



مجله

ایران‌شناسی

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

با آثاری از:

اسلم خان
اوانس اوانسیان
احمد تفضلی
جلال خالقی مطلق
هاشم رجب‌زاده
عزت‌السادات گوشه‌گیر
جلال متینی
احمد مهدوی دامغانی
احسان یارشاطر

اشکان آویشن
صدرالدین الهی
باقر پرهام
حمید حمید
جلیل دوستخواه
حسن شایگان نیک
حشمت مؤید
محمد جعفر محجوب
تورج نوروزی

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: ویلیام ال. هُنووی، دانشگاه پنسیلوانیا

هیأت مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک
جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو
ذبیح‌الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران
محمد جعفر محجوب، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی
حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو

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

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 1038

Rockville, Maryland 20849-1038, U.S.A.

تلفن: ۲۵۶۴-۲۷۹ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۳۸ دلار، برای دانشجویان ۲۸ دلار، برای مؤسسات ۷۵ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح 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 «پیج»، فالس چرچ، ویرجینیا

فهرست مندرجات

مجله ایران‌شناسی

سال هفتم، شماره سوم، پائیز ۱۳۷۴

بخش فارسی

مقاله

- | | | |
|-----|--|-----------------------------|
| ۴۷۷ | دروغ مصلحت‌آمیز!
یادداشت ۲۱ : ۷۴ - دستبرد اجل، ۷۵ - زبان یاجوج،
۷۶ - فصیح نمی‌باشد، ۷۷ - به مناسبت بهانه،
۷۸ - فرهنگ سغدی، ۷۹ - وطن دوگانه ما | جلال متینی
احسان یارشاطر |
| ۴۸۸ | کمر هفت چشمه | احمد تفضلی |
| ۴۹۴ | دلیله محتاله | محمد جعفر محبوب |
| ۵۰۰ | گناه از کیست؟ از فوکو! | جلال خالقی مطلق |
| ۶۳۱ | درباره «گناه از کیست؟ از فوکو!» | باقر پرهام |
| ۵۳۹ | حلقه صفویه در انگلستان | اوانس اوانسیان |
| ۵۴۵ | روابط کهن فرهنگی ایران و هند و معرفی
نسخه‌های خطی شاهنامه در موزه ملی هند | اسلم خان |
| ۵۶۰ | سیمای یک ایران‌شناس فقید: والتر هینتس (۲) | حسن شایگان نیک |
| ۵۷۹ | مناقشه در مثل: حکایت یک انتقال | حمید حمید |
| ۵۹۸ | واژه‌های بسته، واژه‌های باز | اشکان آویشن |
| ۶۲۰ | | |

نقد و بررسی کتاب

- | | | |
|-----|---|--------------------|
| | «حدیث عشق در شرق (از سده اول تا سده پنجم هجری)» | احمد مهدوی دامغانی |
| ۶۳۰ | تألیف ژان - کلود واده، ترجمه جواد حدیدی | |
| ۶۳۹ | کسی می‌آید، نوشته مه‌ری یلفانی | صدرالدین الهی |
| ۶۴۵ | عطر یاس، نوشته عباس معروفی | |

- ۶۴۸ عزت السادات گوشه گیر
هاشم رجب زاده
در اندرون من خسته، نوشته پری صابری
«دانشنامه ایران»، گنجینه ایران شناسی، زیر نظر
- ۶۵۳ احسان یارشاطر، جلد هفتم، دفتر دوم
«تحقیقات ایران شناسی در امریکا» (جشن نامه)
- ۶۶۰ دکتر محمد علی جزایری

ایران شناسی در غرب

- حشمت مؤید
«ایام محبس علی دشتی، زندگی در دوره
رضاشاه» تألیف ج. ای. کنورتسر، به زبان انگلیسی

۶۶۴

گامش در آثار فارسی

- ج ۰۴
صدرالدین الهی
معرفی ۱۲ کتاب و مجله
معرفی ۳ کتاب

۶۷۲

۶۸۴

خبرهای ایران شناسی

- جلال متینی
اقدام به جای فرهنگستان ایران، سخن ناب به جای وزیر،
کانون فرهنگی مولانا، بروکسل - بلژیک
«حمام خسرو آقا را که می شناختید؟»...

۶۸۹

۶۹۴

نامه داوود اظم از نظر

- حسن شایگان نیک، محمد رضا پارسا، منوچهر کاشف، ایرج پزشک زاد،
اصغری، ع. هادی، داود امیرقاسمی

۷۰۲

بخش انگلیسی

مجله ایران‌شناسی

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

پائیز ۱۳۷۴ (۱۹۹۵ م.)

سال هفتم، شماره ۳

دروغ مصلحت آمیز!

سعدی افتاده‌ای ست آزاده

کس نیاید به جنگ افتاده

دیباچه گلستان

به گمان نویسنده این سطور کسانی که در آینده در باب تاریخ سیاسی - اجتماعی ایران در نیم قرن اخیر به پژوهش بپردازند، به اتفاق به وجود گروهی در زیر عنوان «روشنفکر» در این دوران تأکید خواهند کرد؛ به کسانی که در سرنوشت وطن ما در این دوره پر فراز و نشیب نقشی قابل اعتناء و درخور تأمل به عهده داشته‌اند. و البته توضیح خواهند داد که این «روشنفکران» کسانی بودند، کاملاً متفاوت با افرادی که در اروپا از آنان با صفت intellectual یاد می‌شود و نیز متفاوت با «منورالفکران» دوره مشروطیت ایران. و نیز خواهند نوشت با آن که تعداد این روشنفکران در آغاز ناچیز بود، ولی در مدت چند سال بر عده آنان به صورت قابل ملاحظه‌ای افزوده شد. آنان در آغاز، عضو

حزبی بودند که در طریق «چپ» گام برمی‌داشت، و در حقیقت همین افراد درس‌خوانده حزبی بودند که صفت «روشنفکری» را برای خود یدک می‌کشیدند و یکدیگر را «روشنفکر» می‌خواندند و نیز معتقد بودند که دیگران را به محدوده «روشنفکری» راهی نیست. شعارهای این حزب چنان که می‌دانیم برای همه به‌خصوص برای جوانان و عموم ناراضیان جالب توجه بود. حاصل تبلیغات آن حزب بی‌رقیب — که از حمایت بی‌حد و حصر همسایه شمالی ایران نیز برخوردار بود — آن چنان بود که نه تنها نوجوانان و جوانان ناآشنا به سیاست و خم و چمهای آن را به سوی مغناطیس خود می‌کشید، بلکه چیزی نگذشت که عده‌ای از شاعران و نویسندگان و هنرمندان و دیگر افرادی که سنین جوانی را نیز در پشت سر نهاده بودند به‌خود جلب کرد، به طوری که آنان یا رسماً به حزب پیوستند و یا در سلک علاقه‌مندان و «سمپاتیزان»های آن درآمدند. چه به‌راستی در آن سالها اگر آدمی درس‌خوانده، عضو آن حزب نبود و یا لاقلاً با برنامه‌های آن حزب همگامی نشان نمی‌داد، در جمع روشنفکران احساس شرمندگی می‌کرد.

این حزب اعضای خود را به بحث و گفتگو درباره مسائل روز ایران و جهان در کمیته‌های حزبی، و نیز به مطالعه مطبوعات و کتاب تشویق می‌کرد، البته روزنامه‌ها و کتابهایی از نوع «مجاز» و بحث درباره مسائل مختلف تنها از نظرگاه خاص حزب، و البته حضور اعضا در کمیته‌ها اجباری بود. در این جلسات آنان می‌آموختند که چگونه برنامه‌ای و یا شخصی را مورد انتقاد و حمله قرار دهند و چگونه به دفاع از افراد معین و یا برنامه‌های خاص پردازند. منتها چنان که اشاره شد حزب مطلقاً با مطالعه یا بحث و گفتگوی آزاد مخالف بود. دقیقاً همان طوری که در حوزه‌های علوم دینی نیز مطالعه کتب و شرکت در «مباحثه»های تند طلاب، تنها برای اثبات مطالبی است که در چارچوب اعتقادی آن دین یا مذهب پذیرفته شده است، و این امر هم اختصاصی به دین یا مذهب خاصی ندارد، و به‌همین سبب است که مطالعه کتب مجاز و مباحثه در چارچوب معین دینی یا حزبی هرگز آدمی را از تحجر دینی یا حزبی بیرون نمی‌آورد، بلکه روز به روز وی را متحجرتر می‌سازد.

این روشنفکران حزبی که قبله‌ای خاص داشتند و برنامه‌ای مخصوص که بایست به انقلاب کارگری در ایران منجر می‌گردید، آنچه را که در ایران می‌گذشت بی‌استثنا به باد «انتقاد» می‌گرفتند و همه را بی‌دریغ به چوب می‌بستند. هیچ صاحب‌مقامی در ایران نبود که به زعم آنان خائن و نادرست و بیگانه‌پرست! نباشد مگر همان چندتنی که از آن حزب، در یکی از ادوار مجلس شورای ملی در زمان محمد رضاشاه پهلوی

به نمایندگی مجلس برگزیده شدند و آن سه تنی که در دولت جناب اشرف قوام السلطنه از آن حزب به وزارت رسیدند. حاصل کار این حزب این شد که اعضای آن به مرور از ایران بریدند، زیرا به هر سو که می‌نگریستند — بر اساس تعلیمات و مباحثات حزبی — جز گروه ناپاکان و دزدان و بیگانه پرستان کسی را نمی‌دیدند. بدیهی‌ست که چنین ایرانی قابل دوست داشتن نبود، تا آدمی عمر خود را وقف خدمت به آن کند، در حالی که در همان زمان — باز بنا بر همان تعلیمات حزبی — در شمال وطن ما، کشور بزرگی وجود داشت که به بهشت پهلو می‌زد و سرنوشتش را تنها نیکان و خدمتگزاران صمیمی خلقها رقم می‌زدند. به همین سبب بود که در بسیاری از گفتگوها، وقتی این روشنفکران از نابسامانیهای ایران سخن به میان می‌آوردند، بی‌درنگ پیشرفتهای محیرالعقول آن کشور بزرگ را به رخ طرف می‌کشانیدند. خلاصه آن که مهمترین صفت بارز «روشنفکران» آن روزگار انتقاد و بدگویی و عیبجویی بود از همه چیز ایران. این روشنفکران علاوه بر آن که در ایران معاصر تقریباً کسی را درخور احترام نمی‌دیدند، چون با عینک حزبی خود به تاریخ ایران و زبان و ادب فارسی و فرهنگ ایران می‌نگریستند در آنها نیز به جز ستمگران خونریز خودکامه، به نام امیر و سلطان و شاه، و مدیحه سرایانی بی‌ارزش کسی را نمی‌دیدند. ناگفته نماند که از دیدگاه این روشنفکران، از گذشتگان، تنها تنی چند، و هر یک از آنان نیز به سببی، از این اصل کلی مستثنی بودند که یکی از آنان ناصر خسرو قبادیانی شاعر و نویسنده نامدار قرن پنجم هجری بود، آن هم فقط به استناد چند بیتی از او مانند:

من آنم که در پای خوکان نریزم مر این قیمتی در لفظ دری را^۱

*

حکیم آن‌است کاو از شاه تندیشد، نه آن نادان که شه را شعر گوید، تا مگر چیزیش فرماید

*

شما فریفتگان پیش او همی گفتید هزار سال فزون باد عمر سلطان را^۲

که شاعر در بیت نخستین، پادشاهان را «خوک» خوانده و در بیت دوم و سوم مدیحه‌سرایان درباری را مورد حمله قرار داده است. ولی این بزرگواران یا نمی‌دانستند و یا می‌دانستند و به روی مبارک خود نمی‌آوردند که ناصر خسرو در این سه بیت و بیتهای مشابه، هرگز به مطلق شاهان و سلاطین و فرمانروایان و مدیحه‌سرایان تاخته است. او که به مذهب اسمعیلی گرویده و مأمور تبلیغات آنان در خراسان شده بود، در این گونه بیتهای، تنها شاهان سنی مذهب خراسان را که با اسماعیلیان دشمنی داشتند مورد حمله

قرار داده است در حالی که تقریباً تمام دیوانش در مدح المستنصر بالله خلیفه فاطمی مصر (رقیب خلفای سنی مذهب بغداد) است.^۳ وی در سرسپردگی به خلیفه فاطمی تا آنجا پیش رفته بود که حتی در یکی از قصایدش آرزو کرده است المستنصر بالله از قاهره به‌خاور و از جمله به‌خراسان لشکرکشی کند و همه این سرزمینها را به‌تصرف خود درآورد:

ای خداوند زمان و فخر آل مصطفی
 خنجر گلگونت را کی سر سوی خاور کنی
 چین تو را بنده شود گر تو برو پرچین کنی
 قیصرت سجده کند گر روی زی قیصر کنی
 جان اسکندر ز شادی سر به گردون بر برد
 گر تو نعل اسب خویش از تاج اسکندر کنی

روشنفکران مورد بحث ما از تمام شاهنامه فردوسی هم تنها از کاوه آهنگر به مناسبت کارگر بودنش با تجلیل یاد می‌کردند. کاوه‌ای که بنا به روایت فردوسی علیه ستم ضحاک قیام کرده بود. اما چنان که به یاد داریم چند سال پیش، این کاوه بیچاره هم به‌توسط روشنفکری کهنسال، که یادگاری از قماش روشنفکران آن روزگار است در شهر برکلی کالیفرنیا مورد حمله قرار گرفت که به، کاوه در این داستان به منافع «طبقه» خود خیانت کرد و ضحاک دادگر معتقد به جامعه «بی طبقه» را از تخت فروکشید و جایش را به فریدونی داد که به وجود «طبقات» معتقد بود! این روشنفکران از نامداران دوران معاصر نیز، اگر اشتباه نکنم، فقط چند تن را مورد لطف مخصوص خود قرار می‌دادند. دو تن از آنان ستارخان و باقرخان بودند که هر سال در چهاردهم مرداد ماه، سالروز جشن مشروطیت، تصویر آن دو را در مطبوعات خود چاپ می‌کردند. ظاهراً به این دلیل که آن دو از درس خواندگان و طبقات ممتاز ایران نبودند، و حزب، آن دو را در شمار خلقهای محروم و ستمکش ایران می‌دانست. از شاعران معاصر هم از لاهوتی و فرخی یزدی و دو سه تن دیگر به‌نیک‌ی نام می‌بردند که نخستین از ایران به روسیه شوروی گریخته بود و سالها در تاجیکستان به عزت زیسته بود، و حتی به مقام وزارت فرهنگ آن جمهوری نیز رسیده بود، و دومی هم در زندان رضاشاهی جان به‌جان آفرین تسلیم کرده بود.

بازار روشنفکری چپ روسی به مرور زمان گرم‌تر و گرم‌تر شد تا بدان‌جا که گروهی از طبقات مختلف با آن که عضو حزب نبودند، برای آن که از قافله عقب نمانند، به اصطلاح چپ می‌زدند و چپ‌نمایی و یا به قول برخی «تچ‌چپ» می‌کردند. اما حوادثی که بر ایران به‌خصوص از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به بعد گذشت از گرمی بازار چپ و تچ‌چپ به‌نحو محسوسی کاست، چنان که برخی از چپهای اصیل و معتقد به «بهشت»

پناه بردند و آن را دوزخی یافتند وحشتناک، و بعضی نیز به حکومت «کودتا» پیوستند و «هزار سال فزون باد عمر سلطان» گویان به زندگی خود ادامه دادند و بهشت خود را عملاً در ایران و در دامن حکومت کودتا و رژیم پادشاهی و شاهنشاهی یافتند.

اگر در دو سه دهه اخیر از «چپ روسی» و «روشنفکر» معادل آن در ایران کمتر اثری مشهود بوده است، ولی میراث شوم آن روشنفکران — یعنی انتقاد بیچون و چرا از ایران و از همه چیز ایران، و به‌طور کلی «نق زدن» درباره هر موضوع مربوط به ایران، به‌عنوان تنها نشانه «روشنفکری» — به‌عده‌ای از درس‌خواندگان دوران بعد رسیده است. روشنفکرانی که ممکن بود ضد روسی باشند، یا دست راستی و یا برخوردار از نعمات رژیم پیشین. اینان نیز همه را از صدر تا ذیل — به‌جز شخص خود — مورد انتقاد قرار می‌دادند و ساعتها درباره نابه‌کاری هر کس و علی‌الخصوص دستگاه حکومت و عمال آن داد سخن می‌دادند — گرچه خود در حکومت مشاغل حساس داشتند — تا هم بدین وسیله کسی در روشنفکری آنان تردیدی به‌خود راه ندهد، و هم در ضمن کسی فرصت نکند کردار و گفتار این مدعیان روشنفکری را به محک بزند و آنان را مورد انتقاد قرار بدهد و کمی و کاستیها، بی‌اعتقادیها و فرصت طلبیهایشان را برشمارد. بدیهی‌ست که اینان هرگز تاب شنیدن انجام یک کار مثبت را در ایران نداشتند. ماجرای این روشنفکران به‌همین‌جا پایان نمی‌پذیرد، چه پس از انقلاب اسلامی بسیاری از آنان در پنج قاره عالم پراکنده شده‌اند که البته باز به‌همان شیوه روشنفکری گذشته خود عمل می‌کنند.

برخی از اینان برای آن که توجه مردم را بیشتر به‌خود جلب کنند، به‌سبک همان بزرگمردی که در شهر برکلی بر فردوسی و کاوه و فریدون حمله برد — گاه‌گاه در خارج از ایران — یکی از نامداران بزرگ ادب ایران را هدف انتقاد و حملات ناروای خود قرار می‌دهند بدین گمان باطل که بدین‌وسیله برای خود شهرتی کسب خواهند کرد!

این مقدمه را بدین سبب مطرح ساختم تا به‌موضوع اصلی برسم و آن عبارت از این است که بعضی از این روشنفکران ما در دیار غربت، ظاهراً دیواری کوتاه‌تر از دیوار سعدی پیدا نکرده‌اند و بدین جهت است که او را به‌شدت مورد انتقاد قرار می‌دهند که بله، وقتی سعدی، معلم اخلاق هم دروغ‌گویی را با عنوان ظاهر فریب «دروغ مصلحت‌آمیز» تجویز می‌کند، شما از مردم چه توقعی دارید که راست بگویند و در برابر مخالفان و دشمنان خود و وطنشان مرد و مردانه بایستند؛ وقتی سعدی سنی مذهب هم به‌گونه‌ای مثل ملایان شیعه خودمان «تقیه» را روا می‌شمارد، نه بر زنده بر مرده باید

گریست. گویی ایشان در عمر روشنفکری خود هرگز نه دروغی گفته‌اند و نه کسی را با گفتار و کردار خود فریب داده‌اند...! اگر گوینده چنین سخنانی یک بار گلستان سعدی را خوانده باشد و به این نتیجه رسیده باشد باز بر او چندان ایرادی نیست، جز این که می‌گوییم وی حتی اولین حکایت چند سطری ساده گلستان را درست نفهمیده است، ولی مشکل این‌جاست که بیشتر این «روشنفکران» این موضوع را از «روشنفکر» دیگری شنیده‌اند، و برای خودنمایی و اظهار روشنفکری، آن را به‌عنوان حاصل تحقیقات و تتبعات شخص شخیص خود عرضه می‌دارند. نتیجه تبلیغ این افراد درباره موضوع مورد بحث تا بدان‌جا رسیده است که گاه مردم فاضل و کتاب‌خوانده را نیز به اشتباه می‌اندازند.

اینان به‌ناحق سعدی را به تجویز نوعی دروغ‌گویی متهم می‌سازند و بر او می‌تازند و به قول معروف با این کار ناصواب خود استخوان آن مرد محترم را در گور می‌لرزاند. اینان بر بزرگمردی حمله می‌برند که مکتبی خاص خود در نگارش نثر فارسی به‌وجود آورده است چنان که برخی از نویسندگان به تقلید گلستان ش کتابها پرداخته‌اند، مردی که استاد بیهمتای غزل عاشقانه فارسی‌ست، مردی که کتاب بوستان ش یک دنیا حکمت است و به‌قول زنده یاد غلامحسین یوسفی «جهان مطلوب» سعدی را در آن باید جست نه در گلستان، مردی که قرن‌ها کتاب گلستان ش در تمام سرزمینهای فارسی زبان ایران و آسیای مرکزی و افغانستان امروز و بخشی از چین و هندوستان و قفقاز و آسیای صغیر و حتی در برخی از نواحی شبه جزیره بالکان به‌عنوان کتابی درسی تدریس می‌شد، بی آن که بخشنامه‌ای دولتی و حکومتی به تدریس آن رسمیت بخشیده باشد و یا آن که سعدی، خود از کسی چنین تقاضایی کرده باشد، مردی که در مدیحه‌سرایی انقلابی به‌وجود آورد و برخلاف دیگر شاعران با ممدوحان خود به‌زبان پند و اندرز و به‌طریق اکفاء سخت گفت مانند:

بس بگردید و بگردد روزگار	دل به‌دنیادر نبندد هوشیار
ای که دست می‌رسد کاری بکن	پیش از آن کز تو نیاید هیچ کار
این که در شهنامه‌ها آورده‌اند	رستم و روینه‌تن اسفندیار
تا بدانند این خداوندان مُلک	کز بسی خلق است دنیا یادگار ^۱

یا:

حرامش باد مُلک پادشاهی	که پیشش مدح گویند در قفا دم...
نه هرکس حق تواند گفت گستاخ	سخن ملکی‌ست سعدی را مسلم ^۲

یا:

نگویمت به تکلف فلان دولت و دین سپهر مجد و معالی جهان دانش و داد
 یکی دعا کنت بی رعونت از سر صدق خدات در نفس آخرین پیامزاد^۵
 مردی که هنوز پنجاه شصت سال پیش از مرگش نگذشته بود که بنا بر گزارش
 ابن بطوطه، غزل عاشقانه اش را خوانندگان مسلمان چینی در شهر خنساء می خواندند.
 حال ببینیم سعدی چرا مورد خطاب و عتاب روشنفکران عزیز ما قرار گرفته است.
 «دروغ مصلحت آمیز» مربوط است به نخستین حکایت باب اول گلستان، «در سیرت
 پادشاهان» بدین شرح:

حکایت: پادشاهی را شنیدم که به کشتن اسیری اشارت کرد. بیچاره در
 حالت نومیدی به زبانی که داشت ملک را دشنام دادن گرفت و سقط گفتن
 که گفته اند: هر که دست از جان بشوید هر چه در دل دارد بگوید.

اذا ینس الانسانُ طال لسانهُ کَسویرِ مغلوبٍ یَصُولُ علی الکلبِ

*

وقت ضرورت چو نماند گریز دست بگیرد سر شمشیر تیز
 ملک پرسید که چه می گوید. یکی از وزرای نیک محضر گفت: ای خداوند
 جهان همی گوید: والکاظمین الغیظ والعافین عن الناس.^{۱۰}

ملک را رحمت در دل آمد و از سر خون او درگذشت. وزیر دیگر که ضد
 او بود گفت: ابنای جنس ما را نشاید در حضرت پادشاهان جز به راستی
 سخن گفتن. این، ملک را دشنام داد و سقط گفت. ملک روی از این سخن
 درهم کشید و گفت: مرا آن دروغ پسندیده تر آمد از این راست که تو گفتی
 که روی آن در مصلحتی بود و بنای این بر خُبی. و خردمندان گفته اند:
 دروغی مصلحت آمیز به از راستی فتنه انگیز.

هر که شاه آن کند که او گوید حیف باشد که جز نکو گوید
 بر طاق ایوان فریدون نبشته بود:

جهان، ای برادر، نمآند به کس دل اندر جهان آفرین بند و بس
 مکن تکیه بر ملک دنیا و پشت که بسیار کس چون تو پرورد و کُشت
 چو آهنگ رفتن کند جان پاک چه بر تخت مردن چه بر روی خاک^{۱۱}

بنده کمترین، قضاوت در این باب را به عهده شما خوانندگان گرامی می گذارم.

صورت مسأله، ساده است. پادشاهی فرمان داده است اسیری را بکشند. اسیر بیچاره در حال نومی‌دی «به‌زبانی که داشت» پادشاه را دشنام می‌دهد. شاه می‌پرسد: چه می‌گوید؟ یکی از دو وزیر برای آن که جان اسیر را نجات دهد در پاسخ پادشاه، بخشی از یکی از آیات قرآن مجید را می‌خواند که ترجمهٔ آن بدین شرح است: آنان که خشم خود را فرو می‌خورند در شمار نیکوکاران اند و خداوند نیکوکاران را دوست دارد. این سخن در ملک اثر می‌کند و از کشتن اسیر صرف نظر می‌نماید. در این هنگام که بیگانه‌ای از چنگال مرگ رسته است، وزیر دیگر که مردی خبیث است و با وزیر اول نیز به یقین خرده حسابی دارد، به پادشاه می‌گوید: خیر، وزیر به ملک دروغ گفت. زیرا اسیر، ملک را دشنام داد و سقط گفت. این، پادشاه است که می‌توانست وزیر اول را به سبب دروغ‌گویی مورد مؤاخذه قرار دهد و بی‌درنگ نیز به کشتن اسیر فرمان دهد. ولی شاه با تمام قدرتی که دارد چون با دروغ وزیر نخستین مردی از مرگ رسته است، حق را به وزیر اول می‌دهد و می‌گوید: «دروغی مصلحت‌آمیز به از راستی فتنه‌انگیز».

وقتی اعتراض «روشنفکر» آزادهٔ هموطنان را در این موضوع می‌شنویم یا می‌خوانیم این سؤال به‌ذهنمان می‌رسد که اگر خود وی در آن صحنه حاضر بود، به‌مانند وزیر اول اظهار نظر می‌کرد یا چون وزیر خبیث؟ نظر شما خوانندهٔ گرامی چیست؟ از سوی دیگر از یاد نبریم که سعدی در این حکایت تنها «راوی»ست. سعدی از آنچه در آن مجلس روی داده، گزارشی برای نسلهای بعد تهیه کرده است. اگر روشنفکر تیزبین ما به عبارت «دروغی مصلحت‌آمیز...» ایرادی دارد باید ملک را مورد مؤاخذه و شماتت قرار دهد نه سعدی را. زیرا این پادشاه است که می‌گوید «دروغی مصلحت‌آمیز به از راستی فتنه‌انگیز» است و برطبق آن نیز عمل می‌کند.

و اما، اگر سعدی در این حکایت به‌مانند برخی دیگر از حکایات گلستان، خود نقش قهرمان — نه «راوی» — را به عهده داشت مانند:

«شبی در بیابان مکه از بی‌خوابی پای رفتنم نماند...»، «پارسایی را دیدم بر کنار دریا که زخم پلنگ داشت...»، «چندان که مرا شیخ اجل ابوالفرج ابن جوزی، رحمة‌الله علیه، به ترک سماع فرمودی... عنفوان شبایم غالب آمدی و هوی و هوس طالب...»، «گله کردم پیش یکی از مشایخ که فلان به‌فساد من گواهی داده است. گفت: به‌صلاحش خجل کن...»، «یاد دارم که شبی در کاروانی همه شب رفته بودم و سحر در کنار بیشه‌ای خفته...»، یا «از صحبت یاران دمشق ملالتی پدید آمده بود؛ سر در بیابان قدس نهادم و با حیوانات انس گرفتم تا وقتی که اسیر قید فرنگ شدم... یکی

از رؤسای حلب که سابقه معرفتی میان ما بود گذر کرد و بشناخت... بر حالت من رحمت آورد و به‌ده دینارم از قید فرنگ خلاص داد و با خود به حلب برد و دختری که داشت به عقد نکاح من درآورد به کاوین صد دینار...»^{۱۳} و دهها حکایت دیگر، تا حدی ایراد و انتقاد روشنفکر ما می‌توانست قابل قبول بنماید. ولی در حکایت دروغ مصلحت‌آمیز چنان که گفتیم سعدی واقعه‌ای را که شنیده است روایت کرده. وی نه وزیر نیک محضر است نه وزیر خبیث و نه اسیر و نه مَلِک. پس روشنفکر ما چرا گریبان سعدی را گرفته است؟!

اجازه بفرمایید با ذکر مثالی مطلب را به پایان برسانم. خبرنگاری گزارش داده است که «پس از قتل اسحاق رابین نخست وزیر اسرائیل، تندروهای یهود در برابر بیمارستان رقص کنان می‌خواندند: «رابین مُرد، رابین مُرد» و «فقط جمهوری اسلامی و رژیم قذافی درگذشت رابین را جشن گرفتند»،^{۱۴} آیا کسی که عمل تندروهای یهودی و آن دو دولت را نمی‌پسندد، باید بر خبرنگار بتازد و او را مورد سرزنش قرار دهد که چرا چنین گزارشی را مخابره کرده است؟!

تازه، اگر سعدی در همین حکایت دروغ مصلحت‌آمیز — به‌مانند حکایت‌هایی که به آنها اشاره کردم — خود، نقش «مَلِک» را برعهده داشت باز نمی‌بايست بر او خرده می‌گرفتیم، زیرا آشنایان با اسلوب نگارش «مقامات» در زبان عربی و گلستان در زبان فارسی به‌خوبی واقفند که سعدی در گلستان شنیده‌ها و دیده‌های خود را در طی یک دوران دراز به‌سبک «مقامات» عربی — ولی از جهات مختلف کاملاً متفاوت با آن — در قالب حکایت‌های کوتاه به زبان فارسی و با نثری آهنگین و زیبا بیان کرده است و تقریباً هیچ یک از افراد یا حیوانات یا اشیایی که در این حکایات نقش قهرمان یا راوی را بر عهده دارند، قهرمان یا راوی حقیقی آن واقعه نیستند^{۱۵} و بدین‌سبب هر که کوشیده است شرح احوال سعدی را بر اساس حکایت‌های مذکور در گلستان، که وی قهرمان یا راوی آنهاست، بنویسد، بی‌استثناء از «ترکستان» سر درآورده است. ملاحظه می‌فرمایید روشنفکران ما چه کارها که نمی‌کنند.

جلال متینی

یادداشت

۱ - دیوان ناصر خسرو، تصحیح: مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۴۳/۳۲.

۲ - همان کتاب، به‌ترتیب ص ۲۰/۴۰، ص ۱۱۷/۱۵.

- ۳ - جلال متینی، «ناصرخسرو و مدیحه‌سرایی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی؛ سال ۱۰، ۲ (تابستان ۱۳۵۳)، ص ۱۶۵-۱۹۲.
- ۴ - دیوان ناصر خسرو.
- ۵ - برای آن که مثالی زنده از طرز کار این‌گونه روشنفکران داده باشم به این مطلب توجه فرمایید. سال ۱۳۵۶ بود، اواخر خرداد یا روزهای اول تیرماه، در جشن فارغ‌التحصیلی دانشگاه فردوسی بایست گزارشی از کار دانشگاه به‌حاضران در جلسه: استادان، فارغ‌التحصیلان و خانواده‌های آنان، رؤسای پیشین دانشگاه (به‌ترتیب آقایان دکتر سامی راد، ضیاء‌الدین اسمعیل بیگی، دکتر محسن ضیائی، عبدالله فریار، دکتر مزدهی) می‌دادم. در ضمن گزارش گفتم در سالهای اخیر بارها از مقامهای دولتی و نیز سازمان برنامه تقاضا شده است که بر بودجه دانشگاه ما بیفزایند تا دانشگاه بتواند برنامه‌های خود را بهتر و سریعتر به‌انجام برساند. و با آن‌که در این زمینه اقدامهای چشمگیری انجام شده است ولی هنوز به‌اعتبارات جدیدی نیاز داریم. در درجه اول برای تکمیل خوابگاههای دانشجویی و خانه برای اعضای هیأت علمی دانشگاه و... آن‌گاه به مقایسه وضع دانشگاه از سال ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۶ پرداختم و گفتم در ۱۳۴۷ بودجه کل دانشگاه ۱۴،۴۰۰،۰۰۰ تومان بود، دیناری برای امور مربوط به‌رفاه دانشجویان نداشتیم. دانشکده پزشکی صاحب یک تخت بیمارستانی نبود و دانشجویان و استادان آن دانشکده از بیمارستان شاهرضا که در آن سال و چند سال بعد متعلق به آستان قدس بود استفاده می‌کردند، به‌ندرت می‌توانستیم به‌معلمان جوان دانشگاه بورس تحصیلی بدهیم. ولی اینک پس از ۹ سال بودجه دانشگاه کمی بیش از ۳۲۰،۰۰۰،۰۰۰ تومان است، بودجه رفاه دانشجویان ۲۴،۰۰۰،۰۰۰ تومان (یعنی بیش از ۱/۶۰٪ کل بودجه دانشگاه در سال ۱۳۴۷) است، یک‌هزار و پنجاه تخت بیمارستانی داریم، سال بعد که اعلیحضرت به مشهد تشریف بیاورند بخش اورژانس دانشگاه را با ۳۵۰ تخت و چهار اتاق عمل افتتاح خواهند فرمود. به‌علاوه هم اکنون عده قابل توجهی از مریبان رشته‌های مختلف (تعداد آن را به‌یاد ندارم شاید بیش از ۴۰ تن بودند) با استفاده از بورس چهارساله دانشگاه در خارج مشغول تحصیل هستند با استفاده از حقوق مریگیری تا در مراجعت با عنوان استادیاری به‌تدریس در دانشگاه مشغول شوند. سپس از دانشکده‌هایی که از سال ۱۳۴۷ به بعد تأسیس شده است و نیز از افزایش تعداد دانشجویان و هیأت علمی و اداری دانشگاه، و از کنگره‌های ملی و بین‌المللی که در این مدت در دانشگاه برگزار گردیده بود (مانند کنگره بیهقی و کنگره ناصرخسرو، سمینار فارابی و مجلس بحث دقیقی و...) سخن به‌میان آوردم. وقتی مجلس تمام شد عده‌ای اظهار خوشوقتی کردند که ما در مشهد بودیم و این اطلاعات را نداشتیم. چه خوب شد که اینها را گفتید. ولی می‌دانید عکس‌العمل چند تن از «روشنفکران» دانشگاهی ما چه بود؟ با کمی دلخوری به‌من گفتند: آیا هیچ ضرورتی داشت که این ارقام را بگویید؟ پاسخ من این بود که بی‌شک صد در صد لازم بود. ظاهراً آنان متوقع بودند که تنها از کم و کسریها سخن به‌میان بیاورم، نه از کارهای انجام شده.
- ۶ - کلیات سعدی، از روی قدیمی‌ترین نسخه‌های موجود، به‌اهتمام محمد علی فروغی، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۲، ص ۷۲۴.
- ۷ - همان کتاب، ص ۷۳۲-۷۳۳.
- ۸ - همان کتاب، ص ۷۱۰.
- ۹ - ترجمه بیت: «هرگاه آدمی ناامید شود زبان درازی می‌کند، چنان که گربه شکست خورده نیز به‌سگ جمله آرد.» (به‌نقل از گلستان سعدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۲۳۳).
- ۱۰ - «سورة آل عمران (۳) قسمتی از آیه ۱۳۴ که متن و معنی آن چنین است: «الذین یفتنون فی السراء والضراء والکاظمین فیظ والعافین عن الناس والله یحب المحسنین»؛ آنان که در فراخی و تنگدستی از مال خود انفاق می‌کنند و

خشم و غضب خود را فرو خورند و بر مردم ببخشایند [نیکوکاران‌اند] و خدا نیکوکاران را دوست دارد» (به نقل از همان کتاب، ص ۲۳۴).

۱۱ - گلستان سعدی، ص ۵۸-۵۹.

۱۲ - همان کتاب، به ترتیب ص ۹۱، ۹۱، ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۹۹-۱۰۰.

۱۳ - روزنامه کیهان، چاپ لندن، شماره ۵۸۱، مورخ ۱۸ آبان ۱۳۷۴.

۱۴ - درباره این موضوع از جمله رجوع کنید به: محمد تقی بهار، سبک‌شناسی تهران ۱۳۲۱-۱۳۲۶، ج ۲/ص ۳۷۹؛

جلال متینی، «اشخاص داستان در گلستان»، مجموعه سخنرانیهای کنگره سعدی و حافظ، دانشگاه پهلوی شیراز، ۱۳۵۰،

ص ۳۰۳-۳۱۹؛ غلامحسین یوسفی، گلستان سعدی، مقدمه مصحح زیر عنوان «استاد سخن»، تهران، ۱۳۶۸، ص ۳۸.

یادداشت

(۲۱)

۷۴ - دستبرد اجل

یکی از زیانهای دیرزیستن این است که انسان شاهد درگذشت دوستان و یاران خود می‌شود. خبر درگذشت زریاب‌خوئی مرا در تأسف و اندوهی عمیق فرو برد. دانشمند روشن بینی چون او کم داشتیم. مردی بسیار دان و خوش سخن و نکته یاب و نیک طینت بود. از کسان نادری بود که معارف اسلامی و غربی را در خود جمع داشت. محضرش شیرین و طیبش بی‌نیش و کلامش آموزنده بود. به‌خلاف زنده یاد مجتبی مینوی که در علم شبیه او بود ولی طبعی تند و بی‌تاب داشت، زریاب صبور و متحمل و خنده‌رو بود. احمد تفضلی در کتابی به‌نام یکی قطره باران، که به‌همت وی از مجموعه‌ای از مقالات تدوین شده و به‌مناسبت هفتاد سالگی به زریاب اهدا گردیده و همچنین در مقالات خود در کلک‌وایران‌شناسی حق فضایل علمی و اخلاقی وی را به‌خوبی ادا کرده است.

زریاب را زنده‌نام سید حسن تقی‌زاده «کشف» کرد و مشوق و مساعد او شد. من وقتی دورهٔ تحصیل را در انگلستان به پایان رساندم و به ایران برگشتم با او آشنا و دوست شدم. قسمتی از تاریخ طبری را که مربوط به ساسانیان است پیش او تلمذ کردم و برای من شگفت‌انگیز بود که با آن‌که دشواریهای نشر طبری کم نیست در تمام مدتی که کتاب را مرور می‌کردیم هرگز او را محتاج رجوع به کتاب لغتی ندیدم. همچنین در طبع دو رسالهٔ منسوب به ابن‌سینا و در معرب ساختن عبارات آنها از کمک زریاب برخوردار گردیدم.

از اواسط سالهای ۱۳۵۰ از او درخواستم که نمونه‌ی مطبعی برخی از مقالات دانشنامه‌ی ایران و اسلام را از نظر بگذرانند. و تا طبع آن دانشنامه ادامه داشت از همکاری او بهره‌مند بودم، و این نظیر همکاری زنده‌یاد غلامحسین مصاحب بود که به خواهش من آخرین نمونه‌های مطبعی را از نظر می‌گذرانند. مدتی فتح‌الله مجتبیائی و سپس احمد بیرشک و در همه مدت احمد آرام مرا به یاری خود در انتشار آن اثر سرافراز نمودند. همه دلسوز و کاردان بودند و نیک‌اختری من بود که مرا به آنان راهبر شد.

در اوایل انقلاب، دانشگاه تهران زیراب را به جرم زندقه «پاکسازی» کرد. جاداشت مانند آن رند عارف بگوید خوشا شهری که آلوده‌اش من باشم.

امروز که به زندگی زیراب می‌اندیشم، می‌بینم که او بیش از هر چیز معلم و آموزنده بود و بسیار کسان از خوان معرفت و دریای دانش او بهره‌مند می‌شدند. همچنین چند ترجمه دقیق و عالمانه، به‌خصوص ترجمه قسمت ساسانیان و ملوک حیره و تباغه یمن از تاریخ طبری با حواشی نلدکه را منتشر کرد. چندین دانشنامه (از جمله دایرةالمعارف فارسی و دایرةالمعارف بزرگ اسلامی و دانشنامه ایرانیکا) را به برکت مقالات خود بارور ساخت. پیوسته آماده کمک به دیگران در حل مشکلات علمی آنان بود، اما کمتر به تألیف مستقلی که خود طرح کرده باشد پرداخت (مگر کتاب آئینه جام که دو سال پیش از وفاتش منتشر نمود). من همیشه آرزو داشتم به تألیف تاریخ تحقیقی و مستند ایران در دوره اسلامی و یا برخی ادوار آن (شبه ایران در نخستین سده‌های اسلامی اثر اشپولر و یا تاریخ غزنویان بازورث) پردازد که برای آن شایستگی مخصوص داشت. اما شاید باید در نظر آورد که مسأله معاش پیوسته دامنگیر زیراب بود، و با آن که مردی آزاده و مستغنی و بلندنظر بود از اندیشه هزینه زندگی و در نتیجه پذیرفتن تألیفات جنبی نمی‌توانست فارغ بماند.

با درگذشت زیراب، جامعه ما یکی دیگر از نادره دانشمندان شریف و فاضل خود را از دست داد. به قول شهریار

گردون ز جمع ما همه تفریق می‌کند روزی رسد که هیچ نماند تفاضلی
(در یکی از غزلهای لطیفش با این مطلع:

ای گل به شکر آن که در این بوستان گلی خوش دار خاطری ز خزان دیده بلبلی)

۷۵ - زبان یا جوج

اخیراً این عبارت را در مجله‌ای دیدم و بر غنای زبان «فارِجی» آفرین گفتم:

«سازمان مجاهدین... با مناسبات میلیتاریستی و ماکیاولیستی سازمانی خود کاریکاتوری از دموکراتیزم پوزیسیون به دست می‌دهد.»*

۷۶ - فصیح نمی‌باشد

در فرصت مغتنمی که اخیراً برای دیدار دوست گرامیم ایرج پزشک‌زاد دست داد که به دعوت مرکز ایران‌شناسی کلمبیا برای سخنرانی به نیویورک آمده بود، دیدم وی نیز مثل من برای فعل «می‌باشد» و «نمی‌باشد» محلی از اعراب نمی‌شناسد و مثل من گمان دارد که به کار بردن آنها مطلقاً ضرورتی ندارد و فصیح هم نیست و در همه موارد بهتر است «است» و «نیست» را به جای آنها به کار برد.

۷۷ - به مناسبت «بهانه»

چند سال است قید «به بهانه» در عده‌ای از روزنامه‌ها و مجلات تغییر معنی داده است. مثلاً در عنوان نقد کتابی می‌خوانیم «به بهانه انتشار کتاب...» و در عنوان خبری درباره گشوده شدن کارخانه‌ای «به بهانه افتتاح کارخانه آلومینیوم در...». آنچه معمول بود و هنوز هم از میان نرفته است این است که بگوییم «به مناسبت...». «به بهانه» در زبان ما وقتی به کار می‌رود که کسی بخواهد کاری بکند ولی نخواهد دیگران از نیت واقعی او مطلع شوند بلکه قصد او را متوجه امر دیگری بشمارند. مثلاً «به بهانه عیادت وارد تالار بیماران شد و خود را به پرستار رساند». و یا «به بهانه برداشتن چتر به خانه برگشت تا پول را سر جایش بگذارد و از خود رفع تهمت کند». در این گونه مثالها کسی که به بهانه چیزی عملی انجام می‌دهد قصد نهفته‌ای دارد که از عمل آشکارش بر نمی‌آید و حال آن که کسی که «به بهانه» انتشار کتابی بر آن نقدی می‌نویسد قصدش دقیقاً همان نقد کتاب است. ولی اگر نقد کتاب را وسیله کند تا برای کسب مقام از مؤلف صاحب نفوذ آن تملق بگوید و یا اطلاع خود را از زبان چینی یا دوره‌های زمین‌شناسی به رخ خوانندگان بکشد آن وقت می‌توان گفت به بهانه نقد کتاب در تحصیل منصب کوشیده و یا فضل فروشی کرده است.

۷۸ - فرهنگ سفدی

دکتر بدرالزمان قریب، استاد زبان سفدی در دانشگاه تهران، که سالها به تألیف

فرهنگ سغدی مشغول بود سرانجام کار خود را به پایان رساند و کتاب را چند ماه پیش منتشر ساخت. انتشار این فرهنگ را باید یکی از رویدادهای مهم در علم ایران‌شناسی شمرد. یکی برای این که خلأ مهمی را پر می‌کند، از زبان سغدی آثار پراکنده به خطوط مختلف با مضامین بودائی و مسیحی و مانوی و عرفی به جا مانده. چون مثل خط پهلوی و خط عربی اعراب را به صورتی بسیار ناقص به کار می‌برد و صورت مکتوب کلمات بیشتر تاریخی‌ست تا واقعی، تلفظ کلمات سغدی دشوار است و غالباً مشکوک. دکتر قریب فرهنگی پرداخته که شامل همه نکاتی‌ست که انسان در چنین فرهنگی آرزو دارد، یعنی ضبط کلمات با تلفظ و معنی آنها، صور مختلف هر کلمه اگر بیش از یکی باشد، همه مواضعی که کلمه در آنها به کار رفته. ترجمه فارسی و انگلیسی کلمات و همچنین در حد امکان ارتباط کلمات مشابه و اشتقاق آنها را به دست می‌دهد. گذشته از فرهنگ اصلی که بر حسب کلمات سغدی تنظیم شده، مؤلف دو لغت‌نامه فارسی به سغدی و انگلیسی به سغدی هم ترتیب داده است. باید به خانم دکتر قریب برای اثری چنین سودمند بر اساس موازین علمی که ابزار کار ضروری همه دانشمندان و دانشجویان زبانهای ایرانی خواهد بود صمیمانه تبریک گفت.

دیگر برای آن که طبع کتاب به طور استثنائی دقیق و خوش سلیقه و نفیس صورت پذیرفته است. قطع کتاب رحلی‌ست با جلدی استوار و نیامی محکم و خوش‌رنگ و طرحی بسیار شکیل و موقر، (با طراحی نگارگر صاحب‌قریحه و رسام ممتاز، مرتضی ممیز) و کاغذی بی‌اسید و حروفی خوش‌نما. این همه را مدیون مؤسس و مدیر «انتشارات فرهنگان»، آقای احمد منصوری، و طبع کمال‌جوی او هستیم که زبانی گران را به گردن گرفته و کتاب را پس از چند بار پرداخت و تهذیب در نهایت دقت و نفاست فقط در هزار نسخه منتشر ساخته است.

۷۹ - وطن دوگانه ما

ما دو گونه وطن داریم. یکی آن که میان دریای مازندران و خلیج فارس قرار دارد، با کوههای بلند و رودهای کم‌آب و صحراهایی فراخ و ریگزارها و شوره‌زارهایی گرم و خشک و بیسه‌هایی که از چند قرن باز رو به کاستی داشته است و درختانی که نسل بسیاری از آنها را تبر زغال‌گران و آره تخته‌سازان برانداخته است؛ با دهکده‌هایی بیشتر کم‌حاصل و تنگدست و شهرهایی عموماً بی‌نقشه و بازیچه مطامع زمینخواران؛ وطنی که بارها به سم اسبان مهاجمان ترک و تازی و تاتار کوفته شده و باز با تن ناتوان به پا خاسته

و به درمان زخمهای خود پرداخته تا یورش و غارت بعدی را مهیا شود؛ وطنی که زندگی دنیایش غالباً دستخوش آزار، ستم حکمرانان و آز و خشونت باج‌ستانان و تجاوز کارفرمایان، و زندگی عقبائیش در گرو انداز و تهدید دین‌فروشان و سالوس جبه پوشان و فریب روحانی‌نمایان بوده است؛ وطنی که تاریخش ماجرای آشفته و خون‌آلودی‌ست که غمنامه‌های سوزناک در قبال آن رنگ می‌بازند؛ وطنی که از چند قرن به این طرف فتور سالخوردگی و فرسودگی گامهای آن را سست و ناتوان کرده و آن را توشه‌خوار تمدنی بیگانه و پیرو صنعتی زبردست و بالنده ساخته است. هر چندی برای درمان درد پنهان خود دست در دامن شیوه‌ای می‌زند و علاج تازه‌ای را می‌آزماید، اما ضعف درون نقشهای او را باطل می‌کند و بر حسرتش می‌افزاید.

وطن دوم ما وطنی‌ست که در آفاق ذهن ما خانه دارد. وطنی‌ست روشن و دل‌انگیز با رنگهای شفاف و دیده‌فریب. در آن رودکی چنگ بر می‌گیرد و سرود شادی و نغمه می‌و مستی می‌نوازد و فردوسی داستان دلاوریهای قهرمانان ما را با آهنگی پهلوانی سرمی‌دهد.

خیام شگفتی حیات و سرگردانی انسان را باز می‌نماید؛ ابوسعید از صفای درون و دستگیری مردمان و پرهیز از خودفروشی سخن می‌گوید؛ نظامی ظرایف عشق و شوق را با قلم‌موی کلمات به استادی ترسیم می‌کند و هم ما را به تأمل در حکمت و اخلاق می‌خواند؛ سعدی آدمیت و عدل‌پروری و پوزش‌پذیری و خدمت به خلق و زیبایی آنها را در نظر ما ترسیم می‌نماید و با چنگ و دف ما را به عاشقی و دلدادگی و تماشای جلوه‌های طبیعت دعوت می‌کند و مولوی شور و شیدایی خود را به بانگ بلند به گوشها می‌رساند؛ حافظ پرده از زرق صوفیان و ریای زاهدان و سالوس مفتیان و محتسبان برمی‌گیرد و نوای عشق و آزادگی را به آهنگی لطیف در گوش ما زمزمه می‌کند.

در گستره شوق‌انگیز این وطن نقشهای شگفت با خطوط رقصان و رنگهای درخشان از زیر دست نقاشان و نسخه‌پردازان بیرون می‌آیند و بناهای خوش‌ساخت با کاشیهای رنگین و گنبدها و ستونها و طاقهای دیده‌نواز به دست معماران به پا می‌خیزند و افق شهرها را در گرگ و میش غروب به قامت مرموز و موقر خود زینت می‌بخشند. خوش‌نویسان چیره‌دست با قلمی ساحر شعری از پیچ و خم حروف بر صفحه کاغذ می‌نشانند و نقره‌کاران و خاتم‌سازان و حکاکان وسائل و ابزار زندگی را به صورت اثری دلربا در برابر ما می‌گذارند.

در آفاق این وطن نمونه‌های الهام‌بخشی از عطوفت و بنده‌نوازی و تساهل و مدارا و

صفای باطن هست؛ خار از پای یتیم کندن و اشک از گونه بینویان ستردن و تهیدستان را دستگیری کردن و پوزش گناهکاران را پذیرفتن و پدر و مادر را سپاس داشتن و بر حیوانات ترحم آوردن و خطاهای خود را به خاطر داشتن و فروتنی گزیدن هست؛ وطنی آراسته و فرح بخش که می توان بدان سرافراز بود و در بستر امن آن جای گرفت و دیده و دل را به لقای آن خوش داشت.

وطن خاکی ما پیوسته در معرض آفات است و وطن معنوی ما برعکس از گزند باد و باران و دستبرد ویرانگر حوادث در امان. درخشش آن را تیرگی اعمال ما زایل نمی کند. گنجی ست که از آن ماست، آفتابی ست که پیوسته می تابد؛ زنده و پایدار است. بر ماست که این وطن را زیباتر و تابناک تر کنیم.

کمر هفت چشمه

به فریدون و هم
به نشانه دوستی دیرین

در بیان تاریخیچه تخت طاقدیس در شاهنامه آمده است که فریدون سه شیء گرانبها را به ایرج بخشید. ابیاتی که در این باره آمده، در چاپ مسکوا چنین است:

جهاندار شاه آفریدون سه چیز بر آن پادشاهی برافزود نیز
یکی تخت و آن گرز گاوسار که مانده ست زو در جهان یادگار
سدیگر کجا هفت چشمه گهر همی خواندی نام او دادگر

در چاپهای دیگر شاهنامه نیز با اختلافاتی همین ابیات آمده است^۱ و بنداری نیز در ترجمه عربی خود نظیر همین مضمون را دارد: و خلف افریدون بعده ثلاثة اشیاء مذکورة: احدها هذالتخت و الثانی الجزر المعمول علی صورة رأس الثور و الجوهرة المعروفة بذات العیون السبع.^۲

آنچه در این مقاله مدّ نظر است سومین شیء گرانبهاست که در شاهنامه چاپ مسکوا بر اساس بعضی نسخه‌های شاهنامه و ترجمه بنداری «هفت چشمه گهر» ضبط شده است. اما «هفت چشمه گهر» یا «گهر هفت چشمه» چه معنایی دارد؟ برای پی بردن به صحت یا خطای این ضبط نخست باید به نسخه‌های خطی شاهنامه و سپس به منابع دیگر رجوع کرد.

در نسخه فلورانس که قدیمترین نسخه شناخته شده شاهنامه است و فقط شامل نیمه نخست کتاب است، طبعاً این بیت نیامده است. در نسخه موزه بریتانیا (مورخ ۱۶۷۵)^۳

کلمه گهر به صورتی مانند «مکر» ضبط شده که کسانی که از این نسخه استفاده کرده‌اند، از جمله مصححان چاپ مسکو آن را گهر خوانده‌اند. مسلماً این صورت نمی‌تواند درست باشد، زیرا نگارش کلمه گهر در موارد دیگر در این نسخه با شکلی که این کلمه در این بیت دارد، متفاوت است.^۵ در نسخه‌های معتبر دیگر نیز این واژه به صورت کمر آمده است، از جمله در نسخه تویقاپوسرای (مورخ ۷۳۱)،^۶ نسخه I لنین‌گراد (پترزبورگ مورخ ۷۳۳)،^۷ نسخه پاریس (مورخ ۸۴۴)،^۸ نسخه دوم لندن (مورخ ۸۹۱)^۹ و نسخه VI انستیتوی خاورشناسی لنین‌گراد (پترزبورگ از قرن نهم هجری)^{۱۰} و نیز در نسخه بایسنغری.^{۱۱} اما بی‌تردید در بعضی نسخه‌های قدیم نیز کلمه کمر به گهر تصحیف شده بوده است، از جمله در نسخه‌ای که مأخذ ترجمه بنداری بوده است. این ترجمه در سال ۶۲۰ هجری انجام گرفته است. باید توجه داشت که ترجمه بنداری با این که در موارد بسیاری به حل مشکلات شاهنامه کمک می‌کند، اما در استفاده از آن باید به معیارهای دیگر تصحیح نسخه نیز توجه داشت. تصحیف کلمه کمر به گهر موجب نامفهوم شدن بیت شده و سبب گردیده است که بعضی نسخه‌برداران کلمه «درفش» را جایگزین آن کنند و به ناچار مصراع را تغییر دهند. از جمله، در نسخه IV انستیتوی خاورشناسی لنین‌گراد (پترزبورگ، مورخ ۸۴۹)^{۱۲}:

همان تخت و آن کرزه کاوسار سه دیگر درفشست ازو یادکار

و نیز در نسخه‌ای متعلق به کتابخانه دائرةالمعارف بزرگ اسلامی^{۱۳}:

همین تخت و آن کرزه کاوسار سه دیگر درفشست ازو یادکار

در بعضی نسخه‌ها نیز بیت مورد نظر یکسره حذف شده است. از جمله در نسخه

قاهره (مورخ ۷۴۱)^{۱۴} و نسخه دوم قاهره (مورخ ۷۹۶)^{۱۵} و نسخه سوم لندن (مورخ ۸۴۱)^{۱۶} و

غیره.^{۱۷}

تردیدی نیست که «هفت چشمه کمر» که در نسخه‌های قدیمی و معتبر آمده ضبط درست است و کلمه کمر به گهر که از نظر نگارش بدان نزدیک است، صورت مصحّف است. چنین ضبطی را منابع دیگر که در آنها «کمر هفت چشمه» آمده است، تأیید می‌کند:

تاج بر فرق سر نهادندش کمر هفت‌چشمه دادندش^{۱۸}

کمر هفت‌چشمه را بر بست بر سر تخت هفت‌پایه نشست^{۱۹}

شه هفت کشور به رسم کیان یکی هفت‌چشمه کمر بر میان^{۲۰}

علاوه بر منابع فارسی، در متن پهلوی «مادیان شترنگ» نیز این اصطلاح به کار

رفته است. در این متن ضمن هدایایی که خسرو انوشروان برای پادشاه هندوستان می‌فرستد: دوازده هزار کمر هفت‌چشمگ^{۲۱} است.^{۲۲}

حال بینیم کمر هفت‌چشمه به چه معنایی است، زیرا در مورد معنی «هفت‌چشمه» نیز اتفاق نظر دیده نمی‌شود. در لغت‌نامه دهخدا با ذکر دو بیت از نظامی به‌عنوان شاهد آن را «آنچه دارای هفت سوراخ باشد» معنی کرده‌اند. اما این اصطلاح در فرهنگ آندراج با ذکر بیتی از نظامی به‌درستی چنین معنی شده است: «کمر هفت‌جواهر مرصع به‌مناسبت هفت سیاره و این مخصوص سلاطین کیان بوده.» نظیر همین معنی در فرهنگ فارسی معین آمده و شاهدی از نظامی بر آن نقل گردیده است.^{۲۳} دانشمندانی که با متن پهلوی مذکور نیز سر و کار داشته‌اند، هر کدام آن را به‌گونه‌ای معنی کرده‌اند از جمله تاراپور،^{۲۴} پالیارو،^{۲۵} نیبرگ^{۲۶} و برورنر.^{۲۷} مسلم است که معنی «دارای هفت جواهر» درست است، زیرا داشتن سوراخهای متعدد چه امتیازی می‌تواند برای کمر باشد. می‌دانیم که کمر که همچون کلاه، از نشانه‌های شاهی، پهلوانی، اقتدار و افتخار در ایران باستان بوده است، از چرم ساخته می‌شد، اما آن را با پلاک‌ها یا پوششهایی از طلا یا نقره می‌پوشانیدند و بر این لوحها جواهر می‌نشانند. اصطلاح کمر زر، کمر زرین و کمر سیم مکرر در ادبیات فارسی به‌کار رفته است. همچنین به‌کمر مرصع به‌جواهر بسیار بر می‌خوریم:

زده بر میان گوهرآگین کمر درآورده پولاد هندی به‌سر^{۲۸}

کمر خواست پُرگوهر شاهوار یکی خسروی جامه پُرنگار^{۲۹}

در و دشت گفتی که زرین شدست کمرها ز گوهر چو پروین شدست^{۳۰}

از گوهرهایی که بر کمر ترصیع می‌کرده‌اند، در شاهنامه یاقوت و پیروزه یاد شده است:

یکی جامه شهریاران به‌زر ز یاقوت و پیروزه تاج و کمر^{۳۱}

در منابع دیگر نیز از کمرهای پیروزه‌نشان سخن رفته است: «کمری از هزار مثقال پیروزه در او نشانند.»^{۳۲}

کمر کُن قدح را ز انگشت کوخود کمرها ز پیروزه کان نماید^{۳۳}

نظامی نیز از کمر لعل سخن گفته است:

کله لعل و قبا لعل و کمر لعل رُخش هم لعل بینی لعل در لعل^{۳۴}

به‌نظر ابوریحان بیرونی^{۳۵} گوهرهای گرانبها در اصل سه بوده است: یاقوت و زمرد و مروارید. می‌توان حدس زد که هفت گوهری که در ترصیع به‌کار می‌رفته از این‌گونه بوده‌اند: مروارید، یاقوت، پیروزه، الماس، زمرد، بُسَد (مرجان) و عقیق و غیره. البته باید

متذکر شد که ذکر عدد هفت در این ترکیب و در موارد مشابه آن بیشتر جنبه نمادین داشته و بر اساس تقدس عدد هفت بوده است.

«چشمه» در این ترکیب در معنی «دانه گوهر» است به مناسبت شباهت آن از جهت گردی و درخشندگی به چشم. در شعری از نظامی این معنی به خوبی آشکار است که گوهر چشم را با گوهر کمر همردیف آورده است:

گوهر چشم و گوهر کمرش هر دو بردی و سوختی جگرش^{۳۶}

نه تنها چرم اصلی کمر بند را با طلا می پوشانیدند و با جواهرات ترصیع می کردند، بلکه بر بندهای آن نیز که برای آویختن شمشیر و خنجر و غیره بود، مهره‌هایی (دکمه‌هایی) از طلا مرصع به جواهر نصب می کردند، چنان که از داستان زیر معلوم می شود: خسرو پرویز هنگامی که سپاه بر او شورید و قصد عزل او را داشت، کاخ خود را رها کرد و پنهانی در باغی^{۳۷} اقامت گزید. چون نیمروز به غذا احتیاج پیدا کرد به خدمتکاری که در آن باغ بود و او را نمی شناخت، گفت:

پرستنده را گفت خورشیدفر که شاخی بُر زین گرامی کمر^{۳۸}

بر آن شاخ بر، مهره زرد پنج به گوهر ز مهره بسی دیده رنج

چنین گفت با باغبان شهریار که این مهره‌ها تا کت آید به کار

به بازار شو بهره‌ای گوشت خر دگر نان و بی‌راه جایی گذر

مر آن گوهران را بها سی هزار درم بد کسی را که بودی به کار

باغبان شاخ را به نزد نانا برد و وی که قیمت آن را نمی دانست، به شک افتاد و باغبان را به نزد جواهر فروشی برد:

چو داننده آن مهره‌ها را بدید بدو گفت کاین را که یارد خرید

چنین شاخ در گنج خسرو بدی بدین گونه هر سال صد نو بدی

سپس جواهر فروش همراه با دو مرد دیگر نزد زادفرخ، سپهبد شورش، رفتند و او آن شاخ را به نزد شیرویه برد:

به شیروی بنمود زان سان گهر بریده یکی شاخ زرین کمر

سرانجام باغبان داستان را برای شیرویه شرح داد که «صاحب آن شخصی همانند توست و اکنون در باغی نشسته است.»:

فرو هسته از شاخ، زرین سپر یکی بنده در پیش او با کمر

برید این چنین شاخ گوهر ازوی مرا داد و گفتا کز ایدر بیوی

کلمه شاخ را بنداری «علاقه» (علاقة من علائق منطقة المرصعة) و «العلاقة

المرصعة»^{۳۹} ترجمه کرده و آن بندی بوده است که شمشیر و غیره را از کمربند بدان می‌آویخته‌اند. این شاخ دارای مهره‌هایی از طلا و مرصع به جواهر بوده است و از این‌جا معلوم می‌شود که لغت «شاخ» معادل فارسی کلمه «علاقة» عربی بوده است.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران

یادداشتها:

- ۱ - شاهنامه، تصحیح آ. برتلس، زیر نظر ع. نوشین، ج ۹، مسکو، ۱۹۷۱، ص ۲۲۰، ب ۳۵۲۹ به بعد.
- ۲ - چاپ بروخیم، به توسط سعید نفیسی، ج ۹، تهران ۱۳۱۴، ص ۲۸۷۷، ب ۳۵۷۹، به بعد؛ چاپ رضائی، تهران، ۱۳۱۲، ج ۵، ص ۲۳۲، ب ۵۶۷۱، به بعد؛ تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۳۵، ج ۵، ص ۲۴۸۵، ب ۳۶۹۸، به بعد؛ چاپ مول (Mohl)، پاریس، ۱۸۷۸، ج ۷، ص ۳۰۸، ب ۳۶۴۵، به بعد.
- ۳ - بنداری، شاهنامه، به کوشش عبدالوهاب عزّام، ج ۲، قاهره، ۱۹۳۲ میلادی، ص ۲۳۹.
- ۴ - به نشانه 21103 Add.
- ۵ - در مورد املاي گهر، نک. به این ابیات: ج مسکو، ج ۱، ص ۴۱، ب ۳۸ (= خالقی، ج ۱، ص ۴۳، ب ۳۹) و ج مسکو، ج ۱، ص ۸۴، ب ۸۷ (= خالقی، ج ۱، ص ۹۵، ب ۹۳)؛ در مورد املاي کمر مثلاً نک به این بیت:
به مردی رسد برکشد سر به‌ماه کمر جوید و تاج و تخت و کلاه
(ج مسکو، ج ۱، ص ۵۶، ب ۹۳؛ ج خالقی، ج ۱، ص ۶۱، ب ۹۵)
- ۶ - به نشانه H. 1479.
- ۷ - به نشانه Dorn 316-317.
- ۸ - به نشانه Supp. Pers. 493.
- ۹ - به نشانه Add. 18 188.
- ۱۰ - به نشانه S. 822.
- ۱۱ - تهران، ۱۳۵۰، ص ۶۵۸.
- ۱۲ - نسخه 1654 S.
- ۱۳ - نسخه شماره ۱۱۱. نک، به فتح‌الله مجتبائی، «نسخه‌ای کهن از شاهنامه»، آینده، سال ۱۹، ش ۶-۴، ۱۳۷۲، ص ۲۹۱ تا ۳۰۱. به نظر نگارنده این نسخه از لحاظ صحت ضبط از نسخه‌های درجه دوم شاهنامه است و تاریخ کتابت آن از سده نهم هجری پیشتر نمی‌رود.
- ۱۴ - به نشانه ۶۰۰۶ س.
- ۱۵ - به نشانه ۷۳.
- ۱۶ - به نشانه Or. 1403.
- ۱۷ - از دوست عزیز شاهنامه‌شناسم دکتر جلال خالقی مطلق که فتوکپی بعضی از نسخه‌های خطی را در اختیارم گذاشت، سپاسگزارم. برای بعضی نسخه‌ها به میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران مراجعه کرده‌ام.
- ۱۸ - نظامی، هفت پیکر، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۵، ص ۸۲.
- ۱۹ - نظامی، همان کتاب، ص ۱۰۱.
- ۲۰ - نظامی، شرف‌نامه، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۶، ص ۲۵۶.

- ۲۱ - در بهلوی به توضیح kamar i haft-čašmag
 ۲۲ - Jamasp-Asana, *Pahlavi Texts*, Bombay, 1897-1913, p.119&32.
 ۲۳ - فرهنگ فارسی معین، ج ۴، ص ۵۱۵۱.
 ۲۴ - J.C. Tarapore, *Vijārishn i Chatrang*, Bombay, 1932, 14, 25n.. 19: 'seven-eyed' i.e. 'sockets for swords, daggers etc.'
 ۲۵ - A. Pagliaro, "Il testo pahlavico sul giuoco degli scacchi", *Miscellanea Galbati*, vol. III, 1951, 109: "cinture a sette borchie."
 ۲۶ - H.S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, II, Wiesbaden, 1974, 53: "with seven 'eyes' (plaques)"
 ۲۷ - Chr. Brunner, "The Middle Persian Explanation of Chess and Invention of Backgammon", *JNES*, 10, 1978, 50: "seven-eyed [studded] belts."
 ۲۸ - نظامی به نقل فرهنگ آندراج.
 ۲۹ - شاهنامه، چ مسکو، ج ۶، ص ۳۸۵، ب ۷۴.
 ۳۰ - شاهنامه، چ مسکو، ج ۸، ص ۳۰۲، ب ۴۲۶۱.
 ۳۱ - شاهنامه، چ مسکو، ج ۲، ص ۷۳، ب ۱۶۷؛ به کوشش خالقی، ج ۱، ص ۳۵۵، ب ۱۵۰.
 ۳۲ - تاریخ بیهقی، به تصحیح غنی و فیاض، تهران، ۱۳۲۴، ص ۱۵۵ به نقل از لغت‌نامه (از چاپ ادیب).
 ۳۳ - خاقانی به نقل از لغت‌نامه دهخدا. دیوان به تصحیح ضیاء‌الدین سجادی، تهران [۱۳۳۸]، ۱۲۸.
 ۳۴ - نظامی به نقل از لغت‌نامه دهخدا.
 ۳۵ - الجماهر، چ حیدرآباد، ۱۳۵۵هـ. ق.، ۸۱.
 ۳۶ - نظامی، هفت پیکر، ۲۸۹.
 ۳۷ - نام این باغ در شاهنامه نیامده است. اما بنداری، همان مأخذ، ص ۲۵۰، آن را «هندوان» ذکر کرده است.
 ۳۸ - شاهنامه، چ مسکو، ج ۹، ص ۲۵۰، ب ۴۰۲۰ به بعد. بنا به ضبط سه نسخهٔ لنین گراد و نسخهٔ قاهره. در نسخه لندن بیت چنین آمده است:
 پرستنده را گفت خورشیدفش که شاخی گهر زین کمر بازکش
 نک. به بیت ۴۰۳۳ و ۴۰۴۰. بنداری نیز، همان‌جا، آن را چنین ترجمه کرده است: فقطع علاقهٔ من علائق منطقه المرصعة.
 ۳۹ - همان مأخذ، همان‌جا.

دلیله محتاله*

مقدمه

یکی از داستانهای بسیار شیرین و جالب توجهی که در روزگار کودکی خوانده بودم، داستانیست نسبتاً کوتاه، که در نسخه مورد مطالعه صاحب این قلم «دله مختار» نامیده شده بود.

این کتاب قطع خشتی داشت و در سال ۱۳۰۷ هجری خورشیدی (ششم رجب المرجب سنه ۱۳۴۷) با خطی خوش در ۴۰ صفحه به چاپ سنگی رسیده بود. کاتب آن نسخه را سالها بعد شناختم و با او دوستی و آشنایی و انس و الفت یافتم و او شادروان احمد سهیلی خوانساری شاعر، خطاط، نسخه‌شناس، عتیقه‌شناس و ادیب صاحب نام بود که سالها در کتابخانه ملی ملک کار می‌کرد و گنجور دستنویسهای گرانبهای آن کتابخانه بود.

در آن داستان «دله» نام زنی مکار و طرّار بود که به مردی مختار نام شوهر کرده بود و آن دو به عیاری و طرّاری روزگار می‌گذراندند، اما از روال داستان پیدا بود که «مختار» را به‌زور در این داستان گنجانیده‌اند و به‌همین سبب پس از یکی دو صحنه عیاری و کلاهبرداری به‌دست مأموران خلیفه می‌افتد و او را بی‌تحقیق و پرس‌وجویی قابل ملاحظه به‌دار می‌کشند و جانش را می‌گیرند (ص ۱۰) و از آن پس تا پایان داستان، دله تنها بازیگر صحنه‌های گوناگون و جالب‌توجه این داستان است.

کتاب به‌سعی و اهتمام جنابان استاد عابدین و مشهدی رجبعلی صحّاف در مطبعه

شرق به دستیاری آقا محمد مهدی اتمام پذیرفته و کاتب که خط او از تمام خطوط چاپ‌نویسان این‌گونه داستانها بهتر است فقط در صفحه پایان داستان، پس از ذکر نام ناشران، با فروتنی تمام نوشته است: حرره احمد سهیلی.

بنده از همان روزگار کودکی متوجه این نکته شده بود که روش و منش شوهر دله در این داستان طبیعی و منطبق با سیاق اصلی داستان نیست. اما یافتن علت آن موقوف به گذشت زمانی بسیار طولانی (در حدود چهل سال) بود.

چندی پس از خواندن داستان دله مختار، هم در سنین نوجوانی به مطالعه هزار و یک‌شب پرداختم. در این کتاب در دو سه داستان مختلف نام زنی طرّار در میان آمده که مؤلف داستان او را «دلیله محتاله» می‌خواند. در یکی از این داستانها سخن از زنی سخت زیبا و گُربز و عاشق پیشه در میان است که نام او در قصه نمی‌آید و از او به‌عنوان «دختر دلیله محتاله» یاد می‌شود.

این حکایت داستانی‌ست فرعی به‌نام داستان «عزیز و عزیزه» که از شبانه یک‌صد و یازدهم تا یک‌صد و بیست و نهم نقل می‌شود. این داستان در میان حکایت تاج‌الملوک، شاهزاده‌ای که عزم سفر کرده و در راه به‌جوانی بازرگان خوش‌سیما و سخت‌غمگین عزیز نام برخوردی نقل می‌شود. عزیز جوانی‌ست بازرگان که قرار بوده با دختر عمّ خود عزیزه عروسی کند و هم در روز انعقاد مجلس عقد قضا او را به در خانه‌ای مجلل رهنمون می‌شود. هوا سخت گرم بوده و عزیز برای چند لحظه استراحت دستمال خود را در آورده بر روی سکوی این خانه گسترد و بر آن نشست و چون هوا بسیار گرم بود و عرق کرده بود، می‌خواست عرق از چهره پاک کند، چون دستارچه را در زیر پای خود گسترده بود دست به‌زیر دامن جبه برد تا با آستر آن عرق از جبین بسترد. ناگاه پنجره گشوده شد و دستارچه‌ای تمیز و معطر از آن در دامنش فرو افتاد. عزیز سر بر کرد و دید دختری بسیار زیبا این دستارچه را به‌زیر افکنده. چون چشمش به‌دختر افتاد مفتون زیبایی او شد و بدو دل باخت. دختر ایما و اشارتی چند بدو کرد و پنجره را بست. جوان تا دیر وقت شب در زیر آن پنجره به‌انتظار ایستاد، شاید باز شود و بار دیگر دیدار او را دریابد. اما پنجره بسته ماند و عزیز مبهوت و پریشان به‌خانه بازگشت. شب دیر شده بود. مجلس عقد بی‌آن که به‌نتیجه رسد بر هم خورده و مهمانان رفته بودند و داماد ساعتها بعد به‌خانه برگشته بود. اما عزیزه دختر عمش او را سخت دوست می‌داشت. از سبب پریشانی او پرسید و عزیز ماجرا را نقل کرد و ایما و اشارات دختر را باز گفت. عزیزه گفت سبحان‌الله! این دختر دلیله محتاله است و از شر او بر تو

به‌خدا پناه می‌برم و امیدوارم آسیب وی به تو نرسد. سپس چون مهر بسیار به پسر عم داشت اشارات دختر را تفسیر کرد و با کوشش و راهنمایی بسیار سرانجام پسر عم را به‌وصال دختر رسانید و خود هر روز از درد عشق رنجورتر می‌شد تا سرانجام درگذشت و پیش از مرگ پسر عم را گفت من خون خود را به تو حلال کردم. اما چون از مکر دختر دلیله بر تو ایمن نیستم این نکته را به یاد دار که اگر از دست او به‌زحمتی افتادی بدو بگو وفا پسندیده و مکر و حيله زشت و ناپسند است و خود چشم از جهان فرو بست.

جوان بی‌آن که بر مرگ غم‌انگیز دختر عموی نوجوانش بیندیشد مدتی با آن زن به‌عشرت مشغول بود. در طول این مدت دختر دلیله چند بار از او پرسید چه کسی تو را به‌حلّ اشارات و ایماهای من راهنمایی کرده است. عزیز می‌گفت دختر عم من راهنمای من بوده و گاه پیغامهایی نیز از جانب دختر عم خویش برای دختر دلیله می‌آورده و این دختر همواره از شنیدن آن پیامها غمگین می‌شده و پس از شنیدن آخرین پیام گریسته و گفته بود خدا سزای تو را بدهد، فرستنده این پیام مرده است. سپس به‌زیارت گور او رفته و بر گور وی گریسته و برای او طلب آمرزش و خیرات و مبرات کرده است.

زندگی آمیخته با عیش و عشرت عزیز با دختر دلیله چند سالی ادامه یافت تا روزی که عزیز از خانه بیرون آمده بود با پیرزنی روبرو شد و زن او را با مکر و فریب به‌در خانه‌ای آورد و در آن‌جا چند تن او را به درون خانه کشیدند و در را بستند. خداوند خانه دختری زیبا بود که نهانی با عزیز مهر می‌ورزید. بدو گفت عجب است که دختر دلیله تاکنون آسیبی به تو نرسانده. آن‌گاه گفت در این خانه فقط سالی یک بار برای آوردن آذوقه باز و دیگر بار بسته می‌شود و تو تا یک‌سال دیگر از این خانه بیرون نتوانی رفت و من فقط از تو می‌خواهم که مرا به‌زنی بگیری و به‌عیش و عشرت با من بگذرانی.

عزیز یک سال در آن خانه به‌سر برد و زن از او فرزندی آورد و در سر سال که در را گشودند بیرون رفت و بخت بد او را به‌سوی خانه دختر دلیله کشید. چون بدان‌جا رسید در را به‌قرار گذشته باز دید و دختر دلیله را بیدار و رنجور و زردروی در انتظار خود نشسته یافت. دختر بدو گفت من این یک‌ساله هر شب تا صبح به‌انتظار تو نشسته‌ام و عاشقی چنین باید. اما چون شنید که زنی به‌زور او را در خانه برده و یک‌سال نگاهداشته و با او زناشویی کرده و از او فرزند آورده و سپس او را با سوگندهای غلاظ و شداد ملزم کرده که شب به‌خانه بازگردد خشمگین شد و کنیزان را بفرمود تا او را فرو گرفتند و خود به‌آهنگ کشتن او کاردی تیز به‌دست گرفت. عزیز از بیم مرگ پیام دختر عم خود را به‌یاد آورد که گفته بود این سخن را به‌یاد داشته باش، چون من می‌میرم اما می‌خواهم

پس از مرگ نیز با تو نیکویی کنم. آن گاه به دلیله گفت: الوفاء ملیح والعدر قبیح. دختر دلیله از او پرسید این سخن از کیست؟ عزیز گفت از عزیزه دختر عمویم. دختر دلیله سخت اندوهگین شد و بگریست و بر عزیزه آموزش فرستاد و عزیز را گفت دختر عم تو پس از مرگ جان تو را خرید. سپس او را گفت مرا عاشقی در بایست است که عزب باشد و زن و فرزند نداشته باشد و تو صاحب زن و فرزندی. نیز چون مرا بسیار رنج داده‌ای تو را نخواهم کشت اما از مردی بی نصیبت خواهم کرد و آنچه را که از تو مورد نظر من است خواهم گرفت. کنیزکان عزیز را گرفتند و دختر دلیله با کارد آلت مردی او را برید. سپس با آهن تفته آن را داغ کرد تا خون باز ایستد و او را از خانه بیرون کرد.

عزیز با حال زار به خانه زن رفت. اما زن نیز چون او را از مردی بی نصیب یافت (و از نخستین روز نیز درست برای رسیدن به همین آرزو با او زناشویی کرده بود) او را در خواب از خانه بیرون انداخت. عزیز گریان و نالان نزد مادر بازگشت و تازه دریافت دختر عم او که انواع جفاها و بی‌مهریها را بدو روا داشته و موجب مرگ او در آغاز جوانی شده بود چه زن نازنینی بوده و او چه گوهر گرانبهایی را از دست داده است. در سوگ او به ناله و زاری نشست. مادر دختر عمش یادگارهای او را به عزیز داد و عزیز برای کاستن از درد و اندوه بیکران خود بار سفر بر بست و در راه به تاج الملوک باز خورد و سرگذشت اندوهگین خود را برای او باز گفت.

از این قصه اقتباسهای بسیار شده و عناصر گوناگون آن در داستانهای مختلف مورد استفاده قرار گرفته.^۱

حکایت دله محتاله

راویان اخبار و ناقلان آثار چنین آورده‌اند که در ایام هارون الرشید مردی بود نام او ابوجعفر، پیوسته در سفر بودی و بازرگانی کردی. در شهر بغداد معروف بود و دختری از اکابر در نکاح آورده بود. بعد مدت شش ماه که آن دختر در نکاح او بود وقت حج رسید. ابوجعفر را آرزوی زیارت حج شد. چون قافله از بغداد بیرون آمد ابوجعفر زن را وداع کرد که بیرون رود. [زن گفت] که از عذر من سه ماه می‌گذرد و یقین است که بار دارم. [ابو] جعفر چون آن بشنود گفت مبارک باشد. زن را وداع کرد و به حج رفت و مدت چهار سال در آن سفر بماند. بعد از مدت چهار سال باز به خانه خود آمد، زن را دید که همچنان بار داشت. مرد را به غایت عجب آمد. دست بر شکم زن نهاد دید که

بچه در آن می‌جنبید. بترسید، از خانه بیرون آمد و پیش منجمی رفت که در شهر بغداد به‌غایت اوستاد بود. گفت ای مولانا نظری بر حال من کن و به‌فریادم برس که مرا کاری عظیم پیش آمده است. گفت: بگو تا چون است. [ابو] جعفر احوال آبتن شدن زن و به‌حج‌رفتن و چهار سال در آن حدود بماندن با منجم باز گفت. منجم اسطرلاب برداشت و در طالع آن فرزند نظر کرد. اسطرلاب بینداخت و گفت لَاحَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ. [ابو] جعفر پرسید که چه افتاده است، مرا خبر کن. گفت در طالع او نگاه کردم. این فرزند به‌زودی از مادر جدا شود و راست بایستد و سخن بگوید و دندانهای او برآمده باشد و شیر نخورد و طعام بخورد و آفتها از این دختر پدید آید که همه خلق از کار وی عاجز شوند تا سال وی [به] هفتاد رسد بدین‌گونه بود و مال بی‌اندازه از وجه حرام به‌دست آرد و در آخر عمر به‌دست مؤمنی تباہ شود و هر مال که در مدت عمر به‌هم رسانیده باشد همه را به تاراج برند. پس [ابو] جعفر و زن غمگین شدند.

اما چون یک ماه برآمد دختری در وجود آمد. چون بر زمین آمد راست بنشست و سخن گفت و مردم به‌نظاره آمدند و از کار وی در عجب بماندند و او روز به‌روز بزرگ می‌شدی. بدین حکایت بیست سال برآمد که در همه شهر بغداد [به‌حسن] و جمال او نبود. به‌فصاحت و فهم و زیرکی در عالم نظیر نداشت و به آواز خوش و قراءت درست چنان قرآن می‌خواندی که مردم به‌های‌های بگریستندی و همه زنان بدانستندی (؟). چون به‌سن چهارده رسید در حسن و خوبی و آواز خوش در عالم شهره شد و از هر طرف مردم به‌خواستگاری او برخاستند و او زن کسی نمی‌شد، و گفتمی من زن آن کس شوم که به‌زبان از من فصیح‌تر باشد و هر حرفی دانم او نیز بداند. بعد از بیست سال برنایی از ولایت خراسان رسید. نیکو روی، بلند بالا، سرو قد و او را بدرین علی نام بود. چون به‌بغداد آمد و حال دختر بشنید آهنگ خواستن دختر کرد. دختر چون او را بدید با یکدیگر مناظره کرد [ند] و دختر گفت: در من چه دیده‌ای که به‌خواستگاری من برخاسته‌ای؟ مرد گفت می‌دانم که سزاوار منی و به‌همسری من لایقی. زن گفت: اگر هنر و چابکدستی خود به‌من نمایی و کاری کنی که من از آن عاجز آیم زن تو شوم. مرد گفت: فردا پگاه به‌بازار صرّافان آی، بنشین و تفرّج کن تا من هنر خود را به‌تو نمایم. چون روز دیگر شد دله برخاست و خود را به‌زینتی تمام بیاراست و جامه‌های نیکو درپوشید و بیامد تا بدان جایگاه که وعده کرده بود، بر دوکان مهتر صرّافان بنشست و این مهتر صرّافان مردی جهود بود. جوان بر او سلام کرد و جواب شنید. مرد صرّاف جوان را گرمی داشت. غلامان را گفت تا کرسی زرین بیاوردند و در زیر وی نهادند.

جوان بر کرسی بنشست. مرد صراف گفت اگر خدمتی باشد اشاره نمایید. [جوان گفت]: زر مغربی و کاشانی و نیشابوری داری؟ صراف گفت دارم. برنا گفت: بیار تا ببینم. مهتر صرافان زر بیاورد و سه بدره پیش جوان خراسانی نهاد، هر بدره یک جنس زر. مرد دست کرد و خریطه‌ای کرباس از آستین بیرون آورد و از هر زری یک مشت کلان برداشت و به کرباس فرو کرد و به هم برآمیخت و سر خریطه بیست. زر را مهر کرد و در آستین برد، به جایی که به هم چندان آن زر داشت، و کیسه‌ای از همان جنس بیرون آورد و گفت ای خواجه این زر امانت من باشد تا من بروم و زری که عوض باید کرد بیاورم تا معامله کنم. صراف کیسه بستند و در صندوق نهاد. جوان برخاست و لحظه‌ای برفت و بازآمد. گفت: ای خواجه آن زر که مهر من دارد بیاور. صراف زر از صندوق برآورد و پیش جوان نهاد. خراسانی دست کرد و زر برداشت و در آستین نهاد و خواست که برود. صراف گفت: ای جوامرد به کجا می‌روی؟ زر کو که عوض کنیم؟ جوان خراسانی گفت چه زر؟ من زر خود گرفتم و به راه خود می‌روم و با تو معامله نکنم. مرد صراف فریاد برآورد و در او آویخت و گفت ای خواجه این چه سخن است؟ زر مرا مهر کردی و به من دادی که زر بیاوری و عوض کنی. اکنون زر من در بغل نهادی و فعل طراران پیش آوردی. جوان گفت: ای مردک مجهول که تویی، امانتی به تو سپردم به من بازدادی حالا طمع در امانت من می‌کنی؟ صراف فریاد برآورد که واویلاه، وامصیبتاه، این چه بیداد است بر من می‌رود. جوان گفت: ای مردک کیسه زر به مهر و نشان خود به تو سپردم، بازشدم و به مهر من است و در آستین من است چگونه تو را باشد؟ جهود بر سر و روی خویش زدن گرفت و فریاد می‌کرد. مردمان گفتند شما را چه شده است؟ ایشان حال بازگفتند. مردم گفتند شما را پیش خلیفه باید رفت که این کار سخت مشکل است. دله محتاله از کنار استاده بود نگاه می‌کرد. پس ایشان پیش خلیفه شدند. خراسانی پیش خلیفه بر پای ایستاد و به زبان فصیح دعای لایق گفت و گفت: یا امیر من مرد غریبم و از جانب خراسان به بازرگانی به این شهر آمده‌ام، اندک مایه بضاعتی دارم، خواستم معامله کنم و به جانب اصفهان روم، دیناری چند زر کاشانی و نیشابوری داشتم، خواستم با این مرد صراف معامله کنم. به مهر خود بدو سپردم. چون صرف خود را در آن سودا ندیدم پیش او آمدم و زر خود طلب داشتم. همچنان به مهر به من داد. من مهر خود بدیدم و در آستین نهادم و روان شدم. صراف چون دید که من با او معامله نخواهم کرد، طمع در آن کرده است این سخنان می‌گوید. چون مرا غریب می‌بیند می‌گوید که این زر از آن من است. چون در حضور مردم بسیار سخن از دهانش برآمد

خلاف قول خود نمی‌تواند کرد از شرمساری.

خلیفه روی به صراف کرد و گفت: تو چه می‌گویی؟ صراف گفت که امیر او دروغ می‌گوید. آن زر از آن من است و پیش من آمد و از من زر قاشانی و مغربی [و] نیشابوری طلب کرد. من سه بدره زر پیش او نهادم هر بدره از نوعی، و از هر زری مثنی بر گرفت و در کیسه کرد و بهم درآمیخت و مهر کرد و در آستین نهاد و باز بیرون آورد و گفت: من بروم و زر بیاورم. آن زر مرا همچنان به مهر به من سپرد. ساعتی برفت و باز آمد زر طلب کرد. پیش وی نهادم، برداشت و می‌گوید از آن من است. خلیفه روی به سوی برنا کرد و گفت: چه جواب داری؟ برنا گفت زر از آن من است و در خانه برکشیدم و بشردم و مهر کردم و پیش او آوردم. اگر زر از آن اوست بگوید که به وزن و عدد چند است، والا من بگویم چند است به وزن و عدد. اگر یک جو کم و بیش باشد گردن من بزن و زر بدو ده، والا آن جهود را ادب فرمای. خلیفه روی به جهود کرد که چه گویی؟ گفت: یا امیر زر همگی به وزن بودند. او بگوید که به وزن چند است. برنا گفت سیصد و چهارده دینار است و دو دانگه و دو حبه و به عدد صد درست مغربی است و صد و یازده نیشابوری و نود درست قاشانی. زر از خریطه برآوردند و شمار کردند راست بود و سر مویی زیر و بالا نبود به وزن و عدد. خلیفه را تحقیق شد که خراسانی راست می‌گوید. بفرمود تا زر به خراسانی دادند و جهود را سیاست کردند و بزدند تا [کسانی] که حاضر بودند شفاعت کردند و جهود را به خون بخواستند و یک هزار دینار زر به جناب بستند و جهود را رها کردند.

خراسانی به وثاق شد. دلّه چون آن هنر از وی بدید زن او شد و چون حامله گردید سه فرزند به یک شکم بیاورد. سال دیگر حامله شد دو فرزند [بیاورد] چنان که به پنج طرّار به زنی دادند و او را دلّه محتاله خواندند. اسامی دامادان وی بدین جمله بود: یکی را نام گُربُز و یکی را دام و یکی را جندس و یکی عبودس و یکی ابورباح و یکی ابو غنم. دختر [ان را] نام یکی [د]مامه بود و یکی مهینه و یکی ستر و یکی کیس و یکی مینا و یکی سنگه و از این هفت دختر خلق بسیار در وجود آمدند و جمله طرّار و مکار بودند و مردم شهر بغداد از ایشان برحذر بودند.^۲

و آوازه دلّه در بغداد منتشر شد و دلّه را عادت بودی که خود را به شکل زاهده آراستی و در شهر افتادی و در خانه معروفان و منعمان شهر درون رفتی و شفاعت کردی که امشب مرا جای دهید که ضعیفم و راه به جایی نمی‌برم، و چون راه یافتی در نماز استادی و قرآن بخواندی تا مردم بر او ایمن شدند [و] بخشیدندی، در بگشادی و بیرون آمدی

و دختران و دامادان را خبر کردی تا بیامدندی، خان و مانشان را پاک ببردندی و برفتندی و سحرگاه دله نیز بگریختی. صد هزار خانه مسلمانان خراب کردی و چون این خبر به سمع خلیفه رسیدی گفتی این کار کسی نیست الا کار دله محتاله.

آورده اند که وقتی دله از خانه خود برآمد و به طلب شکاری به هر سو می رفت. گذرش به کوچه ای افتاد، کوشکی دید بلند و رفیع و دری و دروازه ای عالی و دکانها بسته و مردم بسیار از خدّام و ملازمان بر در صف بسته. وقت نماز پیشین و گرمگاه بود. دله بر آن [جا] باستاد و قرار گرفت تا خادمان بعضی به خواب رفتند. دله جامه های زاهدانه پوشیده بود و تسبیح در گردن انداخته، نرم نرم خود را بدان کوشک رسانید و پرده برداشت و در میان ایوان شد. ایوانی دید آراسته، فرشهای دیا بر او انداخته چنانچه در سرای ملوکانه باشد. چون در میان سرای شد کنیزکی دید به بالا چون سرو روان و به چهره چون ماه آسمان، از این سروقدی، آفتاب خدی و حسنی، مشتری رخساری. صد کنیزک ماهروی گرجی و زنگی و حبشی و هندی ایستاده و آن کنیزک در میان ایشان نشسته. چون چشم دله بر ایشان افتاد شادمان شد و با خود گفت: الله اکبر، یافتم آنچه می خواستم! پیش آمد و سلام کرد و آواز برکشید و عشری قرآن به آواز حزین بخواند چنان که آن کنیزک حیران شد. در حال از تخت به زیر آمد و دله را در بر گرفت و بنواخت و پیش خود بنشاند. دله گریه آغاز کرد. کنیزک گفت: ای مادر تو را چه افتاده است که می گریی و این زاری از بهر چیست؟ دله گفت: ای فرزند چه واقع شد که مرا نمی شناسی و نمی دانی مرا، فراموش کرده ای که تو کوچک بودی که من عزم حج نمودم، تا حال مجاور خانه خدای بودم و امسال با قافله حج بازگشتم که آرزوی دیدار تو داشتم و از بهر زیارت مادر مرحومت رَحْمَهَا اللهُ. کنیزک چون نام مادر بشنید بگریست و دله به زاری زار بگریست و می گفت: ای جان مادر کاشکی مرا مرگ دریافتی و به دوزخ رفتی و جای تو از تو خالی ندیدمی. از این نوع زاری می کرد و می گریست. پس کنیزک گفت: ای مادر مرا آگاه کن که تو کیستی. دله گفت دایه تو بودم، مرا نمی شناسی پس از آن که تو بزرگ شده ای و من از خدمت تو شرمسارم که در خدمت تو تقصیر کرده ام. پس دختر گفت: من تو را نمی شناسم که من کوچک بودم که مادرم فرمان یافت، اکنون تو مادر منی آنچه باید تو را از من بخواه.

گفت مرا آرزوی دیدار تو بود که من پیرم و دست از دنیای فانی بازداشته ام. اما اگر جای خالی کنی از تو حاجتی خواهم. کنیزک فرمود تا آن کنیزکان رفتند و جای خالی کردند. پس دله بار دیگر گریه آغاز کرد و می گفت ای کاش مرا مادر نزادی، یا به راه

حج مرا مرگ پیش آمدی تا روزی چنین حاجتی نخواستمی یا به‌زمین فرو شدمی. کنیزک گفت: ای مادر چه می‌خواهی؟ دلّه گفت: ای مادر کاشکی زبان در دهن من خشک شدی، که هفتاد سال است تا من به عبادت مشغولم و چهار حج پیاده کرده‌ام و شانزده حج شترسوار و نمی‌توانم سخنی چنان بر زبان رانم. اما حالا ضرورت است، می‌باید گفتن که طاقت ندارم. بدان و آگاه باش که مرا پسری ست [که] اندر شهر بغداد به آن جمال و خوبی صورت کسی نیست. بلند بالا و خوشروی و خوشخوی، هنوز سالش به هژده نرسیده به ادب و به همه علمی آراسته است، و او را کاری پیش آمد، که مرگ به‌وی نزدیک رسیده است و آرام و قرار از وی ریمیده است و بر تو عاشق شده است و من این سخن از مهر مادری و مهربانی گفتم که مبادا آن جوان در آرزوی تو بمیرد و خدای تعالی تو را به آن گناه بگیرد، و مرا پیش تو فرستاده است و می‌خواهد که بر وی رحمت کنی و روی مبارک خویش به وی نمایی و بازگردی تا مگر دل وی قدری ساکن شود و تو را زبانی نباشد و جوانی را از مرگ برهانی و خدای تعالی تو را به همه مرادی برساند، و اگر لطف و مرحمت از وی بازگیری و بر وی نبخشایی، البته بخواهد مردن و خون وی در گردن تو بماند.

دختر چون آن سخن بشنید بدو گفت اگر نه [آن] بودی که زن پیر و زاهدی و چند بار زیارت خانه خدای کرده و حقی بر ما ثابت داری با تو علامتی بکرد [می‌تا] جهانیان عبرت گیرند که تا من از مادر به‌وجود آمده‌ام هرگز روی بیگانه ندیده‌ام. ندانم که این پسر تو مرا کجا دیده است؟

دلّه بار دیگر گریستن آغاز کرد. دختر گفت: ای مادر بسیار گریه و زاری مکن که دلم بر تو بسوخت. غم مخور که حاجت تو روا کنم، به شرط آن [که] راز من نگاه داری با تو بیایم و دیدار خویش به پسر تو بنمایم زیراچه روا نمی‌دارم که خون جوانی در گردن من باشد. پس دختر جمعی از کنیزکان خود را آواز داد و سر صندوقی بگشاد و صد دینار زر مغربی برآورد و جامه‌های فاخر درپوشید و حلی و زیورهای بسیار در گردن و دست کرد و گلوبندهای مرصع و عقدهای مروارید گرانبها و انگشتریهای لعل و فیروزه و الماس، پس از آن صد دینار پیش دلّه نهاد و گفت: ای مادر این پای رنج تو است. دلّه گفت این چه سخن است، من هیچ نستانم. کنیزک گفت اگر تو زر نستانی من با تو همراه نیایم. دلّه ناچار زر بستد. پس کنیزک پرستاران را گفت: اگر پدر و مادرم طلب من کنند بگویند به پرسش خاله رفته است و زود می‌آید. پس دلّه با دل شاد از سرای بیرون آمد و نرم‌نرم می‌رفت و کنیزک همراه بود. و حیلتها به‌خاطر آوردی که کنیزک را

به چه روش برهنه کند. چون به بازار صرافان رسید، نگاه کرد برنایی دید بر دوکانی نشسته و بالشی زربفت پس پشت نهاده و غلامان در پیش بر پای ایستاده، مردی خوشخوی، نیکو روی، بلند بالا، خطی نورسیده. دلّه چون او را بدید بایستاد و کنیزک را گفت: این جوان پسر من است. تو این جا بایست تا من بروم و او را دل خوش کنم. کنیزک باستاد. [برنا چون] دلّه را بدید بر پای استاد و احترام کرد. فرمود تا کرسی بنهادند تا دلّه بر آن نشست. پس گفت: مادر به چه کار آمده‌ای و چه می‌خواهی؟ دلّه یک ساعت نیکو نگریست. پس گفت ای جوان مرا با تو سخنی ست و می‌خواهم که سّری با تو در میان نهم به شرط آن که خلوت باشد. جوان صراف غلامان را گفت تا دور بایستادند. پس دلّه گفت: ای جوان نیکو روی، آن زن که در آن برابر ایستاده است دختر من است و در همه شهر بغداد به خوبی مثل و مانند ندارد. روی تو را دیده است که طاقش نمانده است و بیم آن است که هلاک شود. جوان چون سخن دلّه بشنید گفت: ای پیر فارغ باش که دل تو از این بند برهانم. پس غلامان را فرمود تا زر در کیسه‌ها کردند و دوکان را بستند. پس نزد صراف رفتند. صراف به خانه رفت و جامه‌های فاخر درپوشید و صد دینار زر مغربی در کیسه به دستارچه بست و با دلّه همراه شد. دلّه در پیش افتاد. مرد صراف و دختر از دنبال می‌رفتند تا به دوکان گازی رسیدند. دلّه مشتی زر مغربی بیرون کرد و به گازر داد و گفت: می‌خواهم دمی در غرفه بالای دوکان تو بیاسایم که هوا گرم است و راه خانه دور است و این جوان داماد من است. مرد گازر چون درست مغربی بدید گفت: به کرامت و اعزاز بروید و بنشینید. دلّه مرد صراف و کنیزک را در آن غرفه برد و بنشاند و به‌زیر آمد و گازر را گفت ای اوستاد، دختری بدین جمال و کمال که دیدی با شوهر به‌قاضی رفته بودند تا طلاق بستاند. چه بودی اگر شوهر او تو بودی تا باری این محنت و زحمت نبود. گازر دختر را بدیده بود، در آن وقت که به‌غرفه بالا می‌رفت. گفت ای سّتی چه بودی اگر آن دختر نصیب من شدی، و مرا هر روز یک دینار زر مغربی کسب است و من خویش را به بندگی به‌تو دادمی.

دلّه دیگر باره به‌غرفه بر شد. صراف و دختر را به‌هم خفته دید چنان که پنداری که صد سال عاشق بوده‌اند، بعد از هجر بسیار به‌وصال رسیده‌اند. چون ایشان دلّه را بدیدند شرم‌زده شدند. دلّه گفت ای جانان ما در شرم مکنید، جوانان را چنین بسیار افتد. اکنون شما جامه‌ها و زر و زرینه به من سپارید که عرق آلود نشود و شما ساعتی به‌عشرت مشغول باشید. چون دختر [و صراف] جامه‌ها و زرینه‌ها از خود برکنند و به دلّه سپردند، دلّه آن همه را در هم بست و به‌زیر آمد و گفت: من ساعتی بروم تا شما را شرم نباشد. پس

بیامد و پیش گازر بنشست و درستی دیگر بیرون کرد و به گازر داد و گفت: هر چند تو را زحمت است، این درست به بازار بر و قدری نان و حلوا و بریان آر تا با هم خورید و باشد که مهر تو اندر دل دختر افتد. گازر برخاست و روی به راه نهاد تا طعام آورد. دلّه چون جای را خالی دید برخاست و جامه از تن بیرون کرد و جامه گازر در پوشید و جمله جامه‌هایی که در دوکان گازر بود جمع کرد و در بست. قضا را خربنده‌ای در گذار بود بر وی استری نشسته. دلّه گفت: ای جوانمرد این استر را کرایه به من ده تا این رخت بر وی نهم و به دوکان برم و درستی به دست خربنده داد. خربنده چون درست بدید زود از استر به زیر آمد. دلّه آن اسباب و رخت بر استر بار کرد و تنگ بر کشید و در دوکان بیست و کلید را به خربنده داد و گفت: این کلید را خوب نگاهدار و به کسی مده تا من بیایم و درستی دیگر بدهم و خرواری دیگر هست ببرم. خربنده گفت چنین کنم. پس دلّه بر سر رخت بر نشست و استر را چون باد براند و برفت تا به‌خانه خود با آن همه مال و زر و زیور و فارغ بنشستند.

اما چون یک ساعت برآمد و مرد صرّاف و دختر از عشقبازی پیرداختند مرد صرّاف گفت: ای دلبر حور سرشت

چون میان من و تو از سر عهد صحبتی تازه شد چو شیر و [چو] شهید باید که از زر و جواهر و رخت و قماش، آنچه باید، مادر خود را بگویی تا بیاید و بستاند و به‌خدمت آرد.

دختر گفت: این زن نه مادر تو است؟ صرّاف گفت نه، این زن پیش من آمد و گفت: این دختر من بر تو عاشق است. مرا بیاورد تا معصیتی چنین از من ظاهر شد. دختر گفت: ای مرد تو دیوانه‌ای، این زن پیش من آمد و گفت که پسر من بر تو عاشق است و بخواهد مردن و مرا پیش تو آورد و تعریف کرد، زیرا که تا من بوده‌ام بر من چنین کاری نگذشته. مرد صرّاف و دختر با یکدیگر مجادله می‌کردند که آن [که] گفتمی مادر تو است. گفتند آن زن حاضر است. از او پرسیم که مادر کیست؟ هر دو از غرغه به‌زیر آمدند، از دلّه اثری ندیدند و دوکان را بسته یافتند. رخساره هر دو زعفرانی شد. دانستند که آن زن برایشان حیلتی کرده، مرد صرّاف و دختر در آن دوکان خصومت می‌کردند که ناگاه گازر برسید. خربنده را دید که کلید دوکان در دست استاده. گازر گفت: ای مهتر این کلید که به تو داد؟ خربنده گفت: خداوند دوکان به من داده و استر من به کرایه برده. خرواری بار بر وی نهاد و ببرد که بازآید و دیگر ببرد! گازر دست بزد و گریبان چاک کرد و فریاد برآورد و مستی در کار خربنده کرد. خربنده بجست و

ریش گازر بگرفت و او نیز مشتى از روى قدرت بر او زد و هر دو در يكدیگر آویختند. مرد صراف و دختر در اندرون دوكان آن ماجرا مى شنیدند. دختر مى گفت: مادر تو بیامد و مرا بفریفت، ده هزار دینار زر و زیور و رخت من ببرد. جوان صراف مى گفت: مادر تو ده هزار دینار [مرا] ببرد و مردم بسیار آن جا جمع شدند. عاقبت احوال ایشان به حاجب شهر رسید. حاجب ایشان را به حضرت خلیفه برد و احوال عرض نمود. خلیفه به قهقهه بخندید و گفت: البته این کار دلّه است. پس خلیفه را دل بر آن دختر بسوخت و کسى بدو همراه کرد و به خانه اش فرستاد و حاجب را ملامت کرد [که] آن طرار نابکار را به دست آرید. پس صراف و گازر و خربنده به طلب دلّه افتادند و وی را طلب مى کردند. دلّه یک سال از خانه بیرون نیامد. بعد از یک سال به طلب صیدی روانه شد تا خود خانه کدام مسلمان را غارت کند. محلّه به محلّه مى رفت. قضا را صراف و گازر و خربنده مترصد و جویان او بودند. بشناختند و بگرفتند و گفتند ای ملعونه از دست ما جان کجا بری؟ مدت یک سال است تا ما تو را مى طلبیم. دلّه فریاد برآورد که ای ناجوانمردان این چه سخن است که شما مى گوئید؟ آدمى به آدمى بسیار مى ماند. من زنى پیرم و حاجی و زاهده، به من قصد چه دارید و این چه تهمت است که شما بر من عاجز و بیچاره مى برید؟ عامّه بر ایشان جمع شدند. از بس زارى دلّه، مردم خشم آوردند، خواستند او را بستانند و رها کنند. فریاد برآوردند که این دلّه است و ما او را نزد خلیفه مى بریم. اگر شما او را خلاص دهید از خلیفه ایمن نباشید. مردم دست بازداشتند. پس آن هر سه دلّه را پیش انداختند و به در سرای خلیفه آوردند. خادمان خلیفه گفتند باشید تا [خلیفه] بیدار شود. دلّه نزدیک خادمى که بیدار بود بنشست و قرآن همى خواند و تسبیح همى کرد. خادم را آواز دلّه خوش آمد و حال مى کرد. چون دلّه بدانست که زرق وى در او اثر کرد، درستی چند بیرون آورد و به خادم داد و گفت: این بستان و مرا اجازت ده تا پس پرده روم تا در حرم خلیفه و نمازی بگزارم. خادم چون زر بستد او را دستوری داد. زود صراف و گازر و خربنده فریاد برآوردند که دلّه کجا شد؟ خادم گفت: ای یاران، او از درون حرم خلیفه کجا تواند رفت؟ آواز داد. دلّه چون در حرم شد آواز بر کشید و عسری از قرآن بخواند به آواز حزین. چون کنیزکان آواز دلّه بشنیدند پیش خاتون رفتند و گفتند زنى زاهده است و قرآنى خوش مى خواند. خاتون بفرمود که او را بیاورید. کنیزکان دلّه را پیش خاتون بردند. دلّه زبان بر گشاد و به لفظ فصیح ثناها بر زبان راند و بسیار بگریست چنان که خاتون را به گریستن آورد و مهر دلّه در دل همه جای گرفت. خاتون گفت: ای مادر سبب این همه گریه چیست؟ دلّه گفت: ای فرزند!

چه کنم که تو مرا نمی‌شناسی و من تو را پرورده‌ام و حق بسیار بر تو دارم و شیر من خورده‌ای، تو هنوز کوچک بودی و من [به] زیارت بیت‌الحرام [رفتم] و مدتی من در خانهٔ خدا بوده‌ام. چون خبر فوت مادرت رَحِمَهَا اللهُ بشنیدم، آزار در دلم کار کرد. برخاستم و بیامدم، شرط خدمت به جای آوردم و هر چه داشتم در آن راه صرف شد و این ساعت هیچ نمانده است مگر چند بنده. اکنون ایشان بزرگ شده‌اند و زن گرفته‌اند و من هر یک را صنعتی آموخته‌ام: یکی را صراف‌ی و دیگری را خربندگی و سیم را گازی. اکنون من ایشان را به حضرت امیر آورده‌ام تا بهای ایشان را به من دهد و خرج راه حج کنم و این باقی عمر آن‌جا بسر برم.

چون خاتون این بشنید گفت ای مادر دل فارغ‌دار که چون خلیفه از خواب بیدار شود تو را آن‌جا برم و احوال تو را عرضه دارم. در این حدیث بودند که خادمی بیامد و گفت: خلیفه از خواب بیدار شد. خاتون به خدمت خلیفه رفت و گفت به حاجتی آمده‌ام. خلیفه گفت بگو. خاتون گفت: مرا دایه‌ای است و حق او بر من بسیار است و چند سال مجاور خانهٔ مبارک بوده است و پیر و ضعیف شده است. اکنون آمده است تا مرا ببیند و می‌خواهد باز به خانهٔ خدا رود و سه بنده دارد هر سه بزرگ، و هر یک را صنعتی آموخته است: یکی را صراف‌ی و یکی را گازی و یکی را خربندگی، و می‌خواهد که هر سه را بفروشد و خرج راه کند و به حج رود و آن‌جا مجاور شود. اکنون خلیفه دستوری دهد تا او را به خدمت آورم. خلیفه گفت صواب است. خاتون کس فرستاد و دله را طلب داشت. چون دله درآمد زبان به حمد و ثنا بیاراست و آواز بر کشید و عسری قرآن بخواند به آواز حزین، چنانچه خلیفه را آب از چشم روان شد. پس خلیفه او را بنواخت و گفت: ای مادر چه حاجتی داری بخواه. زن گفت یا امیر حاجت من آن است که خدای تعالی عمر تو را زیاده کند. اما سه بنده دارم، خواهم که آن را بخری و بهای ایشان به من دهی تا به راه خانهٔ مبارک بروم و دعای دولت تو می‌گویم. خلیفه خادم را بفرستاد تا آن بندگان را ببیند تا صراف کدام است و گازر کدام و خربنده کدام. ایشان گفتند ماییم. پس خادم گفت: خلیفه می‌گوید غم مخورید و تنگدل مباشید که رها نکنم که رنج شما ضایع شود. ایشان به روی در افتادند و گفتند: ما بندگان خلیفه‌ایم و به هر چه فرماید استاده‌ایم. خادم بازگردید و با خلیفه بازگفت. بفرمود تا از خزینه سیصد دینار زر سرخ به دله تسلیم کرد [ند]. دله برخاست و بر خلیفه آفرین خواند و با خاتون به حجره آمد و گفت ای خاتون چون عنایتی در حق من کردی کار تمام کن! خاتون گفت: آنچه بفرمایی منت دارم. دله گفت: می‌خواهم که چنان از این‌جا بیرون روم که این بندگان نشناسند چون مرا

بینند که مرا به جای فرزند بودند. از چادر و موزه به من دهد با دستی جامه قیمتی که من در پوشم و پرستاران مرا نشانند.

پس خاتون فرمود تا یک دست جامه که پانصد دینار قیمت داشت و چادری و زوج موزه به دله دادند و کنیزک [و] مرکب خاتون که به پانصد دینار خریده بودند با او بفرستادند تا رخت باز آورد.

دله برخاست و دعا بگفت و در پیش کنیزک افتاد و آغاز خرام کرد و چنان بر آن جمع بگذشت که ایشان گمان نبردند که آن دله است. [دله] در شهر بغداد افتاد. کوچه به کوچه روانه شد، پس در مسجدی شد و بنشست. کنیزک را گفت: چندگاه است تا در خانه خلیفه می باشی؟ کنیزک گفت ده سال باشد. دله گفت: هیچ خوابی و لذتی از جوانان نیز دیدی؟ کنیزک گفت نه. دله گفت سبحان الله کنیزک بدین زیبایی خود چگونه زندگانی کند! والله که بر تو ظلم است. والله که تو از بی بی بسیار بهتری. کنیزک گفت چه کنم چون قسمت چنین افتاده است و من اسیرم. دله گفت: ای جان مادر، مرا چه دهی اگر تورا از این بلا برهانم و به مراد دل برسانم؟ کنیزک گفت: اگر بتوانی حاکمی. دله گفت: تورا به جایی برم و به مردی نیکو روی که تو پسندی بفروشم و زر بستانم و به تو دهم تا با خوبستن می داری. اگر وقتی آن مرد تورا بیازارد زر بیرون کنی و بدو دهی و خود را باز خری و هر جا که خواهی نشینی و مرا به دعای خیر یاد کنی. کنیزک خرم شد و گفت: ای ننه حاکمی. پس دله کنیزک را بر گرفت و نزد نخاس برد و گفت: این کنیزک را به مردی خوب روی جوان فروشی که من پیرم و مرا نمی خواهد. نخاس برفت و مردی نیکو روی بیاورد و کنیزک را نمود. دایه گفت: ای جان مادر این جوان را می خواهی؟ گفت آری. کنیزک را به پنجاه هزار دینار زر سرخ بخريد و کنیزک به صد هزار بیش می ارزید. جوان خرم شد و زر کشید و به دله داد. دله زر بستد و در جیب نهاد و یک صره زر که همیشه با خود داشتی بدو داد و گفت: زنهار می باید که این زر از خواجه نهان کنی. کنیزک صره زر بستد و شاد شد و بر دله بسیار دعا کرد و دله دست کنیزک بگرفت و به خواجه سپرد و گفت: زنهار که این کنیزک را نیکو داری که همیشه در نعمت و آسایش بوده است و مرا به منزله فرزند بوده است. پس دله به خانه خویش آمد و آسوده بنشست.

نماز دیگر خلیفه از خانه بیرون آمد و بر صفة بار بنشست و فرمود تا آن سه غلام را حاضر کردند. ایشان چون خلیفه را دیدند به روی در افتادند و دعا گفتند. خلیفه گفت: دل خوش دارید که من شما را نیکو دارم. صراف [را] گفت تورا سرمایه دهم تا صرافی

کنی. گازر را گفت باید که جامعه غلامان و خدمتگاران را تو بشویی و خربنده را گفت: تو را آخورسالاری دهم. به کار مشغول شوید تا بنگرم اندازه سر هر یک در چه مرتبه است. ایشان عرض نمودند هر چه خداوند فرماید به جان فرمانبرداریم اما آن زراق را به حضور آورید و مال ما سه تن را از او بازستانید که مدت یک سال بی خورد و خواب در کوجه‌های شهر بغداد دویده‌ایم تا دلّه را به دست آوردیم. خلیفه گفت: این عورت ضعیف زاهد حاجی بود و شما را به من فروخت. ایشان فریاد برآوردند آن دلّه بود. خلیفه فرمود او را بگیرید و نزد من آرید تا مال شما از او بستانم. او را به خدمت آوردیم. اکنون رنج ما ضایع شد. چون خلیفه حال باز دانست خجل شد و گفت دلّه با من حیلتها کرد و سیصد دینار زر بستد. خلیفه از جامعه خاتون و کنیزک بیخبر بود. خلیفه خادمی نزد خاتون فرستاد و گفت بگویند که آن زن دلّه است اگر نرفته باشد او را بگیرید و نزد من فرستید. خادم بیامد و احوال به خاتون باز گفت. خاتون گفت: خاموش که دستی جامعه قیمتی و کنیزکی ماهروی از من برده است. خادم به خدمت خلیفه آمد و احوال باز گفت. خلیفه گرم گشت و گفت دیدید که آن مکّاره چه کرد؟ پس حاجب را بخواند و گفت: جمعی برگمار تا به هر حیلت که باشد دلّه را به دست آرند و بگیرند. حاجب بدان مشغول شد. دلّه به خانه خود رفت و فارغ بنشست، و بعد از یک سال به طلب صیدی برآمده بود ناگاه جوان صراف او را بشناخت و در وی آویخت. آن روز سرمای سخت بود. دلّه پشت دو تا کرد و تسییح در گردن. صراف گفت: ای ملعون از دست من جان چگونه بری؟ دلّه گفت: ای جوان غوغا و فریاد چیست؟ خاموش باش و هیچ اضطراب مکن. در این یک سال من تو را طلب می‌کنم و آن دختر در آرزوی روی تو می‌سوزد. آن حیلت بر گازر ساخته بودم. اکنون با من بیا تا تو را پیش دختر برم و جامه و زر تو باز دهم که همچنان نهاده است. صراف گفت: اگر چنین است و دیگر باره دروغ و حیلت نیست بیایم. دلّه او را پیش کرد و شارع به شارع می‌شد تا سرایی دید نیکو. دلّه گستاخ در آن خانه شد و صراف را نیز با خود به درون برد، گفت برو در آن صفا بنشین و آن بالش در پس پشت و آن جامه‌دان پیش خود نه که رخوت تو جمله در آن است تا من بیایم. صراف دلیر بر صفا آمد و بنشست. مردم خانه چون بر صفا بودند دلّه به صفا برآمد. قضا را مردم آن سرای را دید آن‌جا نشسته، در حال بیفتاد و از خود برفت. مردم سرای دیدند که زنی پیر ناگاه از خود برفت. همه از جای بجستند و گلاب و آب به رویش زدند تا به حال باز آمد. پرسیدند که تو را چه رسید؟ دلّه گفت به قضای حاجتی آمده بودم دزدی را دیدم در صفا شما نشسته و جامه‌دانی در پیش گرفته، من ترسیدم و بر

بام دويدم و حرامی مرا ندید. مردی چند به غرفه بودند به زیر دويدند هر یکی با چوبی. مرد صراف را در خانه خود دیدند و به چوب گرفتند. چندان که می خواستند دو دست صراف ببندند رها نمی کرد و چندان که فریاد می داشت کسی سخن او نمی شنود. پس دلّه در میان غلغه فرصت یافت و آن جامه دان برگرفت و بگریخت و به خانه خود رفت. پس مرد صراف را دست بر بستند و از خانه بیرون آوردند و پیش حاجب شهر بردند. چون حاجب او را بدید بشناخت و احوال باز پرسید. جوان صراف گفت دلّه را بگرفتم و او مرا بدین گونه مبتلا کرد، و تمامت ماجرا به حاجب بازگفت. پس حاجب گفت: ای قوم، شما این جوان را نمی شناسید؟ ایشان گفتند نه. پس حاجب سرگذشت جوان و دلّه با ایشان بگفت. ایشان در سخن بودند، غلامی از خانه بیامد و گفت آن پیر زن در میان غلبه جامه دان را برده است و در آن جا پانصد دینار زر سرخ مال بود. پس حاجب بفرمود تا دست صراف را گرفته پیش خلیفه بردند و احوال دلّه را بازگفتند. خلیفه را عجب آمد و گفت بروید و طلب کنید مگر به چنگ شما آید.

چون مدتی بر این برآمد دلّه در گذاری بود، گازر او را بشناخت، برجست و او را برگرفت. دلّه به رنگ زاهدان برآمده بود. گازر گفت ای دلّه جان از دست من کجا بری که من امروز تو را به آتش بسوزانم. مردم این سخنها از گازر می شنیدند و دلّه فریاد می کرد. مردم غلبه کردند و گازر را گفتند از این پارسا زن زاهد چه می خواهی و چرا او را در عتاب کردن و خطاب داری، مگر دیوانه شده ای؟ دلّه خاموش شد تا ساعتی آن غوغا ساکن گشت و گازر همچنان دشنام می داد و می گفت من تا تو را نکشم رها نکنم، ای خلق، شما چه دانید که این چه کس است و با من چه کرده است. دلّه بیامد و بگریست و سر سوی آسمان کرد و گفت: یا رب به عزّت و جاه و جلالت که این فرزند مرا به این بی ادبها که با من می کند نگیری و او دیوانه شده است و می خواهد خود را بکشد و ندانم چه کنم که این فرزند من بیارآمد. چون از دلّه این بشنیدند او را به چوب و لگد گرفتند و می گفتند ای بدبخت مادر خود را چرا دشنام می دهی؟ گازر می گفت او کی مادر من است؟ مردم قبول نمی کردند تا او را چندان بزدند که بیهوش شد. چون دلّه دانست که غوغا از حدّ گذشت فریاد برآورد که او فرزند من است که او را مالبخویا پدید آمده است. زنهار او را به بیمارستان برید و دست و پای او را به غل و زنجیر ببندید تا خویشتن را تباه نکند. مردم گرد آمدند، گازر را بگرفتند و به بیمارستان بردند. کفش و دستار گازر را بر گرفت و گفت ای مسلمانان به دست خود دوک رسته ام تا این کفش و دستار بهم رسانیده ام. مردمان محلّه رخت و لباس گازر برآوردند و او را یک ازار

بگذاشتند. دلّه رختها را برداشت که برود. گفتند کجا می‌روی؟ دلّه گفت که چون کنم؟ طاقت ندارم که او را بدان حال ببینم. او را صنعتی آموخته‌ام، چون شما می‌فرمایید بروم و او را ببینم ولیکن باید که هرچه او گوید قبول نکنید که دیوانه را سخن بسیار باشد. مردمان در آن غوغا گازر را بیستند و گازر فریاد می‌کرد و می‌گفت: ای مسلمانان این زن نه مادر من است و هزار خانه آباد ویران کرده است. شما مرا پیش خلیفه برید که مرا ببیند. چون شما را ملامت کند آن وقت دانید که این زن کیست. دلّه ایستاده بود و قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ می‌خواند و به گازر می‌دمید و زارزار می‌گریست و می‌گفت: یارب به عزّتت که فرزند مرا شفا دهی که دیوانه شده است. دلّه برفت و شادمان به خانه رسید و با خود می‌گفت و می‌خندید و شادی می‌کرد. گازر را به بیمارستان آوردند و یک قذح داروی تلخ چون زهر قاتل چنان که به دیوانگان دهند بدادند و پنجاه چوب محکم بزدند. گازر فریاد می‌کرد که من دیوانه نیم، کار من حاجب شهر می‌داند یا خلیفه. گازر مسکین تا یک هفته به بیمارستان در بند بود تا آن که روزی دوستی از دوستان گازر به تماشای بیمارستان شد. ناگاه چشم [او] به گازر افتاد که در غل و زنجیر بند بود. چون گازر او را دید آواز داد که ای یار به فریاد من رس و حاجب شهر را آگاهی ده و بگو که دلّه را گرفتم و مرا به دست ظالمان باز داد و مرا چنین که دیدی حال من بدو بگویی. جوان برفت و حاجب را خبر کرد. حاجب بیامد و گازر را بدان‌گونه دید بخندید و بفرمود تا او را از غل و زنجیر باز کردند و او را پیش خلیفه بردند. چون خلیفه او را بدید از خنده سست شد و گفت در همه جهان کس عیاری مثل این ملعونه یاد ندارد. پس خلیفه گفت همه در طلبش باشید شاید خدای تعالی او را گرفتار کند تا جزای [او] بدهم. چون مدتی برآمد ناگاه خربنده در شارع عام دلّه را دید که می‌گذشت. در حال وی را بشناخت. برجست و او را بگرفت و گفت ای ملعونه از دست من جان کجا بری که چندین سال است تا طلبکار توام. اکنون شکر مر خدای را که تو گرفتار من شدی. تو را به صورتی بکشم که جمله عالمیان عبرت بگیرند. دلّه گفت از خدای بترس که در من ظنی نکنی، مگر به کسی غلط کرده‌ای. خربنده گفت نه چنان است که تو پنداری، من از تو فریب نمی‌خورم و تو را پیش خلیفه می‌برم. چون دلّه بدانست که کار از دست رفت دست خربنده بگرفت و به کناری برد و گفت [ای] جوانمرد چون من در آن روز استر تو را بردم راه غلط کردم و آن مکان را نیافتم و تا حال در طلب تو بودم. استر خود را با پانصد [دینار] زر بستان و چنان بدان که مرا ندیدی. اگر مرا نزد خلیفه بری تو را پانصد فایده نرسد. خربنده راضی شد. پس دلّه به پیش رفت و خربنده در پس او می‌شد تا به میان

بازار رسیدند. دلّه [را] نظر بر دوکان حجامی افتاد که اوستادی بنشسته و چند غلام و شاگرد در خدمتش استاده. دلّه خربنده را گفت ساعتی بایست تا من بفرستم که استر بیارند. خربنده از دور بایستاد و چشم بر دلّه که تا دیگر چه حیلت سازد تا از دست بیرون رود. دلّه پیش حجام رفت و درستی از اشرفی سرخ پیش او نهاد و گفت: ای استاد مرا با تو حاجتی ست. فرزندی دارم که کرم و بادِ خور[ه] در دهان او پیدا شده است و او را نزد طیب بردم گفت دندانهای بالای او را بپاید کند و گرنه بمیرد. من غیر وی فرزندی ندارم. اکنون رضا نمی‌دهد که دندانش بکنند. باید که غلامان را بفرمایی تا او را بگیرند و بیاورند و به سخن نگذارند و هر چند فریاد و الحاح کند دست از او باز ندارند و دست و پایش را محکم ببندند و دندانهای بالای وی بکنند پیش از آن که او را خبر شود. مرد حجام غلامان را اشارت کرد تا چون شیر بدویدند و درجستند و مرد خربنده را بردند و بر زمین زدند و دست و پایش را محکم بستند. حجام برخاست و کلبتین به در آورد و دندانهای بالای وی بکند. مرد خربنده هر چند فریاد کرد و احوال باز گفت سود نداشت. چون دندانش بکنند بیهوش شد. دلّه گفت: جامه و دستارش به من دهید که پر خون نشود و دستار و جامه و کفش خربنده را بگرفت و گفت: ای استاد من بروم و غلام را بیاورم تا وی را ببرند. دلّه راه خانه پیش گرفت و ایمن بنشست. چون چست جامه خربنده را بکاویدند بیست دینار زر سرخ بیرون آمد. دلّه شاد شد و با دختران به سماع و ارغشتک درآمد.

اما چون خربنده به هوش آمد برخاست و دندانها را برگرفت و فریاد و فغان می‌کرد. برهنه و عاجز و فرومانده می‌رفت تا به در سرای خلیفه رسید. حاجب شهر وی را می‌شناخت. از حال وی پرسید که چه بوده است و این چه حالت است. خربنده در حال راز خود باز گفت. حاجب خندان به خدمت خلیفه رفت و احوال او خلیفه را معلوم کرد. خلیفه فرمود تا خربنده را حاضر کردند، از حال او باز پرسید. خربنده احوال بگفت. خلیفه از خنده سست شد و از بسیاری خنده ضبط خود نمی‌توانست کرد. گفت: لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ الا بِاللّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ. خلیفه روی به حاجب کرد و گفت: این طراره را به دست باید آوردن که خانه‌های مردم بسیار خراب کرد. حاجب گفت یا امیر کسی خانه او نمی‌داند و چون کاری چنین کند تا یک سال از خانه بیرون نیاید. چند کس و چند مرتبه او را بگیرند، به حيله‌ای خود را خلاص می‌کند و کسی با او بر نمی‌آید و ما عاجز کار او شده ایم. باقی خلیفه روی زمین حاکم است.

اما چون مدتی بر آن برآمد دلّه دیگر باره به طلب صیدی بیرون آمده بود و جامه‌های

فاخر پوشیده و چادری نیکو در سر کرده، انگشتریهای گرانمایه در انگشت کرده، گوشواره‌های قیمتی در گوش افکنده، دستبند زرین در دست نهاده، بر بنیتی هرچه نیکوتر می‌گردید چنان که هیچ کس او را نمی‌شناخت، تا به سوق سلطان رسید. در مسجد کوری نشسته و رقص می‌کرد و در نشاط بود. ناگاه در مسجد رفت. خواست در را ببندد. دلّه با خود گفت این ذوق و خوش‌حالی و رقص کور از خبری خالی نیست. گمان من آن است که زری دارد. ناگاه کور درستی زر سرخ از دهان برآورد و در دلق بدوخت. چون دلّه آن بدید شاد شد و گفت: صیدی به دستم افتاد که از آن بهتر نباشد. خدا داند که چندین درست سرخ در این دوخته است و آن رقص و خوشحالی از این جهت بود. کور چون درست را در دلق بدوخت در مسجد را باز کرد و بیرون آمد. چون به در مسجد رسید دلّه برجست و به ریش و گریبان کور درآویخت و گفت: ای کور بد فعال، کار و بار بدان رسید که تو خان و مان و فرزندان خود بگذاری و در مسجدها گردی؟ چندین کس از نعمت تو می‌خورند و تو به گدایی خو کرده‌ای. دلّه بانگ و فریاد برآورد و مردم بر ایشان جمع شدند و نظر بر حال و کمال دلّه می‌کردند و آن زرینه‌های گرانمایه و لباس فاخر می‌دیدند، تعجب می‌نمودند که زنی بدین خوبی و دلارامی و محبوبی از آن این کور است. پس کور را گفتند ای کور بدبخت زنی بدین خوبی و نازنینی را با این همه زر و زیور چرا گذاشته دست از او چرا بازداشته‌ای و از مسجدها نان می‌طلبی و نعمت بسیار گذاشته‌ای. کور بانگ و فریاد برآورد و گفت ای مردمان این همه عیب و نصیحت مکنید. بدانید که من زنی ندارم و هرگز زن نخواسته‌ام. من از کجا و این زن از کجا؟ دروغ می‌گوید. من شوهر وی نیم. دلّه گفت ای مسلمانان اکنون که او مرا نمی‌خواهد هفت دختر دارد و چندان زر و سیم دارد که در حساب نگنجد. به‌خانه آید و فکر دختران بکند و مهر من بدهد و مرا طلاق گوید. آن‌گاه هر کجا خواهد برود، من نیز از او بیزارم.

مردمان زبان بر کور گشادند و گفتند حق بر طرف زن است. به‌خانه رو و حق ایشان بده و طلاق زن بده تا او نیز شوهری داشته [باشد. کور با خود اندیشید که این زن شوهری داشته] به‌من ماند. اکنون بدان مرا غلط کرده است. من نیز با او بروم تا قضا بر سر من چه نوشته است. کور دانسته بود که آن زن او را رها نخواهد کرد. گفت ای مسلمانان چون چنین است این زن را بگوئید تا با من بدی نکند و سازگاری نماید و با من خوش باشد. مردم دلّه را گفتند این مرد کور است. باید که به او زبان خوش گویی. دلّه گفت: در حضور شما عهد کردم که بعد از این با او به زبان خوش گویم و سازگاری

کنم و او را نرنجانم و خدمت کنم. چون شرط کردند مردم دست او را بگرفتند و به دست دلّه دادند و برفتند. دلّه کور را به خانه آورد و دختران را گفت بیاید و دست و پای پدر خود ببوسید. دختران بیامدند و بوسه بر دست و پای کور می دادند و چاپلوسی می کردند و نشاط می نمودند و گفتند ای پدر ما از فراق تو به جان رسیده بودیم که به این زندگانی تلخ دل تو بر ما سخت شده است. ندانیم با تو چه بد کردیم. کور گفت: ای فرزندان! از دست مادر شما آواره بودم که با من زندگانی نه بر وجه نیکو کرده، لاجرم از شما مفارقت گزیدم. دلّه گفت تا کور را بر تخت نشانند و قدح گلاب آوردند به کور دادند. شربتی که کور هرگز از آن جنس نخورده بود. پس طعامهای لطیف آوردند و در پیش کور از هرگونه بنهادند. چون کور از آن طعامها بخورد گفت سبحان الله من تا حال در دوزخ بودم و اکنون در بهشت افتادم. چون سفره برداشته شد و دست شستند دلّه بقچه ای رخت آورد و در کور پوشانید. رختی بغایت نفیس و قیمتی و خوشبو و معطر. کور پنداشت که آن را به خواب می بیند. دلّی را پیش خود بنهاد. دلّه با دختران گفت این خرقة را ببرید و در صندوق بنهید و خوب نگاه دارید که سبب برکت است. کور گفت ای خاتون خرقة مرا خوب نگاه دارید که خرقة درویشی ست و مایه سعادت و برکت است. دلّه گفت چنین است، خوب نگاه داشته خواهد شد، خاطر جمع دار. خرقة را در صندوق نهادند و کلید به پیر دادند و گفتند این صندوق رخت شماست. خرقة و آنچه رخت شماست در آن خواهد بود. این دو کلید آن نزد شما باشد. دل کور تسلی یافت. دلّه بوهای خوش آورد و نایبنا را ریشی سیاه بزرگ بود. ریشش شانه زد و بخور بر آتش نهاد و ریشش را معطر گردانید. چون شب درآمد جامه خواب اطلس درافکندند و نایبنا را در جامه خواب برد و بالشی از پر قوزیر سرش نهاد و در کنار نایبنا رفت و بخشید. نشاط بر کور پدید آمد و دلّه را تنگ در بر کشید و کام جست. دلّه گفت از نشاط آن که تو را دیدم حیض دارم، دو سه روزی صبر باید کرد تا پاک شوم. نایبنا را آن سخن از مرگ بتر بود، اما چاره نداشت. چون آن شنید بگذشت و روز برآمد. دختران به سلام پدر آمدند و خدمت کردند و هر یک صره ای زر پیش پدر آوردند و گفتند مادر ما را بگویی تا زرها را به بازار برد و به جهت ما جواهر بخرد. نایبنا گفت: شاید. دلّه گفت: ای شوهر تو همراه ما بیا تا چون جواهر بستیم تو آن جا بنشینی من جواهر به دختران نمایم تا چون ایشان خوش کنند زر بدهم. دلّه بفرمود تا استر زین کنند و نایبنا را جامه فاخر پوشانیدند و دستاری از قصب مصری بر سرش نهادند و به آراستگی و به شأن تمام بر اسب سوار کردند. غلامی را بفرمود تا لجام اسب بگیرد و اندر رکاب وی می رفتند. غلام نیز زیرک و دانا و

عیارپیشه بود. دلّه نیز خود را بیاراست و برفتند تا به بازار صرافان رسیدند. [دلّه] جوان صرافى و مرد جوهرى را به نظر در آورد که در همه بازار از ایشان صاحب‌مایه‌ترى نبود. نابینا را پیش او فرود آورد. جوهرى نظر کرد، مردى دید نابینا اما به‌غایت محتشم و لباسى بزرگانه پوشیده. غلام را گفت تا کرسى بنهاد و نابینا بنشست. مرد جوهرى گفت بفرماید که چه چیز در کار است؟ نابینا گفت: جوهر چند قیمتى خواهم که در همه شهر بغداد مثل آن نباشد. مرد جوهرى درجى بگشاد و در پیش دلّه بنهاد. مروریده‌هاى بزرگ آبدار، به‌غایت تازه و قیمتى. دلّه ده دانه سره گزیده برداشت. نابینا زن را گفت: برخیز و این جواهر را نزد دختران بر تا خوش کنند یا نه، اگر ایشان پسند نمایند زر بیاور. دلّه جواهر برگرفت [و به‌خانه رفت] و در استوار کرد و فارغ بنشست. غلام نابینا را گفت: گرماست. دستار از سر و جامه از تن بر کن و خوش و آسوده بنشین. کور چنان کرد. دستار کوچک نزد غلام بود بر سر کور نهاد. چون دیر بگذشت و کسى نیامد جوهرى نابینا را گفت مردم شما دیر آمدند مگر خانه شما دور است که دیر آمدند. کور غلام را گفت: برنشین و به‌خانه رو بگو زود بیايد. غلام چون باد بجست و بر استر سوار شد و رخت ببرد و برفت. نابینا منتظر غلام بود تا روز به پیشین رسید کسى نیامد. جوهرى گفت خانه شما کجاست تا من کسى بفرستم تا جوهر را بیاورد. نابینا گفت: من ندانم. جوهرى گفت: ای کور حرامزاده بدبخت بگو که زن قحبات را چه نام است؟ گفت نام زن ندانم. جهان در چشم جوهرى تیره و تار گشت. گفت ای کور بدفعل جوهرهاى من به زنى دادى و به‌خانه فرستادى این زمان مى‌گویی که ندانم. بگو که زنت دختر کیست. گفت ندانم. جوهرى از خشم برجست و مشت محکم بر گردن کور زد و بر سینه‌اش نشست و چندان وی را بزد که از هوش برفت. مرد جوهرى فریاد برآورد. کور نیز فریاد مى‌کرد. خلائق بر ایشان جمع شدند و به هزار حيله کور را از دست جوهرى خلاص دادند. احوال از کور پرسیدند. کور همه احوالها گفت. مردم انگشت حیرت به‌دندان مى‌گزیدند. جوهرى گفت این کور حرام‌زاده بیامد و دوازده دانه مروارید گرانبها از من بستد و به‌دست زن داد و گفت این را به‌خانه بر تا دختران بیسندند. اکنون هرچند مى‌پرسم که زن کو؟ مى‌گويد نمى‌دانم. حاجب شهر در آن وقت مى‌گذشت. آن احوال بر او عرضه داشتند و حاجب هر دو را پیش خواند و احوال باز پرسید، دانست که فعل دلّه است. ایشان را به‌خدمت خلیفه برد و حال باز نمود. خلیفه انگشت تحیر به‌دندان گزید و هر دو را دل‌خوشى داد. مرد جوهرى گفت هزار دینار من بردند. کور مى‌گشت، دست بر دست مى‌زد و افسوس مى‌کرد.

اما دلّه در خانه فارغ بنشست و گفت تا آن خرّقه را بیاوردند و در آتش انداختند. هفتصد درست از آن بیرون آورد. دلّه و فرزندان چون آن بدیدند رقص و نشاط آغاز کردند. چون سالی بر این واقعه بگذشت دیگر باره دلّه به طلب صیدی برآمده بود. ناگاه جوانی را دید چون ماه شب چهارده. بیت

از این مه‌پاره‌ای عابدفریبی ملایک‌صورتی طاووس‌زیبی
هنوزش گرد گل نارسته شمشاد ز سرو او و او چون سوسن آزاد

جوانی در کمال خوشرویی و آراستگی و زیبایی، دستار قصب مصری بر سر نهاده، کفشی از اذیم در پا کرده، قامتی به‌غایت جامه‌زیب، و رویی عابدفریب.

ابونواس نام مردی بود از محتشمان بغداد و ندیم و مصاحب خلیفه بود. دلّه ابونواس را دید که در برابر آن جوان ایستاده و محو جمال آن گلرخسار گشته، دل از دست داده، جوان از حال او بیخبر بود. دلّه دانست که ابونواس بر پسر عاشق است اما زهره آن ندارد که به جوان اظهار درد خود کند. از دور آه حسرتی می‌کشید. دلّه رفت بدان جوان سلام کرد و بایستاد و سر پیش انداخت. جوان گفت: ای مادر چه حاجت داری؟ دلّه گفت مرا با تو دو سه سخن است، باید که آن در خلوت به‌سمع تو رسانم. جوان غلامان را گفت تا دور بایستادند. دلّه گفت ای جوان مرا دختر [ی] نزد تو فرستاده است که دلش در گرو عشق توست و از خواب و خور بیگانه شده است. التماس آن است که سر به وفای آن دلبر درآری تا از وصال یکدیگر تمتّع یابید. جوان گفت من مرد فقیرم و با دختر مردم بزرگ مرا کاری نیست از پیش [من] دور شو، و بازگشت.

اما غرض دلّه [از] همزبانی با آن جوان این بود که ابونواس بداند که او را با آن پسر آشنایی هست. دلّه چون از پیش پسر بازگشت پیش ابونواس آمد و گفت: چه خیره‌خیره و حیران‌حیران در این پسر من می‌بینی؟ تو مرد شوخ‌چشمی و او پسری‌ست به‌شرم و حیا، اگر چه او را نیز به‌مهر تو وجبی هست اما از طعن خلائق و بدنامی اندیشه دارد و این ساعت مرا نزد خود خواند و گفت: ای دایه‌مهربان، نزد آن عزیز رو و بگو که دانسته‌ایم که تو را به ما مهری و محبتی هست، همه کس دوستدار خود را دوست می‌دارد. این که من به‌ظاهر خود را اندیشه‌ناک می‌دارم و با تو الفت و آمیزشی نمی‌کنم به‌سبب طعن مردم است. تو در برابر من مایست که چون وقت یابم به‌خانه [تو] توانم آمد و با هم صحبتی بداریم، و مرا در خاطر است که خانه‌شما را ببینم.

ابونواس چون آن بشنید از شادی دل در برش تپیدن گرفت. دست دلّه را گرفت و به‌خانه برد و از هرگونه طعام و شربت آورد. دلّه گفت ای ابونواس فرزندم به تو پیغام داده

است که در عالم سه چیز است که به‌غایت عزیز است: جان و زر و دوست. اگرچه ما را به‌زر احتیاجی نیست، اما به‌واسطه آن که مرتبه عشق و محبت تو را با خود بدانیم باید که پانصد دینار زر سرخ مصحوب دایه به‌جهت ما بفرستی تا دانیم که تو عاشق صادقی. اگر زر دریغ داشتی معلوم شود که بلمهوسی، خود را از بلمهوس کشیده داریم. ابونواس چون آن بشنید از فهم و زیرکی پسر خرم شد. فی‌الحال کیسه زر طلب داشت. اول صد دینار و دستی جامه قیمتی به دله داد و پانصد دینار در کاغذی کرده به پسر فرستاد و رقعهای مبنی بر کمال شوق و محبت بنوشت و شعر عاشقانه تحریر نمود و دله را وکیل کرد و گفت ای دایه دست من و دامن تو که از من غافل نشوی و مرادم بر آری، چون پسر به خانه من آید سیصد دینار زر به خدمت تو آورم. دله او را تسلی و دل‌خوشی داد و بیرون آمد و به‌خانه خود رفت و فارغ بنشست. اما چون روزی چند بگذشت، ابونواس چشم بر راه جوان داشت که دایه او را به‌خانه آورد. چون ده روز بگذشت و کسی نیامد، ابونواس بی‌تاب شد و رقعهای به پسر نوشت مضمونش آن که [ای] دلبر یگانه و ای شوخ پربهانه، دایه پیغام شریف شما رسانید. فرموده بودید که شوخی مکن و سر راه بر من مگیر که از بدنامی اندیشه دارم، من خود به‌خانه تو آمیم و تو را زنده جاوید گردانم. به‌مزدگانی آن صد دینار و یک‌دست رخت به‌دایه دادم و پانصد دینار که به‌واسطه امتحان محبت فقیر به‌طلب آن اشاره رفته بود فرستادم و منتظر خدمات دیگرم و به‌وعده‌ای که فقیر خود را خرستندی داده بودند امیدوارم.

غرض از بودن ما چیست؟ نشستن با هم پس غرض چیست که با هم نتوانیم نشست

[ابونواس رقع را به‌غلام پسر سپرد و زری به‌غلام داد تا رقع را بدو رساند. غلام] رقع را بگرفت و در خلوتی به‌دست پسر داد. چون آن نامه را بخواند طبعش به‌غایت ملول گشت و رنگش زرد شد و رقع بینداخت و غلام را گفت تو چه کاره‌ای که چنین رقع‌هایی از دست مردم بگیری و به‌من رسانی؟! پسر دوات و قلم پیش نهاد و در جواب نوشت که ای مرد امی نه مرا دایه‌ای ست و نه به‌تو پیغام فرستادم و تو را نمی‌دانم که کیستی و از کجایی و چه نام داری. اگر بار دیگر نام من بر زبان رانی هرچه بینی از خود بینی. مرا به دولت و اقبال پدر خود چندان زر و خزانه است که اگر خواهم صد چون تو و هزار همجو تو را در زر بگیرم. رقع را به‌غلام داد که به آن مرد رسان. چون غلام جواب آورد ابونواس پنداشت که آن جواب مبنی بر لطف و مرحمت است. چون بخواند آتش در جانش افتاد و دانست که آن زن او را فریب داده است و آن دله محتاله بوده است. ابونواس ندیم خلیفه بود و پیش خلیفه رفت و آن حکایت از اول تا به آخر در خدمت

خلیفه بازگفت. خلیفه را از فعلهای دلّه تعجب آمد و گفت در این شهر کسی نماند که این زنکه محتاله او را فریبی نداد و یک بار مرا نیز بفریفت و سه مرد را به غلامی به من فروخت. پس خلیفه بسیار بخندید.

دلّه تا یک سال دیگر خانه نشین شد. چون سال به سر آمد شنید که فضل بن یحیی برمکی دختری دارد سخت با جمال و عروسی آن دختر در میان است و تمامت خاتونان شهر آن جا جمع اند. دختران را گفت: خوب نباشد که ما چنین مجلس را نبینیم و تماشا نکنیم. هر هفت دختر را لباس در پوشانید و به طریق کنیزکان مقرر کرد که با او همراه باشند. خود لباسهای فاخر و زرینه های وافر در پوشید چنان که در تمامت شهر بغداد به آن خوبی زرینه و لباس کس نداشت و آن هفت دختر چون کنیزان در پی سر، و استری نیکو زین کرد و برنشست و به سرای فضل شد و گفت: بگو مادر جلال الدین عبدالرحمان آمده است، و این مادر جلال الدین عبدالرحمان زنی بود محتشم و البته به هیچ مجلسی مخفی نرفتی و او را در بغداد حرمتی نیکو بود و پیش مادر خلیفه جای عظیم داشت و هر وقتی پیش مادر خلیفه می آمد از برای تعظیم او بر پای خاستی و احترام کردی و سخت معروف بود. چون در خانه فضل آوازه مادر جلال الدین عبدالرحمان شنیدند شادمان شدند و به استقبال برآمدند. زربفت و مخمل قیمتی در زیر پای استر پای انداز می کردند تا کنیزکان او برگرفتند و او را به اعزاز تمام به خانه درآوردند. زن فضل او را ندیده بود. به ادب تمام پیش آمد و عذرها خواست و او را بالادست جمیع خاتونان بنشانند. دلّه چندان زیب و زینت و جواهر آلات پوشیده بود که آن زنان چندان در او می نگریستند و چون کنیزکان خدمتش می کردند و به روی او مجلس می داشتند و چون شب درآمد عزم کرد که برخیزد و برود، و غرض دلّه از آن نیز بازی بود.

زن فضل و زنان بزرگان دست و پایش بوسه می دادند و الحاح می نمودند و گفتند البته امشب را باید بودن تا جهاز دختر به نظر شما بگذرد و مبارک گردد. دلّه راضی شد. اما گفت سبب رفتن من آن بود که شما مرا نطلبیدید، من خود می آمدم تا تماشای مجلس کنم و شما را ببینم. فضل خواهر خود را به عذرخواهی فرستاد و عذرها خواست. پس غرفه ای نیکو را به جهت او فرش و رخت بگستردند و جای خواب زربفت بنهادند. دلّه با خود گفت: در رزقم گشاده شد. ان شاء الله بوریاهای زیر فرش نیز خواهم ربودن تا به چیزهای دیگر چه رسد. پس مادر دختر جهاز را به نظر دلّه درآورد. دلّه تعریف می کرد و نیرنگ می باخت. چون وقت خواب شد زن فضل التماس نمود که جهاز دختر در همین بالاخانه در خدمت مادر جلال الدین باشد. چون چنان اسبابی بود که زر و جوهر و

پرند آلات و طلا آلات و نقره آلات و رخت و لباس همه را بنهادند. زنان دیگر نیز هر یک در وقت خواب زیورهای خود را بدو سپردند. دلّه به کنیزکان اشارت می‌کرد که نگاه‌دارند. پس هر زنی به‌جای خود بخوابید. دلّه در خفیه دختری را بفرستاد تا هر هفت داماد به پای غرفه حاضر شدند. دلّه هرچه در آن خانه بود تا بوریا، تا به زر و زیور و جواهر چه رسد [بفرمود] تا دختران پشتواره‌ها بستند و از روزن به پایین فرستادند و خود فرود آمدند و سر خود گرفتند و به‌خانه خود رسیدند و به سلامت بنشستند.

چون صبح بدمید و مردم از خواب بیدار شدند زن فضل و جمعی از خاتونان به‌خدمت مادر جلال‌الدین عبدالرحمان آمدند تا عذر نمایند و او را بزرگداشت کنند و زیورها بستانند و در عروس پوشانند. چون درآمدند بالاخانه را برهنه دیدند. از فرش تا بوریا نیز اثری نبود. جهان پیش چشم ایشان تاریک شد و متحیر بماندند و فریاد و رستخیز برخاست و عقل و هوش از زن فضل برفت. زیورهایی که به‌سالی او را زرگران ساخته‌اند و هر دانه جوهری به‌قیمتی کلی در ایام به‌هم رسیده بود، در این وقت عروس را به‌داماد باید ببرند. حالی بر ایشان گذشت که گویی روز قیامت بود نه روز عروسی. فضل آزرده به‌خدمت خلیفه رفت و احوال بازگفت. خلیفه کس فرستاد تا مادر جلال‌الدین عبدالرحمان را طلب نمایند. چون بیامدند و پیغام خلیفه بگزارند او پیش از آن به‌سه ماه، بیمار بود و در حالت نزع، و چون خلالی و خیالی شده. خادم‌ان شرمسار پیش خلیفه آمدند و حال بیماری او بازگفتند. خلیفه فضل را ملامت کرد و گفت مادر جلال‌الدین کسی نیست که از او این کارها آید. به‌خدا که این کار، کار دلّه است. خلیفه لاجول می‌گفت و انگشت می‌گزید. پس فرمود که دلّه را به‌جدّ تمام طلب بنمایند و محلّه به‌محلّه بگردند و تفحص نمایند. مردم بسیار از محلات بگرفتند و عقوبت کردند تا شاید کسی دلّه را به‌دست دهد یا خانه او را بنماید فایده نکرد و پیدا نشد. دلّه [هزار] هزار دینار زر که خراج یک‌سال بغداد بود ببرد و فارغ و آسوده بنشست. تا سالی عیش می‌راند و از خانه بیرون نیامد. بعد از آن یک سال بیرون آمد، به‌طلب صیدی تردّد می‌نمود و در کوچه می‌رفت، قومی او را بشناختند و در وی آویختند و او را محکم بگرفتند و بستند و می‌کشیدند و او فریاد می‌کرد و می‌گفت ای کافران بی‌دین، من عاجز زاهد حاجی را چرا می‌زنید و از من چه می‌خواهید؟ من زن پیرم و از دست پیری و بی‌دستی در فریاد. فقیرم، از خدا بترسید و دست از من بدارید. در شهر بغداد کسی نبود که داغی از او بر دل نداشت. او را به‌خواری می‌کشیدند تا به در سرای خلیفه بردند و خلیفه را خبر کردند که دلّه گرفتار شده است. خلیفه حاجب شهر را فرمود که ملاحان

را بخوانند و دلّه را در صندوقی نهادند و صندوق را به ملاحان داده که این صندوق را برداشتند و در کشتی نهادند و به میان دریا آوردند. خواستند صندوق را بگشایند و دلّه را برآرند و غرق کنند، دیگر باره دلّه مکرری بر آب زد و در میان صندوق می گفت: این ناقه و این گله‌های کجایند و این چه جاست؟ گفتند ما ملاحانیم و تو در صندوق در میان دریایی و حکم حاجب و خلیفه آن است که تو را در دریا غرق کنیم. دلّه گفت من مادر حاجبم، و او در مستی و نادانسته مرا در صندوقی کرد. چون هوشیار شوم و بدانند پشیمان شوند و چون داند که من غرق شدم خود را بکشد. ملاحان بترسیدند و گفتند شکر مر خدای را که تو را غرق نکردیم. دلّه گفت من او را نصیحت کردم، در سر مستی او با من این کرد. ملاحان با یکدیگر مصلحت کردند. یکی گفت آن به که او را نگه داریم، چون حاجب بپرسد بگوییم که او را غرق کردیم. اگر حاجب را نادم و آزرده بینیم گوئیم غرق نکردیم حاجب شاد شود و ما را خلعت و نعمت دهد و اگر بینیم که شاد نشد و گفت خوب کردید، بیایم و او را غرق کنیم. همه این رأی را پسندیدند و سر صندوق را باز کردند و دلّه را به عزت تمام به خانه بردند و به اعزاز بنشانند و طعامهای نیکو پیش وی آوردند. روز دیگر حاجب ملاحان را بخواند و پرسید که چه کردید؟ گفتند فرمان به جای آوردیم و او را غرق کردیم. حاجب گفت لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ الا بِاللّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ و سر می‌جنبانید و از فعلهای دلّه یاد می‌کرد. ملاحان گمان بردند حاجب از غایت ندامت و غم مادر سر می‌جنباند. گفتند حاجب اندوه به خاطر راه ندهد که ما او را نکشته‌ایم و در خانه به عزت تمام نشانده‌ایم. زیرا چه گفت من مادر حاجبم و در سر مستی او را این خطا افتاده است. حاجب گفت مادر، کیست و مستی، چیست؟ او دلّه بود که خلیفه به من داد که ملاحان را بگو تا او را به دریا غرق کنند. چون خلیفه بشنود شما را در زیر چوب خواهد کشت. در این سخن بودند که از خانه ملاحان کسی آمد و گفت آن زن بگریخت و هرچه از اسباب در آن خانه بود همه را ببرد. حاجب دلتنگ شد و فرمود تا هر یک را صد چوب بزدند و سیاست کردند. حاجب به خدمت خلیفه رفت و احوال بازگفت. خلیفه به غایت آزرده گشت. [گفت] جمعی را تعیین کن که او را پیدا کنند شاید که شرّ او را از بنده‌های خدا دفع توانیم کرد.

اما چون دلّه شنید که خلیفه در پیدا کردن او بسیار به جدّ است و محلّه‌داران شهر بغداد را کوچه به کوچه سپرده‌اند دانست که گرفتار خواهد شد و جان نخواهد برد. کارسازی خود کرده با دختران و دامادان و زر و اسباب متوجه شهر بصره شد. منازل می‌پیمودند. به بصره می‌بود و خانه مسلمانان خراب می‌کرد. ناگاه به خانه علوی رفت که

مال بسیار داشت. علوی او را بشناخت. دلّه هرچند جست کرد از دست او برهد درجست و دلّه را بگرفت و بر ستون بست و به‌نزد نایب بصره برد و احوالهای او بازگفت. مردم تعیین کردند تا دختران و دامادان او را نیز بگیرند و خانه‌اش را مهر بر نهادند و مالش ضبط کردند و خبر به بغداد فرستاد و به‌خدمت خلیفه نوشت که دلّه را با دختران و دامادان و مالش ضبط کرده‌ام. هرچه حکم خلیفه روی زمین باشد کنم. خلیفه نوشت که او را بسوز و مال هر کس به‌صاحبش بازده. مردم از بغداد روی در بصره نهادند و هر کس مال خود را تصرف می‌نمود و دلّه را در بوریا پیچیدند، و نفط بر آن زدند و در آتش انداختند و بسوختند و دختران و دامادان او را نیز می‌خواستند سوزند. ایشان گفتند ما توبه و بازگشت می‌کنیم. مردم در میان افتادند و خون ایشان باز خریدند و در عالم از نسل دلّه طرّاری بسیار به‌هم رسید.

تمام شد حکایت دلّه محتاله تا هیچ نماند. شهر شعبان المعظم این نوشته است. تمام

شد. دانشگاه برکلی، کالیفرنیا

یادداشتها:

* چند سال پیش این قصه را از دست‌نویسی در بادلیان (اکسفرد) خارج‌نویس کردم. در آن سالها قرار بود صاحب همتی کتابی برای بزرگداشت آقا بزرگ علوی تهیه دید و تقدیم کند. بنده هم این داستان و شرح آن را به درج در آن کتاب اختصاص داد. اما آن کار گویا سر نگرفت و این داستان روی دستم ماند. اکنون که امکان چاپ آن پیش آمده، آن را به‌قراری که گذاشته بودم به آقا بزرگ، پیر داستان‌سرایان ایران پیشکش می‌کنم.

محمد جعفر محبوب

۱- یک داستان مفصل دیگر در هزار و یک‌شب داستان حیل‌گریهای دلّله محتاله با احمد دنف و حسن سومان از عیاران صاحب‌نام بغداد است که سرانجام دلّله آنان را مغلوب می‌کند و شغل شوهر خود را که نگاهداری کبوترهای نامه بر خلیفه است از آنان باز می‌گیرد. بخش اول این داستان در حقیقت روایتی دیگر است از دلّه مختار با اندک تغییر، از جمله آن‌که دلّله اموال کسان را باز پس می‌دهد و خلیفه او را می‌بخشاید و شغل شوهر را بدو تفویض می‌کند.

— داستان دیگر سرگذشت دلّله محتاله و دخترش و برادرش زریق با علی زریق مصری یکی از طرّاران معروف مصر است و او را از آن روی زریق خوانده بودند که هیچ‌گاه به‌دام نمی‌افتاد و مانند حیوّه زنده از دام کسانی که قصد دستگیری او را داشتند به‌در می‌رفت. این داستان پایانی خوش دارد و سرانجام به‌وصلت دختر دلّله با علی زریق مصری می‌انجامد.

این دو داستان جذاب که طول و تفصیل فراوان دارند در شبهای ۶۹۸ تا ۷۱۹ هزار و یک‌شب آمده‌اند و چون این کتاب مکرر در مکرر به‌طبع رسیده، خواستاران می‌توانند برای دیدن آن به‌منبع اصلی رجوع کنند.

— قصه مستقل دیگر، همین داستان دلّه مختار است و خواهیم دید که دلّه (به‌فتح اول و نخست به‌تشدید و سپس

تخفیف لام) مخفف دلیله است و مختار نیز همین کلمه محتاله است که نخست تائیت پایانی را از دست داده و محتال شده، سپس در عرف عامه مردم به شکل محتال و سپس مختار درآمده و چون در این صورت اخیر از پی نام دلیله هیچ معنی مفید و قانع کننده‌ای نداشته ناچار دلیله را به زنی بدو داده‌اند و شاهد این دعوی هیأت ترکیب این دو کلمه است که اگر از آغاز نام زن و شوهری می بود، بنا به معمول کشورهای مسلمان باید نام شوهر پیش از نام زن می آمده (مانند خسرو و شیرین و وامق و عذرا) و اگر به خلاف عرف نام زن مقدم می شده (مانند لیلی و مجنون و ویس و رامین) باز به هر حال می بایست حرف عطفی آن دو را به یکدیگر پیوسته باشد و به شکل «دله و مختار» در آید و گذشته از تمام این گفتگوها تمام این صورتهای پنجگانه (دلیله محتاله، دله محتاله، دله محتال، دله محتال و دله مختار) در دستنویسهای گوناگون در دست است!

حکایتی دیگر از «دله محتال» در جوامع الحکایات عوفی آمده، گو این که این داستان با شکست او پایان می یابد. این داستان را از جوامع الحکایات، دستنویس محفوظ در کتابخانه ملی پاریس به نشان (Supplément Persan: 95) باب بیست و دوم از قسم سوم، برگ ۲۳۶ نقل می کنم:

«دله محتال که داستان او در جهان سمر است با آن همه وقاحت و فصاحت زن بزازی از وی زیادت آمد و آن چنان بود که دله در بازار می گذشت و بزازی با غلام خود می گفت به خانه رو و مقنعه سبز که خواسته بودی این ساعت می فرستم. دو اطلس هست در صندوق یکی لعل و یکی سبز، هر دو را بفرست که خریدار آمده است. دله چون این بشنید در حال یک مقنعه سبز بخرید و به تعجیل بدوید و غلام را دریافت و گفت خواجه گفته است که با من بیا و بها جامعه سیم بستان، و تو این جا زمانی صبر کن تا همین ساعت سیم به نزدیک تو آرم. غلام را موقوف کرد و خود به خانه بزاز رفت و مقنعه تسلیم کرد و گفت: شوهرت می گوید که دوش مقنعه سبز خواسته بودی فرستادم. بدین نشان دو اطلس است در صندوق یکی لعل و یکی سبز، باید که بدهی تا ببرم که خریدار آمده است. زن مقنعه بستد و گفت: کسی که ما او را نشانسیم اطلس بدو نتوان داد. او گفت مقنعه باز ده. گفت آرزویی که از شوهر خواسته‌ام باز نتوان داد. چون دانست که با این زن مکر و خدیعت در نمی گیرد مقنعه بگذاشت و برفت و این حکایت اهل حزم را جمله تنبیه است...»

مؤلف در آغاز قصه گوید داستان دله محتال در جهان سمر است. جوامع الحکایات در قرن هفتم نوشته شده و داستان دله در آن روزگار در دنیای فارسی زبان شهرتی تمام داشته، و خواهیم دید که پیش از این تاریخ و بعد از آن نیز به این زن افسانه‌ای مکرر اشاره شده است.

در فرهنگهای فارسی درباره دله چنین آمده: مکر و حيله (برهان) زن دلالة و محتاله (برهان) عیار و ناراست و منافق (برهان) نام زنی حيله گر مشهور (آندراج، انجمن آرا) نام زنی حيله گر و او را دله محتاله گویند. حکایت و افسانه‌ای دارد و عوام آن را دله مختار گویند. نام زنی بسیار حيله مثل و او را افسانه‌ای ست (یادداشت مرحوم دهخدا). دله به فتحیتین و با لام مشدد نام زن حيله گر مشهور است. حکیم فرخی گفته:

همیشه تا به صورت یوز کمتر باشد از آهو همیشه تا به قوت شیر برتر باشد از دله
ز بهر آن که از چنگ تو فردا، چون رها گردد کتون دایم همی خواند کتاب حيله دله

و به فتحیتین رویاه سپید که از پوست آن پوستین کنند و آن پوستین را نیز گویند و معرب آن دلق است (برای شواهد این معنی رجوع شود به آندراج) سروری و رشیدی نیز مانند آندراج به بیتهای فرخی استناد کرده‌اند. در حاشیه جهانگیری (چاپ دکتر عقیفی) آمده است: دیوان فرخی: ۳۵۰

کرده ابلیس را به حيله تباہ دله را داده بسازی رویاه

(ظہیر فارابی)

و در حاشیة لغت نامہ آمده است: به معنی دلہ (جانور) نیز ایہام دارد.
دلّہ محتالہ: نام زنی سخت مکار و حیله‌ور. رجوع بہ دلّہ شود.
در کتاب حکیم سندباد (سندباد نامہ منظوم) آمده است:

زنی بود صد سالہ در کوی او پر از گرد از این آسیا موی او
بہ رویاہ بازی کہن گرگ شہر بہحیلت‌گری دلّہ مختال دہر
بہ نزدیک او رفت مرد جوان پیرسید از او آشکار و نہان

(بینہای ۲۲۶۴ - ۲۲۶۶)

نام این زن در سندباد نامہ منظوم صریحاً دلّہ مختال آمده و ممکن است در دورۂ شاعر این کتاب (قرن ہشتم ہجری) این زن را دلّہ مختال (با تشدید لام و خای موحدهٔ فوقانی) می‌خواندہ‌اند و مختال کم کم بہ مختار بدل شدہ و بہ صورت شوہر دلہ درآمدہ است. عامۂ مردم بسیار اتفاق می‌افتد کہ حای حطّی را (ح) تلفظ کنند چنان کہ احمق را احمق (و گاہ اخمق!) و کمب‌الخبار را کمب‌الخبار و بُہتان را بُختان و بُختون و بُختوم گویند و نظایر آن.

بہار در قصیدہ‌ای با عنوان «خانوادہ»، سرودہ شدہ بہ سال ۱۳۰۸ خورشیدی گوید:

دردا کہ	زنان	خطّہ	ایران	مانند	بہ	زیر	نیلگون	چادر
یک نیمہ	خراب	مشرّب	دیرین	یک	نیمہ	خراب	مسلک	نوبر
یک	بہرہ	دلیل	جہل	جان	اوبار	یک	بہرہ	اسیر
یک	طایفہ	الفالیلہ	شان	ہادی	قومی	سہ	تفنگدار	شان
این	کردہ	ز	مہر	شوی	دل	خالی	وان	دادہ
آن	گمرہ	زرق	دلّہ	محتال	وین	فتنہ	برق	عینک
								دلبر

(دیوان بہار، چاپ اول، امیرکبیر، تہران ۱۳۵۵ خورشیدی، ص ۴۷۵)

شرح بعضی دست‌نویسہا کہ از این قصّہ در کتابخانہ‌های مختلف گیتی پراکنده است:

در جلد ششم فہرست دست‌نویسہای انستیتو Vostoco Vedenia چاپ مسکو، ۱۹۸۱، در ضمن معرفی نسخہ‌ای از این داستان شرح ذیل آمدہ است: مادر دلّہ چہار سال آہستن بود و سپس او را بزاد. دلّہ دختری بود بسیار زیبا و باہوش. چون بہ سن بلوغ رسید با عیّاری خراسانی کہ او نیز مردی برازندہ و زیبا بود زناشویی کرد. سالی یک بار از خانہ بیرون آمدہ بہ عیّاری می‌رفت. یک روز صراف و گازر و ساریانی را فریفت، زر بسیار بہ چنگ آورد. مردم برای شکایت بہ دیوان خلیفہ رفتند. اما دلّہ خلیفہ و زن او را نیز بفریفت و زری کرامند از ایشان ربود و گریخت. سال بعد مردی کور، ابونواس و فضل بن یحیی برمکی را بہ دام انداخت.

در تحریری دیگر کہ در نسخۂ V. 2180 آمده، دلّہ دو شوہر دارد کہ ہر دو دزد و عیّارند و سالم و سلیم نام دارند و ہر یک از آن دو بخشی از شبانروز را با زن بہ سر می‌برند بی آن کہ از وجود شوہر دیگر آگاہ باشند.

ظاہراً تحریر نخست، شبہت بہ نسخہ‌ای دارد کہ متن ما از آن گرفتہ شدہ. تحریر دوم مانند حکایتی ست کہ در ہزار و یک شب (متن فرانسوی، ترجمۂ دکتر ماردروس) آمدہ و در آن از زنی دارای دو یا چند شوہر گفتگو می‌شود. بہر اوایت ہمین فہرست داستان دلّہ یک بار بہ سال ۱۹۰۱ در لکنہو و بار دیگر در ۱۹۰۴ در ایران چاپ شدہ.

تحریری دیگر از آن نیز بہ نام «دزد بغداد» وجود دارد.

دُرُن نیز در فهرست خود نسخه‌ای دیگر از آن را معرفی می‌کند.

در فهرست دستنویسهای موجود در تاجیکستان نیز نسخه‌ای از این داستان در مجموعه‌ای به شماره ۱۶۷ (صفحات ۲۳۸-۲۵۶) معرفی شده.

در فهرست نسخه‌های خطی محفوظ در جمهوری ازبکستان (جلد پنجم) نیز در مجموعه شماره ۳۶۹۵، داستانی به نام دله و مختاله (کذا) در برگهای ۱ تا ۱۳ آمده. این مجموعه ظاهراً در ۱۲۴۵هـ.ق. نوشته شده و قطع آن ۱۲/۵ X ۲۰/۵ سانتیمتر است.

در فهرست ریو (دستنویسهای فارسی محفوظ در موزه بریتانیا)، جلد دوم ص ۷۶۰ نیز نسخه‌ای دیگر معرفی شده. اته نیز در فهرست ایندیا آفیس نسخه‌ای دیگر از آن را در زیر عنوان «حکایت عیاری و طراری دله» معرفی می‌کند.

این داستان به‌نظم فارسی نیز آمده. در فهرست دستنویسهای کتابخانه دانشگاه پنجاب (لاهور)، گنجینه آذر، ص ۲۵۷ در شرح منظومه‌ها و دیوانها این نسخه را یاد کرده‌اند. منظومه از شاعری است به نام «حمیدالدین» یا «حمیدی» و چهار بیت، دو از آغاز و دو از انجام آن نیز در این فهرست آمده. شماره نسخه S-24/8553 و به‌خط نستعلیق است و در ۱۲۳۸هـ.ق. نوشته شده. آغاز و انجام نسخه افتاده و آسیب دیده و دارای ۲۴ صفحه ۱۵ سطری است. نیز در این کتابخانه منظومه‌ای دیگر به نام گلدسته نیرنگ: دله محتاله سروده سرانده‌ای «حمید» تخلص از میانه سده یازدهم هجری و روزگار جهانگیر پادشاه (۱۰۱۴-۱۰۳۷) در دست است و از همین روزگار است حمید کلانوری سراننده عصمت‌نامه که شاید همین گوینده باشد. در این نسخه جهانگیر پادشاه ستوده شده و شاعر آن را در ۱۰۲۸هـ.ق. / ۱۶۱۸م. به‌انجام رسانیده و همین سال سال مرگ حمید کلانوری است. آغاز:

بعد حمد خالق ارض و سما وز پس نعت رسول مجتبی

لاهور، کتابخانه فقیر سید مفیث‌الدین، نستعلیق شیخ محمد ولد محمد بخش، ۱۸ رمضان ۱۲۵۲، آغاز افتاده و با این بیت آغاز می‌شود: «هر سه فریاد و فغان برداشتن / تخم حرمان در دل و جان کاشتن»، ۲۶ برگ ۱۳ سطری (برگرفته از پایان‌نامه دکتر خالده صدیق: ۳۷۰).

نسخه دیگر: لاهور، پنجاب پبلک لائبریری، ۳۰، ۸۷ حمید. نستعلیق آغاز سده ۱۳هـ. آغاز برابر نمونه، ۱۲+۱۹۶ هر صفحه ۹ سطر، با پیشانی زرین و جدول بندی ۸ خطی (عباسی: ۳۵۹) فهرست مشترک نسخه‌های خطی پاکستان: ۷ (منظومه‌ها) از احمد منزوی / ۷۹۹-۸۰۰.

در فهرست دستنویسهای فارسی کتابخانه بادلیان (اکسفرد) (ص ۴۳۶ شماره ۴۷۵) مجموعه‌ای از سه قصه معرفی شده. نخستین، حکایت اشرف‌خان و سرگذشت سه درویش (برگ ۱-۲۳) است.

بخش دوم «حکایت عیاری و طراری دله و مختار و جستی و چالاکی آن دو حیل‌جوی مکار در بغداد» است. دله دختر بزرگانی بغدادی است به نام خواجه جعفر و پدر و مادرش هر دو درگذشته‌اند. وی مردی زیبا مختار نام را به خواب می‌بیند که کارش عیاری است و بدو دل می‌دهد و او را شوهر خویش می‌خواهد و خود نیز به عیاری می‌پردازد. در این اثنا کاروانی به بغداد می‌رسد که مختار نیز در میان ایشان است. زن کاروانسرادار داستان دله را بدو باز می‌گوید. مختار به‌خانه دله می‌رود و دله می‌بیند او همان مردی است که در خواب دیده، و بدو وعده زناشویی می‌دهد بدین شرط که وی نمونه‌ای از عیاری خود به‌دله بنماید. مختار شروع به عیاری با جماعتی می‌کند که خلیفه نیز از آنان بوده. سرانجام دله با او ازدواج می‌کند و هر دو به هرات می‌روند و از آن‌جا به خلیفه نامه می‌نویسند و حقیقت قضا را به اطلاع وی می‌رسانند. و باقی عمر را با یکدیگر به‌سر می‌برند. مولف فهرست در پایان شرح این قصه به فهرست ریو: ۲۰/۷۶۰

نیز رجوع داده. این قصه از برگ ۳۳ تا ۶۸ ب را گرفته است.

سومین قصه این مجموعه بختیار نامه است که نسخه‌ها و تحریرهای فراوان از آن در دست داریم.

این نسخه دله مختار، با اندک اختلاف شبیه تحریری از آن است که زیر همین نام در تهران به طبع رسیده و پیشتر از آن یاد کردیم. در هر دو نسخه دله عاقبت به کامرانی می‌رسد. منتها در چاپ تهران، شوهر اول دله (مختار) را می‌گیرند و به قتل می‌آورند. خود او نیز در پایان داستان دستگیر می‌شود و او را به دار می‌کشند. اما عیاری خراسانی می‌آید و او را از دار به زیر می‌آورد و با هم همراه دختران دله به خراسان می‌روند و از آن‌جا به خلیفه نامه می‌نویسند. نسخه به خط شکسته نستعلیق نسبتاً خوب و بسیار کم غلط نوشته شده اما جدید است. عناوین کتاب با مرکب سرخ به دست همان کاتب نوشته شده. قطع کتاب رقمی و هر صفحه آن دارای ۱۴ سطر است. رقم کاتب و تاریخ ندارد. در ذیل این یادداشت چنین نوشته‌ام:

گمان ندارم که این دله مختار با نسخه چاپی تفاوت اساسی داشته باشد فقط از آن درست‌تر و بهتر است و اگر نسخه چاپی خواست تجدید طبع شود باید این نسخه را در نظر گرفت.

اما متن حاضر گرفته شده است از دستنویس دیگری محفوظ در بادلیان که در فهرست نسخه‌های خطی ذیل شماره ۴۷۷ معرفی شده. مجموعه‌ای است از قصه‌ها در سه جلد، که ۲۸ حکایت در حاشیه آنها به نستعلیق زشت نوشته شده و واپسین حکایت مکتوب در حواشی، داستان دله است.

نسخه نسبتاً جدیدی از کلکسیون اولزیست و در آن مجموعه به شماره‌های ۱۸۷ تا ۱۸۹ ثبت شده. داستان دله در حاشیه برگهای ۲۵۶ الف تا ۳۰۴ ب جلد سوم آمده و شرح آن در فهرست بادلیان، ج اول، ستونهای ۴۳۷ تا ۴۳۹ مندرج است.

در داستانهای عوامانه امکان مقابله نسخه‌های گوناگون کمتر وجود دارد. از این رو متن قصه نیز از همین نسخه گرفته شده و هر جا که لازم بوده تصحیح قیاسی شده یا کلمه یا کلماتی در [] بدان افزوده شده است.

۲ - چنان که معلوم است در این عبارت دو سه لغزش آشکار وجود دارد: دله پنج دختر به دو شکم می‌زاید که آنان را به پنج طرار به زنی می‌دهد. اما نویسنده نام شش دختر و شش داماد را یاد کرده و در پایان عبارت گفته است: از این هفت دختر خلق بسیار در وجود آمدند... الخ.

در جاب سنگی داستان دله مختار که با این روایت تفاوت‌های بسیار دارد آمده است که «... دله را وضع حمل شد، از شکم اول سه دختر آورد، پس از مدتی از شکم دوم چهار دختر آورد که از دو شکم هفت دختر زایید»، (ص ۵). ظاهراً باید تعداد دختران دله هفت تن باشد (با توجه به خواص و امتیازها و برجستگی عدد هفت در میان اعداد) و یا به دو شکم — چنان که در نسخه چاپی آمده است — یا سه شکم زاده باشد، بار اول سه و هر یک از دو بار دیگر دو دختر تا شمار آنان به هفت تن برسد. در متن نیز چند بار به هفت دختر و هفت داماد اشاره شده است. از جمله در داستان ربودن جهاز عروسی دختر فضل بن یحیی برمکی.

گناه از کیست؟ از فوکو!

در شماره زمستان مجله پژوهش‌شعار ایران‌شناسی (۴/۱۳۷۳، ص ۷۴۶-۷۶۰) مقاله‌ای از آقای باقر پرهام با عنوان «نخستین فکرت، پسین شمار» چاپ شده است که موضوع آن، و همچنین موضوع مقاله دیگری که ایشان پیش از آن با عنوان «روشهای تصحیح نسخه‌های خطی و خواندن متن» انتشار داده بودند (با نگاه فردوسی، تهران ۱۳۷۳)، این است که با ذکر مثالهایی از شاهنامه نشان بدهند که روشهایی که تاکنون در تصحیح متون فارسی کلاً و شاهنامه به‌ویژه به کار رفته‌اند، نادرست‌اند، بلکه باید متون را به پیروی از نظریات میشل فوکو به کمک «منطق خود شعر یا منطق خود اثر» تصحیح کرد.

برای نمونه ایشان بیت زیر را از دیباجه شاهنامه (یکم ۶۳/۷):

ز راه خرد بنگری اندکی که معنی مردم چه باشد یکی
بدین گونه خوانده‌اند:

ز راه خرد بنگری اندکی که مردم به معنی چه باشد؟: یکی.

و چنین معنی کرده‌اند (ایران‌شناسی، ص ۷۵۶): «این مردم، با همه انواع و اقسامی که دارد، چون نیک بنگریم در معنا یکی بیش نیست.»

نخست این که، تنها خواندن مصراع دوم به گونه بالا، نشان می‌دهد که پژوهنده ما با فارسی کهن آشنایی چندانی ندارند و نمی‌دانند که اگر همه شاهنامه را بدین شیوه بخوانند، از این اثر فصیح حدود پنجاه هزار بیت سست ساخته‌اند.

و اما این که در متن بنده معنی مردم آمده و ایشان آن را به مردم به معنی تصحیح کرده‌اند، تغییری اساسی نه در معنی بیت می‌دهد و نه در شیوه بیان، ولی البته می‌توان درباره آن گفتگو کرد. نکته اصلی بر سر لفظ یکی است که ایشان آن را به «یکی بیش نیست» معنی کرده‌اند، یعنی یکی را در این جا به معنی «واحد و یکسان» گرفته‌اند. شاید ترجمه فرانسه ژول مول ایشان را گمراه کرده باشد. شاعر آلمانی فریدریش روکرت که در مقاله مفصلی ترجمه مول را تا بیت ۲۵۵ از پادشاهی نوذر بررسی کرده و برخی از نادرستیهای آن را نشان داده است، در مورد این بیت پس از توضیحی طولانی باز به علت ندانستن معنی یکی به جایی نرسیده است (F. Ruckert, ZDMG 1854/8, S. 242) (در این بیت یکی قید مقدار است به معنی «یکبار، لختی» که به ضرورت شعر در پایان مصراع دوم آمده است و جای واقعی آن هنگام معنی کردن بیت، در آغاز بیت یا پس از واژه خرد است. معنی این بیت چنین است: یک بار از راه خرد اندکی دقت کن که معنی مردم چیست! و نه: مردم... در معنا یکی بیش نیست.

و یا در شاهنامه آمده است (یکم ۵۱/۶-۵۴):

گیا رُست با چند گونه درخت	به‌زیر اندر آمد سرانشان ز بخت
بی‌الد، ندارد جزین نیروی	نپوید چو پویندگان هر سوی
از آن پس چو جنبنده آمد پدید	همه رستنی زیر خویش آوردید
سرش زیر نامد بسان درخت	نگه کرد باید بدین کار، سخت

ایشان بیت نخستین و چهارمین را الحاقی دانسته‌اند، چون گمان کرده‌اند در بیت

نخستین (ایران‌شناسی، ص ۷۵۳):

بر تعبیر سر به‌زیر بودن درختان تأکید شده است که با بیت ۴۷ در چاپ خالقی مطلق منافات دارد. درخت از گونه رستنیهاست و فردوسی چهار بیت پیشتر از بیت ۵۱ درباره رستنیها گفته بود: سر رستنی سوی بالا کشید. اکنون چگونه ممکن است که از سخن خود برگردد؟ به‌ویژه که در عالم واقع نیز رستنیها و گیاهان و درختان به‌طور کلی سر به بالا دارند... نظیر همین پرسش در مورد بیت ۵۴ می‌آید: سرش (سر حیوان) زیر نامد بسان درخت... این حرف خلاف واقعیت مسلمی است که هر عقل سلیمی شاهد آن است. جانوران بنا بر ساختمان طبیعی بدن خود سر به‌زیر هستند نه سر به بالا [ولی گویا زرآفه از این اصل سرکشی کرده است!...] آیا باید بپذیریم که فردوسی حکیم نسبت به این گونه حقایق بدیهی و مسلم

بی‌اعتنا بوده و شعر می‌گفته است؟ به‌هیچ‌وجه چنین نیست...

البته در نکتهٔ آخر حق با ایشان است و فردوسی قطعاً این‌گونه حقایق بدیہی را می‌دانست. فقط چیزی که هست ایشان این بیتها را نیز به‌علت توجه زیاد به «منطق خود شعر» و بی‌توجهی بسیار به‌معنی واقعی الفاظ آن، درست درنیافته‌اند. واژه‌ها و ترکیبات یک زبان دارای یک معنی اصلی هستند و غالباً یک یا چند معنی انتزاعی که از آن معنی اصلی برآمده‌اند. در بیتهای اول و سوم و چهارم این معنی انتزاعی مورد نظر است. در بیت نخستین سر به‌زیر اندرآمدن یعنی «مطیع گشتن» و در بیت سوم کسی یا چیزی را زیر خویش آوردن یعنی «بر آن کس یا چیز چیره گشتن» و در بیت چهارم سر به‌زیر آمدن یعنی «مطیع گشتن» که در این‌جا در حالت نفی به‌کار رفته است. مثال دیگر: جهان را ز بخت اندرآورده زیر (یکم ۱۳۴/۷۳۱)؛ سر زنده پیل اندرآرد به‌زیر (سوم ۱۵۱/۷۴۱)؛ که زیرآوردی سر نزه شیر (چاپ مسکو ۶/۹/۲۵) و دهها نمونهٔ دیگر. در بیتهایی که ایشان به‌پیروی از «منطق خود شعر» با بیتهای پس و پیش آنها ناسازگار دانسته و الحاقی شناخته‌اند، سخن از پابست و مطیع بودن گیاه است که: ببالد، ندارد جزین نیروی، و: نپوید چو پویندگان هر سوی، خلاف جانور که مانند درخت پابست و مطیع نیست و از این‌رو: سرش زیر نامد بسان درخت، بلکه در مراتب آفرینش بر گیاه چیرگی دارد و بدین‌علت: همه رستنی زیرخویش آورد. یعنی این بیتها در بیان این عقیدهٔ کهن در موضوع جهان‌شناسی‌اند که در سلسله مراتب آفرینش آدمی بر حیوان و حیوان بر گیاه و گیاه بر جماد برتری دارد و با رفتن سر درخت به بالا و سر حیوان به پایین که ایشان پنداشته‌اند ارتباطی ندارند.

همین دو نمونه که مثال زدیم به‌خوبی نشان می‌دهند — و می‌توان نمونه‌های دیگری نیز از مقالات دیگر ایشان بدان افزود — که ایشان را اصلاً به‌خاطر خطور نکرده است که شاید برای دریافت متن شاهنامه نیازی هم به اطلاعات فنی از زبان آن باشد، بلکه آشکارا زبان شاهنامه را با فارسی امروزی به‌کلی یکی گرفته‌اند و چون مجهز به فارسی امروزی به بررسی شاهنامه شتافته‌اند، در نتیجه به‌جای آن که به‌معنی اصلی بیتها برسند، در آن‌جا همه‌جا نظریات امروزی و نگرش ذهنی و سویکتیو خود را که از نگرنده به‌نگرنده تغییر می‌کند، باز یافته‌اند، و اگر نیافته‌اند یا بیتها را تغییر داده‌اند و یا الحاقی دانسته‌اند.

نگرش سویکتیو شیوهٔ تفکر عمومی بیشتر ما ایرانیان است، نگرشی که یک ریشهٔ شاعرانه و لطیف آن از چشمهٔ عرفان آب می‌خورد، و یک ریشهٔ عامیانه و زمخت آن از

فقدان آموزش تفکر علمی و انتقادی در نظام تعلیم و تربیت در ایران. ولی بسیاری از شاهنامه پژوهیهای این بیست ساله اخیر به زبان فارسی، از دو ویژگی دیگر نیز برخوردارند. یکی بردن نظریات امروزی، به درون شاهنامه که خود مکمل یا برآمده همان نگرش سوبیکتیو است، و دیگر فقدان اطلاعات فنی از زبان شاهنامه. و متأسفانه در مقاله اخیر آقای پرهام این هر سه به اوج شدت خود رسیده‌اند. برای مثال، در شاهنامه درباره آفرینش حیوان آمده است (یکم ۵۷-۵۵/۷):

خور و خواب و آرام جویده‌می وزان زندگی کام جویده‌می
 نه گویازبان و نه جویاخرد ز خاشاکها خویشن پرورد
 نداند بد و نیک فرجام کار نخواهد ازو بندگی کردگار

ایشان بیت آخرین را الحاقی می‌دانند. به چه دلیل؟ آیا به این دلیل که این بیت در بیشتر دستنویسها یا در برخی از آنها و یا حتی فقط در یکی از آنها نیامده و یا در لفظ آن از نگاه لغوی یا دستوری یا سبکی عنصری الحاقی هست، یا سندی کهن‌تر از دستنویسها داریم که به الحاقی بودن آن حکم کند؟ نه خیر! پس از ظهور فوکو دیگر این گونه دلایل کهنه و بی‌اهمیت شده‌اند. بلکه باز به همان دلیل «منطق خود شعر» و «منطق خود شعر» در این جا چنین است (ایران‌شناسی، ص ۷۵۶):

این بیت با ابیات پیش و پس خود ارتباط معنوی ندارد [عجبا!]. در مجموعه آن ابیات، فردوسی روند پیدایش موجودات را شرح می‌دهد و می‌گوید این روند، جریانی رو به تکامل بوده است: گیاهان فقط می‌بالند و نیروی حرکت و جا به جایی ندارند. جانوران اگرچه پوینده و جوینده‌اند اما این پویندگی و جویندگی فقط در طلب خور و خواب و آرام است. جانوران از نیروی خرد و رای و هوش بی‌بهره‌اند [و در این جا باید می‌افزودند: و چون از خرد بی‌بهره‌اند، خداوند از آنها بندگی، یعنی اطاعت از فرمانهای خود را نمی‌خواهد و در نتیجه در روز رستاخیز در برابر خداوند مسؤول نیک و بد کارهای خود نیستند. این معنی بیت سوم و ارتباط دقیق آن با ابیات پس و پیش است و آنچه از این جا به بعد افزوده‌اند نمونه‌ای است از نظریات امروزی و سوبیکتیو] آنچه در این خط فکری مطرح است پیشرفت در جهت توانایی و بهره‌مندی از نیروی هوش و اراده است نه موضوع نیک و بد اعمال. اشاره‌ای به مسؤولیت اگر هست مسؤولیت تفکر موجود بشری در ارتباط با لیاقتها و شایستگیهای ذاتی اوست که تکامل یافته‌تر از دیگر

موجودات است، نه مسؤلیت بندگی که در بیت مذکور بر آن تأکید شده است.

بیتی که ایشان به دلایل بالا الحاقی دانسته‌اند، یکی از مهمترین بیت‌های این بخش در بیان فلسفه آفرینش است. شاعر می‌گوید که حیوان به علت نداشتن خرد، بد و نیک کارها را نمی‌شناسد و از این‌رو خداوند از او بندگی، یعنی رعایت فرمانهای خود را، به‌زرفی به فرمانش کردن نگاه را (یکم ۴/۱۳) نمی‌خواهد. و حال که چنین است، پس حیوان مسؤلیتی نیز در برابر آفریدگار خود ندارد و در روز رستاخیز نیز از او بازخواستی نخواهد شد. در واقع این بیت مقدمه‌ای است بر آنچه پس از آن در بیان معنی مردم به‌انسان یادآور می‌گردد که مردمی را بی‌په‌ده نگیرد و تنها این جسم و زندگی حیوانی خور و خواب را نشان مردمی شمارد (جزین را نشانی ندانی همی)، بلکه بداند که چون به او خرد داده‌اند، مسؤل کارهای نیک و بد خود است و از این‌رو در آن جهان از او بازخواست خواهد شد. زیرا که مقصود از آفرینش هر دو گیتی انسان است (ترا از دو گیتی برآورده‌اند). نه تنها مقصود از آفرینش این جهان آفرینش انسان بود (از آفرینش خرد و سپس چهار عنصر گرفته تا به آفرینش حیوان همه مقدمات آفرینش انسان بود)، بلکه مقصود از آن جهان نیز انسان است و از این‌رو همه آفریده‌های این جهان و روز رستاخیز در آن جهان واسطه‌های پرورش انسان‌اند (به‌چندین میانجی پیورده‌اند). نخستین این واسطه‌ها آفرینش خرد است در آغاز آفرینش این جهان و آخرین آن روز رستاخیز است در آن جهان که روز بازخواست نیک و بد کارهای انسان است در این جهان (نخستینت: فکرت، پسینت: شمار)، از این‌رو، ای انسان خود را بشناس و به بازی مگیر (تو مر خویشتن را به بازی مدار). اگر شمار را در این‌جا به معنی «روز رستاخیز» بگیریم، گذشته از این که با معنی «شماره و حساب» مفهوم درستی از آن برنخواهد آمد، لفظ دو گیتی در بیت پیش از آن نیز به کلی بی‌معنی می‌گردد، یعنی یک گیتی آن زائد است. و امدادو گیتی را هم نمی‌توان این‌گونه دلبخواهی (ایران‌شناسی، ص ۷۵۶): «عالم گیاهی و عالم حیوانی» معنی کرد تا با نظریات امروزمین ما سازگار گردد. دو گیتی، آقای برهام عزیز، یعنی «این جهان و آن جهان» و لاغیر، و اگر جایی عالم جماد و عالم نبات و عالم حیوان و عالم انسان آمده باشد، در حالت مضاف و مضاف‌الیه آمده است. ایشان که به پیروی از راهنمایهای فوکو، خود را اصلاً ملزم به پیروی از دستنویسهای کتاب نمی‌دانند، بلکه معتقدند که هر کجا که لازم باشد باید «دستنویشته‌های موجود شاهنامه را در مسیر رگ و پیمهای اثر برش داد»، چرا در این‌جا

برای آن‌که از شر آن جهان که در «مسیر این رگ و پیمها» نیست راحت شوند، این همه خود را بیپوده در توجیه دو گیتی زحمت داده‌اند؟ آیا بهتر نبود که این بیت مزاحم را هم دور می‌انداختند؟ فردوسی برای همین روزها و همین کارها با دوراندیشی شاهنامه را احتیاطاً نزدیک پنجاه هزار بیت سروده بود. بعداً کاتبان که از فردوسی محتاط‌تر و آینده‌نگرتر بودند آنرا به نزدیک شصت هزار بیت رسانیدند تا پس از تصحیح خالقی مطلق و تأملات آقای پرهام چند بیتی از آن باقی بماند.

در هر حال ایشان یا متوجه اصل قضیه نشده‌اند و یا نخواستند بشوند که فردوسی هدف از آفرینش انسان را تنها زندگی در این جهان نمی‌داند که با رسیدن مرگ بدان پایان داده شود، بلکه او در مورد انسان به بقای روان و زندگی پس از مرگ و روز رستاخیز و بازخواست اعتقاد دارد. از نظر شاعر ما — و نه فقط از نظر او — مرگ فقط پایان موقت زندگی تن در این جهان است و نه پایان زندگی کلاً. بنابراین مقصود از آفرینش که بنا بر برخی از عقاید کهن به خاطر انسان انجام گرفته است، با مرگ تن و پایان این جهان حاصل نمی‌آید، بلکه تا روز رستاخیز که به حساب نیک و بد کارهای انسان برسند، ادامه دارد. از این‌روست که سخن از دو گیتی و روزشمار است.

و اما آنچه سبب شده است که ایشان آن بیت سوم را الحاقی بدانند، بیشتر کاررفت لفظ بندگی است. چون وقتی شاعر می‌گوید که آفریدگار از حیوان بندگی نمی‌خواهد، بدین معنی است که این بندگی را فقط از انسان می‌خواهد، و همین مطلب است که ایشان نمی‌پسندند، چون خوش ندارند که در شاهنامه نیز مانند تعالیم برخی از ادیان، انسان بنده آفریدگار نامیده شود، بلکه می‌خواهند شاهنامه حتماً «مخالف شرایع حاکم و مضامین کتب مقدس» باشد. از این‌رو هرچه در جهت این هدف سد راه خود می‌بینند، دستبردهای بیگانه می‌دانند که در «شرایطی که قانون شریعت بر جامعه حاکم بوده» [در چه شرایطی نبوده؟] انجام گرفته است. یعنی ایشان گمان می‌کنند که فردوسی اعتقاد به بندگی در برابر خداوند و بقای روان و روز رستاخیز و بررسی کارهای نیک و بد و پاداش بهشت و جزای دوزخ نداشته است و این مطالب را دیگران از ترس اهل شریعت درون شاهنامه کرده‌اند. از قرار ایشان شاهنامه را با عینکی مطالعه فرموده‌اند که یک شیشه آن را از دهری‌گری خیامی ساخته‌اند و یک شیشه دیگر را از انسان‌محوری فرهنگ غرب. حال اگر ایشان تنها با تعمیر این چند بیت به هدف خود می‌رسیدند، کار آسان بود. آن‌جا هم که رستم می‌گوید (دوم ۱۴۷/۳۶۰): یکی بنده آفریننده‌ام، می‌توان به پیروی از «منطق خود شعر» دستی سازنده در «مسیر رگ و پیمهای» آن برد و آنرا به صورت: نه

من بنده‌ام، آفریننده‌ام تصحیح کرد. ولی اشکال کار در این است که تا کازاده به کام دل رسیدی آسان، باید چندین هزار بیت شاهنامه را تغییر دهند، پس و پیش کنند و یا دور بریزند.

در شاهنامه های چاپ مول و بروخیم و مسکو و در بسیاری از دستنویسهای شاهنامه آمده است:

نخستین فطرت پسین شمار تویی خویشان را به بازی مدار
گویا تاکنون این بیت را چنین فهمیده‌اند: ای انسان، تو مهمترین و آخرین پدیده
آفرینش هستی، خود را به بازی مگیر! اگر می‌شد چنین معنایی از این بیت گرفت، کار
آسان بود. ولی این معنی فراخ و حدسی‌ست، نه باریک و حتمی. مصراع نخستین
به دلایل زیر نادرست است:

۱ - واژه فطرت را می‌توان به معنی «آفرینش» گرفت، ولی واژه نخستین به معنی
«مهمترین» نیست، بلکه یا عدد ترتیبی به معنی «اولین» است، یا صفت نسبی به معنی
«مقدم و اقدم و جلوترین و پیش‌ترین» است، یا اسم به معنی «ابتدا و آغاز» است و یا
قید به معنی «اولاً» است، ولی هیچ یک از این معانی به این بیت مفهوم درستی نمی‌دهند؛

۲ - واژه شمار یا به معنی «عدد و شماره و حساب» است و یا به معنی «روز رستاخیز». در
معنی نخستین پسین شمار یعنی «آخرین شماره» یا «آخرین حساب» و نه «آخرین
آفرینش»، و در معنی «روز رستاخیز» نیز در این جا بی‌معنی‌ست. چون انسان آخرین یا
پایان رستاخیز نیست، بلکه روز رستاخیز برای اوست؛ ۳ - اگر نخستین را به سکون ن
بخوانیم، باید ساکن ن را پس از مصوت بلند برابر یک هجای کوتاه بگیریم و این نیز
در سراسر شاهنامه جز چند مورد انگشت‌شمار که در درستی آنها جای شک است، مثالی
ندارد، بلکه معمولاً در یک هجای واحد پس از مصوت بلند صامت ن در تقطیع می‌افتد و
برای مثال در شاهنامه از حدود صد و بیست بار که نخستین به کار رفته است، حتی یک
مثال نداریم که حرف ن برابر یک هجای کوتاه گرفته شده باشد. و اما در مورد پسین، چه
حرف ن را برابر یک هجای کوتاه بگیریم و چه آن را در تقطیع بیندازیم، در هر دو مورد
وزن نادرست است، بلکه باید پسین را به کسرن خواند و آن را برابر یک هجای بلند
گرفت. حالا که پسین را باید با کسرن خواند، پس نخستین را هم باید به کسرن خواند؛

۴ - و اما عدد ترتیبی یا صفت نسبی نخستین وقتی بر معدود یا موصوف مقدم گردد، کسره
اضافه آن می‌افتد و در این جا نیز از حدود صد و بیست بار که این واژه در شاهنامه به کار
رفته است، حتی یک بار مثالی نداریم که در حالت تقدم، به اضافه آمده باشد. همچنین

صفت نسبی پسین در حالت تقدم بر موصوف، باید بدون کسره اضافه بیاید و در این‌جا نیز در شاهنامه مثالی نداریم که این واژه در حالت تقدم بر موصوف با حفظ کسره اضافه آمده باشد. البته در شاهنامه موارد اندکی هست که صفت در حالت تقدم، کسره اضافه را حفظ کرده است. بنابراین اگر در این‌جا نخستین و پسین را به کسره اضافه بخوانیم باید آنها را از نگاه دستوری جزو موارد بسیار استثنائی به‌شمار آوریم. ضمناً نگارنده به لغت‌نامه دهخدا هم ذیل واژه‌های نخستین و پسین رجوع کرد و در آن‌جا نیز هیچ مثالی نیافت که حرف ساکن‌ن در این دو واژه برابر یک هجای کوتاه گرفته شده باشد و یا در حالت تقدم بر معدود یا موصوف به کسره اضافه آمده باشند، مگر یک مثال و آن مثال این است: نخستین خلقت (فطرت) پسین شمار؛ ۵- همچنین از نویسنش جنبش که تنها در دستنویس لندن مورخ ۶۷۵ هجری به‌جای فطرت آمده است (و این بخش آغازین این دستنویس هم اصلاً به‌خطی دیگر و متأخر است)، معنی درستی بر نمی‌آید و همه ایرادهای دیگر نیز بر آن وارد است.

اکنون در تصحیح بنده برای نخستین بار در سه تا از دستنویسها، یعنی ف، ل، ب در مصراع نخستین این بیت به‌جای فطرت نویسنش فکرت آمده است، ولی در دو دستنویس آخرین بقیه بیت به‌همان صورت بالاست. از این‌رو اگر به پیروی از این دو دستنویس فکرت را به‌جای فطرت بپذیریم - کاری که آقای پرهام کرده‌اند - هیچ‌یک از ایرادهای بالا برطرف نخواهد شد. ولی اگر تماماً از نویسنش ف پیروی کنیم، نه از نظر معنی بیت و رابطه آن با بیت پیشین ایرادی بر آن هست، نه از نظر دستوری و نه از نظر وزن شعر، جز این‌که در این‌جا اولاً باید گفت که فکرت دیگر در شاهنامه نیامده است، ولی این ایراد بر فطرت هم وارد است. دیگر این‌که فکرت اگر چه از اصطلاحات فلسفی رایج زمان فردوسی‌ست و مثلاً در کشف‌المحجوب ابویعقوب سجستانی از سده چهارم (به کوشش هنری کربن، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۸، ص ۴۰۳۸) فراوان به‌کار رفته است، ولی در این‌جا باید آن‌را به معنی «خرد» بگیریم، حال آن‌که به معنی «اندیشه و فکر» است. بنا بر نویسنش ف معنی این بیت و بیت پیشین آن چنین می‌شود: ای انسان، مقصود از آفرینش دو گیتی تو هستی و تو را به‌چندین واسطه پرورده‌اند. نخستین واسطه تو خرد است (در آغاز آفرینش) و آخرین آن روز رستاخیز (که در آن‌جا، چون خرد به‌تو داده‌اند و تو را در برابر کارهایت مسؤول نموده‌اند، از تو حساب خواهند کشید)، پس خود را به بازی مگیر! بنده در کار تصحیح از دستنویس فلورانس پیروی کورکورانه نکردم، بلکه فعلاً در این‌جا نویسنش آن‌را درست‌ترین وجه دیدم و هنوز هم بر همان

عقیده‌ام. ولی اگر کسی نادرستی آنرا ثابت کند، بنده خود نخستین کسی خواهم بود که سر به پای نظر درست خواهم نهاد، وگرنه باید آنرا به همین صورت که در دستنویس اساس هست باقی گذاشت و از روی هوسِ نظرآزمایی و تفتنِ واژه‌یابی، بیهوده به متن ورزفت. و اما شرکت در مباحث تصحیح متون کهن فارسی دارای شرایطی است. نخستین شرط آن تسلط نسبی است بر مسائل فنی زبان فارسی کهن عموماً و زبان اثر مورد بحث به‌ویژه. و دیگر جدا داشتن آرای مردم‌پسند و امروزمین از مباحث فنی و نگهداشتن معیارها و نشکستن مرزها.

آقای باقر پرهام مقاله خود را با این جمله به پایان برده‌اند: «... ما سر نخ همین تناقضها را گرفتیم تا بتوانیم سند تاریخی — یعنی دستنوشته‌های موجود شاهنامه — را به گفته فوکو، در مسیر رگ و پیهایی که در خود آنها نهفته بود برش دهیم و ببینیم خواب اصلی تارهای تفکر فردوسی در چه جهت است.»

در این جملات روشنفکرانه، چقدر ساده‌نگری نهفته است به‌وصف درنیاید! با یک چنین روشی، تنها چیزی که می‌توان در مسیر رگ و پیهایی یک اثر برش داد، بریدن رگ و پیهایی آن است و بس!

بنده این نوشته را به پایان می‌برم با این امید ضعیف که آقای پرهام را از خود پُر نرنجانده باشم، و این درخواست از ایشان که در این نوشته تنها با چشم محبت به شاهنامه بنگرند که رشته پیوند همه ماست.

باقر پرهام

درباره «گناه از کیست؟ از فوکو!»

دلایل قوی باید و معنوی نه رگهای گردن به‌حجت قوی
مدیر ارجمند ایران‌شناسی به‌من تکلیف کرده‌اند که پاسخ من به مقاله آقای دکتر
خالقی مطلق «حداکثر از ۲ الی ۳ صفحه نباید تجاوز کند.» پس می‌گویم فقط به‌رووس
مسائل طرح شده پردازم.
۱ - آقای دکتر خالقی نوشته‌اند:

آقای باقر پرهام در مقاله «نخستین فکر، پسین شمار» و نیز در مقاله

دیگری با عنوان «روشهای تصحیح نسخه‌های خطی و خواندن متن» (با نگاه فردوسی، نشر مرکز، ۱۳۷۳) خواسته‌اند نشان بدهند [روشهایی که تاکنون در تصحیح متون فارسی کلاً و شاهنامه به‌ویژه به‌کار رفته‌اند نادرست‌اند بلکه باید متون را به‌پیروی از نظریاتِ میشل فوکو به‌کمک «منطق خودِ شعر با منطق خودِ اثر» تصحیح کرد.] (تاکیدها همه‌جا از من است).

در هیچ‌جای مقاله «نخستین فکر، پسین شمار» چنین سخنی گفته نشده است. فقط در گفتار نخست کتاب با نگاه فردوسی ست که من به موضوع روشهای تصحیح نسخه‌های خطی متون به‌طور کلی و شاهنامه به‌طور اخص پرداخته و سه روش معمول را برشمرده‌ام. اما همان‌جا به‌صراحت گفته‌ام روش دوم، یعنی «اساس قرار دادن یک یا چند نسخه معتبر و قدیمی در متن، مقایسه و مقابله آنها با هم و با دیگر نسخه‌های مهم موجود برای برگزیدن صورت صحیح کلمه یا بیت، و حذف موارد الحاقی و اضافی و ضبط دقیق و منظم همه نسخه‌بدلها در حاشیه» معتبرتر از همه روشهاست (با نگاه فردوسی، صفحات ۱۵ و ۱۶). و به‌دنبال مطلب، با استناد به نکاتی از فوکو، اضافه کرده‌ام که برای حل برخی از دشواریهای معنوی متن، اتکاء صرف به‌روش مذکور نمی‌تواند کافی باشد و در مواردی چهارای نخواهیم داشت که از چارچوب عینیت اسناد، یعنی دستنوشته‌های موجود، خارج شویم و از منطق خودِ شعر یا منطق خودِ اثر مدد بگیریم. برای این‌گونه موارد هم چند مثال از شاهنامه آورده‌ام. حال حرف بنده را با آن چیزی که آقای دکتر خالقی به‌صورت مجرد بی‌ارتباط به‌متن از قول من نقل کرده‌اند مقایسه بفرمایید و ببینید که تفاوت از کجاست تا به کجا. من انتظار داشتم که دانشمند مشهوری چون آقای دکتر در نقل سخن دیگری با احتیاط و احساس مسؤلیتی بیشتر از این عمل کند زیرا این‌گونه دست و دل بازی در نقل دلخواسته و غلط‌انداز سخن دیگران با هیچ قاعده علمی سازگار نیست.

۲- من بیت ۶۴ از دیباچه چاپ ایشان را به‌صورت زیر خوانده‌ام: «ز راه خرد بنگری اندکی / که مردم به‌معنی چه باشد؟ یکی* آقای خالقی می‌گویند این قراءت غلط است. و آن‌گاه، چنان‌که گویی کشف بزرگی کرده باشند، اضافه می‌کنند که واژه «یکی» در فارسی کهن و زبان شاهنامه به‌معنای «لختی» و «یک بار» است و من گویا

* شاید حتی صورت درست قراءت این بیت باید چنین باشد: «ز راه خرد بنگری اندکی / که مردم به‌معنی چه باشد؟ یکی؟» ولی این مطلب عجله تغییر در بحث ما نمی‌دهد.

این معنای کهن را نمی‌شناخته‌ام و آن بیت را غلط خوانده‌ام. حتی یک لحظه هم به‌خاطر ایشان خطور نکرده است که شاید من دلیل دیگری، مهمتر از این مسأله، برای این طرز قراءت بیت نامبرده داشته‌ام. برای آن که این دلیل بر ایشان و بر خوانندگان ارجمند روشن شود ناچار باید همان بیت را با ابیات پیشین آن از چاپ آقای خالقی (اما به‌صورتی که من پیشنهاد کرده‌ام) نقل کنم:

- | | | |
|----|------------------------------|-------------------------------|
| ۶۰ | چو فرجام شد مردم آمد پدید | شد این بندها را سراسر کلید. |
| ۶۱ | سرش راست بر شد چو سرو بلند | به‌گفتار خوب و خرد کاربند؛ |
| ۶۲ | پذیرنده هوش و رای و خرد | مرو او را دد و دام فرمان برد. |
| ۶۳ | ز راه خرد بنگری اندکی | که مردم به‌معنی چه باشد؟ یکی. |
| ۶۴ | مگر مردمی خیره‌خوانی همی | جز این را نشانی ندانی همی. |
| ۶۵ | تو را از دو گیتی برآورده‌اند | به‌چندین میانجی‌ببرورده‌اند. |
| ۶۶ | نخستینِ فکرت پسین شمار | تویی، خویشتن را به‌بازی مدار. |

اگر بیت را به‌صورتی که آقای دکتر خالقی آورده‌اند (ز راه خرد بنگری اندکی / که معنی مردم چه باشد یکی) بخوانیم و از آن این‌طور بفهمیم: «یک بار از راه خرد اندکی دقت کن که معنی مردم چیست»، تکلیف تعبیر «جز این» که در بیت بعدی آمده است چه می‌شود؟ جز کدام چیز؟ فردوسی در بیت ۶۳ سؤالی کرده و جواب سؤالش را هم گویا در همان‌جا داده است، و‌گرنه در بیت ۶۴ نمی‌گفت اگر به‌همین نشان اکتفا کنیم مردمی را امری سرسری و خیره‌گرفته‌ایم؛ مردمی از حد این نشان بالاتر است، الخ. در تعبیر «جز این»، کلمه این اشاره به نزدیک است و باید به بیت قبلی برگردد، یعنی مصداق «جز این» را باید در همان بیت ۶۴ بیابیم. این منطق خود شعر است. اما اگر بخواهیم این اشاره نزدیک را اندکی دورتر ببریم حداکثر می‌توانیم به بیت‌های ۶۲ یا ۶۱ برسیم و نه بیشتر. یعنی باید مطابق مضمون بیت ۶۴ و به استناد تعبیر «جز این» — مفاهیم طرح شده در بیت‌های ۶۲ و ۶۱ را — به‌رغم تأکید دوباره فردوسی بر اهمیت فکرت در بیت ۶۶ — نفی کنیم و بگوییم صرف داشتن هوش و رای و خرد، و تسلط بر دد و دام، برای بیان گوهر معنای آدمی کافی نیست زیرا آدمی برکشیده‌دو جهان و خلاصه کائنات است. در این صورت می‌توان واژه «یکی» را به‌همان معنای کهن «لختی» به‌کار برد و بیت ۶۳ را به‌همان صورتی خواند که آقای خالقی خوانده‌اند. ولی،

۳- اولاً، چنان‌که گفتم، این روایت، یعنی نفی مضامین ابیات ۶۲ و ۶۱، با تأکید فردوسی بر اهمیت فکرت در بیت ۶۶ منافات دارد؛ ثانیاً، این امر کمکی به آقای دکتر

خالقی در توجیه پذیرفتن نحوه ضبط بیت ۶۶ در نسخه فلورانس نمی‌کند؛ زیرا در این حالت، بیت ۶۶ را باید مطلقاً به همان صورتی خواند که در نسخه‌های ۸۹۱ و ۸۹۴ آمده است: «نخستینِ فکرت، پسینِ شمار / تویی خویشتن را به بازی مدار»؛ ثالثاً، موضوع «جسم و زندگی حیوانی خور و خواب» که آقای دکتر معلوم نیست از کجا آورده‌اند و می‌خواهند به مجموعه ابیات ۶۱ تا ۶۶ بچسبانند به کلی منتفی می‌شود. منظور این است که مسأله من، مسأله هر محقق، در ارتباط با مجموعه ابیات ۶۱ تا ۶۶ به صورتی که در چاپ آقای دکتر خالقی آمده‌اند مسأله‌ای جدی‌ست و این مسأله جدی تفکر را نمی‌توان آن‌چنان سرسری گرفت که آقای دکتر خالقی پنداشته‌اند به یک اشاره قلم در طرح معنای قدیمی واژه «یکی» می‌شود آن را خاتمه یافته تلقی کرد و دهان هر معترضی را بست.

۴- آقای دکتر می‌گویند «سر به زیر بودن درختان» در بیت ۵۱ — که ما آن را الحاقی دانسته‌ایم چون درختان به تصریح فردوسی سر به بالا هستند نه سر به زیر — معنای مجازی دارد و باید به مفهوم «مطیع بودن» و «پابست بودن» درختان فهمیده شود. این دیگر جواب نیست، به شوخی بیشتر شبیه است. اگر قرار بود فردوسی بر «پابند بودن درختان» تاکید کند — که در بیت ۵۲ کرده است — خوب در همین بین هم می‌کرد و توانایی‌اش را هم داشت که راجع به پای درختان حرف بزند نه درباره سر آنها! از سوی دیگر، اگر «سر به زیری» بیت ۵۱ به معنای «مطیع بودن» خاصیت هر درخت و گیاه به طور کلی باشد که آقای دکتر با اتکاء به «جهانشناسی کهن» آن را اعلام داشته‌اند پس چرا فردوسی در بیت ۴۷ گفته است «سر رستنی سوی بالا کشید». مگر درخت رستنی نیست؟ این چه جور خاصیتی‌ست که یک جا سر به زیر می‌شود و دو سطر بعدتر سر به بالا؟ یا چرا در بیت ۶۱ گفته است: سرش راست برشد چو سرو بلند؟ مگر سرو درخت نیست، و مگر مطابق تفسیر آقای دکتر قرار نبوده این درخت سر به زیر یعنی مطیع باشد؟ پس این سرو چرا سرش راست شده؟ همان زرافه‌ای که خود مطرح کرده‌اند مگر جانور نیست و قرار نبوده مطابق جهان‌شناسی کهن سر به زیر و مطیع باشد؟ ایشان خودشان گردن دراز و سر بلند او را به رخ بنده کشیده‌اند؟! ملاحظه می‌فرمایید که «نگرش سوبیکتیو» چه کاری دست آدم می‌دهد!؟

۵- مرقوم فرموده‌اند:

شرکت در مباحث تصحیح متون کهن فارسی دارای شرایطی است. نخستین شرط آن تسلط نسبی است بر مسائل فنی زبان فارسی کهن عموماً و زبان مورد

بحث به ویژه. و دیگر جداداشتن آرای مردم پسند و امروزین از مباحث فنی و نگهداشتن معیارها و نشکستن مرزها.

من مدعی شرکت در مباحث تصحیح متون کهن نیستم چون کار و تخصص من این نیست. هدف من بررسی شاهنامه از دیدگاه جامعه‌شناسی برای شناخت اصول و مبانی خرد سیاسی در ایران است. فکر کرده‌ام بهترین نسخه تصحیح شده شاهنامه عجلاله نسخه آقای دکتر خالقی‌ست و این اعتقاد خودم را هم در همان مقاله مربوط به بررسی نسخه‌های خطی گفته‌ام (با نگاه فردوسی، ص ۴۶). گیرم در جریان کار خودم به پرسشهایی برخوردادم که نسخه آقای دکتر پاسخگوی آنها نبوده. و مثل هر اهل تفکر دیگری بهتر دیده‌ام این‌گونه پرسشها را — همراه با استباطهای خودم — با ایشان و دیگر صاحب‌نظران در میان بگذارم تا کار تحقیق در شاهنامه از هر جهت — از جمله از جهت تصحیح متن که تخصص آقای دکتر است — شاید گامی جلوتر برود. آنچه را که آقای دکتر در مورد شرایط لازم برای متخصصان تصحیح متون گفته‌اند من نیز قبول دارم، و قبول دارم که آقای دکتر — عجلاله و در مقیاس علمای ایرانی — خود یکی از بهترین این‌گونه متخصصان هستند. و به همین دلیل همواره از ایشان با احترام یاد کرده‌ام. اما اگر ایشان به این دلایل و به استناد آشنایی خاصی که با متون کهن زبان فارسی دارند می‌پندارند که هرچه گفته‌اند و می‌گویند حجت کامل است و همگان باید بی‌چون و چرا بپذیرند سخت در اشتباه هستند. محقق تابع اندیشه و وجدان تحقیق خویش است نه مرعوب نام و شهرت یا دلبسته خوش آمد دیگران. من با بررسی صورتهای متفاوت بیت ۶۶ در چاپ ایشان و تفکر درباره آنها به همان نتایجی رسیده‌ام که نوشته‌ام. می‌گویم فردوسی گفته است: «تو را از دو گیتی برآورده‌اند / به‌چندین میانجی برآورده‌اند». برآورده شده بودن از دو گیتی به کمک چندین میانجی — اگر بنا را بر مستندات دلخواسته نگذاریم و به منطق خود متن توجه کنیم — معنایش روشن است. می‌پرسم این انسانی که در روی زمین زندگی کرده است و می‌کند و شاید تا قرنهای دیگر هم بکند چگونه ممکن است به گفته آقای دکتر پرورده دو جهانی باشد که یکی جهان خود اوست و دیگری قرار است پس از مرگ او تازه برای وی تحقق بیابد؟ خردی که به گفته ایشان پیش از انسان به‌هستی درآمده و رستاخیزی که پس از مرگ آدمی قرار است برای او پیش بیاید چگونه میانجی پرورده شدن انسان شده‌اند؟ به استناد چه چیزی در ابیات ۶۱ تا ۶۶ می‌شود ادعا کرد که «مقصود از آفرینش این جهان و آن جهان انسان است»؟ ولی آقای دکتر به جای پاسخ منطقی به پرسشهای من مرا متهم می‌کنند که می‌پندارم

«فردوسی اعتقاد به بندگی در برابر خداوند و بقای روان و روز رستاخیز و بررسی کارهای نیک و بد و پاداش بهشت و جزای دوزخ نداشته است» و رسماً و با جرأت تمام می‌نویسند که من از نحله «دهریون خیامی» و «انسان محورهای فرهنگ غربی» ام. بگیرم که چنین باشم، این که جواب پرسشهای من نیست. هر آدم آشنا به خواندن و نوشتن فارسی که شاهنامه را بگشاید در همان چند بیت آغاز کتاب می‌بیند که فردوسی به نام خداوند جان و خرد سخن گفته — خداوندی که آفریننده جهان است و جان و خرد آدمی را می‌سجد و به‌همین دلیل جان و خرد و اندیشه سخته آدمی قادر به شناختن کامل ذات او نیست و فقط باید به‌هستی‌اش خستو شود و ایمان بیاورد و از گفتار بیپوده دست بکشد. فردوسی همه اینها را در همان آغاز کتاب گفته است. با این توصیف من چگونه می‌توانم نسبت به این حقایق بی‌اعتنا بمانم و چنان که آقای دکتر خواسته‌اند وانمود کنند فردوسی را کافر و خدانشناس و نامعتقد به سرای دیگر معرفی کنم؟ ادعای آقای دکتر مستند به چه مأخذی است و آیا ایشان قبول دارند که عنوان کردن سخن بی‌مأخذ هم حدی دارد؟

در پایان گفتار به یک اشاره بس کنم و بگذرم. اعتقاد به خدا و سرای دیگر و مسؤلیت آدمی با نپذیرفتن بخش مهمی از احکام شرایع هیچ‌گونه منافاتی ندارد. سخن بر سر دو چیز متفاوت است. آدم ممکن است «خدانشناس و معتقد به سرای دیگر باشد اما مثلاً نپذیرد که بشر را از مثنی خاک آفریدند و همه ویژگیهای ذاتی او را یکباره در وی به‌ودیعت نهادند. بلکه برعکس، معتقد باشد که بشر موجودی تکامل‌یابنده در سلسله آفرینش موجودات است و بعد از همه آنها پدید آمده است. آن قضیه مثنی خاک یک اسطوره مذهبی است و این روند تکاملی موجودات زنده یک حقیقت علمی. هر کدام اینها شأن و مقام خودش را دارد و نباید با هم مخلوط شود. آیا چنین بحثی را با سعه صدر و بینش علمی باید پذیرا شد یا آن که برعکس با چماق تکفیر به سراغ گوینده‌اش رفت؟ من انتظار داشتم پاسخ آقای دکتر خالقی — که عمری را در موطن کانت و هگل به تدریس و تحقیق در یکی از دانشگاههای معتبر آن خطه گذرانده‌اند — به چنین سوالی پاسخ نخست باشد.

حلقه صفويه در انگلستان

(۱)

دومین حلقه بین‌المللی ایران صفویه* به مدت سه روز، از نیمروز چهارشنبه هشتم تا نیمروز شنبه یازدهم سپتامبر ۱۹۹۳م. مطابق ۱۷ تا ۲۰ شهریور ۱۳۷۲ش. در سالن کوچک کتابخانه پیشین پمبروک کالج (تأسیس میانه قرن ۱۴م.)، یکی از کهنترین کالج‌های سی‌گانه دانشگاه کمبریج (تأسیس قرن ۱۳م.) در انگلستان برپا شد [اولین حلقه از ۷ تا ۹ مارس ۱۹۸۹م. در پاریس برگزار گردیده بود].

این حلقه علمی به کوشش پروفیسور چارلز مل ویل، استاد ایران‌شناسی این دانشگاه با کمک‌های مالی مؤسسات مختلفی مانند انجمن دوستداران زبان فارسی در لندن و کمبریج، دانشگاه کمبریج و انستیتوی بریتانیایی ایران‌شناسی به‌نحو شایسته‌ای برگزار شد.

در این حلقه تعداد ۲۰ تن از استادان و پژوهشگران در تاریخ ایران (از جمله دو تن از ایران و یک تن از ژاپون و بقیه از انگلستان و فرانسه و امریکا) شرکت داشتند. غیر از اینان، چند تن دیگر به‌عنوان رؤسای برخی از جلسات مانند راجر سیوری، از شیوخ تاریخ‌نگاری صفویه و استاد بازنشسته در کانادا (مس‌ترین و خوش‌برخوردترین شخصیت جلسات)؛ پیتیر ایوری، از ایران‌شناسان انگلستان و استاد بازنشسته تاریخ و ادب ایران در دانشگاه کمبریج؛ جان کوپر، استاد زبان فارسی در دانشگاه کمبریج؛ و شهریار عدل، پژوهشگر هنر ایران از مرکز پژوهش‌های علمی پاریس حضور داشتند. جز این افراد،

* The Second International Round Table on Safavid Persia.

حدود ۱۰-۱۵ نفری هم به‌عنوان علاقه‌مندان به این‌گونه مطالب تاریخی که ساکن همین دیاراند در جلسات شش‌گانه شرکت می‌کردند، جز در پنجمین جلسه ۱۰ سپتامبر ۱۹۹۳م. که در حدود ۳۰ نفری نیز از لندن و سایر مناطق انگلستان، رسماً دعوت شده بودند تا بتوانند نه‌تنها از نزدیک شاهد گوشه‌ای از پژوهش‌های دست‌اندرکاران تاریخ و هنر عصر صفویه باشند، بل در مجلس مهمانی شام مخصوص این حلقه علمی هم شرکت جویند.

اصولاً هدف از این نوع حلقات، که در واقع همچون حلقات قدیم درس در قرون وسطی در همین دارالفنون هشتصد ساله کمبریج وجود داشته و جنبه خصوصی دارد و به‌همین دلیل آگهی و اعلانی متداول همچون برپایی کنفرانس‌ها و کنگره‌ها معمول آن نیست، این می‌باشد که پژوهشگران یک رشته ویژه از معارف انسانی، دانش خود را با همکاران و همقطاران‌شان در میان‌گذارند و مانند همان مدارس قدیم درس و حوزه‌های علمی و طلاب علوم دینی در گذشته، به‌گفتگو و پرس‌وجو پردازند و از اندیشه‌ها و پیشنهادها و دیدگاه‌های یکدیگر سود برند و برگی بر اوراق بی‌شمار معرفت آدمی بیفزایند تا در آینده نزدیک با چاپ و پخش بررسی‌های خود به‌عنوان مجموعه سخنرانیها، همگان را در این راه یاری کنند و بهره‌ای بخشند. بنابراین، حلقه‌ای بود صرفاً پژوهشی و دور از هر نوع قیل و قال و جنجال‌های متداول روز!

زمان زمامداری صفویه در تاریخ ایران و جهان، از اولویت ویژه‌ای برخوردار است. مثلاً شاه عباس اول مشهور به شاه عباس بزرگ (۹۹۵-۱۰۳۸ / ۱۵۸۷-۱۶۲۹) که بیش از ۴۰ سال بر تخت شاهی تکیه زد، معاصر ملکه الیزابت اول در انگلستان (۱۵۳۳-۱۶۰۳) با ۴۴ سال سلطنت در دوران شکوفایی ویلیام شکسپیر (۱۵۶۴-۱۶۱۶) نامدارترین چهره ادبیات آن کشور، و هانری چهارم و لویی سیزدهم در فرانسه، و اکبر (۱۵۴۲-۱۶۰۵) بزرگترین امپراتور گورکانی (مغول) در هندوستان بوده است، و این امر مایه مناسبی جهت یک بررسی تطبیقی در تاریخ این کشورها محسوب می‌شود.

تاریخ، مذهب، هنر، سیاست، نظام اجتماعی و نهایتاً برخورد با جهان غرب، از ویژگی‌های برجسته و مؤثر این عصر به‌شمار می‌رود [این که دوره قاجاریه به‌نادرست، زمان آغاز برخورد با جهان غرب تلقی شده است، باعث می‌شود که این ویژگی در مورد صفویه از یاد برود و این برخورد و نوآوری یا اثرپذیری اوضاع سیاسی-اجتماعی ایران، به‌حساب قرن بعدی یعنی دوره قاجاریه گذارده شود!] چه این دودمان به‌مدت بیش از دو قرن — که سراسر قرون ۱۶ و ۱۷ و نیمه اول قرن ۱۸ میلادی مطابق با قرون ۱۰ و ۱۱ و نیمه اول قرن ۱۲ هجری قمری (۹۰۴-۱۱۴۹ / ۱۴۹۹-۱۷۳۶) را دربر می‌گیرد — با انتخاب و

تغییر سه پایتخت یعنی تبریز و قزوین و اصفهان زمانی بسیار حساس در تاریخ ایران به وجود آورد به طوری که باید آن را نقطه اوج قرون اخیر اگر نه زمانه زرین و یا رنسانس ایران قلمداد کرد — که کمتر از پنجاه سال پس از رنسانس جهانگیر غرب صورت پذیرفت.

تحکیم تشیع به منزله مذهب رسمی در ایران و سپس در چند منطقه همسایه، بزرگترین پیروزی صفویه و آغاز تاریخ نوین مذهبی ایران به حساب می آید که امروز در حدود ۸۰ میلیون نفر از آنان در برابر ۸۰۰ میلیون تن سنیان جهان، توانسته اند به زندگانی و شعائر مذهبی خود ادامه دهند. حمله افاغنه اهل تسنن و فرمانروایی نادرشاه اهل شمشیر (۱۱۴۸-۱۱۶۰ / ۱۷۳۶-۱۷۴۷)، سپس دوران زندیه (۱۷۵۱-۱۷۹۴) و بعد از آن تا زمان فتحعلی شاه قاجار (۱۷۹۷-۱۸۳۴) که قریب به یک صد سالی انجامید و یک نوع دوره کوتاه فترت مذهبی به وجود آورد، نتوانست از رواج تشیع جلوگیری کند، تا سرانجام شاه قاجار بر تخت سلطنت تکیه زد و روحانیت شیعه دوباره به حرکت افتاد. سپس، اگرچه شهر طهران به عنوان پایتخت (از دویست سال پیش تاکنون) برگزیده شده بود، اصفهان* پایتخت ۱۲۵ ساله شاه عباسی، توانست مرکزیت مذهبی خود را حفظ کند. مذهب در یک صد سال بعد، نقش عمده ای در امور کشوری داشت تا این که انقلاب مشروطیت در ۱۳۲۴ ق. / ۱۹۰۵ م. / ۱۲۸۵ ش. روی داد و بقیه قضایا ...

همه سخنرانان حلقه صفویه در اطاقهای پذیرایی ویژه مهمانان، در داخل پمبروک کالج، این چند روز را به سر می بردند و از سه وعده غذای روزانه نیز استفاده می کردند. هر سخنرانی بین ۲۵ تا ۴۰ دقیقه طول می کشید و سخنرانی از روی اوراق نوشته شده، صورت می گرفت. موضوعات سخن، بسیار متنوع بود که در زیر خواهد آمد. سه تن از بیست تن پژوهشگران سخنران، از نسل جوان «طبقه نساء» بودند که پا به پای همکاران

* اصفهان از زمان شاه عباس بزرگ، مرکز ثقل ایران گردید و به خاطر فعالیت های هنری و صنایع دستی و زیبایی

شهر و بناها به «نصف جهان» شهرت یافت. میدان بزرگ اصفهان معروف به میدان شاه در مدت ۲۰ سال از ۱۰۰۶ تا ۱۰۲۶ / ۱۵۹۷-۱۶۱۷ در ابعادی قریب به ۵۵۰ x ۱۷۰ متر یعنی به مساحتی قریب به ۱۰ هزار متر مربع ساخته شد. تامس هربرت، سیاح انگلیسی در ۱۶۳۸ م. از اصفهان دیدار کرد و در مقایسه با میدان های در لندن و پاریس، این میدان اصفهان را ۶ بار بزرگتر دانسته، می گوید: «بدون تردید، میدان یا بازار بزرگ اصفهان، پهناورترین و دلپذیرترین و خوشبوترین بازار عالم است.» این میدان که زمین بازی چوگان هم بود، همراه با ساختمان های آن، حدود نیم قرن پیش از کاخ ورسای (۱۶۲۴-۱۶۸۲) در فرانسه، بنا گردید. اکنون چهارصدمین سالگرد انتخاب اصفهان به پایتختی ایران توسط شاه عباس اول می باشد.

مرد میانسال و پا به‌سن، توانستند به خوبی از عهده کار برآیند و تحسین همگان را برانگیزند. تمامی سخنرانها به زبان انگلیسی بود و چکیده بیشتر آنها نیز به صورت اوراق زیراکس شده، در دسترس علاقه‌مندان قرار داشت. میان سخنرانهای صبح و همچنین عصر، فرصتی جهت استراحت و صرف چای و قهوه وجود داشت. ولی هنگام ظهر از ساعت ۱ بعدازظهر که همه شرکت‌کنندگان برای صرف ناهار در سالن مخصوص غذاخوری قدیمی همان کالج که بر دیوارهای آن تصاویر بزرگ نقاشی شده بزرگان آن کالج در طی قرون، نصب شده بود، به دور میز طولانی مستطیل قرار می‌گرفتند، فرصت دیگری برای آشنایی بیشتر با یکدیگر محسوب می‌شد.

تهیه یک کتابشناسی توصیفی و انتقادی صفویه، می‌تواند موضوع رسالات علمی قرار گیرد، به‌ویژه اگر به کثرت سیاحان و سفرنامه‌هایشان توجه شود، دیده خواهد شد که چه جنبشی مثلاً در تاریخ‌نگاری صفوی به‌وجود آمده است. سفرنامه‌های خارجی‌ان در مورد ایران — از زمان رنسانس غرب یعنی از نیمه قرن ۱۵م. حتی تا نیمه قرن بیستم میلادی — را می‌توان از ارکان منابع تاریخی، جغرافیایی، سیاسی، آداب و رسوم، و مسائل اجتماعی دانست که مقدار زیادی از دیدگاههای آنان در آثار وقایع‌نگاران و مورخان ایرانی دیده نمی‌شود و یا با دید دیگری به آنها نگریسته شده، و یا بسیاری از آن نوشته‌ها از صفحه تاریخ امروز به نابودی کشیده شده است، و نتیجه بسیاری از آن مطالب توسط جهانگردان به‌قید کتابت درآمده، و می‌توان امروزه به آنها پی برد و تاریخ شهرها و مردم‌شناسی و بوم‌شناسی و مانند آنها را با بررسی مجدد احیاء کرد و تاریخ نوینی در آن مایه‌ها تهیه نمود و به‌دست ابناء روزگار سپرد. خدمتی که این گزارشگران، به‌طور ناخواسته — بل به‌خاطر حس کنجکاوی و علاقه نوینی آنها — به‌گوشه‌هایی از تاریخ پانصد سال گذشته ایران انجام داده‌اند، جا دارد مورد بازبینی قرار گیرد.

برنامه حلقه صفویه در چهار برگ به همراه مقداری از چکیده سخنرانها در داخل یک پوشه سفیدرنگ مقوایی گلاسه قرار داشت که در اختیار شرکت‌کنندگان قرار گرفت. روی این پوشه، یک مینیاتور با چاپ سیاه و سفید، شیخ زاهد گیلانی، مرشد روحانی شیخ صفی را نشان می‌دهد که در جلوی خانه خود کنار جوی آب، روی زانوان نشسته و در حال وضوگرفتن می‌باشد. اصل این تصویر مربوط به دستنویس سلسله‌النسب صفویه (قرن ۱۲/۱۷) از مجموعه براون است. روی این پوشه، در بالا و پایین تصویر، مشخصات برگزاری حلقه صفویه به انگلیسی آمده است که در ابتدای این گزارش دیده می‌شود، و ترجمه آن چنین است:

دومین میزگرد بین‌المللی

درباره ایران صفویه

پمبروک کالج، کمبریج

۱۱-۸ سپتامبر ۱۹۹۳م.

جلسه اول

ساعت ۲-۳۰ دقیقه بعد از ظهر چهارشنبه ۸ سپتامبر ۱۹۹۳

سالهای شکل‌گیری

رئیس جلسه: چارلز مل‌ویل (Charles Melville)

مرتن، ساندی (S. Morton): بررسی نخستین سالهای سلطنت شاه اسماعیل.

کالمار، ژان (J. Calmard): شعائر و قدرت شیعه. تحکیم تشیع صفوی: ادبیات و مذهب همه پسند.

مک‌چزنی، رابرت (R. McChesney): «موانع بدعت؟» بازاندیشی روابط میان ایران و آسیای مرکزی

در قرن ۱۷م.

جلسه دوم

ساعت ۹-۳۰ صبح پنجشنبه ۹ سپتامبر ۱۹۹۳

تاریخ‌نگاری، سیاست، زبان و ادبیات

رئیس جلسه: ساندی مرتن

کوئین، شعله (Sholeh Quinn): دیباچه کتابهای عصر صفویه

افشار، ایرج: اختلافاتی در چهار فرمان مشابه مورخ ۱۰۴۶ق. (همدان، لنگر، قاین، یزد)

پری، جان (John Perry): زبان فارسی در عصر صفویه: طرحی برای یک حالت از زبان

جلسه سوم

ساعت ۲-۳۰ بعد از ظهر

شهرها و اجتماع

رئیس جلسه: راجر سیوری (Roger Savory)

اشراقی، احسان: قزوین، دومین پایتخت صفویه: جنبه‌های سیاسی و اجتماعی آن

هاندا، ماساشی (M. Haneda): شکل شهری کردن اصفهان در دوران پایانی صفویه

امرسن، جان (J. Emerson): برپایه منابع اروپایی (یا: تاریخ و دموگرافی ایران صفویه)

ماتهی، رودی (Rudi Matthee): شهرهای بدون دیوار و چادرنشینان ناآرام: اسلحه گرم و باروت در

ایران صفویه

جلسه چهارم

ساعت ۹-۳۰ صبح جمعه ۱۰ سپتامبر ۱۹۹۳

دیانت و سیاست

رئیس جلسه: جان کوپر (John Cooper)

نیومن، اندرو (Andrew Newman): فیض کاشانی، میان مجتهد، نیمه مجتهد و نیمه محدث، و اخباری
با بایان، کاترین (Kathryn Babayan): ردیه بر صوفیه: نشانه‌ای از زوال قزلباشان
مل‌ویل، چارلز (C. Melville): زیارت و سیاست در دوره صوفیه: نمونه‌ای از شاه عباس اول.

جلسه پنجم

ساعت ۲-۳۰ بعد از ظهر

نقاشی و فلزکاری [با اسلاید]

رئیس جلسه: شهریار عدل

لوفت، پل (Paul Luft): تصویر پیامبران و امامان در نقاشیهای دوره پاپائی عصر تیموریه و صوفیه
هیلن براند، رابرت (R. Hillenbrand): ملاحظات در باب شمایل‌سازی شاهنامه شاهی
آلن، جمز (James Allan): پولادکاری در دوره صوفیه
ملیکیان شیروانی، سورن (S. Melikian-Chirvani): نمونه‌های شعری در فلزکاری قرن ۱۶م. ایران.
تأثیر متقابل ایمازهای بصری و ادبی

جلسه ششم

ساعت ۹-۳۰ صبح شنبه ۱۱ سپتامبر ۱۹۹۳

حیات سیاسی و اقتصادی

رئیس جلسه: پیتر ایوری (Peter Avery)

هرزیگ، ادموند (Edmond Herzig): پیدایش بازرگانان جلفا
فلور، ویلم (Willem Floor): تولید و تجارت فرش در ایران صوفیه
شوبه، ماریا (Maria Szuppe): بستگیهای خویشاوندی با صوفیه در میان امیران قزلباش در پایان قرن
۱۶ میلادی ایران: زندگانی سیاسی اعضای خاندان شرف‌الدین اوغلو تکلو

همزمان با برگزاری حلقه صوفیه، به کوشش خانم جیل باورت، مسوول و کتابدار
ایراندوست و اسلام‌شناس و کارکشته بخش خاورمیانه این کتابخانه، یک نمایشگاه
مختصر ولی مفید از گنجینه آثار خطی و چاپی مربوط به دوران صوفیه، شامل قریب
به ۳۰ اثر که روی ۸ میز شیشه‌دار در دو سمت سالن ورودی کتابخانه ۷-۸ میلیون قلمی
کتابخانه عظیم و غنی دارالفنون کمبریج قرار داشت،* برای دیدار همه دانشجویان و

* ترتیب نمایشگاه:

میز اول - تاریخ عمومی و اساسی شامل دستنویسهایی مانند:

۱- سلسله‌النسب صوفیه؛ ۲- تاریخ سلطانی؛ ۳- تاریخ شاه اسماعیل صفوی؛ ۴- فوآند الصوفیه.

دوستداران به مدت یک هفته برپا گردید. مقداری از کتب چاپ اول سیاحان به صورت باز با تصاویر و مناظر طولانی سیاه و سفید و چند دستنویس فارسی با مینیاتورهای رنگین ایرانی، دیدگان هر بیننده را به خود جلب می‌کرد و زمانی او را در حال و هوای اصفهان صفویه و «سرزمین صوفی سترگ» قرار می‌داد...

در به کمال رساندن این نمایشگاه، خانم باوُرت، همت و ذوق بیشتری از خود نشان داده بود، بدین ترتیب که یک معرفی کوتاه شش صفحه‌ای بر روی سه برگ، شامل یک مقدمه و شرح هر یک از اقلام نمایشگاه را به سلیقه خود — در زمان کوتاهی — آماده کرده و در دسترس علاقه‌مندان قرار داده بود که این خود علاقه و آگاهی او به تاریخ ایران را نشان می‌دهد. و نهایتاً — همان‌گونه که در پیش اشاره رفت — باید به این نکته ضروری توجه گردد که بار سنگین مسؤلیت تشکیل این حلقه صفویه و امور فراوان

میز دوم — تک‌نگاریهایی مانند:

۱- صفوة الصفا؛ ۲- شاهنامه شاه اسمعیل؛ ۳- تاریخ عالم آرای عباسی؛ ۴- زبدة التواریخ؛ ۵- تحفة سامی

میز سوم — اشعار شاعران:

۱- دیوان هلالی؛ ۲- لیلی و مجنون هاتفی؛ ۳- دیوان صائب؛ ۴- اشعار ترکی شاه اسمعیل (چاپ باکو ۱۹۸۸م.)؛

۵- خمسة نظامی؛ ۶- منظومه فرهاد و شیرین از وحشی بافقی.

میز چهارم — اسالیب معاصر تذهیب کاری:

۱- عجایب المخلوقات فروینی؛ ۲- شاهنامه فردوسی (فرون ۱۶ و ۱۷م.)

میز پنجم — مذهب:

۱- تلخیص المقال فی تحقیق احوال الرجال؛ ۲- کتاب لوامع الربانیة فی ردّ الشبهات النصرانیة؛ ۳- کشکول

عاملی؛ ۴- جامع عباسی عاملی؛ ۵- افق المبین میرداماد؛ ۶- مفاتیح الشرایع؛ ۷- زادالمعاد

میز ششم — مولفان ایرانی و اروپایی:

۱- مجمع الفرس سروری؛ ۲- ترجمان القرآن؛ ۳- فرابادین شغانی؛ ۴- داروشناسی ایران [ترجمه از اثر پیشین

به فرانسه] (پاریس ۱۶۸۱م.)؛ ۵- هربرت، تامس: سیاحتی در ۱۶۶۰م. (چاپ سوم ۱۶۳۲م.)

میز هفتم — سیاست و تجارت [آثار جایی خارجیان]:

۱- هان وی، جوناس: شرح تاریخی تجارت بریتانیا... (لندن، ۱۷۵۳م.)؛ ۲- سفارت ایتالیا در طهران (طهران،

۱۹۹۰م.)؛ ۳- هربرت تامس: سفرنامه (چاپ سوم، لندن، ۱۶۶۵م.)؛ ۴- واله، پیتر ودلا: سفرنامه (وینز، ۱۶۲۸م.)؛ ۵-

تاورنیه، ژان بابتیست: سفرنامه (لندن ۱۶۴۸م.)؛ ۶- هربرت، تامس: سفرنامه (لندن ۱۶۳۸م.)

میز هشتم — دیدگاه‌های سیاحان:

۱- بروین، کُرنلیس دو: سفرنامه (آمستردام، ۱۷۱۸م.)؛ ۲- شاردن، ژان: سفرنامه (آمستردام، ۱۷۱۱م.)

مربوط به آن، همگی بر دوش پرتوان و همت والا و دست‌تنهای ایران‌شناس با ذوق دانشگاه کمبریج یعنی پروفیسور مل‌ویل قرار داشت. باید از ایشان سپاسگزار بود که با تمامی سختی زمانه، توانست با گردآوری ۳۰ تا ۶۰ تن در یکی از معدود مراکز کهن علمی جهان که خود هم‌اکنون از افتخارات آن‌جاست، و در عین حال وارث ثمره علمی استادان پیشین خود در انگلستان می‌باشد، چند روز و شب، هوش و گوش همه را متوجه تاریخ پر نشیب و فراز ایران بنماید و عده‌ای از ایرانیان غربت‌زده (نه غرب‌زده!) را به یاد گذشته‌ها بیندازد. این همه را باید از برکت وجود نیک‌اندیش و دانش دوست این پژوهشگر راستین دانست که بی‌چشمداشتی دست به چنین اقدام بزرگ فرهنگی زد.

یک روز هم پس از صرف ناهار در پمبروک کالج، به پیشنهاد پروفیسور مل‌ویل که خود عضو همین کالج است، این کامیابی نصیب شرکت کنندگان شد که از اقامتگاه یکی از استادان سلف وی یعنی مرحوم پروفیسور ادوارد براون، نام‌آورترین ایران‌شناس انگلیسی در قرن بیستم (۱۸۶۲-۱۹۲۶م.) در این کالج بازدید به عمل آید. اطاق وسیع او با همان فرش سراسری که در برخی جاها «نخنما» شده بود، و یک میز بزرگ و تعدادی صندلی نگهداری شده است و چند عدد تصویر هم بر روی دیوارها قرار داشت. بقیه وسایل آن اطاق دل و دانش، که چهل سالی محل پژوهشهای براون و حلقات شبانه‌روزی درس و بحث طالبان معارف شرق و غرب، و مرکز مکاتبات بی‌شمار وی بود، باید به خانواده او برگردانده شده باشد. کتب و تمامی آثار و نوشته‌های او بعد از وفاتش که در ۶۴ سالگی اتفاق افتاد، به کتابخانه دانشگاه کمبریج اهداء گردید.

جا داشت که این حلقه، به نام مرحوم لارنس لاکهارت (Laurence Lockhart)^۱ (۱۸۹۰-۱۹۷۵م.) که از دانش‌اندوختگان توانای همین پمبروک کالج بود و سپس از مشاهیر تاریخ‌نگاری صفویه در انگلستان گردید، نام‌گذاری می‌شد و یا به نام وی گشایش می‌یافت تا از وی که صفحات سقوط سلسله صفویه و نام‌آوری نادرشاه افشار، مدیون قلم اوست یاد می‌شد و بزرگداشتی از او به عمل می‌آمد. وی از ایران‌دوستانی بود که سالها در ایران به خدمت اشتغال داشت.

چنان که در آغاز این گزارش گفته شد، سرانجام در ساعت ۳۰-۱۲ دقیقه نیمروز شب ۱۱ سپتامبر ۱۹۹۳م. دومین حلقه بین‌المللی در باب ایران صفویه به پایان آمد. در این هنگام پروفیسور مل‌ویل، همچون شب پیش که در مجلس مهمانی گرم و دوستانه، طی سخنان کوتاهی از همه شرکت کنندگان و دعوت‌شدگان اظهار امتنان کرد، در این جا هم

یک بار دیگر از حضور همه قدردانی نمود. سپس استاد ایرج افشار، که وی نیز در شب پیش به سخنان پروفیسور مل ویل در آن مجلس مهمانی که قریب به ۲۵ تن از ایرانیان هم حضور داشتند، پاسخ داده بود، به پا خاست و با گفتاری کوتاه ولی بسیار فصیح و رسا به زبان فارسی نه تنها از برگزارکنندگان این حلقه علمی سپاسگزاری کرد، بل سخنان تمامی پژوهشگران را در طی چند دقیقه آن چنان تلخیص و جمع بندی کرد که پس از پایان بیانات او، از فرط کف زدن حضار و تحسین یکایک آنان از زیبایی گفتار این استاد ایرانی و نوع تنظیم کلام وی، شور و هیجانی در این سالن قدیمی به وجود آمد، به طوری که یکایک افراد حاضر به وی دست داده از او تشکر نمودند. وی گفت در این دم واپسین جلسه پایانی، به این دلیل به زبان فارسی سخن می گوید که مردان بزرگی همچون براون، نیکلسن، مینورسکی، لیوی، آربری در دانشگاه کمبریج برای نشر زبان فارسی و فرهنگ ایران زمین، در طول یک قرن اخیر کوششهای فراوانی کرده اند، بنابراین جهت ادامه سنت دیرینه و پسندیده آنان، بهتر دانسته شد که چند کلمه ای به یاد آن بزرگان و کشور ایران به زبان فارسی ایراد شود.

ساعتی بعد، پس از صرف ناهار آخر در کالج و گرفتن چند عکس یادبود از تعداد کسانی که باقی مانده بودند، این حلقه علمی تا تشکیل دوباره آن، به مدت ۴ سال در محاق تعطیل قرار گرفت. ولی حکایت تاریخ ایران همچنان باقی است... که در این جا به گوشه ای از آن می پردازیم:

خلاصه سخنرانیها:

مُرتن (از دانشگاه لندن): « بررسی نخستین سالهای سلطنت شاه اسماعیل»

یکی از مفصل ترین گزارشهای مربوط به سالهای نخستین سلطنت شاه اسماعیل، کتابی است که دنیس راس از روی یک اثر ناشناخته در شرح حال اسماعیل، در ۱۸۹۶م. منتشر ساخت. مدتها تصور می شد که این کتاب، مربوط به زمان طهماسب است. بررسیهای اخیر نشان داده است که این اثر مربوط به سالهای متأخر است و به منزله یک مرجع تاریخی، از ارزش مستقل کمی برخوردار است.

مقداری از حوادث اوائل زندگانی اسماعیل (از ۱۴۸۷ تا حدود ۱۵۰۰م.) در این اثر مبتنی بر پایه یک اثر قرن ۱۷ میلادی است که از میان رفته ولی شناخته شده و نامعتبر است، و کمی هم بر جیب السیر (سال ۱۵۲۴م.) متکی است، و تا اندازه ای هم بر شالوده احسن التواریخ حسن روملو تألیف ۹۳۵ق. / ۱۵۷۷م. می باشد.

نسخه همانندی از برخی جهات با کار روملو در افضل التواریخ فضل اصفهانی (در جریان سالهای ۱۶۱۷ تا ۱۶۳۹م.) حفظ شده است. به هر حال، میان این دو اثر اختلافاتی وجود دارد که چشمگیرترین آن، مکان مهمی است که در افضل التواریخ به ابراهیم، برادر بزرگتر اسماعیل داده شده است زیرا انتظار می‌رفت که وی به سبب بزرگتر بودن، پیش از اسماعیل به سلطنت صفویه برسد.

نتیجه‌ای که از مقایسه این دو اثر به دست می‌آید، نشان می‌دهد که تنوع روایاتی که به خوبی تکامل یافته و شامل اوائل زندگانی اسماعیل و احتمالاً سایر حوادث است و تا اندازه‌ای هم به طور شفاهی جریان داشته، غالباً نشانگر شواهدی در یک نوع ارتباط با شهر اردبیل می‌باشد که همه اینها در میانه قرن ۱۶م. اگر نه پیشتر از آن، وجود داشته است.

کالمار (از پاریس): «شعائر و قدرت شیعه. تحکیم تشیع صفوی. ادبیات و مذهب همه پسند»

من در اولین حلقه صفویه کوشیدم تا وقایع تکلیف امامت و طرز برخورد قدرت صفویه در مورد شعائر شیعی و به ویژه مراسم تعزیه را که قبلاً در جهان ترک و ایرانی از زمان سلاجقه در همه جا متداول بود، مختصراً شرح بدهم.

بخش مقدماتی آن عمده درباره بررسی لعن (دو یا) سه خلیفه اول و سایر دشمنان اهل بیت، منتشر شده است. در سخنرانی امروز، مایلم مطلب خود را به قدرت صفویه و کمکهای مدنی و مذهبی آن برای تقویت پیوند همه پسند با تشیع، اختصاص دهم. این تجزیه و تحلیل بیشتر با طرز برخورد قدرت مرکزی و محلی و علما نسبت به شعائر و ادبیات همه پسند مربوط به یادگارهای شیعی سر و کار خواهد داشت.

این پژوهش بر پایه سه نکته اصلی تمرکز یافته است:

۱ - ادبیات همه پسند و آداب شیعی: در میان متونی که دست کم مقداری از آنها — به ستایش اهل بیت و تعزیه کربلا و انتقام آن، اختصاص یافته، مختصراً چنین مورد بررسی قرار می‌گیرد: شاه اسماعیل / دیوان خطائی (که به طور وسیعی میان قزلباشان و گروههای مربوط به بدعت‌گذاران وجود دارد)؛ ابومسلم‌نامه‌ها (گرچه این متون برای تبلیغات صفویه بود، به وسیله برخی از علماء شدیداً مردود شناخته می‌شد)؛ متون منسوب به محمد بن حنفی که به عنوان «انتقام گیرنده» خون امام حسین معرفی گردیده؛ متونی که به مختار اختصاص یافته (علی‌رغم گرایش گنگ او، این انتقام گیرنده موثق خون حسین

با آداب شیعیان آمیخته و پیوند خورده است)؛ مقتل‌نامه‌ها و به‌ویژه روضه‌الشهداء کاشفی (اگرچه کاربرد آنها به دست روضه‌خوانان در زمانهای بعدی دیده شده است، همراه با مرثی‌های محتشم یک نوع کتاب روزانه دعا برای مبلغان و پیش نمازان در مراسم محرم را تشکیل می‌دهند).

۲ - مراسم شیعی: اگرچه این موضوع شامل برخی گردهماییهای سرورآمیز است (سالگردهای ولادت اهل بیت و امامان، عید غدیرخم، عید قربان و غیره)، لکن آن حالت کلی، در مراسم عزاداری به یاد شهادت امام علی (۲۱ رمضان) و مراسم محرم، به خوبی در آنها دیده می‌شود. این مراسم، اشکالاتی در این موارد ایجاد می‌کند: مدت ایام یادبود (۱۰، ۱۲، ۱۳ روز یا بیشتر؟)؛ نشان دادن خودآزاری (=قمه زدن)، وجوه نمایشی جنگ امام حسین و غیره.

۳ - طرز برخورد قدرتهای مرکزی و محلی در جهت بازسازی شاعر موجود پیشین و بازشناسی و توسعه آنها از طریق حمایت رسمی، در پایان سخن مورد بررسی قرار گرفته است.

مک‌چزنی (از دانشگاه نیویورک): «موانع بدعت؟ بازاندیشی روابط میان ایران و

آسیای مرکزی در قرن ۱۷م.»

طبق تصورات تاریخ نگاری حاکم، تشکیل حکومت صفویه با هویت اصلی تشیع دوازده امامی، «قلب اسلام را دوباره کرد» به طوری که حکومت نئو چنگیزی آسیای مرکزی را از دیگر پیروان اهل تسنن در غرب ایران مجزا نمود. از این موضوع فرضیات دیگری به وجود آمد مانند ناسازگاری همیشگی و حالت کشمکش میان ایران و آسیای مرکزی و یک «افول» فرهنگی در آسیای مرکزی به خاطر مجزا و تنها ماندنش.

این سخنرانی برخی از مفروضاتی را که در پشت قضیه روابط میان ایران و آسیای مرکزی و ماندگاری تصورات در سنت تاریخ نگاری غربی قرار دارد، مورد بررسی قرار می‌دهد. سپس رسیدگی برخی از عوامل فرهنگی پیش خواهد آمد که به نظر متناقض است یا دست کم نیازی به حکم و اصلاح شرح مناسبات ایران و آسیای مرکزی دارد.

سرانجام، نکاتی برای پژوهش در ارزشیابی پیوستگیهای میان دو منطقه، دو ملت و دو حکومت صفویه و طغای تیموری که بر آنان حاکم بودند، مطرح می‌شود.

پری* (از دانشگاه شیکاگو): «زبان فارسی در عصر صفویه: طرحی برای یک حالت از زبان»

زبان فارسی در سه چهار قرن گذشته چگونه تکلم می‌شد؟ روشن است که ما نمی‌توانیم سندی مستقیم در دست داشته باشیم، زیرا کسانی که به آن زبان مکالمه می‌کردند، هیچ اثر شنیدنی ضبط‌شده به‌جا نگذاشته‌اند، و حتی چیزی از نوشته‌های آنان در مورد تلفظ تقریبی و اصطلاحات محاوره‌ای آن دوران هم در دست نیست. از شواهد ادبی می‌توان برخی تغییرات را شناسایی کرد (به‌ویژه نبودن حروف صدادار مجهول) که قبلاً فارسی فلات غرب و فارسی افغانستان و آسیای مرکزی را از هم جدا می‌کرد. اضافه بر بیگانگی فراینده فرهنگی و سیاسی در شمال شرقی و جنوب غربی ایران، نفوذ و

* در این‌جا خاطره‌ای از این سخنران دارم که به کوتاهی نقل می‌شود: نگارنده در ۱۹۶۷م. زمانی که همراه عده‌ای از دانشجویان شرقی و غربی در قسمت شرق‌شناسی دانشگاه کمبریج مشغول تحصیل بود، در یک ناهارخوری همگانی در شهر، با جوانی که قدی کوتاه و عینک بر چشمان داشت، آشنا شدم که در قسمت ایران‌شناسی به پژوهش می‌پرداخت. چون در ابتدای آشنایی متوجه نام او نشدم، به اجبار نام او را پرسیدم. در این هنگام او پاسخ داد: جن و پری! و من حیرت‌زده ماندم که این دیگر چه معنوی است؟ زیرا خودم از دوران نوجوانی اهل تفسیر و تحریف کلمات و بازی با اسامی و چنین ریزه‌کاری‌هایی بوده‌ام. از همان لحظه دانستم که این جوان هشیار و فارسی‌دوست، بی‌هوده و قشقرق در ایران و آشنایی با تاریخ و زبان آن صرف نکرده، و می‌داند که چه می‌گوید و چه می‌خواهد!

وی در تاریخ زنده پژوهش نمود و سپس انگلستان را ترک کرد و در دانشگاه شیکاگو در امریکا مشغول تدریس زبان فارسی گردید. اخیراً او در زمینه همین سخنرانی خود، یک کار فنی و با ارزشی درباره گوشه‌ای از زبان فارسی انجام داده که در ۱۹۹۱م. در امریکا به چاپ رسید.

جان امرسن نیز در همان زمان با ما بود و در تاریخ صفویه پژوهش می‌کرد و اینک در هاروارد، امریکا مشغول کار است. باری پس از یک ربع قرن دوری و جدایی، کامیابی نصیب شد تا از این دو جان جوان انگلیسی آن روزگاران دهه ۱۹۶۰م. (دهه ویژه‌ای در نیمه دوم قرن بیستم در انگلستان) که متخصصان تاریخ ایران و زبان فارسی این روزگاران در امریکا هستند، در همین دانشگاه کمبریج دیداری دست دهد؛ ولی با گذشت زمان، اولی به همان قد و قواره مانده فقط کمی فربه شده بود و با صدایی بسیار پایین سخن می‌گفت، و دومی با قدی بلند و تومند، سری تاس با مقداری موی سفید در اطراف و با رویی سرخ ولی با صدایی بلند و خنده‌های بلندتر از صحبت کردنش، در جلسات حاضر می‌شد.

رساله جان پری، تاریخ زنده به انگلیسی است که در ۱۹۷۹م. چاپ و منتشر شد و سپس به فارسی ترجمه گردید. او با زبانهای فارسی و عربی و ترکی و... چند زبان اروپایی آشنایی کاملی دارد و فارسی را بسیار خوب می‌داند و مقالات زیادی در کتب مرجع در باب تاریخ ایران چاپ کرده است.

تسلط سیاسی ترک‌زبانان و برتری روزافزون شکل‌های محلی عبارات مذهبی هم وجود داشت.

شواهد جسته گریخته موجود در انواع منابع را می‌توان با هم مقابله کرد تا برخی از وجوه صداشناسی (فونولوژی)، شکل‌شناسی (مورفولوژی)، لغت‌شناسی (lexicon)، نحو و کاربردهای اجتماعی زبان فارسی را به‌دقت تهیه نمود — همان‌گونه که چنین تحولاتی وجود داشته و با کاربرد مشخص پیش از دوره «بزرگ» صفویه و پس از آن، یعنی از حدود ۱۵۰۰ تا ۱۸۰۰م. متفاوت بوده‌اند.

چنین شواهدی، شامل چگونگی املاء و اسلوب متون معاصر آن زمان، همراه با مشاهدات و اظهار عقیده سیاحان خارجی از ایران به‌ویژه یک نفر سیاح اروپایی (به‌نام تامس هربرت ۱۶۲۷-۱۶۲۹م.) می‌باشد که یک مجموعه اصطلاحات فارسی محاوره‌ای را تهیه نموده است.

کمبریج، انگلستان

یادداشتها:

۱ - لارنس لاکهارت در ۱۸۹۰م. در یک خانواده اهل علم اسکاتلند به دنیا آمد. پس از گذراندن دروس مقدماتی، تحصیلات دانشگاهی را با ورود به بمبروک کالج در دانشگاه کمبریج آغاز کرد، و بدین سان مسیر زندگی وی مشخص گردید. پس از تحصیل در رشته تاریخ، از سال ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۴م. برای آموزش زبان‌های عربی و فارسی در حلقه‌های درس بزرگان زمان مانند براون (۱۸۶۲-۱۹۲۶م.) ایران‌شناس و فارسی‌دان، و یوان (۱۸۵۹-۱۹۳۳م.) اسلام‌شناس و عربی‌دان، و نیکلسن (۱۸۶۸-۱۹۴۵م.) مجموعه دو تن پیشین که استادان وی نیز بوده‌اند و عرفان‌شناس، حاضر شد و از خرمن دانش ایشان در زبان و ادبیات ایران و عرب و اسلام‌شناسی، خوشه‌ها برچید، تا این‌که آزمایش‌های خود را با درجه ممتاز گذراند. شاید کمتر کسی تاکنون در طول تحصیل این سعادت را داشته است که در آن واحد، پای درس این سه استاد فعل زانو بزند و معرفت یبندد.

لاکهارت در مدت جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸م.) در وزارت امور خارجه انگلستان اشتغال داشت و مدتی هم قنصل دولت خود در اصفهان بود. سپس در قسمت فرهنگی شرکت نفت انگلیس و ایران مأمور خدمت شد. در این مأموریت الزاماً مسافرت‌های فراوانی در داخل ایران انجام داد و با استفاده از فرصت به سائقه ذوق علمی و علاقه به ایران، در تاریخ قرن ۱۸م. ایران پژوهش نمود. نتیجه آن پژوهش، رساله‌ای مهم در باب نادرشاه افشار (۱۱۴۸-۱۱۶۰ / ۱۷۳۶-۱۷۴۷) است که مؤلف در سن ۴۵ سالگی (۱۹۳۵م.) آن را بر پایه نسخه خطی و چاپی معاصر موضوع به پایان رسانید و با تسلیم به دانشگاه لندن، درجه اجتهاد یعنی دکتری دریافت کرد. مؤلف این اثر خود را به یاد استادش، ادوارد براون، تقدیم نمود. سپس این رساله در ۱۹۳۸م. در ۳۵۰ صفحه بزرگ و مصور با نقشه ایران به چاپ رسید. [نسخه ناقصی از این اثر به ترجمه و اقتباس مشفق همدانی، از سوی کتابفروشی ابن‌سینا به قطع کوچک در ۳۵۰ صفحه کاغذ کاهی، با جلد زرکوب، بدون فهرست و حواشی و کتابشناسی در طهران در ۱۳۳۱ / ۱۹۵۲ منتشر شد. این کتاب در سال ۲۵۳۷ از سوی انتشارات امیرکبیر به قطع جیبی عیناً افست شد].

او در زمان جنگ دوم جهانی (۱۹۳۹-۱۹۴۵م.) در نیروی هوایی انگلستان خدمت کرد. بعد با استفاده از اسناد

گردآوری شده به تهیه رساله ارزنده دیگری در تاریخ صفویه همت گماشت و سرانجام، نتیجه بیست سال تجسس دامنه‌دار و وقت‌گیر خود را — در حالی که به ۶۵ سالگی رسیده بود — به دانشگاه کمبریج تسلیم کرد و به خاطر ارزش والای آن، به دریافت دومین درجه دکتری از آن دانشگاه نائل آمد. این رساله به‌عنوان سقوط سلسله صفویه و اشغال ایران به دست افغانه، در ۶۰۰ صفحه مصور و با نقشه، از سوی انتشارات دانشگاه کمبریج در ۱۹۵۸م. نشر یافت. این اثر، نیروی استفاده از سرچشمه‌های معاصر در زبانهای گونه‌گون را نشان می‌دهد و دقت و موشکافی علمی مؤلف را به‌اثبات می‌رساند. [از این رساله دو ترجمه به فارسی صورت گرفته با این مشخصات: انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران، ترجمه مصطفی قلی عماد، تهران، ۱۳۴۳ (ص ۱۶+۶۴) این ترجمه در سال ۱۳۶۴ از سوی انتشارات مرورید افست شد؛ ... ترجمه اسمعیل دولتشاهی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۴ (ص ۶۸۷، مصور)].

لکهارت به‌منظور گسترش و پیشرفت درک فرهنگی با ایران، همیشه آمادگی داشت. از ابتدای تشکیل انجمن ایران در ۱۹۳۶م. در انگلستان، وی جزو مشاوران آن بود. همچنین او عضویت شورای مرکزی «انستییو بریتانیایی ایران‌شناسی» را از ابتدای تشکیل آن در ۱۹۶۳م. (در ایران و انگلستان) تا زمان وفاتش در ۱۹۷۵م. برعهده داشت. او ادیتور مجله این انستیتو به‌نام «ایران» (*IRAN*) در چهار سال اول آن (۱۹۶۳-۱۹۶۶) بود. مقالات او به انگلیسی در این مجله (مجله ۴ و ۶) و جاهای دیگر، بیانگر احاطه او بر سرچشمه‌های نخستین و کاربرد عالمانه از آنهاست. وی زبانهای ایتالیایی و اسپانیایی را هم به‌خوبی می‌دانست. همچنین مقالاتی در باب تاریخ ایران و نفت دارد که برخی از آنها در مطبوعات ایران مانند روزنامه اطلاعات طهران قریب به ۴۰ سال پیش به‌چاپ رسیده است.

او عضو گروه ویراستاران تاریخ ایران طبع کمبریج از ابتدای آن در ۱۹۶۱م. هم بود و مسوولیت ویراستاری جلد ۶ (از مجموعه ۸ مجلد ضخیم) شامل دوره تیموری و صفوی را به همراه پیتر جکسن برعهده داشت که ده سالی پس از وفاتش یعنی در ۱۹۸۶م. در ۱۱۰۰ صفحه مصور انتشار یافت. در همین مجلد، یک مقاله مفصل و با اهمیت در تاریخ اجتماعی و اقتصادی صفویه و برخورد اروپاییان با ایران بر اساس منابع خارجی از وی دیده می‌شود که موضوع پژوهش آن، دلچسب‌ترین کاری بود که در مدت بازنشستگی خود در سن ۷۰ سالگی، از ۱۹۶۰م. با اسکان همیشه در کمبریج، به‌انجام رساند.

وی عکای هنرمندی هم بود. کتاب بسیار جالب او به‌عنوان «شهرهای مشهور ایران» (*Famous Cities of Iran*) [شرح ۱۵شهر] با تصاویر سیاه و سفید دیدنی که مقداری از آنها را خود وی تهیه کرده بود، در ۱۹۳۹م. در ۱۱۵ صفحه به‌اندازه بزرگ منتشر ساخت. دو سال بعد این کتاب به‌عنوان شهرهای نامی ایران، ترجمه حسین سعادت نوری، در چاپخانه عرفان در اصفهان، در ۱۳۳۰ش، در ۱۵۲ صفحه بطور ناقص و نیز بدون تصاویر روی کاغذ کاهی و جلد شمیم به قطع کوچک منتشر شد. بعداً این اثر با افزایش و ویرایش تازه به‌عنوان «شهرهای ایران» (*Persian Cities*) در ۱۹۶۰م. در ۱۹۲ صفحه و تصاویر تماشایی عمده از مؤلف با نقشه ایران نشر یافت و با کامیابی دوباره روبرو شد. کتاب دیگری باز در همین مایه ایران‌شناسی به‌عنوان «ایران» (*Persia*) با ۱۰۵ تصویر سیاه و سفید و ۵ تصویر بزرگ رنگی از A. Costa با مقدمه و توضیحات سی صفحه‌ای از لکهارت در ۱۹۵۷م. مجدداً در ۱۹۶۱م. در قطع بزرگ به‌طبع رسید.

حاصل زندگی پر بار علمی او — که مدتهای طولانی آن با شغل اداری توأم بود — همین چهار پنج جلد کتاب است که دوتای آن برنده درجه اجتهاد از دو دانشگاه طراز اول جهان گردید، و همراه با قریب به ۲۰ مقاله وزین بود. آثار او حاکی از ارادتش به ایران و ایرانیان است. وی هزگز درجات علمی دانشگاهی را نردبان ترقی نساخت و به‌سان

عده‌ای کم‌شمار معتقد بود که بدون رتبه استادی دانشگاه و حتی بدون درجه دکتری، می‌توان عالم بود و آدم ماند؛ و نهایتاً بدون کشیدن آن عناوین، در سن ۸۵ سالگی (۱۹۷۵م.) جان به جان آفرین تسلیم کرد. وی به کار اداری توجه ویژه‌ای داشت و خدمت به آب و خاک کشورش و دانش شناخت جهان را برتر می‌دانست. او دوبار ازدواج کرد. همسر اولش بنام بتاتریس، زنی اسکاتلندی و ثروتمند بود که پس از وفات، زن دیگری جانشین او شد. لکه‌هارت هم مانند استادش نیکلسن، بلاعقب زیست. ولی به تبع استاد دیگرش، براون، تعداد یک هزار جلد کتب نایاب فارسی و انگلیسی و غیره در زمینه ایران‌شناسی به‌جا گذاشت که همه در قسمت کتب نفیس کتابخانه دانشکده شرق‌شناسی دانشگاه کمبریج، نگهداری می‌شود.

روابط کهن فرهنگی ایران و هند
و معرفی

نسخه‌های خطی شاهنامه در موزه ملی هند

ایران با سرزمین هند پیوندی کهن دارد. این پیوند از زمانی شروع می‌شود که افراد خانواده هند و ایرانی از هم جدا شدند و گروهی در خاک ایران و گروه دیگر در هند سکونت اختیار کردند. نخست‌وزیر فقید هند پاندیت جواهر لعل نهرو ضمن اشاره به این روابط کهنسال هند و ایران گفته است:

هیچ دو کشوری را نمی‌توان یافت که در طول قرون اصل و ریشه‌ای نزدیکتر و ارتباطی پیوسته‌تر از مردم هند و ایران داشته باشند.^۱
جای دیگر پاندیت نهرو می‌گوید:

روابط هند و ایران به دورترین زمانهای قدیم می‌رسد.^۲

بنا بر این حتی بسیار زودتر از ورود غزنویها به هند، زبان سرزمین ایران در هند یک زبان آشنا و مأنوس بود و به قول سید صباح‌الدین عبدالرحمان وقتی افراسیاب عده‌ای از خانواده‌های ایرانی مقیم خراسان را بنا به شکی که در وفاداری آنها نسبت به پادشاهی خود داشت، اخراج کرد، آنان به پنجاب مهاجرت کردند و در بخشی در حوالی لاهور و مولتان و دهلی پناه جستند و سکونت اختیار کردند.^۳

همچنین میان دو کشور روابط علمی و فرهنگی استوار بود چنان‌که داستان برزویه طبیب و رفتن او به هند در طلب و تلاش کتاب بیدپای معروف به کلیله و دمنه‌مثال واضح و روشنی برای نشان دادن شوق و علاقه ایرانیان به آثار دانش هندی می‌باشد.

بنا بر این معلوم می‌شود که رابطه فرهنگی ایران با هند پیش از اسلام وجود داشت و پس از ظهور اسلام استوارتر گردید. اما تقریباً هشتصد سال پیش وقتی غزنویها پایتخت خود را از غزنی به لاهور انتقال دادند، شکوه ادبی و عظمت شعر فارسی نیز همراه آنان وارد هند شد و با گذشت زمان این زبان شیرین در سرزمین پهناور و وسیع هند گسترش و توسعه یافت و تدریجاً زبان رسمی دربار سلاطین دهلی شناخته شد.

بعد از شروع سلطنت غزنویان در هند، دانشمندان، ادیبان و شعرا از آسیای مرکزی و سمرقند و افغانستان و ایران و خراسان رو به دیار هند کردند و مورد توجه و تشویق و سرپرستی سلاطین ادب‌نواز و ادب‌پرور دهلی و امرای آنان قرار گرفتند. این گروه دانشمندان به‌نوبه خود به پیشبرد و گسترش زبان و ادبیات فارسی در هند همت عظیمی نهادند. همچنین مسافرت و مهاجرت آنان از سرزمین خود به هند موجب انتقال ادب و شعر فارسی به شبه‌قاره هند گردید. این شخصیت‌های برجسته نه تنها مردم سرزمین هند را با ادبیات و فرهنگ فارسی آشنا کردند بلکه در ملازمت سلاطین دهلی تألیفاتی نمودند که به‌نوبه خود خدمت بزرگی به ادبیات فارسی در هند محسوب می‌گردد. بدین گونه در مجالست و مصاحبت آنان در هند صدها فقیه و صوفی و ادیب و شاعر به وجود آمدند و با نوشته‌های خود ادب فارسی را بارورتر ساختند، تا بدان پایه که هند یکی از بزرگترین کشورهای جهان در زمینه آثار ادبی فارسی گردید.

سلاطین دربار دهلی (۱۲۰۶ - ۱۵۲۶م)، پادشاهان تغلق (۱۳۲۰ - ۱۴۱۲ م) و سید ولودی (۱۴۱۴ - ۱۵۲۶م) و فرمانروایان گورکانی (۱۵۲۶ - ۱۸۵۷م) و نیز امرای ایشان نه تنها از شعر و ادب فارسی در سرزمین هند حمایت نمودند بلکه آثار بدیع و اشعار گرانبهای فارسی را گرامی داشتند و مختصراً باید گفت که هند مرکز زبان ادبیات فارسی بود. درس و تدریس و قراءت شاهنامه فردوسی و دیوان حافظ و مثنوی مولانا و گلستان و بوستان سعدی یک عادت روزانه محسوب می‌شد و در اکثر دربارهای پادشاهان انجام می‌گرفت. اکبر شاه اگرچه بیسواد بود اما تا اندازه‌ای به ادبیات فارسی علاقه داشت و اکثر کتب معروف و برجسته ادبیات فارسی چون اخلاق ناصری و کیمیای سعادت و مثنوی معنوی و شاهنامه فردوسی و خمسه نظامی و دیوان خاقانی و انوری هر روز پیش او قراءت می‌شد و از آن بهره می‌گرفت؛ این ذوق ادبی و علمی به دربار پادشاهان و امرا و وزراء منحصر نبود بلکه عموم مردم نیز به‌نوبه خود محافل علمی و مجالس ادبی دایر می‌کردند و دواوین شعرای نامدار و شاهکارهای نویسندگان شهیر زبان فارسی را مطالعه می‌نمودند.

بعد از این مقدمه کوتاه پیداست که شخصیت ابوالقاسم فردوسی و نام‌آورترین حماسه‌زبان فارسی، یعنی شاهنامه از دیرباز در هند حائز اهمیت زیادی بوده است، به قول علامه شبلی نعمانی:

از خراسان گرفته تا بغداد از تمام در و دیوار صدای شاهنامه بلند بوده است. در تقریر و تحریر، تصنیف و تألیف، خلوت و جلوت، کوچه و بازار و بالاخره از همه جا، غیر از شاهنامه زمزمه دیگر شنیده نمی‌شد. مردم وقتی که از کار فارغ می‌شدند، دور هم جمع شده از میان آنها یک نفر صاحب آواز اشعار شاهنامه را از حفظ می‌خواند و شجاعت و دلوری و حب وطن و جانبازی و فداکاری و غیرت و حمیت و سایر خصائل و صفات استقلال‌طلبانه آن یک تأثیر نمایانی بر اهل مجلس می‌بخشید.^۵

همچنین اکثر تذکره‌نویسان و ایران‌شناسان و دانشمندان و دانش‌پژوهان هندی از فردوسی و شاهکار جاویدش که به قول او:

بناکردم از نظم کاخی بلند که از باد و باران نیابد گزند
تمجید و ستایش کرده‌اند. علامه شبلی نعمانی مورخ نامدار و دانشمند گرامی هند دقیقاً شاهنامه را تجزیه و تحلیل کرده است و آن را منبع تاریخ اجتماعی و فرهنگی و سیاسی ایران تعبیر نموده بدین گونه:

شاهنامه را یک دائرةالمعارف مبسوط و جامع ایران باید نام نهاد. مذهب، فلسفه، اخلاق، طرز حکومت و تشکیلات قواعد و نظامات مالی و لشکری، رسوم و عادات و بالاخره تمام نظامات سیاسی و اجتماعی تفصیل هر یک را می‌توان از این کتاب به دست آورد.^۶

مولانا شبلی استادی فردوسی را چنین توصیف می‌کند:

فردوسی استاد و پیشرو همه سخنسرایان است. او در نگارش یک واقعه تمام دقایق و نکات مربوطه را آنچه هست تتبع و تفحص کرده و بعد هم آنها را بدون این که چیزی از عبارت بیفتد با یک طرز جالب توجهی بیان می‌کند به طوری که صورت اصلی واقعه در نظر جلوه‌گر می‌گردد.^۷

محقق معروف قرن بیستم میلادی پروفیسور محمود شیرانی کتاب مبسوطی به نام چهار مقاله راجع به فردوسی نگاشته است که دارای بخشهای زیر است:

۱ - علل و عصر نظم شاهنامه.

۲ - هجو سلطان محمود غزنوی.

۳ - مذهب فردوسی.

۴ - یوسف و زلیخای فردوسی.

و هر بخش را دقیقاً تحت مطالعه قرار داده است. پروفیسور شیرانی اکثر شواهد و دلائل را برای اثبات هر مطلب از شاهنامه آورده است. به نظر وی نظم شاهنامه به امید پاداش یا پول نبود بلکه فردوسی از ترغیب و تحسین و تشویق دوست مهربان خود منصور بن محمود تحت تأثیر قرار گرفته، به نظم شاهنامه کمر بست.^۸

در مقاله دوم مربوط به هجو سلطان محمود غزنوی اظهار نظر می کند. اکثر ابیات هجو فردوسی اصالتی ندارد و آنچه اصالت سخن و سلاست زبان فردوسی را نشان می دهد، از خود شاهنامه سرقت گردیده و جزو خفیف آن از سخن اساتید دیگر گرفته شده است. قسمتی از هجو چنین است که نه شاهنامه آن را از گلهای خیابان خود می شمارد و نه نقد می تواند پرده های تاریکی از روی آن بردارد... اگر فردوسی هجوی نوشته بود، فوری از بین برده شد و اکنون بی تی از آن در دست نداریم و آنچه به دست ما رسیده منابع آن معلوم نیست و تعداد آن بسیار کم است. چنین به نظر می رسد ابیات هجو قوه بالیدگی و توالد و تناسل داشته چون در عصر نظامی عروضی تعداد از شش بیت در قرن چهاردهم به ۱۵۰ بیت رسید.^۹

وی سپس می گوید که از لحاظ موضوع در ضمن این هجو مترادف و مکرر دیده می شود... و از این برمی آید که هجو فردوسی دو محل تولد داشته است.^{۱۰}

در مقاله سوم درباره مذهب فردوسی می نگارد غیر از دین چیزی که قلب فردوسی را تحت تأثیر قرار داد حکمت و فلسفه است. بنابراین بیجا نخواهد بود اگر او را در زمره حکمای اسلام بشماریم و این که بعضی از مؤلفان او را حکیم فردوسی گفته اند، درست است.^{۱۱}

مقاله چهارم که تحت عنوان یوسف و زلیخای فردوسی ست، پروفیسور شیرانی ادعا می کند از لحاظ زبان فرق زیاد بین شاهنامه و یوسف و زلیخا موجود است. این دو منظومه را حتی نمی توان از دو شاعر معاصر گفت چه برسد به یک شاعر. بنابراین می گوید که مجبوریم که سرایندگان این منظومه را دو شخص مختلف العصر و مختلف الوطن بدانیم.^{۱۲}

شمس العلماء مولوی محمد حسین آزاد در نگارستان فارس درباره فردوسی می نویسد:

اسم صاحب کمال حسن، کنیه ابوالقاسم و در میان اهل فن سبحان العجم

عنوان داشت.^{۱۳}

محمد حسین آزاد در اثر دیگر خود سخندان فارس شعرسرای فردوسی را مورد

تمجید قرار داده می‌گوید:

بعد از بعضی ناموران درجه اول به وجود آمده، اما پرچم ناموری خود را از همه بالاتر افراشته است. در شعرسرایی کسی به او ترغیب یا مجبور نکرد ولی از بچگی شعر می‌گفت و این فنِ مادرزادِ او بود. در کشتزارهای خود قدم می‌زد، کنار آبراهها می‌نشست، هرچه در قلب می‌کاشت، روی کاغذ را از آن سبز می‌کرد.^{۱۴}

در صنایع عجم تألیف مولوی مهدی حسین ناصری آمده است:
در شعرسرایی تا اندازه‌ای مقام بلند داشت که او را خدای سخن پذیرفته‌اند.^{۱۵}

آقای ویزلال در کتاب تاریخ ادبیات فارسی خود، فردوسی را با هومر و دانتی و شکسپیر مقایسه می‌کند و عقیده دارد که فردوسی در قوه ابتکار و مهارت لطیف و علاقه شدید و قدرت هوش همتای هومر و دانتی است و در تعقل و ادراک و شرح احساسات لطیف و گاهی تند و روش درامایی و شکوهمندی و تخیل کمتر از شکسپیر نیست.^{۱۶} بیشتر تذکره‌نویسان هندی با القاب ممتاز و عنوانهای عالی از فردوسی توصیف نموده‌اند. چنان که حسین‌قلی خان عظیم‌آبادی در تذکره‌نشر عشق^{۱۷} فردوسی را «امام سخنوران و خداوند بلاغت پروران» گفته است.

مؤلف تذکره ریاض الشعراء،^{۱۸} واله داغستانی فردوسی را به نام «اساطین شعرا و سلاطین بلغا» یاد کرده است.

دولت‌شاه سمرقندی مؤلف تذکره الشعراء^{۱۹} ذکر فردوسی را تحت عنوان «سحبان العجم» آورده می‌گوید: «اکابر و افاضل متفق‌اند که شاعری در این مدت روزگار اسلام مثل فردوسی از کتم عدم پای به معموره وجود نهاده»، در تذکره ریاض العارفین^{۲۰} تألیف آفتاب‌رای لکهنوی آمده است:

حکیم ابوالقاسم بن حسن بن اسحق بن شرف شاه طوسی که باغبان چهار باغ موسوم به فردوس بوده و از این جهت «فردوسی» تخلص می‌کرده در هر عالم شعر خوب و سخن مرغوب دارد. چنانچه از مثنوی شاهنامه می‌توان یافت حقا که به طرزی که او آشناست دیگری را از فصحای روزگار و بلغای عالم مقدار دست نداده...

شیخ احمد سندیلوی مؤلف تذکره مخزن الغرایب بدین نحو از فردوسی و شاهنامه او

تجلیل می‌کند:

پیشوای شعراست... الحق داد سخنوری و فصاحت داده... تا این زمان از شاعران و فصحای روزگار هیچ آفریده را یارای جواب شاهنامه نبوده و این مراتب از شاعران هیچ کس را مسلم نیست.^{۲۱}

مردان علی‌خان مبتلا در تذکره‌اش منتخب‌الشعار درباره فردوسی می‌گوید:

... سرآمد شعرای زمان و زبده فصحای جهان بود. از فرط اشتها حاجت به توصیف و تعریف ندارد... تصنیف شاهنامه به قسمی نمود که مقدر شاعران و سخن‌سنان دیگر نیست.^{۲۲}

اوحدی در تذکره عرفات العاشقین فردوسی را با عنوانهای زیر یاد کرده است:

مقتدای ارباب صناعت معانی، پیشوای اصحاب براعت سخندانی، قاید الکلام، سائق الانام، فائق در کمالات سابق، منهی در روایات صادق، دستور الفصحا، استاد البلغا، ملک العلماء، اکمل القدما، اعرف العرفا، دُر یکدانه، ابن درج عاجی و ابنوسی حکیم ابوالقاسم منصور الفردوسی...^{۲۳}

در تذکره شمع انجمن بدین گونه از فردوسی توصیف شده است:

... اقدم فصحا و اول رسل ثلاثة شعراست. فحل استادان این فن و سندید ماهران سخن بود. شک نیست که زبان گبران خوینتر می‌شناخت و به مدح مجوسیان چنان که باید پرداخت.^{۲۴}

آقای طامس ولیم بیل در مفتاح‌التواریخ درباره فردوسی چنین می‌گوید:

فردوسی فردوس فصاحت را رضوان و دعوی بلاغت را برهان بوده و مصداق این معنی شاهنامه است که همگان را در خجالت انداخته.^{۲۵}

غیر از مورخان و تذکره‌نویسان، کاتبی نیز در نسخه خطی شاهنامه که در موزه ملی هند موجود است، فردوسی را با عنوانهای سزاوار و شایسته یاد نموده است:

افضل الزمان فریدالدوران بلبل هزارداستان بوستان سخنوری و گوهر شاهوار صدف بحر نکته‌پروری صراف دارالعباد سخندانی و جوهری رس ابرار معانی شاه بیت ابتدای دیوان دبیرستان عقل و نکته‌پرور بکر خاطر گلستان نقل استاد الکلام هدیه ملک علام منشی نگارستان کمالات.^{۲۶}

ارزش و اهمیت شاهنامه در هند از این حقیقت نیز آشکار می‌گردد که در عصر

شاه جهان توکل بیگ بن تولک بیگ حسینی واقعه‌نویس دربار شاهزاده دارا شکوه به سال ۱۰۶۳ هجری شاهنامه فردوسی را به نام شمشیر خان حاکم غزنین به نثر خلاصه کرد. او در

مقدمه کتاب می‌گوید:

خان رفیع‌القدر بر سبیل اتفاق به یاران سخندان که در مجلس جنت آیین ایشان حاضر بودند، اشاره نمودند.^{۲۷}

شمشیر خان خلاصه تاریخ ایران را لازم داشت که شامل احوال مختصر پادشاهان ایران و توران باشد. مردم به شاهنامه اشاره نموده، گفتند بهتر از آن کتابی نیست. شمشیر خان گفت شاهنامه نه تنها این که بسیار طویل است بلکه بنا به فصاحت و بلاغت و فهمیدن آن دشوار است. غیر از این مأمورین حکومت فرصت کم دارند: خصوصاً اهل حکومت را که همیشه در تدبیر مملکت و صوبه‌داری اشغال دارند و فرصت مطالعه کتب کمتر روی می‌دهد.^{۲۸}

و برای مطالعه شاهنامه وقت زیاد لازم است بنا بر این:

اگر کسی ترجمه نظم شاهنامه را لباس نثر پوشانیده و به عبارت موجز و مختصر ربط داده لب‌لباب آن بیان نماید بس نیکو باشد.^{۲۹}

چنانچه توکل بیگ فرمان او را به جا آورد و بار این مسوولیت را به عهده خود گرفت: این خاکسار محض به رضامندی و خرسندی ابهت منزلت خان معزالله این معنی را قبول نموده مشغول به ترتیب این نسخه گردید... در میانه نثر بعضی بیت‌های منتخب شاهنامه هر جا که مناسب بود برای استشهاد دلیل مقصود ایراد نمود.^{۳۰}

توکل بیگ برای نامگذاری این کتاب می‌گوید:

این رساله را تاریخ دلگشای شمشیر خانی نام نهاد.^{۳۱}

غیر از خلاصه شاهنامه، در هند که کشوری با زبانها و لهجه‌های مختلف است. شاهنامه به زبانهای اردو و هندی و گجراتی و سندی نیز برگردانده شده است. از طرف دیگر فردوسی به نوبه خود هندشناس بزرگی بود و اطلاعات سودمندی درباره هند و هندیان و محیط و اوضاع هند داشت و با وجود وطن‌دوستی و میهن‌پرستی، چند جا علاقه و دلبستگی خود را نسبت به هند اظهار می‌دارد و ارزش و اهمیت این کشور را خوب می‌شناسد. قلب او از مهر و محبت هند سرشار بود. در داستان اسکندر ضمن آرمودن اسکندر پزشک هندوستان را می‌گوید:

سکندر بخندید و زو گشت شاد ورا گفت بی‌هند گیتی مباد

۱۳۹۰/۴۶۸

به نظر فردوسی دانای هندی پسندیده و مقبول بود:

پسندیده دانای هندوستان نبود اندر آن کار همداستان

۱۳۹۰/۴۵۹

همچنین از فال گیران و منجمان هندی در فال پرسیدن اردشیر از کید هندی تجلیل می کند: سوی کید هندی فرستیم کس که دانش پژوه است و فریادرس

۱۴۹۴/۱۶۷

فردوسی در داستان رفتن برزویه طیب به هند و آوردن کتاب کیده و دمنه، از معرفت و دانش و علم هندیان تمجید و ستایش می کند. این داستان نه تنها هوش و ذکاوت هندیان را در نظر فردوسی آشکار می کند بلکه روابط کهنسال مابین دو کشور قدیم را نشان می دهد:

پزشکی سراینده برزوی بود به پیری رسیده سخن جوی بود

۱۸۹۱/۳۴۳۷

من امروز در دفتری هندوان همی بنگریدم به روشن روان

۱۸۹۲/۳۴۴۱

نبنشته چنین بُد که در کوه هند گیایست رخشان چو رومی پرند

۱۸۹۲/۳۴۴۲

که آنرا چو گردآورد رهنمای بیامیزد و دانش آرد به جای

۱۸۹۲/۳۴۴۳

پزشکان داننده را خواند رای کسی کاو به دانش بُدی رهنمای

۱۸۹۳/۳۴۶۸

بفرمود تا نزد دانا شوند ز برزوی یک یک سخن بشنوند

۱۸۹۳/۳۴۶۹

برفتند هر کس که دانا بُدند به کار پزشکی توانا بُدند

۱۸۹۳/۳۴۷۰

همچنین داستانهای دیگر در شاهنامه نشانه همبستگی فردوسی به سوی هند است. باری این ذوق و شوق و علاقه حکمرانان و امرا و مردم سرزمین هند محدود به مطالعه کتب و آثار علما و شعرا نبود بلکه آنان آثار بدیع و اشعار گرانبهای ایرانیان را گرامی می داشتند و خوشنویسان را برای کتابت آن آثار پرارزش می گماشتند و کتابخانه های خود را زینت می بخشیدند و می بینیم امروز صدها کتابخانه دولتی، دانشگاهی و خصوصی، موزه ملی و آرشیو ملی در سراسر هند دارای مجموعه هایی از کتب و نسخ

خطی فارسی‌ست.

از حدود دویست و پنجاه سال پیش که صنعت چاپ به هند آمد، هزاران کتاب علمی، تاریخی و ادبی به زبان فارسی در شهرهای مختلف هند به چاپ رسیده و در سراسر جهان منتشر شده است و می‌توان با کمال اطمینان گفت که بیشتر شاهکارهای کلاسیک ادبیات فارسی چون شاهنامه فردوسی و دیوان حافظ و کلیات سعدی قبل از ایران، در هند به چاپ رسیده و در جهان منتشر شده است.

معلوم است که نسخه‌های خطی و اسناد نادر فارسی در نقاط مختلف جهان گسترده است اما مفتخرم بگویم که این امتیاز نصیب هند است که بزرگترین تعداد نسخه‌های خطی و اسناد فارسی چون فرامین پادشاهان و دیوان حافظ و کلیات سعدی، مثنوی مولوی و خمسه نظامی و شاهنامه فردوسی در کتابخانه‌ها و آرشیوها و موزه‌ها موجود و محفوظ است و از آن میان موزه ملی هند دهلی دارای تقریباً هفت هزار نسخه خطی فارسی‌ست که ۲۳ نسخه خطی آن به شاهنامه اختصاص دارد و مشخصات آنها به قرار زیر است:

(۱)

ردیف ۵۴۰۲۰:

نستعلیق، محمد یعقوب بن شیخ ابراهیم شیرازی، کتابت در سال ۱۰۵۴هـ.ق. / ۱۶۴۵م. دارای ۴۹۰ برگ، ۲۱ سطری، شش ستونی، اندازه ۲۲/۵ X ۳۱/۵ سانتیمتر، دارای ۶۰ نقاشی مینیاتوری، عنوانهای داخل کادر مستطیلی طلایی با مرکب قرمز نوشته شده است. مذهب و مطلقاً و منقش زیبا و قشنگ.

آغاز ناقص:

نگه کرد از هر سوی چپ و راست بپرسید طوس سپهد کجاست*

انجام:

هرآنکس که دارد هش و رای و دین پس از مرگ بر من کند آفرین

(۲)

ردیف ۴۸۰۶/۳:

نستعلیق، دارای ۵۳۲ برگ، ۲۵ سطری، چهار ستونی، اندازه ۲۲/۵ X ۳۳ سانتیمتر، دارای ۲۰ نقاشی مینیاتوری، عنوانها و سرفصلها طلایی.

مذهب و مطلقاً و منقش، در میان گل و بته‌های طلایی، مقدمه بایسنغری آمده است و چنین شروع

* در این مقاله، در رسم خط بیتها و عبارتهای منقول از نسخه‌های خطی شاهنامه از نظر اتصال و انفصال کلمات و نیز درستی الفاظ تغییری داده نشده است.

ایران‌شناسی

می‌گردد:

سپاس و آفرین خدای را که این جهان و آن جهان آفرید...

سپس شاهنامه با این بیت آغاز می‌شود:

بنام خداوند جان و خرد
کزین برتر اندیشه برنگذرد
آخر نسخه ناقص است و به عبارت «داستان اندر سپری شدن روزگار بهرام» ختم می‌گردد.

(۳)

ردیف ۵۳۰۲/۸:

نستعلیق، ملک شرف‌الدین قادری، ۱۲۴۶ هـ. ق. / ۱۸۳۰ م.، ۱۷ سطری، چهار ستونی، اندازه ۳۸ x ۲۸ سانتیمتر، دارای ۱۶۹ نقاشی مینیاتوری، عنوانها مطلقاً و مرکب قرمز.
به‌دربار مهاراجا رنجیت سنگ رونیسی و نقاشی گردید.

آغاز:

بنام خداوند جان و خرد
کزین برتر اندیشه برنگذرد
انجام:

ز هجرت سیصد سال و هفتاد و چار
بنام جهان داور کردگار

(۴)

ردیف ۵۴۰۶۰:

نستعلیق، محمود بن محمد، ۸۳۱ هـ. ق. / ۱۴۲۸ م.، ۴۸۵ برگ، دو صفحه اول دارای ۱۷ سطر و از صفحه ۳ به بعد دارای ۲۹ سطر، چهار ستونی، اندازه ۳۱/۵ x ۲۱/۵ سانتیمتر، دارای ۹۰ نقاشی مینیاتوری، چهار صفحه اول گلدان و بته‌دار، مذهب لاجوردی و مطلقاً، جداول طلایی، عنوانها در میان گلدان طلایی با مرکب سیاه نوشته شده است. این نسخه شاهنامه برای تیمور شاه صاحبقران رونیسی شد چنان‌که کاتب می‌گوید:

با کمال راستی خواجه صاحبقران
در خطا کرده قلم را لوزه بر اندام داد
و این دومین نسخه شاهنامه را در مدت ده ماه رونیسی کرد:

این دوم شهنامه بیرون کردم از زیر قلم
دست قدرت باز هم در گردش اقلام داد
جهت کردم مدت دو ماه در تحریر این
جهت تحریر آخر از تاریخ او اعلام داد

آغاز:

بنام خداوند جان و خرد
کزین برتر اندیشه برنگذرد
انجام:

ز هجرت شده پنج هشتاد بار
بنام جهان داور کردگار

(۵)

ردیف ۶۱۰۳۹۰:

نستعلیق، اوراق ۶۱۹، ۲۱ سطری، چهار ستونی، اندازه ۳۵/۵ x ۲۴ سانتیمتر، دارای ۲۰ نقاشی

مینیا توری، جای عنوانها خالی ست.

صفحة اول گندار و بته‌دار، طلایی مذهب و منقش و بسیار تزیین یافته است. از مهرها و تاریخهای صفحه اول گمان می‌رود که جهانگیر و شاه‌جهان و اورنگ زیب این نسخه را در سالهای ۱۰۱۹هـ و ۱۰۴۳هـ و ۱۰۵۱هـ و ۱۰۷۶هـ.ق. دیده و مطالعه کرده‌اند.
این نسخه با مقدمه:

حمد ستایش مر خدای را عز و جل که خدای...
آغاز و سپس شاهنامه شروع می‌شود:

بنام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد
پایان نسخه ناقص است و به این بیت ختم می‌شود:
ز بس جوشن خود زین تیر ز بس نیزه گرز...

(۶)

ردیف ۶۲۰۷۰۹:

نستعلیق، ۱۱۰هـ.ق. / ۱۶۸۹م، ۳۲۵ برگ، ۲۵ سطری، چهار ستونی، اندازه ۳۲ X ۱۸ سانتیمتر، دارای ۸ نقاشی مینیا توری، عنوانها و سرفصلها با مرکب قرمز، سرلوحه بسیار زیبا و آراسته مطلقاً و لاجوردی، عنوانها به خط نسخ، کمی پوسیدگی دارد. جلد اول و دوم شاهنامه است، کاتب در پایان می‌نگارد:

«تمت جلد ثانی شاهنامه از گفتار افضل الزمان فریدالدوران بلبل هزار داستان بوستان سخنوری و گوهر شاهوار صدف بحر نکته پروری صراف دارالعباد سخندانی و جوهری رس ابرار معانی شاه بیت ابتدای دیوان دبیرستان عقل و نکته پرور بکر خاطر گلستان نقل استادالکلام هدیه ملک علام منشی نگارستان کمالات فرسی فریدالدین حکیم فردوسی رحمة الله علیه... الغفران بتاریخ اواخر شهر ربیع الاول سنه

الف.»

آغاز:

چو لهراسب بر تخت داد بشاهنشهی تاج بر سر نهاد
انجام:

ز هجرت شده پنج هشتاد بار بنام جهان داور کردگار

(۷)

ردیف ۷۶۰۵۹۶:

نستعلیق، سمو ۱۹۰۴، ۵۵۵ برگ، ۲۴ سطری، چهار ستونی، اندازه ۳۶ X ۲۷ سانتیمتر، دارای ۳۳ نقاشی مینیا توری، عنوانها و سرفصلها با مرکب قرمز. مصور و مطلقاً و مذهب. کاتب در پایان می‌نگارد:
«در ماه بادرون به اتمام رسید سمو ۱۹۰۴.»

آغاز:

بنام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد
انجام:

هزاران درود و هزاران سلام ز ما بر محمد علیک السلام

(۸)

ردیف ۸۸.۸۷۱:

نستعلیق، ۴۶۳ برگ، ۳۱ سطری، چهار ستونی، اندازه ۲۶ X ۴۵ سانتیمتر، دارای ۴۰ نقاشی مینیاتوری،
عنوانها و سرفصلها با مرکب قرمز.

دو صفحه اول گلدار و بته‌دار و مطلقاً و مذهب و در میان مجذور گلدار و بته‌دار ابیات نوشته شده
است. در پایان کاتب می‌نگارد:

«تمت بالخیر و برکت تمام شد دفتر چهارم شاهنامه من کلام فردوسی تمام شد.»

آغاز:

بنام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد
انجام:

ز هجری سه صد سال و هفتاد و چار بنام جهان داور کردگار

(۹)

ردیف ۷۰۰:

نستعلیق، ۵۳۸ برگ، ۲۵ سطری، چهار ستونی، اندازه ۱۹ X ۳۵ سانتیمتر، عنوانها و سرفصلها با
مرکب قرمز.

مذهب و مطلقاً و منقش، چند صفحه اول گلدار و بته‌دار طلایی.

آغاز کتاب با مقدمه بایسنغری:

افتتاح آن که کند اهل کمال ببنای ملک‌الملک خدای متعال

شاهنامه در میان خطهای مطلقاً و گلدار و بته‌دار طلایی با این بیت آغاز می‌گردد:

به بسم‌الله آغاز شهنامه را نمایم که او هست خلاق ما

انجام:

هزاران درود و هزاران سلام ز ما بر محمد علیه‌السلام

(۱۰)

ردیف ۷۰۱:

نستعلیق، ۱۲۴۳-ق.، ۳۸۸ برگ، ۲۳ سطری، چهار ستونی، اندازه ۲۲/۲ X ۳۳ سانتیمتر، عنوانها و
سرفصلها با مرکب قرمز.

جلد دوم و سوم و چهارم شاهنامه و صفحه آخر پاره و ناقص است. در حاشیه نیز ابیات شاهنامه نوشته

شده است.

آغاز:

او فرزند بودش بسان دو ماه سزاوار شاهی و تخت و کلاه
انجام ناقص:
بره بر ستیز...

(۱۱)

ردیف ۶۴.۱۳۷:

نستعلیق معمولی، ۱۷۴ برگ، ۲۱ سطری، سه ستونی، اندازه ۳/۱۶ X ۲۷/۵ سانتیمتر، دارای ۵ نقاشی
مینیاتوری، عنوانها و سرفصلها با مرکب قرمز.
سرلوحه زیبا و جدولها طلایی، مذهب و منقش، قسمت چهارم شاهنامه است. پوسیده و کهنه و
کرم‌خورده و صحافی شده است، روی جلد اسم صحاف «عمل بهاء‌الدین پشوری» ثبت است.
آغاز:

چو کسری نشست از بر گاه نو همی خواندندی ورا شاه نو
انجام:

... که اندر جهان بما شاد باد و کهان و مهان

(۱۲)

ردیف ۵۸.۱:

نستعلیق، تقریباً ۵۰-۸۴ ه.ق. / ۱۴۳۶-۱۴۶۱ م، ۶۱۹ برگ، ۲۵ سطری، چهار ستونی، اندازه
۵/۲۴ X ۳۵/۵ سانتیمتر، دارای ۹۷ نقاشی مینیاتوری، عنوانها و سرفصلها طلایی.
دو صفحه اول گلدار و بته‌دار، دارای سرلوح طلایی و منقش، کهنه و پوسیده است. اگرچه نسخه
کامل است اما در میان، بعضی صفحات افتاده و کاتب دیگری آنها را کتابت نموده، اضافه کرده است.
آغاز:

بنام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد
انجام:

پس از مرگ بر من کنند آفرین هر آن کس که دارد هش و رای دین

(۱۳)

ردیف ۷۰۲:

نسخ، نصیرالدین، ۱۰۰۰ ه.ق. / ۱۵۹۲ م، ۵۸۹ برگ، ۲۳ سطری، چهار ستونی، اندازه ۵/۲۲ X ۳۱/۵
سانتیمتر، عنوانها و سرفصلها با مرکب قرمز.
کاتب در پایان نسخه می‌نویسد:

«تمت تمام شاهنامه فی بیست و چهارم رجب المرجب سنه الف یدالضعیف الی راجی دولت ولد
نصیرالدین هر که خواند کاتب را دعا ایمان غفرله و ذنوبه.»

آغاز:

بنام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد

انجام:

ز کردار شاهان سخن شد تمام حدیث اسپری کرده شد والسلام
(۱۴)

ردیف ۷۰۴:

نستعلیق، ۱۲۰۳ هـ.ق. / ۱۷۸۹م، ۱۳۶ برگ، ۲۵ سطری، چهار ستونی، اندازه ۳۱/۵ x ۲۰/۳
سانتیمتر، جای عنوانها و سرفصلها خالی است.
جلد اول شاهنامه است چنان که کاتب در آخر می نویسد:
«قد تمّت جلد اول شاهنامه ۱۲۰۳ هـ.»

آغاز:

بنام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد
انجام:
گلابی چکیده ز گلبرگ جان شرابی ازو رفته آبی روان
(۱۵)

ردیف ۷۰۸:

نستعلیق، ۴۳۹ برگ، ۲۸ سطری، چهار ستونی، اندازه ۲۴/۷ x ۱۶/۷ سانتیمتر، عنوانها با مرکب
قرمز.
کهنه و پوسیده است.

آغاز:

بنام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد
انجام:
چو خواهشگری و نیازم نمود برین زیستم و زبان بر کشود
(۱۶)

ردیف ۷۰۹:

نستعلیق، ۳۳۸ برگ، ۲۵ سطری، چهار ستونی، اندازه ۲۳/۵ x ۱۴/۵ سانتیمتر، عنوانها با مرکب
قرمز.

دو جلد شاهنامه است چنان که کاتب در پایان می نگارد:

«تمّت دفتر الثانی از شاهنامه تمام شد.»

با مقدمه بایسنغری شروع می شود:

افتتاح سخن آن به که کند اهل کمال به ثناء ملک الملک خدای متعال
سپس شاهنامه آغاز می گردد:

بنام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد
انجام:

کنون من بگویم سخن کو بگفت منم زنده او کشت خاک خفت
(۱۷)

ردیف ۷۱۱:

نستعلیق، ۲۹ سطری، چهار ستونی، اندازه ۲۱ X ۳۰/۷ سانتیمتر، عنوانها طلایی و گاهی با مرکب قرمز است.

مطالاً و مذهب و مصور و گلدار و بته‌دار، بسیار زیبا و قشنگ است اما متأسفانه نسخه بسیار ناقص است. چنین به نظر می‌رسد نسخه ناقص به دست کسی رسیده، چون بعضی صفحات دستخط دیگری است بنابراین بعضی جاها نوع و رنگ کاغذ با سایر اوراق بسیار تفاوت دارد، تمام صفحات نسخه به طور مرتب صحافی نشده است. در آغاز نسخه گفتار در هجو سلطان محمود آمده است:

ایا شاه محمود کشورگشای ز کس گر نترسی بترس از خدای
سپس شاهنامه آغاز می‌گردد:

بنام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد
بعد از ۳۲ صفحه فهرستی با عنوانهای زیر آغاز می‌شود:

«فهرست سلاطین عجم و ایام سلطنت ایشان و تمامی آنها چهار طبقه‌اند: اول پیشدادیان؛ دوم کیان؛ سوم اشکانیان؛ چهارم ساسانیان.

طبقه اول: پیشدادیان و ایشان ده نفر بودند؛ طبقه دوم: از سلاطین عجم کیانند و آنها نیز ده نفر بودند؛ طبقه سوم: از سلاطین عجم اشکانیانند و پادشاهی اشکانیان تمام دویست سال بود؛ طبقه چهارم: از سلاطین عجم ساسانند و ایشان بیست و هشت نفرند.

بعد از فهرست مذکور، دیباچه شاهنامه فردوسی که به سعی و اهتمام جانی محمد مهدی اصفهانی درج است.

آغاز دیباچه:

هر پیشگاه ضمیر مهر تنویر صاحبان فصاحت و سابقان کوی بلاغت پوشیده و مستور نماناد که کتاب
سحر نصاب شاهنامه فردوسی که در سوانح احوال و وقایع رجال ملوک عجم به رشته نظم کشیده...
بعد از دو صفحه دیباچه دیگری شروع می‌شود:

اگر از لوازم رسوم بندگی و لواحق شیوه پرستندگی همانست که سر نامه به پاس و ستایش...
خاتمه دیباچه مذکور به این قرار است:

اول از بالای کرسی بر زمین آمد سخن او به بالا برد و بازش بر سر کرسی نشاند
سپس عنوانها و دیباچه‌ها دوبار دیگر تکرار و شاهنامه با این بیت شروع می‌شود:

بنام خداوند تزیل وحی کزین برتر اندیشه بر نگذرد
انجام:

میان درختان و آب روان یکی بر یکی از در خسروان
شاهنامه به وسیله کاتب اصلی با این بیت شروع می‌شود:

پرداخته قصر گل بصد زیب و نگار ...

انجام:

چو این گفته شد رفت زی جای خواب دل پر ز کین و سری پر شتاب

(۱۸)

ردیف ۵۶.۱۹/۳:

تاریخ شمشیرخانی = شاهنامه شمشیرخانی = تاریخ دلگشای شمشیرخانی

از: توکل بیگ ولد تولک بیگ الحسینی.

نستعلیق، غالباً قرن نوزدهم میلادی، ۲۲۴ برگ، ۱۶ سطری، اندازه ۲۸ x ۱۸ سانتیمتر، دارای ۱۱ نقاشی

میناتور، عنوانها و سرفصلها با مرکب سرخ.

صفحه اول مطلقاً و مذهب و مصور و تزیین یافته است.

آغاز:

حمد بی غایت و ثنای بی نهایت مر حضرت ...

انجام:

بزرگی سراسر بگفتار نیست دو صد گفته چون نیم کردار نیست

(۱۹)

ردیف ۸۷.۱۰۱:

تاریخ دلگشای شمشیرخانی = تاریخ شمشیرخانی = شاهنامه شمشیرخانی

از: توکل بیگ ولد تولک بیگ الحسینی.

نستعلیق، ۱۰۸۶ هـ.ق.، در بلده ایلچ پور، ۲۷۱ برگ، ۱۵ سطری، اندازه ۲۲/۵ x ۱۲/۵ سانتیمتر،

عنوانها و سرفصلها با مرکب قرمز.

کرم خورده و پوسیده است.

آغاز:

حمد بی غایت و ثنای بی نهایت مر حضرت کبریا ...

انجام:

دلم سیر شد زی سرای سپنج خدا یا بیامرز و برهان ز رنج

(۲۰)

ردیف ۷۴۳:

شمشیرخانی = شاهنامه شمشیرخانی = تاریخ دلگشای شمشیرخانی

از: توکل بیگ ولد تولک بیگ الحسینی

نستعلیق، ۱۲۲۵ هـ.ق. / ۱۸۱۰ م، ۲۸۸ برگ، ۱۶ سطری، اندازه ۲۲/۵ x ۱۳/۵ سانتیمتر، عنوانها و

سرفصلها با مرکب قرمز.

در پایان کاتب می نویسد:

«این منتخب شاهنامه فردوسی طوسی که موسوم بشمشیرخانیست بتاريخ هفتم ربیع‌الثانی ۱۲۲۵ هجری روز دوشنبه سنه ۳ جلوس اکبر شاه بادشاه غازی».

آغاز:

حمد بی‌غایت و ثنای بی‌نهایت مر حضرت...

انجام:

دلَم سیر شد زین سرای سپنج خدایا بیامرز برهان ز رنج
(۲۱)

ردیف ۸۸.۹۸۵:

نسخه چایی

نستعلیق، ۱۲۴۵ هـ. ق. / ۱۸۲۹ م، کلکته، ۵۸۹ برگ، ۲۸ سطری، اندازه ۳/۳ X ۲۳/۳ سانتیمتر، جلد دوم شاهنامه است. از: کیتان ترنر مکان.

آغاز:

چو آگاهی آمد بکاوس شاه که شد روزگار سیاوش تباه
انجام:

از آن پس تن نامور خاک راست سخن‌گوی جان معدن پاک راست
(۲۲)

ردیف ۸۸.۹۸۶:

نسخه چایی

نستعلیق، ۱۲۴۵ هـ. ق. / ۱۸۲۹ م، کلکته، ۶۳۲ برگ، ۲۸ سطری، اندازه ۳/۳ X ۲۳/۳ سانتیمتر، جلد سوم شاهنامه است. از: کیتان ترنر مکان.

آغاز:

چنان دید گوینده یکشب بخواب که یک جام می‌داشتی چون گلاب
انجام:

بیاورد گنجور خورشید چهر درم بدرها پیش بوذرجمهر
(۲۳)

ردیف ۸۸.۹۸۷:

نسخه چایی

نستعلیق، ۱۲۴۵ هـ. ق. / ۱۸۲۹ م، کلکته، ۶۷۷ برگ، ۲۸ سطری، اندازه ۳/۳ X ۲۳/۳ سانتیمتر. جلد چهارم شاهنامه، در آخر فرهنگ الفاظ نادر و اصطلاحات غریب شاهنامه آمده است. از کیتان ترنر مکان.

آغاز:

برین داستان بر سخن ساختم به مهبود دستور پرداختم

انجام:

بیان رسانیدم این داستان بدانسان که بشنیدم از باستان
بخش زبان فارسی، دانشگاه دهلی

یادداشتها:

- ۱- جواهر لعل نهرو در ایران، ص ۳۱.
 - ۲- همان، ص ۲۳.
 - ۳- اندوایرانیکا، ج ۹، ش ۲، ژوئن ۱۹۵۷م.
 - ۴- بزم تیموریه، ج ۱، ص ۱۰۲.
 - ۵- شعرالعجم (ترجمة فارسی)، ج ۱، ص ۱۳۳ و ۱۳۴.
 - ۶- همان، ج ۴، ص ۲۰۴.
 - ۷- همان، ج ۱، ص ۱۲۰.
 - ۸- چهار مقاله راجع به فردوسی، ص ۱۲۳.
 - ۹- همان، ص ۲۰۳.
 - ۱۰- همان، ص ۲۰۴.
 - ۱۱- همان، ص ۲۹۵.
 - ۱۲- همان، ص ۴۰۴.
 - ۱۳- نگارستان فارس، ص ۱۳.
 - ۱۴- سخندان فارس، ص ۲۵۱-۲.
 - ۱۵- صنایع عجم، ص ۹۲.
- An Introductory History of Persian Literature, P. 88* - ۱۶
- ۱۷- تذکرة نشتر عشق، ج ۳، ص ۱۱۴۷.
 - ۱۸- ریاض الشعراء، ورق ۲۷۳ب.
 - ۱۹- تذکرة الشعراء، ص ۱۹.
 - ۲۰- ریاض العارفین، بخش دوم، ص ۸۰.
 - ۲۱- مخزن الغرایب، ص ۵۹۶.
 - ۲۲- منتخب الأشعار، ص ۸۳.
 - ۲۳- عرفات العاشقین، ورق ۵۴۱.
 - ۲۴- شمع انجمن، ص ۳۵۷.
 - ۲۵- مفتاح التواریخ، ص ۴۷.
 - ۲۶- نسخه خطی شاهنامه به شماره ۶۲/۷۰۹، ورق ۳۲۵.
 - ۲۷- تاریخ دلگشای شمشیرخانی، ص ۲.
 - ۲۸- همان، ص ۲.
 - ۲۹، ۳۰ و ۳۱- همان، ص ۳.

گزیده مراجع:

- ۱ - بزم تیموره، تألیف سید صباح الدین عبدالرحمن، اعظم گره، ۱۹۷۳.
 - ۲ - تاریخ شمشیرخانی، تألیف توکل بیگ، نسخه های خطی به شماره های مختلف، موزه ملی هند، دهلی نو.
 - ۳ - تذکره الشعراء، تألیف دولت شاه سمرقندی، بمبئی.
 - ۴ - جواهر لعل نهرو در تهران، گردآوری و ترجمه و تنظیم محمود نفضلی، تهران، ۱۳۳۸ ش.
 - ۵ - ریاض الشعراء، تألیف علیقلی خان واله داغستانی، نسخه خطی به شماره ۳۷ / ۵۴، موزه ملی هند، دهلی نو.
 - ۶ - ریاض العارفین، تألیف آفتاب رای لکهنوی، اسلام آباد، ۱۳۶۱ شمسی.
 - ۷ - سخندان فارس، تألیف شمس العلماء مولوی محمد حسین آزاد، لاهور، ۱۹۵۰م.
 - ۸ - شاهنامه فردوسی، به تصحیح ژول مول، مترجم دیباچه: جهانگیر افکاری، تهران، ۱۳۶۹ شمسی.
 - ۹ - شاهنامه فردوسی، نسخه های خطی به شماره های مختلف، موزه ملی هند، دهلی نو.
 - ۱۰ - شاهنامه فردوسی، به کوشش کیتان ترنر ماکن، کلکته، ۱۸۲۹ میلادی.
 - ۱۱ - شعر العجم، تألیف علامه شبلی نعمانی، ترجمه فارسی از سید محمد تقی فخرداعی گیلانی، تهران، ۱۳۳۵ شمسی.
 - ۱۲ - شع انجمن، نواب سید صدیق حسن خان، بهیوال، ۱۲۹۳ هجری.
 - ۱۳ - صناید عجم، تألیف مولوی مهدی حسین ناصری، الله آباد، ۱۹۵۷ میلادی.
 - ۱۴ - عرفات العاشقین، تقی اوحدی، نسخه خطی به شماره ۲۳۰، کتاخانه خدا بخش، پتنا.
 - ۱۵ - فردوسی پر چار مقاله، تألیف محمود شیرانی، مرتبه مظهر محمود شیرانی، لاهور، ۱۹۶۸ میلادی.
 - ۱۶ - معزین الغرایب، تألیف شیخ احمد سندیلوی، نسخه خطی به شماره ۲۲۱، کتاخانه خدا بخش، پتنا.
 - ۱۷ - مفتاح التواریخ، تألیف طامس ولیم بیل، آگره، ۱۸۴۹ میلادی.
 - ۱۸ - منتخب الاشعار، تألیف مردان علی خان مبتلا، ترتیب و تلخیص محمد اسلم خان، دهلی، ۱۹۷۵ میلادی.
 - ۱۹ - نشتر عشق، تألیف حسین قلی خان عظیم آبادی، دوشنبه، ۱۹۸۳ میلادی.
 - ۲۰ - نگارستان فارس، تألیف شمس العلماء مولانا مولوی محمد حسین آزاد، لاهور، ۱۹۵۷م.
- An Introductory History of Persian Literature*, By Rev. Joel Waiz Lal, Lahore - ۲۱
Indo Iranica (Quarterly Journal), Calcutta, 1957 - ۲۲

سیمای یک ایران‌شناس فقید:

والتر هینتس

(۲)

هینتس در نخستین پژوهش خود دربارهٔ ایران یعنی شاه اسماعیل دوم می‌نویسد: «خیال دارم تألیف تاریخ جامع سلسلهٔ صفویه را به‌انجام برسانم.»^{۱۹} سه سال بعد در آغاز کتاب‌تشکیل دولت ملی در ایران، می‌نویسد: «این هر دو اثر به‌منزلهٔ مقدمه‌ای است که راه را برای تهیهٔ تاریخ کامل و جامع حکومت ملی متحد صفویان هموار می‌کند.»^{۲۰} وی تا ۱۹۴۰ که ترجمهٔ سفرنامهٔ کمپفرد دربارهٔ ایران را از لاتین به آلمانی زیر نظر دارد، هنوز طرح نگارش تاریخ عمومی صفویه را کنار نگذاشته است. اما از آن به بعد دیگر خبری و اثری از این طرح نمی‌یابیم. راستی چه شد که وی این کار را کنار گذاشت؟ علت آن بود که وی را به‌خود جلب با تاریخ و تمدن ایران باستان و بین‌النهرین آشنا شد و جاذبه‌های عمیقتری وی را به‌خود جلب کرد که عمق و اهمیت بیشتری داشتند و با طبع آلمانی وی که هرچه عمیقتر و پیچیده‌تر و ناشناخته‌تر و دوررس‌تر است کنج‌کاوی آلمانی را بیشتر جلب می‌کند، آمیزش و تجانس بیشتری داشت. وی به‌عنوان یک محقق جوان ۲۷ ساله در نخستین اثرش این استعداد و ظرفیت را نشان می‌دهد و می‌نویسد محقق تاریخ «می‌کوشد به بطن حوادث نفوذ کند و به ارتباطهای داخلی موجود بین وقایع پی ببرد.»^{۲۱} آیا بوی فلسفه از عبارت این ژرمن که همواره به‌عمق و بطن قضایا غور و خوض می‌کند به‌مشام نمی‌رسد و آیا وی فلسفهٔ تاریخ هگل^{۲۲} و به‌ویژه فصل مربوط به ایران باستان را نخوانده بوده است. مگر نه این‌که «فلسفه بحث از ذوات است»^{۲۳}، لذا وی به ایران باستان کشیده شد و چه بسا تلاشهای هرتسفلد در حفاریهای تخت جمشید و دیگر نقاط

ایران از جمله شوش، ری و گرگان کنجکاو وی را بیشتر تحریض و تشحیذ کرده باشد، به‌ویژه آن‌که نتایج چشمگیری از آن حفاریها به‌دست آمد. از سوی دیگر هینتس متوجه خلأیی یا خلأهایی شد که از جمله در آنچه راجع به‌عیلام نوشت تا حدودی آن‌را پر کرد. زیرا تا آن هنگام جز تاریخ ایران آغازین اثر جرج کامرون^{۱۴} که اختصاراً و اشاره به‌عیلام می‌پرداخت منبع دیگری در دسترس نبود. کامرون ما را کمک کرد که به‌تضادهای میان آشور و عیلام بهتر پی ببریم و با آنچه دشت شوش را از اجساد انباشت و چگونگی تضعیف آشور به‌دنبال مرگ آشور بانی‌پال که تدریجاً زمینه‌ای فراهم آورد تا کوروش در کرنای خود بدمد آشنا شویم.^{۱۵} این مسیر با گامهای استوار هینتس بیشتر کوبیده شد. اگرچه وی هرگز علائق خود را در تاریخ اسلامی از دست نداد.

باری، ممکن است تعجب کنیم که چرا فصل «عیلام»^{*} در تاریخ ایران کمبریج به‌جای هینتس به‌دیاکونوف واگذار شد. شاید علت آن باشد که چون قبلاً (سالهای ۱۹۶۳ و ۱۹۶۴) هینتس دو فصل از تاریخ باستان کمبریج را نوشته بود، دیاکونوف که ایران‌شناس سترگ دیگری است از مکتب لنینگراد، به‌این کار دعوت شد. اما اهمیت هینتس را در اشارات و ارجاعات دیاکونوف به‌وی می‌توان دید. گرچه در یکی دو نکته جزئی با هم توافق نداشته باشند.^{۱۶} کما این‌که در مورد الواح دژ تخت جمشید نیز پاره‌ای اختلافات میان هالوک و هینتس مشاهده می‌شود.^{۱۷} همچنین محمد دانداما یف و ولادیمیر لوکونین در شاهکار جاودانه خود فرهنگ و نهادهای اجتماعی ایران باستان که ترجمه فرهنگ و اقتصاد ایران باستان از روسی است، بارها به‌هینتس استناد جسته و در بخش منابع ارجاعی، از کتاب داریوش و پارس‌ها به‌عنوان یکی از مهمترین آثار نام می‌برند.^{۱۸} گرچه ترک پروژه تاریخ عمومی عصر صفوی به‌توسط هینتس، موجب تأسف است، ولی با توجه به‌آنچه از آن هنگام به‌بعد توسط مینورسکی و دیگران انجام یافته، خلأ ناشی از تغییر مسیر هینتس جبران گردیده است. نخست توجه داشته باشیم که نه تنها القات ایلرس بر هینتس مؤثر افتاد و عظمت ایران باستان کنجکاو وی و علاقه وی را

* فُن سِودن هموطن شرق‌شناس هینتس که از همان نسل می‌آید (متولد ۱۹۰۸) در کتاب خوب خود شرق باستان، طی بحث از عیلام و امپراتوری هخامنشی و خاورمیانه و تمدن بین‌النهرین، به‌کتاب هینتس درباره‌عیلام و نیز بخش عیلام در تاریخ باستان کمبریج و فرهنگ دوجلدی عیلام اثر هینتس و کوخ اشاره و ارجاع دارد. نگاه کنید به:

Wolfran von Soden, *The Ancient Orient*, Trans. by: Donal G. Schley, Grand Rapids (Michigan), 1994, p. 26, note # 19.

به‌خود معطوف کرد، بلکه می‌دید که مینورسکی با سابقه و تجربه و دسترسی به منابع بیکران به‌کار صفویه سخت مشغول است. از طرفی شاگرد خلف خود، هانس رابرت رومر، را در این مسیر هدایت می‌کرد تا کار را دنبال کند و به‌حق وی خلأ را نامحسوس ساخته است. از سوی دیگر پژوهشی که هینتس به‌آن دست یازید اهمیت بیشتری را حائز است و شمار اندکی از پژوهشگران بدان رغبت یا توان آن را در خود سراغ دارند. لذا با داشتن جلد ششم تاریخ ایران کمبریج که بخش عمده آن را می‌توان به‌تعبیری همان تاریخ جامع صفوی دانست که رومر در آن نقش اول را بازی می‌کند، در کنار شصت سال تحقیقی که در این زمینه شده از یک‌سو و دست‌آوردهای هینتس از سوی پژوهشهای باستانی، ما را متقاعد می‌کند که بهتر است مغزهای توانمند و پرکار در زمینه‌هایی اهتمام ورزند که به‌بازده بیشتری می‌انجامد و داوطلب کمتری دارد. مقایسه میان عصر عیلامی و هخامنشی با عصر صفوی چون مقایسه قلّه اورست است با قلّه دماوند، و کوهنوردی با صلابت و مهابت چون هینتس همان بهتر که بر «بام جهان» پای نهد و هیمالیا را درنوردد. اگرچه وی عناصر مادی را به‌عنوان انگیزه‌های عمده حرکت و نوسانات تاریخی معرفی نمی‌کند و تضادهای اجتماعی و ستیز طبقاتی را به‌مثابه متغیر عمده و تعیین‌کننده در معادله تاریخ برنمی‌شمارد، لیکن در انکار آن نیز نمی‌کوشد، و مواد و مصالح چنین تجزیه و تحلیلی را در اختیار ما می‌گذارد تا بتوانیم مناسبات متقابل آن نیروها را بشناسیم و تأثیرات علت و معلولی آنها را استخراج و استنتاج کنیم. لذا به‌اهمیت علل مادی کاملاً قائل است.

کالبدشکافی دو اثر: بهنای بینش و ژرفای پژوهش

هینتس از مردان کلاسیکی‌ست که با مرگشان خلأیی جبران‌ناپذیر به‌جا می‌ماند. با مرگ آبرپژوهشگرانی چون دیاکونوف* (۱۹۵۴)، مینورسکی (۱۹۶۶)، پتروشفسکی

* میخائیل میخائیلویچ دیاکونوف به مرگی ناگهانی و زودرس در ۴۷ سالگی وفات یافت. از وی دو اثر به فارسی در دسترس است: تاریخ ایران باستان، ترجمه روحی ارباب، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۶، و اشکانیان، ترجمه کریم کشاورز، انجمن ایران باستان، تهران، ۱۳۴۴. وی در نظر داشت که تاریخ قرون میانه اسلامی را نیز تألیف کند که دست اجل او را ربود. برادر کهنتر او که به سال ۱۹۱۷ تولد یافت ایگور میخائیلویچ دیاکونوف است که در تمدنهای باستانی بین‌النهرین از جمله آشور، سومر، بابل، اورارتو و اکد تخصص دارد. غیر از آنچه تحت عنوان «عیلام» در تاریخ ایران کمبریج از وی در دست است، باید به شاهکار کم‌نظیر او تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۵، اشاره کرد. وی صاحب دهها اثر تحقیقی به‌روسی‌ست و از آنچه به‌انگلیسی ترجمه و طبع

(۱۹۷۷)، لوکونین (۱۹۸۴)، بازانی* (۱۹۸۸)، ایلرس (۱۹۸۹)، اشپولر (۱۹۹۰)، کلود کائن (۱۹۹۲)، عصر کلاسیک‌های شرق‌شناسی پایان می‌پذیرد و عصر متوسط‌ها جا باز می‌کند. پس سزاست در شناخت وی بکوشیم. کوچیدن نوادری چون مینورسکی، هینتس، خانلری، و زریاب خوئی مصداق این بیت صائب تبریزی است که:

از عزیزان رفته‌رفته شد تپی این خاکدان بکتن از آیندگان نگرمت جای رفتگان

هینتس در نخستین دو اثری که در ۱۹۳۳ درباره دو سلطان: اسماعیل دوم و پتر کبیر می‌نویسد، و نیز مقایسه اسماعیل با ایوان مخوف نشان می‌دهد که با روسیه قرون وسطی و نقش شخصیتها در تاریخ آشناست. به‌ویژه این که در ژانویه ۱۹۳۳ هیتلر زمام امور را در آلمان به‌دست گرفت و جنگ‌ولک‌بازی «نژاد برتر» و بحبوحه عرق ملی و «رایش هزار ساله» را برپا ساخت، اما هینتس آهنی نبود که آن مغناطیس وی را برآید و لذا آتش خود را خورد و «هلیم حاج عباس» را هم نزد و از مرافعات مسلکی کنار ماند و صرفاً خود را وقف تحقیق کرد. ذکر این موضوع لازم می‌نماید که شاهد و مدرکی که دلالت بر

شده، فقط این چند اثر را نام می‌برم:

1. *Ancient Mesopotamia, A Collection of Studies on Socio-Economic History by Soviet Scholars*, Igor M. Diakonoff, Wiesbaden, 1973.
2. Igor Mikhailovich Diakonoff, *Early Antiquity*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.
3. _____, *Archaic Myths of the Orient and the Occident*, Goteborg, 1995.
4. _____, et al, *Assyriological Miscellanies*, Vol. I, 1980 (Institute of Assyriology, University of Copenhagen).
5. _____, "Parthian Economic Documents from Nisa," *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, Vol 2, No.1, London (1976).
6. _____, *Phrygian*, Caravan Books, Delmar (N.Y.), 1985.
7. _____, *The Pre-history of the Armenian People*, Caravan Books, Delmar (N.Y.), 1984.
8. _____, *Structure of Society and State in Early Dynastic Sumer*, Undena Publication, Los Angeles, 1974.
9. _____, *Societies and Languages of the Ancient Near East: Studies in honour of I.M. Diakonoff: Essays collected to Mark his 65th Birthday*, Atlantic Highlands, N.J. 1982.

* این اسم را افشار «بوزانی» (۱۹۲۱ - ۱۹۸۸) و دکتر حشمت مؤید «باوزانی» می‌نویسند و من نتوانستم دریابم که در ایتالیایی Bausani را واقعاً چگونه تلفظ می‌کنند. نگاه کنید به: ایرج افشار، «مشرق‌زمین و معنای تاریخ»، آینده، سال هجدهم، شماره‌های ۷-۱۲ (مهر - اسفند ۱۳۷۱)، ص ۴۷۷، و دکتر حشمت مؤید، ایران‌شناسی، سال سوم، شماره اول (بهار ۱۳۷۰)، ص ۷۱-۸۴. از سوی دیگر خانم نوش‌آفرین انصاری (محقق) «باوزانی» نوشته‌اند. نگاه کنید به مدخل تاریخ شرق اسلامی اثر ژان سواژه - کلود کائن، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۵۳ و ۲۸۰. ظاهراً در ایتالیایی برعکس آلمانی حرف S به‌صورت «ز» تلفظ می‌شود، درحالی‌که در آلمانی Z صدای «س» می‌دهد.

حمایت یا همکاری از سوی هینتس نسبت به رژیم نازی صورت گرفته باشد به دست نیامده و سفر وی به ایران و مأموریت به ترکیه و بازداشت توسط انگلیسها را نمی‌توان دال بر جهت‌گیری مسلکی دانست. لذا آنچه بر مارتین هایدگر بزرگترین فیلسوف آلمان در قرن بیستم که از رایش سوم حمایت کرده جاری‌ست و از جمله این که در ۱۹۳۳ به ریاست دانشگاه فریبورگ رسید در باب هینتس صادق نیست.

از آن‌جا که پیوندی ارگانیک میان دو کتاب تشکیل دولت ملی و شاه اسماعیل دوم صفوی وجود دارد، نمی‌توان این دورا از هم تفکیک کرد. پس بهتر است تحلیل این دو اثر را به موازات یکدیگر و به ترتیب تقدم تاریخی و نه تقدم تألیفی آنها دنبال کنیم و نخست از نکاتی که مربوط به ساخت اقتصادی یا زیربنای جامعه ایران است بیاغازیم.

هینتس در تشکیل دولت ملی... می‌نویسد هر که جانشین شیخ صفی‌الدین می‌شد، چون شیخ جنید «نه تنها به مقام معنوی دست می‌یافت بلکه کلیه میراث دنیوی را که غیر از بقعه [۰۰۰] شامل عایدات حاصل از املاک و رقبات پیرامون اردبیل (کلخوران، تاجی بیوک، تلخاب، ابراهیم‌آباد و غیره) می‌شد نیز تصرف می‌کرد.» (ص ۸) همین نکته را دکتر زریاب نیز به این شکل بیان می‌دارد که شیخ جنید نه تنها به «نقشه‌های سیاسی ماهرانه» متوسل می‌شد بلکه «در نهان به جلب قبائل ترکمان شیعی مذهب پرداخت... و در عین حال به جمع و ذخیره قوای مادی نیز پرداخت...» (پیشگفتار). بعد نویسنده در دنباله بحث جمع‌آوری مرید و «طریقت» اشاره به خرج دادن و اطعام فقرا دارد: «فقط در یک روز به هزار گوسفند احتیاج افتاد» که نیاز به «عایدات و املاک و رقبات» یا «قوای مادی» داشت و با دست خالی نمی‌شد قدرت را قبضه کرد. همین‌جاست که هینتس مایحتاج مطبخ شاه عباس را در بقعه شیخ صفی‌الدین در طول سال از کتاب سلسله النسب صفویه مستقیماً نقل می‌کند (ص ۱۰) و ما را به یاد آنچه مینورسکی درباره شیخ زاهد نوشته می‌اندازد: «یا آنچه خواجه رشیدالدین فضل‌الله به مطبخ شیخ صفی‌الدین گسیل می‌داشت.»^{۱۱} بی‌دلیل نیست که هینتس با فراست در بخشی دیگر چنین می‌آورد «پیشوای صفوی که پیروانش اغلب از صوفیان آزاد و مختار و نه کسانی که بستگی ایلی و قبیله‌ای دارند تشکیل می‌شد بر قبایل قزلباش نه تنها به عنوان پیشوا و مرشد روحانی بر پایه اعتقاد ایلی تازه که در جوار جنبه‌های شیعی خالص از اوائل دارای خصوصیات سوسیالیستی نیز بود فرمان می‌راند بلکه از نظر دنیوی نیز به‌عنوان رهبر عشایر و قبایل، آنان را زیر فرمان داشت.» (ص ۹۴). نظیر همین نکته را نصرالله فلسفی در مورد سادگی زندگی صوفیان قزلباش در آغاز دوره صفویه گوشزد

می‌کند^{۱۱} و پتروشفسکی هم از قول ژان اوپن می‌نویسد: «در جرگهٔ اخوت قزلباشان (بی‌شک فقط به هنگام لشکرکشیها) مال من و مال تو وجود نداشت و همهٔ ایشان هرچه داشتند با هم می‌خوردند.»^{۱۲}

هینتس در بخش «امور مالی» نیز به عناصر مادی و طبقاتی نیم‌نگاهی دارد و از روی علامت ویژه‌ای که بر روی تمام سکه‌های قره‌قوینلوها ضرب شده می‌نویسد: «به‌احتمال زیاد در اصل برای مشخص کردن گله‌های احشام و احراز مالکیت، مورد استفاده قرار می‌گرفته است» (ص ۱۳۵)، و در رابطه با فواصل طبقاتی، غیر مستقیم اشاره می‌کند که صدر (عالی‌ترین مقام مذهبی) یا یک امیر بزرگ سالی یک هزار تومان حقوق می‌گرفته است، و چون در ۱۵۷۵ (یک سال قبل از مرگ شاه تهماسب) و تقریباً یک قرن پس از تاریخ مورد بحث، یک تومان معادل بیست دوکات (سکهٔ طلا معادل تقریباً ۵ گرم) تخمین زده می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که چه درآمد کلانی (۲۰ هزار دوکات) به جیب سران طبقهٔ حاکمه سرازیر می‌شده، و این برپایهٔ آگاهی از پاره‌ای منابع دیگر کاملاً ممکن و معمول بوده است. اما هینتس روشن نمی‌کند که این مستمری نقدی بوده یا معادل آن با واگذاری تیول تأدیه می‌شده است.* زیرا کمپفر در سفرنامه اش دربارهٔ پرداخت مستمری و مزد می‌نویسد «وجه اول آن را تیول مادام‌العمری می‌گویند و همان‌طور که از اسم آن پیداست به صاحب منصبی اراضی و املاکی داده می‌شود و عواید آن اراضی و املاک مخصوص وی می‌گردد. این تیولها خیلی خواستار دارد زیرا دارندهٔ تیول از آن راه دارای مداخل و درآمدی می‌شود که سخت بیشتر از حقوق مقرری وی است. در بعضی نواحی عواید واقعی تیول تا به دو برابر مقدار اسمی آن می‌رسد؛ عواید اصفهان پنج برابر، کاشان و شیراز شش برابر و در بعضی مناطق دیگر تا هشت برابر میزان عواید اسمی آنهاست.»^{۱۳} این «تیول مادام‌العمری» احتمالاً همان است که مینورسکی در تذکرهٔ الملوک به «تیول استصوابی» از آن نام می‌برد که برای عمر

* دکتر تقی ارانی در رابطه با این امر که صفویه نیز او صوفیه بودند دربارهٔ ایشان می‌نویسد: «پس از جنگ و خونریزی و بی‌اعتنایی به جیفهٔ دنیا!!!» سلطنت و تاج و تخت ایران را به‌دست می‌گیرند و از ترس این که مبدا سلسله‌های دیگر عرفان رقیب آنها شوند، بدانها فشار می‌آوردند «زهی بی‌اعتنایی به دنیا!» یک‌دسته از عرفای زمان صفویه موسوم به نقطوی‌ها که طرفدار عرفان قدیم ایران و حافظ بودند، مجبور می‌شوند از ایران به هند مهاجرت نمایند. کتاب دبستان المذاهب از آثار نقطوی‌هاست. در تمام این دوره‌ها، علم در حال تنزل بود و اوضاع محیط مجالی برای پیشرفت علم نمی‌داد.» نگاه کنید به عرفان و اصول مادی، بدون محلّ و تاریخ نشر، ص ۴۱.

دارنده‌اش کفاف می‌کند، اما قابل انتقال به ورثه او نیست.^{۱۴} در همین رابطه شاردن که شرح مشعب و معقولی از تیول در دوران صفوی به دست می‌دهد می‌نویسد: «زمینهایی که به‌جای موجب اشخاص در تیول آنها قرار می‌گیرد، تحت بازرسی مأموران شاه قرار ندارد، و به‌منزله ملک شخصی کسی‌ست که به وی واگذار شده است. وی با درآمد و ساکنان آن تیول به‌هر نوعی که دلش بخواهد رفتار می‌کند و شبیه املاک موقوفه (benefice) ما در اروپاست.»^{۱۵}

هینتس در کتاب شاه اسماعیل دوم به‌جای تیول، اصطلاح اقطاع را در عصر صفوی به‌کار می‌برد و می‌نویسد شاه اسماعیل اول و شاه تهماسب «نواب و حکام خود را از قزلباشها برمی‌گزیدند و سرزمین حکومتی به آنها به‌صورت اقطاع داده می‌شد. در عوض این امیران موظف بودند که در صورت بروز جنگ با قبیله خود به کمک شاه بشتابند؛ در ایام صلح نیز خواربار قوای موجود قورچیان را (که به حدود شش هزار تن بالغ می‌شد) تأمین می‌کردند. امیران در شورهای دیوان عالی نیز شرکت می‌جستند.»

«در این نظام که آن را می‌توان نظام اقطاعی شمرد، قزلباشها [ی ترک‌نژاد] دارای وضعی ممتاز بودند، یعنی از نجبای جنگاور محسوب می‌شدند، در حالی که توده تاجیک [ایرانی‌الاصل] به‌زراعت و دامداری روزگار می‌گذاردند یا به‌تجارت و صنعتگری سرگرم بودند؛ افراد درس‌خوانده و مطلع آنها مناصب عالی کشوری و روحانی را متقبل بودند. معمولاً مناصب وزیر اعظم، مستوفی الممالک و غیره به تاجیکها اختصاص داشت. اینها در مقام پیشکار نواب شاه و حکام، مستوفیان، منشی و غیره خدمت می‌کردند. تمام مقامات مربوط به روحانیت شیعی نیز در دست تاجیکها بود» (ص ۶۰ و ۶۱).

مجدداً در بخش دیگری می‌خوانیم که شاه اسماعیل دوم سوی مونی اول شاه کارتیل در گرجستان را که در ۱۵۶۹ به اسارت شاه تهماسب درآمده بود و در قلعه الموت زندانی بود آزاد کرد و به وی «سراسر گرجستان را اقطاع داد.» (ص ۹۴) و نیز در فصل بعدی آمده: «هنوز خبر مرگ شاه تهماسب درست به هرات نرسیده بود که شاهقلی سلطان بکان، قیم عباس میرزای خردسال که یکی از خدمتگزاران وفادار خاندان سلطنتی بود، بدون فوت وقت امیران اقطاعات مجاور را به مرکز ایالت خراسان خواند تا در قبال حملات و دستبردهای ازبکها آماده و مجهز باشند.» (ص ۹۷) نهاد اقطاع اگرچه هنوز وجود داشت و در دستورالملوک میرزا رفیعا «از بابت انعام امراء و مواجب و حق‌السعی عمال و سیورغال و اقطاع تملیک و انعام جمعی»^{۱۶} سخن می‌رود، اما نهاد حاکم، تیول بود. و مترجم فرهیخته که به این نکته آگاهی دارد آن را که در ترجمه نظام ایالات در دوره

صفویه، که بسیار بکار برده شده،^{۱۷} با رعایت امانت برگردانده است. لیکن سه سال بعد هیتس در تشکیل دولت ملی در ایران همه‌جا تیول را به کار می‌برد و در بخش مربوط به سپاه و حکام می‌نویسد: «حکمداران ولایات مؤظف بودند به محض دریافت فرمان شاه با تعداد معینی از سواران و پیاده‌ها (متناسب با عایداتی که از اراضی تیول تحت اختیار داشتند) به شاه ملحق شوند»؛ و در زیرنویس همان صفحه به نقل از سلسله‌النسب صفویه چنین می‌آورد: «در ایران اصطلاح رایج برای زمینی که به شخصی واگذار می‌شود و آن شخص در ازاء آن متعهد به دادن سرباز و سلاح می‌گردد تیول است اما اصطلاح سیورغال که ریشه ترکی شرقی دارد و از جانب مغول در ایران رواج یافته است به زمینی اطلاق می‌شود که به روحانیون یا اهل علم واگذار می‌گردد. مثلاً در یکی از فرمانهای شاه تهماسب ناحیه معینی که جزو تیول شاهزاده بهرام میرزا است به عنوان سیورغال به یکی از شیوخ منتقل می‌گردد.»^{*} در این جا باید توجه داشت که تیول هم از زمان ایلخانان در ایران معرفی و پیاده شد (فرهنگ معین)، و نیز گاهی به کسانی غیر از اهل علم و روحانیون هم تعلق می‌گرفت. کما این که مینورسکی در «سیورغال قاسم بن جهانگیر که هیتس اسمش را از شجره خانوادگی آق‌قویونلو» (ص ۱۸۹) انداخته، نشان داده است (زیرا قاسم از پسران جهانگیر برادر ارشد اوزون حسن است)،^{۱۸} همچنین در زیرنویس ص ۳۵ می‌خوانیم «خرپوت نیز به دست فرمانروای البستین که از رعایا و تیول‌داران پادشاه مصر بود اداره می‌شد.» همچنین در بخش «تعلیقات»، بار دیگر اصطلاح تیول درباره «اتابک زمسخه که تعهدات خود را درباره تیول انجام نداده بود» به کار می‌رود (ص ۱۸۰). این اصطلاحات با تفاوت‌های بسیار جزئی در هند دوران مغولان (گورکانیان) هم به کار می‌رفته و منابع آن دوره که اکثریت قریب به اتفاق آنها به زبان دری نوشته شده بر این امر گواهند.^{۱۹} همچنین پتروشفسکی که از «اراضی سیورغال و اقطاعات» که «از حق مصونیت و معافیت مالیاتی برخوردار بودند» نام می‌برد،^{۲۰} که حاکی از موجودیت اقطاع در آن دوره است، اگرچه تیول بر آن غلبه دارد. شاردن به این نوع ملک موروث توجه داشته می‌نویسد «چون مشاغل در ایران ارثی است، هر کس ملک تیول خود را به

* عبدی بیک شیرازی درباره اسماعیل اول اشاره دارد که اعلان امت چاوشلوی اُستاجلو چون به درگاه آمد «قریه یزیدکان خوی از آن تاریخ به سیورغال او و اولادش شفقت شد.» نگاه کنید به تکملة‌الاخبار، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۹، ص ۴۵. احسن التواریخ حسن روملو (تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران؛ ۱۳۵۷) نیز از این نمونه‌ها به کرات دارد که در جای دیگر بدانها خواهم پرداخت.

چشم ملک طلق دائمی می‌نگرد.»^{۱۱۱} وی در جلد دیگر، تیول را به دو نوع تقسیم می‌کند: الف - اراضی‌ای که ضمیمه شغل معینی بودند، یعنی هر کس مصدر کاری می‌شد مقداری املاک و اراضی معین در اختیار او قرار می‌گرفت و در واقع جزو حقوق مقام او محسوب می‌شود؛ ب - اراضی‌ای که اختصاصاً در موارد خاصی به‌عنوان موجب کسی واگذار می‌شد.^{۱۱۲} مثلاً شاه اسماعیل اول به برادرزاده سلطان سلیم به‌نام مراد فرزند احمد که دو سال پیش از جنگ چالدران به ایران پناهنده شده بود تیولی در فارس اعطا کرد.^{۱۱۳} و نیز شاه تهماسب طی فرمانی در مورد کاشان چنین گفته: «حکام و تیولداران و ارباب سیورغال و مسلمیات آن‌جا آنچه از این ابواب به تیول و سیورغال ایشان مقرر باشد باطل دانسته بدان علت طلبی نکنند و تغییر کننده را از مردودان درگاه شاهی دانند.»^{۱۱۴}

شوستر والسر محقق آلمانی می‌نویسد: «قورچی به‌جای حقوق سالانه، زمین دریافت می‌کرد. این قزلباشان در تمامی امپراتوری پراکنده بودند» و انواع مختلفی از حقوق و مستمری داشتند از قبیل تیول، همه ساله و برات. «تیول عبارت بود از مقدار ثابتی که از محل درآمد مالیات مشخصی تشکیل می‌شد. اگر درآمد مالیاتی بیش از مقدار حقوق ثابت می‌بود، مأمور می‌بایستی مازاد آن را تحویل دهد.»^{۱۱۵} این تعریف با آنچه شاردن و کمپفر آورده‌اند کاملاً یکسان نیست. همچنین نصرالله فلسفی می‌نویسد: «مقام قورچی باشی که پس از اعتمادالدوله (وزیر اعظم) عالی‌ترین مقام و بزرگترین امیر دولت صفوی به‌شمار می‌رفت ناحیه کازرون را به‌عنوان تیول در اختیار داشت که همیشه به یکی از سران قزلباش که مورد اعتماد کامل شاه بود سپرده می‌شد. همچنین قوللرآقاسی که رئیس غلامان شاهی بود ولایت گلپایگان را در تیول خود داشت»، که از این میانه الله‌وردی‌خان و قرچقای‌خان شاخص‌ترند.^{۱۱۶}

تاورنیه سیاح دیگر فرانسوی از یک توپچی باشی عثمانی یاد می‌کند که چون به سال ۱۶۳۷ در فتح بغداد به دست سلطان مراد چهارم (در دوره سلطنت شاه صفی) خدمت شایانی کرد، سلطان عثمانی به پاداش «خدمات او در دمشق یک تیولی به او داده بود که سالی بیش از چهار هزار اکو عایدی داشت.»^{۱۱۷} فلسفی نیز اشاره دارد که سلطان سلیم در راه ایران قبل از وقوع جنگ چالدران در سیدغازی، برای سپاه خود، دسته خاصی به‌عنوان طلایه یا پیشقراول تعیین کرد که مرکب از بیست هزار سوار صاحب تیول بود.^{۱۱۸} وی در صفحه بعد می‌افزاید «سلطان سلیم از قیصریه به سیواس رفت و در آن‌جا سپاه خود را سان دید. عدد سپاهیان عثمانی از پیاده و سوار و توپخانه در این محل به یک‌صد و چهل هزار می‌رسید» و این عده مرکب بودند از پنجاه هزار سپاهی صاحب تیول اروپا و

آسیا،^{۱۸} البته لفظ «تیول» در ترکیه عثمانی متداول نبوده و به جای آن «تیمار» به کار می‌رفته و فلسفی و مترجم تاورنیه این اصطلاح را در غیاب واژه‌ای بهتر، مناسب تشخیص داده‌اند. لمبتون نیز از ادراک، سیورغال و تیول به عنوان انواع متکامل و بعدی اقطاع نام می‌برد.^{۱۹} به عبارت دیگر اقطاع؛ سلف تیول است و سیورغال فاصله میان این دو را پر می‌کند.^{۲۰} فلسفی می‌نویسد «در سال ۱۰۰۷ هجری قمری شاه عباس سراسر گیلان را از تصرف تیول‌داران* و حکام بیرون آورد و به املاک خاصه اضافه کرد...»^{۲۱}

هیئتس در عنایت به امور اقتصادی به اصلاحات مالیاتی اوزون حسن اشاره دارد که اصلاحیه وی در مورد مالیاتهای تعدیل شده به «قانون حسن پادشاه» یا «قانون‌نامه حسن بیگی» شهرت داشت. «این قانون چنان با درایت وضع شده بود که در مناطق تحت فرمان او و همچنین در دوران صفویه تا قرن شانزدهم رواج و اعتبار داشت»^{۲۲} (ص ۱۳۰). و بعد انواع مالیاتها را در سه دسته به این شرح برمی‌شمارد: الف - مالیات تجارت و پیشه‌وری (تمغا)؛ ب - عوارض گمرکی (باج)؛ ج - عوارض راه (راهداری)، و اشاره می‌کند که برای استادکاران هر حرفه «برحسب وضع و مقامی که دارند مبلغی مالیات مقرر است.» وی از «تمغاجی» و «تمغاحانه» و «باج‌دارها» و «راهدارها» یاد می‌کند و این که در دوره شاه اسماعیل اول در سال ۱۵۱۰ «بازرگان ونیزی گزارش می‌دهد که این رسم ناپسند که از مدتها پیش در ایران رواج داشته در تبریز هم جاری‌ست و بر طبق آن باید هر کاسبی که در بازار دکانی دارد روزانه دو تا شش اسپر و حتی گاه یک دوکات به‌عنوان مالیات بپردازد. میزان پرداخت بستگی به نوع کسب دارد [۰۰۰] طبق روایت همین راوی

* طی رشته مقالاتی که درصدد افکندن طرحی از تاریخ اقتصادی ایران است و نخستین بخش آن در فصلنامه آینده انتشار یافته، و بخشهای پانزدهم تا بیست و پنجم به دوره صفوی می‌پردازد، این مقولات حقوقی و اصطلاحات ملکی بیشتر مورد بحث قرار خواهند گرفت. نگاه کنید به «فتودالیم غربی و استبداد شرقی» به همین قلم در آینده، سال نوزدهم، شماره‌های ۱۰ تا ۱۲ (دی - اسفند ۱۳۷۲). بقیه بخشها نیز در همان‌جا به تدریج پدیدار خواهند شد. به‌قرار اطلاعات واصله، این نشریه نیز به علت موانع غیرقابل عبور، دیگر انتشار نخواهد یافت.

** جان‌وودز که در تاریخ آق‌قویونلوها خبره است ضمن اشاره و ارجاع به هیئتس و کتاب تشکیل دولت ملی می‌نویسد هیئتس متن نسخه خطی از منشی بوداق قزوینی صاحب‌الاجبار را که مربوط به عدالت اوزون حسن و رسیدگی به عرایض رعایا و رفع و دفع مظالم است درست ترجمه نکرده. وی همچنین می‌گوید لشکرکشی اوزون حسن به گرجستان بر اساس تحقیقات تازه‌تر سه بار بیش نبوده، در حالی که قبلاً مینورسکی و هیئتس آن را پنج بار قلمداد کرده بودند. نگاه کنید به:

John E. Woods, *The Aqquyunlu clan, Confederation, Empire*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis/ Chicago, 1976, p. 267, note # 89 and p.258, note # 6

تعرفه گمرکی (باج) برای مسیحیان ده درصد و برای مسلمانان پنج درصد بوده است. اگر کالا به نقطه‌ای دیگر حمل می‌شد باز مبلغی کمتر به عنوان حق‌العبور به آن تعلق می‌گرفت» (ص ۱۳۲).

بازرگان و نیزی که خود از چم و خم و زیر و بم تجارت و بده و بستان بازار و امور اقتصادی آگاه است و از مہد تجارت می‌آید با کنجکاوای و نگرش تطبیقی مشاهده می‌کند که چگونه دولت چوب لای چرخ رشد اقتصادی می‌گذارد و با مالیاتهای گزاف مانع رونق تجاری و فعالیتهای کسبه و صنعتگران و محترفه می‌شود، در شرایطی که در اروپا تسهیلاتی برای رشد تجاری و صنعتی به عمل می‌آید و فرایند انباشت سرمایه اولیه تسریع می‌گردد، در ایران موانع و تضییقات در این راه فراهم می‌آید. این دولت عامل کیست و درصدد دفاع از چیست؟ فتودال است یا ایلایاتی یا ملقمه‌ای از هر دو؟ هینتس تا این حد کنجکاوای و کالبدشکافی ندارد، به تحلیل طبقات اجتماعی نمی‌پردازد، نهادهای اقتصادی و تولیدی را فراتر نمی‌کاود. به همین اندازه گزارشگونه بسنده، و بیشتر کتاب را بایان تحولات و وقایع سیاسی برگزار می‌کند. شاید هم نباید از یک نویسنده سی ساله بیشتر توقع داشت و شاید آن نوع تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری را خوش ندارد. اما در کتاب شاه اسماعیل دریچه‌ای تازه می‌گشاید، و در بخش «نگاهی به ترکیب و اساس دولت صفوی» این عبارات درخشان از قلم این محقق بیست و هفت ساله می‌تراود که شمه‌ای از آن چنین است: «... اختلافها و شکافهای بین دو اردوی متخاصم [در جانشینی شاه تهماسب میان حیدر میرزا و اسماعیل میرزا] را فقط بر پایه کشمکشهای ایللی و خانوادگی نمی‌توان تبیین کرد؛ هرگاه چنین می‌بود، می‌شد در این مقام با چند سطری به شرح آن پرداخت. اما هرج و مرج مربوط به جانشینی از آن جهت دارای اهمیت تاریخی‌ست که تضادهای موجود در نظم اجتماعی ایران با یکدیگر تصادم پیدا می‌کنند» (ص ۵۹). تضادم تضادهایی در نظم اجتماعی ایران نوعی نگرشی را تداعی می‌کند که به ادبیات مارکسیستی بی‌شباهت نیست و نشان می‌دهد در نحله‌های غیرمارکسیستی نیز رسوخ داشته و جوان پویا و با استعداد و پرکار و کتابخوان و تحصیل کرده‌ای چون خود او در همین کتاب راجع به رخنه در «بطن حوادث» و «ارتباطهای داخلی موجود بین وقایع» سخن می‌گوید که قبلاً به آن اشارت رفت. به همین دلیل وی به ریشه‌های نژادی ترک، فارس، و چرکسی، در کنار منافع ایللی، شخصی و خانوادگی که با منافع طبقاتی اصطکاک پیدا می‌کنند، همراه عناصر ملی و دینی می‌پردازد. مثلاً در هماهنگی میان عنصر خونی و منافع ایللی و مالی مشترک میان

ایل اُستاجلو، طایفه شیخاوند (که همان دودمان صفوی باشد و از هفت یا هشت ایل قزلباش به‌شمار می‌آید) و گرجیان در دسته‌بندی و برخورد خونین بر سر جانشینی تهماسب می‌نویسد: «علت جانبداری آنان را از حیدر چنین می‌توان توجیه کرد که این ایل دارای منفذترین و پردرآمدترین حکومتها [در ایالات] و مقامات درباری بود. وابستگان آن امید داشتند حیدر نرمخو و باگذشت با نگهداشت و حتی توسعه این مقدار نفوذ مخالفتی نکند، در حالی که می‌دانستند خصومت اسماعیل همه این رشته‌ها را پنبه خواهد کرد» (ص ۶۲). بعد به استغفار گِرخاخ استناد کرده و نظری را صحنه گذاشته و آن را «جامع و مانع» می‌خواند، زیرا وی گفته بود که «در آن برخورد» به‌وضوح جدایی دو گروه بر حسب دید سیاسی-اجتماعی بیان شده است. یعنی جنگ‌طلبان هوادار روی کار آمدن اسماعیل هستند و آشتی‌جویان می‌خواهند حیدر را بر تخت بنشانند. یعنی طبقه حاکمه دست‌کم به دو دسته تقسیم شده (زیرا یک اقلیت بیطرف هم وجود دارد)، که به مقتضای اهداف خود و با آگاهی از عواقب قضیه رفتار می‌کند. قشر بالایی به‌وضع موجود علاقه‌مند است که از عناصر حرمسرا از جمله خواجگان مقتدر، دیوانیان و مستوفیان و «اهل قلم» می‌توان در میان‌شان یافت. قشر نظامی که بیشتر از «اهل شمشیر» تشکیل می‌شده در واقع جناح نظامی را دربردارد. حال مبارزه بین «جنگاوران ممتاز» ترک‌نژاد و پیشقراولان قشراهای دهقان - شهرنشین اهالی ایران که به نمایشی شبیه است به‌چه صورت انجام پذیرفت؟» (ص ۶۲). سپس با ترسیم یک نمایشنامه سه‌پرده‌ای و یک فیناله، این برخورد خون‌آلود را به نمایش می‌گذارد که یادآورد وضع مشابهی است که پس از مرگ اسماعیل اول میان قبایل قزلباش رخ داده بود که طی آن خشونت ایلی و تضادهای تنگ‌نظرانه و ویرانگر آنها منافع ملت و کشور را در گروی خودپرستی به‌پشیزی نمی‌گیرد و به‌هیچ چیز ابقاء نمی‌کند. «پرده سوم»، نمایشگر این تضاد سبعانه است که چگونه ولیعهد را با شقاوت و قساوت تمام به‌ضربه‌ای در صحن حرمسرا و در برابر چشمان مادر و اهل حرم از پای درمی‌آورند و سر او را جدا کرده از بام قصر به‌میان طرفداران وحشت‌زده و غافلگیرشده‌اش پرتاب می‌کنند.

نکته قابل بحث آن که هینتس می‌گوید «قوای هر دو طرف در این کشاکش تقریباً مساوی بود.» (ص ۵۶) در حالی که بر اساس استدلال وی و دیگر منابع کفه اسماعیل به‌وضوح از نظر کمی و کیفی سنگینی می‌کند، زیرا از نظر کیفی سببیت جنگ‌طلبان (طرفداران اسماعیل) یا جناح مسلح‌تر را در «پایان نمایش» می‌توان به‌روشنی دید که صبح روز بعد چه کردند: «زال بیگ، برادرش فرخ بیگ، حمزه سلطان طالش و بسیاری از

هواداران دیگر شاهزاده مقتول را از خانه‌ها بیرون کشیدند و در برابر قصر اعدام کردند. علی خان بیگ به وطن خود گرجستان گریخت، یوزباشی حسین بیگ با مصطفی میرزا به لرستان فرار کرد. صدرالدین خان و سید بیگ کمونه را دستگیر کردند و تحت نظر قرار دادند.» کودتاچیان کشور را تا لبه پرتگاه جنگ داخلی سوق می‌دادند «تاجیکها ناگزیر بهای سنگینی برای شکست خود پرداختند. قزلباشان از شاهزاده پری‌خان خانم که حال، فرماندهی را در دست داشت رخصت گرفتند که مساکن افراد استاجلو را در قزوین غارت کنند، که البته در این میان دکانها و حجره‌های تاجران، کاسبان و پیشه‌وران طعمه چرب و نرم مطلوبی برایشان بود» (ص ۶۸). در حالی که جنازه شاه تهماسب هنوز منتظر تکفین و تدفین و ترحیم در حرمرسرای خونین بر زمین مانده است.» در سراسر ماجرای زرد خورد شب پیش جسد شاه تهماسب در صحن حیاط قصر بر پاره چوبی نزدیک حوض قرار داشت. هیچ کس سوای میرسیدحسین، یکی از مجتهدان شیعی پروای او را نکرده بود. در بجهوه جنگ و ستیز دو پیکان به پشت او اصابت کرد، چندان که وی ناگزیر از پاسداری از جسد دست کشید؛ چند تیز هم کفن [جنازه] را سوراخ کرده بود. بعد کالبد خاکی حیدر میرزا را هم به‌همان‌جا حمل کردند.» سپس طبیب شاه «حکیم ابونصر گیلانی را نیز کشان‌کشان آوردند.» وی را که در مخفیگاه یافته بودند «متهم کردند که شاه را زهر داده است؛ به اشاره‌ای... بلافاصله قطعه قطعه کردند» (ص ۶۹).

شاهزاده‌ای که لمح‌ای تاج بر سر نهاده بود همراه پدر دفن می‌شود و آن شاهزاده دیگر که بیست سال در قلعه‌ای بندی شده بود، تاج را بر سر می‌نهد، و آغاز به کشتار می‌کند و در شرايطی که برادران باقی‌مانده دیگرش چون مصطفی میرزا و حتی سلیمان میرزا را که از هواداران او بودند به قتل می‌رساند، در همان زمان مراسم زفاف شاهانه برگزار می‌کند و سه دختر از سه تن از خوانین که متعلق به سه ایل عمده قزلباش هستند را به حرم می‌برد... «همه در یک شب» (ص ۱۰۳). اما قتل این دو «فقط سرآغازی بوده است برای خونریزیها و آدم‌کشیهای بعدی» (ص ۱۰۴). تو گویی که صفحات این کتاب را با خون نوشته‌اند: «محمود میرزا، جوان سرزنده و خوشحالی که هرگز به دنبال کسب قدرت نرفته بود، به‌دست فولاد خلیفه شاملو، حاکم همدان به قتل رسید؛ هنگامی که جنازه را می‌شستند و در کفن می‌پیچیدند وی چشمها را از هم باز کرد و بعد معلوم شد که حلقه طناب چنان که باید گلو را در هم نفشرده بوده است. موضوع را به شاه خبر دادند و وی با خونسردی کامل گفت که کار را نیمه‌تمام نگذارند. پسر کوچک محمود،

محمد باقر میرزای دو ساله، نیز به همین سرنوشت دچار آمده. امام‌قلی میرزا و احمد میرزا هر دو را به قصر آوردند و در میدان طویله اعدام کردند. اسکندر منشی [صاحب عالم‌آرای عباسی] با همان سبک رایج می‌نویسد: «به‌همان نسبت که خبر قتل شاهزادگان به شاه می‌رسید، موجب انبساط خاطر وی فراهم می‌گردید، حال هنگامی که مطلع شد بیش از پانصد تن صوفی به قتل رسیده‌اند [طبق سایر گزارشها حتی یک هزار و دویست تن]^{۱۳۲} دستور داد که دیگر غائله را ختم کنند» (ص ۱۰۸ و ۱۰۹).

بخشی از این نابسامانیا میراثی بود که همراه تخت و تاج به اسماعیل رسید که از جمله «بیش از ده هزار تاجیک در طول هشت سال به دست دزدان قطاع‌الطریق کشته شدند؛ قورچانی که حقوق [برای چهارده سال] به آنها داده نشده بود به رسواییهای بیشماری دست زدند؛ جاده‌ها ناامن بود، دستبرد و حمله به حجره‌های بازرگانان متمکن از امور روزمره محسوب می‌شد و پاکدامنی و استغنائی قاضیان در حکم سیمرخ و عنقا بود.* پس هنگامی که اسماعیل بر تخت سلطنت نشست، مردم و بیش از همه کشاورزان، پیشه‌وران و بازرگانان امید داشتند که در اجرای امور قضایی و حقوقی اصلاحی پدید آید. «تنها امر مثبتی که در سلطنت کوتاه اسماعیل عملی شد همین بود که وی «با کيفر دادن شدید راهزنان به تغییرات اساسی در اوضاع و احوال قبلی توفیق یافت و علی‌رغم آن که در بسیاری از شهرها هنوز حاکمی منصوب نشده بود، احدی جسارت اقدام به دستبرد به‌خود نمی‌داد، [۰۰۰] اما از این رهگذر کمکی و سودی عاید تاجیکها نشد، زیرا به‌جای ظلم و ستم قزلباشها، استبداد و خودکامگی شاه طماع و زیرپرست نشست که هرگز به کار اداره مملکت گوشه چشمی نداشت، بلکه فکر و ذکرش دریافت مالیات بود و بس.» اما طرفه این که وی احکام را با ذکر «هوالمادل» امضا، و در «اشعار خود نیز «عادلی» تخلص می‌کرد» (ص ۱۱۰ و ۱۱۱). ولی به عقیده صاحب فوائدالصفویه ابوالحسن قزوینی، «ظالمی» مناسب‌تر است.^{۱۳۳} درباره خست و لثامت و بی‌کفایتی و تعصب شاه تهماسب و بی‌تفاوتی او نسبت به امور کشور، تواریخ و سفرنامه‌ها همه مملو و متفق‌القولند و هینتس نیز جا به‌جا درباره قبايح او سخن می‌گوید.

* حسن بیک روملو با وجود آن که بسیاری منابع از تمدنی قورچیان به اموال و حقوق مردمان حکایت دارند؛ چرا که «موجب لشکر را» شاه دین‌پناه [تهماسب] «مدت چهارده سال بود که نداده بود، آن حضرت [محمد خدابنده] مجموع را شفقت فرمودند»، «اشاره می‌کند که صدای قورچیان در نمی‌آمد و همه بدون اعتراضی به‌کار مشغول بودند و «رفاهیت» رعایا در آن دوره به کمال رسیده بود. نگاه کنید به احسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۵۷، ص ۶۳۰ به بعد.

تدریجاً این خودکامه ستمباره بدسگال که همچون قربانیانش، خود نیز قربانی ساخت ایلی-اقلیمی آن جامعه به‌شمار می‌آید، فرمان می‌دهد که حصارهای قصرش را برکشند اما باز هم احساس امنیت کافی نمی‌کرد: بدین لحاظ همواره در زیر جامه خود زرهی فوق‌العاده ظریف می‌پوشید همیشه محافظانی که تا دندان مسلح بودند و وی می‌کوشید وفاداری آنها را با پرداخت پول بخرد در ملازمت او به‌سر می‌بردند. «زیرا هر مستبدی که تصور کند پایه‌های قدرت خود را با خونریزی استوار کرده به این عارضه دچار می‌شود» (ص ۱۱۱). البته وی در این گیرودار تنها نبود و «اریستوکراسی» ایلیاتی که «به قدرت و سطوت جدیدی» رسید، یعنی «امیران عنود و سرکش» نیز که از سلطنت وی پشتیبانی کرده بودند و «از نفوذ خود بدون هیچ ملاحظه‌ای برای تأمین منافع شخصی بهره می‌جستند» (ص ۱۵۴) در تمام این مدت یک‌سال و نیم وحشت و ترور و ستمبارگی بیکاره نشستند و به انباشتن کیسه‌شان سرگرم بودند.*

در واپسین صفحات این کتاب، «شاه اسماعیل دوم از جنبه انسانی»، باز قدرت تخیل، قضاوت، و بینش روانشناختی نویسنده کُرنش‌انگیز است، هنگامی که اسماعیل دوم را چنین توصیف می‌کند: «وی آکنده و ملامال از بدگمانی و سنگدلی، نفرت، میل به مردم‌کشی، زرپرستی، لذت‌جویی، خست، شهوت‌پرستی، فریبکاری، قساوت، بیرحمی و بازیچه‌هوسهایی نفرت‌انگیز بود؛ انسانی بود که از نظر روحی و جسمی و شاید از لحاظ فکری و عقلی بیمار و درهم شکسته بود — آخر چگونه می‌توان این نکته را توضیح داد که شاه اسماعیل با وجود آن که مادرش در آتش اشتیاق دیدارش می‌سوخت وی را نزد خود راه نداد [۰۰۰] و در مورد آن شاهرخ بیگ سفره‌چی‌باشی که شاه تهماسب او را به علت ارتباط با اسماعیل به قلعه قهقهه فرستاد و پس از بیست سال حبس، ساعت به ساعت چشم به‌راه آزادی خود توسط شاه جدیدی بود که به‌خاطر او به زندان افتاد» «ولی هیچ دستوری برای آزادی او صادر نکرد چه می‌توان گفت؟» (ص ۵۵) «آیا این را که در دوره سلطنت او همه نقاشان ناگزیر شدند کارگاههای خود را تعطیل کنند و کتابخانه سلطنتی را که توسط شاه زیر و رو و دیگرگون شده بود تکه پاره و تقسیم کردند، باید چنین تعبیر کرد که شاه آنان را بدین

* اریستوکراسی ایلی به موازات اریستوکراسی طبقاتی و «اریستوکراسی نژادی» یا تباری که زرین‌کوب درباره اعراب اشاره می‌کند در دوره صفوی ملغمه اریستوکراسی ترک و تاجیک را تشکیل داده بود. نگاه کنید به:

عبدالحسین زرین‌کوب، دو قرن سکوت، تهران، ۱۳۳۰، ص ۱۱ و ۱۲.

علت از نقاشی مانع شد که فقه اهل سنت چنین کاری را که علناً برخلاف شریعت آنان بود نمی‌توانست تحمل کند و بپذیرد؟ یا این که اسماعیل اصولاً از هنر نقاشی هیچ نمی‌فهمید؟» می‌دانیم که «به گلی هم بیسواد و بی‌فرهنگ نبود: نه تنها طرز تلقی او در زمینه امور دینی حاکی از تحصیلات مذهبی اوست، ظاهراً علاقه‌ای هم به هنر شاعری داشته زیرا در این عرصه کارِ خلاق هم کرده است... اما صدور حکم درباره جنبه انسانی اسماعیل به این آسانی نیست، زیرا وی با همه گناهی که به گردن داشت باز خود قربانی بود؛ قربانی سنگدلی پدرش...» (ص ۱۱۰ و ۱۱۱).

هیئتس از این فراتر نمی‌رود تا تهماسب و تمامی روئای سیاسی و فرهنگی و نظامی و مذهبی را نیز معلول یا قربانی ساختار ایلی، اقلیمی، تولیدی جامعه‌ای تلقی کند که این پیچیدگی‌های روان‌شناختی و رفتاری را سبب می‌شود و منجر به هر م قدرت و دولتی می‌گردد که همه مقدرات کشور و ملت بازیه هواجس نفسانی و حوائج شهوانی یک تن قرار گیرد که حتی اعضای طبقه حاکمه که در پیرامون او می‌پلکند نیز از آن در امان نباشند. وی درباره وضع مذهبی می‌نویسد در زمان تشکیل دولت صفوی در کشورهای اسلامی «وطن در خارج از مذهب نامتصور بود، مذهب تشیع، خود جای مفهوم ملت را گرفت. تشیع، قزلباشها را سخت به هم پیوست و متحد کرد و آنان را از هم‌نژادان خود که زیر سلطه عثمانیها به سر می‌بردند، متمایز و مشخص نمود» (ص ۶۰) و در پایان کتاب می‌افزاید: «تلاشهای بنیان‌برانداز و منقلب‌کننده او [اسماعیل دوم] در زمینه مذهب و همچنین مکیدن بی‌ملاحظه خون اهالی تاجیک رشته‌ای را که در روزگار پدر و پدربزرگ اسماعیل دوم ملت را با شاه پیوند می‌داد به نحوی خطرناک سست کرد. هرگاه مملکت بر پایه‌های مستحکم و قویم مذهب شیعه که پدر بزرگ شاه اسماعیل دوم با آن همه صرف نیرو و مهارت ایجاد کرد استوار نبود — تاب ضرباتی را که نواده او با این درجه از خیره‌سری نامفهوم بر آن وارد کرد نمی‌آورد» (ص ۱۵۴). از جمله ضربات این جانور بیمار، صرف نظر از «اعدامهای بیشمار ظالمانه»، «مکیده شدن خون خلق توسط مأمورین مالیات» بود، که «خشم و غضب مردم و سپاهیان» را برانگیخت. زیرا «بر اثر مدت طولانی حبس و محرومیت‌های ناشی از آن، حال دیگر شاه اسماعیل را ولع پول و اموال ذی‌قیمت تسخیر کرده بود. آن دست‌ودل‌بازی و گرمی که در بدو امر به قورچیان و سربازان نشان داد فقط وسیله‌ای بود برای کسب محبوبیت؛ اما بعد چنان به گردآوری زر و زیور و گنج پرداخت که ذخایر طلا و ظروف پدرش به گرد آن هم نمی‌رسید» (ص ۱۳۷). از این رو سلطان محمد خدابنده برادر اسماعیل و پدر شاه عباس که بر تخت

نشست طی نامه‌ای طولانی به سلطان مراد ثالث عثمانی از اسماعیل به‌عنوان کسی که «بی‌اعتدالی مزاج متلون الامتزاج او بر کافهٔ عالمیان واضح است» نام می‌برد، که از وی بر خاندان صفوی «چه اعمال شنیعه و افعال قبیحه به‌ظهور رسیده و به چه عنوان قلع و قمع برادران و بنی‌اعمام خود فرمود...»^{۱۴} پس سزاست برای شناخت چنین کسی که ژان سواژه نیز وی را «سفاک» می‌نامد،^{۱۵} به ساخت اقلیمی - ایلی جامعه و تشکیلات صفوی نگاهی بیفکنیم.

بخش اقتصاد، دانشگاه آناتلیک، فلوریدا

یادداشتها:

- ۸۹ - شاه اسماعیل دوم، ص ۱.
- ۹۰ - تشکیل دولت ملی، ص ۱۴.
- ۹۱ - شاه اسماعیل دوم، ص ۱.
- ۹۲ - F. Hegel, *Philosophy of History*, New York, 1956, pp. 173-190, ("Persia").
- ۹۳ - این تعریف موجز را در ۱۳۴۵ از سپهرآشیا دکتور محسن هشترودی شنیدم، طی یکی از برنامه‌های «قرن بیستم و افکار نو» که از برنامهٔ دوم رادیو هر دوشنبه شب با حضور دکتور یحیی مروستی، و دکتور حسن قریشی و چرخاندگی دکتور رضا علومی در ساعت ۸/۳۰ پخش می‌شد، و تا این لحظه تعریفی موجزتر، جامع‌تر و مانع‌تر از آن نیافته‌ام.
- ۹۴ - George Cameron, *History of Early Iran*, The Chicago University Press, Chicago, 1936.
- ۹۵ - Ibid, pp. 189, 197, 204.
- ۹۶ - I. M. Diakonoff, "Elan," *The Cambridge History of Iran*, Vol.II, Ilya Gershevitch (ed.), Cambridge, 1985.
- ۹۷ - Richard T. Hallock, *Persepolis Fertilization Tablets*, op. cit.
- ۹۸ - Muhammad A. Dandamaev and Vladimir Lukonin, *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*, The Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 399.
- برای آگاهی بیشتر از این دو پژوهشگر سترگ نگاه کنید به دو اثر زیر به‌فارسی:
- الف. محمد داندامایف، ایران دورهٔ هخامنشی، ترجمهٔ روحی ارباب، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۲.
- ب. ولادیمیر گریگوریویچ لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۰.
- ۹۹ - V. Minorsky, "A Mongol Decree of 720/1320 to the Family of Shaykh

Zahid," *BSOS*, Vol.XVI, part 3, 1954.

۱۰۰ - هدیه کریمانه خواجه رشیدالدین وزیر غازان خان صاحب جامع التواریخ، که به مناسبت حلول عید فطر طی نامه‌ای به شیخ و مرشد خود (شیخ درویشان) می‌رساند، عبارتند از ۱۵۰ جریب گندم، ۳۰۰ جریب برنج و ۴۰۰ من روغن حیوانی (کره؟) و ۸۰۰ من عسل، ۲۰۰ من دوغ، ۱۰۰ من شیرۀ انگور (دوشاب)، ۴۰۰ من شکر تصفیه نشده، ۱۰۰ من شکر تصفیه شده، سی قرابه گلاب، سی رأس گاو نر و ۱۳۰ رأس گوسفند، ۱۹۰ غاز، ۶۰۰ ماکیان که همه از هشت نقطه از املاک رشیدالدین در آذربایجان تحویل بقعه شیخ گردید. پتروشفسکی همین روایت را با اندکی تفاوت در اثر ماندنی‌اش اسلام در ایران آورده است: ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۰، فصل سیزدهم: «پیروزی شیعه در ایران»، ص ۳۷۱-۳۹۸.

۱۰۱ - نصرالله فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، انتشارات دانشگاه تهران، جلد اول، ۱۳۴۷، «ضمائم».

۱۰۲ - پتروشفسکی، همان مأخذ، همان فصل.

۱۰۳ - کیمفر، منبع یاد شده، ص ۱۲۳

V. Minorsky, *Tadhkirat Al-Muluk, Manuel of Safavid Administration*, London, 1943, p. 27. ۱۰۴

۱۰۵ - سیاحتنامه شاردن، ترجمه محمد عباسی، تهران، امیرکبیر، جلد هشتم، ۱۳۴۵، ص ۲۹۷ و ۱۹۸.

۱۰۶ - «دستورالملوک میرزا رفیعا»، بخش سوم، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال شانزدهم، شماره سوم، ۱۳۴۶، ص ۲۱۶.

۱۰۷ - کلاوس میشل روهر برن، نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه کیکاوس جهان‌داری، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۹.

V. Minorsky, "Soyurghal of Qasim b. Jahangir Aq-Qoyunlu (903/1498)," ۱۰۸
in *The Turks, Iran and the caucasus in the Middle Ages*, London, 1978.

Ramkrishna Mukherjee, *The Dynamics of a Rural Society*, Berlin, 1957, pp. 20-25. ۱۰۹

۱۱۰ - ایلیا. ب. پتروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۰، ص ۳۹۰.

۱۱۱ - شاردن، همان اثر، همان‌جا، ص ۲۹۸.

۱۱۲ - همان اثر، جلد هفتم، ۱۳۳۵، ص ۷۷.

۱۱۳ - عبدالحسین نوائی، شاه طهماسب صفوی، مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۰، ص ۵۱.

Adel Alouche, *The Origins and Development of The Ottoman - Safavid Conflict*, Berlin, 1983, p.110. note 24. ۱۱۴

۱۱۵ - سیبلا شوستر والسر، ایران صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپاییان، ترجمه غلامرضا ورهرام، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴، ص ۴۳.

۱۱۶ - نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، انتشارات دانشگاه تهران، جلد دوم، ۱۳۴۶، ص ۴۰۱ و ۴۰۲.

۱۱۷ - ژان باتیست تاورنیه، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، اصفهان، ۱۳۴۸، ص ۲۵۱.

۱۱۸ - نصرالله فلسفی، «جنگ جالدران»، چند مقاله تاریخی و ادبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵، ص ۳۴ و

See V. Minorsky, "Tiyul," "Soyurghal" in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden/ _ ۱۲. London, 1960.

۱۲۱ - نصرالله فلسفی، همان اثر، جلد سوم، ۱۳۴۸، ص ۱۵۷.

۱۲۲ - همان اثر، جلد اول، ۱۳۴۷، ص ۲۳.

۱۲۳ - ابوالحسن قزوینی، فوائد الصفویه، به اهتمام مریم میر احمدی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۳۴.

۱۲۴ - عبدالحسین نوائی، شاه عباس: مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۲، جلد اول، ص ۳۷-۳۸.

۱۲۵ - الف. ژان سواژه، مأخذ سابق الذکر، ص ۳۳۲.

مناقشه در مثل: حکایت یک انتقال

۱

فرهنگ و تمدن اسلامی بسیاری از ارزشهای فکری خویش را خاصه در قلمرو فلسفه و علم از یونانیان اخذ کرد. ترجمه آثار یونانی به سریانی و عربی که فصل مشعی از تاریخ حیات معنوی در دنیای اسلامی ست خود فی نفسه در جریان این تأثیر واجد نقشی اساسی بود. ترجمه آثار فلسفی یونانی به سریانی، یعنی زبان مسیحیان یعقوبی، ملکانی و نسطوری و تدریس آن آثار در مدارس آنها در رها و نصیبین و حران و جندیشاپور که از سده چهارم تا هشتم میلادی انجام شده بود، پس از غلبه اسلام، در سرزمینهای مفتوحه نیز توسط مترجمان همان مدارس ادامه یافت. کاری را که بدین گونه پروبوس (Probus) و سرجیس رأس عینی و یعقوب رهاوی آغاز کرده بودند، یوحنا یا یحیی بن بطریق، عبدالملیح بن عبدالله ناعمه الحمصی، قسطابن لوقا بعلبکی، ابو بشر متی بن یونس قنایی، ابوزکریا یحیی بن عدی المنطقی، ابوعلی عیسی بن اسحق بن زرعه، و ابی الخیر بن الحسن الحمار و البته حنین بن اسحق و فرزندش اسحاق و خواهرزاده اش حبیش و شاگردش عیسی بن یحیی پی گرفتند. از میان آثار فلسفی یونانی که مسلمانان از طریق این ترجمه ها و شروحو که نوافلاطونیان بر آنها نوشتند و با آنها آشنایی یافتند، آثار افلاطون نخستین و مهمترین آنهاست. این که اندیشه افلاطونی چگونه از آتن پروکلوس (Proclus) به حران ثابت بن قره و به اصحاب شیرازی و اصفهانی سهروردی راه یافت

نکته‌ای است که هنوز جای پژوهش در آن مفتوح است. با تمامی تأکیدی که به ترکیب افلاطونی عقاید صابئین و دیصانیه رفته است، مع الوصف هنوز وجوه این معنی و طرق تماس آنان با تفکر افلاطونی در پرده‌ای از ابهام باقی مانده است.

«قبل از هجرت، سریانیان و ایرانیان تفسیر متون ارسطو را که از طریق رواقیون و نوافلاطونیان بررسی شده بود مطالعه کرده بودند.»^۱ و بر مبنای چنین پیشینه‌ای «متفکران اسلام خود را در محضر ارسطویی یافتند که عملاً نوافلاطونی بود.»^۲ روندی به این روال «در فلسفه اسلامی که با خصیصه نوافلاطونی مشخص است با الکندی آغاز شد و به فارابی و ابن‌سینا راه گشود.»^۳ و بدین ترتیب عقاید افلاطونیان جدید با اصل معروف اشراق و نظریه هراکلیتوس (Heraclitus) و پارمنیدس (Parmenides) که معتقد بودند حقیقت وجود از یک منبع ازلی «نور» و هستی دائماً ساطع می‌شود، در فلسفه معنون به فلسفه مشاء راه یافت.^۴ به این اعتبار است که هانری کربن تصریح می‌کند که «مشائون کم و بیش در شمار نوافلاطونیان اسلام‌اند.»^۵ و هم او تأکید می‌کند که «اگرچه در مغرب‌زمین مکتب ابن رشد بارور گردید... در ایران اصالت الهامات نوافلاطونی پایدار ماند.»^۶ آشنایی متفکران مسلمان با تفکر افلاطونی پیش از رویکرد و تأثر آنان از تعالیم مکتب اسکندریه و آموزشهای نوافلاطونی، از طریق تماس و آشنایی آنان با آثار خود افلاطون صورت پذیرفته بود. در حالی که قرون وسطای لاتین تنها به آشنایی با تیمائوس (Timaeus) افلاطونی دلخوش می‌داشت، مسلمانان تمامی مجموعه مکالمات افلاطونی را از طریق ترجمه‌های گوناگون آن می‌شناختند و به متن کامل قوانین، جمهوری، فدون (Phedon)، کریتو (Crito)، الکییادس (Alcibiades) و گرجیاس (Gorgias) دسترسی داشتند. فهرست دقیقی از آثار افلاطون که به عربی بازگردانده شده بوده است و در آثار ابن ندیم، ففطی و ابن ابی اصیبه و کتابنامه‌های دیگر آمده است، به خوبی از گسترش آثار افلاطون در میان فرزندان مسلمان حکایت می‌کند.^۷ ظهور مکتب هلنی و پیدایی مکتب نوافلاطونی و تفسیرهایی که از آثار افلاطون در این مکتب به عمل آمد نفوذ تفکر افلاطونی را در فلسفه و عرفان اسلامی تعمیق بخشید.^۸ بحث از وجود عناصر افلاطونی در فلسفه اسلامی طی پنجاه سال گذشته گستره وسیعی در میان محققین یافته است. در این راستا والزر (Walzer) به تصریح بر این ادعا پای می‌فشرد که «همه فلسفه مسلمان نوافلاطونی‌اند.»^۹ هانری کربن در ادامه بحث خود درباره تأثیرات هرمسی بر فلسفه اسلامی تأکید می‌کند که «فارابی و ابن‌سینا نمی‌توانستند با نحو تفکر مکتب ارسطو اقناع گردند... درک فلسفی آنان از انسان به طریق دریافت نوافلاطونیان است.»^{۱۰}

در همان حال که والزر بر تماماً نوافلاطونی بودن تلقی مسلمانان از مقولات فضیلت، دولت آرمانی، الوهیت، نبوت و آفرینش تأکید می‌کند^{۱۱} و کربن از بیان این نکته تن نمی‌زند که اصول فلسفی الکندی از چند وجه به مکتب نوافلاطونیان آتن می‌رسد^{۱۲} پیترز (Peters) نیز افلاطون‌گرایی را به‌مثابه ذی‌نفوذترین شالوده یونانی در تفکر اسلامی تلقی می‌کند و پس از تشریح دقیقی از نحو انتقال تفکر و ترجمه آثار افلاطون به جهان اسلامی توضیح می‌دهد که الکندی و ثابت بن قره رسائلی بر اساس مواد افلاطونی نگاشتند، فارابی و شاگردش یحیی بن عدی نیز از تأثیرات افلاطونی به‌دور نبودند. ابوسلیمان مجموعه‌ای از اقوال افلاطون را فراهم آورد و همین اقوال توسط توحیدی در مقابسات مورد شرح قرار گرفت.^{۱۳} مجید فخری، فارابی و ابن‌سینا را قویاً نوافلاطون‌گرایان مسلمان عنوان می‌دهد.^{۱۴}

ضمن تأیید همه این اقوال، از این حقیقت نیز نباید گذشت که آنچه که به‌نام عنصر افلاطونی در فلسفه اسلامی انعکاس یافت جز وجه مخدوشی از تفکر افلاطون نبود، سهل است در پاره‌ای از مهمات، اساساً تعبیری مقلوب و سراسر دیگرگونه از فلسفه آن فرزانه بود. چنین خصیصه‌ای از دو عامل مشخص منشأ می‌گرفت. نخستین از این دو بر عدم صحت ترجمه‌هایی ناظر بود که از آثار افلاطون به‌سریانی و از آن زبان به‌عربی به‌عمل آمد. شروع متعددی نیز که بر آن آثار و بر پایه آن ترجمه‌ها و در همان اوایل ایام نوشته شد نه‌تنها در تفهیم و تصریح معانی آراء آن فیلسوف کارآمد نیفتاد بلکه دامنه سوءتفاهم را وسیعتر ساخت. تعبیر وجودشناسی افلاطون و اجزاء بن‌ساختی آن به‌ارزشهای صرفاً اخلاقی و عملی و ترجمه اصطلاح Theos به «الوهیم» در متون یهودی و به «الله» در متون اسلامی، اصطلاحی که چه از لحاظ مضمون و چه از نظر صفات مترتب بر آن تفاوتی بنیانی با خدای یهودی و اسلامی داشت، سنت افلاطونی اسلامی‌شده‌ای را موجب آمد که با تمامی محتوی تفکر افلاطون و البته ارسطو نیز سراسر مغایر بود.^{۱۵} زمانی که دوپور (De Boer) به‌تأکید اشاره می‌کند که «یکسان بودن ترجمه با اصل در کتابهای منطق و دانش طبیعی بیش از ترجمه کتابهای اخلاق و مابعدالطبیعه بود، زیرا بسیاری نکته‌های دشوار این دو دانش را یا حذف کردند و یا خوب به‌عمق آن پی نبردند.»^{۱۶} در حقیقت بیانگر همین عامل نخستین خدشه است. دومین خدشه در معنی و مفهوم «مُثل» ضمن تلاش برای هماهنگ‌سازی تفکر فلسفی - عقلی با شریعت و احکام دینی اعمال گردید.^{۱۷}

این که افلاطون و ارسطوی چندخداگرای بتوانند به‌مثابه حکمای الهی شالوده‌ریز

الهیات احدگرایی اسلامی قرار گیرند از هیچ طریقی میسر نبود جز آن که آراء آن فیلسوفان به نحو غریبی تحریف شوند و چنین نیز شد. در نظر افلاطون الوهیت به طبقه‌ای شامل اشیاء متعدد تعلق داشت، و شاید بتوان گفت که به قول او هر شیء چون به حد دقیق و صحیح خود می‌رسید خدا بود. رسالهٔ تیمائوس حاکی از سعی معتنابه افلاطون برای نیل به معرفت خدایی است که او را بتوان علت جهان و پدر آن دانست ولیکن چنین خدایی با همهٔ عظمت در مقامی نیست که بتواند با نظم معقول «مُثُل» مقابله نماید و به علاوه قابل قیاس با سایر اعضای جلیلهٔ خدایان افلاطونی است: خداوندگاری ستارگانی را که آفریده است از دستشان نمی‌گیرد، صفت الوهیت را از جهانی که مصنوع اوست سلب نمی‌کند، اگرچه مقام اول را در میان خدایان دارد، یکی از جملهٔ آنان است.^{۱۸} ابن میمون یهودی در کنار رأی خود دایر بر خلق عالم از عدم سه نظریهٔ آفرینش را مورد اشاره قرار می‌دهد و از آن میان نظریهٔ قدیم بودن عالم را بر می‌شمارد و آن را صریحاً رأی افلاطون می‌خواند و توضیح می‌دهد که «می‌توانید این رأی افلاطون را در تیمائوس او بیابید. ما به این قولیم که آسمان از عدم به وجود می‌آید پس از آن که در عدم مطلق بود و حال آن که او معتقد است که آسمان از چیز دیگری که قبل از آن است به وجود می‌آید.»^{۱۹}

بررسی جامع تفاوت آراء افلاطون با آنچه که حکیمان و متکلمان مسلمان از آن ارائه کردند کار این وجیزه نیست. از آن موارد آنچه که این نوشته بر سر گفتگویی مجمل از آن است به مقولهٔ «مُثُل» مربوط می‌شود. در این اجمال کوشیده‌ام تا ضمن توصیفی از معنای «مُثُل» بدان وجه که در افلاطون آمده است، واسطه‌های انتقال وجه دگرگشتهٔ آن را به درون حوزهٔ فکری مسلمانان مورد رسیدگی قرار دهم و پس آن‌گاه به مجادله‌ای که بین فیلسوفان مسلمان بر سر تعبیر از آن در گرفت اشاره کنم.

۲

مقولهٔ «مُثُل» اهمّ مهمات تفکر فلسفی افلاطون و یکی از بنیانی‌ترین موارث فکر یونانی است. این مقوله اعم از آن که اصل آن از ابتکارات خود افلاطون یا مأخوذ از فرهنگهای دیگری باشد، پس از او با تعابیر گوناگون طی قرون متمادی شرق و غرب عالم را درنوردیده است و در هر جا به وجهی بر اندیشهٔ فلسفی موثر واقع شده است.^{۲۰} این مقوله که به باور مورخین و مفسرین فلسفه تمامی تفکر افلاطون به شمار می‌آید، از لحاظ تاریخی نخست در میهمانی عنوان می‌شود، در فِدو مستدل می‌گردد، در جمهوری به کار

برده می‌شود و پس آن‌گاه در تیمائوس مورد دفاع قرار می‌گیرد و عاقبت در فیلیبوس، سوفیست و پارمینیدس به نقد و اصلاح گرفته می‌شود.^{۲۱} این مقوله که به باور یوبروگ (Ueberweg) کانون اساسی فلسفه افلاطون تلقی می‌شود، در واقع هم اصل شناسایی و هم اصل هستی‌ست، اصل شناسایی‌ست از این جهت که نفس نمی‌تواند اشیاء را بشناسد مگر این‌که قادر باشد که در «مُثل» بیندیشد. و نیز مبدأ و اصل وجود است زیرا جسم نمی‌تواند در نوع خود تعین یابد مگر این‌که در جزیی از ماده خود از یک «مثال» بهره‌مند گردد.^{۲۲} حقیقت این‌که وجودشناسی افلاطون در عین حال یک معرفت‌شناسی‌ست و «این امر بدین معنی‌ست که مطالب هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی غالباً به هم آمیخته است یا به موازات یکدیگر مورد بحث قرار می‌گیرد.»^{۲۳} در توصیف ویژگیهای «مُثل»، روش تحقیق علمی ایجاب می‌کند که ما نیز از معرفت‌للعلم او آغاز کنیم و پس از آن به بیان ساختار وجودشناسی در ارتباط با این مقوله پردازیم. افلاطون در بحث از مسأله علم از آغاز فرض را بر این باور قرار می‌دهد که معرفت به‌دست آمدنی‌ست و آنچه را که او به آن شخصاً عنوان «معرفت» می‌دهد، اولاً خطاناپذیر و ثانیاً معرفتی به‌امری «واقعی»‌ست. اما او بلافاصله ضمن اقتداء به‌هراکلیتوس این نکته را نیز یادآور می‌شود که متعلقات ادراک حسی، یعنی اشیاء جزیی محسوس فردی، همیشه در حال «شدن» و تغییر دائم‌اند و بنابراین شایسته نیستند که متعلقات معرفت حقیقی باشند. متعلق معرفت حقیقی باید «ثابت» و پایدار باشد و قابل آن باشد که با تعریف واضح درک شود. معرفت علمی هدف و مقصودش «تعریف» است، اما تعریف با «کلی» سر و کار دارد و به این اعتبار این «کلی»‌ست که شرایط و لوازم معرفت حقیقی را فراهم می‌کند. معرفت به «کلی»‌ترین یا به عبارت دیگر معرفت به‌عالی‌ترین کلی، عالی‌ترین نوع معرفت خواهد بود، در حالی که معرفت به‌جزیی پست‌ترین نوع معرفت است. پیشرفت ذهن انسان در راه خود از جهل به‌معرفت، در دو قلمرو اصلی سیر می‌کند: قلمرو گمان (دوکسا) و قلمرو معرفت (اپیستمه)، فقط این دومی را به‌حق می‌توان معرفت نامید، در حالی که گمان با تصاویر سر و کار دارد، معرفت با مبادی یا نمونه‌های والا (آرکی‌تایپ) مربوط است.^{۲۴} به این اعتبار محسوسات ظواهرند و گذرنده و علم بر آنها تعلق نمی‌گیرد و آنچه علم به آن تعلق می‌گیرد عالم معقولات است. هر امری از امور عالم چه مادی باشد و چه معنوی حقیقتی دارد که سر مشق و نمونه کامل اوست و آن نمونه به‌حواس درک نمی‌شود و تنها عقل آن را درمی‌یابد و افلاطون این نمونه را «در زبان یونانی به‌لفظی ادا کرده است (Idea) که معنی آن «صورت» است و حکمای ما آن را

«مثال» خوانده‌اند... پس افلاطون معتقد است براین‌که هر چیز «صورت» یا «مثال»ش حقیقت دارد و آن «یکی»ست و «مطلق» و «لایتغیر» و فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلتی، و افرادی که به‌حس و گمان ما در می‌آیند نسبی و متکثر و متغیر و مقید به‌زمان و مکان و فانی‌اند و فقط پرتوی از «مثال» خود می‌باشند و نسبتشان به‌حقیقت مانند نسبت سایه است به‌صاحب سایه.^{۲۵} آنچه اینک منطقاً می‌تواند مورد سؤال قرار گیرد این نکته است که افلاطون با چنین مصالحتی «وجودشناسی» خویش را چگونه پرداخته است؟ در نظر افلاطون متعلق معرفت حقیقی، باید ثابت و پایدار باشد و این شرایط به‌وسیله «کلتی» حاصل می‌شود. کلیاتی که ما در فکر می‌یابیم فاقد «مرجع عینی» نیست. در جمهوری فرض شده است که هرگاه تعداد کثیری از افراد نام مشترکی داشته باشند دارای یک «مثال» یا صورت مطابق نیز خواهند بود. این مفاهیم کلی صرفاً مفاهیم ذهنی نیستند، بلکه در آنها ذاتی عینی درک می‌کنیم. افلاطون به‌ذوات عینی نام مثل یا صور (ایدئای یا ایده) می‌دهد. بنابراین موضوعاتی که ما در مفاهیم کلی درک می‌کنیم «مثل» عینی یا کلیات قائم به‌خودند که در یک عالم متعالی یعنی جدا از اشیاء محسوس موجودند و مراد از «جدا از» عملاً جدایی مکانی‌ست. این واقعیات کلی در مقرر نامتغیر آسمانی خود جای دارند، مثل در مقرر آسمانی خود از «یکدیگر» جدا و از ذهن هر متفکری نیز جدا وجود دارند.^{۲۶} نتیجه ناشی از این تعبیر از پیش بدیسی‌ست. مثال افلاطونی «نمونه» اصلی و اصل و منشأ هرچیز است و جهت عقلی و دلیل هستی آن است. اصل پایدار و پایدارنده‌ای‌ست که به‌فضل او «آن چیز» وجود دارد. چنان‌که خود افلاطون توضیح می‌دهد «ما باید سه قسم چیز به‌تصور آوریم. نخست آن چیزهایی که تکوین می‌یابند. دوم آن چیزی که در آن، تکوین صورت می‌پذیرد و سوم «نمونه»ای که چیزهای مکون همانند و مماثل با آن به‌دنیای می‌آیند. اصل پذیرنده را می‌توانیم به‌مادر، نمونه را به‌پدر و محصول این دو را به‌فرزند تشبیه کنیم.» افلاطون در ادامه سخن به‌توصیف بیشتر «نمونه»ها یعنی مثل لایتغیر می‌پردازد و توضیح می‌دهد «نخست صورت لایتغیر است که «ناآفریده» و «نابودنشده»ست. نامرئی‌ست و به‌هیچ یک از حواس محسوس نیست و فقط می‌تواند با فکر مجرد و ناب مشاهده شود.»^{۲۷}

افلاطون در تیمائوس صریحاً می‌گوید که خدا یا صانع (دمیورژ) اشیاء این عالم را بر طبق الگوی «صور» می‌سازد. این قول آشکارا دلالت دارد بر این‌که صور یا «مثل» نه‌تنها از اشیاء محسوس، بلکه همچنین از خدا که آنها را «الگو»ی خود قرار داده است «جدا» قرار دارند. اگر صانع را خدا بنامیم لذا باید نتیجه بگیریم که صور نه‌فقط

«خارج از» اشیاء این عالم‌اند، بلکه «خارج از» خدا نیز هستند. این صور الگو قرار گرفته ذواتی‌اند که همیشه «یکسان» باقی می‌مانند و بدان‌گونه که در فدون تصریح شده «کلیات»ی ثابت‌اند و بنا به توضیحی که در میهمانی به عمل آمده است «ازلی و ابدی‌اند و نه به وجود آمده و نه از میان رفتنی‌اند؛ نه دستخوش افزایش و کاهش‌اند... بلکه به‌طور جاوید قائم به‌خود و یگانه»‌اند.^{۲۸} وردنیوس (Werdenios) ناظر بر آنچه از میهمانی برمی‌آید توضیح می‌دهد که سقراط در آن‌جا آشکارا تأیید می‌کند که «مثال» زیبایی چیزی موجود در «جایی» و یا در «جوهری» دیگر نیست. بلکه چیزیست موجود با تفرّد همیشگی خود و مستقل فی‌نفسه.^{۲۹} با این‌همه زمانی که مسأله چگونگی ارتباط «مثل» با اشیاء عالم محسوس و در عین حال ارتباط هر «مثال» با «مثال» دیگر مورد رسیدگی قرار می‌گیرد، این نکته روشن می‌شود که «مثل» می‌توانند در عین حال هم «واحد» و هم «کثیر» باشند. مثلاً مفهوم طبقه‌ای «حیوان» واحد است، اما در عین حال کثیر است، از این جهت که شامل طبقات فرعی اسب، روباه، انسان و غیره است. بدین ترتیب «صور» تشکیل سلسله مراتبی می‌دهند که تابع «واحد» یعنی «مثال خیر» به‌عنوان عالی‌ترین «صور» و شامل همه «صور» است. اگرچه این وجه بیان می‌تواند موهوم این توهم گردد که افلاطون بر این قول رفته است که عالم اعیان محسوس در تحلیل نهایی از «واحد» صادر شده است. اما توضیح خود افلاطون در تیمائوس مبنی بر این که دمیورژ اشکال هندسی را به کیفیات اولیه در «ظرف» یا «مکان» اعطاء می‌کند و بدین‌سان بی‌نظمی را به‌نظم درمی‌آورد و در ساختن عالم از قلمرو معقول «صور» سرمشق می‌گیرد به‌روشنی امکان چنین توهمی را منتفی می‌سازد و حضور همزمان چندین قدیم ازلی و دائمی را تصریح می‌کند. ناظر بر این واقعیت است که کاپلستن تأکید می‌کند «منظور از بیان افلاطون درباره آفرینش به‌احتمال قوی بیان آفرینش در زمان یا از «هیچ» نیست... یونانیان هرگز واقعاً امکان خلقت از هیچ را در نظر نگرفته‌اند.»^{۳۰} ناظر بر آنچه گذشت اینک می‌توان مشخصات اساسی «مثل» را بدان‌گونه که در فلسفه افلاطون وجود دارد تحت ۹ ویژگی مشخص جمع‌بندی کرد. بنابراین مشخصات هر «مثال» الف: «قدیم و ازلی»ست؛ ب: «معقول» است؛ ج: «غیر جسمانی»ست؛ د: «هستی به‌معنای کامل کلمه» است؛ ه: «لایتغیر»یست که گون و فساد نمی‌پذیرد. و «در خود یکسان» و واجد «هویت مطلقه» است؛ ز: «در خود» و «از خود» است؛ ح: «واحدی مشخص» است که در خود اشیاء دیگری را در احاطه دارد؛ و به‌همین اعتبار:

ط: «وجود تامه»ایست که ضمن «وحدت واجد کثرت» است.^{۳۱}

مقوله‌ای با چنین ویژگیها نمی‌توانست بدان گونه که هست و بدون گذشتن از کوره تعابیر، تنگاتنگ در کنار الهیاتی که از نص قرآن برمی‌آید قرار گیرد. قبول بی‌پیرایه «مثل» از سوی متکلمین و فلاسفه اسلامی در حقیقت تن در دادن به قولی می‌شد که کمترین تأثیر آن گردن‌نهادن به باوری «چندخداگرایی» و نفی خلق از عدم بود، مخاطره‌ای که کسانی چون زکریای رازی با تحمل آسیبهای ناشی از اتهام کفر و زندقه مصیبت‌هایش را به جان خریدند. لذا آنچه که ناگزیر می‌نمود این‌که تلاش بر سر قبول آیین فلسفی افلاطون به اعمال تلفیق و تعبیری ناظر شود و چنین نیز کرده شد. اما در این باب پرسشی جدی به میان می‌آید که تا هم امروز از طرح و پاسخ به آن پرهیز شده است. آیا متکلمین و فلاسفه اسلامی خود رأساً و مستقلاً با معضل عدم امکان کاربرد بی‌پیرایه و رک و راست «مثل» افلاطونی در نظامات فکری خویش مواجه شدند؟ آیا آنان در جریان حل این معضل و مآلاً دینی کردن رأی افلاطون مبتکران و پیشاهنگان به‌شمار می‌آیند، یا پیش از آنان سنتی آراسته در این راستا فراهم آمده بود و آنان بر پیه‌های ریخته شده‌ای که با واسطه به آنان منتقل شد دستگامهای کلامی و فلسفی خویش را بنا نهادند؟ قول من به‌وجه مؤکد این است که آنان در تلفیق «مثل» با الهیات قرآنی، بر «سرمشق» از پیش‌قوام یافته‌ای ناظر بودند که از اسکندریه نشأت یافته بود. سرمشقی که متکلمین و حکیمان مسلمان با واسطه به آن اقتدا کردند به بزرگترین فیلسوف دینی اسکندریه یعنی فیلون اسکندرانی تعلق داشت.

۳

به‌جز یک استثناء هیچ یک از مردمی که پس از غلبه اسکندر کوشیدند تا به فلسفه یونان روی آورند هیچ عنصر اساسی جدیدی به آن نیفزودند. همه آنچه که آنان انجام دادند این بود تا ضمن تأیید اهمیت تعالیم آن فلسفه، آموزگاران برای آن بی‌روانند. مردمان فنیقیه‌ای شهر سیتیم (Citium) در قبرس زنون (Zeno) را پروراندند که به‌مقام رأس اپیکوریان ارتقاء یافت، کارتاژ هاسدروبال (Hasdrubal) یا کلیتوماخوس (Clitomachus) را پروراند که در رأس آکادمی جدید قرار گرفت، تی‌یر (Tyre) به‌تربیت دیودوروس (Diodorus) همت گماشت که ریاست مکتب مشائیان را عهده‌دار گردید و آپامه (Apamed) در سوریه پوسیدونیوس را بارآورد که در رودس (Rhodes) یک مدرسه رواقی تأسیس کرد. اما همه اینان با آن‌که از مراکز جدید فرهنگ یونانی برخاسته بودند تماماً کسانی هلنی شده بودند و نه تنها در زبان بلکه در دین نیز به‌مثابه

یونانیان در صحنه تاریخ ظاهر شدند و تمامی همتشان به واگویی میراثی منحصر می‌شد که از یونانیان به ارث مانده بود. خدایان، اسطوره‌ها و نهادهای دینی و سیاسی که آنها به‌عنوان فیلسوف کوشیدند تا به‌غور و بررسی آنها همت گمارند قویاً در همان راستایی بود که پیشینیان از تالس تا ارسطو انجام داده بودند. در این میان تنها استثنای نمایانی که وجود داشت مردمان یهودی اسکندریه بودند که از درون معنویت خویش مکتب و فیلسوفانی را پروراندند که روالشان در برخورد با میراث فلسفی یونان منتج به فلسفه‌ای گردید که سراسر متفاوت بود. فیلون اسکندرانی مظهر نمایان تلاش آن مردم و نمونه‌والی تلقی آن مردم در برخورد با فلسفه یونانی‌ست. فیلون نیز یک یهودی هلنی بود. مع‌الوصف علی‌رغم چنین موقعی در میراث یهودی خویش عالی‌ترین تحقق حقیقت و بهترین نمونه یک فلسفه را می‌دید.^{۳۲}

فیلون فیلسوف یهودی هلنی مشهور به فیلون یهودی اسکندرانی مهمترین متفکر مکتب اسکندریه در پیوند دادن کتاب مقدس (تورات) و فلسفه یونانی‌ست. بنا بر آنچه از زندگینامه‌های یهودی برمی‌آید وی در سال ۲۰ قبل از میلاد به دنیا آمده و در سال ۵۰ بعد از میلاد مسیح درگذشته است. در باب احوال شخصی او اطلاعات چندانی در دست نیست، جز آن که می‌دانیم در سال ۴۰ بعد از میلاد در رأس هیأتی به قصد پیشگیری از اعمال خشونت علیه یهودیان به رم و به دربار کالیگولا امپراطور رم سفر کرده است.^{۳۳}

آثاری که از فیلون باقی مانده است نمونه روشنی از تلاش او برای پیوند فلسفه یونانی و دین یهودی‌ست. از شگفتیهای روزگار این که برخلاف آنچه که در مورد بسیاری از فیلسوفان و حتی متأخران آنها روی داده است، عموماً سه چهارم آثار فیلون باقی مانده است. یهوشوا امیر (Hehoshua Amir) آثار باقی مانده از فیلون را تحت سه گروهه مشخص تقسیم بندی کرده است. گروه نخست به توصیف اسفار خمسه به مثابه مجمع‌القوانین می‌پردازد. در این توصیفات فیلون پنج کتاب موسی را نه به‌عنوان تاریخ کهن بشریت و مردم اسرائیل بلکه به‌عنوان مجموعه‌ای از قوانین تلقی می‌کند؛ گروه دوم از آثار او را تفاسیر تمثیلی تشکیل می‌دهند. این تفاسیر که از هیجده رساله فراهم آمده‌اند به شرح معانی باطنی و عرفانی آیاتی از فصل دوم تا بیستم «سفر پیدایش» اختصاص دارند؛ گروه سوم آثار شامل پرسش و پاسخی در باره اسفار «پیدایش» و «خروج» است که تنها به‌صورت ترجمه ارمنی آنها باقی مانده است.^{۳۴} فلسفه فیلون نظیر هر سیستم فلسفی دینی با الهیات آغاز می‌شود و آنچه که قصد ما نیز در پرداختن به‌اوست به این بخش از آراء او مربوط می‌شود. مقایسه دو رأی افلاطون و فیلون در باب

ساختار آفرینش و مفهوم خداوند به روشنی نه تنها تأثر شدید فیلون را از افلاطون می‌نمایاند بلکه جدایی او را از آموزه عمومی افلاطون نیز تصریح می‌کند. در الهیات افلاطونی «مثل» خیر که در عین حال «یگانه» ای فراگیر نیز هست نه تنها اول همه «مثل» است بلکه ورای آن هیچ چیز دیگری نیست. جدایی فیلون از افلاطون دقیقاً از همین مقطع آغاز می‌گردد. برای خدای فیلون «شبیهِ» وجود ندارد. «چون او چیزی نیست» [ایس کَمِثله شیئ]، جدایی و غیریت خداوند نه تنها در مورد هر چیزی در این عالم، بلکه حتی در مورد نفس «آفرینش» نیز صادق است. فیلون به خدا به مثابه «وجودی عام» و «مطلق» و تنها هستی واقعاً موجود می‌نگردد. در چنین مقامی خدای او «یگانه و بسیط» فعلیت محض و حاضر در همه جا، حی و قیوم است. خدای فیلون از هر چیز که در عالم است با واسطه جهان معقول جدا می‌افتد و این تمایز صریح جهان هستی و جهان معقول اساسی‌ترین مشخصه خدای فیلونی‌ست. پرسش اساسی‌ای که در این موقف به میان می‌آید این است که اگر خدا و آفرینش این چنین از یکدیگر متمایزاند پس جهان را چه کسی خلق کرده است. مرز اساسی تأثر فیلون از مقوله «مثل» افلاطونی و تعبیر دینی فیلون از آن مقوله در پاسخ به این پرسش قرار دارد. فیلون نیز چون افلاطون بر این قول است که این جهان را «آفریدگارانی» آفریده‌اند، اما خداوند خالق همه آنها و همه آن چیزی‌ست که «هست». به این اعتبار عالم نه بدون آغاز و نه ابدی‌ست. خداوند عمل آفرینش خود را توسط واسطه‌هایی انجام می‌دهد و خود در آن مستقیماً عمل نمی‌کند. اساسی‌ترین این واسطه‌ها «جهان معقول» است. خداوند پیش از آن که چیزهای «زیبا» را بیافریند، نخست در «علم» ازلی خویش «الگوی زیبایی» را خلق (تصور) می‌کند و پس آن گاه به واسطه فعل این الگو چیزهای زیبا را می‌آفریند. فیلون در آن جا که این «الگو» و «الگوهای نخستین» را توصیف می‌کند کلمه «لوگوس» (کلمه، عقل، رب النوع، طلسمات) را به کار می‌برد. لوگوس بدان گونه که وی از آن یاد می‌کند، روح، قدرت (صفت) خلاقه خداوند است و دقیقاً متأثر از تعبیری یهودی یونانی‌ست و با همین تعبیر است که در «انجیل یوحنا» به مثابه عنوانی برای عیسی مسیح [در ابتدا کلمه بود... او در جهان بود و جهان به واسطه او آفریده شد... و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد. «انجیل یوحنا»، ۱/۳-۱۰-۱۴] و پس از آن تحت عنوان عقل به مثابه عنوانی برای پیامبر اسلام (ص) به عنوان اول ماخلق الله به کار گرفته شد. از میان مفاهیم مختلفی که در فلسفه یونانی از خدا ارائه شده بود فیلون نظر افلاطون در تیمائوس را مناسبترین آنها برای انطباق آن با آموزشهای آمده در تورات یافت. خدایی

که فیلون در آن اثر یافته بود از ازل بدون آن که هنوز جهانی وجود داشته باشد وجود داشت و سپس پس از آن که جهان را آفرید به‌مثابه هستی‌ای غیرجسمانی ورای جهان به‌هستی خود ادامه می‌داد. اما از نظر افلاطون علاوه بر خدای ازلی، «مثل» ازلی نیز وجود داشتند. فیلون این نکته را دریافته بود و به آن نیز اعتراضی نداشت، زیرا که همین معنی را از تورات نیز دریافته بود. آنچه را که او به آن قائل نبود ازلیت «مثل» بود. زیرا که بنا بر مفاد متون مقدس تنها خداست که ازلی و ابدی‌ست. او ضمن اعمال روش هماهنگسازی بر سر سازگار ساختن تیماتوس با سنت یهودی برآمد و مرحله‌ای دو وجهی را به «مثل» حمل کرد. در نخستین مرحله آنها به‌عنوان «تصور»ات خداوند از ازل وجود داشتند و سپس قبل از آفرینش عالم توسط خداوند به‌مثابه «هستی‌هایی واقعی» آفریده شدند. تفسیر فیلون از «مثل» افلاطونی در توضیحی که درباره‌ی داستان آفرینش در کتاب «پیدایش» تورات ارائه کرد عملی گردید. بنا بر این تفسیر، زمانی که خداوند با اراده‌ی خیر خویش تصمیم به ایجاد عالم گرفت، نخست بیرون از «تصور»اتی که از «ازل» در علم او بودند یک «جهان معقول» ساخت و آن را در «لوگوس» قرار داد که از ازل در اندیشه‌ی او وجود داشت، سپس جهان محسوس را شبیه جهان معقول یعنی «تصور» و «مثل» ساخت. اگرچه کارشناسان فلسفه افلاطون و فیلون شباهت‌هایی را بین آراء این دو فیلسوف می‌بینند، مع‌الوصف سه تفاوت عمده در آنها در باب آفرینش وجود دارد. نخستین تفاوت در این است که در افلاطون تقابل بین مثل قدیم و جهان حادث به‌مثابه تقابل بین «حیوان معقول» و «حیوان محسوس» عنوان شده است و حال آن‌که در فیلون تقابل بین «جهان معقول» و «جهان مشهود» است. در نظر اول چنین می‌نماید که تفاوت این دو تعبیر لفظی‌ست. ولی تأملی بیشتر مؤکد دو نکته است که در این باره اساسی‌ست. نخستین نکته به «روح جهانی» مربوط می‌شود. از نظر افلاطون یک «نفس جهانی» وجود دارد که در «بدن جهان» قرار گرفته است، نظیر چنین نفسی در بدن هر موجود زنده‌ای نیز هست. بنابراین، جهان به‌باور افلاطون یک «حیوان مشهود» است و لذا «مثل» به‌گمان او یک «حیوان معقول» است. فیلون را اعتقادی به‌وجود یک «نفس جهانی» نیست. اگرچه او گاهی اصطلاح «نفس جهانی» را به‌کار می‌برد، اما هرگز از آن به‌عنوان امری ذاتی جهان یاد نمی‌کند. وظیفه‌ی نفس جهانی افلاطون در نظام فکری فیلون به‌عهدۀ لوگوس گذاشته شده است که همگام با آفرینش عالم «ذاتی» آن می‌گردد. افلاطون تحت «مثال» خیر به‌مثابه مثالی «واحد» «مثل» دیگر را قرار می‌داد ولی در عین حال هر مثالی را در خود یگانه، مستقل و متفرد می‌دید. به‌باور فیلون مثل در

یک «کل یگانه» وجود دارند که عبارت است از «جهان معقول» و رابطه آنها با جهان معقول در حقیقت رابطه اجزاء یک کل تقسیم‌ناپذیر است و در حالت هیچ یک از آنها جدا از «کل» وجود ندارند. تفاوت دوم بین رأی افلاطون و فیلون این است که در تیمائوس هیچ اشاره‌ای به مکانی که «مثل» در آن قرار دارند به عمل نیامده است و حال آن که در فلسفه فیلون مکان «مثل» در «لوگوس» است. او خود توضیح می‌دهد که همان‌گونه که طرح یک بنا پیش از ایجادش تنها در «ذهن» معمار وجود دارد، جهان معقول مثل نیز پیش از آفرینش جهان محسوس تنها در «عقل الهی» قرار دارد.^{۳۵} به اعتبار توضیحی که گذشت، از لحاظ فیلون «مثل» افکار خداوند پیش از آفرینش و ابزار او در شکل بخشی و نظم بندی ماده‌اند. وی درخواست موسی برای دیدن شکوه خداوند^{۳۶} را به مثابه میل او به مشاهده این «مثل» الهی تلقی می‌کند. مثال اعلی یا همان‌گونه که فیلون خود به کار می‌برد «مثال مثل» که متحدکننده همه صفات [مثل] الهی است لوگوس است که از خدا «صادر» می‌گردد، همچنان که نور از خورشید ساطع می‌گردد. لوگوس جنبه‌ای از خداوند است و در عین حال از لحاظ مفهوم جدا از ماهیت متعال خداوند است و در این مقام عالی‌ترین واسطه بین خدا و جهان است. فیلون با تبعیت از «امثال» و «خرد سلیمان» لوگوس را نخستین پسر تولد یافته خداوند، «تصور» او و اصلی‌ترین پیام آور و عالی‌ترین فرشته تلقی می‌کند. لوگوس عامل غیرمادی‌ای است که به واسطه او «فعل» خداوند در جهان تجسم می‌یابد. به باور فیلون لوگوس نه تنها ذاتی عالم هستی و نفس تورات است بلکه اصل ذاتی وجود انسان نیز هست. انسان به واسطه حواس و قابلیت‌های فاعله نفسش به عرصه محسوسات متعلق است و اما روح و ذهن او یعنی عالی‌ترین استعداد نفس به خدا متصل است و «در» و «با» لوگوس یا عقل الهی آفریده شده است.

۴

بر شالوده بنایی که بدین‌گونه ریخته شد مسیحیان دیوارهای علم کلام و فلسفه خویش را برافراختند. زمانی که مسیحیان کوشیدند تا فلسفه‌ای مسیحی را بنیاد گذارند، از چشم‌دوختن به آنچه حکیمان یهودی در باروری فلسفه‌ای دینی فراهم آورده بودند گزیری نداشتند. برای آنچه مسیحیان در این باره آغاز کردند و پس آن‌گاه به صورت معلمان و مترجمان بر محافل فکری اسلامی و شخصیت‌های ناموری از آن محافل مؤثر واقع شدند، فیلون استاد و پیشاهنگی مسلم بود. به همان معنی که فیلون کوشید تا در

اندیشه‌اش متفکری ناظر بر شریعت و تفکر یونانی باقی بماند مسیحیان و از طریق آنان مسلمانان نیز کوشیدند تا مایه‌های انجیلی و قرآنی را با روش و مضمون تفکر افلاطونی [و البته ارسطویی] سازگار سازند. سه عنصر تفکر فیلونی، یعنی قول به وجود خداوند به‌مثابه اراده‌ی قاهره‌ای که ضمن آن خداوند فعل خویش را بر روند جهان اعمال می‌کند، مفهومی از روند جهان که در زمان سیران دارد و طی آن «برنامه»‌ای الهی از طریق فعل خداوند در جهت خلق و هدایت آن تحقق می‌یابد و بالاخره بستگی برنامه‌ی الهی با مفهوم جامعه‌ای الهی که رسالت متحقق‌ساختن قصد خداوند را به‌عهده دارد، در الهیات، تاریخ‌شناسی و علوم سیاسی و اخلاق مسیحیان و مسلمانان نیز بعینه بازتاب یافت. مسیحیت شرقی در روزگاری که مسلمانان به فلسفه و کلام روی آوردند، بیانگر و معلم آن علوم بودند. نگرش مربوط به وجود موجوداتی الهی که واسطه‌ی بین خدا و جهان تلقی می‌شدند نیز از فیلون به مسیحیت انتقال یافت و آنان با تحریف، آن را به مسلمانان آموختند.^{۳۸} لوگوس فیلونی همان‌گونه که علم تثلیث مسیحیت را پی ریخت در سیستم جهان‌شناسی مسلمانان نیز رخنه کرد. آنچه را که مسیحیان خاصه در پرداختن مفاهیم «پدر»، «پسر» و «روح‌القدس» انجام دادند و مسلمانان در شالوده‌ریزی الهیات خود با مقولاتی چون «ذات»، «صفات»، «مشیت»، «معنی»، «احوال»، «قدم»، و «حدوث» بر سر آن کوشیدند، بر اصولی ناظر بود که فیلون پیشتر فراهم آورده بود. غالباً بر این مهم تأکید می‌شود که ارتباط مدرسان مسیحی با مسلمانان، در حوزه‌های فلسفی آغاز شد. اما واقعیت این‌که پیشتر از آن، آراء این مدرسان بر متکلمین مؤثر افتاده بود. زمینه‌ای که بیش از هر موردی فیلون بر مسیحیان و لذا بر مسلمانان مؤثر افتاد بحث از صفات بود که با همه تنوعی که یافت در تحلیل نهایی بازگویی از تعبیر فیلون از لوگوس و لذا «مثل» افلاطونی بود. آموزه اسلامی صفات که در حقیقت تکاملی از آموزه مسیحی تثلیث بود، در آخرین تحلیل گسترشی از نظریه مثل افلاطونی از طریق لوگوس فیلونی به‌شمار می‌آید. تا آن‌جا که می‌دانیم، جهم ابن صفوان نخستین کسی‌ست که جنبه معنی‌شناختی مسئله صفات را وارد فلسفه اسلامی کرد و تفسیر بر مبنای «فعل» را که پیش از او توسط فیلون و سپس پدران کلیسا طرح شده بود، همچون راه‌حلی برای مسئله آزادی اراده ارائه کرد. زمانی که جهم به این استدلال توسل جست که جز خدا هیچ موجود دیگری قدرتی از خود برای عمل کردن ندارد و بنابراین هر فعل آدمی مستقیماً توسط خدا آفریده می‌شود، و این خود توضیحی از منفعل بودن اشیاء در برابر «مثال» خود بود، بیان او تنها تغییر شکلی از دلیلی بود که فیلون برای روا بودن توصیف خدا به‌فاعل بودن اقامه

کرده بود. آنچه محقق است، هر انعکاسی که از صور افلاطونی در بحثهای مربوط به صفات و قرآن در اواخر قرن اول هجری صورت گرفته باشد، به صورت مستقیم از فلسفه یونانی نبوده بلکه به میانجیگری آباء کلیسا و ناظر بر فیلون بوده است و گستره این تأثیر را به خصوص در رأی معتزله مبنی بر رد قدیم بودن صفات دقیقاً به همان معنی که فیلون استدلال می کرد می توان یافت.

۵

طرح مسأله در عرصه فلسفی توسط حکیمان مسلمان صورتی شگفت به خود گرفت. الکندی و پس از او فارابی هر دو زمانی که به بسط جهان شناسی خویش پرداختند، مبنای کار را بر آثاری نهادند که خلاف باور آنان نئارسطویی و نئافلاطونی بلکه نوافلاطونی بود. آنچه را که الکندی در مقام فیلسوفی مشایی به پی ریزی آن آغاز کرد بر بسط «علم الربوبیه» یا «اثولوجیا» اثر فلوطین ناظر بود و آن گاه که فارابی در پی سازگارساختن افلاطون و ارسطو برآمد در واقع مبنای کارش بر رساله امونیوس از مؤسسين مذهب نوافلاطونی و «اثولوجیا»ی فلوطین قرار داشت. آنچه در تعبیر از «مثل» توسط آنان به عمل آمد نیز بر مبنای همین خطای آشکار استوار بود و این خود مبنای مناقشه ای گردید که پس از آنان بر سر توصیف این مقوله درگرفت. واریسی این مهم که این مقوله در ساختار پیچیده آنان و سلسله مراتب سر در همی که از عقل، ملکوت، جبروت، ملائکه، ارباب انواع، انوار قاهره و طلسمات که هر یک در مقامی نامی برای «مثل» به شمار می آمدند، در کجا قرار دارد کار این نوشته نیست. آنچه در این فرصت به آن اشاره می کنم خلافتخوانی آنان علیه یکدیگر در فهم این مسأله است.

ملا عبدالرزاق لاهیجی به نحو مطلوبی جدایی فلاسفه مسلمان از آموزه «مثل» افلاطونی را توضیح می دهد و ضمن بیان فرق بین کلی حکمت اشراقیین و مشائیین تصریح می کند که این تفاوت

به چند وجه است... و عمده ماهوالمشهور... قول به عالم مثال است. اشراقیین و صوفیه متفقند که مابین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است و عالم حسی که عالم مادیات محضه است عالمی است که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند، لیکن ماده ندارند. پس مجردات محضه مجرداند از ماده و مقدار هر دو، و مادیات محضه متلبس اند به ماده و مقدار هر دو و موجودات این عالم مجرد است از ماده و متلبس است به مقدار مانند صور خیالیه. لیکن

صور خیالیه متحققند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحقق است در خارج و این عالم متوسط است بین العالمین... و هر موجودی از موجودات هر دو عالم را مثالیست در این عالم متوسط قائم به ذات خود.^۴

لاهیجی پس از این توضیح اضافه می‌کند که

این عالم یعنی عالم مثال غیرمُثل افلاطونیه است که قائل است افلاطون به آن، چه مُثل افلاطونیه عبارت است از صور علمیه کلیهٔ مجرد از ماده و جمیع غواشی مادیهٔ قائمه به ذات خود، نه به ذات عالم و نه به موضوعی دیگر... و این مذهب ثالثیست در علم واجب غیر از علم حصولی و حضوری.^۵

از اشاراتی که فارابی به عمل می‌آورد چنین مستفاد می‌شود که پیش از او نیز بین کسانی که او نام نمی‌برد بر سر معنای «مُثل» اختلاف نظری وجود داشته است زیرا که او بالصراحه توضیح می‌دهد که متأخرین از این مطلب [مُثل] چیز دیگری فهمیده‌اند. اما واقفیت این است که او خود از آن مقوله چیزی جز آنچه که افلاطون نظر داشت ارائه کرده. او ضمن تصریح بر اقوالی که منی بر آنها «مُثل» به مثابه کلیاتی که از ذهن انتزاع می‌شوند و به مثابه جزئی از شناسایی که در ذهن شناسنده موجودند تعبیر می‌شوند به رد آن اقوال می‌پردازد و پس از تقسیم عالم به دو عالم «امر» و عالم «خلق» در توصیف از عرصهٔ «مُثل» می‌آورد که:

چون خدای زنده و خواستار خلق و آفرینش این جهان و هر چه که در آن است بود، لازم بود که «صورت» چیزهایی را که می‌خواست بیافریند، در «خود» او باشند... و در حقیقت نیز چون خود او همیشگی و پایدار است، لذا بر او روا نیست که در صفتش تغییرپذیرد و دیگرگون شود. چنانچه برای موجودات در خود آفریننده که زنده و خواستار خلق و آفرینش آنهاست، «صورت»ها و «اثر»ها نمی‌بود، پس چه چیزی را وجود می‌داد و بر چه «الگو» و «نمونه»ای کار خود را سامان داده و ابداع می‌کرد.^۶

آنچه قید آن ضروریست این که تعبیر فارابی و تعبیر دیگری که «مُثل» را صرف «کلیات» منتزع از ذهن تلقی می‌کند، هر دو بر تعبیر فیلونی از «لوگوس» ناظرند.

ابن سینا در بخش الهیات شفا بحث از مُثل را طرح و در آغاز به این نکته اشاره

می‌کند که:

قومی گمان برده‌اند که تقدیر باعث می‌شود وجود دو شیء را در هر شیء،

نظیر دو انسان در معنی «انسانیت» که عبارت باشد از انسان فاسد و محسوس، و انسانی معقول، مجرد و ابدی که تغییر نمی پذیرد. برای هر یک وجودی قرار دادند. موجود مجرد را موجود مثالی خواندند و از برای هر یک از امور طبیعی، صورت مجردی قائل شدند و آن را معقول از هر چیزی دانستند.^۳

وی ضمن نادرست دانستن رأی افلاطون و مخدوش دانستن خارجیت و استقلال وجودی مثل به تفصیل به شرح رأی خویش می پردازد. آنچه او در این باب عنوان کرد بر دو مرجع ارسطویی و فیلونی ناظر بود. نفی خارجیت و استقلال «مثل» - بدان گونه که وی بر آن پای فشرده قول صریح ارسطو بود و تحویل وجود آن مقوله به «کلیات» ذهنی نیز از او نشأت می گرفت. اما وجه تلقی اش از مثل در سلسله مراتب مخلوقات به مثابه فعل خداوند قویاً فیلونی بود.^۴ بر اساس نظر ابن سینا ماهیات در علم خدا پیش از آن که موجود منفرد آنها را در عالم خارج متمثل سازند وجود دارند و پس از تحقق این موجودات نیز در ذهن ما وجود دارند. از این رو وی اعتقاد دارد که کلیت و جزئیت اعراضی هستند که در ماهیت پدیدار می شوند. کلیت تنها در ذهن ما به ماهیت تعلق می گیرد، ذهن ما کلیات یا مفاهیم کلی را تجرید می کند و بدان وسیله می تواند به شیوه ای اجمالی و علمی از طریق نسبت دادن یک مفهوم (یا صورت) ذهنی مشابه به تعدادی از اشیاء عالم، کثرت نامتناهی را بررسی کند.^۵ به این اعتبار است که ابن سینا بالصراحه وجود مهبت بشرط لا را در خارج نفی می کند و وجود آن را در خارج مستلزم قول به مثل افلاطونی می داند. بنا بر قولی که او بر آن رفته است، حیوان مجرد، به مجرد حیوانیت موجود در اعیان است و لازم نیست که مفارق باشد. به باور او، در خارج مهبتی که مفارق باشد وجود ندارد مگر در جواهر مفارقه و عقول مجردة، لذا مراد ابن سینا از وجود لا بشرط در خارج، وجود نفس مهبت طبیعی است که عقل می تواند آن را لا بشرط ملاحظه کند.

با ظهور سهروردی مقوله «مثل» وجه دیگری یافت. آنچه او تحت عنوان «مثل» به آن پرداخت نه به قبول مطلق مثل افلاطونی به مثابه موجوداتی ازلی و مستقل متوقف بود و نه وجود آنان را چون ابن سینا به عنوان کلیات منتزع از ذهن تلقی می کرد. جهان شناسی سهروردی اگرچه در تعبیر وجهه ای مزدایی داشت اما در مضمون از سرشتی نوافلاطونی برخوردار بود که به سیاق فرشته شناسی گنوستیکی - فیلونی فراهم آمده بود.^۶ در سلسله مراتب آفرینش به باور سهروردی «ذات نخستینی» وجود دارد که «نورالانوار» است و این ذات از طریق تجلی خویش، عقول و انوار و فرشتگانی را به وجود می آورد و هر چیز

در این عالم صادر از نور ذات اوست و:

چون متصور نیست که از نورالانوار با وجود وحدت ذاتی کثرتی صادر گردد، پس نخستین موجودی که از نورالانوار حاصل می‌شود نوری مجرد و واحد است... و آن نور اقرب بود... از نور اقرب دو چیز صادر شود یکی برزخ و دیگری نور مجرد... و بدین ترتیب از هر نور مجردی نوری و برزخی حاصل شود تا به نه افلاک و عالم عنصری پایان یابد.^{۱۷}

بنا بر ساختاری که سهروردی برای جهان‌شناسی خویش فراهم می‌آورد، عالم مثل به‌مثابه برزخی بین عالم انوار و عالم عنصری قرار می‌گیرد و در این مقام نیز جایگاهی را اشغال می‌کند که او آن را «اقلیم هشتم» می‌خواند. سهروردی در حکمة الاشراق علاوه بر دو جهان یا عالم معقول و عالم محسوس به این عالم یعنی عالم هشتم اشاره می‌کند و اشارت او به شهرهای «جابلقا» و «جابرسا» و «هورقلیا» به‌عنوان شهرهای این عالم به‌روشنی از مرجع عبری-گنوستیگی او پرسده برمی‌گیرد. قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة الاشراق در توضیح این اقلیم آن را «عالم مثال» یا «مثل معلقه» می‌نامد،^{۱۸} و ملا محسن فیض در توصیف از آن، آن را جهانی روحانی وصف می‌کند که از سویی با جوهر جسمانی شبیه است و از جانب دیگر با جوهر عقلی مشابهت دارد. بر اساس تعبیری که خود سهروردی به‌عمل می‌آورد، تمام موجودات عالم محسوس و عالم معقول را در این عالم صوری موجود است. سهروردی برای آن که تمایز رأی خود را با افلاطون تصریح کند از این اشارت نمی‌گذرد که «عقول عرضیه» یا «مکافئه» و یا به‌تعبیر اولی «صور معلقه» او غیر از مثل افلاطونی‌ست، زیرا که مثل افلاطونی موجوداتی ثابت در عالم انوار عقلیه‌اند و حال آن‌که مثل معلقه تنها در عالم اشباح مجرد متحقق‌اند.^{۱۹}

صدرالمتألمین ملاصدرای شیرازی بر دامنه آتش مناقشه‌ای که چنان درگرفته بود تندتر دمید. او نه‌تنها بر تأویل ابن‌سینا از مثل افلاطونی تاخت و آن را «مستبعد» تلقی کرد، بلکه بر سهروردی نیز خرده‌ها گرفت و در نهایت «مثل» سازگار با شریعتی را که ارائه کرد همان «مثل» افلاطونی بود و همین سبب گردید که شیخ احمد احسایی قول او را به‌مثابه کفری صریح تلقی کند. او بنا بر مسلک خاصی که در باب وجود و امکان و اختلاف حقیقت واحد در اطوار و شؤون مختلف خود دارد، در اثبات فرد مجرد و مثال عقلی برای هر نوعی از انواع مادی با سهروردی ابراز توافقی کرد ولی بر آن رفت که مقصود قدما، که از آنها افلاطون را در نظر دارد، این بوده که برای هر نوعی از انواع موجود در عالم جسمانی فردی‌ست مجرد و عقلانی که فقط در اصل ذات و جوهر با او

مشابه و مانند است ولی در خصوصیات و لوازم مادی با آنها مخالف است. به باور او آنچه در این عالم است از حقایق و ذاتها و نفوس و بدنها و خطوط و اشکال و هر زیبایی و جمال و حسن و کمال، همگی به منزلهٔ عکسهای و سایه‌هایی هستند از عالم عقل و مثال و حقیقت هر چیز در این عالم پرتو ضعیفی است از عالم اعلاء، مانند سایهٔ انسان و عکس و رسم حیوان که در هر گوشه و کنار بر دیوار منعکس می‌گردد.^{۵۰}

دامنهٔ مناقشه در فهم معنای «مثل» از آن روزگاران که ما به اجمال به آن اشاره کردیم تا زمان شیخ احمد احسائی ادامه یافت و طی این زمان دراز نه تنها بر سر آن توافقی در نگرفت بلکه هر روز پس روز دیگر معنی، مبهمتر و گرفتار اعوجاج بیشتری شد. شیخ احمد احسائی تیزی سنان حمله را به رأی ملاصدرا متوجه ساخت و پس از شرحی مفصل در اقوال مربوط به این مقوله به بیان این توضیح پرداخت که «و اما مثل نوریۀ افلاطونیه به ضم میم و ثاء و آن عبارت است از صورتهای اشیاء، بعضی از حکماء به افلاطون چنین نسبت داده‌اند که گویا او صورتهای اشیاء را حقایق و وجود اشیاء می‌داند و آنها را در ذات مبدأ فیاض ثابت می‌شمارد. و اما کسی که مراد افلاطون را بشناسد می‌داند که افلاطون آنچه را که از مثل اراده کرده است «عنصر اصلی» است که از آن اشیاء خلقت شده است. چه افلاطون همان چیزی را از «مثل» قصد می‌کند که مشایخ او اراده کرده‌اند. و اما در چگونگی و چه بود این اصل بین علما و فلاسفه اختلاف بوده است. گروهی آن را آبی «الماء» دانسته‌اند که از آن هر چیزی زنده است و هر زنده‌ای از آن آفریده شده است و دیگران گفته‌اند که آن اصل «وجود» است و پاره‌ای گفته‌اند «عقل» است و پاره‌ای آن را «عرش» و گروهی دیگر «لوح» گفته‌اند. اما حقیقت این است که جمع بین همهٔ اینها ممکن است.^{۵۱} قول شیخ احسائی بر تاریخ مناقشه نقطهٔ فرجام نهاد اگر چه معضل همچنان ناگشوده باقی ماند و هیچ دست‌گشاینده‌ای آن گره نگشاد.

سالت‌لیک‌سیتی. ژانویه ۱۹۹۵

پانویسها:

- ۱- هانری کربن، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ دکتر اسدالله مبشری، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، ص ۳۱.
- ۲- همان، ص ۱۹۴، اولین ترجمه‌های علمی در اسلام به اواخر زمان بنی‌امیه برمی‌گردد که قسمت عمدهٔ آن از زبان سریانی و توسط سریانی‌هایی که به زبان عربی آشنا بوده‌اند ترجمه شده. فلسفهٔ ارسطویی که به دست مسلمانان رسید همان فلسفه‌ای است که فرفورویوس و پروکولوس تدوین کرده بودند. کتاب اتولوجیا ترجمهٔ ابن ناعمهٔ حمصی که برای

اولین بار در حاشیه کتاب قیسات در تهران به چاپ رسید و به غلط به ارسطو نسبت داده شد یکی از کتب معروف افلاطونیان جدید است. رجوع شود به دکتر قاسم غنی، بحث در افکار و آثار و احوال حافظ، انتشارات زوار، ج ۲، ص ۷۶-۱۵۱.

۳ - W. Montgomery Watt. *Muslim Intellectual*. Edinburg. 1963. p.37.

۴ - رجوع شود به دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶، ص ۱۵۷.

۵ - هانری کرین، همان، ص ۲۰۹.

۶ - همان، همان‌جا.

۷ - دیده شود ابن ندیم، الفهرست. ترجمه و تحقیق از محمدرضا تجدد. چاپ امیرکبیر، ۱۳۶۶، ص ۴۳۹، ۴۵۱، ۵۲۱. برای آشنایی جهان اسلامی با فلسفه افلاطونی رجوع شود به سه مقاله معتبر فرانتس روزنتال به نامهای «درباره دانش به فلسفه افلاطون در جهان اسلامی»، «شیخ یونانی مرجع عربی پلوتینوس»، و «فلوین در اسلام» در اثر او به نام *Greek Philosophy in The Arab World*. Variorum. 1990.

و همچنین درباره آثاری از افلاطون که در سه قرن اول هجری به عربی برگردانده شد و احوال مترجمین آن آثار و مفسرین آنها دیده شود دکتر ذبیح‌الله صفا، مرجع شماره ۴.

۸ - برای اطلاع از وجوه مختلف عناصر نوافلاطونی در فلسفه و عرفان اسلامی، به خصوص دیده شود فصول ۲، *Neoplatonism and Islamic Thought*. Ed. Parviz Morewedge. ۱۰ و ۹، ۸، ۷، ۵، ۳ از کتاب State University of New York Press. 1992.

۹ - Richard Walzer. *Greek Into Arabic*. p. 238.

۱۰ - مرجع شماره ۱، ص ۲۳۳.

۱۱ - والزر، همان، ص ۲۳۸. در باب باور نوافلاطونی ابن سینا درباره خدا و جهان رجوع شود به فضل‌الرحمن. «ابن سینا» در تاریخ فلسفه در اسلام، م.م. شریف، چاپ مرکز نشر دانشگاهی، تهران، جلد اول، ص ۶۸۴-۷۱۱.

۱۲ - هانری کرین، مرجع شماره ۱، ص ۲۱۲.

F.E.Peters., *Aristotel and Arabs*. New York and London. 1968. p. 14.

۱۳ - "The Origin of Islamic Platonism" in *Islamic Philosophical Theology*. Ed. Parviz Morewedge. 1979, pp. 14-45.

M. Fakhry. *A History of Islamic Philosophy*. Columbia University Press. pp. 125-183. ۱۴ -

۱۵ - برای آشنایی با مواردی از این تفاوتها دیده شود دکتر عبدالجواد فلاطوری، «تحول بنیادی فلسفه یونان در پرتو اندیشه اسلامی»، درودمین یادنامه علامه طباطبایی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۹۷-۲۱۷ و

همچنین Franz Rosenthal. "On the Knowledge of Plato" in *Greek Philosophy in The Arab World*. CHII pp. 387-422.

۱۶ - دی بور، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، چاپ مطبوعات عطایی، چاپ دوم، ص ۱۹. فارابی که خود سنگ‌بنای خدشه در تعالیم افلاطون و ارسطو را نهاده است نیز با صراحت عدم صحت ترجمه‌ها را مورد تأکید قرار می‌دهد و اختلاف رأی افلاطون و ارسطو را ناشی از ضعف زبانی که کتب آنان بدان نقل شده است و اشتباهات مترجمان تلقی می‌کند. دیده شود دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ص ۱۸۴-۱۸۵.

۱۷ - «مشخصه همه فلسفه‌های اسلامی پذیرفتن اصول و قوانین یقینی شرع به‌مثابه عناصری از مجموعه بنیادهای

عقلی‌ست. پس کاملاً بدیهی‌ست که این فلسفه‌ها در تطابق هرچه بیشتر با شریعت باشند.» آیت‌الله عابدی شاهرودی، مقدمه بر مفاتیح‌الغیب ملاصدرا، ترجمه محمد خواجه‌جوی، ص ۶۵.
 ۱۸ - اتین زیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۶۸-۶۹.

Moses. Maimonides. *The Guide of Perplexed*. Tras. by Shlomo Pines. University of Chicago Press, II p283-84.

الهیات ارسطویی نیز که عناصر فراوانی را به‌الهیات اسلامی وام داد جز از طریق اعمال حذف و تحریفات نمی‌توانست چنان نقشی را ایفا کند. ارسطو در اعماق روح خود خارج از تأثیر شرک نبود [اتین زیلسون، همان مرجع، ص ۷۰-۷۱] تعبیر فیلسوفان مسلمان از این رأی ارسطو که مادون محرک اول باید به‌جهل و نه و یا شاید پنجاه و نه محرک دیگر قابل شد که جمله آنها مفارق و ازلی و غیر متحرک‌اند، سنگ بنای شاکله کامله دستگاه تحریف شده‌ای‌ست که آنان به‌ارسطاطالیس حکیم معلق ساختند. از دیدگاه ارسطو عمل و اثر به‌معنی فعل ایجاد، یعنی موجودی را از نیستی به‌هستی آوردن نیست. اساساً فکر و فلسفه یونان بر این پایه استوار است که چیزی از عدم به‌وجود نیامده، هستی فقط از هستی می‌آید. به‌همین دلیل برای فلسفه یونانی چگونگی به‌وجود آمدن موجودات از عدم مسأله فلسفی نبوده است. [عبدالجواد فلاطوری، مرجع شماره ۱۵، ص ۲۰۴-۲۰۵]. با توجه به این حقیقت که از نظر ارسطو هم خدا و هم جهان و هم حرکت آن، قدیم زمانی بوده و اساساً مسأله آغاز حرکت و چگونگی و جرایبی آن آغاز در فلسفه وی مطرح نیست [فلاطوری، ص ۲۰۶]. این قول ملاصدرا که ارسطو هم با استادان و به‌ویژه با استاد بزرگوار خود افلاطون در مسأله حدوث عالم موافق است [ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ص ۶۹۹] قولی قویاً مخدوش است.

۲۰ - این که مقوله «مثل» از ابتکارات خود افلاطون بوده یا از مجاری دیگری به‌او انتقال یافته است موضوع بحث و جدلی طولانی بین مورخین و کارشناسان فلسفه افلاطونی بوده و هست، در جمع محققین غربی و ایرانی کسان فراوانی را قویاً عقیده بر این است که اساساً فکر «مثل» دارای ریشه‌ای ایرانی‌ست و فروهران زردشتی اصل و اساس این مقوله در تاریخ تفکر و به‌خصوص در باور افلاطون است آدولف برودبک (A. Brodbeck) افلاطون را تاراجگری می‌نامد که تعالیم زردشت را بازنگاری نموده است [Zoroaster und Plato's ideenlehre. p 245-50] و امیل بنونیست (E. Benvenist) به‌برشمردن موارد تشابه میان فلسفه زردشت و افلاطون می‌پردازد [دین ایرانی بر پایه متنهای کهن یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، دانشگاه تبریز] و رایتزنشاین (Reitzenstein) اثرات دامداد نسک اوستا را در محاوره‌های افلاطون بازبایی می‌کند و به‌همانندیهای زردشت و افلاطون در مورد جهان مثل اشاره می‌کند [Plato und Zarathustra. Bibliothek Warburg. IV 1924]

از میان محققان ایرانی ابراهیم پورداود [جلد اول یسنا] و کاظم‌زاده ایرانی‌شهر [اصول اساسی روان‌شناسی و یادنامه پورداود] و هاشم رضی [فرهنگ نامهای اوستا] به‌تأثیرات ایرانی در فلسفه افلاطون به‌تفصیل اشاره کرده‌اند. برای بحث تفصیلی مرجع‌شناسی این تأثیرات به‌خصوص دیده شود، استفان پانوسی، تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون، چاپ انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۲۵۳۶.

۲۱ - در باب شرح تاریخی طرح مقوله «مثل» در آثار افلاطون دیده شود Gilbert Ryle. "Plato" in *The Encyclopaedia of Philosophy* Ed. Paul Edwards. vol. 5-6, pp. 314-324.

و همچنین برای مرجع‌شناسی بحث از آن مقوله Edwards, Vol 5-b, pp. 314-324 دیده شود Friedrich Ueberweg. *History of Philosophy*. vol. I, pp. 104-136.

۲۲ - فرهنگ فلسفی، تالیف دکتر جمیل صلیبا، ترجمه منوچهر صانمی دره‌بیدی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶، ص ۵۷۴.

۲۳ - فردریک کاپلستن، تاریخ فلسفه، جلد اول، قسمت اول، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، ص ۲۰۴.

۲۴ - همان، ص ۲۱۲-۲۱۶.

۲۵ - محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، چاپ زوار، جلد اول، ص ۲۸-۳۰.

۲۶ - مرجع شماره ۲۳، ص ۲۲۹-۲۳۳.

۲۷ - کارل پوپر، جامعه باز و دشمنانش، ترجمه عزت‌الله فولادوند، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، جلد اول، ص ۵۷.

۲۸ - مهمانی، ۲۱۰ هـ - ۱ - ۲۱۲ الف ۷.

۲۹ - "Rijk. Quaetis" de ideis. in Kephalaion. 1975. p. 205.

۳۰ - مرجع شماره ۲۳، ص ۲۶۱.

۳۱ - در باب شرح جزئیات این مشخصات به‌خصوص دیده شود Giovanni Reale. *A History of Ancient Philosophy: Plato and Aristotel.* vol.2, State University of New York Press, 1990.

۳۲ - روبرت سلترز و هری وولفسون به‌نحو جامعی نقش یگانه یهودیان در دوران هلنیسم را در تطابق با فلسفه یونان تشریح کرده‌اند. رجوع شود به Robert M. Seltzer. *Jewish People. Jewish Thought, Jewish Experience In History.* Harry Austryn Wolfson. Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism. Christianity and Islam. vol. I 1947.

۳۳ - مرجع شماره ۲۱، یوبروگ (Ueberweg)، ص ۲۲۸. برای اطلاعات مفصل فارسی درباره فیلون رجوع شود

به حمید حمید، مقدمه‌ای بر فلسفه معاصر، فصل دوم «میراث بنی‌اسرائیل»، چاپ زوار، ۱۳۴۳؛ ص ۴۲-۴۸؛ و مفهوم اساسی فلسفه، فصل سوم: «فلسفه نوافلاطونی و مکتب اسکندریه»، انتشارات گهر (صفی‌لیشاه)، ۱۳۴۸، ص ۶۰-۷۰.

۳۴ - Yehoshua Amir (Neumark) S.V. Philo Judaeus Encyc

و همچنین مرجع شماره ۳۲، ص ۲۰۸. Jud 13, 410-11-Robert M. Seltzer.

اگر از آثار کلاسیک شده ولفسن [مرجع شماره ۳۲] و هایمان (Heinemann)، آرنالدز (Arnaldz)، نیکس پروونسکی (Nikiprowetzky)، دایلون (Dillon)، وینستون (Winston) و زلر (Zeller) بگذریم، جدیدترین و با اهمیت‌ترین اثری که در ارتباط با تأثیرات افلاطونی در فیلون نوشته شده است به‌داوید ت. رونیا متعلق است. دیده شود David T. Runia. *Philo of Alexandria and The Timaeus of Plato.* Leiden, E.J. Brill. 1988.

۳۵ - ولفسن در موارد متعددی به تفصیل این تفاوتها را مورد بحث و رسیدگی قرار می‌دهد. برای نمونه رجوع شود

به اثر او به نام *Religious Philosophy: A Group of Essays.* The Belknap Press of Harvard University Press. 1961. pp. 25-68.

۳۶ - «عرض کرد مستدعی آن که جلال خود را به‌من بنمایم». «سفر خروج»، باب سی و سوم، آیه ۱۸.

۳۷ - «و خدا گفت آدم را به‌صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم... پس خدا آدم را به‌صورت خود آفرید، او را به‌صورت خدا آفرید»، «سفر پیدایش»، باب اول، آیه ۲۶، «خداوند مرا مبدای طریق خود داشت. قبل از اعمال خویش از ازل. من از ازل برقرار بودم. از ابتدا پیش از بودن جهان.» کتاب «امثال سلیمان»، باب هشتم، آیات

۳۸ - دیده شود مقاله ادوین بوان (Edwyn Bevan) تحت عنوان «یهود یگری هلنیستیکی» در

The Legacy of Israel. pp. 65-67.

بوان علاوه بر اشاراتی که در مورد نقش فیلون در انتقال مفاهیم افلاطونی به حوزه‌های فکری مسیحیان و مسلمانان به عمل می‌آورد، به نقش او در پروراندن زبان عرفانی در میان عرفای مسلمان نیز تأکید می‌کند. به باور او زبان فیلون در تبیین تجربه عرفانی دقیقاً همان بود که فلاسفه اشراقی و عرفای مسلمان با آن سخن می‌گفتند، درک عارفانه عرفای اسلامی از هستی مطلق و تأکیدشان بر قرابت عمل انسان در درک مطلق با علم خداوند تکرار تجربه‌ای است که فیلون از آن به عمل آورده است، همان ص ۴۷.

۳۹ - دربارهٔ چگونگی طرح مقولهٔ صفات در فلسفه و علم کلام اسلامی و تأثیر مسیحیان و فیلون بر آن، دیده شود آثار بسیار مهم و لافسن به نام: فلسفه علم کلام، ترجمهٔ احمد آرام، انتشارات الهدی، ص ۱۲۳-۲۵۳، و مرجع شمارهٔ ۳۲، ۴۰ - ملا عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، چاپ کتابفروشی اسلامی، تهران، ص ۴۳۴.

۴۱ - همان، ص ۴۳۵.

۴۲ - ابونصر فارابی، کتاب‌الجمع بین رأی الحکیمین، ویراستهٔ دکتر بیرنصری نادر، چاپ بیروت، ۱۹۶۰، ص ۱۰۶، تأکیدات از ماست.

۴۳ - شیخ‌الرئیس ابوعلی ابن‌سینا، شفاء، الهیات، جزو دوم، مقالهٔ هفتم.

۴۴ - برای اخذ عناصر فیلونی توسط ابن‌سینا، اسحق اسرائیلی (۸۵۵-۹۵۵ م.) واسطه‌ای قطعی است. از این متفکر که رشته‌های گوناگونی از علم و فلسفه را موضوع اشتغال خود قرار داده بود رسالاتی چند باقی مانده است که از آن جمله «در باب تعریف»، «دربارهٔ عناصر» که تفسیری بر فیزیک ارسطوست و «نفس و روح» را می‌توان بر شمرده. رسالهٔ اخیر که تنها بخشهایی از آن بازمانده است تماماً رساله‌ای نوافلاطونی به سیاق فیلونی است که در آن آفرینش به مثابه امری که در جریان سلسله‌ای از فیوضات تحقق می‌یابد توجیه شده است. کل سیستمی که اسحاق به این معنی تدارک دیده است نه تنها بر فلاسفه لاتین بلکه به نحو مشخصی بر ابن‌سینا مؤثر افتاده است. دیده شود Charles and Borothea Singer. "The Jewish Factor in Medieval Thought" in *The Legacy of Israel*. pp. 187-189.

۴۵ - فضل‌الرحمن، «ابن سینا» در تاریخ فلسفه در اسلام، م.م. شریف، از انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، تهران، جلد اول، ص ۶۹۰.

۴۶ - در باب فرشته‌شناسی گنوستیکی و فیلونی دیده شود ولفسن، مرجع شمارهٔ ۳۲ و همچنین از او

The Philosophy of Church Fathers, vol. I

۴۷ - حکمة الانشراق، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۱۸-۲۴۸.

۴۸ - برای شرح سودمند در باب اقلیم هشتم سهروردی دیده شود اثر بسیار معتبر تقی‌پور نامداریان به نام رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، چاپ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۲۰۶-۲۲۱.

۴۹ - دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت.

۵۰ - فلسفهٔ عالی یا حکمت صدراالتالپین، تلخیص و ترجمهٔ قسمت امورعامه و الهیات از کتاب اسفار، نگارش جواد مصلح، ص ۷۱-۷۲.

۵۱ - شیخ اوحد احمد احسائی، شرح مشاعر ملاصدرا، ترجمه و تقریر دکتر فریدون بهمنیار - حمید حمید،

نسخهٔ خطی.

واژه‌های بسته، واژه‌های باز

هنگامی که ما از «واژه‌های بسته» و یا «واژه‌های باز» صحبت می‌کنیم، هرگز به آن معنی نیست که بسته و باز را در همان جایگاه معنایی قرار دهیم که به‌طور طبیعی از شنیدن و یا خواندن آنها به‌ذهن یک فارسی‌زبان راه می‌یابد. درست مثل «پنجرهٔ بسته» یا «پنجرهٔ باز». گذشته از این، شاید این دو کلمه «مناسب‌تر» از هر اصطلاح دیگری باشد که به‌ذهن نگارنده می‌رسد و می‌خواهد در این بحث از آنها استفاده کند.

در این نوشتار، واژه‌های بسته به کلماتی گفته می‌شود که نسبت به‌عده‌ای دیگر از کلمات، دارای معنی «نسباً مشخص‌تر»، «محدودتر» و مرزهای معنایی خط‌کشی شده‌تری هستند. محدود یا بسته بودن دایرهٔ معنایی این کلمات، مانع از آن نیست که در میان مردم اهل یک زبان، تفاوت‌های قابل‌توجه و معین در بهره‌گیری از آنها پیدا نشود. البته این تفاوت‌های معین، نمی‌تواند موجب آن باشد که اهل زبان، اشتراک درک را در مورد این کلمات از دست بدهند. به عبارت دیگر، توافق بر سر معنی تثبیت‌شدهٔ آنها برای مردم، راحت‌تر و چه بسا در موردهایی بدون سوءتفاهم و یا درک مه‌آلود صورت می‌گیرد.

صرف‌نظر از نقش اولیهٔ دستوری و یا معنارسانی این گونه واژه‌ها، تکیهٔ ما روی کارکرد دستوری و معنایی آنها به‌عنوان «صفت» منظور نظر است. ممکن است این صفتها در ساختارهای دیگر زبانی نقشی متفاوت داشته باشند. بی‌آن‌که در ترکیب واژگانی و یا آوایی آنها دخالتی صورت گیرد، در حال حاضر کارکردهای گوناگون این

واژه‌ها مورد نظر ما نیست. ناگفته پیداست که تمرکز ما روی صفت، بدان معنی نیست که کلمات دیگر در حوزه‌های گوناگون معنایی و دستوری، از چنین چندگانگی معنایی در القاء مفاهیم برخوردار نیستند. در زبان انسانی — گذشته از نوع آن — بدون آن که ما به آمار مشخصی دسترسی داشته باشیم، شماره واژه‌هایی که «سایه‌های لرزان و متغیر معنایی» دارند کم نیستند. این سایه‌ها، حاصل چون و چندانپذیر عوامل گوناگونی از قبیل تنوع محیط جغرافیایی و اجتماعی، گوناگونی تجربه و به تبع آنها تنوع دریافت انسانها به شمار می‌آیند.

کلماتی از قبیل «کم حوصله»، «بی حوصله»، «پر حوصله»، «باحوصله»، «تندمزاج»، «سردمزاج»، «بداخلاق»، «خوش اخلاق»، «سردرفتار»، «گرم رفتار»، «سرد»، «گرم»، «داغ»، «آهسته» و بسیاری دیگر در این مقوله می‌گنجند.

در این جا بحث بر سر این نیست که فرد «کم حوصله» نسبت به چه چیزهایی کم حوصلگی خود را به نمایش می‌گذارد. بلکه مهم، نوع واکنش اوست که ما آن را به کم حوصلگی تعبیر می‌کنیم و شخص واکنش نشان‌دهنده را «کم حوصله» می‌نامیم. بر اساس تجربه، همه ما می‌توانیم بفهمیم که کم حوصلگی چه نشانه‌هایی دارد. غیرطبیعی تلقی خواهد شد اگر ما شخصی را که در برابرمان قهقهه می‌زند، می‌رقصد، لطیفه می‌گوید و لحظه‌ای روی پای خود بند نیست کم حوصله بنامیم. تلقی معین و حتی نسبی ما از آدم کم حوصله آن است که نگرانی خاصی — چه جسمی و چه روحی — آزارش می‌دهد و علاقه او را برای گوش دادن به دیگران و یا صحبت کردن با اطرافیان به حداقل کاهش می‌دهد. چنین فردی دوست دارد در دنیای درونی خویش باقی بماند و در پاکوبیها و شادیهای برون‌گرایانه دیگران شرکت نجوید. حتی اگر وی به دلایل خاصی مجبور باشد همه کارهای یک آدم شاد و تپنده را انجام دهد کمتر کسی خواهد بود که نفهمد واکنشهای کلامی و رفتاری او کاملاً تصنعی و بی‌روح انجام می‌گیرد. ممکن است این نکته نیز مطرح گردد که فرد خندان، رقصان و لطیفه‌گویان شاید در آن لحظه، حوصله خیلی چیزهای دیگر را نداشته باشد. آیا به دلیل وجود آن بعد در شخصیت وی، نمی‌توانیم او را «کم حوصله» بنامیم؟ ظاهراً پرسش درستی مطرح است. اما نتیجه درستی از آن نمی‌توان گرفت. زیرا همه ما صرف‌نظر از هرگونه اختلاف عقیده و سلیقه، در این زمینه توافق داریم که شخص مورد اشاره را «کم حوصله» بنامیم. علتش هم آن است که کم حوصلگی در آن لحظات، در ردیف صفات مسلط بر شخصیت و یا رفتار او نیست. چیزی که در آن دقایق بر وجود وی سایه انداخته و تمام حرکاتش را در

چنگ خود گرفته، شادی، هیجان و تپندگی رفتار اوست.

این محدودیت دایره معنایی و دریافت‌های مرزبندی‌شده، در مورد کلمات دیگری که به‌عنوان نمونه نام برده شد نیز صدق می‌کند. نمی‌توان کسی را که با شنیدن واژه‌ای مخالف سلیقه و تفکر خویش برمی‌آشوبد «پرحوصله» نامید و یا از کسی که در برابر رگباری از کلمات تند، سنگین و خراشنده، شکیبایی به‌نمایش می‌گذارد، همچون یک «تندمزاج» سخن به‌میان آورد.

تجربه‌های تاریخی، اجتماعی، زبانی و همچنین نشانه‌های رفتاری، مردم اهل یک زبان را در یک «دریافت حداقل» به‌توافق رسانده است. درست بر اساس همین تجربه مشترک و دریافت توافق‌شده است که شاعر می‌تواند با قاطعیت مطرح کند: «برعکس نهند نام زندگی کافور» و مردم نیز آن را بپذیرند و همچنان استفاده کنند. حتی در زمانه‌ای که دیگر کافور نه در زبان روزانه مردم جایی دارد و نه در زندگی عملی، باز هم بخش عظیمی از مردم، درک مشترک خود را از آن اعلام می‌دارند و کسی لزومی نمی‌بیند که در این بافت معین، جای «کافور» را با واژه‌ای نوتر و یا قوی‌تر در زمان حال، عوض کند. اگر ما به‌مصداق‌های معنایی هر کدام از صفات ذکرشده بالا مراجعه کنیم می‌توانیم وجوه مشترک قابل درکی از آنها در ذهن خود و دیگر مردم اهل زبان داشته باشیم. این واژه‌ها به‌دلیل رابطه عینی‌تری که با محتوای خود دارند کمتر می‌توانند در معرض تعبیر و گونه‌گونی دریافت قرار گیرند. حتی اگر این واژه‌ها، مرزهای جغرافیایی و فرهنگی را نیز درنوردند باز هم اختلاف فاحشی میان درک دیگران در سرزمین‌های مختلف نمی‌توانیم ببینیم. به‌عنوان مثال کلمه «داغ» برای انسانهایی که در استرالیا زندگی می‌کنند یا آنان که در آفریقا و یا در ایران به‌سر می‌برند نمی‌تواند درک و یا تعبیر بسیار متمایزی را به‌ذهن القاء کند. بدین معنی که آن استرالیایی، داغ را گرمایی نوازشگر بداند و آن آفریقایی — با وجود مقاومت بهتر بدنش در مقابل طبیعت خشن — داغ را معادل گرمای ضعیف و یا آرامش‌بخش تعبیر کند و آن ایرانی، داغ را گرمایی سوزنده و غیر قابل تحمل به‌شمار آورد. ممکن است کلمه داغ در ذهن مردم اهل زبانها و سرزمینهای مختلف، مسائل خاصی را بازآفرینی کند اما نمی‌تواند مانع درک نسبتاً مشترک آنان گردد. حتی در ترجمه یک متن از زبانی به زبان دیگر، برگردان معنایی «واژه‌های بسته» خیلی راحت‌تر صورت می‌گیرد تا واژه‌های باز که از چندلایگی و ابهام معنایی بیشتری برخوردارند.

در این بحث، «واژه‌های باز» نیز جزو «صفت»ها هستند، گذشته از آن که ممکن

است در زبان کاربردهای دیگری نیز داشته باشند.

«باز» بودن این کلمات، از یک سو نقش معنارسانی را برای نویسنده و گوینده با دشواریهای معنی روبرو می‌سازد و از سوی دیگر امر معناپذیری را برای خواننده و یا شنونده، گرفتار چندگانگی، نارسایی و سوء دریافت می‌کند. این عدم توافق روی یک معنی معین، ناشی از ضعف ساختاری این واژه‌ها نیست، بلکه ناشی از نحوه و جایگاه کاربردی آنهاست که چنین شرایطی بر آنها تحمیل می‌شود. زمانی که می‌گویند به تعداد انسانها خدا وجود دارد در واقع به معنی تبلیغ چندخدایی نیست. بلکه بیان این نکته است که تصویر خدا در ذهن هر انسانی با انسان دیگر متفاوت است. چرا که انسانها به تناسب تجربه، دانش و باورهاشان، می‌توانند خدای ذهنی خویش را بسازند و یا مجسم کنند. در مورد واژه‌های باز نیز هر انسانی به تناسب همه آن عواملی که ذکر کردیم می‌تواند از مضمون آنها در رابطه با پدیده‌های پیرامون خود، دریافتی ارائه دهد.

به عنوان مثال، صفت «بدمزه» در مورد غذا با چه ویژگیهایی مشخص می‌شود؟ چه کسی می‌تواند غذای بدمزه را چنان توصیف کند که همه آن را پذیرا باشند و جای سوء دریافت و یا چندگانگی تعبیر پدید نیاید. این غذای مورد نظر از چه ترکیب خاصی باید برخوردار باشد که موقع خواندن و شنیدن بدمزگی آن، خوانندگان و شنوندگانش بتوانند معنی «بدمزه» را چنان که معمول است و درخور، با همه وجود یا ذائقه و تجربه دریابند. آیا بدمزگی غذا در بی‌نمکی، کم‌نمکی، شوری، شیرینی، ترش بودن و تلخی آن است و یا این که حاصل ترکیبیست از درهم نیامیختن عناصر سازنده اولیه آن غذا که آن را از شوری و شیرینی و تلخی و ترشی و کم‌نمکی و بی‌نمکی دور کرده است و معجونی پدید آورده که در ذائقه خورندگان، آن قدر نا آشنا و غیر قابل پذیرش است که جز به «بدمزگی» به چیز دیگر نمی‌توان تعبیر کرد؟ این درهم نیامیختن عناصر اولیه مواد غذایی ممکن است در یک فرهنگ غذایی دیگر، تعبیر مثبتی داشته باشد. درهم آمیزی عمیق آنها، مزه‌ای نا آشنا، ناخوشایند و در نتیجه «بد» به وجود آورد. ممکن است «خوشمزه‌ترین» غذای بومیان جنگلهای آفریقا، در ردیف «بدمزه‌ترین» غذای ثروتمندان سفیدپوست امریکایی باشد. در حالی که برای یکی از همان بومیان آفریقایی به مهاجرت رفته، چه بسا بوی همان غذا، اشتیاق عمیق و به بازی گیرنده‌ای را برای تکرار آن مزه‌های خوب، در ذهنش زنده گرداند. چه کسی می‌تواند ادعا کند که آن بومیان، ذائقه‌های بیمار دارند و آن امریکاییان ذائقه‌های سالم؟

ممکن است شماری از انسانها، غذاهای کم‌چربی را بدمزه بدانند و شماری دیگر

که به‌نبود چربی — به‌هر دلیلی — عادت کرده‌اند، آنها را «طبیعی و خوشمزه» تلقی کنند. از این‌رو ما می‌توانیم برای بیان بدمزگی یک غذا، صدها شکل متنوع ترکیبی را در نظر آوریم که همان صدها شکل برای گروهی دیگر در شمار غذاهای خوشمزه تعبیر می‌شود. هر ترکیب غذایی که خوشایند ذائقه فرد یا افراد خاصی است، می‌تواند بدآیند ذائقه یا سلیقه شخص یا اشخاصی دیگر باشد.

گاه در «بدمزه» و یا «خوشمزه» جلوه دادن یک محصول خاص غذایی، زمینه‌های فرهنگی، دینی و اجتماعی می‌تواند نقش به‌سزایی داشته باشد. نگارنده در اوایل ورود خویش به سوئد، بر آن شد تا مزه «خون منجمدشده» (Blood Sausage) و یا Black Pudding را بچشد. تأثیر اصطلاحاتی از قبیل «انسانهای خونخوار و ستمگر» یا «خون‌آشام و کثیف» چنان برق‌آسا و قوی بود که با اندکی مزه کردن، چنان احساسی از نفرت و پشیمانی در او شکل گرفت که شاید تا ساعتها در وجودش تبدیل به پدیده‌ای آزاردهنده شده بود. در آن هنگام، این احساس پدید آمده بود که هیچ غذایی بدان بدمزگی نمی‌تواند وجود داشته باشد. گذشت زمان چنان بر روی آن عوامل فرهنگی سایه انداخت که وقتی پس از ۱۶ سال مجدداً و در شرایط خاصی، تن به خوردن همان ماده غذایی داد از آن خوشش آمد و صفت «خوشمزه» را برایش مناسب دانست. هرچند عدم عادت به چنان غذاهایی موجب می‌شود که انسان با قاطعیت و یا اصرار در پی به‌دست آوردنشان نباشد اما به‌طور طبیعی اگر در جایی به آنها برخورد، دیگر مقاومتی در خود احساس نکند و مزه آنها را نیز «بد» نداند.

زمانی که ما کلمه «بدمزه» را در مورد غذا یا هر خوردنی دیگر از زبان کسی می‌شنویم در پی آن نیستیم که مشخصاً بدانیم چه عناصری موجب بدمزه‌شدن آن غذا یا خوردنی شده بوده است. فردی هم که این وضع را گزارش می‌دهد لزومی نمی‌بیند که به‌ذکر جزئیات و عناصر تشکیل‌دهنده غذا و میزان ترکیبی آنها بپردازد تا دلیل بدمزه بودن آن را برای ما روشن گرداند. مگر هنگامی که بحث بر سر «غذا» و چگونگی مزه‌ها و ترکیبهای گوناگون غذایی باشد. در حالت‌های دیگر که وزن سنگین گفتگو، روی موضوعهای خاصی است که برای هر دو طرف جالب‌توجه است، دیگر صحبت از بدمزگی یا خوشمزگی غذا، نکته‌ای است که در حاشیه قرار دارد و یا دست‌کم از چنان نقش مرکزی برخوردار نیست. از این‌رو، گوینده بر اساس تجربه و ذائقه خویش بیان می‌کند که فلان غذا در فلان مهمانی بدمزه بوده است و همین امر حساسیت او را نسبت به‌غذاهایی از این دست برانگیخته است. و ما که شنونده‌ایم بی‌آن‌که از زبان گوینده

دلایل بدمزگی را بشنویم در ذهن خود تصویری را که از بدمزگی داریم جانشین بدمزگی شنیده‌شده می‌کنیم و با درک معین و رضایت بخش خود از کنار موضوع رد می‌شویم. اگر مناسبات زبانی ما انسانها در این بعد به شکل دیگری برگزار می‌شد، شاید مشکلات جدی، هم زبان و هم مناسبات انسانی ما را تهدید می‌کرد. در شکل کنونی، گوینده «ظرف»ی را به ما می‌دهد که نامش «بدمزه» است. «مظروف» ما که محتوای این ظرف است، معیارها و ارزشهای فردی او را برای بدمزه بودن در خود دارد. به محض آن که ما و همه کسانی که آن ظرف واحد را تحویل می‌گیریم به سرعت شگفت‌انگیزی، محتوای ذهنی خود را به درون آن ظرف انتقال می‌دهیم. در نظر آورید که ما هنگام تحویل گرفتن این ظرف، با طرف مقابل خود به بحث و استدلال پردازیم که او چرا آن محتوای ویژه را در آن ظرف ریخته است. این یا آن بخش از محتوای ذکرشده نادرست و فاسد بوده است و او می‌بایست پیش از تحویل دادن آن به ما، آن را عوض می‌کرده است. چنین درگیریهایی، حتی گفتگوهای عادی ما را بدل به کابوس می‌کند. از این جا می‌توان دریافت که واژه بدمزه، چگونه در رابطه با زبانها و فرهنگهای گوناگون غذایی و سلیقه‌های متنوع و متضاد انسانی می‌تواند به کار رود بی آن که کسی ادعای آن را داشته باشد که تعبیر و یا دریافت او، مطمئن‌ترین و یا درست‌ترین تعبیرها و دریافتها بوده است و یا می‌تواند باشد.

شاید بتوان وحدت سلیقه و تجربه را در دایره بسیار کوچکی از افراد مشخص که از روی آگاهی و شناخت نسبت به یکدیگر گرد هم آمده‌اند، به تماشا گذاشت. بدین معنی که این افراد همه سلیقه‌های نسبتاً واحدی نسبت به بدمزگی و یا خوشمزگی یک غذا به دست آورده‌اند. در آن حالت ذکر واژه بدمزه یا خوشمزه دیگر نمی‌تواند تعبیرهای چندگانه و گاه متضاد داشته باشد. به عنوان مثال در درون خانواده‌های سنتی که یک نوع پابندی ویژه در همه نسبت به اعضاء و ارزشهای جاری میان آنها رایج است، شاید بتوان این یگانگی نسبی ذائقه و دریافت مشترک از کلمه «بدمزه» را در آن جا پیدا کرد.

مثال دیگری را در نظر می‌آوریم. اگر به کاربرد واژه «مزخرف» دقت کنیم، گاه می‌بینیم که به چه شکل شگفت‌آور و متضادی از سوی افراد گوناگون و با سطوح متفاوت دانش که در برخی مواقع فاصله زمین تا آسمان را به یاد می‌آورد، به کار برده می‌شود. یکی می‌گوید: این فیلم مزخرف بود به دلیل آن که در آن «بز بزن»، «کشت و کشتار» و یا «تعقیب و گریز» نبوده است. دیگری آن را مزخرف می‌شناسد تنها از آن رو که فیلم مورد توجه، همان کمبودهای بالا و یا بخشی از آنها را به فراوانی داشته

است. شخصی مزخرف بودن فیلم مورد اشاره را در کوتاهی آن و دیگری در طولانی بودنش می‌شمارد. از دیدگاه یک سلیقه ویژه، عاشقانه بودن فیلم، آن را مزخرف کرده است و از چشم‌انداز شخص دیگر، عاشقانه نبودنش ارزش آن را به صفر کاهش داده است. فردی، نمادین بودن فیلم را نشانه کم‌ارزشی آن می‌شمارد و آن دیگر، ساده‌نگری و سطحی بودنش را. همه نیز از واژه «مزخرف» بهره می‌جویند. در حالی که سنگ و ترازوی ارزشی هر کس از رنگ، عمق، ارتفاع، وزن و ظرفیت متفاوتی با آن دیگری برخوردار است. و همین تفاوتهاست که انسانها را وامی‌دارد که بی‌هیچ عذاب خاطری، کلمات دلخواه خویش را به کار گیرند.

واژه‌هایی از قبیل «خوشمزه»، «هیجان‌انگیز»، «ناوارد»، «وارد»، «محدود»، «محروم»، «کامروا»، «کامل»، «مطبوع»، «نامطبوع»، «دل‌انگیز»، «هراسناک»، «دلهره‌انگیز»، «خائن»، «خدمتکار»، «شہید» و انبوهی از دیگر کلمه‌ها می‌توانند در محوطه بسیار گسترده معنایی خود، بسیاری مفاهیم و خصلت‌های ناهمگون و ستیزنده را بپذیرند.

شاید این نکته به ذهن راه یابد که ما برای جلوگیری از این همه تفاوت و تضاد معنایی که ناشی از استفاده کردن از یک واژه پدید می‌آید بهتر است برای هر حالت خاصی کلمه خاصی برگزینیم و دایره معنایی آن واژه را برای همیشه ببندیم. در آن صورت، ترکیب‌های فراهم آمده، دارای معبر معنایی، باریک‌تری هستند که از سوی مردم اهل زبان به کار گرفته می‌شوند. به عنوان مثال، ترکیب‌هایی که در این‌جا می‌آید هر کدام به عنوان یک جزء مستقل و بدون کسره اضافی میان پاره‌های ترکیب شده تلفظ می‌شود: «شورخوشمزه»، «شوربدمزه»، «بی‌نمک خوشمزه»، «بی‌نمک بدمزه»، «تند خوشمزه»، «تند بدمزه»، «شیرین خوشمزه»، «شیرین بدمزه» و نیز نمونه‌های متعدد دیگر.

آیا می‌توان تصور کرد که مشکل ما در زمینه چندگانگی و تضاد معنایی «واژه‌های باز» با چنین ترکیب‌های سنگین و غریب که بازتاب حضور یک عنصر جدید و تعیین‌کننده غذایی برای مشخص کردن مرز دقیق آن است حل شده باشد؟ وجود چنین تصویری، کاملاً ساده‌نگرانه و زودباورانه خواهد بود. مهمتر از همه این‌که اندیشه بستن دایره معنایی یک واژه همان اندازه از سوی این یا آن متخصص و یا مؤسسه علمی و ادبی دور از واقعیت خواهد بود که ما فیلمی را از تلویزیون برای مردم پخش کنیم و آن‌گاه از آنان بخواهیم که در خانه‌های خود راجع به آن فیلم هیچ صحبتی نکنند و یا اگر

هم می‌کنند جز نکات مثبت آن، چیزی دیگر بر زبان نیاورند. زبان در اختیار مردم است. مردم هستند که آهسته‌آهسته و به‌شکلی بسیار زمانگیر، برای واژه‌ها دایره‌های معنایی تازه باز می‌کنند و یا دایره‌های معنایی قدیم آن را می‌بندند. چنین تحولاتی در درون زبان نه با دستور و بخشنامه پدید آمده است و نه با آن از میان می‌رود. با وجود این بهتر است موضوع مورد بحث را به‌شکل دیگری مطرح سازیم. بدین معنی که اگر بخواهیم به‌عناصر مهم سازنده غذا در یک خورشت قورمه‌سبزی اشاره کنیم و بد یا خوب بودن آنها را مورد توجه قرار دهیم، در آن صورت اگر نمک غذا زیاد، گوشت آن کم، سبزیس تلخ، چربی آن زیاد و برنجش خمیر شده باشد، چگونه می‌توانیم این ترکیب ناهمگون را به‌شکل واژگانی بیان کنیم. ظاهراً انتظار می‌رود که بگوییم که این غذا «شور کم گوشت، تلخ سبزی، پرچربی و خمیربرنج» شده است. بی‌هیچ تردید، چنین ترکیبی هم با طبیعت جاری زبان در ستیز است و هم برای ما انسانها دقت و جزئی‌نگریهای بسیاری را می‌طلبد و دشواریهای بیانی ساینده‌ای را پدید می‌آورد. به‌عبارت دیگر، این نحوه بیان زبانی برای رساندن مفهوم یک مزه خاص — چه بد و چه خوب — کابوس واژه‌سازانه امکان‌ناپذیری را در پی می‌آورد و در عمل ادامه کار را به‌توقف می‌کشاند.

در حالی که با وجود باز بودن طبیعی دریچه معنایی واژه‌های مورد استفاده همیشگی و پدید آمدن سوءتفاهمهای متعدد و یا گسترش یافتن تناقضها و اختلاف سلیقه‌ها، باز هم ما می‌توانیم در بیان سلیقه، ذائقه، تجربه و دانش خویش هم به‌طور نسبی موفق باشیم و هم دیگران، دریافت معین و شخصی خود را از گفته ما دریابند بدهند. تجربه‌های زبانی در عمل ثابت کرده است که ما برای انتقال پیام خود چه بعد مثبت و چه منفی، نیازی نمی‌بینیم که به نکات ریز پردازیم و با مطرح کردن آنها، به‌گونه‌ای حقانیت ادعا و دریافت خود را به اثبات برسانیم. در گفتگوهای روزانه نه کسی از ما می‌خواهد و نه ما نسبت به کسی ملزم هستیم که در بیان ذهنیت‌های سلبی و یا ایجابی خویش به شیوه‌های علمی توسل جویم و ذهن ساده‌طلب مردم را با چنان جزئیات غیرمفید، سنگین و خسته سازیم.

گاه در برخوردهایمان به کسانی برمی‌خوریم که حتی یک واژه باز، پرتناقض و چندلایه معنایی را هم برای بیان احساسات و یا ذهنیت خویش کافی نمی‌دانند و به همین جهت برای نشان دادن عمق و سنگینی احساسات نفرت‌انگیز و یا مهرآمیز خود، آن «واژه باز» را از نظر آوایی کِش می‌دهند تا بتواند بار بیشتری را بر دوش خود حمل

کند. در چنین حالتی به نظر می‌آید که گوینده به جای یک دوجین کلمات توهین‌آمیز و گزنده به شکل نسبتاً نجیب‌تری، واژه مثلاً «بدبخت» را چنان کش می‌دهد که از نظر آوایی و محتوایی، می‌تواند با حضور معمولی چندین کلمه دیگر نیز برابری کند.

برخی اوقات نیز به واژه‌هایی برمی‌خوریم که از سوی گروه‌های مختلف اجتماعی، تقدس غیرقابل انکاری دارند. این تقدس به هیچ روی از خصلت بازبودن این واژه‌ها برای جادادن انبوهی از مفاهیم و دریافتهای متفاوت و متضاد در خود چیزی کم نمی‌کند. به عنوان مثال، واژه «شهید» جزو آن دسته از کلماتی است که از سوی هر نیرویی با هر گونه تفکری به قابل احترام‌ترین شکل ممکن یاد می‌شود. اگر یک گروه عقب‌مانده و طرفدار خشونت، عضوی از اعضایش را در یک عمل تروریستی که به بهای جان عده‌ای بیگناه نیز تمام شده است از دست بدهد، او را با انبوهی خصلت‌های برجسته، «شهید» آرمان‌های مقدس خویش می‌نامد. همچنین اگر شخصی از طرف یک حکومت غیردموکراتیک، چند نفر از نیروهای مخالف را قلع و قمع کرده و خود نیز کشته شده باشد «شهید» به خون‌نفته ارزیابی می‌گردد. در حالی که تمام کسانی که به دست او کشته شده‌اند از سوی همراهان و دوستانشان، زیر عنوان «شهادا»ی راه خلق نام برده می‌شوند. هنگامی که به نوشته‌ها و سخنرانی‌های این سه نیروی متفاوت، نظر بیندازیم درمی‌یابیم که چگونه این کلمه، در بافتهای گوناگون زبانی و در قالب سه آرمان متفاوت، احساسات و ارزشهای متفاوت و متضادی را در خود جای داده است. هر مقدار که جامعه انسانی از پیچیدگیها و تناقضهای بیشتری برخوردار شود، این ویژگیها به شکل‌های خاص خود، در درون زبان نیز انعکاس می‌یابد. ما همه‌روزه با صفت‌های «بسته» و «باز» بی‌آن که به نقش آنها بیندیشیم، در درون زبان گفتاری و نوشتاری سر و کار داریم. آنها را می‌گوییم و می‌شنویم، می‌نویسیم و می‌خوانیم بی‌آن که در نقش کارسازشان شک روا داشته باشیم و یا آگاهانه در صدد برآییم، آنها را از آنچه که هستند پیچیده‌تر سازیم. تنها هنگامی می‌توانیم به اهمیت کارکردی آنها در ساختار زبان پی ببریم که متعصبانه بر آن شویم تا از به کار بردن واژه‌ای که دشمن برای خود، آن را در هاله‌ای از تقدس قرار داده است خودداری ورزیم. در آن صورت، می‌توانیم درمی‌یابیم که کمبود اکسیرن کلامی برای ذهنی که بدان عادت کرده و با آن ادامه حیات داده است، دارد ما را به مرز خفگی می‌رساند.

مردم از خوان بیدریغ زبان بی‌آن که خویش را مدیون کسی بدانند و یا بر سر کسی منت داشته باشند بهره می‌جویند و خود بر غنای این سفره بیدریغ نیز می‌افزایند.

آنان بی آن‌که در سالنهای سر بسته و در بسته دانشگاهی و دیگر محافل علمی و ادبی، روز را به شب و شب را به روز رسانده باشند، در خلال دهه‌ها، سده‌ها و هزاره‌ها، زبان را با همه چندلایگیهای معنایی و دستوری، به مناسب‌ترین شکل ممکن برای بهره‌گیری خویش و نسلهای در راه و هنوز نیامده در انطباق قرار داده‌اند و می‌دهند.

۷ تیر ماه ۷۴ / ۲۸ ژوئن ۹۵

نقد و بررسی کتاب

احمد مهدوی دامغانی

ژان-کلود واده

حدیث عشق در شرق (از سده اول تا سده پنجم هجری)*

ترجمه جواد حدیدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۲

این کتاب بسیار بسیار خوب را «مرکز نشر دانشگاهی» منتشر کرده است، و این مرکز شاید علی‌الاطلاق مفیدترین و پربارترین مؤسسه فرهنگی باشد که پس از انقلاب در ایران تأسیس یافته است — و نمی‌دانم که اساساً مؤسسه جدیدی است یا آن که جانشین مؤسسه قبلی دیگری است — بی‌شک از جمیع مراکز دولتی انتشارات برتر و بهتر است.

مؤلف این کتاب ژان-کلود واده (Jean-Claude Vadet) دانشمند فرانسوی است

* از جمله کتابهایی که از ایران برای استاد دکتر متینی مرتباً رسیده و می‌رسد، و کتابخانه کوچک ایشان را در این غربت غنی می‌سازد یکی هم کتاب بسیار نفیس و تحقیقی حدیث عشق در شرق بوده است که جناب دکتر متینی، پس از مطالعه، برای آن که حقیر هم از آن فیض بی‌بهره نمانم — و با تأیید دوست فاضل دیگری آن کتاب شریف را برای این بنده فرستاده و با حسن ظنی که به مخلص دارند لطفاً از بنده خواسته‌اند که پس از مطالعه، مقاله مختصری که برای بخش «نقد کتاب» مجله مناسب باشد تقدیم کنم.

که به فرار اظهار مترجم «از مادری ایتالیایی و پدری فرانسوی در مصر به دنیا آمده و دوران کودکی و نوجوانی را در همان جا گذرانیده و تحصیلات عالی را در پاریس به پایان برده و به زبانهای عربی و ایتالیایی و فرانسوی تسلط کامل یافته و زبانهای آلمانی و انگلیسی را نیز خوب فرا گرفته... و هم اکنون در مدرسه مطالعات عالی فرانسه با سمت استاد فلسفه و کلام اسلامی به کار اشتغال دارد» (ص ۱). مترجم کتاب، ادیب فاضل بسیارخوان بسیاردان، و نویسنده روان‌نویس شیرین‌بیان پرتوان آقای دکتر جواد حدیدی‌ست که سابقاً در سمت استادی زبان و ادبیات فرانسه در دانشگاه فردوسی افاضة می‌فرموده است.

مؤلف کتاب در معارف اسلامی و ادب عرب مطالعه بسیار عمیق دارد و مآخذ و مراجعی را که مورد استفاده و استناد تألیف خود قرار داده است همه از کتب درجه اول و باعتبار است و اگر نه این بود که در موارد متعددی، مسائل طرح شده و یا بازگویی حکایات و وقایع عاشقانه را، با دیدی غربی (=فرنگی) می‌بیند و همواره «از ظن خود یار» عشاق عرب می‌شود و در بیان احوال و افکار عاشق و معشوقه (و به تعبیر خودش «بانوی») عرب گاه به توهمات و خیالافیهای برخاسته از روحیه «شوخی و دلبری» فرانسوی (=galanterie) می‌پردازد، و یا در پاره‌ای از مسائل فقهی و کلامی که ربط مستقیمی با موضوع ندارد و مؤلف برای نمایاندن وسعت اطلاعاتش بر اقوال متکلمین یا محدثین آن را عنوان می‌کند، گاه ذهن او به تخیلات و نتیجه‌گیریهای بسیار بعید، و بعضاً غیر منطبق با حقیقت متوجه می‌گردد و آن فرضیات و «اجتهادات» خود را واقعیات مسلمی جلوه می‌دهد، این کتاب می‌توانست یکی از مراجع و مآخذ معتبر در موضوعات مذکوره در آن به‌شمار رود — البته این مسأله به اهمیت این کتاب و خواندنی بودن آن خدشه‌ای وارد نمی‌سازد خاصه آن که نثر ترجمه از چنان لطافت و زیبایی و بلاغت و شیوایی برخوردار است که بنده یقین دارد اگر خواننده‌ای که زبان مادریش فرانسه یا فارسی نباشد ولی این هر دو زبان را به یکسان و به خوبی بداند و اصل و ترجمه هر دو را در اختیار داشته باشد رغبت طبیعی و ذوق ادبی او قطعاً به خواندن ترجمه فارسی آن جلب خواهد شد زیرا مترجم محترم شیرین‌قلم، کتاب را آن‌چنان شیوا و دل‌انگیز ترجمه فرموده است که به‌راستی باید این ترجمه و طرز نگارش را از شیوه‌های بسیار بارز بلاغت در سخن فارسی معاصر شمرد و یقیناً همین نثر پخته و زیبا و استوار در انتخاب این کتاب به‌عنوان «کتاب سال جمهوری اسلامی ایران» مدخلیت تام داشته است. این ناچیز به‌عنوان یک معلم قدیمی ادب فارسی و عربی خواندن مکرر بخشهایی از این

ترجمه را به مناسبت همین نشر روان و بلیغی که دارد و مطالعه و مطابقت دقیق ترجمه اشعار عربی آن را که باید سرمشق مترجمان شعر تغزلی عرب قرار گیرد به عنوان تکلیف درسی برای دانشجویان سطوح عالی و پیشرفته در ادب فارسی و عربی توصیه می‌کند. از بهترین نمونه‌های ترجمه اشعار همانهاست که در صفحات ۱۷۰، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۳۳، ۲۴۲، ۲۸۸، ۲۹۰، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۹۱، ۲۴۶، آمده است.

این کتاب ششصد صفحه‌ای که با مقدمه شانزده صفحه‌ای و موخره‌ای «فرجامی»^{*} نوزده صفحه‌ای آغاز و پایان یافته — و هم مقدمه و هم موخره آن بسیار جالب و پر محتوی است — بر دو بخش تقسیم شده که بخش اول آن مشتمل بر سه دفتر و هر دفتر حاوی دو فصل است و بخش دوم آن بر چهار دفتر که دو دفتر اولیه آن هر یک دارای سه فصل و دفتر سوم دارای دو فصل و دفتر چهارم حاوی چهار فصل است که با چند صفحه فهرست منابع عربی و اروپایی و فهرست اعلام خاتمه یافته است ولی متأسفانه از تهیه فهرست اشعار عربی برای این کتاب مهمی که مندرجات آن بر اساس همان اشعار است صرف نظر شده است. گرچه همه کتاب خواندنی‌ست، اما از میان این دفاتر و فصول آنچه نظر قاصر این بنده را بیشتر به خود معطوف داشت یکی فصل «حجاز در سده اول هجری» از دفتر دوم بخش اول و دیگری فصول تحت عنوان «ادب یا سنت گرایمهای اجتماعی» و «ادب در جستجوی راز عشق» در دفترهای دوم و سوم بخش دوم است که این قسمتها در حقیقت تشریح موجزی از تاریخ تمدن و فرهنگ و ادب عرب و اسلام در دورانی‌ست که موضوع بحث آن دفاتر می‌باشد.

مؤلف از میان عشاق عرب یا شاعران عاشق پیشه عرب — و غزلسرایان آن، تحلیل و بررسی روابط عاشقانه و حالات روحی و فعل و انفعالات روانی و احساسی چهارتن را مورد بحث قرار داده است که عبارتند از: ۱- عمر بن ابی ربیع (متوفی به سال ۹۳ هجری)، ۲- بشّار بن بُرد (متوفی به سال ۱۶۷ یا ۱۶۸)، ۳- عباس ابن اُحْتَف (متوفی به سال ۱۹۳)، ۴- محمد بن داود اصفهانی ظاهری مذهب (متوفی به سال ۲۹۷ در سن ۴۲ سالگی) و فصول: دوم، از دفتر دوم و، اول و دوم از دفتر سوم بخش اول و فصل اول و دوم و سوم از دفتر اول بخش دوم را به تفصیل بدانها اختصاص داده است اما از بحث درباره عَرجی، ابن دُمَیْنَه، عبیدالله بن قیس الرُقَیّات، و کُثَیْر عَزَه که غزلسرایان و نیز عشاق نامداری هستند جز «عرضاً و استطراداً»، خودداری کرده و از دو سلطان عشق آرمانی یعنی جمیل

* نمی‌دانم فرجام را برای conclusion انتخاب فرموده‌اند یا به معنی موخره در مقابل مقدمه است.

بن مَعْمَرِ عُدْرِي و مجنون عامری (اعم از واقعی یا داستانی بودن این شخص اخیر) هم بحث مختصری و نقل کمتری از اشعارشان در بخش دوم کتاب که عنوان «عشق آرمانی» دارد، کرده است، اختصاری که مایه تعجب دل‌بستگان به شعر این دو عاشق پاکدامن بلاکش، می‌شود و بنده نمی‌داند چگونه این مرد فرانسوی خوش ذوق وارد به ادب عرب دلش بار داده است که چنین رفتاری با این دو مهجور مظلوم و اشعار شیوای دلربای آنان بفرماید و حتی در کتاب خود آن ابیات بسیار مشهور رقت‌انگیز جمیل را درباره «عشق آرمانی» نیاورده است، سه بیتی که هزار و سیصد سال است ضرب‌المثل و مورد استشهاد ادبا و علمای اخلاق و تذکره‌نویسان درباره عشق آرمانی از مجموع شعر تغزلی عرب است که:

وَ اِنِّي لِأَرْضِي مِنْ بَيْتِنَا بِالذِّي لَوْ أَبْصَرَهُ الْوَأَشِي لَقَرَّتْ بِلَابِلُهُ .. الخ
 مؤلف که استاد فلسفه و کلام اسلامی است به مناسبت گاه‌گاه پانوشتهایی به صورتی اجمالی و یا ناتمام و مسأله‌برانگیز بر متن می‌افزاید که گاه آقای دکتر حدیدی را به توضیح و توجیه ملزم می‌سازد.

اساساً ترجمه شعر از هر زبانی کار بسیار دشواری است و این دشواری در ترجمه شعر عرب و به‌ویژه شعر تغزلی آن سنگین‌تر و توانفرساتر است خاصه اگر مترجم مثل جناب دکتر حدیدی بلیغ و گزیده‌گو و مشکل‌پسند (= Perfectionniste) هم باشد. مترجم شعر تغزلی عرب قطع نظر از آن که باید مهارت کامل در ترجمه، و تسلط کافی بر ادب عرب داشته باشد باید از ذوق لطیف و طبع ظریفی نیز برخوردار باشد و با آن که به‌همه این فضایل، آقای دکتر حدیدی آراسته است، با این‌همه ایشان از فرط احتیاطی که لازمه صحت کار هر محقق‌ست در پیشگفتاری که بر کتاب مرقوم داشته است می‌گوید: «ویرایش ترجمه اشعار عربی به‌خصوص آن دسته از اشعار که به ادبیات عرب دوره‌های کهن مربوط می‌شد امری ضروری بود و این مهم را دوست فاضل و ارجمندم، آقای کاظم برگ‌نیسی برعهده گرفتند و به‌گونه‌ای شایسته به پایان بردند، چندان که هرگاه کوشش ایشان نمی‌بود ترجمه فارسی اشعار بدان‌گونه که هم‌اکنون هست نمی‌بود...» (ص ۶) و خواننده نقدنویس — یا لاقلاً این بنده — نمی‌دانم که حدّ مداخله آقای برگ‌نیسی، که مرد فاضلی‌ست و مقاله ایشان در شماره اخیر مجله گرامی‌نشر دانش حاکی از مراتب فضل و ادب اوست، تا کجا بوده است؟ اما در یک مورد که آقای برگ‌نیسی ترجمه ابیاتی را از عباس بن احنف عهده‌دار بوده است و بسیار هم خوب ترجمه کرده آقای دکتر

حدیدی در پانویشت صفحه مرقوم داشته است که: «این ترجمه زیبا و آهنگین از آقای کاظم برگ‌نیسی‌ست» (ص ۲۸۴)، و ظاهراً این عبارت بدین معنی‌ست که دیگر ترجمه‌ها را خود جناب دکتر حدیدی انجام داده‌اند. بسیاری از ابیات ترجمه به معنی و مضمون شده و یا به قول منطقی‌ها، در ترجمه دلالت‌های «التزامی» و «تضمنی» و به قول «اصولیون»: «اخذ به مفهوم مخالف وصفی و شرطی» معتبر شمرده شده است و گاه هم ضمیر مخاطب به غایب و غایب به مخاطب و مخاطب به متکلم ارجاع و میان فاعل و مفعول خلط شده است، شاید این تصرفات مترجم دانشمند و ویرایشگر خوش ذوق از آن‌روست که گویا تصور فرموده‌اند چنان ترجمه‌ای با ذوق فارسی‌زبانان و حال و هوای احساسی آنان منطبق‌تر می‌باشد و معانی ابیات را بیشتر شاعرانه و عاشقانه جلوه می‌دهد و لذا چنان مسامحتی را — که گاه بسیار در آن زیاده‌روی شده است — مجاز دانسته‌اند و در این کار تا بدان‌جا پیش رفته‌اند که گاه چند بیت متوالی را به مضمون — و آن‌هم به مضمونی که خود دریافت و برداشت فرموده‌اند و لزوماً با مقصود شاعر و معنای تحت‌اللفظی یا التزامی کلمات شعر منطبق نیست — ترجمه می‌فرمایند (مثلاً ترجمه ابیات بشّار بن برد در ص ۲۵۵ و ابیات عباس بن احنف در ص ۳۱۹ که در این اخیر ترجمه یک بیت هم از قلم افناده است).

آقای دکتر حدیدی که گاه لغات فارسی مهجور و متروکی را به کار می‌برد (فی‌المثل «ناویدن»^۲ به معنی تاشدن و خم شدن (ص ۶۱، ۱۸۷، ۲۴۳) و گاه هم به وضع ترکیبات و اصطلاحات نوظهوری می‌پردازد مثلاً: «پاره آغازین فردا» برای «صَدْرَعَدَّ» یعنی (بامداد فردا) ص ۲۰۶، و «شب پاس» در ترجمه «حارس» ص ۳۳۰، و «راست باز» در ترجمه «مخلص» ص ۳۵۵، و «شب‌کن!!» در ترجمه «سامر» (شب‌زنده‌دار و قصه‌گو)، در عین حال کلمات «بخل» ص ۶۳ و «لأبد» ص ۵۲۶ را که در متن بیت عربی‌ست به «خست» و «محتوم» ترجمه فرموده است، اتفاقاً هر سه کلمه «حارس» و «مخلص» و «سامر» کلماتی‌ست که در قرآن مجید نیز آمده است و مترجمان تفسیر طبری و نیز میدی و ابوالفتح آن را به واژه‌های زیبایی که هم وافی به مقصود است و هم در آن ایهام و دوپهلویی دیده نمی‌شود (که احیاناً موجب تبسم معنی‌داری شود)!! ترجمه فرموده‌اند.

مسلم است که اگر نه محال که بسیار بعید می‌نماید که در ایران کتابی بدون غلط چاپی چاپ شود و هر قدر هم مؤلف و مترجمی سخت‌کوش باشد از پس چنان دشواری برنمی‌آید و مسأله «اعراب» در کلمات عربی هم «قوز بالای قوز» است، با همه دقت

تحسین برانگیزی که در اعراب‌گذاری ابیات عربی به کار رفته است باز هم در موارد متعددی «اعراب» نادرست است گرچه بعضی از آن اغلاط با توجه به ترجمه‌ای که برای آن کلمه نهاده شده ربطی به غلط مطبعی ندارد و حاکی از تسامح مترجم محترم است. البته طبیعی‌ست که تألیف یا ترجمه کتابی به این اهمیت و با آن همه ارجاع به‌مآخذ و منابع، خاصه آن که زبان موضوع اصلی کتاب هم زبان مادری مؤلف و مترجم نباشد از مختصر سهو و اشتباهی خالی نخواهد ماند و ما مسلمانان می‌گوییم^۳ که «فقط کتاب خداست که سرتاسر آن درست است» — بنابراین کتاب حاضر و هر کتاب دیگری نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست. سهوهای هم از ناحیه مؤلف و هم از ناحیه مترجم دانشمند و ادیب روی داده است ولی از آن‌جا که اولاً بیشتر خوانندگان ایران‌شناسی بر شناخت یا اصلاح آن موارد که کلاً موضوعات بسیار مشخص و دقیق ادبی و لغوی و نحوی‌ست، قطعاً توجهی ندارند و حیف است که اوراق مجله‌ای که با خون جگر و زحمت فراوان آقای دکتر متینی و دیگر دست‌اندرکاران فراهم می‌شود، صرف چنان مطالبی که شاید فقط شمار بسیار کمی از خوانندگان عربی‌دان به آن عطف توجهی نمایند، گردد و ثانیاً از باب آن که مبدا خدای نکرده ذکر آن موضوعات بر «ملانقطی» گری این ضعیف و یا خدای نکرده عیبجویی از این کتاب مستطاب که شه‌دالله کتابی بسیار جالب و نافع و جذاب و به‌راستی گل سرسید ترجمه‌های سال گذشته است، حمل گردد و یا العیاذ‌بالله برخی خوانندگان محترم که این گمنام حقیر را نمی‌شناسند آن را «فضل‌فروشی» بپندارند — در حالی که این بینوا در آستانه هفتاد سالگی که آردهایش را بیخته و الکهایش را آویخته است دیگر بحمدالله و ان‌شاءالله از چنان «ادا»هایی عاری‌ست. این است که از ذکر همه آن موارد صرف‌نظر می‌کنم و فقط برای نمونه به تذکر و اشاره مختصر به دو مورد آن از اوائل کتاب می‌پردازم و از مترجم گرامی و آقای برگ‌نیسی هم معذرت می‌خواهم و امیدوارم این عرایض و آنچه را که به خدمت جناب استاد متینی جداگانه فرستاده‌ام بر آئینه ضمیر منیرشان گرد تکذری ننشاند و عرایض را جز بر نصح و خیرخواهی حمل نفرمایند.

در ص ۷۳ مؤلف چنین می‌گوید: «نه تنها دهان معشوق به سرچشمه نوشخواریهایی شبانه تشبیه شده بلکه او خود نیز اسیری‌ست در دست عاشق، همچون باده درون خم که «مردان یهود از جیلان [گیلان] می‌آورند»:

سباها رجال من یهود تباعدوا لجیلان یدنیها من السوق مریح

انتهای نقل از کتاب.

۱ - این بیت و دو بیت ماقبل آن (که در کتاب «حدیث عشق» آن دو بیت مذکور نیست) همچنان که در پانوشتم هم ارجاع داده‌اند از «مفضلیات» است و گوینده آن مُرْقَش اصفهری، یکی از مشاهیر عشاق عرب جاهلی می‌باشد فقط و فقط در وصف شراب است و ابداً ارتباطی به «اسارت معشوقه در دست عاشق» ندارد. و ظاهراً اشتباه مؤلف که مترجم نیز متذکر آن نشده است از «سَبَها» ناشی شده که آن را به معنی «اسیرش کردند» گرفته است در حالی که «سَبی» و «سبأ» که به معنی «اسیر گرفتن» است به معنی خریداری می‌نیز می‌باشد (رجوع فرمایند به قاموس و لسان العرب) و هم به معنی لَیْد بن رَبِیعَة عامری که: *أَعْلَى السَّبَاءِ بَکَلٌ أَدَکَنَ... الخ*، و هم به صورت فعیله در بیت *اعشى (در بعضی از نسخ): و سبینه ممانعتق بابل... الخ*، و هم به بیت ابوذویب: *فما ان رحيق سبتهما التجار... الخ... به همین معنی است و برای توضیح بیشتر مراجعه شود: به تاج العروس. باری «مُرْقَش» در این سه بیت مفضلیه ۵۵ می‌گوید:*

«آن می‌صاف خوش‌رنگ که بویش چون مشک است و گاه آن را در باطیه‌ای که لبالب است می‌نوشند و گاه در قدح بزرگ، آن می‌ی که بیست سال در اسارت خمی که دهانه‌اش با گلی از خاک سرخ، اندود و سر به مهر شده و بادها هم بر او وزیده است، آن می‌ی که مردان یهودی راه دوری تا «جیلان» رفته، و آن را خریده‌اند تا با سود فراوان در بازار بفروشند، از دهان دلارام، آن گاه که دیری از شب گذشته به دیدارش می‌روم، خوشبوتر نیست و بل دهان او گوارتر و پاکیزه‌تر است.»

به طوری که ملاحظه می‌فرمایید مطلقاً در ابیات بحثی از اسارت معشوقه یا «بانو» نیست و اسارت وصف استعاری باده است، و لطف و ظرافت این ابیات نیز در همین وصف و معنی است که حاکی از کهن بودن شراب می‌باشد، و نمی‌توان آن را به صورتی که در کتاب ترجمه شده است، پذیرفت.

۲ - نمی‌دانم گیلان، داخل قلاب بعد از جیلان را مترجم محترم یا ویراستار گرامی کدام یک گذارده‌اند و خواسته‌اند بگویند که مقصود خاک پاک گیلان خودمان است!! حالا چگونه در گیلان پر از جنگل، می‌خوشگوار خوش‌رنگ فراهم می‌شود مطلب دیگری است، اما به هر حال کاش به معجم البلدان مراجعه می‌فرمودند تا برایشان روشن شود که «جیلان»، گیلان نیست. یاقوت جغرافیادان بزرگ قرن هفتم می‌فرماید: جیلان سرزمینی در نزدیک «هَجَز» و «بحرین» است که ایرانیانی از نواحی اصطخر فارس بدان جا آمدند و در آن موستان ایجاد کردند و یهودیان بدان جا می‌رفتند و شراب

می‌خریدند و همین بیت مرقش را هم شاهد آورده است.

مورد دیگری را که اینک عرض می‌کنم، ربطی به مؤلف ندارد و به آنچه که آقای دکتر حدیدی یا آقای برگ‌نسی در مقابل نص، اجتهاد فرموده‌اند اشاره می‌کنم: در ص ۵۸ در پاورقی آمده است: «مؤلف کلمه «سَمَك» را به فتح میم خوانده و آن را به معنی ماهی گرفته و در نتیجه مصرع دوم را چنین ترجمه کرده است: «و نمی‌دانند ماهی قراح چگونه است» این ترجمه همه ظرافت و لطافتی را که در شعر نهفته است از میان می‌برد، مراد شاعر آن است که این «زنان کجاوه نشین» چنان از کیش نصرانی بی‌اطلاع هستند که حتی نمی‌دانند عمق آب قراح چه اندازه است زیرا هرگز آنان را غسل تعمید نداده‌اند» (پایان پاورقی).

۱ - مؤلف بسیار صحیح ترجمه کرده و هرچه غیر از آن ترجمه شود نادرست است و معلوم نیست مترجم محترم از کدام یک از الفاظ این بیت، ولو به تَضْمَن و التزام، استنباط فرموده که جریر اراده «غسل تعمید» را داشته که مجبور شده «همه ظرافت و لطافت»‌هایی را که در آن بیت به‌زعم مترجم موجود است، در آن کلمه یا کلمات پنهان سازد، زیرا:

الف - قراح به ضم قاف قریه‌ایست در کنار دریا و یا در ساحل قَطِیف - این هم حرف یاقوت است که باز همین بیت جریر را به شاهد آورده است.

ب - قراح به فتح قاف بر وزن سَحَاب، به معنی آب است (قاموس).

ج - سَمَك به سکون میم که به معنی ارتفاع است و نیز در آیه شریفه ۲۸ از سوره عَبَسَ ۷۹ «رَفَعَ سَمَكَهَا» را می‌بُدی: «کاز آن بالا داد» ترجمه کرده است و مرحوم حکمت رحمة‌الله علیه در پاورقی اضافه کرده است که (صومعه یا بنایی که بر بالای کوه سازند) و نیز بیت معروف فرزدق در فخر که:

ان الذی سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا بَيْتًا دَعَانَهُ اَعْرُ و اَطْوَلُ

شاهد دیگری بر این معنی است.

و معلوم است که هیچ‌گاه برای آب صفت «بلند و مرتفع» به کار نمی‌رود بلکه گودی و عمق در آن مراد است و وصف آن به عمیق و گود می‌شود همچنان که خود مترجم هم سمک را به نادرستی، ولی به تبادُر صفت «عمیق» برای آب در ذهن خودشان عمق ترجمه فرموده‌اند!! و هیچ‌گاه نمی‌گویند بالای این آب چقدر است به‌علاوه مگر برای آبی که باید کودک کاتولیک (یا هر خرد و کلان کاتولیک) در آن تعمید داده شود عمق

مخصوص و معینی فرض شده است که مؤلف فرانسوی - ایتالیایی (که احتمالاً کاتولیک دو آنتشه است) از آن بی‌اطلاع باشد؟ البته مسلم است که جریر این بیت را در تعریض به اخطل مسیحی که به‌عنوان «شاعر بنی‌امیه» مشهور شده و از تقرّب فراوانی در نزد عبدالملک بن مروان برخوردار بوده در قصیده خود گنجانیده است و به‌حدس بعدی ممکن است نظرش بر این بوده که آن زنان در نواحی مسیحی نشین سکونت ندارند این بیت از قصیده بسیار مشهور جریر است که بعضی ابیات آن در کتب ادب و بلاغت به‌شاهد آمده است و از جمله بیت معروف:

الَّتَمَّ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَطَايَا وَ أُنْدَى الْعَالَمِينَ بَطُونَ رَاحٍ؟

و این قصیده را جریر در اولین باریابی که به پایمردی حجاج بن یوسف لعنة الله علیه نزد عبدالملک بن مروان یافت سروده و بر او خوانده است و در ضمن بر اخطل مسیحی شاعر معاصر که رقیب خود او و فرزدق بود طعن می‌زند، و بیت نهم آن چنین است، که در مقام صلح‌خواهی و «استجداء» می‌گوید:

تُعَلِّلُ وَهِيَ سَاغِبَةٌ بَيْنَهَا بِأَنْفَاسٍ مِنَ الشِّيمِ الْقِرَاحِ
[همسرم] خود گرسنه است و کودکانش را با همه گرسنگی که دارند با جرعه‌هایی از آب خنک سرگرم می‌سازد [تا من از نزد خلیفه برگردم و سور و ساتشان را با عطای خلیفه برقرار کنم].

و تصدیق می‌فرمایند که شاعری به‌عظمت و علو مقام جریر در قصیده بیست و دو بینی که قصد هنرنمایی در آن را هم دارد بعد از چهاربیت، مرتکب چنان «ایطاء» و تکرار قافیه قبیحی نمی‌شود و نیز با سکون میم در سَمَك وزن شعر خود را مختل نمی‌سازد خاصه آن که برای اولین بار هم باشد که به‌حضور پادشاه می‌رسد.

با عرض معذرت از خوانندگان محترمی که به «عربی» عنایتی ندارند این نوشته را که استاد دکتر متینی و دوست فاضل محترم دیگری مرا مکلف به نوشتن آن فرموده بودند پایان می‌دهم. شصت و نه مورد تذکر دیگر را که سی و پنج‌تای آن مربوط به ترجمه اشعار و یا بعض مندرجات کتاب است و سی و چهارتای دیگر غلطهای چاپی است به‌ضمیمه خدمت استاد دکتر متینی تقدیم کردم که اگر مقتضی دانستند برای جناب آقای دکتر حدیدی ارسال فرمایند. زیرا این کتاب قطعاً چاپهای بعدی نیز خواهد داشت، باشد که این ملاحظات در آن به‌کار آید. بار دیگر از صمیم قلب و با کمال اخلاص خواندن و بهره بردن از این کتاب نفیس شریف را که به فرض مجال اگر هزار ایراد «نیش‌غولی» هم بر آن گرفته شود، ذره‌ای از ارزش و اهمیت والای آن نخواهد

است. پیش از این ما مجموعه داستانهای کوتاه او را به نام جشن تولد در همین مجله بررسی کرده‌ایم.

در زمان کسی می‌آید که نامی وام‌گرفته از مصراعی از شعر بلند «کسی که مثل هیچ کس نیست» فروغ فرخ‌زاد است، نویسنده کوشیده است تا در جامعه یک داستان ساده حکایت استعاری آمدن کسی را بیان کند که مثل هیچ کس نیست و به قول شاعر

«کسی که آمدنش را

نمی‌شود گرفت

و دستبند زد و به زندان انداخت.»

اما وقتی این کس می‌آید برخلاف انتظار ما آب را قسمت نخواهد کرد، نان را قسمت نخواهد کرد، شربت سیاه‌سرفه را قسمت نخواهد کرد.

در داستان خانم یلفانی یک خانواده پیشه‌ور شهرستانی (کرمانشاهی) تصویر شده است که پدر خانواده آقا نصرالله با باورهای مذهبی به اتفاق مادر که از همین باورها برخوردار است، برای زهره دختر خانواده، مدرسه رفتن را حرام می‌دانند و او را مثل زن سنتی ایرانی جزئی از اسباب خانه می‌خواهند.

اما داستان که در حول و حوش سالهای ملی کردن نفت روی می‌دهد با تب و تابهای آن روزگار و اختلاف مردان جوان خانواده که روشنفکر روزگارند و طبعاً توده‌ای (دایی ناصر و داداش احمد) با پدر خانواده که نماینده قشر پیشه‌ور (خرده بورژوا) است بر سر حقانیت استالین و مصدق چاشنی بافت اصلی داستان است. زهره علی‌رغم مخالفت‌های مادر با حمایت کلفت خانه (ننه‌ناز) در غیاب مادر که برای دیدن خواهر بزرگترش زهرا به ده رفته است موفق می‌شود که پدر را به خرید لباس و لوازم مدرسه راضی کند و به دبستان برود. خانم یلفانی با مهارت بسیار دلهره‌ها و اضطراب‌های دختری را که آرزوی بزرگش مدرسه رفتن است توصیف کرده و در فضاسازی خانواده، مردم محله، اولیای مدرسه و خود مدرسه چیره‌دستی بسیار نشان داده است. زهره با حمایت ننه نصرت فراش مدرسه و معلمان سرانجام شاگرد خوب دبستان می‌شود. زهرا خواهر بزرگ او که فقط تا کلاس دوم ابتدایی درس خوانده و سپس وی را به بیوه‌مرد مالک یا خرده مالکی (قلی خان) شوهر داده‌اند از هواداران جدی مدرسه رفتن و درس خواندن خواهر کوچک است. زهره از دبستان به دبیرستان می‌رود. آرزوی این است که دیپلم بگیرد. به تهران برود و درس بخواند. مرگ خواهرش زهرا که بر اثر خونریزی زنانه عمدی — توسط خود او و برای جلوگیری از بچه‌دار شدن بیشتر و نفرت از قلی‌خان — اتفاق می‌افتد، لطمه‌ای

بزرگ به زهره می‌زند و او تنها حامی جدی خود را از دست می‌دهد. در بیرون از خانه حوادث سیاسی روز جریان دارد. واقعه ۲۸ مرداد رخ می‌دهد. توده‌ایها را هر جا هستند می‌گیرند و جماعت‌داران بر خیابانهای شهر مسلط می‌شوند. و خاله اشرف او که به‌ظاهر هوادار (سمپاتیزان) توده‌ایهاست سعی دارد که زهره را هرچه بیشتر سیاسی کند. اما، قهرمان داستان دختر ساده‌ایست که فقط به یک چیز فکر می‌کند — درس — و عشق هم در نگاه او چیز حرامیست که حتی نباید به آن اندیشید.

خانم یلفانی، اضطرابهای درونی این دختر بچه را خیلی خوب بیان می‌کند بی آن که به‌دام مد روز که اینک نوعی انعکاس شیفتگی سطحی به مکتبهای درون‌گراست در افتد. اما داستان از تقریباً دوسوم کتاب به بعد (فصل نهم) نام اصلی خود را در چهره قهرمانی که وارد ماجرا شده است باز می‌یابد. آقای منجی عموزاده آقا نصرالله که سالها در عتبات بوده و نام «منجی» را نیز جدا از نام اصلی خانوادگی برادران و کسان دیگر برای خود «پسندیده» و برگزیده است، به‌دعوت نصرالله خان و برای اندیشیدن راه جهت نجات کاسبی رو به‌ورسکستگی او عازم کرمانشاه می‌شود.

نصرالله خان چنان با شیفتگی از این مرد خدا سخن می‌گوید که پنداری آن منجی منتظر است که جهت نجات او از راه خواهد رسید و این کسی که می‌آید در حقیقت همان کس است که به‌قول فروغ فرخ‌زاد شبیه هیچ‌کس نیست و با آمدنش شهر را ناگهان به‌هم می‌ریزد.

اوست که به‌جای ورود به‌خانه محقر عموزاده‌اش نصرالله خان — که زنش هر روز یک تکه از اسباب‌خانه را برای گذران زندگی می‌فروشد — به‌خانه مجلل مرد ثروتمند شهر حاج معتمد می‌رود. بساط و بارگاهی می‌گسترده. امامت نماز جماعت را برعهده می‌گیرد. مردم برای شنیدن مواعظش گله‌گله روانه‌خانه حاج معتمد می‌شوند و کار به‌جایی می‌رسد که برای استفاده از بیانات آقا در داخل خانه و اطاقها بلندگو کار می‌گذارند. پدر و مادر زهره در برابر روحانیت آقا، مفتون نزدیک به‌جنون‌اند. و نه‌تنها آنان که به‌قول آقا نصرالله خطاب به احمد پسر چپی و تازه‌معلم شده‌اش. بیا خودت بین چقدر جوان فدایی دارد. بیا بین چطور وقتی او وارد اطاق می‌شود چطور قربان صدقه‌اش می‌روند و سر و دست می‌شکنند (ص ۲۰۹) — اما آقای منجی ناگهان وارد زندگی شهر می‌شود. با احکام خاص خود.

پدر می‌گوید: «آقای منجی فرموده‌اند دخترها باید با حجاب به مدرسه بروند» (ص ۲۱۰) و با نگاه ثابتش زهره را که دارد آماده می‌شود تا امتحان سیکل اول را بگذراند

نگاه می‌کند. زهره که در آغاز، عشقی آسمانی به آقای منجی داشت و حتی پیری او را مانعی در راه عشق نمی‌دانست منجی را نیامده این‌طور تصور می‌کرد:

منجی که می‌آمد، زهره را که می‌دید عاشق او می‌شد. این عشق به ازدواج می‌پیوست. زهره می‌ماند که با درس چه کند؟ آیا منجی به او اجازه می‌داد که به دبیرستان برود. گاه نیز ازدواج را عقب می‌انداخت و فقط او را نامزد می‌کرد. زهره در خانه مقامی والا می‌یافت. هیچ‌کس جرأت نمی‌کرد بالای حرفش حرف بزند (ص ۱۵۶).

اما وقتی منجی می‌آید و فرمان حجاب صادر می‌کند قضاوت زهره ناگهان عوض می‌شود:

زهره چنان جا خورده بود که نمی‌دانست چه بگوید. او که ماهها با آرزوی آمدن منجی دل خوش کرده بود و منجی به‌مثابه فرشته در ذهن و خیال او به رویاها و آرزوهای دور و درازش جامه عمل پوشانده بود اینک سایه‌ای ترسناک بود که زهره از دیدن او وحشت می‌کرد (ص ۱۰۲).

وحشت از آقای منجی خاص زهره نیست. یک قهرمان دیگر داستان احمد برادر زهره هم از آقای منجی و طرفدارانش می‌ترسد.

هر بار در میدان شهر صحبت از آقای منجی شد سعی کرد خود را قاطی حرفها نکند چه دیده بود جوانهایی که در طرفداری از او تعصب به‌خرج می‌دهند هر کس حرفی علیه او بزند او را به باد کتک می‌گیرند. گاه نیز در خلوت گیر می‌آورند و با چاقوی ضامن‌دار به‌جاننش می‌افتند (ص ۲۰۳).

بالاخره آقای منجی شبی منت می‌گذارد و به خانه عموزاده‌ای که تصور می‌کرد منجی برای سر و سامان دادن به کار او به کرمانشاه آمده است قدم رنجه می‌کند. پدر در این زمان حتی کاسبی بی‌رونقش را رها کرده و به‌صورت کارگزار بی‌حیره و موجب منجی درآمده است. در آن شب منجی با مرادی دستیارش و تنی چند به خانه آقا نصرالله می‌آیند. نماز جماعتی بر پا می‌کنند و شب را در آن‌جا می‌مانند. صبح‌مدان در حالی که پدر برای خریدن نان تازه بیرون رفته و رادیو روشن است و بعد از شیرخدا موسیقی از آن پخش می‌شود، مهمان گردن کلفت خانه — مرادی — بر آستانه در ظاهر می‌گردد و رادیوی ژاپنی قسطی را که احمد به‌هزار زحمت و با مخالفت مادر و پدر از جهت حلیت و حرمت آن برای خانه خریده است، به سرنوشت غم‌انگیزی مبتلا می‌سازد:

درِ اتاق باز شد. مرادی به‌درون آمد. رادیو را بی‌آن‌که دوشاخه‌اش را از

پریز برق بکشد زیر بغل زد و برد. دوشاخه از پریز کنده شد و به در اتاق خورد... احمد بلند شد از اطاق بیرون رفت. آقای منجی سر خروج ایستاده بود. عبای سیاهی بر دوش داشت. زهره همه چیز را از پنجره اطاق می دید. جرأت نکرد دنبال احمد به روی خروجی برود. جمال و سعید اما رفتند. مادر هم چادر به سر به سر خروجی رفت. مرادی رادیو را به منجی داد و منجی بی هیچ درنگی آن را به میان حوض پرتاب کرد. آب حوض چلپی صدا زد و تا دورها پاشیده شد. رادیو لحظات کوتاهی روی آب ماند و بعد در حوض فرو رفت (ص ۲۳۲).

آقای منجی به این قناعت نمی کند. از پدر می خواهد که زهره را به مرادی مرید چشم و گوش بسته اش شوهر بدهد و مدرسه رفتن دختر را هم متوقف سازد. در آستانه امتحانات سیکل اول متوسطه زهره ناگهان گم می شود. کسی از او خبری ندارد. کجا رفته؟ چه به سرش آمده؟ شایعات فراوان است تا روزی که خبر می رسد مرده زهره پیدا شده و خارج از قبرستان شهر خاکش کرده اند. خودکشی کرده؟ منجی و مرادی او را کشته اند؟ نویسنده نمی خواهد و شاید هم برای قوت داستان نباید نوع پایان زندگی زهره را مشخص سازد. در پایان قصه مادر دو دختر گم کرده، نوه های دختری را که از دختر اولش زهرا دارد پیش خود نگه می دارد و به پدرشان می گوید:

قلی خان بگذار بمانند هر دو را نگه می دارم بچه های خودم هستند زهرا و زهره (ص ۲۳۴).

و ما باید در آینه تجربه تاریخ بینیم که آیا مادر بیدار شده و زهره و زهرا تازه ای را پرورش خواهد داد و یا همچنان که در گذشته ها، مدرسه را برای آنها حرام و حجاب را برایشان واجب خواهد دانست.

کار خانم یلفانی همچنان که اشاره شد برش (fragment) ساده و جاننداری از زندگی شهری شهرستانی ایرانی ست که نویسنده با چیره دستی تصویر قابل لمسی از آن را به دست می دهد و به خصوص شاید به علت آن که او خود زن است چهره های زنان در قصه اش زنده تر و فهمیدنی تر از سیمای مردان جلوه می کنند. زنان تسلیم — مادر و زهرا — زنان معترض — خانم عالمی و ننه نصرت همه مشخصات درخور اعتنای خود را دارند. خانم یلفانی به تله خطرناک تمثیل درونی نیفتاده است و تمثیلهای او که همه بیرونی و قابل لمس هستند به قصه اش جاذبه خواندن را می دهد.

قهرمانان او همه ساده می اندیشند و جهان اندیشه آنها قابل دسترس برای هر

خواننده‌ای تواند بود و خواننده نیازی ندارد تا برای فهمیدن بهتر مطلب نزد سرکتاب بازکن و یا سراغ جادوگر محل برود. این‌گونه داستانهای محلی که از بافت داستانی نسبتاً درست برخوردارند می‌تواند در آینده برای بازساخت جامعه دیروز نزدیک ما کارآمد و مفید قرار گیرد و به کمک آنها بسیاری از آداب روزگار ما و نحوه زندگی در خانه‌های ما که کم‌کم فراموش می‌شود در یادها بماند. فرضاً «آتش‌گردان» که وسیله سرخ کردن زغال برای جوش آوردن سماور و یا ترتیب منقل بود شاید هم‌اکنون دیگر ابزاری ناشناس باشند. اما زهره در این داستان به دقت فرا می‌گیرد که چطور آتش را در آتش‌گردان جان بدهد که این وسیله در مدار خود حرکت کند و دم آتش در زغال بگیرد و آتش و زغال از آتش‌گردان به بیرون پرتاب نشود.

اما، خانم یلفانی در کار نوشتن باید با دقت بیشتر و وسواس فراوانتر کار کند تا اثر او که در اساس بی‌عیب است شسته‌تر و پاکیزه‌تر شود. شاید از مشکلات کتاب در غربت منتشر کردن یکی هم این است که ویراستار صاحب صلاحیتی در اختیار نویسندگان نیست که به کمک نثر و زبانشان بشتابد و آن را از زلت‌های معمول مصون بدارد. مثلاً خیلی بعید است که کلمه «بلوف» که اصطلاحی خاص قمار و قمار سیاسی‌ست از ذهن یک دختر هشت نه ساله کرمانشاهی بگذرد. «محبوبه خیال کرد زهره بلوف می‌زند» (ص ۴۱). یا کاش نویسنده می‌دانست که هندوانه را «قاج» می‌کنند و نه «قارچ»: «یک هندوانه نیز قارچ کرده بودند که مثل ماست سفید بود» (ص ۳۷). و در همان صفحه در دو سه جای دیگر قهرمانها به جای ناهار، «نهار» می‌خورند که خوردن روزه اگر آسان باشد خوردن روز بسی دشوار است، و فقط از عهده شب بر می‌آید و بس. از سوی دیگر وقتی خانم یلفانی به تمثیل منجی می‌رسد مصطلحات منجی را که حتی تا ظهور حضرتش اهل لغت نیز بدان اعتنا نداشتند ناگهان به کار می‌گیرد و به این طریق از قدرت تمثیل خود می‌کاهد. «صحبت از مستضعف و تقسیم ثروت که می‌شد احمد می‌پرسد» (ص ۲۰۹). چنین است به کاربردن واژگان عامیانه‌ای که لااقل در تداول عام لهجه تهرانی صورت دیگری دارند «به‌خاطر آبگوشت زلفوبت شکر» (ص ۱۶۴) که آبگوشت بیمزه را در اصطلاح عامیانه تهرانی «آب زیوو» یا «آب قاب دستمال» می‌گویند و اگر این اصطلاح «زلفنو» از آن کرمانشاه است کاش خانم یلفانی در لغت‌نامه آخر کتاب آن را می‌آوردند. پاره‌ای بی‌توجهیهای تاریخی نیز از ارزش روایتی کتاب می‌کاهد از جمله:

احمد بیدار شد و اول رادیو را روشن کرد که قسمتهای آخر سخنرانی راشد را پخش می‌کرد. پیدا بود که سخنرانی شاه و نخست‌وزیر را پخش کرده

بودند (ص ۱۹۴).

در حالی که همه ما به خاطر داریم که در ساعات تحویل سال اولاً مرحوم راشد پیش از تحویل، سخنرانی کوتاهی می‌کرد و آن‌گاه، هم خود او بود که دعای حلول سال نور را می‌خواند و بعد از شلیک توپ و سر و صدای نقاره، نطق شاه، و سپس ملکه و آن‌گاه نخست‌وزیر پخش می‌شد.

در پایان خوب است که به تصویرگریهای زیبای خانم یلفانی که در کمال سادگی از قدرت بسیار برخوردار است اشاره‌ای داشته باشیم.

شب، او را در خود پوشانده بود و آسمان پر از ستاره بود و از مهتاب خبری نبود. برگهای تازه باز شده درختان در خواب شبانه خود بودند. در باغچه هنوز گلی کاشته نشده بود اما بوی خاک که گویی روح بهار در آن دمیده بود، مشام زهره را پر می‌کرد و انگار فریاد می‌زد گلها و شمعدانیها را در من بکارید. می‌خواهم ریشه دهم، رشد کنم. می‌خواهم زندگی را باور کنم. من آماده‌ام زایشم. زایش گل و گیاه. نطفه را در من بارور کنید.

برکلی، ۳۰ جولای ۱۹۹۵

صدرالدین الهی

عطر یاس، دوازده داستان کوتاه

نوشته عباس معروفی

از انتشارات بنیاد فرهنگی پر، چاپ امریکا، ۱۵۴ صفحه، قیمت ۷ دلار

عطر یاس مجموعه داستانهای کوتاه عباس معروفی مدیر مجله گردون در تهران اجازه انتشار نیافته و به این جهت بنیاد فرهنگی پر آن را در خارج از ایران منتشر کرده است.

از عباس معروفی تا زمان نگارش این نقد (تابستان ۱۹۹۴) رمان سمفونی مردگان و نیز سه مجموعه داستان و سه نمایشنامه منتشر شده است که از آن میان رمان سمفونی مردگان به گاه انتشار بحث بسیار برانگیخت و از زمره کارهای جالب بعد از انقلاب ایران معرفی شد.

دوازده داستان مجموعه عطر یاس به ما مجموعه‌ای از داستانهای کوتاه بعد از انقلاب

را ارائه می‌کند که در آن یک نویسنده بیدار و باهوش به مسائل پیرامونش از طریق نقل داستان کوتاه می‌پردازد.

عباس معروفی در «سفر روحی» رهبری را نشان می‌دهد که کوران را به دریا می‌برد و آنها را در هیجان رسیدن به آب، از سراب نابینایی در دریا رها می‌کند و تازه مدعی می‌شود که:

حالا وقتی فکر می‌کنم می‌بینم آن دو مرد نابینا از مدتها پیش نقشه کشیده بودند که آبروی مرا ببرند و در این راه همه تلاششان را کردند. این چیزها را به رئیس دادگاه هم گفتم (ص ۴۹).

او خیلی راحت و ساده اتفاقات روزانه را در دل قصه‌هایش جا می‌دهد بی‌آن که حال گزارشگری روزنامه را داشته باشد و یا سعی کند از رویدادهای معمولی چیزهای عجیب و افسانه‌ای و درون‌گرا بیافریند. واقعه زلزله شمال در داستان «گهواره‌های چوبی» به همان صورت و حقیقتی رخ می‌دهد که اتفاق افتاده منتهی راوی قصه تمامی عاطفه‌های انسانی را در هیجانات جستجوی به‌زیر آوار رفتگان و در خاک خفتگان جای می‌دهد. به نحوی که آدمی هنگام خواندن داستان، خاک در گلو دارد و نفسش هم تنگ می‌شود و نیز در این داستان کوتاه ۶ صفحه‌ای دلهره‌های یک رمان ششصد صفحه‌ای را احساس می‌کند. تصویری که او از منظره پیش از زلزله می‌دهد تصویر زندگانی ساده‌ایست که دمی بعد به مرگ منتهی خواهد شد.

من می‌دانم سارا سوت نمی‌زند. ابراهیم حتما پای تلویزیون با عینک خوابش برده و حالا دیگر کاری نمی‌شود برایش کرد. مهری هم سوت را بلد نیست. یا توی آشپزخانه مانده. یا کنار ابراهیم خواب بوده. من که نمی‌دانم فقط این بچه‌ها را باید نجات داد. اگر بتوانم خودم را نگهدارم که خوابم نبرد، همین که سپیده بزند دنبال خانه می‌گردم و پیداش می‌کنم. با دست و بیل و کلنگ، با هرچه که بشود آوار را پس می‌زنم، ابراهیم حتماً داشته فوتبال نگاه می‌کرده. طرفدار تیم برزیل است، از سالها پیش. پای تلویزیون پیداش می‌کنم ولی کاری نمی‌شود برایش کرد. جز اینکه بغلش کنم و صورتش را ببوسم، خاک را از سیل سیاهش پس بزنم. لبهاش را پاک کنم. زیر بازوهاش را بگیرم و بیاورمش بیرون، توی این برهوت می‌خوابانمش. بعد باید دنبال مهری بگردیم. خدا کند که همانجا کنار ابراهیم خوابیده باشد. اما این فکرها درست نیست اول باید برویم سراغ

بچه‌ها. هرچه باشد توی آن گهواره چوبی دوردار کمتر آسیب دیده‌اند
(ص ۱۳۲).

اما در داستان «عطر یاس» که نام کتاب هم از آن گرفته شده معروفی به سرگذشت مرد موسیقیدانی اشاره دارد که زن و دخترش را علی‌رغم توصیه‌های مادر مجرب به امریکا فرستاده تا در حریم امنیت این کشور و دور از جنجال سالهای انقلاب روزگار بگذرانند و بیماری خونِ نگار دخترش معالجه شود و دختر بی‌دغدغه در کنار مادر درس بخواند و زندگی کند. مرد در این راه دار و ندارش را دلار می‌کند و برای آنها می‌فرستد و سرانجام خود تصمیم می‌گیرد که با فروش ویلن عزیزش که بیست و پنج سال در ارکستر سمفونیک همراه او بوده است، تمام ارتباطهایش را با وطن قطع کند و به سراغ زنش پروانه و دخترش نگار به امریکا سفر کند. راوی داستان که موسیقیدان برجسته‌ای است، در زندگی گذشته‌اش مثل همه مردها دلگیهای خاص خود را داشته و زنش بارها در این باب به او تذکر داده بوده است. فاجعه در امریکا رخ می‌دهد وقتی او که امیدوار است باقی عمر را در امریکا بگذراند پس از سه روز پرسش و کوشش به خانه‌ای می‌رسد که قرار است پروانه و نگار در آن باشند اما به جای آنها دختری به‌وی می‌گوید که پروانه با مرد بور خوش‌قیافه‌ای شبیه‌کندی ازدواج کرده و هفته پیش از سفر او، با شوهر تازه به سویس رفته‌اند. و موسیقیدان پاک‌باخته برمی‌گردد به وطن، در حالی که می‌شنود مادرش مرده و زن یهودی همسایه که موسیقیدان در سالهای نوجوانی با دخترش «آنت» موسیقی کار می‌کرده وی را به خانه‌ای که دیگر مادر در آن نیست می‌برد و «در را باز کردم. در حیاط دو گربه لب حوض بودند. برق اتاق مادر روشن بود و عطر یاس فضا را پر کرده بود» (ص ۷۴).

این داستان در عین آن که رگه‌هایی از حقیقت انفجار زندگیهای خانواده‌های پس از انقلاب دارد از فضاسازی ماهرانه‌ای که در قصه‌های دیگر معروفی می‌توان سراغ کرد خالی‌ست. قصه در عین حال حکایت سرگشتگی و آشفتنگی مرد ایرانی‌ست آن‌هم مردان هنرمندی که در هر زمینه تکلیف خود را نه با هنر روشن کرده‌اند نه با زندگی ساده و یومیه.

اما شاید بهترین قصه کتاب داستان اول آن یعنی «منظره باستانی» است که در آن دو بیمار در یک اتاق بیمارستان بستری هستند و یکی از آن دو که کنار پنجره است دیگری را با وصف مناظر زیبایی که می‌توان از پنجره دید دلخوش می‌کند. کاووس زرتشی‌ست و در قصه جا به‌جا از زیباییهای مذهب آتش حرف می‌زند. و نجات بیمار

دیگر دلخوش به شنیدن نقلهای رفیق کنار پنجره از مناظر بیرون است اما یک روز صبح کاووس می‌میرد و نجات که مترصد تصاحب تخت کنار پنجره است به روی تخت تازه منتقل می‌شود و به بیرون نگاه می‌کند

خرا به‌ای بود پر از ماشین قراضه و کوهی از زباله و قوطی حلبی و برفهای
که هنوز در لابلای خرت و پرتها جا خوش کرده بود بی آن‌که اسبی زباله‌ها
را بخورد یا درختی که سایه داشته باشد. گفت «دروغ می‌گی چه کنی آقا
جون؟ (ص ۶)»

عباس معروفی زبانی روشن و بی‌ابهام دارد. توصیفهایش ملموس و واقعی‌ست. از
حقیقت دور نمی‌افتد. پیداست که پیچ و خمهای فارسی رسمی و فارسی عامیانه را
به خوبی می‌شناسد. داستانهایش ساده است و می‌تواند از این بسی بهتر هم باشد، زیرا
که نویسنده هنوز خیلی جوان است.

عزت‌السادات گوشه‌گیر

در اندرون من خسته

نوشته پری صابری

ناشر: نویسنده، تهران، ۱۳۷۲

نگاهی به رمان: «در اندرون من خسته»

در اندرون من خسته، سیر تحولات زندگی کودکی ست سرراهی،
از خردسالگیش در پرورشگاه تا جوانیش در وسعت اجتماع، تا آن
زمانی که به خودشناسی می‌رسد و صاحب تفکر و ایدئولوژی می‌شود.
این سیر شامل یک سلسله حوادث مختلف است در ارتباط با افراد و
شرایط متفاوت.

*

در دوران دگرگونی و انقلابات فرهنگی جهان، ادبیات زنان، ادبیات جدیدی‌ست
که لزوم پژوهش و بررسی در ذهنیت، جسمیت و تجارت بیولوژیکی و زیستی و اجتماعی

زنان را در ارتباط با دنیای درونی و بیرونی‌شان طلب می‌کند. آینده چنین پژوهشهایی به‌جریانی پیشرو، متحول و امیدوارکننده می‌کشد که مبنای ارتباطات برابر و انسانی خواهد شد.

پری صابری هر چند به‌عنوان یک مترجم و کارگردان بسیار خوب جایی ارزشمند در گردونه هنری ایران دارد، اما به‌عنوان یک رمان‌نویس کارش چندان قابل ملاحظه به‌نظر نمی‌رسد. وی در رمان در اندرون من خسته، دنیای درونی و بیرونی جوانی را تصویر می‌کند که از پرورشگاه تا عمق جامعه، بی‌پشتوانه در جستجوی هویت است. هرچند که بسیاری از زوایای آن نوع زندگی برای زنان، — آن‌هم زنانی غیر-از طبقات محروم — پوشیده است و با تجربه‌های عینی و اجتماعی آنان ناهمخوان و بیگانه، اما باید دید که نگاه پری صابری عمق این زندگی نامأنوس را چگونه ارزیابی می‌کند. صابری در بسیاری از موارد سعی می‌کند در هستی مرد مستحیل شود و از نگاه و جسمیت او دنیا را ببیند. در این استحاله‌گاه در بعضی موارد در القاء حالات و افکار و امیال درونی شخصیت اصلی رمان موفق و در موارد دیگر ناموفق می‌ماند. جستجوی وی برای فراگیری زبان و اصطلاحات روزمره مردانه — که می‌خواهد به شیوه رئالیستی بیان کند —، زمانی که به‌بن‌بست می‌رسد، متوقف می‌شود و آن‌گاه وی به زبان شاعرانه و استعاری روی می‌آورد. گویی این تلفیق و دوگانگی را نه عمدی و هشیارانه، بلکه به‌صورت طبیعی و بر اساس روال و قانونمندی ذهنی خود، اجازه باروری می‌دهد. و می‌خواهد به‌شیوه کارگاهی و آوانگارد با آن برخورد کند.

این دوگانگی در زبان و بیان نه فقط حاصل تجربیات درونی و بیرونی صابری‌ست با خود و جهان اطرافش، بلکه آزاد گذاشتن بدون قید و شرط خود به‌عنوان نویسنده در جریان سیال ذهن به طریقی که در چنین فضایی، زمان و مکان در بسط خاطرات و اغتشاشات ذهنی، تاریخ خود را گم می‌کنند. و به‌ویژه زمانی که راوی به توضیح و تفسیر شخصیت از زبان خود می‌پردازد، خواننده علاقه‌مندی خود را برای دنبال کردن سیر زندگی و حوادث داستان از دست می‌دهد.

پری صابری در پرورش و شکل‌گیری شخصیت کامیاب از نموداری منحنی پیروی نمی‌کند. یعنی تحول تدریجی صورت نمی‌گیرد بلکه در یک خط افقی باقی می‌ماند. چرا که راوی بعد از تصویر اولیه «لحظه وجود!» در پهنای تخت سفید، ملاقه سفید و میله‌ها، خواننده را از همان ابتدا متقاعد می‌سازد که ما با موجودی ذاتاً نامتعارف روبرو هستیم. چرا که کودک با حواس حساس چندگانه‌اش، با «بوی شیر و کهنه» و سردی میله‌ها و

«غروب» و نبود مفهوم نوازش مادر و پدر دریافته است که او «ذاتاً متفاوت است»^۲ و او ذاتاً قادر است مشکلات و پیچیدگیهای زندگی را به تنهایی حل کند.

صابری تماماً، داوری را خود به عهده می‌گیرد، به خواننده اجازه نمی‌دهد که همراه با شخصیت اصلی در جنگ و ستیز دائمی رشد کند و داوریهای خود را در محک تجربه ارزیابی کند و رازها را لایه‌لایه بشکافد. به قول ولتر: «راز آدم کسل کننده در این است که همه چیز را به زبان می‌آورد.» بنابراین خواننده در فقدان تخیل و خلاقیت و کنجکاو و اکتشاف، کسل می‌شود و خود را در تجربه شخصیت اصلی داستان سپیم نمی‌داند.

کامیار از همان ابتدای تشخیص وجود، از جامعه‌ای صحبت می‌کند که چهارچوب قانونمندیهای آن خشونت و استبداد، تبعیض و قدرت‌گرایی در سطوح مختلف است. وی در می‌یابد که تسلیم شدنش در مقابل بیدادگرها به نابودی وی ختم می‌شود. پس برای اثبات موجودیت خود مبارزه را انتخاب می‌کند. از هماوردی با سگ تا سیلی زدن به گوش معلم مدرسه تا ایستادگی در مقابل هر ستمی، تسلیم ناپذیری خود را اعلان می‌کند، اندک اندک خود را عقل کل می‌پندارد و حس رهبری در وی بیدار می‌شود و در این حس رهبری فیلسوف‌مآبانه به شعارپردازی می‌پردازد. صابری چگونگی این استحاله را از «لحظه وجود» تصویر نمی‌کند. ما به جز یکی دو جای پراکنده نیاز و اشتیاق عاطفی کامیار را برای داشتن پدر و مادر و یا عشق و نوازش و گرمی نمی‌بینیم. وقتی که از سردی میله‌های محصور سخن می‌گوید، آرزوی انگشتان گرم و پرمهر و نوازشگر را در درون وی نمی‌پروراند. اهمیت عشق و نوازش در مطالعات علمی امروز «نشان می‌دهد که فقدان لمس و نوازشهای مهرآمیز موجب مرگ و میر بسیاری از کودکان شده است.»^۳ حال این فقدان در اساس تکوین شخصیت کامیار چگونه اثر گذارده است؟ واقعیت این است که کامیار به دلیل زائد انگاشته شدنش در جامعه، عصیان کرده به انکار همه قراردادهای غیرانسانی اطرافش می‌پردازد و با آفرینش شخصیتی جدید از خود، برای حفاظت خود به عنوان پادزهری علیه آسیب‌پذیریهایش استفاده می‌کند. در روابط کامیار با آدمها نشانی از مهر و نوازش نمی‌بینیم. هر لمسی تجاوزگرانه است.^۴ شاید در کلیت رمان فقط در دو سه جایی از مهر و محبت صحبت می‌شود.^۵ بروز این عواطف و مهر از کدام تجربه‌ها ناشی شده است؟ عشق روحانی که او از آن دم می‌زند چه نوع عشقی است؟ بار معنوی و مادی آن بر چه اساسی استوار است؟

کامیار نسبت به زن نوعی نگاه دوگانه و انکارآمیز دارد. در عین حال که در زن نوعی

تقدس جستجو می‌کند که اثری و دست‌نیافتنی‌ست، در ضمن می‌کوشد تا او را سرکوب کند و در متن قالبی که نظام سنتی به‌عنوان اخلاق زنانه مرسوم کرده است زندانی نماید. او خود را محق می‌بیند که زن را با تنبیه جسمانی وادارد که به اصول سالاری خود به‌عنوان یک مرد حرمت بگذارد. وی در قسمت مربوط به «نفیسه» این‌طور با خود و او کلنجار می‌رود:

... محل بگذارم دخترهایی که ناظرند بیراهه می‌روند، گمراه می‌شوند و یقین می‌کنند: هرکاری در عالم زنانه مجاز است. آنها بیراهه نروند و خودش گمراه می‌شود... فردا مرد زندگیش تحمل نمی‌کند... رسید به دیوار، رنگش پریده بود، گفتم:

—: چشماتو ببند، دوست ندارم وقتی کسی رو می‌زنم چشمه‌اش باز باشه.^۶

گاه مهر و عشق در ساده‌ترین، و گاه در نامعمول‌ترین شکل بیانش، وقتی که فضای داستان سرشار است از سردی، خشونت، و تجاوز و تحقیر، خواننده را به ادامهٔ حیات پیوند می‌دهد.

عشق و نوازش مهرآمیز نه فقط در زندگی کامیار موجود نیست و جستجو هم نمی‌شود، بلکه صابری هم آن را خلق نمی‌کند، تا خواننده را به وجوه نوازش‌دهندهٔ کلام تلطیف کند.

اشلی مونتاگو می‌نویسد:

از لمس مهرآمیز است که ما قوی‌ترین احساسات عاطفی و جسمانی را استنتاج می‌کنیم. از نوازش و لمس مهرآمیز است که ما در هنگام درد نه فقط احساس شادی و لذت می‌کنیم، بلکه آرامش را نیز به‌دست می‌آوریم. زمانی که ما یوسیم، امیدوار می‌شویم، و حتی فراتر از آن، در مفهوم ضروری آن، احساس می‌کنیم در این جهان تنها نیستیم، بلکه با افرادی دیگر از جنس خودمان در ارتباطیم.^۷

لمس مهرآمیز کلام حتی در زبان شاعرانهٔ پری صابری، خواننده را تغذیهٔ عاطفی نمی‌کند و تخیل و اندیشهٔ او را وسعت نمی‌دهد. زبانی که صابری در این اثر به کار می‌برد، آمیخته‌ای است از بیان متفاوت در حالات متفاوت. گاه از ایمازهای شاعرانهٔ فروغ فرخزاد وام می‌گیرد و گاه به زبان محاوره نزدیک می‌شود. گاه در زبان محاوره سعی کرده است که زبان لومپنی ویژهٔ مردان را شاعرانه کند. اما به‌زودی زبان زنانه و ادیبانهٔ صابری نوشته را احاطه می‌کند. گاه با تکرار کلمات و نقطه‌گذاریها و آوردن علائمی نظیر

ویرگول و دو نقطه، حالات و اصوات حسی انسانی را جایگزین مفهومی می‌کند که کلمات گاه قادر نیستند به دلیل اندوهشان، عاشقانه انگستان خود را درهم زنجیر کنند. این گسستگی تسلسل عاشقانه کلمات، جملات ناتمام و مقطع بدون فعل، و یا جملاتی که نمی‌توانند به شکل دیالوگ دربیایند و در ذهن این گونه بیان می‌شوند، مجموعاً زبان افسردگی را به خواننده القاء می‌کند که گوینده یا نویسنده تمایلی به تمام کردن جمله در خود نمی‌بیند. یا در عین بیان، چه با خود و چه با مخاطب در سفر ذهنی فرومی‌رود و از واقعیت گسسته می‌شود. و بیان فقط در ایراد کلمات مقطع و سکوت یا اصوات و یا پرش از یک موضوع به موضوع دیگر و یا از یک خاطره به خاطره دیگر و یا از یک زمان به زمان دیگر، متوقف می‌ماند.

بدین گونه صابری در به کار گرفتن زمان در زبان، هم به عمد و هم بی‌عمد نظم رایج را می‌شکند. چرا که در زبان افسردگی، زمانها در هم تداخل می‌یابند و مرز زمان به‌طور متوالی شکسته می‌شود. شخصیت داستان که در گذشته مطلق سیر می‌کند، ناگهان به‌زبان زمان حال صحبت می‌کند و اندکی بعد مثلاً به گذشته استمراری.

در شکل روایتگری نیز درهم‌ریختگی زمانی موجود است. گاه مرز بین زبان کودکی و بزرگسالی، و زبان نویسنده و شخصیت اصلی داستان، و زبان جنسیت (راوی به‌عنوان زن و شخصیت داستان به‌عنوان مرد) در هم ادغام می‌شوند و شکل بیان ناهماهنگ و آشفته می‌شود. گاه مشخص نیست که صابری در روایتگری‌اش با کدام مخاطب روبروست. خودش؟ خواننده؟ یک فرد به‌خصوص در خارج از دنیای داستان؟ وقتی که در شخصیت کامیار ادغام می‌شود و یا کامیار در او، تفکیک هویت برای خواننده دشوار می‌گردد. مگر این که خواننده‌ای بخواهد به بعد نوگرایی فرم و استیل کار صابری بپردازد و سنتزی از ادغام شخصیتها خلق کند.

اگر از غلطهای چاپی کتاب — که به کار لطمه می‌زند — سخنی به‌میان نیاوریم، پری صابری در پایان رمان که زمان و شرایط تاریخی آن در ایران قدری مبهم بیان می‌شود، به سرگشتگیهای فلسفی - روحی کامیار بسیار شتابزده پایانی عرفانی می‌دهد و نتیجه فلسفه عرفانی - دینی‌اش را این گونه بیان می‌دارد:

وقتی به خارج می‌نگریم به فساد می‌رویم، در درون خود باقی باشیم، پرهیزکار می‌مانیم و بی‌نیاز با عقلی تطهیر شده که دیگر تغذیه از احساس و سوسه ندارد و شاید هم تا حدودی مرده است؟ ایمان را در عجز و قدرت می‌بینیم. جایی که عاجز می‌مانیم به پیغمبری ایمان می‌آوریم که در

خصوصیاتی بارز، قدرتمندی نشان می‌دهد که بقیه عاجزند. با این اختلاف که مرد عامی، از ترس ناشناخته به ایمان می‌رسد، عارف از شناخت برتریها و قبول عجزها^۸.

شیکاگو

پانویسها:

۱ - در اندرون من خسته، ص ۵.

۲ - همان‌جا، صفحه ۲۰.

۳ - Montagu Ashley, *Touching*. 3d ed. New York, Harper & Row, 1986.

۴ - در اندرون من خسته، صفحه ۲۱۵ و ۱۹۱.

۵ - همان‌جا، صفحه ۱۹ و ۱۱۴.

۶ - همان‌جا، صفحه ۱۱۵.

۷ - Montagu Ashley, *Touching* به نقل از کتاب

Sacred pleasure. Riane Eisler, Harper, San Francisco, 1995, p: 173.

۸ - در اندرون من خسته، صفحه ۲۳۳.

هاشم رجب‌زاده

«دانشنامه ایران»

Encyclopaedia Iranica

Edited by Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies

Columbia University, New York

Vol. VII, Fascicle 2 (*Dastur Al-Afazel--Dehgan I*)

زیرنظر: احسان یارشاطر

مرکز ایران‌شناسی، دانشگاه کلمبیا، نیویورک

جلد هفتم، دفتر دوم.

دفتر تازه دانشنامه ایران (دفتر دوم از مجلد هفتم، حاوی شرح عنوانهای «دستورالافاضل» تا «دهقان») ژانویه امسال به‌نشانی‌ام در این گوشه دور دنیا رسید، و تعطیل سال نو فرنگی-ژاپنی فرصتی داد تا به مرور عنوانهای آن بنشینم، و خواستم تا یاران همدل و هم‌زبان را هم در این گشت و گذار همراه کنم.

«دانشنامه یا دائرةالمعارف ایران» (*Encyclopaedia Iranica*) حاصل طرح عظیمی‌ست برای تدوین فرهنگ جامع ایران‌شناسی به‌زبان انگلیسی، به‌منظور کاربرد

جهانی آن، که در مرکز پژوهش‌های ایرانی دانشگاه کلمبیا زیر نظر استاد احسان یارشاطر فراهم می‌شود. دانشنامه در این کم و بیش ده سال که از آغاز انتشار آن می‌گذرد جای خود را در کتابخانه‌ها و مراکز تحقیقی گیتی و نزد اهل دانش و فرهنگ در رشته‌های متنوع ایران‌شناسی به‌خوبی یافته است.

ما ایرانیان اگر بخواهیم مقام شایسته خود را بدان پایه که تاریخ و ادب و هنر و فرهنگ پرورده و بالنده ایران زمین سزاوار می‌دارد بیابیم و وزن و وجهه‌ای را که درخور است در چشم جهانیان پیدا کنیم باید که گذشته و تاریخ و میراث معنوی خودمان را خوب بشناسیم و، دور از غرور و تعصب، بدانیم که چه بوده‌ایم و کجا هستیم، چه ارزش‌هایی را باید پاس داریم و کدام ناسرگیها و کاستیها را باید چاره کنیم. انتشار دانشنامه ایران در راستای چنین تکاپویی ست.

با همه بدعهدی روزگار و ویرانگری تاریخ پر فراز و نشیب، آثار بازمانده ادبی و فرهنگیمان با میراث معنوی ملتها و فرهنگهای دیرپا و بالنده همسری دارد، اما برای آن هنوز کتاب دستور جامعی که با معیارهای دنیای امروز پذیرفتنی باشد، در زبان فارسی نداریم، و فرهنگهای عمده لغت فارسی برای زبانهای عالمگیر باخترزمینی پاسخگوی نیازهای دنیای پویا و علم‌گرای امروز نیست. می‌بینیم که فرهنگ انگلیسی - فارسی یا فارسی - انگلیسی معتبر هنوز در اصل همان است که پنجاه سالی پیش مرحوم حمیم فراهم آورد و بیشتر لغت‌نامه‌سازان پسین از آن رونویس کرده‌اند، حال آن‌که زبان انگلیسی در این چند دهه تحول نمایان پیدا کرده و اصطلاحها و واژه‌های تازه که با پیشرفت علوم و ابداعاتی شگرف و وسیع در این سالها پیدا شده در تاریخ بی‌سابقه است.

تدوین و انتشار «دانشنامه ایران» تلاشی ست که جای خالی نمایانی را در عرصه فرهنگ ایران پر کرده و با همه کسر و کمبودهای ناگزیر که در کاری چنین عظیم و دشوار متصور است، به‌شناختن و شناساندن ایران و تمدن ایرانی و میراث معنوی آن همت نهاده و ایران‌شناسی را در تراز تلاشهای مشابه دیگر فرهنگهای زنده و پویای عالم درآورده است. اکنون ایران دارای دانشنامه‌ای از خود می‌شود که به‌همت یکی از استادان دانشمند ایرانی تأسیس یافته و علی‌رغم مشکلات گوناگون به‌قلم جمع‌کنی از ایران‌شناسان و ایرانیان دانشمند فراهم می‌شود. آنهایی که با کار پژوهش کم و بیش آشنایی دارند خوب می‌دانند که داشتن و یافتن منابع خوب و معتبر و سودمند در این رهگذر چه اندازه بایسته و کارساز است، و تلاش و همت شمار بسیار محققان و صاحبان تخصص را در فراهم آوردن مطالب دانشنامه ارج می‌شناسند.

در میان نویسندگان مطالب دانشنامه نام بسیاری از دانشمندان و برجستگان پژوهنده از چهار گوشهٔ عالم را می‌بینیم، که هر یک در کار و رشتهٔ خود یگانه و به تحقیق صاحب‌نظرند. مطالب هر عنوان در دانشنامه در جای خود مقالهٔ مستقلی است دقیق و مستند و فراگیر در عین ایجاز، که بهترین مرجع معتبر در موضوع می‌تواند بود. اهل تحقیق خوب می‌دانند که گرد آوردن مطالب درست و دقیق و سنجیده که بار و ارزش علمی برای مقاله‌ای شایستهٔ درج در دانشنامه‌ای معتبر داشته باشد چه کار ظریف و حساسی است؛ کاری که جز دانش و تجربه و شوق و هنر تحقیق به‌ممارست و بسا که صرف وقت و تحمل رنج فراوان نیاز دارد.

در همین چند سال انگشت‌شمار که «دانشنامهٔ ایران» در دسترس است، خود و دوستان پژوهنده و دانشجویان ژاپنی بارها از آن سود جسته‌ایم. چندی پیش که دانشجویی رسالهٔ پایان تحصیلش را دربارهٔ بازار در ایران می‌نوشت مأخذی پربارتر و آگاهانه‌تر از مقالهٔ محققانه «بازار» در «دانشنامهٔ ایران» برای معرفی و مراجعه نمی‌شد یافت. از امتیاز مقاله‌های دانشنامه این است که همراه با معرفی موجز و جامع و شرح به‌اندازه، منابع و مأخذ اصلی را برای مراجعه و تحقیق و تتبع وسیعتر برای هر عنوان به‌دست می‌دهد.

با هم نگاهی به اوراق این دفتر بیندازیم:

زیر عنوان نخل خرما (Date Palm) پس از یادآوری اهمیت این درخت و ذکری که از آن در منابع قدیم آمده، از تولید امروزه و کشت آن سخن رفته است. می‌خوانیم که نامهای نخل در جاهای گوناگون ایران چیست: نخل بلند کهنه را در تنگستان «نخیل» می‌گویند (یادآور این مصراع معروف که صورت مثل سایر یافته است: دست ما کوتاه و خرما بر نخیل). جوانهٔ نخلی که خود از ریشه و کندهٔ مانده در زمین برآید «خود رست» (خودرسته) گفته می‌شود (در فین) و در تنگستان «مروس» یا هروس (Marvas/Harvas)، بیسه یا خرماستان را بیشتر نخلستان، باغ، شهر (در بَشاگرد)، مُنستان یا نخيلات می‌گویند. نیز دربارهٔ شاخ و برگ نخل، گل و میوه‌اش، انواع آن (حدود ۴۰۰ گونه) و مصرف داخلی و تجاری خرما شرحی جالب و گیرا آمده است. سخنی هم از تولید و کاربردهای شیره و عصارهٔ خرما هست، و سپس مبحثی دربارهٔ نخل خرما در ادبیات و فولکلور.

در تعریف تاریخ و تاریخ‌گذاری (Dates and Dating) در نوشته‌های ایرانی قدیم

و میانه، به گواهی سندهای تاریخ‌دار که به‌روزگار ما رسیده وضع تاریخ‌گذاری به‌ترتیب در نوشته‌های ادبی مانوی و نوشته‌های سغدی و ختنی بررسی شده است.

در زمینه فرهنگ و عقاید عامه در این دفتر می‌خوانیم که دوالپا [ی] یا غول بیابانی، که دارای پاهای باریک و درازی مانند دوال است، چگونه مردم بیچاره را در بیابان و بیراهه می‌دزد و به بیگاری می‌کشد و بر دوش و پشت آنها سواری می‌گیرد. نام و وصف دوالپا نخست در شاهنامه فردوسی و سپس در کتابهایی مانند عجایب‌المخلوقات آمده است.

از زبانها و لهجه‌های ایرانی، در این دفتر با لهجه دوانی که در دهی به همین نام هنوز زنده است آشنا می‌شویم.

اساطیر ایران هم در این دفتر جای خود را دارد. از داستان دوازده رخ می‌خوانیم که بخشی از شاهنامه فردوسی را با حدود ۲۵۰۰ بیت ساخته است در شرح جنگ مرزی میان تورانیان به سرکردگی پیران و ایرانیان به سرداری گودرز. نیز، می‌دانیم که «دی»، از صفات اهوره مزدا و به معنی آفریننده، چگونه نام ماه دهم ایرانی شد.

مقاله‌ای عالمانه و ارزنده درباره مرگ در آیین زرتشتی زیر عنوان Death نوشته مری بویس (Mary Boyce) آمده است، و ای کاش که درباره مرگ و مفهوم و تعبیر آن در آیینهای دیگر هم که به مبحث تدفین و ترحیم (Funerary rites) ارجاع شده است در همین جا شرحی مقایسه‌ای می‌بود.

در زمینه قوم‌شناسی، نام و وصف «دولت قل» و «دولت زی»، دو ایل از پشتونهای شرقی در افغانستان، «دوتانی»، قبیله‌ای ایرانی که هنوز هم بیشتر صحرائشین‌اند، و «دهبکری» از قبایل کردستان را در این دفتر می‌یابیم.

دانشنامه اطلاعات تاریخی و کمیاب نیز به‌دست می‌دهد که یافتن آن برای خواننده عادی هم دلنشین است. در این جا می‌خوانیم که «داته» در زبان ایرانی قدیم به معنی حقوق و قانون بوده، و رئیس دستگاه قضایی هخامنشیان «داته بره» نام داشته است؛ داتیس ایرانی متخصص امور یونان در دستگاه داریوش اول بوده است. و دو مجله به نام دعوت اسلام، یکی دو هفته یکبار و یکی ماهانه، منتشر می‌شده است.

از کتابها و آثار ادبی و تاریخی در این دفتر با دستور دبیری، دستور الکاتب فی تعیین المراتب و دایرة‌المعارف فارسی آشنا می‌شویم. شرح تدوین دایرة‌المعارف فارسی که حق مطلب را درباره دقت نظر و کار جدی و عالمانه و دلسوزانه مرحوم غلامحسین مصاحب و دست‌اندرکاران تهیه این دانشنامه ارزنده فارسی به‌جا آورده، مفید و آگاه

کننده است. چهره‌های علم و ادب و عرفان و سیاست هم جای خود را دارند، مانند جلال‌الدین محمد بن اسعد کازرونی معروف به علامهٔ دوانی، علی اکبر داور، عبدالله دوامی (موسیقیدان)، دولت‌آبادیها (سید علی محمد، صدیقه، و سید یحیی به تفصیل)، محمد علی میرزا دولت‌شاه فرزند ارشد فتحعلیشاه، دولت‌شاه سمرقندی، محمد داودخان، نجم‌الدین دایه، دَیسَم بن ابراهیم کردی حاکم آذربایجان در سدهٔ چهارم هجری، دهستانی وزیر سلجوقیان و نیز حسین بن اسعد دهستانی مترجم الفرج بعد الشدة از عربی به فارسی، و زنده یاد علی اکبر دهخدا (به تفصیل شایسته و در بیش از سه صفحه).

از غیر ایرانیان که کار و آثار آنها با ایران پیوسته است دربارهٔ *Andre Daulier Deslandes* (۱۷۱۵-۱۶۲۱) فرانسوی می‌خوانیم که همراه تاورنیه به ایران آمد و کتابی کوچک اما با ارزش دربارهٔ ایران نوشت، و آگاه می‌شویم که نوشته‌های پراکندهٔ او اکنون در موزه ملی پاریس نگهداری می‌شود که در آن میان دستنوشته‌ای در شرح سفر و حضر پرماجرایی بازرگان امریکایی به نام *Philippe de Zagly* (گلبنگیان) هست. نیز از احوال *DeBruin* نقاش هلندی که دو کتاب هم دربارهٔ ایران و شرق نوشته است، و زندگی *DeGoeje* شرق‌شناس هلندی و *Jacques de Morgan* باستان‌شناس و مورخ فرانسوی، دده عمر روشنی و دده یوسف سینه‌چاک صوفیان ترک، ددمری مورخ و صوفی و شاعر کشمیر، شاه ولی‌الله دهلوی متفکر برجستهٔ مسلمان هند و *Defremery* دانشمند اسلام‌شناس فرانسوی آگاه می‌شویم.

این دفتر دانشنامه شرحی هم دربارهٔ مکانهای تاریخی دارد، از آن میان ذات‌السلاسل در جنوب عراق که در آنجا سپاه ۱۸۰۰۰ نفری خالد بن ولید نیروی ایران به سرداری هرمز مرزدار ساسانی را شکست داد. پنج صفحه و نیم این دفتر نیز در معرفی دکن، جلگهٔ مرکزی جنوب هند است با شرح تاریخ سیاسی و ادبی، معماری و هنر آن. شرحی هم از دیرالعاقل، شهری از دورهٔ میانه در عراق در مسیر دجله، ۱۵ فرسنگی بغداد، می‌یابیم. از آبادیهای در افغانستان که دولت‌آباد نام گرفته است، دَورق شهری نزدیک اهواز امروز، ده بید شهرستان آواده، جایی به نام دهستان در گرگان و شهری به این نام در بادغیس و شهر دیگری در کرمان (به روایت یاقوت در بلدان) معرفی به اندازه شده است.

دانشنامه به مکانهایی که اهمیت باستان‌شناسی دارد با تفصیل بیشتر پرداخته، که نمونهٔ آن معرفی دیرقسین، کاروانسرای ساسانی سر راه ری به قم، ده موراسی نزدیک قندهار، ده نو در جنوب بیستون و دهلران ایلام و جلگهٔ آن است. مقالهٔ فاضلانهای هم به قلم *Jacques Duchesene-Guillemin* دربارهٔ «طومارهای بحر میت» در این دفتر

درج است.

شرح طرح‌های تزینی بناها و آثار هنری و اشیاء، و زیب و نقش‌های کتاب آرای می مانند تذهیب و تشعیر زیر عنوان Decoration و به ترتیب دوره‌های تاریخی پیدایی و رواج آن حدود ۷/۵ صفحه این دفتر را گرفته است. با توجه به اهمیت و وسعت و تنوع این رشته از هنرهای زیبا اگر شرح گسترده و دقیق‌تر هم می‌آمد جا داشت.

زیر عنوان Decorations شرحی خواندنی، حدود ۵ صفحه، از نشانها و مدالها در دوره‌های قاجار، پهلوی و جمهوری اسلامی آمده است. این از موضوعهایی است که اطلاعات جامع و یکدست درباره آن در منابع دیگر نمی‌توان یافت.

درباره دوات (مرکب‌دان، از ابزار نویسندگی) و ساخت ظریف و طرح‌های هنرمندانه آن مقاله‌ای دلنشین به قلم Linda Komaroff در این دفتر می‌یابیم، و می‌خوانیم که این وسیله در ایران اسلامی چه تاریخ بلندی دارد و، به گواهی شعر فارسی و متون تاریخی، داشتن آن چگونه نشانه حکومت و وزارت بوده است و بازگرفته شدن آن به منزله حکم عزل. این رسم احتمالاً از ایران ساسانی برجا مانده بود. ادیب صایر ترمذی شاعر خراسانی سده پنجم هجری می‌گوید: «دوات... آلت دولت است»، که دولت در این جا هم اقبال و هم حکومت معنی می‌دهد. نما و طرح و عبارات نقش شده بر شماری از دواتهای بازمانده از سده‌های ششم و هفتم هجری می‌رساند که این ابزار شاید همان «دوات دولت» بوده است. درباره دواتدار هم که از منصب‌داران دستگاههای حکومت ایرانی و اسلامی در قرون میانه بود شرحی خواندنی آمده است.

زیر عنوان «دور» دو مبحث در این دفتر مطرح شده است: یکی دور به معنای عصر و عهد تاریخی، که در این جا عمده به ادوار تاریخ (هفت دوره، از زمان آدم تا ظهور و دعوت قائم) در نظر اسماعیلیان پرداخته شده، هرچند که در آیینهای دیگر مانند زرتشتی — هم عقیده به دوره‌های تحول در عالم هست. دیگر، شرحی مفصل آمده است از ادوار موسیقی به قلم Jean During.

شرح «داد»، از فارسی میانه «داتگ»، در مقاله فاضلانه و پر بار Rudiger Schmitt، و نیز لفظی نزدیک به آن با همان معنی در زبان ارمنی هم در این دفتر خواندنی است.

در سخن از دیر، که صومعه مسیحی و اقامتگاه راهبان معنی شده، از تاریخ وجود صومعه‌ها در ایران قدیم یاد، و به کاربرد کنایی دیر در آثار عرفانی اشاره شده است. دیر در سخن شاعران فارسی‌گوی و نیز خاصه صوفیان کنایه است از جهان‌گذران و نیز

منزلگاه ایمن از زاهدنمایان و محتسبان. اصطلاح «دیر مغان» در شعر حافظ هشت بار آمده است، و نیز شاعر شیراز از دیر کهن، دیر رندسوز، دیر راهب، دیر مکافات، دیر شش جهت، دیر خراب و دیر خراب آباد می‌گوید (صدیقیان، فرهنگ واژه‌نمای حافظ، ۱۳۶۶، زیر عنوان «دیر»).

«ده در ایران و افغانستان» عنوان مقاله ماقبل آخر این دفتر است در چند صفحه، نوشته Daniel Balland و Marcel Bazin. با اهمیتی که این بنیاد اجتماعی-اقتصادی دارد، و کمتر هم به صورت علمی شناسانده شده است، معرفی دقیق‌تر و مشروح‌تر هم جا داشت.

ده در این مقاله در چهارگونه اصلی آورده شده است: "clustered settlement"؛ "fortified settlement"؛ "loose settlement"؛ و سرانجام "scattered hamlets of the Caspian lowlands".

در سخن از مالکیت ده آمده است که ده به شش دانگ تقسیم می‌شد و هر دانگ به شانزده شعیر (بر روی هم، ۹۶ شعیر). اما شعیر اصطلاح عام برای تقسیم ملک روستایی در همه‌جای ایران نیست. فرهنگ معین در تعریف این لفظ آن را «۸ خردل یا یک شانزدهم دانگ» و رایج در کردستان شناخته است. در اسناد متعدد از املاک دهات قزوین در دوره قاجار که در دسترس این نگارنده است، پس از دانگ اکثر جزء «رجل» و گاهی «فرد» آمده و پیداست که ده به نود و شش رجل (هر دانگ ۱۶ «رجل») تقسیم می‌شده است. از متعلقات و ملحقات ده مانند خرمنگاه و یونجه‌زار، علفزار و طاحونه یا آسیا و قبرستان، که دهات معتبر بیشتر اینها را داشته، کمتر یاد شده است. تعریف خرده‌مالکی و بنیادهای محلی ده نیز می‌توانست دقیق‌تر و رساتر باشد، خاصه که منابع مستقل در این موضوع کمتر در دست است.

حسن ختام این دفتر دانشنامه بخشی‌ست از مقاله فاضلانه دکتر احمد تفضلی در شرح «دهقان» در بیان معنی و کاربرد آن در دوره ساسانی و در ایران اسلامی در دو مبحث جداگانه.

توفیق فراهم‌آوردگان «دانشنامه ایران» را با مدد از سخن آسمانی خواجه شیراز آرزو دارم.

حافظ سخن بگوی که بر صفحه جهان این نقش ماند از قلمت یادگار عمر
دانشگاه مطالعات خارجی، اوساکا - ژاپن

تورج نوروزی

Persian Studies in North America
 Studies in Honor of Mohammad Ali Jazayeri
 ed. by Mehdi Marashi
 Iranbook, pp. XIX+421+131

«تحقیقات ایران‌شناسی در امریکا»

(جشن‌نامه دکتر محمد علی جزایری)

ویراستار: مهدی مرعشی

ناشر: کتابفروشی ایران، ۱۹۹۴، ۵۷۶ صفحه

جشن‌نامه‌نویسی و یادنامه‌نویسی کلاً سنت دانشورانهٔ پسندیده‌ای است که در حیطهٔ مطالعات ایران‌شناسی سه دههٔ اخیر جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. خصوصاً این که شخصیتی که برای او جشن‌نامه‌ای تهیه می‌شود، بازتابی از ثمرات عمر دانش پژوهانه‌اش را در چنین اثری بیاید. کتاب «تحقیقات ایران‌شناسی در امریکا» در بادی امر در این جهت گام نهاده و هدفش بزرگداشت استاد محمد علی جزایری است. استاد جزایری شخصیتی ست فاضل و فرهیخته که عمری را در قلمرو تدریس زبان فارسی در امریکا، و شناخت آثار و عقاید سید احمد کسروی سپری نموده و با سرشت نیکوی خود تأثیر به‌سزایی در اخلاقیات و دانشوری شاگردان خود به‌جای گذاشته است. کتاب «تحقیقات ایران‌شناسی» قاعدهٔ باید در بردارندهٔ نکاتی باشد در جهت گرامی داشتن روند تحقیق و تدریس و خلق و خوی استاد. در همین راستا در این کتاب سی مقاله در دو بخش فارسی و انگلیسی به‌چاپ رسیده است که عمدهٔ به سه بخش تقسیم می‌شوند: ۱- زبان و زبان‌شناسی فارسی؛ ۲- تدریس زبان فارسی؛ ۳- فرهنگ و ادب فارسی.

بخش فارسی کتاب که شامل شش مقاله در ۱۳۱ صفحه می‌باشد محتاج یک مقدمه برای خوانندهٔ فارسی‌زبان است که حداقل بداند این جشن‌نامه مربوط به کیست و چرا این مقالات به فارسی انتخاب شده‌اند؟ بهر تقدیر خواننده در این بخش با مقالات سودمندی آشنا می‌شود که نوعاً به هم مرتبطند. مقالهٔ دکتر احسان یارشاطر «پاسداری زبان فارسی» علی‌رغم موجز بودنش تقویت زبان فارسی را از طریق دوباره آموختن تاریخ بیهقی و گلستان... پیشنهاد می‌کند. نظر استاد یارشاطر در مورد بازفرآگیری متون پایهٔ فرهنگ و ادب فارسی صائب و مستوفی است. اما در عین حال این پرسش را به ذهن خواننده متبادر می‌کند که ربط این بازخوانی با اندیشهٔ معاصر چیست و به‌عنوان مثال خواندن دقیق تاریخ بیهقی به‌لحاظ فکری چه اثری بر ذهن نقادانهٔ معاصر می‌تواند داشته باشد. و اگر مقصود از آموختن این متون پاسداری از حریم سبک نثرنویسی موجز و

روان است، نثر بیپه‌ی چه اثری بر نثر معاصر نویسندگانی چون هوشنگ گلشیری در «حدیث مرده بر دار کردن سواری که خواهد آمد» و یا بهرام بیضائی در فیلمنامه‌های «عیارنامه» و «مرگ یزدگرد» گذاشته است که خود پرسشی‌ست بس مهم در روند شناسایی تداوم هدفمند سبک متون پایه در نثر معاصر فارسی. مقالات دکتر جلال متینی «یک زبان و سه نام»، حمید حمید «زبان فارسی و هویت ملی» از لحاظی مکمل یکدیگرند، چرا که اگر اولی به دخالت ملاحظات سیاسی در معرفی هویت زبان و ادب فارسی در افغانستان و تاجیکستان اشاره می‌کند، دومی به بررسی تأثیر زبان فارسی و هویت ملی در پروراندن مباحث حکمت و فلسفه و عرفان در عالم اسلامی می‌پردازد. کاش حمید در انتهای مقاله پرجاذبه‌اش، پرسش خود را در زمینه حفظ هویت تاریخی زبان فارسی و وظیفه ایرانیان به مسائل انتقادی معاصر نیز ربط می‌داد و به نوعی ارائه طریق می‌کرد تا خواننده صرفاً از یادآوری افتخارات گذشته به‌وجود نیاید. معرفی اثر مهجور بدر شروانی در زمینه شعر فارسی در مقاله دکتر حشمت مؤید «بدر شروانی و اشعارش، نظری به دیوانی باز یافته» مبحثی‌ست خواندنی و به‌هنگام که نوید تحقیقات پر دامنه‌ای را در آینده می‌دهد.

مقالات بخش انگلیسی مربوط به زبان‌شناسی حاوی مطالعات وسیعی‌ست در جهت بازشناسی مباحث فنی زبان‌شناسی چه در زمینه «نظام واجی» در ایران و سرزمینهای ماوراء قفقاز (نوشته دان استیلو) و چه در مورد «ساختمان اضافه» در دستور زبان فارسی. مقالات مربوط به مسائل تدریس زبان فارسی جلوه‌ای‌ست از تجربیات شخصی بیشتر نویسندگان در حیطه جنبه عملی تدریس این زبان در دانشگاههای امریکا. مقاله براین اسپونر پرسشی سازنده و مهم را در قلمرو تدریس فارسی به‌عنوان زبان فراگیر و همسانی که تنوعات گویشی و فرهنگی «دری» و «تاجیکی» و «فارسی» را در بر گیرد مطرح می‌کند که با مقاله دکتر متینی در بخش فارسی نیز بی‌ربط نیست. همچنین است پیشنهاد دکتر قانون پرور در مورد به‌کارگیری منابع فرهنگی در تدریس زبان فارسی بالاخص مقوله فیلمهای ایرانی که به‌خاطر اهمیت تصویری ارائه زبان و فرهنگ محتاج بررسی همه‌جانبه‌ای در نشستها و کنفرانسهای آینده می‌باشد. یکی از مقالات جالب توجه مربوط به موقعیت زن ایرانی در دوره قاجار است که معرف دیدگاه انتقادی نگارنده‌اش خانم شیرین مهدوی‌ست. از نکات جالب توجه این مقاله اشاره‌ای‌ست که نویسنده به نظرات شیخ احمد روحی و قره‌العین در مورد آزادی و نقش زنان در جامعه معاصرشان می‌کند. اما نظرات آنان صرفاً پاسخهای اجتهادی به مسائل زمان خود به‌شمار

نمی‌آیند، بلکه منبعث‌اند از جنبش اصلاحی بایه که از زمینه‌های عرفانی- فلسفی مکتب شیخیه آغاز شده و شکل تفکر دینی زمان معاصر خود را پیدا کرده است. طرفه آن که شخصی مانند قره‌العین هیچ‌گاه مستقیماً به موقعیت زن در جامعهٔ زمان خود اشاره نمی‌کند و بیشتر هدفش یک نوع اصلاح فکر دینی در چهارچوبی معرفت‌شناسانه است. در مقاله تأمل برانگیز این بخش، دکتر لنوویتز (Harris Lenowitz) به بررسی تأثیرات نمادشناسی فرهنگی در بازنشاسی ریشه‌های ایرانی داستان ضحاک در اثر جاکوب فرانک می‌پردازد. مضافاً بر این که «لنوویتز» به کاربرد نماد «هفت اقلیم» در شاهنامه و اثر فرانک اشاره می‌کند که وجوه افتراق معرفت‌شناسانه‌ای دارند چرا که «هفت اقلیم» شاهنامه به فتح جمشید درمی‌آیند و هویتی این جهانی دارد، حال آن‌که هفت اقلیم در حیظه علم‌التأویل یهود تجلیاتی از نظام الهی‌ست.

مقالهٔ دکتر احمد کریمی حکاک ضمن طولانی بودنش حاوی اطلاعات مفیدی در مورد برخورد سانسور دولتی و ادبیات پس از انقلاب است که بعضاً حالت صدور بیانیه‌های سیاسی را به خود می‌گیرد (مثلاً نگاه کنید به صفحهٔ ۳۱۱ کتاب). گاهی هم خواننده درصدد کشف ترجمهٔ فارسی برخی مقوله‌ها برمی‌آید مثل "lyrico-philosophical poetry" که به سبک اشعار عرفانی آیت‌الله روح‌الله خمینی اشاره می‌کند. همین‌طور است انتخاب واژهٔ "royalist" در مقابل اصطلاح «طاغوتی» که در ادبیات بعد از انقلاب فراوان به چشم می‌خورد. البته "royalist" ترجمه‌ای است بسیار سردستی از طاغوتی زیرا که طاغوت به معنای بت و به تعبیر دهخدا عبارت است از «هرچه آن را پرستند جز خدای عزّ و جلّ» که از مادهٔ طغیان می‌آید و به انگلیسی معنای "a false God" یا "idol" را دارد. البته در ادبیات بعد از انقلاب واژه‌های «طاغوت» و «طاغوتی» به اقتداری فسادبرانگیز اشاره دارد که می‌تواند از لحاظ کاربرد سیاسی مفاهیم دینی سلطنت و سایر اندیشه‌ورزیهای دین‌ستیز را دربرگیرد.

مقاله‌ای که ربطی به شیرازهٔ منطقی کتاب ندارد، نوشتهٔ پنج صفحه‌ای ریچارد فولتز (Richard Foltz) است اندر باب مفهوم عشق و شراب در آثار خیام و حافظ که بیشتر به یک انشاء دبیرستانی یا سال اول دانشگاه شبیه است تا طرح هدفمندانهٔ مقوله‌ای این چنین مهم که در شأن آثار دیگر نویسندگان کتاب «تحقیقات ایران‌شناسی» باشد. دیگر افسوس این که، در نوشتهٔ دیگر آقای فولتز که ترجمه‌ای است از مقالهٔ زنده‌یاد دکتر خانلری تحت عنوان «زبان سه هزار ساله» در مجلهٔ سخن، سهل‌انگاریهایی به چشم می‌خورد که باید بیشتر مورد دقت ویراستار قرار می‌گرفت. مثلاً «لطیف‌ترین

"Finest thoughts of philosophy and knowledge" و یا این که «پارسیان» که در مقاله دکتر خانلری مفهوم Persians را دارد در ترجمه تبدیل شده است به Parsis که به زرتشتیانی اشاره دارد که پس از اسلام از ایران به سرزمین هند مهاجرت کردند، حال آن که مقاله خانلری به زبان فارسی به عنوان «زبان متداول میان قبیله ایرانی فرمانروا یعنی پارسیان» اشاره دارد.

در قسمت شرح حال استاد جزایری در بخش نخست کتاب، جای یک مصاحبه در قالب تاریخ شفاهی با خود استاد خالی است به خصوص این که در سرتاسر کتاب مقاله‌ای راجع به عقاید و آراء کسروی که علائق پژوهشی دکتر جزایری را دربرمی گیرد وجود ندارد.

سخن کوتاه، علی‌رغم برخی مشکلات ویراستاری و صرف نظر از یکی دو مقاله، کتاب «تحقیقات ایران‌شناسی در امریکا» مجموعه‌ای است به یادماندنی در شأن استاد جزایری که عمرشان دراز باد.

مرکز خاورمیانه، دانشگاه یوتا

اسفند ۱۳۷۳

ایران‌شناسی در غرب

حشمت مؤید

Ali Dashti's Prison Days
Life under Reza Shah
By J.E. Knörzer
Persian Studies Series, No.16
Mazda Publishers 1994
PP. XII+239

«ایام محبس علی دشتی
زندگی در دوره رضاشاه»
تألیف ج. ای. کنورترز
سری مطالعات فارسی، شماره ۱۶
از انتشارات مزدا ۱۹۹۴
صفحه ۲۳۹+۱۲

زندگی‌نامه علی دشتی، مردی که در حدود شصت و پنج سال در قلمرو سیاست و روزنامه‌نگاری و نویسندگی و نقد ادبی در زمره نام‌آوران ایران بود هنوز نوشته نشده است. در حقیقت نوشتن شرح حال کسانی که چنین مدت درازی در صحنه سیاست و تاریخ پر آشوب و سراسر نشیب و فراز ایران از چهره‌های سرشناس بوده‌اند کار آسانی نیست، به‌ویژه اگر مزید بر همه فعالیت‌های گاه متغیر و حتی متضاد در عرصه سیاست، در سلیقه‌های شخصی و شیوه زندگی نیز احیاناً با تهور بسیار زنجیر سنت‌های دیرپای اجتماعی سرزمین خویش را گسسته و با قلم و قدم به جستجوی راه‌های نوین اندیشه و عمل رفته باشند. دشتی از جمله این مردان بود با خصال سنت‌شکنی و درگیر کوشش‌های سیاسی، صاحب قلمی توانا در نویسندگی و ذهنی پویا و نوگرا در پژوهش‌های ادبی و دینی و

اجتماعی، و دارای دوستان و دشمنان بسیار. دشتی مردی بود که موج نوسانهای قدرت او را هم اسیر حفره‌های زندان می‌ساخت و هم بر کرسی کاخهای دو مجلس ایران می‌نشاند.

کتاب حاضر هم زندگینامه دشتی نیست و چنان که از عنوان آن برمی‌آید کوششی‌ست برای نمایش زندگانی یک مرد سیاسی پرتکاپو در زمان رضاشاه، بر اساس یادداشتهای خود او، یعنی علی دشتی در کتاب ایام محبس، و آن را در حقیقت باید حلاجی و شرح و تفسیر همین یادداشتها و کند و کاوی در عقاید سیاسی و اجتماعی دشتی بر مبنای آن دانست.

علی دشتی در طی زندگانی سیاسی خود پنج بار گرفتار بند و زندان گشت: اول در ۱۲۹۸ به فرمان وثوق‌الدوله و به گناه مخالفت با قرارداد شوم وی با دولت انگلیس. دشتی دو روز در توقیف و هفت روز در زندان به سر برد و سپس از طهران تبعید گشت و پیاده و سوار بر گاری به قزوین و همدان فرستاده شد و با آن که در همان وقت وثوق‌الدوله سقوط کرده و حکم تبعید دشتی به عراق لغو شده بود وی تا کرمانشاه برده شد و پس از توقیفی کوتاه به طهران برگشت. مدت این توقیف و تبعید جمعاً حدود یک ماه بوده است. دشتی در این سفر یادداشتها و نامه‌هایی نوشته بوده و در مراجعت به طهران قصد انتشار آن را در یکی روزنامه‌ها داشته است. ولی مدیر آن روزنامه روی خوش نشان نمی‌دهد و به قول مشفق همدانی در مقدمه اصل فارسی ایام محبس، دشتی «آن یادداشتها را از غیظ پاره کرده دور ریختند». اما ۱۴ قطعه از آن نوشته‌ها باقی مانده بوده که بعدها زیر عنوان «در راه» جزو دوم کتاب ایام محبس را تشکیل داده است. این قطعه‌ها نه عنوان دارد و نه تاریخ، اما قرائن صریح درباره این که مثلاً در راه طهران به قزوین، یا همدان به کرمانشاه نوشته شده است، در آنها هست.

دوم بار در سال ۱۳۰۰ پس از کودتای سیدضیاء‌الدین، دشتی و گروهی دیگر از اهل قلم و سیاست زندانی شدند. این بار دشتی سه ماه محبوس ماند و در طی آن ۲۹ یادداشت و نامه، غالباً مفصلتر از قطعه‌های «در راه»، حاوی تفکرانی درباره زندان و ظلم دولت سید ضیاء و نیز مسائل کلی‌تر از قبیل زندگی و مرگ و خودکشی و تمدن و طبیعت و قانون و جامعه و سیاست به قلم آورد. این یادداشتهای گاه ناقص را پس از رهایی از زندان زیر عنوان «ایام محبس» در روزنامه شفق سرخ منتشر کرد و بعداً نیز جداگانه انتشار داد. در یادداشتهای «در راه» و «ایام محبس» قطعه‌ها و خاطره‌ها و حتی یک نامه (شماره ۲۴ ایام محبس) مربوط به رابطه‌ای عاطفی و حتی عاشقانه میان نویسنده و فرد دیگری‌ست.

سومین بار در ۲۲ فروردین ۱۳۱۴ پس از سه دوره کامل نمایندگی مجلس شورای ملی، به فرمان رضاشاه توقیف شد، نخست تا ۱۹ خرداد همان سال یعنی تقریباً دو ماه در زندان قصر به سر برد و سپس پنج ماه در بیمارستان نجمیه بستری گردید و پس از خروج از بیمارستان مدت هشت ماه دیگر در منزل خود تحت نظر قرار داشت. دشتی این بار از همان نخستین روز خروج از زندان شروع به نوشتن یادداشتهایی کرد و تا تاریخ دوم بهمن ماه، ۲۱ قطعه نوشته بود و آخرین قطعه را شش ماه بعد در ۲۵ تیرماه ۱۳۱۵ بدان اضافه نمود. این قطعه‌ها برخلاف یادداشتهای «در راه» و «ایام محبس» هم تاریخ دارد و هم عنوان، مانند «وزیر دربار و نفت»، «زندگانی کیفیت است نه کمیت» و «مسبب حقیقی غائله مشهد» و جز آن. عنوان یادداشتهای دوره سوم «تحت نظر» است.

نوبت چهارم در تابستان ۱۳۲۵ بود که دشتی به دستور قوام السلطنه نخست وزیر توقیف و به مدت دو ماه زندانی گشت و پس از آن نیز چهارماه در منزل شخصی خود در قلعهک تحت نظر بود (مؤلف کتاب حاضر در مقاله خویش راجع به دشتی در «دایرةالمعارف ایرانیکا»، جلد ۱۰۹/۷، تمام مدت شش ماه را زندان نامیده است که درست نیست).

نوبت پنجم سالهای بعد از انقلاب اسلامی بود که در طی آن دشتی دیگر روی خوش زندگی را ندید. هنوز دقیقاً معلوم نیست که وی از سه سال نهایی عمرش چند ماه یا سال را در زندان گذرانید و چه‌ها کشید.

کتاب ایام محبس، چنان که گذشت، یادداشتهای پراکنده و خاطرات و تألمات دشتی را در آن سه دوره بازداشت و تبعید و زندان در سالهای ۱۲۹۸ و ۱۳۰۰ و ۱۳۱۴ در بردارد و به صورت کنونی خود یعنی شامل یادداشتهای «ایام محبس» (سال ۱۳۰۰) و «در راه» (سال ۱۲۹۸) و «تحت نظر» (سال ۱۳۱۴) نخست بار به کوشش آقای مشفق همدانی در ۱۳۳۷ منتشر شد، و همین مجموعه است که در کتاب حاضر با مقدمات و تفسیر و حواشی و احياناً ترجمه عباراتی کوتاه از این‌جا و آن‌جا به همت و قلم بانو کنورتسر بررسی شده و به خوانندگان غیر ایرانی عرضه گشته است.

مؤلف برای آشنا ساختن ذهن خواننده غربی با سوابق و زمینه مباحث کتاب و شخصیت دشتی، در نخستین بخش کتاب، ص ۱-۶۴ که شامل یک پیشگفتار و چهار فصل است به توضیح همین مقدمات لازم و اساسی پرداخته است. هم طرحی کلی از تاریخ زندگی و فعالیتها و خصال و عادات اجتماعی و سیاسی دشتی به دست داده است و هم اوضاع ایران را در سه دوره مشخص (تولد دشتی در ۱۲۷۳ تا کودتای ۱۳۰۰ — دوره

بیست سالهٔ رضاشاه — سالهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۶۰ که پایان حیات اوست) روشن کرده است. قسمت عمدهٔ این بخش مربوط به همان دورهٔ حکومت و سلطنت رضاشاه است و مؤلف در طی آن تحولات اجتماعی و سیاسی ایران را در آن بیست سال بررسی کرده و اصلاحات اساسی وی را در جمیع عرصه‌های نظامی و فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی و قضائی یک به یک برشمرده است، هر چند اشاره‌وار و مختصر.

بخش اساسی کتاب در سه فصل و خاتمه، ص ۶۷ تا ۱۸۹، به بررسی یادداشتهای دوره‌های سه‌گانهٔ مذکور و به همان ترتیب که در متن فارسی آمده است اختصاص دارد و سپس ۳۱ صفحه زیرنویس و بعد کتابشناسی مآخذ آمده است.

از آنچه تا این‌جا گفته شد باید روش کار خانم کنورتسر روشن شده باشد. این کتاب احتمالاً رسالهٔ دکتری مؤلف است که لابد به نظر استادان و دوستان وی هم رسیده تا به این صورت نهایی درآمده است. مبنای کار خانم کنورتسر یعنی داوریه‌ها و اظهارنظرهایی که راجع به «زندگی در دورهٔ رضاشاه» به قلم آورده، یادداشتهای پراکنده و خاطره‌های دشتی در ماههای حبس و توقیف و تبعید است و بدیهی‌ست که دشتی (و هیچ زندانی دیگر) نمی‌توانسته است بیطرفانه و فارغ از خشم و کینه دربارهٔ اوضاع شهر و سرزمین خود قضاوت کند. علاوه بر این، دشتی اصولاً مردی بسیار احساساتی و «رمانتیک» بوده است و گواه آن، آه و ناله‌های شب و روز و گریه‌ها و راز و نیازها با طبیعت و آسمان و پرندگان است که در بیشتر نوشته‌های این سه دوره موجود است. اما باید انصاف داد که دکتر کنورتسر یکسره تسلیم دشتی نشده است، بلکه هرگاه که سخن دشتی به‌مباحث سیاسی و حوادث تاریخی کشیده وی از مآخذ و مراجع دیگر نیز در توضیح آن مدد جسته است. با وجود این بنده تردید دارم که وی توانسته باشد خود را از چنگ نفوذ دشتی آزاد کرده باشد. برای مؤلف، اندیشه‌های دشتی که البته مردی آزادیخواه و بشردوست و با فرهنگ بود، همچون آئینه‌ای‌ست که وی ایران دورهٔ رضاشاه را در آن می‌بیند و وصف می‌کند، به‌عبارت دیگر احوال شخصی و اندیشه‌های دشتی غالباً معیار داوریه‌های مؤلف است دربارهٔ اقدامات و اصلاحات رضاشاه، و توجهی نکرده است که همین مرد نامدار، پس از سقوط رضاشاه سی و هشت سال دیگر در اوج عزت و راحت و آزادی زیست و بیست و شش سال (۱۹۵۳ تا ۱۹۷۹) سناتور انتصابی بود و دو بار به سفارت ایران در مصر و لبنان فرستاده شد، در تمام این سالها در عیش و آسایش زندگی می‌کرد و در مجالس و شب‌نشینیهای پر سرور همدم اعیان و نویسندگان و هنرمندان کشور بود، و در جوار مقامات سیاسی که داشت به مطالعهٔ شاعران پرداخت و

آثار پرارزش خود را در این سالها نوشت و منتشر ساخت. جای تعجب است که مؤلف با آن که قطعاً سالها سرگرم پژوهش درباره دشتی و بازتاب اوضاع ایران روزگار رضاشاه در نوشته‌های او بوده و تا توانسته به اسناد و مآخذ دیگر هم مراجعه کرده است و در همین کتاب تألیفات و ترجمه‌های دشتی را در همه زمینه‌های سیاسی و ادبی و حتی اسلام‌شناسی با ذکر کتاب بیست و سه سال برشمرده است، از یک اثر مهم او که پاسخگوی پاره‌ای از ابهامات مربوط به ایام محبس است یادی نکرده یا به عبارت دیگر آن را ندیده است، و آن کتاب پنجاه و پنج (چاپ امیرکبیر، تهران ۱۳۵۴) است که سندی قابل اعتناست و دشتی هیچ‌گونه اجباری به نوشتن آن و تجلیل از شخصیت رضاشاه نداشته است. دکتر کنورتسر در هنگام تحریر مقاله «دشتی» برای «ایرانیکا» این کتاب را دیده و نام برده است ولی در آن نوشته کوتاه مجالی برای بررسی مندرجات آن نیافته است.

هر چند دل‌بستگی یک پژوهشگر جوان به انسانی که سالها مورد تحقیق او بوده قابل اغماض است، خاصه اگر آن انسان مردی آزاده و با فضیلت و گونه‌ای از قهرمان آرمانی باشد، در کار علم این دل‌بستگی عذر موجهی برای خلط واقعیت شمرده نمی‌شود. دکتر کنورتسر می‌بایست دانسته‌باشند که قضاوت یک زندانی، خاصه یک زندانی احساساتی، نسبت به رفتار و گفتار کسی که بر او غضب کرده است بیطرفانه نیست. مثلاً در یادداشت ۱۳ مرداد ۱۳۱۴، زیر عنوان «تعارف و دروغ»، دشتی صحبت از القای القاب و عنوانهای جاری می‌کند و از جمله می‌نویسد:

من گاهی از خود می‌پرسم در این صورت چرا این قدر به تشریفات اهمیت می‌دهند و کوچکترین خراشی را به مراسم و امور تشریفاتى مخصوصاً اگر تماس بامقام خودشان داشته باشد تحمل نمی‌کنند: آیا اختراع این لباسهای ملیله‌دوزی سلام و آن کلاههای عجیب لزومی داشت و در تحکیم سلطه و نفوذ دولت مؤثر بود؟ آیا دوران ساده و بی‌پیرایه خلفای راشدین یکی از قوی‌ترین دوره‌های اسلام نیست... الخ

صرف نظر از خشم دشتی زندانی، در این ایراد وی مغلطه‌ای هست که خانم کنورتسر می‌بایست تشخیص دهد و از تکرارش با آن آب و تاب (ص ۱۴۲) بپرهیزد. حکومت رضاشاه تشریفات سلام و لباسهای ملیله‌دوزی را نه برای فردی معین بلکه برای نمایندگان قدرت و اراده ملی که می‌خواست محترم و سرفراز باشند تصویب کرده. نخست وزیر ایران، خواه فروغی باشد یا قوام یا جم، نماینده شاخص ملت و مملکت ایران است و

باید در تشریفات رسمی با ظاهری آراسته و مجلل حضور یابد. این فرق دارد با لقب مثلاً جلال‌الدوله یا منیع‌الملک که اشخاصی بی‌جلال و فاقد مناعت با دادن رشوه و به‌نیت سوءاستفاده از فلان سلطان زبون و پول‌پرست قاجار خریده باشند. آیا این رسوم و لباسهای تشریفاتی در انگلیس و کانادا و امریکا و ژاپن و دیگر کشورهای جهان ننگی بزرگ محسوب می‌شود که رضاشاه را به علت اقتباس آن، نه برای شخص خود که می‌دانیم بسیار ساده می‌زیسته و به‌سختی عادت داشته است، بلکه برای دولت ایران به‌چوپ بندیم؟

به نظر می‌رسد که مؤلف گرامی زیاد تحت تأثیر عبارت پردازیه‌ها و گله‌گزاریه‌ها و آه‌های دشتی از جور فلک غدار قرار گرفته است. شش روز پیاده‌روی در جاده‌های ناهموار ۷۵ سال پیش از طهران به قزوین البته چندان لذت‌بخش نبوده است، ولی افسوس که کیفیت و کمیت رنج و آسیب هم نسبی‌ست و در سنجش با عذاب سالهای دراز حفره‌های تاریک و هزاران شکنجه و حشت‌انگیز که نه‌تنها در ایران و آلمان هیتلری و روسیه شوروی بلکه در دهها کشور بدنام دیگر برای نابود ساختن مخالفان وجود داشت و دارد، پیاده‌روی شش روزه دشتی را باید ورزشی دلپذیر در هوای آزاد حساب کرد. خانم کنورتسر شکایت‌های «انشا» وار دشتی را همچون سندی تاریخی درباره حکومت هول و جنایت در ایران آن ایام تحویل گرفته و تحویل خوانندگان غربی داده است (ص ۱۰۷-۱۰۸). غرض البته ابداً سبک کردن شخص دشتی که از مفاخر ما در این قرن به‌شمار می‌رود نیست. اهمیت او را باید در آثار خواندنی و آموزنده‌اش مخصوصاً درباره مولانا و حافظ و سعدی و خیام و بسیاری از مقالات و ترجمه‌ها و نیز حضور هشیارش در صحنه‌های سیاست شصت سال تاریخ ایران جست.

مطلب دیگری که اشاره به آن شاید بی‌ثمر نباشد موضوع سبک نثر دشتی‌ست که دکتر کنورتسر بدان پرداخته و یک فصل کامل (ص ۵۸-۶۴) را به ارائه مشخصات نثر ایام محبس اختصاص داده است. دشتی قدرت نویسندگی خود را در عرصه‌های گوناگون نشان داده است و علاوه بر این خود شاهد تحول بی‌سابقه و شگفت‌انگیز نثر فارسی و ظهور چند تن از بهترین نثرنویسان ایران در همین روزگار بوده است. و از این رو داوری درباره نثر او نیازمند رده‌بندی نوشته‌هایش هم به‌ترتیب تاریخی و هم از نظر موضوعی‌ست و نمی‌توان از روی نوشته‌های پراکنده ایام محبس، حکمی قاطع صادر کرد و در این سنجش محدود پای صادق هدایت و بزرگ علوی را به میان کشید (ص ۶۱) و اظهار نظر خانم کویبچ کوا را که نثر دشتی را «در زمره مهم‌ترین آثار نثر معاصر فارسی» خوانده

(کتاب حاضر، ص ۱۸ به نقل از «تاریخ ادبیات ایران» تألیف ریپکا، ص ۴۱۶) سندی قابل اعتنا دانست.

گذشته از این نکته‌ها، کتاب دکتر کنورتسر اثری ست عالمانه و هر صفحه آن شاهد اطلاعات وسیع و دقت نظر و کوشش او در کشف اشارات ایام محبس دشتی ست و بدون شک دانشجویان تاریخ اجتماعی ایران خصوصاً در بیست سال سلطنت رضاشاه از آن بسیار بهره‌ور خواهند شد.

هر چند مجال رسیدگی به تمام جزئیات کتاب نیست، تذکر چند نکته ذیل را لازم می‌داند که اگر دکتر کنورتسر بپذیرند در چاپهای بعدی کتاب به اصلاح آن پردازند. برگردان واژه دموکراسی باید demokrasi باشد نه demowkerasi (ص ۱۸). رک. مصاحب و معین). قلمرو را باید Qalamrow نه Qalamru (ص ۱۹). «تخت پولاد» نام جایی در اصفهان است و گفتگوهای کتاب تخت پولاد دشتی در آن‌جا صورت گرفته است و ترجمه آن به Throne of Steel نه تنها زائد بلکه اصولاً غلط است چون تخت به معنی تخت پادشاهی نیست.

اظهار نظر خانم کنورتسر که در ادبیات فارسی و اسلامی عموماً «دل» جایگاه جرأت است و «جگر» جایگاه احساسات، و این که دشتی چون با ادبیات اروپایی آشنایی بسیار عمیقی داشته «دل» را به کار برده، درست نیست. «جگر» گاهی مستقلاً و در بعضی تعبیرات مانند «جگرگوشه» به عنوان مرکز احساس به کار می‌رود، ولی هرگز جای «دل» را نگرفته است و آشنایی دشتی با ادبیات فارسی احتمالاً کمتر از اطلاع او از ادبیات زبانهای غربی نبوده است. این مطلب احتیاج به شاهد و برهان ندارد و اگر مؤلف گرامی تردیدی در قبول عرایض بنده دارند کافی ست که فقط به چند تغزل فرخی و چند غزل سعدی و حافظ مراجعه کنند و صدها شاهد صادق بیابند.

کسره اضافه میان «سردار» و «اعتماد» در لقب سردار اعتماد (ص ۷۰) باید حذف شود. همچنین بعد از واژه «سال» در عبارت «پنجاه سال نفت ایران» کسره اضافه غلط است و اصلاح مؤلف برگردان عنوان مزبور را در کتاب آقای ابراهامیان متأسفانه باید مصداق شدرسنا به حساب آید (ص ۲۰۳ / زیرنویس ۶۰).

ترجمه تحت‌اللفظی «یکی از بزرگان به دامن کرم و بخشایش شاه دست شفاعت زده» (ص ۱۲۰): a certain person has touched the skirt of the Shah's generosity and forgiveness in intercession)

بی‌شبهت به سوء تفاهم مردم امریکا در اوایل انقلاب اسلامی نیست که اصطلاح «قطع

ید» را این‌طور فهمیده بودند که دولت ایران قصد دارد دست همهٔ امریکاییهای مقیم ایران را ببرد!

مترجم کتاب رنجهای جوانی ورتراثر گوته که چندین بار چاپ شده، مرحوم نصرالله فلسفی‌ست نه رشید یاسمی ولو آن که خانم کویبج کوا در «تاریخ ادبیات ریپکا» چنین گفته باشد (ص ۲۰۶، زیرنویس ۲۱).

به عقیدهٔ این بنده دشتی در اطلاق «وادی شکنجه و عذاب» بر زندگی این دنیا (ایام مجبس، ۱۲ مرداد: طفلی به دنیا می‌آید) نیازی به ترجمهٔ اصطلاحی مشابه آن از زبان فرانسه در کاربرد شاتوبریان (Cette Vallee de misere) نداشته است، زیرا بسیار بعید می‌نماید که دشتی — با وجودی که از دانشگاههای غربی دکتری ادبیات فارسی نگرفته بوده است — آن همه آثار عارفان ایرانی را که سخن از محنت‌سرای دنیا زده‌اند، ندیده باشد. بد نیست مؤلف محترم منطق الطیر عطار و شرح وادیهای هفتگانهٔ آن و دیگر تمثیلات آن و نیز سراسر مصیبت‌نامه و نیز اسرارنامهٔ همان شاعر بزرگ (مخصوصاً مقالات ۱۵ و ۱۶) را مروری بفرمایند تا یقین کنند که نویسندهٔ ایرانی چنان گنج عظیمی از آثار و اشعار در نکوهش دنیا و شرح مصائب این غمکدهٔ عالم در اختیار دارد که لااقل در این موضوع نیازی به اقتباس از آثار غربی نیابد.

مأخذ عبارت «شیر بی‌دم و سر و اشکم» در یادداشت ۱۴ مرداد دشتی چنان که خانم کنورتسر به راهنمایی امثال و حکم دهخدا حدس زده‌اند، مثنوی مولانا رومی‌ست و اگر به‌قصهٔ کبودی زدن قزوینی در دفتر اول مثنوی مراجعه نمایند سیاق مطلب را خواهند یافت. ضمناً یادآور می‌شود که مولانا همین یک مثنوی را سروده و اشارهٔ علامه دهخدا، و هر مرجع دیگری که نام مثنوی را بدون توضیح دیگری آورده است یا بیاورد به همین کتاب مستطاب است لاغیر (ص ۲۱۴، زیرنویس ۳۴).

گلگشتی در امثارات فارسی

داستان انقلاب (تألیف و ترجمه)

نوشته محمود طلوعی، نشر علم (انتشارات علمی، مقابل دانشگاه تهران)، تهران، ۱۳۷۰، صفحات

۷۰۱، بها ۵۵۰ تومان

کتاب، پس از مقدمه‌ای کوتاه، دارای چهار بخش است: ۱- زمینه انقلاب: نهضت تنباکو، قتل ناصرالدین شاه، انقلاب مشروطیت، انقلاب دوم مشروطیت، تجاوزات روس و انگلیس به ایران؛ ۲- مقدمات انقلاب: آغاز دوران پهلوی‌ها، از وقایع آذربایجان تا حکومت رزم‌آرا، نهضت ملی‌شدن نفت، طرح براندازی حکومت مصدق، مداخلات امریکاییها در ایران، شاه در برابر روحانیت، دوران حکومت مطلقه شاه، اوج غرور و سرمستی، فضای باز سیاسی، سقوط هویدا و بلندپروازها؛ ۳- جریان انقلاب: سفر شوم، گسترش بحران، تغییر دولت، دولت شبه‌نظامی، هدایت از راه دور، دولت بختیار، کنفرانس گوادالوپ، خروج شاه از ایران، تلاش بی‌ثمر بختیار، بازگشت امام و آخرین نفسهای رژیم شاهنشاهی؛ ۴- تحلیل انقلاب: مقایسه انقلاب ایران با انقلابات دیگر جهان، انگلیسها و انقلاب ایران، امریکا و انقلاب ایران، شوروی و انقلاب ایران، تلاشهای واپسین، نمایش قدرت، انگیزه‌های انقلاب، آخرین مصاحبه شاه، قضاوت دیگران، روانکاوی شاه، بازنگری انقلاب.

از مؤلف و مترجم این کتاب در سالهای اخیر چند کتاب منتشر شده که در ایران و خارج از ایران خوانندگان بسیار داشته است. باید توجه داشت که کتاب در ایران اسلامی چاپ شده است که حکومت

به بسیاری از مسائل حساسیت دارد، چنان که کمتر دیده شده است نویسنده‌ای نام آن پدر و پسر را ببرد بی آن که ناسزایی به آنان نداده باشد. کتاب مورد بحث ما از این نظر قابل قیاس با دیگر کتابهایی نیست که در این موضوع در ایران چاپ شده است.

نویسنده در مقدمه، حدود کار خود را بیان کرده است: «این کتاب تاریخ انقلاب اسلامی ایران نیست، بلکه یک بررسی فشرده دربارهٔ ریشه‌های انقلاب و روایتی از جریان انقلاب و تحلیلی دربارهٔ علل و نتایج آن است. آنچه در این کتاب می‌آید تلفیقی است از مطالعات و مشاهدات نویسنده که خود قریب پنجاه سال ناظر تحولات سیاسی ایران بوده، به‌اضافهٔ فشرده‌ای از آنچه نویسندگان و تحلیلگران خارجی دربارهٔ ایران پیش از انقلاب و یا در جریان انقلاب و بعد از آن نوشته‌اند. و نویسنده بخت آن را داشته است که به بسیاری از این منابع و نوشته‌ها دسترسی پیدا کند» (ص ۹). نویسنده کوشیده است این موضوع را به‌اثبات برساند که امریکا و انگلیس و شوروی «تا زمانی که هنوز امیدی به امکان بقای رژیم گذشته داشتند از آن حمایت می‌کردند و امریکاییها حتی بعد از خروج شاه از ایران هم، از فکر دست‌زدن به یک کودتای نظامی برای جلوگیری از پیروزی انقلاب اسلامی دست برنداشته بودند» (ص ۱۱). و البته همه با این رأی همداستان نیستند.

از جمله نکات مهم مذکور در کتاب اینهاست:

ونس «در این ملاقات [با شاه] چیزی که بیشتر از همه توجه مرا به‌خود جلب کرد آشنایی شاه به‌دقایق مسائل بین‌المللی بود. یک نکتهٔ جالب توجه دیگر، حالت تسلیم و رضا در مسائلی بود که به‌شخص او ارتباط داشت» (۲۶۱).

پارسونز سفیر انگلیس، در پاسخ شاه که به او گفته است «ژنرالها می‌خواهند هویدا را هم بازداشت کنند»، می‌گوید: «توقیف او [هویدا] در حکم توقیف شاه است، محاکمهٔ او در حکم محاکمهٔ شاه است و محکومیت او محکومیت شاه تلقی خواهد شد» (۳۵۱).

دو اقدام شاه که بی‌اطلاع امریکا و اسرائیل انجام شد یکی ایجاد روابط حسنه با عراق در کنفرانس الجزایر و دیگری نزدیک شدن به کشورهای عربی موجب نارضایی آن دو دولت شد و در نتیجه مطبوعات امریکا که عمدهٔ در اختیار یهودیان و ناشر افکار محافظ طرفدار اسرائیل در امریکا هستند از همان سال ۱۹۷۵ زبان به انتقاد از سیاستهای «توسعه‌طلبانه» و «غیر واقع‌بینانه» شاه گشودند و اختناق سیاسی و شکنجه در زندانهای ساواک برای نخستین بار مورد توجه مطبوعات و رسانه‌های خبری غرب قرار گرفت و در سال ۱۹۷۶ انتشار یک رمان تخیلی به‌نام سقوط ۷۹ به‌قلم یک نویسندهٔ یهودی به‌نام پل اردمن نام شاه را به‌عنوان عنصر خطرناکی که خیالات جنون‌آمیزی در سر دارد و رؤیای تسلط بر جهان را در سر می‌پروراند، بر سر زبانها انداخت (۲۴۰-۲۴۴).

«یک تاجر بازار با پرداخت سه میلیون دلار سپرده و بیمهٔ یک هواپیمای جمبوجت افرانس را به‌طور دریست اجاره کرد و آیت‌الله خمینی به‌اتفاق همراهان خود و گروه کثیری روزنامه‌نگار و فیلمبردار روز اول فوریه عازم تهران شد» (۵۵۱).

یادداشت‌های علم

جلد سوم، ۱۳۵۲، ویرایش از علینقی عالیخانی، ناشر: Iranbooks, Inc., Bethesda, MD, ۱۹۹۵، صفحات ۳۷۸، بها ۲۵ دلار

این سومین جلد از یادداشت‌های امیراسدالله علم است که به چاپ رسیده و تنها به یادداشت‌های سال ۱۳۵۲ وی اختصاص دارد. کتاب با یادداشت توضیحی سال ۱۳۵۲ ویراستار در شش صفحه آغاز می‌گردد و سپس متن یادداشت‌ها چاپ شده است از جمعه ۲۴ فروردین ۱۳۵۲ تا ۲۱ اسفند ۱۳۵۲.

علم خاطرات خود را روز به روز نوشته است به جز سه مورد (۲۴ و ۲۵ خرداد، ۷ و ۸ تیر، ۱۲ و ۱۳ مهر) که یادداشت‌های دو روز با هم است. ولی موضوع مهم آن است که علم از ۳۹۵ روز سال ۱۳۵۲ خاطرات بیش از یک‌صد و چهل روز را نوشته و به‌نوشتن آنها نیز هیچ اشاره‌ای نکرده است در حالی که وی در دو مورد دیگر تصریح کرده است «موفق نشدم یادداشتی بکنم» (۸/۸ تا جمعه ۵۲/۸/۱۱) یا «به‌واسطه گرفتاری‌های مضحک... نتوانستم یادداشت بنویسم» (۹/۱۰ و ۵۲/۹/۱۱)، ولی در بقیه موارد سببی برای نوشتن خاطرات خود ذکر نکرده است از جمله ۲۳ روز اول فروردین، ۹ تا ۲۴ مرداد، ۱۱ تا ۳۰ دی، تمام ماه بهمن و سیزده روز اول اسفند و نیز ۲۲ تا ۲۹ همین ماه.

خاطرات در این مجلد به‌مانند دو مجلد پیشین ارتباط مستقیم دارد به امور مملکت که شاه آنها را شخصاً انجام می‌داده و علم را نیز در جریان آنها قرار می‌داده است. در درجه اول موضوع افزایش بهای نفت و بالا رفتن بی‌سابقه درآمد ایران، درگیری‌های ایران با دیگر کشورهای تولیدکننده نفت و خریداران نفت. مسأله دوم که ذهن شاه را کم و بیش به خود مشغول می‌داشته تغییر رژیم در افغانستان است و آمدن داودخان بر سر کار و پایان رژیم پادشاهی در آن مملکت و چگونگی کمک شاه ایران به شاه افغانستان برای گذران زندگانش، و نیز ناآرامی دانشگاهها در ایران، وصیت سیاسی شاه و دهها موضوع دیگر که همه را در کمال دقت باید خواند. در این مقاله کوتاه به‌نقل چند عبارت از این جلد بسنده می‌کنیم:

شاه در طرح وصیت سیاسی خود می‌گوید ارتش بی‌دخالت در سیاست، «باید حافظ کلمه به کلمه قانون اساسی باشد. البته آن قانون اساسی که امروز من آن را اعمال می‌کنم...» (ص ۲۹۱).

«دکتر غلامحسین مصدق، پسر دکتر مصدق معروف نخست‌وزیر اسبق، استدعا کرده بود اتومبیلی برای خود از طریق دربار وارد کند. اجازه فرمودند. عجب از روی اولی و گذشت دومی» (ص ۲۱۴).

در کنفرانس آموزشی رامسر در قطعنامه رؤسای دانشگاهها که خوانده شد «یک کلمه از فرمایشات شاهنشاه (یعنی آن فرمایشات انقلابی) در آن نبود. شاهنشاه خیلی برآشفتمند و فرمودند پس مرا چرا به این‌جا کشاندید؟ معلوم می‌شود این‌جا یک عده چرسی و بنگی آمده‌اند که نمی‌فهمند من چه می‌گویم...» (ص ۱۶۱).

علم در چند جا از شهبانو یاد می‌کند: در مسأله ناآرامی دانشگاهها، شهبانو را عامل تعدیل‌کننده می‌خواند (ص ۳۰۴)، هنگامی که شاه وصیت سیاسی خود را مطرح می‌سازد و وظایف شهبانو را به وی یادآور می‌گردد، علم می‌نویسد «علی‌احضرت خیلی در جواب جرأت کردند و فرمودند که من کار خودم را خوب می‌دانم» (ص ۲۹۵). وقتی شهبانو در شیراز با اتومبیل معمولی و بی‌محافظ و اسکورت به بازید یکی

از محله‌ها می‌رود، علم به شاه می‌گوید: «آخر جانشان در خطر است...» شاه پاسخ می‌دهد: «خیر! کسی شهبانو را نمی‌کشد. کشتنی من هستم...» (ص ۱۵۳).

«فرمودند به وزارت خارجه گفته‌ام که هیچ مقامی غیر از خود من حق ندارد در کارهای وزارت خارجه مداخله بکند، حتی گفته‌ام برادر هویدا که نماینده ما در سازمان ملل است، حق ندارد به نخست‌وزیر گزارش بدهد، حتی تلفنی بکند. او را توبیخ کردم که چرا به برادرت گزارشهای وزارت خارجه را می‌دهی؟» (ص ۳۶۷).

در این مجلد، ۵ صفحه نیز به اشعار فریدون توللی که به خط اوست اختصاص دارد (ص ۴۹ تا ۵۳). علم می‌نویسد: «امروز [فریدون] توللی را که برای سرودن اشعاری در حاشیه حرم مطهر امام‌رضا به مشهد فرستاده بودم، برگشت. اشعار نغزی سروده. گفتم فقط اسم مرا بزند. بر نهج سعدی مطلبی هم برای خودم نوشت که این‌جا به یادگار می‌گذارم.» ویراستار در زیرنویس این مطلب توضیح می‌دهد که توللی در آغاز گرایشهای دست‌چپی داشت و از مخالفان علم بود. پس از آن که علم در ۱۳۴۳ رئیس دانشگاه شیراز شد، رسول پرویزی که دوست مشترک هر دو بود ایشان را به یکدیگر نزدیک کرد. علم به منظور کمک به توللی، شغلی در دانشگاه شیراز برای او ترتیب داد (ص ۴۸).

در این مجلد تعداد صفحاتی که به تصویر دست‌نویسها و نامه‌های خارجی اختصاص داده شده بیشتر از دو مجلد پیشین است.

بگشای راز عشق، گزیده کشف الاسرار میبیدی

انتخاب و توضیح: دکتر محمد امین ریاحی، («از میراث ادب فارسی»، شماره ۱۳)، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۷۲، صفحات ۲۴۸، بها ۴۵۰ تومان.

«کشف الاسرار تفسیر عظیم قرآن کریم از رشیدالدین ابوالفضل میبیدی است» دره جلد «که تألیف آن در ۵۲۰ [هـ.ق.] آغاز گردیده. به قرینه وجود نسخ کهنی از اجزاء آن، و نیز با ملاحظه تأثیرات آن در آثار منظوم و منثور عرفانی معلوم می‌شود که در نخستین قرون بعد از تألیف مورد توجه خاص صوفیان بوده است. اما در قرون متأخر به سبب تحول مذاق و مشرب در ایران به فراموشی سپرده شده بود» (ص ۸). «میبیدی جامع علوم و معارف مدرسه‌ای و خانقاهی عصر خود بود. و از این که به گفته خود تحت تأثیر کتاب [تفسیر] خواجه عبدالله انصاری تألیف خود را آغاز کرده و در آن بسیاری از گفته‌های او را آورده، برمی‌آید که از پیروان معتقد پیر هرات بوده است» (ص ۱۱).

مرحوم علی اصغر حکمت در فاصله سالهای ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۹ دوره کامل کشف الاسرار را بر اساس دو دست‌نویس کامل منتشر ساخت.

سیک کار مؤلف در تفسیر قرآن کریم خاص خود اوست. بدین ترتیب که چند آیه را می‌گیرد و از مجموع آنها به تعبیر خود «مجلسی» می‌سازد... «اول پارسی ظاهر، بر وجهی که هم اشارت به معنی دارد و هم در عبارت غایت ایجاز بود. دیگر نوبت تفسیر گوئیم... سدیدگر نوبت: رموز عارفان و اشارات صوفیان و لطایف مذکران» (ص ۱۳).

دکتر محمد امین ریاحی که در سالهای اخیر آثار ارزشمندی از وی در ایران به چاپ رسیده است، در این کتاب پس از «پیشگفتار» این مطالب را آورده است: ۱- نیایشهای پیر هرات، خواجه عبدالله انصاری؛ ۲- دیگر سخنان پیر هرات؛ ۳- قصه‌ها و گفته‌ها؛ ۴- ترانه‌ها؛ و توضیحات؛ پیوست یک: «میراث درویش» از طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری؛ پیوست دو: «از مرو تا کعبه» از تذکرة الاولیاء عطار؛ فهرست واژه‌ها و ترکیبات فارسی؛ فهرست عام.

کتابهایی که تاکنون با عنوان «از میراث ادب فارسی» به توسط انتشارات سخن در تهران منتشر گردیده برای دانشجویان و کسانی که فرصت مطالعهٔ متنهای مفصل را ندارند بسیار قابل استفاده است، زیرا هم عبارات عربی در آنها با اعراب چاپ شده و هم معنی عبارات عربی و نیز واژه‌ها و ترکیبهای دشوار آن در پایان هر کتاب آمده است.

دکتر ریاحی با چاپ بگشای راز عشق، کشف الاسرار میبیدی را که تاکنون تنها گروهی معدود با آن سر و کار داشتند به جوانان و علاقه‌مندان ادب فارسی عرضه داشته است.

در این کتاب مختصر، نکته‌های آموختنی و جالب توجه کم نیست، از جمله:

«مجنون را پرسیدند که ابوبکر فاضل‌تر یا عمر؟ گفت: لیلی نیکوتر!».

«عارف معروف جنید، پیکر مرید در گذشته‌ای را می‌شست. در آن حال مرده انگشت او را گرفته بود و می‌گفت: دوستان او نمی‌میرند، از سرایی به سرایی دیگر می‌روند. جنید گفت: می‌دانم! اما حالا وقت این حرفها نیست، بگذار بشویمت».

ممشاد دینوری در حالت نزع بود. درویشی بر سر بالینش دعا می‌کرد که: خدایا او را ببخش و به بهشت ببر. پیر نهیب زد که: ای غافل! سی سال است بهشت را بر من عرضه می‌کنند، و حالا تو یکی برای من بهشت می‌خواهی!» (ص ۲۴ پیشگفتار).

مسیح و مسیحیت نزد ایرانیان، جلد سوم: در نظم و نثر و هنر معاصر

تألیف ح - ب - دهقانی تفتی، ناشر: کتابهای «سهراب»، لندن، ۱۹۹۴، صفحات ۵۷۸، بها ۱۰ لیره انگلیسی.

مجلدات اول و دوم این کتاب را در شماره‌های پیشین ایران‌شناسی معرفی کرده‌ایم. فهرست مندرجات این مجلد مشتمل است بر: مقدمهٔ مؤلف در ۴ صفحه، و سپس فصول نه‌گانهٔ کتاب بدین شرح: ۱- دوران تحول؛ ۲- مسیح و مسیحیت در ادامهٔ شعر فارسی به سبک کهن؛ ۳- مسیح و مسیحیت در شعر نو؛ ۴- نمونه‌هایی از آثار نویسندگان و مترجمین ایرانی در رابطه با مسیح و مسیحیت؛ ۵- نمونه‌هایی از کتب منتشره در رابطه با مسیح و مسیحیت؛ ۶- چاپ و پخش کتاب به زبان فارسی توسط مسیحیان؛ ۷- ماهنامه‌ها و مجلات؛ ۸- شاعران مسیحی فارسی‌زبان؛ ۹- مسیح و مسیحیت در هنرهای زیبا (میناتور، نقاشی، مجسمه‌سازی، معماری و ساختمان و تزیین، موسیقی)؛ و در پایان فهرستها شامل کتابشناسی و اعلام و اماکن.

کوشش مؤلف کتاب در دوران زندگانش از جمله این بوده است که نشان دهد «مسیحی بودن مخالف

ایرانی بودن و فارسی نوشتن و صحبت کردن نیست» (ص ۸). وی می‌نویسد در حدود ۵۰ سال پیش برای کسب امتیاز ماهنامه پیام به کلیساها به استانداری اصفهان رجوع کردم. مسؤول امر پرسید، ماهنامه به چه زبانی است؟ گفتم: به زبان شیرین فارسی. گفت این ممکن نیست باید به زبان ارمنی منتشر کنید. گفتم: بنده متأسفانه ارمنی نمی‌دانم و اغلب خوانندگان ماهنامه هم به زبان ارمنی آشنا نخواهند بود. مگر فارسی چه عیبی دارد؟ در جواب گفتم: «فارسی زبان مسلمانان است و ارمنی زبان مسیحیان». سی سال پیش نیز که قرار بود کلیه کلیساهای مقیم تهران در برگزاری یک جشن ملی شرکت کنند سخنرانی به عهده این‌جانب در کلیسای مرکزی ارامنه واقع در خیابان کریم‌خان زند گذارده شد. در آن‌جا هم به من گفتند باید به زبان انگلیسی صحبت کنید. گفتند: «درست نیست که در کلیسای ارمنی به زبان فارسی خطابه‌ای ایراد گردد». مجبور شدم محل برگزاری مراسم را به کلیسایی تغییر دهیم که ایراد خطابه در آن به زبان فارسی مانعی نداشته باشد».

مؤلف در بخش شاعران مسیحی فارسی‌زبان از جلیل قزاق ایروانی (۱۸۷۸-۱۹۵۴م)، زند ذوالقلم اهل کرمان، عباس آریانپور کاشانی، اسقف ایرج متحده، بانو حیات سعادت، بانو خدیجه جان‌نثاری، یحیی ارمجانی، فیض‌الله لارودی، نوزدی، یحیی پاک‌ضمیر، دکتر سعید کردستانی، مهدی نخستین، ارشادی، محمود جلیلی (پدر ج.ج. آسیایی، نویسنده کتاب من هم گریه کرده‌ام)، ایرج امینی، م.ج. سپهر اشعاری نقل کرده است.

لابه

مجموعه اشعار به‌همراه تفکرات تنهایی احسان طبری، دفتر اول، ناشر؛ نشر ميثاق، تهران، صفحات

۲۳۲، بها ۳۵۰ تومان

مندرجات کتاب عبارت است از: مقدمه ناشر؛ پیشگفتار حمید سبزواری؛ اشعار (۵۵ قطعه)؛ تفکرات تنهایی (۴۵ قطعه).

کتاب با مقدمه ناشر آغاز می‌شود که در آن «به‌زمینه‌های پیدایی شعر نو» پرداخته است و سپس درباره کتاب حاضر نوشته است: «آنچه که در صفحاتی [کذا] بعد، پیش روی خواننده خواهد بود مجموعه‌ای است از اشعار منظوم و مثنوی مرحوم احسان طبری که در طی سالهای پس از اضمحلال حزب توده سروده شده است» (ص ۱۷). وی ادامه می‌دهد «از مرحوم طبری تا پیش از این مجموعه، دو کتاب شعر تحت عناوین از میان ریگها و الماسها و یا پیچیده پائیز نشر یافته است و لابه — دفتر حاضر — می‌تواند سومین و اشعار او تلقی گردد و اگر توفیق باری تعالی یار شود چهارمین و آخرین دفتر اشعار وی در آینده به چاپ خواهد رسید». وی درباره ارزش شعر طبری چنین اظهار نظر می‌کند: «طبری با تمام تلاشها و ممارست خود در شعرهایش، هیچ‌گاه به جوهر ناب شعر واقعی نزدیک نشده است (ص ۱۸)»، «طبری حتی در اشعار به سبک قدمایی نیز موفق نیست» (ص ۱۹). «با توجه به اشعار مندرج در این دفتر، ضعف و فتور موجود در اشعار را می‌توان بدین علت دانست که این سروده‌ها به‌قصد چاپ نوشته نشده‌اند و تنها سایه‌ای از تفکرات یک انسان سیاسی را در انتهای راه و غروب آفتاب عمر نشان می‌دهند مانند:

شعر می‌گویم ولی بی‌ذوق و شور / طبع من نیست اخلاص و حضور
سابقاً اشعار من مطلوب و بد / عالی هرگز، لیک گویا خوب بود
(ص ۱۹)

پیشگفتار را حمید سبزواری در ۱۵ صفحه نوشته و به رضا شاه، محمد رضا شاه، کمونیستها و حزب توده سخت تاخته است مانند «رضاخان — آن پیکره پلیدی که عامل بسی خیانتها و جنایتها بود» (ص ۲۳)، در مبارزه علیه شرکت نفت انگلیس و ایران تنها از «آیت... کاشانی» [کذا] نام برده است، و آن‌گاه به احسان طبری و قلم سحرار و حافظه سرشارش که موجب جذب بیشتر نیروهای جوان می‌شد پرداخته (ص ۲۷) و سپس از توبه او: «مگر نه، اقرار به گناه کردن، عظمت روحی می‌خواهد!؟ مگر نه، خود شکستن، استقامت نصوحی می‌طلبد!؟...» (ص ۲۹) او «با زبان شعر، قطعات ادبی و طرح مباحث علمی - فلسفی اعلام بازگشت به دامن اسلام کرد...» (ص ۳۰)...

این یکی از شعرهای احسان طبری است!

ای مسلمانان! من اینک یک مسلمانم دگر
از دیار کفر زی اسلام آیامم دگر
به حق در راه باطل سالها پیموده‌ام
وین زمان، در راه حق و عدل پویانم دگر...
از امام امتم حبی ست اندر جان و دل
راه او را ساختم چون نقش بر جانم دگر...
ای خداوند غفور، ای عالم ذات الصدور
زنگ غم بستر، ببخشا نور ایمانم دگر (ص ۷۴-۷۵)

در بخش «تفکرات تنهایی» کتاب لابه‌می‌خوانیم:

«پرستوی زمان» پرستوی زمان با گام «ثانیه» می‌جهد. مانند طپش کوبنده قلب، به سوی نوروز پیروزی. انقلاب اسلامی در خط سرخ بر زمینه سیاه کفر جهان پیش می‌رود در سایه عدالت قرآنی، با شور قهرمانی، با شعله خون‌زنگ روح، با نور خورشیدوش در دل. زنده باد یگانگی همه امم، در زیر پرچم محمدی (ص). اینک صبح دمید و آسمان از ابرها زدوده است. ارغوان فتح فضا را انباشته، سینه را از هوای سرد پر می‌کنم. صبح دی ماه مژده فروردین می‌آورد. «نصر من الله و فتح قریب» (۲۲ بهمین ۱۳۶۵).

ویراستار کتاب در زیرنویس این صفحه افزوده است: «ارغوان فتح فضا را انباشته — شاید کلمه عطر از اول جمله افتاده باشد.»

چنان که گفتیم دست اندر کاران چاپ «لابه» ننوشته‌اند دستنوشته‌های احسان طبری را از کجا به دست آورده‌اند. اصل آنها در کدامین کتابخانه نگهداری می‌شود. آنان حتی تصویر یک صفحه از دستنویسهای شاعر را نیز چاپ نکرده‌اند. البته با وجود این، باید پذیرفت که همه شعرها و نوشته‌ها از خود احسان طبری است!

ما بچه‌های خوب امیریه: روایتی تازه از انقلاب

نوشته علیرضا نوریزاده، لندن - لوس آنجلس، ۱۳۷۳، صفحات ۱۸۹، بها؟

علیرضا نوریزاده روزنامه‌نگار است و نویسنده و شاعر، پیش از انقلاب اسلامی در مطبوعات قلم می‌زد است و در اوائل انقلاب اسلامی نیز در تهران بوده است و با انقلابیون آشنا و در رفت و آمد. بعد ایران را ترک گفته و راهی اروپا شده است. آشنایی من با او از طریق مجله روزگار نو پاریس است که مقاله‌ها و تفسیرهای او را درباره انقلاب ایران و حوادث کشورهای عربی در آن مجله می‌خوانم. نثری روان و شیرین دارد. از زبانهای خارجی با زبان عربی به خوبی آشناست و لابد با انگلیسی و... از آنچه در دنیای اسلام و عرب می‌گذرد از طریق مطبوعات و رادیو تلویزیونهای آن کشورها آگاه است و بدین جهت در مقاله‌های خود در کمال ایجاز و به روشنی حوادث مهم کشورهای عربی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

اینک وی در کتاب ما بچه‌های خوب امیریه روایتی از انقلاب اسلامی را، نه به صورت گزارش دقیق روز به روز، و نه به صورت تحقیق تاریخی، بلکه رویدادهای انقلاب را با کمی چاشنی تخیل به روی کاغذ آورده است و چون حوادث را روز به روز یادداشت نکرده و پس از سالها به نگارش آنها پرداخته، برخی از مطالب آن در خور تأمل است، ولی او به خوبی حال و هوای ایران انقلابی را گزارش کرده است. با خواندن این کتاب مختصر، برخی از موضوعهایی را که فراموش کرده بودیم به یاد می‌آوریم که از آن جمله است:

«ساعت شش، رضوانی که صدبار برای شاه و ملکه و هویدا [در حضرت عبدالعظیم] زیارتنامه خوانده بود، بلندگو به دست فریاد زد: «مردم، ای مردم انقلابی و مسلمان ایران به ماه نگاه کنید!» سرم را بلند کردم، ماه مثل هر شب با شش هفت لک سیاه، روی چهره‌اش، توی صافی غروب نشسته بود. اما صدای رضوانی ادامه داشت: «... قربان جدت بروم آقا! جدت به انگشت شق القمر کرد و حالا ماه آینه دار جمال تو شده. نگاه کنید ای ملت مسلمان، نگاه کنید به خدا خود آفاست. این صورت نورانی ذریه بزرگوار رسول اکرم است. این صورت امام مظلوم مهاجر، این چهره امام خمینی ست...» (ص ۳).

«از [خبا بان] بهار می‌آییم. جلوی بیمارستان شهربانی جماعتی شعار می‌دهند «خدا، شاه، میهن».

راننده تاکسی بار به آنها دهن کجی می‌کند:

— آره، اروای پدرتون، خدا شاه میهن؟!

می‌گویم: تو هم با سیدی [خمینی]؟

می‌گوید: «چرا نباشم؟ گفته برق و آب مجانی میشه، پول نفت رو تقسیم میکنن بین همه، خونه هم

میدن.»

— کی اینارو گفته؟

— خود آقا، دیشب آقای مولایی که شاگرد آقا بوده برای ما اینارو تعریف کرد» (ص ۱۱).

«آخرین اعلامیه آقا [آیت الله خمینی] از نجف رسیده است:

در این لحظات که آفتاب عمر من بر لب دیوار است و می‌دانم دیگر بخت دیدار با ایران عزیز و شما مردم مسلمان و مبارز را ندارم، به عنوان یک پدر پیر توصیه می‌کنم فرزندان را دین‌دار، خداجوی و

وطن‌دوست بار بیاورید، این حکومت جابر جائر بر آن است تا ریشهٔ اسلام را برکند و به امر اربابان آمریکایی و اسرائیلی‌اش دختران و زنها و مادران شما را بی‌عصمت، و جوانان شما را آلوده به مفاسد اجتماعی و اعتیاد بکند. فرزندان من! به‌هوش باشید. پدر پیرتان دیگر نفس ندارد. خدایا مرگ را زودتر برسان» (ص ۱۳۳).

در حسرت روشنایی

مجموعهٔ مقالات، نوشتهٔ اشکان آویشن، چاپ سوئد، ۱۹۹۵، صفحات ۱۶۲، بها ؟ عنوان مقاله‌ها بدین شرح است: خودفراموشیهای بیم‌انگیز، در بُعد تاریک یک فرهنگ، معنوی‌ترین کلام، در گسترهٔ خیال، احساس تعلق مشترک، چگونه می‌توان ایرانی بودن خود را احساس کرد؟ باورهای نژادپرستانه، در حسرت روشنایی، گسست از دیرینگیها، تأمل در بعضی تأملها، سفری به‌خاطره‌ها (در ۵ قسمت)، اندیشه‌های پراکنده، ارزیابیهای واقع‌بینانه، نوروز و تلخیهای مدور.

آویشن برای ایرانیانی که در سالهای اخیر با مطبوعات فارسی‌زبان برون‌مرزی سر و کار دارند نامی کاملاً آشناست. او مقاله‌های کوتاه می‌نویسد بیشتر در مسائل فرهنگی، و آراء خود را به‌سادگی در آنها مطرح می‌سازد که خواندنی‌ست. مقاله‌های این کتاب همه در سالهای پیش در مطبوعات فارسی‌زبان اروپا و آمریکا چاپ شده است.

به‌عنوان نمونه نکات اساسی مقالهٔ اول کتاب، «خودفراموشیهای بیم‌انگیز»، را مرور می‌کنیم:

«این نکته غیر قابل انکار است که ما آهسته آهسته — پس از موج مهاجرت از سال ۱۹۸۳ به این طرف — در میان ایرانیان مهاجر، به فرهنگی بر می‌خوریم که با فرهنگ ایران، در برخی ابعاد متفاوت است. گذشت زمان، این تفاوتها را عمیقتر خواهد کرد.» وی در این مقاله این سؤال را مطرح می‌سازد که چرا جوانان ما از سیاست فاصله گرفته‌اند و بسیاری از آنان، از آرمانهای دیرین خویش، دست شسته‌اند؟ او ضمن برشمردن علل این امر به این موضوع تأکید می‌کند که «جوانان ما که در دههٔ اخیر، دورانی پر از تنش و تجربه را از سر گذرانده‌اند، هرگز امیدها و تپشمندهای صادقانهٔ خویش را با واقعیت آن آرمانها و محتوای آنها، همخوان ندیده‌اند. این عدم انطباق، طبعاً موجب آن گردیده است که آهسته آهسته در اندیشه‌ها و رفتار خود تجدیدنظر به‌عمل آورند. ناگفته نماند که حوادث جهان نیز به این نویدی و فاصله‌گرفتن کمک بسیار کرده است» و سرانجام «جوانان ما در آزمون بزرگ تاریخی خود، دریافته‌اند که برای رسیدن به یک زندگی انسانی و پر بار، نیاز به آن نیست که انسان از دریای خون و خشونت بگذرد».

روانکاو و ادبیات

دو متن، دو انسان، دو جهان، از بهرام گور تا رابی بوف کور، نوشتهٔ حورا یابری، نشر تاریخ ایران، تهران، ۱۳۷۴، صفحات ۲۴۲، بها ۴۷۰۰ ریال

کتاب مشتمل است بر ۱- پیشگفتار؛ ۲- تأملی در نقد روانشناختی و رابطهٔ روانکاو و ادبیات در ایران؛ ۳- دو متن، دو انسان، دو جهان: (۱) درآمد؛ ۴- آشنایی با هفت پیکر؛ ۵- آسمان بر زمین: بازتاب

نمادین ماندالا، آرکی‌تایپ‌تأمین و کمال در ژرف‌ساخت و روساخت‌هفت‌پیکر؛ ۶- آشنایی با بوف‌کور؛ ۷- تأملی در سفر خودشناسیِ رایوی بوف‌کور؛ ۸- دو متن، دو انسان، دو جهان (۲) پی‌آمد؛ ۹- فهرست منابع؛ ۱۰- فهرست نامها.

مؤلف در پیشگفتار برخی از پرسشهای بیشماری را که «نقد ادبی روانشناختی — به‌ویژه نقد روانشناختی فرهنگی — با آن روبروست» مطرح کرده؛ «پرسشهایی که روانکاوی و ادبیات را، چون دو دانش برابر و هم‌توان، بهم نزدیک می‌کند و هدف آنها یافتن و برسیدن همانندیهایی است که می‌توان میان ساختار روایی و فرایندهای ساختارساز روان که آفرینش چنین متنی را ممکن کرده است سراغ کرد». از جمله آن پرسشهاست: آیا میان متن و روان همانندی و پیوندی هست؟ آیا ساختارهای روانی و ساختارهای روایی بهم شبیه‌اند؟ آیا می‌توان از چیزی به‌نام روان جمعی سخن گفت؟ آیا آثار و نشانه‌های این روان جمعی را می‌توان در آفرینشهای هنری و ادبی بازشناخت؟...

کتاب روانکاوی و ادبیات «حاصل تأملی‌ست در برخی از این پرسشها، پرسشهایی که پیچیده و چندسویه‌اند و پاسخ به آنها نه ساده است و نه آسان.» مؤلف در بخش نخست کتاب تاریخچه کوتاهی از رابطه روانکاوی و ادبیات را در طول یک‌صد ساله دانش روانکاوی ذکر کرده است، «بخش دوم با درآمدی بر تاریخ و ساختارهای عمیق روان و تأثیر دگرگونیهای ژرف و بنیادین فرهنگی و اجتماعی بر این ساختارها آغاز می‌شود، با تجزیه و تحلیل دو اثر مشهور ادبی — هفت‌پیکر نظامی و بوف‌کور هدایت...».

فرهنگ لغات سه‌زبانه: ترکی استانبولی — انگلیسی — فارسی محق

تألیف دکتر قدیر گلکاریان، انتشارات نوبل، تبریز، ۱۳۶۹، صفحات ۱۰۶۷ + ۱۳، بها ۶۸۰۰ ریال
کتاب از سمت راست با تصویر مؤلف، و «تقدیر» مورخ ۲۷ نisan ۱۹۹۱ (= ۲۷ آوریل ۱۹۹۱) N. Haluk Turesan کارمند سیاسی سرکنسولگری ترکیه در تبریز آغاز می‌شود.

نام خانوادگی مؤلف یعنی «گلکاریان» نیز برای او ایجاد زحمت کرده است. سابقه امر برمی‌گردد به قتل عام ارمنه به‌توسط دولت ترکیه. مؤلف که نام خانوادگیش، به‌گونه‌ای به‌نام خانوادگی ارمنه شباهت دارد، برای آن که مورد عنایت دولت ترکیه و ترکان آن نواحی قرار نگیرد در صفحه مشخصات کتاب در دوجا و در چند صفحه بعد در سه‌جا ترجمه نام خود را هم به‌ترکی نوشته است بدین‌صورت: Dr. Kadir Golkaiyan (Guldiken)، تا بدانند وی ارمنی نیست.

مؤلف در صفحه‌ای که از افراد سپاسگزاری کرده است نخست نام سرکنسول ترکیه در تبریز را یاد کرده و سپس از ن. هالوگ توره‌سان دیپلمات عضو کنسولگری ترکیه در تبریز و از ا. ابراهیمی مترجم. شاید حق بود مؤلف در تألیف چنین فرهنگی از همکاری استادان سرشناس ترکیه و مؤلفان فرهنگهای انگلیسی — ترکی یا بالعکس استفاده می‌کرد و از ایشان یاد می‌کرد، نه تنها از دو دیپلمات!

به‌علاوه اگر برای مؤلف کتاب این امکان وجود داشت که کتاب را به‌سبک دیگر کتابهای لغت با حروف ریز و مناسب به‌چاپ برساند، صفحات کتاب شاید به‌ثلث می‌رسید، زیرا در کتاب حاضر در هر

صفحه فقط بین ۱۶ تا ۲۲ لغت ترکی با معادل انگلیسی و فارسی آنها ذکر گردیده است. از این چند موضوع که بگذریم، این کتاب، فرهنگی ست سودمند.

کمیته ۳۰۰، کانون توطئه‌های جهانی

نوشته دکتر جان کولمن، ترجمه دکتر یحیی شمس، نشر فاخته، تهران، ۱۳۷۳، صفحات ۳۰۶، بها ۶۲۰۰ ریال

این کتاب مشتمل است بر پیشگفتار مترجم و پیشگفتار مؤلف و سپس هفت فصل: ۱- ملاحظات کلی و ذکر پاره‌ای رخداد‌های تاریخی؛ ۲- نهادهایی که به‌عنوان اهرم‌های مهار مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ ۳- مواد مخدر؛ ۴- نهادها و سازمان‌هایی که در گذشته و حال زیر نفوذ مستقیم کمیته ۳۰۰ قرار داشته‌اند؛ ۵- حسابداران و حساب‌برسان وابسته به کمیته ۳۰۰؛ ۶- اعضای گذشته و حال کمیته ۳۰۰؛ ۷- سلسله مراتب توطئه‌گران کمیته ۳۰۰.

«مؤلف کتاب که خود یکی از اعضای پیشین M16، سازمان جاسوسی بریتانیا بوده، در مورد توطئه‌گرانی که هیچ یک از مرزهای ملی را نمی‌شناسند و خود را فراتر از قوانین همه کشورهای قرار داده و تمامی ابعاد زندگی سیاسی، دینی، بازرگانی، صنعتی، معدنی، بانکداری مردم جهان و حتی قاچاق مواد مخدر را زیر سلطه خود دارند، پرده‌ها را به کناری می‌زند.»

مترجم کتاب می‌نویسد: احتمالاً این کتاب به سبب مطالبی که در آن نوشته شده، پس از مدتی کوتاه جمع‌آوری گردیده است. مؤلف کتاب می‌نویسد: «حکومت پنهانی جهانی از دهها سال پیش با راهبری مستقیم دربار انگلیس و شخص پادشاه بنیان یافته، آهسته ولی پیوسته، در صحنه بسیاری از رخداد‌های ملی و بین‌المللی حضور فعال داشته است» (ص یک). در کتاب حاضر نویسنده اصطلاح «فراملیتی» را وافی به مقصود ندانسته و آن را اساساً نمادی از وجود «یک حکومت جهانی» معرفی می‌کند (ص دو). مترجم در پیشگفتار خود می‌افزاید که محتوی کتاب «نه می‌تواند یکسره بیهوده‌نویسی باشد، نه تماماً همسوی با حقیقت» (ص سه). ولی مؤلف که مأمور اطلاعاتی انگلستان در آنگولا و افریقای جنوبی بوده است توضیح می‌دهد که در دوران خدمت خود به «مدارک بسیار محرمانه طبقه بندی» شده‌ای دسترسی یافته و پس از بررسی آنها بدین نتیجه رسیده است «که باید آن نیروی پنهانی که دولت‌های بریتانیا و ایالات متحده را اداره می‌کند و آنها را زیر مهار خود دارد افشا کرد» (ص پنج). وی کتاب کمیته ۳۰۰ را بدین منظور نوشته است. او تصریح می‌کند گردانندگان واقعی حکومت کشورها کسانی نیستند که بر آن ممالک حکمرانی می‌کنند. جان کولمن می‌افزاید که «ما اغلب می‌شنویم که «آنها» چنین یا چنان کرده‌اند. او کوشیده است در این کتاب، «آنها» را معرفی کند. وی می‌نویسد در سال ۱۹۸۱ مقاله مستندی در باب افشای «هویت باشگاه رم» به‌عنوان یکی از ارقام کمیته ۳۰۰ نوشتم که بسیاری از پیش‌بینی‌های من در آن مقاله بعداً به وقوع پیوست.

به‌راستی آنچه در کتاب آمده به داستان‌های تخیلی بسیار شباهت دارد ولی نویسنده در هر مورد بر حوادثی که در جهان ما روی داده است انگشت می‌گذارد که تخیلی بودن آنها را کمرنگ می‌سازد. از آن

جمله به علت کشته شدن الدو مورو (Eldo Moro) نخست وزیر ایتالیا به دست بریگاد سرخ، سبب برکناری بوتو رئیس جمهوری اسبق پاکستان و سپس اعدام وی، علت سقوط هواپیمای ضیاء الحق رئیس جمهوری پاکستان، کشتار ۱۵۰۰۰۰ سرباز عراقی در حالی که در کامیونهای سوار بودند که پرچم سفید داشتند و نیز زنده زنده مدفون شدن ۱۲۰۰۰۰ سرباز عراقی دیگر در گودالی که مشغول جنگیدن بودند، (هر دو واقعه در جنگ کویت). او در باب دست یافتن کشورهای جهان سوم به انرژی هسته‌ای نیز می‌نویسد: «احساس تنفری که نسبت به انرژی هسته‌ای به‌وجود آمده و همچنین ظهور جنبش «طرفداران محیط زیست» و پشتیبانی مالی باشگاه رم، اعلام جنگی است که بر ضد آن در جهان راه انداخته شده است. دلیل روشن آن هم تولید برق ارزان و ذخیره تمام نشدنی مواد اولیه هسته‌ای است که می‌تواند به تدریج کشورهای جهان سوم را از زیر سلطه ایالات متحده و کمکهای خارجی آن بی‌نیاز کند و حاکمیت مستقل آنها را محفوظ بدارد. برق ارزان حاصل از راکتورهای هسته‌ای، پروانه خروج کشورهای جهان سوم از شرایط عقب‌ماندگی است، چیزی که باشگاه رم خواستار آن نیست» (ص ۱۲).

در این کتاب نام ۱۹۱ نهاد و سازمان و ۳۲ بنیاد ویژه و گروههای منفعت، بیش از ۱۲۰ بانک، و ۵ سازمان حقوقی و وکلای دعاوی وابسته به کمیته ۳۰۰، و نیز نام تعدادی از مؤسسات علمی و پژوهشی وابسته به این کمیته و اسم ۳۳۰ تن از اعضای گذشته و حال کمیته ۳۰۰ چاپ شده است. آنچه در فصلهای مختلف کتاب کمیته ۳۰۰ آمده به راستی شگفت‌انگیز است، به‌خصوص که نویسنده به ذکر کلیات اکتفا نکرده و نام عده‌ای از رجال سرشناس اروپایی و امریکایی را هم در هر مورد به عنوان مأموران کمیته ذکر کرده است. کتاب را باید خواند و درباره آن به داوری پرداخت. شاید برخی بگویند جان کولمن مؤلف کتاب کمیته ۳۰۰، رونوشت برابر اصل «دایی جان ناپلئون» نویسنده معروف ایران، ایرج پزشک‌زاد است!

نامه فرهنگستان

فصل نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی، سال اول، شماره اول (بهار ۱۳۷۴)، مدیر مسؤول: دکتر غلامعلی حداد عادل. هیأت تحریریه: عبدالمحمد آیتی، احمد تفضلی، حسن حبیبی، غلامعلی حداد عادل. بهمن سرکاراتی، احمد سمیعی (گیلانی)، علی‌اشرف صادقی. سردبیر: احمد سمیعی (گیلانی)، صفحات ۱۷۳ فارسی + ۳ صفحه انگلیسی، بهای تک‌شماره ۴۰۰۰ ریال

در این شماره نخست «سخنان و رهنمودهای رهبر معظم حضرت آیت‌الله خامنه‌ای» و «گزارش جناب آقای حسن حبیبی، [معاون ریاست جمهوری] و رئیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی، در دیدار شورای فرهنگستان با مقام معظم رهبری (۲۷/۱۱/۷۰) چاپ شده است و سپس «نامه فرهنگستان و وظایف آن» به‌قلم سردبیر، و آن‌گاه هشت مقاله، و یک «نقد و بررسی» و بعد مطالبی درباره «فرهنگستان»، «تحقیقات ایران‌شناسی»، و «اخبار» (یادی از رفتگان).

مشکل اساسی ما در ایران آن است که حتی مؤسسات علمی و فرهنگی مهم نظیر فرهنگستان نیز استقلال ندارند و با تغییر هر پادشاهی و رژیم کارشان تعطیل می‌شود. در دوره رضا شاه در سال ۱۳۱۴

برای نخستین بار در ایران فرهنگستان تشکیل شد. با رفتن وی، ناسزاگویی به فرهنگستان آغاز گردید. سالها گذشت. در سال ۱۳۴۷ سه فرهنگستان: ادب و هنر ایران، زبان، و علوم در ایران تشکیل شد — که به راستی یک فرهنگستان هم کفایت می‌کرد — با سقوط رژیم، فرهنگستانها نیز تعطیل شد و تا آن‌جا که می‌دانم رئیس دو فرهنگستان از سه فرهنگستان، زنده‌یاد دکتر خانلری و دکتر صادق کیا روانه زندان شدند. در شهریور ۱۳۶۹ در دوران جمهوری اسلامی بار دیگر «فرهنگستان» تشکیل شد. نخستین شماره مجله این فرهنگستان در بهار ۱۳۷۴ منتشر گردیده است. عمر این فرهنگستان چند سال خواهد بود؟ خدا دانااست.

پیوند

نشریه تاجیکستان به خط فارسی

مدتی بود که از پیوند بیخبر بودیم. گمان می‌کردیم با تحولات سیاسی در آن کشور تازه استقلال یافته پیوند تعطیل شده است. اخیراً از یکی از دوستان که به تاجیکستان می‌رفت خواهش کردم اگر در آن دیار پیوند یا نشریه دیگری به خط فارسی یافت همراه خود بیاورد. وی شماره ۵ سال ۴ (خرداد ۱۳۷۲) و شماره ۲ سال ۵ (دی و بهمن ۱۳۷۳) پیوند و نیز یک نسخه از شماره ۲ نشریه دریا (سال ۱۹۹۴) و یک نسخه از شماره ۳۱ (آوریل و مه ۱۹۹۳ - حمل و ثور ۱۳۷۲) آیینۀ افغانستان را برای مجله ایران‌شناسی به عنوان ره‌آورد سفر آورد، که از وی بسیار سپاسگزارم.

معلوم شد هر وقت دولت تاجیکستان کاغذ در اختیار دست‌اندرکاران پیوند بگذارد، آنان یک شماره روزنامه را آماده می‌کنند و سپس می‌نشینند و صبر پیشه می‌گیرند تا بار دیگر سهمیه کاغذ برسد! دریا اختصاص دارد به میر سیدعلی همدانی عارف معروف (۷۱۴-۷۸۶ هـ. ق. / ۱۳۱۴-۱۳۸۴ م.) که در همدان زاده شد و در پاخلی هند درگذشت و جسدش را بر طبق وصیت او در ختلان دفن کردند. از مجله ۱۸۰ صفحه‌ای آیینۀ افغانستان بوی خون می‌آید. روی جلد یک جا چاپ شده است «طغیان کنید» در جای دیگر «قیام کنید» در گوشه دیگر «ای ملت با ناموس قیام کنید». عنوان آن، «شماره احیای اسلام عزیز در افغانستان» است، آیینۀ افغانستان «ماهنامه مستقل ملی، اسلامی و غیرحزبی» است. از آنچه در این شماره چاپ شده است معلوم می‌شود که کار افغانستان نیز «با خداست».

ج ۲۰۰

آوا در کاواک

مجموعه شعر (۳۸ قطعه)، سرا بنده: بهمن فرسی، ناشر: دفتر خاک، نوامبر ۱۹۹۳، لندن، صفحات

۹۸، بها ؟

آوا در کاواک بیست و دومین اثر بهمن فرسی شاعر، نویسنده، نمایشنامه‌نویس، منتقد، نقاش، مجسمه‌ساز، برنامه‌ساز رادیویی است که در لندن به چاپ رسیده است. فرسی در مقدمه کتاب می‌نویسد:

«شعرهای این دفتر بنا بر سلیقه کج من هیچ کدام نعل تاریخ ندارند. کهنه‌ترین آنها دست کم سی و

هفت هشت ساله است، تازه‌ترینشان هم شاید چند نفس و نیمی پیش از وضع حمل این دفتر روی داده باشد» (ص ۹).

فرسی آن‌گاه در توجیه آن‌که چرا دوست نمی‌دارد شعرهایش تاریخ داشته باشد فصلی بیان کرده و وضع شعر را امری مربوط به درازنای زمان دانسته و شعر وضع کردن را به‌جای شعر گفتن پسندیده و معتقد است که بعضی از این شعرها همین‌که از واضع خود جدا شده‌اند به پای خود ایستاده‌اند و البته تا آن حد چموش بوده‌اند که تن به نعل تاریخ نداده‌اند و گرنه «اگر بنا می‌بود نعل تاریخ داشته باشند تاریخ همین دیروز بر سمشان کوبیده می‌شد» (ص ۱۰).

فرسی همچنان مدعی است که شعرهای این دفتر «حاصل تجربه و تمرین گونه‌گون و خارج از مسابقه صاحب این صداست در قلمرو شعر آزاد. شعری که به چشم غیر مسلح نثری زده دارد و از هم دریده می‌نماید اما به واقع ترازهای آهنگینکی خود را دارد، در رفت و روندی از آن خودش» (ص ۱۰).
برای آن‌که نمونه‌ای از کار فرسی را در کتاب آوا در کاواک به دست داده باشیم آخرین قطعه کتاب به نام «سپید» را در این‌جا می‌آوریم:

سپید

هنگام بدرود

با خاکسترم

سپید در بر کنید

زیرا من از سیاهی گذشته

و به خاکستری

رسیده‌ام

و باور کنید

بالاخر از سیاهی

رنگی هست.

و بدانید

من به‌زوشن‌ترین روشن

به سپید

پیوسته‌ام

و کتاب هستی‌م

پس از آن

سپید می‌ماند.

لباس رسمی ترس

مجموعه ۶ داستان کوتاه، نوشته ناصر شاهین پر، انتشارات تصویر، لوس‌انجلس، ۱۳۷۳، صفحات

۲۳۸، بها ؟

مجموعه داستان لباس رسمی ترس ششمین کتاب آقای ناصر شاهین پر است. از مجموع این شش کتاب چهار کتاب طرح کامل یک خیابان، پای غول، سالهای اصغر، نان و آفتاب بنا بر نوشته ناشران نایاب است و کتاب عطر مردگان نیز در ایران‌شناسی معرفی گردیده.

کتاب تازه آقای ناصر شاهین پر که بر اساس توجیه چگونگی حضور ترس در نزد قهرمانان هر داستان نوشته شده حاوی داستانهایی است که برخی از آنها در روایت از یک صورت واقع‌گرایانه برخوردار است — «شرفیابی» — و برخی دیگر نوعی کار تمثیلی است و محتاج تأمل از نوع تأملات حل معمای داستانهای درونگرا — «حادثه در کافه نادری» — اما در داستانهای از نوع «شرفیابی» که تمام ابزارهای ساختن داستان و مصالح آن از نوع داستانهای رئالیستی وام گرفته شده است، بی‌توجهی نویسنده به واقعیات تاریخی قابل اغماض نیست. در داستان «شرفیابی» که حکایت عزل صدراعظمی را در دوران رضا شاه شرح می‌دهد ما متوجه می‌شویم که زمان عهد بر سر نهادن کلاه پهلوی است:

«آقا با ریش تیغ انداخته [بجای صورت تیغ انداخته]، کت و شلوار نو گره کراوات بسیار ریز، درست وسط یقه، کلاه پهلوی به سر و کیف چرمی در دست پا به ایوان گذاشتند» (ص ۸).

در همین حال آقایی که گویا احضار شده و مأمور بردن او هم به دربار کسی جز برادرش نیست در ایوان است که صدای پای گروپ گروپ چکمه پوشی از ته خیابان سنگفرش به گوش رسید همه برگشتند خان داداش بود که با لباس نظام سواره [به جای لباس سواره نظام]، با همه یال و کوبالها، براقها، نشانها و تاج و ستاره روی سر دوشی بی‌آجودان تک و تنها به پله نزدیک می‌شد... زنها بی‌صدا در گوشه چارقد اشک ریختند که تیمسار دوباره زیر بازوی آقا را گرفت» (ص ۱۰-۱۱).

ناهمخوانی کار در آن جاست که در عهد کلاه پهلوی که به خاطر تبدیل آن به کلاه لگنی (شاپو) در خراسان بهلول بلوایی به راه انداخت و نایب‌التولیه وقت اعدام شد سالهای ۱۳۱۳-۱۳۱۴ است و عنوان تیمسار از ابداعات انجمن وضع واژه ارتش است که بعدها به تصویب فرهنگستان هم رسید — سالهای ۱۳۱۶-۱۳۱۷ — و جالب آن که آقا تا پایان حکایت که ظاهراً سوم شهریور ۱۳۲۰ است همچنان در فضای کلاه پهلوی زندگی می‌کند. از حق نباید گذشت که طنز تیز قصه شرفیابی که از لحظه ورود پاسبان مأمور مراقبت از آقا شروع می‌شود و با ورود اقدس زن پاسبان به اوج می‌رسد دلپذیر است. اما با نویسنده‌ای نه‌چندان جوان چه می‌توان گفت وقتی بالاخره را بلاخره (ص ۲)، اعلیحضرت را اعلیحضرت (ص ۱۴)، صدراعظم را صدراعظم (ص ۱۷)، خواری را خاری (ص ۴۵)، کعب‌الاجبار را کعب‌الاجبار (ص ۷۹)، حین را هین (ص ۸۳)، کوچک ابدال را کوچک عبدل (ص ۸۶)، شلیک را شلیک (ص ۹۳) هول را حول (ص ۱۱۱)، تلاطم را طلاطم (ص ۲۲۳) می‌نویسد. آیا همه خطاهای این املاها را باید به گردن نرم‌افزار واژه‌نگار و انتشارات نگاره که کارواژه‌پردازی کامپیوتری را بر عهده داشته است انداخت؟ یا به اهمال و نه‌خدای نکرده اشکال نویسنده نسبت داد. راست گفته‌اند که دیکته نوشته غلط ندارد.

قمر در عقرب

مجموعه ۸ داستان کوتاه، نوشته هوشنگ عاشورزاده، انتشارات اسپرک، تهران ۱۳۶۹، صفحات

۲۰۸، بها ؟

مجموعه داستانهای قمر در عقرب بیشتر از حکایت‌هایی تشکیل شده است که در ایران بعد از انقلاب روی داده است منتهی ناشر کتاب به ملاحظاتی در مقدمه کتاب متذکر شده است که: «حوادث داستانهایی «با هجوم باد»، «پنجره‌ای رو به تاریکی»، «می‌کشم می‌کشم آن که برادرم کشت»، علی‌رغم تاریخ نگارش آن مربوط به دوران قبل از انقلاب اسلامی است».

برخی از داستانهای کتاب: «نرگس، آی گل نرگس»، «بال بلند آرزو»، «کاکل سوخته نخیل»، «بوی غم، بوی باران» از برداشتی سخت شاعرانه و نگاهی انسانی به درون زندگی انسانها برخوردار است. زبان نویسنده مجموعاً زبان ساده و پاکیزه‌ای است که از درشتیها و دست‌اندازهای متداول این روزها خالی است. با این همه معلوم نیست چرا نویسنده که سعی دارد محاورات کتاب به زبان مردم عادی باشد هنگامی که به کلمات دشنام می‌رسد به شیوه کتابهای سی‌چهل سال قبل ذکر کامل یک کلمه را عیب می‌داند و فرضاً در داستان «قمر در عقرب» وقتی کریمی که ظاهراً مأمور شکنجه است با لگد به سینه نقل داستان می‌زند به جای آن که مانند شکنجه‌گران فحشی را کامل بر زبان بیاورد می‌گوید: «حرف بزَن مادر ق...» و آن وقت در داستانی دیگر این دشنام را به صورت کامل می‌نویسد. این کار لاف‌از یکدستی کتاب می‌کاهد.

شاید زیباترین قصه کتاب داستان کوتاه «بوی غم، بوی باران» باشد که در آن، خانواده‌ای که زن رختشویی را در استخدام هفتگی دارد تصمیم به پایان دادن به کار نه صغرا می‌گیرد. اعلام این تصمیم به رختشویی سالهای سال کار آسانی نیست هر یک از افراد خانواده می‌خواهد که آن دیگری خبر بد را به نه صغرا بدهد. نه صغرا کسی است که علی، راوی قصه توی بغلش بزرگ شده، او همیشه لبخند می‌زند «مثل این که خنده را به گوشه لبانش سنجاق کرده بودند. با آمدنش خانه پر از جنب و جوش می‌شد، داغ می‌شد» (ص ۱۵۹). اما این نه صغرا سالها بعد یک روز بعد از غیبت هفتگی پیش وقتی به خانه آنها می‌آید «دیگر خنده گوشه لبهایش نبود و انگار یکی آمد سنجاق را باز کرد و خنده را ربود» (ص ۱۶۰) چرا؟ زیرا اصغر تنها فرزند او زیر ماشین رفته و کشته شده است. اما آن روز که تصمیم به خاتمه خدمت نه صغرا گرفته می‌شود همه از زیر بار این مسئولیت می‌گریزند تا سرانجام:

«پدر پا شد و رفت توی اطاق، مادر من و من کرد و گفت:

«راستی میدونی لباسشویی برقی خریدیم، چایتو بخور نشونت بدم. خیلی خوبه. کار رو راحت

کرده.»

نه صغرا تکان خورد و استکان چای توی دستش لرزید.

مادر گفت:

«کارمون راحت شد. دیگه باعث زحمت شمام نمیشیم»

جمعه دیگری بود. بوی غم، بوی باران می‌داد.

و نه صغرا بار دیگر قربانی «ماشین» می‌شود. یک بار ماشین پسرش را می‌گیرد و بار دیگر کارش

را.

از هوشنگ عاشورزاده تاکنون به جز قمر در عقب کتابهای این سالها، در جنگل، گل سرخ، باد مودی

به چاپ رسیده است.

صدرالدین الهی

خبرهای ایران‌شناسی

جلال متینی

اقدام به جای فرهنگستان ایران

مجله ایران‌شناسی سه سال پیش نادرست بودن لفظ Farsi را در نوشته‌های انگلیسی مطرح ساخت. استاد احسان یارشاطر یکی از یادداشتهای خود را با عنوان «زبان نوظهور Farsi» به نادرستی کاربرد لفظ Farsi (به جای Persian) اختصاص داد و از جمله نوشت «هر روز با کمال تأسف شاهد مورد دیگری از به‌کاربردن کلمه Farsi به جای Persian در زبان انگلیسی هستیم، آن‌هم بیشتر از طرف فارسی‌زبانانی که در امریکا ساکن‌اند...» (ایران‌شناسی، سال ۴، ش ۱، بهار ۱۳۷۱، ص ۲۷-۳۰). پنج سال پیش از این تاریخ نیز نگارنده این سطور مقاله‌ای مفصل با عنوان «درباره Farsi Language» در ایران‌نامه، نوشته بود و این موضوع را به شرح در آن مورد بررسی قرار داده بود با تذکر این مطلب که چگونه با این ترفند نام زبان مشترک ساکنان ایران و افغانستان و تاجیکستان را که در انگلیسی تنها با لفظ Persian نامیده می‌شد ناگهان به سه نام تبدیل کرده‌اند: "Farsi" برای ایران، «Dari» برای افغانستان و «Tajiki» برای تاجیکستان تا از این نظر نیز بین فارسی‌زبانان منطقه جدایی بیفکنند. چنان که به یقین و در اجرای همین منظور بود که در دانشکده زبانهای خارجی تاشکند - اوزبکستان، ضمن رشته‌های انگلیسی و فرانسه و عربی و چینی و ژاپنی، برای هر یک از زبانهای فارسی، دری و تاجیکی نیز یک دوره تحصیلی مستقل شش ساله تشکیل داده بودند. شاگردان هر یک از این رشته‌ها می‌پنداشتند زبانی که تحصیل می‌کنند با دو زبان دیگر کاملاً

متفاوت است، در حالی که فردوسی در یک رشته، شاعر فارسی‌زبان معرفی می‌شد و در دیگری شاعر دری‌گوی و در سومی شاعر تاجیک! و سپس در همان مجله، بخش «برگزیده‌ها» را به مقاله «فارسی، دری، تاجیکی» اختصاص داد و در آن نمونه‌هایی از آثار منشور و منظوم نویسندگان و شاعران ایران و افغانستان و تاجیکستان را ارائه داد تا روشن گردد که فارسی و دری و تاجیکی چیزی‌ست نظیر ابریشم و پرنده و حریر، هر سه به یک معنی (ایران‌نامه، سال ۶، ش ۲، زمستان ۱۳۶۶، ص ۱۷۱-۱۹۹ و ۲۸۸-۳۲۶).

ما این موضوع را چند بار دیگر نیز در ایران‌شناسی دنبال کردیم. برخی از هموطنان ما نیز مطلب را در دیگر کشورها مورد توجه قرار دادند و ایران‌شناسی را در جریان فعالیت‌های خود قرار دادند که با مطبوعات و رادیو تلویزیون‌های خارجی موضوع نادرستی کاربرد Farsi به جای Persian را به زبان انگلیسی مطرح ساخته‌اند. اینک با خوشوقتی به اطلاع خوانندگان می‌رسانیم که در شماره اول نامه فرهنگستان (سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۷۴، ص ۱۵۱) فرهنگستان ایران نیز کاربرد لفظ Farsi را به جای Persian در مکاتبات وزارت امور خارجه به شرح زیر ممنوع ساخته است:

«متن اعلام نظر شورای فرهنگستان زبان و ادب فارسی

درباره کاربرد Farsi به جای Persian در مکاتبات وزارت امور خارجه

(مصوب سی و چهارمین جلسه شورا در تاریخ ۱۶ آذر ۱۳۷۱)

- شورای فرهنگستان زبان و ادب فارسی با اختیار هر عنوان تازه‌ای به جای تعبیر رایج Persian و نظیر آن در زبان‌های اروپایی به دلایل زیر اکیداً و قویاً مخالف است:
- ۱ - تعبیر رایج Persian قرن‌هاست در آثار و اسناد و مدارک علمی و فرهنگی و سیاسی به کار رفته و می‌رود. این تعبیر بار معنایی و فرهنگی و تاریخی سنگینی پیدا کرده و تغییر آن در حکم نفی و نادیده گرفتن سابقه دیرینه آن است.
 - ۲ - در طرح تبدیل تعبیر رایج، سوءنیتی از جانب محافل معینی استشمام می‌شود و انتظار دارد جمهوری اسلامی با هوشیاری تمام متوجه و مراقب مقاصد سویی که در پس این جریان احساس می‌شود باشد تا توطئه از همان آغاز با قوت تمام خنثی گردد.
 - ۳ - تبدیل Persian و نظیر آن به عنوان دیگر این توهم را پدید می‌آورد که سخن از زبان تازه‌ای‌ست غیر از آنچه غربیان به این نام می‌شناخته‌اند و چه بسا نیت اصلی طرح‌کنندگان این تبدیل عنوان ایجاد همین توهم باشد.
 - ۴ - حرکاتی که برای نشانیدن عنوانی تازه به جای عنوان جاافتاده و شناخته‌شده کنونی

صورت می‌گیرد چه بسا ناظر بر القای این معنی باطل باشد که سخن از زبان رسمی ناحیه معینیست نه زبان فراگیر کشوری.

۵ - خوشبختانه تغییر پیشنهادی در هیچ یک از نوشته‌ها و اسناد دانشگاهی خارجی راه نیافته و پیشنهاد کاربرد آن احتمالاً به قصد ایجاد تشتت و ابهام در مورد عنوان زبان رسمی ما طرح شده است.»

سخن نابه‌جای وزیر

تا مرد سخن نگفته باشد

عیب و هنرش نهفته باشد

چرا وزیر فرهنگ و آموزش عالی مملکت، یعنی عالی‌ترین مقام رسمی جمهوری اسلامی ایران در زمینه فرهنگ ایران و زبان و ادب فارسی درباره‌ی دو تن از شاعران طراز اول زبان فارسی، یعنی فردوسی و سعدی، سخنی بگوید که صاحب‌نظران با خواندن یا شنیدن آن سری بجنبانند و با خود بگویند: به کارهای گران مرد کاردیده فرست. ماجرا را از فصلنامه‌ی هستی (تابستان ۱۳۷۴، تهران، ص ۱۶۴-۱۶۵) از آغاز تا پایان نقل می‌کنیم:

«فردوسی و سعدی در بوته‌ی آزمون

روزنامه‌ی همشهری با وزیر فرهنگ و آموزش عالی مصاحبه‌ای ترتیب داده که در آن ضمن سؤالهای متعدد، این دو سؤال را هم مطرح کرده است (شماره‌ی ۱ تیر ۷۴):

۱- با ملاکهای شما در این وزارتخانه آیا فردوسی می‌توانست پُست استادی دانشگاه بگیرد؟

جواب: در مقطع زمانی و مکانی که فردوسی زندگی می‌کرد حتماً بلی. اما با معیارهای امروزی شک دارم. در ملاکهایی که ما داریم مدح‌گویی راجع به شاهان پسندیده نیست، چون فردوسی با همه‌ی خصوصیات خوبی که داشته، این مسأله در کارهایش انعکاس دارد، و ممکن است این مدح‌گویی برایش مشکل ایجاد کند.

هستی: فردوسی با همه‌ی حکیم بودن (گرچه معلوم می‌شود که این لقب هم چندان مستحقش نبوده) این را نخوانده بود که حسابها «دیر و زود دارد، اما سوخت و سوز ندارد»، و بعد از هزار سال او را پای محاسبه می‌کشند. اگر می‌دانست وقت خود را در سرودن این شصت هزار بیت تلف نمی‌کرد که اکنون به‌نحو غیابی، او را از دریافت حقوق تمام وقت و حق‌التدریس اضافی و شرکت در سمینارها محروم نمایند. از قدیم

گفته‌اند: «سری که درد نمی‌کند، چرا باید دستمال بست» مگر موضوع قحط بود؟
 اما اگر می‌توانست جواب بدهد ممکن بود بگوید: من وصف شاهان مرده کرده‌ام
 که چشمداشت پاداش نمی‌شد از آنها داشت و این مدح نیست، گذشته از این، اینها را
 من از روی کتابهای دیگران به‌نظم درآورده‌ام. اما این جواب او قانع‌کننده نمی‌باشد.
 زیرا با همه ادعا، می‌بایست این را بداند که «اتقوا من مواضع التهم» و به کار
 مشکوک دست نزنند. یمن الدوله محمود غزنوی چه روشن‌بین مردی بود که این
 «ناحکیم» را به‌دربار خود راه نداد. و از او روشن‌ضمیرتر آن «مذکر طوس»، که
 نگذاشت تا در گورستان مسلمانان دفنش کنند.

سؤال دوم دربارهٔ سعدی بوده است:

خبرنگار: اگر سعدی زنده بود، فکر می‌کنید حاضر می‌شد با وضعیت فعلی استاد
 یکی از دانشگاههای کشور شود؟

جواب آقای وزیر: با روحیهٔ بسیار قوی و انعطاف‌پذیری که از سعدی می‌دانم، خودش
 را تطبیق می‌داد. سعدی شخصی با معرفت، اهل زندگی و اهل تجربه بود.

هستی: جواب حاکی از آن است که شیخ شیراز، به‌نحو مشروط، اگر خود را تطبیق
 می‌داد، می‌توانست با رتبهٔ مرتبی‌گری وارد دانشگاه شود و از مزایای قانونی آن بهره‌مند
 گردد. با این حال، در مورد او هم بزرگواری و اغماض به‌خرج داده شده است، و به امید
 آن‌که انعطاف دارد و خود را اصلاح خواهد کرد، بعضی از لغزشهایش را نادیده
 گرفته‌اند، مثلاً آن‌جا که گفته است:

من اگر نظر حرام است بسی گناه دارم چه کنم نمی‌توانم که نظر نگاه‌دارم
 و صریحاً به‌نا‌توانی خود از پرهیز از فعل حرام اعتراف کرده است و به این بسنده نکرده،
 بلکه خود را طلبکار هم می‌داند، با این بیت:

جماعتی که نظر را حرام می‌گویند نظر حرام بکردند و خون خلق حلال
 و باز از این هم جلوتر رفته، می‌گوید:

من آن نیم که حلال از حرام نشاسم شراب با تو حلال است و آب بی‌تو حرام
 که در آن قانون شرع را وارونه جلوه می‌دهد و به‌خود اجازهٔ اجتهاد روا می‌دارد؛ و این
 مرد محترم که او را «شیخ اجل» لقب داده‌اند، گاه کار بی‌پروایی را به‌جایی می‌رساند
 که خواب صبح و لعب و لهو شبانه را بر ادای فریضه ترجیح بنهد، آن‌جا که
 خروس سحری را سرزنش می‌کند:

امشب مگر به وقت نمی‌خواند این خروس؟ عشاق بس نکرده هنوز از کنار و بوس

لب بر لب چو چشم خروس ابلهی بود برداشتن، به گفته بیسوده خروس خوشبختانه خبرنگار آن قدر جلو نرفته که پای خواجه حافظ را به میان بکشد، که او اگر مته روی خشخاشش بگذارند، لیاقت دبیری یک «مدرسه غیرانتفاعی» را هم نخواهد داشت. زیرا صد سال بعد از سعدی، ابا نداشته که در بی‌روایی روی دست همشهری نام آور خود بلند شود و بگوید:

یا که رونق این کارخانه کم نشود به زهد همچو تویی یا به فسق همچو منی»

کانون فرهنگی مولانا

بروکسل، بلژیک

در این هفده سالی که بر ما در خارج از کشور گذشته است، کارهای فرهنگی قابل ملاحظه‌ای — با امکانات اندکی که در اختیار برخی از ایرانیان دور از وطن بوده است — انجام پذیرفته که از آن جمله است تشکیل کانونها و انجمنها و بنیادهای فرهنگی. این گونه مؤسسات که تعدادشان اندک است توانسته‌اند کم و بیش در معرفی فرهنگ و هنر ایران و ادب فارسی گامهای بلندی بردارند. یکی از این مؤسسات «کانون فرهنگی مولانا» است که از سه چهار سال پیش به توسط یکی از ایرانیان دوستدار فرهنگ و ادب و هنر ایران با تکیه خاص بر موسیقی ایرانی به وجود درآمده است. بر پا کردن چنین مؤسساتی در کشورهای خارجی کاری است دشوار که جز عشق به ایران و فرهنگ ایران و ادای دین به سرزمینی که در آن پرورش یافته و از مواهب آن بهره‌مند گردیده‌ایم باعشی نمی‌تواند داشته باشد.

اکبر کلی یکی از هموطنان ما که مقیم بروکسل است کانون فرهنگی مولانا را در آن شهر تشکیل داده و از فرصتهای مختلف، از جمله برای معرفی ایران به مردم بلژیک استفاده می‌کند. تکیه وی در برنامه‌های کانون فرهنگی مولانا بیشتر بر موسیقی استانهای مختلف ایران است. تاکنون در چند برنامه شبی را به لر و لرستان و خرم‌آباد و شبی را به گیلان و گیلکها و شبی را به کرد و کردستان اختصاص داده است. در هر یک از این برنامه‌ها خوانندگان و نوازندگان استانهای مختلف برنامه‌هایی را به صورت زنده برای حاضران در جلسه اجرا کرده‌اند. وی در نظر دارد در آینده شبهایی را به موسیقی آذربایجان و خراسان نیز اختصاص دهد. در این مجالس که به نام موسیقی استانهای مختلف ایران تشکیل می‌شود، سخن از کسانی است که در طی بیش از دو هزار سال از ادب و فرهنگ ایران‌زمین در گیلان و آذربایجان و لرستان و کردستان و خراسان

پاسداری کرده‌اند. همه‌جا سخن از ایران است و فرهنگ و هنر ایران و ادب فارسی. آخرین فعالیت کانون فرهنگی مولانا که از آن خبر داریم، شرکت در روز جهانی فرهنگ و هنر و موسیقی شهر Gent، بلژیک است که از سوی مسؤلان این برنامه از کانون نیز دعوت شده بود تا در کنار مؤسسات فرهنگی دیگر کشورها شرکت کند. کانون مولانا در روز ۱۱ فوریه ۱۹۹۵ با تشکیل غرفه‌ای از کتاب و نوار موسیقی و صنایع دستی ایران در آن برنامه شرکت جست در حالی که آواز بنان و ساز عبادی از غرفه ایران پخش می‌گردید. ساعت ۱۳۰ بعد از ظهر آن‌روز با حضور نمایندگان رسانه‌های گروهی به مسائل ایران اختصاص داده شده بود. در آن مجلس رئیس جشنواره از مؤسس کانون مولانا دعوت کرد تا راجع به ایران و فعالیت‌های کانون سخن بگوید. او در سخنان خود از فرهنگ و تاریخ بیش از ۲۵۰۰ سال ایران سخن گفت، و افزود ایرانیانی که امروز به‌عنوان مهاجر در بین شما زندگی می‌کنند فرزندان کسانی هستند که ۲۵ قرن پیش در اوج قدرت خود به اقلیت‌های مذهبی آزادی عمل دادند، اورشلیم را آزاد ساختند. آنان به فرزندان‌شان کردار نیک، رفتار نیک، و پندار نیک را توصیه می‌کردند، و در دوران اسلامی نیز احترام به انسان را بی‌توجه به ملیت و نژاد می‌آموختند، چنان‌که وقتی در سال‌های پیش در پی توصیفی صحیح برای «سازمان ملل» بودند هیچ کلامی را زبیده‌تر از این دو بیت سعدی نیافتند:

بنی‌آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار
وی سپس در آن جلسه به شرح از بزرگان علم و ادب ایران سخن گفت.

جلیل دوستخواه

«حمام خسروآقا را که می‌شناختید؟...»

فصلنامه ایران‌شناسی چاپ مریلند (امریکا) در شماره سوم سال ششم خود / پائیز ۱۳۷۳ (ص ۶۷۵-۶۷۶) خبر وحشتناکی را به نقل از روزنامه‌های تهران و پاره‌ای از نشریه‌های برون‌مرزی (از جمله: پیام آشنا، چاپ کالیفرنیا / آبان ۱۳۷۳، ص ۲۰) به چاپ رسانده است که بر پایه آن، «رئیس سازمان اسناد ملی ایران» اعلام کرده که

سازمان زیر سرپرستی او در مدت پنج ماهه پیش از زمان انتشار خبر، هشتاد و پنج میلیون برگ سند تاریخی را از میان برده و تنها دو میلیون و دویست و شصت هزار برگ سند را به بایگانی این سازمان منتقل کرده است.

ایران‌شناسی در پی نقل این خبر تکان‌دهنده و باورنکردنی، نوشته است که رئیس سازمان یادشده هیچ‌گونه توضیحی درباره سبب این کار و چگونگی صدور دستور اقدام بدان نداده است. سپس با نگاهی به پیشینه آتش زدن کتابخانه‌ها و به آب ریختن کتابها در طول تاریخ سیاه میهن ما، از گذشته نزدیک یاد می‌کند که دانشگاه ملی ایران در روز ۱۸ آذرماه ۱۳۵۹ در یک «آگهی مزایده» در روزنامه اطلاعات اعلام داشته بود که آن دانشگاه «در حدود پنج تن کتب طاغوتی و زائد» خود را از طریق مزایده به فروش می‌رساند؛ اما «خریداران مکلف هستند که کلیه کتب خریداری شده را به صورت مقوا درآورند.»

ایران‌شناسی می‌نویسد: «البته این کار (یعنی تبدیل آن پنج تن کتاب به مقوا) انجام شده.» و سپس می‌افزاید که: «این دانشگاه یک بار دیگر نیز چند تن از کتابهای طاغوتی؟ خود را از طریق مزایده فروخت، مشروط بر این که آنها را به مقوا تبدیل کنند.»

ایران‌شناسی پس از شرح دوبار «کتاب مقواسازی دانشگاه ملی»، از رویداد هولناک دیگری نیز یاد می‌کند و می‌نویسد: «در همان سالها اعلام شده بود که دزدان به‌موزه ایران باستان دستبرد زده و حدود دوازده هزار قلم اشیاء عتیقه را به سرقت برده‌اند. چند روز بعد از اعلام این خبر، مسؤول موزه در پاسخ خبرنگاری که پرسیده بود: آیا این رقم صحیح است یا نه؟ پاسخ داده بود که: مشغول بررسی هستند و نتیجه را بعد اعلام می‌کنیم؛ ولی باید بگویم که مسأله مهمی نیست، چون بیشتر آنها سکه‌های مربوط به طاغوت و ماغوت است!»

نگارنده این گفتار نیز در آزمونهای شخصی خود، شاهد فاجعه‌هایی از این دست بوده است. از جمله در روز ۲۷ مرداد ۱۳۵۸ با چشمان از وحشت دریده خویش دید که کسانی هزاران جلد کتاب را از کتابفروشیهای شهر اصفهان بیرون کشیده و به بلندای بیش از یک متر در فاصله‌های چند متری در سرتاسر گذرگاه میانی خیابان چهارباغ برهم انباشته و به آتش کشیده بودند. زنجیره درازی از آتش و دود، گلگشت دیرینه مرکز شهر زیبای زادگاه مرا به دوزخ هول‌انگیزی مبدل کرده بود.^۲

در سالهای آغاز دهه شصت، نگارنده بر سر انتشار گزینه‌یی از اوستا که سازمان کتابهای جیبی آن را در مجموعه «سخن پارسی» به چاپ رسانده و آماده صحافی و انتشار کرده بود، با «انتشارات امیر کبیر» (صاحب تازه «سازمان کتابهای جیبی») که در کار نشر کتاب یادشده طفره می‌رفت، درگیری داشت و سرانجام یک روز تلفنی و بدون هیچ گونه توضیح و دلیلی به وی خبر دادند که آن کتاب را خمیر کرده‌اند!

وی همچنین چند سال بعد، شاهد دل و جان سوخته کتاب‌سوزی خسران بار عظیمی در دانشگاه اصفهان بود که در جریان آن، به فاصله چند ساعت، بیش از هشتاد هزار جلد کتاب ارزشمند به تلی از خاکستر مبدل شد.^۵ کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی که در آن رویداد هولناک نابود شد، گنجینه سرشاری از کتابهای چاپی و دستنوشته‌ها بود که با صرف هزینه‌ای گزاف و با دلسوزی و کوشش بسیاری از فرهیختگان و دانشگاهیان و مدیران کارآمد، در طی چند دهه شکل گرفته بود.

چندی پس از آن فاجعه تأسف‌انگیز، رئیس وقت دانشگاه، برای تعیین مسوول و مقصر آن، آسانترین و معمول‌ترین شیوه را برگزید و چوب بر پیکر مردگان زد و «آن پدر و پسر» را گناهکار شمرد که در زمان فرمانروایی‌شان، سقف تالار و راهرو مجاور کتابخانه را از ماده‌ای زودسوز ساخته بودند و در نتیجه آتش از آن‌جا به کتابخانه سرایت کرده بود!

در هنگامه جنگ نکبت‌بار و فاجعه‌آفرین عراق و ایران، روزی یک موشک بر فراز میدان نقش جهان اصفهان منفجر شد و لرزش شدیدی بر یادگارهای تاریخی و هنری بیهمتای آن مجموعه وارد آورد. نگارنده و چند تن از یاران فرهنگی او، متن پیامی را خطاب به همه سازمانها و نهادها و شخصیت‌های فرهنگی جهان تهیه کردند که در آن برای پایان بخشیدن بدان فاجعه از ایشان یاری خواسته شده بود. اما برای رساندن آن پیام با سد و مانع روبرو شدیم.»

اینها مستی از خروار و اندکی از بسیار یادهای سیاه گذشته بود. حال ببینیم که امروز چه می‌کنیم و بر ما چه می‌گذرد. آیا از «گذشته» عبرت گرفته و آن را «چراغ راه آینده» کرده‌ایم؟ آیا دیگر اکنون دریافته‌ایم که برپا کردن سازمانهایی با عنوانهای دهان‌پرکنی همچون «سازمان اسناد ملی»، «سازمان حفاظت آثار باستانی» و «سازمان میراث فرهنگی» به تنهایی نمی‌تواند پاسخگوی نیاز ما به آگاهی ژرف تاریخی و فرهنگی و نگاهبانی از مرده‌ریگ و یادمان نیاکانمان باشد؟

متأسفانه گزارشهای خبری تازه که گاه‌گاه از گوشه و کنار میهنمان می‌رسد، نشان می‌دهد که حال ما همچنان مصداق حکایت آن نادانی‌ست که بر سر شاخ نشسته بود و بن آن را می‌برید!^۶ به این خبر تازه رویکرد داشته باشیم^۷ از نامه دوستی که از ایران رسیده و درست به همان شیوه‌ای نوشته شده است که در گزارش درگذشت یکی از عزیزان به کار می‌رود؛ آرام آرام و به اشاره و کنایه و گاه با پرسش:^۸

«حمام خسروآقا را که می‌شناختید؟...»

همین پرسش کوتاه در آغاز گزارش، کافی بود که در چشم برهم‌زدنی، پایان ماجرا را دریا بم. فعل «می‌شناختید» حکایت از آن داشت که نهاد جمله (حمام خسروآقا) در عالم واقعیت، دیگر موجودیت ندارد و چیزی بوده است در گذشته و اکنون دیگر نیست. پس تمام هسته اصلی خبر، بدون شرح و توضیح، بی‌درنگ بدین گونه در ذهن من نقش بست که: «حمام خسرو آقا نابود شده است و دیگر وجود خارجی ندارد؟»

اکنون همه گزارش را که چند سطر بیشتر نیست، بخوانیم: «حمام خسروآقا را که می‌شناختید و می‌دانید که این حمام سر راه خیابانی بود که قرار بود در ادامه خیابان استانداری کشیده شود و مثل قیچی تند و تیزی، ترمه «بافت قدیم» غرب بازار و شمال مجموعه نقش جهان و شرق چهارباغ پهلوی را ببرد و تا خیابان عبدالرزاق — که خودش یک برش صاف و بی‌رحم در «بافت قدیم» در حد فاصل آب‌بخشان تا میدان قدیم است — و لابد بعدش هم باز ببرد و برود تا محله سنبلستان و خیابان مدرس!

پیشینه سیصدساله این حمام اجازه نمی‌داد که آن را از میان بردارند. بنابراین تصمیم گرفتند «فعلاً» خیابان را بکشند تا «بعد». این «بعد» هم ناگهان در نیمه‌شب سر رسید و حمام یک شبه باد هوا شد و جایش هم اسفالت بود!

گویا قضایا خیلی «حساس» است و اجازه برخی از فحولِ علما هم پسِ پشتِ آن بوده است...»

یکی بود یکی نبود، «حمام خسروآقا» بی بود با همه ویژگیهای تاریخی و سنتی و فرهنگی ارجمندش که حالا دیگر نیست! بنده نگارنده، این گرمابه زیبا را که از یادگارهای عصر صفویان بود، به خوبی می‌شناختم و در روزگار کودکی و جوانی بارها برای شست‌وشو بدان‌جا رفته بودم و هنوز عظمت و زیبایی ستونهای ستبر و بلند و خوش‌تراش و دیگر بخشهای آن بر لوح ضمیرم نقش بسته است. اکنون که پس از این همه سال، در این‌جا، در این سرزمین بسیار دور از یار و دیار^۹ خبر نابود کردن عمدی آن یادگار چندصدساله با آن همه جنبه‌های معماری و هنر و مردم‌شناسی به دستم می‌رسد،

به‌راستی که دود از سرم برمی‌خیزد! انگار صدایی دردمند و حزن‌انگیز از ژرفای هستی‌ام برمی‌آید و پیوسته می‌پرسد: چرا؟ چرا؟

آنچه ما خود با خود کرده‌ایم، هیچ دشمنی با ما نکرده است. گویی شیخ اجل سعدی به همین برخورد ناشایسته ما با گنجینه‌های فرهنگی‌مان نظر داشته که فرموده است: «دشمن به دشمن نپسندد که بی‌خرد / با نفس خود کند به مرادِ هوایِ خویش». در واقع با ارتکاب چنین کنش فرهنگ‌ستیزانه‌ای از سوی شهرداری اصفهان و دیگر دستگاه‌های اجرایی آن شهر، دیگر وجود و حتی نام سازمان‌هایی که از آنها یاد شد، به‌شوخی شباهت دارد! بودن یک گرمابه بی‌نظیر تاریخی و یک یادگار فرهنگی ملی بر سر راه خیابانی امروزی، سدّ و مانع ایجاد کرده است. این صورت مسأله است. اما راه حل مسأله، بنا بر روش معمول در میهن‌شوربخت ما «حذف صورت مسأله!» است و این «حذف» یک‌شبه صورت می‌پذیرد و به ظاهر آب هم از آب تکان نمی‌خورد!

هرگاه ذره‌ای دلسوزی و ادراک مسؤلیت در برابر تاریخ و فرهنگ ایران در وجود دست‌اندرکاران بود، آیا به‌راستی نمی‌شد راه حلی جز «حذف صورت مسأله» برای این کار پیدا کرد؟ برای نمونه، آیا نمی‌شد که خیابان استانداری را با بریدن ساختمان‌های نوساز و بی‌هویت دو سوی «حمام خسروآقا» و ساختن دایره و میدانی که «حمام» را همچون نگینی ارجمند و ماندگار در میان بگیرد، امتداد بدهند؟ آیا نمی‌توانستند این «حمام» را هم مانند «حمام گنجعلی‌خان» کرمان — در رژیم پیش — به‌گونه موزه‌ای برای بازدید مردم و میهمانان اصفهان درآورند؟ چه می‌شد اگر پیش از دست‌یازیدن به چنین کردار زشت و ناروایی، با استادانی چون محمد مهریار، دکتر لطف‌الله هنرفر و دیگر فرهیختگان و صاحب‌نظران اصفهان به رایزنی می‌نشستند تا راه حلی فرهنگی و بخردانه برای نگاهداری زنده یاد «حمام خسروآقا» پیدا می‌کردند؟

ما ایرانیان در سرتاسر تاریخمان و حتی در عصر حاضر، همواره از بیگانگان نالیده‌ایم و از دست رفتن گنجینه‌های فرهنگ و دانش و هنر و معماری‌مان را به یونانی و رومی و تازی و ترک و تاتار و در سده‌های اخیر به انگلیس و روس و امریکا و دیگران نسبت داده‌ایم. اما به‌رغم واقعیت دست‌اندازیها و تهاجم‌های بیگانگان کهن و نو به‌سرزمین ما و ارزش‌های فرهنگی‌اش، هرگاه از سر انصاف و به‌دور از خودخواهی و غرور بیجا به‌تجزیه و تحلیل گذشته و حالمان بپردازیم و کلاهمان را قاضی کنیم، خواهیم دید که بیشترین آسیب را نادانی و ندانم‌به‌کاری و ناخوشکاری خود ما بر میهن بلاکشیده‌مان وارد آورده است:

«من از بیگانگان هرگز ننالم که با من هرچه کرد آن آشنا کرد!»

نازویل (استرالیا)

تیرماه ۱۳۷۴

بازبردها و پی‌نوشتها:

۱ - از جمله این رویدادهای هولناک و شوم، می‌توان بدین گزارش تاریخی از تباهکاری و کشتار و کتاب‌سوزان محمود غزنوی (سلطان غازی!) در شهر ری اشاره کرد: «... بسیار دارها بفرمود زدن... و مقدار پنجاه خروار دفترِ روافض و باطنیان و فلاسفه از سراهای ایشان بیرون آورد و در زیر درختهای آویختگان بفرمود سوختن.» (مجمَل التواریخ و القصص، به تصحیح ملک الشعرا بهار، ص ۴۰۳).

۲ - نگارنده چندی پس از آن فاجعه، در «دانشگاه، نشریه سازمان ملی دانشگاهیان ایران، شاخه اصفهان» از آن رویداد شوم به‌عنوان «فارنهایت ۴۵۱» یاد کرد.

۳ - داستان استحاله «امیرکبیر» از یک سازمان بزرگ چاپ و نشر کتاب که «بود»، به «شیر بی یال و دم و اشکمی» که «هست»، خود ماجرای بی‌جداگانه دارد که شرح آن در این مجال کوتاه نمی‌گنجد.

۴ - در این باره نگاه کنید به سرآغاز کتاب اوستا، کهن‌ترین سرودها و متنهای ایرانی، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید / تهران - ۱۳۷۰، ص چهار - پنج.

۵ - این در حالی بود که سه مرکز بزرگ آتش‌نشانی متعلق به شهرداری و ارتش به فاصله اندکی در سه سوی محل آتش‌سوزی قرار داشتند. اما شد آنچه نباید می‌شد و کسی هم ندانست که چگونه بوده است آن داستان؟!

۶ - هنگامی که برای مخابره آن پیام به پاریس (دفتر فدریکو مایور دیرکل یونسکو) به تلگرافخانه اصفهان رفتیم، به دستاویز شرایط ویژه جنگی از مخابره آن پیام خودداری کردند؛ در حالی که ما به فاجعه آفرینی دشمن مهاجم اعتراض کرده بودیم. ناچار متن پیام را به میانجی مسافران به دفتر یونسکو و رسانه‌های خبری جهان رساندیم.

۷ - دریا که نه تنها در دوران جوانی و میانسالی، در خاک میهن و از نزدیک شاهد صحنه و یا شنونده و خواننده خیر رویدادهای سیاه فرهنگ ستیزانه بودم، بلکه اکنون در خزان زندگی نیز که در سرزمینی دور افتاده «شهر بند»م و هر روز و هر شب چشم و گوش سپرده‌ام تا مگر از راهی و رسانه‌ای، خبری خوش از آبادی و پیشرفت و شکوفایی اجتماعی و فرهنگی میهنم بیام، چنین کابوسهای هولناکی - نه در خواب که در بیداری - بر دل و جانم سنگینی می‌کند!

۸ - خبر را در هیچ یک از روزنامه‌ها و مجله‌ها و نشریه‌های چاپ ایران که به‌دستم می‌رسد، ندیده‌ام. شاید از دیدگاه کارگزاران آن نشریه‌ها، خبر درخور اعتنایی نبوده است!

۹ - به راستی هم، مگر برای کسی که ارجح والای یادگارهای تاریخی و فرهنگی را بشناسد، رساندن خبر نابودی «عزیزی فرهنگی» چون «حمام خسروآقا»، به دوستی همدل و همدرد، آسانتر از دادن گزارش درگذشت یکی از بستگان یا عزیزان است؟

۱۰ - در این‌جا (استرالیا) که بیش از دوست سالی پیشینه آبادی و سازندگی ندارد، هر اثر ساده چند ده ساله و حداکثر صد تا دوست ساله‌ای را اثری تاریخی و یادگاری فرهنگی و کهن می‌شمارند و با دقت نگاهداری می‌کنند. آن وقت ما نسبت به گنجینه‌هایی چنان گرانبها، بدان گونه بی‌پرواییم و از حفاظت آنها غفلت می‌ورزیم! گاه که با مردم عادی این‌جا از یادگارهای هزاران ساله تمدن و فرهنگ ایرانیان سخن می‌گویم، تصور زمانی چنان دیرینه

برایشان دشوار است. اما به گفته نظامی شاعر بزرگمان: «آن کس که ز شهر آشناییست / داند که متاع ما کجایی‌ست». روزی برای معاینه چشم به نزد چشم‌پزشکی دانشور و فرهیخته رفته بودم. همین که با من آشنا شد و دانست که ایرانی‌ام، با گونه‌ای احساس اعجاب و تحسین به من نگریست و برایم شرح داد که پزشکان ایرانی در سده‌های پیشین، چه دستاوردهای والایی در دانش پزشکی و از جمله درمان و حتی جراحی چشم داشته‌اند و همان دانش و فن آنهاست که بعدها به مغرب‌زمین انتقال یافته و تا حدّ امروزین پیشرفت و تکامل حاصل کرده است.

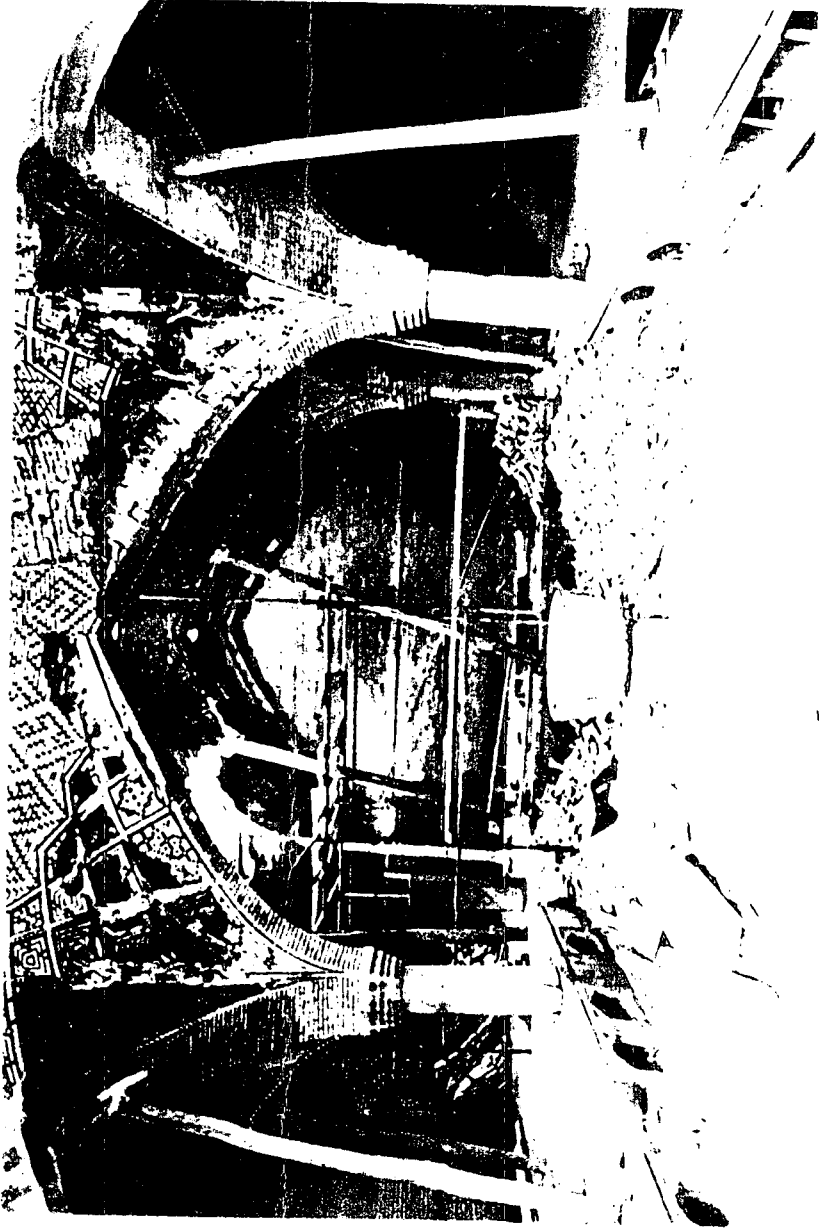
پس از شنیدن سخنان بخته و سخته آن چشم‌پزشک آگاه که هیچ انگیزه‌ای جز بازگفتن واقعیتی علمی و تاریخی نمی‌توانست داشته باشد، با خود گفتم: افسوس که ما ایرانیان از کشفها و یافته‌های نیاکانمان و میراث گرانی که برای ما و جهان برجای گذاشته‌اند، ناآگاهیم و همواره به گفته خواجه «آنچه را خود داشته‌ایم، از بیگانه تمنا کرده‌ایم!»

شخصیت‌های محترم اصفهان و تخریب حمام خسروآقا!

در خبرنامه داخلی سازمان نظام مهندسی ساختمان استان اصفهان (شماره ۱۷، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴) در «بررسی علل تخریب حمام خسروآقا» نوشته شده است که «حمام تاریخی خسروآقا که به شماره ۹۷۶ در زمره آثار ملی کشور ثبت گردیده بود، در نیمه‌شب یک روز تعطیل (۷۴/۱/۲۱) به صورت غیرقانونی توسط «عوامل ناشناخته» تخریب و محل آن تسطیح گردید...»

در علل تخریب «حمام خسروآقا» در خبرنامه به موارد زیر اشاره شده است: ۱- بیش از ۸۵٪ بنای حمام تخریب شده بود و مرمت و بازسازی آن ممکن یا موجه نبوده است. ضمناً سازمان میراث فرهنگی به‌عنوان متولی بناهای تاریخی در ترمیم و تعمیر این بنا قصور ورزیده است؛ ۲- در دوره‌ای از زمان، فضای «حمام خسروآقا» مورد استفاده افراد مفسد و بزهدار قرار داشته و از این لحاظ دارای سابقه‌ای ننگین بوده است؛ ۳- محل آن محل ترافیک شهر بوده است؛ ۴- جمعی از شخصیت‌های محترم شهر به دلیل سوء سابقه این بنا با تخریب آن موافقت داشته‌اند...» (ص ۱۷).

در این خبرنامه، چند تصویر، از جمله یکی از «سنگاب با ارزش سرینه حمام خسرو آقا که امروز در زیر خروارها خاک مدفون شده است»، و دیگری از سقف زیبای سرینه آن حمام «که امروز خاکستر آن را می‌باید در میان خروارها خاک جستجو کرد» چاپ شده است.



تصویر بخشی از حمام خسروآقا.

خسرو آقا — در دوران شاه سلیمان صفوی — این حمام را وقف کرده است تا عبادات آن به‌صرف نسخه برداری کتابها برسد. به‌علاوه این بنا به‌شماره ۱۷۶ در فهرست آثار ملی نیز به‌ثبت رسیده است. یعنی نگاهداری آن هم جنبه شرعی و هم جنبه ملی و فرهنگی داشته است.

نامه ها و اهدای نظرها

شماره زمستان ۱۳۷۳ ایران شناسی حاوی مقاله خوبی از دکتر صدرالدین الهی بود با عنوان «نگاهی دیگر به سنتی کهن: زورخانه» که در پایان، راجع به پهلوان اکبر خراسانی چنین آمده: «سیمای زشتی داریم از پهلوانان نامرد که نامشان هنوز برای برخی از مردم جزء افسانه‌هاست.» کمینه ذکر یک نکته را در این زمینه بی‌مناسبت نمی‌داند:

آنچه در باب برخی از کردارهای پهلوان اکبر اشارت رفته و نمونه بدسگالی و ددمنشی اوست، این پرسش را برمی‌انگیزد که چگونه چنین چهره کریه‌ی، دهها سال در هاله‌ای فرو می‌رود که باید مصداق قهرمان نمایشنامه ارزشمند بهرام بیضائی «پهلوان اکبر می‌میرد» باشد تا پهلوان اکبر خراسانی. اما شأن نزول آن دوبیتی: «توانی شدن به آسانی / پهلوان اکبر خراسانی...» ناشی از قدرت جسمانی اوست نه خصل و اخلاق وی، و توان پهلوانی او نیز با وجود مواردی از حرکات ناجوانمردانه، معارض با معنای آن دو بیتی

شایع در افواه نیست، و دلیل آن کشتی با پهلوان یزدی بزرگ برای تصاحب بازوبند پهلوانی پایتخت بوده است. طبعاً جناب الهی خود نیک مسبوق‌اند و چه بسا در مفاوضات با مرحوم بلور در این باب نیز سخن رفته باشد که این دو پهلوان سه بار مصاف دادند و هر سه بار مساوی شدند. اگرچه اکبر دوره جوانی را می‌گذراند و یزدی بزرگ سالها پهلوان کشور بود و در غایت میانسالی. اما مساوی کردن اکبر با اندامی نه‌چندان درشت و فربه در برابر پهلوان شکست‌ناپذیر و عظیم‌الجثه‌ای چون یزدی بزرگ که بنا بر پاره‌ای اخبار اغراق‌آمیز یک من جو در هر لنگه گیوه‌اش جا می‌گرفت (چه بسا جناب ایرج افشار در جایی راجع به مشاهیر یزد، در این زمینه نکته‌پردازی کرده باشند یا خواهند کرد)، می‌تواند حاکی باشد از قدرت و جسارت پهلوان اکبر خراسانی که پس از سه بار هم‌وردی و عدم حصول نتیجه و نیز به‌خاطر تمایل یزدی بزرگ به کناره‌گیری و بوسیدن

خیام (تهران، بدون تاریخ). احتمالاً دکتر الهی که از کتابخانه غنی دانشگاه برکلی محفوظ هستند، باید به یکی از این چند طبع دسترسی داشته باشند. چاپ خیام همان طبعی باید باشد که راجر سیوری در جلد ششم تاریخ ایران کبریج به آن ارجاع دارد.

حسن شایگان نیک

فلوریدا، خرداد ۱۳۷۴

«... تاس اگر نیک نشیند

همه کس نراد است...»

مطلب محققانه استاد ارجمند محمدجعفر

محبوب، در خصوص «نرد» زیر عنوان «کعبتین، سه شش، سه یک...» [ایران

شناسی، سال ۷، ش ۱، ص ۸۶-۹۹] حاوی بسیاری نکات ادبی و تاریخی است. این مقاله می‌تواند فتح بابی باشد برای کسانی که مایلند به تعمق و تحقیق بیشتر در این باب بپردازند. اما آنچه باعث گردید تا این جانب در این مورد چند کلمه‌ای عرض کند، اشاره استاد است به این که «... گو این که امروزه گروهی نردبازان حرفه‌ای وجود دارند... الی آخر».

نظر بنده این است و خیال می‌کنم نظری است عام و رایج درباره بازی «نرد» که این بازی نیست چیزی مگر فرمان «تاس» و پس و پیش کردن مهرهای سیاه و سفید بر صفحه تخته موافق «نقوش» آن. در این بازی فکر انسانی تابعی است از متغیر «تاسهای» بیجان، و بازیگران در نهایت می‌توانند مجریان خوب فرامین «تاسها» باشند. انجام

گود و با رضایت وی، بازوبند پهلوانی کشور به اکبر تعلق گرفت که برای نخستین بار بدعتی بود در مسابقه بین «اسب لاغریان» و «گاو پرواری» در وسط گود. و شاید بتوان وجه تشابهی یافت در «فینال» کشتی پهلوانی در دوره معاصر میان قهرمان سبک وزن تیم ملی ایران، جهان و المپیک عبدالله موحد و قهرمان سوم سنگین وزن جهان ابوالفضل انوری که نه تنها در وقت قانونی بلکه حتی در وقت اضافی نیز علی‌رغم فرق فاحش از حیث وزن، قد و جثه میان آن دو با هم مساوی شدند. بی‌شک مؤحد نیز پهلوانی است که در تاریخ کشتی ایران و جهان سابقه نداشته و به سهل و آسانی تکرار شدنی نیست.

به‌ر تقدیر، ذکر این دو نکته، نافی حسن ختام نوشتار خواندنی جناب الهی که همواره به اصول اخلاقی و معیارهای معنوی عنایت دارند نیست. کما این که اغلب پهلوانان پایتخت که پس از اکبر صاحب بازوبند شدند همچون حاج محمدصادق بلورفروش، حاج سید حسن رزّاز و حاج محمدباقر درب‌اندرونی، همه متخلق به خصال پهلوانی، آیین عیاری و آداب جوانمردی بودند، و میراث پوریای ولی را دست به‌دست و نسل به‌نسل انتقال دادند.

ضمناً دکتر الهی اشاره نکرده‌اند به کدام چاپ حبیب‌السییر خواندمیر مراجعه کرده‌اند. تا آن جا که می‌دانم این کتاب چهار طبع شده است: ۱- طبع همائی-دیرسیاقتی (سال ۱۳۳۲)؛ ۲- طبع دیرسیاقتی (سال ۱۳۵۳)؛ ۳- چاپ بمبئی (سال ۱۸۵۷ م)؛ ۴- چاپ

چنین قصدی نداشته‌اند — و شاید یکی از دلایل محدود ماندن این «بازی» در عرصه جهانی و عدم موفقیت آن به‌عنوان یک ورزش فکری — مثل شطرنج — همین غیرعلمی بودن آن باشد. در عمل هم می‌بینیم جز در چند کشور خاورمیانه‌ای و همسایه که به‌خاطر روحیات و اخلاقیات و جهان‌بینی، تفاوت‌های چندانی با هم ندارند، این بازی توفیقی نیافته. شطرنج هم محصول همین طرف دنیاست، ولی نظر به این‌که اساس حرکات مستقیماً مربوط است به کارآیی عقل بشری و کاری‌ست از مقوله استراتژی و تاکتیک، و تا زمانی که فکر انسان نلغزیده و اشتباه نکرده می‌تواند فرمانده مطلق سرنوشت بازی — ورزش فکر — باشد، رشد کرده و دارای عرصه‌ای جهانی‌ست. بنده آن غلو «استادانه» را در حق شطرنج بیشتر روا می‌دارم تا نرد.

در این‌جا مطلبی به‌خاطرم رسید که شاید گفتنش خالی از لطف نباشد. در آن‌موقع که نوجوانی ۱۳-۱۴ ساله بودم، به‌هنگام دوره‌های فامیلی، وقتی مردان فامیل دور هم جمع شده و با رجزخوانی به بازی نرد می‌پرداختند، وقتی دوره گرم می‌شد و ادعاها بالا می‌گرفت و هریک از حریفان دیگری را بی‌مایه می‌خواند، یاد دارم پدرم هر وقت به‌قول خودش «بز» می‌آورد و بازی را به عموم می‌باخت، صحنه جالبی پیش می‌آمد و عموی برنده با نیشهای آن‌چنانی امان پدر را می‌برید، در مقابل پدرم برای این‌که آن بُرد را چیزی بی‌ارزش و اتفاقی جلوه دهد در کمال متانت و

هر طرح یا فکری در اداره بازی نرد بستگی تام و تمامی دارد با نقش «تاس» و چون اساس بازی بر احتمالات مطلق قرار دارد، لذا «کنترل شش‌دانگ بازی» از طرف کسی، به‌نحوی که بُرد طرف مقابل را «غیرممکن» نماید، به‌نظر این‌جانب غلوی‌ست «استادانه». فرض کنیم بازیگر عاقبت‌اندیش، مجرب و کارگشته‌ای طرحی بسیار جانانه برای حریف مقابل خویش در سر دارد، نظر به این‌که هر طرحی در این زمینه با حساب احتمالات خارج از بیست و چهار ترکیب نمی‌تواند باشد که نهایتاً پنجاه در صد آن می‌تواند موافق طرح پیش‌بینی شده باشد — که آن‌هم باید دید آیا اساساً چنین محاسبه‌ای در بازی نرد امکان‌پذیر هست یا خیر — و از آن‌جا که علی‌المعمول بازیکن در هدایت «تاسها» به‌نفع خویش نقشی ندارد — که «تاس» گرفتن و هرگونه تقلب دیگر خارج از بحث بنده است — هر ترکیبی خارج از آن پنجاه در صد به‌سادگی همه محاسبات را به‌هم می‌ریزد و بازیگر را چاره‌ای از تبعیت و گردن‌نهادن به‌حکم «کعبتین» نیست.

در این خصوص، امثله عملی فراوان است و ذکر آن نیست مگر موجب تطویل کلام.

به‌نظر این‌جانب «نرد» محصول اندیشه انسانی‌ست که همه چیز را در گرو تصادفات ارضی و سماوی می‌داند. انسانی که معتقد است «به‌داده رضا باش و از قضا مگریز»، تلاش بر این‌که به‌این سرگرمی لباس علم بیوشانیم کاری‌ست بس دشوار — البته استاد

با ژستی حکیمانه این ابیات را با صدایی گیرا می‌خواند:

آسمان تخته و انجم بودش مهرهٔ نــــرد
 کعبتینش، مه و خورشید و فلک نرآد است
 با چنین تخته و این مهره و این کهنه حریرف
 فکر بردن بودت؟ عقل تو بی بنیاد است
 شرط با آمد کار است، نه دانستن آن [کار]
 تاس اگر نیک نشیند همه کس نرآد است
 که نظرش بیشتر به این بیت آخر بود و
 ضربه‌های لحن کلام و تلفظ لغات را، روی این
 بیت سنگین‌تر می‌کرد. البته پس از این همه
 سال بنده ابیات را از حافظه نقل کرده‌ام و
 چنان‌که به‌لحاظ عروضی نقصی داشته باشد
 گناهش به گردن من است و نه پدرم و نه
 شاعری که هرگز ندانسته‌ام کیست که این
 ابیات را سروده است.

قبل از ختم کلام نیز این را گفته باشم که
 این کم‌بصاعت در حالی دست به‌قلم برده
 است که در برابر استاد گرانمایه و ارجمندی
 چون استاد محبوب خویش را مصداق بارز
 «ای مگس عرصهٔ سیمرخ نه جولانگه توست /
 عرض خود می‌بری و زحمت ما می‌داری»
 می‌داند و آرزومند رفعت عالی ایام متعالی استاد
 محبوب می‌باشد.

با ارادت تمام در کمال اخلاص
 محمدرضا پارسا، پنجم ژوئیه ۹۵، مریلند

شمارهٔ اول سال هفتم ایران‌شناسی که
 به یاد علی‌اکبر سعیدی سیرجانی منتشر
 گردید، از نظر آقای دکتر منوچهر کاشف

کاستیهای بسیار دارد. از جمله آن‌که مقام
 ادبی سعیدی در آن دست‌کم گرفته شده
 است، به خدمات او در بنیاد فرهنگ ایران
 اشاره‌ای نشده است.... آقای دکتر کاشف
 نخست تلفنی اعتراض خود را به مطالب آن
 شماره اظهار داشتند و سپس در نامه‌ای در ۳
 صفحهٔ ۳۳ سطری — خطاب به مجله نظریات
 خود را دربارهٔ کم و کاستیها و نادرستیهای
 برخی از مطالب آن شماره مرقوم داشته‌اند که
 با توجه به محدود بودن صفحات مجله،
 نظریات ایشان را ولو به‌اختصار ذکر می‌کنیم.

۱ - به اختلاف سعیدی و مظاهر مصفا
 اشاره کرده‌اند که خانم منیر طه نیز در مقاله
 خود از آن یاد کرده‌اند که اولی طرفدار بقائی
 کرمانی بود و دومی طرفدار محمد مصدق.
 دیگر آن‌که مصفا طرفدار حذف حروف عربی
 از زبان فارسی بود که سعیدی آن را
 نمی‌پسندید. از سوی دیگر پس از طبع
 آخرین شماره‌های سعیدی، مصفا بر چند
 شعر آن انگشت نهاد که یا شبیه شعر خود
 مصفا بود یا یکی از اشعار حمیدی شیرازی.

۲ - در مقاله «نگاهی به آثار سعیدی»،
 «دربارهٔ سعیدی کم‌لطفی شده است. احاطهٔ
 سعیدی به آثار شاعران کهن و معاصر چیزی
 از مقولهٔ کم و بیش نبود....»

۳ - «در مروری بر آراء... سعیدی
 سیرجانی» اظهارنظر شده است که مقاله
 «خاک مصر طرب‌انگیز» اشاره‌ای است
 به حکومت مصدق؛ این تصور یکسره
 خطاست. در این مقاله سعیدی نظری به مصدق

این نثر ناپخته مصنوع نشانم داد که راستی «رستم از شاهنامه رفت». اگر قصد بیان تلمیحی بوده است از آنچه که بر شادروان سعیدی گذشت، متأسفانه این گرز را پهلوانی دگر می‌باید. همچنین باید اضافه کنم که مرد عزیزی که به نام آیه‌الله حمال شهرت یافته بود، برخلاف گفته نویسنده، هرگز به شعل حمالی اشتغال نداشته، بلکه آخوند تنک‌مایه بی‌آزاری بود که در میانسالی اختلال حواس بر او عارض شد و بر فراز منبر سخنان پراکنده و غالباً خنده‌انگیز می‌گفت، ولی هرگز نه از آن دست که نویسنده به تقلید از آسید مصطفای داستانهای سعیدی آورده است. این جناب در محله امامزاده ابراهیم زندگی محقری داشت و سرانجام در بیمارستان شیراز درگذشت.»

۷ - «در چند جا (مثلاً صفحات ۱۹۰ و ۲۲۰) [مقاله آنانوزن، «فارسی، زبان طب در هندوستان مسلمان نشین»]، شاهان گورکانی هندوستان «مغول» خوانده شده‌اند و این نادرست است. این شاهان زبان فارسی را ارجح بسیار می‌نهادند. در روزگار ایشان ایران و هند روابط فرهنگی و تجاری و سیاسی بسیار نزدیک داشتند و دربارشان مأمّن بسیاری از سخنسرایان و هنرمندان ایران شده بود. در آثار فارسی، ایشان را به نام سلاطین گورکانی هند، گورکانیان هند، شاهان گورکانی خوانده‌اند نه مغولان که ترجمه نارسای اصطلاح انگلیسی است.»

«نکته دیگر این که به نظر من رسید که در این مجموعه جای سالشمار زندگی سعیدی و

و حکومت او نداشته است و روی سخن جای دیگر است که مجال بحث آن این‌جا نیست. همچنین شادروان خانلری را مراد سعیدی شمردان نظری ست یکسره نادرست. سعیدی خانلری را به پاس خدماتش به زبان و ادب فارسی بسیار عزیز و گرامی می‌داشت، ولی مشرب خانلری را مطلقاً نمی‌پسندید. سعیدی جز در ادب فارسی با خانلری همخوانی نداشت. در مورد بقائی و سبب ارادت ورزی سعیدی بدو جای سخن بسیار است و بماند وقت دیگر.»

۴ - بیتی که آقای دکتر صدرالدین الهی در صفحه ۴۷ از ایرج میرزا دانسته‌اند از سعیدیست: حدیث عشق اگر گویی حرام است...

۵ - در مقاله خانم منیر طه «سخن از داستان عشق سعیدی‌ست نسبت به دوشیزه هما درویش... هما شکایت به دکتر بینا معاون (نه رئیس) ریاست دانشکده و نیز دانشگاه در آن ایام با دکتر سیاسی بود که خود را به این ماجرا آلوده نکرد...» دانشکده ادبیات برد...». «در صفحه ۲۳ اشاره‌ای ست به دیدار هما و سعیدی در دفتر دکتر بینا و شعری که نتیجه آن دیدار بود. این شعر در آخرین شماره‌ها صفحه ۲۲-۲۵ چاپ شده است...»

۶ - «به نظر بنده جای مقاله «یزید صاحب عزاست» در این مجموعه نبود. این مقاله کوششی ست نافرجام و خام در تقلید شیوه نگارش شادروان سعیدی که مرا به یاد داستان مارچوبه و مار انداخت. گذشتن از سنگلاخ

نسبت به انقلاب به‌کلی تغییر کرد» — بیفزایم. مرحله‌ای که طی آن، این رند پاکباز عاقبت‌سوز، به آسانی خام شد. با صفای سینه و صافی ضمیر خود، غافل از اندرون پیچ‌پیچ و دل‌هفت‌لای بعضی آدمیان، زمانی به‌معجزه آخوند به‌توان رسیده‌ای که روزگار ناتوانی‌اش را شناخته بود و از سر سادگی، می‌پنداشت که یک آب شسته‌تر از دیگران است، امید بست. عوارض این خیال خام را من و یکی از دوستان اهل قلم، در سال ۱۹۹۱، هنگام اقامت سعیدی در پاریس، و من به‌تنهایی در لس‌آنجلس — که تصادفاً چند روزی با او همخانه بودم — شاهد بودیم. به‌امید آن آخوند، نه تنها خود را در آن مهلکه خون‌افشان در خطر فوری نمی‌دید، بلکه به‌امکان گشایش راه نفس، با پا پیش گذاشتن اهل قلم، تا آن‌جا امیدوار شده بود که ما را، به اصرار و به تکرار، به مراجعت به ایران و همراهی برای نیل به مقصود، تشویق و ترغیب می‌کرد و وعده می‌داد که، به شرط آن که یک هفته زودتر او را از تاریخ ورودمان آگاه کنیم — خود شخصاً با اتوموبیل تا پای پله‌ هوایما به‌استقبالمان بیاید. این دعوت خاص به‌بازگشت همزمان با دعوت عامی بود که در مصاحبه‌های رادیویی و تلویزیونی امریکا، از همه ایرانیان مهاجر به‌عمل می‌آورد. دعوتی که به‌علت آن، در غرب امریکا مورد تعرض لفظی مخالفان متعصب رژیم حاکم بر ایران قرار گرفت. و گفتنی‌ست که در برابر نصیحت ما که

نیز اشاره‌ای به خدمات او در بنیاد فرهنگ ایران خالی‌ست. در بنیاد فرهنگ اگر خدمتی شد از سعیدی بود نه از دیگران [مقصود زنده یاد پرویز نائل خانلری‌ست]....»

ارادتمند دیرین، منوچهر کاشف

نیویورک، ۲۶ ژوئیه ۱۹۹۵

«به‌یاد نویسنده آزاده سعیدی سیرجانی، که حیات گرانبمایه را از سر رغبت فدای آزادفکری و مبارزه با تعصب و خشکاندیشی کرد، از ایران‌شناسی شماره‌ای دلپذیرتر از همیشه ترتیب داده‌اید. حق این قربانی انکیزیسیون دوران جدید را، چه با نگاه دقیق و بصیر خودتان به آثارش در مقدمه، چه با گردآوری یادنامه‌های دیگر به‌قلم استادان سخن‌شناس، و چه به‌اشاره، در مرور تاریخی حمله عرب به ایران، خوب ادا کرده‌اید. دستتان درد نکند.

غرض از این نامه ضمن ابراز حق‌شناسی نسبت به‌شما و بزرگانی که باتفاق، به این مهم ضروری همت گماشته‌اید، یادآوری نکته‌ای مربوط به سرمقاله — یا مقاله اول — این شماره است.

در صفحه ۷ «نگاهی به آثار سعیدی»، به‌دو مرحله تحول فکری سعیدی نسبت به انقلاب اسلامی اشاره فرموده‌اید. اجازه می‌خواهم برای تکمیل این شرح حال سیاسی او، مرحله سوم را به دو مرحله مذکور — مرحله‌ای که «با نفس انقلاب موافق بود» و مرحله‌ای که با شنیدن صدای نعلین «نظرش

با وجود این، جانب احتیاط را رعایت کند، با خنده می‌گفت: «واواک (وزارت اطلاعات و امنیت کشور) درست مقابل خانه‌ام پست مراقبت ایجاد کرده است و از بلندی هرچه در خانه می‌گذرد می‌بیند، من هم در خانه را قفل و چفت نمی‌کنم تا بدانند تمام حرف و حرکت من بیرون خانه و علنی‌ست و در خانه خبری و توطئه‌ای نیست.»

ولی چیزی نگذشت که ما و خود او، همزمان، دیدیم و دانستیم که متأسفانه گره به باد می‌زد. گشایش فضای سیاسی که هیچ، امنیت و سلامت شخص او هم در چشم آن مقام منبع، که جز به خود نمی‌اندیشید، به چیزی نیرزید و برای نجات او از دست مأموران عذابش — با آن که می‌توانست — قدمی برنداشت.

نکتهٔ دیگری که باز می‌خواهم به‌حضورتان یادآوری کنم مربوط به خلط «فتنه» و «انقلاب»، مورد اشاره در همان صفحه است. مرقوم فرموده‌اید:

«... * ولی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ — برخلاف نظر افرادی که آن را «فتنه» می‌خوانند و به‌نظر بنده انقلابی بود تمام عیار و بنیادی و به‌معنی حقیقی کلمه، که در تاریخ ایران پس از حملهٔ عرب، نظیری برایش نمی‌توان یافت — در سعیدی...»

اجازه می‌خواهم، بدون وارد شدن در بحث انقلاب حقیقی، که دربارهٔ تعریف و چند و چون آن اختلاف نظر بین نظریه‌پردازان

* نقطه‌ها در متن نامه آمده است.

انقلاب، از زمان افلاطون و ارسطو تا امروز، همچنان باقی‌ست، به‌حضورتان یادآوری کنم که لفظ «فتنه» به‌مناسبت انقلاب اسلامی ایران، برای نخستین بار بر زبان روانشاد شاپور بختیار جاری گردیده و به‌نام وی ثبت اذهان شده است. برای رفع شبههٔ احتمالی، متذکر می‌شوم که منظور بختیار از «فتنه» نه نفس انقلاب، که دست‌اندازی آخوند بر انقلاب بود، آفتی که در میان راه به انقلاب رسید. حال اگر افرادی لفظ عنوان شده را گرفته و به‌ملاحظات سیاسی به کل انقلاب اطلاق کرده‌اند، ربطی به او ندارد. دلیل این واقعیت اظهارنظرهای مکرری‌ست که از بهمن ۵۷ تا پایان حیاتش در این باب کرده است.

نگارندهٔ این سطور، به‌عنوان نمونه، چند عبارت از یکی از پیامهای ضبط شدهٔ او را، که تصادفاً در اختیار دارد، و ضمن آن به‌روشنی از انقلاب ملت ایران و غصب آن به‌وسیلهٔ فتنه برخاسته سخن گفته است، نقل می‌نماید:

«... هنوز سرزمین ما از چنگال استبداد رها نشده که همزمان دیرین با دلی سرشار از آرزو و امید برپاداشتن ایرانی آزاد و مستقل با حکومتی برگزیدهٔ خویش، تا چشم گشودند رهبری انقلاب خود را در دستهایی دیدند که نه تنها آزادی و عدالت را به ارمغان نیاورد، بلکه روی حکومت‌های ضد ملی و استبدادی را سفید کرد... به دلخواستهٔ غاصبان انقلاب، دلها از کینه و نفرت ملامال شد... به یاد داشته باشیم که در تاریخ وطن ما بسا فتنه‌ها که روزگارانی تیره و تار را در سرزمین ما گسترده

با ارزشی انجام داده‌اند از جمله در ریاضیات (الخوارزمی) و در پزشکی (ابن سینا و الرازی) و...

کاربرد «مهرجان» (= مهرگان فارسی) به معنی festival در نوشته‌های عربی ایرادی ندارد همان‌طوری که ایرانیان نیز کلمه «عید» عربی را به معنی جشن به کار می‌برند. ولی عرب دانستن محمد بن زکریای رازی (اهل ری) و الخوارزمی اهل خوارزم و ابن سینای اهل بخارا اختصاصی به عرب‌زبانان ساکن استرالیا (یا امریکا) ندارد. بیش از یک قرن است که محققان اروپایی و امریکایی این‌طور مصلحت دانسته‌اند که فی‌المثل غزالی طوسی و خواجه نصیرالدین طوسی و ابوریحان بیرونی و ابن سینا و محمد بن زکریای رازی و صدها دانشمند دیگر ایرانی را که بیشترشان آثاری به زبان فارسی نیز دارند «عرب» بخوانند و در «دایرة‌المعارف اسلام» و نیز در کتابها و مقاله‌هایی که در زمینه «تاریخ علم» می‌نویسند، آنان را عرب معرفی کنند. ناگفته نماند که برخی از خود ما هم در مواردی به پیروی از فرنگان در نوشته‌های خود آنان را عرب می‌خوانیم. باید خدا را شکر کرد که فردوسی و سعدی و حافظ و خیام را تاکنون «عرب» نخوانده‌اند. چون تکلیف نظامی گنجوی و مولانا جلال‌الدین و خاقانی شروانی و دهها شاعر و نویسنده دیگر را که پان تورکیستها و پان تورانیستها تعیین کرده‌اند که همه ترک ترک بوده‌اند! گرچه تمام آثارشان به زبان فارسی‌ست و یک بیت ترکی هم نسروده‌اند.

است: اسکندر مقدونی، سعد بن وقاص، چنگیز مغول، اشرف افغانی و غیره. ولی ایرانی تا خون در رگ داشته نگهبان حیات تاریخی خود بوده است و این چنین نیز خواهد بود. از همین‌روست که من با اطمینان کامل می‌گویم که این فتنه نیز ماندگار نخواهد بود و فضای تیره از جو فتنه‌ای که برخاسته به نور اهورایی روشن و تابناک خواهد شد...» (از پیام نوروز ۱۳۵۹ خطاب به ملت ایران).

اگر می‌توانستم تمام پیام را نقل کنم به‌خوبی روشن می‌شد که چگونه حساب انقلاب و فتنه را کاملاً از هم جدا کرده و «فتنه» را به‌درستی به معنی و مفهوم فتنه و فتنه‌افکنی — که آشوب بر پا کردن و خلاف انگیزختن در میان کسان به قصد انحراف آنان از هدفشان است — به کار برده است، به همان معنایی که مولانا قصد کرده است:

گفت اینک اندر آن کارم شما

کافکنم در دین عیسی فتنه‌ها

یا معنایی که نظامی منظور نظر دارد:

مینگیز فتنه می‌فروز کین

خرابی می‌آور به ایران زمین

با تجدید احترام، ارادتمند ایرج پزشک‌زاد

پاریس ۱۵ اوت ۱۹۹۵»

آقای اصغری، از استرالیا فتوکپی چند صفحه‌ای را برای ما فرستاده‌اند که عربهای ساکن استرالیا در زیر عنوان The Mahrajan's Message منتشر کرده‌اند و در آن آمده است که عربها در تاریخ، خدمات

* * *

درباره تغییر خط فارسی

دو چیز طیّره عقل است: دم فرو بستن
به وقت گفتن و گفتن به وقت خاموشی
(سعدی)

یک نوع تعلق خاطریست که هر مالک
به دارایی و ثروت خودش دارد و نمی‌تواند
به آسانی از آن چشم‌پوشد. خواجه شیراز چه
خوب گفته است:
زیر بارند درختان که تعلق دارند

...

سرمقاله شماره ۲ سال هفتم ایران‌شناسی
(تابستان ۱۳۷۴) زیر عنوان «زبان و خط ما»
مثل سایر نوشته‌های دکتر جلال متینی مستدل
و منطقی و آموزنده بود و بنده هم در ردیف
سایر خوانندگان مجله از آن برخوردار شدم با
این تفاوت که این ناچیز به زبان شیرین
فارسی عشق می‌ورزم ولی خط کنونی را متأسفانه
با عینک بدبینی می‌نگرم و هرچه عینک را
جا به‌جامی کنم حتی آن را کنار می‌گذارم باز
هم معایب و اشکالات این خط از برابر چشمم
کنار نمی‌رود.

عیب بعضی از ما ایرانیان (امثال من) در
این است که مسائل را غالباً با هم مخلوط (و
به اصطلاح عامیانه «قاطی») می‌کنیم. مثلاً
خط فارسی را با زبان فارسی همزاد و توأمان
می‌پنداریم و حال آن که این دو هرچند با هم
ارتباط دارند اما یکی نیستند.

البته این بنده را سر آن نیست که
به میدان مقابله با استاد بریبایم و حق چنین
جسارتی به‌خود نمی‌دهم اما با این مطلب که
می‌فرمایند با تغییر خط میراث فرهنگ و
ادبیاتمان را از دست خواهیم داد چندان موافق
نیستم.

فکر می‌کنم دلبستگی ما به خط کنونی

ای خوشا سرو که از بارغم آزاد آمد!
این خط برای ما که عمری جهت
فراگیری و تعلیم آن صرف کرده‌ایم و اکنون
به آسانی از گنجینه ادبیاتمان استفاده می‌کنیم،
یک نوع مایملک و عادت به‌شمار می‌رود و
گفته‌اند که: ترک عادت موجب مرض است.
بنده و همسالان من متعلق به نسلی هستیم
که در حال افول و زوال است و ایران‌دوستی و
انسانیت حکم می‌کند که بدون تعصب به فکر
آیندگان باشیم.

میراث ادبیات و فرهنگ ما در خط کنونی
از میان نخواهد رفت بلکه در گنجینه
کتابخانه‌ها محفوظ خواهد ماند. گیرم که عده
کثیری از نسل آینده حدائق السحر یا تفهیم
النجوم یا دره نادری یا تاریخ و صاف را نخوانند و
به قول شما ارتباط آنان با میراث خط فارسی
قطع شود.

در عوض با تغییر خط یا ساده کردن آن
نسل آینده به گنجینه ادبیات و علوم جهانی
به سهولت دسترسی پیدا خواهند کرد و آن
عده هم که به دنبال دانش‌اندوزی باشند
به اصطلاح از زیر سنگ هم شده موجبات
استفاده از کتابهای با خط کنونی را فراهم
خواهند کرد.

خط ابزار تعلیم و تعلم و فراگیریست و

لاتین تبدیل شد، ترکیه گامهایی بلند به سوی ترقی و تعالی برداشت (رجوع شود به «خط فارسی چه ربطی با فرهنگ و ادب ما دارد»، مجله روزگار نو، شهریور ۱۳۷۴، ص ۵۵-۵۷). نظر ایشان کاملاً محترم است، ولی در روزگار ما کشورهایی وجود دارند مثل ژاپن که الفبای آن مشتمل بر بیش از ۳۵۰ نشانه است و الفبای لاتین هم نیست، با وجود این در آن کشور تعداد بیسوادان کمتر از یک درصد است (آنها هم پیرانی هستند ساکن روستاها) و چنان که می‌دانیم با همان الفبای غیرلاتین دشوار «به گنجینه ادبیات و علوم جهانی» به خصوص در مدت پنجاه سال اخیر آن چنان دسترسی پیدا کرده‌اند که کشورهای اروپایی و امریکا را دچار حیرت ساخته‌اند. به نظر بنده تنها اقتباس الفبای اروپایی موجب نمی‌شود که ما ایرانیان بدان وسیله به ادبیات و علوم جهانی دسترسی پیدا کنیم. مثالی عرض می‌کنم: مگر وقتی ایرانیان در دوره اسلامی، الفبای پهلوی را به عربی تبدیل کردند کسی تا به امروز، بدون تحصیل زبان و ادب عرب توانسته است کتابهای نظم و نثر عربی و آثار علمی و دینی نوشته شده به زبان عربی را بخواند و بفهمد. امتحان این کار ساده است. دیوان متنّبی، کتاب شفاء این سینا و طب المنصوری محمد بن زکریای رازی، احیاء علوم الدین غزالی طوسی و صدها کتاب عربی دیگر را در اختیار هر یک از ما ایرانیانی که زبان فارسی را به خط عربی می‌نویسیم بگذارید، تنها معدود کسانی که زبان عربی تحصیل

ابزار هرچه راحت‌تر و کم‌دردسترتر باشد برای به دست آوردن نتیجه بهتر و کارآتر است. مطمئن باشید که منافع تغییر خط بر زبانهای آن می‌چربد و به خاطر سود اکثریت جامعه باید به آن تن‌درداد. به قول زنده‌یاد هادی حائری:

از دو بد انتخاب کمتر بد

هست آیین مردم بخرد
خط کنونی به عنوان صنایع ظریفه و تجلی هنر
ایرانیان در سینه روزگار و عرصه جهانی باقی
خواهد ماند. حسن ختام را از زبان شیوای شیخ
اجل بازخوانی می‌کنم:

ما نصیحت به جای خود کردیم
روزگاری در این به سر بردیم
گر نیاید به گوش رغبت کس

بر رسولان پیام باشد و بس!

ع. هادی

میسی ساکا (کانادا) - ابانماه ۱۳۷۴

*

نامه محبت‌آمیز خواننده گرامی و فاضل ایران‌شناسی آقای دکتر عبدالله هادی از نظرتان گذشت. در مقاله «زبان و خط ما»، بی‌هرگونه تعصبی که در شأن کارهای علمی نیست مطالب را مطرح کرده‌ایم، ولی ایشان اعتقاد و ایمان راسخ دارند که حل مشکل بیسوادی در ایران و نیز راه دسترسی نسل آینده به گنجینه ادبیات و علوم جهانی در گرو تغییر خط فارسی به لاتین است. ایشان در این باب نظر به ترکیه دارند که وقتی خط عربی در آن کشور به دستور کمال آتاتورک به خط

سالهای بعد از انقلاب که حکومت آخوندی ضدیت خود را با فرهنگ ایرانی و تمدن ایران آشکار ساخت بسیاری از ایرانیان هم متقابلاً علم مخالفت با دین و زبان و فرهنگ عرب را برافراشتند و پرونده تغییر خط فارسی از نوگشوده شد.

در این باره آقای داود امیر قاسمی (امریکا) نظریه‌ای دارند همراه با یک خاطره شنیدنی:

در سال ۱۳۳۶ موضوع تغییر خط فارسی به لاتین مورد توجه بعضی از مقامات قرار گرفت و موضوع روز شد و شاهنشاه امر فرمودند سازمان اطلاعات و امنیت کشور در این مورد با نهایت دقت و بیطرفی بررسی کند و نتیجه را به عرض برساند. قرعه فال به نام من زده شد که در دوران خدمت در ارتش گوینده برنامه ارتش و منشی هیأت تحریریه مجله ارتش بودم و در آن هنگام نیز به عنوان رئیس بخش امور اجتماعی در اداره امنیت داخلی به ریاست سرهنگ عبدالعلی ماهوتیان (بعدها سرلشکر و معاون ساواک) انجام وظیفه می‌کردم.

هیأت تحریریه مجله ارتش در آن زمان عبارت بود از آقایان سعید نفیسی، دکتر رضازاده شفق، دکتر ذبیح‌الله صفا، دکتر محمد معین، مشفق همدانی و سرتیپ فضل‌الله صمدی.

در همان ایام که سپهبد تیمور بختیار اوامر شاهانه را ابلاغ و مرا مأمور پیگیری کرد سپهبد دوغو رئیس سازمان امنیت ترکیه با

کرده‌اند قادر خواهند بود آنها را بخوانند و بفهمند. اگر الفبای عربی — به تنهایی — ما را «به گنجینه ادبیات عربی و کتابهای علمی که مسلمانان به زبان عربی نوشته‌اند رهبری تواند کرد، تغییر خط فارسی به لاتین نیز ما را «به گنجینه ادبیات و علوم جهانی» که به خط لاتینی نوشته شده است رهبری خواهد کرد.

حل مشکل بیسوادی تنها در گرو تغییر خط نیست. چنان که ایران در سال ۱۳۰۴ (۱۹۲۵م.) با حدود ده میلیون جمعیت فقط یک‌صد و پنج هزار محصل داشت، ولی در سال ۱۳۵۷ (۱۹۷۹م.) که جمعیت ایران به حدود سی و دو سه میلیون رسیده بود، با همان الفبای قدیمی حدود هشت میلیون و چهارصد هزار تن در سطوح مختلف از دبستان تا دانشگاه تحصیل می‌کردند، یعنی تقریباً یک چهارم جمعیت.

در خاتمه نامه آقای داود امیرقاسمی را که در روزنامه کیهان لندن درباره تغییر خط چاپ شده است از نظرثان می‌گذرانیم زیرا در آن به موضوعی مهم اشاره گردیده است.

«تغییر خط فارسی چرا و چگونه منتفی شد؟

کمال آتانورک عقیده داشت که ترکیه باید از فرق سر تا پنجه پا اروپایی شود و با این هدف، خط لاتین را جایگزین الفبای عربی کرد. از همان وقت در ایران هم کسانی به جانبداری از تغییر خط برخاستند و بیشتر هم استدلال می‌کردند که خط لاتین سوادآموزی و مطالعه را آسان می‌سازد. در

در زبان فارسی لغات متشابه فراوانند که در تلفظ مشابهت دارند ولی در نوشتن متفاوتند و هر یک دارای معانی جداگانه می‌باشند و چنان‌که بخواهیم آنها را به لاتین بنویسیم با یک املاء نوشته می‌شود و نمی‌توان مثلاً بین اسیر، عصیر، اثیر و عسیر تفاوت گذاشت.

در زبان فرانسه تمام کلمات یا مؤث هستند و یا مذکر و علامت نر و ماده (آرتیکل) را حتماً باید آموخت و در گفتن و نوشتن به کار برد والا غلط از آب درمی‌آید. از آن بدتر زبان آلمانی‌ست که حتی کلمات خنثی دارد... چگونه است که فرانسویان و آلمانی‌ها هرگز در مقام تعویض خط و زبان خود برنیامده‌اند؟

شما چقدر حروف در نوشتن انگلیسی به کار می‌برید که خوانده نمی‌شوند؟ از طرف دیگر حروف در هر محل صدای ویژه‌ای دارند و این اشکال فقط در خط فارسی به وجود نیامده است.

به هر حال، گزارش ساواک به عرض رسید و در ذیل آن شاهنشاه مرقوم فرمودند: «تغییر خط فارسی فراموش شود».

عده‌ای از افسران ترک به تهران آمده بود. با آنان وارد مذاکره شدم. سبهد دوغو گفت هرگز چنین کاری نکنید که تعویض خط خیانت است به زبان. گفتم چه شد که شما چنین کردید؟ گفت بعد از جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) که دولت عثمانی تجزیه شد و در باقیمانده مستملکات عثمانی دولت جدید ترکیه به وجود آمد، ما دست به این کار زدیم و اکنون بشیمانیم چون قسمت اعظم کتب و مدارک ما هنوز به لاتین برگردانده نشده و تاریخ ما لکه دار شده است و حالا دیگر کاری نمی‌توانیم بکنیم.

سبهد دوغو افزود: مگر چینی‌ها، کره‌ای‌ها، ژاپنی‌ها، این همه کشورهای عربی خط خود را عوض کرده‌اند؟ کمال آتاتورک خدمات بسیار ارزنده‌ای به ترکیه کرد ولی نباید پنهان داشت که این اشتباه را هم مرتکب شده است.

در تحقیقات دیگری که صورت گرفت معلوم شد الفبای لاتین جوابگوی اعراب (حرکات) زبان فارسی نیست و کلیه حروف آن نمی‌تواند این نیاز را تأمین نماید. وانگهی

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

هیأت تحریریه:

علی سجادی، حسین مشاری، بیژن نامور
نقد و بررسی کتاب، زیر نظر: کوروش همایون پور
شعر، زیر نظر: رؤیا حکاکیان
اخبار فرهنگی، زیر نظر: کتابیون
مصاحبه‌ها، زیر نظر: امیر مصدق کاتوزیان

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون
هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

Par Monthly Journal

P.O.Box 703

Falls Church, Virginia 22040

Tel.: 703/533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

taxation inscriptions in the medieval period, "Steureninschriften aus dem Mittelalterlichen Vordern Orient." His researches took him far into the past in "Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen" as well as to the field of Medieval Persian economic history in "The Value of the Toman in the Middle Ages" and "Das Rechnungswesen orientalischer Reichsfinanzämter im Mittelalter."

International Round Table on Safavid Studies in Cambridge

Ovanes Ovanessian

This article reproduces the program of the second round table on Safavid Studies held at Cambridge England in 1993. It also summarizes the contributions of the scholars who participated in the Conference.

the polytheism of Plato and Aristotle to justify the strict monotheism of Judaism and Islam would have been impossible without severe misreadings of the originals.

This article focuses on one aspect of the Islamic misunderstanding of Platonism: the idea of "Ideas." The author compares the Islamic concept with the original and explores the ramifications of that concept in several schools of philosophy.

In Platonic philosophy, the "Ideas" are classified by nine specific properties, which characterization makes its juxtaposition with the idea of the deity in Qoranic text impossible. The wholesale adoption of the "Ideas" on the part of Islamic Theologians and philosophers signaled their acquiescence to a concept, the least effect of which was to accept "polytheism" and deny the possibility of creation from non-being. Here the author says that this question must be answered: Were Islamic theologians and philosophers being original in their considerations of "Ideas" in their thinking or were they laying the foundations of their inquiries on earlier philosophical schools. The author finds the origins of their use of the "Ideas" in the Hellenistic philosopher Philo Judaeus.

Profile of a Late Iranist

Hassan Shayegannik

This detailed article is an appreciation of the life and work of W. Hinz (1906-1992). Hinz received his doctorate, a study of Peter the Great, in 1930. He followed his teacher to Berlin where he took up Iranology. In 1937 he was appointed professor of linguistics and the history of Iran at Gottingen where he remained until his retirement in 1975. During his many trips to Iran he participated in several investigations of Sasanian inscriptions. He was also the first to decipher Elamite inscriptions which had been unread for more than two thousand years. The author of this appreciation lists some of Hinz's writings to show the breadth and diversity of his interests in both pre-Islamic and Islamic Iran. Hinz wrote *Zarathustre* (Stuttgart, 1961), which has a translation of the Gathas, as well as an article on

The Seven-Studded Belt

Ahmad Tafazzoli

In the *Shāhnāme* (Moscow edition), Faridun gives three valuable things to Iraj. One of these things was some thing called the *haft chashmeh gohar*. This reading seems to be consistent with many editions and translations of the *Shāhnāme*. However in the Florence ms. there is no reference to this. In manuscripts from the 14th to the 16th centuries, instead of *gohar*, we find the near-homograph "*kamar*". Many scribes did not understand the phrase and either interpreted it variously as the design on a banner or eliminated the line completely.

In this article, the author asserts that *haft chashmeh kamar* is correct. He cites works by Nezāmi and the Pahlavi text *Vijārishn i Chatrang*. He explains that the phrase refers to a kind of crown symbolic of kingship, might, and regal glory in Iran. It was made of leather and was plated with gold or silver on which jewel studs were embossed. *chashmeh* in this construction refers to "jewel studding." Calling the object a "belt" (*kamar*) stems from the analogy with the sword and dagger object a belt which was also made of leather and studded with gems.

The Dispute on the "Ideas"

Hamid Hamid

After reviewing the nature of the Islamic understanding of Greek science and philosophy, the author writes that what was understood as Platonic forms in Islam represents only a limited view of Platonic thought. There are two reasons for this: 1. The lack of correct translations of the Greek originals into Syriac and later Arabic: 2. The interpretation of the Platonic theory of being and its epistemological constituents solely as moral and pragmatic values and the translation of the Greek word *Theos* as God, which is to misrepresent the fundamental nature of what was meant in the original. This Islamified version of Platonism resulted in understandings of Plato and Aristotle that were completely at odds with what is meant in the Greek. To use

adjective "bad tasting," for example, cannot be defined in such a way that a consensus can be achieved. Likewise, the attribute "stinker" when applied to a film or book, cannot be universally defined. The writer gives several examples of the usage of open and closed words.

Relations between Iran and India in Ancient Times and Manuscripts of the *Shāhnāmeḥ* Kept in India

Aslam Khān

The author begins by quoting Prime Minister Nehru who alluded to the unique antiquity and strength of the Indo-Iranian relationship. He cites famous examples of cultural exchange between the two civilizations before Islam such as the collection of Bidpāy fables, better known as *Kalileh Va Demneh* which were brought to Iran by the physician Burzoe. He then chronicles the relations between the two countries during the Islamic period: The Delhi Sultans (r. 1206-1555), the Tughluq Kings (1320-1412), etc. He also describes the cultural exchange between the two during the Islamic period, noting that studying the great works of Persian literature became part of the daily lives of many people in India. Among these great works the *Shāhnāmeḥ* of Ferdowsi achieved a special place. The author describes how Indian writers approached the Iranian national epic. He also explores Indian summaries and translation of the work into Urdu, Hindi, and Gujarati. The article also makes the important point that during the last 250 years hundreds of major works of Persian literature, history, and scholarship have been published in India.

The author finally describes manuscripts of the *Shāhnāmeḥ* kept in the National Museum of India.

on moral grounds.

The author contextualizes the philosophy of expedient lying in Sa'di's *Golestān*. He shows how the so-called intellectuals have erred in their criticism.

Dalileh-ye Mohtāleh

Mohammad Djafar Mahjdjoub

This article examines various stories about Dalileh-ye Mohtāleh found in Persian and Arabic sources. The author also examines Dalileh in world literature. He studies the alternate appellations of this figure, i.e., Dalileh Mokhtār and Dalileh Mohtāleh. He then describes the story of "Dalileh-ye-Mohtāleh" found in a Bodleian library manuscript, which consists of 28 tales in three volumes.

"Closed" Words and "Open" Words

A. Avishan

The author defines "closed" words as those terms, the meanings of which are relatively more distinct and demarcated than a great number of words in the minds of speakers. These meanings are relatively easy to identify, and there is a general consensus about their connotations among members of a particular speech community. "Closed" words are expressions like "of little patience" or "without patience". It is exactly because of the community of meaning of these expressions that a poet can use the phrase "They contrarily call the black slave camphor" and people will understand -even when camphor does not enter their daily lives.

"Open" words, most of which are attributive, present speakers and writers with semantic difficulties. The difficulty in defining these words does not stem from their structural properties but in the manner and context in which they are used. When one says that God exists for a number of people, it is not to proselytize polytheism, but to indicate that the idea of God is different for each individual. Open words achieve their meanings in the minds of speakers by virtue of a number of experiential factors that are specific to each speaker. The

Abstracts of Persian Articles*

White Lies

Jalal Matini

The lead article of this issue of *Iranshenasi* takes "intellectuals" of the left to task. The author complains of a wholesale criticism of all aspects of Iranian history which betrays complete ignorance of that history. These intellectuals occasionally find historical figures that they can admire, rare figures who condemned panegyrists of "feudal lords" or stood up to a legendary tyrant or participated in the Constitutional Revolution. They would decry the dictatorship of Reza Shah, but would remain silent on the atrocities carried out under Stalin. Later, when the market for the Russian kind of leftism became bearish in Iran, their blanket criticism of everything and everyone Iranian passed onto a younger generation of "enlightened intellectuals." These second-generation intellectuals were all words rather than actions. They were busy criticizing figures from the past who lived in such different times and under such different circumstances that comparison or contrast of them to modern times was a sterile, historical exercise. This kind of "criticism" left them with little time actually to study the works of literature they so liberally criticized. One of the writers they particularly attacked was Sa'dī, the 13th-century master of Persian prose and poetry whose *Golestān* served as a language textbook throughout the Persian-using world. They seem to find Sa'dī's concept of the "expedient lie" objectionable, and without reading the context for his belief, take him to task

* All translations are by Paul Sprachman.

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامهٔ ایرانیکا

دفتر سوم از جلد هفتم منتشر شد

Fascicle 3, Volume VII

دفاتر

۳.۲.۱

Fascicle 1 (Dārā(b) I - *Das̄tūr al-Afāzel*)

Fascicle 2 (*Das̄tūr al-Afāzel* - Dehqān I)

Fascicle 3 (Dehqān I - Deylam, John of)

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی

فرهنگ دوستی موجود باشد

Mazda Publishers

P.O.Box 2603

Costa Mesa, CA 92626

Tel: (714)751-5252

Contents

Iranshenasi

Vol. VII, No.3, Autumn 1995

Persian

Articles	477
Book Reviews	630
Iranian Studies in the West	664
Short Reviews	672
News of Iranian Studies and Related Events	689
Communications	702

English

Abstracts of Persian Articles by:

Jalal Matini	White Lies	25
Mohammad Djafar Mahdjoub	Dalileh-ye Mohtaleh	26
Ashkan Avishan	"Closed" Words and "Open" Words	26
Aslam Khan	Relations between Iran and India in Ancient Times...	27
Ahmad Tafazzoli	The Seven-Studded Belt	28
Hamid Hamid	The Dispute on the "Ideas"	28
Hassan Shayegannik	Profile of a Late Iranist	29
Ovanes Ovanessian	International Round Table on Safavid Studies in Cambridge	30

Editor :
Jalal Matini

Associate Editor :
(in charge of English Section)
William L. Hanaway
University of Pennsylvania

Book Review Editor :
Heshmat Moayyad

Advisory Board :
Peter J. Chelkowski,
New York University
Djalal Khaleghi Motlagh,
Hamburg University
M. Dj. Mahdjoub,
University of California, Berkeley
Heshmat Moayyad,
University of Chicago
Z. Safa, Professor Emeritus,
University of Tehran
Roger M. Savory,
University of Toronto

Iranshenasi

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES
A Publication of Keyan Foundation

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.

**The views expressed in the articles are those of the authors
and do not necessarily reflect the views of the Journal.**

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor : Iranshenasi
P.O.Box 1038

Rockville, Maryland 20849-1038, U.S.A.

Telephone: (301)279-2564

**Requests for permission to reprint more than short
quotations should be addressed to the Editor.**

Annual subscription rates (4 issues) are \$38.00 for individuals,
\$28.00 for students, and \$75.00 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.



Iranshenasi

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

Abstracts of Persian Articles by:

Aslam Khan

Ashkan Avishan

Hamid Hamid

Mohammad Djafar Mahdjoub

Jalal Matini

Ovanes Ovanessian

Hassan Shayegannik

Ahmad Tafazzoli