of the most remarkable documents from medieval Iranian history that provides a full view of an intellectual historian's *Weltanschauung*. Dimissing the division of religious and philosophical ideas according to climates and geographical locations, Shahrastāni proceeds to argue that any systematic understanding of the world of ideas must be done on the basis of their principles and specific doctrines. The question around which he decides to organize his systematization of the world of ideas is whether or not the adherents of certain religious sects or philosophical ideas believe in a revealed book or not. According to this organizing principle, Shahrastāni maintains that some people believe in a revealed text, like Jews, Christians, and Muslims; some believe in a pseudo-revealed text, such as Zoroastrians and Manicheans; and others do not believe in a revealed text, such as philosophers. Shahrastāni considers Avicenna and al-Fārābi along the same line as Plato and Aristotle as those who believe in the centrality and principality of reason, rather than those of any revealed text, in any possibility of understanding. In the original Persian article, this position of philosophers in the general world-view of Shahrastāni is discussed with detailed references to the original Arabic text of *al-Milal wa al-Nihal* and its medieval Persian translations. (Abstract translated by the author)

Nezāmi's View of Women

Saidi Sirjani

In this article the author examines why Nezāmi's verse romances (with the exception of *Layli and Majnun*) defy romantic literary tradition in Persian and place women in an exalted position. Saidi Sirjani looks at many of the female figures in Nezāmi's poetry: at the musician who sings for Alexander, at Nushābeh, at the beautiful woman the king of China presents to Alexander, at the woman who proves the correctness of doing good to Bahrām, at Shakar of Isfahān, at Shirin, and even at Layli, that poor desert-dweller who strikes a fatal blow against her unwanted husband. From this review, the author concludes that three factors make these women exceptional in the tradition of Persian romantic poetry: (1) Nezāmi's cultural environment, i.e., Ganjeh's proximity to Armenia where rules governing women's behavior were markedly different from those found in Islamic

Sa'di is one of the few people of his times who came to the aid of women and did not consider them merely the means of man's sexual gratification. Though not all of Sa'di's thoughts in the *Bustān* and *Golestān* would seem enlightened today, his ideas on women were certainly far ahead of his contemporaries.

Imitators of Nezāmi's *Khosrow and Shirin*

Heshmat Moayyad

The imitators of this poem can be divided into three groups: (1) those who preserve the original's meter, opening lines, and sections, but devote their works to their own fanciful tales; (2) those like Jāmi who fill out their own *Khamsehs* (quintets) with religious or mystical poems that imitate the meter and form of the original; and (3) those who, in addition to imitating the outward aspects of the original, more or less retell the tale in their own ways.

Before turning to the major part of his article, i.e., the third group, the author critiques Jami's *Yusof and Zoleykhā*. He enumerates the shortcomings of the work and states that, though Jāmi censures Nezāmi, his work cannot be compared to *Khosrow and Shirin*.

The author briefly mentions Ashraf of Marāgheh and Āteshi of Qandahār, two poets from the third group. The author devotes most of his attention to the *Khosrow and Shirin*s of Amir Khosrow of Dehli and Hātefi, the nephew of Jāmi. Using numerous citations from the poems, he demonstrates the superiority of Nezāmi over the other two poets. At the end of the article, however, he states that his intention was not to criticize the imitators of Nezāmi nor to assert the poet's perfection, but to show that none of his imitators was able to achieve the level of excellence he did in *Khosrow and Shirin*.

The Position of "Philosophy" in Shahrastāni's *Weltanschauung*

Hamid Dabashi

The purpose of this paper is to see the way an Iranian historian of religious

roots culminates in the observances in Trinidad.

East Indians were brought to the Caribbean Basin as indentured laborers in the wake of the end of slavery in the West Indies (1834). Plantation owners came to rely on these laborers, especially from India, as the former slaves found working on the plantations to remind them of their former servitude. The migrants brought with them their own cultures and religious beliefs which included the Moharram rituals. Even though the overwhelming majority of East Indian immigrants to the Caribbean Basin were Hindu, the Shi'i Muslim ritual of Hoseyn came to eclipse all other Indian rituals and observances.

At the beginning, the Hoseyn ritual was a symbol of unity for the expatriate Indian community. Later, it became a rallying cry for all indentured laborers, regardless of race and religion. It was often used as an act of symbolic defiance against colonial rule. Today, in addition to its religio-cultural significance, the Moharram ritual in Trinidad has become a major tourist attraction. (Abstract translated by the author)

"How can you, with trembling hands, thread the bead!"

Djalal Khaleghi Motlagh

Though the two major works of Sa'di, the *Bustān* and *Golestān*, are divided into numerous topical headings, the themes of most of the tales contained in them can be divided into three broad categories: (1) self-awareness and the moral instruction of the individual; (2) *Tadbir-e Manzel*, managing household affairs and the interactions of members of the household; and (3) *Siyāst-e Modon*, the affairs of state, interactions of members of society, and the operations of the state and its responsibilities to the governed. In the second category, there are tales which treat sexual relations. According to the author, Sa'di thought that one of the most important threads in the relationship between a man and a woman is the man's duty to meet his mate's sexual needs. The author compares and contrasts several of Sa'di's tales that have this theme. He points out that Sa'di focused on a problem in society, i.e., the marriage of old men and girls. He notes that unlike the authors of such works as the *Sendbād-nāmeḥ*, *Marzbān-nāmeḥ*, and *Tuti-nāmeḥ*, who condemned women absolutely,

Ferdowsi's Religion

Ahmad Mahdavi Damghani

The author writes that there are many erroneous views on Ferdowsi's religion. Some have called him a Zaydi Shi'ite, others a non-Shi'ite and Mutazilite. He then details Twelver Shi'ism (Imāmi or Ja'fari) and analyzes the views of the Zaydi Shi'ites, the Sunni Mutazilites, the Shi'it Mutazilites, and the Ash'arites. He also speaks of the harshness with which many Omayyid and Abbasid rulers reacted to the Shi'ism of their peoples. Their anti-Shi'ism reached such a point that they forbade mentioning the name of Ali verbally or in print, except in sayings and reports attributed to the Prophet or his companions. In order to maintain their own identities, Shi'ites invested certain symbols and slogans with special significance. For example, they would emphasize the Koranic prayer formula "In the name of God the beneficent, the merciful." They would also insert the phrase *hayya 'alā khayr al-'amal* (hasten to do the right thing) into the call to prayer. And most important of all, from the time of Mo'awiya onward they would refer to 'Ali with the word *wasiyy* or *al-Wasiyy* (revelation: in the special Shi'ite sense of the word). The author then mentions Shi'ite poets, both Arab and Persian, who use the word *wasiyy* in their poetry.

The author concludes that Ferdowsi's use of the word in his poem proves that he was a Twelver Shi'ite. He used this word even though he could have used the word 'Ali without disturbing the meter.

Traces of Iranian Rituals in the Caribbean Observances of Moharram

Peter Chelkowski

This article describes the Shi'i Muslim ritual observances commemorating the tragic death of Hoseyn, the grandson of the prophet Mohammad. Through the article the evolution of the ritual is traced from its origins in Irāq some thirteen hundred years ago to the Caribbean Basin today. The focus of this article is the syncretic development of the observance as it "interculturalized" on its journey from Persia, via the Indian subcontinent, to Trinidad. The ecumenical spirit of this celebration with its cross-cultural

show lovers and beloveds buried in the same burial tower, in the Persian versions they are reborn. In Nezami's *Layli and Majnun* (though these verses may be spurious), the two lovers meet in heaven and their reunion is eternal. In 'Orva and 'Afrā' through the agency of prophetic prayer, the two reunite in this world. The reason for such good endings, the author reasons, is that Iranians want their love stories to end well so that lovers can reunite.

Vatanparasti

Ehsan Yarshater

The author begins by noting that according to some *vatanparasti* (chauvinism) among Iranians amounts to placing Iran above all other nations of the world and to consider other peoples to be inferior. To paint Turks and Arabs in the ugliest of hues, and to attack them with all the more vigor. The writer finds traces of this type of ethnocentricity and race-hatred in varying degrees in other parts of the world and attributes them to ethnic prejudices, which after the passage of centuries solidified into stereotypes. By way of example he refers to current events in Yugoslavia, Afghanistan, Lebanon, etc. The feelings he finds in these countries he sees as the results of the kind of separatism and xenophobia that appears in nationalistic propaganda. The author sees love of country in a desire to carry out and perfect whatever task one assumes. He also discusses killings resulting from wars of faith that have raged and continue to be waged and attributes them to hypocritical religious leaders. He also raises a question that concerns others, namely, in this anarchic world where all are out for themselves, how is one encourage people to defend their countries without a sense of chauvinism? In response he states that there is nothing wrong with this point as far as it goes, but basically it arises out of the kind of logic used by tribal leaders who face the probable onslaught of another tribe. Of course, he also acknowledges the necessity of maintaining a standing army to preserve one's interests and heritage in a world where national prejudices and aggressions rage. But a necessary evil must be distinguished from an ideal which can guide our future course. He states, "the history of mankind's spiritual and moral life has been the eternal struggle to rein in aggressive impulses and to protect the rights of others.

Abstract of Persian Articles

Editor's Note *

The first issue of the fifth year of *Iranshenasi* is dedicated to Professor Mohammad Jafar Mahdjoub on the occasion of his seventieth birthday and in recognition of his untiring efforts in identifying great works of Persian literature over the past decades. This issue celebrates in particular the important role Mahdjoub has played in bringing the study of Persian folktales into the academy and in demonstrating the significance of these tales to scholars and students.

Jalal Matini

An Overview of Two Analogous Tales in Persian Literature

Zabihollah Safa

The author begins by referring to tales that have made their way into Persian literature from other languages. He then compares the stories of *Laylī and Majnun* and '*Orva and 'Afrā*', both of which originated in Arabic literature. They are about poets whose personal experience led them to specialize in love stories that end in tragedy: i.e. Qays al-'Āmerī in *Laylī and Majnun* and 'Orvat b. Hazām al-'Azrā in '*Orva and 'Afrā*'. The author summarizes the tales, then explores their similarities, and finally shows how their Persian versions differ from the originals. '*Orva and 'Afrā*', for example, was renamed *Varqah and Golshāh* and was versified in Persian at the beginning of the 11th century by Ayyuqi. Moreover, though the versions

* Unless otherwise indicated, all English translations of the Persian articles are by Paul Sprachman.

Minovi (Tehrân, Irân: Cultural Studies and Research Institute, 1985).

3. In "Introduction," *The Legend of Seyavash*, Davis describes the *Shâhnâmeh*'s verse form in this words: "... The *Shahnameh* is probably the longest poem (some 50,000 lines—very long lines at that, approximately equal to the length of a heroic couplet in English) known to have been substantially completed by one man. The Seyavash episode translated here is a little over 2,500 lines" (pp. ix-x). What Davis here calls "line" is *bayt* [couplet], while his translation presents and numbers Ferdowsi's statements as ordered *mesrâ'* [verse(s)], unlike the practice in Persian where the two constituent lines of a Ferdowsi couplet usually appear side by side on the same line of writing with a number system counting couplets; for example, Minovi's *The Story of Siyâvûsh* and Djalah Khaleghi-Motlagh's "Dâstân-e Siyâvakhsh," *The Shâhnâmeh*, volume 2 (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers and Bibliotheca Persica, 1990), pp. 201-376.

4. It so happens that the most convenient English guide to Persian prosody, Finn Thiesen's *A Manual of Classical Persian Prosody* (Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz, 1982), makes exclusive use of Ferdowsi's *Shâhnâmeh* for its models and illustrations.

5. Karl Shapiro and Robert Beum, *A Prosody Handbook* (New York, NY: Harper & Row, 1965), pp. 111-113. I cite this handbook here rather than many other good guides out of longstanding habit. From Robert Beum, my Milton professor, I learned about English prosody.

6. Davis, *Conference of the Birds*, pp. 23-24.

7. Charles Ferguson, "Word Stress in Persian," *Language* 33 (1957): 123-135, reflects the view of other linguists and Persian language teachers in asserting a view contrary to Davis's about where the stress usually falls on Persian words. I also wonder about the assertion that "in English the stress usually falls on the penultimate syllable of a name." In the following English names, the stress falls on the antepenultimate syllable: Béowulf, Cólérige, Díckinson, (George or T.S.) Éliot, Hémingway, and Tháckeray.

8. Michael Hillmann, "Hâfez and Poetic Unity through Verse Rhythms," *Journal of Near Eastern Studies* 31 (1972): 5 ff; and idem, *Unity in the Ghazals of Hâfez* (Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1976), pp. 83 ff, assert features of accent-based rhythm in classical Persian verse.

9. Davis, *Conference of the Birds*, p. 24.

10. *Ibid.*, p. 23.

11. "Pope, Alexander," *The Oxford Companion to English Literature*, fifth edition, edited by Margaret Drabble (New York, NY: Oxford University Press, 1985), p. 778.

12. "Virgil," *The Oxford Companion*, p. 1031.

13. Shapiro and Beum, *Prosody*, pp. 96-105. In the first comprehensive study of the subject in Persian, "Darbâreh-ye Qâfiyeh" [On the Subject of Rhyme], *Sokhan* 16 (1965): 123-130, 223-232, and 358-370, the poet-scholar M.R. Shafi'i-Kadkani identifies thirteen specific effects of end rhyme in Persian verse. Hillmann, *Unity in the Ghazals of Hafez*, pp. 91-93, summarizes Shafi'i-Kadkani's discussion.

14. Robert Fitzgerald, "Postscript," *The Odyssey by Homer* (New York, NY: Doubleday and Company, Anchor Books, 1963), pp. 505-506.

be <u>khâk</u> andar <u>ârad</u> <u>sarash</u> <u>nâgahân</u>	
<u>tô</u> az <u>vay</u> bejoz <u>shâd</u> . <u>mâni</u> <u>majuy</u>	M2565
be <u>bâgh-e</u> <u>jahân</u> barg-e <u>andoh</u> <u>mabuy</u>	
<u>agar</u> <u>tâj</u> . <u>dâri</u> vagar <u>dast</u> . <u>tang</u>	M2566
<u>nabini</u> <u>hami</u> ruz. <u>gâr-e</u> <u>derang</u>	
<u>maranjân</u> <u>ravân</u> <u>kin</u> sarâ-ye <u>tô</u> <u>nist</u>	M2567
bejoz <u>tang</u> . <u>tâbut</u> . <u>jâ-ye</u> <u>tô</u> <u>nist</u>	
<u>nahâdan</u> <u>che</u> <u>bâyad?</u> be <u>khordan</u> <u>neshin</u>	M2568
<u>bar</u> <u>ommîd-e</u> <u>ganj-e</u> <u>jahân</u> <u>âfarin</u>	

These are appealing lines in the Persian, mostly because of aural qualities and effects. First are the rhymed couplets, in some cases creating a sense of partial parallel structure. Second is the unvarying quantitative metrical pattern maintained without any unusual word order or vocabulary, but saved from monotony by a parallel accentual tetrameter, to which the rhyming words contribute markedly. Third are obvious alliterations, for example the texture or harmony of vowel sounds in the preponderance of /a/ and /â/ vowel sounds throughout the passage. The net effect is a sort of succinctness, the feeling of readers that Ferdowsi has communicated more to them and that they have experienced more than that which the physical number of words and images add up to. At his best, Ferdowsi is for many Iranian readers a master at getting a lot into individual closed rhyming couplets and a lot out of sequences of them.

Persian Studies, The University of Texas at Austin

Notes:

1. Michael Hillmann, "Translation as Interpretation: The Case of Ferdowsi's *Story of Sohrâb*," *Iranshenasi* 1, no. 3 (Autumn 1989): 63-64 (English section).

2. *The Story of Siyâwûsh from Firdawsî's Shâhnâma*, edited and annotated by Mojtabâ

his Ferdowsi translations should endeavor to emulate or parallel as much as possible those features in the Persian text which Ferdowsi personally added to the raw material of situations and actions. Chief among such features are aspects of form associated with aural qualities, especially the closed heroic couplet, wherein lies something of what makes Ferdowsi special as a poet.

A propos of this assertion, this review article closes with a quotation of the final lines of Ferdowsi's *Story of Siyāvosh*, first in Davis's translation and then in a transliterated Persian text.

Such is the way this ancient crone we call
 The earth will act: / she pulls the mother's breast
 Back from the suckling child / and when the heart
 Has learnt to love the world / she drags the head
 Down—suddenly—into the dust. / But give
 Yourself to joy, / and in the garden of
 This world avoid the scent of sorrow's leaves; /
 For whether you are crowned or live in want, /
 Your life will not be long. / Do not torment
 Your soul, / this world is not your dwelling-place. /
 All you inherit is a narrow bier. /
 Why strain and strive and struggle? Sit and eat, /
 And put your trust in treasure that is God's. /

(pp. 131-132, lines 276-28)

Davis here presents the narrator Ferdowsi's thoughts in a natural, readable way. Yet, to some readers those thoughts may seem obvious, superficial, and lacking in force in the one hundred twelve English words over thirteen lines, half of them run-on. In contrast, Ferdowsi's original Persian quoted in transliteration here (with underscoring indicating stressed syllables in a possible pattern of accentual rhythm) gives an impression of drama, pace, and impact, in just sixty-nine words in six closed couplets, with no coordinating conjunctions:

 ∨ — — ∨ — — ∨ — — ∨ — —
 chonin ast. kerdar-e in gondeh pir M2563

 ∨ — — ∨ — — ∨ — — ∨ — —
 setānad ze farzand. pestān-e shir

 ∨ — — ∨ — — ∨ — — ∨ — —
 cho payvasteh shod mehr-e del bar jahān M2564

were to have the experience the poem deals with.¹³

The implication here is not that a translator can duplicate or should even try to duplicate Ferdowsi's Persian *Shâhnâme* in English. In a "Postscript" to his translation of Homer's *The Odyssey* (1963), the poet-translator Robert Fitzgerald makes these pertinent observations:

The Odyssey, considered strictly as an aesthetic object, is to be appreciated only in Greek. It can no more be translated into English than rhododendron can be translated into dogwood. You must learn Greek if you want to experience Homer, just as you must go to the Acropolis and look at it if you want to experience the Parthenon. There is a sense, however, in which the Greek poem was itself a translation. It was a translation into Homer's metered language, into his narrative and dramatic style, of an action invented and elaborated in the imagination. This action and the personages involved in it were what mattered most to the poet and audience. It might be possible to translate, or retranslate, this action into our language . . . If you can grasp the situation and action rendered by the Greek poem, every line of it, and by the living performer that it demands, and if you will not betray Homer with prose or poor verse, you may hope to make an equivalent that he himself would not disavow.¹⁴

The very first Penguin Classic was E.V. Rieu's prose version of Homer's *Iliad* (1946), a betrayal of Homer in Fitzgerald's view, just as Reuben Levy's synoptic version of the *Shâhnâme* called *Epic of the Kings* (1967), reissued by the Penguin Group in 1990, would constitute a betrayal of Ferdowsi as prose. As for *The Legend of Seyavash*, it shows a grasp of the situation and action rendered by the Persian poem, every line of it, and does not betray Ferdowsi with prose or poor verse. Yet it may not constitute as full a poetic rendering as possible of Ferdowsi's personal shaping vision and music which filter the actions and situations. Because Davis's view of *The Shâhnâme* in general, as asserted in the introduction to *The Legend of Seyavash* and elaborated in his monograph called *Epic and Sedition: The Case of Ferdowsi's Shâhnâme* (1992), holds that the poet insinuates a philosophy at odds with the surface sense and popular view that the *Shâhnâme* primarily deals with and perhaps celebrates Iranian monarchy,

in hexameter), thereafter called "Spenserian."

Readers who know Persian can decide for themselves the persuasiveness of Davis's rationale for deviating from Ferdowsi's heroic and closed couplets by reading aloud parallel passages from both the original and the translation. For those who do not know Persian, reading Davis's *The Conference of the Birds* aloud along with random passages from *The Legend of Seyavash* may lead to a reasonable judgement in this regard.

Some readers may find Davis's rationale wanting because he does not offer a parallel device or technique to compensate for the effect which end rhyme achieves in the Persian original. In *The Legend of Seyavash*, Davis has chosen to reduce the amount of aural effects, of music, of rhythm for readers of the English translation. The poet-critics Karl Shapiro and Robert Beum have this to say about the effects of rhyme:

Rhyme . . . rivets our attention. A pattern of parallels in sound color is set up, and as we move through the poem, whether in reading or in listening, our expectation is continually being raised and then satisfied . . . If the rhyme words are also completely effective—completely flawless in terms of meaning, logically and imaginatively right—then they are also integral parts of the poem's vitality, and not simply a mechanical convenience; they are not then ornaments, but part of the very tissue . . . Rhyme creates an effect which is pleasing and satisfying which, by analogy, is traditionally referred to as a musical or melodic quality . . . Rhyme is . . . a source of acoustic pleasure, and this pleasure will exist in any rhyming poem, independently of anything else in it . . . Rhyme can help to unify words or groups of lines that belong together. When the idea or tone or basic image or metaphor changes, a change in rhyme sounds may signal it . . . Rhyme makes a word conspicuous, and since rhyme already occurs at a position of rhetorical prominence—the end of a line—rhyming words need to be important words in the meaning of a line . . . rhyme is a highly formal device. It is a signal that language is going to be used in an unusual, often a serious and memorable, way . . . It lends dignity and memorableness to the expression . . . Rhyme, as Wordsworth suggested, creates aesthetic distance for the reader . . . Sorrow in verses gives us an experience of something we call beauty, not of the sorrow the poet might have felt at one time, and not the sorrow we would feel in actual life if we

couplets that correspond fairly closely in length to the English heroic couplet, which would therefore seem to be an obvious form to use for the translation of the poem . . . It was tempting to imagine Sudâbeh's or Afrâsyâb's speeches in some kind of English equivalent of the Racinian couplet. I was swayed, however, by the fact that the relatively little heroic verse there is in English is usually in blank verse and that the heroic couplet has, in this language, traditionally been reserved for romance, social comment, or satire—it has become for us a homely and immediate, or comforting and charming, medium. Despite the great rhymed versions by Poe and Dryden of Homer and Virgil, attempts at the spaciousness and sublimity of epic have traditionally been made in blank verse, and it is perhaps worth remembering that blank verse was expressly invented—by Surrey—for the translation of epic into English (p. xxvi).

Yes, Henry Howard, Earl of Surrey (1517?-1547), more famous as an English sonneteer, used English blank verse for the first time in translating Books 2 and 4 of Virgil's *Aeneid* (c. 1540). But because Virgil's Latin epic does not exhibit end rhyme, Surrey's innovation in English does not imply any special appropriateness of English blank verse in translations of closed rhyming couplets from other languages. Moreover, Alexander Pope (1688-1744) and John Dryden (1631-1700) are not exceptions or counter-examples, as Davis's statement may imply. The great critic Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) is not alone in thinking Pope's *Iliad* (1715-1720) and *Odyssey* (1725-1726) "an astonishing product of matchless talent and imagination."¹¹ As for Dryden's translation of *Aeneid* (1697), the *Oxford Companion to English Literature* (fifth edition, 1985) asserts that it "remains probably the finest in spite of its occasional defects."¹² Not only does Surrey's blank verse translation stack up unfavorably vis-à-vis the heroic couplet versions of Pope and Dryden, but also it may not constitute a definitive model for English narrative verse when one thinks of the achievements of Geoffrey Chaucer (c.1343-1400) before him and Edmund Spenser (1552-1579) after him. *Canterbury Tales* (begun in 1386) exhibits rhymed couplets in iambic pentameter, which Chaucer perhaps introduced into English. *The Fairie Queene* (1590, Books 1-3), Book 1 of which presents itself as a self-contained miniature epic of twelve cantos echoing the twelve books of Virgil's *Aeneid*, exhibits a pervasive rhyme scheme in nine-line stanzas (ababbcbcc, eight lines of iambic pentameter and the last

prince asked Garsivaz about the king. And then they went on to the palace where living quarters were set aside for Garsivaz's escort. The next day dawned and Garsivaz appeared before the prince, presenting him with gifts, a robe of honor sent by Afrasiab (p. 92, ll. 1-8).

For readers of such passages who are hard pressed as to suggest wherein lies their English poeticality, Davis offers an explanation in his preface to *The Conference of the Birds*. There he asserts that long narrative poems often exhibit pedestrian lines serving primarily to get readers from one exciting passage or moment to the next. In Davis's words:

... narrative poetry depends upon what the American poet Turner Cassity has called 'recitative'. We are used to short poems and expect them to function at a maximum of emotional intensity, like the arias of grand opera. One cannot maintain such intensity over hundreds of pages, and it would be wearying if one could. Narrative poetry needs its workaday recitatives between the arias, its simple conveying of the story from point *a* to point *b*. The heroic couplet has been one of the most successful means of effecting such 'recitatives' in English.⁹

If this is true—my contrary, personal experience as a Latin teacher of Virgil's *Aeneid* years ago and in occasional reading of Robert Fitzgerald's versions of Homer's *Iliad* and *Odyssey* aside—in Ferdowsi's Persian such pedestrian lines at least have the appeal of a rhyme scheme, as do such lines in Davis's translation of *The Conference of the Birds*, but not *The Legend of Seyavash*.

Now Davis's translation of 'Attâr's *The Conference of the Birds* into heroic couplets shows the feasibility of producing such couplets in translating classical Persian narrative verse and their potential effectiveness in reproducing effects achieved in Persian. Davis even argues that to translate 'Attâr's *masnavi* [closed, heroic couplet] narrative poem "into any other form would be perverse."¹⁰ However, in translating Ferdowsi's *Story of Siyâvosh*, Davis decided on English blank verse, stating his rationale for the choice in these words:

After some hesitation I have chosen blank verse . . . My hesitation came from the fact that *The Shahnameh* in the original is written in

Besides ramifications of using open instead of closed couplets, the lack of an end rhyme pattern in the couplets in *The Legend of Seyavash* signals the translator's decision not to parallel Persian rhymes in general, for example, with alliteration, assonance, internal rhyme, and end rhyme in the English. Among these features of sound in the original, the Persian heroic or rhyming couplet is obviously the most forceful. Insofar as producing rhymed couplets in English is not especially difficult, Davis might have considered fidelity to that aspect of the original Persian even if that had meant allowing the meter to deviate from regular iambic feet. Because rhyme schemes are an integral element of rhythm, translators aiming at literary effects cannot assume that use of a regular meter in a translation can do the job done by meter and rhyme in the original. This point has relevance here since iambic rhythms in English are close to rhythms of everyday speech, whereas Ferdowsi's quantitative *motaqâreb* meter is a conventional aspect of verse art far removed from everyday Persian speech patterns then and now.

Those speech patterns and rhythms in Iran's Persian language derive from stress or word accent and not, as with classical Persian meters, with the relative lengths of syllables according to nature or position. Davis has a reason for not thinking this issue important. In a note appended to his "Introduction" to *The Legend of Seyavash*, he asserts: "Whereas in English the stress usually falls on the penultimate syllable of a name, in Persian it tends to be evenly distributed between the syllables, and this may, to an English ear, sound as if it falls on the last syllable" (p. xxviii).⁷ The facts are that not only is stress phonemic in spoken Persian (e.g., *ráftám* [I went] vis-à-vis *raftám* [I have gone] or *ketâbí* [literary] vis-à-vis *ketábi* [a book]), but also nouns and adjectives take a definite primary stress on their last syllable (e.g., *Ferdowsí* and *Shâhnâméh* or *kheradmánd* [wise]). The pattern of end-rhyme in Ferdowsi's *masnavi* [rhymed] couplets accentuates a stress- or accent-based rhythm which complements the quantitative metrical pattern.⁸ Taking away that rhyme scheme in a translation into English iambic pentameter might render Ferdowsi's statements prosaic and flat for some readers, and their rhythm difficult to discern or feel. For example, here follows a randomly selected passage from the translation presented without the line divisions of the published English text:

When Seyavash had news of his approach, he and a group of soldiers galloped out to welcome him. The two embraced. The

aabbccdde et cetera, either a monorhyme pattern or a rhymed couplet pattern as in Ferdowsi. The rhyming couplet in classical Persian is a stanza pattern, which means that Ferdowsi organizes his narratives in stanzas of two lines each. Rhymed, closed couplets in English are likewise stanzas and can actually constitute whole poems in themselves.⁵

The hundreds of instances of run-on lines in *The Legend of Seyavash* lead individually and cumulatively to diminishment of couplets as units, as stanzas. In Ferdowsi's Persian original, enjambment occurs mostly where a variation from the norm of end-stopped or otherwise self-contained verses and couplets achieves a specific purpose or effect. In Davis's translation, many run-on lines occur apparently to achieve the iambic metrical pattern chosen for the translation. Those run-on lines which occur between the second verse of one couplet and the first verse of the next alter verse pace and the integrity of the Persian closed couplet. The point here is not that run-on lines are inappropriate in English heroic or epic poetry or verse translations from epics in other languages. In the history of English epic poetry, poets have exhibited differing tendencies in this regard. John Milton (1608-1674), for example, is famous for the plenitude of run-one lines in his blank verse in *Paradise Lost* (1663 or 1667). But, if the couplet is a stanza pattern or form and if stanzas relate to a musical section of a work, English run-on lines and open couplets where the Persian does not exhibit enjambment means that a different, and not parallel, music and rhythm will obtain in the English.

As a poet, Davis was naturally aware of such issues. In his "Introduction" to *The Conference of the Birds*, noting that "there are perhaps twenty lines [= couplets] out of over four thousand . . . which are not endstopped," he "tried to effect a compromise between a fairly normal English narrative flow and giving some idea of the more rigorously divided movement of the Persian."⁶ But because that is the only major departure from the Persian form in *The Conference of the Birds*, a question that comes to mind about his notion of "normal English narrative flow" need not get more than passing consideration. That question can be put this way: Is one to assume that Alexander Pope's *The Rape of the Lock* (1717) embodies abnormal English narrative flow or that a Persian verse translation of it should ignore its closed couplet form because closed and rhymed couplets are not the "norm" in much Persian poetry after World War II. For that matter, closed and rhymed couplets remain as common in the Persian poetry of Iran as in English poetry by such leading twentieth-century poets as Robert Frost.

hami az to juyand . shâhân honar M1309

ke yâbad be har kâr . bar to gozar

marâ ruz. rowshan be didâr-e to-st M1310

hami az to khâham bad-o nik. jost²

Óne night the kîng remarked to Séyavâsh, 307 (p.69)

'Let's gó tomórrow át first líght and pláy
A pólo chúkker ón the gréat parade gróund,
Wé can amúse oursélves a whíle with gámes— 310

I've héard from éveryóne nó warrior wánts
To fáce yóur mallet whén you've pláyed at hóme;
Yóu are my són, the chósen óf my cóurt,
The crówn of áll the Káyaníds, the báckbone
Óf your ármý.' And Séyavâsh replíed, 315

'May the kîng líve foréver, your sóul gífted
With fóresíght! Mónarchs lóok to yóu for guídance—
And whó in ány mátter cóuld surpáss you.
The dáylíght dáwns for mé whén Í see yóu,
From yóu alóne I lóok for góod and évil.' 320

The Persian transliteration exhibits rhyming and end-stopped couplets, their constituent verses in an invariable metrical pattern. Davis's translation exhibits open couplets, variation in the metrical pattern of at least six of the fourteen verses (the scansion above reflects one possible reading, not the translator's), and no end rhyme scheme.³

The basic rhetorical, syntactical, and verse unit of classical Persian poetry is the *bayt* [couplet]. Each of its two verses [called *mesrâ'*] presents the total metrical pattern. In the case of Ferdowsi's *Shâhnâme* that is the quantitative tetrameter called *motaqâreb*, each verse or line of which consists of four feet of short-long-long syllables, the last foot apocopated to short-long. In Persian, the paradigm for the meter is *fo'ulon fo'ulon fo'ulon fo'ul* [= u - - / u - - / u - - / u -].⁴

The classical Persian bayt is both almost always endstopped and also participates in a rhyme scheme, most commonly aabacada et cetera, or

Now, Davis's translation does depart from Ferdowsi's original Persian in several regards. First, it exhibits hundreds of instances of the word "and" in verse- and couplet-initial position where Ferdowsi's Persian exhibits no coordinating conjunction. Second, the translation exhibits hundreds of instances of run-on lines, including consequent open couplets, where Ferdowsi's Persian exhibits no enjambment. Third, the translation is in blank verse, unrhymed iambic pentameter, while the original Persian features rhymed couplets of quantitative verse. The effects of the verse-initial use of the word "and" in Ferdowsi translations having received discussion elsewhere,¹ the remainder of this review article focusses on issues concerning end-stopped verses and couplets and the heroic end rhyme scheme in Ferdowsi.

Here follows a transliterated and scanned text of a typical passage from *The Story of Siyâvosh*, followed by Davis's translation. In the passage the Turânian monarch Afrâsyâb addresses his Iranian guest Siyâvosh, who then replies. Couplet numbers refer to Mojtabâ Minovi's edition called *The Story of Siyâwûsh* (1985).

shabi bâ siyâvash chonin goft. shâh M1304

keh fardâ besâzim . har do pegâh

keh bâ guy-o chowgân bê maydân shavim M1305

zamâni betâzim-o khandân shavim

ze har kas shenidam keh chowgân-e to M1306

nâbinand . gordân bê maydân-e to

to farzand-e mâ'i-yo zibâ-ye gâh M1307

to tâj-e kiyâni-yo posht-e sêpâh

bed-u goft . shâhâ anushah bad-i M1308

ravân-râ bê didâr . tusheh badi

Garsivaz plots to turn Afrâsyâb against his guest and son-in-law Siyâvosh: “[Afrâsyâb] felt trapped by what he’d heard, / He grew despondent, sunk in anxious thoughts, / But still delay seemed preferable to haste / The patient stone outlasts all enmity” (p. 101, lines 349-352).

Immediately after Siyâvosh’s horrible death at the hands of the Turanian warriors Garsivaz and Geruy, the narrator Ferdowsi says:

I search to right and left, on every side,
 And see no sense, no head or tail, in how
 This earth goes—since one man does evil deeds
 And luck is his, the world is like his slave,
 While one who never acts unrighteously
 Withers away in wretchedness. But keep
 Your distance from the sorrow of his world
 And do not let it grieve your heart and soul. (p. 120, lines 53-60)

Then, near the end of the story, when the Turanian elder Pirân asks Afrâsyâb to promise not to harm Siyâvosh’s son Khosrow,

He swore a solemn, binding, royal oath:
 ‘I swear by pallid day and sombre night,
 And by the just Artificer of earth
 Who made the sky, the beasts, the human soul,
 That this young child shall never suffer wrong
 From me, no, not so much as by my breath. (p. 129, lines 189-194)

In short, whatever else Persianists have to say about *The Legend of Seyavash*, they cannot contest its readability. It presents Ferdowsi’s story in as palatable an English guise as one could imagine possible. Moreover, as for Persianist concern for translation accuracy—Davis discusses problematic verses in useful “Notes” (pp. 134-154), although without quoting the Persian—, whatever instances of inaccuracy may obtain in the translation would not appear to affect the flow of the reading or Ferdowsi’s point of view. Almost the only cases of changes from the Persian which a critic might suppose as possibly having the translator’s views behind them are the scores of instances of the word “prince” in place of a Persian pronoun or the given name “Seyâvash” and the frequent use of the English words “Persia,” “Persian,” and “Persians” for the Persian words *irân*, *irâni*, and *irâniyân*.

phraseology or non-standard word order (presumably because of the exigencies of uniform lines of iambic pentameter or their lack of skill at making English verse), scarcely a single line or phrase in *The Legend of Seyavash* seems forced or unidiomatic. Here follow examples of Davis's felicitous renderings of the Persian.

Such single verses as these have particular appeal: "All our privations come from women's wiles" (p. 27, line 87); "High heaven's hidden course willed otherwise" (p. 57, line 169); and "The ancient world is like a lion's maw" (p. 112, line 150). As for couplets, here are two examples: "If for a thousand and two hundred years / We live, the black dust is our home at last—" (p. 111, lines 133-134); and, as Ferdowsi has the Turanian monarch Afrâsyâb say, "I only want from Fate what's written there / Since mortal men must live as God prescribes" (p. 42, lines 1417-1418). The following lines offer an appealing illustration of Ferdowsi's skill at description: "Not far away were well-stocked hunting-grounds; / Thickly wooded, supplied with flowing streams, / The place made old men's hearts feel young again" (p. 83, lines 128-130). Description in the service of analogy is illustrated in these two couplets: "If wind did not whirl wildly here and there, / It would have substance and a lasting strength. / A rash, light-headed man lacks staying power, / Although his body might be cypress-tall" (p. 101, lines 355-358).

Then, there are moments in the action which Davis's translation makes memorable. For example, early in the story, King Kâvus's son, the crown prince Siyâvosh, discovers that his father's wife, Sudâbeh, has designs on him. So, when Kâvus encourages him to visit the royal harem again, Siyâvosh "stared at him . . . dumfounded, / Debating for a while within himself / How he could clear the dust that dimmed within his heart" (pp. 10-11, lines 249-251).

Later, in a conversation with the Iranian hero Rostam concerning why Iran's arch-enemy, the Turanian monarch Afrâsyâb, would be "so anxious to make peace with us," Siyâvosh suggests a test of Afrâsyâb's intentions by choosing

A hundred of king Afrâsyâb's own kin
 And have him send them here as hostages;
 This would disperse the darkness of our doubts—
 Since, God forbid, he might be desperate,
 Beating his war-drums, out of fear, beneath
 A blanket of pretended peace...(pp. 45-46, lines 1555-1558)

Translation as Poetry: The Case of Ferdowsi's *Siyâvosh*

by
Michael Hillmann

The publication of Faridoddin 'Attâr's *The Conference of the Birds* (c.1180), translated by Afkham Darbandi and Dick Davis (1984), marked perhaps the first time that a classical Persian literary work directly translated into English received a potentially broad introduction into the world of English readers, through its appearance in the mass paperback series called Penguin Books.

Davis's second translation of a Persian literary text is *The Legend of Seyavash*, again with Penguin Books (1992), a translation of one of the most famous episodes from Ferdowsi's *Shâhnâme* [(The) Book of Kings] (c.1010), the Iranian national epic. With its publication, Davis—whose translation of parts of Sa'di's *Golestân* [(The) Rose Garden] (1258) will appear in the *Norton Anthology of World Literature* and who plans to publish further translations of *Shâhnâme* episodes—stands as the leading translator of Persian literature in the English-speaking world.

A translation of a Persian narrative poem which intends to constitute English poetry, *The Legend of Seyavash* succeeds eminently in terms of readability and works as a sort of English poetry. Unlike other Ferdowsi translations from Jule Moles' *Le Livre des rois* (1826, reprinted in 1976) to Jerome Clinton's *The Tragedy of Sohrâb and Rostâm* (1988), *The Legend of Seyavash* leaves no Persian terms and words untranslated. Unlike such other English versions of classical Persian poetry, Davis is also faithful to the Persian poet's images, even those problematic to translate. He also keeps Ferdowsi's juxtapositioning of images and terms. In all three regards, less skillful or less industrious Ferdowsi translators have transliterated Persian words, turned culture-specific Iranian images into presumed English, French or American equivalents, and/or introduced changes in patterns of imagery in order to maintain regularity in the translation's metrical pattern. While other translators have resorted to unidiomatic or archaic English

Djalal Khaleghi Motlagh	"How can you, with trembling hands, thread the bead!"	20
Heshmat Moayyad	Imitators of Neẓāmi's <i>Khosrow and Shirin</i>	21
Hamid Dabashi	The Position of "philosophy" in Shahrastāni's <i>Weltanschauung</i>	21
Saidi Sirjani	Neẓāmi's View of Woman	22
Mahmoud Omidshar	"Greeting, Children": Sobhi and the Folklore of Iran	23
Sadroddin Elahi	On a Religious Epic: <i>the Mosayyab-nāmeḥ</i>	23
Jalal Matini	Befuddled God	24

Contents

Iranshenasi
Vol. V, No.1, Spring 1993

Papers in Honour of Professor Mohammad Jafar Mahdjoub

Persian

Articles	1
Book Reviews	195
Short Reviews	205
Miscellany	217
Communications	224

English

Article by:

Michael Hillmann	Translation as Poetry: The Case of Ferdowsi's <i>Siyâvosh</i>	3
------------------	--	---

Abstract of Persian Articles by:

	Editor's Note	17
Zabihollah Safa	An Overview of Two Analogous Tales in Persian Literature	17
Ehsan Yarshater	<i>Vatanparasti</i>	18
Ahmad Mahdavi Damghani	Ferdowsi's Religion	19
Peter Chelkowski	Traces of Iranian Rituals in the Caribbean Observances of Moharram	19

Iranshenasi

Editor :
Jalal Matini

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES
A Publication of Keyan Foundation

Associate Editor :
(in charge of English-section)
Hamid Dabashi
Columbia University

Book Review Editor :
H. Moayyad

Advisory Board :
Peter J. Chelkowski,
New York University
Djalal Khaleghi Motlagh,
Hamburg University
M. Dj. Mahdjoub
Heshmat Moayyad,
University of Chicago
Z. Safa, Professor Emeritus,
University of Tehran
Roger M. Savory,
University of Toronto
Ehsan Yarshater,
Columbia University

The Keyan Foundation is a non-profit, non-political, charitable organization dedicated to the promotion of Persian culture and the maintenance of its traditional values. The Foundation was established and registered in December 1988 in the State of California. All contributions to the Keyan Foundation are exempt from income tax in accordance with the provisions of the U.S. Internal Revenue Code

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor: *Iranshenasi*
P.O.Box 30381
Bethesda, Maryland 20814, U.S.A.

Telephone: (301)907-6787

**The views expressed in the articles are those of the authors
and do not necessarily reflect the views of the Journal**

Annual subscription rates (4 issues) are \$ 35.00 for individuals,
\$ 24.00 for students, and \$ 65.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For Foreign mailing, add \$ 6.80 for surface mail.
For air mail add \$ 13.00 for Canada, \$26.50 for Europe,
and \$ 33.50 for Asia, Africa, and Australia.

Requests for permission to reprint more than short
quotations should be addressed to the Editor.



Iranshenasi

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

**Papers in Honour of
Professor Mohammad Jafar Mahdjoub**

Article by:

Michael Hillmann

Abstract of Persian Articles by:

Peter Chelkowski

Hamid Dabashi

Sadroddin Elahi

Djalal Khaleghi Motlagh

Ahmad Mahdavi Damghani

Jalal Matini

Heshmat Moayyad

Mahmoud Omidsalar

Zabihollah Safa

Saidi Sirjani

Ehsan Yarshater