



مجله

# ایران‌شناسی

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

با آثاری از :

صدرالدین الهی	محمد استعلامی
جان پری	ایرج پارسى نژاد
حمید حمید	احمد تفضلی
جلیل دوستخواه	جلال خالقی مطلق
ابوالعلاء سودآور	امیر تیمور رفیعی
محمدعلی همایون کاتوزیان	سیروس علائی
حشمت مؤید	ماریون گتز
ویلیام ال. هنوی	جلال متینی
احسان یارشاطر	مایکل سی. هیلمن

مجله

# ایران‌شناسی

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

از انتشارات بنیاد کیان

مدیر  
جلال متینی

نقد و بررسی کتاب  
زیر نظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی  
زیر نظر: ویلیام ال. هَنووی، 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 محبوب، 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 (۱۹۸۸ م.) 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) ۴۴ دلار، برای دانشجویان ۳۴ دلار، برای مؤسسات ۸۰ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می‌شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۴ دلار، اروپا ۲۹ دلار، آسیا و آفریقا و استرالیا ۳۴ دلار

حروفچینی کامپیوتری و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «پیچ»، فالس چرچ، ویرجینیا

# فهرست مندرجات

مجله ایران شناسی

سال هشتم، شماره اول، بهار ۱۳۷۵

بخش فارسی

## مقاله

- |     |  |                                  |
|-----|--|----------------------------------|
| ۱   | گزارش، به مناسبت آغاز سال هشتم مجله<br>ایران شناسی   | جلال متینی                       |
| ۷   | یادداشت (۲۲): ۸۰- ادبیات فارسی در هلند،<br>۸۱ - نقیضه سرایی، ۸۲ - غلطی مشهور (۲)،<br>۸۳ - آکادمی بکس | احسان یارشاطر                    |
| ۱۵  | تن کاهه سرایی در ادب فارسی   | جلال خالقی مطلق                  |
| ۵۵  | نامه های هدایت (۱)   | محمد علی همایون کاتوزیان         |
| ۷۳  | مادر آزادگان کم آرد فرزند  | محمد استعلامی                    |
| ۷۹  | با یاد آن راوی شیرین گفتار   | ایرج باری نژاد                   |
| ۸۶  | دو نکته در تاریخ مغول<br>طلوع و غروب نقشه نگاری در جامعه های   | ابوالعلاء سود آور<br>سیروس علانی |
| ۹۲  | سنتی اسلامی  |                                  |
| ۱۰۶ | مشیت و اختیار در فلسفه و کلام شیعه امامیه  | حمید حمید                        |
| ۱۲۵ | سیاست مذهبی امیر تیمور گورکانی   | امیر تیمور رفیعی                 |
| ۱۳۴ | رو در روی وحشت تاریخ<br>پس از خواندن دو کتاب:  | جلیل دوستخواه<br>صدرالدین الهی   |
| ۱۴۶ | در حضر حسرت و در سفر نفرت  |                                  |
| ۱۶۳ | دیوان حاج ملا هادی سبزواری، با مقدمه،<br>تصحیح، تعلیقات سید حسن امین                                 | جلال متینی                       |

## ایران‌شناسی در غرب

- حشمت مؤید  
رومی. عاشق نیست تنها، ترجمه سی غزل مولانا  
۱۶۹ رومی به توسط ملنسر و روزن تسوایگ
- احمد تفضلی  
هیربدستان و نیرنگستان، ترجمه و ویراسته فیروزه  
۱۷۵ کوتوال و فیلیپ کرینبورک
- جان بری  
ایرانیان استانبول، زیر نظر: نیپری زرکن و فریبا  
۱۷۸ زرین باف شهر

## گالکشی در آثار فارسی

- ج ۰۰  
معرفی ۱۴ کتاب  
۱۸۲
- ج ۰۰  
انجمن نسوان، کارت تبریک نوروز از سال ۱۲۸۴  
۱۹۳ خورشیدی

## نامه‌ها و اظہار نظر

- هاشم رجب زاده، سید حسن امین، احمد مهدوی دامغانی،  
۱۹۶ منوچهر کاشف، جلال متینی

## بخش انگلیسی

- مقاله  
نقد و بررسی کتاب  
خلاصه مقاله های فارسی به انگلیسی

# مجله ایران‌شناسی

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

بهار ۱۳۷۵ (۱۹۹۶م.و)

سال هشتم، شماره ۱

## گزارش

به مناسبت آغاز سال هشتم مجله ایران‌شناسی

روزی که در سومین ماه انقلاب اسلامی ایران - به اصرار یکی از دوستان، و با دلخوری بسیار - بار سفر بستم و با چمدانی و دو دست لباس فقط به قصد سه ماه اقامت راهی امریکا شدم، هرگز گمان نمی بردم که این سفر سالها به طول خواهد انجامید، همچنان که فکر نمی کردم در دوره زندگانی خود در «غربت» امریکا به نشر مجله نیز خواهم پرداخت. سال اول را در امریکا به حیرت گذرانیدم. در سالهای دوم و سوم به دعوت دانشگاههای یوتا (در سالت لیک سیتی) و کالیفرنیا (در برکلی) به عنوان استاد میهمان در آن دو دانشگاه به تدریس ادبیات فارسی پرداختم. در ماههای آخر اقامتم در برکلی بود که دوستی خراسانی - که سالهاست با وی، و در مشهد با خانواده اش دوستی نزدیک دارم - مرا از تأسیس «بنیاد مطالعات ایران» در شهر واشنگتن آگاه ساخت، و به تصور این که چون معلم زبان فارسی هستم، احتمالاً با فرهنگ ایران و ادب فارسی نیز آشنایی دارم به همکاری با آن بنیاد دعوت کرد. در گفتگوهای

بعدی، چون معلوم شد، بنیاد مؤسسه ای فرهنگی ست نه سیاسی، آمادگی خود را برای کار در آن بنیاد اعلام کردم.

آن گاه، پس از اتمام دوره تدریس در برکلی عازم واشنگتن شدم و در این شهر با مسؤولان بنیاد که در ایران با آنان سابقه آشنایی نداشتم، آشنا شدم و کار خود را به عنوان مدیر مجله ای به نام *ایران نامه* - از انتشارات بنیاد مطالعات ایران - آغاز کردم و در سلک کارمندان آن مؤسسه درآمدم. نشر *ایران نامه* را با محتوای شش سال و نیم نخستین دوره انتشارش، به مسؤولان بنیاد پیشنهاد کردم، با این استدلال که پس از انقلاب اسلامی در ایران، تمام مجله های مربوط به تحقیقات ایران شناسی و زبان و ادب فارسی از *نیما* و *سخن و راهنمای کتاب* و ... تا مجله های دانشکده های ادبیات دانشگاه های تهران و تبریز و مشهد (فردوسی) و ... را تعطیل کرده اند. اگر شما در شرایط موجود به نشر مجله ای در موضوع مطالعات ایرانی پردازید، هم این چراغ را در حد مقدور روشن نگهداشته اید و هم در ضمن به یکی از هدفهای بنیاد مطالعات ایران جامعه عمل پوشانیده اید. این پیشنهاد حسن قبول یافت و نخستین شماره *مجله ایران نامه*، با عجله، در پائیز سال ۱۳۶۱/۱۹۸۲ منتشر گردید. برای مقاله های مجله، نخست به سراغ کسانی رفتم که یا از استادان من بودند و یا از همکاران و دوستان دانشمندم در خارج از ایران. *ایران نامه* به راه افتاد. عکس العملها متفاوت بود. عده ای قابل توجه اقدام بنیاد مطالعات ایران را تأیید کردند. بعضی گفتند و نوشتند که در شرایط موجود بایست مجله ای سیاسی چاپ کرد، مقاله های تحقیقی چه دردی را درمان می کند! یکی هم گفته بود با آن که مطالب مجله سنگین است، اما «شیک» است، آن را روی میز کنار تختخواب خود می گذارم! مجله راه خود را با موفقیت و با تأیید مسؤولان بنیاد ادامه داد. من در سالهای نشر مجله، در محل بنیاد، اطاقی داشتم و کارهای مجله را یک تنه اداره می کردم. البته مسائل مالی مجله و توزیع آن با بنیاد بود. در هر شماره دو سه مقاله می نوشتم، مقاله های دیگران را برای چاپ آماده می کردم و هر مقاله را سه چهار بار غلط گیری مطبعی می کردم. خلاصه مقاله های اساسی را به فارسی تهیه می کردم و برای ترجمه به زبان انگلیسی می فرستادم و در آخرین غلط گیری مطبعی نشانه های آوانگاری (diacritical marks) را با دست به روی حروف انگلیسی می افزودم تا متن انگلیسی از نظر اهل فن ایرادی نداشته باشد. تمام مکاتبات مربوط به مجله را شخصاً انجام می دادم. فهرستی از نام مشترکان و پرداخته ییشان را نیز تهیه می کردم. و چون دستیاری نداشتم، ناگزیر قسمتی از کارها را پس از بازگشت از دفتر بنیاد در خانه انجام می دادم. ولی هرگز

از این همه کار احساس خستگی نمی کردم. مسؤولان بنیاد، همواره استقلال / *یران نامه* را محترم می شمردند و کارم را با لطف مورد تأیید قرار می دادند. و اگر در شماره های اول و دوم سال هفتم آن مجله (پائیز ۱۳۶۷/۱۹۸۸ و زمستان ۱۳۶۷/۱۹۸۹)، یکی دو مسأله اساسی - از نظر من - پیش نیامده بود، شاید تاکنون، همچنان به نشر / *یران نامه* مشغول بودم، ولی چه می توان کرد که کارها همیشه به دلخواه آدمیزادگان انجام نمی پذیرد. پس ناچار شدم با آن همه علاقه ای که به نشر چنان مجله ای داشتم، همکاری خود را با آن مؤسسه قطع کنم در حالی که هیچ راهی برای ادامه نشر مجله ای به مانند آن به نظرم نمی رسید.

و اما چگونه شماره اول مجله *یران شناسی* در بهار سال ۱۳۶۸/۱۹۸۹ - بی هرگونه برنامه ریزی قبلی - در پی شماره دوم سال هفتم / *یران نامه* چاپ و منتشر شد؟ موضوع به چندین سال پیش از آن تاریخ برمی گردد. هنگامی که در دانشگاه یوتا درس می دادم با هموطنی که پزشک و جراح بیماریهای زنان بود و پیش از انقلاب اسلامی برای اخذ درجه Ph.D. به آن دانشگاه آمده بود، آشنا شدم. او پس از انقلاب به ایران بازنگشته بود و به تحصیل خود در آن جا ادامه می داد. پس از ختم آن سال تحصیلی، من به برکلی رفتم و او مدتی در آن جا ماند و سپس راهی لوس آنجلس شد. ما از آن تاریخ به بعد در هر جا که بودیم ماهی یکی دو بار تلفنی جویای حال یکدیگر می شدیم. وقتی / *یران نامه* منتشر شد، او نه تنها در ردیف مشترکان مجله قرار گرفت، بلکه به من نوشت بهای اشتراک مجله را برای سی تن در هر سال می پردازم و تو آنها را برای اهل فضل در ایران بفرست، بی آن که از من نامی به میان بیاید. این برنامه هر سال تکرار می شد. وقتی از بنیاد مطالعات ایران کناره گرفتم، در یکی از همین گفتگوهای تلفنی، او را از تغییر نشانی پستی خود آگاه ساختم. وی در آن موقع در لوس آنجلس بود و یکی دو درمانگاه تأسیس کرده بود و پزشکی موفق به شمار می آمد. از من پرسید نشانی بنیاد تغییر کرده است؟ گفتم: نه، و ماجرا را به اختصار برایش شرح دادم. وقتی دریافت که کار خود را رها ساخته ام، از آینده *یران نامه* پرسید. پاسخ دادم به یقین چاپ آن ادامه خواهد یافت، چنان که خوشبختانه ادامه یافته است. گفتم برای من که اخیراً بنیادی به نام «بنیاد کیان» تأسیس کرده ام، اینک فرصت مناسبی ست که دوستان و همکاران تو که چند سال در آن مجله با تو همکاری می کرده اند، اکنون در مجله وابسته به بنیاد کیان مقاله های خود را چاپ کنند. با آن که از نظر من، پیشنهاد بسیار جالب توجهی بود، ولی هزینه سنگین و مستمر چاپ چنان مجله ای را نه یک، بل دو سه بار، تلفنی، با وی در

میان نهادم. ولی او با عشقی که به کارهای ادبی و فرهنگی داشت از سنگینی کار نهراسید و به نشر مجله ای از سوی بنیاد کیان پای افشرد. بدین طریق بود که از آن تاریخ به کارمندی بنیاد کیان درآمد. وی پیش از آغاز کار، یکی دو موضوع اساسی را نیز با من در میان نهاد: می دانی که پولی از ایران نیاورده ام که با آن بنیاد را اداره کنم. باید در درمانگاهها از صبح تا شام کار کنم، و بخشی از درآمد را به بنیاد کیان و به کارهای فرهنگی و هنری که همیشه مورد علاقه ام بوده است، اختصاص بدهم. بدین سبب، سازمان اداری برای بنیاد کیان و مجله / *ایران شناسی* نمی توانیم دایر کنیم، و سخن آخر این که به طور کلی در کار مجله، از من هم اسمی برده نشود. پس با کمال میل پذیرفتم که دفتر «ایران شناسی» را در خانه ام قرار بدهم و تمام کارهای مجله را نیز یک تنه به عهده بگیرم. یعنی علاوه بر کارهایی که در *ایران نامه* عهده دار بودم، امور مالی مجله را نیز به نیابت از بنیاد کیان که محلش در لوس آنجلس است عهده دار شوم. بدین ترتیب که چکهای مشترکین را بر اساس فهرستی در پایان هر ماه تهیه کنم و به بنیاد بفرستم. هزینه های مجله را نیز در طی هر ماه پردازم و گزارش آنها را همراه با فتوکپی رسیده ها به بنیاد بفرستم تا هزینه های انجام شده پرداخت شود. نگاهداشتن حساب مشترکان، مکاتبات مجله و بایگانی آنها و... نیز خود کارهایی است که هم باید به موقع انجام شود و هم با نظم و ترتیب. به همین جهت است که تقریباً در هفت روز هفته، حداقل روزی ده دوازده ساعت از وقت خود را صرف کارهای مجله می کنم. مجله ای که سعی کرده ام در پایان هر فصل یک شماره آن منتشر شود. بدیسی ست حروفچینی، چاپ مجله، و توزیع آن در داخل امریکا، ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی و نیز تهیه لیست کامپیوتری مشترکان با من نیست.

ناگفته نماند که از شماره اول مجله / *ایران شناسی* هم بر صفحات آن به نسبت مجله پیشین افزوده شد و هم چند بخش تازه: «گلگشتی در انتشارات فارسی»، «نکته ها»، «خبرهای ایران شناسی» و «ایران شناسی در غرب» به آن اضافه گردید، و در بخش انگلیسی علاوه بر خلاصه مقاله های فارسی به انگلیسی، مقاله و نقد کتاب نیز به زبان انگلیسی چاپ می شود.

با وجود دوری راه بین بنیاد کیان در لوس آنجلس و مجله / *ایران شناسی* در مرلند، ارتباط مجله با بنیاد کیان از طریق تلفن و فکس برقرار است. بنیانگذار بنیاد کیان نه فقط نشر منظم *ایران شناسی* را در سرلوحه کارهای بنیاد قرار داده و استقلال آن را محترم شمرده است، بلکه تاکنون به برگزاری کنگره های فردوسی و نظامی گنجوی در واشنگتن



و لوس انجلس، مجالس بزرگداشت چند تن از استادان ایرانی، و جلسات سخنرانی در کنفرانسهای سالانه MESA نیز همت گماشته است.

به توصیه بنیاد کیان، مجله *ایران شناسی* برای عده ای از استادان و فضلاء ایران و دانشگاههای هند، پاکستان، افغانستان، مصر، ترکیه و جمهوریهای سابق شوروی و برخی از استادان این کشورها به عنوان هدیه بنیاد کیان فرستاده می شود.

یادآوری دو موضوع دیگر نیز در این جا ضروری ست. نخست آن که چون پیوسته معتقد بوده ام هر شخص یا مؤسسه ای باید بتواند به سؤال «از کجا آورده ای؟» پاسخ روشن بدهد و منابع مالی خود را معرفی کند، در چهارده سال گذشته که مسؤلیت نشر این دو مجله را بر عهده داشته ام با توجه به آنچه در این گزارش آمده است توانسته ام به این سؤال جواب بدهم. دیگر آن که به نویسندگان مقاله ها در بخشهای مختلف مجله هرگز حق الزحمه ای پرداخت نگردیده است. سبب ذکر این موضوع آن است که سه چهار سال پیش یکی از هموطنانی که در صدد نشر مجله ای بود، روزی - در حضور دو تن از استادانی که برای شرکت در کنفرانس نظامی گنجوی به امریکا آمده بودند - بی مقدمه از بنده پرسید برای هر مقاله که در *ایران شناسی* چاپ می کنید چقدر می پردازید؟ ضمن این که از این پرسش سخت تعجب کرده بودم، پاسخ دادم: هیچ. گفت: چطور! فلان مجله برای هر مقاله حق الزحمه می پردازد. پاسخ دادم: شما از من درباره فلان مجله سؤال نکردید، من از کار آن مجله خبری ندارم. ولی با اطمینان به شما می گویم در سالهایی که مسؤلیت نشر *ایران نامه* و *ایران شناسی* را بر عهده داشته ام، هرگز به هیچ یک از نویسندگان مقاله ها مبلغی پرداخته نشده است.

در پایان این گزارش، وظیفه خود می دانم نخست از دو بنیادی که در مدت ۱۴ سال - با تأمین منابع مالی - امکان نشر دو مجله را برای من فراهم ساخته اند سپاسگزاری کنم، به ویژه از بنیاد کیان که بنیانگذار آن از درآمد ماهانه خود هزینه های مجله را تأمین می نماید. از استادان عضو هیأت مشاوران مجله *ایران شناسی* ممنونم که در موارد مختلف از راهنمایی و یاری بنده دریغ نورزیده اند، همچنان که از مسؤلان «نقد و بررسی کتاب» و «بخش انگلیسی» مجله که بی مضایقه برخی از اوقات شریف خود را صرف مجله *ایران شناسی* می نمایند ممنونم. تشکر از نویسندگان دانشمند مقاله ها در این مختصر نمی گنجد، چه اگر آنان حاصل تحقیقات و پژوهشهای ارجمند خود را - با اعتماد کامل - برای چاپ در اختیار بنده قرار نمی دادند، مجله *ایران شناسی* از شأن و اعتباری که امروز در ایران و خارج از ایران - به ویژه در مراکز ایران شناسی جهان - برخوردار

است، برخوردار نمی بود. به علاوه باید بگوییم که بخت و اقبال نیز با من یار بوده است که حروف چینی و امر چاپ / ایران شناسی را هموطنی دقیق و مسؤول که خود نیز اهل قلم است انجام می دهد و مرا از جهات متعدد آسوده خاطر می دارد.

با توجه به آنچه گذشت، اگر خوانندگان گرامی / ایران شناسی نقائصی در مجله ملاحظه می فرمایند - که به یقین عاری از نقص نمی تواند بود - آن را مربوط به شرایط نشر مجله در «غربت» بدانند که اداره مجله را - به جای چند تن از افراد بصیر - تنها یک تن برعهده دارد که خود نیازمند راهنمایی افراد بصیر است، ولی به هر حال مسؤول همه کاستیهای مجله / ایران شناسی کسی جز او نیست.

جلال متینی

## یادداشت

(۲۲)

برای دوست دانشمند گرامیم، دکتر عزت نگهبان

### ۸۰ - ادبیات فارسی در هلند

دانشگاه لیدن در هلند برای قدردانی از سالهای خدمت J.T.P. de Bruijn استاد انشمنادبیات فارسی در آن دانشگاه و مؤلف کتاب سنانی و مشاور دانشنامه ایرانیکا در ادبیات فارسی که اینک به سن بازنشستگی رسیده است مجلس بحثی (Symposium) به مدت سه روز از سیزدهم تا شانزدهم فروردین امسال برای ارائه مقالات و گفتگو درباره «تعبیر ادبیات فارسی کلاسیک (Hermeneutics of Classical Persian Literature)» تشکیل داد که در آن گذشته از دو پروین، بو اوتاس (از سوئد)، کریستوفر بورگل (از سوئیس)، نصرالله پورجوادی (از ایران)، ریکاردو زیپولی (از ایتالیا)، محمد رضا شفیع کدکنی (از ایران)، میکائیل گلوئتز (از سوئیس)، جولی میسمی (از انگلستان)، ترهارو واندن برگ و بلارت (از هلند) شرکت داشتند. بحثها گرم و گیرا و مقالات همه آموزنده بود. بریت راتکه و تورج اتابکی از دانشگاه اوترخت و دانیلا مینگینی کُر تاله از دانشگاه ونیز و جان اوکین مترجم اسرارالتوحید و سفینه سلیمانی ساکن هلند، و برخی دیگر از پژوهشگران نیز در بحثها شرکت داشتند.

خاورشناسی در هلند سابقه ای دراز دارد و با آن که هلند کشور کوچکی ست و جمعیتش به پانزده میلیون نمی رسد بار تحقیق و تدریس این رشته را به نحو شایسته ای

به دوش می کشد و جای خوشوقتی ست که برخلاف غالب دانشگاهها که این ایام بازنشستگی استادان ایران شناس را غنیمت می شمارند و از تعیین جانشین برای آنها به علت تنگی بودجه و قلت دانشجو خودداری می کنند و یا جای آنان را به استادان زبان عربی و مطالعات اسلامی وا می گذارند، دانشگاه لیدن تصمیم گرفته است کرسی ادبیات فارسی را نگاه دارد و جانشینی برای استاد دوبروین انتخاب کند. به این ترتیب جایگاه هلند در ایران شناسی، با توجه به دو دانشگاه کهنسال لیدن و اوترخت محفوظ خواهد ماند. وجود مؤسسه بریل، قدیمی ترین و معتبرترین ناشر آثار شرقی در لیدن نیز که به تازگی از طرف ملکه هلند لقب «هما یونی» (Koninklijk) گرفته است طبعاً بر مقام هلند در خاورشناسی می افزاید.

#### ۸۱ - نقیضه سرایی

زنده یاد اخوان ثالث کتابی درباره نقیضه و نقیضه سرایان پرداخته بود که تحقیق مفیدی ست و تازگی به کوشش آقای ولی الله درودیان به همین نام به طبع رسیده است (تهران، ۱۳۷۴). نقیضه در شعر جواب گفتن شعری ست به شعر دیگر، عموماً به تعریض یا طیبیت. ولی این صنعت بدیعی منحصر به عالم ادب نیست. در اقتصاد و سیاست هم به کار می رود. جندی پیش خبری در اطلاعات بین المللی درج شده بود که دولت لایحه ای در هفتاد ماده برای «فقرزدایی» تهیه کرده است، که البته موجب رفع همه نوع نگرانی در این باب شد. در طرف چپ همان صفحه خبری بود که طبق اطلاع وزارت مسکن، کرایه محل سکونت در طی سال گذشته پنجاه درصد افزوده شده. این صنعت نیز مانند سایر صنایع بدیعی وقتی مطلوب تر است که مثل مورد فوق نه به تکلف بلکه به سیاق طبع حاصل شود.

#### ۸۲ - غلطی مشهور (۲)

برخی گمان دارند که مصائبی که ملل مسلمان امروز به آن دچارند و آشفتگی و ضعفی که دامنگیر آنهاست نتیجه تدین به مذهب اسلام است، و این کیش اسلام است که مانع پیشرفت مسلمانان شده و آنان را در وادی عقب ماندگی نگاه داشته و سرانجام جیره خوار تمدن غربی نموده است.

چه انکار نمی توان کرد که ملل مسلمان که از اندونزی تا مراکش و از قفقاز تا نیجریه صاحب دولتهای گوناگون اند و سراسر خاورمیانه و شمال آفریقا به جز خطه کوچکی در

تصرف آنان است، با همه تلاشهایی که از زمان جمال الدین افغانی (اسدآبادی) برای درمان ناتوانیهای اجتماعی و سیاسی و علمی خود به کار برده اند، مطلوب را دریافته اند و شاهد کامیابی همچنان از آنان گریزان مانده است، و اگر امروز زندگی مادی مسلمانان نسبت به صد سال و پنجاه سال پیش بهبود یافته است یکی نتیجه پیشرفتهای علمی و صنعتی ست که در غرب روی داده و سطح زندگی را در همه جای دنیا کم و بیش بالا برده است، و دیگر به سبب دسترسی به منابع نفتی ست که اکثر جامعه های خاورمیانه بی کوششی از آن برخوردارند، و بهره مندی از آن هم باز بیشتر به مدد علم غربی ست.

اما با وجود این ثروت خاک آورد و رفاه نسبی، مسلمانان در علم نوین و پیشبرد صنعت و اختراع وسائل تازه عملاً سهمی نداشته اند و اقتباسهای آنان نیز عموماً اقتباس نتایج بوده است نه اسباب و علل. چنان که اگر روزی فرضاً ارتباط ملل مسلمان با مغرب زمین یکسره قطع شود باید گمان داشت که استفاده از ترن و هواپیما و رادار و کامپیوتر و وسائل الکترونیکی و راکتور اتمی و غالب وسائل جدید طبی مثل CAT SCAN و MRI و تصرفات ژنتیکی و مطالعات پیشرفته نجومی و ماهواره ای متوقف و یا به تدریج را کد خواهد شد و از میان خواهد رفت و این جامعه ها به حد طبیعی فن و دانش خود تنزل خواهند یافت. و اگر کسی بخواهد این حد را بشناسد باید به کتابها و سفرنامه هایی که در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم یعنی پیش از آن که فوائد صنعت غربی در «جهان سوم» نیز ظاهر شود و پیش از آن که حساسیت و زودرنجی ملل شرق مانع صراحت گفتار درباره آنان گردد نوشته شده، رجوع نماید.<sup>۱</sup> کساد بازار علم را از آن جا نیز می توان دریافت که نهادهای علمی و مدارس عالی در این کشورها، مثل ظواهر دموکراسی، عموماً کم عمق و تقلیدی و متکی به سرچشمه های غربی و عاری از استقلال ذاتی اند.

این ضعف و ناتوانی منحصر به قلمرو علم و صنعت هم نیست. در امور اجتماعی نیز همین سستی و فتور به چشم می خورد. این که این جامعه ها به تقلید غرب تظاهر به مردم سالاری می کنند ولی در پس ظاهر ساختگی آن حکومتهای آنها بر اساس سلطه و استبداد می چرخد خود نشانی از بی اعتمادی این ملل به روش اصلی خود و شرمساری از حقیقت آیین اجتماعی خویش است. اختلاف و جدال دائم میان ملل مسلمان از یک سو و کشمکشها و خصومتهای عمیق در میان گروههای یک جامعه، چنان که در افغانستان و مصر و الجزایر و ترکیه و تاجیکستان مشهود و در سایر جامعه های اسلامی محتمل است، از سوی دیگر، نشان روشنی از گسیختگی و ناهنجاری وضع این جامعه هاست. عجز از حل مسائل حاد جامعه به راهنمایی صبر و خرد و درماندگی مزمن در

کار سازندگی و آبادانی چنان است که همه به امید اصلاح خواب انقلاب می بینند و چشم به راه آن دارند و بدین تصور دلخوش اند که انقلاب یک شبه همه دردها را علاج خواهد کرد و اساس ظلم را فرو خواهد ریخت و عدل و مساوات را برای همیشه برقرار خواهد ساخت. کوشش صورانه ای که باید صرف سازندگی و تربیت افراد شود در دیده ها طولانی و ملال آور جلوه می کند و با طبع شتابزده و معجزپسند این جوامع سازگار نیست. شوق انقلاب فردا مردم را از پرداختن به کار امروز باز می دارد و چشمها را به جای تحصیل آب به تالو فریبده سراب می دوزد - وضعی که در امریکای لاتین و جامعه های مشابه نیز حکمفرماست.

برخی از اندیشمندان جامعه های اسلامی که در پی سبب این ناتوانیها برآمده اند، علت را در عامل مشترک و آشکار این جوامع یعنی اسلام گمان برده اند و بعضی اصول و قواعد این آیین، چون اعتقاد به تقدیر و قضای محتوم، منع بهره (ربا) و ناجیز شمردن دنیا و در پرده نگاهداشتن زنان و نابرابر شمردن آنان بامردان را مانع پیشرفت شمرده اند، اما بیشتر به این عقیده آویخته اند که چون اسلام تنها به امور معنوی و وجدانی نپرداخته، بلکه در امور اجتماعی و سیاسی و اقتصادی نیز (چون عقود و معاملات و حلال و حرام و حقوق خانواده و امور مدنی و جزائی و امر حکومت) به وضع قانون پرداخته و به خصوص چون به هر حال تکالیف دینی همه تا اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری معین و مسلم شده و باب اجتهاد عملاً مسدود گردیده، دیگر جایی برای تحول و سازگار شدن با تغییرات زمانه نمانده و اسلام در عمل به صورت سدی و مانعی برای تطور و ترقی درآمده و پیشوایان دینی در این جوامع به بهانه پاسداری از اسلام سد راه پیشرفت شده و قوانینی را که در دو سه قرن اول هجری پا گرفته اند علی رغم تحولات زمانه پابرجا نگاهداشته اند. چنین نظری به گمان من دور از حقیقت است، هرچند مطلوب کسانی باشد که در شور ایران دوستی، حمله تازیان و زوال دولت ساسانی را مسبب همه ناکامیهای ما می شمارند و در این ولا از برخی حقایق تاریخی چشم می پوشند.

باید در نظر آورد که همین اسلام در اندک مدتی موجب تمدنی درخشان شد و سرزمینهای پهناوری را از اسپانیا گرفته تا سرحدات چین در زیر یک لوا متحد ساخت. این تمدن از حیث فرهنگ در اوائل قرن سوم هجری و مقارن خلافت مأمون در بغداد و در اواخر همان قرن در بخارای سامانی و در قرن چهارم در مصر فاطمی به اوج رسید و گسترش علمی و ادبیش تا چند قرن دیگر نیز ادامه یافت و متفکرانی چون فارابی و ابن سینا و دانشمندانی مثل خوارزمی و رازی و بیرونی و مورخانی چون بلاذری و طبری و

مسعودی و ادیبانی چون ابن قتیبه و جاحظ به عالم عرضه کرد. در حقیقت قوت و انسجام تمدن اسلامی و سرعت پیشرفت آن در زمانی چنان کوتاه یکی از شگفتیهای تاریخ است.<sup>۲</sup> این تمدن را نباید به سنگسار زانیه و احادیث مجعول و نش قبر و دعانویسی و قمه زنی شناخت، باید به جلوه‌های اندیشه و هنر در ادبیات وسیع و آثار متنوع آن توجه نمود و به خصوص به وحدت سیاسی و اجتماعی که در بخش عظیمی از عالم به وجود آورد نظر کرد. اسلام به جنگهای فرساینده و بیحاصل ایران و بیزانس پایان داد و دو گروه عمده دنیای آن زمان، یعنی ایرانیان و سامیان را متحد کرد و هر دو را در راه ایجاد و ابداع انداخت. توین بی، مورخ صاحب‌نظر انگلیسی، این اتحاد را تکرار اتحادی شمرده است که میان همین دو گروه (که وی «ایرانی» و «سریانی» می‌خواند) به همت هخامنشیان پیش آمد و خلافت اسلامی را نوعی تجدید حیات حکومت هخامنشی می‌پندارد.<sup>۳</sup> به راستی هم پیشرفتهای نظامی اسلام را در مدتی چنان کوتاه می‌توان با کشورگشاییهای کوروش قیاس کرد، جز آن که کوروش مبلغ مذهب خاصی نبود و مردم را در کیشها و آیینهای خود آزاد گذاشت.

شرارة تمدن اسلامی از حجاز برخاست اما هیزمی که آتش آن را مدت‌ها فروزان نگاهداشت به دست ملل دیگر خاصه ایرانیان فراهم شد و آنچه به اعتبار مذهب مشترک مسلمانان، تمدن اسلامی خوانده می‌شود در حقیقت تمدن مشترک ملل خاورمیانه است با جهان بینی و پوششی اسلامی. عنصر عرب در این تمدن به زودی نیرو و اعتبار خود را از دست داد.<sup>۴</sup> و به خصوص عنصر حجازی و قبیله ای آن با انقلاب عباسی که از خراسان برخاست عملاً ناچیز شد و عنصر ایرانی نیرو گرفت و بیش از پیش به عمارت تمدن اسلامی پرداخت و آن را شکوفا کرد. فروزندگی این تمدن به مراتب از تمدن قرون وسطایی اروپا که باید آن را تمدن مسیحی خواند درخشانتر است و کسانی که دوران باروری و شکوه آن را در بغداد برمکی و بخارا و سمرقند سامانی و طوس و نیشابور سلجوقی و هرات تیموری و قسطنطنیه عثمانی و اصفهان صفوی و دهلی گورکانی ستوده اند هیچ راه مبالغه نیموده اند.

پس نمی‌توان گفت اسلام به خودی خود موجب توقف فرهنگی یا انحطاط اجتماعی شده است، چنان که مذهب مسیحی را هم که امروز مذهب عمومی مغرب زمین است نمی‌توان موجب یا مشوق فرهنگ پیشرفته شمرده؛ و الا مردم حبشه که مذهب مسیحی دارند باید روزگاری بهتر از این می‌داشتند،<sup>۵</sup> یا گرجستان و ارمنستان و مسیحیان لبنان که در تمدن همسنگ ملل خاورمیانه اند، و بلغارستان و رومانی و صربستان و یونان و

کشورهای امریکای لاتین که از این کشورها پر متفاوت نیستند همپراز ملل ژرمنی و اسکاندیناوی بودند. همچنین می بینیم که مذهب عیسوی که در سراسر قرون وسطی بر اروپا تسلط داشت و بر جامعه ای کم جنبش و تکرارپسند و خرافه گرا فرمانروا بود (که به جامعه عرب پس از قرن سیزدهم می مانست) نتوانست مانع پیشرفتهای علمی و هنری که با رنسانس شروع شد بشود، چنان که تعصب پیروان لوتر و خشکه مقدسی کالونیست ها و فرقه های نظیر آن نیز رادع جنبشهای علمی نگردید.

اسلام را مسؤول رکود شمردن همان قدر دور از حقیقت است که مصائب و عقب ماندگی ملل خاورمیانه و امریکای لاتین را نتیجه استیلا و بهره کشی امپریالیسم دانستن. مثلاً در مورد ملل عرب زبان باید گفت که ضعف و رکود تاریخی آنها مطلقاً ربطی به استعمار و امپریالیسم ندارد، بلکه این سستی و رکود که چند قرنی در کمون بود پس از گشوده شدن بغداد به دست مغولان و فروپاشیدن خلافت عباسی به کلی آشکار شد و پس از آن این ملل به دوره ای از فقر عمیق فرهنگی و اجتماعی پا گذاشتند و از چند استثناء که بگذریم عالمان برجسته ای به وجود نیاوردند و حیات علمی آنها بیشتر در حاشیه نویسی و نسخوار دانش پیشینیان خلاصه شد و به زودی کشورهای آنها به تصرف دولت عثمانی درآمد،<sup>۱</sup> و طعمه استعمار همکیشان آنان شد. و این همه پیش از نیرو گرفتن اروپایان و طمع ورزی آنان در شرق روی داد. ملل قدیمی قاره امریکا نیز اگر نیروی درونیشان پیش از سده پانزدهم میلادی به آخر نرسیده بود مغلوب معدودی اسپانیولی که از راه دور با کشتیهای بادی رسیده بودند نمی شدند و پس از آن که شدند و با فاتحان خود آمیختند، اگر قوت جنبش و ابداع کافی در آنها مانده بود امریکای مرکزی و جنوبی را به صورت امریکای شمالی در می آوردند. چنان که در کانادا که هم منابش کمتر است و هم هوایش دشوارتر و هدف مطامع آشکار و پنهان فرانسه و انگلیس و ایالات متحده هم بوده است مردمش به برکت نیروی باطن توانسته اند در راه پیشرفت و ثروت و استقلال قدم بردارند. پیداست که کیش واحد در مردم متفاوت موجب نتیجه واحد نمی شود و هر مذهبی سرانجام رنگ مردمی را که به آن عامل اند می پذیرد.

از این همه برمی آید که ادیان را نمی توان به تنهایی عامل رکود یا موجب پیشرفت شمرد، هرچند مذهب می تواند نیروهای درونی افراد را برانگیزد و شکل ببخشد و در مسیری تازه روان سازد و ایجاد جنبش معنوی و اجتماعی نماید. آنچه مسلم است اگر موجبات جنبش علمی و فرهنگی فراهم باشد مذهب مانع آن نخواهد شد، و اگر مردمی به یاری نیروی درون آماده پیشرفت باشند، مذهب راهی برای آن می اندیشد، چنان که در



اروپا با ظهور رنسانس اتفاق افتاد. عمده احادیث اسلامی را نیز باید نتیجه کوششی تدریجی در یکی دو قرن اول اسلام برای پاسخ گفتن به احتیاجات مدنی و اجتماعی و اقتصادی جامعه های شهرنشین شمرد که اسلام فتح کرده بود و زندگی و فرهنگ و آداب پیشرفته آنان اینک می بایست با اصول اسلامی هماهنگ شود و رنگ اسلامی بپذیرد و مصوب اسلام به شمار آید. به کار بردن رای و قیاس و اجماع و استحسان و نیز ابداع حدیث از ابزارهای انعطاف و وسیله قبول قواعد مناسب در فقه و فضا بوده است. تحول تدریجی برخی آداب و آیینها را در حدیث می توان دید.<sup>۷</sup> چنان که در ایام ما هم برتر شمردن مصلحت سیاسی و اجتماعی حتی بر اجرای برخی فرایض دینی از طرف آیت الله خمینی و تشکیل شورای «مصلحت» و نظر متحول بعضی از پیشوایان جمهوری اسلامی در قبال شاهنامه و نوروز و موسیقی نشانی از کوشش در سازگار کردن سنن اسلامی با مصالح متحول مسلمانان دارد. درست است که با محدود کردن دایره «رای» که فقیهان و قاضیان را در استنباط احکام شرعی تا حدی آزاد می گذاشت توسط شافعی و قبول تدریجی این محدودیت از طرف فقها، و پس از آن با بسته شدن باب اجتهاد در اواخر قرن سوم هجری و رواج مذهب حنبلی و کلام اشعری در اوائل قرن چهارم که دلائل عقلی را مردود می شمردند و مبنای احکام را منحصرأ در معنی لفظی قرآن و حدیث می جستند<sup>۸</sup> نوعی تغییرناپذیری و گذشته گرایی در مذهب عامه پیش آمد، ولی باید توجه کرد که این را نیز نمی توان موجب رکود و انحطاط دانست بلکه باید آن را نتیجه پدیدار شدن ضعفی در تکاپوی ذهنی ملل اسلامی شمرد. اگر روزی موجبات این تکاپو فراهم شود و یا این کوشش درونی به ما بازگردد و ملل مسلمان جوهر روزگار شکوفایی خود را باز یابند، بی شک اسلام با در دست داشتن ابزار «تأویل» و سنت «تفسیر» که نوآوران در طی تاریخ مکرر به کار برده اند مانع پیشرفت نخواهد شد و اگر تشنگی به دست بیاید آب نایاب نخواهد بود.

### ۸۳ - آکادمی بُکس

روزنامه اطلاعات بین المللی در شماره ۲۶ مرداد ۷۴ خود خبر «تشکیل آکادمی بُکس در ایران» را با حروف درشت درج نموده بود. چقدر این پیشرفت علمی موجب مسرت شد!

## یادداشتها:

- ۱ - از این جمله است *The Innocent Abroad* اثر مارک توین که فصول آخر آن وصفی از سوریه و فلسطین دارد. برای ایران می توان از جمله به سفرنامه های جیمز موریه و رابرت کر پورتر و تصاویر آنها رجوع نمود.
- ۲ - درخشندگی و نیروی تمدن اسلامی را بسیاری از مورخان یادآور شده اند. از جمله رجوع شود به *Islamic Historiography* تألیف Franz Rosenthal، ص ۳۸.
- ۳ - *A Study of History* تألیف A. Toynbee، جلد اول، ص ۷۱ و ۷۷.
- ۴ - از جمله ر. *Black Banners from the East* تألیف M. Sharon، ص ۱۹ و *The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years* تألیف B. Lewis، ص ۷۶.
- ۵ - از جمله کتابهایی که حاکی از وضع واقعی حبشه است سفرنامه Evelyn Waugh به نام *Waugh in Abyssinia* است که پیش از وقایع سیاسی و نظامی اخیر نوشته شده، گرچه همین وقایع هم گویای مطلب اند.
- ۶ - برای وصف گویایی از این تنزل و انحطاط و فقر عمیق فرهنگی ر. *A Literary History of the Arabs* تألیف R.A. Nicholson، ص ۴۳.
- ۷ - به طور مثال می توان تحقیق گلدرزبهر را نقل کرد که به موجب آن سگ در آغاز اسلام نجس شمرده نمی شد و حتی ورودش به مسجد منعی نداشت. سپس در نتیجه تأثیر مخالف آیین زردشتی که سگ را معرزمی داشت و حضور سگی را در برخی مراسم دینی لازم می شمرد (مقاله Dog به قلم مری بویس در *Elr* دیده شود) نجس شمرده شد (ر. *Islamisme et Parsisme, Revue de l'Histoire des Religions, XLIII, 18*).
- ۸ - ر. *Loyally and Leadership in an Early Islamic Society* تألیف Roy P. Mottahedeh، ص ۲۵-۳۴.

## تن گامه سرایی در ادب فارسی

حدیث زاهد دم سرد، بسته گوشت را  
ترانه من آتش زبان چه می دانی!  
حزین لاهیجی

در اساطیر یونانی Eros پسر Ares خدای جنگ و Aphrodite بانو خدای عشق و زیبایی ست و خود او خدای عشق است. اروس به پیکر نوجوانی زیبا و بالدار تصور شده است، با اندامی لخت، تاجی از گل سرخ بر سر، دارنده کمان و ترکش، خسته از زخم تیر و سوخته از آتش عشق، ولی آماده تا هر دم تیر ناپیدای عشق را به سوی خدایان و مردمان رها سازد.

برابر اروس در اساطیر رومی Amor است که پسر مارس خدای جنگ و ونوس ایزدبانوی عشق و زیبایی ست.

در ادبیات فارسی بهرام یا مریخ برابر مارس، و ناهید یا زهره برابر ونوس اند. برای

مثال:

شکر و بادام به هم نکته ساز      زهره و مریخ به هم عشقباز<sup>۱</sup>  
به یاد بزم تو ناهید را به کف بریط      به کین خصم تو بهرام را به بر جوشن<sup>۲</sup>

گویا برابر گرفتن ناهید و زهره با ونوس، و بهرام و مریخ با مارس، تأثیر اسطوره رومی در ادبیات فارسی و عربی ست. هرودوت (کتاب یکم، بند ۱۳۱) اناهیتا را که سهواً میترا نامیده است، مانند بانو خدای آشوری Urania و بانو خدای تازی Alilat با آفرودیت یونانی برابر می کند، ولی این برابری در هر سه مورد تنها محدود به مؤنث بودن این خدایان است و نه هم صفتی آنها. چون اناهیتا، یعنی اُردی سور اناهیتا که یشت پنجم

اوستا، یعنی آبان یشت، به نام اوست، اگرچه بانوخدایی زیبا و خوش اندام با سینه های برآمده و خوش جامه و خوش آرایش توصیف گردیده که آب مردان را پاک و زادن زنان را آسان می سازد ولی برخلاف بانوخدایان یونانی و رومی، یعنی آفرودیت و ونوس ارتباطی با عشق و شهوت ندارد، بلکه بیشتر بانوخدای نگهبان آنها و باروری و فراوانی و پاکی ست و در واقع به بانوخدای یونانی Artemis و برابر رومی آن Diana نزدیکتر است. در عوض، پری در اوستا (pairikā)، یعنی زن زیبایی که مردان را می فریبد و با آنها همخوابگی می کند،<sup>۳</sup> در صفت زیبایی و شهوت به آفرودیت و ونوس نزدیکتر می نماید.<sup>۴</sup> از این رو برابرگیری ناهید با ونوس باید یک تأثیر متأخر از اسطوره رومی باشد. همچنین برابرگیری زهره با ونوس در ادب فارسی و تازی (اگرچه پیشینه زهره، یعنی زنی که هاروت و ماروت را فریفت، در اساطیر سامی غیر از پیشینه ناهید در اساطیر ایرانی ست) باید مانند ناهید متأخر و متأثر از اسطوره رومی باشد.

امروزه از اروس («ایزد عشق، عشق») نه صرفاً عشق افلاطونی و معنوی و روحانی فهمیده می شود، نه صرفاً عشق جسمانی و ظاهری و مجازی و نه صرفاً نظری بازی و حس جمال. بلکه معنویت دادن به زیبایی تن و خواهش تن است، عشقی ست آمیخته با هم آغوشی و همخوابگی و زیباشناسی که نگارنده در این گفتار از آن به «تن کامگی» یاد کرده است.<sup>۵</sup>

از تعریف بالا روشن می گردد که نظر ما از تن کامه سرایی آثار الفیه شلفیه نیست، آثار الفیه شلفیه، یعنی صرف توصیف و نمایش عمل جنسی (pornography) که در گذشته برای طبقه اشراف تهیه و پنهانی در گردش بود، در سر بسته ترین جوامع نیز نفوذ خود را داشت. در حالی که برای پیدایش تن کامه پردازی در ادبیات و هنر، باید در جامعه در مناسبات مردم رویه آسان گیری و روش سازگاری و اخلاق مدارا (Tolerance) رواج یافته باشد که خود بدون پیشرفت نسبی آزادی زنان که منجر به آزادی معاشرت زن و مرد گردد، میسر نیست.

تا آن جا که قرآن برخاسته از شعر فارسی نشان می دهند، در دوره پیش از اسلام، برخی مراحل جامعه اشکانی، یعنی جامعه ای که در آن اثری چون ویس و رامین به وجود آمده بود، و در دوره اسلامی محیط اصفهان در نیمه نخستین سده پنجم هجری، یعنی در زمان فرمانروایی خاندان کاکویه و سپس طغرل سلجوقی (زمان فخرالدین گرگانی سراینده ویس و رامین) و برخی از شهرهای ایران در همسایگی مسیحیت (گنجه در زمان نظامی و مهستی، و شروان در زمان عارف اردبیلی)، کمابیش دارای شرایط بالا بوده اند.

این مسأله را می‌توان یک بار نیز در تفاوت انواع ادبی بررسی کرد: در ادبیات داستانی ما، خواه منظوم و خواه منثور، تا آن‌جا که بُن‌مایهٔ داستانها از ادبیات پیش از اسلام گرفته شده است، عشق، یک عشق زمینی و دیگر جنس‌گرایی (heterosexuality) است که در آن کوشش جنسی نیز دو سویه است. ولی هرچه به جلوتر می‌آییم و از یک سو این پیوند ادبی با ادبیات باستان بریده می‌شود و از سوی دیگر جهان اندیشه و ذوق در ایران به دو منطقهٔ نفوذ شریعت و طریقت تقسیم می‌گردد، در ادبیات داستانی غیر عرفانی (عاشقانه و حماسی)، با آن‌که عشق هنوز به تقلید از الگوهای پیشین زمینی و دیگر جنس‌گرایی ست، ولی یک سویه، یعنی تنها مردکوشه، و توصیفها پیچیده در استعارات است، و در شعر غنایی که این پیوند ادبی با ادبیات باستان باز هم کمتر و یا به کلی بریده است، عشق یا یک عشق افلاطونی و شبه عرفانی ست و یا شاهدبازی و همجنس‌گرایی (homosexuality). از این‌جا روشن می‌گردد که در ادبیات دورهٔ اسلامی ما که بازتاب اجتماع آن و یا دست‌کم در زمینهٔ مورد بحث ما مبلغ اخلاق رسمی ست، آنچه به اصطلاح امروز تابو است، زن است و نه توصیف عمل جنسی، حتی به رکیک‌ترین واژه‌ها. به سخن دیگر: با فقدان تدریجی زن از ادبیات جنسی ما، این نوع ادبیات نابود نگشته است، بلکه منحرف و زمخت شده و عنصر زیباشناسی خود را باخته است. ما در این گفتار، تحول شعر اروتیک را در شعر کلاسیک فارسی در پنج بخش: منظومه‌های عشقی، قصیده، غزل، رباعی و نیز ترانه‌های عامیانه بررسی می‌کنیم.

۱- در منظومه‌های عشقی، زیباترین توصیفهای تن‌کامگی را در ویس و رامین می‌یابیم. یکی از این توصیفها مربوط به صحنه‌ای است که ویس در یکی از شبهای زمستان دایه را در کنار شوهر مست خود موبد به جای خود می‌خواهاند و خود بر بام کاخ پیش دلدار خود رامین می‌رود و در آن‌جا جامهٔ سنجاب خود را از تن‌کنده و بر زمین گل‌آلود بام می‌افکند و با رامین روی آن می‌خوابند و تا سپیده دم به عشقبازی می‌پردازند. در زیر چند بیتی از این صحنه را می‌آوریم:

به دایه گفت: «چار من تودانی	مرا از دست موبد چون رهانی
که او خفته ست، اگر بیدار گردد	سراسر کار ما دشخوار گردد
اگر تنها در این‌خانه بماند	شود بیدار و حال ما بداند
تورا با وی بباید خفت ناچار	بر آیینی که خمسپد یار با یار
بدو کن پشت و رو از وی بگردان	که او مست است و باشد مست نادان

اگر پیسایدت، کسی باز داند  
چگونه باز داند پوست از پوست»  
به چاره دایه را با شوی بگذاشت  
به بوسه ریش او را ساخت مرهم  
بگسترده میان آن گل و آب  
هوا پر مشک بود از بوی ایشان  
گهی از دست مهرافزای رامین  
چه خوش باشد که پیچد یار بر یار  
نگنجیدی میان هر دوان موی<sup>۶</sup>

تن تو بر تن من نیک ماند  
بدان مستی و بیهوشی همی کاوست  
بگفت این و چراغ از خانه برداشت  
به پیش دوست شد سرمست و خرم  
بر آهخت از بر سیمیش سنجاب  
زمین پر لاله بود، از روی ایشان  
گهی بودی ز دست ویسه بالین  
پیچیده به هم چون مار بر مار  
لب اندر لب نهاده، روی بر روی

یک نمونهٔ دیگر از توصیفهای تن کامگی داستان، صحنه ای است که رامین برای دیدار ویس، دزدانه خود را به باغ کاخ موید رسانده است، ولی موید قبلاً درهای کاخ را بر ویس بسته است تا نتواند از کاخ بیرون رود. ویس به محض آگاهی یافتن از آمدن رامین، کفش از پای درآورده و به کمک ریسمان پرده، خود را به بام و از بام به باغ می رساند و سپس در آن جا با پای برهنه و جامهٔ دریده و گردنبند گسسته و دست و پای مجروح، سر به جستجوی رامین می نهد. در این توصیف مهیج، به ویژه گفتگوی ویس با نسیم در نهایت سادگی، و در بیان شور درونی ویس بسیار استادانه است:

یکی سر بر زمین، دیگر به کیوان،  
- یکایک ویس را درمان و تیمار-،  
بدو بر رفت چون پرنده شاهین  
ربودش باد از سر لعل و اشام<sup>۷</sup>  
گسسته عقد و دُرش برفشانده  
ابی زیور بمانده روی نیکوش  
روانش پر شتاب و دل پر از داغ  
در او زد دست و از باره فروجست  
قبا شد بر تنش بر پاره پاره  
به درد آمد ز جستن هر دو پایش  
چو شلوارش دریده بر دو رانش  
دریده بود یا افتاده یکسر  
به هر مرزی دوان و دوست جویان

سرا پرده که بود از پیش ایوان  
بر او بسته طناب سخت بسیار  
فگند از پای کفش آن کوه سیمین  
چو بر آن شد، ز پرده جَست بر بام  
برهنه سر، برهنه پای مانده  
شکسته گوشوارش پاک در گوش  
پس آن گه شد شتابان تا لب باغ  
فَصَب چادرش را در گوشه ای بست  
گرفتش دامن اندر خشت پاره  
اگرچه نرم و آسان بود جایش  
گسسته بند کُستی بر میانش  
نه جامه بر تنش مانده نه زیور  
برهنه پای گرد باغ گردان

همی گفتی: «از این بخت نگون وای!  
 کجا جویم بهار دلبری را؟  
 به شب خورشید تابان را نجویم  
 برای من زمانی رنج برگیر!  
 منم بیدل، یکی بر من ببخشای!  
 چو نازک پای من خونین نگرود  
 که رسوا کرد همچون من بسی را  
 ببرد و در میان راه بگذاشت  
 بدین سختی و رسوایی و زاری  
 به صد گونه جفا بی صبر و آرام  
 که خوبی انجمن دارد بدو بر!  
 ز من عنبر بر و بر سنبلش سای!  
 سزای خرمی و شادمانی،  
 به خوبی یافته فرمانروایی،  
 به تاری شب به بام و در فگنده  
 من اینک آمده ستم، تو کجایی...»

هم از چشمش روان خون و هم از پای  
 کجا جویم نگار سعتری<sup>۱</sup> را؟  
 همان بهتر که بیهوده نیویم  
 به حق دوستی ای باد شبگیر  
 اگر با بیدلان هستی نکورای  
 که پایت گر جهانی برنورد  
 نگه کن تا کجا یابی کسی را  
 هزاران پردگی را پرده برداشت  
 بین حال مرا در مهرکاری  
 به صد گونه بلا بی هوش و بی کام  
 پیام من بدان روی نکو بر  
 از او مشک آرو بر گلنارم آلی!  
 بگو ای نویهار بوستانی  
 بگو ای آفتاب دلربایی  
 مرا، آتش به جان اندر فگنده  
 مرا گفتی چرا ایدر نیایی

و اما رامین هوسباز، در گوشه ای از باغ در انتظار ویس به خواب رفته است. با  
 درآمدن ماه از میان ابر و روشن شدن باغ، چشم ویس به رامین می افتد:

مه تابنده از خاور برآمد  
 چو دست ابرنجی<sup>۱</sup> در دست حورا،  
 چنانچون ویس را از جان و روشست  
 میان گل به سان گل شگفته  
 ز نسرين و بنفشه کرده بالین  
 بهاری باد مشکین از گلستان  
 به بالین دید سروی یاسمین بار  
 پس آن دو زلف چو عنبر گرفتش  
 گهی از لعل او شکرشان کرد  
 بر هر دو به سان سیم بر سیم  
 چو دو دیبا نهاده روی بر روی

چو یک نیمه سپاه شب درآمد  
 چو سیمین زورقی در ژرف دریا  
 هوا را دوده از چهره فروشت  
 پدید آمد مرا و را یار خفته  
 بنفشه زلف و نسرين روی رامین  
 مه از کوه آمد و ویس از شبستان  
 ز بوی ویس، رامین گشت بیدار  
 بجست از جای و اندر بر گرفتش  
 گهی از زلف او عنبرشان کرد  
 لب هر دو به سان سیم بر سیم  
 بیچیدند بر هم دو سمن بوی

و یا گلنار و سوسن برهم آویخت  
همه شب عشق ایشان را ستایان  
به دست اندرش یا قوتین پیاله  
به خوشی کام یکدیگر بدادند<sup>۱</sup>

تو گفתי شیر و باده در هم آمیخت  
هزار آوا ز شاخ گل سرایان  
ز شادی شان همی خندید لاله  
چو راز دوستی با هم گشادند

و یا این توصیف کوتاه از هم آغوشی رامین و ویس:

گذشته حالها با هم بگفتند  
چو زرین طوق گرد سرو سیمین  
همه بالین پر از مشک و ز عنبر  
درا فکنده به میدان از خوشی گوی  
دو تن بودند در بستر چو یک تن!  
بباریدی، نگشتی سینه شان تر  
کلید کام در قفل خوشی کرد<sup>۱۱</sup>

وزان پس هر دوان با هم بختند  
در آورده به ویسه دست رامین  
همه بستر پر از گل بود و گوهر  
لب اندر لب نهاده، روی بر روی  
ز تنگی دوست را در بر گرفتن:  
اگر باران بر آن هر دو سمنبر  
چو در میدان شادی سرکشی کرد

و چه زیاست توصیف کوتاهی که شهرو مادر ویس از زیبایی دوران جوانی خود می کند:

میان کام و ناز و شادمانی  
همی برد از دو زلفم بویها باد  
چو شاخ سرو بید از جو بیاران  
به روز پاک خورشید و به شب ماه  
بسا چشما که از من رفت خوابش  
بدی آن کوی تا سالی سمنبوی  
نسیم مردگان را زنده کردی  
بهار نیکوی از من ریمده ست  
همان مشکم به کافور اندر آمیخت  
بلورین سرو قدم را دو تا کرد<sup>۱۲</sup>

ندیدی تو مرا روز جوانی  
سپی بر رسته همچون سرو آزاد  
ز عمر خویش بودم در بهاران  
همی گم کرد از دیدار من راه:  
بسا رویا که از من رفت آتش  
اگر بگذشتمی یک روز در کوی  
جمال خسروان را بنده کردی  
کنون عمرم به پایزان رسیده ست  
زمانه زرد گل بر روی من ریخت  
ز رویم آب خوبی را جدا کرد

پس از ویس و رامین<sup>۱۳</sup> دیگر ما زنی با این جوش و کوش عشق که در ویس است، در منظومه های عشقی فارسی نمی بینیم. زن در دیگر منظومه های عشقی ما، چون الماسی ست درخشنده، ولی سرد و بی جنبش. فرشته ای ست زیبا، ولی در رگهای او به جای خون برف جاری ست. بی گمان در میان این زنان، شیرین نظامی استثناست، هر چند در مقایسه با ویس، زنی پرده نشین است. ولی این صفت، بدان کیفیتی که نظامی در شیرین آفریده است، یک عفت تحمیلی نیست، بلکه میوه سرشت غرور آمیز شیرین است.



نظامی در هفت پیکر نیز شیرین‌هایی در قالب‌های کوچک‌تری آفریده است که مهمترین آنها فتنه است. ولی در کنار آنها، زنانی نیز که خداوند آنها را مثل هندوانه برای تمتع مرد آفریده است کم نیستند، یعنی نمونه‌هایی از «زن مستورهٔ محجوبه!». در هر حال، نظامی مانند گرگانی استاد توصیف‌های تن‌کامگی ست. برای مثال به این چند بیت از افسانهٔ بانوی گنبد سپید در هفت پیکر توجه کنیم:

خواجه کز مهر ناشکیب آمد	با سسی سرودر عتیب آمد
گفت: نام تو چیست؟ گفتا: نور	گفت: چشم بد از تو؟ گفتا: دور
گفت: پرده ت چه برده؟ گفتا: ساز	گفت: شیوه ت چه شیوه؟ گفتا: ناز
گفت: بوسه دهیم؟ گفتا: شست	گفت: هان وقت هست؟ گفتا: هست
گفت: آبی به دست؟ گفتا: زود	گفت: باد این مراد! گفتا: بود
خواجه را جوش از استخوان برخاست	شرم و رعنائی از میان برخاست
زلف دلبر گرفت چون چنگش	در بر آورد چون دل تنگش
بوسه و گاز بر شکر می زد	از یکی تاده وزده تا صد
گرم شد بوسه در دل انگیزی	داد گرمی نشاط را تیزی
خواست تا نوش چشمه را خوارد	مهر از آب حیات بردارد... <sup>۱۴</sup>

در توصیف بالا، در عین استادی بیمانند نظامی در سخنوری، جوش و کوش عشق چنان که در *ویس و رامین* دیدیم، دو سویه نیست. هرچند شیوهٔ پرسش و پاسخ در بیت‌های نخستین، تا حدی این نقص را برطرف کرده است، ولی باز کنش تنها از سوی مرد است و از سوی زن واکنش. در حالی که، درست این دوسویگی کوشندگی در کار عشق است که در هنر تن کاهه سرایی عنصری تهییج‌زاست. مثال دیگر،

سرا بود خالی و معشوقه مست	عنان رفت یکباره دل را ز دست
شبی خلوت و ماهرویی چنان	از او چون توان درکشیدن عنان
گوزنِ جوان را بیفگند شیر	به تاراجگاهش در آمد دلیر
به صیدِ حواصل در آمد عقاب	به مهمانی ماه رفت آفتاب
زمانی چو شکر لیش می‌گزید	زمانی چو نیش‌گرش می‌مزید
به بر در گرفت آن سمن سینه را	ز در مهر برداشت گنجینه را
نخورده می‌دید روشن گوار	یکی باغ در بسته پر سیب و نار
عقیقی نیاز زده بر مهر خویش	نگینی به الماس ناگشته ریش
نچیده گلی، خار برچیده ای	به جز باغبان، مردناده ای

چوشیر و شکر در هم آمیختند	ز شیرین زبان شکر انگیختند
به بادام و روغن درافتاده قند	به هم درخزیده دوسرو بلند
هم آسود لؤلؤ و هم لعل خفت <sup>۱۵</sup>	چو لؤلؤی ناسفته را لعل سفت

پیش از این در شعر گرگانی دیدیم، که ویس چگونه برای دیدن دلدار با رسن خود را به بام می کشاند و از بام به باغ می رساند و سر و پا برهنه و مجروح دنبال دلدار می گردد و چون به هم می رسند چگونه میان گل و خار و گل و لای در یکدیگر می پیچند. برعکس در برخی از توصیفهای نظامی مثل توصیف بالا، خانه همیشه خالی و امن است و هیچ خطری دلدادگان را تهدید نمی کند و زن در این سرای امن چون آهوی سر در کمند، حتی امکان جست و خیز هم ندارد، بلکه منتظر است تا مرد چون شیری او را بدرد. و یا چون حلوایی چرب و شیرین منتظر است تا مرد شکمو چون قحطی زدگان او را بلعد. علت اصلی ضعف برخی از توصیفهای نظامی این است که این زنان جزو پیکره های اصلی داستان نیستند، بلکه این فرشته های برفی همیشه دوشیزه، مانند گلپهای رنگین و میوه های شیرین جزو تزیینات کاخ به شمار می روند و از این رو عمل جنسی (برعکس صحنه های مشابه ولی کوتاه تر در ویس و رامین)، نه برخاسته از یک عشق دوسویه، بلکه آبی بر شهوت یک سوئه مرد است. ولی چون به پیکره های اصلی داستان، و به ویژه به شیرین می رسم، توصیفها رنگ و بویی دیگر می گیرند. از این نمونه است توصیف بوس و کنار پنهانی شیرین و خسرو در بیتهای زیر. در این توصیف، خسرو و شیرین منتظر فرصت نشسته اند تا به محض آن که چشمی به سوی آنها نباشد، یکدیگر را در آغوش کشند. و در این فرصتها، خسرو چنان شیرین را در آغوش می کشد که پوست چون قاقم سفید او به سرخی پرنیان می گردد، و او را چنان گاز می گیرد که گونه های سرخ چون نیلوفرش به کبودی بنفشه می گراید و شیرین، از شرم از نگاه دیگران، همیشه سیداب در دست دارد تا بر جای کبود گاهای خسرو بمالد:

چوشیر و می به هم بشتافتندی	چو یک دم جای خالی یافتندی
پس آن گه پاسبان را مست یابد،	چو دزدی کاو به گوهر دست یابد
به دیگر چشم ریحان کاشتندی	به چشمی پاس دشمن داشتندی
ربودندی یکی بوسه به تعجیل	چو فرصت درکشیدی خصم را میل
که کردی قاقمش را پرنیان پوش	چنان تنگش گرفتی شه در آغوش
زنیلوفر بنفشه بردمیدی	ز بس کز کاز نیلش برکشیدی
- که مه را خود کبود آمد گذرگاه، -	ز شرم آن کبودیهای بر ماه

اگر هشیار اگر سرمست بودی

سپیدابش چو گل بر دست بودی<sup>۱۱</sup>

یکی دیگر از توصیف‌های تن کامگی و مشهور نظامی، وصف شستشوی شیرین در چشمه است. نظامی در این توصیف مانند مثالهای فراوان دیگر در خمسه اش، در نگاره سازی نه سخنوری که جادوگری می کند. شاهین خیال را با این دست تا آسمان هفتم پرواز می دهد و با آن دست در یک چشم به هم زدن به زمین می آورد و پایش را به ریسمان لفظ، نه، به پریشان سخن می بندد. نتیجه همین جادوگری در نگاره سازی ست که در آثار نظامی گاه بیتهایی پیچیده گشته اند و به سبب آنها شاعر به نادرست به پیچیده گویی شهرت یافته است، وگرنه نظامی - حقیقتی که تاکنون کمتر بدان توجه شده است - در کنار سعدی بزرگترین استاد سبک سهل ممتنع است. در زیر بیتی چند از توصیف شیرین در چشمه یاد می گردد:

سیاهی خواند حرف ناامیدی،  
فروشد تا برآمد یک گل زرد،  
به تلخی داد دل یکبارگی را  
در او چون آب حیوان چشمه ساری  
شده در ظلمت آب زندگانی  
غبار از پای تا سر برنشسته  
ره اندر ره ندید از کس نشانی  
در اندیشه بر نظارگی بست  
فلک را آب در چشم آمد از دور  
شد اندر آب و آتش در جهان زد  
چو غلطلد قاقمی بر روی سنجاب  
غلط گفتم که گل بر چشمه روید  
نه ماهی، بلکه ماه آورده در دست...

سپیده دم چو دم برزد سپیدی  
هزاران نرگس از چرخ جهانگرد  
شتابان کرد شیرین بارگی را  
پدید آمد چو مینو مرغزاری  
ز شرم آب آن رخشنده خانی  
ز رنج راه بود اندام خسته  
به گرد چشمه جولان زد زمانی  
فرود آمد، به یک سو بارگی بست  
چو قصد چشمه کرد آن چشمه نور  
پرندی آسمانگون بر میان زد  
تن صافیش می غلطید در آب  
عجب باشد که گل را چشمه شوید  
در آب از گیسوان انداخته شست

و اکنون خسرو از راه می رسد و نگاهش به شیرین می افتد:

نظر ناگه در افتادش به ماهی  
که بیش آشفته شد تا بیشتر دید  
که باشد جای آن مه بر ثریا  
چو ماه نخشب از سیماب زاده  
پرندی نیلگون تا ناف بسته

زهر سو کرد بر عادت نگاهی  
چو لختی دید، از آن دیدن خطر دید  
عروسی دید چون ماهی مهیا  
نه ماه، آینه ای سیماب داده  
در آب نیلگون چون گل نشسته

گل بادام و در گل مغز بادام  
بنفشه بر سر گل دانه می کرد  
فلک بر ماه مروارید می بست  
ز بستان نار پستان در گشاده  
ز حسرت گشته چون نار کفیده  
که سنبل بسته بُد بر نرگش راه  
به شاهنشہ درآمد چشم شیرین  
همی لرزید چون در چشمه مهتاب  
که گیسو را چو شب بر مه پراگند  
که خوش باشد سواد نقش بر سیم<sup>۱۷</sup>

همه چشمه ز جسم آن گل اندام  
زهر سو شاخ گیسو شانه می کرد  
چو بر فرق آب می انداخت از دست  
کلید از دست بستانبان فتاده  
دلی کان نار شیرینکار دیده  
سمنبر غافل از نظاره شاه  
چو ماه آمد برون از ابر مشکین  
ز شرم چشم او در چشمه آب  
جز آن چاره ندید آن چشمه قند  
سوادی بر تن سیمین زد از بیم

در گرشاسنامه اسدی نیز توصیفی تن کامه و در عین حال روانکاوانه هست. دو کبوتر عشقبازی می کنند و از دیدن آن جمشید و دختر شاه زابل تهییج می شوند:

نیموده بد شاه با ماه جام،  
به دیوار باغ آمد از شاخ سرو  
به کشتی کرشمه کن و جلوه گر  
چو نایب دم اندر گلو ساخته  
چو یاری لب یار گیرد به گاز  
ز بس ناز آن دو کبوتر به هم<sup>۱۸</sup>

هنوز از زمانی فزون، شاد کام  
که جفتی کبوتر چورنگین تذرو  
نر و ماده کاوان ابر یکدگر  
فروشته پر، گردن افراخته  
به هم هر دو منقار برده فراز  
پریرخ به شرم آمد از روی جم

در شعر فارسی، نسبت دادن عشقبازی نه تنها به جانوران که امری طبیعی ست، بلکه به گیاهان و حتی عناصر بی جان طبیعت، مثالهای فراوان دارد. مثلاً فردوسی روز و شب را فراوان به مرد و زنی مانند کرده است که میان آنان رابطه عشقی و جنسی ست. برای نمونه در دو بیت زیر، شب با دمیدن سپیده، چادری از ابریشم نازک و گرانبها (شعر) بر سر می کشد و روی از خورشید می پوشاند، ولی خورشید به دنبال او روانه می گردد. یعنی گذشت روز را از پی شب، به رفتن دلداده ای از پس دلداری مانند کرده است که با رفتار فریبای خود عاشق را به دنبال خود بکشاند:

شب آن چادر شعر بر سر کشید،  
همی رفت خور از پس پشتِ اوی<sup>۱۹</sup>

سپیده چو از کوه سر بر کشید  
ز خورشید تابان نهان کرد روی

و یا این دو بیت که نگارنده پیش از این در ارتباطی دیگر از آن یاد کرده است:  
چو از کوه بفروخت گیتی فروز

از آن چادر قیر بیرون کشید  
 به دندان لب ماه در خون کشید<sup>۲۰</sup>

از میان عناصر طبیعت، به ویژه نسیم در شعر فارسی جایی ویژه دارد و غالباً نماد جوانی زن باره و هوسران است که دمی از کامجویی آرام ندارد. از میان صدها بیت که در شعر فارسی بر سر این توصیف سروده شده اند، به بندی از مسمط بهاریه قآنی بسنده می کنیم، هرچند بیرون از منظومه های عشقی ست:

نرمک نرمک نسیم، زیر گلان می خزد، غبغب این می مکد، عارض آن می مزد،  
 گیسوی این می کشد، گردن آن می گزد، گه به چمن می چمد، گه به سمن می وزد،

گاه به شاخ درخت، گه به لب جویبار<sup>۲۱</sup>

پس از گرگانی و نظامی بسیاری از سرابندگان منظومه های عشقی به تقلید از ویس و رامین و خسرو شیرین، به توصیفهای تن کامگی پرداخته اند، ولی کارشان چنگی به دل نمی زند. برای مثال توصیف زیر را از منظومه گل و نوروز خواجوی کرمانی نقل می کنیم. شاهزاده نوروز می رود که با گل عشقبازی کند، ولی با دیدن او بیهوش نقش بر زمین می گردد. گل او را به هوش می آورد:

چو دید آن سرو سیمین را که چون باد  
 ز خاکش برگرفت و دروی آمیخت  
 شرابی دادش از لب تا بنوشد  
 کشید از بحر حیرت بر کنارش  
 چو حاصل کرد شه زان شمع منظور  
 سر زلفش گرفت و سر بر آورد  
 روان در بر کشیدش تنگ چون دل  
 به دلبندی گره زد در کمندش  
 سوی شکر شد از اول به پرواز  
 نبات مصر را آوازه در داد  
 چو باد صبح شد سوی گلستان  
 چمن را دید پُر گلبرگ و نسیرین  
 سپی سروی به سان خرمن گل  
 به پای گل درآمد واله و مست  
 به سحرش دیده بر هاروت می سود  
 گهی با مار زلفش مهره می باخت  
 برفت از دست و در پای گل افتاد،  
 چو شیر و انگبین با او در آمیخت  
 ز شعر مُشک ریزش حله پوشد  
 به خلوتگاه قربت داد بارش  
 در آن تاریک شب پروانه نور  
 به یک مو خویشتن را بر سر آورد  
 برون رفته قرار از چنگ چون دل  
 بر افگند از قمر شبگون پرندهش  
 چو طوطی کرد شکر خایی آغاز  
 شکر ریزان مصری را خبر داد  
 گل افشان کرد بر اطراف بستان  
 بهاری یافت چون بتخانه چین  
 بنفشه ریخته پیرامن گل  
 سمن می چید و ریحان دسته می بست  
 به نازش لعل بر یاقوت می سود  
 گهی از خال مشکین مهره می ساخت

گهی عقرب ز پروین می گشودش  
 گهی بر می کشیدش زیور از بر  
 گهی در پای سرو آرام می جست  
 بنفشه می درود و لاله می چید  
 گه از مشک سیاهش خال می یافت  
 گهی می شد برون از چنگلش باز  
 گهی می بست شه پیرایه بر ماه  
 گهی می ریخت ریحان بر حدایق  
 دل شوریده در زنجیر می بست  
 که این تنگ شکر یارب چه ارزد؟  
 که این هندوجه ره دارد در این باغ؟  
 به دستان ضیمرانش دسته می کرد  
 ز عنبر گردِ مه خرگاه می زد  
 کف دستش نهادی بر دل ریش  
 رطب چیدی و شفتالود خوردی  
 برفتی از خود و کردی نگاهش  
 چو شاخ سرو بر گل تکیه دادی  
 به گل چیدن شدی سوی گلستان  
 چو شمع صبحدم پیشش بمردی  
 غرض فصاد و شهوت نیست بر بود  
 به چنگ آمد غزالی شیر مستش

گهی پروین ز عقرب می نمودش  
 گهی بر می گرفتش افسر از سر  
 گهی از سیب سیمین کام می جست  
 گهی از لاله برگ زاله می چید  
 گهی از عنبرش خلخال می یافت  
 گهی می شد کبوتر صید شهباز  
 گهی می جست ماه از چنبر شاه  
 گهی می سود سنبل بر شقایق  
 گهش در چنبر دلگیر می جست  
 گهش بودی از آن زلف سیه داغ  
 گه از لعلش شکر در پسته می کرد  
 گه از شب سایه بان بر ماه می زد  
 شدی بیگانه هر دم با دل خویش  
 به لب لعلش شراب آلود کردی  
 قصب برداشتی از طرف ماهش  
 زمانی سر به دوشش بر نهادی  
 دگر سر بر گرفتی همچو مستان  
 گرفتی شمع و پیش روش بردی  
 طلب هر دم که آمد بیشتر بود  
 چو شیر مست بود آن لحظه بستش

سرانجام نوروز پس از این همه ورجه ورجه کردنها به راز درون پاچین پی می برد:  
 چراغ بلبلی کرد پرواز از سر شاخ  
 ریاضی یافت از وی روضه بابی  
 ز سیم خام برجی در گرفته  
 زده قفلی بر آن از گوهر کان  
 نه بر گنجش فتاده چشم ماری  
 نه آن مخزن کسش در باز دیده  
 ز بهر قفل رومی کرد بر ساز

به هر یک گام، ره یک میل می رفت  
 هوا مرکوب شادروان او بود  
 نگین مملکت در دستش افتاد  
 هر آن سیمی که بودش پیش بنوشت  
 کسور از حشو و بارز کرد ظاهر  
 هر آنچه بود باقی نقد بگرفت  
 قیاس از دخل و خرج خویش برداشت  
 نهاد آن گه قلم را در قلمدان  
 برون جست آتش از آب نشاطش  
 به کام جان شیرین شربتی ساخت  
 یکی گشته شراب و دیگری جام  
 دو سیمین تن دو سر در یک گریبان  
 جهانی یافت از جان و جهانی  
 که در جنت بود دیدار یا خواب  
 رطب در دست و شکر در دهان بود  
 نبودند آگه از دوران افلاک  
 نیامد یادشان از آتش و آب  
 شده احوال گیتی شان فراموش  
 خرامان گشت با زرینه خلخال  
 صنوبر را به زیور در گرفتند  
 پرستشگه به سجوه نقش بستند<sup>۲۲</sup>

کمیت سر کشش چون پیل می رفت  
 چو باد آن وقت در فرمان او بود  
 پری بر خط حکمش روی بنهاد  
 همان دم ماجرای خویش بنوشت  
 چو در علم سیاق بود ماهر  
 به انگشت آن عدد را عقد بگرفت  
 حساب جمله را در جمع بنگاشت  
 چو کلکش بر حریر آمد در افشان  
 ز آب آتشی تر شد بساطش  
 طبرزد در گلاب افگند و بگداخت  
 یکی دال آمد و آن یک دگر لام  
 دو نسرین بر دو گل در یک گلستان  
 روانی یافت در سر و روانی  
 شبانروزی نپردختند با خواب  
 عسل در پیش و می شان در میان بود  
 شبانروزی دگر در عالم خاک  
 چو مدهوشان ز جام باده ناب  
 شقایق در کنار و گل در آغوش  
 سحرگه چون تذر آتشین بال  
 چونرگس سر ز بستر برگرفتند  
 به مشک و آب گل تن را بشتند

خواجو در این توصیف دراز، همه جزئیات را یاد کرده است، حتی غسل فردای آن شب و نماز پس از غسل را، ولی در مقایسه با نمونه های کوتاه پیشین، از این ساز ناکوک جز نغمه ای ملال انگیز نساخته است. همه چیز را گفته، ولی هیچ نگفته است. شاعر از یک سو عطشی شدید در شرح جزئیات عمل جنسی نشان داده است، ولی از سوی دیگر، شاید به علت ملاحظات اخلاقی و دینی، چنان سخن را به استعارات پیچانده است که به کلی بی لطف و ملال آور گشته است.

همچنین آن یک سویگی در مناسبات عشقی و جنسی و نقش تزینی زن که در برخی از توصیفهای نظامی دیدیم، پس از نظامی رواج کامل می یابد. چنان که مثلاً در همین

توصیف شصت و پنج بیتی خواجو، نخست در چهار بیت نخستین سخن از سوی زن، یعنی گل، رانده شده است و آن هم از این رو که مرد، یعنی نوروز، از هوش رفته است، و پس از آن تنها در مصرعی از بیت‌های ۲۲ و ۲۳ جنبشی نیز از سوی زن می‌بینیم.

پس از نظامی، در میان منظومه‌های عشقی تنها *فرهاد نامه* اثر عارف اردبیلی، از این باب در یک مورد مستثنی است. از آن جا که این منظومه شهرتی ندارد، ما نخست آن را کوتاه معرفی می‌کنیم:

عارف اردبیلی شاعری ست سنی مذهب که در سال ۷۱۱ هجری در اردبیل به جهان آمد و منظومه خود *فرهاد نامه* را در سال ۷۷۱ هجری در ۴۳۳۹ بیت سرود.<sup>۲۳</sup> شاعر درباره مأخذ روایت خود چنین می‌گوید که هنگامی که از شهر خود اردبیل به خواهش کاوس شاه شروان برای تربیت فرزند او بدان جا رفته بود، در نزد یکی از نوادگان فرهاد که کار او سنگتراشی بوده، کتابی می‌بیند درباره افسانه فرهاد که با روایت نظامی در خسرو و شیرین تفاوت کلی داشته است. شاعر افسانه را می‌پسندد و آن را به نظم می‌کشد و نام آن را *فرهادنامه* می‌نهد.<sup>۲۴</sup>

*فرهاد نامه* دارای دو بخش است. بخش نخستین شرح دل باختن فرهاد شاهزاده چینی به دختری ترسا به نام گلستان است. سرانجام پس آن که فرهاد از بت پرستی به دین ترسایان می‌گردد، با گلستان ازدواج می‌کند. بخش دوم شرح عشق‌بازیهای فرهاد و شیرین است پس از مرگ گلستان. در این بخش، شیرین، دیگر آن زن عقیف و باوفایی که نظامی ساخته است نیست، بلکه زنی ست شهوت پرست که به خسرو خیانت می‌کند و پنهانی با فرهاد به عشق‌بازی می‌پردازد. شاعر با آن که به استادی نظامی در سخنوری خستوست، ولی چندبار بر او ایراد می‌گیرد که از شیرین و فرهاد و خسرو چیز دیگری از آنچه بوده اند ساخته است.

با توجه به جزئیات داستان چنین بر نمی‌آید که شاعر روایت را از خود ساخته باشد به ویژه بت پرست بودن فرهاد و سپس درآمدن او به دین ترسایان و نه به دین اسلام، و سخن گفتن از دیر و راهب و دیرنشینی گلستان و دیگر و دیگر، نشان می‌دهند که شاعر همان گونه که خود گفته است، داستان را از یک روایت نگارش یافته گرفته است. همچنین در این نظر او که منش پیکره های داستان خسرو و شیرین نظامی و بسیاری از رویدادهای داستان ساخته خود نظامی (برخی از روی الگوی ویس و رامین) هستند نیز درست است، چه خود نظامی نیز بدین شیوه کار خود بارها اشاره کرده است.<sup>۲۵</sup> همچنین از روایت *شاهنامه* چنین برمی‌آید که شیرین پیش از آن که زن خسرو گردد، آوازه



خسویی نداشت.<sup>۲۶</sup>

به عقیدهٔ عارف اردبیلی، در خسرو و شیرین نظامی، خسرو و فرهاد بیشتر زن اند تا مرد، و شیرین او بیشتر مرد است تا زن. عارف بر خسرو نظامی ایراد می‌گیرد که این چه مردی ست که هنگامی که او شیرین را لخت در چشمه می‌بیند، به جای آن که «چستی» کند «سستی» می‌کند.<sup>۲۷</sup> و یا این که شیرین مست افتاده و «به بالا کرده تا عیوق چفته»<sup>۲۸</sup>، ولی خسرو از او کام بر نمی‌گیرد. و یا این که شیرین بی هیچ بهانه‌ای به محل کار فرهاد در بیستون می‌رود و در آن جا اسب او می‌میرد و فرهاد شیرین را به دوش گرفته و به کاخ می‌آورد و نظامی ادعا می‌کند «که مویسی بر تن شیرین نیازد»<sup>۲۹</sup>. ولی حقیقت کار این بوده که چون کاری از دست خسرو ساخته نبوده، فرهاد به جای او تلافی کرده است:

چو شیرین گوهری بس قیمتی بود	کسی دستی نیارستی بدو سود
بیفتاد آن گهر در دست فرهاد	چنان سفتش که حیران ماند استاد
چو ناید وقت کار از شیر شیری	درآید گاو کوهی را دلیری <sup>۳۰</sup>

به عقیدهٔ شاعر، همچنین حکمت بستن نظامی به شیرین نارواست، چه زنان را برای الفیه خوانی ساخته اند:

روا می‌داری ای مرد سخنور	که بر شیرین کنی حکمت مقرر؟
از آن کاو الفیه خواند شب و روز	ارسطویی بسازی حکمت آموز؟
فروخوان الفیه، ای مرد پُرفن	اگر خواهی که دانی حکمت زن! <sup>۳۱</sup>

به گمان شاعر، زنان شوخ و شنگ در پی الفیه شلفیه اند و اگر لازم باشد از خود شبی ده بار دوشیزه می‌سازند.<sup>۳۲</sup> شاعر سپس برای تحکیم سخن از تجربهٔ شخصی خود با زنی مثال می‌آورد که به «مستورهٔ عقیفه» و «صالحهٔ معصومه» شهرت داشت، ولی در واقع یک روسپی حرفه‌ای بود که مردی را از این در بیرون می‌کرد و مرد دیگری را از آن در می‌پذیرفت.<sup>۳۳</sup> شاعر در چند جای دیگر کتاب خود نیز از روابط خود با زنان، از جمله زنان مسیحی سخن می‌گوید.<sup>۳۴</sup>

این شاعر اردبیلی چنان زن شیفته است که حتی یک بار هوس می‌کند که به یکی از زنان داستان خود تجاوز کند. داستان از این قرار است که هنگامی که زنی به نام مهین بانو، فرهاد و گلستان را در شب زفاف دست به دست می‌دهد و خود شبستان را ترک می‌کند، شاعر در چهرهٔ مهین بانو آرزوی دل او را می‌خواند و هوس می‌کند که ای کاش آن جا بود و بدو حمله ور می‌شد:

به دست خویشتن در دست فرهاد  
 در آن پایانِ مستی رفت از دست  
 غم هریک به نوعی خوب می خورد  
 ز مهر دلبران پابست گشته  
 شبستان را بهشت آسای کرده  
 چو زلف از تاب دل بر خود بیچید  
 پی مالیدنش چون موم دل نرم  
 نمی دانم که او چون رفت و دل چون  
 که تا دادِ مهین بانو بدادی<sup>۳۵</sup>

نهاد آن گاه (مهین بانو) دستِ سرو آزاد  
 ز تخت آمد به زیر آن شوخ سرمست  
 به عیاری نظر هر سوی می کرد  
 جوانان دید بر پا مست گشته  
 به خدمت شمعها بر پای کرده  
 بدان گرمی چو تاب شمعها دید  
 شد از تاب درون چون شمع دلگرم  
 در آن حال از شبستان رفت بیرون  
 کجا بود آن زمان عارف نهادی

پیداست که از شاعری تا این اندازه گرفتار تن شیفتگی (erotomaine) با چنان نظری سخیف درباره زن و عقیده ای سبک درباره داستان عاشقانه که لطف آن را صرفاً در شرح عمل جنسی می بیند، نه داستانی همتا و هم ارزشر و شیرین بر می آید و نه داستانی همسنگ و همچند ویس و رامین ساخته است. اما دست کم از او انتظار می رفت که در داستان خود توصیفهای تن کامگی هنرمندانه ای بیافریند. مثلاً در بخش نخستین داستان توصیفی دارد از جشنی در خانه استاد، پدر گلستان که فرهاد هم در آن شرکت دارد. ساعتی بعد، گلستان مست از باده به سراغ فرهاد می رود که مست و تنها در باغ کاخ خفته است.<sup>۳۶</sup> این صحنه مانده است به صحنه دیدار ویس و رامین در باغ کاخ که پیش از این نقل کردیم، ولی برخلاف آن فاقد توصیف شوریدگی و تن کامگی است. سبستر نیز هنگام توصیف همخوابگی فرهاد و گلستان در شب زفاف، جز مستی استعارات سرد چیزی ندارد.<sup>۳۷</sup> و یا همان توصیف شوریدگی مهین بانو پس از دست به دست دادن فرهاد و گلستان که در بالا بدان اشاره شد، اگرچه از دید روانکاوی پیکره های داستان لحظه جالبی است، ولی شاعر به جای آن که این صحنه را استادانه بپروراند، به بیان تن شیفتگی خود پرداخته است. تنها در توصیفی که پیش از آن از گرمابه رفتن گلستان دارد، این یک بیت زیباست:

ز آب افشاندش بر موی دلجوی      روان مُشک مذاب از ناف آهوی<sup>۳۸</sup>

در بخش دوم داستان نیز در توصیف نخستین همخوابگی فرهاد و شیرین دوشیزه<sup>۳۹</sup>، سخن او خشن و بیشتر از نوع الفیه است. اتفاقاً خود شاعر نیز در این جا به درشتی سخن خود اشاره کرده است، ولی اردبیلی بودن خود را بهانه ساخته است. و باز از همین نمونه است توصیفی که شاعر از همخوابگی فرهاد و شیرین در خیمه می کند و در ضمن آن باز

به نظامی گوشه و کنایه می زند.<sup>۴</sup> تنها یک مورد از توصیفهای او دارای مایه ای از هنر تن کامه پردازی ست: شیرین به بهانه شکار به محل کار فرهاد به بیستون می رود و چون بدان جا می رسد، شیرین از رنج راه و فرهاد از رنج کار غرق خاک و خیس عرق اند، ولی هوس همخوا بگی در آنها چنان تیز است که نه تنها فرصت شستشو، بلکه وقت لخت شدن را هم ندارند. تنها بیت آخر این توصیف سخنی زشت و عامیانه است و پس از آن نیز باز کنایه ای بی مزه به کار نظامی زده است:

در آن نخجیر کرد آهنگ فرهاد	بسی نخجیر کرد آن سرو آزاد
ز نعلش کوه آتش بر کمر ریخت	سمنند بادپا از جا برانگیخت
سمنند تیز تک را کرد پی گم	پری سان شد نهان از چشم مردم
کس آگه نه ز حال او که چون رفت	عنان پیچید و سوی بیستون رفت
فروزان گشت رویش همچو آتش	سوی فرهاد راند از راه ابرش
شده در تاب چون میخواره از می	تنش از گرم راندن غرقه در خوی
ز عطرش نافه در چین گشته لب خشک...	فتاده در گلابش نافه مشک
به کار کوه کندن بود فرهاد	در آن حالت که آمد سرو آزاد
لبش کف کرده همچون اشتر مست	طریق نازکی را داده از دست
غبار سنگها بر وی نشسته	شده اندام او از کار خسته
به بالا کرد سر، آرام جان دید	طراق نعل اسب یار بشنید
نماندش تاب، می لرزید بر پای	ز شادی کوهکن را دل شد از جای
پس آن گاهی رکاب ماه بوسید...	سم اسبش ز گرد راه بوسید
چو مردان خواست عذر از گرد راهش	به زیر آورد و هم بر جایگاهش
هنوزش در میان تیر و کمان بود	هنوزش کیش و قربان بر میان بود
ز چندین بندها، بندی گشادش...	مجال کیش بگشادن ندادش
هنوز آسیب ترکش بر میانش،	هنوز آونگ از قربان کمانش
حدیث تشنه بود و آب حیوان!	سخن گفتن چه حاجب با سخندان:
که سیمین ساق ترکش را کند باز...	ندادش مهمل چندانی از آغاز

اگر در ویس و رامین علت خیانت ویس به شوهر، بی مهری بدو و عشق به معشوق است و نه بیوفایی ذاتی، در فرهاد نامه علت خیانت شیرین به شوهر، صرفاً تن کامه خوئی و تن کامه جوئی اوست. ولی دست کم همین موضوع خیانت به شوهر، شیرین فرهاد نامه را به ویس نزدیکتر می کند، در حالی که میان او و شیرین خسرو و شیرین هیچ صفت

مشترکی نیست. همچنین خسرو در *فرهاد نامه* بیشتر به موبد در ویس و رامین می ماند، به ویژه از این نظر که هر دو عین هستند. و باز همچنین فرهاد در *فرهاد نامه* به رامین در ویس و رامین نزدیکتر است تا به فرهاد در خسرو شیرین که مجنون بی آزاری ست که به جای آن که به بیابان گریزد به کوه گریخته است.

بدین ترتیب پیکره های اصلی *فرهاد نامه* عارف در مجموع بیشتر به پیکره های اصلی داستان ویس و رامین نزدیکتراند تا به پیکره های اصلی و متقابل خود در خسرو و شیرین نظامی. بنابراین اگر *فرهاد نامه* عارف اردبیلی به اصلی کهنتر از داستان خسرو و شیرین نظامی برگردد، آن اصل به ویس و رامین نزدیکتر بوده است و این نکته در شناخت داستانهای عشقی ادبیات پهلوی بی اهمیت نیست.

در این جا بدین نکته نیز توجه می دهیم که از میان داستانهای کلاسیک ادب فارسی، چه حماسی و چه عشقی، در آن دسته که به اصلی کهن بر می گردند، زنان چه در نقش مادر، چه در نقش همسر و چه در نقش معشوقه، خواه باوفا و فداکار و خواه بیوفا و خیانتکار، همه در یک صفت شریک اند و آن برخورداری از خود آگاهی و کوشایی ست. برعکس در آن دسته داستانها که اصلی کهن ندارند و بیشتر ساخته تخیل داستانسرا هستند، زنان بی اراده و فقط وسیله ارضاء هوس جنسی مرداند. این نظر نه تنها درباره منظومه ها، بلکه درباره منثور ها نیز درست است. ما در این جا برای معرفی نمونه ای از زنان خود آگاه و کوشا در داستانهای منثور اصیل، به مثالی از *داراب نامه طرسوسی* که با موضوع گفتار ما نیز ارتباط دارد بسنده می کنیم. به روایت کتاب، دو خواهر به نامهای عنطوسیه و طمروسیه برای همخوابگی کردن با داراب که در زندان به سر می برد، هر یک جداگانه زندانبان را به هزار دینار می خردند تا داراب را شبی در اختیار آنها گذارد. این دو خواهر هنگام همخوابگی با داراب نیز سگکان عمل را در کف با کفایت خود دارند:

... طمروسیه و عنطوسیه هر دو پیش داراب آمدند و خدمت کردند. بسی برنیامد که طمروسیه گفت: «بیا تا جامه خواب بپوشیم و بخشیم!» زود جامه خواب بپنداختند و داراب را بخوابانیدند و ایشان نیز با او بختند. یکی بر راست و یکی بر چپ. اگر داراب روی بدین سوی کردی آن یکی پشت او گزیدی، و اگر پشت بدان سوی کردی آن دیگر پشت او گزیدی؛ و داراب سیزده ساله بود و هنوز به حد مردم نرسیده بود و نمی دانست که چه می باید کردن. تا آن گاه که سپیدی بدمید. زندانبان بیامد و در بکوفت. طمروسیه

گفت: «کیست؟» گفت: «منم، در بگشای و داراب را به من ده.» طمروسیه برخاست و در بگشاد و داراب را بدو داد. زندانبان دست داراب بگرفت و به زندان برد و بازداشت و هم برین سان می بودند تا سه شباروز بعد از آن<sup>۴۱</sup>. یکی از منظومه های عشقی در ادب فارسی داستان پدماوت از ملاعبداشکور بزمی گجراتی ست که به سال ۱۰۲۸ هجری سروده شده است. موضوع داستان عاشق شدن رتن سین پادشاه چطور است بر پدماوتی دختر گندروسین پادشاه سیلان، پس از شنیدن وصف زیبایی دختر از زبان طوطی او که گریخته است. اصل داستان یک روایت کهن و مشهور هندی ست که نخستین نظم آن به زبان هندی از شاعری ست به نام ملک محمد جانسی به سال ۹۴۷ هجری. همین منظومه است که مأخذ چندین داستان منظوم و منشور به فارسی شده است، از جمله همین داستان پدماوت از بزمی و دیگر منظومه شمع و پروانه از میرعسکری عاقل خان رازی به سال ۱۰۶۹ هجری.

از داستان پدماوت سروده بزمی، در توصیف وصال رتن سین با پدماوتی دو نکته نو در توصیفهای تن کامگی هست. یکی آن که دختر برای آن که آتش عشق و شهوت شوهر را تیزتر کند، نخست خود را پنهان می کند. در این جا زنی مشاطه نیز در ماجرا شرکت دارد:

مَشاطه به شیوه حریفی	باز آمد و گفت از ظریفی،
«کای شاه، عروس تو کجا شد؟	وز تو به چه ناخوشی جدا شد؟
آن یار که داشتی تو با خود	گو تا به کدام جای گم شد؟
کان گمشده را به صد تکاپوی	من نیز نهم به جست و جو روی
جهدی بکنم اگر توانم	گم کرده تو به تورسانم»
دلخسته که گوش کرد این راز	حیران تر گشت و دم نزد باز
حیرت به دلش چنان بیفتاد	کش خنده و گریه رفت از یاد
مشاطه چو دید بیقرارش	شد خنده کنان به سوی یارش
گفت: «ای صنم از برای خونریز	شمشیر کرشمه بس مکن تیز
بیداد روا مدار از این بیش	جان بخش به نیم کشته خویش
ظلمی ست به حالت جگرتاب	از تشنه دریغ داشتن آب
برخیز، چه جای غمز و ناز است	مشتاق تو بی تو در گداز است»

چنان که می بینیم، شاعر نتوانسته است این صحنه قایم موشک عشقبازی را خوب پروراند. در هر حال، اکنون دختر از همخوابگی با شوهر ترس دارد تا آن که مشاطه با

زبان بازی او را رام می کند:

بشنید بدم چو این سخن را  
ترسید، که خود غزالِ بی تاب  
مشاطه حيله گر چو روباه  
زد بانگ که «ای نهالِ خوبی  
شاخ ار چه بود به نازکی گل  
برخاست ز جا عروسِ زیبا  
چون شه به عروس بازپوست  
دریافت ز بخت نیک فالی  
وان گاه به ساعت مبارک  
در لـرزه فـگـنـد سـرـوبـن را  
با شیر شود چگونه همخواب؟!  
بندید به مکر بیم را راه  
نازک تـنـت از کـمـالِ خوبی،  
نه شکسته شود ز بار بلبـل!»  
شد جانبِ شاهِ ناشکیبا  
مستانه عنان فگند از دست  
زاغیـار بـکـرد خـانه خـالی  
بر پای صنم نهاد تارک

نکته نود دیگر ناز کردن دختر است که تا شوهر ناز او را نمی کشد، تن بدو نمی سپارد. در این توصیف نیز چیره دستی چندانى دیده نمی شود، ولی بی لطف هم نیست:

چون خواهش شه ز حد فزون یافت  
وز زیر نقاب ماهِ طنـاز  
«کای شوخ گدا به جوش مستی  
پوشیده لباس پادشایی  
آن روز که ای گدای بی بهر  
این تاج و کلاه تو کجا بود؟!  
غره چه شوی به لبس شایى؟  
هان دست ز دامنم جدا دار  
من آهوم و تو کهنه گرگی  
رت گفت به نازنین روپوش  
تا بی تو بدم به حالت سخت  
اکنون که به نزد تو رسیدم  
گر شاه و گر گدا کنی نام  
چون شه به فروتنی سخن کرد  
آن گه گهرین حمایل خویش  
بس شاه ز بس که شوق زد جوش

نازنده عروس رو از او تافت  
بگشاد زبان به نرم آواز  
با من چه کنی درازدستی؟  
فرموش مکن ز خود گدایی:  
تن برهنه آمدی در این شهر،  
وین شوکت و جاه تو کجا بود؟!  
بگذار طریق بیحیایی!  
با توست هنوز بوی خون کار  
بر من چه زنی دم بزرگی؟»  
«کای جز تو مرا همه فراموش،  
در یوزه گر تو بودم از بخت  
کمتر ز غلام زرخیرم  
نوبرده تو منم، ترا رام!»  
زد خنده عروس نازپرورد  
بخشید به عاشق وفاکیش  
بگرفت عروس را در آغوش

برداشت چو مرد چاشنی گیر  
چون تُرکِ شرا بخواره شد مست  
بس کارِ غزاله را چنان کرد  
می‌جست اگرچه آهو از زیر  
یکچند خرابِ بادهٔ صاف  
چون باده بریخت از سبویش  
و آن گاه چشیده شربتِ ناب  
چون بادِ سحر فراخ زد گام  
وز غلغلۀ هزاردستان  
شستند بر آبِ گلِ تنِ خویش  
در شکرِ خدا زبان گشادند  
سرپوش ز ساغرِ می و شیر  
بگشاد خدنگ تیر از شست  
کز نافعُ مُشک خون روان کرد  
نگذاشت ولی رمیدنش شیر  
لب بر لب سود، ناف بر ناف  
در سینه بخفت آرزویش  
کردند به هم دو نارون خواب  
شد کُشته چراغ ماه بر بام،  
از خواب برآمدند مستان  
کردند لباس تازه را پیش  
بر خاک، جبین خود نهادند<sup>۴۳</sup>

در منظومه‌های عاشقی، از این چند نمونه که در بالا نقل شد بگذریم، دیگر به توصیفهای تن‌کامگی قابل توجهی بر نمی‌خوریم تا می‌رسیم به روزگار ما به «زهره و منوچهر» سرودهٔ ایرج میرزا. ایرج شاعری ست که هم به سرودن هزل دل بستگی دارد و هم به توصیفهای تن‌کامگی، ولی این هر دو را دقیقاً از یکدیگر باز شناخته است. او در حالی که در هزل، سوزنی وار از توصیف صحنه‌های زشت باکی ندارد، در توصیفهای تن‌کامگی خود در «زهره و منوچهر»، با آن که از همهٔ سراینده‌گان پیشین پیشتر رفته است، سخن را به واژه‌های رکیک یا استعارات سرد آلوده نکرده است. ایرج بن مایهٔ «زهره و منوچهر» را از داستان «ونوس و آدونیس» سرودهٔ شکسپیر گرفته است، ولی از ترجمهٔ فرانسوی آن. در زیر چند بیتی از آن را نقل می‌کنیم:

زهره دگر باره سخن ساز کرد	«کای پسر خوب تعلقل مکن
در عمل خیر تأمل مکن	مهر مرا - ای به توا من درود! -
بینی و از اسب نیایی فرود؟	صبح به این خرمی و این چمن
با چمن آراصمنی همچومن،	حیف نباشد که گرانی کنی؟
صابری و سخت کمائی کنی؟	آن که تو را این دهن تنگ داد
وان لبِ جان پرورِ گلرنگ داد،	داد که تا بوسه فشانی همی
گه بدهی، گه بستانی همی	گاه به ده ثانیه بی بیش و کم
گیری سی بوسه ز من پشت هم	گاه یکی بوسه ببخشی ز خویش
مدتش از مدت سی بوسه بیش	

بوسه اول ز لب آید به در  
 باز جو این گفت و جوابی ندید  
 دست زد و بند رکابش گرفت  
 خواه نخواه از سر زینش کشید  
 هر دو کشیده سر سبزه دراز  
 عارض هر دو شده گلگون و گرم  
 عشق به آرم مقابل شده  
 زهره طنّاز به انواع ناز  
 تکه به زیر گلویش هر چه بود  
 یافت چو با بی کلهی خوشترش  
 رفت که بوسد ز رخ فرخش  
 برد کمی صورت خود را عقب  
 زهره از این واقعه بی تاب شد  
 هر رطبی را که نجینی به وقت  
 گفت: «از من رخ ز چه برتافتی؟  
 دل به هوای دگری داشتی؟  
 خوب ببین، بد به سراپام هست؟  
 هیچ خدا نقص به من داده است؟  
 این سر و سیمای فرح زای من!  
 این لب و این گونه و این بینی ام!  
 این سر و این سینه و این ناف من!  
 این سر و این شانه و این سینه ام!  
 باز مرا هست دو چیز دگر  
 رازِ درونِ دلِ پاچین مپرس!  
 هست در این پرده بس آوازا  
 کج شو زین جوی روان پشت هم  
 مشت خود از چشمه پر از آب کن  
 غصه مخور گر تن من خیس شد  
 آب پباش از سر من تا به پا  
 بوسه ثانی کشد از ناف سر»  
 زور خدایی به تن اندر دمید:  
 ریشه جان و رگ خوابش گرفت  
 در بغل خود به زمینش کشید  
 هر دو زده تکیه بر آرنج ناز  
 این یکی از شهوت و آن یک ز شرم  
 بر دو طرف مسأله مشکل شده  
 کرد بر او دست تمتع دراز  
 با سر انگشت عطفوت گشود  
 کج شد و برداشت کلاه از سرش  
 رنگ منوچهر پرید از رخش  
 طرفه دلی داشته یا للعجب!  
 بوسه میان دو لبش آب شد  
 آب شود بعد به شاخ درخت  
 بلکه ز من خوبتری یافتی؟  
 یا لب من بی نمک انگاشتی؟  
 یک سر مو عیب در اعضاء هست؟  
 هیچ کسی مثل من افتاده است؟  
 این فرح افزا سر و سیمای من!  
 بینی همچون قلم چینی ام!  
 این کف نرم، این کفل چاق من!  
 سینه صافی تر از آینه ام!  
 کت ندهم هیچ از آنها خبر  
 از صفت ناف به پایین مپرس!  
 نعمه دیگر زند این سازها  
 آب پباش از سر من تا قدم  
 سر به پی من نه و پرتاب کن  
 رخت اتو کرده من کیس شد  
 هست در این کار بسی نکته ها:

بوسه اول ز لب آید به در  
 باز جو این گفت و جوابی ندید  
 دست زد و بند رکابش گرفت  
 خواه نخواه از سر زینش کشید  
 هر دو کشیده سر سبزه دراز  
 عارض هر دو شده گلگون و گرم  
 عشق به آرم مقابل شده  
 زهره طنّاز به انواع ناز  
 تکه به زیر گلویش هر چه بود  
 یافت چو با بی کلهی خوشترش  
 رفت که بوسد ز رخ فرخش  
 برد کمی صورت خود را عقب  
 زهره از این واقعه بی تاب شد  
 هر رطبی را که نجینی به وقت  
 گفت: «از من رخ ز چه برتافتی؟  
 دل به هوای دگری داشتی؟  
 خوب ببین، بد به سراپام هست؟  
 هیچ خدا نقص به من داده است؟  
 این سر و سیمای فرح زای من!  
 این لب و این گونه و این بینی ام!  
 این سر و این سینه و این ناف من!  
 این سر و این شانه و این سینه ام!  
 باز مرا هست دو چیز دگر  
 رازِ درونِ دلِ پاچین مپرس!  
 هست در این پرده بس آوازا  
 کج شو زین جوی روان پشت هم  
 مشت خود از چشمه پر از آب کن  
 غصه مخور گر تن من خیس شد  
 آب پباش از سر من تا به پا



تر که شود نیک بچسبد به تن  
 آنچه نهفته ست هویدا شود  
 راز پس پرده عیانت کند  
 گاه به هم زن سرگیسوی من  
 رخ چو برم پیش، تو واپس گرا  
 می زخم انگشت ادب بر لب  
 تر که خوری از کف سیمین من  
 نشکنی از بیخردی بست را  
 ترکه گل می زنت پست دست  
 گاه بده کولی و کولی بگیر  
 تا به دل کوه پیچد صدای  
 صافی و پیوسته و روغن زده  
 وز پی سر خوردن یاران بود  
 داده عنان بر کف باد سحر،  
 گاه به هم، گاه زهم بگذریم  
 هر دو یکی روح مجرد شویم  
 از نظر مردم خاکی به دور  
 موش گرفتار در آغوش تو  
 دل ده و پرتم کن و بازم بگیر  
 شیر بنوش از سر پستان من  
 با نفس من عرق خشک کن  
 گل بکن از شاخه و بر من بزن  
 بوسه بزن بر دهن ناف من  
 گاز بگیر از لب شیرین من  
 بفکن و لختم کن و بازم پیوش»  
 بوسه خود از سر فرصت گرفت:  
 کوزه آب خنک آرد به دست،  
 کرد دو پا حلقه بر او چون کمر،  
 - به به از آن متکی و متکا!-،

نازک و تنگ است مرا پیرهن  
 پست و بلندی همه پیدا شود  
 کشف بسی سر نهانت کند  
 گاه بکش دست بر ابروی من  
 گاه بیا پیش که بوسی مرا  
 گر گذر از بوسه کند مطلب  
 گر ببری دست به پایین من  
 ناف به پایین نبری دست را  
 گر ببری دست تخطی به بست  
 گاه بیا روی و زمانی به زیر  
 گاه به لب کوه برآریم های  
 سبزه نگر تازه به بار آمده  
 سرسره فصل بهاران بود  
 همچو دو پروانه خوش بال و پر  
 دست به هم داده بر آن سر خوریم  
 بلکه ز اجرام زمین رد شویم  
 سیر نمایم در آفاق نور  
 باش تو چون گربه و من موش تو  
 گربه صفت ورجه و گازم بگیر  
 طفل شو و خُسب به دامان من  
 از سر زلفم طلب مُشک کن  
 ورجه و شادی کن و بشکن بزن  
 دست بکش بر شکم صاف من  
 ماچ کن از سینه سیمین من  
 همچو گلم بو کن و چون مل بنوش  
 زهره پی بوسه چو رخصت گرفت  
 همچو جوانی که شبانگاه مست  
 جُست و گرفت از عقب او را به بر  
 داد سرش را به دل سینه جا

دست به زیر زرخش جای داد  
تار دو گیسوش کشیدن گرفت  
زهره یکی بوسه ز لعلش ریود  
بوسه ای از ناف در آمد برون  
هوش ز هم برده و مدهوش هم  
دست دگر بر سر دوشش نهاد،  
لب به لبش هشت و مکیدن گرفت  
بوسه مگو آتشی سوزنده بود  
رفت دگر باره به ناف اندرون  
هر دو فتادند در آغوش هم...<sup>۴۴</sup>

۲- بیشتر قصاید فارسی آغازی غزل گونه دارند که آن را نسیب و تشبیب می نامند. هر چند موضوع این آغازه ها غالباً عشق است، ولی سرایندهگان بیشتر به توصیف زیبایی دلدار پرداخته اند و کمتر به بیان رابطه ای یا واقعه ای میان دلدار و دل داده. و توصیف زیبایی دلدار نیز بیشتر توصیف زیبایی اعضای سر اوست، همچون گیسو، چشم، ابرو، مژه، بینی، لب، دندان، زرخ، گونه و خال. و خیلی کلی توصیف سرو اندام و موی میان، و به ندرت نارِ پستان. ولی در هر حال میان سراینده و دلدار او رابطه ای نیست، و اگر هست یکسویه است و شرح هجران است و گله از وعده های وفان شده و بوسه های ناگرفته که غالباً بر سر تعداد و نرخ آن دل داده با دلدار در عالم خیال چانه می زند. زن در این توصیفها به مجسمه پشت ویتترین می ماند: زیبا، بیجان و دور از دست. و با این حال شاعر همیشه از دست رقیب شکایت دارد. برای مثال، در توصیف زیر از قطران تبریزی، دلدار خود را آراسته و به سراغ شاعر رفته است، ولی میان شاعر و او هیچ اتفاقی نمی افتد، مگر گله شاعر از بیوفایی یار:

اگر بتگر چنوداند نگاریدن یکی پیکر  
به گل بر تافته زلفش، به هم بر تافته زلفش  
بری خوبی ستاند زو و مه خیره بماند زو  
به دل مانده آهن، زوشی کرده پیراهن  
قبای زرد پوشیده، به رخ بر ماه جوشیده  
دو چشم از خواب شبگیران، به سان چشم نخچیران  
نگار مجلس افروزی، دلارای روان سوزی  
شرنگ آمیز شد کامم، ز کام خویش ناکامم  
تو خورشیدی و من ماهم، تو افروزی و من کاهم  
روا باشد اگر دعوی خلاقی کند بتگر...  
به عنبر یافته زلفش، به شم و زیب و رنگ و فر  
همی فریاد خواند زو روان مؤمن و کافر  
به بای اندر کشان دامن، همی آید بر چاکر  
خمار و خواب کوشیده، هم اندر دل، هم اندر سر  
در او چون شعله نیران، شکسته زلف چون چنبر  
همی دارد مرا روزی ز غم سالی به رنج اندر...  
که شاید بر دهد کامم، جدا گشته ز خواب و خور  
به رخ مانده کاهم، گشاده بر رخ از غم در<sup>۴۵</sup>

اوج توصیفهای تن کامگی در دیوان قطران این سه بیت است در توصیف این عادت برخی از دختران که سر گیسوی خود را می جوند:

سر آن زلف کینه خواه و سیاه      هر زمان اندر آوری به دهان  
 آن یکی را به سان غالیه دان      وین یکی را به سان غالیه دان  
 گرنه عاشق تر از من است، چرا      بر دهان تو هست بوسه زنان<sup>۴۶</sup>

بسیاری از قصاید امیر معزی دارای آغازه‌هایی هستند در توصیف عشق، ولی مایه تن کامگی آنها اندک است و دلدار نیز در بیشتر آنها پسر است. دو بیت زیر بهترین توصیف تن کامگی ست که نگارنده در همه دیوان او دیده است:

سینه نرماش جومی ساوم به زیر دست خویش      بینم آن سینه به نرمی برنبنانی دیگر است<sup>۴۷</sup>  
 و دیگر این بیت در توصیف لب گزیدن یار:  
 از لب شیرین او هر گه که خواهم بوسه ای      برفروزد روی و دندان بر لب شیرین زند<sup>۴۸</sup>

بیشتر توصیفهای تن کامگی در قصاید فارسی یا ناتمام اند و یا با الفاظی رکیک به شرح جزئیات عمل جنسی پرداخته اند، به ویژه در قصاید انوری و سوزنی.<sup>۴۹</sup> این دو تن، از سراینده گانی هستند که دو شرط را برای تن کامه سرایی دارند: توانایی و گستاخی. ولی یک شرط را ندارند: لطافت ذوق. و درست به علت همین عدم شرط سوم، ما در دیوان آنها به جای توصیفهای تن کامگی فقط هزلهای رکیک می یابیم.

در دیوان خاقانی بیتهای بسیاری در شرح گاز گرفتن اعضای تن دلدار هست<sup>۵۰</sup> و هم اشعاری در هزل،<sup>۵۱</sup> ولی توصیفهای تن کامگی در دیوان او یافت نمی شود، مگر بیتهایی تک و توک:

چون ماه سی شبه که به خورشید درخزد      اندر خزم به بزمت و در بستر آیمت<sup>۵۲</sup>  
 و یا این بیت که بسیار پرمایه و لطیف است و در نازک خیالی و معنی یابی به سبک هندی می ماند:

تو کشان زلف و من چو گربه بر آن      سنبلِ دلنواز می غلظم<sup>۵۳</sup>  
 و نیز زیباست این قطعه کوچک از مسعود سعد، در توصیف پایکوبی یار:  
 چو کوبی پای و چون گیری پیاله      تنت از لطف گردد همچو جانت  
 چنان گردی و پیچانی میان را      ندارد استخوان گویی میانت  
 ز می گر چه تهی باشد پیاله      نماید پُر می از عکس رخانت<sup>۵۴</sup>

شاعری داریم به نام ابوالحماد محمود بن عمر متخلص به جوهری زرگر که در سده پنجم هجری می زیسته است. از دیوان این شاعر، تنها اشعاری چند در تذکره ها و جنگها برجای مانده است، از جمله یکی هم قصیده کوتاه زیر که اگر چه توصیفهای تن کامگی در آن مایه چندانی ندارد، ولی شاعر آن را بدون آلودن به الفاظ رکیک، خوب به پایان

رسانیده است:

افتاد پریخی برابر  
شیرین صنمی لطیف و دلبر  
از گوشت: نه فربه و نه لاغر  
بر دوش فگنده گوش چادر  
از شوخی تاب داده معجر  
بر ساعد و ساق زیور و زر  
بگشاده لبی، چو شهد و شکر  
بر هر رسنی هزار چنبر  
انگشت چو سیم کرده احمر  
تابنده چو سیم سینه و بر  
با خشک لبان و دیده تر،  
هم زهره و مشتری نه درخور،  
بخرامی تا وثاق چاکر؟  
وز دیده عقیق و درو گوهر  
آن فتنه شهر و شور لشکر  
مقصود طلب، ز قصه بگذرا!  
با یار زدیم سنگ بر در  
همچون گیتی ز ماه انور  
بر دست گرفت نرد و ساغر  
گفتا که: علیک، جان خواهر  
آرامش خواب کرد در خور  
پیش از اجل، آب حوض کوثر<sup>۵۷</sup>

با من ز قضا، نماز دیگر  
خوبی، چستی، ظریف و موزون  
از قامت: نی بلند و نی پست  
در پای کشان کشان سراغ<sup>۵۵</sup>  
گه بر زنج و بر و بنا گوش  
بر گردن و گوش گوهر و در  
بر بسته رخی، چو ماه و خورشید  
از مشک سیه رسن دو دیدم  
از خون دل حریف و عشاق  
پیراهن شعر لعل بر تن  
آهسته فراز رستم و گفت<sup>۵۶</sup>  
ای با تو به حسن ماه و خورشید  
داری سر آن که از سر لطف  
تا بر تو کنم نثار جان را  
چون کبک دری همی خرامید  
گفتا که: سخن به راه برگوی  
القصه، چو در وثاق آمد  
شد حجره ز روی آن نگارین  
از پای فرو نشست آن ماه  
نرمک نرمک سلام گفتم  
ز باده سرش گران گران شد  
ز چشمه نوش او چشیدم

۳- آنچه پیش از این درباره قصیده گفتیم، درباره غزل نیز درست است، چون در غزل نیز می توان نمونه های چندی نشان داد که شاعر توصیفی تن کامه را آغاز کرده، ولی به انجام رسانیده است. برای مثال به این غزل منوچهری توجه کنیم:

شبی دراز، می سرخ، من گرفته به چنگ  
به دست راست شراب و به دست چپ زلفین  
می به سان عقیق و گداخته چون زنگ  
همی خوریم و همی بوسه می دهیم به دنگ<sup>۵۸</sup>

نیبذ و بوسه تو دانی همی چه نیک بود  
 گهی بتازد بر من، گهی بدو تازم  
 به گاه مستی چونان شود دو چشم بتم  
 که نرگسینی غرقه شود به خون پلنگ<sup>۵۹</sup>

آیا در این غزل مطلب ناتمام نیست؟ حالا شاید این غزل واقعاً ناتمام مانده باشد و یا بقیه بیتهای آن از دست رفته باشد. ولی به این غزل عثمان مختاری توجه کنیم که آن را در همان موضوع آغاز کرده است و آن را زیباتر از منوچهری هم سروده، و باز همچنان مطلب را ناتمام گذاشته است:

گره زده سر زلفین و بر نهاده به گوش  
 خمارناک به چشم و به لب خمارشکن  
 شبانه اندر مغز و مغانه در دیده  
 جغانه اندر دست و چمانه در آغوش<sup>۶۰</sup>

دژم دو نرگس جادو فریب روح افزا  
 مرا ز روی شکر فی به خود کشید که بوس!  
 مزیدم آن شکر آرای لعل غایبه بوی  
 خرم دو لاله عاشق نواز نوش فروش  
 پیاله از سر مستی به من نمود که نوش!  
 کشیدم آن شبه کردار شاخ مرزنگوش<sup>۶۱</sup>  
 مرا شراب گه از جام داد و گاه از لب  
 از آن به عاقبت او مست گشت و من مدهوش<sup>۶۲</sup>

گویا شاعر پنداشته است که اگر بیش از این اندازه به توصیف خود ادامه دهد، باید به شرح جزئیات عمل جنسی بپردازد. از این رو پس از گرفتن بوسه ای و کشیدن گیسویی، از غایت مستی از هوش رفته است و توصیفی بدین زیبایی را ناتمام گذاشته است. به همین گونه زیبا، ولی ناتمام است این غزل از عبدالواسع جبلی:

یا رب چه عیش بود که من دوش داشتم  
 تا ماه بر نیامد و پروین فرو نشد  
 دل آسمان ماه قدح گیر ساختم  
 کافاق را ز مشغله پر جوش داشتم  
 هر چند کاو به اول شب مست گشته بود  
 پروین به دست و ماه در آغوش داشتم  
 هرگز کسی نداشت چنان خلوتی که من  
 جان بوستان سرو قبا پوش داشتم  
 من بر نشاط او همه شب هوش داشتم  
 با آن نگار زهره بنا گوش داشتم<sup>۶۳</sup>

حافظ نیز غزلی مشابه دارد که آن را بسیار زیبا آغاز کرده است، ولی پس از سه بیت موضوع را عوض کرده است:

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست  
 پیرهن چاک و غزل خوان و صراحی در دست،  
 نرگش عربده جوی و لبش افسوس کنان  
 نیم شب دوش به بالین من آمد بنشست،  
 سر فرا گوش من آورد و به آواز حزین  
 گفت کای عاشق دیرینه من خوابت هست؟<sup>۶۴</sup>  
 سعدی نیز غزلی در همین موضوع دارد:

امشب مگر به وقت نمی خواند این خروس  
 پستان یار در خم گیسوی تابدار  
 یک شب که چشم فتنه به خواب است زینهار  
 تا نشنوی ز مسجد آدینه بانگ صبح  
 لب از لب چو چشم خروس ابلهی بود  
 برداشتن به گفته بیهوده خروس<sup>۶۵</sup>

غزل سعدی هم کوتاه است هم مایه تن کامگی آن اندک، ولی مطلب ناتمام نیست و به ویژه بیت دوم آن شاهکار صنعت تشبیه در توصیفهای تن کامگی ست. در مقابل در غزل زیر از سراینده ای که نام او را نمی دانم، شاعر مایه تن کامگی را زیاد گرفته و بیت آخر نیز عامیانه و فاقد ظرافت است. با این همه این غزل که از فرط نگاره سازی چیستان گونه گشته است، در موضوع خود بی نظیر است:

ای نقشِ دو رانِ تو به سان سم آهو  
 من بر سم آهوی تو بسیار زده ستم  
 زیر سم آهوی تو دیدم کفل گور  
 چون بیضه سیم ست کش از نیمه کنی درج  
 از حقه سیمین تو یک موندمیده ست  
 هر گه که نشینی چو گل از خنده شود باز  
 یا می رسی از روضه مهمانی حوران  
 یا گندم صحرای بهشت است که دارد  
 خورد آدم از آن گندم و بیرون ز جان رفت

این غزل از حبیب خراسانی با غزل سعدی پهلو می زند و بیت ششم آن تالی بیت دوم آن غزل است:

چه خوش بود که شبی در کنار من خُسبی  
 قدح بنوشی و سرمست گردی از می ناب  
 گهی به رقص چو شمشاد و نارون خیزی  
 صبا ز شرم تو از گل سحر گلاب کشد  
 تو چون به باغ در آیی، زپا در آید سرو  
 پریش سازی گیسو به روی بشم سُرین  
 عجب خیال محالی حبیب در سر داشت  
 که با سُرین سمین در دواج من خُسبی<sup>۶۷</sup>

ولی شاهکار توصیفهای تن کامگی در غزل، این غزل از بانو سیمین بهبهانی ست که

بی گمان یکی از استادان بزرگ غزل است و در شاعری دو هنر سازندگی و آفرینندگی را با هم دارد. در این غزل، سراینده همچنین با گزینش وزنی خوش ضرب بر شور مضمون افزوده است:

شبی مهرت گذر، به طرفِ چمن کنم	ز تن جامه برکنم، ز گل پیرهن کنم
به دست ستیز تو، سپارم زمام دل	به پای گریز تو، ز گیسورسن کنم
به قهرم گذاشتی، مرا با تو آشتی	به تقدیم جان نشد، به تسلیم تن کنم
برو دوش و سینه را، به لبهات بسپرم	سپید شکوفه را، کبود سمن کنم
به اعجازِ یک نگه، دلت رام اگر نشد	سرانجام چاره را، به سحرِ سخن کنم
غرور بنفشه را، به چشم تو بشکنم	سر زلفِ خویش را، شکن در شکن کنم
چه می گویم ای خدا، چه غافل ز خود شدم	جوانی چه کس کند، به پیری که من کنم؟
دگر خسته آمدم، ز بس رنگها زدم	که کافور خویش را، چو مشکِ ختن کنم
به پنجاه منزلی، سه منزل نمانده بیش	غریبانه می روم، که آن جا وطن کنم
چه جز آن که لعنتی، کنم بر حقیقتی	در آینه خلوتی، چو با خویشتن کنم؟ <sup>۱۹</sup>

قصد من این بود که این گفتار را به شعر کلاسیک محدود کنم، وگرنه در شعر معاصر قطعات اروتیک باز هم هست. از سوی دیگر اشعار اروتیک شاعران زن را که چندان هم زیاد نیست، نمی توان نادیده انگاشت و از این رو بستن این بحث بدون اشاره ای به شعر فروغ فرخزاد روا نیست.

اگر اشعار نخستین فروغ اعتراض برخی از مردان را برانگیخت، نه از این رو بود که زنی ادعای شاعری داشت، چرا که ادبیات ما زنان شاعر کم نداشته است، بلکه از این رو بود که زنی بی پرده از احساسات جنسی یک زن سخن می گفت. البته نمی توان گفت که تنها به علت این شجاعت، اشعار او هنرمندانه است. ولی این شجاعت که از نگاه کسانی جسارت به شمار می آمد، بند استعدادهای زنان ایران را گسست، و اغراق نیست اگر بگویم بسیاری از زنان هنرمند سه دههٔ اخیر ایران، نمود خود را به نوعی مدیون فروغ هستند و این تأثیر اجتماعی فروغ مهمتر از تأثیر ادبی اوست، اگرچه تأثیر ادبی او - که فقط مثبت نیست - فعلاً بزرگتر می نماید. ولی اشعار آغازین فروغ در مجموعهٔ *اسیر* که اروتیک موضوع اصلی بسیاری از آنهاست، چندان استادانه نیستند، و پس از آن نیز هرچه به جلوتر می آییم، نقش اروتیک در شعر او کمتر می شود و جای خود را به موضوعهایی می دهد چون درد جهان شمول، در آمیختن با طبیعت، سفر به جهان قصه، خاطرات کودکی و نوجوانی در خانه و کوچه، اندوه گرای، توصیف هیچ و پوچ زندگی،

اعتقاد به نیروانای مرگ، اعتراض تا حد عصیان و «تابو» شکنی، که همه با یک صداقت و دل سوزاندن بیان شده اند. این صداقت و مرگ نابه هنگام تنها رشته هایی هستند که فروغ و پروین را در شاعری و سرنوشت به یکدیگر می پیوندانند، و دیگر هرچه هست دیگریت است.

و اما اشعار ارویتیک فروغ هرچه از مجموعه/سیر به جلوتر می آییم، نه تنها کمتر می شوند، بلکه از تن آنها کاسته می شود و به روان آنها افزوده می گردد، تا سرانجام به یک عرفان زمینی بدل می شوند و به موضوعات دیگر اشعار بعدی او می پیوندند. با این همه در دومین مجموعه او به نام دیوار، قطعه ای با عنوان «آب تنی» هست که در عین روانی لفظ، ارویتیک آن، هم تن دارد و هم روان:

لخت شدم تا در آن هوای دل انگیز  
پیکر خود را به آب چشمه بشویم  
وسوسه می ریخت بر دلم شب خاموش  
تا غم دل را به گوش چشمه بگویم

آب خنک بود و موجهای درخشان  
ناله کنان گرد من به شوق خزیدند  
گویی با دستهای نرم و بلورین  
جان و تنم را به سوی خویش کشیدند

بادی از آن دورها وزید و شتابان  
دامنی از گل به روی گیسوی من ریخت  
عطر دلاویز و تند پونه وحشی  
از نفس باد در مشام من آویخت

چشم فرو بستم و خموش و سبکروح  
تن به علفهای نرم و تازه فشردم  
همچو زنی کاو غنوده در بر معشوق  
یکسره خود را به دست چشمه سپردم



روی دو ساقم لبان مرتعش آب  
 بوسه زن و بیقرار و تشنه و تبار  
 ناگه درهم خزید راضی و سرمست  
 جسم من و روح چشمه سار گنہکار

آیا این قطعه توصیف‌گریز زن از مرد به چشمه نیست؟ در میانه زنی ست که در همخوابگی بیش از هرچیز گرمی آغوش و دست نوازش و لذتِ نجوا می‌جوید. از یک سوی زن - و این انگاشت ذهنی ماست از بطن شعر - مردی ست که گویی هر دو دستش افتاده است و زبانش لال و آغوشش سرد و تنها هدف همخوابگی او به گفتهٔ گرگانی «کلید کام در قفل خوشی کردن» است. و از آن سوی زن - و این برداشت عینی ماست از متن شعر - چشمه‌ای ست که آغوشی باز و سینه‌ای گسترده دارد و گوش غم شنیدن و دست نوازش موج، همراه با زمزمهٔ نسیم و بوی هوش ربای گیاهان: زن از مرد می‌گریزد و به آغوش چشمه پناه می‌برد که با هزار پنجهٔ نرم و نوازشگر در انتظار اوست...

۴- در رباعی نیز غالباً موضوع تن‌کامگی از همان توصیف اعضای چهره و به ندرت پستان و میان بیرون نمی‌رود و اگر برود فوراً به هزل می‌انجامد. برای مثال به این رباعی از کمال الدین اصفهانی توجه کنیم:

دی‌گفت مرا ز زیر لب خندانک      امشب بر ما نمی‌خزی پنهانک؟  
 سبحان الله که چون فرو می‌بارد      چندین همه لطف از دهنی چندانک؟<sup>۶۹</sup>

پس از بیت نخستین، خواننده گمان می‌کند که شاعر می‌خواهد مضمونی تن‌کامه را به شعر کشد. ولی با خواندن بیت دوم در می‌یابد که باز برای صدمین و هزارمین بار سخن از همان دهن تنگ است. و یا باز از همین شاعر:

دل رفت به سوی آن دهن خندانک      تا بستاند زو شکری پنهانک  
 گفتا که شکر نیست، ولی گر خواهی      جایی که نهان شوی، خم زلف آنک!<sup>۷۰</sup>

گویی دلدار - با آن که این سرو روان غالباً دارای ران هیون و کفل گور است - پناهگاه دیگری جز خم گیسو ندارد، و اگر دارد، شاعر برای پنهان کردن دل هیچ جای دیگری جز پیچ و خم موی او نمی‌شناسد، با آن که در آن جا هزاران دل دیگر نیز پنهان شده‌اند.

و یا این که همین شاعر آرزو می‌کند که یک شب معشوق را مست خراب به چنگ

آورد:

یک شب خواهم خراب و ناپروایت تا روز من اندر بر سیم آسایت

ولی اگر به آرزویش برسد چه خواهد کرد؟ کفران نعمت:

چون خطِ تو گردِ دهنَت می گردم چون زلفِ تومی فتم به سر در بایت<sup>۷۱</sup>

شاید گمان رود که قالب رباعی برای توصیف‌های تن کامگی کوچک است. نمونه‌های زیر که نگارنده گستاخانه از خود مثال می آورد، نشان می دهد که در همین قالب کوچک

می توان مضمونی تن کامه را بدون آلودن سخن به الفاظ رکیک پرورد و پرداخت:

گر جام گرانی از شرابی کهنَت از خود برد و کند در آغوشِ مَنَت،

چندان بزنم بوسه به گلزارِ تَنَت کز داغ لبم بنفشه گردد سمت!

و:

در پرتو ماه رفتن آموختمش، بی جامه به سبزه خفتن آموختمش،

وان گه که نسیم غنچه را گل می کرد بوسان بوسان شکفتن آموختمش!

و:

در نیم شبان که نیست بانگ و سخنی نرگس نگشوده چشم و غنچه دهنی،

برخیز و رویم تا به کنج چمنی در چشمه مهتاب بشویم تنی!

و:

بر من بگشا بهشت آغوشت را، گیسوی شب و صبح بناگوشت

آن مست کبوترانِ گل در منقار و آن تپه سیم و چشمه نوشت را!

با این همه، در میان رباعیهای فارسی نمونه‌های جالبی نیز با توصیف تن کامگی یافت می شود. ما در زیر چند تایی از آنها را نقل می کنیم.

خاقانی در رباعی زیر پریشان شدن گیسوی سیاه دلبر را بر رخسار او چنین توصیف

کرده است:

چون زاغ سر زلفِ تو پرواز کند در باغِ رخت به کبر پر باز کند

در باغ تو زان زلف پر انداز کند تا بر گل تو بغلتد و ناز کند<sup>۷۲</sup>

و یا این دورباعتی از سرایندگانی که نام آنها را به یاد ندارم:

گفتم: شکری از آن دهن خواهی داد؟ یا نی که جوابم به سخن خواهی داد؟

لب را بگزید، گفتمش: سخت مگزا! تا خود نخوری آنچه به من خواهی داد!

و:

گفتم که دمی با تو توانم دم زد؟ ابروزره شرم خم اندر خم زد

گفتم که چشم شراب وصلت روزی؟

لعلی بگریزد و نرگسی بر هم زد!

و این رباعی از جمال الدین اصفهانی:

دوشم چه شبی بود، ز دل تاب شده  
تا روز مرا دو دست در گردن یاروصل آمده و فراق را آب شده  
لب بر لب او نهاده در خواب شده<sup>۷۳</sup>

و از فرزند او کمال الدین است:

یار آمد دوش و کردمش مهمانی  
می خورد و بخفت مست و در دربستمهرچش گفتم نکرد نافرمانی  
و آن گه با او چه کرده باشم دانی؟<sup>۷۴</sup>

و باز از اوست:

در حيله وری هزار رنگ آورمت  
هرچند که در پرده ای از موزونیتا چون دهن خویش به تنگ آورمت  
روزی به ترانه ای به چنگ آورمت<sup>۷۵</sup>

از ابوالفرج رونی ست:

از گرمی خورشید رخ روشن او  
یک روز که فرصت بود از دامن اورنجورتر است از دل عاشق تن او  
چون سایه درون شوم به پیراهن او<sup>۷۶</sup>

با مطایبه ای سیاه آمیخته است این رباعی از عثمان مختاری:

یا خصم من و تو در دهد تن روزی  
یا بر سازیم هر دو یک فن روزی:یا شوی تو میرد و زن من روزی  
تو شوی رها کنی و من زن روزی!<sup>۷۷</sup>

رباعی زیر از سعدی، همچنین یکی از نمونه های بسیار از عشق نرگسین

(narcissism)<sup>۷۸</sup> یا خود دلباختگی (autoerotik) در شعر فارسی ست:چون صورت خویشتن در آینه بدید  
می گفت - چنان که می توانست شنید-و آن کام و دهان و لب و دندان لذید،  
بس جان به لب آمد که بدین لب نرسید!<sup>۷۸</sup>

و از سلمان ساوجی ست که در مصراع چهارم گفتنی ناگفتنی را در نگفتن گفته است:

خواهم شبکی چنان که تو دانی و من  
من بر سر بسترت بخوابانم و توبزمی که در آن بزم تو وامانی و من  
دو نرگس مست را بخوابانی و من...<sup>۸۰</sup>

در میان رباعی سرایان، مهستی گنجه ای بی پروایی بیشتری در توصیفهای

تن کامگی دارد که البته برخی از آنها هزل اند. رباعی زیر آمیخته ای ست از توصیف

تن کامگی و مبارزه برای حق نیاز جنسی زن که نگارنده پیش از این در گفتاری دیگر از

آن سخن گفته است:<sup>۸۱</sup>در خانه تو آنچه مرا شاید نیست،  
گویی همه چیز دارم از مال و منالبندی ز دل ریمده بگشاید نیست،  
آری همه هست، آنچه می باید نیست!<sup>۸۲</sup>

رباعی زیر مانند آن رباعی که پیش از این از عثمان مختاری نقل شد، جزو نمونه های اندکی ست که در آن زن شوهردار موضوع توصیف تن کامگی ست:

دیدم چومه و مهر میان کوبش، گرما به زده، آب چکان از موبش،  
گفتم که یکی بوسه دهم بر رویش: زین سوزن من رسید و زان سو شویش!<sup>۸۳</sup>

و:

شه کُنده نهاد سرو سیمین تن را زین واقعه شیون است مرد و زن را  
افسوس که در کُنده بخواهد سودن پایی که دو شاخه بود صد گردن را!<sup>۸۴</sup>

و:

زرد است ز عشق خاکبیزی رویم وین نادره را به هر کسی چون گویم،  
این طرفه که خاکبیز زر جوید و من زرد کف و خاکبیز را می جویم<sup>۸۵</sup>  
رباعی زیر با وجود گرایش سراینده به کار بردن صنعت جناس، توصیفی تن کامه است و در عین حال نشانی از برخورد مسلمانان و مسیحیان در سرزمین اران<sup>۸۶</sup> نیز هست.

این برخورد بی گمان در اخلاق برخی مسلمانان طبقه اشرافی جامعه بی تأثیر نبوده است: ای بُت به سر مسیح اگر ترسایی خواهم که به نزد ما تو بی ترس آیی  
گه چشم ترم به آستین خشک کنی گه بر لب خشک من لب تر سایی<sup>۸۷</sup>  
این رباعی که مهستی به شوهرش پسر خطیب گنجه خطاب کرده است، با وجود الفاظ رکیک دارای توصیفی تن کامه است:

آن ترک پسر که من ندیدم سیرش باشد که زبر باشد و باشم زیرش  
هان ای پسر خطیب تا صلح کنیم تو با... بساز و من با...<sup>۸۸</sup>

در تک بیتهای بازمانده از رودکی سه بیت هست که به نظر می رسد مضمون دو بیت نخستین آنها همین مضمون بالا در رباعی مهستی بوده است:

یاد کن: زیرت اندرون تن شوی تو بر او خوار خوا بنیده ستان  
جمعد مویانت جمعد کنده همی ببریده برون تو پستان  
پیر فرتوت گشته بودم سخت دولت او مرا بکرد جوان<sup>۸۹</sup>

شاعر در دو بیت نخستین خطاب به زنی می گوید: به یاد آور که شوهرت خوابیده بود و توری او به پشت خوابیده بودی و موهایت پریشان و پستانهایت از دو سو آویزان بود.

این بیتها بی گمان از قصیده ای بوده اند که تنها همین سه بیت از آنها به جای مانده است. در آن قصیده دو بیت نخستین دنبال هم بوده اند، ولی بیت سوم باید از اواخر

قصیده (و یا اصلاً از قصیده دیگری به همین وزن و قافیه) بوده باشد. و اما از مطلب ناقص دو بیت نخستین می توان دنباله آن را چنین حدس زد که شاعر نفر سومی بوده که در این همخوابگی شرکت داشته است.<sup>۹۰</sup>

و اما موضوع بیت‌های رودکی و موضوع آخرین رباعی مهستی، یسنی همخوابگی یک زن با دو مرد (با این تفاوت که در شعر مهستی مرد جوان و بیگانه در وسط قرار گرفته و هم فاعل است و هم مفعول، ولی در شعر رودکی زن در وسط قرار گرفته و هر دو مرد فاعل اند) و نیز موضوع مثالی که در بخش نخستین این گفتار از *داراب نامه* نقل شد، یعنی همخوابگی دو زن با یک مرد، در اصطلاح جنسی *Triolism* نامیده می شود. مثال تاریخی و مشهور این رفتار جنسی، رابطه همخوابگی میان تزار روس پطر کبیر (در گذشته در ۱۷۲۵) و زن او کاترین اول و جوانی به نام منچیکوف است.

بی گمان هم از رودکی و هم از مهستی اشعار دیگری در موضوع تن کامگی وجود داشته که به دست ما نرسیده است. برای مثال بیتی هست که می گویند مصراع نخستین آن را سنجر گفته بود و مصراع دوم را مهستی پاسخ داده بود، ولی محتمل تر این است که بیتی باشد از شعری بلندتر از مهستی که بیت‌های دیگر آن از دست رفته اند:

چیست پنهان زیر دامان تو ای سیمین بدن؟      نقش سم آهوی چین است بر برگ

۵- در ترانه های عامیانه نیز به توصیف‌های تن کامگی برمی خوریم. در زیر چند نمونه

از آنها نقل می گردد:

قد شیدای شنگولت مرا کشت      به سینه جفت لیمویت مرا کشت  
به سینه جفت لیمویت نه چندون      چو عنبر زلف خوشبویت مرا کشت

و:

الا دختر که موهای تو بوره      به حموم می روی راه تو دوره  
به حموم می روی زودی بیایی      که آتش بر دلم مثل تنوره

و:

اجل آن گه شود بر من فراموش      که گیرم نار پستانی در آغوش  
نهم لب بر لبانش جان سپارم      بیفتم همچو گیسویش به پهلوش

و:

اگر زر داشتم ول می گرفتم      جوون و خوب و خوشگل می گرفتم  
به روی سینه نرم دلاروم      کبوتروار منزل می گرفتم

و:

به قربون می روم زلف نگارم  
به روی سینه اش گندم نمیشه

به روی سینه اش گندم بکارم  
همین بس حاصل اون جفتِ انارم

و:

ولم<sup>۱۲</sup> گل از تو و گل چیدن از من  
دو پستونت بده و دستِ عاشق

لب لعل از تو و بوسیدن از من  
تحمل از تو و مالیدن از من<sup>۱۳</sup>

نگارنده وقتی از یک شاعر محلی غزلی در وصف سرین یار شنیدم که تنها بیت  
نخستین آن را به یاد دارم:

فدای قنبلکت من شوم که غلتونه  
به هر طرف که تو اش می دهی به فرمونه

به اقلیدس، هندسه دان یونانی که در سده سوم پیش از میلاد می زیست، نسبت  
می دهند که گفته بود: زیباترین خط هندسی خط سرین زن است! ما این گفتار را به یاد  
اقلیدس به پایان می بریم:

نقاشِ ازل بسی خطِ راست کشید،  
لیکن چو خطِ سرین زن آغازید

کج نیز کشید و هرچه می خواست کشید،  
این خطِ شگفت بی کم و کاست کشید!

بخش تاریخ و فرهنگ خاور نزدیک، دانشگاه هامبورگ

#### یادداشتها:

- ۱- نظامی گنجه بی، مخزن الاسرار، به کوشش ع.ع. عزیزاده، باکو ۱۹۶۰، ص ۷۰، بیت ۱۲.
- ۲- شهاب تبریزی، به نقل از لغت نامه دهخدا، زیر «ناهد».
- ۳- بهمن سرکاراتی، «پری»، در: نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز ۱۳۵۰.
- ۴- بهمن سرکاراتی، همان جا، ص ۱۲.
- ۵- در ۲۹-۳۰ سپتامبر ۱۹۹۴ از سوی انستیتوی زبان شناسی دانشگاه گراتس در اتریش یک سمپوزیوم در  
موضوع: اروس، عشق و محبت در ادبیات هند و رومنی برگزار گردید. مقاله حاضر صورت گسترش یافته گفتاری ست  
که نگارنده برای آن سمپوزیوم تهیه کرده بود، ولی به علت گرفتاری شخصی نتوانست در آن شرکت کند.
- ۶- فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، به تصحیح م. تودوا-ا. گواخاریا، تهران ۱۳۴۹، ص ۲۲۸، بیت  
۱۸۲ به جلو.
- ۷- واشام به معنی «روبنده و مقنعه» است. لعل واشام یعنی «روبنده سرخ».
- ۸- سعتری یعنی «دلیر، بی باک».
- ۹- دست ابرنجن و دست برنجن ریختهای کوتاه دست آور نجن اند به معنی «دستبند».
- ۱۰- گرگانی، ویس و رامین، ص ۲۸۴، بیت ۸۳ به جلو.
- ۱۱- همان جا، ص ۱۶۵، بیت ۸۹ به جلو.
- ۱۲- همان جا، ص ۳۹، بیت ۱۸ به جلو.

- ۱۳- در داستان بیژن و میتره که مانند ویس و رامین به ادبیات پارتی دوران بیژن (شاخه ای از اشکانیان که در مرو فرمانروایی می کردند) بر می گردد، اشاراتی هست که نشان می دهند که این داستان نیز در اصل از توصیفهای تن کامگی خالی نبوده است، ولی با راه یافتن به میان داستانهای حماسی، برخی از عناصر غیر حماسی خود را از دست داده است. این نظر تا حدی درباره داستان زال و رودا به نیز درست است. نگاه کنید به مقاله نگارنده با عنوان: «بیژن و میتره و ویس و رامین»، در: *ایران شناسی* ۱۳۶۹/ ۲، ص ۲۷۳-۲۹۸.
- ۱۴- نظامی، *هفت پیکر*، به کوشش ه. رینر- ی. ریپکا، استانبول ۱۹۳۴، ص ۲۵۲، بیت ۱۵۲ به جلو.
- ۱۵- نظامی، *شرفنامه*، به کوشش ع. ع. علیزاده، باکو ۱۹۴۷، ص ۴۷۳، بیت ۱۵۵ به جلو.
- ۱۶- نظامی، *خسرو و شیرین*، به کوشش ل. خه تاقوروف، باکو ۱۹۶۰، ص ۲۳۵، بیت ۳۰ به جلو.
- ۱۷- همان جا، ص ۱۴۴، بیت ۵۹ به جلو.
- ۱۸- اسدی طوسی، *گرشاسنامه*، به کوشش حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۴، ص ۲۹، بیت ۱۴۸ به جلو.
- ۱۹- *شاهنامه*، داستان رستم و اسفندیار (تصحیح نگارنده، دفتر پنجم، زیر چاپ)، بیت ۳۴۶ به جلو.
- ۲۰- *شاهنامه*، دفتر سوم، ص ۱۷۶، بیت ۱۱۷۲ به جلو. نگاه کنید به مقاله نگارنده با عنوان «آزارکامی و خود آزارکامی در شعر فارسی»، *کارنامه* ۱۳۷۳/ ۱، ص ۱۹-۳۳.
- ۲۱- قاتنی شیرازی، *دیوان*، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران ۱۳۲۶، ص ۸۲۰.
- ۲۲- خواجهوی کرمانی، *گل و نورهوز*، به کوشش کمال عینی، تهران ۱۳۵۰، ص ۲۳۷، بیت ۴ به جلو.
- ۲۳- عارف اردبیلی، *فرهاد نامه*، به کوشش عبدالرضا آذر، تهران ۲۵۳۵.
- ۲۴- همان جا، بیت ۱۳۹-۲۰۷.
- ۲۵- نگاه کنید به مقاله نگارنده: «از گل شعر تا گل شعر»، در: *ایران شناسی* ۱۳۷۰/ ۳، ص ۵۰۳ به جلو.
- ۲۶- *شاهنامه*، چاپ مسکو ۳۴۳۷/ ۲۱۴/ ۹ به جلو.
- ۲۷- عارف اردبیلی، *فرهاد نامه*، بیت ۲۷۶۶.
- ۲۸- همان جا، بیت ۲۷۸۷.
- ۲۹- همان جا، بیت ۲۸۱۱.
- ۳۰- همان جا، بیت ۳۰۴۳ به جلو.
- ۳۱- همان جا، بیت ۲۸۴۳ به جلو.
- ۳۲- همان جا، بیت ۳۳۱۴.
- ۳۳- همان جا، بیت ۲۸۸۸ به جلو.
- ۳۴- همان جا، بیتهای ۸۲۷-۸۳۰، ۱۰۲۲-۱۰۲۵، ۱۶۴۰-۱۶۴۵، ۱۶۵۶-۱۶۶۷.
- ۳۵- همان جا، بیت ۱۵۸۱ به جلو.
- ۳۶- همان جا، بیت ۸۰۸ به جلو.
- ۳۷- همان جا، بیت ۱۵۹۷ به جلو.
- ۳۸- همان جا، بیت ۱۴۸۸.
- ۳۹- همان جا، بیت ۳۲۰۱ به جلو.
- ۴۰- همان جا، بیت ۳۶۰۱ به جلو.

- ۴۱- همان جا، بیت ۴۰۰۶ به جلو. ضمناً این شاعر نظامی ستیزه، فردوسی خواه و ایران دوست نیز هست. نگاه کنید به: *ایران شناسی* ۱/ ۱۳۷۳، ص ۳۵ و ۴۲.
- ۴۲- ابوطاهر طروسوسی، *داراب نامه*، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران ۲۵۳۶، ج ۱، ص ۱۰۴ به جلو.
- ۴۳- ملا عبدالشکور بزمی، *داستان پدماوت*، به کوشش امیر حسن عابدی، تهران ۱۳۵۰، ص ۱۶۲-۱۶۵.
- ۴۴- ایرج میرزا، *دیوان*، به کوشش محمد جعفر محجوب، چاپ پنجم، امریکا ۱۳۶۵، ص ۱۰۰، بیت ۵۹۵ به جلو، ص ۱۰۴، بیت ۶۸۶ به جلو، ص ۱۱۷، بیت ۱۰۰۰ به جلو.
- ۴۵- قطران تبریزی، *دیوان*، به کوشش محمد نخجوانی، تبریز ۱۳۳۳، ص ۱۰۵.
- ۴۶- همان جا، ص ۲۵۳.
- ۴۷- امیرمعزی، *دیوان*، به کوشش ناصر هیری، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۱۷.
- ۴۸- همان جا، ص ۶۸۴.
- ۴۹- نمونه ای از توصیف رکیک در دیوان سوزنی سمرقندی قصیده ای ست با مطلع: در راه مرا دی صنمی در گذر آمد (*دیوان*)، به کوشش ناصرالدین شاه حسینی، تهران ۱۳۳۸، ص ۲۸) که ایرج میرزا در قطعه: دیشب دو نفر از رفقا آمده بودند (*دیوان*، ص ۱۹۶) از آن متأثر است. دیگر قطعه ای ست از انوری با مطلع: روزی از بهر تماشا سوی دشت (*دیوان*)، چاپ دهلی ۱۳۰۶/۱۸۸۹، ص ۴۱۱). از این گونه هزلیات که بیشتر الفیه شلفیه اند در دیوان بسیاری از شاعران هست.
- ۵۰- نگاه کنید به مقاله نگارنده: «آزارکامی و خودآزارکامی در شعر فارسی»، ص ۲۱.
- ۵۱- خاقانی شروانی، *دیوان*، به کوشش ضیاء الدین سجادی، تهران، بی تاریخ، ص ۷۱۱، ۷۳۸، ۸۰۸.
- ۵۲- همان جا، ص ۵۷۳.
- ۵۳- همان جا، ص ۶۲۶.
- ۵۴- مسعود سعد سلمان، *دیوان*، به کوشش رشید یاسمی، تهران ۱۳۳۹، ص ۶۳۷.
- ۵۵- *سراغچ یا سراغوج و سراغوش و سراگوش*، پارچه گیسویوش زنان است.
- ۵۶- در این جا گفت بجای گفتم به کار رفته است، یعنی شناسه به قرینه و ضرورت وزن حذف شده است.
- ۵۷- به نقل از مقدمه *دیوان عمیق بخاری*، به کوشش سعید نفیسی، تهران ۱۳۳۹، ص ۶۵ به جلو.
- ۵۸- دنگ واژه ای ست آوایی به معنی صدای به هم خوردن دو چیز و در این جا به معنی «بوسه صدادار» است که رودکی در بیتی آن را به صدای شکستن بسته مانند کرده است (*دیوان*)، به کوشش سعید نفیسی، تهران ۱۳۴۱، ص ۵۲۸):
- منم خوکرده بر بوسش، چنانچون باز برمُسته چنان بانگ آرم از بوسش، چنانچون بشکنی بسته
- در مصراع یکم مُسته به معنی «جاشنی ست که به باز شکاری می دهند». به گمان نگارنده فردوسی نیز از «بوس چاک» منظورش «بوسه صدادار» است (*شاهنامه*، دفتر دوم ۲۲۱/۲۷۷):
- سرش تنگ بگرفت و یک بوس چاک بداد و نبود آگه از شرم و باک
- واژه های بوسه و ماچ نیز واژه آوایی هستند.
- ۵۹- منوچهری دامغانی، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، چاپ دوم، تهران ۱۳۳۸، ص ۲۲۳.
- ۶۰- در این بیت شبانه به معنی «شراب دوشین» و شاید هم به معنی «ماجرای دوشین» باشد، مغانه به معنی



«می منسوب به مغان» است، چغانه به معنی «سازی در موسیقی» و چمانه به معنی «جام می» است.

۶۱ - مرزنگوش نوعی گیاه است که در این بیت گیسوی شبه کردار، یعنی «گیسوی سیاه رنگ»، بدان مانند شده

است.

۶۲ - عثمان مختاری، دیوان، به کوشش جلال الدین همائی، تهران ۱۳۴۱، ص ۵۷۷.

۶۳ - عبدالواسع جبلی، دیوان، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران ۱۳۳۹، ص ۵۴۸.

۶۴ - خواجه شمس الدین محمد حافظ، دیوان، به کوشش پرویز نائل خانلری، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۲، ص

۶۰.

۶۵ - شیخ مصعب الدین سعدی، کلیات، انتشارات خیام، تهران، بی تاریخ، ص ۲۸۰.

۶۶ - بیضه سیم یعنی «تخم نقره» و غازه یعنی «سرخاب».

۶۷ - حاج میرزا حبیب خراسانی، دیوان، به کوشش علی حبیب، چاپ سوم، تهران ۱۳۱۳، ص ۲۱۴.

۶۸ - سیمین بهبهانی، خطی ز سرعت و از آتش، تهران ۱۳۶۰، ص ۲۷.

۶۹ - کمال الدین اصفهانی، دیوان، به کوشش حسین بحر العلومی، تهران ۱۳۴۸، ص ۹۳۴.

۷۰ - همان جا، ص ۹۳۵.

۷۱ - همان جا، ص ۹۴۵.

۷۲ - خاقانی، دیوان، ص ۷۱۸.

۷۳ - جمال الدین اصفهانی، دیوان، به کوشش حسن وحید دستگردی، تهران ۱۳۲۰، ص ۵۰۰.

۷۴ - کمال الدین اصفهانی، دیوان، ص ۸۳۶.

۷۵ - همان جا، ص ۹۱۵.

۷۶ - ابوالفرج رونی، دیوان، به کوشش محمود مهدوی دامغانی، مشهد ۱۳۴۷، ص ۱۶۷.

۷۷ - عثمان مختاری، دیوان، ص ۶۳۴.

۷۸ - بنا بر اساطیر یونانی، Narkissos فرزند خدای رود، پسربچه زیبایی بود، ولی در کار مهرورزی با زنان ناتوان، تا آن که روزی که در کنار جوی خوابیده بود، عکس خود را در آب دید و دلباخته خود شد و به سبب این خود دلباختگی به عشق دختر اقیانوس پاسخ نداد، تا دختر از اندوه جان سپرد و از او جز نوبه ای سست در جنگل برجای نماند. از این رو خدایان بر جوان خشم گرفتند و خوددلباختگی او را به خودشیفتگی آرامش ناپذیری تبدیل کردند، تا سرانجام مادر زمین بر جوان بخشود و او را به گل نرگس بدل ساخت.

در شعر فارسی نقش آب جوی در اسطوره یونانی را آینه دارد و نرگس تنها نگاره ای برای چشم و به ویژه چشم دلدار است. از میان گواههای فراوان آن به این دو بیت بسیار زیبا از رودکی و حافظ بسنده می کنیم:

نظر چگونگی بدوزم، که بهر دیدن دوست ز خاک من همه نرگس دمد به جای گیاه

رودکی، دیوان، ص ۵۱۰، بیت ۴۸۲

گشت بیمار که چون چشم تو گردد نرگس شیوه او نشدش حاصل و بیمار بماند

حافظ، دیوان، ص ۳۶۶

۷۹ - سعدی، کلیات، ص ۴۲۳.

۸۰ - سلمان ساوجی، دیوان، به کوشش تقی تفضلی، تهران ۱۳۳۶، ص ۶۳۵.

۸۱ - نگاه کنید به: *ایران شناسی* ۱/۱۳۷۲، ص ۹۴.

۸۲ - مهستی گنجه یی، *دیوان*، ص ۱۷۵، شماره ۴۷:

F. Meier, *Die schöne Mahsati*, Wiesbaden 1963.

۸۳ - مهستی، *دیوان*، ص ۲۷۰، شماره ۱۵۴.

۸۴ - همان جا، ص ۱۲۹، شماره ۳.

۸۵ - همان جا، ص ۲۹۷، شماره ۱۸۷.

۸۶ - مهستی خود یک جا از اران نام برده است (*دیوان*، ص ۳۰۴، شماره ۱۹۲): «در گنجه دو درزیگر استاد

جوان / رفتند به داوری بر شاه جهان / فرمود ملک به درزیان اران...».

۸۷ - مهستی، *دیوان*، ص ۳۶۵، شماره ۲۵۵.

۸۸ - همان جا، ص ۲۶۲، شماره ۱۴۵.

۸۹ - رودکی، *دیوان*، ص ۵۰۹، بیت ۴۵۸ به جلو.

۹۰ - این سه بیت گویا از قصیده ای ست که رودکی در پیری در شرح روزگار جوانی خود سروده بوده است،

مانند همان قصیده معروف او با مطلع: «مرا بسود و فرو ریخت هرچه دندان بود...». رودکی در این قصیده نیز بیتهایی

مشابه دارد که گمان ما را درباره مضمون آن دو بیت نیرو می دهد (*دیوان*، ص ۴۹۹، بیت ۲۰۳ به جلو).

بسا کنیزک نیکو که میل داشت بدو      به شب ز یاری او نزد جمله پنهان بود

به روز چون که نیارست شد به دیدن او      نهیب خواجه او بود و بیم زندان بود

۹۱ - مهستی، *دیوان*، ص ۳۷۷، شماره ۲۷۱.

۹۲ - ول که در این جا و پیش از این آمد به معنی «دلبر» و *وَرْد* در همین ترانه به معنی «بر» است.

۹۳ - حسین کوهی کرمانی، *هفتصد ترانه*، تهران ۱۳۲۷، ص ۳۱، ۴۲، ۷۶، ۹۸، ۱۳۳، ۱۴۱.

## نامه های هدایت

(۱)

به یاد محمد جعفر محبوب

این فصل هشتم از کتاب *طنز و طنزیه هدایت* (نوشته این جانب) است. کتاب مزبور مدتی ست که در تهران زیر چاپ است ولی به نظر نمی رسد که به این زود بها منتشر شود.

تا کنون از نامه های هدایت نقد و تحلیلی منتشر نشده. این کار هم کامل نیست چون اساساً با توجه و در ارتباط با موضوع آن کتاب نگاشته شده است، اگرچه در موارد لازم گاهی از این چارچوب خارج می شود.

ه . ک .

آکسفورد، آوریل ۱۹۹۶

### نامه ها

نامه های هدایت خود جزء مهمی از ادبیات اوست. و اگرچه خیلی از نامه هایش یا از بین رفته و یا هنوز منتشر نشده، باز هم از سن بیست و دو سالگی تا یک ماه پیش از مرگش از او نامه های نسبتاً زیادی در دست است. چنان که خواهیم دید، خیلی از نامه های هدایت وجوه طنز آمیزی دارند که از سویی طبع بذله گو و نکته ساز او را نشان می دهند و از سوی دیگر - نه همیشه، ولی غالباً - خشم او را از خود و از دیگران به زبان طیبیت و استهزا و هجو آشکار می کنند. اما البته اهمیت نامه های هدایت فقط تنها به وجوه طنز آمیزشان نیست. این نامه ها ضمناً از حال و روز او و دوستان و محیطش در

زمانهای گوناگون خبر می دهند، و گاه گاه نظرات ادبی و اجتماعی، و قضاوت‌های او را نسبت به حوادث مهم منعکس می سازند.

نامه های هدایت - مانند اغلب کسان دیگر - بیشتر در دوره های حساس یا بحرانی زندگی او متمرکز و متراکم اند: نامه های دوره دانشجویی در فرنگ (۱۳۰۵-۱۳۰۹)؛ نامه های دوره سفر به هند (۱۳۱۵-۱۳۱۶)؛ و نامه های دوره خشم و افسردگی فزاینده اش، که از اواخر سال ۱۳۲۴ شروع می شود و به خودکشی اش در فروردین ۱۳۳۰ می انجامد. اما البته در بین این دوره ها هم از او نامه هایی در دست هست. به این ترتیب می توان نامه های هدایت را از نظر زمانی به پنج گروه تقسیم کرد: نامه های دوره دانشجویی؛ نامه های بازگشت به ایران تا سفر هند؛ نامه های سفر هند تا شهریور ۱۳۲۰؛ نامه های پس از شهریور؛ و نامه های سفر آخر به پاریس.

نخستین نامه ای که از هدایت در دست است نامه ای ست که در سن بیست و دو سالگی (به تاریخ ۶ اکتبر ۱۹۲۵) برای دوست و همکلاس نزدیکش، دکتر تقی رضوی، از تهران به پاریس نوشته است. رضوی تازه با کاروان دانشجویان اعزامی دولت برای تحصیل در رشته پزشکی به پاریس رفته بود. آن نامه طنز آمیز نیست، بلکه حاکی از دلنگی و افسردگی شدیدی ست که در نامه های آینده او غالباً در جامه طنز و بذله گویی پوشیده است. ضمناً این نخستین سندی ست که از علاقه او به مسائل سحرآمیز و خارق عادت حکایت می کند:

کتاب قشنگ شما رسید. خیلی متشکرم. گویا به مناسبت این که عنوان آن Magique بود برای بنده فرستادید. اما این کتاب ادبی ست؛ و افسانه های چینی بود. دخیلی به جادو جنبیل نداشت. به هر حال دیروز تمام آن را خواندم و کارتی که در جوف آن بود دیدم. و سپس رَشحاتی از نا آرامی و افسردگی:

الحق خوش سلیقه هستید و چهره دلارامی را انتخاب کردید. امیدوارم از او کامیاب شوید. اما به درد من نمی خورد، چون که غوره نشده تیرگی زندگانی و بدی دوران مرا مویز کرده. اگر خواستید کارت بفرستید، تاریک، غمناک و مهیب باشد بیشتر دوست خواهم داشت. چندی پیش کتاب Alfred de Musset (که عنوان ذیل را داشت: *La Confession d'un enfant du Siècle*\*) را خواندم. خیلی دلچسب بود، خصوصاً اوایل آن. به هر

\* اعتراف فرزند قرن. این اثر یکی از پیشتاژان «رمانهای روان شناختی» دوره های بعد، و از این نظر با رمان معروف مارسل پروست، در جستجوی دوران گذشته، قابل قیاس است. ضمناً در این هر دو اثر تجلیاتی از زندگی شخصی نویسندگان آن دیده می شود.

صورت کتاب رمان خوبی ست . شما هم بخوانید .

باری ایران و مافیها را زود فراموش کردید . حق هم دارید . تا می توانید این خواب خوفناک ، این کابوس جانگداز ، را به یاد نیاورید ....<sup>۱</sup>

### نامه های دوره دانشجویی

پس از این هدایت نیز با کاروان دانشجویان اعزامی به فرنگ رفت ، و از او چند نامه به دکتر رضوی ، و چند نامه به برادرش محمود هدایت ، در دوره دانشجویی در اروپا باقی مانده است . هدایت اول به شهر گان (Ghent) در بلژیک رفت . سپس به تقاضای خودش به پاریس منتقل شد . پس از مدتی اقامت در پاریس - در سال ۱۹۲۷-۱۹۲۸ که ضمناً نخستین اقدام به خودکشی را کرد - به یک مدرسه عالی در رنس (Reines) فرستاده شد . اما آن جا هم دوام نیاورد ، و سال تحصیلی ۱۹۲۹-۱۹۳۰ (۱۳۰۸-۱۳۰۹) را در بزاسون (Bèsançon) گذراند . و در تابستان ۱۹۳۰ داوطلبانه به ایران بازگشت .

اولین نامه ای که از این دوره در دست است از پاریس و به برادرش محمود هدایت نوشته شده . تاریخ آن ۱۴ مرداد ۱۳۰۶ (۱۹۲۷) است\*:

تصدت کردم ، کاغذ اخیر جناب عالی رسید . باز هم بنا به عادت همیشه همه اش را شوخی باردی کرده بودید . نفهمیدم مقصود از سرگرمی که برای من پیدا شده چه است . خوب است قدری توضیح بدهید تا جوابش را بعد بفرستم ...

نوشته بودید گرمای هوا همه را مغز پخت کرده و مثل برنج قد کشیده اید . از این فرار [عباسقلی] گلشانیان اگر قد کشیده باشد ماهی را جلو خورشید کباب خواهد کرد . زلزله هم شده است . اینها همه نتیجه کفر است و علامت ظهور حضرت می باشد . تا شما فرنگی مآبها باشید که عبرت بگیرید ... در امریکا ختنه باب شده و مشروبات را قدغن کرده اند . در اروپا قدم به قدم Dancing (رقاصخانه) درست کرده اند و بنا بر مفاد ... کونوا قرده خاصترین [خاستین] ، قر می دهند ، چون که خاصیت دارد ...<sup>۲</sup>

در نامه کوتاه ۲۸ سپتامبر ۱۹۲۷ از «شطرنج زدن» با «اخوی عیسی خان» (سرلشکر عیسی هدایت ، که در آن زمان در فرانسه شاگرد مدرسه تویخانه بود) ، و بدهی خود

\* نامه هایی که به محمود هدایت و سایر اعضای خانواده نوشته بیشتر پشت کارت پستال نوشته شده و در نتیجه کوتاه است . این کارتها را محمود هدایت در آلبوم بزرگی نصب کرده بود و (در تابستان ۱۳۵۶ که به دیدار ایشان رفتم) به این جانب نشان داد . فقط تعداد معدودی از این نامه ها در کتاب آقای کتیرایی (که مأخذ ماست) منتشر شده است .

به کتابخانهٔ بروخیم تهران صحبت می کند، و سپس:

این کارت را فرستادم تا از گوشتخواری دست بکشید، آن وقت این ضعیفه را با سبزش\*  
برایتان می فرستم.<sup>۳</sup>

و در نامهٔ ۴ اکتبر ۱۹۲۷:

الساعه که ساعت ۵ بعد از ظهر است در کافه مشغول نوشتن این کارت هستم... چنان که [از  
عکس پشت کارت] ملاحظه می کنید نقاشان این جا از روی مدل زنده نقاشی می کنند.  
اگر در طهران مدل زنده پیدا کردید دقت بکنید که ناخوش نباشد.<sup>۴</sup>

در نامهٔ ۱۲ ژانویه ۱۹۲۸ شرح رستورانهای جدیدی را می دهد که بعدها  
به Self-Service شهرت یافتند:

امروز در همان رستوران مخصوص که غذا می خوردم محمد حسین خان پسر ادیب الدوله را  
دیدم. قدری متلک گفت که اگر خانم جانم این جا بودند چه چیزها می گفتند. چون هرکسی  
کار خودش را می کند. سینی و کارد و چنگال و نان برداشته، خوراکیها روی میز بزرگی چیده  
شده، وزیر بعضی از آنها، گرم است؛ از جلو آن رد می شوند و انتخاب می کنند. بعد از اتمام  
هم دوباره سینی و دم و دستگاه را در جای معینی می گذارند.<sup>۵</sup>

و بعد:

امروز که بعدازظهر پنجشنبه بود با یکی دو نفر رفقا برحسب اتفاق از نزدیک قبرستانی  
گذشتیم. قبر مادام کاملیا و پسر الکساندر دوما [نویسنده ای که همنام پدرش - صاحب سه  
تفنگدار و آثار دیگر - بود] را دیدم. تصور نکنید که قبرستانهای این جا مثل ایران است.  
بلکه بعضی از آنها گردشگاه مردم است، و اغلب از میان آنها خیابان می گذرد.<sup>۶</sup>

کارت بعدی به تاریخ ۳ مه ۱۹۲۸ است. این کارت پس از اقدام نافرجام هدایت  
به خودکشی - با افکندن خود به رود مارن - نوشته شده:<sup>۷</sup>

تصدقت کردم، نمی دانم عجلهٔ چه بنویسم. یک دیوانگی کردم به خیر گذشت. بعد مفصلاً  
شرحش را خواهم نوشت. مزاجاً سلامت هستم. هرچه پول داشتم به مصرف رسانیده ام. چیزی  
که هست یک اشتباهکاری در سفارت شده و [نصرالله] انتظام بیچاره در زحمت افتاده.  
بر یروز پیش اخوی عیسی خان بودم و مزاحم ایشان هم شدم. زیاده قربانت.<sup>۸</sup>

از این پس تا سال ۱۹۲۹ نامه ای از هدایت در دست نیست، اما باید در انبوه  
کارت‌های چاپ نشده به خانواده اش موجود باشد. باری او در حدود ۱۸ ژانویهٔ این سال

\* اشاره به عکس پشت کارت پستال است.

به مدرسه رنس رفت، و بلافاصله (در ۲۱ ژانویه ۱۹۲۹) به دوستش تقی رضوی (در پاریس) نامه نوشت. این نامه حال آدم غریبی را در یک محیط نامأنوس می رساند، اما در مجموع حاکی از دلخوری و ناخشنودی زمینی ست. به هر حال نظم و ترتیب ندارد، و مطالب به طور پراکنده نوشته شده اند:

قربانت گروم، پس پریروز کاغذی برایت فرستادم، و چون با چند کاغذ دیگر به دربان دادم تا به پست بیندازد معلوم می شود همه را دور ریخته، چون خودم اجازه بیرون رفتن از مدرسه را ندارم - فقط بعد از ظهر پنجشنبه، و چند ساعت روز یکشنبه. عیدها را هم باید در مدرسه به سر برد. بعد گریزی به مشکلات با سفارت: «بالاخره بعد از گدا بازی و جهود بازی سفارت که، از همه چی گذشته، مضحک بود، و پس از آن که ۶۰۰ فرانک از جیب خود خرج کردم برایم بلیط راه آهن خریدند، و یکسر آدمم به مدرسه رنس». و سپس دنبال صحبت را درباره مدرسه می گیرد:

چه جایی، خدا نصیب هیچ تاننده ای نکند. ما را از اول آوردند در اطاق خوابگاه عمومی (که ۱۷ تختخواب دور تا دورش چیده اند) و جمدانها را دور تخت ریختند. کمی طول کشید، ایرانیها یک به یک به دیدنمان آمدند - چه چیزهای عجیب و غریب. بعد فردا بش ما را گذاشتند به کلاس اول، تا امسال برای امتحان خودم را حاضر بکنم (!) (این علامت در اصل نامه است). درس خصوصی فرانسه هم داریم. پناه بر خدا، شعر Lafontaine را در ضمن باید حاضر بکنم. تمام روز را شکم گرسنه (چون نان که خوردنی نیست و غذاهای دیگر هم [چون گوشتی ست] به درد نمی خورد) از صبح تا شام از یک اطاق در می آیم می رویم در اطاق دیگر.

و بلافاصله بعد: «کله ام می خواهد بترکد، هیچ کاری هم نمی توانم بکنم. بیخود معطل هستم، نمی خواهد حالا برای همه تعریف بکنی. هیچ چیز به کسی نگو. این هم آخر و عاقبت ما». و سپس دنباله گفتگو درباره مدرسه را می گیرد:

اوضاع مدرسه شبانروزی را خودم بهتر می دانی. دزدکی سیگار را می کشم. پولم هم به ته کشیده. این هفته ۵۰ فرانک [پول توجیبی] دادند. گویا در ماه ۱۰۰ یا ۱۵۰ فرانک می دهند. روز یکشنبه کارت دعوتی از طرف مدرسه دخترها برای بال [مجلس رقص دسته جمعی] رسید. رفتم شهر، یکی دو خیابان تازه سازی دارد؛ باقیش دوزخ است. bal هم فوق العاده نبود. همه دم و دستگاه به هم ریخته و پاشیده. الساعه که مشغول نوشتن هستم تک و توک زندان خوابیده اند. بعضیها کار می کنند. دسته ای از شاگردان در قسمت ماتماتیک اسپسیال [ریاضی ویژه] و عده دیگر در کلاس اول هستند که باید امتحان متوسطه را بگذرانند. اشکال آنها نیز

فرانسه است. در قسمت سیانس [علوم] هستم. یک دسته از مجلاتی را که جا نداشتم ببرم در «کاشان»<sup>\*</sup> گذاشتم تا بروی بگیری. حتی در تعطیل عیدها هم اجازه خارج شدن از رنس را ندارم.

و سپس بازگشت به گفتگوی مستقیم درباره «وضعیت خودم»:

یک زندگی کثیف و پر از افتضاحی به سر می آورم. برای بازار قیامت به درد خواهد خورد. اغلب به وضعیت خودم می خندم. چاره دیگر ندارد. دیگر طهران هم نمی توانم شکایت بنویسم. خجالت می کشم. چه می شود کرد؟ روبروی دو نفر نمی توانم دریایم. هرچه فکر می کنم خیلی مضحک است. فوق العاده خسته کننده و مزخرف... سرم به شدت درد می کند.<sup>۹</sup>

اما در کارت کوتاهی که چهار روز بعد هدایت برای برادرش محمود به تهران فرستاده هیچ اثری از «وضعیت خودم» نیست و معنای «خجالت می کشم» را در نامه بالا به رضوی به خوبی می رساند:

تصدقت کردم، یک هفته است که در مدرسه به سر می برم. در اطاق مخصوص ایرانیان نشسته ام، هوا تاریک. برف مفصلی آمد. چیز تازه ای رخ نداده. دیروز بعد از ظهر را که پنجشنبه بود اجازه دادند رنم در شهر کمی گردش کردم، و رنم به سینما! البته بعد از پاریس این جا جلوه ای ندارد. اوضاع کاملاً مثل سابق. به همه اهل منزل سلام می رسانم. قربانت.<sup>۱۰</sup>

یک ماه بعد (۲۶ فوریه ۱۹۲۹) در نامه اش به رضوی شرح و تفصیل و شکایت از اوضاع و احوال همچنان ادامه می یابد، ولی با این که در آغاز نامه می گوید «اوضاع من کاملاً خراب است»، در مجموع پیداست که حالش از یک ماه بیشتر بهتر است. دست کم آن قدر خوب هست که بلافاصله بذله گویی کند:

در اطاق خوابگاه ساعت ۱۰ و ربع کم است. دوسه میز روشن و بقیه خوابیده اند. از همه عذابها بدتر، پهلوی من یک ترک اعجوبه است... پناه بر خدا. از ساعت ۹ می رود در رختخواب و صبح زود پا می شود، آن هم تمام این مدت را مثل کسی که در دهنش ریبه باشند، یا چند تا موتور کارخانه را به کار انداخته باشند خرخر می کند.

وضع مالی خراب است. از این و آن قرض کرده ام. ۲۴۰ فرانکی را که به فلان کس داده بودم «از قرار معلوم بالا کشیده است». «برای یک شاهی هزار تا انگ می اندازم». باید برای گرفتن «سجل احوال» پول بپردازم، مدرسه گفته از ۵۰ فرانک هفتگی بپردازید، اگر پس دادند ما هم به شما پس می دهیم. سفارت به مدرسه پول فرستاده برای خرید

\* Cachan، محله ای که در آن زمان جزو حومه پاریس بود و هدایت آن جا زندگی می کرد.



لباسهایی «که مثل حمالها در بیایم». گفتم به جای دو جفت کفش یک جفت کفش بهتر بخرند قبول نکردند. «من هم گفتم پول را برگردانند به سفارت». برای پول سیگارم باید از دیگران قرض کنم. «به هر صورت سر من همهٔ جهود بازیهاشان را در می آورند.»

از نظر درسی از دیگران عقب نیستم، ولی گذراندن امتحان ممکن نیست. مدرسه هم به سفارت نوشته که این گروه هنوز برای امتحان دادن آمادگی ندارند. «گمان می کنم عاقلانه این باشد که دم را روی کولم گذاشته برگردم. گور پدرشان هم کرده.»<sup>۱۱</sup>

در این فاصله - احتمالاً در ایام عید پاک - رضوی به تهران، و به زادگاهش همدان، می رود. هدایت در نامهٔ ۱۰ مه ۱۹۲۹ به او (در تهران) می نویسد: «اما کارهای خودمان به همان کثافت باقی ست.» موضوع سبزیخواری خود را (که سفارت برایش اقدامی نکرده بود) بالاخره با رئیس مدرسه حل کرده.\* اما اوضاع و احوال خوب نیست. «یک افتتاح کیفی. نمی دانم کار به کجا خواهد کشید. مدتی ست که اسم مرا هم در جزو آن شش نفر دیگر برای امتحان نوشته اند، ولی نتیجه اش پیداست.» شنیده که در خراسان زلزلهٔ سختی آمده و دوهزار نفر تلفات داده. انگار هر بلایی می آید باید بر سر ایران نازل شود- «هرچه سنگ است پای احمد لنگ است.» لابد رضوی بعد از نه سال دوری از همدان از دیدار کسانش خوشوقت شده. لطفاً نتیجهٔ مذاکرات با محمود خان [هدایت] را بنویس. از «Réforme» های تازه که این همه دربارهٔ آن حرف می زنند هم بنویس:

هوا ملایم، آفتاب است. تقریباً نیم ساعت دیگر شام می خوریم. بعد هم خواب. بعد هم یکسر بوق سگ از خواب بیدار می شویم. مثل Automat. روزها همه یکجور می گذرد، بیخود و بیفایده.<sup>۱۳</sup>

یک هفته بعد دو سه نامه از تهران، از جمله از رضوی، به دستش می رسد. در نامهٔ ۲۰ مه ۱۹۲۹ به رضوی (تهران) می نویسد پدرم در نامه اش مرتباً از تو به نام «دکتر تقی خان» نام برده:

از قرار معلوم در طهران هم دست از شارلاتانی برنداشته ای. حالا که خودمانیم، دکتر چی؟ این حقّه بازیها کدام است. باری امیدوارم که روی هم رفته مسافرت خوش گذشته، و تجربیات

\* در کارت ۲۴ آوریل خود به محمود هدایت هم مختصراً گفته بود که «ترتیب خوراک را درست کردم. رفتم

رئیس مدرسه را دیدم. با او مذاکره کردم، و به جای گوشت چیز دیگری به بنده می دهند.»<sup>۱۲</sup>

زیادی به دست آوردی.

«اوضاع خودم که به همان کثافت سابق می گذرد. امتحان هم بیخ خیالش». البته سر جلسه امتحان حاضر خواهم شد، در حالی که «لاط و لوط» دور و برم می نشینند و surveillant\* بدپوز عینکی هم هر دم سرکشی می کند». ولی امید به قبولی نیست. وضع زندگی در مدرسه مساعد نیست، و من هم از دروس عقبم. «به هر حال Je m'em fous [به درک]، دیگر چه می توانم بکنم.»:

مثل این که اوضاع ایران به چشمت جلوه ای نکرده. همین طور هم باید باشد. با کلاه پهلوی بُز منحوسی پیدا کرده ای. به سرت زار زار گریه می کنی...<sup>۱۴</sup>

از این پس تا اکتبر ۱۹۲۹ از هدایت نامه ای به رضوی در دست نیست. احتمالاً از دست رفته اند. در تاریخ ۱۴ سپتامبر ۱۹۲۹ کارتی از او به محمود هدایت چاپ شده، در چند سطر، که از کنار دریا فرستاده شده است. تا این وقت تجربه رنس بی نتیجه به پایان رسیده بود. از ماه اکتبر هدایت به مدرسه ای در بزانسون رفت. در تاریخ ۱۸ اکتبر نامه کوتاهی به رضوی می نویسد که حکایتی در آن نهفته است: ظاهراً هدایت بالاخره عزم را جزم کرده بود که از باقیمانده بورس تحصیلی اش چشم پوشد و به ایران باز گردد، و یک نامه رسمی به این مضمون به مقامات [احتمالاً سفارت ایران در پاریس] نوشته بود:

قربانت گردم، کاغذ پستی که فرستاده بودی رسید، ولی خیلی مختصر بود. نمی دانم چه می کنی؟ مقصودت چه است، چرا آن قدر مختصر می نویسی؟ جواب کاغذ مرا [آن چنان که باید] ندادی. من نمی توانم استعفا را پس بگیرم. اولاً وضعیت اجازه نمی دهد، چون خیلی سخت و بی معنی است. من نمی توانم این طور زندگی بکنم. خوب است که خودت اوضاع لیسه [مدرسه] را می دانی. می بینی که غیر ممکن است و هیچ نتیجه ای ندارد. ثانیاً، اگر استعفا را پس بگیرم خیلی بچگانه است. یعنی چه؟ من نمی توانم، و با این وضعیت حاضر نیستم ادامه بدهم: دپروز کاغذی از منزل داشتم و استعفا کردن را صلاح ندانسته بودند. ولی گذشته است. خواهش مندم به فوریت ولی مفصل بنویسی که مقصودت چیست و اوضاع از چه قرار است.<sup>۱۵</sup>

دیگر از او نامه ای به رضوی نداریم. البته او «استعفا»ی خود را پس گرفت و تا تابستان ۱۹۳۰ (۱۳۰۹) هم در آن جا ماند، تا بالاخره «استعفا»ی نهایی را داد و به ایران بازگشت. تنها نامه ای که از او در این فاصله منتشر شده کارتی است که در تاریخ ۱۰ مارس ۱۹۳۰ (چند روز پیش از نوروز ۱۳۰۹) برای محمود برادرش فرستاده، همراه با

تبریک عید، و چند کارت تبریک برای سایر اعضای خانواده.<sup>۱۶</sup>

#### نامه های پس از بازگشت تا سفر هند

نخستین نامه ای که از او پس از بازگشت به تهران در دست داریم نامه ای است که به تاریخ ۲۳ شهریور ۱۳۰۹ (از تهران به پاریس) به رضوی نوشته. این نامه حکایت از شادابی و امید و فعالیت می کند. از این که رضوی تخم گلپایی را که خواسته بود فرستاده تشکر می کند. فعلاً هیچ ارزشی ندهند، ولی هروقت ممکن شد پولش را می فرستد، یا در عوض آن «ترنجبین، زالزالک، آلبالو خشکه و از این قبیل چیزها» می فرستد. اگر کتاب خوب و تازه از روسی و آلمانی به فرانسه ترجمه شده لطفاً رضوی بفرستد. فهرست کتابهای فارسی را خواسته بود، مگر «به خیالت این جا هم کاتالوگ چاپ کرده اند.» کتاب بابا طاهر را که رضوی دارد می نویسد هروقت تمام شد بفرستد تا ترتیب چاپ آن داده شود. اگر بخواهد به شکل مرغوبی چاپ شود باید مقداری از جیبش مایه بگذارد. اخیراً کتاب سخن و سخنوران بدیع الزمان چاپ شده ولی چنگی به دل نمی زند. شهریاران گمنام و جغرافیای تاریخی ایران (هر دو از احمد کسروی) بد کتابهایی نیستند، «ولی همه اش تحقیقات تاریخی ست»:

من خیال دارم خاطره زنده به گور را که شرح دیوانگی ست چاپ بکنم\* به درک. اخیراً تئاتر پروین\*\* را هم که چاپ کرده ام یک جلد برایت فرستادم.

اما درباره کار و زندگی اش، خانواده عقیده داشتند که به اروپا برگردد. وزارت معارف هم موافق بود. «حتی گفتند برای نقاشی، برای Décor، برای هرچه که دلم می خواهد. خودم حاضر نشدم. از قول بنده به آقای مرآت [سرپرست دانشجویان در پاریس] هم بگویند که گه زیادی خورده اند. الان هم پشیمان نیستم.» خیال دارد شغلی در یکی از ولایات پیدا کند ولی فعلاً در ایران «crise [بحران] کار و پول است.» اگر رضوی کاری در تهران دارد بی رودبایستی بنویسد.<sup>۱۷</sup>

نامه بعدی، باز هم به رضوی، در دی ماه ۱۳۰۹ (به تاریخ ۱۳ ژانویه ۱۹۳۱) نوشته شده: فرانت گردم، کاغذی که علامت Bar یا نوشگاه شیک Place de la Sorbonne [میدان

\* بالای داستان «زنده به گور» نوشته شده: «از یادداشتهای یک نفر دیوانه» (فصل ۳). در صفحات پیش دیدیم که هدایت پس از اقدام به خودکشی به برادرش محمود نوشته بود: «یک دیوانگی کردم به خیر گذشت.» اما «زنده به گور» شرح آن دیوانگی نیست، بلکه از آن متأثر است.

\*\* پروین دختر ساسان.

مدرسهٔ سوربن] داشت رسید، در همان حالی که از بی پولی گریه کرده بودی. خدا یک پول زیادی به من بدهد و یک جو عقل به تو، که خیلی مستحق هستی.

هدایت اخیراً در بانک ملی استخدام شده بود و این نامه را هم از آن جا می نوشت: الان که دارم این کاغذ را می نویسم ۵۰ تا چشم به من نگاه می کند، چون این کار برخلاف قانون [یعنی مقررات بانک] است. باید همه خودشان را مشغول بکنند، اگرچه کاری هم نداشته باشند. لابد برایت نوشته ام که مدت دو ماه و نیم است وارد بانک ملی شده ام تا شاید دری به تخته بخورد، یک مشت پولی به جیب بزنم. ولی بدبختانه از شما چه پنهان هنوز دشت نکرده ایم. مثل سگ - یا مثل تو - هم هر روز از گرده مان بار می کشند، چون از شوخی گذشته کار زیاد دارد، و مثل سایر اداره های دولتی نیست که آدم خمیازه بکشد یا چرت بزند، به طوری که آدم را از هر کار و هر چیزی بیزار می کند.

و سپس چند کلامی دربارهٔ کار و فعالیت او در بانک:

صبح از ساعت هشت تا نیم بعد از ظهر، و از دو و نیم بعد از ظهر تا ساعت ۶ - و آن وقت، هفته ای سه شب هم آلمانی ها درس [بانکداری] می دهند، و یکی ترجمه می کند. آن هم شنیدنی ست. کارمان هم ده بر یک، و بیست بر دو. هی Chiffres [ارقام] از توی این دفتر توی آن یکی بنویس، جمع بزن، Interet بگیر (سهم یا بهره را حساب کن). از همان کاری که بدم می آمد گرفتارش شدم. این عدد هم دست از سر ما بر نمی دارد. گمان می کنم در دنیای دیگر هم من حساب نیمسوزهایی [را] که به کمر تو می زنند نگهدارم.

ایرج در شرح احوال خیلی مفصل تر ولی مشابهنش از اشتغال خود در مالیهٔ مشهد می گوید:

بس که در لیور و هنگام لته	دوسیه کردم و کارتن ترته ...*
سوزن آوردم و سنجاق زدم	پونز و پنس به اوراق زدم
هی پاراف هشتم** و امضا کردم	خاطر مدعی ارضاء کردم
تو بمیری ز امور افتادم	از شر و شور و شعور افتادم
چه کنم ز آن همه شیفر و نومرو*	نیست در دست مرا غیر زرو*

\* از بس که در زمستان و تابستان پرونده و پوشه مرتب کردم.

\*\* حرف اول نام را (در پایان نوشته) گذاشتم.

♦ عشق و شور.

♦♦ رقم و شماره.

+ صفر.

و هدایت در ادامه اظهار نارضایتی از شغلش می گوید: «همین قدر بدان که وقتی که از این مبال خارج می شوم سرم گیج و منگ است. بعد از اینها هم، بی نتیجه، مزخرف.» و سپس به شوخی با دوستش باز می گردد:

برعکس، تو که با آن عصای کوتاه کنیف که از روضه خوانی حاجی آقا جماع دزدیده ای در Egouts های [کانال های زیرزمینی فاضل آب] پاریس برای خودت پشتک بزنی. خدا برایت خواسته... عیش کن، پرسه بزنی. آن هم یک جور زندگی ست. راستی بچه مچه ها با این خرابی پول [منع صدور ارز] چه نواله می کنند؟ تو که با شلغم و ترب سیاه در اطاعت تغذیه می کنی، اما آن بیچاره های دیگر را بگو.

مجله هایی که فرستاده بودی رسید. هر وقت صدور ارز آزاد شد پولش را می فرستم. «کتاب ضرب المثلها» (نیرنگستان) زیر چاپ است. هر وقت درآمد برایت می فرستم. «اخیراً یکی از شاهکارهای خودم را برایت فرستادم». زیر جلد کتابفروشی بروخیم رفتم که یک شاهنامه نفیس به سرپرستی من چاپ کند. «ولی آن بی انصاف بدجهود عجاله زه زده»:

یک گربه قشنگی داریم که نمی گذارد بنویسم. آمد روی میز من، روی همین کاغذ راه رفت، خودش را مالید به من بوس داد، حالا هم، به سر شما قسم اگر دروغ بگویم، کونش را کرد به من خوابید. خرخر می کند. در ضمن دمش هم به آتش سیگار من سوخت. بوی کز هم بلند شد - همان طور که ان شاءالله تو در جهنم جلتز و ولز خواهی کرد. نگاه بکن، جای ناخن او که بر سر قلم گرفت روی کاغذ پیدا است. برای این که چشم کورت ببیند دورش را خط کشیدم. جای تو پُر یک نان کفی\* هم خوردم.

و باز هم درباره کار در بانک:

امشب هم به طور فوق العاده است که کاغذ می نویسم. اغلب - از بس که کار بانک مثل ماشین مرا کرده - میل خواندن و نوشتن هم ندارم. یک دسته کاغذ هم برایم آمده که هیچ کدام را جواب نداده ام، مرا صد تا خوب بزنند بهتر است تا بگویند جواب بنویس. زندگی Bête\*\*، مثل توست.

یک کتاب جامع هم درباره اصول بانکداری بفرست. ولی نه. اگر همین را هم که دارم بخوانم خیلی کار کرده ام. مقداری هم از فلان نوع سنجاق برای لباس دوزی زنانه، و

\* احتمالاً غلط چاپی ست. باید نان پُفی باشد که یک نوع نان شیرینی نرم و نسبتاً بزرگ بود، شبیه

«پونجیک» روسی.

\*\* حیوان و حیوانی.

کاتالوگ نقش پارچه زنانه و غیره هم [که گویا برای خواهرش می خواسته] بفرست. «تمام کیف و تفریح من منحصر به دو کافه موزیک دار شده. جای سینماهای آوان گارد [پیشرو]، جای تئاترها خالی. همین افسوس را از پاریس می خورم.» اگر کاری داری بنویس و به نامزدت و دوستان سلام برسان. بعد از امضا «در جوف پاکت یک شاهکار خودم را برایت می فرستم، از همان کثافتکاریهایی که در پاریس کرده بودم [یعنی: از همان داستانهایی که در پاریس نوشتم]».<sup>۱۸</sup>

از دی ۱۳۰۹ تا شهریور ۱۳۱۰ نامه ای در دست نیست. نامه بعدی به تاریخ ۲۹ اوت ۱۹۳۱ (اوایل شهریور ۱۳۱۰) نوشته شده. ظاهراً رضوی در نامه نگاری کاهلی کرده بوده است:

بعد از قرنهای کارتتی که از اکسپوزیسیون [نمایشگاه] فرستادی رسید. باز هم جای تشکرش باقی ست. آیا در تمام مدت تعطیل تابستان فرصت نوشتن یک کاغذ را نکردی؟ این گله ها که فایده ای ندارد. خودم بدتر از تو. اگر چه من وقت ندارم. ولی با وجود این ده بیست کاغذ دارم که باید جواب بدهم ولی تبلی مانع می شود. دیگر اظهار حیاتی نمی کنی، و از آن مجله های کاندید [Candide] چیز تازه در آمدی [تازه منتشر شده ای] نمی فرستی!

و سپس تقاضا:

یک کار واجب دارم و آن این است که تحقیقات بکن، یک کتاب خوب Documente [مستند] ولی نه خیلی گران، راجع به Pangermanisme [بان ژرمنیسم] برایم بفرست. بدت نرود. این جریمه کاغذ نوشتنت. و اگر از کتابهای گیاهخواری داری هر چند جلد هست برایم بفرست که نسخه آن به کلی تمام شده.

«از کار خودم هم نگو و نشنو. تمام سال هر روز توی بانک خراب شده شیرۀ آدم را می کشند. یک زندگی ماشینی کثیف. مقداری مزخرف هم چاپ کرده ام که اگر خواستی برایت می فرستم که به بچه مچها بدهی»:

عجالة یک نقشه هایی کشیده ام. در هر صورت، وضعیت خودم را بهتر نکنم بدتر که می توانم بکنم. دیگر هیچ سر و صدایی نمی کنی. باز یک اطاق کثیف پیدا کردی و ناهار و شامت را در آن جا تناول می کنی... چیز تازه ای نیست، و یا اگر هست به من چه مربوط، به توجه مربوط. از قول من به Mille Politour [نامزد رضوی] سلام برسان. جای نکبت تو خالی، الان یک کپه هندوانه صرف خواهم کرد. در ایران On mange bien! Hein? به رفقا از من

\* در ایران آدم خوب می خورد، هوم؟ (Hein لغت ساختگی ست به تقلید از لغات آلمانی).

سلام برسان.<sup>۱۹</sup>

دو ماه بعد (در نامهٔ مورخ ۵ اکتبر ۱۹۳۱) به رضوی می نویسد که دو سه نامه اش بی جواب مانده. «شاید مُردی [مرده ای]؛ خدا بیامرزت.» کتابخانهٔ فردوسی می خواهد اشعار با با طاهر را منتشر کند. گفتم فلان کس مدتی در این زمینه کار کرده. قرار شد اشعاری را که جمع کرده ای با مقدمه ای که برایشان نوشته ای بفرستی که مشغول چاپ شود:

دیگر این که کار بانک دلم را زد و یک هفته است که دو ماه مرخصی گرفته ام - تقریباً به طور نیمه استعفا - و خیال دارم یک کتابخانه باز بکنم. دو نفر شریک هم پیدا کرده ام. گمان می کنم عنقریب سر بگیرد. اگرچه سرمایه زیاد نیست ولی خیال داریم با "Publicité" [پخش خبر] خودمان را Lance\* بکنیم.\* حالا بگو ببینم آیا می توانی کمک بکنی. می توانی یک کاتالوگ هایی بفرستی، یک مذاکرانی بکنی...؟ زود باش جواب بده.

هانری ماسه در تهران است و برای گردآوری تئاتر فرهنگ عامیانه خیلی به او کمک کرده ام. «راجع به کتابخانه عقیدهٔ ناقصت چیست؟»<sup>۲۰</sup>

نامهٔ بعدی نزدیک به یک سال پس از این (به تاریخ ۹ مهر ۱۳۱۱) نوشته شده، اما معلوم است که پیش از این نیز نامه هایی به رضوی نوشته بوده است.

قربانت، چند ماه پیش کاغذ مفصلی در جوابت نوشتم و بنا به عادت معمول انتظار جواب را هم نداشتم. می دانستم که تنبلی تونه از آن تنبلیهاست که به عقل راست بیاید. و از طرف دیگر شهرت دارد که وزیر معارف به جای [حسین] علاء خواهد آمد.\* از این جهت دم و دستگاه تو بد نمیشه. ولی هفتهٔ گذشته خبری شنیدم که مرا وادار کرد تا سی شاهی برایت ماه به بروم. یعنی پرسیدم که اگر مُردی [مرده ای] به من صاف و پوست کنده بگوید تا این ضرر را نکنم. ولی به من اطمینان داد که از هفت جان گمان می کنم چهار تا در رفته باشد. حالا اگر مُردی [مرده ای] خودش بنویس راست است یا نه. چون شنیدم موقع سوار شدن اتوبوس زمین خورده ای و دُک و پوزت خونین و مالین شده. یکی از اعضاء معارف به من این خبر را داد. حالا برایم دو کلمه هم شده بنویس که قضا با از چه قرار بوده. راست است یا نه. حالا در چه حالی؟ نه این که گمان بکنی از راه مهربانی ست، فقط از Curiosité [کنجکاوی] ست که

\* کتابخانه را به راه اندازیم و مطرح کنیم.

\*\* حسین علاء تازه از پست وزارت مختاری ایران در پاریس به تهران بازگشته بود. وزیر معارف اعتمادالدوله

قره گوزلو بود که (مانند رضوی) اصلاً همدانی بود و احتمالاً او و خانواده اش را می شناخت.

می خواستم بدانم چه بوده است. خواهش می کنم یادت نرود.  
 در آن زمان دعوی نفت سبب الغای ناگهانی قرارداد داری از جانب دولت ایران شده بود. «از اخبار تازه خواسته باشی لغو شدن معاهده نفت انگلیس است که به آن مناسبت امشب در شهر چراغان کرده بودند و ملت عیاشی می کرد.»  
 گویا برایت نوشتم که از بانک ملی استعفا دادم و عجله یکی دو ماه است که در اداره تجارت کار می کنم ... پاکتی که برایت می فرستم یادگار بانک ملی ست. راستش من از [حسین] علا ترسیدم. اگر رئیس بانک می شد به من حکم می کرد که گوشت بخورم.\*  
 پس از این دیگر نامه ای از هدایت به رضوی در دست نداریم. نامه دیگری (که تاریخ ندارد و گیرنده اش هم شناخته نشده) از او هست که خبر می دهد «رضوی آمده شمیران چاقمه زده». نامه خنده داری ست:

کاغذت تا حالا در بوته اجمال ماند. بالاخره امروز تصمیم گرفتم یک لته کاغذ را که با کتک کاری از همسا به ام قاجاق شدم سیاه بکنم تا در ضمن هم از وقت اداری دزدیده باشم هم از کاغذ اداری؛ و هم یک منت خشکه به سرت بگذارم. چون جای خالی، پس از مصرف اندوخته متأسفانه مجدداً مجبور شدم در سوراخی مشغول قلع و قمع پول بشوم، به مفاد شعر ذیل [از سعدی]:  
 قرار در کف آزادگان نگیرد مال. تعریف از خود کردن گه خوردن است [...]..  
 و سپس بدله گویهای در باره یکی از آشنایان مشترکشان می کند و می نویسد که او مدتی ست که در تهران مشغول شلنگ تخته است. به محض ورود یک کتابچه آداب معاشرت خرید برای این که بتواند میان آدمیزاده ها عرض اندام بکند، و از قراری که می گفت جلو آینه قدی طرز دست دادن، طرز خانم بلند کردن، طرز انتظار زیر چراغهای خیابان، را با خودش تمرین می کند؛ و با یک مشت هوجی و کیل زاده و منتظر الوکاله ولات و لوت مشغول طبق زدن است. راست راستی معشوقه وحشت انگیزی داشت؟ «شب نمان» به خواب هیچ فرنگی نیاید. موجودات غریبی در این دنیای دون پیدا می شود، و این غلاغ تک زده های ما باید چه چیزهایی را سیاحت بکند. تو که ذوق سلیم و رقت قلب و روی سنگ پای قزوین داری این مطالب را به رشته نظم بکش. این که نوشته بودی به شیوه مرضیه رامین [...] به وصال خانمها نمی رسیدی، من باور نکردم. حتماً مقصود اصلی ات همین زنیکه ها بود، نه خانمها.\*\*

\* اشاره به مشکل هدایت در مدرسه رنس که حاضر نبود خوراک گوشتی بخورد.

\*\* احتمال زیادی دارد که این نامه خطاب به مجتبی مینوی یا مسعود فرزند باشد. فرزند شعر می گفت، و

مینوی هم آثار منظومی می ساخت ولی منتشر نمی کرد. اشاره به رامین (قهرمان هوس نامه ویس و رامین) احتمال مینوی را بیشتر می کند چون او این اثر را ویرایش و منتشر کرده بود.



و بعد:

چندین بار در موقع تحریر [نامه] کارهایی مثل اجل معلقی رسید،\* و اگر خدای نخواستہ لغزشهایی رخ داده باشد البته زیر دیدهٔ اغماض خواهی گذرانید [۰۰۰] صبح می آبی دم حجره؟ و در حاشیه، علاوه بر اشاره به آمدن رضوی، می گوید که یکی از آشنایان مشترک را دیده بوده و خواسته بوده از طرف گیزندهٔ نامه تف به رویش بیندازد: «خودش را کنار کشید، به زمین افتاد».<sup>۲۲</sup>

به نظر می آید که این نامه در سال ۱۳۱۳ یا ۱۳۱۴ نوشته شده باشد. هدایت در ادارهٔ تجارت هم چندان مدتی نماند، و به اداره آژانس پارس در روزات خارجه (که منشأ سازمانهای بزرگ بعدی خنبرگزاری پارس، و ایرنا) بود رفت، آن جا هم دوام نیافت و پس از مدتی در ادارهٔ ساختمان استخدام شد. در این احوال بود که امکان سفر به هند پیش آمد. نامهٔ بلندی که به تاریخ ۱۱ فوریه ۱۹۳۶ (بهمن ۱۳۱۴) به مجتبی مینوی (در لندن) نوشته از چند نظر حالب توجه است، خاصه به این دلیل که طنز و شوخی در سراسر نامه دیده می شود، و ضمناً حال و روز دوستان چهار نفری - معروف به «ریعه» - را شرح می دهد:

آقا مینوی - رفتی و دل ایما به [ما را] شکستی. کارت تاشده از لندن، و کاغذ پر از روده درازی - که فرزند هولکی از اطلاعات راجع به حافظ یادداشت کرد، ولی اظهار تنفر شدیدی از تو کرد - ... واصل شد.

و «حالا برویم سر مطلب»:

برادر لنگ دراز تو خیال خوردن طلبهای ما را دارد. حالا [عبدالحسین] نوشین به درک، ولی مرا بگو که شب عیدی پول مولی توی دست و پلم نیست. از شما چه پنهان هرچه دارایی در این دار فانی داشتیم که عبارت بود از یک مشت کتاب پاره که در ایام جهالت [یعنی: جوانی] دانه دانه خریده بودم، و همهٔ معلوماتی\*\* که چاپ کرده بودم، به چوغ [چوب] حراج آشنا کرده به پول نقد نزدیک کردم. یک Chiffre astronomique [رقم نجومی، کنایه از خیلی زیاد] حاصل گردید که عبارت است از ۸۰,۰۰۰ دینار یا ۴۰۰ تومان. لابد دهنهٔ آب افتاد. بد پولی نیست، Hein [هوم]؟ در هر صورت از لوٹ کتاب کاملاً منزّه شده ام، به طوری که الساعه یک کتاب لغت هم برایم نمانده که به آن مراجعه بکنم. فقط یک دوره از شاهکارهای خودم را نگاهداشتم

\* منظور کار اداری ست.

\*\* کتابهایی، داستانهایی.

که در صورت متحرک مع الغیر<sup>۵</sup> شدن قابل حمل و نقل بوده باشد... در هر حال خودم را از وزن سبک و از قیمت سنگین کرده ام cha cha la vie cha<sup>\*</sup>.

و باز بر می گردد به موضوع طلبی که از برادر مینوی دارد:

مقصود این که سر سیاه زمستان مخارج ما را برسان که بچه مچه ها دعایت می کنند<sup>Donc</sup>.<sup>\*\*</sup> در صورتی که اقدامات مجدانه به عمل آوری و برادرت با تعظیم و تکریم وجوهات ما را غسیون<sup>\*\*\*</sup> کرد، در عوض ده جلد کتاب مازیار [اثر مشترک هدایت و مینوی] را می خرم و می فرستم، والا فلا [اگر نه خیر].

و درباره کارهای مینوی در تهران:

راستی از ناحیه ادبا شهرت داده اند که کتابهایت را نفروخته ای. اگر دعایی چیزی بلد بودی چرا یاد ندادی. در هر صورت از تو بعید است. مگر توی کتاب ساسانیان چه نوشته بودی که همه اش را توقیف کرده اند. شاید سق من سیاه بود، اصابت کرد؛ چون هرچه التماس کردم یک نسخه به من ندادی. شهرت دادند که ویس و رامین هم توقیف شده، ولی دروغ بود. راجع به چهار جلدی که خواسته بودی با بروخیم مذاکره کردم و گریه کرد و گفت مخارجش را کی می دهد. [بزرگ] علوی هم حس پیرزنی اش جننید گفت هرچه باشد مینوی خیلی حق به گردن من دارد. صفحه هایش را هم به من بخشید. کتابی که ریکا برای او فرستاده بود، و کتابهایی که پیش عموم داشت من خورده ام. از این جهت مخارج حمل کتاب را ممکن است عجاله<sup>۶</sup> بردارم و از برادرش بگیرم.

اما خبرهایی درباره دوستان ربه:

از حال ما به طور کلی خواسته باشی، من همین طور اغذیه نباتی تغذیه می کنم و به زندگی ادامه می دهم و به اندوخته می افزایم. فرزاد با چشم حیض شده اش [خونینش]<sup>+</sup> کسب معلومات و دفع مجهولات می کند. علوی سر پیری عشقباری ای می کند که آن سرش ناپیدا - کت ویس و رامین را از پشت بسته - و کمتر دیده می شود. یک ماه پیش پیشنهاد کرد در صورتی که مینوی علاقه به تحقیق [در] روحیه ویس و رامین را دارد خوب است مرا به آن جا [لندن] دعوت

۵ ادای «متکلم مع الغیر»، که از مقولات نحو عربی ست.

\* «c'est c'est la vie c'est» به تقلید لهجه ولگردان پاریس) یعنی: زندگی همین است که هست.

\*\* لذا.

\*\*\* غثیان، به معنای قی کردن و بالا آوردن.

+ ضمناً بازی ای ست با لغات حیض و هیز.

بکند تا حالات عشق خودم را برایش شرح بدهم. معتقد است از وقتی مشغول معاشقه شده افکارش به کلی تغییر کرده. البته این مطلب اهمیت بزرگی دارد. وضعیت بندها تو از چه فرار است. لابد شکمی، آن هم چه شکمی، از عزا [عذاب] در آوردی.

«این که نوشته بودی لندن مرکز علم و ادب و تحقیق و تتبع شده من باور نمی کنم. چون در این صورت باید اول مرا دعوت کرده باشند»:

اگر کاری که انرژی کم لازم داشته باشد برایم پیدا بکنی - lazy job\* - که منفعت زیاد هم نداشته باشد، مشهور خاص و عامت خواهم کرد. کاری که هفته ای دو ساعت انرژی صرف بشود، گاهی گاه بنداز و باقی استراحت کامل داشته باشد. درست فکرها را بکن. این مطلب جدی ست. اگر کتابی چیزی چاپ کردی اسم مرا هم آن جا بنویس که مشهور بشوم، و در این دنیای دون ترقیات لازمه را بکنم. عزیزم مرا معروف بکن.

در این جملات آخری می توان انگیزه های ناخود آگاهانه ای را نیز در پوشش شوخی حدس زد. نامه با تقلید بامزه ای از نحوه نگاری مردمان ساده و روستایی به پایان می رسد:

باری دیگر هرچه می جویم قابل عرض مطلبی نیست. آقا موجهول سلام می رسانند. سید رسول دعا می رسانند. سکنینه سلطان و رقیه سلطان به عرض دستبوسی مصدع هستند. نیست در جهان خانم می گوید شست پای عمو جانم را می بوسم. و یک شلیته روح الاطلس، دوتا تنکه کرب ژوزت و یک خشک وال\*\* از عمو جانم می خواهد و می گوید: ای نامه که می روی به سویش / از جانب من بیوس رویش.

هر که باشد ز حال ما برسان یک به یک را سلام ما برسان. ۲۳

بخش علوم سیاسی، دانشگاه اکستر (Exeter)، انگلستان

### یادداشتها و مآخذ:

- ۱ - یک نسخه از این نامه به مرحمت شادروان دکتر تقی رضوی نزد این جانب است.
- ۲ - رجوع فرماید به کتاب صادق هدایت، گردآورنده محمود کتیرایی، تهران: اشرفی، ۱۳۴۹، ص ۱۷۸.
- ۳ - همان کتاب، ص ۱۸۰.
- ۴ - همان کتاب، همان صفحه.
- ۵ - ص ۱۸۱-۱۸۲.

\* کار آسان.

\*\* کرب ژوزت و وال در آن زمان پارچه های مُد زنانه بودند.

۶ - ص ۱۸۲ .

۷ - برای شرح این واقعه رجوع فرمایید به، محمد علی همایون کاتوزیان، صادق هدایت: از افسانه تا واقعیت، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران: طرح نو، ۱۳۷۲، فصل ۳ .

۸ - کتاب صادق هدایت، سابق الذکر، ص ۱۸۲-۱۸۳ .

۹ - همان کتاب، ۲۰۱-۲۰۲ .

۱۰ - ص ۱۸۳ .

۱۱ - ص ۲۰۳-۲۰۴ .

۱۲ - ص ۱۸۳-۱۸۴ .

۱۳ - ص ۲۰۴-۲۰۶ .

۱۴ - ص ۲۰۶-۲۰۸ .

۱۵ - ص ۱۹۸ .

۱۶ - ص ۱۸۴-۱۸۵ .

۱۷ - ص ۱۹۹-۲۰۱ .

۱۸ - ص ۲۰۸-۲۱۱ .

۱۹ - ص ۲۱۲ .

۲۰ - ص ۲۱۳ .

۲۱ - ص ۲۱۳-۲۱۴ .

۲۲ - ص ۱۱۷-۱۱۹ .

۲۳ - ص ۱۲۱-۱۲۴ .

## مادر آزادگان کم آرد فرزند<sup>۱</sup>

«دویست سال بر بستانی بگذرد تا چون

ما گلی بشکند...!»

بایزید بسطامی<sup>۲</sup>

بایزید، شاید نخستین کسی ست که در تربیت صوفیان طنز و شوخ طبعی را چاشنی کلام خود ساخته، و رفتار و گفتار او بی گمان یکی از سرچشمه های سروده ها و نوشته های طنز آمیز در ادب صوفیانه فارسی، و یکی از نقطه های جوشش شطحیات صوفیان است. تأثیری که «سُکر» بایزید در آفرینش مضامین بدیع و پر معنا در شعر و نثر صوفیانه داشته، به مراتب بیش از تأثیر «صحو» جنید و ارشاد متشرعانه کسانی چون غزالی و پیر هرات است، و از این نظر - پیش از این هم نوشته ام - که «بایزید، سرمشق بدیع و زیبایی ست برای بزرگانی چون بوسعید و مولانا»<sup>۳</sup>. بایزید با مریدان صمیم خود هم سر شوخی دارد. روزی به هنگام عبور از یک گذرگاه تنگ، با سگی روبه رومی شود، پای پس می کشد و «راه به سگ ایثار می کند»، و «خلعتِ سلطان العارفینی» خود را از «پوستینِ سگی» آن سگ برتر نمی یابد؛<sup>۴</sup> اما همین مرد در میان شب زنده داران خانقاهش، ناگهان «سبحانی! ما اعظم شأنی»<sup>۵</sup> می گوید، یا از آن هم فراتر می رود که «فردای قیامت، لواء من از لواء محمد زیادت است، که خلیق و پیغمبران در تحت لواء من باشند».<sup>۶</sup> ممکن است درحالات صوفیان بزرگ دیگر هم

تناقضهایی از این دست بیایم، اما در مورد بایزید، وقتی همه گفته های او را کنار هم می گذاریم، می بینیم که درباره خود چنین اعتقاد خودپسندانه ای ندارد، و این گونه خود ستایها را باید به حساب شوخ طبعی و ظرافت او گذاشت، همان بایزید شوخ طبع و ظریفی که پس از سالیانی سیاحت و ریاضت به زادگاه خود برمی گردد، مردم به پیشبازش می روند، و او در برابر استقبال گرم همشهریها در ماه رمضان به دکان نانوايي می رور و نان می خورد و می خورد، تا مردم پراگنده شوند، و بایزید پرده از این راز بردارد، و بنما یاند که داوری و مهر و کین خلاق چه بی اعتبار است؟!<sup>۷</sup>

سخنی که در بالای این نوشته از بایزید نقل کردم، نیز یکی از همان طنزها و شوخیهای بایزید است، اما در زمانه ما همین سخن رنگ شوخی و طنز را، دارد از دست می دهد، و بیان واقعیتی دردناک می شود. به تقریب یک سال و نیم پیش که استاد زریاب خوبی درگذشت، من به یاد این سخن بایزید افتادم، و در مورد زریاب، گفتن «دویست سال» را هم کافی ندیدم. گاه چندین قرن می گذرد، تا تاریخ فرهنگ یک سرزمین، مردی با چنان جامعیت و اعتلا و تواضع، به خود ببیند. در این سالها، ما مکرر کسانی از بزرگان خود را از دست داده ایم که پر کردن جای خالی آنها را، امیدی نداریم. آیا شما می توانید به من بگویید که ایران عزیز ما، کی دوباره یک دکتر پرویز ناتل خانلری، یا یک دکتر غلامحسین یوسفی خواهد داشت؟ بله! سؤالی ست بی جواب و نومیدانه!

اینها مردانی هستند که گاه جز خود همانندی ندارند. شبیه آنها را، شما پیدا نمی کنید، تا بر جای آنها بگذارید. این روزها، داغ همه عاشقان فرهنگ ایران تازه شد که محبوب را هم از دست دادیم. او هم فقط شبیه خودش بود. اگر شما برای او همانندی پیدا کردید، مرا هم خبر کنید. شما سراغ دارید کسی را که در یک روزه ساعت پیوسته پای صحبت او بنشینید و بشنوید، و در پایان همچنان تشنه شنیدن و آموختن باشید؟ و این تازه یکی از خاصه های شخصیت محبوب بود. باید در عالم ارادت و دوستی و همکاری، با او می بودید تا بدانید که چه بسیار خواننده است، چه خوب به خاطر سپرده است، و از گنجینه حافظه اش، چه به هنگام بیرون می کشد، و با چه ظرافت و لطفی عرضه می کند، و آن هم با زبانی که تمامی غنای ادب گذشته را با خود دارد، و گاه به اقتضای موضوع و مطلب، تعبیری از زبان عامیانه جنوب تهران را با آن کلام ادیبانه، با چنان تسلط و مهارتی پیوند می زند، که هیچ ناسازگاری در سخن او نمی بینید، دهانها از شگفتی باز می ماند، و چهره ها پر از تبسمی سرشار از تحسین می شود. این

جلوه شخصیت او را، حتی در آثار ارزنده بسیاری که منتشر کرده است، نمی بینید. او خود گوهری بود، درخشنده تر از تمام آثارش.

آن سالها که در سفر و حضر خود را غریب نمی دیدم، پیش می آمد که آن گوهر یکتا گاه به اقتضای کارهای مطالعاتی یا در یک مأموریت، دیری در خارج از ایران به سر می برد. و دوستان و ارادتمندان، از چنان عزیزی هرگز غافل نبودند. نامه های بسیاری برای او می رفت، و او هیچ نامه ای را بی جواب نمی گذاشت. در نامه های محبوب، همان صفا و خلوصی بود که در دیدارهای او، و آن نامه ها نگهداشتنی بود. من از او نامه هایی دارم که بعضی از آنها، یک ربع قرن از تاریخ تحریرش می گذرد و هنوز برای من داغ و تازه و خواندنی ست، و در این سالها که فرصت دیدار او به ندرت دست می داد، آن نامه ها را مکرر خوانده ام. آخرین نامه ای که از او دارم، تاریخش بیست و دوم آذر است، گویا سال پنجاه و پنج! زمانی ست که دکتر محبوب را یزن فرهنگی ایران در پاکستان بود، و بنده راقم با استفاده از فرصت مطالعاتی در پرینستون (نیوجرسی) بودم، و درسی در دانشگاه نیویورک می دادم. این نامه حال و هوای آن روز سرزمین ما و دانشگاههای ما را نشان می دهد، و خواندنش نگاهی به گذشته است، و به خوبیها و بدیهای آن. به همراه این نوشته، تصویری از آن آخرین نامه را به دفتر/ایران شناسی تقدیم می کنم که اگر مصلحت باشد، گراوور آن نیز در مجله بیاید.\* اما در باز نویسی نامه، با اجازه شما دو تصرف خواهم کرد که به نظر مخلص معقول و منطقی ست: عبارتهایی را که ابراز لطف به این بنده است، دوباره نویسی نمی کنم، مگر در مواردی که با حذف آنها رشته کلام بریده می شود. بعضی از نامها را هم حذف می کنم و چند نقطه به جای آنها می گذارم. البته می دانم که این چیزی را نمی پوشاند. آنها که باید بدانند، می دانند که در آن سالها در دانشگاه تربیت معلم تهران، کسی به مرتبه استادی رسید که پرونده او در گروه آموزشی قابل بررسی و ارتقاء او قابل تصویب نبود، مطابق ضوابط هیأت ممیزه دانشگاه، حداقل امتیازات لازم را نداشت، و مدیر گروه آموزشی وقت در مسیر غیر قانونی ارتقاء او قرار نگرفته بود، و اکنون که همان مدیر وقت، این قلم را بر روی کاغذ می دواند، هنوز امید دارد که مطابق مقررات! رونوشتی از آن ابلاغ ارتقاء را «برای استحضار!» او بفرستند! در نامه ای که به نظرتان می رسد، سخن بر سر همان پرونده است که دکتر محبوب را هم از ادامه همکاری با دانشگاه تربیت معلم بیزار کرده

\* به علت محدود بودن صفحات مجله از چاپ آن خودداری شد.

بود. حالا که سر درد دل باز شد، اجازه بدهید پیش از باز نویسی نامه، این نکته را هم ناگفته نگذارم که یکی از مجریان برنامه ارتقاء آن استاد! کسی بود که به عنوان یک «مسلمان دو آتشه خاشخاشی!» در اسفند پنجاه و هفت به ریاست دانشگاه برگزیده شد، و سال بعد به پاداش خدمات! خود سر از زندان اوین در آورد. ببخشید! این توضیح مختصر برای تفهیم بعضی از سطرهای نامه دکتر محبوب ضرورت داشت، وگرنه بنده هرگز اهل این حرفها نیستم که آنچه را همه می دانند، افشا کنم! خوب این شما و این هم نامه بیست و دوم آذر پنجاه و پنج:

عزیز من نامه گرامی سرکار چند لحظه پیش عز وصول ارزانی داشت و دلم را سرشار از شادی و سرور کرد. خدا موفقتان بدارد که گاه بادی از فراق می کنید. اما خوشحالی بیشترم از آن بود که خوشبختانه به جای اتلاف عمر<sup>۱</sup> و شنیدن سخنان پست نابکار و دیدن اعمال لغو و نا به جای، گوشه ای گرفته و به کار علمی خود می رسید. گوارا بادت این عشرت که داری روزگاری خوش. متأسفانه وضع مخلص در این جا چنین نیست و به ناخواه دست و پایم در زنجیر ملامت اشغال دنیوی بسته شده است و باید روزی صد تا نامه هشت من نه شاهی امضا کنم و به کارهایی برسم و به سخنانی گوش بدهم که در عمرم خیال نمی کردم آن حرفها را بشنوم و آن کارها را بکنم. اما فعلاً که قضا چنین رفته است! نوشتن را به حکم اجبار به یک سونهاده ام، اما بحمدالله خواندن هنوز ترک نشده است و اگر شده از اوقات نیم شبی خود بگیرم چند صفحه ای مجله و کتاب نگاه می کنم و می خوابم و این تنها دلخوشی بنده در این دیار است. نوشته بودید که در یک تیمارستان پانزده میلیونی به سر می برید. به نظر من به مراتب این تیمارستان بهتر از آن تیمارستان چند صد نفری خیابان روزولت است، زیرا این دیوانه ها لااقل به شما آزاری نمی رسانند، یا شما خود را در سرنوشت آنها شریک نمی دانید و دیوانه بازی آنها رنجتان نمی دهد! بنده شرمنده که دیگر گمان نمی کنم بعد از پایان این مأموریت - اگر عمری و نفسی باشد - حال ادامه خدمت را داشته باشم. همین قدر که کردم بس است و همین اندازه که قدم را شناختند از سرم می آید و از پایم به در می رود. خیر بهجت اثر استادی آقای ... فی الواقع موجب افزایش مسرت خاطر شد (چون خاطر از سابق مسرور بود و حالا اضافه شد!) امیدواریم ترقیات روز افزون ایشان ادامه داشته باشد و در آئینه نزدیک رئیس گروه و رئیس دانشکده و رئیس دانشگاه هم بشوند. باش تا صبح دولتش بدمد. اما بنده و سرکار گویا این بیت معجز بیان لسان الغیب مصداق حالمان باشد:

زاغ چون شرم ندارد که نهد پا بر گل      بلبلان را سزد ار دامن خاری گیرند



(نمی دانم خیلی روی خود را زیاد نکرده ام که خود را بلبل قالب می زنم؟!۱۴) در هر صورت بیله دیگ بیله چغندر، جایی که استاد محترمش چنین بزرگووانی باشند، و از شدت فضل و کمال تصویب گروه را هم لازم نداشته باشند (راستی گروه چرا تصویب کند؟ مراتب استادی ایشان را دنیا تصدیق دارد. چون که صد آمد، نود هم پیش ماست!)، در آن سالی که بنده عضو هیأت ممیزه بودم، روزی در جلسه گفتیم که بابا بعضی رفقا هستند که وضعشان خراب است، لطفاً به این آقایان بگویید، خودتان کاری کنید که پرونده شان این جا نیاید. برای این که ما نمی توانیم رأی بدهیم و شرمنده می شویم و دشمن برای خودمان می تراشیم. زهی غفلت که در آن روز داشتیم! کی می توانستم تصور کنم که آن که رفتنی ست خود بنده هستم نه دوستان! اما در هر صورت سرکار.... هر جا و به هر وضع هستید، خوش و خرم باشید و گاهی بیکی بدوانید و به نامه و پیامی ارادتمندان را بنوازید. امیدوارم که نامه گرامی آن عزیز مقدمه افتتاح باب مکاتبه شود<sup>۱</sup> و گهگاه - اگر فراغی روی نمود- ثوابی را که کرده اید تکرار بفرمایید، و در نامه از کارها و فعالیت‌های خود و اوضاع و احوال یتگی دنیا و آن دانشگاه که در آن کار می کنید برایم بنویسید. در ضمن امریکا برای خودش دنیایی ست و اکنون که در آن جا هستید فرصت را غنیمت بشمرید و آن جا را سیر ببینید و همه گوشه و کنارش را - تا حدی که مقدور است - بگردید. واقعاً چه کسی می داند که آیا بار دیگر فرصت قرار گرفتن وضعی را که امروز در آن هستید خواهید یافت یا خیر؟

ساقیا عشرت امروز به فردا مفکون یا ز دیوان قضا خط امانی به من آر  
 دو روی کاغذ مثل نامه عمر بنده سیاه شد. بهتر است شما را به خدا بسپارم و توفیق‌تان را آرزو کنم. سلام مخلصانه مرا به سرکار خانم ابلاغ بفرمایید. زن بنده فعلاً این جا نیست و شاید امسال به علت گرفتاری در تهران به پاکستان نیاید اما در هر حال می توانم از جانب او هم به شما عزیزان سلام برسانم. زیاده چه تصدیع دهد؟ ارادتمند صمیم....»

نمی دانم که به گفته بایزید «دویست سال»؟ یا بیشتر؟ یا کمتر؟ خواهد گذشت تا بار دیگر ایران زمین به وجود محجوبی بنازد؟ در هر حال آن که روزی خواهد آمد، عزت خود را خواهد داشت و بر جای خود خواهد نشست، بی آن که جای خانلری‌ها و زریاب‌ها و محجوب‌ها را پر کند. غم بزرگ آدمیزاد، همین است که در کنار هر زادن و بالیدنی، تنها یک واقعیت دیگر می بیند، و آن مرگ است، و جز این هر چه پیش آید، امری ست در یکی از مدارج احتمال و حدس و گمان، که «خط امانی از دیوان قضا» بسا خود ندارد.

## یادداشتها:

- ۱ - رودکی. پیشاهنگان شعر فارسی، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، کتابهای جیبی، ۱۳۵۱، ص ۳۶.
- ۲ - تذکرة الاولیاء عطار با مقدمه و تصحیح و حواشی و فهرستها از دکتر محمد استعلامی، چاپ هفتم، زوار، تهران ۱۳۷۲، ص ۱۶۰.
- ۳ - ایران شناسی، سال هفتم، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۴.
- ۴ - تذکرة الاولیاء عطار، ص ۱۷۲.
- ۵ - همان، ص ۱۶۶.
- ۶ - همان، ص ۲۰۷.
- ۷ - همان، ص ۱۶۴.
- ۸ - اشاره به سالهایی است که بنده در مدیریت دانشگاهها سهمی داشته ام.
- ۹ - شهر نیویورک.
- ۱۰ - و در واقع دورهٔ تازه ای از مکاتبه. دو سال قبل از آن مأموریت بنده و ایشان در تهران بودیم و طبعاً مکاتبه ای جریان نداشت.

## با یاد آن راوی شیرین گفتار

ناگهان خبر رسید که سرانجام آن واقعه شوم پیش آمد. اما من هنوز باور نمی‌کنم که دهان آن راوی شکرشکن از گفتار بازمانده باشد. او آن جا نشسته و دارد از فردوسی و شاهنامه می‌گوید. از فخرالدین اسعد و ویس و رامین، از جوانمردان و عیاران، از عبید و ایرج و دیگر و دیگران. با آن حافظه غریب خارق العاده و آن بیان غرآ و استوار نه تنها غزل و قصیده‌های زیبا و شیوای سعدی و حافظ و بهار که ابیات طولانی و مضحک مجرم قزوینی را هم محض تفریح از بر می‌خواند و شنوندگان را حیرت زده می‌کند که چگونه می‌توان این همه را در حافظه داشت ...

راست است که فضل استاد محمد جعفر محبوب در شناختن و شناساندن داستانهای عامیانه فارسی و آیینها و سنتهای ایرانی بود، اما به گمان من هنر ممتاز آن استاد روایت آثار ادبیات ایران به زبانی بود که همگان، از خاص و عام، از آن لذت می‌بردند و بهره می‌گرفتند. من به این نکته بیست و پنج سال پیش بر اثر همکاری با او در برنامه‌های ادبی تلویزیونی پی بردم و دانستم که دهان گرم و زبان سخنگو در عالم معلمی چها که نمی‌تواند بکند. درست به علت برخورداری از همین هنر ممتاز بود که در کلاسهای درس آن استاد، نه تنها شاگردان خودش، که دانشجویان رشته‌های دیگری چون پزشکی و فنی و معماری نیز حاضر می‌شدند و سخنانش را به گوش جان می‌شنیدند. همچنان که در سالهای اقامت در امریکا، جز کلاسهای دانشگاه برکلی، بنا به خواهش و اصرار

پزشکان و مهندسان و متخصصان ایرانی به مجالس درس ایشان در شهرهای کالیفرنیا می رفت. با این همه از آن جا که دوری و پراکندگی راه جماعت بسیاری را از سخنان گرم و شیرینش محروم کرده بود خواستار نوار صدای این گفتارها بودند. نخستین مجموعه این گفتارها درباره شاهنامه بود که هشت دفتر آن در هشت نوار یک ساعته عرضه شد و به دست خواستاران مشتاق رسید. حاصل این درسها، همراه با بیان گرم و ساده و روشن و شخصیت او با آن طنز شیرین و خلق خوش و فروتنی و بی ادعایی استاد محمد جعفر محبوب را دوست داشتنی ترین معلم زبان و ادب فارسی، محبوب همگان، در ایران و جهان کرده بود.

عشق و ایمان او به کار درس تا آن جا بود که هیچ کار دیگری راضی اش نمی کرد و هیچ شغلی را شریف تر از آن نمی دانست.

محیط دانشگاه و درس و بحث و تعلیم و تدریس، یعنی محیط به تمام معنی مقدس. و باید عرض کنم که تقریباً در تمام کشورها - هر قدر هم مردمش ناجور باشند - باز این محیط از همه سالم تر و قابل زیست تر و دورتر از آلودگی ست.

از نامه ۶ مرداد ۱۳۶۴ / ۲۸ ژوئیه ۱۹۸۵ - پاریس

اما تعلیم آن استاد موقوف به کلاس و اتاق درس نبود. هر جا و هر وقت پژوهنده ای را مستعد و شایسته می دید بی دریغ به یاری و راهنمایی اش می شتافت و آنچه را می دانست می گفت و اگر یادداشتهایی داشت با گشاده دستی در اختیارش می گذاشت. در سفری به لندن وقتی به اطلاعش رساندم همکار ژاپنی من - از شاگردان قدیم استاد - می خواهد بختیارنامه را ترجمه و چاپ کند، در یادداشتی که به وسیله من برای او فرستاد، چنین نوشت:

از آقای پارسی نژاد شنیدم که قصد دارید بختیارنامه را به ژاپنی ترجمه کنید. بسیار نیت خوبی ست و امیدوارم در آن کار موفق باشید. منتهی از این کتاب چند تحریر version مختلف در دست است. تا آن جا که من خبر دارم سه تحریر آن چاپ شده است. یکی همان چاپ برتلس است که مجله اروغان هم در تهران دوباره آن را چاپ کرد. یکی نسخه دیگری ست چاپ دکتر صفا به نام راحة الارواح... که نثر آن مانند کلبه و دمنه قدری فنی و آراسته است. گویا یک چاپ دیگر هم باز در تهران به وسیله آقای محمد روشن صورت گرفته است... اما غیر از این سه چاپ گویا هنوز دو یا سه تحریر دیگر از این کتاب موجود باشد که یکی به شعر است منسوب به بدایع بلخی که قسمتی از آن در مجمع الفصحا آمده است (و گویا دکتر صفا در مقدمه خود از آن حرف می زند)، اما غیر از اینها حداقل دو تحریر دیگر،

یا بیشتر، از این کتاب، هنوز به صورت خطی وجود دارد. این که من در این مسائل با تردید حرف می‌زنم برای آن است که فعلاً در لندن هستم و یادداشتهای من در پاریس است و نمی‌توانم آنها را ببینم. در بازگشت به پاریس آن یادداشتهای مرا می‌بینم و اطلاعاتی را که دارم جمع‌آوری می‌کنم و برای شما می‌فرستم، زیرا وقتی شما می‌خواهید دست به این کار بزنید، مخصوصاً که در زبان ژاپنی برای اولین بار این کتاب ترجمه می‌شود، شما هم درجه دانشگاهی دارید، باید همه این نسخه‌ها را دیده، یا دست‌کم از آنها خبر داشته باشید و بهترین نسخه را برای ترجمه انتخاب کنید و اگر در تحریهای دیگر چیزی زیادتر یا کمتر داشت، آن را بدانید و در همان جا - یا در حواشی کتاب - یادآوری کنید.

از نامه ۷ شهریور ۱۳۶۶/۲۹ اوت ۱۹۸۷ - لندن

با این همه فضل و کمال و تسلط بر کار خود فروتنی آن بزرگوار را ببینید که در نامه ای از پاریس می‌نویسد:

این جا وقتی آدم کار این اوستاهای فرنگی را می‌بیند واقعاً از این که اسم خود را استاد بگذارد خجالت می‌کشد. بنده که در حقیقت می‌بینم استاد حمام نه استاد دانشگاه! این چند روزه به مناسبتی یکی از کارهای Mircea Eliade را دارم می‌خوانم. او مورخ تاریخ ادیان و رمان نویس است و جانور عجیبی است که اصلاً اهل رومانی است و استاد کلژ دو فرانس بود و الان هم در ۸۱ سالگی استاد دانشگاه شیکاگو است. یک کتابش به نام «تاریخ اعتقادات و اندیشه‌های دینی» سه جلد است و در حدود ۱۵۰۰ صفحه که در آن از افکار دینی دورانهای دیرینه سنگی و نوسنگی شروع کرده و همین طور پیش آمده تا مسیحیت و اسلام و اکنون قرار است جلد چهارم را به «مذهبیان بی‌خدا» (*Theologian Atheists*) یعنی مارکسیستها و غیره و ذالک اختصاص دهد. کتابهایی که درباره اساطیر و افسانه‌ها و تحلیل فولکلور و آداب و رسوم و غیره نوشته همه کلاسیک شده است (لابد او را می‌شناسی). در آغاز این کتاب او در مسائل علمی و تحقیقی تاریخ ادیان و اسطوره‌شناسی نام برده اند و این غیر از رمانهایی است که وقتی پهلوی هم قرار دهند قطر آنها بیش از سی سانتی متر می‌شود. غول دیگری بود که یکی دو سال پیش مُرد به نام ژرد دوزمیل. او هم چیزی به همین عجب و غریبی و استاد کلژ دو فرانس بود. هانری کرین به شرح ایضاً که هنوز یک صندوق از نوشته‌های چاپ نشده‌اش برجای مانده و دهها کتابش انتشار یافته است.

از نامه ۱۲ مهر ۱۳۶۷/۳ اکتبر ۱۹۸۸ پاریس

استاد محبوب یکی از پرکارترین محققان ادب فارسی بود. نه تنها در فرهنگ عامه ایران، که رشته تخصصی او بود، که در زمینه‌های گوناگون شعر و نثر فارسی از قدیم و

جدید مطالعه و کنجکاوی کرده بود و حاصل این پژوهشها، جز آنها که چاپ شده، بقیه مقالاتی ست که قرار است در مجلداتی جداگانه هریک در زمینه خاص خود به صورت کتاب در آید. آنچه می ماند هزاران یادداشت است که، اگر به دست اهلش سپرده شود، می تواند ماده خام و منبع اصیلی برای دهها رساله دکتری در زبان و ادبیات فارسی باشد. با این همه آن استاد کاری و کوشنده خود را «تنبلی» می دانست:

خدا بیمارزد مادر مرحوم مرا، زبان سخنگو داشت (برخلاف پدرم که خیلی حرف بزن نبود) و در آوردن شعر و ضرب المثل دارای ید طولبا بود. می گفت هرکس از تو (یعنی مخلص) آبتن شود سال می زاید. مقصود از این مثل بیان دل گندگی و پشت گوش فراخی و تنبلی ارادتمند بود.

از نامه ۱۹ بهمن ۱۳۶۱ / هشتم فوریه ۱۹۸۳ - استراسبورگ

اما ای کاش همه مثل آن بزرگوار «تنبلی» بودند که هر جا که بود، با عشق بسیار، دست از کار نمی کشید:

بنده طبق معمول به تألیف و تصنیف و صدور مقاله و رساله و کتاب اشتغال دارم و کار از سر و کولم بالا می رود. ای کاش این جا بودی... ولی فعلاً که - مثل همیشه - دست تنها هستم.

از نامه یازدهم تیر ۱۳۷۰ / ۲ ژوئیه ۱۹۹۱ - لوس آنجلس

گفتنی ست که در قبال این همه کار، مثل همه آزادگان، تهیدست بود. در سالهای دوری از ایران و مهاجرت به فرانسه مدتی به دعوت موسسه تحقیقات ایرانی در استراسبورگ در آن جا به کار تدریس و تحقیق پرداخت و زندگی بخور و نمیری داشت.

تو خوب می دانی که من از مال دنیا در هفت آسمان یک ستاره ندارم و همواره طوری زیسته ام که اگر این ماه به من حقوق ندهند ماه دیگر باید فکر دیگری بکنم و به کار دیگری پردازم.

از نامه ۲۱ بهمن ۱۳۶۱ / ۸ فوریه ۱۹۸۳ - استراسبورگ

او با آن که مردی کارآمد و همه فن حریف بود، مثل همه دانشمندان و متخصصان ایرانی در سالهای مهاجرت می خواست که به کار مورد علاقه و تخصص خود پردازد.

در جامعه هرکس باید کار خود را کند تا چرخ اجتماع بگردد. حتی در مورد همین کار کوفتی بنده، فکر می کنید که اگر من آنها را بگذارم و به سراغ هوجیگری و مقاله نویسی در روزنامه و خوش صحبتی و سیاست بازی بروم چه کسی دنبال آن را خواهد گرفت؟ این سه تا و نصفی یادداشت هم که تهیه کرده ام پس از مرگم حتی قابل رفتن به دکان عطاری هم نیست. چون روی فیش است و در فیش نمی توان لفل و زردجوبه پیچید!

از نامه ۶ مرداد ۱۳۶۴ / ۲۸ ژوئیه ۱۹۸۵ - پاریس

طبعاً برای پرداختن به کار مورد علاقه و تخصص در غربت نیاز به حمایت داشت. اما دریغا که بسیاری از توانگران ایرانی این روزگار، به رغم ثروت و قدرت سرشار، از دانش و معرفت برکنار بودند. زمانی با یکی از این آقایان مواجه می‌شود و از او می‌خواهد بنیادی برای پژوهش در زمینه زبان و فرهنگ ایران برپا کند، اما.... بهتر است از خودش بشنوید:

... بگذریم که چون با با تکنوکرات است متوجه نبود که / *یران نامه* یک مجله تخصصی ایران شناسی ست و خواندن آن به قدری سواد فارسی اضافی احتیاج دارد. می‌گفت: مثلاً این «گردشی در گرشاسپنامه» چه فایده ای دارد؟ باید یک چیزهایی بنویسند که آدم بتواند بخواند و آدم را جلب کند! می‌خواستم بگویم حضرت، اولاً در حدود دویست جریده فریده «چیزهایی که آدم می‌تواند بخواند» دارند می‌نویسند. آیا بس نیست؟ از طرف دیگر اگر مثلاً بنده یک قطعه از کتاب *نقض* را نقل و بدان استشهاد می‌کنم، البته می‌توانم هم ترجمه تمام لغات و معانی عباراتش را بدهم و هم اصلاً آن را نقل به معنی، یعنی دوبله به فارسی امروزی کنم، اما این کار درست نیست. برای این که شرح و تفسیر مقداری صفحات مجله را می‌گیرد، بی آن که مطلبی تازه داشته باشد. نقل به معنی هم در کار تحقیق درست نیست، برای این که گاهی آدم با تکیه بر روی یک کلمه از متن می‌تواند معنی مهم و قابل ملاحظه ای از آن استخراج کند و از نقل به معنی این فایده از میان می‌رود. در هر صورت آنچه ما می‌توانستیم گفت این بود که باید یک مرکز فعال، در درجه اول برای حمایت و در درجه ثانی برای نشر و اشاعه فرهنگ ایران، ایجاد کرد و جای این مرکز هم باید آن جا باشد که اکثر اهل فرهنگ و هنر در آن جا اقامت دارند. اما مسأله اساسی این است که امروز هر ایرانی بدبختی را که می‌بینی توانسته است با بدبختی و تحمل مصائب و احیاناً تحقیرها و توهینها خودش را در جایی ثابت و سرپا نگهدارد و به استثنای آن جماعتی که پولشان از پارو بالا می‌رود باقی مردم بعضی شان طوری هستند که نمی‌توانند از جای خود تکان بخورند... خود بنده تا وقتی که این دو سه شاهی را به عنوان حقوق به بنده می‌دهند اجبار دارم که از استراسبورگ تکان نخورم و با هر ناملامی بسازم!

از نامه ۱۳ مرداد ۱۳۶۳ / ۳ اوت ۱۹۸۴ - استراسبورگ

اما مهر محجوب به ایران و فرهنگ مردم ایران آن چنان بود که با همه مشکلات می‌ساخت و هر کجا که می‌رفت از کار خود باز نمی‌ماند. اما دلش صمیمانه به حال ایران و ایرانیان می‌سوخت. وقتی برایش نوشتم که کاری برای من در دانشگاه توکیو پیدا شده نوشت:

گمان می کنم این از برکت صفای باطن شماست که سرانجام از غیب دری گشوده شد و فعلاً شما را از گرداب این زندگی طوفان زده به کناری انداخت، گو این که، علاوه بر تمام خون دلهایی که باید برای اوضاع وطن بخورید، دوری آن کشور به ایران نیز مصداق شعر شیخ اجل سعدی ست که فرمود:

مرا زمانه ز یاران به منزلی انداخت      که راضیم به نسیمی کز آن دیار آید!

با این که شاید حضرت شیخ هرگز راهی به این دوری را که شما پیموده اید، آن هم از طرف عکس - که باز دورتر می شود - نپیموده بود و اگر به این آب و خاک می رسید چه می گفت؟

از نامه ۶ مرداد ۱۳۶۴ / ۲۸ ژوئیه ۱۹۸۵ - پاریس

شاید گفتنی باشد که آن دوست مردمی خوی آزاده ما، مانند بسیاری از روشنفکران همسن و سال او، در روزگار جوانی در جستجوی راهی به سوی عدالت و آزادی مردم ایران دل به آرمانهای حزبی سپرده بود تا شاید آرزوهای انسانی اش را برآورده کند. درینا که از آن همه تلاش و مبارزه جز نومیدی و سرخوردگی حاصلی نصیبش نشد. در نامه ای از سفر خود به چکسلواکی می گوید:

... ده پانزده روزی در آن جا بسیار به خوشی و خرمی گذشت ... تا حدی که لحظه ای بی خنده و شادی به سر نبردیم و بسیار اتفاق می افتاد که در خانه و خیابان و باغ و موزه و تئاتر و سینما سه چهار نفری به قه قاه و با صدای بسیار بلند می خندیدیم. آنچه این مسافرت را برای من قابل توجه ساخته و خاطرات آن را به دقت در ذهنم نگاهداشته و بالاخره موجب سرخوردن قطعی و برگشتنم از نهضت نکبت «چپ» (یعنی نوکری اُرس را کردن) شده است این است که در پراگ می دیدیم که خطوط قیافه مردم، مانند کسانی که ماسک روی صورت گذاشته باشند ثابت و بی تغییر، در حالت اندوه و گرفتگی مانده است. و وقتی سه چهار نفر را می دیدند که صمیمانه و بی خیال از ته دل به قه قاه می خندند از نگاهشان پیدا بود که در حق ما یکی از این دو تصور را دارند: اول این که اینها حتماً دیوانه هستند که روز روشن سر ظهر، یا اول شب، در خیابان یا در رستوران یا سینما این چنین به قه قاه می خندند (چون چنین منظره ای تقریباً هیچ وقت در ممالک سوسیالیستی و کمونیستی دیده نمی شود). دوم این که (این فکر دوم مال آنها بود که عاقل تر و عمیق تر بودند) فکر می کردند این جماعت از کجا، از کدام سیاره و از کدام جهان دیگری آمده اند که در این وانفسای زندگی این چنین لبشان به خنده باز می شود. و حق هم داشتند... در این باب می توان یک کتاب نوشت، اما چون من در سفر به این کشور



قیافهٔ مردمی را که بر اثر گرفتاریها و فشارهای زندگی همگی، از پیر تا جوان و از بزرگ تا کوچک مسخ شده و نقاب غم و گرفتگی بر چهره داشته اند دیده ام می توانم خوب بفهمم که چرا در جمهوری اسلامی مردم همه اخمو، همه بد زبان، همه کینه جو، ...، همه سنگدل و بخیل و تنگ نظر و بی رحم و انتقامجو شده اند و رأفت و محبت و صداقت و انسانیت از میان ایشان رخت بر بسته است.

باری، هرچند سخن دراز شد، اما نمی توانم این گفتار را تمام کنم، بی آن که از لطف و مهربانی و جوانمردی آن بزرگوار در حق خود یاد نکنم. در تابستان ۱۳۵۲ که آزرده و دل شکسته جلای وطن کرده و به انگلیس پناه بردم آن استاد عزیز نازنین از پاریس به لندن آمد و با راهنمایی ام به دانشگاه آکسفورد، که او خود یک سال در آن جا استاد مهمان بود، امکان ادامهٔ تحصیل مرا فراهم آورد و به زندگی من امید و آرامش داد. جز این در طی سی سال گذشته، هرجا و هر زمان، در حق دوستدار خود از لطف و یاری و دلگرمی و مهربانی و راهنمایی کوتاهی نکرد. حالا با از دست دادن او کجا می توانم دوستی همدل و مهربان و جوانمردی غمخوار چون او بیایم؟

آخرین باری که او را دیدم مرداد ماه گذشته در لوس آنجلس بود. سرطان به استخوانش سرایت کرده بود شدت درد خوابش را گرفته بود و او را سخت تکیده و شکسته کرده بود. برای خداحافظی رفته بودم. نگران خواستم مدتی درسش را تعطیل و استراحت کند. با آن لحن و لهجهٔ شیرین گفت:

سید! این دکتر من خودش اوسای سلاطونه. هرکاری بتونه می کنه. هنوزم که جواب آخرو ندادن. وانگهی آدمیزاد قرار نیس که صد دقه بمیره. به باری میره. من درسو ول نمی کنم. تو هم نگران نباش.

او روز بعد از لوس آنجلس به برکلی رفته بود و درسش را شروع کرده بود! در بازگشت به توکیو چند بار تلفن کردم و حالش را پرسیدم. گفت مشغول پرتو درمانی ست و بهتر است. به تهران که رفتم خواهر و بستگانش نیز چنین گفتند... تا این که ناگهان خبر رسید...

دیگر بهتر است که دم فرو بندم و با شاعر دلخواهش همزبان شوم:

ببند ایرج از این اظهار غم دم که غمگین می کنی خواننده را هم

اسفند ۲۰/۱۳۷۴ / فوریه ۱۹۹۶

دانشگاه مطالعات خارجی توکیو، ژاپن

## دو نکته در تاریخ مغول

### نکته اول - کاوانان به جای کاویان

آخرین پادشاه ایلخانی انوشروان نامی بود که به سال ۱۳۴۳/۷۴۴، ملک اشرف چویانی او را به سلطنت برداشت و حدوداً تا سال ۱۳۵۵/۷۵۶ به نامش حکم راند. شادروان عباس اقبال در کتاب *تاریخ مغول*، دربارهٔ انوشروان می نویسد که «بعضی او را قبچاقی و بعضی از اولاد هولگو و برخی از نژاد کاویان دانسته اند». نسبت اخیر، یعنی نژاد کاویانی انوشروان مغول، نامعقول و نامربوط می نمود، چون نیت ملک اشرف از نشانیدن انوشروان بر تخت سلطنت، رعایت یاسا یعنی قوانین چنگیزی بود که به موجب آن می بایست خان از خاندان چنگیز باشد، و حرمت یاسا در بین ترک و مغول چنان بود که حتی پس از زوال دولت ایلخانی، امیر تیموری که فتوحاتش کمتر از چنگیز نبود، جز امیری عنوان دگر نپذیرفت و از برای تشرف خود و خانواده اش، شاهزاده چنگیزی، سرای ملک خانم را بستد تا لقب «گورکانی»، یعنی دامادی آل چنگیز، یافت، و از اعقاب چنگیز، سیورغاتمیش نامی را بر تخت خانی نشاند و همانند سلاطین سلجوقی که سکه و خطبه به نام خلیفه عباسی می زدند و می خواندند، تیمور، سکه به نام سیورغاتمیش خان زد و در رأس فرامینش نوشت: «سیورغاتمیش خان یرلیغیندین، امیر تیمور گورکان سوزیندین» یعنی کلام سیورغاتمیش خان است و گفته امیر تیمور گورکان. بدین سان، فرامین ملک اشرف هم مزین به طغرای انوشروان بود که نمونه ای از آن با مضمون:

«انوشروان عادل برلیغیندین» در مرقعی از خزینه طوبقا پوسرای استانبول محفوظ است (شکل ۱).



قسمتی از فرمان انوشروان ایلخانی، تبریز حدود ۷۵۰/۱۳۵۰، ص ۹۱،  
از مرقع B 911 در خزینه طوبقا پوسرای، استانبول

هم و غم ملک اشرف، تبعیت امرای ترک و مغول بود از او، و «از نژاد کاویان» بودن انوشروان، از برای او دردی را دوا نمی کرد. علاج یاسا، حکمرانی به نام خانی بود از خاندان چنگیز. منشأ روایت مرحوم اقبال نیز نامعلوم بود تا این که در کتاب جدیدالانتشار ذیل تاریخ گزیده به جمله زیر بر خورد کردم: و ملک اشرف... انوشروان نامی را که قبجایی او بود و نژاد او از کاویان بود نام پادشاهی بر او انداخت و بر تخت نشاند و او را انوشروان عادل نام کرد.<sup>۲</sup> مصحح محترم کتاب که از روی صداقت عالمانه در ذیل صفحه تصریح کرده اند که در اصل متن، لغت «کاونان» به کار رفته، ظاهراً به پیروی از رأی مرحوم اقبال، کاونان را به کاویان بدل کرده اند، حال آن که کاونان صحیح است و نه کاویان.

کاونان جمع کاون است که نگارش فارسی لغت مغولی Ke'un است به معنی شاهزاده اصیل چنگیزی<sup>۳</sup> که در دوره ایلخانی برای تمیز شاهزادگان چنگیزی غیرهولاگویی از هولاگویی به کار می رفت.<sup>۴</sup> معروفترین آنان ارباکاون بود جانشین ابوسعید بهادر خان، از اعقاب برادر هولاگو، یعنی اریغ بوکا بن تولی بن چنگیز.

تا قبل از جلوس ارباکاون، نگارش «کون» متداول بود چنان که در تاریخ اولجا تینو نام دو تن از شاهزادگان چنگیزی «تیمور کون» و «بوجیر کون» نوشته شده است.<sup>۵</sup> ولی در دوره زمامداری اربا، دیوانیان بر اسم او الفی افزودند تا نام «ارباکون» در رأس فرامین به ضم کاف خوانده نشود و مایه تمسخر قرار نگیرد. از آن پس نگارش کاون برقرار شد.<sup>۶</sup>

بنابراین انوشروان ایلخانی از نژاد چنگیزیان است از رده غیر هولاکویی که در اصطلاح آن روز «نژاد کاونان» می گفتند.

### نکته دوم - امیره دُباح، مرد یا زن؟

از حکام گیلان، نام امیره دُباح در تواریخ دوره مغول مشهور است، و سبب آن دو چیز است: یکی این که قطب الدین شیرازی (۶۳۶-۷۱۰ / ۱۲۳۶-۱۳۱۰)، طبیب، ریاضیدان، منجم و فیلسوف معروف آن دوره، دو اثر مهم خود از جمله کتاب *دره التاج* *لعمرة الدباح* را به نام او تألیف کرده و دیگر، درگیری اوست با سپاهیان مغول در یورش ایلخان اولجایتو (سلطان محمد خدا بنده) به گیلان (۷۰۶ / ۱۳۰۶). علی رغم این شهرت، مفهوم واژه «امیره» در نام این شخص گنگ مانده، و شادروان عباس اقبال در تاریخ مغول خود، این واژه را مؤنث «امیر» پنداشته، او را «زنی از خاندان اسحاقوند» معرفی کرده اند.<sup>۷</sup> حال آن که او مرد بوده و واژه امیره عنوان فرمانروایان محلی گیلان بوده است. شواهد این مدعا به شرح زیرند:

۱- خود قطب الدین شیرازی در مقدمه *دره التاج* می نویسد: «از آن جا کی ایسزد تبارک و تعالی، انتظام جواهرِ مفاخر و اجتماع غرایبِ مناقب، در ذات شریف و عنصر لطیف شهریار معظم، سلطان جیل و دیلم، جمشید عهد، اسکندر وقت، شمس الدنیا و الدین، فخرالملوک و السلاطین، قاصع الکفرة و المشرکین، قاهر الخوارج و المتمردین، محیی العدل فی العالمین، مظهر الحق بالبراهین، المخصوص بعناية رب العالمین، دباح بن السلطان السعید حسام الدوله و الدین، فیلشاه بن الملک المعظم سیف الدین رستم بن دباح، ادام الله تضاعف جلاله، و کفاه فی الدآرین نهیة آماله و صرف عین الکمال عن کماله...»<sup>۸</sup> به غیر از کاربرد تمثیلاتی که دباح را همانند بزرگمردانی چون اسکندر و جمشید دانسته، قطب الدین، جلال و آمال او را به ضمیر «ه» مذكر مشخص کرده و نه «ها» مؤنث.

۲- در چاپ فعلی *تاریخ اولجایتو* منسوب به ابوالقاسم کاشانی، آمده است که «... قصبة کشت، که در قدیم دارالملک ملوک اسحاق وند بوده و اکنون حاکمش امیر دباح پسر فیلشاه است، پادشاهی بزرگ، بلند همت، بسیار عطیت، هنرمند...»<sup>۹</sup> اگرچه اعتماد و استناد به لغات مندرج در چاپ غلط آلود این متن دشوار است، در صحت کلمه «پسر» تردید روا نیست چون اگر لغت دیگری دال بر زنیست دباح در اصل این عبارت به کار رفته بود می بایست تعیین نسبت با فیلشاه کند مثل دختر و یا خاله، و تحریف این

لغات به «پسر» بعید است، به عکس، نگارش امیر بجای امیره را باید ناشی از آن دانست که کاتب نسخه اساس، و یا مصحح کتاب، «ه» آخر «امیره» را حذف کرده تا به زعم خود، از آن امیر مذکر بسازد، زیرا این تنها متنی ست که دباچ را با عنوان امیر می نامد و نه امیره.

۳- متنی که روشنگر معنای «امیره» است *ظفرنامه* منظوم حمدالله مستوفی ست که هنوز به چاپ نرسیده و دستنویسی از آن در کتابخانه بریتانیاست. در فصل «جنگ گیلان»، سلطان گرای نامی که با آن خطه آشنایی داشت به اولجاتیو می گوید:

دوازده امیره در آن جاست شاه	به فرمان هر یک فراوان سپاه
بگویم بر پادشا نامشان	همان نام مأوا و آرامشان
به فومن دباچ است سردار و شاه	که بر گاشت <sup>۱۱</sup> رو زین گزین پیشگاه
به شفت اندرون است گیلی ملک	به شاهی برآورده سر بر فلک
چو عبدالملک مهتر تنر <sup>۱۱</sup> است	شرف دوله بر رشت کشته <sup>۱۲</sup> سر است
رکابه <sup>۱۳</sup> سرآمد به تولیم شاه	به از خود نداند کسی را به جاه
چو صعلوک در مرز کوچسپهان	به شاهی بیسته همیشه میان
محمد که سالار بودش پدر	به کوتم <sup>۱۴</sup> به شاهی بیسته کمر
چونو پادشاه است در لاهجان	به هر چیز افزون تر از دیگران
به مرز تمیج <sup>۱۵</sup> محمد سر است	که از تخم ساسان ورا گوهر است
به گسکر <sup>۱۶</sup> شرف دوله دارد نشست	گرفته چنان جای خرم به دست
به مرز کرجی یکی خویشکام	که خوانند هندوشه او را به نام
به اصفهید است احمد نامدار	که ایل است با خسرو کامکار <sup>۱۷</sup>

بنابراین «امیره» لقب حکام محلی گیلان بوده و احتمالاً در اصل، ترکیبی از لغت تازی امیر و پسوند پهلوی ag بوده که به مرور زمان به امیره مبدل شده است.

و اما سبب درگیری با دباچ این بوده که اولجاتیو به پیروی از پیشینیان خود، یعنی هولانگو و غازان، اولجاتیو قصد تسخیر شامات و مصر داشت، ولی استهزاء فرمانروای ماوراءالنهر، دوا خان (از نسل جغتای بن چنگیز)، که «بیشه» گیلان ناگرفته ادعای جهانگیری دارد، نایره غضبش را بر انگیخت و بر آن داشت که گیلان را مسخر کند، به صوابدید مشاوران، اخطار به ای به ملوک آن جا فرستاد تا مطیع و منقاد به بارگاه ایلخان آمده، تقبل پرداخت خراج کنند، ابتدا، امیره دباچ که مهتر ایشان بود، به بارگاه آمد تا شاید دفع غائله کند، ولی به دلیل اخاذی و طمع بیش از حد امراء مغول،

توقف را جایز ندانسته، شبانه بگریخت و مصرع «کی برگاشت رو زین گزین پیشگاه» اشاره به آن دارد. سپس لشکر مغول از چهار سو به گیلان سرازیر شد. از ملوک محلی بعضی فوراً تسلیم شدند و برخی طریق مقاومت پیش گرفتند، از آن میان، امیره دباچ پس از نبردی سخت، امیرالامرا قتلغشاه نویان را بکشت و سپاهیان او را فراری داد، تواریخ مغول مدعی اند که به خونخواهی امیر قتلغشاه، اولجایتو به فومن حمله برد و نفرات دباچ را تار و مار کرد و حاکم لاهیجان، نوپادشاه، به درگاه ایلخان آمده سر تسلیم فرود آورد.<sup>۱۸</sup> ولی عدم ذکر عاقبت کار امیره دباچ از یک سو و تعیین نکردن داروغه مغول بر آن نواحی از سوی دیگر حاکی از آن است که پیروزی مغول نیم بند بوده و قبول وعده خراج از نوپادشاه، بیشتر وسیله حفظ آبرو بود تا نشانه تسلط و پیروزی مغول بر گیلکان.

۴- استعمال عنوان امیره برای فرمانروایان گیلان تا زمان صفویه مرسوم بود چنان که صاحب خلد برین (تألیف ۱۰۷۸/۱۶۶۸) در مورد فرار شاه اسماعیل از ترکمنان آق قویونلو و پناهندگی او به دوران طفولیت به لاهیجان (۱۴۹۴/۹۰۰) می نویسد، که قبل از وصول به آن جا، اسماعیل را قزلباشان از اردبیل به نزد «امیره مطفر» والی تول (تولیم) و بعد نزد «امیره سیاوش» والی گسگر و سپس نزد «امیره اسحق» والی رشت بردند.<sup>۱۹</sup>

۵- شهرت امیره دباچ در فومن چنان شد که در زمان شاه اسماعیل صفوی فرمانروای دیگری از آن خطه، به همان نام و عنوان خوانده شد. او هم، بنا به عادت فومنیان، طریق عصیان در پیش گرفت ولی به مجرد وصول خیر حرکت لشکریان قزلباش، از در عذرخواهی وارد شده، هدا یا و پیشکش به پیشگاه شاه فرستاد. اسماعیل، به منظور احتراز از درگیری در منطقه ای سخت و ناهموار، عذر او را پذیرفته، برای تحکیم روابط فیما بین یکی از دخترهای خود را به تزویج امیره دباچ درآورد.<sup>۲۰</sup> واضحاً «امیره دباچ» مرد است و نه زن.

هوستون - ۲۶ آذر ۱۳۷۴

#### یادداشتها:

۱- عباس اقبال، تاریخ مغول، تهران ۱۳۴۷. ص ۳۶۳.

۲- زین الدین بن حمدالله مستوفی قزوینی، ذیل تاریخ گزیده، به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۷۲. ص ۳۵. قُجَاجی یا قَبْجَاجی در این جمله به معنی خادم مسؤول البسه است و محتملاً قراءت غلط این لغت منشأ نسبت «قُجَاجی» انوشروان شده است.

- ۴ - ظاهراً «کاون» بر اعضاء خاندان چنگیز به طور اعم اطلاق می شده است چنان که حافظ ابرو، طغاتیمور را فرزند سوتای کاون بن بابا بهادر از نواده های جوجی قسار بن ییسوکای بهادر یعنی پدر چنگیزخان دانسته، حافظ ابرو (ذیل جامع التواریخ رشیدی، به اهتمام خ. بیانی ص ۲۰۰). در اصل متن، به غلط «سودای کاو بن بابا بهادر»، از نسل «جوجی قارین ییسوکا بهادر» نوشته شده ایت که به طریق فوق الذکر باید اصلاح گردد).
- ۵ - ابوالقاسم عبدالله بن محمد الکاشاری، تاریخ اولجاتیو، به کوشش مهین همبلی، تهران ۱۳۴۸، ص ۱۷۶.
- ۶ - بعداً در برخی از متون، کاون به تحریف گاون نوشته شد.
- ۷ - اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، تهران ۱۳۴۷، ص ۳۱۲.
- ۸ - قطب الدین محمود بن مسعود شیرازی، درة الساج لفسرة الدباج (بخش نخستین)، به کوشش م. مشکور، تهران ۱۳۱۷، ص ۹.
- ۹ - ابوالقاسم عبدالله بن محمد کاشانی، تاریخ اولجاتیو، به کوشش م. همبلی، تهران ۱۳۴۸، ص ۵۹. درباره ماهیت این کتاب که در اصل فصلی بوده است از جلد دوم جامع التواریخ رشیدی مربوط به سلطنت اولجاتیو، و همچنین تغییرات بعدی ابوالقاسم کاشانی در آن رجوع شود به
- A. Soudavar, *The Saga of Abu-Said Bahador Khan, The Abu-Saidname*; in "The Court of the Il-Khans 1290-1340," Oxford 1996 (in Press).
- ۱۰ - «برگاشتن» به معنی برگرداندن است.
- ۱۱ - در اصل: تستر، کاشانی (ص ۶۱): ینسر.
- ۱۲ - معلوم نیست که نوشته «کشته» در این جا همان «کشت» کاشانی ست در جمله فوق الذکر، و یا تحریف «گلدست» است که به گفته کاشانی (ص ۵۹) نام دیگر رشت بوده است.
- ۱۳ - اسم رکابه نامعین است. کاشانی (ص ۶۱) حاکم کاشم (کالیشم؟) و قنفکوه را «رکابزن» نامیده. شاید هم در اصل «ریکاکشه» بوده است. ترکیب ریکا (گیلکی: پسر) و شه، کلاً به معنی شاهزاده.
- ۱۴ - در اصل: بگویم. در مورد موقعیت کنونی کوتم و بعضی دیگر از نواحی گیلان رجوع شود به ترجمه حدود العالم توسط V. Minorsky، لندن ۱۹۷۰ ص ۳۸۸-۳۹۱.
- ۱۵ - در اصل: بمرت تیمج، ولی چند بیت دورتر، اصطلاح «مرز تیمج» به کار رفته است. کاشانی (ص ۶۰) و حافظ ابرو، ذیل، (ص ۷۴) «تیمیجان» نوشته اند. احتمالاً به «مرز تیمج» صحیح است.
- ۱۶ - در اصل: بلشکر.
- ۱۷ - حمدالله مستوفی، ظفرنامه، نسخه خطی کتابخانه بریتانیا در لندن به شماره OR. 2833، ص ۷۱۳.
- ۱۸ - کاشانی، تاریخ اولجاتیو، ص ۵۵-۶۵.
- ۱۹ - محمد یوسف واله اصفهانی، خلدبرین، به کوشش م. محدث، تهران ۱۳۷۲، ص ۷۰-۷۳.
- ۲۰ - ایضاً، ص ۲۷۲-۲۷۴.

## طلوع و غروب نقشه نگاری در جامعه های سنتی اسلامی<sup>۱</sup>

جغرافیدانان و نقشه نگاران جامعه های سنتی اسلامی در کسب علوم مذکور از دو امپراتوری ایران قبل از اسلام و روم شرقی و نیز از تمدن قدیم یمن و حفظ و توسعه آن علوم در قرون وسطی و انتقال و تحویلش به عصر رنسانس اروپا، یقیناً نقشی مؤثر و قاطع داشته اند. مورخینی که در این مورد در جلد دوم کتاب «تاریخ نقشه نگاری»<sup>۲</sup> فصولی نگاشته اند، هدفشان در درجه اول تعقیب سیر دانش نقشه نگاری بوده، و به همین ملاحظه تنها هرگاه ضرورتی پیش آمده، اشاره ای مختصر - گاهی در متن و بیشتر در پانویسها - به نقشه نگاران نموده اند. در مقابل، هدف اصلی مقاله حاضر تحقیقی موجز ولی مستقیم در احوال این نقشه نگاران است، و در این ارتباط هر جا لازم باشد از بعضی وجوه دانش نقشه نگاری اسلامی نیز یاد خواهد شد. بنابراین، این مقاله را باید تکمله ای برای کتاب «تاریخ نقشه نگاری» محسوب داشت.

### قرن هفتم

قلمرو اسلام هنگام رحلت پیامبر (۶۳۲) تقریباً<sup>۳</sup> محدود به شبه جزیره عربستان بود، ولی طی سی سال بعد سوریه و مصر از امپراتوری روم شرقی و بخش بزرگی از امپراتوری ایران به دست مسلمین افتاد. در نتیجه سرزمینی پهناور - با زبان و خط رسمی عربی در زیر نگین اسلام قرار گرفت، و زمینه برای حرکت و فعالیت دانشمندان در محدوده ای وسیع آماده شد. در همان قرن هفتم ایون البطریق قدیمی ترین کیهان شناس شناخته شده اسلامی رساله ای در مورد اسطرلاب به زبان قبطی<sup>۴</sup> یا سریانی<sup>۵</sup> تألیف کرد که طبق



نوشته ابوریحان بیرونی رساله مذکور در اواخر قرن نهم به وسیله ابوالحسن ثابت بن قره حرّانی در بغداد به عربی ترجمه شد.

### قرن هشتم

حکومت بنی امیه (۶۶۱ تا ۷۵۰) تا آخر قرن هفتم موفق به انضمام کشورهای شمال آفریقا به سرزمینهای اسلامی شد، و تا سال ۷۱۴ نیروهای مسلح اسلام اسپانیا را در غرب فتح کردند، و در شرق به خراسان بزرگ و بخشی از آسیای مرکزی و هند غربی رسیدند. ابن فقیه همدانی در کتاب *البلدان* می نویسد که در سال ۷۰۲ اولین نقشه شناخته شده جهان اسلام که منطقه دیلم در جنوب بحر خزر را دربر می گرفت، برای حجاج بن یوسف حاکم بخش شرقی سرزمینهای اسلامی تهیه شد.<sup>۷</sup> ابن جریر می گوید که در سال ۷۰۷ نقشه ای از شهر بخارا و حومه آن ترسیم شد که مورد استفاده حاکم مذکور جهت محاصره شهر قرار گرفت.<sup>۸</sup> متأسفانه این اولین نقشه های ایرانی بعد از ظهور اسلام بر جای نمانده، و نام نقشه نگاران نیز نامعلوم است. در اواسط قرن هشتم، فزاری<sup>۹</sup> بعضی رساله های کیهان شناسی هندی را به عربی برگردانید و آن را «السند الهند الکبیر» نامید. معروف است که در جهان اسلام او اولین دانشمندی بود که به ساختن اسطرلابی کامل توفیق یافت.

### قرن نهم و نقشه مأمون

در دوران عباسیان (۷۵۰ تا ۱۰۳۱) خلفایی چون هارون الرشید (حکومت از ۷۸۶ تا ۸۰۹) و مأمون (حکومت از ۸۱۳ تا ۸۳۳) که دانش دوست و حامی دانشمندان بودند، به حکومت رسیدند. مأمون از عقاید فرقه معتزله که دانش و منطق را با الهام و اشراق دست کم معادل می دانستند، طرفداری می کرد، و به همین مناسبت با علمای قشری درافتاد.<sup>۱۰</sup> خلفای عباسی در قرن نهم محیط مساعدی برای شکوفایی دانشمندان به وجود آوردند، و وزیرای ایرانی ایشان - از برمکیان - به تشویق و حمایت دانش پژوهان برخاستند. اولین جهان نمای اسلامی - که باقی نمانده است - در همین دوره به همت جمعی از کیهان شناسان و جغرافیدانان که بیشتر ایرانی بودند، به تشویق مأمون در بیت الحکمة بغداد ترسیم شد، و به همین مناسبت به نقشه مأمون - صورة المأمونیه - موسوم گردید.<sup>۱۱</sup> مسعودی مورخ شهیر اسلامی (۸۵۵ تا ۹۵۷) در کتاب *التنبیه و الاشراف* می نویسد که:

نقشه مأمون، دنیا را با افلاک و ستارگانش و خشکیها و دریاها و مناطق مسکون و غیر مسکون و مردم و شهرهایش... نشان می داد. این نقشه بهتر از هر نقشه معلوم قبلی بود، چه بطلمیوسی و

چه غیر آن...<sup>۱۲</sup>

ابن خردادبه (۸۲۰ تا ۹۱۱) جغرافیدان متقدم ایرانی، اثر معتبر خود *المسالك والممالك* را در سال ۸۴۶ تألیف کرد. این کتاب مورد استفاده بسیاری از دانش پژوهان بعدی قرار گرفت، و باید آن را پایه اصلی مکتب جغرافی و نقشه نگاری بلخی دانست.<sup>۱۳</sup> حبش الحاسب مروزی (م ۸۸۷) به نگارش «الاجرام والابعاد» - یا زیج مأمون - و کتاب *فی معرفة الکرة پرداخت*،<sup>۱۴</sup> و ابن کثیر فرغانی *اصول علم النجوم والکامل فی صنعت الاسطرلاب الشمالی والجنوبی* را تألیف کرد.<sup>۱۵</sup> موسی خوارزمی<sup>۱۶</sup> در نیمه اول قرن نهم به شهرت رسید (م ۸۴۷) و مثلثات و ریاضیات هندی را به دنیای اسلام آورد. او در فاصله ۸۳۶ و ۸۴۶ کتاب جغرافی خود *صورة الارض* را منتشر ساخت. این کتاب از نقشه نگاری یونانی تأثیر پذیرفته بود، چه طول و عرض هر محل را در جدولی بر حسب اقالیم آب و هوایی بطلمیوسی به دست می داد. به احتمال قوی نقشه های جداگانه ای از هر اقلیم آب و هوایی، و یا دست کم جهان نمای کاملی همراه این کتاب بوده و بعد از بین رفته است. آنچه باید در نظر داشت این است که نقشه خوارزمی که در اصطلاح کارتوگرافی «اسلامی- یونانی» نامیده می شود با نقشه های یونانی بطلمیوسی در چند مورد مهم مانند تصویر سطح کره روی صفحه مسطح و تقسیم بندیهای ثانوی اقالیم آب و هوایی، تفاوت دارد.<sup>۱۷</sup> اگر نام بلاذری بغدادی (م ۸۹۲) نویسنده کتاب *فتوح البلدان* را نیز مذکور بداریم باز فقط چند تن از خیل دانشمندان قرن نهم را، که دوران شکوفایی و ترقی نقشه نگاری اسلامی ست، نام برده ایم.

### قرن دهم

قرن دهم از نظر نقشه نگاری از قرن پیش نیز پر بارتر بود. در زمینه سیاست و مذهب، فاطمیان در تونس مستقر (۹۰۹) و به بخش عمده سرزمینهای شمال آفریقا مسلط شدند. آنان کشور مصر را در ۹۶۹ مسخر کردند و قاهره را به مدت دو قرن - تا ۱۱۷۱ - پایتخت خویش قرار دادند. بنی عباس بعد از آن که حکومت بنی امیه را در سال ۷۵۰ برانداختند، اکثر مردان آن خاندان را به قتل رسانیدند، اما یکی از بقیه السیف آنان به نام عبدالرحمن اول به اسپانیا گریخت، و حکومت اسلامی جدیدی در آن سرزمین تأسیس کرد (۷۵۶). او شهر قرطبه (کوردوبا) را پایتخت خویش قرار داد، و خاندانش تا سال ۱۲۳۱ در اسپانیا حکومت کردند و در قرن دهم به اوج قدرت رسیدند. عبدالرحمن سوم خود را خلیفه عرب نامید (۹۲۹)، و از آن پس بود که قرطبه بزرگترین، و به عقیده بعضی، متمدن ترین شهر اروپا شد.<sup>۱۸</sup> به این ترتیب در قرن دهم سه حکومت جداگانه اسلامی

به وجود آمد که خلفای آنان در بغداد و قاهره و قرطبه مستقر بودند.

### مکتب اول اسلامی - یونانی

در این قرن خلفا و سیاستمداران با وجود مخالفت رؤسای مذهبی، به طور کلی از پژوهشگران و دانشمندان حمایت و آنان را تقویت می کردند، و در چنین جوی بود که نخستین مکتب نقشه نگاری اسلامی شکوفا شد. این مکتب بیشتر بر روشهای نقشه نگاری مارینوس یونانی<sup>۱۱</sup> که اهل صور بود، تکیه داشت. متأسفانه اطلاعات ما در این مورد محدود به شرح مختصری ست که سهراب ابن سرایون<sup>۱۲</sup> جغرافیدان ایرانی در نیمه اول قرن دهم در کتاب خود به نام *عجائب الاقالیم السبعه* آورده است.

### مکتب دوم بلخی و اصطخری

دومین مکتب جغرافی و نقشه نگاری اسلامی به ابوزید بلخی (۸۴۹ تا ۹۳۴) منتسب است. جغرافی او که در رساله *صور الاقالیم* مذکور بوده، بر اساس روش قدیم ایرانی که دنیای مسکون را به هفت منطقه جغرافیایی به نام «کشور» - به عربی اقلیم - تقسیم می کرد، قرار داشت، و این رویه برخلاف روش بطلمیوس بود که جهان معلوم را در هفت نوار آب و هوایی جا داده بود. از آن جا که نقشه های پیشرفته امروزی بر اساس همین روش قدیم ایرانی ترسیم می شود، و روش نوارهای آب و هوایی به کلی کنار گذاشته شده است، باید منطقاً نتیجه گرفت که ایران قبل از اسلام در نقشه نگاری از یونان برتر بوده است. رساله بلخی اصولاً توضیح نقشه هایی بود که کشورهای آن زمان را با مشخص کردن حدود سیاسی و شهرها و قصبه های عمده و رودخانه ها و کوهها و راههای اصلی و امثال آن در برداشت. بلخی نقشه هایی نیز از بحر فارس - اوقیانوس هند کنونی - و بحر روم و بحر خزر و نیز جهان نمایی از دنیای شناخته شده آن زمان ترسیم نموده بود. در جهان نمای بلخی، برخلاف نقشه های قرون وسطایی اروپای مسیحی که بیت المقدس را در مرکز نشان می داد، شهر مکه در مرکز نقشه قرار داشت.<sup>۱۱</sup> متأسفانه رساله *صور الاقالیم* بلخی و نقشه های او از بین رفته است، ولی ابواسحق اصطخری (م ۹۵۷) که بزرگترین و موفق ترین نقشه نگار ایرانی در دوران کلاسیک اسلامی ست، مطالب آن رساله را در کتاب *المسالك والممالک* خود آورده و نقشه های بلخی را عیناً با تصحیحات و اضافاتی پیوست اثر پر ارزش خویش کرده است. نقشه های اصطخری از بیست نقشه رنگی از کشورهای و نقشه ای از جهان آن زمان تشکیل می شود.<sup>۱۲</sup> نسخه های دستنویس چندی از این کتاب گراندرد، بعضی با نقشه و بعضی بدون آن، در کتابخانه ها و موزه های معروف جهان محفوظ است.<sup>۱۳</sup> دومین محقق صاحب نام مکتب بلخی ابوالقاسم محمد ابن حوقل

بغدادی ست که در نیمه دوم قرن دهم فعال بوده و کتاب *صورة الارض* خود را در سال ۹۸۸ کامل کرده است. این کتاب که می توان آن را مهمترین کتاب جغرافی کلاسیک در کشورهای شرقی اسلامی دانست، شامل بیست و یک نقشه محلی و تک نقشه ای از دنیا است<sup>۲۴</sup> و به طور کلی از تکمیل نقشه های اصطخری به دست آمده است. دیگر جغرافیدان معروف این مکتب شمس الدین مقدسی اهل بیت المقدس است که در نیمه دوم قرن دهم می زیسته و کتاب *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم* را که به «کتاب الاقالیم» مشهور است، تألیف کرده است. شاید کارهای مقدسی نسبت به آثار همزمانان خود از تحرک و نوآوری بیشتری برخوردار باشد. او بعد از آن که کشورهای اسلامی را با ملاحظات جدیدی از نو مشخص کرد، دوازده نقشه تازه تهیه نمود، و به گفته خود با استفاده از سفرهای متعدد و طولانی و اطلاعاتی که شخصاً از دریانوردان تحصیل کرده بود، توانست نقشه ای صحیح تر و کامل تر از دریاهای اطراف شبه جزیره عربستان ترسیم کند.<sup>۲۵</sup>

از میان سایر نقشه نگاران این دوره دست کم باید نامی از شخصیت های زیر برده شود: ابن جابر بطانی از آسیای صغیر (۸۵۸ تا ۹۲۹) صاحب کتاب *زیج الصابح*؛ ابونصر فارابی (۸۷۲ تا ۹۵۰) ریاضی دان به نام که بعد از ارسطو عنوان معلم دوم را داشت، و صاحب بیش از یک صد کتاب و رساله و از جمله دفتری در مورد مدارها و نصف النهارهای زمین بود؛ محمد جیهانی (حدود ۹۳۰ فعال بود) نگارنده کتاب *اشکال العالم* با تعدادی نقشه های رنگی؛ ابن فقیه همدانی صاحب کتاب *البلدان* که در بیش از یک هزار صفحه در سال ۹۰۲ منتشر شد؛ عبدالرحمن ابن عمر صوفی، منجمی از شهر ری (۹۰۳ تا ۹۸۶) صاحب کتاب *صور الكواکب الثابتة*؛ ابوالحسن علی مسعودی از بغداد (۸۸۵ تا ۹۵۷)، سیاح و مورخ و جغرافیدان که به هرودوت اعراب شهرت یافت؛ و بالاخره بانویی از حلب به نام العجلیه که در ساختن اسطرلاب مهارت داشت. او تنها زنی ست از ستاره شناسان دوره کلاسیک اسلامی که شناخته شده است.<sup>۲۶</sup>

#### قرن یازدهم و بیرونی

شکوفایی و سیر صعودی جغرافی و کارتوگرافی اسلامی در قرن یازدهم نیز ادامه یافت. غزنویان در دهه های اول این قرن، محدوده اسلام را تا قلب هندوستان گسترش دادند. آناتولی در آسیای صغیر در سال ۱۰۷۱ به تصرف سلجوقیان درآمد. جزیره صقلیه (سیسیل) در بحر روم در اواسط قرن فتح شد، ولی به فاصله کوتاهی به تصرف شاهان مسیحی نورمن درآمد. ابوریحان بیرونی (۹۷۳-۱۰۵۰) منجم و جغرافیدان و دانشمند

نامداری که بعد از ابوعلی سینا بزرگترین مغز علمی آن زمان نامیده شده، با تألیف حدود یک صد و پنجاه و پنج اثر، شهرتی عظیم یافت. کتاب *القانون المسعودی فی الهیئت والنجوم* که بیرونی در سال ۱۰۳۶ منتشر کرد، خود دانشنامه ای بود معتبر در علوم نجوم. بیرونی به جغرافی و نقشه نگاری اسلامی بعد ریاضی را اضافه کرد، و نظریات جدیدی عنوان نمود که مورد قبول نقشه نگاران بعدی قرار گرفت و در نقشه هایی که از دنیا ترسیم می شد، تغییری اساسی پدید آورد. او معتقد بود که دنیای مسکون از هر سو محدود به دریاست (بحر محیط)، بنابراین بحر فارس (اقیانوس هند) باید از راه مجرایبی از جنوب جبل القمر آفریقا (سرچشمه رودخانه نیل) به اقیانوس اطلس و بحر روم مربوط باشد. بر اساس این فرض جدید، در جهان نمای بیرونی سرزمین ناشناخته ای<sup>۲۷</sup> که در نقشه های بطلمیوسی و یونانی وجود داشت، جای خود را به بحر محیط داد، و پهنه قاره آفریقا کوچکتر و به اندازه واقعی نزدیکتر شد.<sup>۲۸</sup>

ابن یونس که در مصر فعالیت داشت، *الزج الکبیر الحکیمی* را تألیف و جهان نمای خود را روی پارچه ای از ابریشم ترسیم کرد.<sup>۲۹</sup> ابو عبید بکری اندلسی که بعد از ادیسی عنوان بزرگترین جغرافیدان کشورهای اسلامی غربی را تحصیل کرده بود، کتاب *المسالك والممالک* خود را در سال ۱۰۶۸ تنظیم نمود.<sup>۳۰</sup> ابراهیم بن سعید وزان از بلنسیه (والنسیا) با همکاری فرزندش محمد در سال ۱۰۸۰ گره ای کیهانی<sup>۳۱</sup> ساخت که خوشبختانه باقی مانده و در موزه علوم شهر فلورانس محفوظ است.<sup>۳۲</sup>

#### قرن دوازدهم و ادیسی

قرن دوازدهم و یا دقیق تر هشتاد سال بین ۱۱۳۲ تا ۱۲۱۲ را باید اوج تمدن علمی در کشورهای اسلامی غربی دانست. در این دوره از جمله عبدالمومن که به دانش پروری معروف و حامی دانشمندان بود، بر اسپانیا و شمال آفریقا حکومت می کرد. اوج نقشه نگاری مکتب اسلامی - یونانی را می توان در کارهای شریف ادیسی (۱۱۰۰ تا ۱۱۶۵) ملاحظه کرد. اکثر نقشه نگاران مکتب بلخی تنها به ترسیم نقشه هایی از کشورهای بیست و دوگانه اسلامی پرداختند، در حالی که ادیسی که ساکن جزیره صقلیه (سیسیل) و همجوار کشورهای مسیحی بود، طبعاً می بایست چون بطلمیوس به تمام دنیای معلوم آن زمان پردازد. به این ملاحظه، او از منابع غیر اسلامی نیز سود برد و جهان نمای کاملی روی صفحه بزرگی از نقره حک کرد. ادیسی در شرح جهان نمای خود کتابی حجیم به نام *نزهت المشتاق فی اختراق الآفاق* در سال ۱۱۵۴ تدوین نمود که نقشه مزبور را در هفتاد قطعه - ده قطعه برای هر یک از اقالیم هفتگانه آب و هوایی - روی کاغذ ترسیم

و پیوست کتاب خود نمود. این کتاب به نام پادشاه وقت سیسیل که از نورمن‌ها بود، «کتاب راجر» نیز خوانده شده است. جهان‌نمای اصلی ادیسی که روی صفحهٔ نقره‌ای حک شده بود از بین رفته، ولی چند نسخهٔ دستنویس از کتاب راجر و نقشه‌های هفتادگانه باقی مانده است. کنراد میلر آلمانی در اوایل قرن بیستم با زحمت بسیار این قطعات را با هم ترکیب نمود و نوشته‌های آن را به لاتین برگردانید، و به عبارت دیگر جهان‌نمای بزرگ ادیسی را دوباره سازی کرد و به خط لاتین آراست. نقشهٔ میلر به کتاب او به نام «نقشه‌های عربی»<sup>۳۳</sup> که به «اطلس اسلامی» شهرت یافته و در سال ۱۹۲۶ در اشتوتگارت به چاپ رسیده، پیوست شده است. با مقایسهٔ این نقشه با نقشه‌های قرون وسطایی غربی، به آسانی می‌توان دریافت که نقشه‌نگاری اسلامی در دوران شکوفایی خود از کارهای مشابه اروپا بیان بهتر بوده است. نسخهٔ دست‌نگار بزرگی از نقشهٔ میلر در موزهٔ شهری کوردوبا<sup>۳۴</sup> نصب شده و یادآور تمدن پیشرفتهٔ اسلامی در قرن دوازدهم است.

#### قرن سیزدهم و چهاردهم، زکریا قزوینی

در اوایل قرن سیزدهم (۱۲۱۲) قوای اسلامی تحت فشار اسپانیای مسیحی، کشور مزبور را تخلیه کردند، و تنها فرمانروایان قرناطه (گرانادا) توانستند تا سال ۱۴۹۲ موقعیت خود را حفظ کنند. با آن که به نظر می‌رسد که نقشه‌نگاری اسلامی در قرن سیزدهم به اوج خود رسیده بود و از آن پس قوس نزولی را طی می‌کرد، هنوز تا اواخر قرن چهاردهم با جغرافیدانان و نقشه‌نگاران معتبری روبرو هستیم. عمادالدین زکریا قزوینی (۱۲۰۳ تا ۱۲۸۳) ستارهٔ درخشان قرن سیزدهم به شمار می‌رود. او صاحب دو کتاب معتبر عجائب *المخلوقات* و *غرائب الموجودات* و *آثار البلاد و اخبار العباد* است. جهان‌نمای قزوینی از یک سو پیرو مکتب بلخی است و از سوی دیگر بعضی اجزای مکتب اسلامی-یونانی را حفظ کرده است. از جمله مکتب بلخی بحر محیط را با دو دریای عمدهٔ آن - بحر فارس و بحر روم - نشان می‌دهد، و در عین حال جبل قاف که نمایندهٔ «سرزمین ناشناخته» در نقشه‌های یونانیان است، دوردور بحر محیط را فرا می‌گیرد.<sup>۳۵</sup>

یاقوت حموی (م ۱۲۲۹) در آسیای صغیر در خانواده‌ای یونانی متولد شد. او کتاب *معجم البلدان* را در ۱۲۲۴ تألیف کرد. خواجه نصیرالدین طوسی (۱۲۰۱ تا ۱۲۷۴)<sup>۳۶</sup> در سال ۱۲۵۷ وارد خدمت ایلخانان شد و رصدخانهٔ مهمی در مراغه تأسیس و اداره کرد و نتیجهٔ رصدهای خویش را در *زیج/یلخانی* به فارسی منتشر ساخت. اسماعیل ابوالفداء (۱۲۷۳ تا ۱۳۳۱) از دمشق که امیری دانشمند بود کتاب *تقویم البلدان* را در ۱۳۲۱ و سپس کتاب *رسم الربع المعمور* را تألیف نمود. ابن بطوطه (۱۳۰۳ تا ۱۳۷۷) از طنجه کاشف و

جغرافیدان عرب، سفرنامه خود را با عنوان تحفة النظار و غرائب الامصار منتشر ساخت. حمدالله مستوفی قزوینی (۱۲۸۱ تا ۱۳۴۹) مورخ و جغرافیدان ایرانی و صاحب کتاب *نزهت القلوب* - تألیف ۱۳۴۰ - برای اولین بار از شبکه شطرنجی در نقشه نگاری اسلامی استفاده کرد. این شبکه شامل تعدادی خطوط افقی و عمودی به فاصله های مساوی بود و همان نقشی را ایفا می کرد که حدود دویست سال بعد مدار و نصف النهار در ترسیم مرکاتوری برای تعیین موقعیت جغرافیایی نقاط به عهده گرفت. این روش جدید شباهتی به شبکه شطرنجی چینی داشت که برای تعیین فاصله شهرها به کار می رفت. کراخوفسکی<sup>۳۷</sup> محقق معاصر بر آن است که به احتمال قوی نقشه نگاری اسلامی از راه مغولستان روی نقشه نگاری چینی اثر گذارده، و به این دلیل شبکه شطرنجی چینی به وجود آمده است. در جهان نمای مستوفی دنیای مسکون به هیجده بخش مساوی طولی و نه بخش مساوی عرضی - در شمال خط استوا - تقسیم شده است، و هر یک از مربعهای شبکه نماینده ده درجه نصف النهاری و ده درجه مداری است.<sup>۳۸</sup> بعضی عنوان کرده اند که ابن نجیب بکران خراسانی در کتاب جهان نمای خود - تألیف ۱۲۰۸ - پیش از مستوفی شبکه شطرنجی را در نقشه نگاری به کار برده است.<sup>۳۹</sup> حیدر آملی (۱۳۲۰ تا ۱۳۵۸) اهل مازندران کیهان شناسی بود که آثار فراوانی از خود به جای گذارد، و روشی نو برای پژوهش در نمودارهای کیهانی پیشنهاد کرد.<sup>۴۰</sup> شهاب الدین عبدالله حافظ ابرو به نگارش کتاب جامعی در جغرافی همراه با نقشه های متعدد در فاصله ۱۴۱۴ تا ۱۴۲۰ دست زد، ولی کارش ناتمام ماند و حتی نامی برای کتاب خود تعیین نکرد. بعد از او این اثر اهمیت یافت و به «کتاب جغرافیا» معروف شد. الغ بیگ (۱۳۹۴ تا ۱۴۴۹) از نواده های تیمور که در سال ۱۴۴۶ به سلطنت رسید، رصدخانه مجهزی در سال ۱۴۱۹ یا کمی بعد از آن تاریخ در سمرقند برپا کرد و جمعی از دانشمندان و کیهان شناسان را به استخدام خود درآورد. او و همکارانش با استفاده از زیج طوسی و با کمک مشاهدات و اندازه گیریهای رصدخانه خویش، «زیج الغ بیگ» را که راههای پیشرفته ای در کیهان شناسی بود، تنظیم کردند. آنان به تعدادی از اشتباهات بطلمیوس در محاسبات کیهانی پی بردند و تصحیحاتی پیشنهاد نمودند.<sup>۴۱</sup>

#### قرن پانزدهم و بعد از آن، دوره عثمانیان

قرن پانزدهم از طرفی شاهد رکود کوششهای علمی، و از جمله جغرافی و نقشه نگاری در جهان اسلام بود، و از طرف دیگر گواه جلوه عثمانیان در حد قدرتی جهانی. عثمانیان که پایتختشان شهر بورسا بود، در سال ۱۴۱۳ به رهبری سلطان محمد اول به توسعه

محدوده خود پرداختند. در سال ۱۴۵۳ سلطان محمد دوم شهر قسطنطنیه را فتح کرد و پایتخت را به آن شهر تاریخی که دیواری قطور پیرامون خود داشت منتقل ساخت. آنان نام رومی این شهر را که استانبولین<sup>۴۲</sup> - به معنای «به طرف شهر» - بود، زنده کردند و پایتخت جدید خود را «استانبول» نامیدند، ولی بعد از چندی به ملاحظات مذهبی آن را اسلامبول - به معنای شهر اسلام - خواندند. هنگامی که کمال آتاتورک در سال ۱۹۱۷ به قدرت رسید و جمهوری جدید ترکیه را تأسیس کرد، واژه رومی «استانبول» را نام رسمی شهر قرار داد. باید توجه داشت که واژه «اسلامبول» در غرب هرگز رواجی نیافت و عنوان قسطنطنیه بیش از هر نام دیگری در اروپا متداول بود.

رکود نقشه نگاری سنتی در سراسر کشورهای اسلامی با رنسانس اروپایی و ترجمه جغرافیای بطلمیوس مستقیماً از یونانی به لاتین، و دوباره سازی نقشه های بطلمیوسی مقارن شد. به بیان دیگر، در حالی که شرق اسلامی در این رشته راه تنزل و انحطاط می پیمود، غرب مسیحی به شتاب به پیش می تاخت. در نتیجه با شروع رنسانس، نقشه نگاران اسلامی به وجهی روزافزون تحت تأثیر هم‌تایان غربی خود قرار گرفتند و به تدریج خلاقیت و نوآوری سابق خود را از دست دادند. تحول بالا به این پرسش که «به چه دلیلی نقشه نگاران بعدی دنیای اسلام هرگز اهمیتی کسب نکردند و کارشان تقریباً به دنباله روی اروپاییان محدود ماند؟» پاسخ می دهد و جای تعجبی باقی نمی گذارد.

خارج از محدوده سیاسی عثمانی: در این دوره که از قرن پانزدهم شروع شد و تا قرن نوزدهم ادامه یافت می توان از امین یزدی که از ۱۶۴۰ تا ۱۶۷۰ در ساختن اسطرلاب فعال بود، و صادق اصفهانی نقشه نگار نسبه معروف ایرانی (م ۱۶۸۰) نام برد. شخص اخیر صاحب کتاب شاهد صادق است که به «اطلس ایران» شهرت یافته و دارای نقشه ای از دنیا و سی و دو نقشه منطقه ای است.<sup>۴۳</sup> افراد خانواده سفاقی - اهل سفقص تونس - طی دو قرن شانزدهم و هفدهم، در هفت نسل متوالی، به نقشه نگاری پرداختند و با آن که از نظر سیاسی تابع عثمانی بودند. از نظر علمی از روش ادریسی پیروی کردند.<sup>۴۴</sup>

در محدوده عثمانی، پیری رئیس (۱۴۷۰ تا ۱۵۵۴) را باید بزرگترین نقشه نگار آن دوره دانست. اثر گراندقدر او به نام کتاب بحریه که سواحل و جزائر مدیترانه را تصویر و توصیف می کند، بهترین اثر نقشه نگاری دریایی جهان آن زمان است. این کتاب در سال ۱۵۲۱ برای بار اول با یک صد و سی نقشه دریایی چاپ شد، و چاپ دوم که کاملتر بود با دویست و ده نقشه در سال ۱۵۲۶ منتشر گردید. حاجی احمد جغرافیدان قرن شانزدهم عثمانی در سال ۱۵۶۰ نقشه ای از جهان ترسیم کرد که سبک غربی داشت، و



بعداً معلوم شد که از یک نقشه ایتالیایی رونگاری شده است.<sup>۴۱</sup> علی مجار نقشه نگار دیگر عثمانی که اهل مجارستان بود، در سال ۱۵۶۷ اطلسی با شش نقشه دریایی و یک جهان نما منتشر ساخت.<sup>۴۲</sup> ابوبکر دمشقی که در نیمه دوم قرن هفدهم فعال بود، «اطلس کبیر» جون بلا<sup>۴۳</sup> نقشه نگار به نام هلندی را بین سالهای ۱۶۷۵ و ۱۶۸۵ به ترکی ترجمه کرد.<sup>۴۴</sup> کاتب چلبی اهل استانبول (۱۶۰۸ تا ۱۶۵۷) صاحب کتاب جهان نما اطلسهای اروپایی را با ذکر منابع در نقشه نگاری عثمانی به کار گرفت.<sup>۴۵</sup> ابراهیم متفرقه (۱۶۷۰ تا ۱۷۴۵) سیاستمدار عثمانی که ریشه مجارستانی داشت، صنعت چاپ را در سال ۱۷۲۷ به محدوده عثمانیان آورد<sup>۴۶</sup> و در سال ۱۷۳۲ کتابی به نام جهان نما، با نقشه هایی به سبک اروپایی تألیف نمود. او نقشه ای مستقل از ایران ترسیم کرده که طبق تحقیق نگارنده، رونگاری ساده ای از نقشه هومن آلمانی است.<sup>۴۷</sup>

#### نظری به دوره انحطاط

رکود و زوال نقشه نگاری اسلامی را که از قرن چهاردهم آغاز شده بود، و نیز نفوذ روزافزون روشهای اروپایی را که از دوره رنسانس به بعد به تدریج به تسلط کامل نقشه نگاری غربی انجامید، به هیچ بهانه ای نمی توان و نباید انکار کرد. هرچند در سالهای اخیر بعضی محافل مایلند و حتی اصرار دارند که در نتیجه گیری بالا شک کنند و معتقد باشند که کوشش علمی جامعه های اسلامی در جغرافی و نقشه نگاری و دیگر رشته های دانش، هرگز دچار تنزل و انحطاط نشده است، و اگر انتقادی هست ناشی از قضاوت نابه جای افرادی است که همه چیز را با مقیاسهای اروپایی اندازه می گیرند و جز آن میزان دیگری نمی شناسند. حتی در مقدمه کتاب معتبر «تاریخ نقشه نگاری» نیز در این جهت اشاره ای شده است. به نظر نگارنده این چنین عقیده ای را ممکن است تحت شرایطی و تا حدی شامل فرهنگ و هنر کرد که طبیعت محلی و بومی دارد، ولی هرگز نمی توان آن را به علم و صنعت که عمومی و جهانی است، گسترش داد. اگر عقیده مذکور که بعضی به ملاحظاتی اظهار کرده اند، بدون هیچ تعبیر و تبصره ای پذیرفته شود، گو این که ممکن است گروههای خاصی را مسرور و راضی سازد، به طور کلی نتایج نامطلوبی در پی خواهد داشت. دست کم مانع آن خواهد شد که جامعه های اسلامی علل عقب ماندگی علمی و صنعتی خود را در سده های اخیر به درستی و بی نظری بررسی کنند و با چاره آن علل راه را برای پیشرفتهای ریشه دار و درازمدت بعدی هموار سازند. شاید در اثر همین عقیده غیرموجه است که تاکنون چنین پژوهشی صورت نگرفته، و ریشه های این تحول منفی به درستی شناخته نشده است.

وضع سیاسی و مذهبی دو قدرت بزرگ اسلامی این دوره، یعنی حکومت صفویه در ایران (۱۴۹۹ تا ۱۷۳۵) و حکومت عثمانیان در آسیای صغیر و قسمتی از بالکان (۱۴۳۵ تا ۱۹۱۷) ممکن است علت اصلی این عقب ماندگی علمی بوده باشد. مشغولیت عمده این دو حکومت استبدادی طی سالیان دراز، تحکیم قدرت خویش بود، و ظاهراً فرصتی و رغبتی برای تشویق مجهودات علمی باقی نگذاشت. علاقه آنان به نقشه نگاری محدود به نقشه های نظامی و دینی بوده، و در موارد زیادی اجازه ندادند که نام نقشه نگاران روی نقشه هایی که ترسیم کرده اند، ثبت شود. کتابها و رساله های جغرافیایی می بایست معمولاً تقدیم شاهان و امیران و به نام آنان باشد، بدون آن که از نام و نشان نگارنده حتی در حاشیه و با خط ریز ذکری به میان آید. به طور خلاصه جو سیاسی و مذهبی، مساعد تحقیقات مستقل و نوآوری علمی نبوده است، برخلاف دوره های قبل از آن که بعضی از حکام و مأموران عالیرتبه چون جیهانی و ابن خردادبه و الخ بیگ خود در زمره کیهان شناسان و نقشه نگاران قرار داشتند.

در دوره های سابق به طور کلی دانشمندان مورد احترام و تشویق سیاستمداران زمان بودند، ولی در دوره عثمانیان برای مثال پیری رئیس، بزرگترین نقشه نگار ترک، به اتهام اهمال در جنگ با کشتیهای پرتغالی در تنگه هرمز، محاکمه و در کهولت - هشتاد و چهارسالگی - در قاهره اعدام شد. او در زمان حیاتش تنها به عنوان افسر نیروی دریایی عثمانی شناخته می شد. دانش و کارهای نقشه نگاریش هرگز مورد توجه قرار نگرفت، و او را ق و یادداشتهای پر ارزش وی نابود یا پراکنده شد. جهان نمای پیشرفته پیری رئیس بعد از گذشت چهار قرن در ۱۹۲۹ به وسیله پژوهشگری غربی از بیغوله ای به دست آمد، و آن گاه کمال آتاتورک اولین رئیس جمهوری ترکیه، به بزرگداشت این نقشه نگار استثنائی فرمان داد، و جهان نما و کتاب بحریه او تجدیدچاپ و افتخارآفرین ملت ترک شد.<sup>۵۳</sup>

صفویان و عثمانیان بیشتر برای حفظ و دوام خود، روابط دوستانه و نزدیکی با روحانیان برقرار کرده بودند و ناچار می بایست به تقاضاهای محدود کننده آنان در مورد تحقیقات آزاد علمی تن در دهند. از آن جا که عنوان این مقاله ما را تنها به بیان سیر ترقی و انحطاط نقشه نگاری در جامعه های سنتی اسلامی محدود می سازد، ناچار تکلیف مهم پژوهش در علل این انحطاط بر عهده کسانی که در تاریخ تحقیقی دستی دارند، باقی می ماند.

## یادداشتها:

۱- این نوشته، ترجمه آزادی ست به وسیله نگارنده از سخنرانی وی در:

16th International Conference on History of cartography, Vienna/Austria,  
11-16 September 1995.

*History of Cartography*, edited by J. B. Harley and D. Woodward, Volume 2, - ۲

Book 1, The University of Chicago Press, Chicago 1992 (Hereafter HOC)

مهمترین و جامعترین تألیفی ست در تاریخ نقشه نگاری که قرار است در شش مجلد و بعضی از مجلدات آن. در چند دفتر، در قطع بزرگ منتشر شود. تاکنون مجلد اول و دو دفتر از مجلد دوم آن به چاپ رسیده است، و دفتر اول از مجلد دوم در سیصد صفحه بزرگ شامل فصولی در نقشه نگاری سنتی اسلامی ست.

۳ - برای سهولت و پرهیز از اشتباه تمام سندها و سده ها در این مقاله، به پیروی از اصل سخنرانی، به تقویم میلادی ست. مگر آن که تقویم دیگری تصریح شده باشد. در تبدیل سنه ها به هجری قمری با استفاده از جدولهای تبدیل، به علت تفاوت مبدأ سال شمسی و قمری ممکن است گاه اشتباهی معادل یک سال حاصل شود.

۴ - Coptic

۵ - Syriac

۶ - HOC, p.26

۷ - HOC, p. 90

۸ - HOC, p. 90

۹ - تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح الله صفا، انتشارات فردوس - تهران ۱۳۶۶ شمسی (۱۹۸۷ م)، جلد اول، صفحه ۱۱۴ (از این پس: تاریخ ادبیات صفا) و HOC.p.26.

۱۰ - *Encyclopaedia Britannica*, Edition 1981, vol. 9, p 930 (Hereafter: Britannica)

۱۱ - HOC, p. 95

۱۲ - کتاب التنبیه و الاشراف، ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، به کوشش میکائیل ژان دوگورژ (Michael Jan de Goege)، نشر ای. جی - بریل، لیدن هلند (E.J. Brill, Leiden)، ۱۹۶۷ (نشر اول ۱۸۹۴)، جلد هشتم، صفحه ۳۳.

۱۳ - تاریخ ادبیات صفا، جلد اول، صفحه ۳۵۰ و HOC, pp. 128, 129

۱۴ - Hoc, pp. 24, 178, 179

۱۵ - Hoc, see General Index, p. 566

۱۶ - Hoc, see General Index, p. 563

۱۷ - *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, "Kharita," Maqbul Ahmad, Vol.4, pp. - 1۷  
1077-1083 (Hereafter: Maqbul Ahmad)

۱۸ - Britannica, vol.X, p. 249 and vol.5, p. 171

۱۹ - Eratosthenes Marinus of Tyre, 2nd Century AD

Hoc, p. 95 - ۲۰

Maqbul Ahmad, p. 1079 - ۲۱

۲۲ - به مسالک و ممالک، ابواسحق اصطخری، به کوشش ایرج افشار، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۸ شمسی (۱۹۸۹م) مراجعه شود. این کتاب ترجمه فارسی بخشی از کتاب اصطخری است که در قرن پنجم یا ششم هجری به وسیله مترجم گمنامی از عربی به فارسی برگردان شده است.

Hoc, Appendix 5.1, pp. 130-135 - ۲۳. ضمیمه بالا جدول کاملی از نسخه های دستنویس کتاب

مسالک و ممالک اصطخری به دست می دهد.

۲۴ - سفرنامه ابن حوقل، ایران در صورت الارض، ترجمه و توضیح: دکتر جعفر شعار، انتشارات امیر کبیر،

تهران ۱۳۶۶. این کتاب ترجمه بخشی از صورت الارض ابن حوقل از عربی به فارسی است.

Maqbul Ahmad, p. 1079 - ۲۵

Hoc, p. 26 - ۲۶

Terra Incognita - ۲۷

Maqbul Ahmad, p. 1080 and Hoc, pp. 141, 142 - ۲۸

Hoc, p. 141 - ۲۹

Hoc, p. 143 - ۳۰

۳۱ - کره کیهانی = Celestiat Globe، کره زمینی = Terrestrial Globe

Hoc, p.45 - ۳۲

Mappae Arabicae (Islam Atlas), K. Miller, Stuttgart 1926 (Hereafter: K. - ۳۳

Miller )

City Museum, Cordoba, Spain - ۳۴

The World Map of Qazwini, C. Ala'i, IMCOS Journal, No. 52, Spring 1992, - ۳۵

Lindon pp. 19-23

۳۶ - تاریخ ادبیات صفا، جلد سوم، صفحه ۲۵۷ تا ۲۷۱ و ۱۱۹۸ تا ۱۲۰۵.

Maqbul Ahmad, p. 1081 - ۳۷

K. Miller, Bd. V, Tables 83-86 and World Maps 178-187 - ۳۸

۳۹ - تاریخ علم در ایران، مهدی فرشاد، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۶۵ شمسی (۱۹۸۶م)، جلد اول، صفحه

۲۶۹ تا ۲۷۷.

Hoc, pp. 74, 87, 88 - ۴۰

۴۱ - تاریخ ادبیات صفا، جلد چهارم، صفحه ۱۰۲ و ۱۰۳ و Hoc, see General Index for Ulugh Beg

Istanbul or Eistenbolin - ۴۲

Indian Maps and Plans, S. Gole, Manohar Publishing, New Delhi 1989, pp. 82 - ۴۳

## طلوع و غروب نقشه نگاری در جامعه های سنتی اسلامی

Hoc, pp. 284-290 - ۴۴

Hoc, pp. 265-279 - ۴۵

Hoc, p.221 - ۴۶

Hoc, pp. 279-280 - ۴۷

*Atlas Major of Joan Blaeli* - ۴۸

Hoc, pp. 279,280 - ۴۹

Hoc, p. 218 - ۵۰

Hoc, pp. 218, 225, 226 - ۵۱

Johann Baptist HOMANN, 1663-1724 - ۵۲

Hoc, pp. 265-279 - ۵۳

## مشیت و اختیار در فلسفه و کلام

### شیعه امامیه

#### ارجاع به مرجع

مباحث اصولی علم و فلسفه کلام، درست پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) و خاصه به اقتضای شرایط سیاسی که دوران خلافت امام علی (ع) موجب و درگیر آن بود، از زمان خلافت وی در جهان اسلامی بروز و ظهور یافت.<sup>۱</sup> اگرچه مفاد آیات متشابه در قرآن زمینه اصلی گشایش مباحث کلامی را در خود مستتر می داشت، ولی عامل سیاسی محرک عمده رویکرد به آن مباحث و لذا تعیین کننده و مبنای شکل بندی و ظهور فرق و مذاهب گوناگون فکری در دوران نخستین اسلامی بود. انبوهگی بسیاری از مسائل که بعدها در وجه تعمیق شده اش در آراء متکلمین معتزلی و اشعری مورد توجه قرار گرفت، در خطب و بیانات امام علی بن ابیطالب مؤید این واقعیت است که پیش از همه متکلمین، او پیشوا و پیشاهنگ پاسخگویی به مسائلی بوده است که در ارتباط با دغدغه های سیاسی که در میان پاره ای از مسلمانان، خاصه خوارج وجود داشت، موضوع طرح و بحث قرار می گرفته است. اطلاق عنوان «عالم ربانی امت اسلامی» از سوی حسن بصری به امام علی، به روشنی ناظر بر این سنت است.<sup>۲</sup> به این اعتبار می توان گفت که سهم پیروان و اصحاب نزدیک امام و خوارج در پیدایی و شکل بندی فلسفه کلام اسلامی، به خصوص در تبویب آموزه شیعه در باب امامت و باور خوارج در باب «ایمان و کفر» که از بنیاد، مسائلی سیاسی و ناظر بر شکل حکومت است، سهمی اساسی ست. مادلونگ (Madelung) به درستی توضیح می دهد که دو نهضت متقدم اسلام، یعنی تشیع و

خارجی گری، بر سر مسأله رهبری در جامعه اسلامی به وجود آمدند. مواضع مربوطه آنها در بررسی مسأله امامت، همیشه برای هر دو جنبش اساسی باقی ماند.<sup>۳</sup>

چنان که از اسناد تاریخی مربوط به روند فلسفه کلام بر می آید، مسائل تابعه ای چون ذات و صفات، قدم و حدوث قرآن، جبر و تفویض و مبدأ و معاد، لزوماً با به میان آمدن مسأله امامت و ایمان و کفر موضوع بحث قرار گرفت و این نکته ای است که منابع اولیه و کتب فرق شیعه و اسناد منقول در کتب اخبار و حدیث به روشنی از آن حکایت می کنند. همه این احوال مؤید قدمت تاریخی علمی ست که از باب تعلق آن به شیعه به نحو غیر منصفانه ای نادیده گرفته شده است. کوتاهیهای تحقیقات معاصر در باب تاریخ و سرگذشت فلسفه کلام اسلامی، به ویژه از نظر عدم اقبال به میراث و نقش شیعه در پیدایی آن کوتاهی غافلانه ای ست. ناآشنایی با منابع اساسی کلام شیعه، کسانی چون مادلونگ را واداشته است تا ضمن ناروشن دانستن نقش شیعه در مورد دو موضوع عمده کلامی یعنی «وحدت خداوند» در برابر «کثرت صفات» و «مشیت» در برابر «آزادی اراده» برای بیان آراء شیعه به منابعی رجوع کند که نه تنها شیعی نیستند، بلکه قویاً بر سر تحریف نظریات متکلمین شیعه کوشیده اند.<sup>۴</sup>

تردیدی نمی توان داشت که شیعه در زمینه بحث کلامی با استفاده از حجت منطقیه و برهان عقلیه مقدم بر دیگر فرق اسلامی ست و خلاف باور کسانی چون آدام مترز که افکار کلامی شیعه را با آراء معتزلیان مربوط می دانند و یا آنها را وارث معتزله تلقی می کنند، در اقوال و اشارات و تقریرات ائمه شیعه قبل از ظهور معتزله، به بسیاری از اقوال کلامی که در میان معتزلیان شیوع یافت اشاره رفته است.<sup>۵</sup> چنین اشاراتی نه تنها از لحاظ زمانی مقدم بر عصر معتزله، بلکه در بسیاری از موارد مقدم بر کسانی ست که ابن خلدون و شهرستانی آنها را متکلمین «سلف» یعنی فرزندگان اوائل اسلام می خوانند. درست است که بسیاری از دلایل عقلی و کلامی معتزله، بعد از مکتب معبد جهنمی و غیلان دمشقی، قائلین به قدر، به آراء شیعه بسیار نزدیک است، ولی اصولی که از امامان اهل البیت نقل شده و همانها پیش شیعه اعتبار دارد، به هیچ وجه با مذاق معتزله سازش نداشت.<sup>۶</sup> مادلونگ نیز با ذکر این نکته که مفاهیم امامیه درباره خداوند را به خوبی می توان مقابل با نظریات معتزله قرار داد بر این واقعیت صحنه می گذارد.<sup>۷</sup> علاوه بر این موارد، مسائل و اصولی که معتزله در آنها با شیعه مشترکند نیز همان گونه که سید مرتضی تصریح می کند، عمده آنها از خطب علی بن ابیطالب گرفته شده و آنچه آنها گفته اند، تفصیل و شرح کلمات مجمل آن امام است.<sup>۸</sup> اشعری در اشاره به تعلق نسبی معتزلیان

به شیعه تصریح می‌کند که ابن مرتضی، تاریخ آنان را به زمان پیامبر اسلام منتهی می‌کند و می‌گوید، واصل بن عطا و عمرو، مذهب اعتزال را از ابوهاشم و او از محمد بن حنفیه و او از علی بن ایطالب و او از پیغمبر اکرم گرفته است.<sup>۹</sup> ابن ابی الحدید معتزلی شارح نهج البلاغه تأکید می‌کند که «اشرف علوم علم الهی است و آن از کلام امام علی اقتباس شده و از او نقل گردیده و از او آغاز شده است».<sup>۱۰</sup> هم او در بیان تاریخ معتزله تصریح می‌کند که «معتزله که اهل توحید و عدل و ارباب نظرند، بزرگ آنها، واصل بن عطا است که شاگرد ابی هاشم عبدالله بن محمد الحنفیه و ابوهاشم تلمیذ پدرش و او شاگرد امام علی علیه السلام بوده است».<sup>۱۱</sup> و به همین نحو ابتدای مکتب اشعری را نیز به امام علی می‌رساند و نتیجه می‌گیرد که «اساس علم کلام از شیعه و ائمه آنهاست».<sup>۱۲</sup> چنان که همه این دواعی را معتبر تلقی کنیم و به هر ترتیب مرجع تمامی مباحث کلامی یا دست کم اهم آنها را به شیعیان اوائل و امام علی ناظر سازیم در این صورت گزیری از این واقعیت نداریم که بر منشأ سیاسی آن مباحث و مسائل تأکید کنیم و از لحاظ تاریخی مقطع پیدایی آنها را با خوارج و ایام آنها مقارن بدانیم.

### مضمون سیاسی کلام

به طور کلی «اهم فرق اسلامی... در آغاز کار بیشتر رنگ سیاسی داشتند»<sup>۱۳</sup> و به همین اعتبار بخش عمده عقاید کلامی نیز که در میان آنان شیوع یافت از مسأله جانیشینی نشأت یافت. واقعه «حکمت» بیش از پیش بر این خصوصیت صراحت بخشید. «بعد از داستان حکمت مخالفت سختی از جانب دسته ای از طرفداران علی بن ایطالب علیه السلام نسبت به رأی حکمین اظهار شد و بر اثر این اختلاف دسته خاصی به نام خوارج ظهور کردند که آنها را حروریه و محکمه و شرابه نیز» خواندند.<sup>۱۴</sup> این واقعه بخش عظیمی از پیروان بیعت کنندگان با امام علی را در موضوع تعلیق امامت و خلافت به نص که باور شیعیان بود دچار دغدغه ساخت. این رویداد مشخصاً سیاسی چون شالوده ای برای تمامی جریانهای فکری قرار گرفت که بعدها در امپراطوری اسلامی رویدند. از میان این جریانها تشیع نیز خود به وجه اخص یک جریان سیاسی بود. چنان که، همان گونه که در واقعیت است، مسأله رهبری را محور تمامی جداییها و کشمکشهای خونین جهان تشیع قرار دهیم، در این صورت مشخص ساختن جریانهای چون شیعه امامیه، خوارج، زیدیه، کیسانیه اسمعیلیه و جز آنان با نشان بارز سیاسی بودن عملی به صواب است و تصریح پطروشفسکی بر این باور که از اواسط قرن سوم هجری رهبری نهضت‌های



خلق را فرق گوناگون شیعه از امامیه و خوارج و زیدیه و قمرطیان و اسمعیلیان به عهده داشته اند ناظر بر همین سرشت سیاسی دواعی آن فرق است.<sup>۱۵</sup>

از میان این فرق دینی - سیاسی، خوارج در ارتباط با موضوع ما مهمترین آنان در صورت بندی آیین سیاسی خویش در لفافه مسائل عقیدتی - کلامی اند. اینک می دانیم که خوارج پیش از همه به دست ساکنان دو شهر بزرگ بصره و کوفه به وجود آمده و ساخته و پرداخته شدند. از دیرزمانی در این دو شهر، عربها، ایرانیها، آرامیها و سایر اقوام با یکدیگر زندگی می کردند و از این رو در زمینه تعیین ارزشهای مذهبی و مراتب و درجات ناشی از دین، به خوبی در این جا می توانست تبلیغاتی د رمورد بی اثر بودن نژاد و ملیت، چیزی که بعدها چون اصلی در عقیده خوارج درباره خلیفه طرح شد، مثمر ثمر واقع گردد.<sup>۱۶</sup> از میان مسائل سیاسی که در چهارچوب عقاید کلامی آنان به نحو سامان یافته ای طرح شد دو مقوله قدر و مشیت جایگاهی اساسی به خود اختصاص دادند. به تأکید شهرستانی در *ملل و نحل*، نافع بن ازرق نخستین کسی است که بحث از «قضاء» و «قانون الهی» را به صورت دو بحث کلامی مطرح ساخت. صاحب بیان *الادیان* متن گفتگویی را که بین متکلمین خوارج و امام علی گذشته است نقل می کند که خود حکایت از این مهم دارد که دغدغه خوارج در موارد قدر و مشیت به تبع از بحث کفر و ایمان از روزگار آن امام وجود داشته است.<sup>۱۷</sup> طرح این مقوله نمی توانست همچنان که از مایه ای سیاسی سرچشمه می گرفت به روندی سیاسی نیز نینجامد. مسائلی که از سوی خوارج عنوان می شد، تنها گروه مقابل آنان، یعنی شیعیان را به واکنش و می داشت. در مواجهه با نخستین مسأله سیاسی مورد اختلاف، یعنی رهبری و جانشینی است که از سوی شیعه مواردی چون مشیت و اراده و عصمت نیز به میان کشیده شد. برخلاف خوارج که بر اجماع در امر جانشین اصرار می ورزیدند، شیعیان بر این قول بودند که قدرت امام و رهبر منبعث از خداست. امام را امت تعیین نمی کند و پیامبر است که برحسب مشیت و اراده خداوند او را تعیین می کند.<sup>۱۸</sup>

تدارک عناصر استدلالی، در مقابله با خوارج از یک سو و درگیری با پیروان مذاهب و ادیان غیر اسلامی، نظیر زرتشتی، یهودی، مانوی، مسیحی و جز اینها که پاره ای از آیات قرآن در رد بر آنان، آنها را به واکنش بر می انگیزت از سوی دیگر، بزرگان شیعه را به ورود در مجادلات و می داشت، درگیری این کسان نه تنها از سوی متکلمینشان و از جمله افرادی از حوزه امام صادق تا پایان روزگار امامان و غیبت کبری ادامه یافت، بلکه پس از آن ایام نیز در چهارچوب فلسفه و ضمن تأثر از آراء یونانیان با واسطه معلمان

یهودی و مسیحی و عقاید ایرانیان و هندیان و مکتب نو افلاطونی و آثار یحیی نحوی و یحیی دمشقی و انعکاس آن در آثار و دستگاه فلسفی کسانی چون فارابی، ابن سینا، و هم در نظام کلامی اسمعیلیه نظیر ناصر خسرو، حمیدالدین کرمانی و ابوحاتم رازی، و از شیعیان، کلینی، صدوق، شیخ مفید، علامه حلی، سید مرتضی و شیخ طوسی، نظم و قاعده ای به سامان یافت.

### مشیت و اختیار - طرح مسأله

وضع فلسفه کلام شیعه از اواخر قرن اول هجری تحولی عظیم یافت. در این جریان، دو مقوله «مشیت» و «اختیار» به خصوص به مثابه دو مسأله عمده مقامی دیگر یافت. حقیقت این که طی فاصله زمانی ۹۵ تا ۱۴۸ هجری، شیعه امامیه الزاماً از سویی با فرق مختلف شیعه، مثل کیسانیه و زیدیه و اسمعیلیه و از طرفی با اصحاب حدیث و سنت و طرفداران ابوحنیفه و زنادقه و دهریون از همه سخت تر با معتزله در مخاصمه بودند. توقف متکلمین شیعه بر احتجاجات ائمه با زنادقه و دیصانیه و اصحاب ابوحنیفه و زیدیه و ملل مسیحی و یهودی و زرتشتی، بر کلام آنان غنی و عمقی دیگر بخشید.<sup>۱۱</sup> گسترش امپراطوری اسلامی و تحقق ترکیب پیچیده اجتماعی که از اقوام و مذاهب گوناگون به وجود آمده بود، مسائل گوناگونی را طرح بحث می ساخت، درست است که آیات مختلفی از قرآن که پاره ای مؤید تشبیه و پاره ای مؤید تنزیه، پاره ای مؤید جبر و پاره ای دال بر اختیار بود، منشأ بروز و ظهور مکاتب و آراء مختلف کلامی گردید، ولی عناصر غیر قرآنی فراوانی نیز وجود داشتند که از آراء ملل و نحل دیگر، خاصه زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان و به ویژه مفسرین یهودی مکتب اسکندریه اخذ شده بودند و همانها در انسجام استدلالی آن نحل تأثیری چشمگیر اعمال کردند. ولفسن (Wolfson) به نقل از شراینر (Schreiner) و بر اساس دید موسی بن میمون تصریح می کند که نفوذ مسیحیت را باید در معتزله متأخر جستجو کرد. هم او قول دوبور (De Boer) را نقل می کند و می افزاید که نخستین مسأله ای که درباره آن میان دانشمندان مسلمان مبارزه فراوان صورت گرفته، مسأله آزادی اراده بوده است. آزادی اراده تقریباً به صورت عام مورد قبول همه مسیحیان شرقی بوده و هم این که اشارات مستقل دیگری وجود دارد حاکی از این که، بعضی از مسلمانان قدیمتر که مذهب آزادی اراده و اختیار را تعلیم می دادند معلمان مسیحی داشته اند. ولفسن برای بیان نحوه تأثیر یهودیان بر دو مکتب کلامی معتزله و اشعری عمده به منابع اسلامی رجوع می دهد و جایی به روایت از اسفراینی می نویسد که

تشبیه فرقه‌هایی از مسلمانان از جهودان گرفته شده و به نقل از شهرستانی تصریح می‌کند که بیشتر تشبیه ایشان، از جهودان به عاریت گرفته شده است. او سپس تأکید می‌کند که در میان پژوهندگان جدید، شراینر در اثبات این امر می‌کوشد که گفته‌ی واصل بن عطا درباره‌ی اختیار و آزادی اراده، تقریباً لفظ به لفظ ترجمه‌گفته‌ی ربانیان است. نویمارک (Neumark) نیز با شراینر از این نظر توافق دارد و قائل است که اعتقاد به آزادی اراده در تحت نفوذ جهودان وارد اسلام شد.<sup>۲۰</sup>

فکر جبر و اختیار، محققاً از مسائل قدیم مورد بحث اقوام تابعه حکومت اسلامی بود که عیناً به دوره اسلامی انتقال یافت. ظهور معتزله نتیجه مستقیم مکتب معبد الجهنی و غیلان دمشقی از قدریه و جهم بن صفوان از مجبره است که بحث آنها از مقوله آزادی اراده و نتایج عملی ناشی از آن که جلوه‌ای سیاسی داشت، چون حربه‌ای برای القاء حریت به انسان و برانگیختن او علیه ستم به کار گرفته شد و دوران پر شر و شوری را در حیات سیاسی و فکری ایران گشود.<sup>۲۱</sup> متکلمین معتزلی از نخستین کسانی اند که به آزادی اراده و اختیار مطلق انسان باور آوردند و تأثیر مشیت و تقدیر را در افعال انسانی بی اثر دانستند. در مقابل معتزله، مکتب اشعری قرار داشت. مهم‌ترین مسائلی که ابوالحسن اشعری پایه‌گذار این مکتب، برای آن اهمیتی خاص قائل بود، موقع و مقام افعال بندگان بود. ولی خلاف معتزله بر این باور بود که قدرت و اراده انسان در وجود افعال او مؤثر نیست. این که دیده می‌شود، افعال ما مسبوق به قدرت و اراده ماست و فعل بعد از خواستن به وجود می‌آید، نه از این جهت است که اراده ما در تحقق آن فعل مؤثر است، بلکه فعل، مخلوق خداست و عاده الله بر این جاری شده که اراده و قدرتی در بندگان بیافریند و فعل را مقارن قدرت و اراده ایشان خلق و ایجاد کند. خداوند خالق افعال عباد است و انسان در افعال خود به جز «اكتساب» آن دخالتی ندارد، به این معنی که فاعل حقیقی همان خداوند است و انسان فقط «کاسب» فعلی است که خداوند به وسیله انسان آفریده است. باور اشعری بیگمان دو نتیجه صریح سیاسی و اخلاقی دربر داشت که از لحاظ اجتماعی واپس‌نگهدار و از لحاظ عقلی علیل بود. چنان باوری از یک سو برای مشروعیت حاکمیت سیاسی محملی استدلالی ارائه می‌کرد و موجودیت آن را به قضاء الهی معلق می‌ساخت و از سوی دیگر بار مسؤلیت انسان را در مقابل افعال و اعمال او از دوشش بر می‌گرفت و ضمن تحمیق اجتماعی، آدمی را، با رها ساختن در میدان لهو و لعبی بی پاسخ و نامحدود از پرداختن به چند و چون اعمال حکام و صاحبان زور و ایادی ظلم باز می‌داشت.<sup>۲۲</sup>

## تعبیر کلامی - فلسفی شیعه

هیچ یک از استدلالهای معتزله و اشعریان، به طور مطلق با مذاق شیعه سازگار نبود. اخبار مؤکد دایر بر حاکمیت مشیت و تأیید اختیار، شیعه را بر آن می داشت تا به راه سومی برای مسأله بیندیشد. چنین شقی اگرچه از سوی امامان توضیح صریح نشده بود، اما در چهارچوب قاعده «بین الامرین» به مثابه الگویی در اختیار متکلمین و فلاسفه شیعه قرار داشت. کلینی و صدوق، هر دو گروه روایات مربوط به مسأله را تحت عناوین «باب مشیت و اراده و جبر و قدر» تدارک دیدند و نظریه شیعه در باب مقوله «امر بین الامرین» بر اساس مضمون آن روایات سامان یافت. تأکید مکرر این نکته که «نه در زمین و نه در آسمان چیزی نباشد، مگر آن که متوقف بر مشیت و اراده و قدر و قضا و اذن و کتاب و اجل باشد» و این که «در عالم چیزی نیست جز آنچه خدا خواهد و اراده کند و مقدر سازد و مجری دارد.»<sup>۲۳</sup> از یک سو و بیان امام علی مبنی بر این که «آیا قضا خدا بر بنده حتم است؟ و قدر او بایست است و از بنده سلب اختیار می کند؟ ... به راستی خدای تکلیف را مقرون به اختیار ساخته»<sup>۲۴</sup> از سوی دیگر نیاز به شرح مطول داشت که اگرچه در بیان امام ششم دایر بر این که «نه جبر است و نه تفویض بل مرحله ای ست میان این دو»<sup>۲۵</sup> به صورت سرمشقی برای فلسفه و کلام شیعه قرار گرفت، مع الوصف حل واقعی آن به زمانی طولانی نیاز داشت.

تا آن جا که می دانیم از میان ائمه شیعه، تنها کسی که رساله مستقلی در باب جبر و تفویض نوشت امام ابوالحسن هادی علی بن محمد عسکری ست که شیخ حسن بن علی بن شعبه، تمامی آن را تحت عنوان «رسالته علیه السلام فی الرد علی اهل الجبر و تفویض» در کتاب خود تحف العقول آورده است. جز این، نقش عمده فلسفه و کلام شیعه اوانسل در بحث از موضوع فی نحن فیه به عهده هاشم بن الحکم است.

اشاره به این نکته ضروری ست که اساساً در آثار شیعه از قاعده بین الامرین دو تفسیر فلسفی و کلامی مشخص به عمل آمده است. تعبیر فلسفی حاکی از این معنی ست که اعمال ارادی انسان نه صرفاً ممکن است و نه صرفاً واجب، بلکه با قطع نظر از اراده، «ممکن» و با ملاحظه اراده «واجب» و حتمی ست. بدین جهت فعل در کنترل انسان و اختیار اوست و وجوب و ضرورت بالاخرت از جهت این که ضرورت بالغیر است، منافات با امکان ذاتی ندارد و از جهت این که ضرورت بالاخرت است منافات با اختیار ندارد. و اما تعبیر کلامی از مسأله حکایت از این معنی ست که اعمال انسان نه صرفاً مستند به اراده خداست، به نحوی که انسان به کلی منزحل از کار باشد و در امور به هیچ وجه تأثیر و

دخالتی نداشته باشد و نه صرفاً مستند به اراده انسان است، به نحوی که خدا به کلی منعزل از کار تلقی شود، بلکه امری بین الامرین است. به این معنی که در عین آن که اعمال مستند به اراده و اختیار انسان است، اما چنین نیست که به هیچ وجه نیازمند به اراده خدا و مساعدت او نباشد.

نخستین بیان مشخصی که از متکلمان شیعه امامیه در باب امر بین الامرین، در اختیار ماست به هشام بن الحکم (۱۱۳ - ۱۹۹ ق) متعلق است.<sup>۲۶</sup> او از میان متکلمان شیعه امامیه نخستین کسی است که برخلاف اشاعره، بشر را در کارهای خود آزاد و افعال را مستند به انسان و از صفات آنان می دانسته است. او در عین حال با قول معتزله نیز که راه افراط در آزادی اراده پیموده اند سر توافق نداشت و به این اعتبار به حد وسطی که همان امر بین الامرین است قائل بود. بنا بر قول او، افعال انسان از این بابت که به اراده واقع می شود اختیاری است و از این نظر که یکی از مقدمات افعال سبب مہتج است اضطراری است. هر فعلی از افعال ارادی انسان محصول و نتیجه مقدمات عدیده ای است که یکی از آنها میل و رغبتی است که انسان را تہییج به فعل می کند و این فعل خداست. فعل اخیر فعل انسان و انتخاب و اختیار خود اوست و چنان که این دو جهت را در افعال انسان مورد توجه قرار دهیم باید به قول امر بین الامرین قائل شویم.

پس از هشام، صدوق به نحو مشخصی در رأس فقها از متکلمین شیعه از پایان دوران ائمه قرار دارد که به نحو صریحی به موضوع ما اشاره دارد. او علاوه بر اخبار مربوط به جبر و تفویض و مشیت و اراده که در آثاری چون «توحید»، «خصال» و «عیون» فراهم آورده است در رساله اعتقاد/ به نحو مستقل به گفتگوی از آنها اقدام کرده است. او معتقد است که خداوند، از پیش به افعال انسان عالم است و خالق «قدر» آن افعال است. حاصل این قول لزوماً این است که زمانی متصور نیست که خداوند به مقادیر افعال موجودات آگاه نبوده باشد. وی ضمن اشاره به رای امام موسی الکاظم در باب استطاعت توضیح می دهد که انسان ضمن برخورداری از چهار خصلت واجد استطاعت برای انجام فعل است: نخست آن که در تحقق فعل خود آزاد باشد، دیگر این که در صحت مزاج مطلوب قرار داشته باشد و اعضاء و جوارحش کامل باشند و دیگر آن که از استطاعتی که خداوند به او عنایت کرده است برخوردار باشد. به باور او، چنان که این شرایط فراهم آمد، انسان قادر به انجام فعل است. او تصریح می کند که استطاعت و تواناییهای انسان، فطری طبیعت انسانی است و چیزی است که بنا بر فطره الله آفریده شده و همین فطرت است که راه خیر و شر را می نمایاند و زمانی که طبیعت انسان به اقتضای

استطاعت به انجام فعلی در پرتو عنایت خدا مبادرت می ورزد، در همان آن مسؤول عمل و فعل خویش است.

وضع شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان ابو عبدالله معروف به «ابن معلم») در برخورد با مسأله، نسبت به صدوق و البته کلینی نیز، از سرشتی انتقادی برخوردار است. مفید در توجیحات خود، به خصوص در تفسیر از مسائل عام کلامی، یا منکر پاره ای از سنتهاست و یا از آنها تعابیری می آورد که با آراء پیشینیان سراسر متفاوت است. شیخ مفید از بزرگان و از اجلة روسای مذهب امامیه و یکی از سامان دهندگان فلسفه کلام شیعه با صبغه ای معتزلی ست. جمع جامع انتقادات مفید نسبت به عقاید صدوق، خاصه در باب بداء و سهوالنبی و افعال در کتاب او بنام تصحیح آمده است. چنان که گذشت صدوق به وجه خفای ملیحی نفوذ خداوند را در اعمال انسان تأکید می کرد. مفید بر نفی چنین نفادی استدلال می کند و استطاعت را به صحت وضع جسمانی محدود می سازد و اعمال شرایط خارجی لازم را برای آن منتفی می داند. وی برخلاف صدوق که از لحاظ استدلال کلامی به مکتب اعتزال بصره متعلق بود، از سیاق کلام معتزلیان بغداد پیروی می کرد.<sup>۲۷</sup> وی در تبیین آزادی یا اختیار، پس از شرح و ابطال جبر و تفویض تأکید می کند که واسطه بین این دو قول است که خداوند به بندگان قدرت و توانایی عنایت کرده و آنان متمکن از اعمال خود می باشند. لکن برای ایشان حدود و مقررات، آیین و رسومی معین کرده است. پس با اعطای قدرت به بندگان، جبر منتفی و با نهی از زشتیها و وضع حدود و مقررات تفویض منتفی ست و این معنی بین الامرین است.

با آن که استدلالهای صدوق و کلینی در باب مسائل و معضلات دینی سراسر سرشتی کلامی داشت، میراث شیخ الطائفه طوسی در این باب جمع فلسفه و کلام بود. به اعتباری می توان گفت که او از مقام واسطی میان متقدمان و متأخران برخوردار بود. شیخ ابوجعفر محمد بن حسن بن علی طوسی (۳۸۰ - ۴۶۰) پس از سید مرتضی رهبری حوزه های علمی شیعه در بغداد و نجف را عهده دار شد. کتاب تلخیص شافعی او که خلاصه عالمانه ای از کتاب شافعی اثر سید مرتضی در رد المعنی اثر قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی ست و همچنین شرح او بر *جمل العلم والعمل* از همان سید مرتضی، نمونه مطلوب کار یک متکلم شیعه است: در بحث از مقوله اختیار و مشیت اگر کار عمده قاضی نورالله شوشتری در مجلدات اول و دوم *احقاق الحق* را ندیده بگیریم، این دو اثر شیخ عمده ترین کار کلامی از آثار متکلمین میانه شیعه به شمار می آید. شیخ در موضوع فی مانحن فیه نخست دو اصل کلام معتزلی را مبنی بر این که: ۱- قدرت و اراده خاصیتهای

ذاتی معینی دارند که فقط در موجود زنده و ادراک کننده یافت می شود و قوانین علیت به طبیعت اجسام بیجان اختصاص دارد؛ ۲- منشأ افعال بر شالوده سه جبر دینی، خلّقی و علی مبتنی هستند و مبادی افکار فکورانه اصلاً با جبر علی سازگاری ندارد، مورد تقطیع و تکمیل قرار می دهد و در نهایت به دو قانون علیتی دست می یابد که متوقف بر دومین آنها، طبیعت همیشه قرین با جبر است. به این معنی که صادر شدن اثر از علت طبیعی، حتمی، معین و مسلم است و این امر برخلاف کارهایی است که به وسیله قدرت انجام می شود و امکان فعل و ترک فعل هر دو با آن همراه است. شیخ طوسی سپس با توسل به این قانون، جبر را از مقام خالقیت حذف می کند و معتقد می شود که جبر مربوط به طبیعت است، لیکن موجود زنده و توانا هیچ گونه جبری در کارش نیست. به این ترتیب او بر اساس مبانی معتزله جبر دینی را در مورد حوادث جسمانی انکار کرد و بر این باور رفت که اعمال انسان مربوط به خود انسان است، خداوند آدمی را صاحب قدرت و جسم را صاحب اثر آفرید و آدمی با قدرت «خداداده» کارها را به میل خود انجام می دهد و مسؤول کار خویش است.<sup>۲۸</sup>

پس از متکلمین اوائل شیعه، از لحاظ رعایت تقدم و تأخر زمانی، از میان فیلسوفان فارابی نخستین و مهمترین چهره شیعی است که در ارتباط با موضوع ما، باید به آن پرداخت.<sup>۲۹</sup> ارجاع مبانی افعال به عملکردهای قانونمند و ضروری اشیاء که به وجه ظریفی بدون دست آویختن به عوالم مجرده و مآلاً بیرون از عالم عینی که دست تأمل عقلی را باز می گذاشت به تفکر فارابی سرشتی علمی بخشید. حاکمیت ضرورت و شرایط بیرونی وجود انسان و از جمله محیط در سمت گیری افعال و اعمال انسان جوهر اساسی تفکر فارابی در باب مشیت و اختیار، یا عدم آزادی انسان در افعال اوست. در تبیین این نکات است که او بحث خود درباره افعال آدمی را، از مبدأ وجود و آفرینش آغاز می کند و با تعبیری دقیقاً این جهانی از مفاهیم قضا و قدر و قلم و جز اینها و البته با رویکردی نوافلاطونی به طرح مسأله می پردازد. فارابی از میان آثار خود، بیش از هر جای دیگری در *فصوص الحکم* به موضوع مورد مطالعه ما می پردازد و در فص پانزدهم ضمن مقدماتی تصریح می کند که نخستین صادر قلم است که از آن به عقل اول تعبیر می آورد و توسط آن، لوح که در مرتبه دوم است پدید آمده و در اثر جریان قلم بر لوح ایجاد خلق تحقق می یابد. بنا بر تصریح او عالم قضا که عبارت است از علم به وجود جمیع ممکنات به طریق اجمال، بر سبیل ابداع منبعث از قلم است و عالم قدر که عبارت است از خروج ممکنات از عالم علمی به وجود عینی از لوح پدید می آید. فارابی پس از این توضیحات،

به بحث کلامی در باب اختیار و چگونگی افعال و اعمال انسان می پردازد و می نویسد «آنچه که از عالم غیب پا به دایره وجود و عالم شهود می گذارد، مسلماً برای او سببی ست و هیچ موجودی از این موجودات نمی تواند بدون سبب موجود گردند و برای آن سبب هم سبب دیگری ست، زیرا که سبب، واجب لذاته نیست، چه اگر واجب لذاته باشد، باید سببیت آن دائم و ثابت باشد و حال آن که چنین نیست. از امور ممتنع هم نیست به جهت آن که اگر ممتنع بود نمی توانست احراز مقام سببیت کند. پس به ناچار باید از امور ممکنه باشد و سببیت آن مستند به سبب دیگری تا آن که منتهی شود به یک مبدئی که کلیه اسباب ممکنات منوط به علم اوست. پس تونمی یابی در این عالم کون و فساد هیچ موجود حادثی اعم از آن که موجود به طبع باشد و یا به اختیار، مگر آن که برای او سببی ست تا منتهی گردد به مسبب الاسباب. پس انسان نمی تواند بدون استناد به اسباب خارجی مُقدم در کاری شود.»<sup>۳۰</sup> فارابی پس از رد و نقضی که بر رأی معتزله دایر بر اصالت اختیار وارد می آورد و در نهایت قولی را تثبیت می کند که بنا بر آن بازگشت تمام اختیارات به اختیاری ازلی ست که آن علم قدیم حق است که علت است برای ایجاد کلیه موجودات. در همین فرصت که سخن از فارابی به مثابه یک فرزانه عقل گرا رفت بگویم که گنجایش پذیرش این ایمان تعبدی به ضرورت مستلزم نبود آزادی و خودمختاری عقل است، که با اقتدای به آن، در برابر یک نیروی برتر بی یار و یاور می ماند. زیرا که درست در همین موضع است که دین تعبدی محکم و استوار می ایستد و به عقل هیچ امتیازی نمی دهد.

ورود ابن سینا در بحث از مسأله نیز در کلیات شبیه معتقد فارابی ست، با این تفاوت که او ضمن کاربرد مفهوم «تسخیر» به موضوع، بیانی تعیین گرایانه بخشید. شیخ در *شفا و اشارات و نجات* مسأله جبر و اختیار را به کرات مطرح می کند و به خصوص در رساله *حکمة و طبیعیات* جایی که به اخلاق اشاره دارد به این مهم نیز التفات نشان می دهد. وی برای اصطلاحاتی چون «قضاء»، «تقدیر»، «قَدَر» و «عنایت» معانی خاص قائل است و از آن میان به «قضاء» با تفصیل بیشتری می پردازد. وی در *شفا* قضاء را عمل ابتدائی و بسیط وضع اشیاء از جانب خدا می داند و آن را «القضاء من الله هو الوضع الاول البسيط» تعریف می کند و «تقدیر» را چیزی می داند که «قضاء» تدریجاً به سوی آن متوجه است. بنا به رأی او اشیاء و یا امور از آن جا که بسیط اند با فرمان و امر نخستین خداوند ارتباط دارند. و اما «قَدَر» عبارت است از اجرای فرمان یعنی قضاء خداوند در جزئیات. ابن سینا در *اشارات* در بیان «تقدیر» تصریح می کند که خداوند



باید همه چیز را بداند، زیرا که همه اشیاء هر کدام بنفسه «عینی» دارند که همان تفصیل جزئیات «قضاء» نخستین است. به این اعتبار هر موجودی در جهان سهمی از قضاء الهی دارد که همان «قدر» اوست. شیخ در رساله حکمه بحث خود از اخلاق را با این جمله آغاز می کند که «خداوند نفس آدمی را که متوجه فضایل و اعمال است و وسائلی را که انسان به موجب آنها قادر به کسب آن فضائل و انجام آن اعمال است می آفریند.»<sup>۳۱</sup> در این مقام است که او اصطلاح «تسخیر» را چون قاعده ای عمومی در زمینه افعال انسانی نیز به کار می برد. بنا بر قول او حرکات و سکونات انسان تسخیری است و در دست اغراض و مقاصد او مسخر است و لذا مختاریت تنها برای واحد اول ممکن است و بس.<sup>۳۲</sup>

خواجه نصیرالدین طوسی در امر تدارک تبیینی معقول از مبانی نظری ائمه شیعه و اصول قدما از مشائخ برجسته تر و متین تر است. وی تغییرات زیادی در فن کلام وارد آورد و ضمن تلفیق آن با حکمت یونانی مبانی و اصولی از آن حکمت را که با آموزه های شرعی سازگاری نداشت با طرح استدلالهای جدیدی به صورتی درآورد که سازگاری استواری با آن آموزه ها بیابد. وی در رساله جبر و اختیار به تفصیل در باره وجوب و امکان و امتناع سخن می گوید و در انواع اسباب و علل و معنی جبر و اختیار بحث کرده و مآلاً به این نتیجه می رسد که وجوب فعل از فاعل منافی اختیار او نیست. وی پس از نقض و ردهای متعدد بر خود و دیگران نتیجه می گیرد که «مراد ما از آن که مردم مختار است آن است که قادر است بر آن که بعضی افعال از او به حسب ارادت او و جهد او صادر شود. و ظاهر شد که فائده تکلیف و امر و نهی و مدح و ذم و صواب و عقاب آن است که او را شوقی انگیزنده شود به طلب کمالی که از آن شوق مبدأ ارادت او باشد و آن ارادت باعث او بر طلب و جهد و سعی کردن در آن. و دانسته آمد که وجود او و قوی و افعال ارادی و غیر ارادی او در سلسله معلولات واجب الوجود تعالی ذکره مرتب و منظم است... پس اگر کسی به سبب آن که صدور فعل ارادی ایشان، از قدرت و ارادت او بر سیل و جوب است او را مجبور خوانند و سلب اختیار کنند از او، یا به سبب آن که این افعال در سلسله معلولات، مستندند به علت اولی آنها را فعل خدای تعالی دانند... مضایقتی نیست. اما اگر گویند این افعال تابع قدرت و ارادت انسانی نیست و فعل خداست بیواسطه اسباب... حاشا و کلاً، این اعتقاد مخالف حق است.» تلاش خواجه به هر ترتیب که توجیه شود، او را از جرگه قائلین به تأصل مشیت خارج نمی سازد و آنچه که جوهر اعتقاد او بر سر تصریح آن است این که، آنچه در این عالم لباس هستی می پوشد، در عالمی فوق این عالم نقشه اش با تمام خصوصیات کشیده شده و تقدیر شده است و هیچ موجودی

از دایرهٔ مصلحت و علم و قدرت و ایجاد او بیرون نیست و همهٔ امور به تأثیر علم و اراده و مشیت او منتهی می‌شوند.

ترتیب منطقی بیان ایجاب می‌کند که در این فرصت پیش از پرداختن به آراء چهار تن از متفکرین متأخر شیعه یعنی ملاصدرا، عبدالرزاق لاهیجی، ملاهادی سبزواری و شیخ احمد احسائی، به عقاید دو تن از متکلمان از علمای شیعه، یعنی قزوینی رازی و محمد باقر مجلسی اشارتی به عمل آوردم.

عبدالجلیل قزوینی رازی صاحب کتاب *التقصیر* به نحو علی الاطلاق یکی از مهمترین متکلمین متأخر شیعه است. او که کتاب خویش را در ۵۶۰ هجری در رد کتاب منقذ شیعی به تسنن گراییده ای نوشته است ضمن نقل سخنان آن منقذ دایر بر این که روافض به «ماشاءالله کان و مالم یشاء لم یکن» قائل نیستند و به توفیق و خذلان باور ندارند و هر که ایمان آورد گویند خود موفق است و هر که نیاورد گویند به خودی خود مخدول است و خدای را هیچ توفیقی و لطفی و خذلانی نیست، بحث خود را آغاز می‌کند و در پاسخ می‌آورد که بنا بر مذهب عدل که از آن اعتقاد شیعه را قصد می‌کند، خداوند قادر است بر آن که همهٔ کفار را به جبر و قهر بر ایمان بدارد و همهٔ عاصیان را به قهر به طاعت وادارد... اما گردن نهادن به چنین ایمانی حقیقی نیست و تعلق ثواب و مدح بر آن عبث است. ایمان حقیقی آن است که مکلف در عرصهٔ تکلیف آن را به اقتضای دلیل، به مشقت حاصل کند و با عمل خود به آن نایل آید.<sup>۳۳</sup> او پس از این مقدمات به مسألهٔ توفیق و خذلان اشاره و همان روایی را تصریح می‌کند که پیشینیان بر آن رفته اند و بنا بر آن، بدون توفیق و لطف خداوند هیچ انسانی نمی‌تواند اختیار ایمان و طاعت کند. به این اعتبار، نصب ادله و ازاحهٔ علت و اثبات دلالت و فعل آلت همه از فعل خداوند است، اما مانعی در این نیست که خداوند همهٔ این علل و دلایل و افعال را ایجاد و انجام دهد و مع الوصف انسان اختیار ایمان و طاعت نکند، زیرا که اساساً مکلف مخیر<sup>۳۴</sup> است.

مجلسی در تأکید بر گستردگی وجه مشیتی مسأله از دیگران فراتر می‌رود و ضمن آن که او نیز در چنبر معضل هم این و هم آن گرفتار است، کوتاهی قول پیشینیان در امر مسألهٔ مشیت را یادآوری می‌کند و می‌نویسد «حق آن است که مدخلیت حق تعالی در اعمال عبد زیاده از این است. وی در *مرآت العقول* بر این باور تأکید می‌ورزد که «تمام موجودات جهان، حتی اعمال بندگان متوقف بر اراده و مشیت و قدرت و قضای خداوند است. اما هم او بلافاصله می‌افزاید که اساساً تعلق ارادهٔ خداوند به فعل در صورتی است

که اراده بنده بدان تعلق گیرد و الا اراده و مشیت خداوند هم متنفی است.<sup>۳۵</sup> معنای واقعی چنین لفاظیهای معضل آفرینی چیزی جز مهار زدن بر عقل و تحدید ماهیت واقعی انسان، یعنی آزادی نیست. لازمه نهایی چنین باوری، قبول موجود بیگانه ای است که نظارت بر طبیعت در ید قدرت اوست. در چنین فلسفه ای ایمان به معنی فقدان آگاهی بر این امر است که عقل، مطلق است و برای خودش کامل است و انسان برای آن که با توسل به این خرد آزاد، جهان آزادی خویش را متحقق سازد باید بگذارد که آن از هر چیز بیگانه ای آزاد باشد.

صدرا المتألمین ملا صدرا شیرازی نمونه کاملی از تلفیق نظرات فلاسفه از مشائین و اصحاب اشراق و محققین از اهل کلام در تبیین قاعده بین الامرین است. فلسفه تلفیقی که در دوران صفویه، ملاصدرا نماینده بارز آن است و در دوران قاجاریه ملاهادی سبزواری به وجه اخص و آقا علی حکیم و زنوزی ادامه دهنده آن به شمار می آیند، برخلاف آنچه گمان می رود، تماماً از نظرات افلاطون و فلوطین متأثر نیست. صرف نظر از پاره ای ابداعات، مکاتب متعدد یونانی و هندی و ایرانی و گنوستیکی متداول در خاورمیانه نیز بر آن مؤثر بوده اند. به هر ترتیب ملاصدرا در بحث از دو مقوله مشیت و اختیار، پس از ذکر مقدماتی به این نکته می پردازد که قدرت واجب الوجود، عین فعل و مشیت است و مشیت او عین ذات و هویت اوست، بنا بر این فاعل مختار تام الاختیار منحصر است در واجب الوجود و سایر موجودات همگی «مجبور» در فعل و مسخر در اراده اویند و لذا در عین اراده و اختیار مجبور و مقهورند.<sup>۳۶</sup> توسل به اسباب، به قصد گریز از جبر و توصیه حقانیت «قضاء» الهی، کاری که ملاصدرا به خصوص در شرح اصول کافی و ضمن اقتداء به محیی الدین ابن عربی انجام می دهد چیزی به صراحت رأی او نمی افزاید، سهل است غموض دیگری را در فهم روشن مسأله موجب می شود. زمانی که او تصریح می کند «منکر اسباب، نسبت به خداوند بی ادب است و کسی که... ترک کند آنچه را که حق مقرر فرموده، همانا منازعی ست و نه بنده و نادانی نه عالم... ادیب الهی و عالم کسی ست که معتقد شود به آنچه خداوند مقرر فرمود.»<sup>۳۷</sup> جز گشودن بابهای جهانی که انسان در آن اسیر سرنوشتی از پیش مقدر است و راه هرگونه تلاشی برای ساختن آزادانه جهانش بر او بسته تأثیر دیگری را اعمال نمی کند.

ملا عبد الرزاق لاهیجی نیز، ضمن تلاشی که در تبیین فلسفی-کلامی تر مسأله به عمل می آورد، گرده کارش به روال پیشینیان است. او در موضع مربوط به مسأله در گوهر مراد به بیان رأی خویش که آن را مذهب محققین علمای امامیه و جمهور حکما می خواند

می پردازد و بر این قول می رود که فعل بنده مخلوق بنده بی واسطه و مخلوق خدا با واسطه است. توضیحات تفصیلی او در نفی رأی کسانی که در امر بین الامرین معنایی از جبر یافته اند به روشنی تأثیر خواجه طوسی را نشان می دهد.<sup>۳۸</sup>

طرفه آن که حاج ملا هادی سبزواری نیز که کوشیده است به مسأله رنگ و بویی فلسفی بر قاعده وحدت وجود ببخشد، مضمون حکمش از چهار چوب بیان خواجه فراتر نمی رود، جز آن که در بیان خود از مفاهیم و اصطلاحات حکمت نوریه و شیخ اشراق بهره گرفته است. اشتغال استدلال علمی- کلامی خواجه بر جهان طبیعی و انسانی، در قول ملا هادی سبزواری، تحت قاعده «توحید ذاتی» و «توحید صفاتی» عنوان شده و همه آن با آیات و احادیثی چاشنی گرفته است. به وجه اجمال، به باور او «هر موجود ممکن، زوج ترکیبی است. وجودی دارد و مهیتی و آن وجود را دو وجه است: وجهی الی الله و وجهی الی المهیته الامکانیه. هر موجودی مبدأ اثر است... و اثر نیز دو جهت دارد، جهت نورانیه و جهت ظلمانیه... جهت نورانی اثر مستند است به وجه الله... و جهت ظلمانی اثر مستند است به وجه الی المهیته.» بنا بر این قاعده، هر فعل و اثری که از انسان صادر می شود طبعاً «از وجه الله خالی نیست. زیرا که مقید بی مطلق و مرکب بدون بسیط وجود ندارد.»<sup>۳۹</sup>

تلاشی که پیشینیان در حل معضل مشیت و اختیار به عمل آوردند، در جهان بینی شیخیه، نه به مثابه مقوله ای که صرفاً در قلمرو اخلاق و افعال عباد مطرح است، بلکه به مثابه قاعده ای شامل کل جهان وجود و لذا مقوله ای جهان شناختی مورد توجه قرار گرفت و مقام موضوعی را یافت که نه زاده انتزاع ذهنی است و نه درک آن به کشف و شهود نیازمند است. بلکه واقعیتی است عینی که حقیقتش به همان نسبت که در کل جهان کبیر صادق است، در جهان صغیر و وجود خود انسان محسوس و مشهود است.

مفتاح بحث شیخیه از مسأله اساساً بر کیفیت هستی و خلق آن ناظر است، زیرا که تنها با گشودن رمز این دقیقه است که راز واقعیت اختیار نیز بر ملا می گردد و بر مدار آن باوری آراسته می شود که قویاً متوجه اثبات اختیار نه تنها در افعال، بلکه در تمامی قلمرو وجود است. در توضیح از رأی مشایخ شیخیه، در باب مشیت و اختیار، بدو ذکر این نکته اساسی است که آنان در بحث از رابطه حادث با قدیم به مشیت به عنوان «خلق اول» که بنفسه آفریده شده است قائلند و آن را واسطه بین خالق و مخلوق، و دیگر موجودات عالم کون را مخلوق مشیت تلقی می کنند. طبیعی است که در حل و توضیح از مسأله، نخست معضل مشیت حل شود و گره از این دشواری بیهوده در رمز پوشانده شده

گشاده شود و این دقیقه افشا شود که این داعیه که مشیت خلق بنفسه است، به چه معنی است. بنا به رأی شیخیه، هیچ بیانی برای توضیح این مطلب رساتر از این نیست که جایگاه آن را در خود انسان بیابیم و به همین منظور مثل آن به «فعل» انسانی زده می شود. توضیح آن که، به همان معنی که هر انسانی واجد «فعل مطلق» است که آن را نه با هیچ ماده خارجی دیگری بلکه با نفس خود آن فعل می سازد، برای مثال «اراده» را با خود «اراده» ایجاد می کند و افعال جزئی دیگر خود را با واسطه آن «فعل مطلق» محقق می سازد، خداوند نیز واجد فعل مطلق است که همان «مشیت» اوست. به همان معنی که نسبت انسان و فعل مطلق او نسبت به افعال جزئی اش مساوی و علی السواء است، خداوند نیز نسبتش به مشیت و مشائات که اثر فعل اویند علی السواء است. در میان همه افعال حادث خداوند، آن فعل اولی که پیش از همه قرار دارد، مشیت است. به همان نسبت که فعل مطلق انسان فی حد نفسه «جامع» همه افعال جزئی و صورتهای آنهاست، مشیت نیز فعل جامع است و همه آنچه که در جهان وجود «قرار فعلی» و «امکانی» دارند «از او» و «در او» بند. از صفات ذاتیه چنین فعل جامعی، مختار بودن آن است. زیرا چنان که دیدیم، او قادر است که تمامی افعال جزئی خویش را به همان نحو که فعل مطلق انسان نیز چنین است بنا به اختیار خویش ایجاد کند. چنین اختیاری «اختیار فعلی» است. بنا به قول مشایخ شیخیه، اگر عرصه وجود تنها زیر سیطره این اختیار قرار داشته باشد، در این صورت معنای آن مؤید صرف «جبر» است لذا توضیح داده می شود که «اختیار فعلی» که از سوی مشیت و فعل مطلق انسان نسبت به افعال جزئی و موجودات تحت مشیت معمول می گردد، در مقابل خویش اطاعت جبری آن افعال را ندارد، بلکه از سوی آن افعال جزئی نیز اختیاری در جهت پذیرش قصد فعل به عمل می آید. تفاوت بین اختیار فعلی، مثلاً با اختیار افعال جزئی در این است که اختیار آنان، اختیاری انفعالی است. از آن جا که تفرد هر شیء در عالم، به اقتضای «تعیین» خاصی است که در زمانی خاص و مکانی معین از آن برخوردار است، بنا بر این «تعیین» هر شیء از اشیاء عالم ناظر بر اختیار خود آن شیء است.<sup>۴</sup>

سالت لیک سیتی . یوتا

۲۸ فوریه ۱۹۹۶

#### یادداشتها:

۱- در کتب متقدمین عموماً در معنای علم کلام تعاریف مختلفی به عمل آمده است که چهار تعریف از آن میان شیوع بیشتری یافته است. برای تفصیل این تعاریف دیده شود، قاضی عضدالدین ایجی: *مواقف*، میرسید شریف:

تعريفات، تفتازانی: شرح مقاصد، محقق لاهیجی: شوارق الالهام. ابن خلدون: مقدمه. جلد اول، جمال الدین علامه حلی: انوار الملکوت فی شرح یاقوت.

Goldziher. *Introduction to Islamic Theology and Law*. p. 125 - ۲

W. Madelong. *The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Asharite* - ۳

### "Kalam" in Religious Schools and Sects in Medieval Islam. VIII P120.

- ۴ - مادلونگ در مرجع شماره ۳ اساس رسیدگی به نظریات کلامی متکلمین شیعه را بر کتاب مقالات اسلامیین اثر ابوالحسن اشعری قرار داده است. چنان که می دانیم، کتاب اشعری، از آن جا که عمده بر سر معارضه با معتزله و امامیه است، از لحاظ انتساب اقوال خلاف به آنان واجد اعتبار نیست. تحقیق در کم و کیف معتقدات متکلمین شیعه، چون تحقیق درباره هر مذهب و قوم دیگری لزوماً باید مبتنی بر آثار خود آن متکلمین انجام شود. رویه خلاف این به نتایجی نادرست خواهد انجامید.
- ۵ - العلامة شیخ عبدالله نعمه، *فلاسفة الشيعة: حياتهم - آدابهم*. منشورات دارالمکتبة الحیاء. بیروت ص ۳۹.
- ۶ - سید محمد حسین طباطبایی، *تفسیر المیزان*، جلد پنجم. ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی و محمد علی گرامی. چاپ بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی. ص ۴۲۹.
- ۷ - دیده شود مادلونگ مرجع شماره ۳.
- ۸ - علی بن شریف مرتضی، *امالی*، دارالاحیاء الکتب العربیة. ۱۳۷۳ ص ۱۰۳.
- ۹ - احمد بن مرتضی - *طبقات المعتزله*، بیروت، جمعیة المستشرقین الالمانیة. ۱۳۸۰ ص ۷.
- ۱۰ - عبدالله نعمه، *فلاسفة الشيعة* - ۳۹ - ۴۰.
- ۱۱ - همان، همان صفحه .
- ۱۲ - همان، همان صفحه .
- ۱۳ - دکتر ذبیح الله صفا، *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد اول، ص ۴۳.
- ۱۴ - همان جلد، ص ۴۴؛ عباس اقبال آشتیانی، *خاندان نوبختی*، چاپ کتابخانه طهوری ص ۲۴ - ۹۵؛ احمد صفایی، *هشام ابن الحکم*؛ عبدالله نعمه. *فلاسفة الشيعة*؛ شهرستانی. *تقدم شیعه در علم کلام در اندیشه های بزرگ فلسفی*، گزینش و انتخاب دکتر ح. بابک، انتشارات شرق؛ *نامه دانشوران ناصری*. جزء سوم، ص ۳۷۴، جزء چهارم ص ۲۸۲؛ صدوق. *اکمال الدین و تمام النعمه*.
- ۱۵ - ایلیا یاولوویچ بطروشفسکی، *اسلام در ایران*، ترجمه کریم کشاورز، ص ۲۶۵.
- ۱۶ - برتولد. اشپولر، *تاریخ ایران در قرون نخستین*. ترجمه جواد فلاطوری جلد اول. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم ۱۳۶۴؛ همچنین. Goldziher. *Arabs*. 138 F 1330. WIET. 103.
- ۱۷ - برای متن این گفتگو رجوع شود به ابوالعالی محمد بن الحسین العلوی، *بیان الادیان*، چاپ رضی، ص ۴۵ - ۵۶.
- ۱۸ - دکتر عبدالحسین زردین کوب، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، از انتشارات اداره کل نگارش وزارت آموزش و پرورش، طهران، ۱۳۴۳، ص ۴۳۰.
- ۱۹ - برای آشنایی با نظریات امام علی، درباره بدعت گذاران و مقولات قضا و قدر و اختیار، رجوع شود به *نهج البلاغه*. به قلم حاج سید علی تقی فیض الاسلام.
- ۲۰ - Harry. Austryn. Wolfson. *The Philosophy of Kalam*, pp.43-69

درباره نظر مسیحیت مربوط به آزادی اراده و اختیار رجوع شود به اتین ریلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه خ. داوودی، چاپ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، فصل پانزدهم.

۲۱- دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج اول، ص ۵۱-۵۳. درباره مبانی سیاسی و اجتماعی پیدایش معتزله، رجوع شود به بلخ، ادب المعتزله. ص ۱۱۸ به بعد؛ زهدی جار الله، المعتزله. ص ۲۱؛ علی سامی النشار، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام. قاهره. دائره المعارف. ج ۱ ص ۴۲۱؛ احمد امین، پرتو اسلام. ترجمه عباس خلیلی، ج اول، ص ۳۲۹. درباره ریشه های سیاسی فرق اولیه اسلامی دیده شود:

William Thompson. "The Character of Early Islamic Sects" in *Goldziher Memorial*, vol 1. Budapest.

۲۲- ایلیا باولوویچ بطروفشسکی، اسلام در ایران. ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، ص ۲۳۱. علاوه بر کتب ملل و نحل اسلامی، برای مطالعه نظریه کسب اشعری به خصوص دیده شود، دکتر شیخ الاسلامی، تحقیق در مسائل کلامی.

M. Schwartz. "Acquisition (Kasb) in Early Kalam," in *Islamic Philosophy and Its Classical Tradition*. Ed. S.M. Stern. A. Hurani, Bruno. Cassirer (1972.)

و هم از او:

"Qadi Abdal Gabbar's Refutation of the Asarite Doctrine of Acquisition," in *Israel Oriental Studies*. vol. VI pp 229-293.

۲۳- ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحق الکلینی، الاصول من الکافی، شرح و ترجمه محمد باقر کمره ای، کتا بفروشی اسلامیه، ۱۳۸۲، ج اول، ص ۲۷۴-۲۷۵.

۲۴- همان، ص ۲۸۷، ۲۹۷.

۲۵- همان، همان صفحه.

۲۶- برای آراء هشام دیده شود؛ احمد صفایی، هشام بن الحکم، از انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

۲۷- دیده شود، دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج اول، ص ۵۳-۶۳.

۲۸- برای تفصیل آراء کلامی شیخ طوسی دیده شود «اصول فلسفی مورد استفاده در کلام» عبدالمحسن مشکوه

الدینی و «مکتب کلامی شیخ الطائفه الطوسی. زین الدین جعفر زاهدی، در هزاره شیخ طوسی، تهیه و تنظیم علی دوانی، ج دوم، ص ۱۳۸-۱۵۷؛ همچنین

Waheed Akhtar. *Early Shiite Imamiyyah Thinkers*, Ashish Publishing House. Punjabi Bagh. New Delhi.

۲۹- در مورد تشیع فارابی رجوع شود به عبدالله نعمه، فلاسفة الشيعة. ۵۱۱-۵۱۴؛ صدر، تأسیس الشيعة؛

عبدالمحسن مشکوه الدینی. «نظام فلسفی در جوامع انسانی به عقیده فارابی، در، ابونصر فارابی. ۴۳-۴۶.

۳۰- فارابی، فصوص الحکم، ترجمه و شرح ضیاء الدین دری، در کنز المسائل فی اربع رسائل، کتا بفروشی خیام، ۱۳۷۰-۱۳۳۰، فص ۵۴.

۳۱- ابن سینا، رسائل فی الحکمة و طبیعیات، چاپ بمبئی، ۱۳۱۸، ص ۹۸-۱۰۱/الشفاء.

۳۲- الالهیات، ج ۱، راجع و قدم له، الدكتور ابراهیم مذکور، ۱۳۸۰، ص ۴۱۴-۴۲۲؛ علامه حائری مازندرانی،

حکمت بوعلی. ج ۲/۱ ص ۳۹۲.

۳۳- نصرالدین عبدالجلیل قزوینی رازی. کتاب النقص. تصحیح محدث ارموی ص ۵۳۵-۵۳۷.

- ۳۴- علامه مجلسی، حق‌الیقین، مبحث سیم از باب سوم؛ *مرآت‌المقول*. به نقل از صفایی. مرجع ۲۶، ص ۲۹.
- ۳۶- صدرالدین محمد شیرازی، *اسفار*، ج ۳، ص ۸۴.
- ۳۷- ملاصدرا، *شرح اصول کافی*. باب جبر و اختیار، چاپ تهران.
- ۳۸- ملاعبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، اسلامیة، ص ۲۳۴-۲۳۷.
- ۳۹- حاج ملاهادی سبزواری، *اسرارالحکم*، ص ۱۱۱-۱۱۵.
- ۴۰- حاج محمد خان کرمانی. *دروس لب‌اللباب*. ج اول، ص ۳۸. و همچنین به خصوص دیده شود، حاج محمد کریم خان کرمانی، *فطره السلیمه*، *سهدویه*، *لب‌اللباب*؛ حاج میرزا محمد باقر همدانی. *رساله در بیان مسئله جبر و تفویض و سر معرفت اختیار*.



## سیاست مذهبی امیر تیمور گورکانی

سیاست مذهبی امیر تیمور (۷۳۶-۸۰۷ هجری قمری) از دو لحاظ قابل بحث و بررسی می باشد: نخست اعتقادات و باورهای دینی امیر تیمور و درجه پایبندی وی به این باورها، که طبعاً در جهت گیریهای سیاسی تیمور نیز مؤثر بوده است، دوم به لحاظ برخوردی که امیر تیمور در مقابل پیروان مذاهب مختلف اسلامی، شیوخ و عرفا، سادات و اعظم شیعه و سنی از خود نشان داده است. می گوئیم که در این مقاله تنها به جنبه نخست سیاست مذهبی تیمور بپردازیم.

چنان که از ملفوظات شخص تیمور، به استناد کتاب *تزوکات تیموری* که تحریر شخصی موسوم به ابوطالب حسینی ست، برمی آید، استحکام و شکوه امپراتوری تیموری بر مبنای دین اسلام بوده است. «و اول تزوک که از مشرق دلم سر زد رواج دین و تقویت شریعت محمدی بود، صلی الله علیه و سلم»<sup>۱</sup>.

*تزوکات تیموری* که به ادعای مؤلف آن گفته ها و ملفوظات شخص تیمور می باشد، شامل دو قسمت است: قسمت اول تیمور چگونگی به قدرت رسیدن خویش را مرحله بندی کرده و در هر مرحله ویژگیهای آن را برمی شمارد. در قسمت دوم به تشکیلات و مؤسسات و نظام دیوانی (تزوک) امپراتوری خویش اشاره می کند. در این بخش تیمور فرزندان خویش را به تبعیت از آن قواعد و تزوکات فرا می خواند، و رمز موفقیت آنان را در اطاعت از آن قوانین می داند. این اقدام تیمور شاید به تقلید از یاسای چنگیز بوده باشد.

هر چند صحت و سقم مطالب این کتاب مورد تأیید محققان تاریخ قرار ندارد، و به احتمال زیاد نمی‌تواند گفته‌ها و ملفوظات تیمور باشد. زیرا هیچ یک از مورخان درباری و معاصر تیمور به چنین امری اشاره نکرده‌اند. ولی به هر حال توجه نمودن به این کتاب شاید خالی از فایده هم نباشد. امیر تیمور در این کتاب به فرزندان خویش چنین وصیت می‌کند:

همچنان که من به دوازده امر که شعار خود ساختم و به مرتبهٔ سلطنت رسیدم و بدین دوازده امر مملکت گیری و ملکداری کردم و اورنگ سلطنت خود را زیب و زینت دادم، مراد خود را نگاهبانی کند، و از جمله تزوکاتی که بر دولت و سلطنت خود بربستم، اول این بود که دین خدا و شریعت محمد مصطفی را در دنیا رواج دادم و همیشه و همه جا تقویت دین اسلام نمودم.<sup>۲</sup> صرف نظر از مطالب کتاب تزوکات، تیمور همیشه چنین وانمود می‌کرد که به شریعت اسلام مقید است، لذا در اجرای لوازم مذهب اهتمام داشت و علما را احترام می‌کرد.<sup>۳</sup> با اصول و عادات و آداب اسلامی موافق بود و در قلمروی امور مذهبی به وسیلهٔ روحانیون و علما حل و فصل می‌شد. او از خراب کردن عمارات مذهبی جداً احتراز داشت و ویران کردن مساجد و مدارس و بقاع در نظر او حرام بود.<sup>۴</sup> تیمور در تزوکات می‌گوید:

تزوک رواج دین مبین چنین کردم که یکی از سادات ذی قدر را به صدارت اهل اسلام مقرر کردم که ضبط اوقاف نماید و متولیان تعیین کند و به هر شهری و بلدی افضی القضاة و مفتی و محتسب معین سازد و سیورغال و وظایف از برای سادات و علما و مشایخ استحقاق گرداند. و قاضی از برای عسکر و قاضی از برای رعیت نصب نمودم و به هر مملکتی شیخ الاسلامی فرستادم که اهل اسلام از مناهی بازدارد و امر به معروف نماید. و امر کردم در هر شهری مساجد و خانقاهها تعمیر نماید. علما و مدرسان به هر شهری تعیین کردم که اهل اسلام را مسائل دینی و عقاید شرعی تعلیم دهند و علم و دین از تفسیر و حدیث فقه به مسلمانان درس گویند.<sup>۵</sup>

چنین مضامین و مفاهیم دینی در منابع دیگر عصر تیموری نیز بعینه قابل مشاهده است. به علاوه اغلب منابع تاریخی آن دوره به تعصب اسلامی تیمور و پایبندی وی به امور شرعی اشارات جسته گریخته ای نیز دارند. از جمله صاحب حبیب السیر می‌نویسد: و حضرت صاحبقرانی در ایام سلطنت و کامرانی در تنسیق امور دیوانی و تحصیل وجوه سلطانی قاعده‌ها وضع کرد و به هنگام حدوث وقایع و نزول حوادث و توجه اسفار و عزیمت کارزار با امرا و ارکان دولت و نوئیان و اعیان حضرت به مقتضای نص «وشاورهم فی الامر» سنت مشورت به تقدیم می‌رسانید... و پیوسته در تعظیم سادات و علما و تکریم فضلا و صلحا اهتمام تمام

می نمود و در تقویت ارکان دین مبین اظهار شرع متین به قدر امکان مبالغه می فرمود. همواره زمره ای از آن طبقه عالی گهر در خدمتش به سر می بردند و در مجلس هما یون به مباحثه علوم دین پرداخته در تفتیش مسائل دینی و یقینی شرایط اهتمام به جای می آوردند.<sup>۶</sup>

تفاوت بزرگ تیمور با چنگیز در مسلمان بودن تیمور و راسخ یا متظاهر بودن وی به اعتقاد دینی بود. از این روی تیمور نیز مانند محمود غزنوی جهانگشا بیهای خویش را به عنوان غزو یا جنگ با کفار قلمداد می نمود.<sup>۷</sup>

علت حمله تیمور به هند هرچه باشد، یک چیز در آن مسلم است و آن شعار مبارزه با کفار و بیدینان آن دیار بود. شرف الدین علی یزدی می نویسد:

چون صاحبقران مؤید دین پرور روی همت بلند به نیت غزا و جهاد به صوب ممالک هندوستان نهاد به هر دیار که رسید جنود فتح و ظفر به استقبال موکب هما یونش استعجال نمود و چنانچه شرح داده شد بسی بلاد و قلاع را مسخر فرموده از خبث وجود کفار فجار و بیدینان بدکردار پاک ساخت.<sup>۸</sup>

اعتقاد و باور تیمور به اسلام بدان جا رسید که وی حتی برای خویش رسالت و مأموریتی دینی قائل شد. او خود را به عنوان یکی از «مجددان دین» قلمداد کرد<sup>۹</sup> و علمای درباری خویش را وادار ساخت که برایش وجهه ای دینی قائل شوند که شرح آن را می توان در اغلب منابع درباری آن دوره و خصوصاً در تزکوات تیموری مطالعه کرد.

نظیر همین حال را از تیمور در فتح بلاد چین نیز می بینیم. حمله ای که وی در پایان عمر خود بر ضد چین تدارک می دید، عنوان «جهاد با کفار ختا» داشت. گفته اند که هدف تیمور از فتح چین آن بود که مردم آن دیار را به مذهب اسلام درآورد.<sup>۱۰</sup>

شرف الدین علی یزدی پیش از این که به ذکر مقدمات حمله تیمور به چین بسط مقال دهد، نخست از فضیلت سفر حج سخن گفته و آن را با جهاد با کفار و فتح دیار آنان برابر می شمارد و پس از آن راجع به هدف اصلی حمله به چین چنین می نویسد:

لاجرم شمول عنایت بی علت ازلی نسبت با حضرت صاحبقرانی مقتضی آن بود که حادثه ضروری آن مؤید کامیاب در اثنا سفری وقوع یابد که مقصود اصلی در آن قیام به فرض جهاد و انتقام اسلام از اهل شرک و عناد باشد.<sup>۱۱</sup>

تیمور ابتدا مجلسی از بزرگان و امرا تشکیل داد و اهداف خود را از حمله به چین برای آنان توضیح داد و سپس به سخنان آنان گوش فراداد. تیمور اظهار کرد که چون در فتح بلاد اسلامی به حکم سیاست حوادثی بر زیان مسلمانان رخ داده بود، این زمان چنان است که به کاری قیام نمایم که کفارت آن آتام باشد و چیزی که از دست هر

کس بر نمی آید جنگ کفار است و قلع و قمع مشرکان و بیدیان که آن را قوت و شوکت تمام می باید، صواب آن است که همان لشکر را که آن جرایم از ممر ایشان وقوع یافته به جانب چین بریم که دیار کفر است و مراسم غزا و جهاد به تقدیم رسانیده بتخانه ها و آتشکده های ایشان را خراب سازیم و به جای آن مساجد و معابد بنا کنیم.<sup>۱۲</sup>

به هر تقدیر مقصود و هدف تیمور از فتح بلاد و کشورها، بنا به ادعای وی و منابع درباریش صرفاً یا جهاد با کفار و استحکام دین مبین اسلام بوده است یا دفع ظلم ظالمان از مسلمانان.<sup>۱۳</sup>

به دنبال این اقدامات است که می بینیم مورخان درباری نیز تیمور را هشتمین مجدد دین معرفی می نمایند و با استناد به آیات قرآن برای وی «تأیید آسمانی» دست و پا می کنند.

تا بدین جا که جهت گیری تیمور را با تکیه بر دعاوی وی و مورخان درباری مورد بحث قرار دادیم. مشاهده شد که تمامی آن منابع تیمور را فردی مسلمان و مقید به اجرای لوازم شرع و مروج دین و شریعت محمدی می دانستند. اما تنها منبع تاریخی که نه تنها تیمور را مسلمان نمی داند، سهل است، حتی وی را کافر قلمداد می کند، مورخی ست موسوم به ابن عربشاه که چندگاهی در اسارت لشکریان تیمور به سر برده بوده است. ابن عربشاه می نویسد:

از این روی شیخ و مولای ما حافظ الدین بزازی که رحمت خدای بر او باد، و مولا و سرور ما محمد بخاری، که خدایش پاینده بدارد، و به جز آنان از علما و پیشوایان اسلام به کفر تیمور و کسانی که قواعد چنگیز را بر ملت اسلامی برگزیده اند فتوی دادند.<sup>۱۴</sup>

هرچند چنین اتهامی به تیمور، از جانب ابن عربشاه که از موضع دشمنی به تیمور نظر دارد، کمی عجیب جلوه می کند، ولی این اتهام شاید از لحاظ ظاهر موجه باشد، زیرا امیر تیمور میل داشت که در نظر اهالی و سکنه آسیای مرکزی دوام دهنده اصول چنگیزخانی باشد. البته چنگیزخانی نوظهور که در ضمن به آیات قرآن استناد می جست و به جنگهای خویش عنوان جهاد و غزو می داد.<sup>۱۵</sup>

همین ابن عربشاه که تیمور را نامسلمان می دانست از قول تیمور نوشته است:

آنچه که از پیروزی و قدرت به دست آورده و از گشایش و توانایی برخوردار شده ام به دعای شیخ شمس الدین فاخوری و همت شیخ زین الدین خوافی بوده است، برکتی حاصل نکردم مگر به یاری سید برکت.<sup>۱۶</sup>

تیمور دوستدار دانش و دانشمندان بود، فضلا و بزرگان و سادات را به سزا نواخته آنان را

گرامی و به خود نزدیک و بر همه عامیان مقدم می داشت. هر یکی را به جایگاهی شایسته بر آورده حق حرمت آنان را نیک می شناخت.<sup>۱۷</sup>

بدین گونه ابن عربشاه نیز به طور ضمنی معترف است، که امیر تیمور به علمای مسلمین احترام می گذاشت و از آنان حمایت می کرد. وی حتی نوشته است که تیمور در مساجد همپای دیگر مسلمانان نماز می گزارد.<sup>۱۸</sup>

با توجه به این مقدمات روشن است که تیمور ولو به طور ظاهری هم که شده فردی مسلمان بوده و به آداب اسلامی رفتار می کرده است. اما نکته ای که برای محقق تاریخ قابل توجه می باشد این است که آیا «تقید تیمور به مذهب» جنبهٔ مصلحت سیاسی داشته و واقعاً به هیچ دینی مقید نبوده، یا این که دفاع وی از مذهب جنبهٔ واقعاً اعتقادی و باطنی داشته است؟ اغلب محققان تاریخ معتقدند که تیمور علاقهٔ چندانی به مذهب نداشته است، ولی برای این که بتواند به اهداف سیاسی و نظامی و بالطبع اقتصادی خویش نائل آید ناچار به حمایت از اسلام و علمای اسلامی برخاست و خود را محیی و مجدد دین اسلام نشان داد. میشل مزاولی راجع به عقاید مذهبی تیمور می نویسد:

در مورد تیمور هم تشخیص نظریات مذهبی او مشکل است، تردیدی نیست که وقتی او وارد مباحثات مذهبی می شده، راه ابن الوقتی و فرصت طلبی را بر می گزیده است. این که او را جزء اعیان الشیعه قلمداد کرده اند یک مسألهٔ بسیار تپی ست.<sup>۱۹</sup>

مورخان معاصر انگیزهٔ واقعی تیمور را در حملهٔ به هند و چین چیزی جز ارضای حس غارتگری و کشتار و گرد آوردن طلا و جواهرات آن دیار نمی دانند.<sup>۲۰</sup> گروسه می نویسد:

امیر تیمور چپاول و غارت کردن هندوستان را جزء میراثی می دانست که از خاندان جغتائی به او رسیده بود. پس باید این سنت را واجب الرعایه بدانند... تیمور باطناً هیچ منظوری جز این نداشت که به هندوستان که غنی ترین ممالک جهان بود، لشکرکشی کند و هر چه در آن کشور بود به یغما برد. ولی برحسب عادت و معمول خودش برای رنگین نمودن موضوع به این لشکرکشی عنوان و رنگ و روی مذهبی داد.<sup>۲۱</sup>

در این راستا شاید بتوانیم سیاست دینی تیمور را با سیاست محمود غزنوی مقایسه

نماییم.

محمود غزنوی نیز برای جنگهای غارتگرانه و تجاوزکارانهٔ خویش به هندوستان و دیگر ممالک توجیهی دینی دست و پا می کرد، و به بهانهٔ تقویت دین و برانداختن مبتدعه و قرامطه دست به فجایع و کشتارهای وحشیانه می زد.<sup>۲۲</sup>

هرچند میان تیمور و محمود از لحاظ دینی تفاوتی آشکار وجود داشت و آن این که

محمود به طور علنی و تعصب آمیز از مذهب سنت که همان مذهب خلفای بغداد بود، به شدت جانبداری می کرد و با پیروان مذاهب دیگر همچون شیعیان، قرامطه و زیدیه و غیره به سختی رفتار می نمود. اما تیمور در کار دین اسلام به تسامح رفتار می کرد. وی نسبت به مذهبی در برابر مذهب دیگر اسلامی تعصب نداشت، و پیروان این مذاهب را در فعالیت خویش آزاد می گذاشت.

بعد از محمود، چنین سیاست دینی تعصب آمیز را از ترکمانان سلجوقی هم مشاهده می کنیم. سلجوقیان نیز برای آن که بتوانند پایه های حکومت خویش را بر کشوری مسلمان استوار سازند ناگزیر مسلمان شدند و از شعائر اسلامی و مبانی آن به شدت حمایت کردند.<sup>۲۳</sup> در این جا باید به یک نکتهٔ اساسی توجه داشت، و آن این که محقق تاریخ نباید از شرایط و مقتضیات اعتقادی و اجتماعی، که سایهٔ خویش را بر روی حوادث تاریخی آن عصر افکنده بود، غافل باشد.

در عصر مورد مطالعهٔ ما بی مذهبی و لامذهبی مفهوم چندانی نداشته است تا فی المثل جمعی از لامذهبان فراهم آیند و دستی از آستین برآورند. در آن دوران مذهب و دین دارای سیطره ای تمام بر کلیهٔ افراد جامعه بود. هرچه مذهب بر آن سلطه نداشت بی ارزش و مبتذل می نمود. از این روست که می بینیم رجال برجستهٔ تاریخ از جمله تیمور، محمود و نادر با تکیه بر دین اسلام به کشورگشایی و ملک گیری می پرداختند. در این سیر نباید اقدامات و عملکردهای سیاسی و نظامی آنها را با اصول دینی سنجید. هر چند به کرات با جنگهایی در طول تاریخ ایران برخورد خواهیم داشت که «جنگ مذهب بر ضد مذهب» بوده است.

به هر حال اقدامات سیاسی و نظامی تیمور به نحوی چشمگیر و بارز تحت تأثیر «تقید به مذهب» صورت گرفته است و در این راه نیز به نظر می رسد که وی خود را صادق و وفادار نشان داده است. البته جنگهای او سخت بیرحمانه و خشن بود. اما این امر بنا به دعوی شرف الدین علی یزدی از لوازم و ضروریات جهانگشایی و کشورگشایی بوده و در اعمال اکثر شاهان و سلاطین دنیا چنین جنایاتی تحت لفافه های مذهبی و دینی مشاهده می شود و اختصاص به تیمور نداشته است.<sup>۲۴</sup>

بدین ترتیب روشن شد که تیمور فردی مسلمان بود و در سازمان کشوری و تشکیلات دیوانی امپراتوری خویش همان اصول دیرین ایرانی- اسلامی را ملاک عمل کارگزاران حکومتی خویش قرار داد.<sup>۲۵</sup>

وی برای تشکیل امپراتوری خویش کوشید تا منافع امرا و بزرگان مغول و ترک و

ایرانی را به یکدیگر گره بزند و از نیروی متحد آنان در جهت مقاصد تعیین شده خویش به نحو مطلوبی بهره گیرد و در این راه موفقیت کم نظیری هم به دست آورد. تیمور که چنین تجربه ای در پیش روی داشت، هرگز در انتخاب یکی از مذاهب اسلامی از قبیل شافعی، حنفی و شیعه عجله به خرج نداد و سعی کرد تا از نیروی پیروان هر یک از این مذاهب نیز در جهت تحقق اهداف خویش بهره گیرد.<sup>۲۶</sup>

از این روست که تشخیص تمایلات مذهبی تیمور اساساً کار دشوار و پیچیده ای ست چه حتی یک نوع تضاد و اختلافی میان عملکردهای مذهبی وی به نحو بارزی به چشم می خورد. در کتابهای تاریخی اشارات بسیار زیادی به حنفی بودن تیمور هست.<sup>۲۷</sup> هرچند به طور قطع نمی توانیم بپذیریم که تیمور حنفی بوده است زیرا وی از همان آغاز شیعیان را مورد توجه و عنایت قرار داد. به طوری که در روز تاجگذاریش در بلخ به سال ۷۷۱ چهار علوی وی را بر تخت نشانند.<sup>۲۸</sup> البته با توجه به این که در خطه خراسان و فارس و ماوراءالنهر مذاهب شافعی و حنفی هواداران و پیروان بیشتری داشتند،<sup>۲۹</sup> زیاد هم دور از انتظار نیست که تیمور خود را حنفی نشان داده باشد. آن طور که شوشتری در مجالس المؤمنین آورده است، امیر تیمور میرسید شریف جرجانی یکی از متکلمان بزرگ آن روز را دستور داد تا میان دو مذهب شافعی و حنفی یکی را ترجیح داده مذهب رسمی اعلام کند.<sup>۳۰</sup> و چون اغلب امرا و مقربان تیمور حنفی مسلک بودند توانستند بر میرسید شریف فشار آورند تا وی مذهب حنفی را برگزیند.<sup>۳۱</sup>

به هر تقدیر چنین به نظر می رسد که سلاطین و شاهزادگان تیموری بر مذهب حنفی بودند ولی قرآن و شواهدی در دست نیست که آنان معتقدان به سایر مذاهب سنت یا تشیع را در تنگنا و فشار گذاشته و به پیروی از مذهب خاندان سلطنتی مجبور کرده باشند. حتی گاهی هم از سلاطین این سلسله آثاری از آزادمنشی در اعتقاد به تسنن و تشیع ملاحظه می شود.<sup>۳۲</sup>

با تمام این تفصیلات نباید سیاست دینی امیر تیمور را با سیاست آزادمنشانه کوروش کبیر بنیانگذار شاهنشاهی هخامنشی، همسان دانست. چه کوروش هر سرزمینی را که فتح می کرد نه تنها به مذهب مردم محلی بی احترامی نمی کرد بلکه خود را نماینده خدای آنان نیز معرفی می نمود. اما تیمور برعکس این روش عمل می کرد. او اگر از مذهبی خاص حمایت می کرد برای آن بود که مردم و حاکم آن دیاری که قصد فتح آن جا را داشت بر مذهب دیگری بودند.

تیمور در هنگام حمله به مصر و شام انگیزه مساعد و مثبتی نسبت به امام علی و

شیعیان از خود برز داد. همچنین حمایت او از فقه حنفی به طور کلی بدان جهت بود که حریفان مصری و شامی وی از زمان صلاح الدین ایوبی به مذهب شافعی گراییده بودند.<sup>۳۳</sup> از این روی تیمور عملاً دست به یک جنگ مذهبی می‌زد و آن را بهانه‌ای برای فتح سرزمینهای وسیعتر قرار می‌داد.

سیاست دینی تیمور را حتی با سیاستی که نادر در ایران تعقیب می‌نمود نمی‌توان مقایسه کرد. نادر سیاست نوینی در امور مذهبی کشور خویش در پیش گرفت، اگرچه از موفقیت چندانی برخوردار نگردید، ولی کوشید سازشی میان مذاهب اسلامی ایجاد کند و بدین وسیله ریشه اختلافات مذهبی چندصدساله را بخشکاند و وحدت مذهبی یکپارچه‌ای، حداقل برای مردم ایران فراهم سازد.<sup>۳۴</sup> هر چند این اقدام نادر نیز پوششی برای یک سلسله اهداف سیاسی و نظامی بود، ولی به هر حال می‌توانست گامی مثبت در جهت حل کشمکشها و اختلافات مذهبی باشد.

اما تیمور این چنین نیز عمل نکرد. وی خواهان تسلیم و اطاعت بی‌قید و شرط امرا و سلاطین و ملوک بلاد همجوار بود. ولو این که از مذهبی دفاع و حمایت می‌کردند که با مذهب تیمور همسان بود. به عبارت بهتر این مذهب سلاطین نبود که تیمور را وادار به جنگ با آنها می‌کرد، بلکه غنایم و ثروتهای آنان محرک واقعی تیمور برای فتح سرزمین آنان بود. هر سلطان و حکمرانی که تسلیم او امر تیمور می‌شد به حکومت بر قلمرو خویش باقی می‌ماند، ولو این که مذهبی مخالف مذهب تیمور داشت.

بنابراین نتیجه‌ای که به دست می‌آید، این است که تیمور فردی مسلمان و متظاهر به اجرای لوازم شرع بود،<sup>۳۵</sup> از فقه حنفی، در برابر فقه شافعی، دفاع می‌کرد، تمایل به شیعیان<sup>۳۶</sup> و حمایت از آنان در طرز رفتار وی مشاهده می‌شد و در برابر متصوفه و عرفا تسلیم محض بود.

دانشگاه آزاد اسلامی استان مرکزی اراک، واحد محلات

#### یادداشتها:

- ۱- ابوطالب حسینی، *تزوکات تیموری*. مقدمه از مجتبی مینوی، ص ۱۷۶.
- ۲- همان، ص ۱۵۸.
- ۳- ادوارد براون، *از سعدی تا جامی (تاریخ ادبی ایران)*. ترجمه علی اصغر حکمت (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷)، ص ۲۴۱.
- ۴- نصرت الله مشکوتی، *از سلاجقه تا صفویه* (تهران: وزارت فرهنگ، ۱۳۴۳)، ص ۳۲۴.
- ۵- *تزوکات تیموری*، ص ۱۷۶.
- ۶- خواندمیر، *حبیب‌السیر*، (تهران: خیام ۱۳۳۲)، ص ۳۹۷.



- ۷- شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه* به تصحیح محمد عباسی. جلد دوم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶)، ص ۲۲.
- ۸- همان، ص ۷۶.
- ۹- *تزوکات تیموری*، ص ۱۷۸.
- ۱۰- رنه گروسه. *امپراتوری صحرانوردان*. ترجمه عبدالحسین میکده (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸)، ص ۷۵۴.
- ۱۱- شرف الدین علی یزدی، جلد دوم، ص ۴۵.
- ۱۲- همان، ص ۴۴۷.
- ۱۳- *تزوکات تیموری*، ۱۶۶.
- ۱۴- ابن عربشاه، *زندگی شگفت آور تیمور*، ترجمه محمد علی نجاتی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵)، ص ۲۹۸.
- ۱۵- رنه گروسه، ص ۶۸۴.
- ۱۶- ابن عربشاه، ص ۹.
- ۱۷- همان، ص ۲۹۷.
- ۱۸- همان، ص ۱۵۲.
- ۱۹- میشل مزاولی. *تشکیل دولت صفویه*. ترجمه یعقوب آژند (تهران: نشر گستره، ۱۳۶۳)، ص ۱۴۲.
- ۲۰- عبدالحسین نوانی. *اسناد و مکاتبات تاریخی از تیمور تا شاه اسماعیل* (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶)، ص ۶۸.
- ۲۱- رنه گروسه، ص ۶۴۲.
- ۲۲- ذبیح الله صفا. *تاریخ ادبیات در ایران*. جلد چهارم (تهران، فردوسی ۱۳۶۶)، ص ۴۵.
- ۲۳- همان، ص ۴۴.
- ۲۴- شرف الدین علی یزدی، جلد اول، ص ۱۲.
- ۲۵- مرتضی راوندی. *تاریخ اجتماعی ایران*. جلد دوم (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷)، ص ۳۶۵.
- ۲۶- کامل مصطفی الشیبی. *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*. ترجمه ذکاوتی قراگزلو. (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۹)، ص ۱۶۰.
- ۲۷- همان، ص ۱۶۱.
- ۲۸- مریم میراحمدی، *دین و مذهب در عصر صفوی* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ص ۱۸.
- ۲۹- قاضی نورالله شوشتری، *مجالس المؤمنین*. جلد دوم (تهران: اسلامی، ۱۳۶۵)، ص ۲۱۸.
- ۳۰- همان، ص ۲۱۸.
- ۳۱- همان، ص ۲۱۸.
- ۳۲- ذبیح الله صفا، جلد چهارم، ص ۵۲.
- ۳۳- الشیبی، ص ۱۶۱.
- ۳۴- رضا شعبانی، *تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷)، ص ۲۶۶.
- ۳۵- فلیکس تایور، *تاریخ نگاری در دوره تیموری*. ترجمه وهاب ولی (تهران: مجله تحقیقات تاریخی، سال اول، شماره دوم)، ص ۲۷۹.
- ۳۶- الشیبی، ص ۱۶۲.

## رو در روی وحشت تاریخ\*

چاپ یکم این کتاب مستند ارزشمند، در سال ۱۳۴۴ در میهن ما نشر یافت تا یک بار دیگر آئینه عبرت تاریخ را در برابر چهره های ایرانیان بگیرد. اکنون باز هم ضرورت این آئینه داری، مترجم فرهیخته و دانشور و ایران دوست کتاب را به بازچاپ آن با افزودن پیشگفتاری نو و سخت هشداردهنده و آگاه کننده، برانگیخته است.

پیشینه چاپ و نشر تازه این کتاب، در مجموعه ای به نام «ویژه بزرگداشت اصفهان» به سال ۱۳۷۰ باز می گردد که یونسکو آن را سال بزرگداشت ارزشهای تاریخی و فرهنگی و هنری اصفهان به مناسبت چهارصدمین سال گزینش دیگر باره این شهر کهن، به پایتختی ایران، اعلام کرده بود<sup>۱</sup>.

پیشنهاد یونسکو با پذیره گرم و پرشور فرهیختگان و دانشگاهیان و فاضلان اصفهان رویو گردید و نهادی به نام «ستاد کنگره بزرگداشت اصفهان» در شهرداری این شهر بنیاد گذاشته شد و می رفت تا با همدلی و همزبانی و همکاری همه دست اندرکاران تاریخ و فرهنگ و هنر، جشنی و آیینی سزاوار پایگاه والای شهر بی همتای اصفهان، تدارک دیده شود. مجموعه ای از شانزده اثر باستان شناختی، تاریخی،

\* درباره کتاب: سقوط اصفهان، گزارشهای گیلانز درباره حمله افغانان و سقوط اصفهان، مترجم: محمد مهریار (از ترجمه ارمنی به انگلیسی دکتر کارو میناسیان)، با مقدمه و تعلیقات دکتر لارنس لاکهارت. ناشر: امور فرهنگی شهرداری اصفهان و انتشارات گلها، ۱۶۴ صفحه، بها (۴)، چاپ دوم، اصفهان ۱۳۷۱ (بخش در ۱۳۷۴)

جغرافیایی، هنری، فلسفی، عرفانی، مردم‌شناختی و کتاب‌شناختی، همه دربارهٔ اصفهان، به زبانهای فارسی و انگلیسی از مؤلفان ایرانی و جز ایرانی در برنامهٔ ویژهٔ نشر کتاب این آیین گنجانده شد که کتاب موضوع بحث این گفتار، یکی از آنهاست.

دولت‌مردان جمهوری اسلامی ایران، نخست با برگزاری این جشن بزرگداشت همداستانی کردند و اصفهان داشت آماده می‌شد تا پس از همهٔ افت و خیزهای تاریخی اش، ققنوس وار از دل آتش فاجعه‌های خانمانسوز برآید و استوار و نستوه قد برافرازد و در شرایط نوین در دسترس بودن رسانه‌های صوتی و تصویری جهان شمول درهای گنج شایگان فرهنگ ایرانی را به روی مردم سراسر گیتی بگشاید و خود را با همهٔ عظمتی که دارد به جهانیان بنماید و پس از آن همه سوگ و سیاه‌پوشی، جشنگاه یکی از شکوهمندترین و افتخارآمیزترین جشنهای تاریخ فرهنگ ما شود.

اما دریفا که ناگهان ابرهای سیاه سترون، آسمان شهر فرهنگ ساز و هنرآفرین اصفهان را فراگرفت و کسانی بدین بهانه و دستاویز که گویا جشن بزرگداشت پایتخت شدن اصفهان، تجلیل از «سلطنت» است (؟!؟)، اشکال در کار آوردند و زمینهٔ تدارک جشن را دچار اغتشاش و اختلال کردند و سرانجام با غلبهٔ آن «توهم» و به کرسی نشستن آن «برداشت نادرست»، برگزاری کنگرهٔ بزرگداشت «اصفهان نصف جهان» موقوف اعلام شد و یکی از بهترین موقعیتهای ملی و فرهنگی میهن ما از دست رفت!

با این حال، دست اندرکاران تدارک جشن، به رغم سرخوردگی و دل‌آزردگی از چیرگی انگاره‌های ناهمخوان با ارزشهای فرهنگی میهنمان، بر آن شدند که فراتر از بازیها و کُن و مکن‌های روزمره، دست کم آنچه را که در برنامهٔ نشر کتاب ویژهٔ کنگرهٔ بزرگداشت، گنجانیده شده بود، به پیش ببرند و به سرانجام برسانند و یادگاری ماندگار از این سالروز تاریخی بر جای بگذارند.

اما در این راستا نیز، در هرگام با «سرزنش خارمغیلان» روبرو شدند و در آزمونی تلخ، خود را در برابر واقعیت مکرر تاریخ یافتند و دانستند «که عشق آسان نمود اول؛ ولی افتاد مشکلها!».

کتاب کنونی، گویا تنها عنوان از آن شانزده عنوان کتابهای ویژهٔ جشن بزرگداشت اصفهان باشد که با دیرکردی سه ساله از تاریخ چاپ آن، اکنون جواز نشر می‌یابد! چه دلیلی برای این تأخیر طولانی وجود داشته است کسی بدین پرسش، پاسخ روشن و تمام‌عیاری نمی‌دهد؛ چرا که گویا قرار است در تداوم سنت دیرینهٔ ما، همهٔ کارها در پردهٔ ابهام بگذرد!

فضل الله صلواتی (دیبر کنگره بزرگداشت اصفهان) در یادداشت کوتاه دو صفحه ای خود، در آغاز کتاب، که تاریخ اول آبان ماه ۱۳۷۱ را در زیر دارد، با رعایت همه جانبه‌های «بهداشت محیط زیست!» گزارشی بسیار کوتاه و سربسته، از گردش کار تدارک کنگره و سرنوشت اندوهبار آن می دهد و می نویسد:

سال پیش (۱۳۷۰) سازمان یونسکو پیشقدم شده بود که این افتخار را نصیب خود گرداند و همراه با دست اندرکاران استان و پژوهندگان ایران، فرهنگ برابر این مرز و بوم و آثار به جا مانده را مورد بررسی و حمایت قرار دهد و گامی برای نشان دادن ارزشها و خدمات گذشتگان بردارد. برای احیای ارزشها، رادمردان دین و دانش قدم به میدان نهادند [و] خالصانه آنچه را که در طبق اخلاص داشتند، ارائه کردند. در مقابل، بینشها و سلیقه هایی زمان برگزاری کنگره را به عقب انداخت (ص ۱).

روشنگری دیبر کنگره از این حد فراتر نمی رود. اما در تعارض با آنچه در کنش و واکنشهای پوشیده، در این زمینه گذشته است و با اشاره به کارکرد صاحبان آن «بینشها و سلیقه ها»، می افزاید:

... بزرگداشت چند روزه را به تجلیل مداوم و پیوسته تبدیل کرد و همه روزه و همه جا بزرگداشت اصفهان شد و احترام به ارزشهای این شهر و تشویق فرهیختگان دیگر شهرها (ص ۱).

آن گاه در بیان دیدگاه «خردمندان منطقه» در قبال وضع پیش آمده، می نویسد که

آنان

برآند تا با یاد و گرامیداشت... اصفهان، دین خود را ادا کنند و بر رغم خصم، حقایق گذشته را آشکارا بازگویند (ص ۱).

دیبر کنگره نمی نویسد که این «خصم» و صاحبان آن «بینشها و سلیقه ها» کیستند که فرزندان اصفهان می خواهند به رغم آنان، حقیقت جویی و آشکاره گویی کنند. او دریافت این «راز سر به مهر» را به هوش و فراست خواننده کتاب وا می گذارد!

بدین سان می بینیم که آیین بزرگداشت یک رویداد بزرگ فرهنگی ملی و در همان حال دارای بُعدهای جهانی، از سوی ناشناختگانی به تعطیل کشانده می شود، بی آن که هیچ دلیل خردپسندی درباره این کردار، عنوان شود!

استاد محمد مهریار پیر فرزانه فرهنگ اصفهان و ایران، در نامه ای به نگارنده این گفتار، با برآوردن آه از دل سوخته و خسته، به گونه ای سربسته می نویسد:

... کتاب سقوط اصفهان را با نهایت صعوبت و زحمت، سرانجام از جاب خارج کردیم... ما

حرف آخر خود را زدیم؛ دیگر تا چه شود و که بشنود!

\*\*\*

مترجم روشن بین کتاب، پیشگفتار چاپ دوم را «اشکی در گذرگاه تاریخ» نام داده و این سروده فریدون مشیری را پیشانه نوشت آن کرده است:

صحبت از پژمردن یک برگ نیست؛

آه، جنگل را بیابان می کنند!

وی در این پیشگفتار، ناگفته های روزگار چاپ نخستین کتاب را باز می گوید تا خواننده جوان امروزی نیز همچون موی سپید کردگان از گزند خود کامگی و ستم، بدانند که بر نسلهای پیش از ایشان چه رفته است. تمام تاکید مترجم در بازگفت حدیث دردناک گذشته و رفتار گستاخانه نظام پیشین با وی به جرم این که در کتاب از آوردن واژه «شاه» در پیش یا پس از نام خود کامگان تاریخ، خودداری کرده بوده است، رسیدن به این برداشت فراگیر و عبرت تاریخی و هشدار امروزی است که:

حکومت استبدادی، به هر نحوی که باشد، مخالف آزادی فطری انسان و برخلاف مصالح ملتها و جلوگیری پیشرفت و سعادت آدمی ست و سرانجام به نابودی و هلاکت ملتها منتهی خواهد شد (ص ۶).

نویسنده پیشگفتار، سپس می نویسد:

اینک که چاپ دوم کتاب... منتشر می شود، دیگر در ایران شاهی وجود ندارد که از شنیدن حقیقت دلش به درد آید و آزرده خاطر شود و این خود، متأمل بصیر را بهترین تجریت و اعتبار است تا کسانی که در آینده نوبت آنها می شود و به هر حال به قدرت و دولت رسیدند، باری حقیقت را فدای مطامع و هوای دل خویش نکنند و آنچه می توانند در راه کامیابی و توفیق ملت و سعادت آن و عظمت و بلندی نام ایران بکوشند (۷-۸).

مترجم با ژرفکاوای دردمندانه در گزارش رویدادهای پایان عهد صفویان و شکست و افول خفت آمیز پس از آن، بدین برآیند هوشمندانه می رسد که:

سقوطهای پی در پی بعدی و ضعف کلی روحی و اخلاقی عهد قاجاری و شکستهای سیاسی و نظامی و اقتصادی ایران در قبال تهاجمهای لشکری و استعماری روس و انگلیس و بالاتر از همه، شکست مردم در تحصیل دانش و درک علوم و معارف، همه و همه را علت العلل، حکومتهای استبدادی ست و تا زمانی که وجود داشته باشند، معلول آنها که همان شکست و درماندگی و بدبختی دهشت انگیز است، وجود خواهد داشت و البته در این باره، حقیقت مناط اعتبار است، نه صورت (ص ۹).

استاد مهریار که دیروزمان را رهگذر تحلیلی دقیق و تاریخی و به دور از گمان پردازی و حواله دادن رویدادها به تقدیر و سرنوشت، به امروزمان می پیوندد. کتاب را همچون آینه ای دردار، در برابر چشم خواننده جویا و پویا می گشاید تا از راه شناخت پدران خویش، به حال و روز کنونی خود نیز وقوف یابد و خودکامگی و اندیشه کشی و آزادی ستیزی را در هر جامه و هیأتی که ظهور نماید و با هر ادعا و زیر هر عنوانی که به میدان درآید، بشناسد و رسوا کند و از عرصه تاریخ و گستره زندگی فردی و اجتماعی خود براند. در اشاره به همین نیت خیر است که می گوید:

این کتاب، به همین دلیل و برای تحقیق در همین مسائل و علل، مفید و سودمند است. باشد که خردمندان را تنبهی حاصل شود (ص ۹).

اما آنچه استاد فرهیخته ما در چاپ یکم کتاب با پیشانه نوشت: «هر که نامخت از گذشت روزگار / هیچ (نیز) ناموزد ز هیچ آموزگار» (از رودکی) آورده بود و اکنون پس از پیشگفتار چاپ دوم جای گرفته است، به رغم گذشت بیش از سی سال از تاریخ نگارش آن و این همه رویدادها و دگرگونیهای به ظاهر بنیادی که در میهن ما گذشته، هنوز به اعتبار و قوت هنگام تحریر باقی ست! آیا این خود، درس عبرتی هول انگیز نیست که در چنین روزگار پرشتابی، حرف و حدیث و درد سی سال پیش جامعه ای با حکایت امروزش یکی باشد؟!

مترجم پژوهنده و باریک بین، در این گفتار، به مناسبت موضوع کتاب شمه ای از خوی و خصلت و گفتار و کردار شاهان صفوی را از «اسماعیل یکم» تا «سلطان حسین» (یا به تعبیر دلخواه خود وی «ملاحسین») برمی رسد و دورنمای چندش آور خوف انگیزی از سفاکیها و آدمکشیها و خودکامگیهای ایران برباد ده آنان را، چه در روزگار قدردردتی و چه در دوران درماندگی و زبونی و تسلیم، به نمایش درمی آورد و در ریشه یابی سقوط و افول و ذلت مردم، بی آن که مسؤولیت عظیم خودکامکان فرمانروا را نادیده گیرد، بار عمده را بر دوش خود مردم می گذارد:

... آن که به حقیقت در این فتنه ها مسؤول است، خود مردمند. نه تنها از این باب که ملاحسین را به پادشاهی برمی دارند، بلکه از این باب که یک بار برای همیشه، راه و رسم اداره کشور را بر معیار عقل و خرد نمی سنجند و ترتیبی فراهم نمی آورند که همواره از اشتباه، سستی و کاهلی فردی مصون باشند (ص ۱۶).

مهریار در بازجست علت‌های چیرگی تیره ای از افغانان سفاک و چپاولگر بر ایران زمین و آن همه جنایت و بیدادی که بر دست آنان بر مردم ما رفت، ساده لوحانه و بنا بر

روش معمول، تنها به ضعف و زبونی سلطان حسین نمی نگرد و ریشه های این فاجعه را در کردار خودکامه وار اسماعیل ها و عباس های به ظاهر قاهر و مقتدر و شکوهمندی می یابد. هنگامی که اسماعیل به زور شمشیر و با توسل به هر جنایتی، مردم را ناگزیر از پذیرش اعتقاد خود و سرنهادن به فرمانروایی مطلق خویش می کند، در واقع تخم شکست و زوال ایرانیان را می کارد تا روزی مردم بی پناه و بینوای این سرزمین، در عهد نبیره سست عنصر و رسوایش، بار زهر آگین و خفت آمیز آن را درو کنند! مترجم به نقل از کتاب زندگانی شاه عباس تألیف نصرالله فلسفی (ج ۱، ص ۱۷۱) از زبان اسماعیل می نویسد:

من از هیچ کس باک ندارم. به توفیق الله اگر رعیت حرفی بگویند، شمشیر می کشم و یک نفر را زنده نمی گذارم! (ص ۱۵).

و در گزارش روشهای همومی آورد:

و تیرداران و قورچیان می گمارد تا هر که در کوی و برزن با لمن خلفای ثلاث موافقت نکند، او را به قتل آورند! (ص ۱۵).

بر بنیاد چنین بینش دقیق و بررسی فراگیری ست که مهریار نتیجه می گیرد:

درباره علل فتنه افغانان به نظر می آید وضع حکومت استبدادی را که موجب کشتن و نابود ساختن هر اندیشه و قدرتی در مملکت، جز اراده شاه شده بود، باید علت العلل و مسبب الاسباب بروز این فتنه کبری دانست... (ص ۱۷).

در پی پیشگفتارهای دوگانه مترجم فارسی کتاب، «مقدمه و توضیحات» دکتر لارنس لاکهارت (Laurence Lockhart) استاد انگلیسی متخصص در تاریخ روزگار صفویان را می خوانیم که به درخواست دکتر کارو میناسیان (Dr. Caro Minassian) مترجم کتاب از زبان ارمنی به زبان انگلیسی، بر این دفتر نوشته است.

لاکهارت در این گفتار، به ارزیابی درونمایه کتاب می پردازد و می نویسد:

به عقیده من، آقای دکتر میناسیان با آماده ساختن ترجمه انگلیسی یادداشت‌های گرانبهای گیلانتز، خدمت بزرگی [را] به انجام آورده است. چون به هر حال، بیش از ترجمه روسی آن، که در سال ۱۸۷۰ میلادی (۱۲۸۶ ه. ق.) به دست پروفیسور پاتکانوف (Patkanov) صورت گرفت، در مراکز جهان باختر منتشر خواهد شد (ص ۲۱).

استاد انگلیسی در بررسی «عواملی که در مدت کوتاه کمتر از یک قرن پس از شاه عباس اول، موجب انحطاط و سقوط دولت صفوی گردید»، برداشت خود را در حد گنجایش گفتاری کوتاه، به خواننده عرضه می دارد و پس از اشاره به سببهای همچون

تباهی اخلاق و صفتهای جانشینان شاه عباس و پرورش ویژه آنان در حرمسراها و افتادن کارها به دست خواجگان حرمخانه ها و سست شدن روحیه ها و دلاوری و سپاهیگری ایرانیان، به درستی بر عاملی مهم و کلیدی در تکوین فاجعه انگشت می گذارد و آن را چنین تعبیر می کند:

بازگشت تعصبات و تضییقات مذهبی در آخرین سال [های] سده هفدهم (ص ۲۳).

لاکهارت درباره پایگاه «گزارشهای گیلانتز» در میان سرچشمه ها و پستوانه های تاریخنگاری ویژه دوره صفوی، می نویسد:

در اهمیت یادداشت‌های گیلانتز از لحاظ منابع تاریخی، جای هیچ شک و شبهه نیست... به عقیده من، ارزش آن عمده از جهت مدخلیتی است که یک نفر ارمنی به نام ژرف اپی سالیمان (Joseph Apisalaymian) در آن پیدا می کند (ص ۲۳).

وی سپس گزارش کوتاهی از پژوهش خود در شناخت اپی سالیمان می دهد و او را منشی و مترجم و فرستاده ویژه آژدوگاردان (Ange de Gardane) کنسول فرانسه در اصفهان می شناساند که اندکی پیش از سقوط این شهر، به دستور کنسول، برای رساندن پیام او و درخواست حفظ جان و مال فرانسویان ساکن شهر به محمود افغان، با پذیرش «مخاطرات جانی» چنین کاری، از خط سپاهیان ایران و افغان درمی گذرد و خود را به دربار محمود می رساند». اما او را در «قصر فرح آباد» باز می دارند و اجازه نمی دهند که «از حضور رئیس تشریفات محمود دورگردد» و «بدین سان چنین اتفاق می افتد که تمام وقایع حزن آور تسلیم شاه سلطان حسین را در قصر فرح آباد، به چشم خویش می بیند» (ص ۲۵).

لاکهارت می گوید که اهمیت حضور این منشی کنسول فرانسه در رویداد قصر فرح آباد در این است که «۸۲ قسمت از ۱۳۳ قسمت گزارشهای گیلانتز از این شخص است (ص ۲۳).

لاکهارت با سنجش مأخذهای گوناگون تاریخ این دوران که از اپی سالیمان مطالبی نقل کرده اند، بر دقت و درستی گزارشهای او تأکید می ورزد. بنابراین در دست بودن گزارشهای او در خلال یادداشت‌های گیلانتز، بدین می ماند که یک خبرنگار و شاهد عینی تیزبین و دقیق، رویدادهای هنگامه سقوط صفویان و پایتخت ایشان را ثبت و ضبط کرده و به یادگار گذاشته باشد.

\*\*\*

دکتر کارو میناسیان مترجم کتاب از ارمنی به انگلیسی - که پزشکی دانشور و



هوشمند و شخصیتی فرهنگی در اصفهان نیم سده پیش از این بود، در «مقدمه و ملاحظات» خود بر گزارش انگلیسی کتاب، به شناساندن گیلانتز و دیگر کسانی که - به گفته وی - «در کتاب محل و موقعی دارند»، می پردازد تا خواننده بهتر بتواند زمینه های شکل گیری کتاب و فضای سیاسی و اجتماعی ایران و کشورهای همسایه آن، به ویژه روسیه، سرزمینهای قفقاز و عثمانی (ترکیه) را در آغاز دهه سوم سده هیجدهم میلادی در یاد.

نویسنده یا - بهتر بگوییم - گردآورنده و سامان بخش گزارشهای فراهم آمده در این کتاب، پطرس دی سرکیس گیلانتز (Petros Di Sarkis Gilanentz) نام دارد که میناس تیگرانیان (minas Tigranian) خلیفه یا اسقف بزرگ ارمنیان مقیم حاجی ترخان و دیگر جاهای روسیه، او را «به رشت فرستاده بود که اطلاعات صحیح و اطمینان بخش را جمع آوری نماید و برای وی بفرستد و این کار عمده او بوده است» (ص ۲۶-۲۷).  
به نوشته دکتر میناسیان:

خلیفه بزرگ میناس که با مقامات روسی سخت نزدیک بوده، [با آنها] ارتباط بسیار داشته است» (ص ۲۶). و گزارشهای دریافته از گیلانتز را «به مقامات روسی» تسلیم می نموده است (ص ۲۹).

خلیفه تیگرانیان و گیلانتز کارگزار گماشته او در گیلان، مانند بسیاری دیگر از ارمنیان در آن روزگار، دست اندرکار به کردار درآوردن اندیشه آزادی و خودمختاری ملت ارمنی بودند و در جو پر آشوب و ناامن ایران و قفقاز و عثمانی، هیچ امیدی به پیش بردن آرمان خود نمی دیدند و از این رو، در برابر ستمگریهای بیحد و مرز کارگزاران حکومتهای ایران و عثمانی نسبت به ارمنیان، چاره کار را در پناه بردن و یاری خواستن از دولت مقتدر پطر کبیر در روسیه می جستند که مسیحی بود و خود را در این بخش از جهان، آزادی بخش مسیحیان معرفی می کرد!

دولت روسیه، البته عاشق چشم و ابروی زیبای ارمنیان نبود و از رهگذر خبررسانی آنان و دیگر کوششهایی که در کار بود، هدفهای گسترش خواهانه خود در ایران و طرح مشهور پطر کبیر برای رسیدن به آبهای گرم خلیج فارس را پی می گرفت و ارمنیان خوش باور را در رویای شیرین آزادی و خودگردانی باقی می گذاشت!

\*\*\*

«گزارشهای گیلانتز» که در ۱۳۳ فقره به نگارش درآمده است، شمه ای از رویدادهای سال ۱۱۳۵ ه. ق. (از آغاز مارس ۱۷۲۲ تا یکم سپتامبر ۱۷۲۳ میلادی) را

در برمی گیرد و بدین سان، چشم اندازهایی از حمله افغانان به ایران و پاره ای از برآیندهای آن در سیاستهای دولتهای روسیه و عثمانی را در برابر چشم خواننده پژوهنده می گذارد.

هر یک از گزارشها تاریخ و ثبت و ضبط دقیق دارد و گیلاننتر افزون بر فرستادن اصل ارمنی آنها برای خلیفه تیگرانیان به حاجی ترخان، یک نسخه از ترجمه روسی آنها را هم به سردار روسی لوشاف (Vasili Yakoblovich Levasho) فرمانده سپاهیان آن کشور در شمال ایران - که در متن یادداشتها از او تنها با عنوان «سرتیپ» یاد می کند - تسلیم می داشته است.

گزارشهای آمده در این کتاب را می توان در دو بخش عمده رده بندی کرد: یکم گزارش رویدادهایی که صحنه آنها بیشتر در اصفهان به هنگام حمله افغانان و محاصره شهر و سرانجام سقوط حکومت و شهر بوده است؛ دوم - گزارش حادثه هایی که در شمال ایران و نقطه های مرزی ایران و عثمانی و سرزمینهای قفقاز (به ویژه ارمنستان و گرجستان) پیش آمده بوده و همه با زندگی و سرنوشت اندوهبار ایرانیان و نیز ارمنیان، پیوند داشته است.

در بخش یکم این دفتر عبرت آموز تاریخی، گزارش یگانه و هول انگیزی از هجوم افغانان به ایران، جنگ «کلون آباد»، محاصره طولانی اصفهان و سرانجام تسلیم شهر به مهاجمان خونریز و سفاک و رفتار محمود با سلطان حسین و خاندان او و کشتار همگانی بسیاری از مردم و کارگزاران حکومتی و نیز برخورد بیرحمانه خودکامه افغانی با ارمنیان جلفای اصفهان را می خوانیم که هر سطرش «یکی داستان است پر آب چشم!».

در بخش دوم، گزارشهایی از جزء به جزء ستم و بیداد کارگزاران حکومتهای ایران و عثمانی در قفقاز با ارمنیان و کشتار همگانی آنان در ناحیه قاپان می خوانیم که پس از گذشت چند سده، هنوز موی بر اندام خواننده امروزمین راست می کند و به صرف آدمیزادگی، آب شرم بر چهره اش می آورد!

در مطالعه کتاب، به شرح روزهای سیاه محاصره قحط و گرسنگی در اصفهان

می رسیم:

...دیگر در شهر گوسفند، گاو، اسب و شتر باقی نماند که به مصرف خوراک رسد. از این رو آنان [مردم شهر] به خوردن گوشت خر ناگزیر شدند که هر من آن دو تومان قیمت داشت. سایر خوردنیها نیز همچنین سخت کمیاب و به غایت گران بود. در نتیجه از شدت گرسنگی،

مردم شهر به خوردن گوشت سگان، گربگان و پوست و فضولات جانوران و کفشهای کهنه و حیوانی که می توانستند بگیرند، ناچار شدند. گرسنگی چندان بود که جوانی پستانهای خواهر مرده خویش را برید [و خورد] و بسیاری از مردم، فرزندان خود را جوشانیدند و یا کباب کردند و خوردند. چنین بود قحطی و گرانی در شهر اصفهان... (ص ۶۸).

آن گاه به گزارش روزهای پس از تسلیم سلطان حسین و سقوط اصفهان و چگونگی درآمدن محمود افغان به شهر بر می خوریم:

صبحگاه ۲۵ اکتبر [۱۷۲۲] محمود افغان و شاه [سلطان حسین] سوار شدند و به سوی شهر راندند. <sup>۵</sup> دوازده نفر سوار [پیش فراول] در جلوی محمود حرکت می کردند و بر مذهب شاه <sup>۶</sup> لعنت می فرستادند و از راه بل شیراز <sup>۷</sup> و خیابان خواجه جلودمی آمدند تا داخل شهر شدند. شاه خود را از محمود به کنار کشید و از راهی آرام [کم جمعیت] به قصر رفت. مردم شهر از محلت خواجه تا به قصر شاهی، پارچه های زری و زرباف گرانبها در راهها گسترده بودند که بر همه آنها محمود سوار بر اسب عبور نمود. محمود با سپاهیانش که فریاد می کردند: الله! الله! از در چهارحوض داخل کاخ شد. چنین بود وضعی که محمود بدان سان به اصفهان درون شد و آن را به تصرف درآورد و محمود شاه شد... (ص ۷۳).

آیا مردمی که زربفت در زیر سم ستوران مهاجمان گسترده، همانان بودند که پیش از آن، از شدت گرسنگی، به خوردن گوشت سگ و گربه و مردار خویشان و فرزندان خود پرداخته بودند؟! آیا این آئینه نکبت نما، در برابر دیگر آئینه های بازتاباننده هزاره ها خودکامگی و تجاوز و بیرحمی و کشتار و فرومایگی از یک سو و زبونی و ذلت و ستم پذیری از سوی دیگر، جای نمی گیرد و هزار توی وحشت تاریخ را از هزار منظر، رو در روی ما قرار نمی دهد؟! آیا آن مردم بینوا، آزمون همیشه نسلهای پیش و پس از خود را از سر نمی گذراندند و از بیم مار و کژدمهای جگرآزار «خودی» به «مار غاشیه» بیگانه پناه نمی بردند و از شدت ستمدیدی در شهر بی شهریار خویش، هجوم دشمن را به دعا نمی خواستند؟! <sup>۸</sup>

\*\*\*

زبان ترجمه فارسی کتاب، در عین استادانگی و فاضلانگی، غالباً ساده و روان و برای عموم خوانندگان دریافتنی ست؛ جز آن که پاره ای کاربردهای واژگان کهن فارسی دری و یا تعبیرهای ادبیانه قدیم، تا اندازه ای از یکدستی نثر می کاهد و می تواند خواننده امروزی را ناگزیر از فروگذاشتن کتاب و جستار در فرهنگنامه ها کند. از این جمله است: بشکرَد (= بشکارد، شکار کند)، نیک مأمون ساخت (= به خوبی امن کرد)،

کماههی (= چنان که هست، همچنان که هست و راست است)، مَر او را (= او را، به او) اینک را کالیوه<sup>۱</sup> مانده ام (= اینک / کنون سرگشته و حیران مانده ام)، بر آغالدند<sup>۱</sup> (= شوریدند، برآشفتنند) و شمشیر برآهیخت (= شمشیر برکشید).

پاره ای از پی نوشتهای کتاب، روزآمد نیست و آگاهیهای تازه ای از دگرگونیهای یکی دو دهه اخیر به خواننده نمی دهد. برای نمونه در ص ۶۰ / پی نوشت ۲، درباره «پل مارنان» می خوانیم: «غربی ترین پلهای اصفهان (در اطراف شهر) بر روی زاینده رود.» این گزارش در هنگام نخستین چاپ کتاب، درست بود؛ اما امروزه پل نوساز «وحید» به فاصله اندکی در باختر «پل مارنان» جای دارد. یا در ص ۱۰۱ / پی نوشت ۳، درباره شهر «سده» در باختر اصفهان، از زبان «لاکهارت و میناسیان» آمده است: «در این اواخر معلوم نیست به چه جهت نام آن را همایونشهر کرده اند!» اما اکنون و در این مرحله از وارونگی سکه تاریخمان، باید بدان مطلب افزوده شود که: در «این اواخر» پس از «آن اواخر»، نام شهر موضوع بحث، به «خمینی شهر» تغییر یافته است.

پاره ای ناوبراستگیا و نادرستیهای لفظی و نگارشی نیز در کار حرفچینی و صفحه آرایی و چاپ کتاب به چشم می خورد که برآیند نارسایی کار چاپگر و ناشر کتاب است.<sup>۱۱</sup>

اما این کاستیهای اندک، چیزی از ارج خدمت والای زنده یاد دکتر کارومیناسیان و استاد ارجمند محمد مهریار در ترجمانی و نشر این کتاب یگانه و سودبخش و دور از دسترس همگان نمی کاهد و باید این کوشش والای فرهنگی را قدر بشناسیم و سپاس بگذاریم.

نازویل (استرالیا)

یکم مه ماه ۱۳۷۴

#### پی نوشتها:

۱- شهر کهن و بلند آوازه اصفهان، نخستین بار در دوره پادشاهی طفزل یک سلجوقی، در سال ۴۴۳ ه. ق. (= ۴۳۰ خورشیدی و ۱۰۵۱ میلادی) به پایتختی برگزیده شد و دومین بار در سال ۱۰۱۱ ه. ق. (= ۹۷۰ خورشیدی و ۱۵۹۲ میلادی)، در روزگار پادشاهی شاه عباس یکم صفوی به این پایگاه رسید.

۲- نویسنده نمی گوید که این «عقب» حواله به چه زمانی ست؟ گویا - چشم شیطان کور - یک صد سال دیگر، نیرگان ما جشن پانصدمین سال دومین بار گزینش اصفهان به پایتختی را برگزار خواهند کرد؟

۳- لاکهارت، خواننده را برای پژوهش در شرح رویدادهای مصیبت بار آن روزگار به کتاب خود «سقوط سلسله صفویه و تصرف ایران به دست افغانان» که در سال ۱۹۵۸ از سوی دانشگاه کمبریج منتشر شده است، بازبرد می دهد.

- ۴- گلون آباد - که اصفهانیا آن را «گولن‌باد» یا «گولّه باد» می خوانند - روستایی ست از دهستان فُهاب در بیست کیلومتری خاور اصفهان که شکست سپاهیان دولت صفوی از افغانان در آن جا قطعی شد.
- ۵- در گزارشهای پیش از آن، آمده است که در روز ۲۳ اکتبر شاه سلطان حسین به باغ و قصر فرح آباد در جنوب باختری اصفهان - که محمود افغان، آن را پایگاه خویش قرار داده بود - رفت و در نهایت خواری و ذلت، حقیقه سرپوش خویش را که نشان شهریاری و به منزله تاج او بود، بر سرپوش محمود نصب کرد و او را دو روز در آن جا بازداشتند.
- ۶- همان مذهب شیعه که به زور شمشیر و تهدید نیای او «اسماعیل»، استقرار رسمی یافت.
- ۷- منظور بل خواجهوست که جاده شیراز در قدیم پیوسته بدان بوده است.
- ۸- مگر این طنز تلخ و سیاه تاریخ، در یک سده اخیر، بارها در میهن بلاکشیده ما - چه در گفتمان فرهنگی و ادبی و چه در کنش سیاسی و اجتماعی، در برابر چشم همگان رخ نموده است! هنوز صدای دل سوخته مهدی اخوان ثالث در گوش جان ما طنین انداز است که: «کاه ای پیدا نخواهد شد، امید / کاشکی اسکندری پیدا شود؟».
- ۹- کالیوه، معنی احمق و نادان هم دارد.
- ۱۰- برآغایدن به معنی چشم دریدن بر کسی به خشم یا به کوچک شماری هم هست.
- ۱۱- این «فریاد»ی ست از ته دل نویسندگان و مترجمان و نیز خوانندگان ایرانی که از نارسایی و نابسامانی کارهای حوزه چاپ و نشر کتاب، دل پرخونی دارند و «البته» هنوز هم پس از دهها سال آزمون در این راستا «به جایی نرسیده». به هر حال امیدواریم روزی دست اندرکاران این رشته، به اهمیت کار فرهنگی خود و مسؤولیت خطیری که برعهده دارند، پی ببرند و «طرحی نو دراندازند».
- ۱۲- اهمیت کار مترجمان انگلیسی و فارسی کتاب، به ویژه در این است که همچون بسیاری از فریبکاران، درگوش مردم خواب آلوده، «لالایی تمدن و فرهنگ» نخوانده و درصدد افتخارآفرینی و غرورآنگیزی دروغین برنیامده و به سراغ «بیروزی نامه»های پر از لاف و گزاف، که درونمایه آنها جز وارونه نمایی واقعیهای تلخ و سیاه تاریخ نیست، نرفته اند؛ بلکه دانسته و آگاهانه، «شکست نامه»ای دهشت انگیز و خفت بار را برای آینه داری در برابر چهره راستین تاریخ برگزیده و به دو زبان انگلیسی و فارسی گزارده اند تا بر سر راه سنگلاخ امروزیان به سوی فردای رازآمیز، رهنمود بازشناخت «سرآب» از «سرآب» و «فریب غولان بیابان» باشد.

پس از خواندن دو کتاب:

## در حضر<sup>۱</sup> حسرت و در سفر<sup>۲</sup> نفرت

بدون تردید باید به این حکم گردن نهاد که نگارش و انتشار دو کتاب در حضر و در سفر توسط خانم مهشید امیرشاهی در بیرون از ایران یکی از قابل اعتناترین اتفاقات ادبی نثر معاصر فارسی در ایام مهاجرت ایرانیان پس از انقلاب اسلامی بوده است. داشتن این هر دو کتاب در کتابخانه شخصی هر ایرانی مهاجر - و اگر ممکن باشد هر ایرانی ساکن ایران - یک ضرورت است از دو جهت: اول آن که این دو کتاب چنان که خواهد آمد تصویری ست از آنچه بر ما رفته است با همه نیک و بدش و با همه حسرت و نفرت نویسنده نسبت به این رویداد تاریخی و دوم آن که کتابها را از جهت زبان فارسی سالم آن می توان خواند، از آن یاد گرفت و حتی به نوجوانان فارسی نوشتن را یاد داد و به این طریق آنان را از درافتادن در گرداب یک زبان علیل و

۱- مهشید امیرشاهی، درحضر، از انتشارات شرکت کتاب، لوس آنجلس، کالیفرنیا، چاپ سوم، تیراژ یک هزار نسخه، ۴۲۸ صفحه، قیمت ۱۴/۹۵ دلار

۲- مهشید امیرشاهی، درسفر، همان ناشر، چاپ اول، ۱۳۷۴ خورشیدی، تابستان ۱۹۹۵، تیراژ یک هزار نسخه، ۲۸۳ صفحه، قیمت ۱۸/۹۵ دلار

بیمارگونه که لباس سیاسی و گاه به ظاهر علمی هم به تن دارد مانع شد. حقیقت آن است که کتابهای خانم امیرشاهی مورد بررسی کافی آن چنان که شایسته آن است قرار نگرفته و یا لاقلاً نویسنده این سطور به جز اشارات تقریظ آمیزی که در مقدمه دو کتاب از چهره های سرشناس کتابخوان دیده و یک نقد از خانم حورا یاوری در شماره اول سال هفتم / *یران نامه* درباره در حضر، و نیز یک نقد مقایسه ای از هم ایشان در دفتر ششم مجله *کنکاش* به تاریخ بهار ۱۳۶۹ (۱۹۸۷)، و چند اشاره روزنامه ای به این دو کتاب چیز دیگری تاکنون ندیده و نخوانده ام. منظور من آن است که این دو کتاب با نوعی «توطئه سکوت» که شاید علت آن هم چندان پنهان نباشد مواجه شده است و جامعه به مهاجرت آمده ایرانی این دو اثر مؤثر سالهای دوری از وطن را نشناخته است. هرچند به چاپ سوم رسیدن کتاب در حضر نشانه توجهی است که به این کار شده، اما تیراژ کتاب در قیاس با جامعه باسواد مهاجر مؤید اشاره ای است که بر ناشناس ماندن کتاب داشتیم.

کتابهای خانم امیرشاهی از چند وجه درخور تأمل و گفتگوست. من کتاب در حضر را در همان چاپ اول به دقت خواندم و سپس با اشتیاق منتظر درسفر شدم که وعده آن در همان زمان (سال ۱۹۸۷) داده شده بود، و شیر شدن این خون هفت سالی به طول انجامید (۱۹۹۵). پس از انتشار درسفر بار دیگر هر دو کتاب را نه یک، نه دو، بلکه چهار بار خواندم. بر سطور متفاوتش تأمل کردم. زیر آنها خط کشیدم و آن گاه دیدم که چیزی درباره این دو کتاب نوشتن برایم در حکم دینی است که به نویسنده کتاب، اندیشه های او، زبان وی و تأثیرش در امروز و فردا دارم و این سطور که در پی می آید، در حقیقت همان ادای دین است.

روش من در تحلیل این دو کتاب نخست جدا کردن این هر دو از جهت شیوه تحلیل و نگرش نویسنده و حتی زبان او در دو کتاب بوده است و آن گاه کوشیده ام که این دو برداشت را در یک نتیجه گیری کلی به هم نزدیک کنم. به این جهت در هنگام نقل عین عبارات در مورد هر کتاب فقط به ذکر صفحه قناعت کرده ام و در نتیجه گیری مقایسه ای نام کتاب و صفحه مربوط را باهم درآورده ام.

#### ۱- در حضر حسرت

خانم امیرشاهی در همان جملات اول پیشگفتار کتاب در حضر حساب خود را با انقلاب روشن کرده است. از نظر او «انقلاب جز خفقان ره آوردی ندارد. میلیونها

تجربه اش کرده اند» (پیشگفتار، ص ۱). و از همان دم اول سرفرازانه خود را در صف ضد انقلاب اسلامی قرار می دهد. و چون هنوز به یقین نرسیده است با نحوه ای شک برخاسته از سر یقین - و نه شک فلسفی عاقبت اندیشان - از خود می پرسد: «همه چون من در حیرتند؟ چون من سرگردان؟ چون من بیمار؟ همه در جدالند؟ در پرس و جو؟ در تکاپو؟ یا فقط منم که شبم در بیداری می گذرد و روزم در کابوس؟ منم تنها که در دیارم غریبم و در میان یاران غیر؟ تنها زندیق منم در مجلس زاهدان؟ تنها اسیر در جمع آزادان؟ تنها ایرانی در جمع مسلمانان؟ مخالف انقلاب یعنی انقلاب زدگان، تنها منم؟» (پیشگفتار، ص ۲). و صدای او صدای تنهایی همه آنهاست که در طول قرنها در میان جمع بوده اند و دل در جای دیگر داشته اند و سر دادن صدای ناسازگاری خویش را برهم آوایی با جمع از خویش بیخبر ترجیح داده اند. مهشید امیرشاهی در همان پیشگفتار از بیگانگیهای خویش با وطنی که دارد در شب انقلاب قدم می نهد سخن می گوید: «گاه با دنیا قهرم، گاه در جنگ، گاه تحمل خود را ندارم، گاه تاب دیگران را. گاه در جمع احساس تنهایی می کنم گاه در خلوت تصور از ازدحام» (پیشگفتار، ص ۲).

در کتاب درحضر که برخلاف در سفر فصولش عنوانی ندارد ما حرکت «خوابرو» (Sommuanbule) هوشیاری را می بینیم بر تیغه دیواری بلند که در پایین آن پرتگاه انقلاب دهان گشوده و به خنده ای جانشکار و فریبنده هر رهروی را به خود می خواند. همچنان که آن زاغ در شعر دکتر پرویز ناتل خانلری عقاب بلند آسمانها را بر سفره چرکین خویش.

در حضر را یک عکاس می تواند عکسهایی با دقیق ترین عدسیهای «زاویه فراخ» Wide Angle بخواند، یک نقاش می تواند آنها را تابلوهای زنده و جاندار از درون و بیرون آدمها بنامد. یک شاعر پاره ای از این تصاویر را شعری می بیند با تعریف نظامی عروضی در آسمان علین و یک روزنامه نگار بی شک باید به آن زنده ترین گزارش از یک حادثه مهم تاریخی نام بدهد هر چند که خانم نویسنده خود از این توجیه من در مجلسی سخت برآشفتم.

در حضر حکایتی کاملاً به هم پیوسته و با صورت از وقوع انقلاب است با قهرمانانی که حتی اگر نام کوچک آنها در آن آمده یا نامی به استعاره برایشان برگزیده شده سراسر مسیر را با نظم منطقی داستانی که سر به گزارش دارد طی می کنند. هنگام خواندن آن من بیش از هر اثر دیگر، نود و سه ویکتور هوگو را پیش نظر داشتم. جوهر در حضر حسرت است و این حسرت در فروریختن، در مرگ، در اعدام، در



آتش سوزیها همیشه زبانه می کشد. این حسرت از همان جمله اول کتاب به بیرون می تراود: «من این مردم را نمی شناسم مردمی که در چشمهایشان به جای حیای آشنا بیشمری بیگانه جا دارد. زبانشان را نمی فهمم. زبانی که در عوض سخن شیرین بار تلخ شعار گرفته است» (پیشگفتار، ص ۱).

خاله طلعت این خاله خانم آراسته مهربان در آغوش خواهرزاده نویسنده اش جان می سپارد و حسرت حرکت می کند: «بدن ظریفش در فاصله میان میز غذاخوری و تختخواب، هر لحظه روی دستم سنگین تر می شد. روی تخت درازش کردم. صورتم را به صورتش چسباندم و دستم را روی پیشانی بلندش گذاشتم و گفتم «خاله جان؟ خاله حرف بزنین خواهش می کنم حرف بزنین. فقط یک کلمه» (ص ۷۶). مرگ وحشیانه که فرا می رسد او برای همه آنها که بی دلیل خونشان بر زمین ریخته شده است در حسرتی اشک آلود غوطه می خورد: «چرا؟ آخه چرا پرویز؟ چرا» احسان نفس بلندی می کشد و می گوید «گفتن مقاله مربوط به خمینیو نوشته» «میگم چرا کشتنش؟ مجازات مقاله نوشتن کشته؟» (ص ۲۱۲).

بعد در حضر، در لحظاتی که نویسنده از چنگ حسرت خلاص می شود، تصاویری می بینیم گاه به دقت فراتر از چشم غیر مسلح یک بیننده تیزهوش. این تصاویر از همه دست است از یک روبدو شامبر زنانه قرمز رنگ که یکی از همسایه های خاتون و هومان می پوشد و «شبهه گل ختمی غیر شادابی ست که گلبرگهایش زیاد باز شده باشد» (ص ۱۵۶) تا عکس روی پرده اطاق خاله طلعت که او از بچگی با آن مأنوس بوده است «یوسف و زلیخایی که صورتهایشان عین همدیگر است، ابروهای به هم پیوسته سیاه، چشمهای بادامی کشیده، لبهای غنچه ای سرخ. تفاوتشان در شکل سرپوشهاست و رنگ لباسها. زلیخا روسری توری صورتی دارد و یوسف کلاه گوشه دار سیاه. شلوارهایشان شبیه به هم است - هر دو پفی و هر دو سرمه ای. حتی شلیته زلیخا بی شباهت به کت کمرباریک پرچین یوسف نیست. فقط شلیته زلیخا قرمز گلابتون دوزی ست و کت یوسف سبز چمنی با نقش و نگار نقره ای. قلابدوزی بر شال نخودی رنگ کار کرمان شده است. از زمان لحظه دیدار تا زمان بوس و کنار عاشق و معشوق را نشان می دهد. یعنی از زمانی که زلیخا با کارد و نارنجی که به دست دارد و قطره های خونی که از انگشتش می چکد، محو جمال یوسف شده است، تا وقتی که یوسف دست به دور کمر و سر بر سینه زلیخا گذاشته است و از هردو عالم فارغ است» (ص ۳۱۹-۳۲۰). و به دنبال آن یک زن نویسنده ایرانی تصویری از زیبایی زن ایرانی را ارائه می کند که فقط توصیفی زنانه

می تواند این چنین جاندار باشد: «اگر کسی بخواهد زیبایی ایرانی را نشان بدهد، از گیرایی چشم سیاه و جاذبه گیسوی شبق بگوید کافی ست صورت رضوان را وصف کند - آن چشمهایی که سیاهیش مثل شب انبوه و ژرف است و برقی دارد که گویی ستاره صبح به جای مردمکش نشسته است و آن مویی که چون اطلس مشکی نرم و موج است و آن قدر سیاه که به بنفش می زند. تازه همه زیباییهای رضوان در زلف و چشم نیست. صدای بم و خسته رضوان از زیباییهای اوست» (ص ۳۶۶).

از صورتها که رد می شود تصویر حادثه ها مثل عکسهای سه بعدی در صفحات کتاب آمده است: «خمینی از زیر ابروهای سگرمه خورده، با چشمهای نافذ، بی آن که سرش را تکان بدهد، لحظه ای کوتاه جمعیت را نگاه می کند. بعد آهسته دامن عبا را برمی چیند و از پلکان پایین می آید. یکی از خدمه هواپیما بدنش را ستون او می کند و پله پله پایش می آورد. هشت نفر از اعضای جبهه ملی در پای هواپیما به انتظار او ایستاده اند - بسیار دست به سینه تر از وزرایی که به دربار شرفیاب می شدند. خمینی نه با کسی دست می دهد، نه حرف می زند، نه نگاه می کند، در صورتش مثل پوکر بازان حرفه ای هیچ احساسی منعکس نیست. نه تعجب، نه امتنان، نه تزلزل، نه شادی، نه هیجان... یک لحظه کوتاه دوربین روی سنجابی می رود. سنجابی کلاه پوستی بر سر دارد و تسبیحی در دست می گرداند. خبرنگاران ایرانی و خارجی به فارسی و فرانسه و انگلیسی از او سؤالهایی می کنند. چنان مشعوف و مسرور است که به هیچ زبانی درست حرف نمی زند» (ص ۱۴۲).

حالا شب فروافتاده است. طاعون در شهر است و نویسنده شب را گزارش می کند: «مهمانیهای شبانه تنها سرگرمی مردم شده است. نه سینمایی ست نه تئاتری. نه قهوه خانه ای مانده است نه باشگاهی، نه تلویزیونی وجود دارد نه رادیویی. شبها مردم به خانه آشنایان می روند، تا این خلأ را پر کند. اما فقط این نیست - منزل دوستان حکم جزیره ای را پیدا کرده است، در شهر جذامیان - آنها که خوره ندارند - چند ساعت از بیست و چهار ساعت را دور از تماسها و مغزهای آلوده در آن سنگرمی گیرند. مردم از طاعون زدگانی که بر شهر حاکمند، به میان چهاردیوار خانه ای پناه می برند - فقط به این امید که مبتلا نشوند. مهم نیست که با میزبان چندان نزدیکی ندارند. در پی آن نیستند که دیگر مهمانان را بشناسند، انتظار ندارند که خوش بگذرانند. مقید نیستند که خوب بپوشند. شبها دور هم گرد می آیند تا وقت را بکشند، تا دنیای بیرون را فراموش کنند، تا در جمع احساس امنیت کنند» (ص ۳۳۰).

نویسنده به خانواده‌ای که از آن برخاسته مهتری دارد با ریشه و در عین حال سرشار از طنز خانواده قدیمی، قجر و اندک اندک نخ نما شده اش را از طریق کمال سمسار، مشتری عتیقه‌ها معرفی می‌کند «کمال سالهاست که خریدار آنتیکهای افراد خانواده است و از طریق ادب و تواضعی که نسبت به همه ما نشان می‌دهد پاس سودی را دارد که از بلاهتهای ما نصیبش شده است. هرچه از ظرفهای مرغی خاله عفت که از شر گربه‌هایش سالم جسته است و طاقه‌های ترمه‌خاله طلعت که از دست بید در امان مانده است، و آئینه‌های سنگی و سنگهای پیاده‌خاله شوکت که در ولخرجیها و الواتیهای شوهرش به تاراج نرفته است به نوبت و به بهای ارزان نصیب آقا کمال شده است» (ص ۲۹).

و نویسنده که به این خانواده کهنه وابسته و دل بسته است با نقل حرفهای آنها به لهجه قزوینی ریشه شهرستانی مجلل خود را به خواننده ارائه می‌دهد (ص ۳۲۳). خانم امیرشاهی با صراحت از حکومت بختیار و جرأت او دفاع می‌کند و در همین دفاع است که گزارشگری او از جریانات سیاسی روز به صورت یک سند تاریخی برای ذهن ما به جا می‌ماند هرچند که او دلیرانه کج رویها و کژراهه رفتنهای روشنفکران آن روز را روشن می‌کند و شاید تاوانش را هم به امروز می‌پردازد (ص ۲۵).

در حضر شاید اولین اثری ست که در آن شعارهای انقلابی، نطقهای انقلابی و کلمات انقلابی برای ضبط در حافظه تاریخ ادبیات معاصر به دقت آمده است و نویسنده هراس خود را از این نکات به صراحت بیان می‌دارد (ص ۵۸، ۱۰۵، ۲۶۰).

تلخیهای در حضر حسرت را گاه طنز براق برنده‌ای کم رنگ می‌کند. نویسنده، وقتی منوچهر با انبوه نویسندگان به قول خانم امیرشاهی به دستبوس آقا می‌رود رفتار خمینی را با نویسندگان شرفیاب شده این گونه به سخره می‌گیرد «اما خوشم اومد آخوند خمینی خوب خدمت همتون رسید... حقون همین بود والله... این که دیگه ساواک خاک توسر نیست که دو تا چک تو گوشتون بزنه و بعد مادام العمر شهرتونو تضمین کنه. این اسمش خمینه» منوچهر می‌خندد و می‌گوید «آره دیگه آقا مثل فیل می‌مونه خرطومشو پر آب کرده اونجا نشسته هرکی میرسه می‌پاشه سرتا پاشو خیس می‌کنه» می‌گویم «نه آقا جون، نه اون که تو دیدی خرطوم بود، نه اون که بهت پاشید آب. برو غسل کن که نجس شدی» (ص ۲۶).

با انقلاب سر به سر می‌گذارد و می‌نویسد: «رفیق من میگه شطرنج قمار نیست. بازی فکریه. همون یارو جواب میده پس واسه همین ما انقلاب کردیم که دیگه فکر

نکنیم» (ص ۲۶). و نیز با یک فرضیه زبانشناسی به سراغ واژه های انقلابی می رود: «کلمه بر اثر تکرار تبدیل به صوت می شود و دیگر معنایی را به ذهن متبادر نمی کند زبانشناسان بر این عقیده اند... این کلمات حتی شکل ثابتی هم ندارند هر کدام که مثل پتک بر سرم می کوبد در ذهنم تصویری پت و پهن می نشاند - «شهدایگلگونکفن»، «ملتجانبرکف» که بلافاصله برمی خیزد و جای خالیش را دوار سر پر می کند» (ص ۲۰۴) و من بی اختیار به یاد این کلمه پت و پهن می افتم که سالها پیش در تهران تاکسیها روی داشبورد خود می چسباندند «منمشعلعشقلمیچکنم» (من مشعل عشق علی ام چه کنم) و از مهشید امیرشاهی به خاطر این یادآوری و این نامگذاری پیش خود تشکر می کنم.

در حضر با تصویری از لحظه ترک ایران پایان می گیرد. بعد از پایان بازرسی بدنی که هر مرد خواننده ای - چه رسد به زن - می تواند معنای خشونت، درندگی و بی حرمتی را نه تنها در معنا که در خون کلمه احساس کند، نویسنده وطن را ترک می گوید و دل خواننده از خاکی که بر آن زیسته بدین گونه جدا می شود: «اشک بیخبر و بی زنهار می بارد، گویی حتی گریستن هم از این پس به دستور اینهاست به خواست و میل اینها - خارج از اراده من، بی اختیار من، بدون ضابطه من» (ص ۴۷) و در حضر ضابطه حسرتهای همیشگی و بی پایان است.

## ۲- در سفر نفرت

مهشید امیرشاهی به سفر آمده است. نویسنده در حضر وقتی به سفر می آید کتابش در حد همان تعریف خود او از تبعید باقی می ماند: «بی وطنی با همه گستردگی، دهکده ای ست که میراب و معلم و ملایش همه همدیگر را به اجبار می شناسند. ناچار از یک کاسه می خورند و از یک کوزه می نوشند، ناگزیر با لعاب غم غربت بیگانگیهای فردیشان را از هم می پوشانند» (ص ۲۵۸).

اما در سفر، نویسنده اولاً قبول نکرده است که فردی از اهالی این دهکده است. ثانیاً هیچ دلیلی ارائه نمی دهد که چرا مدتها قاطی این میراب و معلم و ملا فعالیت می کرده، آن هم بسیار صمیمانه و صادقانه. تصویر در سفر او در حقیقت صورت کشتی نوحی ست که در آن «خان» از هر یک از حیوانات جفتی را نشانده و در دریای سرگستگی بادبان برافراشته و دریغا که در این کشتی خاکی نیست که به آبی بخرد طوفان را. خانم امیرشاهی حتی یک لحظه از خود نپرسیده است که چرا وقتی از آن

تفتیش خون آلود فرودگاه به ساحل امنی رسیده که می توانسته فراغت دوباره اندیشیدن را داشته باشد ناگهان خود را به گردابی درانداخته که پایانی جز نفرت ندارد. کتاب در حقیقت نفی هویت و موجودیت و عملکرد سازمانی ست که ما به نام «نهضت مقاومت ملی» می شناسیم و خانم امیرشاهی نمی تواند مدعی شود که این رمانی ست در ادامه در حضر. قهرمانان کتاب به جز تنی چند همه سرنشینان همان کشتی نوح اند با این فرق که در آن کشتی مشیت الهی اجازه دیدن و دریده شدن را به حیوانات نمی داد تا مبادا نسلشان منقرض شود و در این کشتی همسفران نویسنده فقط در پی دیدن یکدیگرند. کتاب، برخلاف در حضر که از یک بافت روایی منطقی و به هم پیوسته برخوردار است بیشتر به مجموعه ای از یادداشتهای دوری و دلگیری می ماند که حادثه در آن اسیر جنبه عاطفه است و مرتب در مدار نامنظمی می چرخد منتهی تیزهوشی درخشان نویسنده، کتاب را در میان پرانتز دو مرگ (مرگ تاجی - مرگ خان) قرار داده است و به این طریق گسستگیها را با رشته مرگ به هم پیوسته است. او با باز کردن این پرانتز در حقیقت خواسته است به حرف اول کتابش مهر تأیید بزند که: «روزی که تاجی را به خاک سپردیم. من بسیاری از زندگان را هم خاک کرده بودم» (ص ۱۱).

کتاب سی و پنج فصل با نام از هم گسیخته دارد برخلاف در حضر که از هفتاد و دو قطعه به هم پیوسته فشرده و منسجم ساخته شده است. نویسنده به تبعید آمده، خود خوی تبعیدیان دلخسته را یافته است. در پی تصفیه حساب با آدمهایی ست که ممکن است همه همچنان باشند که او گفته است اما او هرگز از خود نپرسیده که: «آیا خود چنان که می نماید هست یا نه؟» او حتی یک لحظه از خود نپرسیده است چرا همچنان به چرخیدن در این بازی سرگیجه آور «چرخ چرخ عباسی» ادامه می دهد؟ او در تعریف شاعرانه ای از وطن، وطن پرستان را این طور توصیف می کند: «تنها وطن آنهایی که خاطرشان رنگ تعلق به مال و منصب نگرفته است از کرانه های ارس آغاز می شود و به کناره های خلیج فارس می رسد... و خاطر جوانان از رنگ تعلق آزاد بود» (ص ۱۰۰). با این همه تصویری روشن از همین جوانان هم در دست نداریم جز آن که زحمتی می کشند برای تأسیس یک باشگاه ورزشی و جنگ و گریزی می کنند با چند حزب الهی شاخ شکسته.

در کتاب در سفر، مهشید یک تبعیدی عاجز و تنهات و تبعید برایش در حکم دیدار با مرگ را دارد: «تبعید فقط در لحظاتی جلوه کاملش را دارد و هیچ واقعه ای بیش از مرگ یک تبعیدی دیگر بقیه تبعیدیان را به فکر غربت نمی اندازد. به فکر زندگی در غربت و مردن در غربت» (ص ۱۲). این اصلاً تصور غلط یا طرح نادرستی نیست اما اگر

قرار باشد که مبارزان در تبعید فقط از این پنجره به جهان بنگرند مرگ ایستاده خیلی زود به سراغشان خواهد آمد و آنها می‌توانند به مرده‌ای متحرک خواهند شد.

چرا صحنه‌های طنز بیمانند مهشید جز در دو سه مورد - از جمله داستان مانور نظامی و فانوس‌ق‌راج کاپور - در کتاب چندان خودی نشان نمی‌دهد و یا اگر هم نشان می‌دهد در حد آن طنز سیاه در حضر که ما با آن آشنا هستیم نیست؟ آیا می‌توان تصور کرد که در حضر زیر شور و فشار انقلابی نوشته شده، که حتی آدمهای خونخوار و انقلابی‌ش را می‌توان با خطوط درشت یک کاریکاتور کشید و خندید، و در سفر نویسنده خوب را برداشته است با این تصور اشتباه که گربه‌های دزد امروز مثل گربه‌های سابق از برداشتن خوب می‌ترسند. چرا نویسنده در حضر ناگهان در سفر معتقد می‌شود که: «همه اتفاقات و آدمها در ذهن من حکم شوخی تاجی را پیدا کرده‌اند. آغاز و انجامشان و آمدن و رفتنشان چندان روشن نیست. هیچ کدام تمامیت و کلیتی ندارند. همه بریده‌هایی از تصاویری هستند که چون جفت هم نمی‌نشینند چشم انداز را هرگز کامل عرضه نمی‌کند» (ص ۲۸). آیا آن زن آزاده در حضر، در سفر به نوعی تفکر «قلعه حیوانات» اورول رسیده است یا «کارخانه مطلق سازی» کارل چاپک را دوباره به یاد آورده؟ آیا او فکر نکرده است که «کولاز» در هنرهای ترسیمی و تجسمی مجموعه‌ای از بریده‌هایی است که چون جفت هم نمی‌نشینند چشم انداز کاملی را ارائه می‌دهند؟

اگر نویسنده، اندیشه «برای پیروزی در نبرد عشق و نفرت هر دو لازم است» (ص ۹۹) را عنوان می‌کند، من حق دارم بپرسم که در این کتاب دوم جای عشق کجاست؟ به علاوه آیا درست است که نویسنده به جزیبی ترین و خصوصی ترین عادات شخصی آدمها از دست شستن «طرفه» تا لاتی حرف زدن «دکتر شرمگین» اشاره کند برای آن که احتمالاً لبخند نه، که زهرخندی از کسانی تحویل بگیرد که منتظرند حرفها و نیشهای خود را از زبان و قلم نویسنده در حضر و زن ایرانی شجاع پرچمدار دفاع از آزادی بیان سلمان رشدی بشنوند و بخوانند؟ هیچ قصد ندارم که بگویم او با این کار آب به آسیاب دشمن می‌ریزد ولی ساکن تبعیدگاه حتماً باید بداند که آن میرابهای دهکده بلدند چه جور آب را برگردانند و کدام مزرعه را سیراب سازند و کدام تاکستان را بخشکانند. وانگهی آن زبان فشرده، جاندار و قابل تکیه و اعتنای در حضر چرا در سفر به سفر رفته است و به یک نثر روزنامه‌ای میان مایه بدل شده است؟ «دنیا در اواخر قرن بیستم فقط شاهد فروپاشی دیوار برلن و برچیده شدن امپراتوری شوروی نبود، دیگر رویدادهای جهانی نیز در این دو دهه ابعادی عظیم داشت» (ص ۳۱۹)، «فیس و افاده»

امیرپور شاید کم و بیش قابل فهم بود» (ص ۸۴)، «جناب میرنرف به دلیل سوابق طولانیش در وزارت امور خارجه پای چند نفر از دیپلماتهای گذشته را هم به شورا باز کرده بود» (ص ۸۵)، «مالکی به طور طبیعی سازمان جوانان را ملک خودش می دانست» (ص ۱۰۲)، «کمتر جمعی چون گروهی که به عروسی ایرانیان خوانده می شود نامتجانس است» (ص ۳۸۵). و خواننده وقتی کلمه «نامتجانس» را می بیند ناگهان از خود می پرسد که چرا در در سفر، گاهی اوقات توصیفها و زبان این همه باهم نامتجانس است؟ و باز چطور است که گاهی برق و جرقه نثر پرشکوه آن خانم صاحب سبک و زبان در کلام، از میان نوشته سر بر می کشد؟

«شبهای متوالی پس از سنگسار اولین زن کا بوس داشتم. کا بوسی که با هر سنگسار بازتکرار شد. در پریشانی خواب هم تماشاگر آن زن بودم و هم خود، آن زن بودم. «من» یا «زن» در گردابی بود تا شانه در خاک مدفون، و صورتی داشت شبیه - زرین تاج - ام سلمه - طاهره چون طرح خانم دیولافوا Dioulafoy از چهره قره العین. بی نهایت زیبا و به غایت معصوم. در اطراف چاله ازدحامی بود بی روی و پر از دست و سنگ. بی چهرگی جمعیت کا بوس را آشفته تر می ساخت: «من» - «زن» می خواست صورت را ببیند، چهره آن که نخستین سنگ را می زد - و بلندتر از غوغای سنگسار کنندگان، صدایی بی وقفه می خواند: من و رسم و راه قلندری، من و رسم و راه قلندری، من و... آن صدا، آن چهره و آن ازدحام پرصدا و بی چهره در روشنایی روز هم مرا رها نمی کرد» (ص ۲۷۱).

نمی توان گفت که نویسنده در سفر از تأثیر نثر جادویی خویش بیخبر است به این جهت هر آدمی را وامی دارد که در برابر این قضاوت بیطرفانه سپر بیندازد اما آیا او می داند که بعضی ایدئولوژیها با وجود برافتادن ظاهری هنوز در رگ و ریشه پیروانش جا دارد و به قول خود او «مثل کبرسن در خانواده خمینی مزمنه و مته سفلیس ارثیه» (ص ۲۷۵) «فقط میرنرف نبود که اصرار داشت هوای چپی ها را داشته باشد. همه دست راستی ها این ضعف را از خود نشان می دادند. من از ملکی آمده ام که «محافظه کارانش» «ملیونش» «سنت گرایانش» «نهادهای قدرتش» و «مخالفین رژیمش» همه ما یلند چپ نمایی کنند. شاه فقید می خواست «انقلابی» باشد. در بیشتر کابینه هایش چند توده ای را در صف وزرا قرار می داد. طرفداران شاه به سبک آن مرحوم، بعد از انقلاب و در غربت با رشوه های لفظی و پولی در پی جلب چپی ها بودند. شاگردان مکتب مصدق تاب آن را نداشتند که بشنوند خود آن بزرگمرد محافظه کاری

تمام عیار بود و حتی مرتجعین مذهبی روال کار و پایه استدلالشان را بر ایدئولوژیهای کمونیستی می گذاشتند. نه حقیقه فقط میرنف نبود» (ص ۸۴-۸۵).

حتماً خانم امیرشاهی انواع سفلیسی های سیاسی را می شناسد. به جرأت او باید آفرین گفت. اما نه به تازیانه ای که به گرده تبعیدیها می زند. حرفش در مورد دموکراسی در تبعید درست است «دموکراسی برای تبعیدیان سیاست زده حکم بیت المال را برای ملاها دارد. همه خودشان را مدافع آن می دانند ولی فقط برای منافع شخصی از آن استفاده می کنند» (ص ۲۳). و اگر او در مسأله تبعید این نکته را به شوخی گرفته است که: «شعر در میان تبعیدیان ایرانی جای خالی بسیاری چیزها را پر می کند. گاهی در محافل به جای تخمه و پسته مصرف می شود. گاه در بحثها به جای جواب دندان شکن می آید. گاه در جلسات بر مسند استدلال می نشیند» (ص ۸۸). من این را باور دارم که شعر با همه این کاربردهای بی تناسب باز آن دستمایه تناسب و قوام است برای همین تبعیدیهای تخمه شکن.

### ۳ - دو کتاب در کنار هم

حالا مجموعه دو کتاب در کنار هم در دست ماست و باید درباره ارزشهای گوناگون هر کتاب با توجه به احوال شخصیه نویسنده ای که انقلاب را دیده و به تبعید آمده است، سخن گفت.

- نویسنده ای که در سفر آن همه بی پروا آدمها را به معرض داوری می کشد و با صدای بلند توی صورت آنها فریاد می زند، زنی خجول و کم روست و برای این حجب ذاتی دلیل هم می آورد. «شاید به خاطر این که باز رفتار نامعقول نعمتی غافلگیرم کرد و به جای آن که واکنش نشان دهم بهت زده ماندم» (در حضر، ص ۱۱۱)، «می گویم باشد حتماً می کنم اما این حرف را برای راحت خیال محمد می زنم چون می دانم روی چانه زدن ندارم» (در حضر، ص ۱۱۲).

- هم او در عین حال سخت لجوج و جنگنده است اعتقاد دارد: «اگر خمینی در یک کار موفق شود پیرویش کامل است و آن کاشتن تخم ترس در دل تک تک ماست. با ترس باید جنگید. به هر شکل به هر قیمت باید جنگید» (در حضر، ص ۲۳۰).

- چربدستی و تواناییهای او در احاطه کامل به زبان فارسی سبب می شود که همواره تحسین خواننده متوجه نویسنده ای شود که حافظ در جان فکرش جریان دارد و او از شعر حافظ به بهانه فالی که شاید هرگز گرفته نشده برترین سودها را برمی گیرد. (در حضر،



ص ۱۳۱؛ و در سفر، ص ۱۳۳) و نه تنها حافظ، شاعر دورافتاده ای چون انوری را به خاطر دارد و از او شاهد مثال می آورد (در حضر، ص ۳۳۳) و رفقای انجمن دانشجویان و خود را از تحریف شعر فرخی سیستانی سرزنش می کند (در حضر، ص ۳۶۷).

• در استفاده از کلمات برای تداعی و نیز بازی کردن با کلمه توانا و شیرین سخن است نوعی مراعات النظیر نثری را در کارهای او جا به جا می توان سراغ کرد: «سررشته امور از دست بازرگان دررفته است. و به عوض رشته تسبیح را زمین نمی گذارد. کار قضاوت تعطیل است ولی نماز بازرگان قضا نمی شود. اصول مملکتداری را نمی داند و در عوض به فروع دین می پردازد» (در حضر، ۲۱۶ص)، «گفتگوهای سبک میهمانان بیش از وزن گوهرهای گردنشان بر بار شرجی هوا می افزود» (در سفر، ص ۱۹۸).

• بسیاری از واژگان از یادرفته را شاید به اعتبار بزرگ شدن در یک شیوه تربیت فرهنگی قدیمی بدون تظاهر درست و به جا به کار می برد. من خود سالها بود که جز در شوریده سربهایم «جناب» عشق را به یاد نمی آوردم ولی او را دیدم که به راحتی نوشته است: «توی جنابهای در چند نفر ایستاده اند» (در حضر، ص ۴۷).

• توصیفهای او چه از طبیعت، چه از عشق و چه از حالات آدمها در نوع خود یگانه است در غربت: «به یاد رنگ جسور بوته های ارغوان و شاخه های یاس زرد که در کنار هم به شعله های آتش می مانست» (در حضر، ص ۸) می افتد و نیز عشق را نخست در یک معنی عام تازه تعریف می کند: «نزدیک چهار صبح است اما از خواب خبری نیست، هنوز به تقی فکر می کنم - تقی پاسدار محله اوست که در عین مزاحمت مراقبت هم دارد - اما قضاوت او در مورد همین تقی پاسدار وقتی از عشق حرف می زند بدین گونه تجلی می کند: «با دلسوزی، همدلی اگر تقی می تواند دوست بدارد، اگر به دنبال محبت می گردد. اگر در پی همنفسی با زنی ست هنوز آدم است» (در حضر، ص ۲۷۱) و آن گاه در یک فوران پرشکوه واژه چون زنی پخته و سرشار از خوشبختی، که به معنای زیبای عشق دست یافته است می نویسد و مرا غرق غبطه می کند: «عشق گل وحشی خودرویی ست که خاک و آب و بادش را خود انتخاب می کند. گاه در شبی بارانی می روید، گاه در روزی آفتابی و همیشه از دانه ای نافرمان که به دست بادی سرکش سفر کرده است. گیاهی ست که اگر در گل ما باشد، گل می نامیم و اگر در خاک همسایه، گزنه اش می خوانیم. چه گل و چه علف عطر و رنگش وحشی ست (در سفر، ص ۲۱۰).

• اما آدمها در هر دو کتاب خانم مهشید امیرشاهی از لحاظ معرفی شخصی بر سه

گروه اند:

اول - آدمهایی که با نام اصلی و شهرت واقعی از آنها ذکر می‌شود به میان آمده است: خمینی، شریف امامی، ازهار، بنی صدر، رفسنجانی و...

دوم - آدمهایی که با نام کوچک معرفی شده‌اند و مجموعاً دوستان نزدیک و یاران دیرینه نویسنده را تشکیل می‌دهند: پرویز، احسان، سیروس، انیس، مهین، رضا، ابوالحسن، منوچهر و جمع خاله‌ها... خواننده این قهرمانان را اگر هم نشناسد با تصاویری کم و بیش روشن که نویسنده از آنان به دست می‌دهد به تدریج به جا خواهد آورد و با اخلاق و منش آنها خو خواهد گرفت.

سوم - اسامی مستعار متعددی که نویسنده برای آدمهای مشهور ساخته و به کار برده است. این کار سابقه دراز در ادبیات معاصر ایران دارد. میرزاده عشقی وقتی «جمهوری نامه» خود را سرود مدیران روزنامه‌هایی را که سر بر آستان سردار سپه داشتند هر کدام به نام حیوانی خواند اما از ذکر نام اصلی آنها که شباهت خصلت‌هایشان سبب انتخاب نام حیوانی برایشان شده بود دریغ نوزید. پس از آن روزنامه‌های فکاهی به خصوص بعد از شهریور ۱۳۲۰ با باشمیل و توفیق به این کار پرداختند و با باشمیل رجال دولت و وکلای ملت را با اسامی مستعار متضاد شبیه به نام خود آنها، دکتر طیبی برای دکتر طاهری - از کارگردانان مجلس - یا شبیه به هیأت ظاهریشان عوج بن عنق - برای دکتر عبدالله معظمی - به علت طول قامت، و میخ طویله برای محمود بدر وزیر دارایی وقت به علت قصیر القامه بودن، نامگذاری می‌کرد. محمد مسعود، عماد عصار، و در صدر همه سعید نفیسی این شیوه نام مستعار متضاد را به کار گرفته‌اند. نفیسی در پاورقی «نیمه راه بهشت» که در مجله کاوین منتشر می‌شد از دکتر علی اکبر سیاسی رئیس دانشگاه و وزیر فرهنگ با نام دکتر علی دیپلماسی یاد می‌کرد و دکتر مصباح زاده صاحب کیهان را دکتر تمساح زاده می‌خواند.

این کار فقط از جهت خواننده دو یا سه نسل بعد که احتمالاً تاریخ را هم نخوانده، و می‌خواهد درسفر و یا درحضر را بخواند این مشکل را پیش می‌آورد که اگر نویسنده در پرداخت چیره‌دستانه ظاهر و باطن قهرمان خود موفق نباشد - که خانم امیرشاهی نمی‌تواند مدعی این توفیق در مورد همه قهرمانان خود باشد - نه قهرمان در کتاب جا می‌افتد و نه منظور نویسنده در معرفی او برآورده می‌شود. نباید فراموش کرد که بعضی از ما این قهرمانان را دیده و در کنار آنها زیسته ایم بنابراین فوراً به قول قدما آنها را «به جا» می‌آوریم. اما بسیاری از قهرمانانی که در حضر کمتر و در سفر بیشتر نویسنده آن

پرداخت لازم را به اصطلاح اروپایی از تیپ و کاراکتر آنها به عمل نیاورده است یعنی به آنها جان زیستن قهرمان داستان را نداده و در نتیجه دیر یا زود اصلاً از صفحه کتاب محو می شوند و دیدن نام آنان جز ملال خاطر چیزی بر محتوای کتاب نمی افزاید. «روشن ضمیر» و «نویسنده دائم الخمر» در حضر و «دکتر بزمی»، «رفیع نیا»، «ذوالفنون»، «راج کاپور» و... در سفر از این دسته اند. ممکن است نویسنده عنوان کند که من این سه طبقه را به میل و اختیار خود انتخاب کرده ام و هرکس باهوش باشد یا آنها را می شناسد یا در متن حکایت مثل یک قهرمان معمولی از کنار او می گذرد. اگر این دو کتاب یک رمان سنتی بود شاید این عذر پذیرفته می آمد، اما چه کنم که با روایتگری توانا و نقاشی چیره دست که در روایت و طراحی خود، با نقاب و بی نقاب و پوشیده و برهنه را در کنار هم نهاده است، و مرا در هزارتوی خواندن سرگردان می گذارد؟ در کنار این اشاره باید ذکر کنم که برخی از شخصیتها و حوادث هر دو کتاب آن قدر جاندار، زنده و عالی توصیف شده اند که می توانند برای یک درام نویس کیفیت شخصیت زنده حاضر برای ورود به صحنه نمایش را داشته باشند چه از جهت ظاهر و چه از باب باطن. برخی از اینها واقعاً در یک نمایش کمدی جاندار یا یک درام جدی می توانند خالق شگفتیهای بیمانند باشند از جمله در مورد شخصیتها می توان از نعمتی، مالکی، کریم شیره ای، لی لی پوت ماده، نیرومند یاد کرد و در مورد حوادث از مرگ خاله، فضای آرا یشگاه فرامرز، مهمانی خانه ویکتوریا، حمله، عقب نشینی، شورا، روز ملاقات و...

• چند مسامحه نویسنده در کاربرد برخی از مصطلحات و نیز رعایت زمان یا توصیف اشخاص درخور تأمل است: «پولی که نجار و نقاش و بنا میخوان سر به فلک میذاره» که معمولاً گفته می شود سر به فلک میزنه. «نعمتی هنوز در اتاق من است و دارد گوش مصطفی را می خورد» که آدم پر حرف با پر حرفی سر آدم را می برد. بعضی به سبک کوبایی ها دستمال روی پیشانی بسته اند و بعضی مثل فلسطینی ها دستاری بر سر دارند، که فلسطینی ها همان دستمال را به نام چپیه بر سر دارند نه دستار را. «در همه کوجه ها و خیا بانها فروشنده های دوره گرد - آنهايي که زمستانها لبومی فروشند و تابستانها چاغاله بادام»، که این فروشنده ها در بهار چاغاله بادام و در تابستان بادام تازه یا گردوی تازه می فروشند. «اولی ها چنان مجذوب ماجراها شده اند که گویی از آغاز نافشان را به نام جمهوری اسلامی زده اند» که مصطلح این است که بندنافشان را به نام فلانی بریده اند. «منتظر می مانیم تا گاراژی برسد» در حالی که واژه «گاراژدار» مصطلح خاص و عام

است. «تربچه و پیازچه و سبزی که فروشندگان دوره گرد چون گل به رنگ پرچم ایران می آراستند پف نم آبی به آن می زدند»؛ که حداقل اصطلاح تهرانی این کار پشنگ آب یا فشنگ آب به چیزی زدن است و پف نم زدن، آب در دهان کردن و بر چیزی پاشیدن است که اصطلاح معروف «از نمد مالی فقط پف نم زدنش را یاد گرفته» از آن جاست. «احمد پسر لطف آبادی در حجر تربیت پدر در پی کسب صفات دیگری برآمد که قابل بیع و شراعی بود» که به نظر می رسد اصطلاح بیع و شری به معنی خرید و فروش مورد نظر نویسنده بوده است. «دل ناگرا نشان بودم» به جای دل نگران شان بودم. «هیچ کس به سربازان نگفت که این روش بازمانده جنگ اول جهانی ست که در تفنگ حسن موسی به کار می رفت نه مسلسل و شصت تیر»، که در جنگ اول جهانی و خیلی پیش از آن شصت تیر مورد استفاده بود و حتی در ایران به سردار سپه رضاخان شصت تیری یا رضاخان ماکسیم (به اعتبار نام نوع شصت تیر مورد استفاده آن زمان) می گفتند و نیز از نویسنده ای صاحب زبان و سوار بر مرکب کلمه دور از انتظار است، که خواننده فارسی زبان را که با شعر «چون شکلات است پدرسوخته» ایرج، این کلمه فرنگی را فارسی ساخته و قبول کرده در مقابل تلفظ صحیح فرانسوی «شکلا» - آن هم در بعضی موارد - حیران بگذارد.

کتاب از حروفچینی، صحافی و تجلید بسیار خوبی که تخصص در حد تحسین شرکت کتاب است برخوردار است و جز چند غلط چاپی که از دست نویسنده، مصحح و آخرین بازبین دررفته مشکل دیگری ندارد: «از مهمانوازیهای ایرانیان» به جای مهمان نوازیها و «کانون حمایت خانواده» به جای «قانون حمایت خانواده».

#### ۴ - پیگفتار

کتابها را که فرو می بندم ناگزیر سپاسی دارم برای مهشید امیرشاهی به خاطر ابداع یا لاقط کاربرد واژه بسیار زیبای پیگفتار در کتاب در سفر که مرا از شر کلمه زشت «مؤخره» خلاص کرده است.

در پایان کتاب چشم بر هم می نهم و دخترک ستیزه جوی کج خلقی را می بینم برهنه پا و آسیمه سر با موهای کرک و پیراهن چیت چین دار که در میان باغچه ای پر از درختان سبز و گلهای سنتی وطنم ایستاده است. به دهلیز تاریک آینده می نگرد و معصومانه فریاد می زند:

«من از تبعیدگاه بی آفتابم. در انزوای طاق دل گرفته ام که پنجره اش بر هیچ

شاخه درختی سبز یا گوشه آسمانی آبی باز نمی شود. به صدای بلند با خود حرف می زنم. فقط به این منظور که پژواک کلمات فارسی را دوباره بشنوم. دلم برای حرف زدن به زبان مادریم تنگ است، زبانی که به پیچ و خمهایش آشنایم. ظرایفش را حس می کنم، تابش صفای کلماتش را می شناسم. زبانی که هر لفظش را می توانم بر زمینه های آشنا چون دانه و نگین بنشانم. با هر کلمه اش چون موم بازی کنم و شکل و شمایل تازه ای به آن بدهم. زبانی که می توانم به کمکش با دکاندار چانه بزنم، با خواهرم دعوا کنم، به دخترم درس بدهم و قصه هایم را بنویسم. من بازتاب کلمات فارسی را با دربه در، هموطنی چون خودم رد و بدل کرده ام و ساعتها و روزها بعد از دیوارهای کوجه های پاریس می شنوم. غم غربت من لحظه به لحظه به جنون نزدیک می شود» (در سفر، پیگفتار، ص ۳۸۰) و آن وقت من چون او دلتنگ، اشک در چشم، بوی کاهگل تازه آب پاشی شده در مشام، و آواز پریچ و تاب مستان نیمه شبی در گوش و در حسرت وطنی که در دوردست ایستاده است به فکر فرو می روم. این وطن عمری دراز دارد. آوارگان آن اندک نبوده اند و چه بسیار که در زیر چکمه ای یا نعلینی زیر تیغی یا عصایی در وطن خود آواره بوده اند اما آنها به جانداوییی دست یافته بوده اند که غم غربت دیوانه شان نکند.

در فرو بستن چشم، در روزگاری دور و گمشده، در گوشه حمامی مردی را می بینم که از شهر «انکار» بازگشته است. او شیخ ابوسعید ابی الخیر است که زبردست «قائمی» (دلآکی) نشسته تا «شوخ» (چرک) دل آزدگی از او بستاند:

«درویشی شیخ را خدمت می کرد و دست بر پشت شیخ می نهاد و شوخ بر بازوی شیخ جمع می کرد چنان که رسم قایمان گرما به باشد تا آن کس ببیند که او کاری کرده است. پس در میان این خدمت از شیخ سؤال کرد که «ای شیخ! جوانمردی چیست؟» شیخ ما حالی گفت: «آنک شوخ مرد پیش روی او نیاری». (اسرار التوحید، به تصحیح و تحشیه شفیع کدکنی، ج ۱، ص ۲۶۸).

##### ۵ - یک یادداشت خصوصی میان مهشید امیرشاهی و من

کاش خانم نویسنده در حضر و در سفر به یاد بیاورد که عزیزی از من که سالی چند است در میان ما نیست و به «مینو»ی جاودان روی کرده است و نام او را بر نواده این خانم نهاده اند، از قبیله همین شیخ بود که در همه عمر شوخ کس با روی کس نیاورد و در واپسین دم نگران سلامت جان آنها بود که می ماندند بی هیچ دل نگرانی از این که خود به سفر دراز جاودانگی می رود و به این جهت یادش بر دل و جان آشنایانش جاودانه

## ۶- ... و یک آرزو

کاش من هم می توانستم دست این دخترک سرتق قزوینی را که حالا تازه فهمیده است که نان برنجی را با بوی روغن حیوانی دوست می دارد، و کفش تنگی که پایش را می زند آزاردهنده نیست بگیرم، او را از دهلیز قرنها بگذرانم و پیش آن شیخ به سلامش ببرم، کاش... اما آرزوها همیشه برآورده نمی شوند چنان که:

آدمی نمی تواند وطنش را

همچون بنفشه ها

(در جعبه های خاک)

همراه خویشتن ببرد هر کجا که خواست

برکلی، کالیفرنیا

۲۳ آوریل ۱۹۹۶ - ۴ اردیبهشت ۱۳۷۵

# نقد و بررسی کتاب

جلال متینی

دیوان حاج ملاهادی سبزواری [ اسرار ]

مقدمه، تصحیح، تعلیقات و ترجمه انگلیسی

به قلم: پروفسور سید حسن امین \*

تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۲ / ۱۹۹۳

صفحات: فارسی ۳۳۰ + انگلیسی ۴، بها (۴)

پیش از آن که به معرفی کتاب پردازم، لازم می‌دانم که خوانندگان ولو به اجمال با مصحح دیوان آشنا شوند. بدین جهت نخست آنچه را که در «شناسنامه کتاب»، درباره وی نوشته شده است نقل می‌کنم:

مقدمه و تصحیح و تعلیقات از: پروفسور دکتر سید حسن امین، استاد عالی‌مقام دانشگاه (پُر پروفسور) و رئیس تمام وقت بخش فوق لیسانس و دکتری در حقوق بین الملل و حقوق تطبیقی در دانشگاه گلاسکو کالیدونیا (انگلستان)، رئیس مؤسسه حقوق بین الملل و حقوق تطبیقی اسکاتلند، وکیل دادگاههای عالی و استیناف و مجلس لردان (انگلستان) با حق وکالت در کلیه دادگاههای ۱۲ کشور عضو بازار مشترک اروپا، عضو آکادمی اسلام (کمبریج)، استاد موقت، استاد افتخاری و استاد مهمان در فلسفه و عرفان، مطالعات اسلامی و حقوق اسلامی در دانشگاههای اروپا و امریکا، استاد مدعو سابق دانشگاه تهران، اولین و تنها ایرانی که تاکنون

در رشته حقوق در خارج از ایران به مقام پروفیسوری رسیده است، اولین و تنها مسلمانی که در طی تاریخ پانصدساله «دیوان عدالت» [کالج آف جاستیس] به عضویت این دیوان که ریاست عالی آن با ولیعهد بریتانیای کبیر است رسیده و اولین مسلمانی که در طول تاریخ در کشور انگلستان از طرف دولت انگلیس برای تعقیب جزائی متهمین انگلیسی در دادگاههای انگلیس، به سمت مدعی العموم موقت منصوب شده است.

مصحح دیوان به علاوه در صفحات ۳۰۸ و ۳۰۹ کتاب نیز از «مقاطع مهم» حیات خود، و از جمله «فتوحات روحانی و جذبات ربانی دیگر که ذکر آنها به هیچ دفتر نگنجد و هفده سال پیش در شام آغاز شد و همچنان ادامه دارد» سخن به میان آورده است، و در چهار صفحه انگلیسی پایان کتاب هم نام و مشخصات کتابها و مقاله هایی را که به زبان انگلیسی نوشته ذکر کرده است.

پس از «شناسنامه کتاب» و «پرتره حاج ملاهادی سبزواری - کار نقاش انگلیسی بیل هولس» و تصویر «پروفیسور دکتر سید حسن امین»، می رسمیم به «فهرست مطالب» کتاب: پیشگفتار، شامل: حکیم سبزواری و شعر و شاعری، تصحیح دیوان اسرار، امتیازات چاپ حاضر، عرض سیاس (ص ۵-۱۳)، فهرست تحلیلی کتاب و فهرست تصاویر و اسناد در ۱۲ صفحه (ص الف-ل)، بخش دوم - مقدمه مصحح در ۸ بخش: ۱- شرح حال حاج ملاهادی حکیم سبزواری... (ص ۱۴-۱۴۷)، بخش سوم - دیوان اسرار: غزلیات، دیگر آثار منظوم فارسی: ترجیع بند، مثنویها، رباعیها، دوبیتی، قطعه ها (۱۴۸-۲۴۹)، بخش چهارم - اشعار متفرقه اسرار (۲۵۰-۲۶۲)، بخش پنجم - ضمائم: اشعار فرزندانگان اسرار (۲۶۴-۲۹۷)، بخش ششم - پایان سخن... (۲۹۸-۳۰۱)، بخش هفتم - ضمائم: اشعاری که برای مصحح سروده اند (۳۰۲-۳۱۶)، بخش هشتم - کتابشناسی (۳۱۷-۳۱۹)، بخش نهم - فهرست اعلام (۳۲۰-۳۲۸)، بخش دهم - فهرست تألیفات و تصنیفات پروفیسور سید حسن امین (۲۳۴) (مقصود همان چهار صفحه به زبان انگلیسی در پایان کتاب است).

به طور کلی باید اعتراف کرد که کتاب مشتمل است بر اطلاعات وسیع و نادر مصحح درباره حاج ملاهادی سبزواری که تاکنون به یقین به این صورت در دیگر کتابی در دسترس علاقه مندان قرار نگرفته است. مصحح در بخش دوم «مقدمه مصحح»، حاج ملاهادی سبزواری را به شرح در ذیل یازده عنوان معرفی کرده است. در فصل دوم «داستانهایی از کرامات حکیم سبزواری» را در زیر ۳۳ عنوان آورده است از جمله «شفای بیمار در خواب» را. در فصل سوم «کلیاتی مربوط به حوزه درس حکیم سبزواری»



آمده است با معرفی ۸۴ تن از شاگردان وی. در فصل چهارم از تألیفات او در زیر ۳۶ عنوان یاد شده است. در فصل پنجم «موسیقی شناسی سبزواری» مورد بحث قرار گرفته و در فصل ششم «شعر و شاعری و شعور اجتماعی سبزواری و متقدمین و معاصرین او» نوشته شده است.

و اما درباره تصحیح دیوان، مصحح می نویسد «تاکنون نسخه مصحح قابل اعتمادی از دیوان... به طبع نرسیده است» وی از دو چاپ دیوان، یکی در اصفهان به توسط سید محمدرضا دانی جواد در سال ۱۳۳۸ و دیگری چاپ تهران به توسط سید محمد میرکمالی نام می برد که هر دو به نظر وی مغلوپ است. مصحح دیوان در اثبات نظر خود نمونه هایی ارائه داده است مانند این بیت در چاپ اصفهان:

عمر بگذشت و نگاهی بر من مسکین نکرد جان من آخر نه آن جا می بود اهمال را  
و می افزاید «این بنده بعد از مدتی فکر و تتبع به این نتیجه رسیدم که حاج ملاهادی گفته است و نوشته است: «جان من! آخر نه انجامی بود اهمال را؟» (ص ۱۷)، و یا این بیت دیگر در چاپ اصفهان:

صرف و نحو کتبِ عمر شد و مفتاحی که گشاید دل از او در همه ابواب کجاست؟  
«بدین گونه که چهار کلمه آغاز این بیت را با تتایع اضافات و با اضافه کردن اعراب کسره در آخر حرف ب در کلمه کتب، بیتی زیبا از غزلی شیوا از دیوان اسرار را که به حق بیت الغزل معرفت است به کلی خراب کرده اند و بی معنی ساخته اند. این شاه بیت چنان که ما در این نسخه تصحیح کرده ایم چنین است:

صرف و نحو کتبم عمر شد و مفتاحی که گشاید دل از او در همه ابواب کجاست؟  
دیگر شواهدی که ذکر شده است همه نشان می دهد که ضبط چاپ اصفهان یا تهران نادرست است. (ص ۷-۱۰) مصحح می افزاید که «... نسخه های خطی دیوان اسرار از جمله نسخه ای به قلم مرحوم میرزا محمود بن میرزا محمد علی تفرشی مورخ ۱۳۱۳ قمری... همه سراسر مغلوپ اند. و مقابله و مقایسه آنها چندان کمکی به مصحح نمی کند» (ص ۱۰-۱۱).

و آن گاه در «امتیازات نسخه چاپ حاضر» آمده است «۱- ما در این اثر سعی کرده ایم که تمام اغلاط املائی و انشائی را به قدر مقدور تصحیح کنیم [کنیم] و اگر از اغلاط مطبوعه در امان مانیم نسخه ای صحیح به جامعه علمی و ادبی تقدیم خواهد شد. ۲- از مزایای دیگر این چاپ آن است که ما برای اولین بار غزلیات اسرار را شماره گذاری کردیم تا محققان و مدققان از این پس بتوانند به شیوه علمی به غزلیات این فیلسوف

نامدار و شاعر صاحب آثار مراجعه کنند و ارجاع دهند...» (ص ۱۲).

از آنچه گفته شد معلوم می شود دیوان حاج ملا هادی سبزواری به شیوه ای صد در صد «ذوقی» تصحیح گردیده، و مصحح که خود شاعر است و از جمله دو شعرش را اخیراً در مجله کلک چاپ تهران دیده ام و نیز خود سبزواری ست و همشهری صاحب دیوان، اشعار حاج ملا هادی سبزواری را با توجه به نسخه های خطی و چاپی چنان که خود صحیح می دانسته به چاپ رسانیده است، و بدین جهت است که از اختلاف ضبط نسخه ها و امثال آن در چاپ حاضر دیوان خبری نیست. اما چنان که می دانیم سالهاست که «تصحیح ذوقی» متون در برابر «تصحیح انتقادی و علمی» رنگ باخته است. بدین جهت درباره کیفیت تصحیح انتقادی دیوان چیزی نمی توان گفت.

از تصحیح دیوان بگذریم. یکی از موضوعهایی که مصحح به تفصیل درباره آن سخن گفته پیروی حاج ملاهادی سبزواری از حافظ است. چون «بعضی از اساتید (مانند علامه قزوینی) اشعار اسرار را همتا و همطراز اشعار حافظ خوانده اند» (ص ۵). مصحح با قبول این موضوع که «اغلب قریب به تمام غزلیاتش رنگ و بوی اشعار شورانگیز حافظ را دارد و به استقبال بسیاری از غزلیات او رفته است و پاره ای از ابیاتش را تضمین کرده است و عبارات و اقوال حافظ را با مفاهیمی والا تر و مضامینی متعالی تر منعکس کرده» (ص ۹۴)، می نویسد «از جنبه ادبی صرف، حافظ (همچنان که مولانا جلال الدین بلخی و خیام و اسرار) به اهمیت شاعران بزرگی چون فردوسی، سعدی، نظامی و انوری و شاید تنی چند دیگر از ادباء و بلغاء بزرگ نیست» (ص ۹۹). به نظر او «... از روی انصاف و خالی از گزاف [غزلهای حاج ملا هادی سبزواری]، صد ره، عالمانه تر و عارفانه تر و به موازین و مبانی حکمت نزدیکتر از غزل حافظ است و اگر از این باب اسرار را حافظ شکن بخوانیم جسارت و اسائه ادب نیست، بلکه در محکمه انصاف قضاوتی عادلانه کرده ایم» (ص ۹۸). وی درباره برتری حاج ملا هادی سبزواری بر حافظ از جمله نوشته است «به علاوه، اسرار بالنسبه کثیرالشعر هم هست. حتی در مقایسه با حافظ، مثلاً حافظ فقط ۱۲ غزل دارد که به الف ختم می شود، اما اسرار ۲۵ غزل با قافیه الف گفته است: باز حافظ فقط ۲ غزل با قافیه ب دارد اما اسرار ۵ غزل» (ص ۹۰-۹۱).

درباره عشق حقیقی و مجازی نیز می خوانیم: «مرحوم صدرالمتألهین شیرازی فرموده است که همجنس بازی نشانه ظرافت ذوق و لطافت طبع و مورث حسن تربیت نوجوانان است...» (ص ۱۲۹) و آن گاه اشعار چند تن از شاعران فارسی زبان را از این نظر مورد بررسی قرار داده و افزوده است «طلاب علوم دینی هم از قدیم به رفع شهوت با دیگر

طلاب و بچه بازی معروف بودند...» (ص ۱۲۴). و سپس نوشته است «ملاصدرا در *اسفار به تبع فلاسفه یونانی* می گوید که در تعریف زن گفته اند حیوان طویل الشعر و قصیر الفکر... ملاصدرا طی بیان مطلبی زن و حیوان را در یک ردیف ذکر کرده است... حاج ملاهادی سبزواری در *حواشی اسفار* فرموده است که زنان حیوانی بیش نیستند ولی خداوند بر این حیوانات، صورت انسان و چهره بشر نقش زده است تا مردان به ایشان رغبت کنند و نسل انسان قطع نشود که نشان می دهد در ایران صد سال پیش زنان چه مقامی حائز بوده اند...» (ص ۱۳۴-۱۳۵). و سپس مصحح دیوان می نویسد «اکنون که سخن به این جا رسید و سخن از احکام اسلام در باب مسائل جنسی به میان آمد بی مناسبت نیست که از حقوق زن در ایران و اسلام سخنی به میان آید»، آن گاه ماده ۲۳ قانون قصاص مصوب سال ۱۳۶۰ را آورده: «چنانچه مردی همسر خود را حین رابطه نامشروع با مرد دیگری بیادشوهر حق دارد...» و افزوده است مضمون این ماده از محکمت و مسلمیات فقه اسلامی ست، چنان که شهید ثانی در شرح لعمه نیز آن را تأیید کرده است و در دنباله این بحث فقهی و حقوقی از ماده ۱۷۹ قانون مجازات عمومی ۱۳۵۳ سخن به میان آورده است و آن گاه به مسأله حجاب و پوشش که در ایران از پیش از دوره اسلام مرسوم بوده است (ص ۱۴۰) و این که تعدد زوجات اختراع و ابتکار اسلام نیست نیز پرداخته است (ص ۱۴۱).

از آنچه گفته شد معلوم می شود که به همت مصحح، اینک دیوان حاج ملاهادی سبزواری به صورتی «شسته و رفته» بی آن که زیر صفحات آن از نسخه بدلها پر شده باشد در اختیار علاقه مندان این حکیم نامدار ایرانی قرار دارد (گرچه در ذیل بسیاری از صفحات توضیحاتی مفید درباره اشعار اسرار مذکور است) و علاوه بر آن مصحح اطلاعات وسیع خود را در موضوعهای مختلف در مقدمه و تعلیقات دیوان در اختیار خواننده قرار داده است، گرچه ممکن است ذکر آنها ضروری نباشد. ولی نکته ای که از آن نمی توان گذشت آن است که جای بخش پنجم «ضمائم» که به اشعار فرزندانگان حاج ملاهادی سبزواری و تصاویر ایشان اختصاص دارد و بخش هفتم «اشعاری که برای مصحح سروده اند» در دیوان حاج ملاهادی سبزواری نیست، گرچه فرزندان و فرزندانگان آن بزرگمرد و شخص مصحح که همه سبزواری اند، چون حاج ملاهادی از افتخارات آن شهر باشند.

کتابی که با نام وی در امریکا به دستم رسید نامه های دکتر قاسم غنی بود که در لندن به همت سیروس غنی و سید حسن امین چاپ شده بود و نسخه ای از آن در نوروز ۱۳۶۸ به لطف سیروس غنی از لندن برایم ارسال گردید. مصحح دیوان حاج ملا هادی سبزواری در چهار پنج ماه اخیر، مجله ایران شناسی را با فرستادن سه مقاله (که یکی از آنها در بخش «نامه ها و اظهارنظرها» ی همین شماره چاپ شده است) و پنج کتاب: دیوان حاج ملا هادی سبزواری، حقوق بیمه دریایی (چاپ ۱۳۶۶)، نامه های دکتر قاسم غنی (چاپ ۱۳۶۸)، نصب و ضمانت قهری (چاپ ۱۳۶۸)، نغمه و سیاست در عصر صفوی، تألیف سید محمد بن سید قریش حسینی سبزواری (چاپ ۱۳۷۰) مورد لطف قرار داده است.

# ایران‌شناسی در غرب

حشمت مؤید

ملتر - روزن تسویگ:

«رومی»

«عاشق نیست تنها»

غزلهای عارفانه

به کوشش مونیکا هوتر شتراسر

گراتز، انتشارات لیکم، ۱۹۹۴

۱۸۰ صفحه، بها ۲۸ مارک آلمان

Melzer-Rosenzweig:  
*Rumi, Nie ist wer liebt allein*  
Mystische Liebeslieder  
Bearbeitet von Monika Hutterstrasser  
Graz, Leykam 1994,  
pp.180, DM 28

این کتاب متن سی غزل مولانا رومی ست با دو ترجمه متفاوت آلمانی، یکی ترجمه شاعرانه و روان و زیبا، اگرچه گاهی آزاد، به قلم دانشمند معروف قرن نوزدهم روزن تسویگ که یک صد و پنجاه و هشت سال پیش (۱۸۳۸ م.) در وین چاپ شده بوده است، و دیگر ترجمه دقیق تر و به اصل فارسی بسیار وابسته تر، به قلم اوتو فون ملتر که آقارش بیش از سی سال ناخوانده و ناشناخته به صورت دستنویس در کتابخانه دانشگاه گراتز مانده بوده است. آرایش کتاب بدین گونه است که در نیمه راست صفحات، متن فارسی غزلها ستون وار جا داده شده است، و در ستون نیمه چپ در برابر هر بیت فارسی،

خط به خط ترجمه آلمانی ملترس درج گشته است. به دنبال این دو ستون ترجمه قدیم روزن تسوایگ به خطی ریزتر و فشرده تر چاپ شده است، و در ذیل این سه متن پانویسهای دقیق ویراستار قرار دارد که اختلافات میان دو متن مورد استفاده دو مترجم آلمانی را با متنی که به کوشش استاد بدیع الزمان فروزانفر منتشر گشت و امروزه رسمیت و قبول عام یافته است، نشان می دهد. علاوه بر این خانم مونیکا هوترشتراسر، هر جا که این اختلافات توضیحی را ایجاب می کرده است، یا اگر خود برای اصلاح ترجمه ملترس دستی در کار او برده است، این توضیح تصرف را با تمام امانت در پانویس قید کرده است.

به دنبال این بخش اساسی کتاب (ص ۷-۷۲)، در بخشی مفصل تر به عنوان «ذیل» (Anhang)، نخست شرح حال مولانا و اندیشه او را آورده اند (ص ۷۵-۹۸) که هر چند جای بسیار نکته های فرعی در آن خالی ست، در حد خود مدخلی ست خواندنی بر عالم مولانا و سرشار از اطلاعات لازم و دانستنی. این شرح حال، تا آن جا که مربوط به بهاءالدین ولد می شود، تقریباً تماماً بر پایه تحقیقات استاد فریتز مایر<sup>۱</sup> نوشته شده است، و پس از آن با استفاده از نوشته ها و ترجمه های استاد انماری شیمل (از جمله ترجمه فیه مافیه) و سیروس آتابای و استاد بورگل و ترجمه فرانسوی ولدنامه به قلم ویتری میروویچ (Vitray-Meyerovitch) و دو سه اثر دیگر که مشخصات همه را در کتابشناسی می توان یافت.

در همین جا باید گفت که در این کتاب نیز مانند بیشتر آثاری که مؤلفان مغرب زمین در باره مولانا نوشته اند - و شمار آن روزافزون است - به ندرت نشانی از کارهای دانشمندان ایرانی دیده می شود. در کتابشناسی (ص ۱۵۳-۱۵۹) فقط عنوان /حادثه /حادثه /حادثه اثر مرحوم فروزانفر را می بینیم و نیز دو سه کتاب دیگر که ایرانیان مقیم خارج (جواد نوربخش، سیروس آتابای، آراسته، بختیار، رستگار - داودیان) به انگلیسی یا آلمانی نوشته اند. نتیجه این بیخبری یا بی اعتنایی این است که مثلاً افسانه کشته شدن شمس تبریزی به دست شاگردان مولانا را و کشف قبر او در کاوشهای سال ۱۹۵۸ در قونیه را عیناً از کتاب من بادم و تو آتش (تحریر آلمانی آن) نقل و همچون یک گزارش واقعی تاریخی به خواننده تحویل داده اند (ص ۸۶). اگر اشتباه نکنم، این که کتاب /حادثه /حادثه /حادثه و مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی و نیز شرح احوال مولانا به قلم فروزانفر گاهی در کتابشناسیهای تألیفات سالهای اخیر به چشم می خورد بدین علت است که استادان نامدار نسل پیشتر یعنی کسانی مانند هلموت ریترو و یان ریپکا و آربری این آثار

را می‌شناخته و ارج نهاده اند، و مؤلف امروزی هم گاهی آن عنوانها را محض احتیاط و برای دفع «چشم زخم» ضبط می‌کند.

باری آنچه گذشت، یعنی شرح احوال و اندیشه های مولانا بخش اول «ذیل» را تشکیل می‌دهد. و بخش دوم آن (ص ۹۹-۱۵۲) عبارت از پنجاه و دو تعلیقه بسیار سودمند است زیر پنجاه و دو عنوان گوناگون تاریخی و دینی یا نمادین و استعاری، یعنی در حقیقت پنجاه و دو مقاله کوتاه یا یادداشت در باره مفاهیمی کلیدی که بارها در این سی غزل و صدها و هزارها بار در کل ادبیات فارسی به آن بر می‌خوریم و خواننده ناچار است که از بار سنگین معنایی آنها آگاه باشد. این بخش مفیدترین قسمت این کتاب است و از این رو عنوانهای آن را به همان ترتیب که در کتاب دیده می‌شود، بدین امید که خواننده ای را به کار آید، نقل می‌کنیم:

ابراهیم، جبرئیل، قبله، زر، دل، خضر، اسماعیل، اسرافیل، یاسمن، یوسف، کعبه، شتر، شمع، قرآن، لولاک، نردبان، عشق، عاشق و معشوق، سوسن، زلف، لقمان، مجنون، مریخ، حج، آدم، ماه، موسی، محمد، صدف و مروارید، بلبل، نمرود، طوطی، طاوس، فرعون، پیر، افلاطون، قارون، سماع، گل، لعل و یاقوت، لوح و قلم، خاموش، سیمرخ، شمس و خورشید، زبان حال، طلب، لاله، زهره، شراب، شکر، دوگانگی (Zweiheit)، سرو.

پس از این پنجاه و دو یادداشت نوبت به کتابشناسی و سپس فهرست مفصل موضوعی (۱۶۰-۱۷۵) می‌رسد و کتاب با یک سالنمای زندگی مولانا از تولد تا مرگ، جدول علامتهای اختصاری، و توضیحی درباره شیوه برگردان حروف فارسی به لاتین تمام می‌شود.

\*\*

انگیزه اصلی در تألیف این کتاب انتشار ترجمه های اوتو فون ملتسر است. آقای دکتر نصرت الله رستگار با همکاری دکتر والتر شلاجه (Slaje) رساله ای در باره ملتسر و میراث او در ایران شناختی نوشته اند<sup>۲</sup> که این بنده ندیده ام و اطلاعات محدودی که دارم مأخوذ از نقدی ست که دکتر فراگنر در مجله «خبرهای خاور شناختی» درباره آن نوشته اند.<sup>۳</sup> فون ملتسر دانشمندی اتریشی بوده که در ۱۹۲۳ با ارائه پایان نامه ای در باره «واژه های سامی در فارسی میانه» از دانشگاه گراتز درجه دکتري گرفته است و سپس به کار معلمی مدارس پرداخته و گویا در فعالیتهای سیاسی آن روزگار، با گرایشی به فلسفه زیانبار حاکم بر آلمان در سالهای پیش از جنگ دوم جهانی، نیز کوشا بوده

است. در همین سالها وی به زبان فارسی روی آورده و با کوششی شگفت انگیز به ترجمه آثار ادب فارسی به آلمانی پرداخته است و مقدار هنگفتی ترجمه فراهم ساخته و همه را پیش از مرگ در ۱۹۶۱ به کتابخانه دانشگاه گراتز سپرده است. دکتر فراگنر می نویسد که مجموعه دستنویسهای ملترس جایی را به طول سه متر در مخزن کتابخانه مزبور اشغال کرده است. در سالهای اخیر رسیدگی به این دستنویسها و چاپ و انتشار آنها آغاز گشته است. از آن جمله یکی کتابی ست به عنوان *داستانهایی از نثر هزار و صد ساله فارسی* که دکتر نصرت الله رستگار به چاپ آن همت ورزیده است،<sup>۴</sup> و دیگر ترجمه *سفرنامه ناصر خسرو* قبادیانی ست که به کوشش دکتر مانفرد مایر هوفر منتشر شده است.<sup>۵</sup> دیگر از آثار ملترس، طبق اظهار آقای دکتر فراگنر، یک واژه نامه فارسی - آلمانی ست در هفت جلد که ناتمام مانده است.

\* \*

اما ترجمه غزلهای مولانا به قلم فون ملترس که محور اصلی کتاب حاضر است، گویا کاملاً پخته و پرداخته نبوده و از این رو ویراستار آن، خانم دکتر هوترشتراسر گاهی خود را ملزم به تصرفی و اصلاحی دانسته است. این موارد ناپخته یا ناسنجیده گاهی در متن فارسی غزلها و گاهی در برداشت ملترس و ترجمه های او دیده می شود. متنی که ملترس در اختیار داشته با متن مورد استفاده تسوایگ و متن ویراسته مرحوم فروزانفر اختلافاتی دارد و ویراستار کتاب ظاهراً بنا بر ذوق و تشخیص خود و شاید با مشورت آقای دکتر رستگار، گاهی متن ملترس را بر متن فروزانفر مرجح شمرده است و گاهی برعکس. این گونه تصرفها که بر اجتهاد شخصی ویراستار استوار است، نه بر پایه معیارهایی که در تہذیب متون قدیم معتبر شمرده می شود، در حقیقت پر بی شباهت به قمار نیست بدین معنی که نتیجه آن ممکن است به سود غزل تمام شود و آن را به آنچه شاعر سروده بوده است نزدیکتر کند - و این امر البته قابل اثبات نیست زیرا اساس آن حدس و گمان ویراستار است -، یا بر عکس آن را از این هدف مطلوب دور سازد. در زمینه غزلیات مولانا، یگانه متن معتبری که فعلاً باید سنک محک شمرده شود، همانا *دیوان کبیر* طبع مرحوم فروزانفر است به چندین دلیل. نخست آن که وی سخن شناسی بزرگ بود و اگر معیار صحت و سقم واژه ای یا تعبیری ذوق و بصیرت شخصی باشد، چه کسی می تواند منکر شود که ذوق و بصیرت شخصی فروزانفر بر تمام کسانی که نامشان با کتاب حاضر یاد می شود به مراتب بسیار برتر و بهتر است تا حدی که شاید بتوان آن را «حجت» دانست. دوم آن که وی در زمان خود شاید بزرگترین شناسنده آثار مولانا بود و با زبان و



اندیشه آن بزرگمرد انسی عاشقانه داشت و عمری کوشیده بود تا به تاریک ترین و باریک ترین زوایای ذهن مولانا رخنه کند. سیم و مهمتر از همه این که چاپ وی بر اساس قدیمترین نسخه های موجود دیوان کبیر فراهم گشته است و همین کافی ست که پژوهشگران و ویراستاران بعد از او را، اگر دلیل قاطع دیگری نداشته باشند، از حق اظهار نظرهای شخصی معاف بدارد.

در کتاب حاضر به مواردی فراوان بر می خوریم که ویراستار، ضبط ملتسر را حذف و به جای آن ضبط فروزانفر را آورده است. در برابر این اصلاحات مناسب و به جا، مواردی هست که ویراستار متن ملتسر را اختیار کرده و ضبط فروزانفر را که صریحاً مرجح بر آن است در حاشیه آورده است. چند نمونه از اشتباهات این دسته دوم را یاد می کنم:

- ص ۳۱ / بیت ۴: چون چشم بسته گشت نباشد بقا، دروغ  
 فروزانفر غزل ۱۲۹۹: چون چشم بسته گشت نباشد لقا، دروغ  
 همان غزل بیت ۸: گویند آن کسان که ترسند از خیال  
 فروزانفر: گویند آن کس که نرسند از خیال  
 ص ۳۳ ب ۵: آن را که به خویش یار ندهی  
 فروزانفر ۱۳۰۷: آن را که به خویش یار ندهی  
 ص ۳۶ ب ۴: ناز اخلاص و ریا بیرون شدم  
 فروزانفر ۱۳۰۹: ناز اخلاص و ریا بیرون شدم  
 ص ۳۹ ب ۹: اصل و نهال گل غرق لطف مصطفاست  
 فروزانفر ۱۳۴۸: اصل و نهال گل غرق لطف مصطفاست  
 ص ۵۲ ب ۵: بر چرخ پر خون مردمک بی یزدبان بی یزدبان  
 فروزانفر ۱۷۹۴: بر چرخ پر خون مردمک بی نردبان بی نردبان  
 ص ۵۲ ب ۸: مریخ بگذار و حل عنبرفشان عنبرفشان  
 فروزانفر ۱۷۹۴: نه یخ گذار و نه وحل عنبرفشان عنبرفشان  
 ص ۵۳ ب ۲: بلبل زند بربط زنان وان فاخته کوکوکنان  
 فروزانفر ۱۷۹۴: بلبل رسد بربط زنان وان فاخته کوکوکنان  
 ص ۵۹ ب ۲: گفت آن تست و گفتن خلف صدای تو  
 فروزانفر ۲۲۳۶: گفت آن تست و گفتن حلقان صدای تو  
 ص ۶۴ ب ۴: وگر غوریم احسان شو بهستی باش و رضوان شو

فروزانفر ۲۱۶۴: وگر عوریم احسان شو بهشتی باش و رضوان شو<sup>۷</sup>

نگفته واضح است که این اشتباهات، معنی سخن را در ترجمه آلمانی نیز فاسد کرده است. نکته های گفتنی دیگر هست که باید از سر آن گذشت. غلطهای چاپی هم در این کتاب هست از جمله این که سال نشر کتاب استاد بورگل را ۱۹۲۲ قید کرده اند که گویا ۱۹۹۲ باشد (ص ۱۵۴). اما بنده کم کم به تردید افتاده ام که ویراستار مصیبت نامه عطار مرحوم نورانی وصال بود یا فصال نامی که من نمی شناسم چون اسم وی در این کتاب (ص ۱۵۵) و چند اثر دیگر Faisal چاپ شده است!

روی هم رفته باید از ویراستاران و ناشران کتاب سپاسگزار بود که به هر حال اثری که مخصوصا برای دانشجویان بسیار سودمند تواند بود به بازار آورده اند. بخش زبانها و تمدنهای خاور نزدیک، دانشگاه شیکاگو

#### یادداشتها:

۱ - Fritz Meier: *Bahā' -i Valad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik.* Acta Iranica 27, Brill 1989.

۲ - Rastegar, N./ Slaje, W.: *Uto von Melzer (1881-1961). Werk und Nachlass eines Österreichischen Iranisten.* Wien 1987

۳ - B. Fragner, "Orientalistische Literaturzeitung." Bd. 86, Juli/ August 1991, p. 427.

۴ - Uto von Melzer: *Erzählungen aus Persien. Persische Prosa aus elf Jahrhunderten.* Hrsg. N. Rastegar. Leykam, Graz 1991

۵ - Safarnāme. *Das Reisetagebuch des Persischen Dichters Nāsir-i Husrau.* Übersetzt von Uto Melzer. Herg. Manfred Mayrhofer. Graz, Leikam 1993.

- ۶ - ترجمه آلمانی بی معنی ست و سیاق سخن و اندیشه مولانا را مختل کرده است.  
 ۷ - ترجمه آلمانی این بیت نیز به کلی بی معنی و توضیح ویراستار نامربوط است.

*The Herbedestan and Nerangestan*

*Vol. II: Nerangestan, Fragard 1*

Edited and translated by

Firoze M. Kotwal and Philip G. Kreyenbroek

with contributions by James R. Russel

*Studia Iranica*, Cahier 16

PARIS, 1995. 144 pages

«هیربدستان و نیرنگستان»

جلد دوم: نیرنگستان، فرگرد ۱

دو کتاب *هیربدستان* و *نیرنگستان* با این که موضوعشان تا حدی متفاوت است، در دو نسخه خطی موجود با هم آمده و پیش از این توأمأ به چاپ رسیده اند. هر دو متن در اصل به زبان اوستایی نوشته شده، اما به پهلوی ترجمه شده و بر ترجمه پهلوی نیز جای جای تفاسیری افزوده گشته است. هر دو نسخه خطی کتاب قبلاً به صورت عکسی، یکی در سال ۱۸۹۴ (نسخه HJ) و دیگری در سال ۱۹۸۰ (نسخه TD) به چاپ رسیده و کار پژوهش در این دو متن دشوار را تا حدی آسانتر کرده است. *هیربدستان* به معنی مجموعه قواعد و آداب مربوط به تعالیم دینی (هیربدی) و *نیرنگستان* مجموعه قواعد و دعاهای مرتبط با آیینهای دینی زردشتی است. درباره متن اوستا تحقیقات بیشتری انجام گرفته، اما متن پهلوی به سبب دشواریهایش و نیز به علت موضوعاتش کشش کمتری برای محققان داشته است. تصحیح انتقادی این دو متن و ترجمه آنها علاوه بر دانستن زبان پهلوی و مهارت در خواندن نسخه های خطی این زبان، نیاز به آگاهی دقیق از چگونگی آیینهای دینی زردشتی دارد. از این رو، همکاری دو دانشمند را می طلبیده است: فیروزه کوتوال، دستور پرآوازه پارسیان هند که کتابها و مقالات پیشین او و نیز مقالاتی که به اشتراک خانم مری بویس (Boyce)، ایران شناس نامی عهد ما، نوشته نمایانگر تبحر او در ریزه کاریهای آیین زردشتی است، و فیلیپ کرینبروک که کتاب او درباره ایزد سروش (Sraosa) و مقالاتش دلالت بر علاقه او به پژوهشهای دینی زردشتی و متون پهلوی دارد. این دو دانشمند در سال ۱۹۹۲ متن انتقادی آوانویسی شده *هیربدستان* را همراه با ترجمه انگلیسی و تعلیقات و واژه نامه به چاپ رسانیدند و بر آن بودند که *نیرنگستان* را نیز به صورت بخشهای جداگانه منتشر کنند و اکنون بخش اول آن که مشتمل بر فرگرد نخست این کتاب است، در مجموعه انتشارات انجمن پیشبرد مطالعات ایرانی در سال

۱۹۹۵ در پاریس منتشر شده است. علاوه بر دو دانشمند نامبرده، جیمز راسل نیز که در ابتدا با کوتوال در آماده سازی متن همکاری داشته در این پژوهش سهیم است.

در مقدمه کتاب مؤلفان به توصیف کتاب و سوابق پژوهشهای انجام یافته، خصوصاً تحقیقات دارمستر و بارتولومه درباره متن اوستایی و کتاب پر ارزش (*Waag*) که ترجمه پهلوی نیرنگستان را در بر دارد، پرداخته و به دنبال آن خلاصه ای از مطالب ۲۲ فصل از فرگرد نخست این کتاب را ذکر کرده اند تا خواننده پیش از خواندن متن پهلوی و ترجمه انگلیسی با موضوعات مورد بحث آشنا شود (صفحات ۱۳ تا ۱۸). در این فصول مطالبی از این قبیل بحث شده است: شرکت غیر روحانیان در مراسم دینی گاهنبارها (= جشنهای ششگانه سال) و گناه عدم حضور آنان (فصل ۱)؛ عدم محدودیت تعداد دستیاران روحانی اصلی اجراکننده مراسم دینی (یزش) (فصل ۲). روحانی اصلی اصطلاحاً «زوت» و روحانی دستیار وی «راسپی» نامیده می شود؛ چگونگی همکاری متقابل و هماهنگی زوت و راسپی ها در اجرای مراسم دینی (فصل ۳)؛ در مورد این که در چه شرایطی راسپی می تواند بخشهایی از دعا را نخواند (فصل ۴)؛ چگونگی دعا خواندن زوت و راسپی و هماهنگی آنان در خواندن و فاصله زمانی بین خواندن آنان (فصل ۵)، در مورد این که دو «زوت» با هم به خواندن دعا پردازند (فصل ۶)؛ حضور شخص روحانی به نیابت از فرد غیر روحانی بی آن که در خواندن دعا شرکت داشته باشد. در تفسیر متن این قسمت مطلب جالب توجهی درباره «خرفستران» (خزندگان و حشرات موزی) که کشتن آنها در دین زردشتی ثواب محسوب می گردد، آمده است. از متن چنین استنباط می شود که روحانیانی بوده اند که این گونه جانوران را نگاه می داشته اند تا آنها را به مؤمنانی که قصد رسیدن به ثوابی را داشته اند، بفروشد. چنین کسانی آنها را می خریده و می کشته اند و ثواب آن هم به فروشنده و هم به خریدار می رسیده است. اما مسأله ای که مطرح شده این است که برای نگاهداشتن این جانوران اهریمنی بایستی به آنها غذا داد و این کار طبعاً مستلزم ارتکاب گناهی ست. بنابراین در این باره قوانینی ذکر شده است (فصل ۷)؛ خواندن اوستا با صدای رسا (فصل ۸ و ۹)، مراسم «درون» (فصل ۱۰)؛ مسأله نوشیدن مسکرات و مستی در هنگام خواندن گاهان (فصل ۱۱ و ۱۲)؛ روحانیان در اجرای مراسم دینی به دو گروه تقسیم می شوند و نیز درباره مقررات اجرای مراسم دینی مختلف مانند «ویسپرد»، «هوماسْت»، «ستوش»، «گیتی خرید» و مانند آنها (فصل ۱۳)؛ آداب خواندن اوستا (فصل ۱۴)؛ درباره تعداد دفعاتی که دعا باید خوانده شود (۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸)؛ مطالبی درباره چگونگی آیینی که روحانی مجری آن در هنگام اجرا نیاز

به قضای حاجت پیدا کند و نیز درباره خطاهای محتمل «زوت» در هنگام اجرای اعمال دینی (فصل ۱۹)؛ درباره «زوت» و «راسپی» هایی که شرایط لازم برای اجرای مراسم دینی را نداشته باشد (فصل ۲۰، ۲۱)؛ درباره این که مرد و زن و بچه (این دو با شرایطی) می توانند به عنوان «زوت» مراسم دینی را برگزار کنند (فصل ۲۲).

می دانیم که در کتاب هشتم دینکرد مطالب اوستای موجود در عهد ساسانی خلاصه و فهرست وار آمده است. مؤلفان بخش مربوط به نیرنگستان را در مقدمه کتاب (ص ۱۹ تا ۲۳) به صورت آوانویسی نقل کرده و به انگلیسی برگردانیده و مطالب آن را تا آن جا که میسر بوده با نیرنگستان موجود تطبیق داده اند. چند نکته در قراءت و ترجمه کلمات و جملات به نظر نگارنده این سطور رسیده است:

در بند (o) کلمه madayan را «اساساً» (essentially) ترجمه کرده اند. در این مورد و نظائر آن در کتاب هشتم دینکرد، این کلمه به معنی «کتاب، رساله» است.

در بند (۶) کلمه «سامان» را علائم مرزنا (boundary markers) ترجمه کرده و در حاشیه ۵ ص ۲۲ حدس زده اند که شاید کلمه «نظم و ترتیب» (arrangement) معنی دهد. به نظر نگارنده این کلمه در این جا به معنی «حد و میزان» است. واژه ربط «و» را که پس از آن آمده باید به i (نشانه اضافه) تصحیح کرد و ترجمه جمله چنین می شود: «درباره میزان صدا در خواندن اوستا در هنگام اجرای آیین دینی». مطلب درباره بلند یا آهسته خواندن (زمزمه) است. همین معنی را «سامان» در بند (۱۲) دارد، یعنی «حد و حدود و میزان» (هریک از اوقات پنجگانه شبانه روز). مؤلفان آن را «ترتیب» (order) معنی کرده اند.

کلمه ewenag در پهلوی چندین معنی دارد یکی از آنها معادل آیین (= رسم) فارسی و معنی دیگر «نوع» است. در بند (۱۳) مؤلفان کلمه را که به صورت جمع آمده به معنی اول (customs) گرفته و جمله را چنین ترجمه کرده اند:

”On the customs of giving something of one’s own for the Gahambar and other meritorious purposes being authorised”.

به نظر نگارنده معنی دوم در این جا مناسبتر است و جمله را باید چنین ترجمه کرد: «درباره انواع مایملکی <که> شخص مجاز است برای (مراسم) گاهنبار یا کارهای خیر دیگری بدهد».

بند (۴۰) را چنین ترجمه کرده اند:

“On the need to carry out acts of worship, deeds and judgements with a good

beginning and a good result in view...”

در این ترجمه چندین اشکال هست: (۱) کار و دادستان در پهلوی یک ترکیب مزجی (hendiadys) است به معنی «امور» نه دو کلمه به معنی «اعمال» و «قضاوتها» ست و - ان در آخر «کاران» را باید احتمالاً سهوالقلم کاتب به شمار آورد. (۲) ezisn ... kunisn در این جا اسم مصدر لزومی ست و باید آن را «لازم است به اجرا در آورد» ترجمه کرد. (۳) حرف اضافه موخر است به معنی «برای: به این منظور که». جمله را باید چنین ترجمه کرد: «درباره این که برای خوب آغاز کردن (تحت اللفظی «پی افکندن») و خوب به انجام رسانیدن امور، باید آیین دینی (ezisn: یزش) را اجرا کرد...».

تعلیقات عالمانه کتاب پُر است از مطالب جالب توجه و دو واژه نامه پایان آن (اوستایی و پهلوی) همگان را به کار آید. مؤلفان با انتشار این متن دشوار گام بزرگی را در پیشبرد مطالعات ایرانی باستان برداشته اند. علاقه مندان در انتظار جلد های بعدی کتاب اند.

دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران

**John Perry**

ج . پری

*Les Iraniens d'Istanbul*

sous la direction de

Th. Zarcone et F. Zarinr-baf shahr

Institut Francais de Recherches en Iran,

Institut Fancais d'Études Anatoliennes

Paris-Téhéran-Istanbul, 1993, pp.xii + 280

ایرانیان استانبول

زیر نظر ثیری زرکن و فریبا زرین باف شهر

انجمن ایران شناسی فرانسه، انجمن

فرانسوی

مطالعات آسیاس صغیر،

پاریس - تهران - استانبول ۱۳۷۲ / ۱۹۹۳

ایرانیان - از بازرگانان ارمنی و ترک آذربایجانی گرفته تا آزادیخواهان گریخته تبریز و تهران - از اوایل صفویه تا سده بیستم میلادی در پایتخت عثمانی می زیسته اند، کار تجارتی و مذهبی آنها و تماس با روشنفکران عثمانی به مرور در قرن نوزدهم افزایش یافته است و کوشش سیاسیشان در دوره مشروطیت و انقراض قاجاریه به اوج رسیده.

برای هر نوعی از بررسی در تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در سده گذشته باید حتماً فعالیتها و نفوذ ایشان را در نظر گرفت.

کتاب مورد نقد و بررسی عبارت است از ۲۲ مقاله (بیشتر آنها به زبان فرانسه و ۷ تا به زبان انگلیسی) نوشته متخصصان مطالعات ایران و عثمانیه از دانشگاههای گوناگون خاور میانه و اروپا و امریکا که انگیزه آن میزگردی بوده است که در سال ۱۹۹۱ م. در استانبول رخ داد. هشت مقاله فصل اول با نقاط مشترک و خصوصیات روشنفکران ایرانی و ترک کار دارد. جمشید بهنام تأکید می نماید که استانبول نسبت به دیگر مراکز بیداری و افکار اسلامی و تجدیدی آن زمان (از قبیل قاهره و تقلیس و بمبئی و کلکته و پاریس) چندین مزیت داشته است: در مرکز جغرافیای کشورهای مربوط و خود در یک سرزمین اسلامی واقع شده بود و نیز با اروپا تماس مستقیمی داشت. بنا بر این به خاطر فعالیتها و نشریات میرزا ملکم خان و جمال الدین «الافغانی» و آقا خان کرمانی و طالبوف و آخوند زاده پایگاهی مساعد و حاصلخیز بود. از مقاله یوهان استراوس (Johan Strauss) روشن می گردد که از تعداد نوزده کشوری که در سال ۱۲۶۳ ق / ۱۸۴۷-۴۸ م. با دولت عثمانی روابط دیپلماتی داشتند تنها کشور اسلامی ایران بود؛ مکاتبه رسمی بین آن دو مملکت بیشتر به زبان ترکی (احیاناً به زبان فرانسه) اجرا می شد، و در سال ۱۸۷۷ م. سید نماینده ایرانی بیشتر (از سرقونسول تا به شاهبندر گرفته) در سرزمین عثمانی گماشته شده بودند. حمید الگار شرکت نمایندگان سیاسی ایران در لژهای فراماسونری استانبول را به تفصیل می نگارد، و هما ناطق فعالیتهای میرزا آقا خان و سید جمال الدین و ملکم خان را زیر ذره بین می گذارد. در مقاله فاروق بلیجی (Bilici) تصویر ایران در دو روزنامه عثمانی *بیان الحق و طینین* از سال ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۲ معاینه می گردد، و در مقاله فرانسوا ژورژن (Francois Georgeon) ایران همان دوره از دیدگاه یک روشنفکر ترک آذربایجانی (احمد آغا اوغلی) در اوایل قرن بیستم نمایان می شود: این شرق شناس و آزادیخواه همچون یک «موتسکیو ترک» اجتماع کمالیستی خود را از همسایه «نمونه استبداد» آگاه می سازد. حجت الله جودکی «انجمن سعادت» را که پر فعالیت ترین انجمنهای آزادیخواهان ایرانی در خارج بوده است با کمک اسناد معاصر شرح می نماید. اعضای «انجمن نسوان ایرانی مقیمین اسلام بول» طبق گزارش بیانکا مربا اسکارجیا آمورتی (Biancamaria Scarcia-Amoretti) که مبنی بر اسناد آرشیوهای فرانسه و ایتالیاست توسط تلگراف به نشانی ملکه ایتالیا از مداخله قوای اروپای غربی ضد «استبداد صغیر» تقاضا کرده اند.

در فصل دوم مجموعه «تشیع در دنیای تسنن» دومقاله ئییری زرکن (Thierry Zarcone) راجع به وضعیت مذهب شیعه در استانبول در اواخر قرن بیستم، و اریکا گلاسن (Erika Glassen) درباره مراسم عزاداری ماه محرم همین دوره در استانبول برای مورخ اجتماعی و مردم شناسی علاقه مخصوصی دارند. یک مقاله دیگر ترجمه انگلیسی از روسی استاد گوردلیوسکی (Gordlevski) — که آن را به علتی نامعلوم جزو فصل «مقاله های متفرقه» شمردند — مراسم عزاداری را که در سال ۱۹۲۶ در محوطه «والده خانی» (کاروانسرای بازرگانان ایرانی) رخ داده است به طور مشاهده عینی تعریف می کند (مقاله اصلی در رونویسی فارسی «کتاب» خوانده می شود و عنوان و مأخذ آن تحریف شده است).

فصل «ادبیات فارسی در استانبول» دو مقاله دارد. نوشته اورهان کولوگلو (قول اوغلی: Kologlu) و آنیا پیستور — حاتم (Anja Pistor Hatam) که هر یکی دارای موضوع روزنامه /ختر می باشد. مقاله مفصل جان گرنی (John Gurney) در باره ادوارد براون (E.G. Browne) و دوستی او با حسین دانش، و نیز قطع انتقادی جیان روبرتو اسکارچیا (Gianroberto Scarcia) در خصوص ترجمه فارسی حاجی بابای جیمز موریه، این مطالب معروف را با مأخذ و افکار تازه زنده می سازند. (ضمناً در مقاله استاد اسکارچیا به جای واژه های «غربزده» و «غربزدگی» معادل لاتینی «غربزاده» و «غربزادگی» بارها نوشته شده است.) کریستوف بلانی (Christophe Balaÿ) ضمن گزارشی از ادبیات فارسی در میان ایرانیان دور از وطن اثرهای میرزا حبیب اصفهانی و میرزا آقا خان کرمانی و زین العابدین مراغه ای را مورد بررسی قرار می دهد. از مقاله آنیا لوزینک (Anja Luesink) راجع به وضعیت ایرانیان مقیم قاهره پیدا می شود که یک روزنامه به زبان فارسی تا سال ۱۹۶۶ [۹] در پایتخت مصر انتشار یافته است.

فصل «مناسبات اقتصادی — از تجارت تا سیاست» حاوی مقاله فریبا زرین باف شهر در خصوص جامعه تجار ایرانی امپراطوری عثمانی در انقلاب مشروطیت، و مقاله تسوتومو ساکاموتو (Tsutomu Sakamoto) راجع به تجارت فرش ایران در استانبول از دهه ۱۸۷۰ به بعد است.

فصل مقاله های متفرقه (که بیشتر آنها بایستی در فصلهای «تشیع» و «ادبیات» می گنجید) مطالب ذیل را در بر می گیرد: علی اکبر دهخدا در استانبول و روزنامه سروش (ئییری زرکن)؛ اسناد مربوط به جامعه ایرانی ضبط در آرشو بانک شاهی عثمانی (ادهم الدم Edhem Eldem)؛ و «ماجرای محله تحتکله» (کذا در رونویسی فارسی: لاتینی آن Tahtakale و شاید اصلش «تخت قلعه» یا «تخته قلعه» باشد) به قلم سنان کونرالیپ



(Sinan Kuneralp). در این مقاله گزارش یک حمله پلیس عثمانی در سال ۱۸۷۳ بر «طنبوره جی خانی» — که گمان می بردند ایرانیان آنجا سرگرم قاچاق باشند — روابط قانونی ایرانیان استانبول با مقامات عثمانی را تصویر می نماید.

از لحاظ اهتمام محرران کار استادانه ای انجام داده اند: مقدمهٔ سنجیده و فهرست اعلام شامل کتاب را از پیش و پس روی هم می بندد. غلط چاپی و لغزش دیگر به ندرت به چشم می خورند. تنها رونویسی اعلام به حروف عربی - فارسی (چنان که قبلاً به آن اشاره شده است) چندان دقیق نیست. مترجم مقاله روسی، خانم ماسولویچ - مارسول (Liliana Masulovic-Marsol) در یکی از یادداشتهای خود (ص ۲۳۷) اصطلاح روسی "Shahsa-Vahsa" را (کذا در متن انگلیسی، و طبق شرح گوردلیوسکی به معنی نوحه خوانی روز تاسوعا) "Shahsevey" تعبیر کرده: شاید منظور این کلمه «شاه سون» (- Seven Shah) بوده باشد. اما به هر صورت این عبارت روسی (که درست تر Shakhsha-Vakhsha باید نوشت، و نیز به صورت Shakhsi-Vakhsi در نوشته های ماکسیم گورکی پیش می آید، در واقع کنایه ای ست از نوحه فارسی «یا حسن واحسین» و یا مانند آن و معادل تحریف فاحش همین شعار به قلم انگلیسی زبانان "Hobson-Jobson" می باشد. هر خوانندهٔ این مجموعه مطابق علاقه خودش به معلومات تازه و جالبی بر خواهد خورد، در ارزش و اهمیت آن برای تحقیقات تاریخی اجتماعی و ذهنی ایران شکی نیست.

دانشگاه شیکاگو

# گلگشتی در آثار فارسی

## فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی

نوشته دکتر محمد محمدی، انتشارات توس، تهران ۱۳۷۴، صفحات ۳۸۰، بها ۱۲۰۰۰ ریال

این چاپ سوم کتاب است که با تجدید نظر و حروف چینی جدید منتشر گردیده است. چاپ اول و دوم آن به ترتیب در سالهای ۱۳۳۳ و ۱۳۵۴ منتشر گردیده بوده است. کتاب مشتمل است بر «مقدمه» و «فهرست نوشته های دیگر مؤلف در زمینه مطالب این کتاب» و «دیباچه» و آن گاه یازده گفتار بدین شرح: ۱- آثار فرهنگی ایران و سرگذشت آن در حمله عرب؛ ۲- تأثیر تسکیلات اداری ساسانیان در دولت خلفا؛ ۳- دبیران ایرانی پیش از اسلام و پس از آن؛ ۴- نهضت علمی عصر عباسی و ترجمه آثار ایرانی؛ ۵- چند کتاب تاریخی که از پهلوی به عربی ترجمه گردید؛ ۶- قصه ها و افسانه های ایرانی در ادبیات عرب؛ ۷- اندیشه های فلسفی و علمی در ایران از دوران انوشروان تا قرنهای نخستین اسلامی؛ ۸- جندی شاپور، مرکز پزشکی ایران پیش از اسلام و در قرنهای نخستین اسلامی؛ ۹- حکمت عملی و اخلاق در ایران و اسلام؛ ۱۰- کتابهایی که در موضوع ادب به زبان عربی تألیف شده؛ ۱۱- آیین نگارش فارسی و نشر فنی عربی.

مؤلف کتاب دو سال پیش به نشر کتاب مهم تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی توفیق یافت، بدین امید که مطالب ناشناخته مربوط به تاریخ و فرهنگ ایران پیش از اسلام در اختیار محققان جوان و کسانی که به این موضوعها دل بسته اند گذاشته شود. وی در آن کتاب و کتاب مورد بحث ما، تنها به استناد اسناد معتبر از دوره پیش از اسلام ایران و دوسه قرن اول اسلامی سخن گفته است. از دهها و صدها موضوع مهمی که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته است تنها دو سه مورد آن را به اختصار یاد می کنیم:

۱- نوروز در دوران اسلامی، شکوه خود را در دوره اول عصر عباسی به دست آورد. قسمتی از ادبیات عربی در این دوره عبارت است از شعرها و نامه هایی که در تهنیت این عید نوشته شده است. هدیه فرستادن

و تبریک نوشتن یکی از آداب این عید بوده که در این دوره بین طبقه دانشمندان و مخصوصاً دبیران و وزیران رواج کامل داشته است. اشعاری که در زبان عربی به مناسبت عید نوروز و مهرگان سروده شده و معمولاً در نامه های تهنیت به کار می رفته... خود به تنهایی موضوع کتابی شده که حمزه اصفهانی به نام *الاشعار السائره فی النوروز والمهرجان* تألیف کرده بود (ص ۱۱۵-۱۱۶).

۲- ترجمه هایی که در قرون اولیه اسلامی از کتابهای پهلوی به عمل آمده «همه آنها به آن معنایی که ما امروز از این لفظ می فهمیم ترجمه تحت اللفظی و از هر حیث مطابق با اصل نبوده است.» چنان که «نلدکه درباره ابن مقفع و روش ترجمه وی گوید: کار ابن مقفع را نباید ترجمه نامید. ابن مقفع مؤلفی ست که پیوسته روش مخصوص خود را پیروی کرده و تمام کوشش خود را متوجه آن ساخته تا کتابهای متناسب با ذوق خوانندگان که عموماً از طبقه درس خوانده و روشنفکر بوده اند به وجود آورد، و از این رو در عبارات کتابهایی که به عربی درآورده تصرف کرده و حتی باکی هم نداشته از این که گاهی مطالبی را که در اصل کتاب نبوده بر آن بیفزاید...» (ص ۱۴۲).

۳- در زیر عنوان «هیأت، نجوم و هندسه» می خوانیم «در علم هیأت و نجوم نیز کتابهای چندی از زبان پهلوی به عربی ترجمه گردید و بدین وسیله آثار زیادی از افکار دانشمندان ایرانی در محیط اسلامی راه یافت» (ص ۲۱۹) وی آن گاه نام این گونه کتابها را از مآخذ اسلامی نقل کرده است (۲۲۳-۲۳۵).

### خاطرات علی امینی نخست وزیر ایران (۱۳۴۰-۱۳۴۱)

ویرایش حبیب لاجوردی، طرح تاریخ شفاهی ایران، مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه هاروارد، توزیع توسط: ایران بوک، مرلند، صفحات ۲۳۹ به زبان فارسی + ۹ به زبان انگلیسی، بها (؟)

پیش از آغاز «خاطرات علی امینی»، حبیب لاجوردی در مقدمه ۱۴ صفحه ای که بر کتاب نوشته، به معرفی «طرح تاریخ شفاهی ایران (Iranian Oral History Series) دانشگاه هاروارد» می پردازد و می نویسد در پانز سال ۱۳۵۹ «یکی از اساتید دانشگاه هاروارد ایجاد طرح تاریخ شفاهی ایران را با من در میان گذاشت. همکار مزبور، در مقام مورخ، شباهتهایی میان انقلاب روسیه و انقلاب ایران می دید و می پنداشت که مهاجرت صدها تن از مقامات حکومت پیشین ایران به غرب فرصت استثنائی برای جمع آوری و حفاظت از این اطلاعات تاریخی با ارزش فراهم آورده است...» بر این اساس طرح مورد بحث به خاطرات افرادی که در رویدادهای سیاسی و تصمیمات مهم ایران نقش اساسی داشته اند اختصاص داده شده است. مجموع اعتباری که برای انجام این طرح به دست می آورند هفتصد و پنجاه هزار دلار بوده است (۳۰۰,۰۰۰ دلار از National Endowment for the Humanities، ۵۰,۰۰۰ دلار از بنیاد فورد و ۴۰,۰۰۰ دلار از شرکتهای خصوصی و بنیادهای فرهنگی و ایرانیان مقیم امریکا و اروپا). وی سپس اطلاعات لازم را درباره اجرای طرح در زیر این عنوانها در اختیار خوانندگان قرار می دهد: چگونه روایت کنندگان انتخاب شدند؟ اولویت، موافقت نامه رسمی [ از مصاحبه شوندهگان]، روش مصاحبه، نقش مصاحبه کننده، توانایی و تمایل [مصاحبه شوندهگان] (وی این افراد را در چهار گروه تقسیم بندی کرده

است: گروه ۱۰: اطلاعات تاریخی: زیاد، تمايل به بيان زياد، گروه ۲: اطلاعات تاريخي، اندک، تمايل به بيان اندک و...، بيان واقعيّت، توزيع: در زير اين عنوان مي خوانيم که بخش اصلي اين طرح در سال ۱۳۶۷ تکميل شد و حاصل آن عبارت است از حدود ۸۳۶ ساعت نوار و هيچده هزار صفحه متن ماشين شده که در کتابخانه دانشگاه هاروارد و آکسفورد نگهداري مي شود. ضمناً ميكروفيلش اين خاطرات در چند کتابخانه امريکايي و اروپايي نيز موجود است. خاطراتي که محدوديتي ندارد و آنهايي که زمان محدود پيشان به پايان رسيده است هم اکنون در دسترس پژوهندگان است.

پس از اين مقدمه، شرح حال علي اميني و شرايط مصاحبه و روش ويرايش (در صفحات ۱۶-۱۹) آمده است و آن گاه خاطرات علي اميني که در سه جلسه دوساعته در آذر ۱۳۶۰ در آپارتمان وي در شهر پاریس به توسط ويراستار اين کتاب ضبط گرديده است (صفحات ۲۱-۲۰۷). در پايان، در پيوست شماره یک، اسامي روايت کنندگان و سمت آنان، پيوست شماره ۲: اسامي کتابخانه هايي که مجموعه تاريخ شفاهي ايران را در اختيار دارند، سپس فهرست نامها، و در سمت چپ کتاب فهرست مطالب و مقدمه به زبان انگليسي چاپ شده است.

خواننده اين کتاب، ضمن آن که ايران و حوادث آن را از ديد علي اميني راجل سياسي و نخست وزير اسبق ايران مي بيند، به اين نکته نيز در بيشر صفحات پي مي برد که در ايران هيچ کس به حد علي اميني به زير و بم کار ايران وقوف نداشته است و اگر سررشته کليه امور را به دست او مي دادند ايران دچار اين مصائب نمي شد! در ضمن بيان نخست وزير اسبق ايران سخت آشفته است و....

## مقاله ها و رساله ها

نوشته غلامرضا رشيد ياسمي، گردآوري ايرج افشار با همکاري محمد رسول درياگشت، مجموعه انتشارات ادبي و تاريخي موقوفات دکتر محمود افشار يزدي، تهران، ۱۳۷۳، صفحات ۶۲۵، بها ۲۰۰۰ تومان رشيد ياسمي (۱۲۷۵-۱۳۳۰ خورشيدی) استاد دانشگاه تهران و عضو فرهنگستان ايران از اديبان و شاعران تازه جو و پژوهنده ايران بود. آثار وي اعم از تاليف و تصحيح و تحشيه متون کهن و ترجمه متعدد است. در کتاب مورد بحث مقاله ها و رساله هايي که وي در زمينه پژوهشهاي ايراني، نقد ادبي و تاريخ و فلسفه نوشته و در جاهای مختلف به چاپ رسيده و عموماً ناياب است با موافقت خانواده وي چاپ شده است. و البته اين مطالب به جز مقاله هاي اجتماعي و ادبي و ترجمه هاي زياد اوست که در روزنامه ها و مجله ها به چاپ رسيده است.

فهرست مندرجات کتاب، پس از يادداشت یک صفحه اي استاد ايرج افشار عبارت است از: ۱- تاريخ (۳ مقاله)؛ ۲- زبان پهلوي (۲ مقاله)؛ ۳- ادبيات فارسي (۱۳مقاله)؛ ۴- ادبيات معاصر (۵ مقاله)؛ ۵- فلسفه و اخلاق (۶ مقاله)؛ ۶- ابن يمين (در ۱۲۰ صفحه)؛ ۷- سلمان ساوجي (در ۸۶ صفحه) + ضميمه: در آيين نگارش تاريخ (نوشته احمد سمعي گيلاني به نقل از نشر دانش).

## مهرة سرخ

منظومه ای از سیاوش کسرای، انتشارات کارا، وین، سال ۱۳۷۴، صفحات ۶۴، بها (؟)

این آخرین اثر سیاوش کسرای است که چند ماهی پیش از درگذشت نابهنگامش در وین به چاپ رسیده است. وی که به سبب عضویت در حزب توده ایران، پس از انقلاب اسلامی، ناچار گردید از ایران به افغانستان و سپس به شوروی برود و سالها در آن جا بماند، به تازگی از دولت اتریش پناهندگی سیاسی گرفته بود و می رفت که دوره جدیدی را در زندگی خود آغاز کند که اجل به وی مهلت نداد.

مهرة سرخ روایتی ست از داستان رستم و سهراب شاهنامه فردوسی که در اسفند ۱۳۷۰ در مسکو سروده شده است. عنوان «مهرة سرخ» را شاعر از این بیت فردوسی اقتباس کرده است: «به بازوی رستم یکی مهرة بود / که آن مهرة اندر جهان شهره بود...». مهرة سرخ را باید خواند نه یک، بل چند بار، و البته با اصل داستان رستم و سهراب شاهنامه فردوسی نیز آشنا بود، تا دریافت که کسرای روایت جدید آن قصه را بر چه اساسی طرح افکنده است. آیا شاعر در برخی از قسمتهای مهرة سرخ به سرگذشت خود نیز اشاراتی دارد؟! از جمله آن جا که فردوسی خطاب به سهراب که به یاری افراسیاب و بیگانگان چشم دوخته بوده است می گوید:

- «شرمند آن که پشت به یار و دیار خویش

با صد بهانه روی به بیگانه می کند.

سامان نمی دهد، چه توان کرد، حرف نیست

آشفته، از چه ساحت این خانه می کند!

فرخنده آن که بی کزی و کاستی، به جان

در کار می رود

پیروزی و شکستش

بیرون ز گفت ماست

فرخنده آن که راه به هنجار می رود... (ص ۵۵-۵۶)

## آذربایجان و آران (آلبانیای قفقاز)

نگارش عنایت الله رضا، مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، تهران، چاپ دوم در ایران، ۱۳۷۲، صفحات ۱۹۶، بها ۲۹۵ تومان.

عنایت الله رضا که به زیر و بم سیاست اتحاد جماهیر شوروی سابق درباره آذربایجان به خوبی آگاه است و زبانهای روسی و ترکی را نیز چنان که باید می داند، قریب پانزده سال پیش با نشر چاپ اول این کتاب خدمتی بزرگ انجام داد و پرده از سیاست شوروی برای تجزیه آذربایجان ایران برداشت. کتاب او یکی دو بار نیز در خارج از ایران تجدید طبع شده است، و اینک در ایران چاپ دوم آن با مقدمه ای زیر عنوان «دو توضیح بر چاپ تازه» منتشر گردیده است.

موضوع مهم آن است که قفقاز (آلبانیا) هرگز بخشی از آذربایجان نبوده است. «جمهوری آذربایجان شوروی» را که بخشی از قفقاز است، قرن‌ها در دوران اسلامی آرآن می خوانده اند و البته در دوره های حکومت ارمنستان و آذربایجان و اران با یک تن بوده است و این موضوع بحثی ست تاریخی نه جغرافیایی. عنایت الله رضا در ذیل «دو توضیح بر چاپ تازه» به آنچه در سالهای اخیر پان تورکیستها و طرفدارانشان درباره یکی بودن آذربایجان و اران می گویند و به تاریخ بلعمی و *صورة الارض* ابن حوقل و دوسه کتاب دیگر استناد می کنند و نیز به کوشش آنان برای اثبات این که ترکان پیش از دوران سلطان محمود غزنوی در آذربایجان و قفقاز بوده اند پاسخ می دهد.

کتاب دارای هشت بخش است: ۱- نام آذربایجان و آلبانیای قفقاز در روزگار کهن؛ ۲- دگرگونیهای که در نام آلبانیای قفقاز پدید آمده است؛ ۳- محدوده جغرافیای آلبانی قفقاز و آذربایگان؛ ۴- نظر پان تورکیستها در پیرامون ترکان در چهار قسمت؛ ۵- تیره و زبان مردم آلبانیای قفقاز؛ ۶- تیره و زبان مردم آذربایجان، زبان مردم آذربایجان؛ ۷- کوچ ترکان و نفوذ زبان ترکی به آذربایجان؛ ۸- چگونه نام آذربایجان بر آرآن نهاده شد؟ و فهرست اعلام.

کتاب را باید به دقت خواند و دید سیاست تجاوزکارانه اتحاد جماهیر شوروی سابق چه کارها که نکرده است.

## گفت و گوهای ارتشبد قره باغی

نوشته عباس قره باغی، نشر زمانه، سن حوزه، کالیفرنیا، ۱۹۹۵، صفحات ۳۸۵+۹، بها (۴)

مؤلف کتاب، آخرین رئیس ستاد بزرگ ارتشتاران و عضو شورای سلطنت در رژیم پیشین ایران است و نویسنده دو کتاب *حقایق درباره بحران ایران و اسرار مأموریت ژنرال‌ها بزردر بحران ایران* و کتاب *Veristes sur la Crise Iraniennes*. وی در بین افسران عالی‌مقام رژیم پیشین کسی ست که پس از انقلاب اسلامی بیش از همه کتاب و مقاله نوشته و در مصاحبه های گوناگون برای دفاع از خود در زمینه اعلام بیطرفی ارتش و حوادثی که بر امرای ارتش و ایران گذشت سخن گفته است. لبه تیز حمله او در این کتاب متوجه شاپور بختیار آخرین نخست وزیر رژیم پیشین ایران است چنان که در پیشگفتار کتاب می نویسد وی تا زمانی که زنده بود «به جعل اکاذیب و یا تحریف نوشته ها و گفته های اشخاص درباره من مبادرت می نمود» و به طور مثال دو مورد آنها را ذکر کرده است. وی درباره سبب چاپ کتاب حاضر می نویسد «به منظور جلوگیری از تحریف تاریخ، به خصوص تاریخ بحران ۵۷ ایران، لازم و ضروری دیدم، کلیه مصاحبه هایی که تا به حال صورت گرفته و یا توضیحاتی که داده شده جمع آوری نموده و در دسترس علاقه مندان به تاریخ ایران قرار بدهم. از سوی دیگر چون افسران، دوستان و آشنایان هر از چندی فتوکپی مصاحبه ها و یا بعضی از پاسخهایی که در گذشته به نوشته های برخی از مقامات داده شده را می خواهند، در نظر گرفته شد تمام این مصاحبه ها و نوشته ها یکجا در این مجموعه در اختیار هموطنان و علاقه مندان گذارده شود» (ص ۲).

## هزار و دومین شب

نوشته علی اوحدی، چاپ سوئد، کتاب ارزان، ( Kitab-i Arzan, Barnarps G31. 553 16 )  
( Jonkoping, Sweden )

هزار و دومین شب مجموعه ۵ داستان است: میعاد، گمشده، ۳۲ - مسافرخانه ونوس، بازیافته، همراه یک توضیح و... اسامی و اصطلاحات محلی).  
از نویسنده این کتاب تاکنون دو کتاب دیگر منتشر گردیده است یکی نگاهی به ادبیات معاصر دری در افغانستان که نخست در ایران شناسی به چاپ رسید و دیگر ترجمه کتاب آن بهشت گمشده از کلیفورد اودتس.

## مآخذ اشعار در آثار بهائی

جلد دوم، مآخذ اشعار فارسی (الف - ث)، تألیف دکتر وحید رأفتی، ناشر مؤسسه معارف بهائی، کانادا، صفحات ۴۱۳، بها (۲)

در مقدمه کتاب آمده است که در آثار بهائی «به وفور به آیات کتب مقدسه قبل، احادیث و اقوال انبیاء و ائمه اطهار، اشعار شعرای ترک، عرب، عجم و ضرائب الامثال سائره در دوزبان عربی و فارسی استشهاد شده است...» (ص ۳). مؤلف این کتاب، قبلاً مآخذ ابیات عربی منقول در آثار بهائی را در جزوه ای به عنوان جلد اول منتشر ساخته و اینک به معرفی مآخذ ابیات و مصراعهای فارسی در آثار مذکور پرداخته و کوشیده است با مراجعه به مآخذ مختلف، سرایندگان هر یک از بیتها و مصراعها را معرفی نماید.

اشعار به ترتیب حروف آغاز هر بیت یا مصراع در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته است و در پایان «فهرست اهم کلمات ابیات و مصاربع»، «فهرست اسامی شعرا و محل درج شرح حال آنان» (ص ۳۸۱)، «فهرست اعلام و اهم مواضع» (۳۸۷-۴۰۲)، و کتابشناسی (۴۰۳-۴۱۳) چاپ شده است.

## کلیات آثار ادیب قاسمی کرمانی

به کوشش ایرج افشار، از انتشارات مرکز کرمان شناسی، تهران، ۱۳۷۲، صفحات ۵۰۵، بها ۴۵۰

تومان

ادیب قاسمی کرمان (۱۲۳۸-۱۳۰۸ خورشیدی)، بجز «قاسمی» سه تخلص دیگر: عارفی، عاشقی و طالبی نیز داشته است و آثار او که در این کتاب به چاپ رسیده در شش بخش است: ۱- «نیستان» (به تقلید از بوستان سعدی) در ۳ دفتر (ص ۳۱-۱۶۶)؛ ۲- «خارستان» (به تقلید گلستان سعدی) در یک اصل و ۱۲ فرع و یک اصل «در بند و حکمت» (۱۶۷-۳۰۷)؛ ۳- «فرهنگ لغات نادره» (مجموعه ای از واژه های نادر محلی و اصطلاحات رایج میان شالیافان و بعضی دیگر از اصناف کرمان که مؤلف آنها را در تألیفات خود استعمال کرده است) (۳۰۸-۳۴۳)؛ ۴- «تاریخ تلگرافی» (تاریخ ایران از پیشدادیان تا

محمد علی شاه قاجار (۳۴۴-۳۶۷)؛ ۵- «آتش زنه» (یا رباعیات) (۳۶۸-۳۷۹)؛ ۶- «سفره سبزی کردن قبله عالم»=شالنامه» (ص ۳۸۰-۴۲۸)؛ ۷- پیوستها، نسخه بدلها، فهرستها (۴۲۹-۵۰۵)؛ بخش ۷: «پیوست، نسخه بدل».

ایرج افشارمی نویسد «خارستان» از لحاظ شناخت و دست یابی به واژه های کرمانی (مخصوصاً اصطلاحات شالبافان (با به گفته شاعر «خالیش») و هم از لحاظ آداب و رسوم مربوط به زندگیهای روزگار مشروطیت و تاریخ اجتماعی و صنعتی کرمان و نیز جغرافیای تاریخی و شهری اهمیت تحقیقی و علمی دارد.» (ص: هفت).

### شاهنامه فردوسی

ویراسته مهدی قریب - محمد علی بهبودی، همراه با مقدمه و واژه نامه، انتشارات توس (اول خیابان دانشگاه تهران، تهران)، ۳ جلد، تهران، ۱۳۷۳-۱۳۷۴، بها (۴)

جلد اول: از آغاز شاهنامه تا پایان داستان سیاوش (صفحات: پیشگفتار ۱۶+۵۱۸)؛ جلد دوم: پادشاهی کیخسرو تا پایان جنگ بزرگ کیخسرو با افراسیاب (۵۱۰ صفحه)؛ جلد سوم: پادشاهی لهراسب تا پادشاهی یزدگرد بزه گر (۵۲۹ صفحه). کتاب حداقل با چاپ جلد چهارم آن به اتمام خواهد رسید و «واژه نامه» در پایان آن مجلد یا جلد پنجم چاپ خواهد شد.

ویراستاران در مقدمه جلد اول چاپهای مختلف شاهنامه فردوسی را تا پیش از تأسیس بنیاد شاهنامه به اختصار معرفی می کنند (به توسط خارجیان، چاپهای سنگی هند و ایران، و چاپهای سریبی در ایران). و می افزایند با تأسیس آن بنیاد قرار شد یک طرح اساسی و جامع الاطراف برای تصحیح شاهنامه بر مبنای ۱۲-۱۴ نسخه از قوه به فعل درآید. پس از انقلاب اسلامی این برنامه متوقف شد و «در بحران اقتصادی فعلی و در خلأ عظیم فرهنگی و سیاسی موجود که امکان تصحیح شاهنامه بر مبنای ۱۴ نسخه به دلائل بسیار فراهم نیست... متن حاضر را با استنساخ نسخه خطی بریتیش میوزیم (۱۶۷۵هـ) و سه نسخه قدیمی و معتبر (نسخه لنینگراد ۷۳۳هـ؛ قاهره ۱-۷۴۱هـ؛ و نسخه فلورانس مورخ ۱۱۴هـ-۹) و با مراجعه به نسخه دهلی (مورخ ۸۵۰هـ) و دستنویس نویافته سیمرغ... و بر اساس تجارب عملی این چند ساله اخیر تصحیح و جا به جا کنیم» (ص: یازده).

معلوم نیست ویراستاران چرا از شاهنامه چاپ دکتر جلال خالقی مطلق که تاکنون چهار دفتر آن در فاصله سالهای ۱۳۶۳ تا ۱۳۷۳ منتشر گردیده و جلد پنجم آن زیر چاپ است نامی نبرده اند. در حالی که خالقی مطلق ویراستاری شاهنامه را بر اساس ۶ دستنویس اصلی شاهنامه (که نسخه های بریتیش میوزیم، فلورانس، لنینگراد مورخ ۷۳۳ و قاهره مورخ ۷۴۱ جزو آنهاست) و ۹ دستنویس غیر اصلی و ۳۱ دستنویس دیگر شاهنامه آغاز کرده است و از نسخه فلورانس - با ذکر همه کاستیهای آن - استفاده کرده است. ناگفته نماند که پس از نشر جلد اول و دوم شاهنامه خالقی، در ایران برخی از فضلا نسخه فلورانس را معمول و بی ارزش خواندند و در صدد تخطئه کار خالقی برآمدند، ولی اینک ویراستاران درباره آن نسخه



می نویسند: «نسخه فلورانس را با همه عدم سلامت و اعتبار متن و مشکوک بودن تاریخ کتابت و ناقص بودن آن، از این جهت برگزیدیم که باز در نسبت با سه نسخه دیگر مستقل است و این ویژگی یعنی انتساب به مادر نسخه ای متمایز از دیگر نسخه ها می تواند حداقل مستند موارد مشکوک باشد...» (ص ۱۳ و ۱۴ مقدمه). ذکر شاهنامه خالقی مطلق در این مقدمه به هیچ وجه از ارزش کار ویراستاران نمی کاست. ولی پرسش آن است که وقتی از چاپ سنگی «آقامحمد باقر تاجر شیرازی» یاد کرده اند چرا چاپ دکتر خالقی را ندیده گرفته اند؟

و اما، اقدام ویراستاران در چاپ جدیدی از شاهنامه کاری ست پسندیده زیرا جابه‌ای سنگی و سربی شاهنامه نه در دسترس است و نه قابل استناد. خود اینان نوشته اند: با توضیحاتی که آمد دیگر نیازی نمی بینیم تا مجدداً تصریح کنیم که چاپ حاضر نوعی ویرایش متن نسخه یربتیش میوزیم بر مبنای ۵ نسخه دیگر است و با تصحیح علمی و انتقادی در معنای مصطلح و جدید آن که واجد مقتضیات خاص و امکانات ضروری وسیعی ست فاصله بسیار دارد...» (ص: شانزده).

امید است جلد چهارم و پنجم طبع جدید شاهنامه هرچه زودتر در اختیار علاقه مندان قرار گیرد.

### نوروز جمشیدی

«جمشید و سیمرغ» «نوروز، جشن هاتومانی»، نوشته منوچهر جمالی، انتشارات کورمالی، لندن،

۱۹۹۶، صفحات ۴۳، بها (۹)

در این امر تردید نباید کرد که منوچهر جمالی یکی از پرکارترین نویسندگان سالهای اخیرست. اگر اشتباه نکنم وی در این سالها بیش از بیست سی کتاب و رساله چاپ کرده است که یکی از آخرین آنها نوروز جمشیدی ست در زیر عنوان کلی «فرهنگ سیاسی ایران». وی در پیشگفتار این کتاب می نویسد «روزگاری غرب گرفتار «ایمان به پیشرفت» شده بود... این ایمان در اثر پیشرفت پیوسته علوم فیزیکی و صنعت در این چند سده پیدایش یافت و رشد کرد... این ایمان در غرب، با چنین گستره ای که یافته بود، به زودی تزلزل پیدا کرد. ولی روزگاری ست که ما وارث این ایمان شده ایم... با چنین ایمان، ما اطمینان داریم که نسبت به گذشته و گذشتگان، در اوج فهم و شعور قرار داریم... آنچه در این ایمان برای ما بدیهی و مسلم شده است، یکی از بزرگترین موانع فهم تاریخ و اسطوره های گذشته مان هست... ما نمی توانیم باور کنیم که آنها فکری یا احساسی ژرفتر و دامنه دارتر و درست تر و برتر از ما داشته باشند... دشواری دوم، در اثر آشنایی ما با علوم انسانی و اجتماعی و تاریخی غرب ایجاد گردیده است... شیره همه این علوم، امتیاز فرهنگ «یونان - مسیحیت» بر سایر فرهنگهاست». وی در مورد پژوهشگران ایرانی درباره شاهنامه و حافظ و سعدی و مولوی و عطار نیز می نویسد: «با پر کردن هزاران صفحه، توانایی آن را ندارند که مغز فرهنگ را از پوستش جدا سازند...». «اکنون صد سال گذشته است و نتوانسته اند نشان دهند که محتویات فرهنگ باستانی ایران، تا چه حد در افکار و احساسات فردوسی و مولوی و عطار و حافظ و سعدی... نفوذ خود را ادامه داده است... ایمان به اسلام، هرگز ریشه روانی آنها را در فرهنگ ایرانی

نخشکانیده است...»، «عرفای ما با همین اصطلاحات و آیات قرآنی، حرف خود را می زدند که اکنون «اوج افکار اسلامی» خوانده می شود ولی در گوهرشان متضاد با اسلامند. این کار، اندکی ممارست و وزیدگی، و مهارت در یک شیوه تأویل لازم دارد. فرهنگ سیاسی ما را، حکومت مداران فراهم نیاورده اند، بلکه مردم ما، با همان مردمی که اکنون از پژوهندگان و روشنفکران، به خود رها ساخته شده اند.» نوروز جمشیدی نیز یکی از بزرگترین ستونهای این بنای فرهنگی ست. «منوچهر جمالی در زیر عنوان «جمشید و سیمرغ» می نویسد به نظر من سیمرغ نخستین «زن خدا و مادر خدای فرهنگ ایرانی» ست. فرهنگ ایران، استوار بر آرمانهایی ست که در آیین سیمرغی پیدا ییش یافته و پرورده شده است... و جمشید، پیوند تنگاتنگ با همین زن خدا و مادر خدا دارد...» (ص ۲-۷).

درباره سیمرغ در *منطق الطیر* می نویسد، اغلب خوانندگان این کتاب «در اثر توجه به مطالب عرفانی آن، توجهی به بُعد سیاسی تصویر سیمرغ ندارند، ولی سیمرغ، بُعد سیاسی ژرف و گسترده ای دارد» او داستان را بر اساس آنچه در *منطق الطیر* آمده است شرح می دهد. مرغان «پس از پیمودن هفت خان درمی یابند که خودشان همان سیمرغند، به عبارت روشنتر، خودشان شاه و حاکم خود مرغان هستند». پس معلوم می شود که حکومت حقیقی را باید در خود مردم جست. حتی وقتی مرغان در این داستان به «رهبری موقت» در راه جستجوی سیمرغ نیاز دارند این رهبر را نیز به طور «قرعه» معین می سازند. برگزیدن دهد، قرعه ای است و انتخاب بر پایه قرعه، استوار بر اندیشه تساوی کامل همه با هم است و دموکراسی ناب...» (ص ۷-۸).

نوشته های جمالی را باید چند بار به دقت خواند تا به جوهر اندیشه او رسید.

### دیوان غزلیات حافظ شیرازی

تنظیم جدیدی از غزلهای حافظ «هر غزل در یک صفحه و شرح در پایین و صفحه مقابل»، شامل یک جلد، گردآوری و تهیه شده در اسپانیا (مادرید)، امیرناصر بانکی، مهر ۱۳۷۱، قطع کتاب ۳۰×۲۱ سانتیمتر، صفحات ۸+۱۲+۶+۱۱۹۴، بها (۴)

گردآورنده این کتاب سالها در این فکر بوده است که اگر دیوان حافظی چاپ شود که متن غزل و شرح و تفسیر ابیات آن غزل فقط در صفحه مقابل آن چاپ شود و نه قسمتی از آن در صفحه بعد - کار علاقه مندان حافظ را آسان می کند. پس از آن که دکتر حسنعلی هروی شرح غزلهای حافظ را در ایران به چاپ می رساند، وی کتاب را می پسندد و تنها نقضی که در آن می بیند آن بوده است که شرح و تفسیر هر غزل دقیقاً در صفحه مقابل متن آن کتاب به چاپ نرسیده و خواننده ناچار است صفحه را ورق بزند و دنباله تفسیر را در پشت صفحه بخواند، پس او درصدد برمی آید که این نقیصه را رفع کند. نخست از مؤلف شرح غزلهای حافظ اجازه می گیرد و آن گاه دست به کار می شود و *دیوان حافظ* را به شرحی که می پسندیده است به چاپ می رساند.

در این کتاب، امیر ناصر بانکی در ۱۲ صفحه نخست با خوانندگان از روش کار خود سخن می گوید و

بعد دو صفحه ای درباره حافظیه به نقل از کتاب *حافظ و حافظیه* تألیف علینقی بهروزی نقل می کند و آن گاه پیشگفتار و مقدمه دکتر حسعلی هروی را بر کتاب *شرح غزلهای حافظ می آورد*، و بعد ۴۹۱ غزل حافظ را، هر یک همراه با شرح منقول از *شرح غزلهای حافظ در دو صفحه روبه روی هم چاپ کرده است*. (ص ۴۸-۱۰۲۹) وی در پایان، «راهنمای استفاده از فهرستها»، «فهرست آیات قرآنی»، «کشف الایات»، «فهرست راهنمای کلمات و ترکیبات دیوان حافظ»، «فهرست منابع و مآخذ»، و در آخر کتاب باقی مانده از شرح دو غزل ۵ و ۳۳۷ را آورده است و بدین ترتیب معلوم می شود که شرح این دو غزل در دو صفحه روبه روی هم نگنجدید است و وی برای آن که چارچوب اصلی کار خود را تغییر نداده باشد، دنباله شرح این دو غزل را در صفحات آخر کتاب آورده است.

### عادت پذیریهای زبانی

نوشته اشکان آویشن، سوئد، ۱۹۹۵، صفحات ۱۴۰، بها (۴)

در این کتاب ۱۴ مقاله با عنوانهای زیر چاپ شده است: برخی از ضمایر در مناسبات اجتماعی، دگرگونیهای تاریخی و طبقاتی در زبان، استعاره ها در بافت زبان، قیدها در تممیم های معنایی، واژه های یک سویه و مطلق، برخی دشواریهای دوسویه ارتباط، مفاهیم سرریز شده، ذهن انسان و پرداختهای زبانی، بازدارندگی، پذیرش و گسترش، طیف مغناطیسی واژه ها، واژه ها در آوردگاه مرگ و زندگی، عادت پذیریهای زبانی، رشد زبان و مفاهیم در کودکان، فرش در حوزه معنایی زبان.

کتاب مقدمه ای ندارد ولی در پشت جلد کتاب نویسنده عقیده خود را درباره ادبیات و زبان شناسی بدین شرح بیان داشته است: «... اعتقاد من بر آن است که ادبیات و زبان شناسی با آن که راههای جداگانه ای برگزیده اند، هر دو از سرچشمه واحدی سیراب می شوند. این سرچشمه واحد، زبان، مردم و دگرگونیهای دائمی در این رابطه است. زبان و مردم بدون این دگرگونیهای هم می توانند خاکستر مرگ بر ادبیات بیاشند و هم بر زبان شناسی. آنها که با جوهر ادبیات سر و کار داشته اند و یا ادبیات بخشی از زندگی فکریشان بوده است، زبان شناسی را به شکل زنده تر و «انسانی» تر می بینند. من نمی دانم که در این زمینه چقدر توفیق داشته ام. اما از آن جا که ادبیات و زبان شناسی دو پدیده جدایی ناپذیر در ذهن و جزو علائق عمیق زندگی من بوده است، همیشه آرزو داشته ام که سرچشمه های این دو پدیده به شکل خلاقیتی با یکدیگر در رابطه بوده باشند...».

### پادیاوند. پژوهشنامه یهود ایران

به کوشش امنون تنصر، دانشگاه عبری اورشلیم، با سرمایه و همت بنیاد جامعه دانشوران لوس انجلس، انتشارات مزدا (Mazda Publishers, P.O.Box 2603 Costa Mesa, Ca 92626)، جلد یکم،

۱۹۹۶، صفحات، فارسی: ۲۲+۳۶، انگلیسی ۲۶+۱۴۳، بها (۴)

«پادیاوند به معنای «پیروزمند» واژه پهلوی ست که به جز در کتیبه های پهلوی و دستنویسهای

قدیمی یهودیان ایران در هیچ یک از نوشتارهای فارسی دیده نشده است. این واژه دوام و پادیاوندی ارتباط فرهنگی میان دو ملت باستانی ایرانی و یهود است. از این روی ما نام نشریه را پادیاوند نهادیم».

درونامه‌ی این پژوهشنامه منحصر به محدوده‌ی جغرافیایی کنونی کشور ایران نیست، بلکه شامل تمام سرزمینهایی است که در آنها یهودیان سالیان درازی سکونت داشته‌اند و یا دارند، و به یکی از زبانهای ایرانی سخن می‌گفته‌اند با می‌گویند. کردستان ایران که یهودیان آن به زبان آرامی - یهودی جدید سخن می‌گویند مشمول این محدوده‌ی جغرافیایی است... بدیهی است در دهه‌ی اخیر این گستره‌ی جغرافیایی وسعت بیشتری یافته و پراگندگان یهود ایران را در بسیاری از نقاط جهان خصوصاً آمریکا، شامل می‌گردد. سرزمین اسرائیل به عنوان بزرگترین جایگاه زندگی و تجمع صد و پنجاه هزار یهودیان ایرانی و ده‌ها هزار یهودیان ایرانی زبان، از لحاظ کارهای پژوهشی مورد توجه خواهد بود.» (ص: پانزده و شانزده).

در مقدمه به این موضوع تصریح گردیده است که یهودیان ایران را می‌توان باستانی‌ترین اقلیت مذهبی این سرزمین دانست که در جریان ۲۷ قرن حامل و حافظ فرهنگ اصیل ایران مانده‌اند. و نیز به اهمیت مطالعات فارسی‌پهود (Judeo-Persian) اشاره شده است، به استناد گفته‌ی ده لاگارد پژوهشگر آلمانی در ۱۲۰ سال پیش «که کسی بدون آگاهی از فرهنگ فارسی‌پهود نمی‌تواند خود را یک ایران شناس تمام عیار معرفی کند» (ص: شانزده). «اعضای جامعه‌ی دانشوران تأکید دارند که ما تمام افراد جامعه‌ی یهود ایران را در تولد، رشد، پایداری و پادیاوندی این نشریه شریک و سهیم بدانیم...» زیرا «ملتی که توجهی به فرهنگ خود ندارد محکوم به فناست» (ص: ۱۷).

آنچه در این جلد آمده عبارت است از: پیشگفتار (ص: یازده)، مقدمه (پانزده)، اختصارات (بیست و یک)، امونون تنصر: سیری در تاریخ یهود ایران (ص ۱)، سیری در ادبیات ایران (۴۱)، ابراهام کهن: تحولاتی چند در تعلیم و تربیت یهودیان در ایران، برگردان از دکتر ژاله پیرنظر (۱۱۵)، ژیلبر لازار: گویش شناسی فارسی‌پهود، برگردان از دکتر احمد ایرانی (۱۳۳)، یس اسموسن: منتخبی از واژه‌های فارسی‌پهود «سفر پیدایش» تورات و اتیکان، برگردان از هایدی سهیم (۱۵۱)، براخا یانیو: معمای گلدسته‌های تورات در شرق ایران، برگردان از ک. ا. آرماس (۱۶۹)، شانول شاکد: جدلهای دینی زرتشتیان علیه یهودیان در دوره‌ی ساسانیان و اوایل عصر اسلامی، برگردان از دکتر احمد ایرانی (۲۰۷)، حوا لازاروس یافته: تفاوتی چند میان یهودیت و اسلام، برگردان از دکتر حسن جوادی (۲۲۱)، لئا بشر: یهودیان ایرانی از دیدگاه پژوهشگران آمریکایی، برگردان از دکتر فریدون نصرتی (۲۴۳)، و از «آرشبو سردبیر» و «بررسی، نقد و معرفی کتاب».

پادیاوند با ضوابط یک نشریه‌ی علمی و آکادمی، با کاغذ و جلد و چاپ خوب به طبع رسیده و نکته‌گفتنی آن است که چاپ این کتاب با یاری و پشتیبانی ۱۳۱ تن که نامشان در ص: هفت و هشت آمده، ممکن گردیده است.

# کلمت ما

## اتحادیه نسوان

نمی دانم بانوانی که در چهل پنجاه سال اخیر در ایران و خارج از ایران دربارهٔ فعالیت‌های زنان ایران و سازمان‌های زنان با علاقهٔ بسیار مقاله و کتاب نوشته‌اند، به «انجمن نسوان» که همزمان با دورهٔ اول مجلس شورای ملی و پادشاهی محمد علی میرزا قاجار در تهران - لاقفل بر روی کاغذ! - تشکیل شده بوده است، نیز اشاره‌ای کرده‌اند یا نه. به هر حال بنا به روایت فریدون آدمیت محقق سرشناس در تاریخ دوران قاجاریه و مشروطیت، در کتاب / *ایدئولوژی نهضت مشروطیت / ایران* (تهران، انتشارات روشنگران)، همزمان با تشکیل نخستین دورهٔ مجلس شورای ملی، تعداد زیادی «انجمن» نیز در ایران تشکیل شد. انجمن‌هایی آزادیخواه که با مجلس ملی همگام بودند. چند انجمن افراطی و انقلابی که به یمن هم پستی دسته‌های مسلح مجاهد و فدایی عمل می‌کردند، و چند انجمنی که با دستگاه استبدادی پیوند داشتند. برخی از این انجمن‌ها فعال بودند و بیشتر دنباله‌رو و پاره‌ای بیکاره و هیچ...»، «انجمن‌ها در قلمرو تفکر اجتماعی و سیاسی به اطلاق مایه‌ای نداشتند. هیچ مقاله یا رساله‌ای دربارهٔ نظریهٔ انجمن و مسؤولیت مدنی آن از طرف هیچ انجمنی سراغ نداریم... از کل دستگاه انجمن هیچ مرد سیاسی برجسته و نیم برجسته‌ای برنخواست... تنها «اتحادیهٔ نسوان» همتی به خرج داد و اندیشهٔ بدیعی آورد دابر بر این که: اگر رهبری سیاست به آن تفویض شود، با اجرای سریع نقشهٔ «چهل روزه» خود از عهدهٔ اصلاح امور این ملک بی‌سروسامان برخوردار آمد. مخدرات نوشتند:

اکابر دولت ما مردمان بیکاره‌ای هستند، و مجلسیان هم زیاد ورمی زنند. «ما با شاه و وزیرا کاری نداریم زیرا آنها همه وقت بوده‌اند». از وکلا می‌خواهیم که استعفا بدهند و به مدت

چهل روز اداره امور را به دست ما بسپارند» به شرط آن که عار نداشته باشند». در این مدت «ما وکلا انتخاب می کنیم، وزرا انتخاب می کنیم... قانون را صحیح می کنیم، نظمی را صحیح می کنیم، حکام را تعیین می کنیم، ریشه ظلم و استبداد را از بیخ می کنیم، ظالمین را قتل می کنیم، انبارهای جو و گندم متمولین را می شکویم، کمپانی برای نان قرار می دهیم، خزانه های وزرا را که از خون خلق جمع و در سردابها گرد آورده اند بیرون می آوریم. بانک ملی برپا می کنیم، عثمانی را عقب می نشانیم... قنوت شهری را صحیح می کنیم و آب سالم به مردم می خورانیم، کمپانی برای [اداره] شهر معین می کنیم». بعد از این اصلاحات، از خدمت استعفا کرده تا «بقیه را دیگران اصلاح کنند... زنها می توانند آنچه را که می خواهند». (ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ص ۱۳۴-۱۳۵، به نقل از روزنامه ندای وطن، ۲۳ شعبان ۱۳۲۵).

آیا در واقع گروهی از بانوان عملاً به تأسیس «اتحادیه نسوان» پرداخته و برنامه اصلاحات خود را به شرح مذکور در فوق ارائه داده بودند؟ آیا اجرای این همه کار در چهل روز عملی بوده است که «وکلا انتخاب می کنیم، وزرا انتخاب می کنیم، ریشه ظلم و استبداد را از بیخ می کنیم... بانک ملی برپا می کنیم، عثمانی را عقب می نشانیم...»؟ زیرا از جمله تعیین وکلای مجلس شورای ملی با مردم بوده است، نه با «انجمن نسوان» یا هر انجمن مردانه آزادخواه دیگری. آیا دشمنان مشروطه برای تخطئه مجلس شورای ملی به صدور چنین اعلامیه ای دست نزده بودند! وقتی محمد علی شاه به جنگ مشروطه طلبان رفت و مجلس را منحل و مشروطه را تعطیل و «برای حفظ و حراست دین مبین اسلام...» قیام کرد، از جمله انجمن نسوان را نیز بدین شرح مورد حمله قرار داد که «جمعی مفسد و مغرض... حتی نسوان را به تشکیل انجمن و گفتگوی آزادی واداشتند...» (همان کتاب، ص ۳۲۶-۳۲۷).

### کارت تبریک نوروز از سال ۱۲۸۴ خورشیدی

آقای دکتر منوچهر کاشف در بخش «نکته ها» ی شماره سوم سال ششم ایران شناسی دو کارت تبریک نوروز را معرفی کرده بودند که در سالهای ۱۳۰۶ و ۱۳۰۷ خورشیدی دو تن برای پدرشان به شیراز فرستاده بودند. اینک آقای داریوش کارگر، دبیر مجله افسانه (چاپ سوئد) کارت تبریکی را برای ایران شناسی فرستاده اند به خط «احقر الخطاطین حسن زرین قلم تاج الشعراء، سنه ۱۳۲۳» [= ۱۲۸۴ خورشیدی]. این کارت، سابقه فرستادن کارت تبریک نوروز را در ایران از دهه اول قرن چهاردهم به دهه

هشتم قرن سیزدهم عقب می برد. اصل این کارت تبریک در موزه هنرهای تزئینی تهران محفوظ است و آقای کارگر تصویر آن را برای کارت تبریک نوروز ۱۳۷۵ خود مورد استفاده قرار داده اند.

متن نوشته کارت تبریک بدین شرح است:

«عید سعید نوروز سلطانی به دوست مهربان مبارک باد»

در چهار طرف کارت این عبارت نوشته شده است: «چون شرافت و لیاقت و امتیاز و عزت و افتخار و اختیار صوری و معنوی حضرت انسان که عالم اکبر است و هستی موجودات و خلقت اشیاء و نباتات و ذرات ممکنات از برای تشریفات... و آسایش و آرامش و آرایش وجود آفتاب نمود انسان است چنان که حضرت استاد فرموده: ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند / تا توانی به کف آری و به غفلت نخوری، چه خوش است با این رتبه و مقام، ای والامقام عمر عزیز شریف خود را صرف در راه هنر و... و معرفت و حقیقت نموده با وجود... تو خواه از سخنم پند گیر خواه ملال...» [کلمه های ناخوانا با نقطه چین نشان داده شده است].

از جمله عبارتهای دیگر که در همین کارت کوچک نوشته شده، این است: «تا

هست ز مهر و مه نشانه / خوش باش همیشه در زمانه...»

نوشته این کارت را مقایسه بفرمایید با Happy Noruz ، یا «نوروز مبارک» سالهای

اخیر خودمان!

ج ۴۰



کارت تبریک نوروز به خط «احقر الخطاطین حسن زین قلم تاج الشعراء»

(اندازه اصلی ۱۴/۵ X ۱۱ سانتیمتر)

# نامه ها و اهدای نظرها

## در زیان اعتماد به حافظه

از علامه محمد قزوینی که دقت علمی تا سر حد وسواس را - به عنوان ره آورد سالهای اقامت خود در مجامع ادبی اروپا - به ایران آورد، نقل می کنند که فرموده است: اگر قرار باشد حتی سوره قل هوالله... را در نوشته ای نقل کنم، هرگز به حافظه خود اعتماد نمی کنم، به قرآن مجید مراجعه می نمایم و آن سوره را کلمه به کلمه از روی قرآن می نویسم تا مرتکب اشتباهی نشوم. بنده نیز با وجود اعتقاد کامل به این اصل، در سه صفحه ای که در آغاز شماره چهارم سال هفتم / *ایران شناسی* درباره «درگذشت استاد محمد جعفر محبوب» نوشته ام، در نقل مصراعی برخلاف فرموده قزوینی به حافظه خود اطمینان کردم و مصراع «مرگ چنان خواجه نه کاری ست خُرد» را به اشتباه به صورت «مردن این خواجه نه کاری ست خرد» نوشتم.

خوشبختانه شاعری خراسانی، از راه نرسیده، چون چشمش به آن شماره مجله افتاد بالطف خاص خود، ضبط صحیح آن مصرع را به بنده یادآوری کرد. با تشکر از دوست خراسانی و عرض معذرت از خوانندگان آن شماره / *ایران شناسی*.

جلال متینی

\*\*\*

فرهنگ تازه و ارزنده انگلیسی - فارسی

پس از انتشار شماره ۳ سال هفتم (بائیز ۱۳۷۴) مجله وزین / *ایران شناسی*، دوست فاضل گرامیم آقای دکتر محمد استعلامی در گفتگویی تلفنی از توکیو در اشاره به یادداشت مروری بر دفتر دوم جلد هفتم «دانشنامه ایران» (صفحه های ۶۵۳ تا ۶۵۹) توجه دادند که سخن افسوس آمیزم در این نوشته در این که فرهنگ انگلیسی - فارسی معتبر که امروزه در دسترس دانشجویان و اهل تحقیق است



منتشر شد، نوشته بودند که گروهی حدود بیست نفر از آگاهان و زباندانان و علم‌شناسان کم و بیش ده سال برای تألیف این فرهنگ جیبی کوشیده‌اند. به امید روزی که ناشران و بنیادهای علمی دلسوز و خدمتگزاری به تهیه فرهنگهای اساسی راهنما برای زبان فارسی و زبانهای دیگر دست بزنند تا کار مبادله فرهنگی هموارتر و پربارتر شود.

هاشم رجب زاده

دانشگاه مطالعات خارجی اوساکا، ژاپن

\*\*\*

....

مقاله ای که فاضل معظم جناب دکتر احمد مهدوی دامغانی، تحت عنوان «نامه ای از دکتر غنی به استاد و پیر معظم و شیخش در مشهد» در شماره زمستان ۱۳۷۲ [ایران شناسی] نوشته بودند، دو سه توضیح می‌طلبید:

۱- این که نوشته‌اند مرحوم دکتر شیخ حسن خان عاملی، مشهدی الاصل بود، اشتباه است. آن مرحوم اصلاً گلپایگانی بوده است.

۲- این که کمی در رابطه مرید و مرادی بین دکتر غنی و مخاطب آن نامه (دکتر شیخ حسن خان عاملی) تردید کرده بودند، احتیاط کاری بی‌وجهی بود. خصوصاً این که دکتر غنی در نامه ای که در آخرین روزهای عمرش به صمیمی‌ترین دوستان روزگاران دانشجویی اش در بیروت (یعنی آخرین نامه اش به عبدالحمین خان دهقان مقیم نیویورک) نوشته است، از دکتر شیخ حسن خان عاملی مذکور با عنوان «یکی از اولیای الهی» یاد می‌کند. ظاهراً آقای دکتر مهدوی

همان است که پنجاه سالی پیش مرحوم حییم فراهم آورد، به جا نیست زیرا که، برای نمونه، در این چند ساله «فرهنگ انگلیسی - فارسی» تازه و سودمندی به همت آقای دکتر محمدرضا باطنی و همکارانشان فراهم آمده و آن را «فرهنگ معاصر» منتشر ساخته است. یکی از دشواریهای تحقیق در این گوشه دور دنیا، دسترسی دیر و دشوار به منابع کار است. در این چند هفته توانستم این فرهنگ را به دست آورم، کیفیت و تازگی آن، و مهمتر از همه این که فراهم کنندگان تا حد امکان کوشیده‌اند که نیازهای امروز دانشجویان و محققان را برآورند و به رونویسی و تلفیق و اقتباس از فرهنگهای پیشین برگزار نکرده‌اند، برایم شادی آور و نویدبخش بود. کار خوب را باید گفت و ستود. کسانی که با تحقیق و ترجمه سر و کار دارند می‌دانند که در دسترس بودن فرهنگ راهنمای درست و مطمئن چه اندازه کارساز و راهگشاست، هرچند که کار ترجمه و انتقال مفاهیم از زبانی به زبان دیگر فقط با مراجعه به فرهنگ لغات به انجام نمی‌رسد. تألیف فرهنگ خوب و درست و موثق هم در دنیای امروز کار یک یا چند تن نیست. هیأت‌های علمی گسترده با همکاری عده ای متناسب از دانایان و صاحب‌نظران در رشته‌های متنوع علوم و فنون با کوششی برنامه ریزی شده و پردامنه به این کار می‌رسند. به یاد دارم که پانزده سالی پیش که فرهنگ کوچکی برای زبان انگلیسی در گویش استرالیایی (شامل اصطلاحها و تلفظ خاص مردم سرزمین کانگوروها) در آن دیار

نقشبندی و قادری اند که اهل سنت اند و نه  
نعمه اللہیہ که در قرون اخیر شیعه شده اند .

ج - کلّ اصل و فرع داستانی که آقای  
دکتر مهدوی دامغانی مرقوم فرموده اند بر این  
اساس است که این کُرد گُرد، در عملیات  
نظامی، مجروح شده است. از جهت درایت و  
ملاحظات تاریخی و اجتماعی، تقریباً غیر قابل  
تصور است که مشایخ نعمه اللہی چند نسل  
اخیر ایران، تنگ به دست گرفته باشند. در  
حالی که به عکس مشایخ سلاسل نقشبندی و  
قادری از عصر شیخ عبداللہ کرد که علیہ  
ناصرالدین شاه قیام کرد تا امروز که بارزانی ها  
و طالبانی ها (که همه شیخ زاده اند) در  
کردستان عراق به جنگ و جدال مشغول اند،  
ریاستهای طریقتی و منصب ارشاد را با  
مبارزات سیاسی - نظامی در خود جمع  
کرده اند .

د - ویژگی عمده داستان که باعث  
انقلاب روحی دکتر شیخ حسن خان عاملی  
شده است، همان تحمل درد شکافته شدن بدن  
و درآوردن گلوله از بدن مجروح بدون بیهوش  
کردن اوست. که در این مورد نیز می دانیم این  
گونه رفتار، اختصاص به متصوفه اهل سنت  
دارد که بر شکم خود خنجر می زنند و در  
گونه های خود سیخ فرو می کنند و میخ و  
خرده شیشه می جووند و می خورند و مارهای  
کشنده را با دست می گیرند و... در حالی که  
این نوع کارها بین نعمه اللہیہ بی سابقه است.  
ه - به علاوه همه انشعابات متعدد سلسله  
نعمه اللہیہ در بین متأخرین، تقریباً با  
استقصاء تام به وسیله چندین تن از فضلاء و

دامغانی که بنده فقط دورادور ایشان را به عنوان  
یکی از فضلاء و اهل قلم می شناسم، نامه های  
چاپ شده دکتر غنی را ندیده اند. محل شاهد  
را نقل می کنم تا مجالی برای شک و تردید  
نماند:

«دکتر شیخ حسن خان عاملی  
گلپایگانی... اضافه بر این که طیب و جراح  
خوبی ست، حقیقه یکی از اولیای الهی ست  
و اخلاق و صفاتی دارد که کار بشر عادی  
نیست...» (نامه های دکتر قاسم غنی، چاپ  
لندن - نشر در ایران، از انتشارات وحید - ،  
۱۳۶۸، ص ۱۵۲).

۳- این که حدس زده اند که دکتر شیخ  
حسن خان عاملی، به سلسله نعمه اللہیہ منتسب  
بوده باشد، به کلی مخالف اصل و فرع  
حکایتی ست که خود ایشان طی مقاله  
خواندنی خود مرقوم داشته اند و آن هم به دلائل  
زیر:

الف - حادثه در منطقه کردنشین ایران  
اتفاق افتاده است که اکثریت ساکنان آن اهل  
سنت اند. در حالی که شاه نعمه اللہ ولی اگرچه  
خود و اولادش تا قبل از صفویه، سنی بودند،  
پس از به دولت رسیدن سلاطین صفوی، فرزند  
زادگان او (امثال شاه نعمه اللہ دوم) و پیروان  
او مذهب خود را عوض کردند و شیعه شدند .

ب- به تصریح خود آقای دکتر مهدوی  
دامغانی، مجروح شیردلی که دکتر شیخ حسن  
خان عاملی را منقلب کرده است، «کُرد  
گُردی» بوده است و همه می دانند که برادران  
کرد - چه در ایران و چه در عراق و چه در  
ترکیه و چه در سوریه - همه متعلق به سلاسل

عوض بین نقشبند به و قادر به، عناوین شیخ و پیر و استاد، هر سه مترادفاً برای مرشد استعمال می‌شود.

ح - قرینه دیگر بر صحت انتساب دکتر غنی و مرشد او به سلاسل اهل سنت، تعلق این هر دو به «نمط اوسط» از دیانت اسلام (یعنی فرار از تعصبات فرقه ای شیعی و سنی) است که مخصوصاً در تمام زندگی فردی و اجتماعی و فرهنگی و سیاسی دکتر غنی در داخل و خارج از ایران قابل ملاحظه است و من در این جا کلام خود را با روایتی شفاهی که بلاواسطه از آقای دکتر سیروس غنی شنیده ام، خاتمه می‌دهم.

«من [سیروس غنی] در امریکا از پدرم [دکتر قاسم غنی] راجع به دین و مذهب ایشان پرسیدم. گفتند... اگر قرار باشد که حتماً مذهب معینی را اختیار کنم باید بگویم من مسلمان اهل سنت هستم.» والسلام.

پرفسور سید حسن امین  
استاد بازنشسته دانشگاه گلاسگو کالدونیا - اسکاتلند

\*

هو

.....

اگر آقای دکتر امین مقاله مخلص را درباره مرحوم مبرور دکتر شیخ حسن خان عاملی (ره) به درستی خوانده بودند، ملاحظه می فرمودند که آن مقاله به این عبارت ختم می شود: «لازم به تصریح و تأکید است که عرض کنم، آنچه را که این بنده به رأی العین ندیده ام، و در این نوشته، آن را به استناد شنیده ها و شهرتها نقل کرده ام ممکن است

عارف شناسان معاصر (از جمله آقایان سرهنگ نورالدین مدرسی چهاردهی، مرحوم دکتر مسعود هابی و استاد منوچهر صدوقی سها) ثبت و ضبط و چاپ و نشر شده است و دکتر شیخ حسن خان عاملی (و مرشد ناشناخته او) در هیچ کدام از این انشعابات که به سیصد انشعاب می‌رسند، مذکور نیستند.

و - در عرف سلسله نعمة اللہی در قرن اخیر، شیخ به کسی می‌گویند که نماینده قطب سلسله باشد. اگر دکتر شیخ حسن خان عاملی، در سلسله نعمة اللہی شیخ باشد، قطب او که بوده است؟ اقطاب و مشایخ نعمة اللہی در این هفتاد ساله اخیر که موضوع بحث ماست، به طور کامل شناسایی شده و شناخته شده اند و علی التحقیق، دکتر شیخ حسن خان عاملی، شیخ مجاز هیچ کدام از اقطاب شناخته شده قرن اخیر نیست.

ز - از طرف دیگر تعبیری که دکتر غنی از دکتر شیخ حسن خان عاملی، کرده است و او را شیخ و پیر و استاد، مترادفاً خوانده است فقط در عرف سلاسل اهل سنت، قابل فهم است. زیرا همان طور که ذیل حرف (و) در بالا اشاره شد، در سلاسل شیعه شده تصوف (امثال نعمة اللہی و ذهبیه)، «قطب» را پیر می‌گویند نه «شیخ». یعنی «قطب» را «شیخ» نمی‌گویند و شیخ را پیر نمی‌گویند. پس اگر شیخ حسن خان عاملی، در سلسله نعمة اللہی می‌بود، باید یا پیر (قطب) باشد یا شیخ. اما نمی‌تواند هر دو [پیر و شیخ] باشد. در حالی که در سلاسل نقشبندی و قدری کلمه قطب کمتر استعمال می‌شود و در

صد در صد دقیقاً و کاملاً با واقع منطبق نباشد، موجب امتنان این ضعیف خواهد بود که مطلعان او را بر واقعیت آگاه فرمایند».

الف - بنده از آقای دکتر امین متشکرم که لاف‌باز یک مورد آن را با نقل از مرجع موثقی یعنی: *نامه های دکتر قاسم غنی روشن فرمودند و آن «گلبایگانی الاصل»* بودن مرحوم دکتر عاملی ست. اما بقیه مرقومه مفصل ایشان یا مبتنی بر تخیلات و به تعبیر خودشان: «درایت و ملاحظات تاریخی و اجتماعی» شخصی ایشان است و یا مستند به کتب و رسالتی که هنوز زود است درباره مرجعیت آن اظهار نظر شود (جز کتاب آقای سرهنگ نورالدین مدرسی چهاردهی که چیزی از مقوله هزار و یک شب و یا در حد همان تعبیری ست که مرحوم استاد مجتبی مینوی (ره) از بعضی اقوال ذبیح بهروز سالها پیش از این مرقوم فرموده بود. و بسیار جای تعجب است که مردی چون دکتر امین بدان کتاب استاد کند) ولی مخفی نماند که بنده برای جناب آقای منوچهر صدوقی (سها) احترام بسیاری قائم و از نعمت دوستی ایشان برخوردارم. اما آن موضوع ربطی به این احترام و ارادت ندارد.

ب - در انتساب دکتر عاملی به سلسله خاصی از تصوف، این بنده تصریح کرده بودم: «شاید نعمت الهی» (ص ۷۳۴) و هنوز هم به درستی نمی دانم آن مرحوم به کدام یک از سلسل صوفیه منتسب بوده ولی بسیار مستبعد است که آن مرحوم از «نقشبندیه» بوده باشد که ظاهراً انتساب و تولای شان

به جناب ابی بکر صدیق است (رک. طرائق الحقایق، چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۵۸). مؤید این مطلب آن که این بنده که اخیراً به زیارت کتاب نشان از بی نشانها تألیف حضرت زین الفقراء آقای حاج شیخ علی مقدادی اصفهانی دامت برکاته نائل شدم (و این همان کتابی ست که در مقاله موضوع این «جر و بحث» بدان اشاره کرده بودم ولی آن را ندیده بودم) خواندم که در جمله وصایای مرحوم مغفور عالم عامل ربانی و مرشد کامل صمدانی حضرت حاج شیخ حسنعلی مقدادی اصفهانی طاب ثراه، به فرزند گرامی خود (مؤلف آن کتاب) چنین آمده است:

.... خودت مرا غسل بده و کفن و دفن مرا مباشرت کن و همچنین سفارش کردند که مرحوم دکتر شیخ حسن خان عاملی که طیب معالجشان بود ایشان را به جانب قبله کند و آداب میت را اجرا نماید.. (ص ۳۲).

و ظاهراً بسیار بسیار بعید است که مرد متصلبی در محبت اهل بیت چون مرحوم آقای حاج شیخ (قده) که پیش از ارتحال از این عالم فانی ساعتهای متوالی در حال «مراقبه» و «انقطاع» بوده است ناگهان سر از بالین بردارد، و دیده بر در بگشاید و بفرماید: «ای شیطان برمن که سراپا از محبت علی (ع) پر شده ام دست نخواهی یافت» (ص ۳۲)، چنان مهمی را به صوفی نقشندی آن هم با تفسیر عجیب و غریبی که آقای امین از «نمط اوسط» فرموده اند واگذار فرماید (ممکن است این حرفها برای آن دسته از خوانندگان محترمی

«دکتر شیخ حسن خان» نوشته شده بود و بعدها نوشته آن تابلو به «دکتر حسن عاملی» تبدیل شد.

د - اما در تفسیر به رأیی که از «نمط اوسط» فرموده اند قطعاً خودشان می دانند که چنان نیست و گویا چون یقین دارند که مجله گرامی / *ایران شناسی* به نظر حضرات آیات وحیدی خراسانی و حسن زاده آملی دامت برکاتهما نمی رسد (دو بزرگواری که آقای امین به شاگردی نزد آنان مباحث کرده اند. مجله کلک، شماره ۶۸-۷۰، ص ۱۹۵) خواسته اند با چنان تفسیری دل هم سلسله ای های خود را به دست بیاورند - وگرنه حتماً ایشان از بنده بهتر باید بدانند که سخن حضرت مولی الموالی صلوات الله علیه که در اصل: «خیر هذه الأمة فی حالاً النمط الأوسط فالزومه» است و ابن اثیر در *نهایه* آن را به صورت: «خیر هذه الأمة النمط الأوسط» آورده - و ظاهراً جز در همین *نهایه* در هیچ معجم حدیثی عامه نیز مذکور نیست - و بعدها نیز توسط دیگر ائمه شیعه علیهم السلام گفته شده است (لا اقل هفت مورد یعنی در: *اصول کافی*، ج ۱ ص ۱۰۱ و *تحف العقول* و *توحید شیخ صدوق* (رض) (قرن چهارم) و *أمالی مفید* و *أمالی طوسی* رحمهما (قرن پنجم) و *فَرحة الغری* ابن طاووس (قرن ششم) آمده است بدان معنی و تفسیری که آقای دکتر امین از خود در آورده اند نیست بلکه به تصدیق و تأیید: ابن ابی الحدید (شرح نهج البلاغه، ج ۸، ص ۱۱۲-۱۲۴) و مرحوم فیض کاشانی (ره) (*الوافی*، ج ۱، ص ۸۹، چاپ سنگی)

که با این مسایل آشنا نیستند و بدان اعتقادی ندارند از مقوله افسانه های لیلی و مجنون باشد ولی آقای دکتر امین که به قرار اظهار خودشان در *مجله کلک* (شماره ۶۸-۷۰، ص ۱۹۴) از: «راز ویران» (یعنی عارفان) اند و ابتدا در سلسله خاکسار جلالی و سپس به سلسله ذهبیه و آخر الامر به سلسله نقشبندی منتقل و وارد شده اند - و ان شاء الله قریباً «قطب دین حیدر» خواهند شد - خواه نخواه باید آن را بپذیرند و بدان گردن نهند.

ج - اما کلمه «شیخ» در مجموع نام و عنوان دکتر عاملی قطعاً و بی هیچ شبهه نشانه اشتغال دکتر عاملی در بدایت امر به تحصیلات مذهبی و «آخوندی» ست زیرا پیش از آن که او در کردستان باشد به همان عنوان «شیخ حسن خان» موسوم و معنون بوده و این کلمه در نام او مطلقاً ارتباطی به اصطلاح صوفیانه «قطب» یا «شیخ» ندارد همچنان که عنوان «خان» در آخر نام آن مرد نازنین بر «خان» بودن به معنی اخص آن که لقب اعطائی یا موروثی ای باشد دلالتی ندارد، همسالان و سالمندتران از این بنده که لا اقل بیست سالی از آقای دکتر امین مسن تریم در جوانی خود چند تن از این «شیخ...خان» ها را دیده و شناخته بودیم مانند مرحومان مغفوران علامه و الامام شیخ محمدخان قزوینی و حاج شیخ حسن خان جابری انصاری اصفهانی و شیخ محمد خان عبده (رحمهم...) که هیچ یک از آنان به هیچ «طریقتی» وابسته نبودند، در تابلوی محکمه مرحوم دکتر عاملی نیز تا قبل از واقعه مسجد گوهرشاد (۱۳۱۴ شمسی) فقط

سالها پیش توسط مرحومان استاد سید محمد باقر عربشاهی سبزواری و حسن روحانی محلاتی رحمة الله علیهما به مراتب فضل جناب دکتر امین آشنا شده بوده و از «مؤمنان اولیه» ایشانم. خدایان حفظ فرماید.

احمد مهدوی دامغانی

\*\*\*

یکم ماه مه ۱۹۹۶

.....

غرض از تصدیع عرض نکته ای ست

راجع به یادداشتی که من درباره یادنامه شادروان سعیدی [سیرجانی] تقدیم کردم و صورت مختصر آن را در شماره پائیز ۱۳۷۴ درج فرموده اید. متأسفانه در این صورت مختصر که چاپ شده است دو مطلب آمده است که یکی با نوشته من تفاوت عمده دارد و دیگری در این یادداشت نیست. تقاضا دارم که یادداشت زیر را در اولین فرصت در مجله ایران شناسی درج بفرمایید:

۱- در صفحه ۷۰۶ از قول بنده نقل شده است که شعر مورد اشاره دکتر الهی از سعدی ست، نه از ایرج میرزا. من چنین چیزی نگفته ام. جمله من بدین صورت است: «دوست ارجمند آقای دکتر الهی (ص ۷۷) عبارتی از سعیدی را اشاره به بیتی از ایرج میرزا دانسته اند که درست نیست. اشاره سعیدی به این بیت سعدی ست:

حدیث عشق اگر گویی حرام است

گناه اول ز حوا بود و آدم

۲- در صفحات ۷۰۶-۷۰۷ به نام من

مطلبی با نقل مستقیم از قول من درج شده است

این فرموده حضرت امیر یا ائمه علیهم السلام ناظر بر «غلاة» افراطی و «خوارج» تفریطی ست ولا غیر و ابدأ ارتباطی به سنتی و شیعه ندارد و علی القاعده آقای دکتر سید حسن امین شاید این شروح و تفاسیر را ملاحظه فرموده اند که چنان تفسیر نادرست ناصوابی کرده اند - و به مزاح عرض کنم که لابد ایشان هم مثل بنده شنیده اند که «شازده مشروطه خواه و سید سنتی اعتماد را نشاید!!».

ه - اما درباره مذهب مرحوم دکتر غنی که بنده در آن باره بحثی نکرده و نمی کنم باید عرض کنم که چون فرمایش آقای دکتر امین مستند به گفته جناب دکتر سیروس غنی ست و از قدیم هم گفته اند: «اهل البیت ادری بما فی البیت» (اهل خانه از درون خانه بهتر آگاه است) باید آن را پذیرفت گویا این که بنده در این مسأله نیز بدون آن که تفسیر نادرستی از «نمط اوسط» کرده باشم همواره به فرموده حضرت خواجۀ شیراز عمل کرده و جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر نهاده ام، مضاف بر این که از کودکی در مکتبخانه به ما یاد داده بودند که بگوییم:

ما ز محبان علی یا عمر

هیچ نگوییم ز خیر و ز شر

اجر محبان علی با علی

اجر محبان عمر با عمر

و پاسخ خود را به مرقومه آقای دکتر امین به خاطر گل روی ایشان با نام جناب عمر (رض) پایان می دهم.

ضمناً مخفی نماناد که بنده شرمنده از

قرار دادند و نظریات خود را بیان داشتند.  
 ۴- بعد نامه مورخ ۲۶ ژوئیه راکه به خط ایشان است همراه سه برگ ماشین شده در ۹۹ سطر فرستادند که آن سه صفحه ماشین شده نه عنوان دارد و نه امضاء، و ایشان از این صفحات با لفظ «یادداشتها» یاد کرده‌اند («... در مطالبی که درباره سعیدی گفته شده است نکته‌هایی چند به نظر رسید که افزودن یادداشتی بدانها شاید بیفایده نباشد. یادداشتها را به ضمیمه تقدیم می‌کنم...»)  
 مضمون آن نامه و یادداشتها تکرار همان مطالب تلفنی بود که خلاصه آن در مجله - سال ۷، شماره ۳، سال ۱۳۷۴ (ص ۷۰۵-۷۰۷) - به چاپ رسید.

۵- در نامه یکم مه ۱۹۹۶ مرقوم داشته‌اند، این نامه «در اولین فرصت در مجله» چاپ شود، که البته، اطاعت شد.

۶- در بخش دوم نامه یکم ماه مه ۱۹۹۶ که .... نقل شد نوشته‌اند: «به نام من مطالبی با نقل مستقیم از قول من درج شده است... (مقصود عبارت [...] نکته دیگر این که... پرویز خانلری ست)» که «من در یادداشت خود چنین چیزی نگفتم... لازم بود که قبل از نقل آن در مجله نظر موافق مرا به چاپ آن می‌خواستید».

باید عرض کنم که بنده به وظایف خود در این باب کاملاً آشنا هستم. نامه‌هایی که با عنوان خصوصی به دستم می‌رسد یا نویسنده ذکر می‌کند که مطالب نامه برای چاپ در مجله نیست، البته در مجله چاپ نمی‌شود. ولی نامه ۲۶ ژوئیه ایشان نامه‌ای عادی بود. حتی

به این شرح: «نکته دیگر این که به نظر من رسید که در این مجموعه جای سالشمار زندگی سعیدی و نیز خدمات او در بنیاد فرهنگ ایران خالی ست. در بنیاد فرهنگ ایران اگر خدمتی شد از سعیدی بود نه از دیگران [مقصود زنده یاد پرویز خانلری است].

من در یادداشت خود چنین چیزی نگفتم ام. اگر هم در نامه‌ای خصوصی یا ضمن گفتگو مطلبی از این قبیل نوشته یا گفته باشم، لازم بود که قبل از نقل آن در مجله نظر موافق مرا به چاپ آن می‌خواستید. و نکته مهمتر این که من اگر می‌خواستم از سادروان پرویز خانلری، که بر من حق استادی دارد، یادی کنم از نوشتن نام او پروایی نداشتم.

ارادتمند دیرین  
 منوچهر کاشف

\*

۱- در مورد اول حق صد در صد با آقای دکتر کاشف است. در تلخیص یادداشت سه صفحه‌ای ۹۹ سطر ضمیمه نامه مورخ ۲۶ ژوئیه ۱۹۹۵ ایشان از سوی این بنده سهوی رفته است که معذرت می‌خواهم.

۲- پیش از چاپ ویژه نامه سعیدی سیرجانی (سال ۷، شماره ۱، بهار ۱۳۷۴)، از جمله به آقای دکتر کاشف نیز اطلاع داده شد که اگر مقاله‌ای برای درج این شماره دارند مرحمت بفرمایند. اما مقاله‌ای از ایشان نرسید.

۳- همین که ویژه نامه سعیدی سیرجانی به دستشان رسید، تلفنی و به تفصیل مطالب مندرج در آن را - از راه لطف - مورد ایراد

«اما کار عظیم... و متأسفانه معطل افتاده فرهنگ تاریخی زبان فارسی از مقوله ای دیگر است. کاری که قسمت اعظم نیروی پشتکار و تجارب ارزنده و ذوق سلیم و طبع مبتکر دکتر خانلری، در سالهای اخیر خدمات علمی و فرهنگی، وقف آن بود، به اضافه امکانات پژوهشی بنیاد و عمر گرانیه همکاران دانشمندش...» (ص ۳۰۶). «کار تألیف این فرهنگ عظیم از نخستین سالهای تأسیس بنیاد آغاز گشت و تا اواخر سال ۱۳۵۷ - یعنی تا روزی که خانلری به بنیاد می آمد و روزی دو ساعتی در این شعبه با پژوهشگران و محققانی که غالباً شاگردان و پروردگان خود او بودند به کار می نشست - ادامه داشت...» (ص ۳۰۷). سعیدی سیرجانی در کمال انصاف پس از مرگ خانلری - سهم شعبات علمی و تحقیقی بنیاد فرهنگ ایران، سهم متخصصان برجسته ای را که در شعبات تألیف فرهنگهای اصطلاحات علمی و فنی کار کرده اند، سهم محققان ایرانی در زمینه نشر کتابهای مربوط به زبانهای پیش از اسلام، و نیز سهم دکتر خانلری در تأسیس کتابخانه چهار هزار جلدی بنیاد، و تشکیل پژوهشکده بنیاد را یاد کرده است. در بعضی از این کارها، زنده یاد سعیدی سیرجانی که بنده با وی در تماس نزدیک بودم مطلقاً نقشی نداشت. سهم قابل توجه سعیدی سیرجانی در بنیاد محفوظ است و سهم دکتر خانلری و همه افرادی که در آن مؤسسه علمی و تحقیقاتی خدمتی به عهده داشتند نیز!

۷- آقای دکتر کاشف در نامه مورخ ۲۶

یکی دو مطلب آن عیناً در یادداشت ۹۹ سطری ماشین شده ایشان نیز تکرار شده است (مثل این که خانلری را مراد سعیدی شمردن کاملاً خطاست). آنچه در بخش دوم نامه یکم ماه مه نوشته اند به جز عبارتی که در درون نشانه [ ] آمده عیناً در نامه مورخ ۲۶ ژوئیه آقای دکتر کاشف هست. به علاوه عبارت «... نکته دیگر این که به نظر من رسید که در این مجموعه جای سالشمار زندگی سعیدی و نیز اشاره ای به خدمات او در بنیاد فرهنگ خالی ست» چه نیازی به کسب اجازه دارد؟ عبارت «در بنیاد فرهنگ اگر خدمتی شد از سعیدی بود نه از دیگران» نیز دنباله همین عبارت است.

سؤالی که پیش می آید آن است که چرا مطلبی را که مرقوم فرموده اند نخواستند چاپ شود. اما اگر سعیدی زنده بود هرگز این سخن مهرآمیز آقای کاشف را نمی پذیرفت که «در بنیاد فرهنگ اگر خدمتی شد از سعیدی بود نه از دیگران». به کتاب *قافله سالار سخن، خانلری (تهران، نشر البرز، تهران، ۱۳۷۰)* و مقاله «یادی از بنیاد فرهنگ» نوشته سعیدآبادی (نام مستعار سعیدی سیرجانی در آن کتاب) ص ۲۹۹-۳۱۲ مراجعه فرمایند تا ملاحظه کنند سعیدی سیرجانی درباره نقش اساسی و مهم خانلری در بنیاد چه نوشته است. از جمله: «بنیاد فرهنگ ایران از برکت حسن تشخیص و مایه علمی دکتر خانلری در عمر کوتاه سیزده ساله اش موفق به نشر بیش از ۳۵۰ جلد کتابهایی شد که مورد نیاز اهل تحقیق است...» (ص ۳۰۵).



۸ - آقای دکتر عباس میلانی در مقاله «مروری بر اندیشه‌های سیاسی سعیدی سیرجانی» نوشته‌اند «... در تمام سالهای بعد از انقلاب بی پروا از زنده یاد خانلری، که شاید بتوان تنها مراد سعیدی اش خواند جانبداری می‌کرد. حرمت دوستی را ارج فراوان می‌نهاد و در این کار مصلحت‌روزرگار را واقعی نمی‌گذاشت...» (ص ۳۵). آقای کاشف درباره این عبارت نوشته‌اند «همچنین شادروان خانلری را مراد سعیدی شمردن 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.» آیا آقای دکتر میلانی نوشته‌اند سعیدی «مشرب» خانلری را می‌پسندید و یا با دوران وزارت آموزش و پرورش او موافق بود؟ به علاوه دکتر میلانی نوشته‌اند «شاید بتوان» خانلری را مراد سعیدی خواند، ولی آقای دکتر کاشف در اظهار نظر صریح خود قید «شاید بتوان» را نادیده گرفته‌اند که درست نمی‌نماید.

۹ - در همان نامه اظهار نظر فرموده‌اند «جای مقاله «یزید صاحب عزاست» در این مجموعه نبود. چرا؟

۱۰ - به علاوه در نامه مورخ ۲۶ ژوئیه خود، در چند مورد مطلبی را نوشته... و بلافاصله افزوده‌اند بماند برای بعد: الف - درباره نظر سعیدی درباره مصدق «روی سخن جای دیگر است که مجال بحث آن این جا

ژوئیه خود، به چند مقاله چاپ شده در «ویژه نامه سعیدی سیرجانی» خرده گرفته‌اند: درباره مقاله بنده، «نگاهی به آثار سعیدی سیرجانی» نوشته‌اند «درباره سعیدی کم لطفی شده است، احاطه سعیدی به آثار شاعران کهن و معاصر چیزی از مقوله کم و بیش نبود». ایشان، یقیناً به اشتباه، عبارت مرا در آن مقاله مثله کرده و آن را به این صورت درآورده‌اند. من نوشته‌ام: «... اما آنچه در آثار منظومش [منظوم سعیدی] بیش از هر چیز جلب توجه می‌کند آن است که این جوان ولایتی بیست و دو سه ساله که تازه گذارش به دانشکده ادبیات تهران افتاده بوده است... با دیوانهای شاعران کهن و معاصر زبان فارسی کم و بیش آشنا بوده است؛ چه نشانه الهام از شعر آنان، اقتباس بعضی از مضامین، تضمین مصراع یا بیتی از ایشان، و یا استقبال از شعر آنان حتی در مجموعه نخستین اشعارش کاملاً مشهود است» (سال ۷، ش ۱، ص ۳). آقای کاشف دلیلی که برای کم لطفی بنده درباره سعیدی ذکر کرده‌اند آن است که مرحوم علی اصغر حکمت او را از تحصیل در رشته ادبیات بازداشت و به سعیدی «دستور داد» که بیدرنگ تغییر رشته بدهد و سعیدی چنین کرد. چون «سعیدی در همان اوان جوانی در زبان و ادب فارسی و عربی ره صد ساله رفته بود». بنده اطمینان دارم که خود زنده یاد سعیدی سیرجانی نیز قبول نداشت که در بیست و دو سه سالگی «در زبان و ادب فارسی و عربی ره صد ساله رفته» بوده است.

و درست می دانیم که از اسم «خلیج» که فعلاً به اندازه کافی گویا و روشن کننده است استفاده کنیم و نهایی شدن تکلیف نام خلیج را به زمانی واگذاریم که با ساقط شدن حکومت‌های سرمایه داری و سرکوبگر عرب و ایرانی کشورهای این منطقه، کارگران و مردم زحمتکش آنها سرنوشتشان را خود به دست بگیرند و در صلح و آرامش نامی بر خلیج بگذارند که نشانه سلطه هیچ کس بر هیچ کس نباشد (همبستگی، شماره ۴۲، سپتامبر و اکتبر ۱۹۹۳).

ما سرمقاله «شونییست» را در پی سرمقاله «دروغ مصلحت آمیز» (ایران شناسی، سال ۷، ش ۳، پانزدهم ۱۳۷۴) نوشتیم، در هر دو مقاله، از «روشنفکران» و وطنان از سال ۱۳۲۰ به بعد یاد کردیم که نخست تحت رهبری حزب توده ایران همه چیز ایران را در گذشته و حال بی دریغ مورد انتقاد و حمله قرار دادند و افزودیم که این شیوه در چند دهه اخیر نیز از سوی عموم «روشنفکران» (به معنایی که در آن مقاله به آن اشاره گردیده است) همچنان دنبال می شود و به عنوان مثال، از جمله، موضوع خلیج فارس و اظهار نظر مجله همبستگی را ذکر کردیم. بی آن که بدانیم این مجله دقیقاً به چه گروهی وابسته است.

و اما با وصول روزنامه انترناسیونال، «نشریه حزب کمونیست کارگری ایران» (شماره ۲۰ - فروردین ۱۳۷۵ / آوریل ۱۹۹۶، چاپ سوئد، در بیست صفحه) که به مانند مجله همبستگی به طور «رایگان» برای افراد فرستاده می شود، روشن گردید که سردبیر

نیست» (در بند دوم)، ب - در مورد ارادت بقائی و سبب ارادت ورزی سعیدی بدو جای سخن بسیار است و بماند تا وقت دیگر (در همان بند). چرا بماند برای بعد؟ آیا اطمینان دارید که روزی این «بعد» فراخواهد رسید. چرا حق مطلب را درباره دوست فقید خود ادا نمی فرمایید. از آنچه آقای دکتر کاشف در دو نامه خود مرقوم داشته اند، خواننده متوجه می شود که کمتر کسی در حد ایشان سعیدی را می شناخته است. این پرسش را اینک می توان مطرح ساخت که با این اطلاعات وسیع چرا آگاهیهای خود را در مقاله ای مرقوم نفرمودند تا در ویژه نامه سعیدی سیرجانی چاپ شود.

با تشکر و عرض ارادت و احترام

ج.م.۰

\*\*\*

توضیح درباره سرمقاله «شونییست»

در شماره چهارم سال هفتم / ایران شناسی، در سرمقاله «شونییست»، از مجله ای به نام همبستگی نشریه «فدراسیون سراسری شوراهای پناهندگان و مهاجرین ایرانی» به سردبیری فرهاد بشارت که در سوئد منتشر می گردد نام بردیم که به طور «رایگان» توزیع می گردد. این مجله، در شماره ۴۱ (ژوئیه و اوت ۱۹۹۳) خود مقاله ای داشته است با عنوان «تکلیف قربانیان جنگ خلیج چیست؟» مجله همبستگی در پاسخ یکی از خوانندگان خود که پرسیده بوده است چرا «خلیج»؟ و نه «خلیج فارس»؟ جواب داده است «... با توجه به این توضیحات ما انسانی

## نامه ها و اظهارنظرها

۲۰۷

مجله همبستگی را منتشر می کند، سازمانی ست که با «حزب کمونیست کارگری ایران» نمی تواند بی ارتباط باشد. ج ۲۰۰

مجله همبستگی، «عضو کمیته مرکزی حزب کمونیست کارگری ایران» است (ص ۱۶ و ۱۷ همان شماره). و در نتیجه «فدراسیون سراسری شوراهای پناهندگان و مهاجرین ایرانی» که

\*\*\*

خواهشمند است چند مورد زیرین را در شماره سوم سال هفتم مجله تصحیح فرمایید:

صفحه	سطر	درست
۵۴۶	۲۱	مغول
۵۴۷	۱۶	۱۹۰۶
۵۵۰	۲۳	خانم جیل بانزورت
۵۵۱	۵	خانم بانزورت

by the advancing European techniques.

Hardly any scholarly work has been devoted to analyzing and determining the true causes of this stagnation and decline. The religio-political situation of the two Islamic empires of the time, the Safavids and the Ottomans, may have had a fatal impact.

## The Religious Views of Timur

Amir Teymur Rafi'i

In this article the author explores what history has to say about the religious beliefs of Timur (Tamerlane; r. 1370-1405), who appeared to be an observant Muslim who paid respect to Islamic theologians. The sources of the time, with the exception of Ibn Arabshāh indicate Timur's fidelity to Islam. He does allow that Timur respected theologians and like other Muslims performed his prayers in the mosques. However, despite all that has been written on the subject, it appears that Timur's faith in Islam had a politically expedient side. Timur was a politician and an opportunist. His invasions of India and China were motivated solely by the desire to pillage and murder, as he waged war in several cases with kings who were of the same faith. In short, Timur was a muslim who made a show of performing his religious duties, defending the Hanifite rite in opposition to the Shafiite. We also see in his behavior a pro-Shiite tendency and a complete submission in the face of Sufism.

## The Rise and Fall of Cartography in the Pre-modern Islamic Societies\*

Cyrus Ala'i

The geographers/cartographers of the medieval Islamic world were surely crucial in carrying the torch of the cartographic traditions inherited from the Persian and Greco-Roman empires, through the Middle Ages, and on to the European Renaissance.

Batriq (7th c.) is the earliest recorded Islamic celestial mapmaker. In the 8th c., Fazāri translated works of Indian astronomy into Arabic.

In mid-9th c. Ibn Khordādbeh wrote his book "Routes & Countries," while Khwārazmi introduced Indian trigonometry to the Islamic world. Suhrāb, of the first school of Islamic geography/cartography, composed "The Wonders of the Seven Climes," and Balkhi, to whom the second school is attributed, produced "The Shapes of the Countries."

During the 10th c. Estakhri, Ebn Hawqal and Moqaddasi flourished. Battāni composed his "Astronomical Tables," and Fārābi his "Book of Latitudes and Longitudes." Jayhāni included colored maps in his work "Shapes of the World," and Ebn Faqih completed his "Book of the Cities." One even encounters a woman astrolabe maker from Aleppo, called Ejliyah, during that period.

Biruni, with some 155 titles, was the star of the 11th c., while Edrisi, author of "The Book of Roger," brought Islamic cartography to its climax in the 12th c. Qazwini, Yāqut and Abu al-Fedā prospered during the 13th c., despite heralding the beginning of the end for the commanding Islamic mapmakers.

In the 14th c., Mostawfi and Hafez-e-Abru carried the fading science of Islamic mapmaking into the next century. During this time, Constantinople was taken by Islam and Spain was totally lost.

The fall of Islamic cartography was simultaneous with the rise of European mapmaking. Although the Ottomans produced a few notable cartographers, like Piri Reis, they were soon overwhelmed

\* Abstract prepared by the author.

## Two Comments on Mongol History

A. Soudavar

### 1- *Kāonān* instead of *Kāviyān*

The last Ilkhanid king was Anushirvan. In his *History of the Mongols*, Abbās Eqbāl has written that some consider him to be a descendant of the *Kāviyān* (ancient kings of Iran). This attribution seems ill conceived because Malek Ashraf's intent in placing Anushirvān on the throne was to fulfill the dictates of Chingiz's Yasa (Mongol legal code). Being a descendant of the *Kāviyān* would not have done him any good. In the book *Dhayl-e Tārikh-e Gozideh* ("Appendix to the Select History"), we read that Anushirvān was a descendant of the *Kāonān*. This term is the plural of the Mongol word *ke'un* meaning genuine Chingizid prince, a term used to distinguish the Hulegu princes during the Ilkhanid period. The most famous of these princes was ArpaKaon (r. 1335-36), the successor to Abu Sa'id Bahādor khān. Before Arpa came to the throne, *ke'un* was the common form, however afterwards it was deliberately misread as *kun* ("asshole," "pathic") to feed the satirical appetites of Persian speakers.

### 2. Amireh Dobāj, Man or Woman?

Though one of the rulers of Gilān called Amireh Dobāj is well known in the annals of Mongol history, the meaning of the title "Amireh" has remained unclear. In spite of the fact that Dobāj was a man and that "Amireh" was the title for the local rulers of Gilān, Abbās Eqbāl thought "Amireh" to be a feminine form of Amir. After citing several sources and adding that Amireh was a title in used until the Safavid period for the rulers of Gilān, the author concludes that Amireh Dobāj was indeed a man.

tive. non-mystical literature of Iran still follows the older patterns and is heterosexual, while in mystical literature the descriptions become hidden in allusions. In lyrical poetry, love is Platonic, pseudo-Platonic or homosexual. It follows, therefore, that in the literature of the Islamic period what, in today's parlance, became taboo was woman, not descriptions of intercourse, even in the foulest terms. The author then goes on to examine the erotic literature of Iran in various genres, including popular songs.

## The Letters of Hedayat

Homa Katouzian

The letters of Sadeq Hedayat form an important part of his literary work, although many of them have either been lost or remain unpublished. Nevertheless, a relatively great number of them, dating from the time he was twenty-two to one month before his death, have survived. A great many of his letters show Hedayat in a satirical mood -- on the one hand showcasing his wit and gifts for repartee and, on the other, often, but not always, expressing his anger at himself and others in mockery and lampoons. But satire is not the only thing that makes Hedayat's letters noteworthy; they also speak about his moods and daily life, about his friends and circle at various times, and, occasionally, about his literary and social views and judgments of important events.

Hedayat's letters can be divided into five periods: his student days; the period of his return to Iran until his trip to India; his travels in India until fall 1941; the period after his return; the period of his last trip to Paris. The first of Hedayat's letters was written from Tehren when he was twenty-two (dated 16 October, 1925) to his close friend and colleague, Taqi Razavi, in Paris. Though the letter is satirical in tone, it expresses a severe depression which in future letters Hedayat often cloaked with mockery and wit.

The author has divided his study of Hedayat's letters into two parts, the second of which will appear in the next issue of *Iranshenasi*.

## Eroticism in Persian Literature

Djalal Khaleghi Motlagh

The author begins this extensive article by noting that in Greek mythology Eros, the god of physical love, was the son of Ares, the god of war, and Aphrodite, the goddess of love and beauty. The same relationship obtains in Roman mythology in which the names are Amor, Mars, and Venus respectively. In Persian mythology, Bahrām or Merrikh corresponds to Mars, and Nāhid or Zohreh to Venus, which attests to the influence of Roman mythology in Persian and Arabic Literature. However what is meant today by Eros is not purely Platonic or spiritual love, nor is it confined to physical love, nor is it only flirting and physical beauty, but rather it entails endowing the beauty of the body and bodily desire with meaning. It is a love which combines intimacy, intercourse and aesthetics, which the author has termed *tan-kāmegi*. He distinguishes this from the pornographic descriptions of intercourse in works like *Alfīyeh Shalfīyeh*, which were produced for the elite and which circulated in secret in the most closed segments of society. By contrast, eroticism requires a relatively tolerant society in which woman have achieved a measure of freedom resulting in the open association of men and women.

The author examines the literary record and finds that at several points in Iranian history and in several places the conditions outlined above obtained. They are: in the pre-Islamic period during stages in the Parthian-Arsacid rule (247 B.C. - ca. 225 A.D.), which produced such works as *Vis and Rāmin*; and, in the Islamic period, around Esfahān during the first half of the eleventh century and later in Ganjeh with Nezāmi and in Shervān with 'Āref Ardabili. The author also notes that so long as the erotic literature derives its basic motifs from pre-Islamic literature, the eroticism is heterosexual. However as it progresses into the Islamic period, on the one hand it cuts its ties with ancient literary tradition. On the other hand, with the demarcation of two areas of influence in Persian thought and taste, *Shari'at* (doctrine) and *Tariqat* (Mysticism), literature bifurcates. The narra-



exception of the typesetting and printing, single-handedly. Then after six and half years publishing the journal (26 issues), for a certain reason he resigned his position. In spite of the fact that he was still keenly interested in continuing his work, he saw no way of doing so. He started work on the journal *Iranshenasi* without missing a beat from the spring of 1989, immediately after the publication of the second issue of volume seven of *Iran Nameh*. The story behind this is as follows. While Matini was teaching at the University of Utah, he became acquainted with an Iranian physician who had come to the University before the Islamic Revolution to obtain a Ph. D., and did not return to Iran. His visiting professorship at the University of Utah over, Matini went to Berkeley, and the physician went to Los Angeles, where after a time he set up a clinic or two. They stayed in touch with one another by phone. While Matini was publishing *Iran Nameh*, the physician became a subscriber and wrote to him instructing him to select thirty scholars and experts on Iran and send them the journal, which he would pay for, but not to mention his name. Matini continued to do this until the end of his time at the Foundation for Iranian Studies. After leaving the Foundation, one day during a telephone conversation, Matini told the Physician of his change of address. At first the physician thought that the Foundation had moved, but when he became aware of the facts, he said that he had established a non-profit foundation called the Keyan Foundation, because for years he had been interested in cultural and artistic studies. He then proposed to Matini that he publish a journal with the same characteristics of *Iran Nameh* for the Keyan Foundation. Matini detailed all the conditions of such work and the physician accepted them, agreeing to provide the funding for publishing a journal, of course as economically as possible. He then told Matini that he had not brought any money out of Iran, and that he devoted part of his income from the clinics to the work of the keyan Foundation. He had not opened an office for the Foundation and asked that Matini not rent one for the journal. Matini agreed and edited the journal from his home. In short, all of the work related to *Iranshenasi*, with the exception of the actual printing, fell on the shoulders of Matini, who sees his labors as paying back part of the debt he owes to Iran.

## Abstracts of Persian Articles \*

### Bringing out *Iran Nameh* and *Iranshenasi*

Jalal Matini

Jalal Matini devotes the lead article of the first number of volume eight of *Iranshenasi* to a report on his work in editing and publishing two journals on Iranian studies: first for *Iran Nameh* (from the fall of 1982 to the winter of 1989) and then, immediately thereafter, for *Iranshenasi* (from spring of 1989 to the present). He writes that in the third month of the Islamic Revolution, at the insistence of one of his prescient friends, he came to America with a suitcase and two changes of clothes. His intension was to return to Iran after three months, but these three months have gone on until today. The first year in America passed in amazement, and the two years after that he spent as a visiting professor of Persian literature, first at the University of Utah and afterwards as the University of California at Berkeley. Then, at the invitation of the Foundation for Iranian Studies, he went to Washington, D.C. to serve as the chief editor of the Foundation's journal *Iran Nameh*. Although he had an office at the Foundation, he performed all of the work on the journal, with the

\* All translations, unless otherwise stated, are by Paul Sprachman.

witnesses to a unitary original doctrine also has far-reaching effects on the form of his discussion. Thus, for instance, he consistently assumes that all of the traditions under consideration are mutually consistent and complementary. Since they all represent pieces of one original fabric, they can appropriately be harmonized and pieced together to reproduce this lost whole. This approach can become somewhat disturbing when Amir-Moezzi tries to restore what he considers to be the missing bits of the system. One wonders whether he is tracing doctrine or producing it when he writes, for instance, that 'although there are no details afforded by the *hadith*, it would seem logical to place the "Primordial Initiation" after this Pact of the fourfold oath.' (p.34) Again, he never faces the possibility that at least some of the material at hand represents diverse strands of speculation which may not have originally belonged in the same schema at all.

Amir-Moezzi's approach, despite its theoretical weaknesses, has a number of substantial advantages. While his holistic approach is questionable in its details, it allows him to maintain a steady focus on the larger picture. While his argument that he has retrieved *the* original Imami doctrine is questionable, he has depicted one aspect of this doctrine with power and skill. His confidence that he is retrieving the authentic content of the core doctrines of the Imams, while perhaps questionable in itself, motivates him to present an unusually thorough and sympathetic account of an aspect of Imamism that has often been dismissed. His deep personal affinity for the teachings he presents gives his work an appealing sense of purpose and conviction without compromising his fidelity to the texts at hand. Despite all reservations, this book is well worth reading for anyone with an interest in the history of Imamism.

The University of Chicago

later developments in Islamic mysticism as well as with cognate phenomena in other traditions. In its fundamentals, he argues, Shi'ism is not a political, juridical, theological or philosophical movement; rather, it originally consisted of an "esoteric nonrational Imamism."

Amir-Moezzi's single-minded pursuit of these themes creates some methodological difficulties. The problem emerges at the outset, when he states that "recognition of the early suprarational esoteric tradition constitutes our second methodological criterion, since it is in relation to this tradition that we can measure the degree of fidelity of the sources to the original doctrine." (p.19) Accordingly, he states that he will give only secondary consideration to 'sources whose attachment to "esoteric nonrational Imamism," that is, to the original doctrine, is only partial.'" (p.21) It need scarcely be emphasized that this procedure is circular and precludes any conclusions reflecting other currents in the early community. Amir-Moezzi's eagerness to authenticate and reconstruct those doctrines he considers genuine also induces a somewhat credulous attitude towards the sources. Throughout the study, he assumes that he is dealing with a unitary and integral doctrine identifiable with the original teachings of the Imams. Even when the statements attributed to the Imams are clearly polemical, it never occurs to him to wonder whether the corpus he is studying may be the product of specific circles within a somewhat heterogeneous early Imami community. The fact that the reports represent the interests and predilections of the traditionist elements who compiled them leads him to question neither their authenticity nor the degree to which they represent the Imami believers as a group. On the contrary, it leads him happily to conclude that the traditionists who transmitted and collected this genre of reports were the true spokesmen of the primeval Imami system of belief. Such thinking results for instance, in the statement that 'one of the principal effects of the rejection of *kalam* and its methods of investigation by the Imams was the predominance of the "traditionalist" tendency of traditionists from what is now called the "Qumm School"' (p.35) One wishes that he had at least entertained the possibility of reversing his logic to ask whether the early ascendancy of the traditionists had some role in shaping what the early sources tell us about the positions of the Imams.

Amir-Moezzi's conclusion that he is dealing with fragmentary

ance of a manuscript of a lengthy tale entitled *Irradiant*, written in English by a villager from Luristan, which became the subject of two articles by Zaehner in 1966 and 1967. The author claimed that he had heard the tale from his grandfather. There are clear structural likenesses between parts of the tale and the Zoroastrian cosmogony. One hopes that further analysis of this tale will be forthcoming.

The theme of "recurrent patterns" is so well presented in all of the articles in this collection that it suggests that there may be other areas of Iranian culture and history that show similar recurrences. It would be revealing if this theme were pursued with regard to the writing of history, for example, or the creation of heroes. Such focused thematic discussions can provide revealing insights into the depths and complexities of Iranian culture.

University of Pennsylvania

Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, translated by David Streight (Albany: State University of New York Press, 1994)

Reviewed by Marion Katz

In his study *The Divine Guide in Early Shi'ism*, Mohammad Ali Amir-Moezzi argues that the earliest Imami doctrine, promulgated by the Imams themselves, 'was of "heterodox" esoteric and mystical -- indeed, even magical and occult -- character.' (p.18) Identifying the tenets relating to the nature and role of the Imams as the core of Imami faith, to the exclusion of the legal and theological doctrines he sees as mere reflexes of Sunni developments, Amir-Moezzi maintains that the earliest witnesses to this Imamology show it to have been "suprarational" in character. Even those elements that have been seized upon by a Mu'tazili reading of the Imami past, such as the prominent role of 'aql (intellect), were originally esoteric in their significance. Basing himself largely on statements attributed to the Imams in the early sources, he addresses himself to a painstaking reconstruction of early Imamology that emphasizes its parallels with

the recurrent patterns can be seen in concepts such as that of the Perfect Man, in myths such as the creation myth and the myth of the Virgin of Good Deeds, in beliefs and doctrines such as are found in contemporary Kurdish religions, and in literary and visual images such as the wine bull and the Magian master. Space does not permit a review of all ten articles, so I will highlight three that point to the widest manifestations of recurrent patterns.

One result of recent research has been an effort to clarify the doctrines and the position within the Iranian religious tradition of the "Kurdish religions": the Yaresan, the Yazidis and the Ahl-e Haqq. Each regards itself as monotheistic, the Ahl-e Haqq being a branch of Shi'ite Islam and the Yazidis considering themselves to be Zoroastrians. The Yaresan may be called a "monotheism," in which there is only one God, but he manifests himself repeatedly in human form. Each religion is based, in part, on the worship of angels who are arranged in hierarchical groups. Some of these groups have counterparts in Zoroastrianism, such as the Yaresan *Haftan* who correspond to the Zoroastrian Ameshaspentas. Other elements of Zoroastrian cosmogony may be found in the doctrines of all three groups. In addition, the Yaresan are affiliated with contemporary dervish orders, particularly the Khaksar, who themselves are probably a continuation of the Jalali branch of the Sohravardieh.

The two articles on the Kurdish religions by R. Hamzah'ee and Ph. Krevenbroek make the point of "recurrent patterns" well by showing how certain contemporary religious groups have strong connections with pre-Islamic Iranian religions as well as with dervish orders that have existed for almost a millennium. They also show where these patterns persist: on the western periphery of the Persian cultural heartland. On the eastern fringes of this same heartland also there exist connections between ritual practices among the Dardic, Kalash, and Shina-speaking peoples and Magian imagery that permeates classical Persian poetry and also appears in material objects connected with wine drinking. In a wide-ranging article, A.S. Melikian-Chirvani examines the history of wine vessels shaped like bulls, and the image of the Magian master (*pir-e moghan*), and clarifies a number of poetic allusions that until now have remained obscure.

An interesting sidelight on these questions is cast by the reappear-

## Book Reviews

**William L. Hanaway**

*Recurrent Patterns in Iranian Religions: From Mazdaism To Sufism.*

Paris: Association pour l' Avancement des études Iraniennes, 1992.  
173 pp. plates, (Studia Iranica, Cahier 11)

In these times of close attention to the evolution of Shiite doctrine in the Islamic Republic of Iran, the Societas Iranologica Europaea has performed a useful service by holding a round table (Sept. 30 - Oct. 4, 1991) that explored the larger landscape of Iranian religions. It is easy for those who are not scholars of religion to lose sight of the fact that modern-day religious doctrines are deployed against a deep background of Iranian religious and social history. "Recurrent patterns" is a useful rubric under which to explore this part of the past because it implies more complex structures of thought than does "continuity."

The director of the Round Table, Philippe Gignoux, has brought together ten scholars whose work emphasizes the broad geographical area and the diverse traditions that characterize Iranian religions in their historical extent. While it is difficult to find a tight unity in composite volumes such as this, larger themes run through it which help to order the individual articles in related groups. Very broadly,

meaning, "an eternal feast" of "wisdom-nourished verses" by a skilful versifier and poet who "paint(s) words with sugared pen" (53.29 ff). For me, patterns, structure, recurrent imagery, and what Meisami calls "complexity" (xxxv) in *Haft Paykar* offer reader pleasure not unlike that which Georges Perec's *Life: A User's Manual* offers. Its play with numbers effects me not much differently from what happens with the number forty in *The Satanic Verses*. The "wisdom" it communicates strikes me as in the same realm as S'a'di's *Golestân*. In so appreciating *Haft Paykar*, I admit to ignoring Meisami's already cited medievalist advice: "we should beware of reading 'plot' or 'character' in modern, 'novelistic' terms." I confess doing this enthusiastically when I read stories from *The Panchatantra*, Virgil's *Aeneid*, stories from Ferdowsi's *Shâhnâmeh*, Chaucer's *Canterbury Tales*, and Nezâmi's *Haft Paykar* because of the twin notions that stories belong in a mixed fruit basket and have got to taste good today for me to appreciate them. *Haft Paykar* tastes okay as an exotic designer fruit with the individual taste which each kind of fruit has. That other fruit exist with more vitamins and fiber and that things have happened to this piece of fruit in its packaging and shipping doesn't mean it's not tasty.



with the beloved. Meisami describes his situation as seeking to "embrace the lady before the designated time" (xvii). I call it attempted date rape and think wearing fashionable black thereafter inadequate punishment.

Somehow the words "love" and "lust" get mixed up in the characterization of the action and import of *Haft Paykar* for Meisami, who talks about men enjoying "the favours" of women (xvii) and of "action . . . motivated by the faculty of concupiscence" (xxv). Meisami cites Jan Rypka's criticism of "the ending of the sixth tale (#37), in which Good marries three brides—the Kurdish maid who restored his sight, and the daughters of the king and the vizier whom he cured of epilepsy and blindness respectively: 'We are irritated all the more because [the Kurdish maid] does not remain the only wife . . . but on the contrary must give precedence to two wives of higher birth'" (xxxvi). Meisami's response to Rypka's view is: "Happily, such anachronistic attitudes are becoming rare" (xxxvi). Salman Rushdie's depiction of "The Curtain" in *The Satanic Verses* and reader reaction around the world to it show that "such anachronistic attitudes" are hardly rare. Rypka goes beyond literary critical analysis in finding some moral failing in a Persian story that he asserts wouldn't exist in a European romance, whereas I find a culture-specific experience in such a story. And I feel free to characterize in terms of gender and generational relations. I do the same in reading Montaigne's *Essays*. His essay on "Friendship" gives me the experience of the mentality of a man like many men who can't see women as they really are. I neither condemn nor condone Montaigne's views about women as literary facts. His views are his views, alive today in his *Essays*. He'd have been a better autobiographer in one sense if he had had more perceptive views on some things. Ditto for *Haft Paykar*, with respect to women, Africans, and Jews.

*Haft Paykar* is a verse composition written by a poet about one king and for another king "in whom Nizâmî puts his hope" (53.14): "Since, by its assay and design, / this coin of Ganja's treasure shines / Like Rumi gold, the king's great name / I've bound to it, to gain me fame" (53.1-2). The poet devotes more space to talking about and to that king than to the story of Fetneh, an entertaining tale that use 202 couplets to make a non-allegorical point I could make to a grade schooler in fifty words or less. The poet devotes more space to talking about and to that king than to the whole "Yellow Dome" section, with its "allegorical story" of a guy who "breached the sugar-casket's lock" (33.25) of a woman he knows will die if she gets pregnant.

As for Meisami's medievalist assertions of allegorical symbolism in *Haft Paykar*, I prefer to take the text at its word. Nezâmi describes *Haft Paykar* as a book, each story of which "is a treasure-house," "decked with every art," full of

the sheep. So he tied the dog up and will leave him that way until he dies. (Meisami describes the dog's situation in these words: "the shepherd punished the dog by hanging him" [x]). "King Bahrâm, when these words he heard, / perceived in them a lesson hid" (41.67). That lesson leads Bahrâm to arrest and kill his vizier after listening to seven victims of the vizier's misgovernment. That one victim had been unjustly incarcerated for seven years perhaps signals how long Bahrâm had neglected his kingdom for wine, women, and song.

Meisami's medievalism sees in Nezâmi's *Haft Paykar* "an allegorical romance of profound dimensions, constructed according to a plan which echoes the design of the cosmos itself, filled with a universal and syncretic symbolism" (xxiv-xxv): color symbolism, astrology, love, "story-telling as a means of conveying both wisdom and delight," and "recurrent imagery," for example, fire water, caves, and gardens. In Meisami's view,

With its creative use of religious, esoteric, literary, and popular traditions, mingling epic motifs with romantic and magical adventures, the whole informed by a cosmic symbolism based on number and colour and order by a complex and overarching structure, the *Haft Paykar* is . . . a mirror of the world itself, in its material and spiritual aspects, both reflecting and figuring forth the correspondences between the two, a speculum by means of which man may come to know both himself and his Lord. (xxxiv)

Meisami here uses the words "man" and "himself" advisedly, because, whatever else *Haft Paykar* may be—and it's hardly "a mirror of **the world**—" it is an emphatically patriarchal, sexist, and misogynist text with plenty of meaning short of any medievalist suppositions of allegorical content. Kings order the deaths of subjects with impunity. Subjects are expected to sacrifice their lives for kings unquestioningly. Kings and fathers contrive to put virgin daughters at the disposal of princes and kings. Women are slaves in name or in fact as wives. Bahrâm marries Fetneh and forgets her and marries an "allegorically" significant number of women from around the world. Male characters in stories want sex more than anything else. They search for unbroken hymens. The longest story in *Haft Paykar* is about a man who doesn't know that a woman's "no" sometimes means "no." The woman whose body he wants to see and touch and with whom he craves sexual intercourse is an understanding sort. She provides him with a virgin in place of herself every night. Each evening the hero forgets about his beloved while with these virgins. But on the morrow he is back trying to make it

full-grown ox up. The warrior invites Bahrâm to visit for a drink, tells him about a "maid, moon-fair" who "climbs these sixty steps at once. / quickly, nor stops at any one" (26.36) carrying an ox. Bahrâm wants to see this feat. Fetneh does it: "seeing the Bull, the Lion leapt up. / He stood amazed: what might this mean? / some gain? – yet he knew not what gain" (26.63-64). He recognizes Fetneh when she reproaches him for calling her feat a matter of training and practice, while having banished her for saying that same about his skill at hunting. He apologizes "and made that moon his lawful wife. / He lived with her in love and ease, / until a long, long time had passed" (26.99-100).

Bahrâm repels a Chinese invasion in a great display of strategy and martial skill. Some time later, he berates his military leaders for their own inactivity and criticism of his wine drinking. He says: "Though I drink wine, 'tis not so great / that I lack care of the world's state" (28.16).

Bahrâm's thoughts then turn to the seven princesses from seven regions of the world. He gathered them together and "turned / From world things, and pleasure sought" (30.19-20). A builder named Shîdeh, who had worked years earlier with Semnâr on Khavarnaq, spends two years building seven palaces and domes for the seven princesses. People from Eden would think what he built was home. Bahrâm rewards Shîdeh handsomely, in part to compensate for the injustice which Nu'mân visited upon Semnâr.

Bahrâm spends what amounts to seven years by one reckoning in the company of the seven princesses in their respective black, yellow, green, red, turquoise, sandal, and white domes. He spends his time in sex, drinking, and listening to stories the princesses tell him. Most of those stories have to do with royal and noble men trying to have sex with beautiful women. Meisami calls this part of *Haft Paykar* an "interlude" (xvii, xxvi), even though it comprises half of the whole work. In any case, Bahrâm has no role in the stories and later seems unaffected by them.

A new spring arrives, and Bahrâm learns that the Chinese are planning another invasion and that, owing to the machinations of an evil vizier named Râst-rowshan, he has lost the support of his own army. "Unhappy at these straits, the king / would go out hunting, all alone" (41.1). That would cheer him up. On one such occasion, he has a conversation with a shepherd who has tied and bound his sheep dog to a tree. In answer to Bahrâm's question about the dog, the shepherd tells the story of how his dog had let a wolf eat his sheep and caused him to lose everything he had. For a long time he had been unable to figure out why his sheep kept disappearing. Then he saw his dog copulating with a wolf one day and realized the dog was paying for sex by letting the wolf eat

This pearl were shattered by a stone,  
had it not been for that brave one  
Who guarded it. (26.66-26.95)

این گهر پاره گشته بود بسنگ  
گر نبودى حفاظ آن سرهنک

The narrative proper of *Haft Paykar* begins with the birth of Bahrâm, son of the Iranian king Yazdgerd who sends him to Yemen for training. The Arab king No'mân accepts this responsibility and hires an architect called Semnâr to build a palace called Khavarnaq for the Iranian prince. Subsequently, No'mân has Semnâr thrown from the fortress walls to his death to make certain he couldn't build a better palace in the future. No'mân then vanishes. Bahrâm, who remains in the company of No'mân's son Monzer, becomes a great hunter, on one occasion killing a lion and an onager with the same arrow. On another occasion, he kills a dragon and finds a great treasure.

One day at Khavarnaq Bahram comes upon a secret, locked room. In it he sees paintings of seven beautiful women from seven regions of the world. He tells everyone: "If I should ever hear / that anyone unlocks this door, / Within this room his blood I'll shed, / and sever from his neck his head" (15.37-38).

Bahrâm learns of his father's death and hears that "a stranger Persia's crown did wear." He sets out with an army for Iran, receives a letter from the Iranians telling him of his father's "tyranny" and advising him to forsake any claim to the throne. Bahrâm writes back: "I am / The king—to Jamshid goes my line—and in all ways heir to the throne" (19.59-60). Bahrâm becomes king of Iran after a test of his skill: seizing the crown from between two lions. Bahrâm ruled justly, his schedule: "One day on state affairs he spent; / the other six on love was bent" (24.28). His generosity during times of famine caused God to react thusly: "Since for four years, in wisdom, you've / one death from hunger not approved, / For four years more 'tis His command / that death be absent from your land" (24.28-29). Bahrâm instituted this work ethic in his realm: "He ordered each day split in twain: / one half for work, one half for wine" (24.48).

One day on a hunt, in the presence of a slave girl called Fetneh, Bahrâm displays his prowess as a hunter. "But that slave girl, from wilful whim, / restrained herself from praising him" (25.25). Bahrâm asks her to name a challenge that would evoke her admiration. She says he'd have to shot an onager in the hoof and head with the same arrow. Bahrâm accomplishes this, but Fetneh calls it a feat resulting from training and practice and not skill. Bahrâm orders Fetneh's death. But one of his warrior's takes her to his palace where "A tower sixty steps in height / was crowned by a fair place to sit" (25.75). Fetneh starts... carrying an ox calf up and down the stairs, eventually able to carry the then

Till now, without apparent stress,  
you balance in your scales this beast.

**Fitna:** The king a great debt owes:  
"practice" the ox—not the wild ass?

Am I, who to the roof have borne  
an ox, for "practice" to be known?

Why, when you shoot a wild ass small  
should no one your deed "practice" call?

**Bahrâm:** If in this house you've been in prison,  
a thousand times I beg your pardon.

If I, headstrong, kindled a fire,  
'twas I was burned; you have survived.

**Fitna:** O king, who sets disturbance down,  
Whose separation caused my death,  
whose love has brought me back to life.

This sorrow that has made me waste  
away, would mountains turn to dust.

My loving nature nearly caused  
my life to end; and all for love

When the king, hunting onager,  
with arrow joined hard hoof to ear,

At such a loosing of his bow  
not earth, but sky as well, bowed low.

I, who was slow to praise, thereby  
did keep from him the Evil Eye;

For what man's eye has worthy found,  
the harmful Eye is sure to wound.

To the Sky-Dragon, who falsely showed  
my love as hate, my crime is owed.

**Bahrâm:** Indeed, you speak the truth,  
and much does prove your loyalty:

A love so great when all began,  
such fine excuses at the end.

Praised be that pearl a thousandfold  
whose nature doth such merit hold!

تا کنونش ز راه بیرنجی  
در ترازوی خویشتن سنجی  
گفت بر شه گرامتی است عظیم  
گاو تعلیم و گور بی تعلیم  
من که گاوی بر آورم بر بام  
جز بتعلیم بر نیارم نام  
چه سبب چون زنی تو گوری خرد  
نام تعلیم کس نیارد برد  
گفت اگر خانه گشت زندانت  
عذر خواهم هزار چندانت  
آتشی گر زدم ز خود رایی  
من از آن سوختم تو بر جایی  
گفت کای شهریار فتنه نشان  
ای مرا کشته در جدایی خویش  
زنده کرده باشنای خویش  
غممت از من نماند هیچ بجای  
کوه را غم در آورد از پای  
خواست رفتن ز مهربانی من  
در سر مهر زندگانی من  
شه چو بر گوش گور در نخجیر  
آن سم سخت را بدوحت بتیر  
نه زمین کز گشادن شستس  
آسمان بوسه داد بر دستش  
من که بودم در آن پسند صبور  
چشم بد را ز شاه کردم دور  
هرچه را چشم در پسند آرد  
چشم زخمی در او گزند آرد  
غبنم آمد که اژدهای سپهر  
تهمت کینه بر نهاد بمهر  
گفت حقا که راست گوئی راست  
بروفای تو چند چیز گواست  
مهرهائی چنان باول بار  
عذرهائی چنین بآخر کار  
ای هزار آفرین بر آن گهری  
کارد از طبع اینچنین هنری

in *Mirror of the Invisible World* (New York, NY: The Metropolitan Museum of Art, 1975) makes more appealing reading.

For that matter, calling the book *Haft Paykar* in English because any English translation would "destroy the polysemy implicit in the original" (x1) seems a deliberate shifting of focus from story to scholarship. What might get lost in calling the book "Seven Portraits" or "The Seven Beauties" or "Seven Portraits of Seven Beauties from Seven Realms" or "Seven Princesses" or whatever might be compensated for by communicating something about a story to readers. But, from a medievalist perspective, that sacrifice seems inappropriate, as presumably does the use of a transliteration system closer to actual pronunciation of words (e.g., Nezâmi) as opposed to Meisami's system which some orientalists and libraries use in connecting Persian to Arabic.

Meisami calls *Haft Paykar* "Nizâmî's masterpiece" (x), a view not shared by all Iranian literary people (e.g., Gholâmhosayn Yusofi, *Cheshmeh-ye Rowshan*, Tehrân: Enteshârât-e 'Elmi, 1991, pp 172 ff). The statement needs a rationale, which Meisami does not provide. But she does characterize *Haft Paykar* as "rich in fantasy, evoking the worlds of faerie, of magic, and of dream, . . . charged with a powerful eroticism expressed in a vivid sensuous imagery . . . these elements . . . bound together in a whole of unparalleled richness and diversity" (xxiv-xxv).

As evidence of Nezâmi's asserted poetic achievement, Meisami points to his "mastery of dialogue . . . in Fitna's confrontation with Bahrâm . . ." (xxxvi). Here is that dialogue, the only lengthy conversation in *Haft Paykar*, the original Persian to the right and Meisami's translation to the left. The translation contains words and phrases which seem problematic in already discussed terms. Moreover, unnecessary words and lack of succinctness contribute to less than effective English rendering of the Persian. Readers of either the English or the Persian might recall what they would call "mastery of dialogue" in favorite narratives and dramas in deciding how masterful this dialogue is.

**Fitna:** This gift of mine, which I alone  
present you, by my strength was done.  
Who in the world, through power or plan,  
could bear it from this tower again?

**Bahram:** This is no power;  
you've practised this feat long before,  
And, year on year and bit by bit,  
through constant striving, mastered it:

کآنچه من پیش تو بتنهائی  
پیشکش کردم از توانائی  
در جهان کیست کو بزور و برای  
از رواقش برد بزیر سرای  
شاه گفت این نه زورمندی تست  
بلکه تعلیم کرده ای ز نخست  
اندک اندک بسالهای دراز  
کرده ای بر طریق ادمان ساز

disguised reproach with manner sweet.  
Tulip-like cheeks her cypress dyed  
a rosy hue; below, a reed. (26:46-49)

ناز را بر سر عتیب کشید  
سرو را رنگ ارغوانی داد  
لاله را قد خیز را نی داد

This passage also illustrates Meisami's constant use of caesuras and run-on lines not in the original Persian. Although problematic per se, run-on lines negatively affect reading when they don't contribute to any pattern or rhythm and also to sense. For example, compare any of the above run-on lines with the enjambment between these two lines of a famous quatrain from Edward FitzGerald's *The Rubáiyát of Omar Khayyám*: "The Bird of time has but a little way / to flutter; and the bird is on the wing." A critic could write a paragraph about the effects of FitzGerald's run-on line.

In some places where the translation's meaning is clear, Meisami's choice of diction and phraseology to express it raises a question. An example is this statement: "Dearth had . . . straitened food" (24.2), in this passage where the English loses the resonance of *تنگ* and related words in the Persian:

One year the blades produced no grain,  
and nowhere could it be obtained.  
Dearth had so straitened food that men,  
like beasts, ate grass; and everyone  
Grew so distressed at that great dearth  
that bread, though light, gained noble worth.  
They brought the news to King Bahrâm;  
'The world's by famine overrun.

سالی از دانه بر نرستن شاخ  
تنگ شد دانه بر جهان فراخ  
بر خورش تنگی آنچنان زد راه  
کادمی چون ستور خورد گیاه  
تنگدل شد جهان از آن تنگی  
یافت نان عزت گران سنکی  
باز گفتند قصه با بهرام  
که در آفاق تنگی است تمام

That translator Meisami is neither an accomplished versifier nor a poet does not give rise to criticism of her translation as medievalist scholarship. Moreover, passages here and there in *Haft Paykar*, where cited problems don't exist, read well, even out loud, for example: 36.112-121, 36.158-161, 37.89-91, 40.22-23, and 52.84-86. But cited issues about the translation as verse may suggest that, despite Meisami's assertion to the contrary, the translation serves purposes other than communicating poetic effects in English.

Now Meisami stayed away from prose in *Haft Paykar* because of her view that "prose renderings, however competent, tend to move the poem into the 'storybook' genre" (xxxix). But a verse narrative which doesn't have in it "storybook" qualities may not make a good poem. And some readers may think that Peter J. Chelkowski's abridged prose version called "The Seven Princesses"

of iambic meter per line and an end rhyme in every pair of lines, Meisami might have made a compromise to make the English more natural. For example, she could have abandoned the end rhyme scheme and kept a tetrameter pattern with attention to alliteration, assonance, and other sound effects to compensate for the loss of the end rhyme scheme. Or she could have kept an iambic rhythm with three, four or five feet in each line and emphasized regularity through the end rhyme scheme.

However, her end rhyme scheme has other pitfalls. First, when Meisami is unable to find rhymes or near rhymes, as happens hundreds of times in the text and even in the opening four couplets, she interferes with the psychological rhythm of expectation and fulfillment which end rhyme schemes can create. Second, if the only function of a rhyme is to be a rhyme, it can contribute to a sing-song effect, as it does in this couplet: "So dear to him did grow that maid / that by her love he was enslaved" (33.84). Such couplets bring to mind John Milton's prefatory note on "The Verse" of *Paradise Lost*: "Rime [is] no necessary Adjunct or true Ornament of Poem or good verse, in longer works especially, but the Invention of a barbarous Age, to set off wretched matter and lame Meter . . . Rime [is] . . . trivial and of no true musical delight . . . the jingling sound of like Endings." As argued in review articles cited at the outset, I think that English translations of classical Persian, rhymed verse should include an end rhyme scheme, in part to communicate something of the aesthetics of decoration or embellishment that seems part of that poetic tradition.

Grammar and syntax are problematic in places in the translation, again because of constraints of meter and rhyme. Here's a couplet with a dangling adjective: "My work was to adorn the land / and serve the king obedient" (47.3). The only available nouns available for "obedient" to modify are "work," "land," and "king." Personification without a point would occur in two cases, while the third would contradict the monarchical order behind things.

Meaning is a problem in places. Here is a passage which readers unfamiliar with classical Persian poetry may have difficulty visualizing and fathoming because the translator chose to retain conventional, culture-specific Persian metaphors in the English.

She donned Chinese adornments; gave  
to rose narcissus' langourous gaze;  
Strewed musky curls over the moon;  
taught loving glances magic's charms  
With eyes made dark with kohl. Deceit

زیور و زیب چینیان بر بست  
داد گل را خمار نرگس مست  
ماه را مشک راند بر تقویم  
غمزه را داد جادویی تعلیم  
چشم راسرمة فریب کشید



As for the issue of the story proper and the introductory and concluding material unrelated specifically to Bahrâm's life and the "haft paykar," Iranian readers have demonstrated literary reactions similar to that suggested above. In the most readily available version of *Haft Paykar* in Iran, edited by 'Abdollah Âyati (Tehrân: Sherkat-e Enteshârât-e 'Elmi va Farhangi, 1994), the text omits the ending passage and 470 of the pre-story couplets, with no deleterious effects for readers more interested in the Bahrâm story than in Allâh, the Prophet Mohammad, royal patrons, and the like.

In the opening couplets of the translation quoted above, Meisami's medievalist approach to translation is apparent, signalled by the word "nought" and the phrase "in order fair." The words "nought" and "naught" appear scores of times in the translation. The translation also is full of "twixt," "'tween," "twere," "'tis," "'mongst," "'gainst," "'scaped," "whene'er," "opes," "'anon," "o'er," "doth," "leave not," "fret not," and the like. In all cases, non-archaic Persian words parallel these archaic English usages.

As for unidiomatic word order, here are random examples, out of context, which show how jarring something can be that poets presumably don't do without a point and which translator Robert Fitzgerald may not do once in his *Aeneid*: "plenty brought" (1.9), "my bread to earn (1.45), "they discourse's lesson learned" (8.1), "the child or sin or honor brings" (9.4.), "artists chips to glean" (10.9), "a precious fabric weave" (10.15), "He lions takes" (16.2), "with cajolings warm (18.33), "men on others feed" (24.5), "men bile's poison spewed (27.72), "he a palace built" (31.2), "Dancers like tapers stood (32.261), "she a thousand gave" (32.280, "one perfume bore" (32.320), "though they honey seem" (40.8), "I am the sovereign's soldier brave" (48.4), "I what I wish bring forth from nought" (53.37), and "he who would that fort assail" (53.54). Upwards of 600 such unidiomatic expressions occur in the translation, two or three a page, enough to break any narrative spell for readers primarily interested in story and poetry. No such unidiomatic word order occurs in the Persian original.

Obviously, Meisami's determination to produce closed couplets in iambic tetrameter led her to use such word order, and not just in phrases. Whole couplets such as these appear: "A black cloud o'er the hill appeared; / when Milfkhâ at that cloud peered, . . ." (34.69); and "'he thought, 'If smoke from fire doth wind, / from its kindler I must water find" (41.11). Sometimes I had momentary difficulty construing the sense: the clause "nought our marriage will impede" (35.189), I first took to mean that "our marriage will impede nothing" and then "nothing will impede our marriage."

Faced with what proved for her to be daunting tasks of producing four feet

utilization in translating *Haft Paykar*. Insofar as Nezâmi's Persian is not inherently archaic for many Iranian readers and may be as close to them as Wordsworth's *Prelude* is to late twentieth-century English-speaking lovers of poetry, I question the appropriateness of forms and patterns in a translation that would distance the text from its readers more than the distance between Nezâmi and his Persian audience today.

The translation's opening four couplets exhibit the iambic tetrameter and end rhyme patterns which the translator has chosen:

O Yóu from Whóm the wórld begán,	ای جهان دیده بود خویش از تو
befóre Whom nóught had éver béen;	هیچ بودی نبوده پیش از تو
The Sóurce from Whóm all thínghs have cóme,	در بدایت بدایت همه چیز
the Énd to Whóm all wíll retúrn;	در نهایت نهایت همه چیز
O Yoú who have ráised the lófty sphére,	ای برآرنده سپهر بلند
kíndled the stárs in órder fáir,	انجم افروز و انجمن پیوند
Creáted Bóunty's éndless stóre,	آفریننده خزاین جود
and fáshioned Béing thróugh your pówer. (1.1-4)	مبدع و آفریدگار وجود

Following the "Invocation," which continues for fifty-four more couplets, come thirty-two pages of sections called "In Praise of the Chief among Prophets," "On the Prophet's Ascent to Heaven," "On the Cause of the Work's Composition," "In Praise of the August Ruler," "Address of Homage," "In Praise of Discourse, and a Few Words of Wisdom," and "The Poet's Advice to His Son."

It takes Virgil twenty-five couplets, all of them on the subject of the story about to unfold, to get to the story of *Aeneid*. It takes Nezâmi 590 couplets to get to the story, which slowly unfolds with forty-two couplets getting the protagonist Bahrâm born and ready to get trained for life. And after Bahrâm's death 4,000 couplets later, *Haft Paykar* continues for seventy-five couplets in a passage called "A Prayer for the Ruler's Good Fortune; Conclusion." Of course, from a medievalist's perspective, the fiction about Bahrâm may not be the whole story: Allâh, Mohammad, Nezâmi's patron, and Nezâmi's son may also figure thematically in the overall picture. From this medievalist point of view, Meisami is correct to advise readers "to beware of reading" for "plot or character in modern . . . terms" (xxvi), because *Haft Paykar* might not survive critical reading in terms of conventional appreciation of plot and character. At the same time, questions also arise about the classification of *Haft Paykar* as a romance—it doesn't seem to fit the term which defines the literary form which came into being in French literature shortly after Nezâmi.

literature and Medieval Studies, provided they bear in mind the fact that the "Select Bibliography" cites no critical writing in Persian on the subject (Meisami refers the reader to the article on "Nizâmî" in the *Encyclopedia of Islam: New Edition*, which itself ignores Iranian critical writing). Recourse to Iranian writing in Persian and to Persian Iranian expertise might have reduced translation errors which Iranian scholars will likely think numerous; for example, "inscribed" for درنوشت [= درهم پیچید] (3.38), "attack" for ترکتاز [= تندتاختن] (3.49), and "walls" for سور [= جشن شادی و ضیافت] (35.108-9).

Meisami "based" her "translation on the edition of H. Ritter and J. Rypka (Prague, 1934)," and uses their "line numbering, section numbering, and rubrication" (xl-xli). The section and line numbering facilitate dealing with the 400 or so "Explanatory Notes" at the end of the book. The facts of hundreds of notes and a "Glossary" of nearly eighty items and the other fifty pages of background material that Meisami had non-Persian Iranian medievalists in mind as a target audience. I would assume that the book succeeds for that group and for non-Iranian students of Persian literature as a resource in reading Nezâmi's *Haft Paykar* in Persian, as a commentary offering specific explanations and interpretations. At the same time, Iranian Persian scholars are not likely to appreciate what some of them may think are not infrequent changes, omissions, and mistranslations of Nezâmi's metaphors and other figures of speech.

Meisami's categorical views on Nezâmi and her translation offer readers interested in Persian narrative and narrative poetry much stimulation and ideas that can help them define what they think about relevant issues. This review article focuses on the translation as designed "to present Nizâmî's poem . . . as a work of poetry first and foremost" (xxxviii).

Meisami does not talk about *Haft Paykar* as poetry or as romance and does not situate it within romance and narrative traditions or mention other comparable narratives. When she asserts that "the complexity" of *Haft Paykar* is what "makes it . . . one of the great masterpieces of Persian poetry" (xxxv), I sense a gap between my notions of what makes writing poetic and some poetry "great" and Meisami's medievalist appreciation of poetry. I also anticipate that, if her approach to translation relates to this notion of what makes poetry great, I'll not likely think the translation poetic.

Meisami chose "to render the poem in octosyllabic couplets, . . . a prosodic form widely used in medieval narrative poetry in the West which is close in rhythm to the original and sufficiently flexible to prevent monotony, and to retain the characteristic rhyme in aa bb cc etc . . . ." (xxxix). For Meisami the forms of Western medieval narrative poetry have special appeal and thus deserve

# Translation as Medievalism: The Case of Nezami's *Haft Paykar*

Michael Craig Hillmann

*Haft Paykar: A Medieval Persian Romance* (New York, NY: Oxford University Press, 1995) is the fourth English translation of a major pre-Mongol, Persian narrative to appear in recent years. The first was *The Conference of the Birds* (New York, NY: Penguin Books, 1984), a collaborative version by Dick Davis and Afkham Darbandi which stands as a model of readable, and in places poetic, verse translation. Second came Jerome Clinton's version of Ferdowsi's story of Rostam and Sohrâb called *The Tragedy of Rostam and Sohrab* (Seattle, WA: University of Washington Press, 1987). Third was Dick Davis's version of Ferdowsi's story of Siyâvash, called *The Legend of Seyavash* (New York, NY: Penguin Books, 1992). My review article on *The Tragedy of Rostam and Sohrab* (*Iranshenasi* 1, no. 3, Fall 1989, 53-71) characterized it as "Translation as Interpretation." My review article on *The Legend of Seyavash* (*Iranshenasi* 5, no. 1, Spring 1995, 3-16) characterized it as "Translation as Poetry." As a parallel enterprise, this review characterizes Julie Scott Meisami's *Haft Paykar: A Medieval Persian Romance* as "Translation as Medievalism."

*Haft Paykar* has a 32-page "Introduction" (vii-xxxviii), a "Note on the Translation" (xxxix-xli), a "Select Bibliography" (xlii-xliii), "A Chronology of Nizami" (xliv-xlv), Maps of "Azerbaijan and Surrounding Areas" and "The Iranian World c. 1180" (xlvi-xlix), "Explanatory Notes" (271-303), and a "Glossary" (302-307). The scholarly apparatus is useful for students of traditional Persian

	<i>Iranshenasi</i>	19
Djalal Khaleghi Motlagh	Eroticism in Persian Literature	21
H. Katouzian	The Letters of Hedayat (1)	22
A. Soudavar	Two Comments on Mongol History	23
Cyrus Ala'i	The Rise and Fall of Cartography in the Pre-modern Islamic Societies	24
Amir Teymour Rafi'i	The Religious Views of Timur	25

# Contents

Iranshenasi

Vol. VIII, No. 1, Spring 1996

## Persian

<b>Articles</b>	1
<b>Book Review</b>	163
<b>Iranian Studies in the West</b>	169
<b>Short Reviews</b>	182
<b>Miscellany</b>	193
<b>Communications</b>	196

## English

### Article by:

Michael Craig Hillmann	Translation as Medievalism, The Case of Nezami's <i>Haft Paykar</i>	1
------------------------	---	---

### Book Reviews by:

William L. Hanaway	<i>Recurrent Patterns in Iranian Religions: From Mazdaism to Sufism</i>	14
Marion Katz	<i>The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam</i>	16

### Abstracts of Persian Articles by:

Jalal Matini	Bringing out <i>Iran Nameh</i> and
--------------	------------------------------------

**Editor :**

Jalal Matini

**Associate Editor :**

(in charge of English Section)

William L. Hanaway

University of Pennsylvania

# *Iranshenasi*

**A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES**  
A Publication of Keyan Foundation

**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

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 \$44.00 for individuals,  
\$34.00 for students, and \$80.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing, add \$6.80 for surface mail.

For Air mail add \$14.00 for Canada, \$29.00 for Europe,  
and \$34.00 for Asia, Africa, and Australia



# *Iranshenasi*

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

---

Article by:

Michael Craig Hillmann

Book Reviews by:

William L. Hanaway

Marion Katz

Abstracts of Persian Articles by:

Cyrus Ala'i

H. Katouzian

Jalal Matini

Djalal Khaleghi Motlagh

Amir Teymur Rafi'i

A. Soudavar