



مجله

ایران‌شناسی

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

با آثاری از:

صدرالدین الهی

سید حسن امین

عبدالحسین زرین کوب (برگزیده ها)

محمد علی همایون کاتوزیان

حشمت مؤید

عباس میلانی

اَنَا وَنَزَن

پال اسپراکمن

محمود امید سالار

دکتر سیروس خالدپور

دکتر حسن فاتح

حسین کمالی

جلال متینی

خسرو ناقد

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
ذبیح الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران
حشمت مؤید، دانشگاه شیگاگو

بنیاد کیان مؤسسه ای ست 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» امریکاست.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

تمام نامه ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor: Iranshenasi

P.O.Box 1038

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

تلفن و فاکس: ۲۵۶۴-۲۷۹ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده امریکا، 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 می شود:
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 نهم، شماره سوم، پائیز ۱۳۷۶

بخش فارسی

مقالات

- | | |
|--------------------------|--|
| جلال متینی | روی سخن با مسئولان آموزش و پرورش |
| حشمت مؤید | ایران است |
| محمد علی همایون کاتوزیان | سرگذشت «زن پارسا» ی عطار |
| سید حسن امین | درباره طنز |
| دکتر حسن فاتح | پیوند مولانای رومی با ابن عربی |
| حسین کمالی | عارف قزوینی و محمد تقی بهار (ملک الشعراء) |
| دکتر سیروس خالدپور | ایران در مکاتبات گوینو با توکویل |
| محمود امیدسالار | گوشه ای ناشناخته از دوران فتحعلی شاه قاجار |
| جلال متینی | «اسب رود» یا «اسب زود»؟ نکته ای در
تصحیح گرشاسپنامه |
| | نگاهی به یک نسخه چاپ سنگی و تصاویر آن |

برگزیده ها

- | | |
|--------------------|--------------------|
| عبدالحسین زرین کوب | افول یک عصر درخشان |
|--------------------|--------------------|

نقد و بررسی کتاب

- | | |
|--------------|--|
| عباس میلانی | تاریخ بیست ساله: کنفدراسیون جهانی محصلین
و دانشجویان ایرانی (اتحادیه ملی)،
نوشته حمید شوکت |
| بال اسپراکمن | خطرات شاهزاده حمید قاجار فرزند آخرین
ولیعهد قاجار، ویراستار: حبیب لاجوردی |

ایران شناسی در غرب

خسرو ناقد

- ۵۷۰ قصه های مشدی گلین خانم، به اهتمام مارتسولف،
اولریش و امیرحسینی - نیتهامر، آذر

گلشنی در آثار فارسی

- ۵۸۱ معرفی ۹ کتاب و مجله ج ۲۰
۵۸۹ معرفی ۸ مجموعه شعر از بانوان ایرانی صدرالدین الهی

ناراد امل ز نظر

- ۵۹۷ ایرج افشار

بخش انگلیسی

ادبیان و اجتماع در دوران زند و اوائل قاجار
بر اساس تذکره جهان آرا

آنا و فنن

خلاصه مقاله های فارسی به انگلیسی

مجله ایران‌شناسی

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

پاییز ۱۳۷۶ (۱۹۹۷ م.)

سال نهم، شماره ۳

روی سخن با مسؤولان آموزش و پرورش ایران است

کتابهای درسی قراءت فارسی، تاریخ، و جغرافیا که در هفتاد سال اخیر - در دوران پهلوی و حکومت اسلامی - از سوی وزارت آموزش و پرورش (وزارت فرهنگ سابق و معارف اسبق) در ایران منتشر گردیده و در تمام دبستانها، مدرسه های راهنمایی، و دبیرستانهای کشور تدریس شده است و می شود، با توجه به سیاست خصمانه بیشتر کشورهای همسایه ما نسبت به ایران، دارای کاستی بزرگ و چشمگیری ست که اگر امروز سازمانهای مسؤول کشور در جبران آن نکوشند، به یقین فردا بسیار دیر خواهد بود.

نویسنده این سطور از جمله کسانی ست که در دوران رضاشاه و محمد رضا شاه پهلوی دوره های تحصیلی دبستان و دبیرستان و دانشگاه را در تهران گذرانیده، و از سال ۱۳۲۹ تا انقلاب اسلامی به تدریس زبان و ادبیات فارسی در دبیرستان و دانشگاه مشغول بوده است، و امروز چون نظری به سالهای گذشته می افکند باید اعتراف کند که در سالهایی که در دبیرستان و دانشگاه به تدریس مشغول بوده است، هرگز متوجه این نقص اساسی کتابهای درسی که در این مقاله به آن می پردازد، نگردیده بوده است. و اگر پس از انقلاب اسلامی

نیز گذارش به ناچار به خارج از ایران نمی افتاد و در زمینه های مختلف به مطالعات محدودی نمی پرداخت، هرگز متوجه نمی گردید که حکومت های ایران چه فرصتهایی را تا به امروز در زمینه طرح یکی از بنیادی ترین مسائل فرهنگی و تاریخی ایران برای نوجوانان و جوانان ایران از دست داده اند. با آن که اهمیت این امر در دوران جمهوری اسلامی به مراتب بیشتر از سالهای پیش گردیده است، باز هم کسی در دستگاه های اجرایی کشور به حساسیت آن پی نبرده و کاری انجام نداده است.

موضوع مربوط به حوادثی است که در هشتاد سال گذشته در کشورهای همسایه ما روی داده است. ایران تا پایان جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸م) در شمال، با روسیه تزاری و مستملکات آن کشور در شمال خراسان همسایه بود، در شرق با افغانستان و هندوستان (مستعمره انگلستان)، در غرب با دولت عثمانی، و در جنوب مرزهای آبی اش به مانند امروز دریای عمان و خلیج فارس بود. در آن زمان نه از جمهوریهای آذربایجان و ارمنستان و ترکمنستان در شمال ایران خبری بود و نه از پاکستان در شرق و نه از کشور عراق در غرب. جنگ جهانی اول هنوز به پایان نرسیده بود که دولت روسیه تزاری شکست خورد و پس از مدتی کوتاه رژیم کمونیستی در آن کشور و مستملکاتش برقرار گردید. دولت عثمانی هم که در آن جنگ علیه انگلستان و فرانسه و روسیه، و به طرفداری از آلمان می جنگید، قبل از اتمام جنگ از پای درآمد. اما این دولت چند سال پیش از این واقعه، مسأله پان اسلامیسیم و بعد پان تورکیسم و پان تورانیسم را مطرح ساخته بود و برای تشکیل کشور بزرگ خیالی «توران» مرکب از همه ترکان جهان، به آذربایجان ترک زبان و قفقاز و دیگر سرزمینهای ترک نشین واقع در روسیه تزاری چشم طمع دوخته بود. پس از شکست روسیه تزاری، انور پاشا سردار عثمانی به منظور گام نخستین برای تشکیل کشور «توران» وارد قفقاز شد و پس از مقدماتی که ذکر آن در این مختصر نمی گنجد، «جمهوری آذربایجان» را به یاری افرادی انگشت شمار از ساکنان آن منطقه در بخشی از قفقاز تشکیل داد، یعنی در سرزمینی که هرگز نامش «آذربایجان» نبوده است. اما با شکست عثمانی، اتحاد جماهیر شوروی، آن نام مجعول را برای همان قسمت از قفقاز - و قطعاً برای بهره برداری در سالهای بعد - مورد استفاده قرار داد.

تا پایان دوره قاجاریه، روسیه تزاری و عثمانی برای اجرای نیات خود فقط به زبان جنگ با ایران سخن می گفتند، چنان که روسیه در دوره فتحعلی شاه قاجار پس از پیروزی در دو جنگ با تحمیل قراردادهای گلستان و ترکمانچای هفده ایالت ایران واقع در شمال رود ارس را در قفقاز تصرف کرد. از سوی دیگر، ایران از دوران صفویه به بعد بارها مورد حمله

سپاهیان عثمانی قرار گرفته بود، چنان که در یکی از همین جنگها بخشی از آذربایجان و نواحی غربی ایران تا همدان نیز به تصرف عثمانیان درآمد، ولی پس از مدتی کوتاه متجاوزان از ایران رانده شدند.

با تشکیل حکومت کمونیستی اتحاد جماهیر شوروی به جای روسیه تزاری، و دولت جدید ترکیه به جای عثمانی و تشکیل چندین کشور جدید در مستملکات عثمانی سابق، از جمله عراق، ایران با همسایگان جدید خود با مشکلات تازه ای روبرو گردید. در دوران پیش، روسیه تزاری و عثمانی چنان که گفتیم با تهدید نظامی و لشکرکشی به ایران می کوشیدند حرف خود را به کرسی بنشانند، چنان که در مواردی نیز توفیق کامل به دست آوردند، ولی از آن زمان به بعد - به جز حمله انگلستان و شوروی به ایران در جنگ جهانی دوم، و اشغال ایران به مدت شش سال از یک طرف، و حمله عراق به ایران در دوره حکومت اسلامی و جنگ هشت ساله از طرف دیگر - ما با همسایگانمان ظاهراً همیشه در صلح و صفا به سر برده ایم، دیگر از جنگ و لشکرکشیهای پیش به ایران - به جز دو موردی که به آن اشاره گردید - خبری نبوده است، اما در هشتاد سال اخیر همسایگان ما با طرح پی در پی دعاوی بی پایه فرهنگی و تاریخی و جغرافیایی خود هرگز از دشمنی با ایران دست برنداشته اند. در این مدت کشورهای همسایه ما، این گونه مسائل را به صورت رسمی و با فرستادن یادداشت و اعتراضیه و امثال آن با دولت ایران مطرح نساخته اند، بلکه این ادعاهای واهی پیوسته به صورت غیر رسمی، و از سوی گروهها و سازمانهای وابسته به هر یک از این دولتها و از طریق مطبوعات و گفتارهای رادیویی و غیره مورد بحث قرار گرفته است و می گیرد. موضوع بسیار مهم آن است که همسایگان ما در کمال زیرکی، این گونه دعاوی خود را نسبت به ایران در کتابهای درسی کشورشان نیز مطرح ساخته اند. و به همین سبب است که امروز درباره هر یک از این گونه موضوعها با اتباع درس خوانده ترکیه، آذربایجان شوروی سابق، افغانستان، تاجیکستان، عراق و دیگر کشورهای زبان سخن بگوییم، آنان بر اساس آنچه در این زمینه ها در کتابهای درسی کشورشان خوانده اند به ما پاسخ می دهند، و خود را نیز کاملاً بر حق می دانند. زیرا این ادعاهای بی اساس، به عنوان حقایق فرهنگی و تاریخی و جغرافیایی در دوران نوجوانی و جوانی به آنان تعلیم داده شده است. اینک بد نیست ببینیم که ما در این مدت دراز در برابر این اقدامهای خصمانه همسایگانمان چه کرده ایم. جواب این است که هیچ. ما با «نجابت» کامل سکوت کرده ایم برای این که خدای ناکرده به «روابط حسنه!» ما با همسایگان همکیش عزیزمان خللی وارد نگردد. آنها در طی چند نسل، بذر دشمنی با ایران را در

کشور خود پاشیده اند؛ بذری که روئیده و به ثمر رسیده است، ولی ما دست روی دست گذاشته ایم، لابد به اطمینان این که مثلاً سازمان ملل متحد در روز مبادا به داد ما خواهد رسید! بدین جهت با قبول این واقعیت که امروز برای آغاز این کار دیر است، ولی به مصداق این که جلوی ضرر را از هر جا بگیریم منفعت است، بر مقامهای مسؤول فرهنگی ایران است که به جبران مافات پردازند؛ بدین ترتیب که حداقل صفحاتی چند از هر یک از کتابهای قراءت فارسی، تاریخ، و جغرافیای ایران را در دوره های مختلف تحصیلی به موضوعهایی اختصاص بدهند که ذیلاً به اختصار تمام به آنها اشاره می گردد، چه از قدیم گفته اند: جواب های، هوی است.

پان تورکیسم

پان تورکیست ها در اواخر حکومت عثمانی در آن کشور قدم به عرصه وجود گذاشتند، و با آن که از زمان روی کار آمدن آتاتورک در ترکیه تا به امروز، ظاهراً، فعالیتشان در آن کشور غیرقانونی اعلام گردیده است، عملاً به مانند یک حزب سیاسی غیررسمی، ولی با تأیید دولت، به فعالیت مشغولند. چکیده ادعاهای آنان این است که ساکنان آسیای مرکزی و غربی و شمالی از دیرباز همه «ترک» بوده اند، مادها و پارتها ترک بوده اند، کردان نیز ترک اند. چنان که یکی از مورخان پان تورکیست، کزری اغلو، در کتاب خود با عنوان از هر جهت که بنگریم کردان ترک اند (چاپ ۱۹۶۴م، آنکارا) به صراحت نوشته است «کردان از جمیع جهات ترک اند». در اجرای همین نظریه بود که دولت ترکیه تا چند سال پیش ده میلیون کردان ساکن آن کشور را «ترکان کوهستانی» می نامید. همین مورخ معتقد است که ترکان، پیش از اسلام در شرق شبه جزیره آناتولی (آسیای صغیر، ترکیه امروزی)، آذربایجان، و گرجستان زندگی می کرده اند. شمس الدین گون آلتای مورخ دیگر ترکیه نوشته است: «پدید آورندگان فرهنگ شوش...» نیز از اقوام ترک بودند. او همچنین ترکان را قدیمترین اقوام شرق می داند «که گویا از پنج هزار سال پیش از میلاد به آسیای مقدم راه» یافته اند.^۱ در حالی که هیچ یک از محققان غیر پان تورکیست در جهان این دعوی بی پایه را قبول ندارند. زیرا موطن اصلی ترکان در شمال چین بوده است که بعدها به مرور به ماوراء النهر (آسیای میانه) و سرزمینهای دیگر کوچ کرده اند. بدین جهت آشنایی دقیق نوجوانان و جوانان ما با آراء پان تورکیست ها، از نظر گاههای مختلف، ضروری ست به خصوص که در دوران انقلاب اسلامی عده کثیری از ایرانیان به علل گوناگون به ترکیه رفته و در مدارس آن جا تحصیل کرده و به احتمال قوی تحت تأثیر تبلیغات پان تورکیست ها نیز قرار گرفته اند. به علاوه این موضوع را هم نباید از نظر دور

داشت که فعالیت پان تورکیست ها در سالهای اخیر در ایران، نسبت به دوره پیش بسیار گسترده تر شده است.

آذربایجان

بخشی از قفقاز واقع در شمال رود ارس که امروز «جمهوری آذربایجان» نامیده می شود (جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان سابق)، تا حدود سال ۱۹۱۷ میلادی هرگز به توسط هیچ مورخ و جغرافیدان ایرانی و عرب و اروپایی «آذربایجان» خوانده نشده بوده است. در مآخذ یونانی نام این منطقه «آلبانیا» ست و در متون اسلامی در شش هفت قرن اول اسلامی «اران» یا «اران» سپس این نام فراموش گردیده و فقط از شهرهای مهم واقع در آن مانند گنجه و شروان و بادکوبه و غیره اسم برده شده است. این سرزمین به موجب قراردادهای گلستان (۱۲۲۸ق/ ۱۸۱۳م) و ترکمانچای (۱۲۴۳ق/ ۱۸۲۸م) از ایران جدا شد و به تصرف روسیه تزاری درآمد. در این قراردادها نیز مطلقاً هیچ بخشی از سرزمینهای جدا شده از ایران به نام «آذربایجان» یا «آذربایجان علیا» و امثال آن یاد نگردیده است، در حالی که به موجب قرارداد گلستان، چون بخشی از «طالش» ایران به تصرف روسیه درآمد، از آن بخش صریحاً با لفظ «طالش» نام برده شده است، و در یک مورد نیز در همین قرارداد از «اراضی دریایی قفقازیه الی کنار دریای خزر» یاد شده است، نه از «اراضی دریایی آذربایجان الی...». متن این دو قرارداد هیچ گونه تردیدی باقی نمی گذارد که جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان و سپس جمهوری آذربایجان فعلی، در آن سالها نیز مطلقاً «آذربایجان» خوانده نمی شده است. فصل سوم و ماده سوم دو قرارداد مورد بحث را از نظر می گذرانیم:

فصل سوم [قرارداد گلستان]: اعلیحضرت قدر قدرت... ایران به جهت ثبوت دوستی... که به... امپراطور کل ممالک روسیه دارند... ولایات قراباغ و گنجه که الان موسوم به یلزاتپول است و اولکای خوانین شکی و شیروان [شروان] و قبه و دربند و بادکوبه و هرجا از ولایت طالش را با خاککی که الان در تصرف دولت روسیه است و شمال داغستان و گرجستان و محال شوره کل و آچوق باش و گروزیه و منگریل و بخاز و تمامی اولکا و اراضی که در میانه قفقازیه و سرحدات معینه الحالیه بوده و نیز آنچه از اراضی قفقازیه الی کنار دریای خزر متصل است مخصوص و متعلق به ممالک امپریه روسیه می دانند.^۲

ماده سوم [قرارداد ترکمانچای]: اعلیحضرت شاه ایران... ولایت ایروان را از این سو و آن سوی ارس و ولایت نخجوان را به امپراتوری روسیه واگذار می کند.^۲

اما دولتهای عثمانی و شوروی سابق و جمهوری آذربایجان و ترکیه فعلی و طرفداران

مکتب پان تورکیسم بر این ادعای واهی پای می افشارند که ساکنان شمال و جنوب رود ارس که به عقیده ایشان «آذری» هستند و به زبان «آذری» سخن می گویند، مشترکاً واحد جغرافیایی آذربایجان بزرگ را تشکیل می داده اند که قراردادهای گلستان و ترکمانچای آن وحدت جغرافیایی را از بین برده است و باید کوشید تا آن دورا بار دیگر به یکدیگر ملحق ساخت^۴ به همین جهت بیش از ۵۰ سال است که برای به کرسی نشاندن این جعل تاریخی و جغرافیایی از آذربایجان شمالی و جنوبی یاد می کنند. و چنان که می دانیم پنجاه سال پیش نیز دولت شوروی به همین مقصود حزب دموکرات آذربایجان به رهبری سید جعفر پیشه وری را برای تجزیه آذربایجان از ایران علم کرد که خوشبختانه توفیقی به دست نیاورد. شنیدنی ست که در چند سال اخیر نیز برخی از محققان امریکایی، به مانند پژوهشگران شوروی سابق، بر «نز» وحدت دو آذربایجان تکیه می کنند^۵

اما «جمهوری آذربایجان» پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، همچنان سیاست دولت شوروی سابق را در تجزیه آذربایجان ایران تعقیب می کند، و پان تورکیست ها نیز در این موضوع آتش بیار معرکه اند. و از جمله در چند سال اخیر در اروپا و امریکا نقشه ای از «آذربایجان واحد» را چاپ و توزیع کرده اند که آذربایجان ایران و بخشهایی دیگر از ایران تا همدان و قزوین را در بر دارد.

از یاد نبریم که پس از فروپاشی شوروی سابق عده ای از ساکنان آذربایجان شوروی، مرز شمالی آذربایجان ایران را نادیده گرفتند و بی تشریفات قانونی وارد ایران شدند. مقامهای دولت اسلامی ایران این اقدام را عشق شدید آنان به اسلام تعبیر کردند، در حالی که آنان از سوی گروههای سیاسی خاص، این کار را به عنوان نماد وحدت دو آذربایجان انجام داده بودند. ما کجا بیم در این بحر تفکر، تو کجایی!

آذربایجانی و زبان ترکی، نه «آذری»

ساکنان آذربایجان «آذربایجانی» هستند همان طوری که ساکنان خراسان و خوزستان و کرمان نیز خراسانی و خوزستانی و کرمانی اند. پس آذربایجانیان را «آذری» خواندن کاملاً نادرست است. به علاوه در این امر نیز تردیدی وجود ندارد که زبان ساکنان آذربایجان ایران از چند قرن پیش تا به امروز از لهجه آذری (یکی از لهجه های ایرانی مانند دری، گیلکی، طبری، سمنانی، یزدی و...) به زبان ترکی تغییر یافته است. این زبان، یکی از زبانها و لهجه های ترکی ست که در آن برخی از کلمات لهجه آذری قدیم نیز وجود دارد. زبان ترکی مردم آذربایجان به زبان ترکی ساکنان اران (ترکی قفقازی) واقع در شمال رود ارس نزدیک است و با زبان ترکی ترکیه (ترکی استانبولی) تفاوتهای بیشتری دارد. نام

این زبان «ترکی» ست نه «آذری». در حالی که در چند دهه اخیر، لابد برای مقاصد خاص سیاسی، در آذربایجان شوروی و ترکیه و نیز افرادی معین از هموطنان ما، به جای «آذری یجانی»، «آذری»، و به جای زبان ترکی «زبان آذری» را به کار می برند!

ترک زبان، نه ترک

ساکنان آذربایجان ترک زبانند زیرا به ترکی سخن می گویند. ولی قومیت آنان به مانند دیگر ساکنان ایران «ایرانی» ست، در حالی که پان تورکیست ها آنان را «ترک» می دانند! می دانیم که ترکمانان در نیمه اول قرن پنجم هجری از ماوراء النهر نخست به خراسان آمدند و سپس گروهی از آنان در آذربایجان ساکن شدند، ادامه کوچ ترکمانان به این منطقه و آسیای صغیر (ترکیه) و بخشی از قفقاز موجب گردید که به مرور، زبانها و لهجه های محلی در این سرزمینها فراموش گردد و زبان ترکی جانشین آنها شود. اسناد تاریخی همه مؤید این نظر است، ولی پان تورکیست ها که معتقدند در هر سرزمینی که امروز، ترک زبانی زندگی می کند، آن منطقه از قدیمترین زمانها محل زندگی ترکان بوده است! بدین سبب «ترک زبان» بودن ساکنان آذربایجان را قبول ندارند و آنان را «ترک» می دانند. از طرف دیگر می گویند تمام ترکان جهان فرزندان اوغوز خان هستند و نیز می افزایند که مسلمانان از قرون پیش عموماً به جای «اوغوز» کلمات ترکمان و ترک را، به صورت مترادف، به کار برده اند.^۶ بدین ترتیب پان تورکیست ها، آذربایجانیان ایران را از تبار ترکمانان می دانند!

شاعران و نویسندگان و دانشمندان ترک!

از زمانی که پان تورکیسم و پان تورانیسم در اواخر عمر دولت عثمانی بنیان نهاده شد تا به امروز، ترکیه و دولت شوروی سابق و جمهوری آذربایجان فعلی با تحریف حقایق می کوشند عده ای از شاعران و دانشمندان و نویسندگان فارسی زبان قرون پیش را «ترک» معرفی کنند تا بدین ترتیب برای ترکان شناسنامه فرهنگی معتبری به وجود بیاورند. به نظر ایشان شاعران و دانشمندان و نویسندگان فارسی زبان که زادگاه یا محل اقامت آنان بعدها به دست ترکمانان افتاده است، همه از اصل، «ترک» بوده اند.^۷ از آن جمله اند ابن سینا، قطران تبریزی، خواجه نصیرالدین طوسی، نظامی گنجوی، خاقانی شروانی، مولانا جلال الدین، فخرالدین رازی و دهها تن دیگر که هیچ یک از آثارشان به زبان ترکی نیست، و به جز پان تورکیست ها هیچ مورخی حتی اشاره ای هم به ترک بودن آنان نکرده است.

اکبر توریسون زاد رئیس پیشین انستیتوی شرق شناسی تاجیکستان درباره نسب سازی

دروغین شوریها برای ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) می گفت وقتی قرار شد هزاره ابن سینا را در کشورهای مختلف جهان جشن بگیرند، جمهوری شوروی سوسیالیستی ازبکستان نیز با تأیید حکومت شوروی درصدد برآمد بدین مناسبت کنگره ای جهانی در تاشکند برگزار کند. زیرا آنان ابن سینا را «ازبیک» می دانند. پس، متصدیان اجرای این برنامه، از جمله به سراغ تاجیکان ساکن زادگاه ابن سینا در شهر بخارا رفتند و به آنان گفتند مراسمی برای هزارمین سال تولد ابن سینا همشهری شما در تاشکند برگزار خواهد شد، و بر طبق برنامه قرار است دانشمندان خارجی عضو این کنگره از این ده که محل تولد ابن سیناست نیز بازدید کنند. برای آن که وضع ده به صورت آبرومندی درآید، شما به مدت کوتاهی و به طور موقت به محل دیگری که برایتان پیش بینی شده است منتقل می شوید تا کار نوسازی ده به پایان برسد. پس ساکنان ده را دسته جمعی به محلی که در نظر گرفته بودند کوچ دادند و به کار نوسازی ده پرداختند. این کار مدتی به طول انجامید و ساکنان ده که از دور و نزدیک شاهد پیشرفت عملیات ساختمانی دهکده خود بودند و در انتظار بازگشت به خانه های خویش روز شماری می کردند، روزی در کمال تعجب دیدند که خانه های نوسازی شده آنان به توسط افراد دیگری اشغال گردیده است. وقتی نزدیکتر رفتند دیدند ساکنان جدید این خانه ها همه «ازبیک» اند. البته کسی را جرأت این نبود که بر این اقدام فرهنگی دولت شوروی اعتراض کند. آن گاه در مراسم هزاره ابن سینا در تاشکند، میزبانان، مهمانان خارجی خود را به آن ده بردند تا آنان به چشم خویش ببینند که ساکنان فعلی زادگاه ابن سینا همه ازبیکند تا دیگر کسی در ازبیک بودن وی تردید روا ندارد. و بدین ترتیب بود که در یک آیین فرهنگی جهانی ابن سینا ازبیک معرفی گردید در حالی که نام مادرش «ستاره» بود از روستای «افشنه» یا «خرمیش»، و پدرش از اهالی بلخ بود، و تمام آثارش فقط به زبانهای عربی و فارسی ست.

درباره ترک بودن نظامی گنجوی شاعر پرآوازه فارسی زبان، چنان که در شماره های پیشین این مجله آورده ایم، چون هیچ گونه سندی درباره ترک بودن او وجود نداشت، اولیای حکومت جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان در اواخر دهه سی میلادی، دست به دامن ژوزف استالین رهبر کبیر خلقها شدند، و او بود که در مصاحبه ای اعلام کرد چون بخش بزرگی از آثار نظامی گنجوی، شاعر بزرگ برادران آذربایجانی ما، به زبان فارسی ست، نباید او را دو دستی به ادبیات ایران تقدیم کرد:

رفیق استالین ضمن مصاحبه با نویسندگان درباره شاعر آذربایجان، نظامی، سخن گفتند و قطعاً از آثار او را در میان می گذاشتند تا به وسیله سخنان شاعر، این نظریه را رد کنند که گویا شاعر

بزرگ برادران ما، آذربایجانیها، را باید به ادبیات ایران تقدیم کرد فقط به آن دلیل که شاعر
قسمت بزرگ آثار خود را به زبان فارسی نوشته بود.^۱

«قطعاتی از آثار» نظامی را که استالین با خبرنگاران در میان نهاده است ظاهراً همان چند بیتی است که علمای قفقازی و روسی یا معنی آن را نفهمیده بودند و یا به دستور میرجعفر باقراف دبیرکل حزب کمونیست آذربایجان درباره معنی آن تجاهاول کرده بودند، و بیش از پنجاه سال است که آن دوسه بیت را بان تورکیست ها تکرار می کنند تا به استناد آن ثابت کنند نظامی ترک! در صدد بوده است لیلی و مجنون را به ترکی بسراید ولی حکمران منطقه به او تکلیف کرده است که داستان را به فارسی منظوم سازد:
«ترکی»، صفت وفای من نیست «ترکانه سخن»، سزای من نیست...

فارسی زبانان آشنا به زبان نظامی معنی این بیت را فهم می کنند ولی علمای آن سوی ارس خیر. زنده یاد عباس زریاب خوبی که خود از اهالی خوی آذربایجان بود، در سال ۱۳۲۴ و به هنگام کوشش شورویها برای تجزیه آذربایجان ایران، در روزنامه داریا پاسخ دندان شکنی به یاهو گویسهای مغرضان در این موضوع داد و این چند بیت را کلمه به کلمه برای آنها معنی کرد. ولی چه باید کرد که هنوز هم دکتر جواد هیثت و یارانش این ابیات را به همان صورتی که در عهد استالین معنی کرده اند، برای من و شما معنی می کنند و به همین سبب نظامی گنجوی را «ترک» می خوانند.^۱

از این بگذریم که عربها نیز هزاره ابن سینا را با عنوان «فیلسوف و طیب بزرگ عرب» در کشورهای خود جشن گرفتند.

ملاحظه می فرمایید که همه این کشورها تا چه حد در انتساب دروغین بزرگان علم و ادب ایران به خود می کوشند و به چه قلبهایی دست می زنند و چگونه به غارت معنویات ایران می پردازند، آیا تا به حال شنیده اید که فارسی زبانی فی المثل «فضولی» و «ناظم حکمت» شاعران ترک را شاعر ایرانی و فارسی زبان خوانده باشد!

بان عریسم

از تشکیل کشورهای عراق و سوزیه هفتاد سالی پیش نمی گذرد، در اساسنامه حزب بعث که اکنون حکومت را در این دو کشور در دست دارد آمده است که «اعراب یک ملت را تشکیل می دهند...»، «سرزمینهای پدری عرب یک واحد سیاسی و اقتصادی و تقسیم ناپذیر است»، و «سرزمین پدری عرب متعلق به اعراب است». تا این جا ما ایرانیان را با آنچه بعضی ها مدعی هستند کاری نیست، چه سخن از اعراب است. ولی در تعریف «سرزمین پدری» عرب و این که چه کسی «عرب» است حرفها داریم. زیرا در همین

اساسنامه تصریح گردیده است که «سرزمین پدری عرب، آن قسمتی از کره زمین است که ملت عرب در آن ساکن است و شامل اراضی واقع در کوههای توروس [در جنوب ترکیه]، کوههای پشتکوه [قسمتی از کوههای زاگرس در ایران]، خلیج بصره [= خلیج فارس]، اقیانوس عرب [= اقیانوس هند و دریای عمان]، کوههای اتیوپی، صحرا [واقع در افریقا]، اقیانوس اطلس و مدیترانه می باشد». درباره این که چه کسی «عرب» است، در همین اساسنامه آمده است که «عرب کسی است که زبان او عربی است، کسی است که در سرزمین عرب زندگی می کند و یا کسی است که بعد از تحلیل در زندگی عرب، به تعلق خود به ملت عرب اعتقاد دارد».^{۱۰} به طوری که ملاحظه می شود آنان از کوههای پشتکوه تا خلیج فارس را نیز متعلق به «سرزمین پدری عرب» می دانند، و ایرانیان «عرب زبان» خوزستان را هم «عرب» می شمارند. در تعقیب همین سیاست تجاوزکارانه حزب بعث بود که دولت عراق در سال ۱۹۶۹م «جنش آزادبخش عربستان» (خوزستان) را تشکیل داد و با کمکهای مالی و نظامی به آن، برای دولت ایران در دسرهایی به وجود آورد، و نیز در سال ۱۹۷۵م «مرکز فرهنگی خلق عرب» را در اهواز برپا ساخت و به دروغ تعداد «اعراب عربستان»! (یعنی عرب زبانان خوزستان) را بیش از سه میلیون اعلام نمود و ادعا کرد «اعراب» اکثریت مطلق را در آن سرزمین دارند.^{۱۱} همان طوری که پان تورکیست ها نیز مدعی اند اکثریت ساکنان ایران را ترکان تشکیل می دهند!

خلیج فارس، نه خلیج العربی و نه «الخلیج»

تا حدود چهل سال پیش به محیله کسی خطور نمی کرد که روزی دشمنان همکیش ما نام این آبراه بزرگ را تغییر بدهند، زیرا از یک قرن پیش از میلاد مسیح به بعد همواره از این آبراه در متون فارسی و عربی با نامهای خلیج فارس، خلیج الفارسی و بحر الفارس، بحر فارس و خلیج فارسی، و الخلیج الفارسی یاد شده است و در دیگر زبانها نیز این خلیج را بی استثناء به ایران نسبت داده اند. ولی با درگیری ایران و مصر در زمان محمد رضا شاه پهلوی و عبدالناصر، نخست مصریان و سپس دیگر عربها، بی هرگونه شرمی رسماً نام این خلیج را به خلیج العربی تغییر دادند و از طریق رادیوها و مطبوعات خود جهانیان را با این نام تازه آشنا ساختند. گرچه چند سالی پیش از آن نیز زمزمه هایی درباره تغییر نام این خلیج از سوی سیاستهای ذی نفع آغاز گردیده بود. درباره چگونگی تغییر نام خلیج فارس، محیط طباطبایی در مهرماه ۱۳۴۱ نوشت:

هشت یا نه سال پیش... مجله صوت العرب بحرین که در بیروت به چاپ می رسید و در معالک عربی توزیع می شد، به دلالت یکی از نویسندگان بصرای، تازه شروع کرده بود که نام غلط خلیج

العربی را به جای خلیج فارس به کار برد. یکی از مجلات لبنانی، که اگر فراموش نکرده باشم، الصیاد باشد، این اصطلاح را از آن گرفته و در مقاله ای به کار برده بود.

در حالی که:

ممکن نبود تا ده سال پیش که صوت العرب بحرین این انتقال نام خلیج العربی را از مغرب عربستان به مشرق آن ارتکاب می کرد حتی در یک مأخذ غیر مهم هم از زبان عربی بتوان موردی یافت که دیگری چنین خطایی را پیش از او مرتکب شده باشد.

وی برای اثبات نظر خود افزود:

من به سخنرانیهای جمال عبدالناصر از راد یو بارها گوش داده ام و این تکیه گاه کلام او را که «من المحيط الاطلسی الی الخلیج الفارسی» باشد مکرر شنیده ام، همان روزهایی که در بغداد یا بیروت و کویت دست به تبدیل نام خلیج فارس زده بودند، راد یو صوت العرب قاهره کراراً سرود مهیجی را که یک مصراع آن همان عبارت «من المحيط الاطلسی الی الخلیج الفارسی» باشد نشر می داد و آهنگ شورانگیزش نام خلیج فارس را از راه گوش مانند نقش سکه زر، بردل شنوندگان عرب زبان جای می داد.

محیط طباطبائی در پایان مقاله خود به نقش برخی از مؤسسات سخن پراکنی و بازرگانی، از جمله بی. بی. سی. انگلستان در رواج این نام غلط نیز تصریح کرده است.^{۱۲}

در هر صورت سالهاست که کشورهای عرب در کتابهای درسی و نقشه های جغرافیایی به جای خلیج الفارسی فقط خلیج العربی را به کار می برند. برخی از مؤسسات بازرگانی و سیاسی اروپایی و امریکایی نیز که در کشورهای عرب زبان منافع اقتصادی و سیاسی دارند به جای Persian Gulf، یا Arabian Gulf را به کار می برند یا The Gulf را، چنان که در بعضی از نقشه های جغرافیایی، هم Persian Gulf را می نویسند و هم Arabian Gulf را. آیا به جز خلیج فارس، هیچ خلیج یا دریا یا اقیانوسی را سراغ دارید که نامش این چنین ملعبه دست سیاست پیشگان و کاسبکاران بین المللی شده باشد!

خلیج فارس، نه خلیج بصره

دولت عثمانی پیش از پایان جنگ اول جهانی و در حالی که به پایان حیاتش چیزی نمانده بود دو یادگار شوم از خود به جای نهاد. بان تورکیست ها آذربایجان دروغینی در شمال آذربایجان ایران تشکیل دادند که به آن اشاره کردیم. دیگر آن که چند تن از نویسندگان ترک عثمانی در نوشته های خود خلیج فارس را «خلیج بصره» نامیدند که اکنون نیز در نقشه های جغرافیایی چاپ ترکیه، در جنوب ایران خلیج بصره قرار دارد نه خلیج فارس!^{۱۳} در ضمن همان طوری که پیش از این نیز اشاره کردیم، حزب بعث عراق و سوریه

نیز در اساسنامه خود از «خلیج بصره» نام برده اند نه از خلیج فارس. نگارنده این سطور نمی داند که آیا هنوز «خلیج بصره» در آن اساسنامه به قوت خود باقی ست یا آن را به خلیج العربی تغییر داده اند!

خوزستان، نه عربستان

عراق و دیگر کشورهای عرب زبان هر چند گاه یک بار در درگیریهای خود با ایران، علاوه بر خلیج فارس به سراغ خوزستان نیز می روند و چنان که گفتیم از آن با نام «عربستان» یاد می کنند. سالهاست که در نقشه های جغرافیایی چاپ برخی از کشورهای عربی، نه فقط خلیج العربی را به جای خلیج الفارسی به کار می برند، بلکه خوزستان را نیز عربستان می نویسند، به علاوه در نقشه های چاپ عراق، شهرهای اهواز و محمّره (خرمشهر) و رود کارون را نیز الاهواز و المحمّره و الکارون می نویسند تا «الف و لام» عربی، در تعلق رودخانه کارون و آن دو شهر به «میراث پدری عرب» اندک تردیدی برای محققان باقی نگذارد!^{۱۱}

کار این گونه تجاوزها به جایی رسیده است که حتی امارات متحده عربی - مرکب از شش شیخ نشین ابوظبی، دوبی، شارجه و... به مساحت کل ۷۷۷۰۰ کیلومتر مربع و با جمعیت ۱,۶۲۲,۴۶۴ نفر که ۸۰ تا ۹۰ درصد آن نیز غیر عربند،^{۱۵} نه فقط خلیج فارس را «خلیج العربی» می داند و ادعای مالکیت سه جزیره تنب کوچک و تنب بزرگ و ابوموسی را دارد، بلکه با چاپ نقشه ای در دفاتر شاگردان مدارس خود، استانهای خوزستان و هرمزگان و بوشهر و حتی بخشهایی از استان سیستان و بلوچستان - یعنی تمام مناطق شمالی خلیج فارس و دریای عمان - را که جزء لاینفک ایران است، با عنوان «عربستان» از خاک ایران جدا ساخته است.^{۱۶} به یاد داشته باشیم که «مرکز الدراسات العربی - الاروبی» (Centre d'etudes Euro-Arabe) که چند سال پیش در پاریس تشکیل شده است، بلندگوی سیاستهای ضد ایرانی در خلیج فارس است و از ادعای پوچ عربها در این منطقه طرفداری می کند.

جزایر تنب بزرگ و کوچک و جزیره ابوموسی

از اقدامهای هوشیارانه رژیم پیشین ایران یکی این بود که عملاً مالکیت ایران را بر این سه جزیره - که در ایرانی بودن آنها به موجب اسناد معتبر تاریخی تردیدی نبود - محرز ساخت و دولت انگلستان و امریکا و کشورهای منطقه نیز عملاً آن را پذیرفتند. صاحب نظران معتقدند کشوری که این سه جزیره را در اختیار دارد عملاً جواز عبور کشتیهای عظیم نفتکش را در خلیج فارس در دست دارد. ولی در دوران حکومت اسلامی ایران،

«امارات متحده عربی» که در زمان احراز مالکیت ایران بر این جزایر وجود خارجی نداشت، به اشاره قدرتهای قدیمی در منطقه، ادعای مالکیت این سه جزیره را می کند و کشورهای عربی از مصر تا سوریه نیز با آن همصدا می شوند و دولت انگلستان هم به گونه ای در کنار امارات متحده قرار می گیرد!

شط العرب

از زمانی که دولت عثمانی - به جز ایران - مالک الرقاب تمام سرزمینهای بود که امروزه کشورهای خاورمیانه را تشکیل می دهند، ایران بر سر بندر خرمشهر (محرمه) و شط العرب در طی چند قرن با عثمانی اختلاف داشت. پس از تشکیل دولت عراق این اختلاف همچنان تا سال ۱۹۷۵ م به قوت خود باقی بود، زیرا دولت عراق حاضر نبود خط تالوگ را در شط العرب - که رودخانه ای مرزی است - بپذیرد و در نتیجه رودخانه مرزی را به طور کامل ملک خود می دانست تا آن که در اواخر رژیم پیش این مسأله نیز بر طبق اصول بین المللی به نفع ایران حل شد.

فارسی، دری، تاجیکی

نوجوانان و جوانان ما علاوه بر آنچه گفته شد در دوران تحصیل در دبستان و دبیرستان باید با این موضوع نیز آشنا گردند که دو کشور همزبان ما نام زبان فارسی را در کشورشان تغییر داده اند تا ثابت کنند که ساکنان این دو سرزمین از نظر فرهنگی هیچ پیوندی با ایران و زبان فارسی ندارند. زبان فارسی که اینک زبان رسمی ایران و تاجیکستان و یکی از دو زبان رسمی افغانستان است، از نیمه قرن سوم هجری به بعد در همه کتابهای فارسی، بی استثناء به نام «پارسی»، «پارسی دری»، یا «فارسی» (به صورت مترادف) خوانده شده است. از جمله در افغانستان در نوشته های محمود طرزی (۱۲۴۴-۱۳۱۲ش) در روزنامه سراج الاخبار افغانیه که در سالهای ۱۲۹۰ تا ۱۲۹۷ ش منتشر می گردیده است.^{۱۷} همچنان که صدرالدین عینی (۱۸۷۸-۱۹۵۴ م) نویسنده و شاعر معروف تاجیکستان نیز با آن که در کتاب نمونه ادبیات تاجیک - بر اساس سیاست فرهنگی دولت شوروی - کوشیده است تمام شاعران فارسی زبان را از رودکی به بعد «تاجیک» بنامد، در مواردی چند حتی زبان رایج در تاجیکستان و ازبکستان را نیز «فارسی» خوانده است.^{۱۸} در کتابهای مرجع انگلیسی نیز زبان ایرانیان و افغانستانیها و تاجیکان را Persian نوشته اند از جمله در دایرة المعارف بریتانیکا چاپ ۱۹۲۹ م و دایرة المعارف اسلام چاپ ۱۹۶۰ م. ولی سپس سیاست تفرقه افکنی بین همزبانان همکیش کار خود را کرد. دولت افغانستان نام زبان رسمی خود را از «فارسی» به «دری»، و دولت شوروی آن را در تاجیکستان و ازبکستان

به «تاجیکی» تغییر دادند. به این جهت است که ما در دانشگاههای ایران «بخش زبان و ادبیات فارسی» داریم و در دانشگاه کابل در افغانستان «دپارتمنت دری»، و در دانشکده خاورشناسی تاشکند در ازبکستان، «کافدرای فارسی» (بخش زبان فارسی) و «کافدرای دری» (بخش زبان دری) - دو بخش مستقل در کنار زبانهای ترکی، عربی، چینی، ژاپنی و روسی و... - و در دانشکده ادبیات دانشگاه علیشیر نوایی در سمرقند، «کافدرای تاجیکی» (بخش زبان تاجیکی). تعجب خواهید کرد اگر بدانید فی المثل رودکی و فردوسی، در «دپارتمنت دری» شاعران دری زبان اند، و در «کافدرای تاجیکی» شاعران تاجیک، و در «بخش زبان و ادبیات فارسی» دانشگاههای ایران و «کافدرای فارسی» ازبکستان، شاعران فارسی زبان! با آن که در کتب مرجع اروپایی نیز چنان که گفتیم زبان فارسی رایج در این سرزمینها Persian (یا معادل آن) خوانده می شد، سالهاست که در همین کتابها نیز از زبان فارسی ایران و افغانستان و تاجیکستان به ترتیب با کلمات Persian و Dari و Tajiki یاد می شود تا دقیقاً بر تعلق ساکنان این منطقه وسیع به یک فرهنگ مشترک خط بطلان بکشند. در حالی که می دانیم فی المثل نام زبان انگلیسی در انگلستان، امریکا، کانادا، هند، و استرالیا و... فقط English است.^{۱۹}

ناگفته از این موضوع نگذریم که دولت شوروی برای قطع کامل ارتباط فارسی زبانان ازبکستان و تاجیکستان با ایرانیان، تنها به تغییر نام زبان فارسی اقدام نکرد، بلکه خط فارسی را نیز در آن مناطق به خط سیریلیک تغییر داد و در نتیجه تاجیکان در چند دهه اخیر، فارسی (تاجیکی) گپ می زنند ولی قادر نیستند آثار رودکی و فردوسی را به خط فارسی، یعنی به خط رودکی و فردوسی، بخوانند. از زمان گورباچف و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، کوششی چشمگیر در تاجیکستان به منظور بازگشت به خط فارسی آغاز شد که مجله ایران شناسی نیز آن کوشش را ارج نهاد و پیام تبریکی برای انستیتوی خاورشناسی تاجیکستان فرستاد.^{۲۰} اما در زمان نگارش این مقاله، برخی از خبرگزاریها اعلام کردند که شهرداری شهر دوشنبه، پایتخت تاجیکستان، به محو کلمات و عباراتی دست زده است که در چند سال اخیر در خیابانها و تابلوهای فروشگاهها به خط فارسی نوشته شده است، یعنی آنچه را که تاجیکان در پنج شش سال اخیر با شور و شعف برای زنده کردن خط فارسی ریشه بودند، اینک، دشمنان پیوند فارسی زبانان آنها را پنبه کرده اند، یعنی ادامه همان سیاست استالینی!

کار دیگر دولت شوروی این بود که با طرحی حساب شده نام «ماوراء النهر» را از کتابهای خود زدودند و نام من در آوری «آسیای مرکزی» (Central Asia) را جانشین آن

ساختند، و با نفوذی که در سازمانهای بین المللی جهانی مانند یونسکو داشتند، توانستند «آسیای مرکزی» را به عنوان یک کانون فرهنگی مستقل از ایران به ثبت برسانند.

پیش از این گفتیم که سیاست تفرقه افکنی بین فارسی زبانان، موجب گردید که نام زبان «فارسی» در افغانستان به «دری» تغییر داده شود. به موازات آن، گروهی از مورخان و ادیبان افغانستان نیز مأموریت یافتند تا تاریخی مجعول برای کشور نوپیداشان بسازند و ایران را از هر جهت تحت الشعاع افغانستان قرار دهند. پس یکی از آنان، عبدالحی حبیبی، مدعی شد که نام کشور ما از پنج هزار سال پیش از میلاد مسیح «آریانا» بوده است که آن نام بعداً به «خراسان» و در روزگار ما به «افغانستان» تغییر یافته است. احمد کهزاد مورخ دیگر افغانی نوشت شاهنامه فردوسی، حماسه آریانای کبیر و ملت افغانستان است. در حالی که در تمام شاهنامه، نه لفظ آریانا آمده است و نه لفظ افغانستان، و فقط بیست و هشت بار «خراسان» به عنوان ایالتی از ایران در شاهنامه مذکور است. وی که دریافته بود «آریانا» مطلقاً در شاهنامه ذکر نگردیده است، مدعی شد هر جا فردوسی و دیگر شاعران کلمه «ایران» را در اشعار خود آورده اند، مقصودشان «آریانا» (مترادف «ایران») بوده است! یعنی فردوسی که بیش از ۱۷۵۰ بار کلمه «ایران» را در شاهنامه به کار برده است، همه جا گرفتار «تنگی قافیه» بوده است، و گرنه به جای ایران، «آریانا» را ذکر می کرد! وقتی داوری تاریخ سازان افغانی درباره شاهنامه فردوسی چنین باشد، قضاوت آنان درباره دیگر موضوعهای تاریخی و فرهنگی ایرانیان و فارسی زبانان روشن است. ولی آنان از این نکته ظریف غافل بوده اند که شاهنامه فردوسی حماسه ملی همه فارسی زبانان است، ولو سرزمین فارسی زبانان را به صد پاره تقسیم کنند. تذکر این مطلب نیز به دانش آموزان و دانشجویان ما در ایران ضروری است.^{۲۱}

در ضمن به نوجوانان و جوانان ایرانی باید یادآوری کرد که محققان اروپایی و امریکایی هم در زمینه های مشابه از بیطرفی عدول کرده اند و از جمله میراث هنری و علمی ایرانیان را آشکارا به اعراب نسبت می دهند. و این است دو نمونه آن:

هنر ایرانی، نه هنر عربی و نه هنر اسلامی

قریب دو قرن است که برخی از خاورشناسان و هنرشناسان اروپایی و امریکایی آثار هنری ایران را در دوران اسلامی در کتابها و نمایشگاهها و موزه ها در زیر عنوانهای «هنر عربی» یا «هنر اسلامی» قرار می دهند. بگذریم از آن که قبلاً از این گونه آثار با نام «هنر محمدی» یاد می کردند. کاربرد عنوانهای هنر عربی یا هنر اسلامی از هر جهت نادرست است. چه از جمله نقاشی و منجسمه سازی در اسلام منبَع گردیده است. از سوی دیگر در

هیچ یک از نمایشگاهها و موزه های جهان از هنر مسیحی، هنر یهودی، هنر بودایی، و نظایر آن اثری به چشم نمی خورد، در حالی که در آن ادیان نقاشی و صورتگری و مجسمه سازی منع نگردیده است. ناگفته نماند که هنرشناسان اروپایی و امریکایی در این نامگذاری با مشکلاتی نیز مواجه گردیده اند، بدین شرح که می گویند هنری را «عربی» یا «اسلامی» می شناسیم که در سرزمینی به وجود آمده باشد که در تحت تصرف مسلمانان بوده است، و چون ساکنان سرزمینهای اسلامی همه مسلمان نبوده اند، پس فی المثل در زیر عنوان «معماری اسلامی»، به عنوانهای فرعی «معماری اسلامی یهودی»، «معماری اسلامی مسیحی»، نیز قائلیم.^{۲۲} از این مسخره تر آن است که در دایرة المعارف بریتانیکا در زیر عنوان «هنر اسلامی»، یک عنوان فرعی نیز به «رقص و تئاتر اسلامی» (Islamic Dance and Theatre) اختصاص داده شده است.^{۲۳} آیا تا به حال شنیده اید و یا خوانده اید که یکی از مسلمانان دوآتشه و یا یکی از حکومتهای اسلامی امروز جهان به چنین مطالب خلاف اسلام اعتراض کرده باشند؟

نویسنده این سطور، در حدود ده سال پیش، از چند تن از علمای شیعی و سنی (آیت الله گلپایگانی، آیت الله منتظری، آیت الله جنتی، و شیخ عبدالعزیز بن باز) در باب کاربرد لفظ «اسلامی» (در اصطلاح «هنر اسلامی») استفتاء به عمل آورد. پاسخ آنان صریحاً این بود که استعمال لفظ «اسلامی» برای آنچه در اسلام تحریم گردیده، «حرام» است.^{۲۴}

علوم عربی، علوم اسلامی!

خاورشناسان اروپایی و امریکایی از ریاضیات، نجوم، پزشکی، داروشناسی، فیزیک، شیمی و نظایر آن در جهان اسلام با عنوان «علوم عربی» یا «علوم اسلامی» یاد می کنند، در حالی که آنان از همین دانشها در بین مسیحیان و یهودیان با عنوان «علوم مسیحی»، «علوم یهودی» یا «علوم فرانسوی»، «علوم انگلیسی» و «علوم آلمانی» و... نام نمی برند. و آن گاه به استناد همین اصطلاح نادرست بر ساخته خود، دانشمندان ایرانی مانند محمد بن زکریای رازی و ابن سینا و صدها تن دیگر را در نوشته های خود «عرب» معرفی می نمایند، با این استدلال که آنان آثار خود را در رشته های مختلف علوم به زبان عربی - یعنی زبان علمی آن روزگاران - نوشته اند، گرچه بعضی از آنان مانند ابن سینا و ابوریحان بیرونی کتابهایی به زبان فارسی هم تألیف کرده اند. بدیهی ست که در روزگار ما از این «حاتم بخشی» مغرضانه خاورشناسان و شاگردان ایرانی آنان، کشورهای عرب زبان مانند امارات متحده عربی، کویت، قطر، یمن، عربستان سعودی، عراق و... به نحو عجیبی بهره برداری

می کنند و این دانشمندان ایرانی را با تبختر «عرب» و از افتخارات خود می شمارند.^{۲۵} در پایان ذکر این موضوع را نیز لازم می داند که اگر دولت ایران می توانست از طریق مذاکرات سیاسی با همسایگان خود به حل این گونه مشکلات بپردازد، البته معقول تر بود. ولی تجربه نشان داده است که هم همسایگان ما با مذاکره، از خر شیطان پیاده نمی شوند، و هم دولت ایران همین که با هر یک از این کشورها اندک «روابط حسنه» ای پیدا کند، دیگر بدین مسائل بنیادی نمی پردازد.

آنچه از نظراتان گذشت، مختصری ست از مطالبی که به زبان ساده باید با نوجوانان و جوانان ایران در میان گذاشت، بی آن که آنان را به دشمنی با همسایگان واداشت. صاحب نظران خود می دانند که مطلب را به چه صورت باید با آنان مطرح ساخت تا پادزهری مؤثر باشد برای زهر تبلیغات سوء و دعاوی پوچ و بی اساس همسایگان همکیش عزیز! جلال متینی

یادداشتها:

- ۱- عنایت الله رضا، آذربایجان و آران (آلبانیای قفقاز)، چاپ دوم، مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۸۶-۸۷.
- ۲- سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، تهران، چاپ چهارم، ج ۱/ ص ۲۵۷-۲۵۸.
- ۳- همان کتاب، ج ۲/ ص ۱۸۰.
- ۴- از جمله رک. عباسعلی جوادی، آذربایجان و زبان آن، اوضاع و مشکلات ترکی آذری در ایران، پیدمن، کالیفرنیا، ۱۳۶۷، ص ۷: «... این تاریخها و معاهدات آذربایجان را که در اصل سرزمینی واحد بود دو تکه کرد که این وضعیت هنوز هم ادامه دارد. تقسیم آذربایجان نه فقط از نظر سیاسی و اجتماعی بلکه در عین حال از دیدگاه زبان و ادبیات آذربایجان نیز اهمیت بسیاری دارد...»؛ نیز رک. عنایت الله رضا، آذربایجان و آران... به تلگرامهایی که سران فراری فرقه دموکرات آذربایجان در سالهای ۱۳۲۷ تا ۱۳۲۹ به میر جعفر باقراف دبیرکل حزب کمونیست آذربایجان شوروی محابره کرده اند، از جمله:

پدر عزیز و مهربان میر جعفر باقراف!

خلق آذربایجان جنوبی که جزء لاینفک آذربایجان شمالی ست، مانند همه خلقهای جهان، چشم امید خود را به خلق بزرگ شوروی و دولت شوروی دوخته است، (ص ۲۲۴-۲۲۶)

۵- Taeduz Swietochewski, *Russia and Azerbaijan: A Borderland in Transition*, Columbia University Press, New York, 1995.

مؤلف کتاب که استاد تاریخ کالج Manmouth امریکاست، امکان وحدت دو آذربایجان را که به عقیده او دوست سالی ست که از یگدیگر جدا گردیده اند مورد بررسی قرار داده است. ادوارد آلورث (Edward A. Allworth) استاد پیشین دانشگاه کلمبیا نیز، در پشت جلد همین کتاب، از «آذربایجان دوباره» همچون «کره شمالی و جنوبی» یاد می کند و بر این جدایی افسوس می خورد و آرزوی پیوستن دوباره آنها را می نماید (رک. تویج اتابکی، «روسیه و آذربایجان»، نقد کتاب، ایران نامه، سال ۱۵، ش ۳ (تابستان ۱۳۷۶)، ص ۴۹۹-۵۰۳.

۶- دکتر جواد هیئت، سیری در تاریخ زبان و لهجه های ترکی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۱۱۸.

- ۷- از جمله رک. همان کتاب، ص ۵ و ۶؛ فخرالدین الگوئر، بررسی مقوله هستی در آرای سه متفکر ترک عالم اسلام: ابن سینا، فخرالدین رازی و نصیرالدین طوسی، ناشر وزارت فرهنگ و جهانگردی ترکیه، آنکارا، ۱۹۸۵.
- ۸- روزنامه پراودا، مسکو، سوم آوریل ۱۹۳۹.
- ۹- دکتر جواد هیئت، بیت مورد بحث را این چنین نقل می کند: «ترکی صفت وفای ما نیست / ترکانه صفت سزای ما نیست» و می نویسد: «نظری به مقدمه لیلی و مجنون در خمسه نظامی نشان می دهد که در همان موقع ترکی زبان مردم این سامان [مقصود گنجه و شروان و... است] بوده و نظامی می خواسته اشعار خود را به ترکی بسراید... با قدری تعمق معلوم می شود که چون نظامی می خواسته اشعار خود را به ترکی، یعنی به زبان مردم بگوید شروانشاه دادن این تذکر را لازم دیده و از او خواسته است که داستان لیلی و مجنون را به فارسی، یعنی زبان مورد پسند شروانشاهان بسراید...» (سیری در تاریخ زبان و لهجه های ترکی، ص ۱۷۵).
- ۱۰- منوچهر پارسادوست، نقش عراق در شروع جنگ، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۰۰-۱۰۱.
- ۱۱- همان کتاب، ص ۱۳۴.
- ۱۲- محیط طباطبائی، «خلیج فارس و خلیج عربی»، مجله یغما، سال ۱۵ (مهر ۱۳۴۱)، ص ۳۰۵ به بعد.
- ۱۳- همان مقاله.
- ۱۴- منوچهر پارسادوست، نقش عراق در شروع جنگ، ص ۳۸۷.
- ۱۵- *The Middle East and North Africa, Europe Publications, 1991*
- ۱۶- روزنامه کیهان هوایی، شماره ۱۰۵۷، مورخ ۲۶ آبان ۱۳۷۲ (۱۷ نوامبر ۱۹۹۳)، ص ۸.
- ۱۷- محمود طرزی، «درباره زبان فارسی»، به نقل از نشر دری افغانستان، سی قصبه، به کوشش علی رضوی غزنوی، تهران، ۱۳۵۷، ص ۶۳-۶۴، ۶۸-۷۰.
- ۱۸- صدرالدین عینی، نمونه ادبیات تاجیک، چاپخانه نشریات مرکزی خلق اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، مسکو، ۱۹۲۶، ص ۴۶۱، ۴۶۶-۴۶۷، ۵۵۰-۵۵۱، ۵۵۹-۵۶۱، ۵۷۷-۵۷۸.
- ۱۹- جلال متینی، «درباره Farsi Language»، ایران نامه، سال ۶، ش ۲، ص ۱۷۱-۱۹۹ «فارسی، دری، تاجیکی»، ایران نامه، سال ۶، ش ۲، ص ۲۸۸-۳۲۶.
- ۲۰- جلال متینی، «پیام دوستی و تبریک به خواهران و برادران تاجیک»، ایران شناسی، سال اول، شماره ۴ (زمستان ۱۳۶۸)، ص ۶۳۱-۶۳۶.
- ۲۱- جلال متینی، «ایران در آینه دیگران»، ایران شناسی، سال اول، شماره ۱ (بهار ۱۳۶۸)، ص ۳-۳۱.
- ۲۲- Oleg Graber, *The Foundation of Islamic Art* (به نقل از مهدی بوریور، «هنر معماری اسلامی، ضرورت های تغییر یک عنوان»، ایران نامه، سال ۶، ش ۱، ص ۱۱۲-۱۱۵).
- ۲۳- "Islamic Dance and Theatre," *The New Encyclopaedia Britannica, 1981*
- ۲۴- جلال متینی، «هنر اسلامی» علی رغم ایران و اسلام»، و «چند فتوی درباره کاربرد عنوان «هنر اسلامی»، ایران نامه، سال ۷، ش ۱، ص ۱-۴۱.
- ۲۵- جلال متینی، «علوم عربی»، ایران نامه، سال ۵، ش ۱، ص ۱-۱۱ «آثار هنری ایران در نما بنگاه «هنر عرب اسلامی»، ایران نامه، سال ۶، ش ۳، ص ۳۵۰-۳۶۱.

سرگذشت «زن پارسا» ی عطار*

تقدیم به استاد دکتر ذبیح الله صفا
به پاس پنجاه سال خوشه چینی از خرمن
فضائل آن مورخ بزرگ ادبیات فارسی

«زن پارسا» عنوان نخستین حکایت الهی نامه فریدالدین عطار نیشابوری است که شاعر پس از بخشهای مقدماتی کتاب درباره توحید، نعت پیغمبر، معراج، مناقب خلفای راشدین، و خطابی به روح، آورده است.^۱ این داستان با سبب و ده بیت یکی از درازترین قصه های مجموع مثنویهای عرفانی عطار است و شاعر در طی آن نه تنها به بیان اندیشه های اخلاقی و عرفانی پرداخته، بلکه بار دیگر شوق و ذوق خود را به هنر قصه گوئی، که صرف نظر از دیگر آثار او، تنها در چهار مثنوی منطق الطیر و الهی نامه و مصیبت نامه و اسرارنامه قریحه او را به سرودن ۸۹۷ قصه و تمثیل برانگیخته است،^۲ نشان می دهد. علاوه بر این، عطار در این حکایت به توصیف جمال صورت و معانی غرامی نیز پرداخته است، و این یگانه موردی نیست که شاعر عارف پاک اندیش و وارسته ما عنان قلم را به ستایش زیبایی روی و موی زنان یا خط و خال پسران معطوف کرده است. نظایر آن را در بسیاری دیگر از حکایات او نیز می توان یافت.^۳ بحث در سبک شاعرانه عطار در توصیفهای عاشقانه از موضوع این گفتار بیرون است جز آن که به اشاره ای کوتاه می توان گفت که کمیت او در این عرصه لنگ است و همه اوصافی که وی از حسن صورت آورده است، خواه موضوع آن پسر باشد یا دختر، کلیشه وار و همانند یکدیگر و با استفاده از استعارات رایج دوره های

غزنوی و سلجوقی یعنی نرگس و سنبل و عقرب و چاه زرخدان و لعل و مروارید و سیم و سمن و تیر و کمان و سرو و صنوبر و نظایر اینها ساخته شده است. شاعری که در همه عمر با صدق و خلوص یک مرد خدا پی سپر راه حقیقت و معنی بوده است و «سالکِ فکرت» خویش را در طریق مصیبت بار جستجوی معبود رهبری نموده و هدهدوار مرغان ارواح و اندیشه ها را در وادیهای خداجویی هدایت کرده است، ناچار ذهنش در بیان عواطف عاشقانه و شرح زیبایی جسمانی کند و بی تجربه خواهد بود، و هرچه در این زمینه ها بگوید لابد بیروح و ساختگی جلوه می کند. شاهد این داوری را چند بیت آغازین همین حکایت «زن پارسا» را نقل می کنیم:

زنی بوده ست با حسن و جمالی	شب و روز از رخ و زلفش مثالی
به هر مویی که در زلف آن صنم داشت	خم از پنجه فزون و شست کم داشت
دو چشم و ابروی اوصاد و نون بود	دلیلش نصّ قاطع نی که نون بود
چو بگشادی عقیق درفشان را	به آب خضر کشتی سرکشان را ^۱

و اما حکایت زن پارسا: این حکایت با اختلافاتی که بعداً یاد خواهیم کرد، در طوطی نامه ضیاءالدین نخشی نیز که در ۷۳۰ هـ ق پایان یافته، و تحریر دیگر همان اثر به قلم محمد داراشکوه متخلص به قادری (م. ۱۰۶۹ هـ ق)، و نیز در جواهر الاسمار از عماد بن محمد النعمی (یا الثغری)، که شاید در حوالی سالهای ۷۱۳ تا ۷۱۵ هـ ق تألیف یافته باشد، آمده است. اما الهی نامه عطار بیشتر از یک قرن زودتر از قدیمترین این آثار سروده شده است،^۲ و طبعاً باید دارای مأخذی دیگر باشد، و آن مأخذ که به ظن نزدیک به یقین الهام بخش صریح عطار بوده است، نه آثار و منابع سرشار سنسکریت بلکه کتاب الفروع من الکافی تألیف ثقة الاسلام ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی متوفی به سال ۳۲۸ یا ۳۲۹ هـ ق است. در فاصله نزدیک به سه قرن میان کلینی و عطار، تا آن جا که این بنده می دانم، این داستان در هیچ اثر دیگر، لااقل به زبان فارسی نیامده است. در این جا نخست خلاصه داستان را به روایت عطار، سپس ترجمه فارسی روایت کلینی را می آوریم.

روایت عطار: وقتی زنی پارسا بود به نام مرحومه^۱ شوهرش به سفر حج رفت و در غیبت خویش سرپرستی زن را به برادر کهتر خود سپرد. برادر نابکار دل به جمال مرحومه بست و کوشید تا او را رام خود کند و از راه به در برد، و چون به مراد خود نرسید از بیم آن که زن ماجرا را به شویش گزارش دهد و او را رسوا سازد، زرداد و چهار «شاهد عادل» گرفت که

این زن تن به زنا داده است. قاضی شهر حکم داد که سنگسارش کنند. زن را به صحرا برده سنگسار کردند و در خاک و خون رها ساختند. بامداد روز بعد زن هنوز رمقی در تن داشت و از درد می نالید. عربی رهگذار ناله اش را شنید و او را بر شتر نشانده به خانه برد و چندان تیمار کرد تا زن سلامت و شادابی خود را باز یافت. مرد عرب شیفته جمال مرحومه گشت و خواست او را نکاح کند، اما چون دریافت که او شوهردار است از قصد خود پشیمان شد و او را به خواهرخواندگی پذیرفت. در خانه این اعرابی غلامی سیه دل می زیست که چشم طمع در زن پارسا دوخت و چون از این خیال طرفی نبست، شبی برخاست و کودک مرد اعرابی را در گهواره بکشت و قداره خون آلود را در زیر بالش مرحومه گذاشت. بامدادان که جنایت آشکار شد و فریاد شیون مادر برخاست، مرحومه توانست اعرابی را قانع کند که دستی در این قتل نداشته است. عرب نیکدل سیصد درم هزینه بدو داد و روانه راهش کرد. زن سرگردان به دهی رسید و دید که جوانی را به دار آویخته اند به این جرم که خراج خود را نداده است، وی سیصد درم را داد و جان جوان را خرید و بی درنگ به راه افتاد. جوان حق ناشناس به دنبال او افتاد با این آرزو که از او کام دل بگیرد، و چون تیر امیدش به سنگ خورد در صدد آزار او برآمد و وقتی به کنار دریا رسیدند، وی را کنیز نافرمان خویش معرفی کرد و به تاجری فروخت. این بار بازرگان بود که در کشتی قصد تجاوز به او داشت، ولی دیگر مسافران به فریادش رسیدند و او را از چنگ بازرگان رها کردند، اما خود شیفته او شدند و قصد تمتع کردند. این بار دیگر همه درهای امید بسته بود به جز درگاه خداوند، و مرحومه بدان آستان پناه برد که،

خلاصی ده مرا یا مرگ امروز که من طاقت نمی آرم در این سوز

مرا تا چند گردانی به خون در؟ نخواهی یافت از من سرنگون تر؟

تیر دعای زن به هدف مراد رسید، آب دریا شعله ور گشت و کشتی نشینان را بسوخت. باد کشتی را به ساحل شهری رساند. مرحومه جامه مردان در پوشید و خواستار دیدار با پادشاه گشت. شاه به دیدن او رفت و مرحومه ماجرای کشتی را بازگفت جز آن که زن بودن خود را پنهان داشت و خواهش کرد که شاه تمام کالا و جواهر را بگیرد و در ازای آن برای وی معبدی بسازد. شاه پذیرفت، معبد ساخته شد و مرحومه روزگار را وقف پرستش کرد و شهری را فریفته پرهیزکاری و کرامات خود ساخت تا آن که شاه را دم مرگ فرارسید، و او به بزرگان شهر سفارش کرد که زاهد را به جانشینی او برگزینند. اما مرحومه بدین بهانه که نخست باید همسری اختیار کند خواهش کرد که یک صد دختر را همراه مادرانشان به نزد او بفرستند، و چون زنان به حضورش آمدند مرحومه راز خود را بر آنها آشکار کرد،

و سپس به خواهش بزرگان شهر پادشاهی برای آنها برگزید و خود یکسره به عبادت پرداخت.

در این میان آوازهٔ او به اطراف رسیده بود و بیماران از هر سو در طلب درمان به نزد او می‌شتافتند. شوهر مرحومه نیز که از سفر برگشته و ماجرای دروغین را از برادر شنیده بود وی را، برادر را، که زمین گیر گشته بود برداشت تا به امید شفا به نزد زن زاهد ببرد. در راه گذارش به خانهٔ اعرابی افتاد و او نیز غلام تبه‌کار را که کور و مفلوج شده بود برداشت و همسفر ایشان گشت. در منزلگاه بعدی به جوان خیانت پیشه رسیدند که نیز به هر دو بلای فلج و نابینایی دچار شده بود. او را هم به التماس مادرش بر ستوری بستند و بردند. مرحومه از دور شوی خود را دید و شناخت و بر قعی بر چهره انداخت. مسافران در رسیدن و حاجت خود را عرضه داشتند. مرحومه شرطی نهاد که برای حصول شفا باید هر کدام گناه خود را بازگویند تا او دعا کند. آن سه مجرم ناچار به گناه خود اعتراف کردند و آن گاه به دعای مرحومه دست و پای هر سه به جنبش افتاد و بینایی به چشمانشان بازگشت. زن پارسا سپس با شوی خود خلوت کرد و نقاب از چهره بیفکند. شوهر ناامید به شکرانهٔ این عنایت الهی سر سجده بر خاک نهاد. مرحومه گناهکاران را بخشید و شوی خود را به شاهی نشان داد و اعرابی را وزارت داد و خود به کار پرستش پرداخت.

داستان عطار به شرحی که گذشت در اساس عیناً همان حکایت منقول در کتاب الفروع من الکافی کلینی ست با تصرفاتی که شاعر در آن وارد نموده است و بعداً به آن اشاره خواهیم کرد. نخست ترجمه گونه‌ای از روایت عربی مزبور می‌آوریم.^۷

ترجمهٔ روایت کلینی: گروهی از اصحاب ما از احمد بن محمد، از ابن فضال، از جکم بن مسکین، از اسحق بن عمار روایت کرده اند که ابو عبدالله علیه السلام فرمود: در میان بنو اسرائیل پادشاهی بود، و او قاضی ای داشت و قاضی برادری داشت که مردی صادق بود، و این برادر زنی بود از نسل انبیاء. پادشاه خواست مردی را پی‌کاری بفرستد و به قاضی گفت، مردی امین برای من بیاب. قاضی گفت امین تر از برادر خود کسی را نمی‌شناسم. پادشاه او را بخواند تا به سفر فرستد. مرد میل به رفتن نداشت و به برادر خود گفت اگره دارم از این که زن خود را از دست بدهم. قاضی لابه کرد و مرد چاره‌ای جز رفتن ندید و به برادر خود گفت، ای برادر، هیچ چیز گرامی تر از زنم به جا نمی‌گذارم، تو به جای من باش و نیازهای او را برآر. قاضی پذیرفت و مرد به سفر رفت در حالی که زوجه اش از رفتن او خوشنود نبود. قاضی به دیدن زن می‌رفت و حاجات او را می‌پرسید و آن را انجام می‌داد.

پس زن، قاضی را خوش آمد و او از زن خواست که تن بدو دهد. زن پذیرفت و قاضی سوگند خورد که اگر خواهش مرا رد کنی به پادشاه خواهم گفت که زنا کرده ای. زن گفت هرچه می خواهی بکن و من هرگز خواهش تو را اجابت نخواهم کرد. قاضی نزد پادشاه رفت و گفت زن برادرم زنا کرده و این امر بر من به تحقیق ثابت شده است. پادشاه گفت او را کیفر کن (طهرها = او را با مجازات از گناه پاک کن). قاضی پیش زن آمد و گفت که پادشاه فرمان به سنگسارت داده است، حال چه می گویی؟ خواهش مرا بپذیر یا سنگسارت می کنم. زن گفت اجابت نمی کنم، هرچه می خواهی بکن. قاضی او را از شهر بیرون برد و در گودالی فرو کرد و سنگسارش نمود و گروهی نیز با او بودند، و چون گمان کرد که زن هلاک شده است، او را گذاشت و به شهر برگشت. پس تاریکی شب او را فراگرفت و هنوز رمقی در بدن داشت. پس برخاست و از گودال بیرون آمد و رو به راه نهاد تا از آن شهر خارج شد و به دیری رسید که راهبی در آن می زیست. شب را بر در دیر گذرانید، و چون صبح شد راهب در را گشود و زن را دید و از حالش پرسید. زن ماجرای خود را بازگفت. راهب بر او رحم آورد و او را به درون دیر برد. وی را پسری خردسال بود و جز او فرزندی نداشت. پس زن را درمان کرد تا از درد آسوده شد و شفا یافت، سپس پسرک خود را بدو سپرد و زن به تربیتش پرداخت. راهب خدمتکاری داشت که به امور او می رسید. وی زن را پسندید و از او خواست که کامش را بر آورد. زن پذیرفت. خدمتکار اصرار ورزید و زن رد کرد. پس گفت اگر نپذیری به قتلت خواهم کوشید. زن گفت هرچه می خواهی بکن. خدمتکار قصد جان کودک کرد و گلویش را درید و سپس نزد راهب رفت و گفت: به زنی بدکار اعتماد ورزیدی و طفل خود را بدو سپردی تا او را کشت. راهب بیامد و چون کودک را دید، به زن گفت این چیست؟ تو می دانی که با توجه خواهم کرد. زن حکایت حال را با او بگفت. راهب گفت دیگر خوش ندارم که نزد من بمانی، پس دیر را ترک کن. شب هنگام او را بیرون کرد و بیست درهم بدو داد و گفت این را زاد راه کن، خداوند تو را کفایت باد.

زن به راه افتاد و صبح فردا به دهی رسید و دید کسی را بر دار آویخته اند و او هنوز جان داشت. زن جویای واقعه شد. گفتند او بیست درهم مدیون است، و رسم ما این است که اگر کسی دینی داشته باشد و نپردازد، به دار آویخته شود تا دین خود را بپردازد. زن بیست درهم خود را به طلبکار داد که او را نکشید. جوان را از چوبه دار فرود آوردند و او به زن گفت، احدی را بر من متنی بزرگتر از این نیست، تو مرا از دار مرگ رهانیدی، پس هر جا که بروی با تو خواهم بود. زن روان شد و جوان نیز با او برفت تا به کنار دریایی

رسیدند. جوان جمعی را دید با چند کشتی، به زن گفت تو بنشین تا من برای آنها کار کنم و طعامی به دست بیاورم و برگردم. پس نزدیک ایشان رفت و پرسید در این کشتی چه دارید؟ گفتند انواع کالا و جواهر و عنبر و مال التجاره در این کشتی هست و ما خود در آن کشتی دیگر می نشینیم. پرسید بهای آنچه در کشتی دارید چند است؟ گفتند بیشمار است. گفت مرا متاعی ست بهتر از هرچه در کشتی شماست. پرسیدند آن چیست؟ گفت کنیزی که مانند او را هرگز ندیده اید. گفتند او را به ما بفروش. گفت می فروشم بدان شرط که نخست کسی از شما برود و او را ببیند و چون برگشت او را بخرد و زن را [از این معامله] آگاه نسازد و بهای او را به من بدهد و تا وقتی من نرفته باشم چیزی به او نگوید. گفتند هرچه میل توست. پس کسی را فرستادند تا زن را دید [و برگشت] و گفت مانند او هرگز ندیده ام. پس زن را به ده هزار درم از جوان خریدند و وجه را به او پرداختند. جوان زن را گذاشت و رفت، و چون دور شد آنها نزدیک زن آمده گفتند برخیز و سوار کشتی شو. زن پرسید که چرا؟ گفتند تو را از مولایت خریدیم. زن گفت او مولای من نیست. گفتند برخیز یا ما تو را [به زور] خواهیم برد. زن برخاست و با آنها برفت و چون به ساحل رسیدند [چون] به یکدیگر اعتماد نداشتند زن را در سفینه ای که جواهر و کالا در آن بود نشاندهند و خود سوار بر سفینهٔ دیگر شده روانه گشتند. پس خداوند عزوجل بادی برانگیخت که ایشان را با کشتی شان غرق کرد، و کشتی دیگر نجات یافت و به جزیره ای رسید. زن کشتی را به ساحل بست و در جزیره گردش کرد و آن را دارای آب و درختان میوه یافت و با خود گفت از این آب می نوشم و از میوهٔ درختان می خورم و در همین جا خدا را پرستش می کنم. آن گاه خداوند به یکی از انبیای اسرائیل وحی فرستاد که نزد پادشاه برود و بگوید که یکی از بندگان من در جزیره است، تو و مردم کشورت بروید تا به آن بندهٔ من برسید و به گناهان خود اقرار آورید و خواهش کنید که بر شما ببخشد، اگر او شما را ببخشد، من شما را خواهم بخشود. پادشاه با اهل سرزمین خود رهسپار آن جزیره گشتند و آن جا زنی را دیدند. پادشاه پیش رفت و گفت: این قاضی نزد من آمده می گوید که زن برادرش زنا کرده است، فرمودم او را سنگسار کند بی آن که یتنه ای برای اثبات جرم او داشته باشم. می ترسم دست به عملی زده باشم که بر من بخشوده نخواهد شد. آرزومندم که برای من طلب آمرزش کنی. زن گفت، خدایت بیامرزاد. بنشین! بعد شوهرش آمد و او را [زوجهٔ خود را] شناخت و گفت، زنی داشتم پرهیزکار و نیکوکار. از نزد او به سفر رفتم در حالی که وی خشنود نبود. از این رو برادرم را به جای خود گماشتم، و چون از سفر بازآمدم از حال زن پرسیدم. برادرم مرا آگاه کرد که زن زنا کرده است و

سنگسارش کرده اند. می ترسم که من سبب هلاک او شده باشم، برای من طلب آمرزش کن. زن پاسخ داد، خدایت بیامرزاد، بنشین! و او را در کنار پادشاه نشانید. پس قاضی پیش آمد و گفت، برادر من زنی داشت، دلم میل او کرد و خواستم که تن به زنا دهد. زن پذیرفت و من به پادشاه رساندم که این زن زنا کرده است، و شاه فرمان داد تا او را سنگسار کنم و من چنین کردم. من بر ضد آن زن دروغ گفتم، برای من آمرزش بخواه. زن گفت خدایت بیامرزاد. پس رو به شوهر خود کرده گفت گوش کن. بعد راهب پیش آمد و ماجرای خود را باز گفت و افزود که آن زن را شبانه از دیر راندم، می ترسم که درنده ای او را دیده و کشته باشد. زن گفت: خدایت بیامرزاد، بنشین! بعد خدمتکار پیش آمد و قصه خود را باز گفت. زن، راهب را گفت گوش کن، خدایت بیامرزاد! سپس جوان مصلوب پیش آمد و قصه خود را شرح داد. زن پاسخ داد که خدایت نیامرزاد. آن گاه روی به شوی خود کرد و گفت: من زن تو هستم و جمیع آنچه شنیدی سرگذشت من است. مرا به مردان نیازی نیست. دوست دارم که تو این کشتی را با هرچه در آن هست بگیری و مرا به خود واگذاری تا در این جزیره خدای عزوجل را عبادت کنم. دیدی که از دست مردان چه بر سر من آمده است. شوهر همچنان کرد، کشتی را با آنچه در آن بود گرفت و زن را به حال خود گذاشت، و پادشاه و اهل ملک او بازگشتند.

چنان که دیده می شود میان دو روایت کلینی و عطار اختلافاتی هست که پاره ای از آن چندان مهم نیست. مثلاً در تحریر کلینی شوهر زن پارسا را پادشاه برای مأموریتی به سفر می فرستد، ولی در الهی نامه وی به سفر حج می رود. در اولی برادر مرد سفر کرده قاضی است، در الهی نامه نیست. زن پارسا در متن کلینی نامی ندارد، عطار او را مرحومه نامیده است. مردی که پس از سنگسار شدن زن را یاری می دهد در کافی راهب مسیحی ست، در الهی نامه عربی رهگذر. در کافی دو کشتی هست و زن جدا از بازرگانان بر کشتی باری سوار است، در الهی نامه یک کشتی هست و مسافران قصد تجاوز به زن را دارند. تبدیل جزیره به شهر و مرحومه خود را به هیأت مردان آراستن و ماجرای رفتن صد دختر با مادرانشان به حضور او و دنباله آن همه از ابتکارات عطار است. از جمله تصرفات شاعر که صرفاً برای ابتکار و جولان نیروی تخیل او در زمینه قصه پردازی نیست و به گمان این بنده باید آن را به هدف و معتقدات شخصی شاعر مربوط دانست، یکی این است که وی ریشه حکایت را از میان بنو اسرائیل برکنده است و در اواخر داستان هم، برخلاف روایت کلینی، سخن از یک پیمبر اسرائیل که به الهام الهی خبر زن را به شاه برساند در میان

نیست. شوهر زن که به حج یعنی برای ادای فریضه ای اسلامی می رود، حال آن که در کتاب الکافی شاه شهر او را در پی مهمی به سفر می فرستد، نیز در همین روند است. مردی که زن پارسا را پس از اجرای سنت سنگسار از مرگ نجات می دهد، در آن روایت قدیم و اصیل راهبی دیرنشین است و در الهی نامه مردی اعرابی.

حکایت زن پارسا به گونه ای که فقیه بزرگ قرن چهارم با قید اسامی سلسله راویان خود تا امام ابو عبد الله (جعفر صادق، متوفی ۱۴۸هـ/ق/۷۶۵م) نقل کرده است صریحاً از مقوله اسرائیلیات است یعنی روایات و قصه هایی که محدثان و مفسران و فقیهان نخستین سده های اسلام از منابع قوم اسرائیل که با ایشان و آثارشان آشنایی عمیق و نزدیک داشته اند اقتباس و نقل می کرده اند.^۸ عطار که در زمانه ای و محیطی به کلی متفاوت می زیسته، در اصل روایت کلینی دست برده و حکایت را از رنگ و بوی غیر اسلامی آن پاک و با طرز تفکر و برداشتهای جاری روزگار خود سازگار کرده است.

حکایت زن پارسا در منبع بسیار معتبر هزار و یک شب هم آمده است. نخست باید بدانیم که این کتاب که در اوائل قرن هجدهم میلادی به دست آنتوان گالاند (Antoine Galland) فرانسوی به اروپا رسید و با ترجمه او راه خود را به جهان غرب گشود، تاریخ شگفت انگیزی دارد، و کیفیت انتقال آن از زبان عربی به مغرب زمین از حوادث ادبی عبرت آمیز و خواندنی ست که عواقب بسیار در تاریخ ادبیات و مخصوصاً فولکلور یا ادبیات عامه و افسانه ها داشته است. تحقیقات دکتر محسن مهدی استاد دانشگاه هاروارد، نشان می دهد که قسمت اعظم از آنچه در طی سه قرن گذشته جزء کتاب هزار و یک شب شناخته شده و در ترجمه های متعدد به زبانهای غربی انتقال یافته، در حقیقت الحاقی ست و در همان سالهای آغازین سده هجدهم به دست گالاند و دوستان یا دنباله روان عرب و غیر عرب او تدوین و تحریر و به اصل کتاب ملحق گشته است تا شمار حکایات آن کتاب به هزار و یک برسد. بنا بر تحقیق استاد مهدی، دستنویس کهنه این کتاب که اصلاً در قاهره کتابت یافته بوده و از بازار حلب خریداری و برای گالاند فرستاده شده، بیش از ۲۸۲ حکایت نداشته است و وقتی ترجمه این نسخه در هفت مجلد با استقبال گرم خوانندگان ادب دوست فرانسوی مواجه می شود، مجلدات دیگری با استفاده از مجموعه ها و مآخذ دیگر گردآوری می کنند تا سرانجام به دوازده مجلد می رسد. داستانهای سندباد بحری، علی بابا و چهل دزد، و علاء الدین یا چراغ جادو، که همگی در اروپا شهرت و قبول بسیار یافته است، در اصل هزار و یک شب وجود نداشته و از اضافات گالاند و همدستان اوست.

اصل داستانهای هزار و یک شب تدریجاً و در طی سده های سوم تا هشتم یا نهم هجری فراهم آمده و به صورت کتاب مَدُون شده است.^{۱۰}

داستان زن پارسا در متن کهنه هزار و یک شب که استاد مهدی اصل عربی آن را نیز منتشر کرده است موجود نیست و فعلاً به ضرس قاطع نمی توان گفت که آیا همکاران سوری گالاند آن را از مأخذی - مثلاً کتاب عبدالرحمن صفوری یا فروع من الکافی تدوین کلینی - گرفته و وارد مجموعه مذکور نموده اند، یا آن که در همان قرن هشتم یا شاید حتی زودتر بدان کتاب ملحق شده بوده است.^{۱۱}

به هر حال، داستان زن پارسا در کتاب هزار و یک شب در قالب کهنه تر آن یعنی نزدیکتر به روایت کلینی منتهی با چند اختلاف در فروع حکایت دیده می شود و خلاصه آن چنین است:

در میان بنو اسرائیل قاضی ای می زیست، و چون برای زیارت بیت المقدس عزم سفر کرد، زن خود و شغل قضا را به برادر خود سپرد. حکم رجم زن بیگناه به تمهید برادر نا بکار از طرف پادشاه صادر گردید. رهگذری زن نیمه جان را به ده خود برد و به زن خویش سپرد. پس از حصول بهبود، زن با کودک مرد نیکوکار در خانه ای جدا می زیست. مردی ناپاک طمع در جمال زن بست و شبانه وارد خانه اش شد و به قصد انتقام کارد خود را در بستر زن فرو برد، ولی کارد به کودک اصابت کرد و او را کشت. بامداد فردا مادر کودک زن بیگناه را فرو گرفت و تا توانست کوبید تا سرانجام شوهر او زن را از چنگش بیرون کشید و بیرون کرد. زن به دهی رسید و جوانی را دید که از شاخ درخت آویخته اند و باید غرامتی بدهد یا بمیرد. زن زیورآلات خود را داد و او را آزاد ساخت. جوان به پاس این مهربانی سوگند خورد که جز به خدمت زن نپردازد، و از این رو حجره ای برای او ساخت تا به عبادت مشغول شود، و خود اوقات را صرف هیزم شکنی نمود و از این راه لقمه نانی به زن زاهد می رسانید. برادر قاضی سرطان گرفت، مادر طفل که زن پارسا را بی گناهی آزرده بود به درد جذام مبتلی گشت، و مرد ناپاک مفلوج شد. این هر سه به اتفاق قاضی و پدر طفل مقتول و بستگان مرد مفلوج به خدمت زن زاهد رسیدند و به همان شرحی که در روایات دیگر آمده بیماران شفا یافتند و سرانجام هر پنج تن در صومعه عمر خود را وقف عبادت خداوند کردند.^{۱۱}

صرف نظر از جزئیات دیگر، این نکته قابل دقت است که در روایت هزار و یک شب نیز داستان زن پارسا در میان مردم اسرائیل وقوع یافته و ظاهراً عطار نخستین گوینده یا قصه پردازی ست که این زمینه تاریخی را عوض کرده است. در حدیث کلینی، هیچ یک از

افراد داستان نامی ندارند که اگر می داشتند لابد نامهای یهودی می بود.

قبلاً گفته شد که داستان زن پارسا در چند اثر متأخر بر الهی نامه نیز آمده است. قدیمترین این آثار ظاهراً طوطی نامه است که در روایت همانند و در زمانی نزدیک به یکدیگر نوشته شده، و محققاً یکی از آن دو کمابیش از دیگری اخذ و اقتباس شده است. یکی از این دو کتاب طوطی نامه ضیاء الدین نخشی بدائونی است که در ۷۳۰ هـ ق یعنی نزدیک به یک صد و سی سال پس از الهی نامه عطار به پایان رسیده است.^{۱۲} طوطی نامه نخشی از دیرباز در میان اهل ادب مشهور، و در ترجمه به زبانهای غربی و در پژوهشهای دانشمندان و همچنین در موارد تحریر ساده تر داستانها محل استفاده بوده است. دومی کتاب جواهر الاسمار است به قلم عماد بن محمد الثغری یا النعری که بر طبق تحقیق آقای شمس آل احمد در حدود سالهای ۷۱۳ تا ۷۱۵ یعنی ۱۵-۱۶ سالی پیش از تحریر ضیاء الدین نخشی نوشته شده و مؤلف آن را به سلطان علاء الدین ابوالمظفر محمد از پادشاهان خلجی هند اهداء کرده است.^{۱۳} نخشی کتاب خود را در زمان سلطنت غیاث الدین محمد تغلقی و ده سال پس از انقراض سلسله خلجیان تمام کرده است. نخشی و الثغری هر دو در هند می زیسته و کمابیش با یکدیگر همزمان بوده اند. بعید نیست که گفته نخشی که «دانشمندی پیش از او آن را (طوطی نامه را) به پارسی مصنوع متکلفی درآورده بود و عبارت او چنان دشوار بود که خواص هم از آن بهره مند نمی توانستند شد»،^{۱۴} اشاره به همین کتاب جواهر الاسمار الثغری باشد.

کسانی که درباره طوطی نامه اظهار نظر کرده اند به دلایل گوناگون آن را ترجمه ای از اصل هندی هفتاد طوطی (*Shukasaptati*) دانسته اند با قید این که نخشی از هفتاد افسانه سانسکریت به میل خویش گزیده ای فراهم آورده و قصه هایی را نیز که از ریشه هندی نیست بر آن افزوده، و شمار شبها را از اصل هفتاد به پنجاه و دو شب تقلیل داده است. عماد بن محمد در مقدمه خویش صریحاً از همین کتاب نام برده و سپس افزوده است که از آن کتاب «چند افسانه که اندک مایه بهتر بود آن را در تحریر آورده شد و دیگر افسانه های غریب و بدیع و نوباوه و عجیب از کتب هنود و از مواضع دیگر جمع کرده آمد...».^{۱۵}

و اما داستان زن پارسا در کتاب هفتاد طوطی و دیگر «کتب هنود» تا آن جا که تا امروز می دانیم، وجود ندارد. هیچ از دو مؤلفان طوطی نامه نه از الهی نامه نامی برده اند و نه از فروع من الکافی و نه از هزار و یک شب. آیا ممکن است که این دو، یا دست کم الثغری که مقدم بر نخشی بوده، به منبعی دیگر دسترسی داشته اند؟

استاد فقید هلموت ریتز در کتاب دریای جان پس از نقل خلاصه داستان الهی نامه، در ضمن آثار مشتمل بر این حکایت از دو کتاب یاد کرده است: یکی هزار و یک شب که قبلاً در باب آن بحث شد، و دیگر نزهة المجالس و منتخب النفاس تألیف عبدالرحمن بن عبدالسلام صفوری به سال ۸۸۴ ه.ق / ۱۴۷۹م که البته چون ۱۵۴ و ۱۷۰ سال دیرتر از آن دو اثر الثغری و نخشی نوشته شده، از بحث ما خارج است و استاد ریتز با ذکر آن فقط خواننده را متذکر داشته که صفوری نیز آن قصه را در قلم آورده است.^{۱۶}

اما خلاصه داستان زن پارسا بر طبق روایت جواهر الاسمار چنین است که در شهر لبنان دو برادر بوده اند، یکی به نام صاعد که از مادری آزاد در وجود آمده و دیگری زبیر نام که مادرش کنیزکی مطرب بوده است. صاعد به سفر تجارت می رود و زن خود خورشید را به زبیر می سپارد. خورشید را به همان اتهام که در هر سه منبع پیشتر دیدیم سنگسار می کنند. خورشید جان به دربرده افتان و خیزان خود را به خانه بازگانی که پدرخوانده اوست می کشاند. پسر این بازگان که لطیف نام دارد، نقش نوکر یا خدمتکار روایتهای سابق را، ایفا می کند. خورشید آواره می شود و درده بعد، جوانی را که نزدیک است بر سر دار هلاک شود با دادن زیور آلات خویش نجات می دهد. در کشتی، بازگانی که خورشید را از آن جوان خریده ظهور طوفان را از تأثیر آه و اشک زن بیگناه می داند و نذر می کند که او را آزاد کند. در نتیجه دریا آرام می شود و به ساحل که رسیدند خورشید در زی مردان صومعه نشین می شود. بعدها زبیر که نایبنا گشته و لطیف که دستهای خشک شده و جوان مصلوب که جدام گرفته است همراه صاعد به خدمت او می رسند و توبه و اعتراف می کنند و شفا می یابند و هر پنج تن تا پایان زندگی در صومعه به پرستش پروردگار مشغول می شوند.^{۱۷}

روایت طوطی نامه نخشی شباهت بسیار به همین تحریر الثغری دارد و تفاوتهای قابل ذکر آن به شرح زیر است: نخشی محل وقوع داستان را نگفته است. شوهر خورشید عطارد نام دارد و برادر خائن کیوان. جوان بزهکار نامش شریف است و او را به چوبه دار نیاویخته اند بلکه تازیانه می زنند. کشتی ای که خورشید سوار آن می شود عازم مکه است. و در پایان بعد از آن که هر سه مجرم به گناه خود اقرار می کنند و شفا می یابند، خورشید روی خود را به شویس نشان می دهد و قصه همین جا پایان می گیرد.^{۱۸}

پس از گذشتن چند سده، سبک طوطی نامه نخشی هم کهنه شده بود و دیگر بازاری

نداشت مخصوصاً در هندوستان که زبان فارسی بومی نبود و طبعاً استفاده از آن کتاب دشوار می نمود. این بود که در سده یازدهم محمد داراشکوه متخلص به قادری تحریر آسانتری از این کتاب آماده نمود، و از جمله تصرفات وی در متن نخشی یکی این بود که شمارشها را از ۵۲ به ۳۵ تقلیل داد و نامهای اشخاص را نیز عوض کرد. متن طوطی نامه قادری با ترجمه انگلیسی آن به قلم گلدوین (Gladwin) در ۱۸۰۱ در کلکته به طبع رسیده است.

طوطی نامه نخشی را ساری عبدالله افندی در ۱۰۷۱/۱۶۶۱م به ترکی عثمانی ترجمه کرده است.^{۱۱} شاید این همان ترجمه ای باشد که آن را خاورشناس آلمانی رُزن با قید احتمال مربوط به زمان سلطنت سلطان با یزید دوم (۸۸۶-۹۱۸هـ/ق/۱۴۸۱-۱۵۱۲م) پنداشته و به زبان آلمانی ترجمه کرده است. در این تحریر ترکی، شمارشها به ۳۰ تقلیل داده شده و سبک نوشته، به گفته رُزن، آسانتر و مناسب با شرایط دربار و جامعه ترکان عثمانی اختیار شده است. حکایت زن پارسا نیز در این ترجمه دستخوش تصرفاتی گشته است. از جمله یکی محل وقوع داستان است که مترجم آن را ترکستان خوانده و دیگر این که برادر را فساج (کذا بر طبق ترجمه آلمانی) نامیده که غریب می نماید، و شوهر او را «مرد صالح» خوانده است. دور نیست که در اصل ترکی، همانند متن فارسی، مترجم در توصیف شوهر گفته بوده که او مردی صالح بود، و مترجم آلمانی مرد صالح را نام آن مرد فهمیده است. اما این البته احتمالی بیش نیست. تفاوت پایان داستان در متن ترکی با اصل فارسی نخشی در این است که پادشاه سه روز زن پارسا و شوی او را مهمان می کند و آن دو پس از دریافت تحفه های گرانبها به شهر و دیار خود بر می گردند.^{۱۲}

داستان زن پارسا خواه از راه ترجمه ترکی عثمانی که در بالا گفته شد، خواه از رهگذری دیگر، در میان عامه مردم ترک زبان، لااقل در اوائل سده حاضر، شیوع داشته و جزو افسانه های ترکی شمرده می شده است. خاورشناس آلمانی تئودور منتزل (Menzel) کتابی دارد به نام افسانه های ترکی در دو جلد، و این داستان را در جلد دوم نقل کرده است.^{۱۳} منتزل در مقدمه جلد اول می نویسد که اواخر دوران گرفتاری چهارساله خود را از ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ در ساراتف (که شهری ست در کنار ولگا) می گذراندم و با انبوه زندانیان و اسیران ترک آمیزش نزدیک داشتم. در میان این ترکان که مسافران کشتی بوده و گرفتار آمده و به داخل روسیه فرستاده شده بودند، پیرمرد روزمزد بیسوادی بود به نام مهیمد (محمد) اوغلو که انبانی از داستانهای ترکی بود. وی به خواهش من تعدادی از این قصه ها را گفت و من

نوشتم. او تند حرف می زد و گاهی ناچار از او می خواستم که مطلبی را دوباره بگوید و او در فاصله همین دو بار گفتنها در روایت خود تغییراتی می داد. از این رو تصمیم گرفتم داستانش را نخست به ترکی رسمی بنویسم و تحریر آنها را به گویش مهمد اوغلو به فرصتهای آینده واگذار کنم. منتزل به شرح می نویسد که پس از انقلاب روسیه از آن ترکان جدا می شود و آنچه در جلد دوم این کتاب ترجمه و منتشر کرده است قصه هایی است که از مهمد اوغلو شنیده است.

داستان زن پارسا، چنان که گفته شد، در جلد دوم که عنوان آیینة جادو دارد آمده است. چهارچوب همان است که در کتابهای سابق الذکر دیدیم با این چند تفاوت که اولاً شاه یا حاکمی در کار نیست، دوم زن پارسا سنگسار نمی شود، سوم این که وی در بازار سرگردان می گردد تا مردی او را به خدمت گرفته به خانه می برد و در آن خانه غلامی سیاه چون به کام دل نمی رسد پسر مخدوم خود را می کشد و کارد خونین را در کیسه زن بیگناه می گذارد، چهارم این که جوانی که زن او را از مجازات دارنجات داده، وی را به مردی دیگر می فروشد، و زن این مرد را هم برای احتراز از تجاوز ترک می کند، پنجم این که لباس مردانه می پوشد و در شهر بعد قاضی می شود. وی هر بار در لحظه ای که این مردان تبهکار را ترک می کند آنها را نفرین کرده می گوید «الهی کور شوی» و آنها آنرا کور می شوند. در پایان هر چهار همراه با شوهر زن به نزد او می آیند و ماجری به کیفیتی که می دانیم پایان می یابد. روی هم رفته حکایت این کتاب به نقل مهمد اوغلو بسیار ساده و بی پیرایه و کوتاه است و بعید نیست که از راه ترجمه ساری عبدالله افندی در میان ترکان عثمانی شیوع یافته باشد.

آخرین خبری که از این زن پارسای مرجومه یا مرجومه نام و سرگذشت او در ادبیات فارسی داریم این است که تراب اصفهانی شاعر قرن دوازدهم هجری قمری نیز شیفته زهد و عفاف او گشته و ماجرایش را موضوع یک مثنوی به نام دستور العفاف در ۱۸۸۷ بیت ساخته است که تاریخ اتمام آن را در دو بیت زیر آورده است:

قلم چون گوهر تاریخ را سفت ز بهر سال آن «منظوم من» گفت
جساب روز و ماهش هم نه گم بود که روز اول از ماه دوم بود
که می شود روز اول صفر سال ۱۱۲۶ ه. ق.

گفتگو درباره این مثنوی بماند برای فرصتی دیگر.

یادداشتها:

* این مقاله چند سال پیش بنا بر دعوت استاد دکتر سید محمد ترابی نوشته و به خدمت ایشان فرستاده شد تا در جشن نامه ای که برای بزرگداشت استاد صفا در ایران فراهم می آورند منتشر گردد. حال که آن جشن نامه «تاکنون نتوانسته است از نظر تنگ تنگ نظران و حاسدان بگذرد و جواز نشر یابد» با کسب اجازه از آقای دکتر ترابی در ایران شناسی منتشر می شود.

- ۱- الهی نامه، به تصحیح فؤاد روحانی، تهران ۱۳۳۹، ص ۲۷-۳۸، به تصحیح هلموت ریتز، استانبول ۱۹۴۰، ص ۳۱-۴۷. ریتز، برخلاف فؤاد روحانی عنوان را تفسیر نداده و آن را مطابق با نسخه خطی چنین آورده است: حکایت زن صالحه که شوهرش به سفر رفته بود. دانشمند فقید غلامحسین یوسفی خلاصه داستان را زیر عنوان «زن پاکدامن» در کتاب روانهای روشن، تهران ۱۳۶۳، ص ۸۱-۹۳، نقل کرده است.
- ۲- بدیع الزمان فروزانفر: شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، طهران، ۱۳۳۹-۱۳۴۰، ص ۵۱.

۳- رک. منطق الطیر (چاپ دکتر صادق گوهرین، تهران ۱۳۴۸)، حکایت شیخ صنعان، ص ۶۷ به بعد، نیز ص ۴۳ و ۲۱۳ و ۲۲۴، الهی نامه (چاپ فؤاد روحانی) عشق صوفی ۶۲، زن و شاهزاده ۴۰، تاجر ترسا ۵۰، شهزاده و سرهنگ ۶۴، پسر و درویش ۸۷، فخرالدین گرگانی و غلام ۸۳، مأمون و غلام ۲۲۶، شیخ علی رودباری ۲۳۳، را به دختر کعب ۲۵۹ به بعد (بیت ۱۲۳۲ تا ۱۲۴۸ و ۱۲۷۰ تا ۱۲۸۶). این موارد البته نمونه هایی ست فقط از دو مثنوی عطار.

۴- الهی نامه، چاپ فؤاد روحانی، ۱ و ۴-۶.

۵- فروزانفر می نویسد: «برای آثار شیخ ترتیب تاریخی دقیقی نمی توان تعیین کرد زیرا او در هیچ یک از مثنویها و دیگر آثار خود سال نظم و تألیف را به دست نمی دهد... در الهی نامه و اسرارنامه از عجز و افتادگی خود شکایت می آغازد و به شصت سالگی اشاره می کند. از این رو گمان می رود که این دو مثنوی در زمانی قریب به یکدیگر به نظم آورده و چون سابقاً بیان کردیم که عطار در حدود سال پانصد و چهل ولادت یافته پس باید الهی نامه و اسرارنامه را در حدود سال ششصد هجری منظوم ساخته باشد (البته با اختلاف چند سال که عادة مسامحه می توان کرد)» (شرح احوال...، ص ۷۷-۸۷).

۶- نام زن پارسا در هر دو چاپ ریتز و روحانی «مرحومه» است. ریتز در کتاب دریای جان (نگ. زیرنویس ۱۴)، ظاهراً بر اساس دستنویسی دیگر که بعدها دیده بوده، قید می کند که وجه درست نام زن مرحومه است یعنی سنگسار شده. با توجه به همین تذکار ریتز، در ترجمه انگلیسی کتاب به قلمم بویل (John Andrew Boyle: *The Illahi-nāma or Book of God, of Farid al-Din 'Attar*, 1976) نیز مرحومه آمده است. البته مرحومه نیز نادرست و فارغ از معنی مناسب نیست.

۷- الفروع من الکافی، تألیف نفة الاسلام ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق الکلینی الرازی المتوفی سنة ۳۲۹/۳۲۸هـ. مع تعلیقات نافعة مأخوذ من عدة شروخ. صححه و قابله و علق علیه علی اکبر الغفاری. عتی بشره الشیخ محمد الآخوندی. الجزء الخامس، طهران ۱۳۷۸ هـ ق، ص ۵۵۶-۵۵۹.

۸- رک. G. Vajda, "Isrā'īlīyyāt", *Encyclopaedia of Islam*, 2.

۹- رک. Muhsin Mahdi, *The Thousand and one Nights. From the Earliest known Sources*. Arabic Text Edited with Introduction and Notes. Part 3: Introduction and Indexes. E. J. Brill, Leiden 1994.

- ۱۰- کتاب الف لیلة و لیلة، من اصوله العربیة الاولى، حقیقه و قدم له محسن مهدی. شركة ا. ی. بریل للنشر، لیدن، ۱۹۸۴.
- ۱۱- کتاب الف لیلة و لیلة، چاپ دوم بولاق، جلد دوم، ص ۳۹۳-۳۹۵ (شبهای ۴۶۵ و ۴۶۶)، برابر با چاپ مطبعة کاتولیکی بیروت، ۱۹۰۹، جلد سوم، ص ۱۴۹-۱۵۲. برای ترجمه انگلیسی رک.
- Richard F. Burton, *The Book of the Thousand Nights and a Night*, vol. 5, pp. 256-259.
- تاریخ و محل چاپ ترجمه بالا در کتاب نیامده است. بر طبق نوشته دکتر محسن مهدی تاریخ آن ۱۸۸۵-۱۸۸۶ و محل چاپ بنارس هندوستان بوده است.
- Enno Littmann, *Die*: ترجمه آلمانی با ذیلی عالمانه به قلم انولیتمن چند بار به طبع رسیده است: *Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*, Insel Verlag 1953، ترجمه داستان زن پارسا، ص ۷۰۸-۷۱۲.
- ۱۲- رک. استاد ذبیح الله صفا: تاریخ ادبیات در ایران، جلد سوم، ۱۲۹۳-۱۲۹۶؛ هرمان اته: تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه دکتر رضازاده شفق، تهران ۱۳۳۷، ص ۲۲۵-۲۲۶. شرح حال او را در انگلیسی آقای محمد سمسار در مقدمه ترجمه کتاب طوطی نامه خویش آورده است:
- Tales of a Parrot. By Ziya 'u'd-din Nakhshabi. Translated and edited by Muhammed A. Simsar. Graz, 1978, XVII-XVIV.*
- نیز دکتر محمد جعفر محبوب، «افسانه گلریز»، مجله سخن، سال یازدهم ۱۳۳۹/شماره ۷، ص ۷۵۶-۷۶۴.
- ۱۳- طوطی نامه، جواهر الاسمار، از عماد بن محمد النمری، به اهتمام شمس الدین آل احمد، از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۲، پیش درآمد، ص سی و دو.
- ۱۴- دکتر صفا، همان کتاب، ص ۱۲۹۴. عین عبارات نخشی به صورتی مغلوپ در کتابی چاپ هندوستان نقل شده است که چند جمله آن را می آورم. «وقتی از اوقات که در خوش (کذا، ظ: خوشی) از وقت شباب حکایت می کرد و دلکشی از عهد عنفوان در روایت می آورد، بزرگی با بنده آغاز کرد و گفت، در این وقت کتابی مشتمل بر پنجاه و دو حکایت بزرگی از... (۲) به عبارت برده است و از اصطلاحات هندی به پارسی آورد. اما اشهب مقال در مضمار اطال دوانیده، و درازی کلام به اقصی الغایت رسانیده و قاعده و ترتیب ذوقی و قانون شوقی را اصلاً رعایت نکرده و از آغاز داستان و انجام حکایت از حیل برداشت و فرو گذاشت اهل بلاغت داشته چنانچه قاری از مقصود راحت باز می ماند و سامع را مطلوب استراحت فوت می شود. اگر تو این اصل را که اصول کتب هندی ست به عبارت موجز و استعاری مسلسل ترتیبی لایق بنویسی، بر قاری و سامع او منت بی نهایت ثابت کرده باشی». از کتاب فارسی ادب به عهد سلاطین تلق، تألیف شعیب اعظمی. اندروپرشین سوساتی، دهلی، ۱۹۸۴، ص ۱۳۰.
- ۱۵- جواهر الاسمار، ص ۱۸.
- ۱۶- Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele*, Brill 1955, p. 356.
- خلاصه داستان زن پارسا، ص ۳۵۳-۳۵۶.
- نسخه نزهة المجالس و منتخب التفاس را به دست نیاوردم، شاید در آینده یادداشتی درباره آن فراهم آورم.
- ۱۷- جواهر الاسمار، ص ۳۶۶-۳۷۳.
- ۱۸- به نقل از ترجمه انگلیسی آقای سمسار (یادداشت ۱۱)، ص ۲۰۱-۲۰۸.
- ۱۹- تاریخ ادبیات فارسی، اته، ترجمه دکتر رضازاده شفق، ص ۲۲۶.
- ۲۰- *Tuti-Nameh, das Papageinbuch. Aus der Türkischen Fassung Übertragen, von*

Georg Rosen. Insel Verlag, 1957. گئورگ رُزن این کتاب را در ۱۸۵۸ ترجمه کرده است. حکایت زن پارسا، ص ۶۵-۷۹.

Theodor Menzel: *Türkische Märchen I, Billur Köschk* (کوشک بلور), Hannover, -۲۱
1923. *Türkische Märchen 2, Der Zauberspiegel* (آینه جادو), Hannover 1924, pp.102-108.

منتزل شرح تماس خود با ترکان و تحریر این قصه ها را در مقدمه جلد یکم نوشته است. اما عبارت او درست روشن نیست که آیا وی در مأموریتی سیاسی یا نظامی در روسیه بوده یا در جنگ روسها با آلمان و عثمانی اسیر شده بوده است. شرح حال منتزل را این جا نیافتم اگر روزی در آلمان یا از طریق دوستان آن را به دست آوردم خواهم نوشت.

درباره طنز

این مقاله فصل اول کتاب طنز و طنزینه هدایت است که در سال ۱۳۷۴ توسط «نشر مرکز» در تهران آماده به چاپ شد ولی هنوز اجازه انتشار نیافته است. چون تحقیق مزبور درباره طنز و طنزینه در آثار هدایت بود، به مناسبت فصلهای اول و سوم آن به بحثی کلی درباره طنز (satire) و طنزینه (irony یا ironie) تخصیص داده شد.

اگرچه این بحثی کلی ست، ولی نکات تازه ای هم در آن وجود دارد. گذشته از این، بحث مزبور بحثی تطبیقی ست، یعنی -هم از دیدگاه نظری، و هم در ارائه نمونه- درباره طنز در ادبیات فارسی و ادبیات اروپایی گفتگومی کند. و پیش از این (تا آن جا که نگارنده می داند) در نوشته های دیگری ارائه نشده است.

ه. ک.، آکسفورد، ژوئن ۱۹۹۷

در ادبیات همه جوامع، طنز یکی از انواع و (در عین حال) یکی از ابزار ادبی بوده و هست. و -چه در سنت های ادبی ایران چه فرنگ- اشکال، ابزار، معانی و اغراض و انگیزه های گوناگونی دارد که بر اثر تحول و توسعه و پیشرفت ادبی پدید آمده اند. با این تعریف، هزل و شوخی و مزاح و مطایبه و بذله گوئی و تسخر (استهزاء) و هجو همه، به درجات و اشکال، طنز در شمار می آیند، یا از ابزار آن به حساب می روند.

بد نیست که در صدر این مقال، پیش از این که شرح و تحلیل کوتاهی از طنز و انواع آن عرضه داریم، با سؤال مهمی که بی شک هر آن به ذهن خیلی از خوانندگان متبادر خواهد شد برخورد کنیم. سؤال این است که طنز «واقعی» چیست؟ آیا هر شوخی و مزاح و استهزاء و -حتی هجوی- را می توان طنز خواند؟ آیا طنزی که به خاطر اغراض شخصی و

فرو نشانیدن آتش کینه و نفرت و انتقام گفته یا نوشته می شود طنز است؟ آیا طنزی را که در آن لغات رکیک یا مضامین مستهجن باشد می توان جزء ادبیات دانست؟ آیا هزلی را که هدف اجتماعی نداشته باشد، و در جهت پیشبرد نظریات و مکاتب سیاسی، یا تهذیب اخلاق و رفتار فردی و اجتماعی نباشد می توان طنز شمرد؟ یا -درست برعکس- آیا طنزی را که هدفش نقد و انتقاد و کشمکش سیاسی و اجتماعی ست می توان کار ادبی و هنری نامید؟

در واقع این گونه سؤاها به کل ادبیات باز می گردد. و می توان موضوع را با اشاره به دعوی که از اواسط قرن نوزدهم در اروپای غربی - به ویژه فرانسه و انگلیس - شروع شد و (به اشکال گوناگون و حتی متضاد) تا امروز نیز ادامه یافته است، باز و بررسی کرد. وقتی که خردگرای افراطی و آرمانگرایانه انقلاب فرانسه - پس از چند سال جذب و شوق و شور و ایمان به ساختن بهشتی عقلی و علمی بر روی زمین - در قیاس با تجربه و واقعیت سرخورد و فرو کشید و اکنشهای فلسفی و هنری و اجتماعی و سیاسی ای را به همراه آورد. وجه سیاسی آن در خود فرانسه بازگشت بوربون ها (اگرچه نه بر مبنای گذشته) به سلطنت، و در حوزه گسترده تر اروپا، تسلط ارتجاع در چارچوب «اتحاد مقدس» (یا به قولی «اتحاد نامقدس») بود.

در حوزه فلسفه و علوم اجتماعی نیز دو گونه واکنش پدید آمد که هر دو آرمانگرایانه بود: یکی واکنش خردگرایان آرمانگرا که به یک معنا در لاک خود فرو رفتند و نهضت علم گرایی را حتی سرسختانه تر از پیش ادامه دادند. از نمونه های پیشتاز این نهضت یکی هانری دو سن سیمون و محفل او بود، و دیگری آگوست کنت که مرید و دفتردار سن سیمون بود. واکنش دیگر، نهضت رمانتیسم در فلسفه بود که از آلمان و اتریش آغاز شد و معروف ترین نمونه آن فیخته^۱ است، اگرچه در سایر جوامع اروپایی نیز رمانتیسم فلسفی نمایندگانی پیدا کرد که یکی از مشهورترین آنان توماس کارلایل ادیب و فیلسوف اسکاتلندی بود. این رمانتیسم فلسفی از بعضی جهات با آن خردگرایی آرمانگرایانه صد درصد در تعارض و تضاد بود چون پایه های آن نه در خرد و منطق و تجارب حسی و قابل لمس، بلکه در سنت و عادت و عاطفه و ایمان قرار داشت. اما این هر دو نهضت از جهت روش (متد) و طرز برخورد مشابه بودند: اولی در تلاش بود که با شیوه های عقلی و «علمی» بهشت روی زمین را بسازد، و دومی می خواست از طرق ذهنی و عاطفی فردوس گمشده را بازجوید. در خور تأمل است که کارلایل^۲، فیلسوف ادیب و رمانتیک اسکاتلندی، پس از بازدیدی از محفل خردگرایان سن سیمون، با خوشوقتی در نامه ای نوشت که بینش علمی

این گروه به «مذهب» بدل شده است: «تصویرش برای من ممکن نیست که انسان، بدون حضور مداوم مذهب در سینه اش، بتواند زندگی کند، مگر در حالت اضطراب و بیچارگی».^۳ نهضت ادبی رمانتیسم نیز به موازات حوادث سیاسی و اجتماعی و بروز رمانتیسم فلسفی در آلمان شروع شد و به سرعت رشد و گسترش یافت. گوته و شیلر از پیشتازان شهیر این نهضت اند. پایه های این نیز از نظر تاریخی در ادبیات و اساطیر و افسانه های باستانی (یونانی، رومی، ژرمنی) و نیز ایمان و عادات و فرهنگ و ادبیات قرون وسطایی (یعنی پیش از رنسانس) قرار داشت؛ و از نظر زمان جاری در پرورش عواطف و ذهنیات و احساسات فردی و جمعی.

اما رمانتیسم ادبی انگلستان ویژگیهای خود را پدید آورد، و در هر حال جزمیت و سرسختی و ضد خردگرایی و واپس گرایی نهضت آلمان را نداشت: معروف ترین رمانتیک های نسل اول در انگلیس کالریج^۴ و وردزورث^۵ بودند که رمانتیسم اولی بیشتر، و دومی کمتر، به نهضت آلمان شباهت داشت. اما پیشتازان نسل دوم رمانتیسم را در انگلستان به زحمت می توان در قالب رمانتیسم آلمانی (یعنی تصویری که معمولاً از رمانتیسم در اذهان هست) گنجانند: بایرون، شلی و کیتز^۶ بیش از هر چیز به یکدیگر شبیه بودند تا به هر شاعر و نهضت دیگری، چه در انگلیس و چه در جاهای دیگر. و به چیزی که شباهت نداشتند رمانتیک های آلمان و کالریج و وردزورث بود: آنان یکی بیش از دیگری جوان و یاغی و سنت شکن و بدعت آور بودند، و یکی زودتر از دیگری نیز جوانمرگ شدند.

همین شیوه سنت شکنی و نوآوری در نهضت رمانتیک ادبی فرانسه نیز به چشم می خورد، هرچند این نیز در دوسه نسل متوالی پدید آمد، و به دست پیشتازان و نخبگان آن تحول و پیشرفت کرد. ریشه های این نهضت را در آراء روسومی توان یافت، اما وجه ادبی آن، در حدود انقلاب فرانسه و پس از آن، از محفل مادام دواستال آغاز شد و با گذار از شاتو بریان و لامارتین بزرگترین نماینده خود را در شخص ویکتور هوگو پدید آورد. هوگو در رساله معروفی (که آن را می توان نخستین تئوری مدون رمانتیک های فرانسه دانست) گفت که شاعر باید از قیود کلاسیک آزاد گردد و در انتخاب لغت و مضمون (یا فرم و محتوا) آزاد باشد. عبارت *Liberte dans l'art* (آزادی در هنر) او مشهور است. و این تئوفیل گوتیه (پیرو، مرید و سرسپرده بی چون و چرای هوگو) بود که - اگرچه سازنده اصلی عبارت *Art pour l'art*^۷ «هنر برای نفس هنر» نبود- آن را شایع کرد و پرچمدار نبرد برای هنر ناب شد.

شعار «هنر به خاطر نفس هنر» به زودی چنان شایع شد، و هواداران و معارضان

سرسختی یافت، که به سرعت ریشه های خود را به عنوان شعار رمانتیست های تندرو فرانسوی از دست داد و به یک نظریه و بینش عام ادبی- هنری بدل شد. اسکار وایلد را با هیچ تعریف دقیقی نمی توان رمانتیک خواند، اما آزادگی و پرده دری و بی قیدی او در گفتار و رفتارش طبعاً او را یکی از مروجان «هنر برای نفس هنر» کرد. او به خاطر آزادی هنر خود را سوسیالیست خواند.

باری افراط در رمانتیسم (طبق معمول) سبب واکنشهایی شد که - چه در فرانسه چه در انگلیس- سبک و شیوه رنالیسم را پدید آورد، که البته تغییرات اجتماعی نیز در آن تأثیر مهمی داشت (اگرچه تغییرات اجتماعی را به هیچ وجه نباید تنها عامل بروز و رشد رنالیسم ادبی کرد، چنان که وقتی - از اواسط قرن نوزدهم- رنالیسم در ادبیات شروع به رشد می کند، رمانتیسم در موسیقی همچنان به رشد خود ادامه می دهد و تا اوایل قرن بیستم دوام می یابد). افراط در رنالیسم نیز در اواخر قرن نوزدهم سبب «بحرانی» شد، چون در حالی که روزنامه نگاری و تاریخ نگاری و تحلیل و نقد اجتماعی در خارج از حوزه ادبیات تخیلی به سرعت در حال رشد بود، واقعیت گرایی افراطی در ادبیات تخیلی (خاصه در روندهای ناتورالیستی که زولا مشهورترین نماینده آن است) موضوع تمیز و تشخیص داستان نویسی و شاعری را از روزنامه نگاری و جامعه شناسی و جز آن به شدت مطرح کرد. سمبولیسم که (در فرانسه) بودلر و مالارمه و رمبو و ورلن^۱ از مشهورترین پیشازان آن اند واکنشی به این بحران بوده، که در قرن بیستم به بروز روندهای گوناگون مدرنیستی در شاعری و داستان نویسی انجامید. و هنوز هم اشکال تحول یافته آن - به موازات سبکهای دیگر- ادامه دارد.

سمبولیسم و مدرنیسم در شعر و داستان (و نیز در موسیقی و نقاشی که از دایره بحث فعلی خارج است) با هیچ معنای تاریخی و دقیقی رمانتیک نیست، و در هر حال نویسندگان و سبکهای گوناگون آن از خیلی جهات با یکدیگر تفاوت دارند. اما در دو مقوله با وجوهی از رمانتیسم سنتی قرابت دارد: یکی آزادی در انتخاب مضمون و بدایع و تکنیک، و از جمله توجه به تجارب ذهنی و عاطفی؛ دیگری شکستن قیود رسمی در کاربرد زبان و نظم منطقی حوادث و زمان و مانند اینها (چنان که در نقاشی و موسیقی مدرنیستی نیز دیده و شنیده می شود).

و از همین جا بود که دعوای «هنر برای نفس هنر» به شکل دیگر و در ابعاد بسیار گسترده تری از نو در اروپا مطرح شد. این بار دعوای به این شکل مطرح شد که هنرمند باید رنالیست و در خدمت اجتماع باشد، یعنی با واقعیات ملموس سر و کار داشته باشد، و این

واقعیات - و خاصه مسائل و مشکلات و دردها و محرومیت‌های اجتماعی - را در آثار خود منعکس کند. حال آن که، به نظر این دسته از ناقدان، مدرنیست‌ها - چه در ادبیات، چه در موسیقی، چه در نقاشی، چه در معماری - به واقعیات «عینی» و اجتماع و مسائل آن توجهی نداشتند، و آثار آنان اساساً بازتابی از تخیلات ذهنی و مسائل شخصی آنان بود. به موازات و در ارتباط با این دعوا، بحث دیگری نیز درباره فرمالیسم و «محتوا گرایی» نیز مطرح شد، یعنی گفته می‌شد که ارزش یک اثر هنری به مضمون و محتوای آن است نه به فرم آن و ابزار و بدایع و تکنیک‌هایی که در آن به کار رفته است.

چنان که ملاحظه می‌کنید این بار، چه از نظر اجتماعی چه از نظر ادبی و چه از نظر تاریخی، دعوا عیناً دعوی قرن نوزدهم بر سر مقوله «هنر به خاطر نفس هنر» نبود؛ ولی به آن شباهت داشت. آنچه مسأله را بزرگ و پیچیده کرد و در نتیجه (بیشتر از یک سوی دعوا) کار را به اتکار و نفی، و حتی توهین و استخفاف و هتاک و تهمت زنی کشاند، این بود که موضوع در چارچوب‌های قرص و محکم و «انکارناپذیر» ایدئولوژیک مطرح شد و با اعتقادات پرشور و آشتی‌ناپذیر و شبه مذهبی سیاسی گره خورد. و چون احزاب و قدرتهای دولتی و بین‌المللی بزرگ، و منافع تبلیغاتی آنان، نیز پشتوانه هواداران «هنر به خاطر اجتماع» قرار گرفت، موضع آنان به شکل اربعاب و زورگویی - و در جوامعی که قدرت دولت در دستشان بود - طرد و سانسور تجلی کرد. و مبتذل‌ترین، و در عین حال مقتدرترین و گسترده‌ترین، اشکال آن در قالب رئالیسم سوسیالیستی، اِدانفی، و نظریات و تبلیغات ادبی و هنری رُزنبرگ و گوبلز ظاهر شد. و به این ترتیب ادب و هنر مدرنیست از جانب اینان و دولت‌هایشان منحط و ضد اجتماعی اعلام شد و تحریم گردید.

پیش از ادامه گفتگو درباره تحول این دعوا، بد نیست که چارچوب اجتماعی و تاریخی آن را لحظه‌ای کنار گذاریم و چند کلامی صرفاً از دیدگاه تئوری ادبی درباره آن بگویم. از این نظر دعوی هنر برای نفس هنر یا هنر به خاطر اجتماع اساساً بحث عبثی است. هنر هم برای نفس هنر هست، هم نیست: برای نفس هنر هست، زیرا که در غیر این صورت هنر نیست؛ برای نفس هنر نیست، زیرا که شناخت هنر نیاز به مخاطب دارد، یعنی این خواننده و بیننده و شنونده اند که هنر را هنر می‌کنند. به همین قیاس، هنر هم برای اجتماع هست، هم نیست: برای اجتماع هست، زیرا که نه فقط مخاطب دارد، بلکه از نظریات و مقولات و پدیده‌های اجتماعی (ولو از طریق ذهنیات آفریننده خود) متأثر است؛ برای اجتماع نیست، زیرا که ماهیت و ویژگیهای هنری و ادبی، آن را از صرف روزنامه‌نگاری، تبلیغات سیاسی، تاریخ‌نویسی، جامعه‌شناسی و جز آن مشخص و متمایز می‌کند.

به این ترتیب، هنر و ادب کلاسیک، رماتیک، رئالیست، سمبولیست، مدرنیست و جز آن همه هنرند. و در ارتباط با این مقولات، نقد ادبی فقط سه وظیفه دارد: تشخیص و تمیز سبکها و انواع هنری از یکدیگر؛ ترجیح بعضی از آنان بر دیگران بر مبنای سلیقه هنری و اجتماعی خود یا مکاتبی که به آنان وابسته است؛ بررسی قوت و ضعف هر اثر هنری در قیاس با همان سبکی که آن اثر نمونه‌ای از آن است. یعنی روشی که نمونه‌ای از نتایج آن - به زبان ساده، و برای مثال - چنین است: «این اثری رماتیک است؛ من اساساً ادبیات رماتیک را (به نسبت سبکهای دیگر) نمی‌پسندم؛ اما این اثر به این دلایل نمونه‌ای خوب (یا بد) از آثار رماتیک است.»

به همین قیاس، دعوی «فرم» و «محتوا» (به شکلی که در این گیر و دارها متجلی می‌شود) بی‌معناست. هیچ هنری بدون ابزار و آلات و ملاط و خمیره اش پدید نمی‌آید. ادبیات ویژگیهای شکلی خود را دارد. حتی در خود ادبیات هم آنچه شعر عاشقانه را از نثر عاشقانه جدا می‌کند همان تفاوت در اشکال و ابزار بیان است، و گرنه محتوا که یکی است. از سوی دیگر، هنر بدون مضمون و محتوا در واقع وجود ندارد، چون هر اثری که شکلی هنری و ادبی داشته باشد خواهی نخواهی چیزی را بیان می‌کند، ولو این که آن چیز ساده و پیش پا افتاده، یا پیچیده و دیرفهم، یا «مترقی» یا «ارتجاعی» باشد. البته تفاوت‌های عمده‌ای در نسبت شکل و محتوا بین سبکها و آثار گوناگون وجود دارد، ولی شیوه بررسی این نیز باید شبیه به آنچه در مورد «هنر برای نفس هنر یا به خاطر اجتماع» گفتیم باشد. مثلاً مثنوی مولوی شعر است، چون ابزار و اشکال آن با «شعریت» یا بوتیقای زمانش می‌خواند (اگرچه از این دیدگاه نمونه درخشانی از شعر دوره خود و پیش از آن نیست)؛ اما مثنوی مولوی در عین حال یک اثر عرفانی است، و کل محتوای عرفانی همراه با شاه بیتها و تک فردهای آن، آن را به یک اثر بزرگ عرفانی و در عین حال سهل الوصول و «مردمی» بدل کرده است. ممکن نیست که محتوای عرفانی مثنوی را از شعریت آن جدا کرد، چون اگر همه آن حرفها را مولوی به نثر رسمی نوشته بود نتیجه از نظر تأثیر ادبی و اجتماعی آن چیز دیگری می‌شد. و از سوی دیگر اگر زبان و شعریت آن (به شرط لطمه نزدن به محتوا) قوی تر می‌بود تأثیر آن احتمالاً از این هم بیشتر می‌بود. نکته آخر - در ارتباط با مقوله «هنر برای نفس هنر یا به خاطر اجتماع» - این که، ممکن است ما بر مبنای سلايق و عقاید شخصی و مکتبی خود عرفان را نپسندیم، یا محتوی ارشادی یا عشقی یا سیاسی را بر آن ترجیح دهیم. اما این دلیل نمی‌شود که بگوییم که مثنوی مولوی «به خاطر اجتماع» نیست یا «منحط» است.

این چند کلام به قصد تحلیل نظری و انتزاعی موضوع ادا شد. اما البته تعصبات و تعلقات گروهی ادبی و اجتماعی - و به ویژه زد و خوردهای سیاسی - غالباً مانع از این بوده است که چنین شیوه‌ای در نقدهای ادبی به کار رود. باری، در ادامه آن بحث تاریخی، دعوی «هنر برای نفس هنر و اجتماع» در زشت‌ترین وجه آن سبب شد که نه فقط انبوهی از آثار ارزشمند (و گاهی خیلی ارزشمند) ادبی با توهین و تحقیر و تهمت و نفی و انکار و تحریم روبرو شوند، و حتی صاحبانشان طرد گردند و در مخاطره افتند و جلای وطن کنند؛ بلکه - در نتیجه - ظرفیت ادبی و هنری کسانی که آزادانه یا به زور تسلیم آن شدند تماماً از قوه به فعل در نیامد. یعنی حتی در این حوزه هم آثار با ارزشی از قلم - مثلاً - آلکسی تولستوی و ارنبورگ و شولوخوف ساخته شد، اما تعدادشان نسبتاً کم بود. به هر حال پخته‌ترین و آزادترین شکل «هنر به خاطر اجتماع» در خارج از قلمرو قدرتهای دولتی و رسمی (و نیز در حالت تنش با احزاب مکتبی) پدید آمد. و این به نهضت «هنر متعهد» (به فرانسه L'art engagé؛ به انگلیسی Comitted art) پدید آمد، و نمونه‌های ارزشمندی در ادبیات اروپای غربی، آمریکای لاتین، خاورمیانه و جاهای دیگر به جا گذاشت.

اکنون واکنشی که در برابر تندروها و بدگویها و دُرکاریهای ژدانی و رُزنگی پدید آمده ممکن است کار را یکسره دیگرگون سازد و به تندروها یی در جهت خلاف آن بینجامد. و از جمله گاه شنیده و خوانده می‌شود که هر اثری که محتوای اجتماعی و سیاسی داشته باشد ادبی و از ادبیات نیست. با توجه به تجربه‌هایی که اندوخته شده، و آزادیها و آزاداندیشیها و آزادبینیهای که به دست آمده، باید امیدوار بود که این نظر (پیش از این که مانند مورد قبلی تأثیرات منفی بزرگ و درازمدتی بر رشد و توسعه ادبی بگذارد) جدی تلقی نشود. زیرا که این نظر هم درست به دلایلی که در مورد پیشین بیان کردیم پذیرفتنی نیست. صرف این که محتوای یک اثر ادبی (و در نتیجه شکل و ابزار آن) اساساً ذهنی نیست، بلکه عینی است؛ یا سمبولیستی نیست، بلکه رئالیستی است؛ یا خصوصی نیست، بلکه اجتماعی است - صرف این ویژگیها دلیل ادبی نبودن آن نمی‌شود. ممکن است ما آثار مدرنیستی و سمبولیستی و عرفانی و سحرآمیز و «خصوصی» و مشابه آنها را به سلیقه خود مرجح بدانیم، و حتی دلایلی بیاوریم که - به طور کلی - ادبیت این آثار از آثار دیگر بیشتر است. اما نفی و انکار آثار دیگر فقط به این دلیل که محتوایشان اجتماعی و سیاسی و مشابه آن است از دیدگاه تئوریک پذیرفتنی نیست، و از نظر اجتماعی و حرفه‌ای نیز نماینده همان گونه تنگ نظریها و انحصارگریها و خودپرستیهای است که در مورد پیشین دیدیم.

و برای این هزار مثال می توان زد اما یکی کافی ست. همه آثار داستا یوسکی رئالیستی ست، و تقریباً محتوای همه آنها نه فقط اجتماعی ست، بلکه هدف و جهت سیاسی هم دارد. و معروف ترینشان از این نظر برادران کارامازف، شیاطین، ابله و جنایت و مکافات است که ضمناً به اجماع نظر بهترین آثار او هستند. و لبه تیز حمله در همه آنها متوجه لیبرال ها، سوسیالیست ها و آنارشیست های روسیه در قرن نوزده میلادی ست. اما شکی نیست که ادبیات داستا یوسکی در ارتفاعات تاریخی ادبیات جهان جا دارد. به خاطر این که - صرف نظر از آراء سیاسی داستا یوسکی و تأثیر بارز و عمیق آن در آثارش - هنر و ادبیت این آثار در حد عالی ست. داستا یوسکی مردی سیاسی و اجتماعی، و حتی می توان گفت مبلغی پر شور و پیامبر گونه، بود، و اگر هم می خواست شخصیت اجتماعی - روانشناختی خود را از کار ادبی اش جدا کند، و در این کار موفق می شد، ممکن نبود ارزش و تأثیر کارهایش در این حد باشد. او حرفه اش - اگر بتوان گفت اصلاً حرفه ای داشت - روزنامه نگاری بود و دائماً همین آراء و عقاید را در تعارض با مخالفان خود به شکل مقاله اجتماعی و نقد ادبی صریحاً بیان می کرد. اما رمان های او آثاری ادبی ست زیرا که به کلی از روزنامه نگاری (و از جمله روزنامه نگاری خودش) ممتاز و مشخص است، و ظرافت و بویقا و فرم و ادبیت آن سبب شده که امروز اغلب خوانندگان در سراسر جهان بدون درک دقیق هدفهای سیاسی پوشیده در آن از آن لذت می برند و چیز یاد می گیرند. رمان های داستا یوسکی، به رغم هدفهای سیاسی شان، همه «چند صدایی» یا «دیالوگی» اند. و از فضا بر اثر مطالعه دقیق و گسترده آثار او بود که باخنین - به این تعمیم ادبی رسید که وجه اساسی ادبیات (اگرچه باید گفت ادبیات خوب و ممتاز پس از رنسانس) همان دیالوگی بودن آن است. یعنی صداهای گوناگون گفتمان های متفاوتی را طرح می کنند، بدون این که صدای برتری نهایتاً گفتمان «درست» را اعلام کند. این مختصر همه برای این بود که بتوانیم با دست باز و با اجتناب از ایجاز مخل به گفتگو درباره موضوع این فصل پردازیم.

چنان که گفتیم، طنز یکی از انواع ادبی ست، و ابزاری دارد که کنایه یکی از آنهاست. از سوی دیگر طنز یکی از ابزار ادبی نیز هست. وقتی که طنز به شکل ادبی (و نه فقط ابزار ادبی) عرضه می شود، اثر در مجموع و تماماً طنز است، که بهتر است - برای سهولت در کلام - آن را طنزنانه خواند. یعنی طنزنانه یک نوع ادبی ست. مثلاً موش و گربه عبید، ووغ ووغ ساهاب صادق هدایت و مسعود فرزاد، و چرند و پرند دهخدا، و خیلی از

شعرهای اشرف الدین حسینی گیلانی، و حاجی آقا و البعثة الاسلامیه و قضیه خر دجال هدایت، و کاندید و لتر و مزرعه حیوانات اُرول. اما طنز خیلی وقتها در کلام و عبارت و لطیفه و حکایت کوتاه به کار برده می شود که گاه مستقل است و گاه جزئی از یک اثر ادبی است؛ مانند کنایات و بذله ها و طعنه های گلستان سعدی و غرلیات حافظ، و نامه های هدایت و نمایشنامه های اسکار وایلد و برنارد شاو و داستانهای آنا تول فرانس؛ و لطائف عبید و راغب اصفهانی و انوری و سنایی و دکتر جانسون (ادیب و بذله گوی و ناقد انگلیسی قرن هیژدهم).

هزل و شوخی و مزاح و بذله گویی و تسخر و هجو از اشکال گوناگون طنزاند، و گاه به شکل ابزار طنز و طنزنامه به کار برده می شوند. می گویند زمانی از یک سیاستمدار معروف انگلیسی تعریف یک جناح سیاسی وقت را خواستند و او در پاسخ گفت: من نمی توانم فیل را تعریف کنم ولی به محض این که بخواهد از در اطاق داخل شود آن را می شناسم. همین نظر را در تعریف طنز (و خیلی مقولات و مفاهیم ادبی و اجتماعی دیگر) نیز می توان به کار برد. جواب «طنز چیست؟»، مانند «شعر چیست؟» کار آسانی نیست، و چندان اهمیتی هم ندارد. دکتر جانسون (سابق الذکر) طنز را «شعری» تعریف کرده است که غرضش «نکوهش بد ذاتی و حماقت» است. اما اغراض طنز هم در تجربه اروپا و هم در سنت ادبی ایران از این خیلی گسترده ترند. و از جمله تصفیه حسابهای خصوصی و گروهی و اجتماعی را شامل می شوند.

این نوع طنز در ادب فارسی فراوان است، و شاید بتوان گفت که بر انواع دیگر غلبه دارد. حافظ می گوید: «زکوی میکده دوشش به دوش می بردند / امام شهر که سجاده می کشید به دوش». سعدی در گلستان از «ابلهی سَمین» حکایت می کند که «خلعتی ثمین در بر و مرکبی تازی در زیر و قصبی مصری بر سر» داشت. یکی نظر او را در باره «این دیبای مُلمَم بر این حیوان لایعلم» می پرسد و او می گوید:

به آدمی توان گفت مانند این حیوان مگر دراعه و دستار و نقش بیرونش
بگرد در همه اسباب و ملک و هستی او که هیچ چیز نبینی حلال - جز خونش

و نیز در جای دیگری:

مردکی بود غرقه در جیحون (در سمرقند بود، پندارم)
بانگ می کرد و زار می نالید که دروغا کلاه و دستارم

انوری ابیوردی در هزلی حکایت می کند که محتسی «به کوی و برزن» زنی را می زد. وقتی از یکی از تماشاگران علت را پرسید: «گفتا زنکی ست روسپی این / و آن

محتسبی ست روسپی زن» (که صنعت ایهام لفظی در آن به کار رفته است). طرزی افشار در شرح بند شلوار فروختن دختران رشتی در بازار می گوید: «دختران نجیب خطهٔ رشت / چون غزالانِ مست می گردند. از پی مشتری به هر بازار / بند تنبان به دست می گردند» (که صنعت ایهام مضمونی در آن به کار رفته است). [عبارات «ایهام لفظی» و «ایهام مضمونی» از این جانب است. معمولاً منظور از ایهام همان ایهام لفظی ست. اما به نظر این جانب ایهام مضمونی نیز نوعی ایهام است، که نمونه اش را در بالا دیدیم]. و این قطعه را ابن یمین در ملامت از فخر فروشی مردم به اعتبار نیاکان خود گفته است:

دی شنیدم که ابله‌سی می گفت پدر من وزیر خان بوده است
با وجودی که نیست معلومم خود گرفتم که آن چنان بوده است
هیچ کس دیده ای که گه خورده است کاین به عهد قدیم نان بوده است؟

مہستی گنجوی که بانویی به هر معنا طناز بود در قطعه ای می گوید که کسی مسند قضا را می خواست ولی «صدر راضی نمی شد»: «قضا را خری داد و بستد قضا را / اگر خر نمی بود قاضی نمی شد» (به صنعت ایهام توجه کنید). و در یک رباعی: قاضی چو زرش حامله شد زار گریست / گفتا ز سر قهر که این واقعه چیست، من پیرم و چوب من نمی خیزد راست / این قبه نه مریم است، پس بچه زکیست.»

حکایت مولوی از داستان زن بیوه و کنیز و کدو («مرد مرگی با فصحیت ای پدر / خود شہیدی دیده ای از... خر») مشہور است. عید می گوید کہ عمران نامی را در قم تنبیه و تخفیف می کردند. گفتند کہ این بیچاره عمر نیست عمران است. پاسخ شنیدند کہ: خیر، عمر است و الف و نون عثمان را نیز دارد. باز ہم عید می گوید کہ شیعی نام خلفای راشدین - ابوبکر، عمر، عثمان و علی - را بر در مسجد نوشته دید. گل بر داشت و بہ نام عمر پرتاب کرد ولی بہ نام علی خورد. دلگیر شد و گفت: تو کہ با اینان نشینی سزایت بہ از این نیست. قاآنی شیرازی در ہجو کسی کہ در مجلسی بہ او غلیان تعاریف نکرده بود چند بیت بلند و آب نکشیدہ دارد کہ: «ای فلان طعم زہر قہر مرا / نچشیدی از آن نمی دانی». ... و بالاخرہ می گوید: «... توانی بہ خلق داد و بہ من / داد غلیان خویش توانی؟». یغمای جندقی در لحظۂ غمگین و تاریک و خشمناکی بر ہمہ موجودات می تازد و آنها را - «خاصہ ناطق» - زن قبه می خواند. قاآنی کہ بی شک بہ عنوان یکی از این موجودات خود را مشمول تعارف یغما دانستہ بودہ بر «آن شاعر زن قبه کہ یغماش بنامند» سخت می تازد و داد می زند: «زن قبه تو زن قبه تری از ہمہ مردم».

ایرج در طنز اجتماعی کوتاهی می گوید:

هر کس ز خزانہ برد چیزی گفتند مبر که این گناه است
تعیب نموده و گرفتند دزد نگرفته پادشاه است

(که ایهام لفظی در آن به کار رفته است). دهخدا در یکی از مقالات چرند و پرند از بیمار شدن خود سخن می گوید و توضیح می دهد که همان طور که اگر فلان و فلان، فلان و فلان نکنند (و از جمله اگر أم الخاقان - مادر محمد علی شاه - شبها با مرد بیگانه ای ملاقات نکند) ناخوش می شوند او هم ناخوش شده بود. و باز، در مقاله ای دیگر، از قول محمد علی شاه نامه ای به جناب عالیجاه «پارلمنت سوئیس» می نویسد و برای آن «پارلمنت» خلعت زربفتی همراه با یک دسته ترکه انار مرغوب می فرستد و سفارش می کند که بدخواهان دولت او را که در سوئیس بودند به چوب ببندد. اشرف الدین حسینی گیلانی وقتی که لشکر مجاهدین مشروطه در قزوین گرد شده بود و محمد علی شاه در صدد مصالحه برآمد خطاب به او گفت: «درویش نهنگ پلنگ علی چطو شد / اون که می گفت بلی بلی چطو شد ... نوری و شیخ آملی چطو شد».

ادیب الممالک فراهانی در قصیده طنزنامه مطنطن و استادانه ای که شهرت دارد داد خود را از عدلیه نوییاد آن زمان ستانده، و از جمله وقتی که برای قاضی از جدش علی بن ابیطالب حجت می آورد: «گفتا علی به حکم غیابی علی الاصول / محکوم شد به کشتن عمر بن عبدود». فرخی یزدی در یک طنز سیاسی به شکل رباعی، با اشاره به سید حسین مدرس، می گوید: «ای بوقلمون مگر مدرّس شده ای؟». عشقی در قصیده مستزاد «مجلس چهارم» - از دوسه تن از نمایندگان آن مجلس که بگذریم - به قول سعدی برای کسی دختر وزن نگذاشته است: «شهبازده ... همان قحبه خائن / با آن پز چون جن / هم صیغه کزین بد و هم فکر ددر بود / دیدی چه خبر بود». عارف قزوینی درباره رئیس الوزرای وقت گفت: «زین خران جملگی بزرگ تر است / می توان گفت یک طویله خر است». ملک الشعراء بهار در چند قطعه شعر یکی از وزیران به نام معاصرش را با چنان تند زبانی هجو کرده که از دیوانش حذف کرده اند (و از آن جمله قصیده ای ست که چند بیتی از آن دهان به دهان گشته و غالباً نمی دانند که شعر از کی و درباره کیست: «برج ایفل که هست سیصد متر / نیمه شب بی خبر به ... زنت»). وقتی از هدایت پرسیدند از تاریخ چه می داند. او گفت فقط می داند که در روزگار باستان پیشدادیان به ایران حکومت می کردند و در زمان او پسدادیان (و بعدها همین مضمون را در توپ مرواری آورد). دوست و همنشینش شاهزاده قهرمان شعرهایی درباره بزرگان آن دوران دارد که نقل مثله شده آن معنا را نخواهد رساند (و از جمله درباره آن سیاستمدار عینک سیاه و کارهایش: «زهی کار و زهی کور و زهی ...»).

این مثلها را - به قول قدما - بدان آوردم که بگویم که هزل و مطایبه و مزاح و تسخر و هجو همه طنزاند و جز اینها «طنز واقعی» وجود ندارد. به زبان دیگر آنچه شکل و ابزار طنز و شوخی، و تأثیر آن را در خواننده، داشته باشد، با هر محتوایی، طنز است - حتی هجو. البته ممکن است ما هجو کردن را نپسندیم (اگرچه معمولاً کسانی که در یک مورد هجو کردن را غلط می‌دانند در یک مورد دیگر آن را ارج می‌نهند)؛ ممکن است ما طنز اجتماعی را بر طنز خصوصی ترجیح دهیم یا برعکس، شاید به نظر ما طنز باید اخلاقی و آموزنده و «سازنده» باشد تا مستهجن و «خراب کننده»... اما این ربطی به طنز بودن و نبودن گفته و نوشته‌ای ندارد. چنان که گفتیم، فرم مطلب و تأثیر آن تعیین‌کننده طنز بودن، و نیز ارزش نسبی طنز است. مثلاً هجوهای بی‌کیفیت که در آن کلمات و مضامین فاحش و رکیک به کار برده شده غالباً در سطوح پایین فرهنگی مؤثرند، و بر طبایع ظریف و پخته و رشد یافته تأثیر مثبت چندانی نمی‌گذارند، و گاهی اثر منفی دارند. یعنی حتی در هجو هم درجات ظرافت و خشونت هست، و می‌توان از هجو ظریف و پخته و هجو خام و خشن نام برد (در حالی که هجو خود معمولاً از انواع خام و ابتدایی طنز است). طنز در حد عالی آن، اگر هم برای رساندن غرض و محتوایش از به کار بردن پاره‌ای لغات رکیک ناگزیر باشد، به کلمات و مضامین رکیک و مستهجن متکی نیست، و تأثیرش در این گونه موارد از راه کنایه و ایهام و تشبیه و تمثیل و سایر بدایع مناسب ادبی است.

طنز الزاماً رئالیستی (و خیلی وقتها «سی‌نیستی») است. چون مضمون و معنای آن با واقعیات سروکار دارد، ولو این که نتیجه، کاریکاتوری از واقعیت، یا رمز و تمثیلی از واقعیات باشد. و حتی طنز «خصوصی» - یعنی طنزی که هدفهای عمومی و اجتماعی نداشته باشد - باز هم به جهان خارج از شخص بذله‌گو و طنزنویس ربط می‌یابد. از این رو مقوله «طنز ناب» - در قیاس با «غزل ناب» - چندان معنایی ندارد، یا ناب بودن آن به نسبت طنزهای دیگر است؛ نه در مقایسه با شعر عشقی یا عرفانی.

طنز معمولاً، بلکه غالباً، مفرح و خنده‌دار است، اما الزاماً چنین نیست، و نیز نباید الزاماً چنین باشد. طنزهای کوتاه، و به ویژه بذله‌گویی و شیرینکاری، به عنوان ابزار کم‌دی هم به کار می‌روند. اما گاهی طنز تلخ است و تأثیر تکان‌دهنده‌ای دارد. در ابله داستایوسکی یکی از مؤثرترین و طنزآمیزترین صحنه‌ها وقتی است که پرنس میشکین - شخصیت اصلی داستان، که از شدت خوبی و صداقت و ایثار و خوش ذاتی و پاکدلی همان ابله عنوان آن است، و ناگزیر سرانجام تراژیکی دارد - به مهمانی آن مردم محتشم و معنون می‌رود و هر سه کاری را که پیشاپیش سفارش شده بود نکند، خواهی نخواهی، می‌کند: یعنی هم درگیر

بحث سیاسی - اجتماعی آتشی می شود، هم گلدان گران قیمت چینی را می شکند، و هم - دست آخر - در وسط مجلس دچار حمله صرع می گردد. ولی در پس ظاهر خنده دار این صحنه، خواننده واقعتاً فاجعه آمیز آن را حس می کند.

طنز تمثیلی مزرعه حیوانات جورج آرول نیز سراسر خنده دار است. مثلاً وقتی که قوانین اساسی این مزرعه انقلابی و آرمانگرا یک به یک ترمیم و بی اثر می شوند: «دوپا بد، چارپا خوب» به «دوپا خوب، چارپا بهتر» تغییر می یابد؛ «هیچ حیوانی نباید حیوان دیگری را بکشد» به «هیچ حیوانی نباید - بدون دلیل - حیوان دیگری را بکشد» بدل می گردد... و بالاخره «همه حیوانات برابرند»، به «همه حیوانات برابرند، ولی بعضی از آنان برابرتند» تبدیل می شود. و در روند رشد داستان، استحاله رفتاری و - دست آخر - جسمی خوکه‌های حاکم به موجودات دوپا خنده دار است، و داستان با این جمله پایان می یابد: «چشم [حیوانات زیر دست] از آدمها به خوکه‌ها، و از خوکه‌ها به آدمها در حرکت بود، و هیچ یک نمی توانست بگوید کدام به کدام است». این همه خنده دار است، اما دهشت و تأثر خواننده از فاجعه آرمان شکنیها، دروغزنیها و جناپتهای بی شرمانه خوکه‌های حاکم - حتی اگر نداند که داستان رمز و تمثیلی از یک واقعه تاریخی در جهان بشری است - کم از آن نیست. اما رمان تخیلی علمی ۱۹۸۴ آرول تماماً طنز تلخ است و تقریباً هیچ نکته خنده داری در آن وجود ندارد. در طنزنامه تمثیلی «حدیث زنده بردار کردن آن سوار که خواهد آمد»، از هوشنگ گلشیری، و «زندگی محنت بار آقای ایاز» رضا براهنی (که از جهات دیگر نیز با هم قابل قیاس اند) نیز صحنه‌های خنده دار، و گاه (به ویژه در اثر دوم) سخت سرگرم کننده ای هست، اما هر دو به درجات و اشکال گوناگون تأثیر جدی و رقت آور و غم انگیزی دارند.

به این ترتیب اگرچه، در ادبیات فارسی، «هزل» همواره متضاد با «جد» به کار رفته (چنان که سعدی در گلستان می گوید: «به مزاحت نگفتم این گفتار / هزل بگذار از آن و جد بردار»)، ولی طنز محدود به هزل و شوخی نیست، و مانند ۱۹۸۴ آرول می تواند تلخ و گزنده باشد. و حتی طنزهای خنده دار - و به ویژه نوع تمثیلی آنها - نیز معمولاً حاوی مضامین و حامل پیامهای جدی اند. در همین بیتی که از سعدی نقل کردیم شاعر خود می داند و صریحاً می گوید که غرض او از آن «گفتار هزل»، رساندن نکته ای جدی بوده است. و اگرچه عبید این نکته را در موش و گربه تصریح نکرده، اما شکی نیست که غرض او از این طنز تمثیلی سخت جدی بوده است. و حافظ که معاصر و مصاحب عبید بوده احتمالاً در کنایه «ای کبک خوش خرام که خوش می روی به ناز / غره مشو که گربه عابد

نماز کرد» اشاره اش به این طنز عبید، و در هر حال به همان مضمون است. و چنان که گفتیم، مزه حیوانات اُرول هم همین غرض را دارد؛ و نیز کاندید ولتر و خیلی از آثار دیگر.

اما طنز، مانند خیلی از تقریرهای دیگر، اغراض و انگیزه های پوشیده ای نیز دارد که غالباً از دیدگان خود گوینده نویسنده نیز پنهان است، و از ناخودآگاه او نشأت می گیرد. یعنی دست کم بخشی از انگیزه های آن آگاهانه و در دسترس نیست، و وصول به آن به تحلیل روان شناختی نیاز دارد. و کشف این انگیزه ها به ویژه از راه تحلیل فرم آن - لغات و کلمات، اشارات و کنایات و جز آن - به دست می آید. یعنی، مثلاً، طنزی که هدف اجتماعی آن صریح و روشن است، یا حتی پوشیده ولی در دسترس است، انگیزه آگاهانه اش آشکار است، و در هر حال عمومیت دارد، یعنی گوینده و شنوندگان به نحوی در موضوع آن شریک اند. اما تحلیل لغات و عبارات و ابزار و بدایع آن پاره ای از انگیزه های ذهنی گوینده و نویسنده را آشکار می کند که ربطی به آن مضمون عمومی و مشترک ندارد. و نمونه پیش پا افتاده این مقوله زبانی / روان شناختی، همان «بمترگ و بنشین و بفرما» است. یعنی موضوع یکی ست، ولی طرز بیان از چیزهای دیگری حکایت می کند.

طنز غالباً خنده دار و سرگرم کننده و به این معنا، «کمیک» است: ولی گاهی رمز و تمثیلی برای حالات غم انگیز و «تراژیک» نیز هست. در هر حال، حتی طنز کمیک و مفرح و خنده دار نیز کمدی نیست، اگرچه طنز اغلب به عنوان ابزار کمدی به کار می رود: نما یشنامه های «دوازدهمین شب» و «چنان که شما می پسندید» شکسپیر هیچ یک طنزنامه نیستند اگرچه طنز در فرم و ساختار آنها به کار رفته است؛ اینها به معنای دقیق کلمه کمدی اند، در تضاد با تراژدی های او. از سوی دیگر، کاندید ولتر پر از نیش و طعنه و کنایه و تسخر، و به این دلایل سخت خنده دار و فرح انگیز است، اما کمدی نیست. و پر از تمثیلهای ریز و درشتی ست که یا به آراء و عقاید عمومی اشاره می کنند یا به شخصیتها و حوادث معاصر باز می گردند. کاندید و یارانش در یک مرحله از سرگردانیهایشان به ساحل جنوبی انگلیس می رسند، و شاهد اعدام دریاسالاری بر روی عرشه یک رزمناو ساکن در بندر می شوند. کاندید ساده دل از یکی علت را می پرسد، و پاسخ می شنود: «به خاطر این که او به قدر کافی مردم را به کشتن نداده است؛ او فرمانده یک نبرد دریایی با فرانسه بود، ولی می گویند که به اندازه لازم به ناوگان فرانسه نزدیک نشد.» کاندید می گوید «حتماً دریاسالار فرانسوی هم به همان اندازه از دریاسالار انگلیسی فاصله داشته

است.» و پاسخ می‌گیرد که «البته در این نکته بحثی نیست». «اما در این کشور عقیده دارند که، برای تشویق دریاسالارانِ دیگر باید گاه‌گاه یکی از آنان را تیرباران کرد.» این حکایت اشاره‌ی زهرآلودی به سرنوشت دریاسالار بنیگ (از دوستان ولتر) است، که ولتر برای نجات جانش سخت تلاش کرده و نتیجه نگرفته بود. چنان‌که «شعر فاجعه‌لیسن» او نیز واکنش مستقیمی به زلزله‌ی عظیم لیسن، در سال ۱۷۵۵، و انتقاد گزنده‌ای از آراء و عقایدی است که جهان‌خاکی را «بهترین جهان ممکن» می‌دانست.

طنز ولتر تقریباً همیشه گزنده و زهرآلود بود، و گاه‌گاه نیز (به نسبت سلطه‌نویسنده‌ی آن) چندان ظرافتی نداشت، اما غالباً گزندگی و ظرافت چنان‌که یکدیگر بافته‌اند که تأثیری عمیق و تکان‌دهنده دارند؛ و یکی از دلایل خشم و نفرتی که طنز او بر می‌انگیخت همین نیرو و تأثیر گذاری زیاد آن بود. مثلاً در بخش «تسامح، یا تحمل آراء دیگران» در دایرة المعارف، ولتر نوشت که «در میان همه‌ی ادیان، مسیحیت بی‌شک باید بیش از ادیان دیگر مشوق تسامح و سعه‌صدر باشد، گرچه تاکنون مسیحیان بی‌تسامح‌ترین مردمان بوده‌اند.» وی در جزوه‌ی امضایی^{۱۱} نوشت که ریشه‌های کلیسای مسیحی در توطئه‌ی کشیشانی است که به خاطر منافع خصوصی خود مقوله‌ی الوهیت مسیح را جعل کردند. و چند وقت بعد که نویسنده‌ی جزوه لو رفت نزدیک بود برای ابد در زندان باستیل توقیف شود. این گونه طنز در کتابهای چرا مسیحی نیستم و رسالات نامحجوب برتران راسل کم نیست. و از جمله می‌گوید زمانی از راهبه‌ای پرسیدند چرا با لباس استحمام می‌کند، چون در حمام مرد غریبه نیست. جواب داد: خدای بزرگ که هست.

برنارد دو ماندویل،^{۱۲} نویسنده‌ی هلندی تبار انگلیسی در قرن هیژدهم، در حکایت زنبورها^{۱۳} یش هم اخلاق گریبان‌هم‌خواهان رشد و توسعه‌ی اقتصادی را آزرده‌خاطر کرد. اخلاق سنتی با مصرف زیاد، یا دست‌کم اسراف و تبذیر، مخالف است. طنز تمثیلی ماندویل سخن از زنبورها می‌کند که زمانی توبه‌کار و «عابد و زاهد و مسلمان» شدند و از مصرف تجملی دست کشیدند. اما این سبب شد که هنروران و پیشه‌وران بیکار و بی‌چیز شوند.... و جامعه دچار فقر گردد. ماندویل قصدش نظریه‌ی پردازی اقتصادی نبود، اما این حکایت بیش از هر کس به اقتصاددان بزرگ معاصرش، آدام اسمیت، برخورد که آن را به عنوان منشوری برای تشویق مصرف‌عاطل و غیر مولد، و بر ضد پس‌انداز و انباشت سرمایه تلقی کرد. تاریخ‌نشان داد که در شرایطی نظر اسمیت، و در شرایط دیگری نظر خلاف او درست است. اما این مقوله‌ی دیگری است.^{۱۴}

طنز کم‌دی نیست اما غالباً کمیک است. در اروپای فرون وسطی که هنوز انواع ادبی

کلاسیک اروپا (یعنی: یونانی/ رومی) و از جمله کمدی به ادبیات اروپا بازنگشته بود، دو کتاب حاوی حکایات خنده دار و غالباً رکیک و مستهجن از دیگران ممتازاند: یکی دکامرن،^{۱۵} اثر جوانی بوکاجیو،^{۱۶} شاعر و نویسندهٔ فلورانس، و دیگری قصه‌های کنتز بری،^{۱۷} از جفری چوسر،^{۱۸} شاعر و نویسنده انگلیسی، که در چند مورد از دکامرن نیز تأثیر پذیرفته است. هر دو نویسنده و کتاب‌هایشان به قرن چهاردهم تعلق دارند، و هر دو از بزرگترین شاعران و نویسندگان اروپایی قرون میانه به شمار می‌آیند. چوسر به اجماع نظر بزرگترین شاعر انگلیسی قرون وسطاست.

بوکاجیو شاهد بلای بزرگ و مصیبت بار طاعون سالهای ۱۳۴۰ میلادی در اروپا بود. حکایات کتاب او به صورت قصه‌هایی گفته شده که ده جوان که بلای طاعون آنان را آواره کرده بود برای یکدیگر می‌گویند. یکی از آنها، حکایت جوانی ست که خود را به لالی زده بود و به عنوان یکی از خدمه در یک دیر یا صومعهٔ زنانه استخدام شد. در اندک مدتی بانوان تارک دنیا، به گمان این که لال است و سرشان را فاش نخواهد کرد، به او رجوع کردند و او نیز با کمال میل تمنایشان را بر می‌آورد. اما رفته رفته ازدحام خواستاران و تواتر پذیرایی از آنان چنان شد که جوان بیچاره از حال افتاد. بالاخره یک بار که یک بانوی ارشد به او رجوع کرد از فرط اضطراب بی اختیار زبان به اعتراض گشود. این را معجزه خواندند و ناقوسها را به صدا درآوردند.

کتاب چوسر ناتمام است. در ابتدا سی تن از زوار بکت قدیس (که بقعه اش در کاتدرال کنتزبری بود) معرفی می‌شوند که قرار است هر یک از آنان چهار قصه بگویند، و گویندهٔ بهترین قصه به شام مجانی دعوت شود. کتاب فقط حاوی بیست و چهار قصه است. یکی از اینها حکایت نجاری از اهالی آکسفورد است که به اغوای مرد دیگری باور می‌کند که توفان نوح نزدیک است. بشکه ای بزرگ از سقف می‌آویزد و درون آن می‌شود، غافل از آن که مرد با همسرش مشغول عشقبازی ست. مرد دیگری از آشنایان خبر می‌شود و از سوراخ در به التماس از زن نجار دست کم بوسه ای می‌طلبد، اما هنگام بوسه زدن در می‌یابد که لب نیست و مخرج است. اندکی بعد باز می‌گردد و باز هم به اصرار بوسه می‌خواهد. این بار معشوق زن مخرج خود را از سوراخ در عرضه می‌کند و مرد میلهٔ آتشی را که از پیش حاضر کرده بود در آن فرومی‌برد. معشوق از شدت درد نعره ای از جگر می‌کشد. نجار که به گمانش توفان نوح آغاز شده طناب بشکه را قطع می‌کند به این امید که بر آب سیل روان خواهد شد. بشکه سقوط می‌کند.

دن کیشوت سروانتس، هم در کل و هم در جزئیات گوناگونش، طنزنامه ای بزرگ از

آثار دورهٔ رنسانس است، اما شهرت آن چنان است که نیازی به توضیح بیشتر نیست. در تاریخ ادبیات ایران تا قرن بیستم میلادی نمونه ای از کم‌دی به معنای دقیق کلمه نیست، چون این از سنت‌های ادبی دیگری برخاسته است. اما طنز و هزل و هجو و شعر و سخن خنده دار و فرح انگیز در آن زیاد است. معروفترین طنز تمثیلی ادبیات قدیم فارسی موش و گربه عبید است. این طنزی و تمثیلی از استحالة ظاهراً ناگهانی امیر مبارزالدین کرمانی به شاهی متشرع و خشکه مقدس است که «تائب» و «عابد و زاهد و مسلمان» می‌شود، و در دنبال آن شاه فارس - شاه شیخ ابواسحق - را شکست می‌دهد و همان راه و رسم را - تا هنگام برافتادنش به دست پسر خود، شاه شجاع - در فارس مقرر می‌سازد. و این همان امیری ست که حافظ در خیلی از غزل‌های آن دوران خود به طعنه و کنایه و اشاره «آخوند بازی» اش را به باد انتقاد و استهزاء و استخفاف می‌گیرد، و خود او را - به رمز - محتسب (یعنی پاسبان شرعی) می‌خواند: «می‌خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب / چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند»؛ «باده با محتسب شهر ننوشی زنهار / بخورد باده ات و سنگ به جام اندازد؛ دانی که عود و چنگ چه تقریر می‌کنند / پنهان خورید باده، که تعزیر می‌کنند؛ واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند / چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند؛ مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس / توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند؛ گویا باور نمی‌دارند روز داوری / کاین همه قلب و دغل در کار داوری می‌کنند؛ ای سرو خوش خرام که خوش می‌روی به ناز / غره مشو که گریهٔ عابد نماز کرد؛ تو و طویا و ما و قامت یار / فکر هر کس به قدر همت اوست؛ دلا دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات / مکن به فسق مباحات و زهد هم مفروش». و از این دست بسیار.

یکی از قدیمترین طنزنامه‌های کوتاه در ادبیات قدیم فارسی (که ضمناً طنزی تمثیلی ست) شعری از شاعری با نام و عنوان «استاد لیبی» ست که گویا همین یک شعر از او باقی مانده، اگرچه همین می‌رساند که شاعری فحل بوده است. حکایت از این قرار است که کاروانی از ری به دسک‌ره می‌رفت. بر اثر سیل، اهل کاروان اموالشان را رها کردند و به بلندی پل پناه بردند. راهزنان که از دور منظره را دیدند جرأت پیدا کردند و همهٔ اموال کاروان را «بردند و زدند». اما یک آدم زرنگ هم که جزو راهزنان نبود وقتی دید که بازار دزدی گرم است به قافلهٔ تاراج پیوست. و بعداً که شرح ماجرا را از او پرسیدند تنها جوابش این بود که: «کاروانی زده شد، کار گروهی سره شد.» (ملک الشعراء بهار، در شرح حوادث اواسط سالهای ۱۳۲۰، به اقتضای این شعر قصیدهٔ خوبی - به عنوان «یک صفحه از تاریخ» - دارد که بعضی مصرع‌های شعر لیبی را نیز در آن تضمین کرده؛ و مطلع آن چنین

است: «جرم خورشید چو از حوت به بُرج بره [حَمَل] شد / مجلس چهاردهم ملمبه و مسخره شد».

مولوی در یکی از حکایات مثنوی داستان ساده لوحی را می گوید که به میهمانی باشکوهی بر سر سفره حلقه ای از درویشان بنشست، خوشحال از این که مفت و مجانی به چنین ضیافتی رسیده. و شادمانه با آنان ذکر «خر برفت و خر برفت و خر برفت» را می گفت، غافل از این که خرس را پنهانی در بازار فروخته و از بهای آن آن سفره را افکنده بودند. و در حکایت دیگری داستان «بود بازرگان و او را طوطی» را می گوید، که طوطی از صاحبش می خواهد که در سفرش به هند از طوطیان آن سامان راه بازگشت به آنان را ببرد و پس از بازگشت بازرگان از او می شنود که در برابر این سؤال یکی از طوطیان به حالت احتضار سقوط می کند و می میرد. فوراً طوطی بازرگان نیز به چنین وضعی دچار می شود. بازرگان با تأثر «لاشئه» او را از قفس بیرون می اندازد، اما طوطی که در واقع زنده است آزادانه پر می زند و به بازرگان می گوید که «مردن» آن طوطی هندی پیام سربسته ای بود تا راه رهایی را به او نشان دهد. و البته کل داستان رمز و تمثیلی عارفانه است. (هم این هم حکایت قلبی به «طنزینه» هم نزدیک است، و این مقوله ای ست که در فصل سوم به آن خواهیم پرداخت).

مولوی در مثنوی (بیشتر در کتاب ششم) طنزها و تمثیلاتی نیز دارد که از حیث فرم و محتوا رکیک و مستهجن اند. مثل داستان آن کوسه خوش سیما و آن جوانک زشت رو که شب در خانقاهی می خوابند، و جوانک - برای ایمنی - گردِ خود خشت می چیند. نیمه های شب درویشی شروع به برجیدن خشتها می کند. پسر از خواب می پرد و اعتراض می کند. درویش دلیل خشت چینی او را می پرسد. جوانک با اشاره به دوست کوسه اش می گوید که او با این که خوش سیماست و کوسه نیز هست اما همان چند تار ریش او را از خطر تجاوز ایمنی می کند. حال آن که او این حفاظ طبیعی را ندارد: «فارغ است از خشت و از پیکار خشت / وز چو تو مادر فروش کنگ زشت، بر زنج سه چار مو بهر نمون / بهتر از سی خشت گردا گرد کون».

مرزبان نامه سعدالدین وراوینی پر از طنز و تمثیل است. در «داستان گرگ خنیاگر دوست با شبان»، گرگی از گله ای بی نصیب مانده و حسرت می کشید. شبانگاه بزغاله ای «با پس ماند» و گرگ به او رسید. بزغاله گفت که شبان برای سپاسگزاری از بی آزاری تو مرا برایت هدیه فرستاده، و گفته که پیش از این که مرا بخوری باید برایت آوازی بخوانم که به نشاط درآیی و غذا بر تو گوارتر باشد. گرگ می پذیرد، و بر اثر خواندن بزغاله

شبان با چوبدست فرا می رسد.

در گلستان سعدی بذله و لطیفه و مثل زیاد است، و حکایاتی از آن نیز بعضاً یا کلاً طنزنامه های کوتاه اند. از جمله، حکایت تعلق خاطر قاضی همدان به نعلبند پسر است که با اصرار و پیگیری زیادی بالاخره به هدف خود می رسد: «انگور نو آورده تُرُش طبع بود / روزی دوسه صبر کن که شیرین گردد». و کارش به رسوایی می کشد: «امشب مگر به وقت نمی خواند این خروس / عشاق بس نکرده هنوز از کنار و بوس، لب بر لبی و چشم خروس ابلهی بُود / برداشتن به خواندن بیهوده خروس». و به اخطار دوستان واقعی نمی گذارد: «روی در روی دوست کن بگذار / تا عدو پشت دست می نخاید». تا این که امیر سر می رسد و به «عملة عذاب» می گوید که او را از بام کوشک به زیر اندازند تا دیگران عبرت گیرند. قاضی به امیر می گوید که او دست پرورده و خدمتگزار خاندان اوست، و حیف است که برای عبرت سایرین معدوم شود؛ دیگری را بینداز تا من عبرت بگیرم... طنز رویاه و شتر- که رویاهی فرار می کرد که شترها را می گیرند، و چون به او گفتند او که شتر نیست، گفت اگر بدخواهان این تهمت را به من بزنند تا خلاف آن را ثابت کنم کار از کار گذشته است- تمثیلی اجتماعی ست و روایات دیگر آن در آثار پیش از سعدی (از جمله انوری و مولوی) آمده است.

در «جدال سعدی با مدعی»، که بلندترین حکایت گلستان است، راوی با مدعی بر سر توانگری و درویشی، و صفات توانگران و درویشان به مناظره می نشیند، و سرانجام کارشان به کتک کاری می کشد، و شکایت به قاضی می برند، و او هر دورا ملامت می کند که یکسویه داوری کرده و راه مبالغه پیموده اند. در یک مرحله از بحث، سخن از این می رود که توانگری از جمله جلوی تمایل به پاره ای معاصی و جرائم را در انسان می گیرد. و به این مناسبت، حکایت از آن درویشی می شود که او را «با حدّی، بر خبشی» (یعنی با نوجوانی، به جرمی) گرفتند؛ با آن که شرمساری بُرد بیم سنگساری بود. گفت ای مسلمانان زرن دارم^۱ که زن کنم و طاقت نه که صبر کنم، چه کنم لا رهبانیه فی الاسلام (ترک دنیا از لوازم مسلمانی نیست).

سنائی غزنوی طنز و تمثیل زیاد دارد. از جمله حکایت آن پیرزنی که دختر جوانش که مهستی نام داشت شدیداً بیمار و مشرف به مرگ بود و او سخت افسرده و ملول و آزرده خاطر شده بود. در این احوال سر گاوش در دیگ بزرگی گیر کرد و همین طور که نابینا به این سوی و آن سو می دوید از در درآمد. پیرزن پنداشت که عزرائیل است، و گفت: «ملک الموت من نه مهستی ام / من یکی زالِ پیر محتنی ام؛ گر تور را مهستی همی باید /

اینک او را ببر که می شاید». در حکایتی دیگر، خاتونی به درد زایمان افتاد و کنیزش را پیش زاهد ده فرستاد تا برای تسکین آن درد دعا کند. مخنتی در راه به کنیز برخورد، و گفت به خاتون بگوید که از درد زایمان گریزی نیست: «تو که خوردی حلاوت... / بکش اکنون مشقت زادن».

هزل و هجو ادیب صابر و سوزنی سمرقندی و انوری ابیوردی تا سرحد فحشهای رکیک و آبدار پیش می رود. اما انوری و ادیب صابر گاه گاه نکات ارزنده ای را نیز به طنز آورده اند. ادیب صابر می گوید: «زیرِ دونان نشین که شیر فلک / به سه منزل فرودِ گاو و بره ست؛ زیرکان زیر گاو ریشانند / آلِ عمران فرود البقره ست». بیت اول اشاره اش به علامت بروج است: برج «شیر» (اسد؛ ماه مرداد) سه برج پس از برج حمل («بره»؛ ماه فروردین) می آید. بیت دوم به سوره های اول و دوم قرآن اشاره می کند، که عنوان اولی بقره (= گاو) است، و دومی آل عمران، یعنی دربارهٔ خاندان موسی است. همین شاعر در جای دیگری مزاحمی را این گونه نکوهش می کند: «همه ناخوانده روی پیش کسان / کس ندیده ست چو تو هیچ کسی؛ چو برانددت، زود آبی باز / چه کسی، آدمی یا مگسی؟» و این هم یک نمونه از تعارفاتش با شاعر معاصر خود رشیدالدین وطواط است: «آن مخنت رشیدکِ وطواط / جهل را همچو علم را سقراط؛ گر به دوزخ حدیث... کنند / خویشان را درافکند ز صراط».

حکایت نسبتاً ظریف انوری را دربارهٔ محتسب روسپی زن گفتیم. اما طنز و هزل او بیشتر وسیله ای برای اخاذی یا تصفیه حسابهای خصوصی ست. از جمله خطاب به صاحب مالی می گوید: «انوری نام هجو می نبرد / که تو را چشم بر عطاست هنوز؛ دست خرنام می برد، لیکن / می نگوید که در کجاست هنوز». و نیز دربارهٔ بخشش امیری: «گر اندک صلتی بخشید امیرت / از او بستان، کز او بسیار باشد؛ عطای او بود چون ختنه کردن / که اندر عمر خود یک بار باشد». و از میر بوبکر خالد نامی - که بی شک با او خرده حساب داشته - می پرسد که چرا هر زنی که او می گیرد با دیگران روابط خصوصی برقرار می کند. و سپس: «توزینِ غر به طبع می خواهی / یا چنین اتفاق می افتد؟» انگار که اصل ادعا حقیقت داشته؛ و تأثیر این هجو هم دقیقاً در این نکته است، و گرنه از فحاشیهای معمول و متداول متمایز نمی بود. خاقانی - که از انوری بسیار جدی تر، و در کلام عقیف تر است - در هجو کسی می گوید: «خواجه اسعد چو می خورد پیوست / طرفه شکلی شود چو گردد مست؛ پارسا روی هست، اما نیست / قلبتان شکل نیست، اما هست». و در حکایت تمثیلی حور و کور:

حوری از کوفه به کوری ز عجم	دم همی داد و حریفی می جست
گفتم ای کوردم حور مخور	کاو حریف تو به بوی زیرتوست
هان و هان تا ز خری دم نخوری	ور خوری این مثلش گوی نخست
که خری را به عروسی خواندند	خر بخندید و شد از قهقهه مست
گفت من رقص ندانم به سزا	مطربی نیز ندانم به درست
بهر حمالی خواندند مرا	کآب نیکو کشم و هیزم چست

لطائف و بذله های عیب در رساله دلگشا و رساله صد پند و ریش نامه و جز آن شیرین و موجز و مؤثر است، ولی لغات فاحش و مضامین رکبیک در آثار او هم کم نیست. او در حکایتی می گوید که مولانا عضدالدین بیمار شد؛ مولانا قطب الدین به عیادت او رفت و حالش را پرسید. عضدالدین گفت تب داشتم و گردنم درد می کرد، اکنون تب شکسته ولی گردن همچنان درد می کند. قطب الدین گفت: دل قوی دار که آن نیز به زودی بشکند. در حکایت دیگری نقل می کند که کسی شیخ سعدی را دید که ادرار کرده بود و به دیوار خانه ای استیراء می کرد. گفت چرا دیوار مردم را سوراخ می کنی. سعدی جواب داد: «دل قوی دار که به آن ستبری که تو دیده ای نیست». در نمونه ای دیگر می گوید که ماده خری را فعل می دادند، و خاتونی که صاحب خر نر بود برای کار خرش ده دینار می خواست. وقتی صاحب ماده خر اعتراض کرد که این بها زیاد است، خاتون جواب داد: تو چنین چیزی بیار، من صد دینار می دهم.

اینها چند نمونه از طنز و هزل و هجو در ادبیات قدیم بود. در دوره های بعد (یعنی از قرن نهم تا سیزدهم هجری) نیز نمونه های زیادی هست که معمولاً در زیبایی و هنر و تأثیر به سطح قدیم نمی رسند، و یکی از بهترین اینها همان شوخی طرزی افشار درباره دختران رشتی ست که پیشتر از آن یاد کردیم. دوره قاجار و «بازگشت ادبی» به اشکال و انواع قدیم، طبیعتاً بر هزل و هجو نیز تأثیری مشابه داشت، و خاصه در کارهای قآنی و یغما به حد بالا رسیده که یکی دو نمونه از آن را پیش از این ذکر کردیم. قآنی در قصیده ای با ردیف «بر» داستان مهرورزی با پسری را شرح می دهد که باید در دیوانش دید. در قصیده دیگری - «پسری بود زبانش الکن» - داستان لطیف برخورد پیرمرد الکنی را به آن پسر می گوید که می پندارد به تمسخر طرز حرف زدن او را تقلید می کند. اما بالاخره موضوع کشف می شود: «مَم من هم ه ه هستم م م مثل توتوتو/ توتوتو هم ه ه هستی م م مثل م م من»^{۲۰}

پس از این دوره انقلاب مشروطه و نوسازیهای ادبی قرن بیستم بود که موضوع بحث

بخش علوم سیاسی دانشگاه اکستر (Exeter)، انگلستان

فصل بعدی ست.

یادداشتها و مآخذ:

۱- Johann Fichte؛ یکی دیگر، هردر Herder.

۲- Thomas Carlyle

۳- رجوع فرماید به H. Katouzian, *Ideology and Method in Economics* فصل دوم، یادداشت Asa Briggs's review of *The Collected Letters of Thomas and Jane Carlyle*, (۳۰)، و *Manchester Guardian Weekly*, Vol. 117, no. 11 (Sep. 1977), P.22. تکمیل از خود کارلایل است.

۴- Samuel Coleridge

۵- William Wordsworth

۶- Percy Shelley

۷- John Keats، که به نظر بعضی از ناقدان بزرگترین شاعر رمانتیک انگلیسی، و به نظر بعضی دیگر بزرگترین شاعر انگلیسی ست. او در بیست و پنج سالگی درگذشت.

۸- این عبارت گویا نخستین بار در سال ۱۸۰۴ در بحث بنجامین کانستنت (Benjamin Constant) درباره زیبایی شناسی کانت به کار رفته. اما نخستین کاربرد آن کم و بیش به معنای بعدی در گفتارهای درسی ویکتور کوسن (Victor Cousin) در مدرسه سوربن (در سال ۱۸۱۸) درباره «ماهیت هنر، و کمال در زیبایی» دیده شده است: "Ils faut de la religion pour la religion, de la morale pour la morale, comme de L'art pour L'art... le beau ne peut être la voie ni de l'utile, ni du bien, ni du saint; il ne conduit qu'à lui-même." (تاکید افزوده شده): لازم است که دین برای دین و اخلاق برای اخلاق باشد، چنان که هنر به خاطر نفس هنر است... زیبایی نه راه وصول به فواید اجتماعی، نه راه خوبی و نیکوکاری، نه راه قدوسیت است؛ بلکه فقط راه به خود می برد و خود را می رساند. (تاکید را افزوده ایم).

۹- Charles Baudelaire, Stéphane Mallarmé, Arthur Rimbaud, Paul Verlaine.

۱۰- cynical؛ cinique.

۱۱- Serment des Cinquante: سوگند پنجاه.

۱۲- Bernard de Mandeville

۱۳- Fable of the Bees

۱۴- رجوع فرماید به، محمد علی همایون کاتوزیان، آدام اسمیت و ثروت ملل، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸؛ و H. Katouzian, "Adam Smith, Mandeville and Effective Demand", in *History of Economic Thought Newsletter*, 1976.

۱۵- Decameron

۱۶- Giovanni Boccaccio

۱۷- Canterbury Tales

۱۸- Geoffrey Chaucer

۱۹- در بعضی روایات: «قوت ندارم»، اما به همان معنای فقر و بیچیزی ست.

۲۰- این بیت را از حافظه ام نقل کرده ام، به این جهت ممکن است کاملاً دقیق و امین نباشد. اصل شعر را توانستم در نسخه ای از دیوان قآنی که فعلاً در دسترس دارم بیابم.

پیوند مولانای رومی با ابن عربی

مدخل

مولانا جلال الدین رومی (۶۰۴-۶۷۲)^{*} و شیخ محیی الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸) دو رکن رکن عرفان و تصوف اند. اگرچه بعضی از اهل معرفت (به ویژه در شبه قاره هند)، شیخ احمد سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴) معروف به «مجدد الف ثانی» را بدیل و نظیر مولانا و ابن عربی - بلکه برتر از همه عرفا و اولیا می دانند،^۱ اما قول راجح و غالب که مقبول اکثریت قریب به اتفاق اهل نظر است، این است که مولانای رومی و ابن عربی، در عرفان و تصوف اسلامی، تالی و نظیر ندارند. چنان که در باب اهمیت ابن عربی، علامه سید محمد حسین طباطبائی (صاحب تفسیر المیزان و نهایة الحکمه و...) گفته است که «در اسلام، هیچ کس نتوانسته است، یک سطر مثل ابن عربی بیاورد».^۲ یا این که آیت الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی از اعظم حکیمان و عالمان قرن اخیر، که نویسنده این مقاله افتخار صحبت و حضور در درس او را در تهران یافته است، فرموده است که «ملاصدرا [بزرگترین فیلسوف مسلمان پانصد ساله اخیر]، فرزند معنوی مولانا است و مولانا فرزند معنوی صدر قونوی [خلیفه و شاگرد ابن عربی] است».^۳ یا این که استاد سید جلال الدین آشتیانی نوشته است که «فصوص الحکم... نظیر ندارد»^۴ و باز در باب رومی، نوشته است که «مثنوی... نظیر ندارد».^۵

بحث در این که از بین این دورکن رکین تصوف (مولانا و ابن عربی)، کدام یک برتر است، سابقه ای دراز دارد. عبدالرحمان جامی (۸۱۷-۸۹۸) این دورا معادل می‌داند.^۶ هانری کربن، مولانا را از طریق صدر قونوی، متأثر از مکتب ابن عربی می‌داند^۷ و رینولد نیکلسن نیز در اصل وحدت وجود، مولانا را تابع ابن عربی می‌شناساند.^۸ در صورتی که ویلیام چیتیک، مولانا را بزرگتر از آن می‌داند که تحت تأثیر تفکر صدر قونوی (ریب و خلیفهٔ ابن عربی) قرار گرفته باشد.^۹ در بین عارف‌شناسان متأخر ایرانی نیز همین اختلاف نظرها دیده می‌شود. مرحوم استاد جلال الدین همایی در یادنامهٔ مولوی، اصل وحدت وجود مولوی را معادل «تجلی نور منبسط وجود بر کثرات» که طرز تفکر ملاصدرا و سبزواری (اتباع ابن عربی) ست، معرفی می‌کند.^{۱۰} و یکی از شاگردان شیخ عباسعلی کیوان قزوینی (۱۲۷۷-۱۳۵۷)، نیز مولانا را از طریق صدر قونوی از ابن عربی متأثر می‌داند.^{۱۱} همچنین اخیراً در مقاله ای که در مجلهٔ کیهان اندیشه در ایران منتشر شده است، همین نظریات موافق و مخالف، دوباره متجلی شده است.^{۱۲}

مقالهٔ حاضر، نخست به ملاقات مولانا و ابن عربی، سپس حشر و نشر مولانا با جانشین ابن عربی (صدر قونوی) می‌پردازد و آخر سر، شواهد و قرائنی را که بر عدم تأثیر ابن عربی در مولانا قابل ارائه است بررسی می‌کند.

ملاقات مولانا با ابن عربی

به گزارش کهن‌ترین منابع موجود در احوال مولانا، همچون رسالهٔ فریدون سپهسالار (و شرح کمال الدین خوارزمی بر مثنوی)^{۱۳}، مولانا در دمشق به صحبت ابن عربی رسیده است. مرحوم بدیع الزمان فروزانفر نیز این احتمال را قویاً تأیید می‌کند.^{۱۴} نظر ما، مؤید خارجی این ملاقات در دمشق، سابقهٔ اقامت ابن عربی در قونیه است چنان که جامی در نفحات، ذیل ترجمهٔ صدر قونوی، تصریح دارد که ابن عربی در قونیه با مادر صدر قونوی ازدواج کرده است.^{۱۵} به علاوه می‌دانیم که ابن عربی مورد استقبال سلاجقهٔ روم در قونیه واقع شده است.^{۱۶} پس مولانا، قبل از سفرش به دمشق، نام ابن عربی را شنیده بوده است. چنان که باز جامی در نفحات از اقامت درازمدت ابن عربی در قونیه سخن گفته است.^{۱۷} به هر صورت آنچه مسلم است، مولانا در دمشق به صحبت ابن عربی رسیده است.^{۱۸} اگرچه محققاً تا سال ۶۲۸ که پدرش وفات یافت،^{۱۹} در قونیه بود و بعد نیز چند سالی در خدمت برهان الدین محقق ترمذی در قونیه ماند.^{۲۰}

از سوی دیگر می‌دانیم که ابن عربی در ۶۲۶ در دمشق بوده است و فصوص را در آن سال در آن جا ساخته است.^{۲۱} پس برای دیدار مولانا با ابن عربی در دمشق از لحاظ زمانی و

مکانی و آفاقی و انفسی، مقتضی موجود و مانع مفقود است. مضاف بر این که شمس تبریزی نیز در مقالات خود به مناقشات و مفاوضات خود با ابن عربی تصریح دارد.^{۲۲} و به علاوه مولانا در دیوان شمس از اقامت خود در دمشق و روحانیت جبل صالحه که مدفن اکابر عرفا و از جمله ابن عربی ست سخن می گوید:

اندر جبل صالحه، کانی ست ز گوهر زان است که ما غرقه در یای دمشقیم^{۲۳}
تحقیقات بیشتر در این زمینه نشان می دهد که رابطه آشنایی و دیدار و صحبت مولانا با ابن عربی در دمشق از مقوله صحبت اصاغر با اکابر بوده است. لذا عمده ترین وسیله و واسطه تأثیر احتمالی ابن عربی در مولانا، صدر قونوی (وفات ۶۷۳) است که با مولانا حشر و نشر و معاشرت و مصاحبت نزدیک داشته است.

صحبت و حشر و نشر مولانا با صدر قونوی

در این بخش از مقاله، ما نکات و شواهدی چند در باب روابط مولانا با صدر قونوی از منابع مختلف ذکر می کنیم و به تجزیه و تحلیل آنها می پردازیم تا از این رهگذر شیوه قلندرانه و عاشقانه مولانا با شیوه عالمانه و حکیمانه صدر قونوی مقایسه شود و بالمآل تأثیر یا عدم تأثیر این دو در یکدیگر روشن گردد.

جامی که خود از بهترین شارحان مکتب ابن عربی ست و شرح او بر فصوص از ارزشی خاص برخوردار است به چند نکته مهم در نفعات اشاره می کند از جمله این که:

- ۱- مولانای رومی، در حیات خود در نماز جماعت به صدر قونوی اقتدا می کرده است.^{۲۴}
- ۲- مولانای رومی، در مرض موت خود به مریدان وصیت کرد که نماز جنازه او به صدر قونوی تفویض شود.^{۲۵}

۳- مولانای رومی، از باب تأدب و احترام، بر سجاده صدر قونوی جلوس نکرده و گفته است: «به قیامت چه جواب گویم که بر سجاده شیخ چرا نشستم؟».

و صدر قونوی از باب احترام متقابل، چون مولانا بر سجاده ای که او بر آن نشسته بود، جلوس نکرد، سجاده را دور افکند و گفت باید هردو، مثل هم - بدون آن که یکی امتیاز «سجاده نشینی» که در عرف متصوفه نشانه مقام قطبیت و ارشاد است، داشته باشد - در کنار هم بر زمین بنشینند.^{۲۶}

۴- صدر قونوی در حق مولانا گفته است:

اگر با یزید و جنید در این عهد بودندی، غاشیه این مرد مردانه برگرفتندی و منت بر جان خود نهادندی. خوانسالار فقر محمدی اوست و ما به طفیل وی ذوق می کنیم.^{۲۷}

۵- در مقطعی که شیخ نجم الدین رازی (وفات ۶۵۴) معروف به دایه به قونیه آمده است، مولانا و قونوی هردو پشت سر او نماز خوانده اند. این نکته اخیر را فخرالدین علی صفی (وفات ۹۳۹) هم داماد (باجناق / باجناغ یا همزلف جامی) در لطائف الطوائف، با تفصیل بیشتری بیان کرده است به این ترتیب:

شیخ نجم الدین رازی که به دایه مشهور است... به روم افتاد و با مولانا جلال الدین رومی و شیخ صدرالدین قونوی صحبتها داشتند. گویند وقتی همه در یک مجلس جمع بودند. بانگ نماز شام دادند و جماعت قائم شد. اکابر از شیخ نجم الدین التماس کردند که پیشنمازی کند و او پیش رفت و در هر دو رکعت سوره «قل یا ایها الکافرون» خواند. چون نماز تمام شد، مولانا جلال الدین با شیخ صدرالدین بر وجه طیبیت گفت که: شیخ نجم الدین ظاهراً یک بار برای شما خواند و یک بار برای ما. یعنی یک بار شما را به کفر مخاطب ساخت و یک بار ما را.^{۲۸}

از متن بالا چند نکته برمی آید:

الف- اول این که مولانای رومی و صدر قونوی در قونیه مستقر و مقیم و در زمرة مشایخ و اکابر بودند که نجم الدین دایه به روم افتاد و به قونیه رسید.

ب- دوم این که مولانا و صدر قونوی و شیخ نجم الدین دایه، با یکدیگر «صحبتها داشتند». یعنی - چنان که مرسوم مجلس عرفا و علما و حکماست - مفاوضات علمی و مباحثات و مناظرات و گفتگوهای عالمانه داشته اند. اما این صحبتها اگرچه بی گمان خالی از افاده و استفاده و تأثیر و تأثر نمی تواند بوده باشد، جنبه تدریس و تعلیم بین استاد و شاگرد نداشته است بلکه از مقوله گردهمایها و هم صحبتیهای بین دانشیان و عالمان و عارفان هم رتبه و هم پایه می بوده است.

ج- سوم این که در آن تاریخ، نجم الدین دایه، هم از جهت سن و سال و هم از جهت احترام و پایگاه طریقتی، از مولانا و صدر قونوی برتر بوده است. چنان که حتی به گزارش جامی، بعضی پدر مولانا را از خلفای او دانسته اند و باز اکابر قونیه او را در پیشوایی و پیشنمازی بر مولانا و صدر قونوی مقدم داشته اند. نیز می دانیم که سعدالدین حموی که از هم رتبه های مولانا و صدر قونوی ست از شاگردان نجم الدین دایه بوده است.

د- چهارم این که مولانا و صدر قونوی با یکدیگر بسیار هم افق و قریب السن و نزدیک و مانوس بوده اند. چنان که مولانا با صدر بر وجه طیبیت و مزاج چنین سخنی دائر به کفر هردوان بر زبان می آورد و خود را و او را به یک چوب می راند و در رده کافران می گمارد و از مخاطب خود انتظار تلقی به قبول دارد.

ه- پنجم این که مشرب و مسلک عرفانی این هر سه عارف یعنی نجم الدین دایه و

مولانا و صدر قونوی با هم متفاوت بوده است و از این رهگذر است که مولانا - در پی مباحثه ها و مناقشه های آن مجلس که بین این هر سه تا وقت نماز شام ادامه داشت- به صدر قونوی می گوید که نجم الدین دایه، خطاب «یا ایها الکافرون» را «یک بار برای شما خواند و یک بار برای ما». یعنی نجم الدین دایه مکتبی دارد که هم مکتب شما و هم مشرب ما را کفر می انگارد.

حسن ارتباط بین مولانا و صدر قونوی از مثنوی معنوی به خوبی آشکار است چنان که مولانا طی شرح داستان هاروت و ماروت در حق قونوی گوید:

گفت المعنی هوالله شیخ دین بحر معنیهای رب العالمین^{۲۹}

سیدجلال الدین آشتیانی نوشته است که صدر قونوی

از دوستان نزدیک مولانا بود. به مولانا گفت: شما به چه نحو مسائل بدین مشکلی را به ابن سہولت به طور صریح و واضح در دسترس همگان قرار می دهید؟ مولانا گفت: من متعجبم که شما چه طور مسائل به این آسانی را این نحو غامضاً تقریر می کنید.^{۳۰}

این نکتهٔ اخیر، یکی از مهمترین جهات اخلاف مشرب و مکتب مولانا با ابن عربی و اتباع اوست. به این معنی که مکتب غامض و پیچیدهٔ عرفان ابن عربی، منحصرأً به کار اهل علم و متخصصان علوم عقلی و حکمی می آید. چنان که تا همین امروز، فصوص الحکم ابن عربی و شروح آن به عنوان متون عالی حکمت و عرفان، متن درس و موضوع مباحثه و تدریس است. در صورتی که مثنوی مولانا اگرچه از جهت عمق و معنی، کمتر از فصوص نیست به زبان ساده و با قصه گوئی و داستانسرای بی بیان مفاهیم عرفانی و اخلاقی پرداخته است. به تعبیر دیگر، مدرسهٔ ابن عربی متعلق به خواص بلکه خاص الخاص و اخص الخواص است که ورود به آن مدرسه، مستلزم طی مراحل علمی و زحمت چندین ساله در فنون عقلی ست. در صورتی که در مکتب مولانا بر روی همه کس از عام و خاص و تحصیلکرده و تحصیل نکرده باز است. فهم مکتب ابن عربی، مستلزم دانستن زبان علمی و تحصیلات قبلی در سطح عالی ست. فهم مکتب مولانا، هیچ شرط و شروطی ندارد.

شواهد بر عدم تأثیر ابن عربی در مولانا

تأثیر ابن عربی در مولانا، بر رغم ملاقات آن دو با یکدیگر و نیز حشر و نشر مولانا با صدر قونوی (خلیفهٔ ابن عربی)، بسیار اندک بوده است. شواهد دالّه بر این قول را می توان چنین ارائه کرد:

اول - مولانا در آثار خود به نام بسیاری از رجال علمی، دینی، فرهنگی و طریقتی از جمله ابوحامد غزالی و حتی صدر قونوی که شاگرد ابن عربی ست اشاره کرده است. به علاوه نام

شخصیت‌های مورد علاقهٔ خود همچون شمس تبریزی و صلاح الدین زرکوب و حسام الدین و ... را به روشنی یاد کرده است. اما هیچ کجا از ابن عربی نامی به میان نیاورده است. اگر مولانا از ابن عربی، متأثر شده بود، با عنایت به آن که نام صدر قونوی را به عنوان شیخ دین ذکر کرده است، به نام خود ابن عربی نیز اشارتی می‌کرد.

دوم - سلسلهٔ طریقت یعنی اسناد و مشایخ سلسلهٔ مولویه به گزارش شروانی در ریاض السیاحه و نایب الصدر در طرائق الحقایق یکی از انشعابات ام السلاسل تصوف (سلسلهٔ جاریه از معروف کرخی که به قول مشهور ولی مرجوح دربان ظاهری و باطنی امام علی بن موسی الرضا (ع) بوده است) و در ردیف سلاسل نعمهٔ الهی، ذهبی، قادری، نقشبندی، بکتاشی، صفوی، شاذلی، سهروردی، رفاعی، نوربخشی... است. اما سلسلهٔ ابن عربی بیرون از این سلاسل است چه ابن عربی اگرچه مرید مع الواسطهٔ عبدالقادر گیلانی است، همچون بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی، تربیت روحانی (اویسی) داشته است و خود را تربیت یافته و مرید بلاواسطهٔ خواجهٔ خضر معرفی کرده است. لذا از جهت سلسلهٔ اسناد مشایخ که اهل طریقت و متصوفه برای آن حرمت بسیار قائل اند و مشایخ و اقطاب هر سلسله، رشته و زنجیرهٔ اسناد خود را دست به دست و سینه به سینه به حضرت رسول (ص) می‌رسانند، مولانا را نمی‌توان با ابن عربی و صدر قونوی، هم سلسله دانست. شاید به همین دلیل است که معارف صوفیه در سلسلهٔ اویسی نقشبندی لااقل تا قبل از ظهور شیخ احمد سرهنندی کاملاً تابع ابن عربی است، ولی در سلسلهٔ مولویه آموزه‌های ابن عربی و عرفان نظری او خریدار و طرفداری ندارد.

سوم - باید پذیرفت که وجود وجوه مشترک در تفکر و اندیشهٔ عرفانی بین مولانا و ابن عربی یا یگانگی بعضی تفسیر و تأویلهای از آیات قرآنی و احادیث نبوی بین مولانا و صدر قونوی دلیل بر افاده یا استفادهٔ مستقیم یکی از دیگری نیست. چه این معانی و مضامین اگرچه برای خوانندگان قرنهای اخیر تازگی داشته باشد، همه از ابتکارات این بزرگواران نیست بلکه اغلب این مضامین و تعبیر، بین عارفان و رازوران متقدم برایشان و بی‌گمان در میانهٔ انبوهی از معاصران ایشان زمینهٔ ذهنی داشته است. بلکه اگر کسی حوصله و امکان مطالعهٔ تطبیقی در ادیان مختلف شرقی و غربی داشته باشد، در می‌یابد که بسیاری از این اندیشه‌ها در فرهنگها و ادیان دیگر نیز بی‌سابقه نیست.

چهارم - وجوه مشترک بین افکار و آراء مولانا و ابن عربی و صدر قونوی به حدی نیست که بتوان یکی را تابع یا حتی متأثر از دیگری شناخت. بلکه شیوهٔ بیان و طرز تلقی معانی و مضامین، حتی همان وجوه اشتراک را نیز تضعیف می‌کند.

پنجم- به همان گونه که در تفکر عرفانی مولانا و ابن عربی، وجوه اشتراک وجود دارد، وجوه افتراق نیز موجود است. در مثل، در برخورد مولانا با علوم عقلی و معارف عقلاتی، فلسفه ستیزی او آشکار است. در صورتی که ابن عربی و صدر قونوی به حق پایه گذاران عرفان تئوریک و تصوف نظری- و ناگزیر ملزم به برهان عقلاتی - اند.

ششم- سلسله مولویه به تبع شمس تبریزی که مولانا را از حلقه تصوف زاهدانه به تصوف عاشقانه رهنمون شد، بر رقص و سماع تأکید دارد. حال آن که ابن عربی در فتوحات مکیه بر عدم جواز سماع تصریح دارد.^{۳۱} این است که در سلسله نقشبندیه نیز که در قرون اوائل بالتمام از ابن عربی تبعیت داشت، سماع جایز نیست.

هفتم- مکتب مولانا و شمس تبریزی، با تأکید بر عشق و ذوق و رقص و سماع و جذبه و حیرت، برای همه انسانها در همه رده های فرهنگی- علمی (اعم از بیسواد یا کم سواد یا باسواد) و در همه طبقات اجتماعی- اقتصادی (اعم از وضع و شریف و فقیر و غنی و گرسنه و سیر و گدا و پادشاه) قابل پیروی ست. اما مکتب ابن عربی و سلسله نقشبندی که تابع اویند، مکتب علمائی و تخصصی و ویژه اهل علم و کتاب و کتابت و متشرعه بوده است. در مکتب مولانا و شمس تبریزی، هر نو مرید مبتدی، یا هر کاسب و کاسب زاده و هر کارگر و کارورز و کارمند و کشاورزی می تواند، با دیدن رقص مرشد، دست در دست او افکند و با او در رقص و سماع - بی حاجب و دربان و مانع و رادع- شریک شود. اما در مکتب ابن عربی، رقص و سماع و موسیقی و آواز در کار نیست. طالب علمی منتهی باید که دو زانو در محضر استاد بنشیند و از او اسرار مگو بشنود و در محضر او فصوص الحکم بخواند. همچنان که در سلسله نقشبندیه، مریدان عوام حق حضور در مجلس مشایخ خود را ندارند و دورادور دست بر سینه در خانقاه به باطن او متوسل و متوجه اند، ولی علما و طلبه علم در محضر شیخ حق جلوس دارند و به اجازه او، می توانند وارد صحبت های علمی و عرفانی شوند. پس مجلس سماع مولانا، بارعام است و مجلس درس ابن عربی، محضر خاص.

این است که فهم مکتب ابن عربی، مستلزم تحصیلات عالیه در عرفان نظری ست، اما مکتب تصوف عاشقانه مولانا و شور و هیجان و جذبه مولانا چنان که در دیوان شمس منعکس است، با ترتیب علمی و رویت و روش عالمانه و منسجم تطبیق نمی کند. از این رهگذر است که مولانا می گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من
یا در مخالفت با علوم و معارف بحثی در مقام انکار امام المشککین فخر زاری می گوید:
گر کسی از عقل با تمکین بدی فخر زاری رازدار دین بدی

باز از همین مقوله است آنچه در شرح احوال مولانا نوشته اند که شمس تبریزی، مولانا را از مطالعه کتابهای پدرش (معارف) نهی کرد.

هشتم- یکی از بهترین شواهد بر عدم تأثیر ابن عربی و اتباع او در مولانا و سلسله مولویه این است که در آن دسته از سلاسل تصوف که افکار و آراء ابن عربی در آنها تأثیر داشته است، به آثار ابن عربی توجه خاص مبذول شده است و مشایخ و بزرگان آن سلسله ها به طور منظم به تدریس، شرح و تفسیر آثار ابن عربی پرداخته اند. چنان که در سلسله نقشبندیه که تا قبل از ظهور شیخ احمد سرهندی به طور درست و کامل از ابن عربی تبعیت داشت، مشایخ بزرگ نقشبندیه مانند خواجه محمد پارسا بخاری (وفات ۸۲۲) و نورالدین عبدالرحمان جامی (وفات ۸۹۸) و... بر فصوص الحکم ابن عربی شرح نوشته اند. به علاوه جامی بر نقش الفصوص ابن عربی که خلاصه فصوص الحکم است، شرحی به نام نقد النصوص نوشته است که به همت ویلیام جیتیک منقحاً در ایران منتشر شده است و همچنین لویح جامی که به همت وینفیلد و محمد قزوینی چاپ شده است به تصریح جامی در دیباچه لویح بر مبنای مکتب ابن عربی در مسأله سریان وجود تألیف شده است. به علاوه جامی بر مفتاح الغیب صدر قونوی شرحی دارد و... در برابر این گونه شرح و تفسیرها در سلاسل تابع ابن عربی، در سلسله مولویه- که به مولانای رومی منتسب است- کسی از مشایخ این سلسله شرحی بر آثار ابن عربی ننوشته است و خلفا و مشایخ ابن سلسله به شرح افادات کاظم زاده ایرانشهر که در پایان کتاب زندگانی مولانا به قلم فروزانفر چاپ شده است (چاپ دوم)، همه معلوم اند.

هانری کربن در این جا مرتکب اشتباهی جدی شده است چه با تأکید بر شروح مثنوی مولانا در ایران و هند که متأثر از آثار ابن عربی است، چنین نتیجه گرفته است که خود مولانا هم متأثر از ابن عربی بوده است.^{۳۲} اما به اعتقاد ما ورود افکار ابن عربی به شروح مثنوی در قرون بعد، ابدأ و اصلاً دلالتی بر تأثیر ابن عربی در مولانا ندارد. ما می گوئیم راست است که در شروح متأخران بر مثنوی، آراء ابن عربی به طور بلیغی در تفسیر آیات مولانا مورد استناد و استفاده واقع شده است. اما این انتخاب منبع استناد تا حد زیادی تفسیر لایرضی صاحب است. آن نیز به چند دلیل:

الف - شروحنی که بیش از همه بر افکار ابن عربی تأکید دارد، شروحنی است که بیشتر در ایران و هند نوشته شده است. شروحنی که در ترکیه بر مثنوی نوشته شده است، بر افکار ابن عربی مبتنی نیست.

ب- اغلب شروحنی که مبتنی بر افکار ابن عربی است، به وسیله متأخرین تألیف شده

است. شروحنی که بلافاصله پس از مرگ مولانا بر مثنوی نوشته شده است، حاوی افکار ابن عربی نیست. از آن جمله، دو مجلد از تفاسیر مثنوی که آقای دکتر جواد سلماسی زاده آنها را به همراه تفسیر رینولد نیکلسن چاپ کرده اند، فاقد ارجاع به آثار ابن عربی است. برعکس شارحان متأخر مثنوی (همچون جامی، حاج ملاهادی سبزواری و...) کوشیده اند که تمام ابیات مثنوی را بر اساس طرز تفکر عرفانی ابن عربی تفسیر کنند. اما این گونه شرح و تفسیرهای حکیمانه و فیلسوفانه متأخران با درون مایه غیر فیلسوفانه - بلکه ضد فیلسوفانه مثنوی - متعارض و متغایر است.

ج - اتکاء و استناد شارحان متأخر ایرانی و هندی به آثار ابن عربی در شرح و تفسیر مثنوی، گویای این حقیقت است که این شارحان خود، به مکتب ابن عربی متعهد بوده اند و لذا شروح و تفاسیر خود را به «زبان علمی» مورد قبول خود نوشته اند. این گونه تفسیرها، در عصر مولانا و در حوزه و حلقه صحبت و ارادت او سابقه نداشته است. این شروح و تفسیرهای آمیخته با حکمت و فلسفه، در حقیقت شرح و تفسیر دلبخواه «شارح» (نویسنده شرح) است نه مقصود و منظور «ماتن» (نویسنده متن).

د - شاهد دیگر بر این که مولانا در عصر خود و بلافاصله پس از مرگ از اتباع ابن عربی یا صدر قونوی شمرده نمی شده است، این است که اتباع ابن عربی و صدر قونوی را در نسلهای نخستین میلی چندان با مولانای رومی نبوده است. این است که در آثار فارسی اتباع کهن ابن عربی، هیچ گاه استشهادی به اشعار مولانا نشده است. در مثل فخرالدین عراقی در لمعات به مولانای رومی استشهاد نکرده است. در حالی که در نسل بعد، جامی که از بزرگترین شارحان مکتب ابن عربی است از اشعار مولانا برای ترویج افکار ابن عربی استفاده کرده است.

نهم - یکی دیگر از شواهد عدم تأثیر ابن عربی در مولانا، در موضوع تولای به اهل بیت ظاهر می شود. ابن عربی، در فصوص و فتوحات مکرر از امام علی به نوعی یاد می کند که گویی همچون علاءالدوله سمنانی، به نمط اوسط قائل است و حقیقت و اولویت و افضلیت امام علی را به خلافت بلافصل اعتراف می کند، النهایه به جهت مصالح اجتماعی برخلافت مفضول گردن می نهد. نیز نه تنها در بعضی مواضع به نام امام مهدی (عج) تصریح دارد بلکه مدعی ست خود، آن حضرت را ملاقات کرده است. به علاوه اشعاری رمزگونه دارد که علامت ظهور بلکه تاریخ ظهور او را باز می گوید و از همه اینها گذشته، صلواتی برای چهارده معصوم منسوب به اوست، در صورتی که مولانا، به ائمه اهل بیت ارادتی اظهار نکرده است.

دهم- یکی دیگر از شواهد عدم تأثیر ابن عربی در مولانا، در مسأله تشبیه و تنزیه خداوند مشهود است. مولانا در داستان معروف

دید موسی یک شبانی را به راه کاو همی گفت ای خدا و ای اله تشبیه را در مقطع عشق بی پیرایه و محبت خالصانه، برای شبان خداخواه توجیه و تصویب می کند و موسی کلیم را که از جهت التزام به تنزیه، شبان را از مناجات مشبهانه و راز و نیاز عاشقانه با خدا یش نهی می کند، موجب عتاب و طرف خطاب قرار می دهد که:

تو برای وصل کردن آمدی نه برای فصل کردن آمدی
بدین گونه مولانا، تشبیه را عیبی نمی شناسد و این، نتیجه همان التزام به مکتب عشق است که مکتب مولانا است. اما ابن عربی که مؤسس عرفان نظری ست، اگرچه تشبیه را کفر می گمارد و در فصّ نوح، قوم نوح را مشبه دانسته، قول حق را تنزیه حق از تشبیه و تجسیم- بلکه از اطلاق و تقیید- می داند، با رعایت اصل وحدت وجود و موجود (که جوهر فلسفه اوست) قائل به یگانگی اصل تشبیه با اصل تنزیه است. یعنی اصل تشبیه را ناظر به ظهور فعلی حق در مقام احدیت در مظاهر وجود (تجلی ثانی و فیض مقدس) می داند و اصل تنزیه را ناظر به کنز مخفی و غیب الغیوب در مقام احدیت ذات وجود (تجلی اول و فیض اقدس) می شمارد. چنان که جامی در لایحه شانزدهم لوائح گوید:

ذات من حیث هی از همه اسماء و صفات معراست و از جمیع نسب و اصافات مبرا. اتصاف او به این امور به اعتبار توجه اوست به عالم ظهور در تجلی اول که خود به خود بر خود تجلی نمود... در تجلی ثانی... نسب و اصافات متضاعف می شود... خفای او به اعتبار صرافت و اطلاق ذات است و ظهور به اعتبار مظاهر و تعینات...^{۳۳}

نیز بر همین اساس است آنچه لاهیجی در مفاتیح الاعجاز در شرح گلشن راز در جمع بین تشبیه و تنزیه نوشته است.^{۳۴} بنا بر این در مکتب ابن عربی و اتباع او، اصل تشبیه یک مبحث نظری، ناظر به جامعیت تشبیه و تنزیه است که در مقام «احدیت»، اصل، تنزیه است و در مقام «واحدیت» از تشبیه گریزی نیست. در صورتی که در مکتب مولانا، اصل تشبیه یک واقعیت ساده همگانی ست چنان که چوپان بیسواد ساده دل، از باب تشبیه و تجسیم، خالق عالم و اصل وجود را به صورت بشری همچون خود تصور کرده است. این تشبیه و تجسیم عوامانه در مکتب مولانا که مکتب وصل و اتصال و عشق و اشراق است، به مناسبت اخلاص خاص آن شبان ساده و نادان، پذیرفتنی و مقبول است. اما در مکتب ابن عربی تشبیه این چنینی، کفر محض و شرک مطلق است. نزد اتباع ابن عربی، تشبیه از باب تجلی حق در آیات آفاقی و انفسی، مطرح است. همه وجودات مظاهر حق اند، و مشبه و مشبه به

یک حقیقت بیش نیستند و حق به حسب ذات، احاطهٔ قیومیه (تنزیه) و به حسب فعل، احاطهٔ سریانیه (تشبیه) دارد.

در این جا جالب آن است که هرچند جامی و دیگر مشایخ معاصر و ماقبل او در سلسلهٔ نقشبندیه، به پیروی از ابن عربی به جامعیت تنزیه و تشبیه قائل اند، در سه نسل بعد شیخ احمد سرهندی به خلاف استاد خود باقی بالله کابلی، در این مقطع نیز به جنگ ابن عربی می رود و می گوید:

نزد فقیر... جمع بین التشبیه و التنزیه... شهود حق نیست... دعوت انبیاء به تنزیه صرف است...^{۳۵}

این است که باید گفت مولانا در اصول عقائد، یا در فهم عرفانی، یا شناخت فراعقلانی، یا طریقت تصوف، تابع و پیرو ابن عربی یا صدرقونوی نیست. مولانا تابع مکتب عشق است. مکتبی که با رقص و سماع و شعر و موسیقی و کشش و جذب به بنده را با خدا پیوند می دهد. شمس تبریزی، چنان که گفتیم مولانا را از خواندن رسائل پدرش منع کرد. در عین حال، مسلم و محقق است که مولانا بیش از هر کس دیگر، در علوم اسلامی تحت تأثیر ابوحامد غزالی ست. چنان که احمد افلاکی در مناقب العارفين گوید:

مولانا فرمود امام محمد غزالی... در عالم ملک، گرد از دریای عالم برآورده، علم علم را برافراشته، مقتدای جهان گشت و عالم عالمیان شد.^{۳۶}

آری، اگر کسی با آثار غزالی مانوس باشد در مطالعهٔ مثنوی در می یابد که سرچشمهٔ بسیاری از اقوال مولانا - اگرچه نه همیشه نتیجه گیریهای او - از احیاء العلوم و کیمیای سعادت غزالی ست. برای مثال، داستان:

از علی آموز اخلاص عمل شیر حق را دان منزّه از دغل...

به گزارش بدیع الزمان فروزانفر در مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، در همه منابع اهل سنت در شمار مناقب و فضائل خلیفهٔ دوم عمر بن الخطاب مذکور است و به گفتهٔ مرحوم فروزانفر در هیچ کجا به نام امام علی، ضبط نیست.^{۳۷} اما غزالی در کیمیای سعادت این داستان را (به مناسبتی ذیل تبیین «آداب محتسب») ضمن مباحث امر به معروف) به نام امام علی چنین ضبط کرده است:

از این بود که علی (رض) کافری را بیفکند تا بکشد، وی آب دهان دروی باشید. بازگشت و نکشت و گفت: خشمگین شدم، ترسیدم که برای خدای تعالی نکشته باشم. و عمر (رض) یکی را دره بزد. آن کس دشنام داد، دیگرش نزد...^{۳۸}

در عبارت بالا، ما متعمداً جمله های پایانی غزالی را در کیمیای سعادت در باب عمر بن الخطاب نقل کردیم، تا از اشکالِ مقدر پاسخ گفته باشیم و آن اشکال مقدر، این احتمال

معقول است که ممکن است کسی بگوید، یا به قول قدما مستشکلی اشکال کند، که کاتب و نسخه نویس متشیع کیمیای سعادت در نقل عبارت، نام عمر را به علی - چنان که شیوه متعهدان تشیع آتشین از جهت تولای به علی و تبرای از عمر است - تبدیل کرده است. اما می بینیم که کاتب و نسخه نویس، در این متن چنین تصرفی نکرده است به این دلیل که در جمله های بعدی، نام عمر را عیناً باقی گذاشته است. لذا بی شک و شبهه اذعان باید کرد که متن اصلی کیمیای سعادت، این داستان را به نام امام علی نوشته است و مأخذ مولانای رومی نیز همین است.

در این جا دو نکته مهم است. اول این که فروزانفر مدعی ست که مولانا «حکایت مذکور را با تصرفی که از خصائص مولانا است»، از احیاء العلوم غزالی در باب حد زدن شارب خمری اخذ کرده است و حال آن که مولانا تصرفی در این داستان نکرده است. دوم این که فروزانفر گفته است که این روایت در هیچ مأخذی به نام امام علی نیست و لذا آنچه را غزالی در باب عمر - آن هم نسبت به حد زدن شارب خمر و نه کشتن دشمن در جبهه جنگ - در احیاء العلوم آورده است، مأخذ مولانا ذکر کرده است. حال آن که مسلم است، مأخذ مولانا در این جا کیمیای سعادت است.

یازدهم - دیگر از شواهد عدم تأثیر مستقیم ابن عربی بر مولانا این است که بر رغم آن که از جهت زمانی و مکانی برای استفاده مولانا از محضر ابن عربی، مقتضی موجود و مانع مفقود است، در عمل، نشر افکار ابن عربی و تأسیس مکتب «عرفان نظری» تنها پس از مرگ ابن عربی یعنی به توسط شاگردان و تربیت شدگان او (همچون صدر قونوی و حیدر آملی و...) شایع شد. چه این حقیقت غیر قابل انکار است که افکار ابن عربی تا قبل از تفسیرها و توضیحهای صدر قونوی و دیگر شارحان آثار او، در حکم طامات و شطحات تلقی می شده است، چنان که ابن خلکان در وفيات الاعیان ذیل ترجمه ابن عربی گوید:

ولولا شطحات فی کلامه لکان کله اجماع.^{۳۱}

همچنان که نظامی با خرز (وفات ۹۰۹) نیز از جامی نقل می کند که گفته است:

در خلال سخنان... [ابن عربی]... که در جذبات عشق و محبت به غایت مستغرق و مستهلک

بوده... از طی منازل و مناہج وی زیاده ضبطی و ربطی استفاد نمی گردد...^{۳۲}

این است که جامی به گزارش یاد شده در بالا و نیز آنچه در نفعات الایس نوشته است، تنها راه درک قول وحدت وجود را بر مبنای تفکر ابن عربی، مراجعه به آثار صدر قونوی معرفی کرده است.^{۳۳}

نتیجه کلام

نتیجه سخن این که مکتب عرفانی مولانای رومی از مکتب ابن عربی مستقل است. اثبات دیدار مولانا با ابن عربی در دمشق (در سالهای جوانی مولانا و پیری ابن عربی) و نیز دوستی و مصاحبت و مجالست مولانا با صدر قونوی در قونیه (در سالهای پایانی عمر این دو) یا اشتراک بعضی افکار، برای اثبات این که مولانا تحت تأثیر افکار ابن عربی واقع شده باشد، کافی نیست. شیوه طریقتی مولانا، پس از رسیدن به شمس تبریزی او را از مکتب اسلاف خود و مشایخ سلف او (یعنی پدرش بهاءالدین بلخی و نیز جانشین پدرش برهان الدین ترمذی و دیگران) جدا کرد. مولانا با بیان ساده و فشرده و در قالب داستان و قصه، حقایق عرفان عملی و علم باطن را در طبق اخلاص نهاده است. اما ابن عربی، پایه گذار عرفان نظری و تفکر عرفانی ست و کمال حقیقی را در گرو فهم برهانی و وجدانی و معرفت عقلانی و فراعقلاتی می داند و از این رهگذر به بهاءالدین بلخی (پدر مولانا) و برهان الدین ترمذی (استاد و مرشد مولانا) شبیه است که شمس تبریزی مولانا را از مطالعه آثارشان منع کرده است.

از سوی دیگر، برخلاف نتیجه گیری هانری کربن که استناد شارحان مثنوی را در ایران و هند به آثار ابن عربی دلیل تأثیر ابن عربی در مولانا می داند، این گونه شرح و تفسیرها تنها حکایت از مقبولیت تام و تمام افکار ابن عربی در ایران و هند دارد که شارحان مثنوی در ایران و هند نیز از همین گروه بوده اند. در مثل ما می بینیم، جامی که یکی از شارحان بزرگ آثار ابن عربی ست، «نی نامه» خود را که شرح آیات نخستین مثنوی معنوی ست، براساس مکتب ابن عربی یعنی وحدت وجود و اعتباری بودن تعین و ماهیت، ساخته است. اما این واقعیت، تنها گزارشگر این حقیقت است که شارح این آیات (جامی)، در عرفان نظری تابع بی قید و شرط ابن عربی ست و همه معارف الهی را به استشهاد آثار ابن عربی و صدر قونوی تفسیر و تبیین می کند. نی نامه جامی، نمی تواند دلیل بر تأثیر ابن عربی در مولانا باشد بلکه تنها دلیل بر تأثیر ابن عربی در جامی ست. چنان که باز اگر شرح حاج ملاهادی سبزواری بر مثنوی، سرشار از اصول عرفانی ابن عربی و حکمت متعالیه ملاصدراست دلیل بر تأثیر ابن عربی و ملاصدرا در سبزواری ست نه در مولانا.

کانون و کلای محاکم عالی اسکاتلند، ادینبور

یادداشتها:

۱- ر.ک. مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی، استانبول، وقف الاخلاص، چاپ حسین حلمی بن سعید استانبولی،

ج ۱، ۱۹۹۷، مقدمه، ص: «ع».

- ۲- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه حکمت سبزواری، تهران، ج ۱، ص ۲۳۹.
- ۳- ربیانی تربتی، محمدرضا، به نقل از منوچهر صدوقی سبا، کیهان اندیشه، شماره ۶۱ (مرداد و شهریور ۱۳۷۴)، ص ۴.
- ۴- آشتیانی، سید جلال الدین، مقدمه، مجموعه رسائل فیلسوف کبیر حاج ملاهادی سبزواری، مشهد، اوقاف خراسان، ۱۳۴۸، ص ۱۶۰-۱۶۱.
- ۵- همان جا، ص ۱۵۹-۱۶۰.
- ۶- نظامی باخرزی، عبدالواسع، مقامات جامی، چاپ نجیب مایل هروی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۱، ص ۹۰-۹۱.
- ۷- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, translated by R. Manheim, Princeton U.P., 1969, P.70.
- ۸- Nicholson, Reynold Alan, *Introduction to the Mathnavi*, London: Luzac, 1977 (3 Vols.), Vol. 1, Introduction.
- ۹- Chittick, William, *Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany U.P., 1983, and also in Nasr, S.H., *The Spirituality of Islam*, Vol. 2, 1995.
- ۱۰- همانی، جلال، یادنامه مولوی، تهران، یونسکو، ۱۳۳۷، ص ۲۰۷.
- ۱۱- کیوان قزوینی، عباسعلی، عرفان نامه، چاپ نورالدین مدرسی چهاردهی، تهران، چاپخانه کاویان، بی تا، ص ۱-۲.
- ۱۲- صدوقی سبا، منوچهر، «التقای دو دریا»، کیهان اندیشه، شماره ۶۱، ص ۳-۱۰، امین، سید حسن، «ملاقات مولانا با ابن عربی»، کیهان اندیشه، شماره ۶۹، ص ۱۴۵-۱۴۹.
- ۱۳- فریدون سپهسالار، رساله در شرح حال مولانا، چاپ سعید نفیسی، تهران، اقبال، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۳-۲۵، نیز کمال الدین خوارزمی، جواهر الاسرار، چاپ دکتر محمد جواد شریعت، تهران، مشعل، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۳۳.
- ۱۴- فروزانفر، بدیع الزمان، رساله در تحقیق احوال مولانا جلال الدین محمد بلخی، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۱۵ (تجدید چاپ، تهران، زوار، ۱۳۵۴)، ص ۴۳.
- ۱۵- جامی، عبدالرحمان، نفعات الانس، چاپ محمود عابدی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۰، ص ۵۵۵. همچنین اغلب منابع در باب احوال ابن عربی از سفر او به روم (آسیای صغیر) و اقامت او در قزوینه سخن گفته اند. برای نمونه ر.ک. به قدیمی ترین زندگی نامه ابن عربی: ابراهیم البغدادی، مناقب ابن العربی، چاپ صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۵۵.
- ۱۶- Corban, op Cit, P.65-71.
- ۱۷- جامی، نفعات الانس، تهران، مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۰، چاپ محمود عابدی، ص ۳۸۱.
- ۱۸- خلخالی، سید صالح، مناقب چهارده معصوم (شرح صلوات ابن عربی)، چاپ سید علینقی امین، تهران، وحید، ۱۳۶۶، ص ۳۸.
- ۱۹- فروزانفر، بدیع الزمان، همان جا.
- ۲۰- مولانا، مثنوی، چاپ نیکلسن.
- ۲۱- ابن عربی، محیی الدین، فصوص، چاپ ابوالعلاء عفیفی، اُفتت.
- ۲۲- شمس تبریزی، مقالات، چاپ دکتر محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶، ص ۱۲۵.
- ۲۳- خلخالی، همان جا، ص ۵۵-۵۶.
- ۲۴- جامی، همان جا، ص ۴۶۴.

- ۲۵- همان جا، ص ۵۶.
- ۲۶- همان جا، ص ۵۶.
- ۲۷- همان جا، ص ۶۵.
- ۲۸- صفی، فخرالدین علی، لطائف الطوائف، چاپ احمد گلچین معانی، تهران، اقبال، ۱۳۴۶، ص ۱۷۰-۱۷۱.
- ۲۹- مولانا، مثنوی، چاپ رینولد نیکلسن، افست، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸.
- ۳۰- آشتیانی، همان جا، ص ۵۵.
- ۳۱- ابن عربی، فتوحات مکیه، چاپ دکتر عثمان یحیی و غیره، تهران، افست، ج ۱، ص ۲۱۰.
- ۳۲- کرین، همان جا.
- ۳۳- جامی، عبدالرحمان، لواعیح، چاپ یان ریشار، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳، ص ۷۰.
- ۳۴- لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، چاپ کیوان سمیعی، تهران، ص ۷۹-۸۰.
- ۳۵- سرهندی، شیخ احمد، مکتوبات امام ربانی، چاپ حسین حلمی استانبولی، استانبول، مکتبه الاخلاص، ۱۹۷۷، ج ۲، مکتوب ۲۷۲.
- ۳۶- افلاکی، احمد، مناقب العارفین، تهران، ج ۱، ص ۲۱۹ (ترجمه انگلیسی به قلم ادیس شاه (افغانستان)، لندن، ۱۹۸۰م).
- ۳۷- فروزانفر، بدیع الزمان، مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳، ص ۳۷.
- ۳۸- غزالی، ابوحامد، کیمیای سعادت، چاپ احمد آرام، ۱۳۲۳، ص ۴۰۳.
- ۳۹- ابن خلکان، وفيات الاعیان، چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۹۲م.
- ۴۰- نظامی باخرزی، همان جا، ص ۹۰-۹۱.
- ۴۱- جامی، نفحات، ص ۵۵۵.

*

بعدالتحریر- بعد از این که مقاله حاضر را به محضر استاد دکتر متینی تقدیم کرده بودم، به مؤید دیگری دست یافتم که قول این بنده را در متأثر نشدن مولانا از ابن عربی تایید می کند و آن این که به گزارش استاد دکتر عبدالحسین زرین کوب، مولانا «یک بار در جواب کسی که از وی در باب فتوحات مکی - فتوحات مکیه شیخ ابن عربی - سؤال کرد، با اشاره به قوال مجلس - زکی قوال - که از دور پیدا می شد و روی به مجلس وی داشت، با تعریضی که در تقریر مراد به قدر کفایت روشنگر بود، گفت: حالیا فتوحات زکی نزد ما به از فتوحات مکی ست. (دکتر عبدالحسین زرین کوب، پله پله تا ملاقات خدا، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۴، ص ۲۲۹-۳۳۰).

عارف قزوینی و محمد تقی بهار (ملک الشعراء)*

کودکی بودم، حدود سن ده سال. روزی در خانه یکی از بستگان که از روحانیون معروف همدان بود در گوشه اطاقی نشسته بودم و به بحثهای مذهبی چند نفر از روحانیون شهر که مهمان او بودند گوش می دادم و بدیهی ست که از آن بحثها چیزی نمی فهمیدم. ناگهان شخصی وارد اطاق شد و گفت عارف فوت شده است و به دنبال یک روحانی هستند که برای او نماز میت بخواند. یکی از روحانیون شروع کرد به بدگویی از عارف و ادای جملات مخلوط به عربی و فارسی که گویا مفهومی این بود که عارف کافر و بیدین بوده و چه و چه. اکثر حاضران هم با او موافق بودند. ناگهان صاحبخانه حرف همه را قطع کرد و جملاتی ادا کرد که هنوز در گوش من طنین انداز است. گفت تا حدود اطلاع ما عارف مسلمان و مسلمان زاده بوده و پدرش معمم، خودش هیچ وقت منکر اسلام نبوده، بنا بر این وظیفه هر مسلمان

* علامه قزوینی که از دانشمندان و محققان به نام ایران بود، در سال ۱۳۲۸ در تهران درگذشت. سپس در مجله یغما غزلی از ملک الشعراء بهار در رثای وی چاپ شد به مطلع: «از ملک ادب حکم گذاران همه رفتند / شو بار سفر بند که یاران همه رفتند...». بهار نیز در اول اردیبهشت ۱۳۳۰ در تهران درگذشت. پس از چند سال چاپ اول دیوان بهار زیر نظر ملک زاده برادر ملک الشعراء بهار به طبع رسید. در دیوان بهار مصراع اول این غزل با آنچه در مجله یغما چاپ شده بود متفاوت بود، و غزل این چنین آغاز می شد: «دعوی چه کنی داعیه داران همه رفتند...». به علاوه در زیرنویس این غزل چاپ شده بود که بهار این غزل را در مرگ عارف قزوینی سروده است. معدود کسانی که این غزل را علاوه بر مجله یغما در دیوان بهار نیز دیده بودند این دو سؤال برایشان پیش آمده بود که چرا ضبط مصراع اول غزل در دیوان با مجله یغما متفاوت است، و نیز چرا شعری را که بهار برای محمد قزوینی سروده و در زمان حیات خود بهار در مجله یغما چاپ شده است، اینک پس از فوت بهار، محمد قزوینی را به عارف قزوینی تغییر داده اند. ظن غالب این بود که ملک زاده برادر بهار در چاپ این غزل مرتکب اشتباه شده است. در نتیجه تا اولین سالهای انقلاب اسلامی در ایران نظر عموم این بود که ملک الشعراء بهار غزل مورد بحث را برای محمد قزوینی سروده است. حتی مهرداد بهار که دیوان پسدرش ←

واجد الشرايطی ست که برای او نماز میت بخواند. او بعد از گفتن این جملات فوراً از جای خود بلند شد، از حاضران عذرخواهی کرد و در هوای سرد برای خواندن نماز میت از خانه بیرون رفت. این گفتگو برای من خیلی جالب بود و در نتیجه یک نوع احترام قلبی نسبت به صاحبخانه که عقیده خود را به صراحت اظهار کرده بود، در خود حس کردم.

من از دوران طفولیت با نام عارف آشنایی داشتم. علت این بود که تصادفاً طیب خانوادگی ما طیب عارف هم بود. عارف در بیوگرافی خود او را «طیب شفیق عیسی دم» نام برده است. گاهی این طیب به منزل ما می آمد و از عارف صحبت می کرد. عارف از این طیب کراراً به عنوان یک مرد بزرگ و انسان واقعی یاد کرده است.^۱ سالهای بعد که شرح زندگی عارف را مطالعه کردم احترام زیادی نسبت به این طیب در خود حس کردم،

→ ملک الشعراء بهار را در سال ۱۳۶۸ تجدید طبع کرد و بر آن مقدمه تازه ای نوشت، و مقدمه چاپ اول دیوان را - بی دلیل - حذف کرد، بی آگاهی از سابقه امر، «از ملک ادب حکم گذاران همه رفتند» را نسخه بدل «دعوی چه کنی...» پنداشته (ج ۲/ ۱۱۸۰-۱۱۸۱) که نادرست است.

اما دکتر باستانی پاریزی پس از سالها، سکوت را شکست و در مقاله ای که - اگر اشتباه نکنم - در مجله آینده چاپ شد به صراحت نوشت که غزل بهار با مصراع «دعوی چه کنی داعیه داران همه رفتند» شروع می شود نه با «از ملک ادب حکم گذاران همه رفتند». به علاوه بهار غزل را برای عارف قزوینی سروده بوده است نه برای محمد قزوینی، و آن که این دسته گل را به آب داده است کسی جز من، یعنی دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی، نیست.

مقاله باستانی مفصل است، و اکنون آن را در اختیار ندارم. وی نوشت در دوره تحصیل در دانشکده ادبیات تهران، آقای حبیب یغمایی در اداره مجله یغما دست مرا به کاری بند کرده بود. پس از مدتی وی به سفر رفت و کارها را به من سپرد. از جمله چند دفتر را که ملک الشعراء بهار به امانت به یغمایی داده بود نیز به من داد. در آن دفترها بهار اشعار خود را نوشته بود تا حبیب یغمایی هر وقت می خواهد یکی از آنها را در مجله چاپ کند. در غیبت یغمایی، محمد قزوینی درگذشت، من پیش خود، و بی آن که به عواقب کار بیندیشم غزلی را که بهار برای عارف قزوینی سروده بود با تغییر مصراع اول آن در مجله یغما چاپ کردم به عنوان این که بهار آن را در مرگ محمد قزوینی سروده است. تا بازگشت حبیب یغمایی از مسافرت، آب از آب تکان نخورد. پس از مراجعت او، روزی تلفن دفتر مجله زنگ زد و حبیب یغمایی گوشی را برداشت. نمی دانستم چه کسی با یغمایی سخن می گوید. ولی یغمایی از اشتباهی که مرتکب شده بوده است، بی در پی از طرف مقابل عذرخواهی می کرد. گفتگو به پایان رسید و یغمایی به من گفت این دفترها را ببر خدمت آقای ملک. بعدها فهمیدم کسی که تلفنی با یغمایی سخن می گفته است ملک الشعراء بهار بوده و به یغمائی اعتراض می کرده است که چرا شعری را که سالها پیش برای عارف قزوینی سروده بودم با تغییر مصراع اول آن به نام محمد قزوینی چاپ کرده اید، و یغمایی به او می گفته است که گناهکار منم، اشتباه کرده ام و عذرخواهی می کرده است، بی آن که اسمی از من خطا کار، یعنی باستانی پاریزی، ببرد.

چند سال پیش روزی با آقای دکتر حسن فاتح درباره این غزل سخن می گفتم. ایشان که از سابقه این موضوع اطلاعی نداشتند، گفتند مضمون غزل نیز دقیقاً حکایت از آن می کند که غزل را بهار برای عارف قزوینی سروده است نه برای محمد قزوینی. از ایشان خواهش کردم اطلاعات خود را در این باب برای آگاهی خوانندگان ایران شناسی بنویسد. و این است مقاله ای که وعده کرده بودند.

چه این شخص نه تنها عارف را را یگان معالجه می کرد و به او دوا می داد بلکه به وسیله ای که عارف متوجه نشود کمکهای مالی هم به او می کرد. به علت این سابقه ذهنی که از عارف داشت، در سالهای بعد تصنیفهای عارف را نیز که شهرت زیادی پیدا کرده بود دوست داشت. چنان که هنوز تصنیفهای «ای دست حق پشت و پناهت باز آ...» (که برای سید ضیاء الدین طباطبائی گفته) و تصنیف: «دیدم صنمی سروقد و روی چو ماهی / الهی تو گواهی، خدا یا تو پناهی...» (که برای یک دختر ارمنی گفته) در گوشه صدای می کند.

عارف شاعری بود وطن پرست، آزاده و درست که به مال دنیا توجهی نداشت، ولی در ضمن مردی بود احساساتی، زود باور، و گرفتار خیالهای سردرگم. می پنداشت که از علت حقیقی همه وقایع سیاسی باخیر است، در حالی که چنین نبود. به علاوه زودرنجی و بدبینی و بدزبانی نیز از دیگر صفات او بود. او که هنر خود را بی دریغ نثار مردم کرده بود به عنوان شاعر ملی شهرت نیز یافته بود. اشعارش سلیس و روان و هیجان آور است. کنسرتهای عارف بهترین نمودار روح آزادخواهی و وطن پرستی اوست. در اشعار او روح آزادی و ضدیت با ریا و تعصب و مخالفت با حکومت اشرافی دیده می شود. مخالف سرمایه داری بود و لنین را «فرشته رحمت» خطاب می کرد. پیشرفت فرهنگ در جامعه را پایه ترقی می دانست و پشتیبان ترقی زنان بود. و بدون شک در تصنیف سازی پیش کسوت بود، قریحه و استعدادش در آهنگسازی و موسیقی نیز فوق العاده بود، و با صدای لطیف و شیرینش و با حنجره داودی شنوندگان را مسحور می کرد. متأسفانه به علت بیماری روانی افسردگی (Depression) که بعداً بیماری جسمی سل هم به آن علاوه شد اکثر اوقات ملول و تندخو و بدخلق و گوشه گیر بود.

در این مقاله می خواهیم خوانندگان را متوجه غزلی که ملک الشعراء بهار (۱۲۶۵-۱۳۳۰ ش) بعد از مرگ عارف قزوینی (۱۳۰۰ ق - ۱۳۵۲ ق = ۱۳۱۲ ش) سروده است بنمایم. با وجود این که بهار در حیات خود صریحاً گفته است و در دیوان او هم که پس از فوتش منتشر گردیده - به پیروی از قول او - قید شده که این غزل مربوط به عارف قزوینی ست، مع الوصف هنوز افراد زیادی هستند که عقیده مندند این غزل برای علامه قزوینی گفته شده است، زیرا مجله یفا پس از وفات قزوینی آن را با مطلع: «از ملک ادب حکم گذاران همه رفتند...» به عنوان مرثیه بهار درباره محمد قزوینی چاپ کرده است. با توجه به اشارات و کنایه های صریحی که در این غزل هست و نکاتی که بهار بدانها تکیه کرده، که طرز فکری وی را نسبت به عارف نشان می دهد، کاملاً روشن است که این غزل قبایی ست که بر تن عارف دوخته شده است. غزل مورد بحث که از دیوان بهار نقل می شود

این است:

دعوی چه کنی، داعیه داران همه رفتند
آن گرد شتابنده که در دامن صحراست
داغ است دل لاله و تیلی ست بر سرو
گر نادره معدوم شود هیچ عجب نیست
افسوس که افسانه سرایان همه خفتند
فریاد که گنجینه طرازان معانی
یک مرغ گرفتار در این گلشن ویران
خون بار بهار از مژه در فرقت احباب
نکات اصلی این غزل، در بعضی مصرعهایی ست که ذیلاً راجع به آنها توضیحاتی را ذکر می‌کنم:

دعوی چه کنی، داعیه داران همه رفتند

در این جا بهار با اشاره و کنایه عارف را پر مدعا و خودستا می‌داند. این گفته بهار بی دلیل نیست و برای روشن شدن مطلب ناچارم علت آن را به اختصار توضیح بدهم.

در حدود سال ۱۳۱۰ شمسی (دو سال قبل از فوت عارف) بهار مقاله‌ای با امضای مستعار «بازیگوش» در روزنامه شفق سرخ منتشر می‌کند. چون آن روزها عده‌ای از نویسندگان در مجلات و روزنامه‌ها درباره خودکشی و علل آن مقاله‌هایی نوشته بودند، بهار در آن مقاله می‌نویسد «آنچه را که تاکنون عموم جراید در این موضوع نوشته‌اند تمام غلط است، تنها چیزی که باعث این کار شده آن سرودهای ملی ست که بعضی از آقایان برای شهرت می‌ساختند. حالا خوب است بدانند یکی از بزرگترین وسایل شهرت مرگ است. در این صورت چرا نمی‌میرند تا این ملت برای قدرشناسی از آنها یکی از این سرودهایشان را بالای قبرشان بخواند».^۳ بهار در این جا عارف گوشه‌گیر و افسرده و علیل را شهرت طلب معرفی و برای او آرزوی مرگ می‌کند. از خواندن مقاله «بازیگوش» خون عارف به جوش می‌آید، و به قول نظامی:

ز تیزی گشت هر مویش سنانی ز گرمی هر رگش آتش فشانی،

و در همان حال ناگوار روحی و جسمی، در جواب بهار، مثنوی می‌سازد - که یکی از بهترین اشعار اوست - و در آن شدیداً به بهار حمله می‌کند. این مثنوی یک صد و هشتاد بیت است که در این جا فقط بعضی از ابیات آن را که مربوط به بحث ماست نقل می‌کنم:

نویسنده را بایدی چار چیز دل و دست و افکار و وجدان تمیز

ز ناپاکی صاحبش شک مدار...
 غرض ورزی و کینه جویی مکن...
 چه لازم به زیر چپه عقال
 به گمنام بودنت اصرار چیست؟...
 تو را می شناسم من ای بد لجام
 تو زاییده آزی ای حقه بار...
 بهاری که هر آن شود چهارفصل
 نماند آن رنگی نریزی به آب
 نی ام چون تو هرگز عقیده فروش...
 حقیقت شنو، خودستایی چه سود
 که آن چار در صفحه روزگار
 به تنهایی آن چار بر یک نفر
 ز پروردن چون منی ای ندیم
 گدا طبع شاعر در آید به در
 بهار ادب را گل صد پرنده
 در این صحنه من یکه بازیگرم
 نشاید که منکر شد این از عناد
 برون نامد از قریه فاریاب
 بیچسب در چرخ آوازه ام
 اگر شعر خود می شنیدی ز من
 به حلقش زدی همچو حلقه زره
 ز ره بازگشتی، زره ساختی
 اگر بود در دور من رودکی
 به نزد من آهنگ آموختی
 جز از من، کس ارگفت، جز شرک نیست...

و گر این که ناپاک شد این چهار
 قلم چون گرفتی دورویی مکن
 مقاله نویسی و بسط مقال
 گرت ننگ و رسوایی و عار نیست
 ز تغییر رنگ و به تبدیل نام
 تو را باب حرص است و مام تو آز
 طبیعت نیارد به صد قرن و نسل
 به نیرنگ بازی تو عالی جناب
 من ای چا بلوس آدم «بازگوش»
 مرا تا کنون خود نمایی نبود
 طبیعت هنر داد بر من چهار
 نداده ست و ندهد از این پس دگر
 بود قرنها مام ایران عقیم
 ولیکن زهر کوره ده ده نفر
 که هر یک وحید سخن پرورند
 مبین کاین چنین سر به زیر برم
 به موسیقی ام اولین اوستاد
 مرا دید اگر فاریابی به خواب
 در آوازه بیرون ز اندازه ام
 شدی زنده سعدی خدای سخن
 اگر بود داود، صوتش، گره
 سپر پیشم از عجز انداختی
 به نزدیک من بود چون کودکی
 دهان بستی و چنگ خود سوختی
 خداوند و خلاق آهنگ کیست

به طوری که می بینیم عارف در این مثنوی در خودستایی بسیار مبالغه می کند. بنابراین اشاره بهار به این که «... داعیه داران همه رفتند» درباره این گزاف گوئی و خودستایی عارف است. ناگفته نماند که عارف پیش از سرودن این مثنوی نیز چند بار دیگر از خود به نحو بسیار مبالغه آمیزی سخن گفته بوده است. البته خودستایی یکی از خصوصیات شعرای ما بوده است، نهایت این که اگر شعرای بزرگی مانند سعدی و حافظ و چند تن

دیگر خودستایی کرده اند آن چنان دور از حقیقت نیست. اگر سعدی ادعا می کند «حد همین است سخندانی و زیبایی را» حقیقتی در آن نهفته است، یا ادعای حافظ که اشعار او همه «بیت الغزل معرفت است» چندان بی پایه نیست. خود بهار هم از خودستایی مبرا نیست چنان که در قصیده ای می گوید «هفتصد سال است چون من شاعری ایران نژاد / این سخن ورد زبان مردم ایران بود». عارف بینوا و افسرده و علیل بعد از خواندن مقاله «بازیگوش» چنان که گفتم عکس العمل شدیدی از خود نشان می دهد و اشعاری که سر تا سر آن بدگویی و هتاک و اتهام و ناسزا به بهار است می سراید. شاید اگر منصفانه قضاوت شود این امکان وجود دارد که بهار دقیقاً از حال رقت بار عارف در آن ایام اطلاع نداشته است و گرنه به شاعری افتاده و بیمار با نام مستعار حمله نمی برد. زیرا خود بهار معتقد بود که «همت آن باشد که گیری دستی از افتاده ای / بر سر افتادگان پا کوفتن آسان بود». ولی از طرف دیگر این امکان که بهار از حال عارف بی اطلاع بوده است نیز بسیار بعید به نظر می رسد. چون در آن زمان عده ای از شعرا و نویسندگان از حال عارف مطلع بودند. چنان که در همان ایام وحید دستگردی که با عارف رابطه خوبی نداشت به دیدن او رفته است. بهار زمانی دوست قدیمی عارف بود، مطمئناً می دانسته است که او بیمار و از هر لحاظ در مضیقه است. از طرف دیگر در دورانی که بهار و عارف با هم دوست بودند، بهار هنرمندی عارف را تحسین می کرد چنان که در یک مورد می گوید: «نشاط محفل ناهید و نغمه داود / تمام یکسر جمع است حیف عارف نیست».^۵ به هر حال با در نظر گرفتن وضع روانی و جسمی و زندگی سخت عارف می توان تصور کرد که عارف بعد از خواندن مقاله «بازیگوش» تا چه حد با یست خشمگین شده باشد که این چنین به بهار بدگویی و هتاک کرده است. عارف از همه جا رانده شده، شکست خورده، افسرده، علیل و بیچیز که حتی زندگی روزمره اش به وسیله دوستان محدودی که برایش باقی مانده بود تأمین می شد و مونس به جز یک مستخدم و سه سگ نداشت و در دو اطاق زندگی می کرد که چند قلم اسبابی هم که در آنها بود به وسیله دوستانش به او هدیه شده بود،^۶ در آن روزگار تشنه محبت بود و می خواست که دوستان قدیمی و اهل شعر و قلم از او دلجویی کنند، ولی تمام این افراد او را کنار گذاشته بودند. به این سبب بود که عارف به علت بیماری مزمن افسردگی و جسمی و ضیق مالی همیشه برای خود آرزوی مرگ می کرد: «تلخکامی من از زندگی این بس که دلم / شهد آسایش از مرگ تمنا می کرد».^۷ که نظیر این بیت در دیوان عارف زیاد است. ولی آرزوی مرگ کردن برای عارف از سوی بهار، یعنی طرد عارف، یعنی عارف را بی ارزش دانستن. زندگی عارف بیروح و غم انگیز بود. و از آن جایی

که از مختصات بعضی از انواع بیماری روانی افسردگی ست، وی نیز گاهی مدت کوتاهی دچار خود بزرگ بینی می گردید و در آن هنگام بود که خود را عارف هنرمند خوش آواز خوش صورت تصنیف ساز موسیقیدان شاعر یگانه می دید و در حق خود به مبالغه گویی و خودستایی می پرداخت.

کز باغ جهان لاله عذاران همه رفتند

عارف در جوانی خوش سیما و لاله عذار بود. ایرج میرزا در «عارف نامه» معروف خود خطاب به عارف می گوید:

به هر جا می روی خلقند حیران که این عارف بود یا ماه تابان
زن و مرد از برایت غش نمایند برایت نعل در آتش نمایند^۱

عارف خوش سیما و خوش صدا در طفولیت برای پدرش که روضه خوان بود نوحه خوانی می کرد و مجلس پدر را رونق می داد ولی خودش از این کار زجر می کشید. برای عارف نگون بخت، نه تنها لاله عذار بودن مزیتی نبود بلکه یکی از عوامل مزید بر افسردگی و شکست در زندگی نیز بود. به طوری که در جوانی عاشق دختری می شود، و دختر هم فریفته او گردد و به طور پنهانی با هم ازدواج می کنند. پدر و خانواده دختر از افراد متعصب مذهبی بودند و چون شنیده بودند که عارف «با موی سر و پوتین برقی و...» وارد مسجد شده است با این ازدواج مخالفت می کنند. بعد از اطلاع از ازدواج، پدر، دختر را به قلعه ای در خارج شهر می فرستد و حبس می کند و شکنجه می دهد و به عارف نیز فشار می آورد که دختر را طلاق دهد. فرستادن هر نوع واسطه و هر نوع پیشنهاد از طرف عارف به پدر دختر که در طلاق اصرار نکند بی نتیجه می ماند: «سیل سرشک ما زدش کین به در نبرد / در سنگ خاره قطره باران اثر نکرد». بالاخره عارف از ترس این که مبادا به دختر صدمه ای برسانند پس از مدتی او را طلاق می دهد. بر اثر این حادثه تندخویی و افسردگی عارف شدیدتر می شود چنان که حتی در مجالس بزم بعد از خوردن کمی مشروب الکلی گریه می کرده و همه را متأثر می ساخته است. شدت ناراحتی عارف را از زبان خودش به خوبی می توان درک کرد: «محیط گریه و اندوه و غصه و محنم / کسی که یک نفس آسودگی ندید منم»،^۱ یا: «در دور زندگی به جز از غم ندیده ام / یک روز خوش ز عمر به عمرم ندیده ام».^۱

گر نادره معدوم شود هیچ عجب نیست

کز کاخ هنر نادره کاران همه رفتند

بهار بر اساس خودستاییهای عارف که خود را اولین استاد موسیقی می خواند، در

برابر صدای خوش خود، صوت داود پیامبر را به چیزی نمی گرفت، معتقد بود که رودکی نیز اگر او را می دید چنگ خود را می سوخت، و در آهنگسازی هم خود را یگانه می پنداشت و...، به تعریض او را «نادره» می خواند. از طرف دیگر باید پذیرفت که عارف مقام بزرگی در کاخ هنر ایران داشت. چنان که حتی بهار که عارف را «عوام» می دانست، نمی توانست منکر آن باشد. دکتر شفق و کسان دیگری که عارف را خوب می شناختند عقیده داشتند که اگر عارف در یک مملکت اروپایی تحصیل موسیقی کرده بود بدون شک در موسیقی نابغه می شد. افسوس که به این نادره کاخ هنر بخت و اقبال و عوامل دیگر که فوقاً راجع به آنها بحث شد مساعدت نکرد. تأثیر عوامل نامساعدی که به آن اشاره گردید سبب شد که قریحه و استعداد عارف تبدیل به یک حس بدبینی بشود. زیرا عارف به هر کس و هر چیز بدبین بود. بدبینی او نسبت به نوع بشر از این بیت او پیداست که می گوید: «از اولین سلاله آدم الی کنون/ زین خانواده یک نفر آدم ندیده ام»،^{۱۱} و آرزو داشت که «کاش یک «ترر» ز اول شر بوالبشر می کند/ تا که ریشه آدم از میان برافتادی».^{۱۲}

افسوس که افسانه سرایان همه خفتند

با توجه به مثنوی که عارف در ذم بهار سرود و فوقاً بدان اشاره گردید، نسبت افسانه سرایی از سوی بهار به عارف در ابیات زیر روشن می شود:

تودزدی و غارتگر نثر و نظم	تونه اهل رزمی ونه اهل بزم
فرورفته از گفته راستان	مکرر به گوش من این داستان
بیچید اجل زد خزانیش به بار	شنیدم چو طومار عمر «بهار»
به خان تو مهمانکش آمد فرود	ز شروان سوی طوس آمد فرود
ببردی به تاراج سرمایه اش	شدی میزبان سیه کاسه اش
به دست تو افتاد «دیوان» او	چو از تن برون شد روان جان او
تواندوختیش ای پدر سوخته!	به عمری بدش هر چه اندوخته

در این ابیات منظور عارف از «بهار»، بهار شروانی ست. عارف ملک الشعراء بهار را متهم می کند که اشعار «بهار شروانی» را بعد از مرگش به دست می آورد و به نام خود منتشر می سازد. برای کسانی که اطلاعی از مقام بهار در عرصه جهان ادب فارسی و تسلط او به شاعری داشتند، این اتهام، افسانه ای بیش نبود. داستان «بهار شروانی» مسبوق به سابقه ای بود بدین شرح که وقتی ملک الشعراء صبوری پدر محمد تقی بهار درگذشت، او حدود هیجده سال داشت و از همان زمان و سالهای قبل از آن اشعاری می سرود که مورد

تعجب و تحسین قرار می گرفت. در آن موقع برای بعضی سوء ظنی ایجاد می شود که ممکن است این اشعار از این شاعر جوان نباشد، روی این اصل در چند مجلس بهار جوان را مورد امتحان قرار می دهند و در تمام این موارد بهار تسلط خود را در شاعری نشان می دهد و حاضرین را متحیر می سازد. ذکر یکی از این موارد خالی از لطف نیست. در یک میهمانی جوانی به بهار پیشنهاد می کند یک دو بیتی بسازد و در آن لغات آینه، آره، کفش، و غوره را به کار ببرد - که البته آزمایش دشواری بوده است - ولی بهار فوراً دو بیتی زیر را می سازد که در آن کنایه ای تند نیز به همان جوان دارد:

چون آینه نورخیز گشتی، احسنت چون آره به خلق تیز گشتی، احسنت
در کفش ادیبان جهان کردی پای غوره نشده، مویز گشتی، احسنت^{۱۳}

اما هنگامی که محمد تقی بهار در عنفوان جوانی به دریافت لقب ملک الشعرا پی آستان قدس از طرف مظفرالدین شاه نائل می گردد، پرونده این اتهام نیز بسته می شود تا وقتی که عارف بار دیگر افسانه ریودن اشعار بهار شروانی را با شاخ و برگ مطرح می کند.

علاوه بر این، عارف در همین مثنوی بهار را به توطئه در قتل حسین لله و میرزاده عشقی

نیز متهم می سازد:

تو اسباب قتل حسین لله شدی ای دموکرات پست دله
ز عشق گل روی پول قجر به دست تو عشقی شد عمرش به سر^{۱۴}

چنان که او را به سرقت تحقیقات تاریخی احمد کسروی هم متهم می نماید:

از این پس به تردستی از این و آن چو تاریخ دزدیدی آن را بخوان
و یا آن که از حضرت کسروی بدان سان که کش رفته گر کش روی^{۱۵}

همین اتهامات بیجا و افسانه ای، کینه ای در درون بهار ایجاد می کند که عارف را حتی بعد از مرگش نمی بخشد.

اندوه که اندوه گساران همه رفتند

عارف در دوران کوتاه زندگی خود با غم می زیست. اندوه و غم از طفولیت در سرشت عارف بود و به مرور زمان، هم کمیت آن زیادتر شد و هم کیفیت آن متنوع تر. عارف غمخوار حال و روزگار خود بود، غمخوار وطن بود، غمخوار وطن دوستان پر احساس بود، غمخوار محیط نامساعد استبداد بود، غمخوار دوران ناگوار طفولیت خود بود، و غمخوار خیلی از ناگواریهای دیگر. همه این عوامل سبب افسردگی عارف گردیده بود که دائماً از آن رنج می برد و او را غیر از آنچه بود به افراد می شناساند. دوستان نزدیک عارف که تحمل اخلاق تند و بدقلقی او را داشتند و عارف واقعی را شناخته بودند انگشت شمار بودند. از طرف

دیگر سه تن از دوستان عارف که با وی نزدیک بودند و با او وجه مشترکی در افسردگی داشتند، یکی پس از دیگری خودکشی کردند.^{۱۴} خودکشی هر دوست سبب می شد که بار گران غمخواری او سنگین تر شود. عارف که در بدترین شرایط زندگی می کرد، خودکشی نکرد ولی همیشه در آرزوی مرگ بود و می خواست هرچه زودتر با مرگ طبیعی بمیرد: «به مرگ دوست مرا میل زندگانی نیست / ز عمر سیر شدم مرگ ناگهانی نیست».^{۱۵} این که می گوید «در سر وعده من ای مرگ وفا خواهم کرد»، یعنی با بی صبری در انتظار مرگ بوده است، و اگر می گوید «ای مرگ بیا که زندگی ما را کشت» سخنی شاعرانه نیست. او آرزو داشت از مرگ تدریجی زندگی راحت شود.

به طور خلاصه عوامل زیر بیانگر علل افسردگی عارف بود:

۱- عامل دوران طفولیت: عارف از زمان کودکی کینه شدیدی نسبت به پدر خود پیدا کرده بود. به طوری که خود او می نویسد پدر، این کودک حساس و هنرمند را برای رونق کار خویش در روضه خوانی به نوحه خوانی وادار می کرده است. پدر به طور آشکار مال دو یتیم را می خورد که از بستگان نزدیک مادر عارف بوده اند و حضانت این یتیمان به عهده پدر بوده است. پدر چون هم آخوند روضه خوان بود و هم وکیل دعاوی، به انواع وسایل با دسیسه و نیرنگ استفاده های نامشروع می کرد. عارف که به تمام کارهای پدر واقف بود تنفرش روز به روز از او شد بدتر می شد و دائماً مترصد فرصتی بود که او را بی آبرو کند. در زمان حیات پدر چنین قدرتی نداشت. اما بعد از فوت او در هر مورد خلاف وصیت پدر عمل می کند. بر طبق وصیت می بایست پدر را در کربلا به خاک بسپارد، ولی عارف او را در یک گورستان محلی دفن می کند. ثلث درآمد باغات پدر به «خیرات» اختصاص داده شده بوده است، ولی عارف این درآمد را صرف درست کردن شراب و خوردن آن به شرابخواران می کند و اسم آن را هم «شراب ثلث» می گذارد.^{۱۶} ابیات «پدرنامه عارف» که می گوید: «ای تربیت کننده اولاد خر پدر»، «گشتم ز دست جهل تو حمالة الحطب»، «نفرین به خانواده و خوان تو، نان تو» و «آتش به خانمان تو و آشیان تو»^{۱۷} همه نشان دهنده این است که در مخیلة عارف پیوسته نوحه خوانی، خانه شاگردی، پادوی در بازار، شاگرد حجره بودن، رفتار ناگوار پدر با مادر و کارهای نامشروع پدر مجسم بوده است. می دانیم که گسستگی را بطه محبت بین پدر و فرزند از زمان کودکی اثرات روانی غیر قابل ترمیم و عقده های بزرگ روانی در فرزند ایجاد می کند. نتیجه این بدبینی و نداشتن هیچ نوع احترام برای پدر، عارف هنرمند را فردی حساس، شدیدالتأثر، اندوه گسار، سختگیر، بد خلق، بی اعتماد به خود و سایرین، ناجور در آمیزش، و کینه توز به بار

می آورد. بر اساس همین حس کینه توزی ست که عارف از جمله چنان اشعاری را در ذمّ بهار می گوید.

۲- عشق نافرجام عارف: شاید بزرگترین عامل افسردگی عارف ناکامی او در عشق بود که بدان اشاره شد. به قول خود عارف: «روز اول که دیدمش گفتم / آن که روزم سیه کند این است»،^{۱۸} و همین طور هم شد.

۳- عارف از سالوس و ظلم و حق کشی و بیعدالتی و خرابکاری و وحشیگری و وطن فروشی که از خصوصیات دوران هرج و مرج قاجار بود رنج می برد و به وسیله کنسرتها و نمایشها و تصنیفهای خود سعی می کرد ملت ایران را بیدار کند. ولی در اکثر اوقات با رفتار طالبانۀ زمامداران مواجه می شد.

۴- از آن جایی که سرنوشت و تقدیر با عارف نیز ناسازگار بود، عامل مهم دیگری نیز به بیماری افسردگی او افزوده شد و آن بیماری غیر قابل علاج سل بود که او را از پای در آورد. نتیجه افسردگی توأم با بیماری جسمی سبب ضعف و کمبود مقاومت بدن او شد و یک حلقه معیوب ایجاد کرد که بیماری روانی و جسمی همدیگر را تقویت می کردند.

۵- عامل دیگر، ضعف مالی عارف بود در حدی که برای زندگی روزمره خود نیز محتاج دیگران بود. متأسفانه عارف هیچ وقت عقل معاش نداشت. گذشته از ثروت پدر، درآمد او از کنسرتها و تئاترهاش که همیشه پر از جمعیت بود زیاد بود. به قول ایرج میرزا «روتو شبی در تئاتر او که ببینی / هیچ شهی آن قدر سپاه ندارد».^{۱۹} بنا بر این عارف می توانست به حد کافی پس انداز داشته باشد و احتیاجات خود را برآورد. ولی چنین نکرد. او در چند بیت زیر به زندگی رقت بار خود در سالهای آخر حیاتش اشاره می کند:

بود رختخواهم ز حاجی و کیل	که خصمش زبون باد و عمرش طویل
اگر پهن فرشم به ایوان بود	سپاسم ز الطاف کیوان بود
سیه روی از روی اقبالی ام	که دیگ وی از مطبخ خالی ام
پر از شکوه وارونه در زیر طاق	فتاده ست دلتنگ و قهر از اجاق
وگر میز و گر یک دو تا صندلی ست	ز دکتر بدیع است، از بنده نیست
اثاثیه عارف بی اساس	سه تا سگ، دودستی ست کهنه لباس ^{۲۰}

عارف به مانند کشتی شکسته ای بود که در معرض طوفان دریا قرار گرفته باشد.

فریاد که گنجینه طرازان معانی

گنجینه نهادند به ماران همه رفتند

بهار پیش از فوت عارف، چاپ اول دیوان او را که در ۱۳۰۳ شمسی به همت دکتر

رضازاده شفق و سرمایه عبدالرحمن سیف آزاد در برلین چاپ شده بوده است،^{۲۱} در اختیار داشته و نیز از اشعاری که عارف از آن سال تا زمان مرگش در ۱۳۱۲ سروده بوده و به طور جسته گریخته در دست مردم قرار داشته، بیخبر نبوده، که از جمله آن اشعار است همین مثنوی یک صد و هشتاد بیتی که عارف پیش از ۲۵ آذر ۱۳۱۰، و در جواب مقاله بهار، سروده بوده است.^{۲۲} عارف این مثنوی را برای چند تن از جمله دکتر رضازاده شفق و میرزا سلیمان خان و یک تن دیگر (بی ذکر نام وی) فرستاده بوده است، ولی به جز یک تن، بقیه چاپ آن را صلاح ندانسته بودند.^{۲۳} بهار به یقین از طریق همین افراد یا شخص دیگری به آن مثنوی دست یافته بوده است. با ذکر این مقدمه به نظر می رسد که مقصود بهار از «گنجینه» همین چاپ اول دیوان عارف است، و مقصود از «ماران» متصدیان چاپ آن. زیرا اگر این دو نفر همت نمی کردند، عارف، مرد این نبود که آثارش را جمع آوری کند و به طبع برساند. در این امر تردیدی وجود ندارد که بهار کینه زیادی از عارف در دل داشت. چون عارف نه تنها در آن مثنوی با زشت ترین الفاظ بهار را مورد حمله قرار داده است، بلکه در موارد دیگری نیز صریحاً به او ناسزا داده، چنان که در یکی از تصنیفها پیش خطاب به سگ خود، ژیان، نیز می گوید: «ملک الشعراء بی شرف را / ز خون همرنگ اشراف کن، بینم».^{۲۴} از طرف دیگر به این موضوع مهم باید توجه داشت که بهار هرگز عارف را به عنوان یک ادیب و شاعر قبول نداشت. چنان که در مناظره ادبی با صادق سرمد درباره شعرای ایران می گوید:

سر به سر تصنیف عارف نیک بود سبک عشقی هم بدان نزدیک بود

شعر ایرج شیک بود

لیک بودند این سه تن از اتفاق در فن خود هر سه قاآنی مذاق

گاه لاغر گاه چاق

بود ایرج بیرو قائم مقام کرده از او سبک و لفظ و فکر و ام

عارف و عشقی عوام^{۲۵}

شاید قضاوت بهار در این مورد کاملاً منصفانه نباشد. زیرا هیچ کدام از آن دو، به معنی حقیقی کلمه «عوام» نبودند. به علاوه عارف و عشقی، «قاآنی مذاق» هم نبودند. شکی نیست که هیچ یک از آنان در عرصه شعر و ادب در سطح بهار قرار نداشتند، اما عارف نان را به نرخ روز نمی خورد، هرگز شعر سفارشی و فروشی نسرود. صفت قاآنی مذاقی در او نبود که در زمان کوتاهی از مداحی به هتاکی بگراید. قاآنی مذاق یعنی همان صفتی که قاآنی داشت که بعد از مداحیهای زیاد برای «وزیر بی نظیر حاج میرزا آقاسی»، وقتی که او

معزول می شود و میرزا تقی خان امیرکبیر جای او را می گیرد، فوراً حاج میرزا آقاسی را «ظالم شقی» می خواند و بعد هم که امیرکبیر «عادل تقی» از کار می افتد، به مداحی میرزا آقاخان نوری می پردازد. ناگفته نماند که خود بهار نیز برای در دست داشتن افراد به خصوص آنهایی که نفوذ و شهرتی داشتند گاهی به مداهنه می پرداخت، ولی عارف چنین کاری نمی کرد. زمانی وثوق الدوله رئیس الوزرای وقت غزلی می سازد با مطلع: «ای بر قبیله دل و دین ترک تاز کن / دست جفا به خرمن دلها دراز کن». شعرای آن زمان، از جمله بهار، به استقبال این غزل که آن را با آب و تاب تمام، رئیس الوزرای غزلها نام نهاده بودند غزلها می سازند. عارف نیز از قافله عقب نمی ماند و دو غزل به استقبال وثوق الدوله می سازد که در یکی از آنها وثوق الدوله را مورد تمسخر قرار می دهد. اینک آن غزل:

ای خانه تودر به رخ چنده باز کن	از در برون... همه را چنده باز کن
از دست داده دامن عصمت به رغم شوی	با دیگران به مهر ز شوی احتراز کن
ای برده هر چه بود به دزدی و خلق را	محتاج قوت غالب و نان و پیاز کن
هنگام احتیاج صدارت چهار وقت	پشت سر جناب مدرس نماز کن
این نیز برقرار نماند غمین مباش	ای در قرار داد حقیقت مجاز کن ^{۲۶}

در خاتمه برای کسانی که هنوز معتقدند این غزل بهار برای محمد قزوینی سروده شده است متذکر می شود که محمد قزوینی نه «داعیه دار» بود، نه «لاله عذار»، نه «اندوه گسار» و نه «گنجینه» ای برای «ماران» باقی گذاشت. مهمتر از همه این که علامه محمد قزوینی سالها بعد از سرودن این غزل در قید حیات بود.

الکساندریا، ویرجینیا

یادداشتها:

- ۱- کلیات دیوان عارف قزوینی، به اهتمام عبدالرحمن سیف آزاد، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۴۷، ص ۴۴۶، ۴۸۴ و...
- ۲- دیوان اشعار شادروان محمد تقی بهار «ملک الشعراء»، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۸، ج ۲/ ص ۱۱۸۰-۱۱۸۱.
- ۳- دیوان عارف، به نقل از نامه مورخ ۲۵ آذر ۱۳۱۰ عارف خطاب به محمد رضا خان هزار، ص ۴۵۱.
- ۴- همان کتاب، ص ۴۷۶-۴۸۴. عارف می نویسد چند نسخه این شعر را برای چند تن: دکتر رضازاده شفق و میرزا سلیمان خان و یک نفر دیگر (بی ذکر نام) فرستادم. به جز یک نفر بقیه نشر آن را صلاح ندانستند. وی در نامه مورخ آخر بهمن ۱۳۱۰ خود به محمد رضا خان هزار نیز می نویسد «و اگر اطمینان داشته باشم که غیر از خود هیچ کس او را نخواهد دید یک نسخه از آن را تقدیم خواهم کرد... و نسخه ای هم در صورت اطمینان ... برای زنده دخت بانو به شیراز فرستم ولی هنوز تردید دارم» (ص ۴۶۰-۴۶۲).
- ۵- دیوان اشعار شادروان محمد تقی بهار، چاپ چهارم، ج ۲/ ص ۱۱۵۹.
- ۶- دیوان عارف، ص ۴۸۳-۴۸۴.
- ۷- همان کتاب، ص ۲۸۶.

۸- دیوان کامل ایرج میرزا...، به اهتمام دکتر محمد جعفر محبوب، لوس آنجلس، ۱۹۸۶، ص ۸۶، پینهای ۲۵۵

و ۲۵۶.

۹- دیوان عارف، «تاریخ حیات عارف به قلم خودش»، ص ۶۲.

۱۰- همان کتاب، ص ۲۴۹.

۱۱- همان کتاب، ص ۲۵۰.

۱۲- همان کتاب، ص ۲۲۰.

۱۳- دیوان اشعار شادروان محمد تقی بهار «ملک الشعراء»، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۸، ج ۱/ ص: بیست و سه

مقدمه.

۱۴- دیوان عارف، «تاریخ حیات عارف به قلم خودش»، ص ۶۷. عارف برای هر یک از این سه تن اشعاری سروده

است: ص ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۰۶.

۱۵- همان کتاب، ص ۶۲.

۱۶- همان کتاب، «تاریخ حیات عارف به قلم خودش»، ص ۶۴ به بعد.

۱۷- همان کتاب، ص ۳۰۱-۳۰۲.

۱۸- همان کتاب، «تاریخ حیات عارف به قلم خودش»، ص ۸۲.

۱۹- دیوان کامل ایرج میرزا...، «جواب به حامی عارف»، ص ۱۷۴، بیت ۲۰۳.

۲۰- دیوان عارف، ص ۴۷۶-۴۸۶. حاجی وکیل: حاج وکیل الرعایا همدانی (حاج شیخ محمد تقی ایرانی).

اسدالله کیوان: مدتی رئیس اطاق بازگانی همدان بوده است. حسن اقبالی: از آزاد یخواهان. دکتر بدیع: دکتر بدیع

الحکما (به نقل از زیر نویس ص ۴۸۳ و ۴۸۴ کلیات دیوان عارف قزوینی).

۲۱- چاپهای مختلف دیوان عارف عبارت است از: دیوان میرزا ابوالقاسم عارف قزوینی، به کوشش رضازاده شفق

و به سرمایه سیف آزاد، برلین، ۱۳۰۳ ش (در ۳۳۷ صفحه). عارف در نامه مورخ آخر بهمن ۱۳۱۰ خطاب به م. ر. هزار

مدعی ست که قسمت مهم غزلها و تصنیفهای او را سیف آزاد چاپ نکرده و مقدمه غزلها و تصنیفهای او را حذف کرده

است «می خواهم بدانید از طبع آن دیوان ناقص و غلط بی اندازه نارضا و دلنگم تا چه رسد به چیزهای دیگر...» ص

(۴۵۹-۴۶۰). سیف آزاد مطلقاً این اتهام را رد می کند و می نویسد: «کوچکترین مداخله یا تغییراتی از طرف این جانب

نشده است.» (زیر نویس ص ۴۵۹). سیف آزاد در جای دیگر می نویسد هفتصد جلد دیوان عارف چاپ برلین را «با

پست سفارشی، تحت نظر دو نفر یکی آقای دکتر شفق یکی هم میرزا رضا خان تربیت (یک ماه پس از چاپ و تمام شدن

صحافی) به پستخانه داده، قبض رسید دریافت گردید» (زیر نویس ص ۴۶۴). این هفتصد جلد را سیف آزاد به رایگان در

اختیار عارف قرار داده بوده است ولی عارف در جای دیگر نوشته است پانصد جلد بود نه هفتصد جلد!

پس از چاپ اول دیوان عارف، چاپهای دیگر دیوان وی بدین قرار است: اشعار چاپ نشده عارف، به توسط سید

هادی حائری، سال ۱۳۲۱، چاپ دوم دیوان عارف تهران ۱۳۲۷، چاپ سوم، تهران ۱۳۳۷، چاپ چهارم، تهران ۱۳۴۳؛

چاپ پنجم، تهران ۱۳۴۷، به اهتمام عبدالرحمن سیف آزاد (در ۶۳۴ صفحه).

۲۲- دیوان عارف، ص ۴۵۵.

۲۳- همان کتاب، ص ۴۵۵ و ۴۶.

۲۴- همان کتاب، ص ۴۲۳.

۲۵- دیوان اشعار شادروان محمد تقی بهار...، «مثنوی مستزاد، جواب بهار به سرمد»، ج ۲/ ص ۱۰۲۸-۱۰۳۱.

۲۶- دیوان عارف، ص ۳۲۵.

ایران در مکاتبات گوینو با توکویل

معرفی گوینو

ژوزف آرتور دو گوینو^۱ (۱۸۱۶ تا ۱۸۸۲) مشهور به کنت گوینو، دیپلمات تیزهوش و خوش ذوق فرانسوی در قرن نوزدهم بود که دو دوره مأمور به انجام وظیفه در تهران شد. بار نخست در سال ۱۸۵۵ با سمت دبیر یکم در هیأت نمایندگی فرانسه به ریاست بوره عضویت یافت، و به همراهی همسر و دختر خردسالش دیان، از مسیر مصر و حاشیه جنوبی خلیج فارس عازم ایران شد. بعد از یک سال، با برگشتن وزیر مختار به فرانسه، گوینو ابتدا کاردار، و سپس خود وزیر مختار گردید، تا آن که سرانجام در ۱۸۵۸، مجموعاً پس از سه سال اقامت در ایران به میهن خویش بازگشت. در ۱۸۶۱، برای دومین بار، با عنوان وزیر مختار راهی ایران زمین شد، و چنان که در منتظم ناصری آمده است، به دارالخلافه باهره وارد و به حضور همایون نائل گردید. و سه سال دیگر را در ایران عصر ناصری گذراند.^۲

ناقدان گوینو

با وجود آن که شمار اشخاص ممتاز و برجسته در اروپای قرن نوزدهم فراوان بود، گوینو در آن میان، به ویژه از نگاه ایرانیان، شخصیتی ست بارز و شایسته نیکوتر شناختن. نگارندگان تاریخ آن دوره آثار او را از چند حیث در خور نقد شمرده اند، یکی به لحاظ جلوداری در تدوین نظریه های نژاد شناسانه و توصیف پدیده های گوناگون جوامع بشری بر پایه عامل نژاد، دوم به عنوان نویسنده گی و داستان پردازی، و سه دیگر در مقام شرق شناسی و تتبع در مآثر خاور زمین. گوینو سیاست پیشه هم بود، و در مقام کارگزاری رسمی دولت

متبوعش، پیش از آمدن به تهران، مدتی در برن و فرانکفورت، و بعد از آن در آتن و استکهلم و ریودو ژانیرو مأموریت داشت. اما در کار سیاست، هرگز به آن برجستگی و نمود و شهرت که آرمان و آرزوی سیاست‌پیشگان است دست نیافت.^۳

منقدان آثار گوینورا، در سه حوزه دیگر نیز چندان به جد نگرفته و از هیچ مناقشه و نکته‌گیری در کار او فرو نگذاشته‌اند. توهم بی پایه برتری نژادی که وی در رساله درباره نابرابری نژادهای بشری کوشیده است آن را در قالبی شبه علمی بریزد، و به زعم خویش مبنای متیقن ریاضی، برایش فراهم سازد. خوابی دلفریب بیش نبود. خوابی که گفته‌اند از آشنایان مستقیم با اندیشه گوینو، در میان هنرمندان دل‌واگتر را ربود، و در میان فیلسوفان ذهن‌نیچه را در سودای «آبر انسان» سرگشته نمود، و در میان اهل سیاست هیتلر را مفتون ساخت، تا چنان شد که کابوس مهلک نژاد پرستی جهان آدمیان را به آتش کشید. در داستان نویسی هم به گوینو نمره متوسط داده‌اند، و آثار «متبعا» او در تاریخ‌نگاری با شناخت خطوط کهن خاوری را نیز در مقایسه با پژوهشهای امثال راولینسون یا رنان مغلوط و میانما به شمرده‌اند.

ایرانیان و گوینو

اما ایرانیان کنت گوینورا در مجموع جدی‌تر گرفته‌اند. بخشهایی از کتاب حجیم تاریخ ایرانیان او در زمان ناصرالدین شاه به فارسی ترجمه شد. برگردان فارسی دو کتاب ادیان و فلسفه‌های آسیای میانه و سه سال در آسیا موجود است. چند نامه از میان نامه‌های ایرانی گوینو که به پدر و خواهرش در پاریس نوشته، و نمونه‌ای از داستانهای آسیایی او در مجله سخن و روزنامه بهار ایران درج شد. سالها پیش به اهتمام مشترک وزارت فرهنگ و هنر ایران و رایزنی فرهنگی سفارت فرانسه در تهران کتاب کنت گوینو، مشرق زمین و ایران^۴ به زبان فرانسه منتشر شد. و کتاب شرح سفرهای سیاسی کنت گوینو در ایران^۵ چند سالی ست به فارسی ترجمه شده است. کتاب خوشخوان و خلاصه‌ای به نام ایران از نگاه گوینو^۶ به قلم یکی از فضلان ایرانی موجود است. و نشریات فارسی گاه‌گاه نوشته‌ای از گوینو یا در باره او به چاپ می‌رسانند.^۷

این که ایرانیان از میان همه دیپلماتهای خارجی که در عهد قاجار، و شاید در زمانهای دیگر، به ایران آمدند، چرا کنت گوینورا این گونه شایسته‌اعتنا یافته‌اند در خور تأمل است. دلیل این اعتنا بی گمان درستی بی چون و چرای اوصافی نبوده که وی برای ایران و ایرانیان بر شمرده است، لغزشهای قلمی او در این باره چندان کمتر از نوشته‌های دیگرش

نیست. البته در میان فرستادگان سیاسی به ایران، کس دیگری از حیث نفوذ فکری در غرب همطرز گوینو نبوده است. اما بعید می نماید که انگیزه اصلی مترجمان و نویسندگان ایرانی در توجه به آثار او، نفوذش در غرب بوده باشد. چون هواداران اندیشه گوینو در غرب بیشتر نژادپرستان بوده اند، و آن گروه گمراه خوشبختانه در ایران هرگز حسن شهرتی نیافته اند.^۸

در وصف گوینو گفته اند که به سرزمین ایران و تمدن ایران اسلامی و اسلام ایرانی مهر می ورزید. به قول یکی از آشنایان دوران جوانی: همه خیالش معطوف به جانب شرقی بود. تنها رؤیای مسجد و مناره در سر داشت. می گفت مسلمان شده و آماده گزاردن فریضه حج است.^۹ این دلبردگی مایه شگفتنی نیست. بسیاری از فرهنگ دوستان فرانسوی در قرن نوزدهم، از جمله در میان سیاستمداران، به ویژه آشنایان با سبک رماتیک آلمانی و آثار گوته، به جانب شرقی، و خاصه ایران بی التفات نبودند. چندان که گاه فرزندانشان را به نامهای شرقی می نامیدند. برای نمونه، سعدی کارنو،^{۱۰} مهندس نابغه فرانسوی، از پایه گذاران دانش ترمودینامیک، و از اعیان زادگان فرانسوی نامش را از شیخ مشرف الدین سعدی، پادشاه ملک سخن پارسی گرفته بود، که گلستان او را از ۱۶۳۴ تا اوایل قرن نوزدهم بارها به فرانسه ترجمه و نشر کرده بودند. گوینو هم در این دل بستگی راسخ بود. از آغاز با شادمانی راهی سفر ایران شد، و بر خلاف سایر مأموران سیاسی غربی هرگز از ایرانیان و سرزمینشان اظهار نفرت و اشمئزاز نکرد.^{۱۱} البته از یاد نباید برد که مأموریت او در ایران مقارن یکی از تاریکترین دوره ها در زندگی سیاسی و فرهنگی - اجتماعی آن ملت بود. او هم که به گفته دقیق ناصح ناطق، برای تماشای ویرانه های رویاهای جوانی خود به ایران آمده بود،^{۱۲} آن سیاهی را ناگوار می یافت. اما صادقانه با آینده و رونده طرح دوستی می ریخت، و نه تنها با صاحبان مناصب و درباریان، که با اهل کوی و برزن و حتی با فلسفه خوانان از اهل مسجد و مدرسه نیز می نشست و بر می خاست، و کنجکاوانه در احوال و افکارشان تأمل می کرد، و از دیده ها و شنیده ها دستمایه داستان نویسی می اندوخت. تمهید ترجمه گفتار در روش راه بردن عقل دکارت را می توان کارسازترین محصول آن گفتگوها شمرد. ترجمه هر چند مغلوط و سست آن کتاب، سرآغاز آشنایی ایرانیان با فلسفه نوین و مشرب عقلی بود.^{۱۳} که به قول سپهسالار در آن جای اختلاف نبود. شاید اگر دیپلماتهای روسی هم به جای هرزه گردی، خوانسالاران خویش را در خور مصاحبت می شمردند، یا اگر صاحب منصبان انگلیسی جز سودای زراندوزی، جداً به خیال گشودن روزه های فکری نو به روی ایرانیان می بودند، نام آنان نیز بر دفتر خاطره مردم ایران

آبرومندتر رقم می خورد.

گوینو و توکویل

گوینو در عالم سیاست بر کشیده و پرورده الکسی دو توکویل^{۱۴} (۱۸۰۵ تا ۱۸۵۹) رجل نامدار و اندیشمند برجسته فرانسوی بود. توکویل سالها در مجلس فرانسه اشتغال دیوانی داشت و از احترام خاص و عام برخوردار بود. از ۱۸۴۱ او را به عضویت فرهنگستان برگزیده بودند، و به دنبال خیزشهای فوریه و ژوییه ۱۸۴۱ در فرانسه، آوازه سیاسی اش چندان بالا گرفت که به مجلس مؤسسان راه یافت، و در ۱۸۴۹ به مدت پنج ماه وزیر امور خارجه شد. در جریان کودتای لویی ناپلئون در ۱۸۵۱ کوتاه زمانی دستگیر گشت، و مدتی بعد در عین حفظ پیوندهای گذشته با دولتیان، از کار سیاسی کناره گرفت و در املاک موروثی خانواده اش به دور از هیاهوی پاریس مأوی گزید. کتاب ماندگارش، دموکراسی در امریکا، با وجود گذشت بیش از صد و پنجاه سال، هنوز بسیار خواندنی و آموزنده است، و سرتاسر از تیزبینی و نکته یابی نگارنده حکایت دارد.

از تابستان ۱۸۴۳ تا زمان درگذشت توکویل در بهار ۱۸۵۹، نامه هایی میان او و گوینو رد و بدل شده که اغلب بر جا مانده است.^{۱۵} توکویل که خود فرزندی نداشت، به دوستان و بستگان جواترش شفقتی ویژه می ورزید، و گوینو شاید برجسته ترین نمونه کسانی بود که مشمول آن دوستی شفقت آمیز توکویل واقع شدند. توکویل بود که گوینورا به وزارت خارجه معرفی نمود، و در مدت کوتاه وزارت، ریاست دفتر خویش را بر عهده او نهاد. هم او بود که پیچ و خم سلوک با سیاست پیشگان قرن نوزدهمی فرانسه را به گوینو گوشزد می کرد، و چون او را بیشتر مرد ادبیات یافته بود تا اهل آداب سیاسی، در آن راه بیشتر تشویقش می کرد. نامه زیر نمونه ای از اندرزهای توکویل است، هنگامی که گوینو مأمور خدمت در آلمان شده بود:

سن سیر، ۱۹ فوریه ۱۸۵۴

«... برای شما که با راه و رسم غوطه وری در جوهر مرکب اندیشه آلمانی آشنا نیستید، لابد سیر و سفر جالبی خواهد بود... اما توصیه ام به شما این است که مراتب تواضع و متانت را جداً مراعات کنید. هر روز به خود یادآور شوید که به جای استعدادها، یتان باید خوش خلقی خویش را به نمایش بگذارید، کتاب نوشتن اشکال ندارد، اما شرح خاطرات و گزارش ننویسید، مگر آن که مصر باشد هیچ مقام ارشدی مایل

به ملازمت شما نماند.

... خدا نگهدار و سفر خوش باد. برایتان آرزوی نیکی و بهروزی، و پرداختن هرچه بیشتر به امور فرهنگی و هرچه کمتر به امور سیاسی داردم!)).

گویینو هم پاسخ نیکخواهی توکوبل را با احترام و قدرشناسی می داد، و رفتارش همواره آمیخته با اخلاص و ارادت نسبت به او بود. از این گونه عبارات که «خواه در اعماق آسیا باشم خواه هر جای دیگر، ارادتمند شما هستم...» (نقل از نامه ۲۶)، یا این که «... خلاصه بگویم، هیچ کس نیست که شما را به شدت، وفا و استمرار من دوست داشته باشد...» در نامه هایی که به توکوبل نوشته، یا وصف توکوبل را برای دوستان دیگرش گفته، فراوان است.

احتمال می توان داد که انتخاب گویینو برای مأموریت در ایران نیز به توصیه توکوبل بوده باشد. همچنان که در پاسخ به نامه مورخ ۸ ژانویه ۱۸۵۵ گویینو از فرانکفورت که گفته بود: «... آخر این ماه در ملازمت بوره عازم ایران خواهم شد...»، توکوبل چنین نوشت: «... مدتی بود از جریان گزینش شما برای این مأموریت خبر داشتم، می خواستم خبر خوش را مستقیماً از خود شما بشنوم، در دل آرزوی پیشرفت کارتان را می کردم».

مکاتبه گویینو و توکوبل

گردآورنده و مترجم انگلیسی مجموعه نامه های توکوبل و گویینو، آنها را در زمره مهمترین مکاتیب عصر جدید دانسته و همسنگ نامه های مبادله شده میان ماکیاولی و گیچاردینی، پرودون و مارکس، و میان بورکهارت و نیچه شمرده است. حتی اگر پذیرفتن آن ارزیابی سنگین بنماید، نامه ها هنوز از نگاه ایرانشناسانه اهمیتی مضاعف دارد. نخست این که گوشه هایی از ذهن دو متفکر مؤثر قرن نوزدهم، و شیوه نگرش آن دو به ایران و مسئله ایران را روشن می نماید؛ دوم آن که گویینو به لحاظ احترام فوق العاده ای که برای توکوبل قائل بوده است، چکیده سخن خویش را فارغ از شاخ و برگ دادندهای زائد و داستانسراییهای معهود خویش آورده است.^{۱۶} گاه مطلبی از همین نامه ها با حفظ پاره ای از عبارات بسط بیشتر یافته و در سه سال در آسیا فصلی را گرفته است. و اینک بخشهای گزیده ای از نامه ها:

«... این نامه را بلافاصله می نویسم که چهار روز بیشتر از رسیدنمان نمی گذرد. برخلاف مرسوم در مشرق زمین، آداب دریاری را به سرعت به جا آوردند. شاه و صدر اعظمش را دیدیم و هر دو رفتاری به غایت خوب با ما داشتند. سفرمان چنان آسان گذشت که گویی در همه عمر کاری جز سفر کردن نداشته ایم. همسر اسب می راند و دخترم بر ترک مهتر عربی سوار الاغ بود. کوهساران بی جاده را پیمودیم و از رودبارها به چالاکی گذشتیم، دبان نه از راه باز ماند نه بیمار گشت، بزرگتر و فربه تر شده است، اکنون دلش برای خوابیدن زیر چادر تنگ می شود. برای خودش ترکمنی شده است، اما رنگ رخسارش بیشتر به حبشیان می ماند.

شگفتیهای بسیار دیدم که مجال بر شمردن همه شان نیست، شش هفته ای که در مصر بودیم، آن جا از اروپا بیان چیزها دیدم که هیچ نشانی از نجات در آن نبود. هرگز آن قدر دغل بازی و تجاوزگری بیشمارانه ندیده بودم. برای همین است که اهالی این جا اعتمادی به ما ندارند. بلکه از ما می ترسند، و این عکس العمل کرده های خود ماست...

چه روزهای خوشی که در سوئز، جدّه، عدن، مسقط و بوشهر به سر بردیم. پهنای سرزمین پارس را در نوردیدیم، و در راه چه بسیار خرابه ها از شهرها و روستاهای باستانی دیدیم... از اوضاع اخلاقی مردمان بگویم که انحطاط عظیمی در اصول و اندیشه ها به چشم می خورد. اهالی این جا در مجموع همان خواستهای جاری ترکان و اعراب را دارند. در آزمندی به هندیان شبیه اند، ولی از آن گونه پابندی به اصول بی بهره اند... ارادل و اوباشی اند از خویشان خودمان، گمان نکنم از انصاف به دور باشد اگر بگویم که فردا خود ما نیز این گونه خواهیم بود... یکی از این روزها درباره ندانم کاریهای انگلستان در این جا برایتان چیزها خواهم نوشت...»

گوینو (۲۷): درباره ایران و هند

دماوند، ۵ نوامبر ۱۸۸۵

«... نامه نخستینم را که از تهران فرستادم بی گمان چندی ست دریافت کرده اید و چه بسا پاسخ آن را هم نوشته باشید... محلی که از آن نامه می نویسم کمتر از سه روز تا تهران راه است. سری به کوهستان زده ایم تا هم بیلاق را ببینیم و هم از مهلکه بزرگ و با بگریزم که در شهر شایع شده، و در هیأت ما نیز یک نفر محلی و دو خدمه اروپایی را از پا درآورده است...»

نمی دانم شرح مفصلی را که در نامه پیشینم نوشتم خواندنی یافتید یا نه. تا منعی از شما نرسد، به نوشتن مطالبی از آن دست ادامه خواهم داد.

اهمیت ایران زمین از نظر سیاسی در حد یک کشور درجه دوم اروپایی است. اما اگر به جای سیاست فردا، فردای بعد از آن در نظر باشد، تهران چشم انداز گسترده ای از خواسته ها و موقعیت روس و انگلیس است. به قول خود بریتانیایی ها، ایران کلید هندوستان است...

.... واقعیت موجود و ماندگار ناهمخوانی بنیادین مردمان آسیایی با اروپاییان، خاصه با بریتانیایی هاست... نکته ای که هیچ کس، حتی خود اهالی بومی، در آن تردید ندارد، عجز مطلق این مردمان از رها ساختن خویش از بند انقیاد است. تفرقه ای در میان این مردم هست، و آنان چنان تحت سلطه و ضعیف و فقیرند که خواه ناخواه زیر دست خواهند ماند. مگر آن که رخدادهای بیرونی قدرت بریتانیا بر این سرزمین پهناور را در هم شکنند. برای همین است که مردمان این جا اخبار بیرونی را با علاقه دنبال می کنند...

این مردمان آسیایی که گفتم، یعنی ایرانیان، افغانان، و ازبکان، قرنهای هندوستان را غنی ترین شکارگاهها می پنداشته اند. هر کدامشان در زمانهای کوتاهی که قدرتی یافته اند، به هندوستان تاخته و با غنائمی باز گشته اند، و بعدها آن غنیمتها را در خیالانشان صدها بار بیش از آنچه واقعاً بوده است قلم داده اند. می پندارند آن فراوانی هنوز در هندوستان بر قرار پیشین است، نه می دانند، و نه اگر بگویی می پذیرند که آنچه را هم اینان بر جا گذاشته بودند، انگلیسی ها چپاول کرده اند. اینها بریتانیا را غنی ترین ملل می انگارند، و ثروت حیرت انگیز هندوستان را مضاف به ثروت حاکمان امروز می پندارند. اینان زنده به این خیال اند که روزی دستشان باز به آن ذخائر طلا و نقره و سنگهای قیمتی برسد. هرچه بدبختی امروزشان بدتر می شود، انگیزه اقدامشان تشدید می گردد. ایران در اثر جنگهایی که در اواخر قرن گذشته به روی کار آمدن سلسله کنونی انجامید ویران شد، و امروز با بی لیاقتی شاه و وزیرانش رو به ویرانی بیشتر می رود. عشایر جنگنده از گرسنگی تلف می شوند، و خوانین آنها که از تأمین نان مردمشان عاجزند، تشنه جنگ اند تا به مکتبی برسند. بریتانیایی ها هم نزد این مردم منفورند، نفرت از آنها همگانی است... عشایر جنگی و خوانینشان در این عزم اند که دیر یا زود به جانب هند بتازند.

... [افغانها] از ایرانیان هم فقیرترند... هم بهتر می جنگند، هم به عواقب کارشان کمتر می اندیشند، و هر رئیس قبیله ای باور دارد که در بدترین حالت به دل کوه پناه خواهد برد.

این نکته را هم بر این بیفزایید که ذهن آسیاییان چندان به عواقب انجام عملی که آن

را می پسندد نمی اندیشد.

... سقوط سواستوپل عکس العمل روسیه را به چنان اقدامی در بوته تردید افکنده است. پیروزی مشترک انگلستان و فرانسه در این جا تأثیر عمیقی گذاشته است، و از تعارفات مقامات ایرانی که بگذریم، پیداست در دل ناخشنودند. جنگیدن دولتهای اروپایی با یکدیگر همیشه برای دولتمردان شرقی دیدنی و لذت بخش است، اما اگر بنا باشد یکی بر دیگری چیره شود، اینها بی گمان ترجیح می دهند که بریتانیایی ها زمین بخورند... فعلاً اذهان خیالباف را یزنان شاه متوجه راههای تازه است... ادایی هم در آورده اند که می دانم شما را از کوره به در خواهد برد. می گویند اگر ارتش شاه با نیروهای فرانسه و انگلستان هم پیمان شود، در کنفرانس صلح آینده در کنار دول متمدنه جایی برای خود خواهند داشت، و تمامیت ارضی ایران را هم در برابر روسیه هم در برابر سایر قوا حفظ خواهند کرد.

... نکته دیگر این که شاه از هر اقدامی پرهیز می کند، چون حتی اگر در میدان جنگ بخت با او یاری کند، باز مطمئن نیست دوباره به پایتخت راهش بدهند. این سلسله و این شاه تا این اندازه نامحبوب اند، جنوب این مملکت را که هیچ گاه نتوانسته اند یکسره منقاد سازند. استقرار موکب شاهی در اصفهان با چنان مخاطره عظیم و دائمی روبروست که بدون همراه داشتن توپخانه جرأت رفتن تا آن جا را ندارند. نظامیانی را که از ولایات بزرگ می گیرند، تا حد ممکن به مأموریتهای دور از مرکز می فرستند، و تا مطلقاً ناگزیر نباشند استخدامشان نمی کنند، از وقتی قاجاریه بر تخت پادشاهی نشسته اند اوضاع چنین بوده است. اما تازه این که در سلطنت شاه کنونی لشکریان شمالی نیز به همان اندازه مورد بی اعتمادی اند. در این مملکت همه معتقدات سیاسی خود را آزادانه اعلام می دارند، و ایل خود شاه نیز نفریشان را از سیاست جاری، و بیزاریشان را از خاندان حاکم که از زیر چادرهای عشیره ای خودشان سر بر آورده است اعلان می کنند... ولایات غرب و شمال را که غنی ترین و حاصلخیزترین ولایتهای ایران زمین اند، فرقه بابی به دست گرفته که بیشتر فرقه ای سیاسی ست تا دینی. بابیها در عقاید و اعمال مطلقاً اشتراکی مذهب اند، و شاه از چهار سال پیش که اینان برای قتلش به کمین نشسته بودند، ولی او به طرز معجزه آمیزی جان به در برد، از آنها می ترسد. وقوع تنها یکی از این حادثه های وحشیانه که در شرق فراوان پدید می آید کافی ست که سلسله حاکم در ایران را به درد سر بیفکند. این یکی از علل اصلی بی عملی کنونی حاکمان است، ولی خود این بی عملی خطرناک است چون به نارضایتی عمومی سخت دامن می زند.

زیاد کار می‌کنم، سخت می‌کوشم زبان [فارسی] را که در حال حاضر به روانی بدان تکلم می‌کنم در حد کمال بیاموزم. گفتگوهای روزمره‌ام با اهالی برایم بسیار جالب است. من تحقیق را که در اروپا نسبت به این مردم اعمال می‌کنند روانی بینم. نه فرشته خوی‌اند نه همیشه درستکار، ولی دیوان‌تبهکاری هم که تصویرشان می‌کنند نیستند. اگر خواستید در این باره بیشتر برایتان خواهم نوشت...».

۱۳ نوامبر ۱۸۵۵

توکویل (۲۸): درباره مردم اروپا و آسیا

«... نامه شما را که هفتم ژوئیه از تهران نوشته بودید یک ماهی ست دریافت کرده‌ام... نگرانان بوم، از وقتی فرانسه را ترک کردید مرا از احوال خود بیخبر گذاشته بودید... خوبا شدم که مبادا در بحر احمر یا خلیج فارس غرق شده باشید. نامه شما خیالم را آسوده کرد... پنجاه روز طی طریق در کویر، غنودن زیر چادر بدون فرسایش و شکایت جای آفرین دارد... اینک که خیالم از رسیدن کاروانتان به سر منزل مقصود آسوده، باز خاطر از خبر شیوع وبا در خلجان است. در روزنامه خواندم که چند نفر از خدمه سفارت در شهر اقامت شما هلاک شده‌اند.

... خنده‌ام می‌آید از این که چنین مسوده‌ای را به هزاران میل دورتر برای دوستی گرامی بفرستم... من حاشیه نشین چه بگویم که برای شما شنیدنی باشد؟ شما مید که سخن شنیدنی فراوان دارید. از من دریغ نکنید، شما در قلب آسیا و عالم اسلامی هستید. بسیار ما یلم نظر تان را درباره دلایل انحطاط گریز ناپذیر اقوامی که دیده اید بدانم. انحطاطی که می‌رود باقی آنها را نیز به زیر سلطه اروپای کوچک ما در آورد. اروپایی که سابقاً بارها در برابرشان به لرزه افتاده بود. چه موریانه‌ای ست که این پیکر عظیم آسیایی را می‌خورد؟ ترکها دیگر سر بازان خوبی نیستند و هر که از راه برسد فریشان می‌دهد و بر آنها چیره می‌شود. شما اکنون در میان مردم مسلمانی به سر می‌برید که اگر سخن جهانگردان را به گوش قبول بشنویم مردمانی باهوش و حتی آداب دان‌اند. سبب چیست که در طی قرن‌ها این گونه راه افول پیموده‌اند؟ آیا ما سر بالا کرده ایم و آنها بر جا ثابت مانده‌اند؟ گمان نمی‌کنم. به گمان من حرکتی متقابل از دوسو آغاز شده است، شما بر آید که ما روزی به این غوغایان شرقی شبیه خواهیم شد. شاید، اما پیش از آن که چنان شود، سروری آنان را سزاوار خواهیم بود. کرورها آدمی که تا همین چند قرن پیش بدون سر پناه در جنگلها و مردابهای اروپا سر می‌کردند، تا صد سال دیگر چهره کره خاکی را دگرگون خواهند کرد و بر سایر اقوام چیره خواهند شد. کم پیش می‌آید که حکمت الهی

آینده را بدین روشنی بر ما آشکار سازد. اروپایان غالباً از هر قوم وحشی وحشی ترند، ولی خداوند اراده و قدرتی بدین وحشیان بخشیده است و مشیتش بر آن تعلق گرفته که اینان روزگاری سرور بشریت باشند، هیچ چیز بر کرهٔ خاکی تاب نفوذ آنان را نخواهد آورد، و من هیچ تردیدی در این باره ندارم...».

توکویل (۲۹): نشویق به نگارش مقاله دربارهٔ احوال و آداب ایرانیان ۸ ژانویه ۱۷۵۶
 «... نامهٔ دوم شما (مورخ ۵ نوامبر) به دستم رسید، و نمی دانم چطور سیاستگزاری کنم، از آن نامه نکته ها آموختم و بسیار حظ بردم. از این دست نامه ها بیشتر بنویسید، آدمی به ذکاوت شما دربارهٔ کشوری که من جز اندکی از آن نمی دانم هرچه بگویم برایم بی اندازه ارزش خواهد داشت... هرچه دربارهٔ مردمانی که در اطراف خود می بینید برایم بگویید مغتنم است، از آداب و رسومشان، شیوهٔ حکومتشان، دلبستگیها، نیازها، عاطفه های آنان...».

... اما توصیهٔ من در قضیهٔ فرهنگستان... موضوع مناسبی، که البته سیاسی هم نباشد، بیاید و دربارهٔ آداب و آیینهای اجتماعی یا تاریخ آن نزد مردمانی که در میانشان به سر می برید، مقاله ای تنظیم کنید، و برای من بفرستید، تا از جانب شما آن را در فرهنگستان بخوانم...».

گوینو (۳۰): استعمار، اخلاقیات ایرانیان تهران، ۱۵ ژانویه ۱۸۵۶

«... اکنون که از علاقهٔ شما به این ناحیهٔ آسیا آگاهی یافته ام، به [نوشتن در این باره] ادامه خواهم داد.

... در این که اروپایان بر این سرزمینها استیلا خواهند یافت و همه جا را مسخر خواهند کرد تردید وجود ندارد، خواه ناخواه چنین خواهد شد... جاذبهٔ قدرتهای اروپایی برای این مقلدان پادشاهی همچون قانون جاذبه در فیزیک گریزناپذیر است... هنگامی که خضوع و فروتنی مسلمانان و هندوان را از کلکته تا مرزهای عثمانی در برابر اروپایان می بینم و در بی اعتنائی آنها نسبت به ترکهای که در گذشته تحسینشان را بر می انگیزند تأمل می کنم، دو نتیجه می گیرم. نتیجهٔ نخست همان گونه که شما بیان کرده اید این است که ملل آسیایی، به ویژه ایرانیان و هندیان کور نیستند و از قوهٔ ادراک و یادگیری برخوردارند. نتیجهٔ دوم که در پی اولی می آید این که بنیادهای مذهبی و نژادی، و تعلیمات این مردم غریب و خارق العاده نیست.



از چپ به راست: مقرب الخاقان میرزا علیخان مشی وزارت امور خارجه، جناب کنت موکوئینو شازو دافر دولت فرانسه، جناب لاسفی (لاگوفسکی) شازو دافر دولت روس، جناب جبر افندی شازو دافر دولت علیه عثمانی، جناب فتاح نصیب میرزا سیدخان وزیر امور خارجه

(به نقل از کتاب: *Les Depêches Diplomatiques du Comte de Gobineau en Perse* (رک. زیر نویس شماره ۵ همین مقاله)

چند نمونه ساده در تأیید نتیجه نخست بر می شمارم... از زمان صفویان که شاردن توصیف کرده است تا امروز، ایرانیان ساختن پنجره [های اوری] را از روسها آموخته اند و کفش پوشیدن را از ما. در این پانزده سال اخیر به نوشیدن چای و پوشیدن لباسهای روسی روی آورده اند. در اندرون و بیرون حرم از آن عادات پلید که هیأت گاردان را سخت رمانده بود دست برداشته اند. پوشیدن لباس زیر و عوض کردن زود به زود آن عادت عمومی شده است. نه تنها خانواده های ممتول تهرانی، بلکه چارپاداران در دل کویر هم به من می گفتند که به استثنای فقیرترین مردم ایران، هر کس از این که لباس زیر یا جورابش را (آن هم از واردات اروپایی ست) دست کم یک یا دو بار در هفته عوض نکند شرم دارد. صنایع اروپایی را در این جا بسیاری پسندند و مصنوعات را با ذکاوت تقلید می کنند. در شیراز پارچه ای دیدم که تقلید کامل چلووار انگلیسی بود، چندان که نام بافنده انگلیسی را هم در پارچه نقش کرده بودند، علاقه وافری به چیت گلدار دارند، و حتی بازار روستاهای کوچک نیز از آن گونه پارچه آکنده است. در کوچه و بازار فریاد دستفروشها بلند است که گوگرد فرنگی، یعنی کبریت ساخت نمسه، می فروشند. فرانسه صحبت کردن و فرانسه خواندن هم در میان مردم بهترین نشانه تشخیص شده است. این را مدیون روسها - و نیز مادران ایرانی - هستیم. زنان ایرانی سخت بیسوادند ولی شوهرانشان را و می دارند تا تعلیم و تربیت آبرومندی برای فرزندانشان تدارک کنند، و فرانسه دانستن را هم رکن اصلی چنین تعلیم و تربیتی می انگارند.

به نظر من مذهب سد راه این گونه پیشرفتها نیست، اجامر و اوباشی هستند که بیزاری از کفار را گاه بهانه زجر و غارت ارمنیان می سازند. بعضی از ملایان برای مقدس نمایی هر گونه تماس با غیر شیعه را مستوجب لعنت می شمارند، عده ای احمق هم هستند که تا فنجان آدم اروپایی را سه بار آب نکشند خود را ناپاک و نمازشان را نامقبول می انگارند. اما نظایر اوباش و کشیشان و متعصبان احمق در هر دوره و در هر کشوری یافت می شود. در شورش مهیب ۱۸۲۸ غوغایان بازار کل هیأت روس را تار و مار کردند، چون در طی زمان از رفتار وحشیانه و وقیح آن هیأت نسبت به اهل شهر مستأصل شده بودند. مقامات روسی به بهانه جستن مسیحیان، هزار آزار به تهرانیان می رساندند. حرمت حرما را می شکستند و آن جا چون حیوانات رفتار می نمودند. در نتیجه شورش شدید برپا شد و مردم منازل آنها را ویران کردند، تنها یک وابسته سفارت به همدستی آخوندی که هشت روز او را در خانه اش زیر چتر حمایت پدرا نه گرفت از مهلکه جان به در برد. بزرگتر روحانیون محل، که بسیار مورد احترام بود و تنها یک جمله خارج از ملاحظه اش باعث شورش و غوغا شده

بود، از مقام خود کناره گرفت و به حال تبعید به سرزمین مقدس کربلا رفت و تا وقت وفات در آن جا ماند. از احوال عمومی در گیر و دار آن فاجعه نمونه دیگری برایتان نقل می کنم. دو قزاق بخت برگشته روس، به سفارت انگلستان پناه برده بودند که به سبب مسافرت هیأت بریتانیایی موقتاً خالی بود. شماری از متعصبین هنگام تعقیب قزاقها، روی چند بوته گل سرخ در باغ سفارت افتادند. همراهانشان بلافاصله فریاد ملامت بر سرشان برداشتند که ما به دنبال انگلیسی ها یا اروپای بیها نیستیم و تنها همان دوروس را می خواهیم، آن دورا هم بعد از عمارت بیرون کشیدند و در خیابان کشتند.

وصف متعصبان و غوغایان را بگذارم و بگذرم، نمی دانم آماری از فرقه های دینی برایتان نوشته ام یا نه. دست کم یک پنجم مردم متعلق به فرقه علی الهی اند. این گروه به واسطه مشابهت در عقیده ای که بدان جازم اند، نسبت به مسیحیان بسیار همدلی دارند... در همین تهران محله پر جمعیتی از گبریان هست. شالوده همه باورهای ایرانیان سحر و جادوست. همین طراوت معتقدات بود که میان مذهب ایرانیان و ترکان چنان شکافی پدید آورد. علاوه بر گبریان، صوفیان نیز هستند که فرهیختگان مردم از آنان اند. باورهای فلسفی این گروه میان دو حد جذبه و الحاد در نوسان است. اما اغلب ایرانیان نسبت به دین بی اعتنائند و حداکثر یک چهارمشان را می توان مسلمان عامل به آداب دینی به شمار آورد. ملاحظه می کنید که در میان چنین ملت متفرقی، تعصب چندان پا نمی گیرد. من که هیچ نشانی از آن نیافته ام.

حال به شناخت نژادی آنان می پردازم که... حوزه تخصص من است. چیزی به نام نژاد ایرانی به معنای علمی کلمه وجود ندارد، همچنان که چیزی به نام نژاد فرانسوی نیز دیگر وجود ندارد... این جا حملات پی در پی در جریان بوده، و تطور نژادهای مرکب پیوسته بوده است. در جنوب مردمانی دیدم شبیه به مردمان دوران هخامنشی، در شمال پیکرهای نژادی کاملاً ژرمنی را مشاهده کردم، و در شهرهای کوچکتر افرادی را دیدم که رنگ پوست و قامت و هیكل و ساختار صورت و بدنشان کاملاً اروپایی بود... مردم این جا هیچ گونه تعصب نژادی ندارند و نمی توانند داشته باشند. برابری مردمی در این جا محقق شده است، ایلات یا عشایر این مملکت خود را شریفترین مردم می شمارند، چون در زمانهای بسیار دور نخستین فرمانروای این سرزمین از قبیله آنان بوده است... البته افراد این قبیله ها وقتی نوکر آدمی باشند پاره ای از اداهای مسخره شان را ناگزیر کنار می گذارند. این طایفه از سایر هم میهنانشان خشن ترند. خودشان مدعی اند که حرصشان از دیگران کمتر و صداقتشان بیشتر است. سخت می کوشند از بدترین سرزنش این سرزمین - که

انگِ بیسوادى ست - خود را مبرا نمایند. و خودشان از این اتهام اندکی سرافکنده اند... حتى افراد طایفه سلطنتی قاجار فرودست هر تازه واردی می نشینند که بتواند دعوی دانش آموختگی بکند، و اندکی آداب بداند، و قلمدانی پر شالش آویخته و لقب میرزا داشته باشد. بگذریم از این که همه کس خود را میرزا می شمارد. خرکچی جوانی را از کار بیرون کردم که با این لقب دهان پرکن هوا برش داشته بود. این جا افتخار به نسب صورتهای گوناگون دارد. سادات، یا نوادگان پیامبر در سرتاسر عالم مسلمان پراکنده اند... همکاری در این جا داریم به نام حیدر افندی که کاردار عثمانی ست، و با آن که سه پشت قبلی اش مسیحی مقدونی بوده اند، چون مادرش با قبیله قریش نسبت یافته است، سید محسوب می شود. ایرانیان مردمی تساوی طلبند. اگر سیدی از قضا حمال بشود، طرفی از داشتن چنان لقبی بر نخواهد بست. اما اگر مال و مکتبی به هم بزند، لقبش موجب مزید احترام وی خواهد شد. عنصر دیگری هم از ریشه دیرین عربی هست، مثلاً خویشی با قبیله ترک فراگوزلو در نزدیکی همدان، عامل دیگری برای افتخار به نسب است. باز بگویم که این انتساب به خودی خود باعث احترام به افراد یا حتی تسهیل امورشان نمی شود. حاکم قبلی اصفهان که از خبرگان در مملکتداری ست تا همین چهار سال پیش در خانه کسی نوکر بود. از گذشته اش با مناعت طبع سخن می گوید، و از دوستان دیرینش که نوکر کسی بوده اند دستگیری می کند، و اینها ابداً مایه شگفتی کسی در این جا نیست. همین شخص بر هر شاه یا شاهزاده ای که از قضا به نوکری افتاده باشد فضیلت دارد... این بیطرفی چندان است که با سیاهان بسیاری که در این مملکت هستند به نحو کاملاً مساوی مانند سایر مردمان رفتار می شود.

آنچه را در این جا به حساب تعلیم و تربیت می گذارند، نه از حیث تربیت اخلاقی نه از جهت تعلیمات علمی نمی توان به چیزی گرفت. کمتر کسی حتی در میان طبقات پست هست که مقدمات خواندن و نوشتن را نداند. عموم مردم اغلب اندکی عربی می دانند، چندان که معنی نمازشان را بفهمند. قدری جغرافی و تاریخ اسلام می دانند، آن قدر که معلومات حمال خرده پای بازار بسیاری از تحصیلکردگان اروپایی را به فروتنی وا می دارد. همه کس نام و کردارهای معروف شاهزادگان نامدار را می داند، و چندین حدیث از پیامبر در سینه دارد، و چندین شعر را از بر می خواند، بر این معلومات دستخطی خوش و توانایی جمله پردازی و گنجانیدن عبارات پر طمطراق عربی در نامه نگاری را بیفزاید، و نیز سررشته داری از تجارت را، که در این مملکت همه از آن برخوردارند، و آن گاه شخصی به نام میرزا خواهیم داشت. چه بسا در آغاز کار وظیفه این شخص سپردن حقه و افور به دست تازه واردان

باشد. ولی در هر کار محترم و پر درآمدی به رویش باز خواهد بود، و اگر روزی صدراعظم هم بشود کسی از ابتدای کار او نخواهد پرسید.

ضعیف ترین قسمت، تربیت اخلاقی این مردم است. دروغ گفتن دائم، تقلب کردن در حد امکان، ارتکاب محرمات جنسی به رغم قانون شرع، و تن در دادن به انحطاط اخلاقی در حد افراطی ترین فردگرایی، که نشانی از میهن پرستی برجای نمی گذارد و رشته مهر به آدمیت را می گسلد - به استثنای پیوند خویشاوندی که این جا در حد اعلای استحکام است. اینها خصائل اخلاقی ست که ایرانیان همانند سایر مردم آسیای بدنها روی آورده اند. حال به اوضاع در حال انحطاط بنگریم. در ایران همه دزدی می کنند. حاکم شهر از کارگزاران و زیر دستانش می دزدد، و آنها به نوبه خود از اطرافیان و افراد مادون خویش می دزدند. بیشتر خراجی که برای دولت جمع می کند برای خود نگه می دارد. برای آن که بهانه ای برای آخر کار فراهم سازد مستمری ویژه ای به صدراعظم می دهد، و او که از غضب شاه می ترسد، در حد امکان می کوشد دهان اعلیحضرت را بسته نگاهدارد. به نوکرانم گفته ام که از محل خرید کنند، چون آداب و رسوم ایجاب می کند که من سواره و با ملازمت هفت هشت همراه در شهر حاضر بشوم. نوکرم از در می آید و برای خرید چیزی که پانزده فرانک قیمت دارد بیست و پنج فرانک طلب می کند. می گویم: نه، من می دادم پانزده فرانک بیشتر نمی ارزد، و یک پول بیشتر برای آن نمی دهم. به بهانه چانه زدن با فروشنده غیبش می زند. من که می دادم فروشنده برای آن که چیزی به من بفروشد ناچار است به نگهبانان در و نوکران اندرونی و به سرپرست نوکران خانه ام چیزی بدهد، هجده فرانک می دهم و همه راضی می شوند.

اما هیچ حاکم یا مأمور دولتی خود را مجاز نمی شمارد که از کسی به زور پول بگیرد. قطع طریق یا راهزنی تقریباً وجود ندارد، عشاير کوه نشین جنوب منظورم نیست که راهزنی را به حساب جنگاوری می گذارند... در منازل معمول است که اشیاء نادر و قیمتی را روی میز یا در گنجه های باز بگذارند، و هیچ یک از سی نوکر و کلفت منزل که در خرید خانه و دادن رسیده ها تقلب می کنند دست به الماس روی میز نمی زند. ده دوازده بار ما انواع اشیاء قیمتی را در چادرها مان گذاشتیم، شبها سربازان فقیری از چادرها نگهبانی می کردند که گاه مواجیشان تا یک سال عقب می افتاد و کارشان چه بسا به خوردن پوست هندوانه و پوست خیار می کشید. اما هرگز سکه پولی از ما گم نشد. تقلب منحصر در انواع خاصی ست. این تمایز مهم است.

تعارف برای ایرانیان بسیار مهم است. همه کس از کشاورز تا شاهزاده پیچیده ترین

شیوه‌های تعارف را می‌داند. نگرانی فرد و جمع رعایت آداب است. دزدی، سیاه‌مستی، دروغ‌گویی و بی‌حیایی مهم نیست، بخشودنی است. اما ندانستن تعارفات و مبالغات آداب نورزیدن نابخشودنی است. و کمتر کسی پیدا می‌شود که تعارفات را نداند... نشانیدن تعارفات خوشایند به جای اخلاق فردی و جمعی، روا داشتن ظلم تا حدی که نشان لذت در آن نباشد، و جایز شمردن هرگونه پستی، مادام که در لفاف لبخند و ظاهر خوش پوشیده باشد... این است که معتمد ایرانیان آماده‌اند تا مانند هندوستان تن به سلطه اروپا بدهند، و به سازش دادن خویش با چنان آینده‌ای تمایل دارند. بزرگترین خطا آن است که اینان را همچون مسلمانان سواحل مدیترانه بپنداریم. ابدأ مشابَهتی در میان نیست. همچنان که گفته‌اید، ترکها فرتوت و خرف شده‌اند و تنها هنرشان فریب خوردن و مغلوب شدن است، باقی هم مشت‌وحشی‌تریت ناشدنی‌اند.

روزی که شمال ایران به دست روسیه بیفتد و جنوب آن احیاناً به دست انگلستان، در تاریخ جهان روزی عادی نخواهد بود... فاتحان این سرزمین، با سربازانی دلاور و برونخواهند شد که در جنگاوری درنگ نمی‌کنند. خاک این سرزمین چنان بکر و دست‌نخورده است که دیده‌ام کسانی با اسباب زراعت شکسته زمین را خراش می‌دهند و نعمت از خاک سر می‌زند. زغال سنگ مرغوب و سنگ آهن اعلا، گوگرد و سایر کانیها در دل کوههاست و چرم دباغی‌شده محلی با طرحهای زیبا موجود است. آن روز که این مردم اجازه یابند و از قانونهای حمایتی نافذ هم برخوردار باشند، همچون اروپاییان از عهده برآوردن نیازهای مادی خویش به خوبی برخوردار خواهند آمد.

اما معتمد هرگز به قضاوت مستقیم، نظام سالم قضائی، و سازگاری متناسبی از اندیشه‌ها و افکار نخواهند رسید. من حتی در میان ممتازترین افراد شرقی کسی را ندیدم که از ذهنیت مشوش فارغ باشد. ریشه این که می‌گویم این مردم توانایی حکومت راندن بر خویش را ندارند همین است. در یک عبارت خلاصه کنم، اینها مردمی هوشمندند که سود و زیان خویش را تا حدودی درک می‌کنند، ولی مبتلا به انحطاطی درمان‌ناپذیرند.

تردید نیست که ما اروپاییان بر ایشان مسلط خواهیم شد و آنان به حکومت ما تن در خواهند داد. بر ایشان حکم خواهیم راند، چون اندیشه‌ای سازگارتر، و افکاری قویتر داریم، هرچند که خود ما از مرتبه‌ای که نیاکان سفید پوستمان داشته‌اند فرو افتاده‌ایم، ولی قوت اراده‌مان از شرقیان برتر است. اما حد ما همین حکمرانی بر ایشان است، بی آن که بتوانیم آنها را استحاله دهیم، هرچه را مناسب حال خویش بیابند از ما خواهند گرفت و باقی را خواهند نهاد، و اگر بنا باشد از دو طرف یکی خود را با دیگری سازش دهد آن

طرف ما خواهیم بود... آیا دست کم منفعت مادی نصیبمان خواهد شد؟ آیا به تعبیر اقتصادی و بازرگانی، می شود که ما خرجمان را از آسیا دریاوریم؟ آیا می توان از ماده آسیایی تغذیه کرد و فربه شد؟ نه، در دراز مدت، آسیا خصلت حکمرانی را در ما بی رنگ خواهد ساخت، و دست به استثمار ما خواهد گشود که به لذت جویی خویش سرگرم شده ایم. چون آسیایان مستقیماً و از سرفطرت در فساد برتری بی چون و چرا و رقابت ناپذیری دارند... روزی که راه را برایشان هموار کردیم، و به آنها آموختیم سرمایه شان را چگونه در صنایعی که خودشان دست بالا را در آنها دارند به کار اندازند، کتان و ابریشم، محصولات کشاورزی، و همه ما محتاج ما را به چنان بهای نازلی بر ما عرضه خواهند نمود که ناگزیر از رقابت دست خواهیم کشید... در جده دو کشتی زیبای ساخت اروپا دیدم که بازرگانان هندی با پرچم بریتانیایی به آن جا آورده بودند، سالانه چهل کشتی در آن بندر لنگر می اندازد تا محصولات هندوستان به سرتاسر عربستان غربی برسد. صاحبان کشتیها، سرمایه گذاران، دستفروشها، ناخدایان و ملاحان همه اهل محل اند. در عدن به چندین مغازه رفتم، حدود یک سوم کالاها بریتانیایی بود، باقی از همان محل یا از آلمان یا سوئیس بود. مغازه دارها هم پارسیان هند بودند، حتی یک مغازه هم در عدن بریتانیایی نبود. مسقط و بوشهر و شیراز هم این طور بود. مردم این جا جلوار انگلیسی می پوشند، ولی آن را از اهل محل می خرید، چون کم دوام است، طبقات غنی تر آن را نمی پسندند، خدمه من هم جز پارچه وطنی چیزی نمی پوشند، به واسطه فقدان جاده ها و دشواری حمل و نقل این نوع پارچه اندکی گرانتر است، ولی از پارچه خارجی بسی زیباتر است. روسها این جا پارچه آلمانی و قند و شکر می فروشند، اما روزی که سرور این مملکت بشوند که این همه گوسفند با پشم عالی دارد اهالی محلی زیر بیرق روس بافته های پشمی زیبا و ارزان را صادر خواهند کرد و ما را یارای رقابت با آنان نخواهد بود.

هر ایرانی آرزومند دیدار اروپاست، چون وصف ثروت و امنیتی را که خود از ایجاد آن در خانه شان ناتوان بوده اند شنیده است... ما باید هوشیارانه آماده دفاع باشیم. ما با شعار «خوب خوردن، خوب پوشیدن، و خوش زیستن غایب القصوی آدمیت است» روز به روز بیشتر خو می کنیم. باید بر حذر باشیم! چون ملتهای باستانی آسیا نیز همین اعتقاد را دارند، منتهی هم زمان بیشتری با این شعار آشنایی داشته اند، هم عمیق تر از ما تحت تأثیر آن بوده اند. روشهایی چند از این فن عظمی را ما باید به آنها بیاموزیم. اما دیری نخواهد گذشت که آنها درسهای خود را به ما بدهند یا بفروشند، و زحمت حکومت داری و تفاخر مستانه بدن را به ما وانهند. یونان پس از فتح آسیای صغیر در آن باتلاق فروشد، و روم پس

از آن که بر آسیای صغیر و یونان چیره شد، اندک اندک زیر بار پیروزیهای خود خفه گشت. پس از آن که ما اروپاییان بر آسیا غالب شویم، مانند جوانهای اعیان زاده، نوکری پیدا خواهیم کرد تا تباهکاریهای نا آشنا را یادمان بدهد و بعد غرقه مان سازد...».

اردوی چیذر، ۲۰ سپتامبر ۱۸۵۷

گوینو (۳۸): دربار قاجار

آخرین نامه به توکویل از ایران

«... دولت فعلی ایران ملغمه ای ست از نهادهای لایه لایه مختلف با ریشه های گوناگون. این ملغمه غریب ترین حکومتی ست که من به عمرم دیده ام. سابقه قوانین و مقررات دیوانی، به ویژه در نواحی روستایی، به دوران اشکانیان، و از جهتی به کوروش می رسد. قوه مجریه ریشه در عصر ساسانی دارد... ساسانیان دستگاه دیوان اشکانی را برگرفته بودند، و آن نسخه مرکب به دست نخستین فاتحان مسلمان افتاد که خرسند بودند به آن که مذهب مملکت را عوض کنند و حکمرانی مشروع خلیفه را جایگزین پادشاهی ساسانی سازند. آنان خود را میراث بر آن پادشاهی می انگاشتند، و بنا بر این خلافت صرفاً استمرار حکمرانی پادشاهان ایران باستان بود.

اما خلیفه ها دیگر در ایران زمین حکمرانی نمی کنند- و لابد می دانید چرا. سلسله های ترک و فارس و بعدها مغول و تاتار از پشت هم دعوی حکمرانی به نام پادشاهان سنی ایران را سر دادند، و هر کدام بسته به حقی که به نژادشان تعلق می گرفت روزگاری چند حکومت کردند. اما دین ورزان ایرانی هیچ کدام این سلسله ها را به مشروعیت نشناختند، چون همگی از دو خصیصه لازم بی بهره بوده اند. اولاً حق ادامه سلطنت ساسانی پس از خلفا مشروعاً به هیچ یک از آن سلسله ها اعطا نشده بود. و ثانیاً بنا بر حکم مقدس اسلامی، حق حکمرانی از آخرین پادشاه ساسانی تنها به خلفا می رسیده است. بنا بر این، از زمان افول خلافت در بغداد تا کنون، ایران زمین هیچ حکمران مشروعی به خود ندیده است... تازه این همه ماجرا نیست. ایرانیان شیعه مذهب اند... و از نظر آنان حتی خلیفه های عباسی نیز همگی غاصب بوده اند، تا برسیم به همین سلسله حاکم کنونی. پیامدهای عملی چنین نظری واقعاً غریب می نماید. شاه که از دیدگاه قانون شرع حق حکومت ندارد، لاجرم حاکم به جور است. بنا بر این نمازش هم باطل خواهد بود، چون در جایی نماز می گزارد که ملک او نیست، مگر آن که به دقت حق الاجاره ای هر چند اندک بپردازد بابت استفاده از قسمتی از قصر خویش در تهران، یا زمینی که در سفر خیمه اش را آن جا برپا می کند. این اجاره خرج عمران مساجد می شود. آن گاه شاه از حق تردد در آن

مکان برخوردار می گردد و نماز گزاردنش صحیح به شمار می رود.

اهل دیانت و تقوی با شاه نشست و برخاست نمی کنند واز او هدیه نمی پذیرند، و لو آن که قطره ای آب باشد، چون هر چه در قبضه شاه باشد، شرعاً ملک او نیست. می گویند در زمان سلطنت پدر شاه کنونی، یکی از روحانیان اصفهان که به دربار خوانده شده بود نمی نشست تا آن که با عصایش گوشه فرش شاهی را کنار زد و روی زمین خالی نشست. درباریان این حرکت را بسیار می ستودند و شاه نیز چندان خشمگین نشده بود. آخر این که مردم این جا بنا بر نوعی قول به تناسخ، که بیشتر منشاء هندی دارد تا اسلامی، می پندارند نسل امامان هنوز زنده است، چه بسا روزی فرد ناشناسی به نام امام قیام کند. علائم معینی هم برای ظهور امام بر می شمارند. چهار سال پیش امامی ظهور کرد، و چیزی مانده بود که پیروانش شاه را بکشند. نزدیک به سیصد نفر از پیروان آن امام را گرفتند و با قساوت کشتند. دوروستای طاعی را به خاک و خون کشیدند. در حلقه های عالی دستگاه حاکمه نیز یکی از پیروان امام مانده بود که سرانجام در تبریز او را با تیر زدند. حکومت هم از فرقه بابی وحشت بسیار دارد، و حتی از دنبال کردن آنها می ترسد.

این گونه است که ایرانیان آیین کهن حکومت خویش را حفظ کرده اند، و راهی غیر آن پیش رونمی بینند. مراسم تبریک عید سلطانی در نوروز، یا روز تحویل سال ایرانی، وضع را به خوبی تمام نشان می دهد. لشکریان، ریش سفیدان، و مردم در میدان جلوی قصر گرد می آیند، صدر اعظم مقدم بر جمعیت، در سی چهل قدمی تخت شاهی می ایستد، شاه می آید و در حالی که شاهزادگان دوره اش کرده اند بر تخت می نشیند. یکی شمشیرش را می برد، یکی کمرش را، یکی حمایل و دیگری سپرش را. آن گاه گفتگوی آشنایی میان شاه و وزیر او که نماینده رعیت است آغاز می شود. شاه از اوضاع و احوال عمومی جویا می شود. صدراعظم هم، آن چنان که انتظار می رود، می گوید بهتر از آنچه هست در تصور نمی گنجد. شاه می گوید، شنیده ایم و با در سالی که گذشت بسیاری را هلاک کرد، این طور نیست؟ وزیر می گوید، عوام مبالغه کرده اند، زیر سایه های یونی تلفات کم بود. آن گاه شاه دنبال حرفش را می گیرد، و می گوید که صاحب منصبان دیوانی باید شرف و نجابت داشته باشند تا در پناه خدا محفوظ بمانند و سعادتشان برقرار باشد، و غیره. موعظه اخلاقی یکچند ادامه می یابد و گاه گاه با «مسلمان!»، «قطعاً!»، و «قبله عالم صحیح می فرماید!»، صدر اعظم قطع می شود. در صحنه بعد، شاه قلیانی می کشد. در جامها و سینیهای زرین و مرصع شربت و میوه می گردانند، سپس شاه بر می خیزد و می رود. ملاحظه می کنید که شاه در این صحنه در عین آن که نقش رهبری رعیت را بر عهده ندارد،

غاصب بودن خویش را نیز منکر می شود، چون گوینی از میانه غایب و بیخبر است. چنان وانمود می کند که حتی آنچه را همه می دانند نیز نمی داند. منش او منش بیگانه ای نیکخواه است. راستی از یاد بردم بگویم که در این گونه مراسم مبلغی هم به مستمندان می بخشند...».

مرکز مطالعات خاورمیانه، دانشگاه هاروارد، کمبریج
اسفند ۱۳۷۵ خورشیدی / مارچ ۱۹۹۷ میلادی

پی نوشته ها :

۱- Joseph Arthur de Gobineau

۲- اعتماد السلطنه، محمد حسن خان. تاریخ منتظم ناصری، جلد سوم. تصحیح محمد اسماعیل رضوانی. چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۷.

۳- کتاب پدر نژاد پرستی: اندیشه های سیاسی و اجتماعی کنت گوینو، *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau*، نوشته ما بکل بیدیس (Michael D. Biddiss)، چاپ Weybright & Talley، نیویورک، ۱۹۷۰، شرح انتقاد آمیز و نسبتاً جامعی از احوال و اندیشه های گوینو به دست می دهد.

۴- *Gobineau, L'Orient et L'Iran*، گردآورده ژان بواسل (Jean Boissel)، پاریس، ۱۹۷۳.

۵- شرح سفرهای سیاسی کنت گوینو در ایران، تدوین ادرین دوریس اینیه (Adrienne Doris Hytier)، چاپ E. Droz، ژنو، ۱۹۵۹. ترجمه فارسی به قلم عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران ۱۳۷۱. عنوان اصل کتاب این است: *Les Depeches Diplomatiques du Comte de Gobineau en Perse*.

۶- ایران از نگاه گوینو، به قلم ناصح ناطق، چاپ بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران، ۱۳۶۴.

۷- برای نمونه، ← ایران نامه، سال نهم، شماره ۱، ۱۳۶۹.

۸- البته خرافات نژاد پرستانه و ابراز نفرت از نسل ترک و تاجیک و عرب، و تحقیر تخم افغانه و ارامنه و گبر و یهود، متأسفانه بی خریدار هم نبوده است. از جمله پاره ای از نوشته های میرزا آقاخان کرمانی، در همان قرن نوزدهم، بوی نژاد پرستی می دهد.

۹- این فقره از نامه بارون دوسن مارتین (Baron de St. Martin) به کنتس تور (Comtesse de la Tour)، مورخ اول مه ۱۸۸۳ نقل شده است. ← صفحه ۱۳ کتاب پدر نژاد پرستی که همین جا در پی نوشت شماره ۳ معرفی شده است.

۱۰- Saadi Carnot.

۱۱- محض نمونه، خاطرات مأموریت سه ساله ادوارد ایست ویک انگلیسی که در ۱۸۶۴ با عنوان *Journal of a Diplomat's Three Years Residence in Persia (1860-1863)*، در لندن چاپ شد، مشحون از ابراز انزجار و اشمئزاز از ایران و ایرانیان است. این قبیل نمونه ها کم نیست، دلسوزی و مهرورزی گوینو به ایران آن زمان استثناست.

۱۲- ایران از نگاه گوینو، صفحه ۲۶.

۱۳- ← ایران نامه، سال نهم، شماره ۱، ۱۳۶۹، مقاله علیرضا مناف زاده با عنوان «نخستین متن فلسفه جدید غربی

به زبان فارسی»، آن ترجمه را همراه با نقل فقراتی از آن معرفی می کند.

۱۴- Alexis de Tocqueville

۱۵- مجموعه مکاتبات توکویل و گوینو در نیمه دوم کتاب زیر آمده است: *The European Revolution and Correspondence with Gobineau*، به تدوین و ترجمه جان لوکاکس (John Lukacs)، چاپ Greenwood Press، وست پورت، ۱۹۷۴ (اصل فرانسه، ۱۹۵۹).

۱۶- مثال معروف آن گونه خیالپردازها، توصیفی ست که گوینو در کتاب ادیان و فلسفه در آسیای مرکزی از شخصی به نام حسینقلی آقا کرده است. تعیین هویت این شخص مرموز، مدتی در مجله یادگار زنده نام عباس اقبال آشتیانی، موضوع بحث بود، تا آن که سرانجام چنین نتیجه گیری شد که «... یا گوینو در ضبط صحیح اسم او اشتباهی کرده یا آن که... از طرف آن نویسنده که طبعی داستان سرا داشته... ساخته شده...» ← یادگار، سال ۳، شماره ۳، صفحات ۶۸ تا ۷۰. همچنین ← تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، نگارش دکتر حسین محبوبی اردکانی، جلد اول، صفحات ۱۹۱ تا ۱۹۴.

گوشه ای ناشناخته از دوران فتحعلی شاه قاجار*

برحسب تصادف چند دفتر کمیاب از مجلد دوم گنجینه شرق (Fundgrube des Orients) که در سال ۱۸۱۸ میلادی در وین پایتخت اتریش چاپ شده است به دستم رسید، که در دفتر دوم از مجلد ششم آن مطالب زیر چاپ شده است: نامه سفیر ایران به پرنس

* در این مقاله، از نظر ادبی و سیاسی، به اظهار نظر محققان و آگاهان تاریخ و ادب ایران در دوران قاجاریه نیازمندیم.

۱- چون دیوان فتحعلی خان صبا در کتابخانه های واشنگتن موجود نبود از آقای حمید حمید تقاضا شد لطفاً به دیوان شاعر در کتابخانه دانشگاه یوتا مراجعه نمایند و صورت صحیح اشعاری را که در این مقاله آمده است، مرقوم دارند. پاسخ این بود که این اشعار در دیوان فتحعلی خان صبا نیست. آیا این بیتها در کتابی دیگر آمده است که ما را در تصحیح متن یاری کند؟ ۲- متن فارسی نامه ها به نثر دیوانی دوران فتحعلی شاه قاجار شباهت ندارد. به علاوه در چند مورد هم کلماتی نادرست در آنها به چشم می خورد. آیا در بایگانی وزارت امور خارجه ایران اصل این اسناد موجود است؟ ۳- مهتر از همه نامه ای ست که سفیر ایران - میرزا ابوالحسن خان ایلچی بزرگ - «از جانب بانوی حریم اعلیحضرت شاهنشاه جم جاه ایران به جهت بانوی اعلیحضرت امپراطور اعظم [نمسه]» تقدیم داشته و پرنس مترنخ به نیابت امپراطریس نمسه نیز به آن پاسخ داده است.

کدام بانوی حرم فتحعلی شاه نامه را فرستاده است؟ تا آن جا که می دانیم ظاهراً خاقان مغفور بیش از یک زن داشته است! به علاوه در آن دوران مرسوم نبوده است که حتی «سوگلی» خاقان بن خاقان در چنین اموری به طور رسمی دخالت کند. از دخالتهای ایران بر یاد ده مهد علیا مادر ناصرالدین شاه قاجار بگذریم که همه به طور «غیررسمی» انجام شده است. آیا این نامه را ایلچی بزرگ جعل کرده است تا به فرنگیان بگوید که ما چیزی از شما کم نداریم؛ شما امپراطور دارید، ما اعلیحضرت داریم، شما امپراطریس دارید، ما هم بانوی حریم اعلیحضرت داریم؟

موضوع را با چند تن از آگاهان و صاحبمنصبان فاضل وزارت امور خارجه ایران در رژیم پیشین نیز در میان گذاشتم. پاسخ ایشان این بود که برای اولین بار است که چنین موضوعی را می شنویم. خوشبختانه در هنگام حروفچینی و غلط گیری مطبعی این مقاله، استاد ایرج افشار در امریکا بودند، موضوع را تلفنی با ایشان در میان نهادم. معلوم شد چندین سال پیش نیز ایشان همین مطلب را، از نظر اهمیت، در مجله آینده چاپ کرده اند.

مترنیک برای باریابی به حضور امپراطور و معرفی جانشین خود، و پاسخ مترنیک؛ سخنان سفیر ایران هنگام باریابی به حضور امپراطور، و پاسخ مترنیک به نیابت امپراطور به سفیر ایران؛ سخنان سفیر ایران در برابر امپراطریس، و پاسخ مترنیک به نیابت امپراطریس؛ دو شعر از فتحعلی خان [صبا] شاعر دربار فتحعلی شاه قاجار؛ دو غزل از برادرزاده و منشی سفیر ایران متخلص به پرتو در وصف دو بانوی اتریشی؛ و شرحی که سفیر ایران به عنوان یادگار در دفتر انجمن سلطنتی شرقی اتریش نگاشته است.

دریغ دانستم که آنها را برای مجله ایران شناسی نفرستم، به گمان این که شاید این دفترها از دیده تیزبین ایرانیان پژوهشگر پنهان بوده است. پس اکنون که فرصت دست داده است نباید آنها را به بهانه این که اهمیت چندانی ندارند به دست فراموشی سپرد. این نامه ها و اشعار اگرچه از دید نکته بینان هوشیار، سست و یا نارسا جلوه می کنند، باز به گوشه ای از تاریخ کشورمان تعلق دارند که آگاهی بر آنها، نه تنها بیفایده نیست بلکه روشنگر گوشه دیگری از تاریخ روابط سیاسی ایران با یکی از کشورهای اروپایی است. در ضمن طرز نگارش زبان فارسی آن زمان شاید برای پژوهشگران ادب فارسی نیز مفید باشد. البته ترجمه نامه ها از زبان آلمانی به فارسی و به عکس کاملاً دقیق نیستند. ولی برای رعایت امانت، آنها را بی تغییر و تصرف همان طور که در دفتر دوم مجلد ششم گنجینه شرق چاپ شده است، در این جا نقل می کنم.

مکاتبات سفیر ایران، میرزا ابوالحسن خان، با پرنس مترنیک* صدراعظم اتریش برای

باریابی به حضور امپراطور و امپراطریس

نامه سفیر به پرنس مترنیک

غرض از آمدن این خیرخواه به دولت نمسه** این بود که این خیرخواه از طرف قرین الشرف اعلیحضرت شاه فلک بارگاه خورشید اشتباه صاحب تاج و تخت کیان و دارای ایران و توران مأمور هستم که به دولت اعلیحضرت ایمپراطور اعظم نمسا آمده قرار دوستی و

* کلمنس لوت مترنیک Klemens Loth Metternich (۱۷۷۳-۱۸۵۹) از سال ۱۸۰۱ تا ۱۸۰۹ سفیر اتریش

در شهرهای درسدن و برلین و پاریس، و سپس وزیر امور خارجه و بعد صدراعظم اتریش بود. وی کسی ست که با ناپلئون بناپارت به مقابله پرداخت و کنگره صلح وین را برپا ساخت و اتحاد آلمان و اتریش را امکان پذیر کرد. مترنیک طرفدار پادشاهی و اعمال قدرت برای اتحاد و یکپارچگی اروپا در برابر میلیون و آزادیخواهان بود و در سالهای ۱۸۱۵-۱۸۳۰ در برابر میلیون و مشروطه خواهان در آلمان اقدامات سرکوب گرانه ای به عمل آورد تا این که در سال ۱۸۴۸ به دنباله انقلاب ناچار از کناره گیری گردید.

** نمسه یا نمسا، کشور اتریش است که با آلمان یکی شد و به همین جهت ملاحظه می شود که گاه نیز آلمان

(آلمان) نوشته شده است.

مواحدت را فیما بین دولتین بهتین ایران و نمسا بدهم در هنگام وزارت و از سعی شما و توقع من آن است که شما به زودی مرا باریاب حضور ایمبراطور نماید و در این، دوستی خود را دریغ نخواهید داشت و تمین روز باریاب شدن را نماید.

پاسخ پرنس مترنیخ:

تقریر جناب ایلچی بزرگ محتوی به تعبیر دوستی و آشتی که از طرف اعلیحضرت شاه ایران به جانب ایمبراطور ولی النعم کثیرالکرم من در کار است باعث حظ و انحفاظ گشت و در عرض رسانیدن جناب ایلچی بزرگ به حضور واجب السرور ایمبراطور سعی بلیغ خواهم نمود به خاطر عاطر حضرت عالی منقبت شهریار خوب افتادن خواهد که تعبیرات مذکوره را به زبان جناب ایلچی بزرگ اطلاع یابند و به نیت این حال او را به منزل سعادت شمول مشرف کردن خواهند فرمود.

سخنان سفیر ایران هنگام باریابی به حضور امپراطور

این نامه محبت آمیزی ست که از جانب اعلیحضرت شاهنشاه جم جاه ایران و توران و صاحب تخت و تاج کیان به جهت اعلیحضرت ایمبراطور اعظم آورده ام و میرزا عبدالحسین خان را نامزد این دولت بهیه نمود همراه آورده ام و بنای دوستی را فیما بین دولتین بهتین استوار نموده مرخصی حاصل نمایم.

پاسخ پرنس مترنیخ به نیابت امپراطور به سفیر ایران

قبول براهین شاه ولی النعم شما باعث سرور است بعد مسافت در بین دو مملکت مانع آشنایی و آشتی نیست از قدیم زمان مراودت دوستانه بین دولت ما و دولت ایران در کار بود و این دوستی برتر از زوال و تبار خواهد نمود این سخنهای ما به شاه ولی النعم شما ابلاغ کنید با ضمیمه این تعبیر که تقریر این دوستی ضمیر به وساطت شما به غایت خوب افتاد.

نطق سفیر ایران در برابر امپراطریس

این نامه محبت آمیز آن است که از جانب بانوی حریم اعلیحضرت شاهنشاه جم جاه ایران به جهت بانوی اعلیحضرت ایمبراطور اعظم آورده ام و از جانب حریم محترم اشارت شد که به حضور شما عرض کنم که انشاءالله به دستیاری شما دوستی فیما بین دولتین بهتین به مثل سابق بشود و گاه و بگاه دوستانا را [=دوستان را] با رقم فرمایش که باشد اشاره فرماید.

پاسخ پرنس مترنیخ به نیابت امپراطریس

از تسلیم نامه دوستانه ممنون و محظوظ می گشتم از برای آن که در او فیض آثار دوستی کردار که شاه ایران به جهت ایمبراطور الامان زوج سعد اقتران من می پرورد هویدا و

reiche und kessien, und dasselbe sehe ich als erneuen uoer jede Zerstörung an. Melden Sie dem Schah diese meine Worte, nebst der Versicherung, daß es mir angenehm war, dessen freundschaftliche Gesinnung durch Sie zu empfangen.

قبول بزافین شاه ولی البقم شما باصت سرور است جد مسائل سر بین درجملکت ستانمغ اشنای و آشتی یست از قدیم زمان نزادوات دوستانه بین دولت شما و دولت ایران درکار بود و این دوستی دور از روال و تبار خواهد بود این سخنهای ما بشاه ولی التعم شما ابلاغ کنید با ضمیمه این تعبیر که فقیر این دوستیه ضمیمه بواسطه شما بغایت خوب التاد

Anrede des Bothschafers an Ihre Majestät die Kaiserinn.

این نامه محبت امیر آنت که از جانب بانوی حرم امپراتور شاهنشاه جهجه ایران بجهت بانوی امپراتور اعظم آوردهام و از جانب حرم محترم اشاره دد که محصور شما عرض کم که انشا الله بدستباریه شما دوستیه لیا بین دولتین مهتین بمنل سابق بشود، گاه و بگاه درنتظار با رقم فرمایش که باشد اشاره فرمائید

Dieses freundschaftliche Schreiben habe ich von Seite der Gebieterinn des ganzen Harems der Frau S. Maj. des Königs der Könige, des Großmächtigsten Herrn von Iran und Turan für Ihre Maj. die Kaiserin und Frau des größten Kaisers gebracht. Es ist mir von Seite Ihrer Maj. der Gebieterinn des Harems anbefohlen worden, der Gegenwart Eurer Majestät vorzutragen, daß mit Gottes Willen durch Euer Majestät Zuthun die Freundschaft zwischen den beyden Höfen auf dem vorigen alten Fuß hergestellt werde, und daß es Allerhöchst denselben gefallen möge, von Zeit zu Zeit Eurer Majestät Freunde Allerhöchst Ihrer Befehle zu würdigen.

Antwort des Hrn. Fürsten v. Metternich in Namen I. M. der Kaiserinn.

Ich danke Ihnen für die Ueberbringung des mir übergebenen Schreibens. Ich empfangе es mit Vergnügen, indem ich dasselbe als einen Ausfluß der freundschaftlichen Gesinnungen betrachte, welche der Schah gegen den Kaiser, meinem durchlauchtigsten Gemahl hegt.

از تسلیم نامه دوستانه ممنون و مخطوط حکمتیم با درباری آنکه تر او فیض آثار دوستی کردار که شاه ایران بجهت امپراتور الامان روح سعادت ایشان من می برورد بودنا و بوندار است

نمودار است.

قصیده هایی از فتحعلی خان شاعر دربار فتحعلی شاه قاجار که بر روی پرچم و حمایل نشان شیر و خورشید مزین به تمثال شاه نگاشته و برای میرزا ابوالحسن خان سفیر ایران در لندن فرستاده بودند:

قصیده نوشته شده بر روی پرچم ایران:

فتحعلی شه ترک، جمشید گیتی افروز
چترش به صحن کیهان افکنده ظل اعظم
ایران کنام شیران خورشید شاه ایران
فرق سفیر دانا یعنی ابوالحسن خان
از مهر سوی لندن اورا سفیر فرمود

کشور خدای ایران خورشید عالم آرا
کردش به مغز کیوان آکنده مشک سارا
زان است شیر و خورشید نقش درفش دارا
بر اطلس فلک شود [ظ. شد] از این درفش خارا
زان داد فر و نصرت بر خسرو نصارا

قصیده ای که بر روی حمایل نشان شیر و خورشید مزین به تمثال فتحعلی شاه قاجار نگاشته شده بود:

تبارک الله زاین [ظ. از این] برده هما یون فر
بلی طرازش از کلک مانی ثانی
مہین سفیر شهنشاه آسمان درگاه
ز پای تا سر او غرق گوهر از خسرو
چو خواست باز کند تارکش قرین با مهر
درین خجسته بشارت اشارت است بزرگ
که هست عهدش عهد جانگشا دارا

که آفتاب بر پرده کش پرده در
نگار فتحعلی شاه آفتاب افسر
ابوالحسن خان آن هوشمند دانشور
سپرد چون ره خدمت به جای پا از سر
قرانش داد بدین مهر آسمان چاکر
بر آن سفیر نکو سیرت ستوده سیر
که هست قولش قول سپهر فر داور

غزلی از برادرزاده و منشی سفیر ایران، میرزا محمد علی شیرازی متخلص به «پرتو»، در وصف خانم کله متین (Clementin):

شبی چون شب وصل عشق مناصب
یکی بزم آراسته چون بهشتی
تهی سینه از کینه دیدم گروهی
به سر شاخ گل گلرخان در حواشی
بر آمد ز در ناگهان ماهرویی
نسفته دری اندر آن بزم ندیدم [ظ. دیدم]
فرشته وش و مه صفت اکلامتین
زمستی دو چشمش دو آهوی سرخوش
به کیش نصارا مرا کرد مایل

شبی چون شب قدر مشکین ذوائب
پرنس مترنیک دستور راتب
همه با هم از مهربانی مصاحب
به کف جام می مهوشان در جوانب
بلورین بنا گوش و مشکین ذوائب
که مه بود او، دیگران چون کواکب
که بهتر بود از مه او صد مراتب
زشوخی دو زلفش دو هندوی لاعب
به دین مسیحا مرا کرد راغب

به مه پیکری نقد دل دادم اکنون
سزاید که عیسی مریم بگوید
وصال تویرا [ظ. نورا] هرکسی هست طالب
به صد حسرت و غم سفر کرد پرتو
ز عشق رخس گشتم از زهد تائب
ز چهارم فلک یا صبی المراحب
چه در کعبه شیخ و چه در دیر راهب
تو در آلمان* باش چون نجم ثاقب

غزلی دیگر از همین شاعر در وصف خانمی به نام صوفی:

در جایگه وزیر اعظم	فیروز شبی چه روز خرم
مریم صفات و عیسوی دم	بودند پریرخان نمسا
از حسن در الامان مسلم	صوفی نام آن فرشته خصلت
این طایفه را تویسی مقدم	گرچه ز پریرخان بسی هست
نازد به جنان همیشه مریم	از همچو تو امتی سزاید
گویی طبقی ست از سترغم [ظ.]	بر روی تو آن دوزلف پر چم
هستی همه زخم از [ظ. زخم را] تو مرهم	هستی همه درد را تو درمان
روشن شده از رخ تو عالم	خورشید کسی فروغ دارد
فرزند ندیده چون تو آدم	چون تو به جهان نزاده حوا
وی خور بر صورت تو مبهم	ای ماه بر رخ تو ناقص
چون چشم غزال کاو ارقم	چشم نظری به سوی ما کرد

سطوری که سفیر ایران میرزا عبدالحسین خان در دفتر یادبود انجمن سلطنتی شرقی

به یادگار نوشته است:

بسم الله تعالی و شأنه العزیز

در بهترین وقتی از اوقات و نیکوترین ساعتی از ساعات هذه السنة بارس ثیل خیریت
دلیل از جانب شاهنشاه جم جاه روحی فداه السلطان ابن السلطان والخاقان ابن الخاقان
فتحعلی شاه قاجار پادشاه ممالک ایران سفارت و رسالت مملکت الامان زوی الاحداث
والاقران حفظ بالامان و الامان مأمور گردید بعد از شرف اندوزی بزم خجسته حضور فیض
دستور قیصر معظّم و امپراطور اعظم اکرم هر روزه از فیض ملاحظه بناهای خیر قیصری
مستفیض و بهریاب می گردید هر یک ابنیة خیر که از راه رأفت و مرحمت و عدالت
به جهت تربیت و آسایش رعایا و برپا برپا شده البته باعث برپا بودن دولت و دوام و ازدیاد
ملک و حشمت خواهد بود چنانچه حکماء گفته اند:

* در این جا شاید بازی با واژه هاست که می تواند منظور کشور «آلمان» باشد یا این که کله متین در «امان»

باشد. این توضیح در دفتر داده شده است.

رعیت چه [ظ.چو] بیخ است و سلطان درخت درخت ای برادر به بیخ است سخت
 از آن جمله تربیت خانه ها و بناها یکی این مدرسه بود که ملاحظه شد به جهت آموختن
 زبان اروپا [=اروپا] و عاصیا [=آسیا] جمعی از فصحا مشغول تدریس بودند و به محض ورود
 بنده در کمال فصاحت به زبان فارسی تلفظ نمودند این جانب نظر به عصبیت همزبانی
 محظوظ و ملذذ [ظ. متلذذ] گشته شوق نموده که به یادگاری این صحیفه آن مدرسه گذارد.
 میرزا عبدالحسین خان ایلچی دولت علیه ایران مأمور به دولت بهیئه الامان تحریراً فی عشر
 شهر جمادی الاولی سنه ۱۲۳۴*
 غرض نقشی ست کز ما باز ماند که هستی را نمی بینم بقای

«اسبِ رود» یا «اسبِ زود»؟

نکته ای در تصحیح گرشاسپنامه

در گرشاسپنامهٔ اسدی طوسی که در سال ۴۵۸ هـ. ق. نظم آن پایان یافته، صحنه ای ست که در آن پهلوان گرشاسپ با خاقان چین روبرو می شود و خاقان که از گرشاسپ امید کمک دارد، او و سپاهش را به میهمانی می خواند و پهلوان هم دعوت خاقان را قبول می کند و با سپاه عازم میهمانی می گردد:

سوی شاه با لشکر آغاز کرد	وز آن روی خاقان بشد ساز کرد
هزار اسب رود از فسیله گزید	دو ره ده هزار از بره سر برید
ز گاوان فربه همی چل هزار	زنخچیر و مرغان فزون از شمار
دو ره صد هزار دگر گوسفند	همه کشت و بردشت و صحرا فکند

(اسدی، ص ۳۴۵-۳۴۶، ابیات ۴۰-۴۳)

در این ابیات ترکیب اسب رود جلب نظر می کند.

بنده در مقاله ای تحت عنوان «نکاتی دربارهٔ متن گرشاسپنامه» (چاپ حیب یغمائی) به این بیت اشارتی کرده ام و حدس زده ام که دو احتمال در قراءت این ترکیب موجود است یکی این که اسب زود (به سکونِ باء) به معنی کرهٔ اسب و اسبِ بسیار جوان است، به قیاس با رود به معنی «فرزند» و «بچه» در این بیت سعدی:

زهی دولتِ مادر روزگار که رودی چنین پرورد در کنار

و یا این بیت حافظ:

از آن دمی که ز چشم برفت رود عزیز کنار دامن من همچو رود جیحون است

(دهخدا، ذیل: رود)

اما این حدس را به دلیل این که به ترکیبی مشابه آن، مثلاً گاورود به معنی گوساله یا امثال ذلک، برنخورده بودم ضعیف شمردم. اما احتمال دیگری که به نظر من موجه آمد این بود که ترکیب را به اضافه اسب رود به معنی «اسب آبی» یا «اسب دریایی» بخوانیم که از قبیل اسبهای سواری معروف حماسی ست و بهترین نوع اسب محسوب می شده و در کوش نامه و دیگر متون حماسی و کتابهای عجایب و غرایب ذکرش آمده است. مثلاً صاحب کوش نامه، ایرانشاه بن ابی الخیر گوید:

وزان باد پایان آبی چهار بدوداد با گوهر شاهوار...
 ده اسب گرنامه آبی نژاد که هر یک به تگ برگذشتی ز باد...
 ز دریا گرفته یکی اسب نر چو سیل روان و چو مرغ به پر

به روایت کوش نامه، این بیت آخر به اسبی مربوط می شود که نژاد شبرنگ بهزاد، اسب معروف سیاوخش و کی خسرو به او می رسد. در عجایب المخلوقات نجیب الدین همدانی هم - که به غلط به محمد بن محمود بن احمد طوسی منسوب شده است - در باب چشمه سو در نزدیکی طوس آمده است:

گویند دیهی ست میان نیشابور و طوس «سو» گویند و آن جا چشمه ای ست آن را سورود گویند در آن اسب بحری ست. و محمود غزنی و عمرو بن لیث قصد کردند. کی قمر وی بدانند نتوانستند و امیری آن جا اسب مادیان داشت. اسب بحری با وی گش کرد بجه متمع ابلق بزاد درم درم، چون بزرگ شد با آن چشمه رفت (۵۵۷-۵۶۰).

این همان چشمه ای ست که در شاهنامه هم ذکرش آمده:

چو نزدیکی چشمه سورسید برون آمد از مهد و دریا بدید (یعنی یزدگرد بزه گر)

(شا. مسکو، ۳۴۲/۲۸۳/۷)

و از همین چشمه سو ست که اسپی دریایی بیرون می آید و یزدگرد ائیم را به لگد می کشد:
 ز دریا برآمد یکی اسب خنگ سرین گرد چون گور و کوتاه لنگ
 دوان و چو شیر زیان پر ز خشم بلند و سیه خایه و زاغ چشم
 کشان دم در پای با یال و بش سیه سم و کفک افکن و شیرکش [ظن ← فش]

همین اسب پس از کشتن یزدگرد با جفته زدن بر بر شاه دوباره به آب فرو می رود:

چو او کشته شد اسب آبی چو گرد بیامد بدان چشمه لاژورد
 به آب اندرون شد تنش ناپدید کس اندر جهان این شگفتی ندید

(شا. ۳۴۷/۲۸۳/۷، ۳۴۹-۳۶۳، و ۳۶۴)

به دلیل موجود بودن این شواهد، بنده ابتدا حدس زدم که در گرشاسپنامه اسب رود به معنی

اسبِ آبی ست که از نوع بسیار مرغوب و ویژه اسب بوده و به دلیل ارزش و کمیابی آن، خاقان به احترام گرشاسپ هزار اسب رود ذبح می کند و بر سفره ایرانیان قرار می دهد. اما بعداً متوجه شدم که این حدس نیز نادرست است و در ذیلی که بر همان مقاله نوشتم به اشتباه خود اعتراف کردم. اکنون دلایل اشتباه بودن حدس خود را به تفصیل بیشتر و با اشاره به قرائنی که در نسخه بدل‌های بیت مانحن فیه هست و در آن ذیل متذکر آنها نشده‌ام این جا به عرض می رسانم و امیدوارم که یکی از اصحاب لغت، واژه‌ای را که بنده در این مقاله پیشنهاد می کنم ریشه یابی نماید. ناگفته نماند که حدس بنده، چنان که خواهیم دید در واقع تبعیت از نظر علامه مرحوم جلال الدین همائی ست رحمة الله علیه.

اجازه بفرمایید که بدو نظری به نسخه بدل‌های مصراع مورد نظر بیفکنیم و ببینیم که از ضبط این نسخه بدل‌ها چه نتایجی می توان گرفت:

۱- اقدم نسخ گرشاسپنامه یعنی نسخه طویقا پوسرای که مورخ ۷۵۵ ه. ق. است، مصراع را بدین صورت آورده: «هزار اسب نیک از فسیله گزید».

۲- ضبط نسخه کتابخانه بریتانیا مورخ سال ۸۰۰: «هزار اسب روذ از فسیله گزید».

۳- در نسخه اساس مرحوم یغمائی، یعنی نسخه کتابخانه مدرسه سپهسالار، مورخ نیمه دوم قرن نهم هجری، کلمات مصراع مورد بحث تراشیده شده و به جایش نوشته اند: «هزار اسب نیک از طویله گزید».

از مقایسه ضبط این مصراع در همین سه نسخه پیداست که:

الف: لابد، این مصراع در نسخه اساس مرحوم یغمائی - پیش از تراشیده شدن - از نظر «مصحح» (کاتب نسخه یا صاحب آن) در قیاس با «هزار اسب نیک از طویله گزید»، ضبط دشوارتری داشته که آن را ساده کرده است. در این مورد دو احتمال وارد است: «مصحح» نسخه را با نسخه دیگری که ضبط ساده تری داشته مقابله کرده و آن ضبط ساده تر را برگزیده است. در صورت صحت این احتمال، یا نسخه ای که نسخه سپهسالار با آن مقابله شده از خانواده نسخه طویقا پوسرای بوده که صورت «اسب نیک» هم از همان جا آمده است، و یا کاتب شخصاً «فسیله» آن مادر نسخه را به صورت «طویله» در آورده است؛ و یا در نسخه مورد مقابله مصحح، مصراع به صورت «هزار اسب نیک از طویله گزید» نوشته شده بوده است. بنا بر این آن نسخه، مصراع را در قیاس با نسخه طویقا پوسرای یک درجه فاسدتر ضبط کرده بوده است. بنده فرض را بر این می گذارم که ضبط فسیله از طویله مشکل تر و کهنتر و بنا بر این اصلی تر است. اما احتمال دوم این است که «مصحح» (کاتب نسخه یا صاحب آن) نسخه سپهسالار، مصراع را به اختیار و انتخاب خود از ضبط

اصلی به صورت موجود گردانده است. به هر صورت، در این که مصراع مورد نظر ما در نسخه سپهسالار چیزی غیر از صورت فعلیش بوده و آن مصراع به اقرب احتمالات برای مصحح این نسخه، در نیمه دوم قرن نهم هجری، مفهوم نبوده است شکی نمی توان داشت، وگرنه مصراع را نمی تراشید و واژه پس از اسب را به نیک تبدیل نمی کرد.

ب: ضبط مصراع در نسخه طویقا پوسرای، یعنی «هزار اسب نیک از فسیله گزید» به نظر بنده صورت بینایی فساد مصراع است. چون در ضبط فاسد نیک با نسخه سپهسالار اتفاق دارد ولی در ضبط دشوارتر فسیله از طویله در نسخه سپهسالار بیرون زده است.

ج: ضبط نسخه لندن یعنی «هزار اسب زوذ از فسیله گزید» ضبط دشوارتر و احتمالاً ضبط اصلی یا نزدیک به اصلی ست.

حرف در این است که اگر صورت اسب نیک در هر دو نسخه سپهسالار و طویقا پوسرای فاسد است، و ضبط اسب زوذ در نسخه لندن صحیح یا قریب به صحیح، باید دید معنی این ترکیب چیست؟

کلید حل این معما را علامه فقید جلال الدین همائی بر حاشیه ای که بر بیتی از قصیده استادانه مختاری غزنوی (ف ۵۴۹ ه. ق.) به مطلع:

ای به صد قرن نیاورده فلک چون تو به چنگ کرده در خدمت تو دولت و اقبال درنگ
نوشته اند به دست داده اند. بنده افادات آن مرحوم را مفصلاً نقل می کنم تا فایده اش عامتر گردد. مرحوم همائی در حاشیه بیت ذیل از قصیده مذکور:

زور بستاند تدبیر تو از پنجه ببر کبر بیرون کند آسای تو از طبع پلنگ

می نویسد در چند نسخه معتبر لغت زور به صورت زوذ با ذال معجمه، یا زوذ با دال، و در بعضی نسخ دیگر روز که لابد مصحف همان زوذ است ضبط شده است. و سپس اضافه می کند:

چون [ضبط زور] به ظاهر انسب و اقرب به ذهن می نمود و زور آن بر سایر نسخ می چربید؛ به خصوص که از گفته خود مختاری هم مؤید صحت داشت که در قصیده بعد می گوید: «به زور شیر و به چشم غزال و کبر پلنگ»، نگارنده به ناچار تسلیم زور شدم و آن را بر سایر نسخ ترجیح دادم. با همه این احوال باز خاطر ناآسوده ام در کشاکش این تردید و اضطراب است که با اتفاق و اتحاد چندین نسخه معتبر قدیم و جدید، احتمال سهواً القلم دادن ضعیف و دشوار است و دیر می توان باور کرد که همه نسخ در یک کلمه به خصوص یک طور غلط نویسی کرده باشند و شاید کلمه زوذ در فارسی غیر از معنی وصفی و متداولش یعنی مرادف «سریع» و «با عجله و شتاب» که در ترکیب جمله قید زمان و حالت واقع می شود و مناسب این مقام نیست، در قدیم معنی دیگری مناسب این مقام

داشته که مانند بسیاری از لغات و کنایات و مصطلحات مهجوره فارسی از فرهنگها فوت شده و بر ما مجهول مانده است، از قبیل مفهوم مصدری «چابکی، سرپنجگی، تندی، پیشدستی» و نظایر آن؛ یا به معنی اسمی و حاصل مصدر «طعمه، فریسه، شکار» و امثال آن که هر کدام را به وجهی می توان با این مقام مناسبت داد. و احتمال این که معنی دوم از زاد و زود عربی به فتح زاء به معنی «توشه» و «توشه دادن» ساخته شده باشد ضعیف بلکه واهی ست، برای این که اگر عربی بود در نسخ قدیم با ذال معجمه کتابت نمی شد والله اعلم بالصواب (مختاری، ص ۲۹۲).

چنان که مرحوم همائی فرموده است لغت زوذ یا روذ لابد معنی مهجوری از قبیل «طعمه، فریسه، و شکار» دارد، و همین بیت گرشاسپنامه هم مؤید حدس آن مرحوم است. اسب روذ [شاید اسب زوذ] که در این مصرع آمده شاید نوعی اسب پروری و از نوع دامهایی مانند گاو و گوسفند بوده که ذبح می کرده و گوشت آن را می خورده اند. متن زمینه ظهور این ترکیب در گرشاسپنامه جای تردیدی در این مطلب نمی گذارد:

هزار اسب رود [نسخه لندن: روذ] از فسیله گزید دوره ده هزار از بره سر برید
ز گاوان فربه همی چل هزار ز نخچیر و مرغان فزون از شمار
دوره صد هزار دگر گوسفند همه کشت و بردشت و صحرا فکند

در این که اسب روذ یا اسب زوذ را برای ذبح و خوردن گوشتش می پرورانده اند جای گمانی نیست، زیرا خاقان چین برای پذیرایی از گرشاسپ و سپاهش هزار اسب، بیست هزار بره، چهل هزار گاو، دوست هزار گوسفند، و تعداد بیشمار مرغ و نخچیر ذبح می کند. پس لابد این اسپان روذ یا زوذ، اسب سواری نبوده اند و از اسبان پروری به شمار می آمده اند که برای مصرف گوشتشان پرورانده می شده اند. ناگفته نماند که ترکیب هزار اسب و بیست هزار بره و غیره که در این ابیات گرشاسپنامه آمده است یادآور جمله فرموله ای ست که در اوستا مخصوصاً در یشتها در مورد قربانیهای خونین مکرر آمده است: مثلاً در یشت پنج، یعنی آبان یشت، فقره ۳۷، گرشاسپ را گوید که از برای اردویسور اناهیتا «روبه روی دریاچه پیشینه صد اسب، هزار گاو، و ده هزار گوسفند قربانی کرد» (قس همین یشت، فقرات ۲۱، ۲۵، ۲۹، ۳۳، و غیره).

پس در این که قربانی کردن و خوردن گوشت اسب در میان ایرانیان قدیم شایع بوده و پهلوان گرشاسپ هم چنین می کرده شکی نیست. در این که واژه زوذ با روذ چنان که مرحوم همائی حدس زده اند مفهومی مهجور داشته که به مفاهیم «طعمه»، «فریسه»، یا «شکار» نزدیک بوده است، نیز بنده تردید چندانی ندارم. می ماند این که پیرسیم ریشه این واژه چیست. در این مورد بنده قلت بضاعت علمی را سخنی نمی توانم گفت جز این که

بگویم اگر در فقه اللغة ایرانی دارای اطلاعاتی بودم به واژه هایی چون پهلوی zōt و اوستایی zōōtra متمایل می شدم. (این دو کلمه، در پهلوی و اوستایی، مفاهیمی از نوع قربانی با پیشکش به خدا یان دارد) والله اعلم بالصواب.

دانشگاه دولتی کالیفرنیا، لوس آنجلس

فهرست منابع:

- اسدی طوسی. گرشاسپنامه، به اهتمام حبیب یغمائی، تهران، ۱۳۵۴.
- ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، کوش نامه، نسخه خطی محفوظ در کتابخانه بریتانیا.
- طوسی، محمد بن محمود بن احمد، عجایب المخلوقات، به اهتمام منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵.
- مختاری، عثمان، دیوان عثمان مختاری، به اهتمام جلال الدین همائی، تهران، ۱۳۴۱.
- یشت ها، گزارش ابراهیم پورداود، دو مجلد، تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۷.

نگاهی به یک نسخه چاپ سنگی و تصاویر آن

پس از رواج چاپ سربی - به ندرت و مگر به ضرورت - کسی به نسخه های چاپ سنگی (لیتوگرافی) کتابهای فارسی مراجعه می کند، در حالی که روزگاری دسترسی به هر یک از این کتابها آرزوی هر طالب علم یا محقق بود. بیشتر این گونه کتابها چاپ هند بود. در ایران نیز کم و بیش چاپ سنگی رواج داشت ولی البته نه در حد هند. پیش از رواج چاپ سنگی، نسخه های خطی هر کتاب تنها در اختیار افراد معدودی بود که متمکن بودند و قدرت خرید دستنویسها را داشتند، ولی چاپ سنگی آن انحصار را در هم شکست. چه بعد از آن هر علاقه مندی می توانست با پرداخت مبلغی که در همان ایام نیز زیاد نبود، نسخه کتاب مورد علاقه خود را با چاپ سنگی به دست بیاورد و به مطالعه و تحقیق درباره آن بپردازد. این کتابها البته در قیاس با متون نظم و نثر فارسی که بعدها به شیوه صحیح انتقادی، با چاپ سربی، به طبع رسیده است تفاوت فاحش داشت. در آن زمان «تصحیح انتقادی» متون ادبی در بین فارسی زبانان و فارسی دانان شناخته نشده بود و بدین جهت متصدی طبع هر کتاب، متن مورد نظر خود را به شیوه «ذوقی» برای چاپ آماده می کرد. این نوع کتابها عموماً مقدمه مفصلی نداشت و اگر هم داشت کسی که چاپ کتاب را سرپرستی کرده بود، در آن مقدمه از این موضوعها سخنی به میان نمی آورد که فی المثل در چاپ کتاب، چه نسخه و یا چه نسخه های خطی را مورد استفاده قرار داده و مشخصات هر یک از آن نسخه ها چه بوده است. بدین جهت تفاوت ضبط نسخه های خطی نیز، به مانند دوران ما، در زیرنویس کتاب ذکر نمی گردد. به علاوه متصدی طبع کتاب در شرح حال

مؤلف کتاب یا شاعر نیز حداکثر به یکی دو تذکره ای که در اختیار داشت بسنده می کرد. با تمام این تفصیل کسانی که در آن سالها عمر و سرمایه خود را صرف چاپ این گونه کتابها می کردند، بی تردید منشأ خدمتی بزرگ بودند.

کتابهای چاپ سنگی از نظر تاریخ تحول چاپ، و بیشتر از نظر کیفیت آرایش صفحات و تصاویری که در بعضی از آنها وجود دارد حائز اهمیت اند. بدین جهت در این شماره ایران شناسی به معرفی یکی از این کتابها می پردازم:

نام کتاب: خمسه نظامی گنجوی (مشمول بر مخزن الاسرار، خسرو و شیرین، لیلی و مجنون، بهرام و هفت پیکر، شرفنامه، و اقبال نامه).

نام متصدی چاپ که متن را نیز «تصحیح» کرده است: احقر اقل الحاج میرزا محمد ولد الحاج ملا باقر به دستگیری جمعی از ادبای عصر و فضلالی عهد (به نقل از آخرین صفحه کتاب).

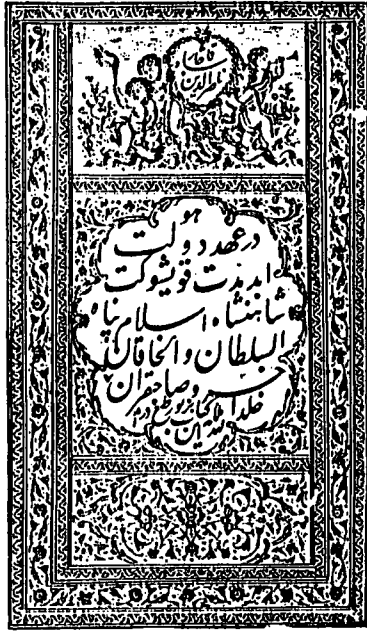
کاتب که از وی در پایان چند مثنوی نام برده شده است: احقر العباد الفقیر اقل الحاج حاجی میرزا محمد رضا المتخلص به صفا خلف مرحوم مغفور خیر الحاج حاجی میرزا حبیب الله المتخلص به خاقانی محلاتی (به نقل از پایان مخزن الاسرار، ص ۴۷).

صفحه عنوان کتاب (خمسه نظامی) و نیز صفحه عنوان هر یک از مثنویها و دو صفحه اول هر یک از آنها به طور کامل با سرصفحه ای زیبا تزیین شده است. به علاوه نقاش در هر یک از مثنویها، چند صفحه را نیز به تصویر موضوعی که در کتاب آمده اختصاص داده است. این تصاویر گاهی به قطع صفحات کتاب است و گاهی به اندازه نصف یا ثلث صفحه.

نقاش: در صفحاتی که تزیین شده است نقاش از خود نام نبرده است. ولی در آن جا که واقعه ای را تصویر کرده از خود با این کلمات یاد کرده است: «عمل کمترین مصطفی سنه ۱۲۹۹» (ص ۷۵)، «عمل مصطفی سنه ۱۳۰۰» (ص ۳۰۴)، «عمل بنده درگاه مصطفی» (ص ۲۵۶)، «راقمه مصطفی سنه ۱۲۹۹» (ص ۳۳۵)، «راقمه مصطفی ۱۲۹۹» (ص ۱۲۶)، «رقم مصطفی ۱۲۹۹» (ص ۱۶۹). ولی تصویر صفحه ۶۴ استثناء «رقم میرزا نصرالله» را دارد.

تاریخ کتابت: مخزن الاسرار و خسرو و شیرین و لیلی و مجنون در «سنه ۱۲۹۹»، بهرام و هفت پیکر، شرفنامه، و اقبال نامه در «سنه ۱۳۰۰» کتابت شده اند.

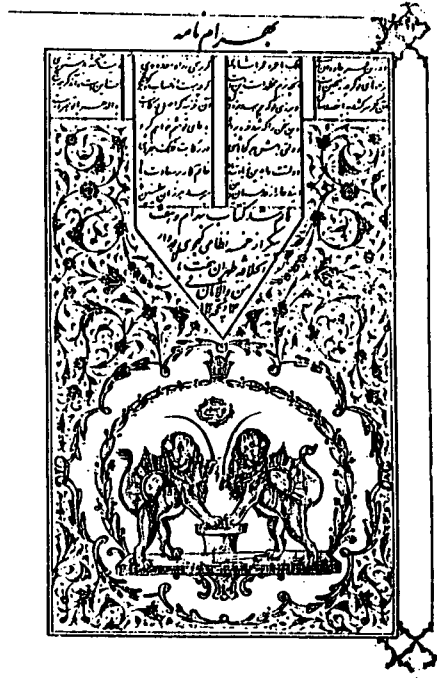
تاریخ چاپ: شهر رجب المرجب ۱۳۰۰ هجری قمری، در عهد دولت ابد مدت قوی شوکت شاهنشاه اسلام پناه السلطان والخاقان خسرو صاحبقران [ناصرالدین شاه قاجار]



تصویر ۱- صفحه عنوان کتاب



تصویر ۲- صفحه عنوان مخزن الاسرار



تصویر ۳- صفحه پایان بهرام و هفت پیکر



تصویر ۴- صفحه اول لیلی و مجنون

خداالله ملکه.

چاپخانه (که از آن با لفظ «کارخانه» یاد شده است): کارخانه استاد عبدالله تبریزی (به نقل از آخرین صفحه کتاب).

محل چاپ: دارالخلافه طهران.

تعداد صفحات: ۱۰ (عنوان کتاب، فهرست، و اطلاع) + ۶۰۱ (متن کتاب) + ۱

(معرفی شاعر و شیوه تصحیح متن).*

کتاب با «فهرست خمسة نظامی گنجوی علیه الرحمه» در هشت صفحه و نیم آغاز می گردد. در آخرین صفحه فهرست، در ستون چپ زیر عنوان «اطلاع» نوشته شده است:

از صفحه دوست و شش تا صفحه دوست و شانزده که واقع در لیلی و مجنون است این اعداد اشتباهاً در دو جزو نوشته شده است که جزو ثانی مکرر است و در تعیین صفحه به جهت فهرست هم همان قسم مکرر مرقوم شده!

متصدی طبع کتاب در دو مورد از شاعر و شیوه تصحیح خمسة نظامی سخن گفته است:

اول - پس از آنچه در زیر عنوان «اطلاع» نوشته، افزوده است:

بر ضمیر ارباب بصیرت مخفی نماند که این اول مرتبه است در تصحیح نسخه شریفه خمسة نظامی کوشیده شده و تاکنون هیچ گاه در معرض تصحیح برنیامده بلکه به جهت انتقال از نسخه به نسخه و سهو و غفلت کتاب به مرور ایام زیاد مختل و مفلوط بوده از زمان شخص قائل الی زماننا هذا احدی در صدد تصحیح و اصلاح آن برنیامده بلکه به همان اختلال و اغتشاش چه در دارالخلافه طهران و چه در بندر معموره بمبئی به طبع رسانیده بودند که ابدأ نفعی از آنها عاید نمی شد. لهذا این بنده در صدد ارتکاب به این امر خطیر برآمد و به قدر قوه و امکان زحمت در تصحیح آن کشید و سعی در تصویر آن نمود تا بدین درجه رسانید و علاوه به جهت عدم کمال صنعت چاودر این صفحات بعد از تصحیح نسخه در روی سنگ تحریر و تغییر کلی پیدا می کند که از برای بانی تدارک و اصلاح آن متعسر است بلکه ممکن نیست. البته خود این معنی بر ارباب دانش و بینش لایح است پس امید چنان است که اگر به خطایی اصحاب فضل و ارباب دانش را اطلاع افتد در اصلاح آن تجشم فرمایند العبد الاحقر الاذل و اقل الحاج میرزا محمد.

دوم - متصدی طبع کتاب پس از پایان اقبال نامه (در صفحه بعد از ۶۰۱)، بار دیگر از

نظامی و سبک وی و شیوه تصحیح کتاب با شرح بیشتری سخن گفته است:

هو چون خمسة افصح الفصحا و المتکلمین و افضل المتقدمین و المتأخرین الشیخ نظامی الگنجوی که

* اطلاعات کتاب شناسی که از نظر تان گذشت به صورت پراکنده و در صفحات مختلف کتاب چاپ شده است،

نه مانند روزگار ما که ناشر این گونه اطلاعات را در پشت صفحه عنوان کتاب چاپ می کند.

مخزن الاسرار

شاه جهان سید خانی تیرمان پایا ز دور گشت هر دو برین راه نسیب راه	کش یکی است آن قدند ریش بر آن پویر کجوش خورده آن راه که غار راه	ریش بر دهن کوشش کم کرد کاشت تیر آن کینت کجا در کف دوح و جلال نه	بست چکان کس نرم کرد کفت چرخش آن کت زنگ ببسه روح و کجکان نه
---	--	---	--



تیر و بان شد همگای گزین دوغ فیدان طلب ای برین بست بر درم صاحب سز	بست نظکا که تو این بکن آشوی زاوغ فیدان بکن صدتی از عهد پسندیده	خوش بود به نظر مشران صورت حدت عفت بر دست افکار کج کن	بر رون ارجک قضا کن صدت کردون شرف آشوی چه مشکین هم کن
--	--	--	--

پاره
مرا از
زنت دور
مست و
بمنزله

تصویر
مخزن الاسرار
صفت
مخزن الاسرار
صفت
مخزن الاسرار

از اکابر شعرای نامدار و اعظام حکمای عالیمقدار است و شرح مقالات فصاحتش به هیچ قلم ننگنجد و وصف مقامات بلاغتش به زبان کس راست نیاید که در شیوهٔ سخن طرزى عجیب بنا کرده و طرحی غریب در انداخته همانا مگر خود از عهدهٔ توصیف خود بر آید چنانچه می فرماید: «چون به سخن گرم شود مرکبش / جان به لب آید که بیوسد لبش» و در جای دیگر می فرماید: «من که در این شیوه مصیب آمدم / دیدنی اریزم که غریب آمدم / شعر به من صومعه بنیاد شد / شاعری از مصطبه آزاد شد / گر بنمایم سخن تازه را / صور قیامت کنم آوازه را / هرچه وجود است ز نو تا کهن / فتنه شود بر من جادو سخن / صنعت من برده ز جادو شکیب / سحر من افسون ملایک فریب / بابل من گنجینهٔ هاروت سوز / زهرهٔ من خاطر انجمن فروز / سحر حلالم سحرى قوت شد / نسخ کن نسخهٔ هاروت شد». و از آغاز تا انجام و انجام تا آغاز در جزالت الفاظ و رزانت معانی و منانت بیان و حسن ایجاز و تناسب و صدور و اعجاز در میانهٔ دواوین شعرا ممتاز و در رتبت و منزلت به مرتبهٔ نسر فلک و نجم پرن و مشهود هر دیار و انجمن است و چند دفعه به حلیهٔ طبع چه در دارالخلافة طهران و چه در بندر معمورهٔ بمبئی درآمده و لیکن هیچ یک از آنها به واسطهٔ بی مبالائی در تصحیح و مقابلهٔ خالی از وصت خلل و عوار ذلل نبود و بعضی از آنها ارکانش ناستوار و سست و برخی دیگر ابیاتش غلط و نادرست بود لہذا این بنده احقر اقل الحاج میرزا محمد ولد الحاج ملا باقر به دستیاری جمعی از ادبای عصر و فضیلتی عهد سمعی کافی و اهتمامی وافی نموده و در تصحیح و تصویر آن به قدرالوسع و الطاقه کمال جد و جهد کرده تا آن که به تأییدات سبحانی و توفیقات ربانی به تاریخ شهر رجب المرجب ۱۳۰۰ در کارخانهٔ استاد عبدالله تبریزی صورت اتمام پذیرفت امید که اصحاب فضل و دانش و ارباب سخن و پیشش به عین رأفت و نظر مرحمت در آن نگرند و چنانچه عیبی ببینند و خطایی نگرند از آن در گذرند و السلام.

آنچه مرا به معرفی این نسخهٔ خطی که از تاریخ چاپ آن ۱۱۷ سال می گذرد واداشت، تنها مطالبی نبود که ملاحظه فرمودید، مسألهٔ مهم صفحه آرایی و تصویرهای کتاب است که به اشاره ای از آن می گذرم و سپس چند تصویر این کتاب را - که «عمل مصطفی» است - در قطع کوچکتر در پایان مقاله می آورم.

بدیهی است که نقاشان* به هنگام تصویر صحنہ های مربوط به روزگاران گذشته، چون

* نقاشان و تصویرگران قدیمی ما - که سالهاست به غلط و به تقلید از فرنگیان آنان را «مینیاوریست» و تصاویر زیبایی را که در کتابها نقش کرده اند «مینیاور» می خوانند - خود را نقاش، مصور، صورتگر، نگارگر، صانع نقش، نقشبند، رسام، چهره پرداز، چهره گشا، پیکر نگار و... می خوانند، چنان که در ادب فارسی نیز از آنان با همین گونه الفاظ یاد شده است، نه «مینیاوریست»! ←

به مانند امروز از ساختمان باغها، خانه ها، آرایش اطاقها، نوع لباس، طرز پذیرایی و دیگر آیینهای مردم دوره های پیش اطلاعی نداشتند، در تصویر هر صحنه، نخست به آنچه در متن کتاب آمده است، نظری می افکندند، و سپس بر تن قهرمانان دوره های پیش جامه مردم معاصر خود را می پوشانند، مجالس بزم شاهان و بزرگان را نیز به صورت رایج در دوران خود ترسیم می نمودند، و چنین است تصاویر مربوط به صحنه های جنگ. بدین جهت به نظر نگارنده این سطور بیشتر نقاشیهای کتابهای چاپ سنگی - گرچه صحنه هایی را که متعلق به قرنهای پیش از چاپ کتاب است، نشان می دهد - ولی در حقیقت نقاش، قهرمانان و صحنه ها را از گذشته به زمان خود آورده است با این گمان که قهرمانان داستانها در خانه ها و باغهایی چون دوران او زندگی می کرده اند و آداب بزم و رزمشان نیز به مانند دوران زندگانی خود نقاش بوده است.

چنان که مصطفی، نقاش ما، فی المثل در این کتاب در «داستان فریدون با آهو» در مخزن الاسرار، فریدون را شبیه ناصرالدین شاه قاجار تصویر کرده است (تصویر ۵). در «حکایت کردن شاپور از حال خسرو نزد شیرین»، نقاش که از خانه و زندگی شیرین در ارمنستان اطلاعی نداشته است، او را در اطاق مجللی در دوران خود نشان داده است (تصویر ۶).

در «گفتار اندر صفت باربد و بخشش خسرو» با آن که شاعر می گوید خسرو: «طلب

<p>ز عالم خدمت او برگزینم ... غلام دست نقاش تو باشم</p> <p>خسرو و شیرین، چاپ سنگی، ص ۶۸</p> <p>ز خسرو کردم این صورت نمودار نشسان دارد ولیکن جان ندارد قبای جان دگر جا دوختند</p> <p>خسرو و شیرین، چاپ سنگی، ص ۷۱</p> <p>عقاندیده صورت عقا کند همی از کیله و دمنه حسرت صورتگران چین و نقاشان گنگ معزی</p> <p>تا بکند توبه ز صورتگری سعدی</p>	<p>→ اگر نقاش نقشت را بینم به دل شاگرد فراش تو باشم</p> <p>من آن صورتگرم کز نقش برگار هر آن صورت که صورتگر نگارد مرا صورتگری آموختند</p> <p>نقاش چیره دست است آن ناخدای ترس از کف ترکی دلارامی که از دیدار اوست سخه این روی به نقاش بر</p>
---	--

(کلمات مترادف «نقاش» و سه بیت اخیر از لغت نامه دهخدا نقل گردیده است).

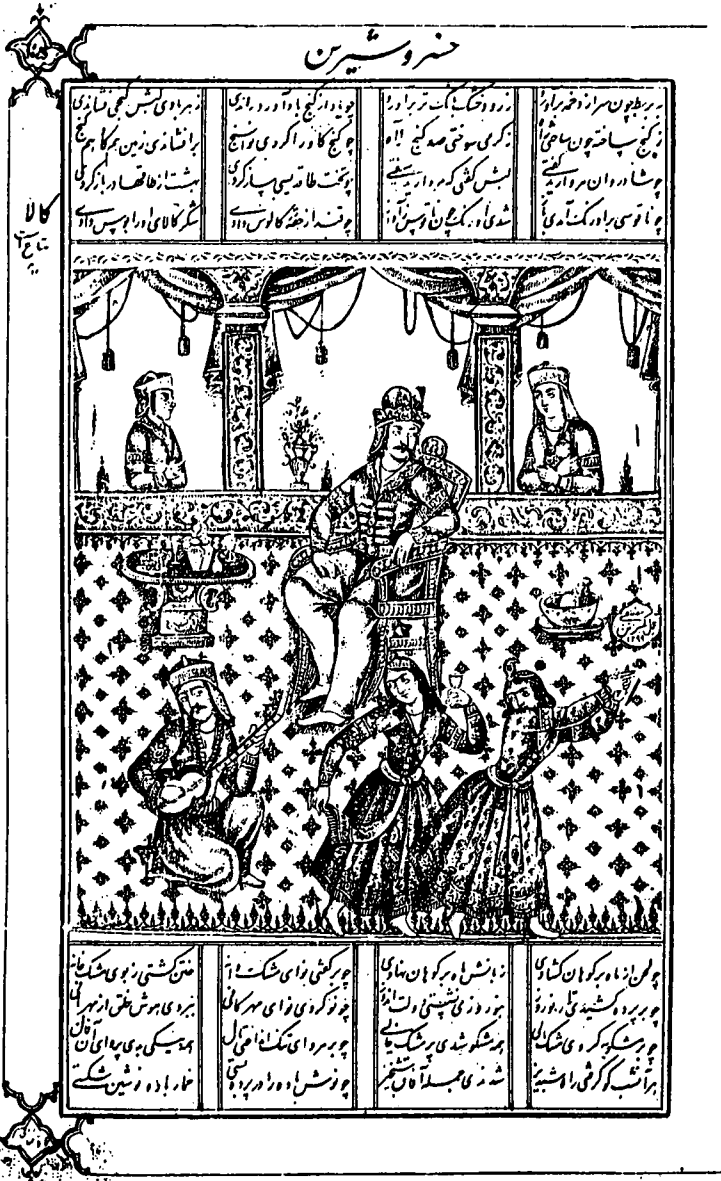
خسرو شیرین

صورتی در زمان این که دین صورت شیرین از آن صورت است شاهان آشنای او ترمز در که بر کا دین در وقت او چو این دار دو بل که تزدکی که کرت آن کس	چستی عاشقی نظر کن تن شیرین چو شیرین در سیای شاه	گریداشو و راز که بر شخصی نشدن صورت با این هفتان حکایت کردن نزد شیرین	خداوند یکی بازان سپس سید بر آمد شاه پورش اشارت کرد مکر دانه پرستار اگر قابل چو بی سید
--	---	---	--



ز کبی در که نهادت چون شیرین پورش در کجسته پرشین رودان	پرشین پورش پرشین پرشین پرشین پرشین	پرشین پورش پرشین پرشین پرشین پرشین	پرشین پورش پرشین پرشین پرشین پرشین
---	---	---	---

تصویر ۶- (حکایت کردن شاه پور از حال خسرو نزد شیرین) (ص ۶۹)



تصویر ۷- «گفتار اندر صفت بارید و بخشش خسرو» (ص ۱۰۵)

خسرو و شیرین

<p>تیم خاص خسرو بدلی زین این چنگ بست از خون که بر هر چه خیزد گرا خدای داری کس بار بد هم بر ساقه چون اوئی رنگ خلا از آن گشت سبک شده اند کبران از شکله ده</p>	<p>تقریف نکیسا و حالت جنگ او چنان ساخت لی نامی خراو کافرون شمراند ز غم برای هر دو آن از هر طایفه سار سپید را سوراخ کرد مستی نازد شاهش با آسار</p>	<p>فخار از سیم قطع او کرد که مرغ از دور سر بر خاک بزد یک جاجنگ بر بطرسا کرده لی دل داد و دیگر گوش سپرد برون رفته چون کجک</p>	<p>کیسا نام روی او چینی که ز خوشگتری بر طرف او زرد و آواز نوزد او بر آورد او ای خان جلال که بزد در آن مجلس عیش افکار کرده تر نشانی از او در کوس بر کس نرسد و آن کیمر طغان</p>
<p>کف داد و نواز از خسرو طغانی که چون داد شاه</p>	<p>کیسا چکار خوش کرد و آواز که دست که آن چیده نواز</p>	<p>بشاری در پستان ببرد سر کج دور دل با نیکو</p>	<p>شای باز در پستان ببرد کس بر هر دو جان ناز ببرد</p>

تصویر ۸ - (تقریف نکیسا و حالت جنگ او) و... (ص ۱۶۰)



تصویر ۹- «نشستن بهرام روز شنبه در کبند مشکین و افسانه گفتن دختر پادشاه اقلیم اول» (ص ۳۱۹)

فرمود کردن بارید را / وز او درمان طلب شد کار خود را / درآمد بارید چون بلبل مست / گرفته بربطی چون آب در دست...»، و در این صحنه تنها خسرو و بارید با دید حضور داشته باشند، نقاش ما دریغ دانسته است که وقتی بارید سی لحن خود را نزد خسرو می خواند، حداقل دوزن رقصنده در لباس عهد قاجاری به هنرنمایی نپرداخته باشند. به علاوه نقاش که احتمالاً با «بربط» آشنایی نداشته، بارید را در این مجلس در حال نواختن تار تصویر کرده است (تصویر ۷).

در «تعریف نکیسا و حالت چنگ او» و «سرود گفتن نکیسا از زبان شیرین» و «سرود گفتن بارید از زبان خسرو» با آن که شاعر تصریح کرده است در آن مجلس «ملک فرمود تا یکسر غلامان / برون رفتند چون کبک خرامان / مغنی ماند و شاهنشاه و شاپور / شدند آن دیگران از پیشگه دور»، و نیز با وجود آن که شاپور به خواهش شیرین، نکیسا را به نزد شیرین می برد «نشاندش یک دو گام از پیشگه دور»، نقاش با توجه به این که نکیسا چنگ می نواخته و بارید بربط - بی عنایت به آنچه در خسرو و شیرین در این باب آمده است، نکیسا را در حضور خسرو تصویر کرده و زنی را در حال نواختن تار، و دوزن رقصنده را نیز در صحنه آورده است تا تصویر از هر جهت «کامل» باشد! این تصویر یادآور مجالس بزم دوران قاجاری و حتی اوایل دوره پهلوی ست، چنین نوازندگان و رقصندگان را بسیاری از ما در دسته مطربها دیده ایم (تصویر ۸).

و چنین است تصویر «نشستن بهرام روز شنبه در گنبد مشکین و افسانه گفتن دختر پادشاه اقلیم اول» (تصویر ۹) که بر اساس روایت نظامی، خسرو با دختر اقلیم اول خلوت کرده و از وی خواسته است که افسانه ای برایش بگوید. در این شب نیز مطلقاً سخنی از این موضوع به میان نیامده است که در حضور خسرو و دختر پادشاه اقلیم اول، سه نوازنده حضور داشته اند که یکی تار می زده است و دیگری کمانچه و سومی دایره، و رقصنده ای هم بشکن زنان در پیشگاه آن دو هنرنمایی می کرده است، تا چه رسد به این که زنی خدمتکار نیز قلیان به دست، در گوشه مجلس ایستاده باشد.

و اما تصویر «نشستن بهرام روز دوشنبه در گنبد سبز و افسانه گفتن دختر پادشاه اقلیم سوم» (تصویر ۱۰) از گونه ای دیگر است، زیرا چهارتن از بانوان نوازنده و رقصنده در آن مجلس به سبک فرنگیان کلاه بر سر دارند و لباس و آرایش ایشان نیز به شیوه قاجاری نیست. بعید می نماید که نقاش ما این صحنه را شخصاً دیده باشد. آیا این تصویر را بر اساس تصویرهای اروپایی که دیده بوده ترسیم کرده است؟! و چنین است تصویر «نشستن بهرام روز یکشنبه در گنبد زرد و افسانه گفتن دختر پادشاه اقلیم دوم» که باز خارج از متن

داستان، چند زن نوازنده و رقصنده را با بازوان و سینۀ برهنه می بینیم (ص ۳۳۰).
 ناگفته نماند که تعدادی از تصاویر این کتاب با «شیر و خورشید» تزیین گردیده است
 (تصویرهای ۳ و ۴ و ۹) و چنین است تصویر «نشستن بهرام روز چهارشنبه در گنبد کبود و
 افسانه گفتن دختر پادشاه اقلیم پنجم» (ص ۳۴۸).



تصویر ۱۰- «نشستن بهرام روز دوشنبه در گنبد کبود و افسانه گفتن دختر پادشاه اقلیم پنجم» (ص ۳۴۸)

برگزیده ها

عبدالحسین زرین کوب

افول یک عصر درخشان*

ایران ساسانیان پیش از آن که در دنبال شکست جلولا و نپاوند در عقدهٔ یک افول بی امید افتد یکچند در تیسفون با نور خیره کننده ای درخشید. در فضای یک دوران نهضت تجدید حیات دانش و هنر که دوام آن کوتاه بود و در مراحل ابتدایی متوقف ماند و به ابداع آنچه می بایست نتایج این دوران تجدید حیات تلقی گردد موفق نشد. این نهضت شاید از عهد قباد (= کواذ) پدر خسرو انوشروان آغاز شد و لااقل تا اواخر عهد خسرو هرمزان (پرویز) هم ادامه داشت. اما اوج کمال آن در عهد انوشروان واقع شد که در عهد او تیسفون - تختگاه ساسانیان در مجموعهٔ هفت شهری که ما حوزهٔ ملکا و بعدها مداین ملکی خوانده شدند - تختگاه فرهنگ و هنر شرق محسوب می شد و جلال و شکوه آن در تمام دنیای عصر زبانزد بود.

از بسیاری جهات این نهضت زودرس با آنچه قرن‌ها بعد در ایتالیا - میراث خواروم سابق - روی داد و در نزد مورخان تجدید ولادت دانش و هنر - رنسانس - خوانده شد، شباهت داشت و از لحاظ تاریخ قرنهای دراز پیشرو و پیشاهنگ آن بود. با آن که این دوران را که در واقع قرن شکوفایی حاصل عهد ساسانیان بود به مناسبت تعلق بخش عمدهٔ آن به عهد خسرو باید قرن خسرو خواند، اگر هم آن را عهد رنسانس ایران باستانی بخوانند

* به نقل از عبدالحسین زرین کوب، روزگاران ایران، جلد اول: گذشتهٔ باستانی ایران، انتشارات سخن، بهار ۱۳۷۴، ص ۲۴۹-۲۶۷. کتاب در ۳ جلد منتشر شده است. جلد اول با عنوانی که نام برده شد، جلد دوم: دنبالهٔ روزگاران ایران از پایان ساسانیان تا پایان تیموریان؛ جلد سوم: روزگاران دیگر از صفویه تا عصر حاضر.

رواست.

دوران خسرو انوشروان و نواده اش خسرو پرویز، به رغم عیبهایی که با فرمانروایی مستبدانه آنها همراه بود به توالی و ترتیب دوران ایجاد بناهای عظیم، روزگار تأسیس مدارس عالی، اوان نقل و ترجمه کتابهای یونانی و هندی به پهلوی، زمان تشکیل مجامع بحث عالمانه در فلسفه و ادیان، دوران تدوین کتابها و حماسه های ایرانی، روزگاران رواج شعر و موسیقی و دوران گرایش به تجمل و تنعم و التذاذ از لطایف زندگی این جهانی بود.

کنجکاو در باره مسایل مربوط به الهیات و ادیان هم، به صورت یک دغدغه فلسفی لازمه این گرایش به خوشباشی و دنیا دوستی بود. این دغدغه سمج و غالباً اجتناب ناپذیر در «باب برزویه طیب» بر مقدمه ترجمه او از کیله و دمنه، که به رغم آنچه از فحواي قول ابوریحان بیرونی بر می آید بی شک و به حکم قراین و شواهد بسیار متعلق به همین عصر به نظر می رسد به نحو بارزی هویدا است. در رساله پهلوی مینوی خرد هم، که بخش اصلی آن به احتمال قوی متأخرتر از قرن خسرو نیست در آنچه داناک - قبل از آن که پرسشهای خود را بر مینوی خرد طرح نماید - در باب کنجکاوها و جستجوهای دور و دراز خویش در طلب حقیقت تقریر می نماید نشان این دغدغه فلسفی پیداست و در عصری که ادیان گونه گونه با تعصبها و استدلالهای ویژه خود، در محیط یک همجو امپراطوری گسترده دامن، دایم با یکدیگر در برخورد و کشمکش بوده اند بروز چنین دغدغه هایی البته عادی ست - خاصه در دوره ای که ذوق خوشباشی و تجمل پرستی هم برای ایجاد این دغدغه به عنوان یک واکنش می تواند تأثیر قوی داشته باشد.

خسرو اول علاقه به مباحث دینی و فلسفی را ظاهراً از پدرش قباد به ارث برده بود این که به اشارت قباد کتابی در باب احکام شریعت عیسوی به وسیله الیسع نامی از عیسویان عصر تألیف شد علاقه ویژه او را به این گونه مباحث نشان می دهد و شاید مناقشات مذهبی ارمنستان در توجه او به این مسائل تأثیر گذاشته باشد. حتی گرایش قباد به بدعت مزدک هم، که شخص پادشاه هیچ فایده ویژه ای از آن عاید نمی کرد به احتمال قوی مبنی بر علاقه او به این گونه مباحث بود - و اگر نظرهای سیاسی هم در این بین برایش حاصل شد، ظاهراً بعد از گرایش بود. و به هر حال این گرایش بی دوام، از توجه او به مسائل دینی عصر حاکی به نظر می رسد - این که حتی بدون الزام یک مناظره رسمی بین مزدک و موبدان عصر، از حمایت او انصراف حاصل نکرد رسوخ این علاقه را در وی نشان می دهد. پسرش خسرو هم به این گونه مباحث علاقه نشان داد. ترجمه قسمتهایی از «عهد عتیق» به زبان پهلوی که ظاهراً به امر او انجام شد نیز حاکی از همین علاقه است. پاره ای

اجزاء از این ترجمه که در کشفیات تورفان به دست آمد وسعت حوزهٔ ادبیات دینی موجود در زبان پهلوی را در این عصر معلوم می‌دارد- و پیداست که مانویان ماوراءالنهر و ترکستان از این ترجمه بهره مند شده‌اند. خسرو چنان که از مآخذ بر می‌آید به زبان سریانی و شاید یونانی هم آشنایی داشت. اظهار تردیدی که آگائئاس مورخ یونانی در این باب دارد غیر منصفانه و ناشی از تعصب دینی و سیاسی ست. آشنایی با زبان یونانی در بین طبقات دیران، موبدان و بعضی از ویسپوهران در آن ایام سابقه داشت. توجه به فلسفهٔ یونانی هم حتی در اوایل عهد ساسانیان در بین دانایان ایران معمول بود. تنسر موبد، که رسالهٔ منسوب به او در آن عصر متضمن مباحث دینی و اجتماعی بود و ترجمهٔ فارسی قدیم آن هنوز باقی ست، نیز اهل فلسفه بود و مذهب افلاطونی داشت.

برای خسرو که در دربار خود و پدرش سفیران بیزانس مکرر آمد و شد داشتند این که در صدد آموختن زبان یونانی بر آید غرابتی نداشت و نمی‌بایست برای یک مورخ بیزانسی آن عصر با غرابت و تردید مواجه شود. خسرو از همان اوایل جلوس (۵۳۱ م) به فرمانروایی، هفت تن از فلاسفهٔ افلاطونی آتن را که آکادمی آنها به امر یوستی‌نیان تعطیل شده بود (۵۲۱ م) در دربار خود پناه داد و در حق آنها اکرام کرد. در بین این پناهندگان یکی داماسکیوس شاگرد ابرقلس، شارح آثار افلاطون، و آخرین رئیس آکادمی افلاطونی در آتن بود، وی رساله‌ای در پاسخ پرسشهای فلسفی خسرو نوشت که شامل مباحث مختلف پزشکی و اخترشناسی و حکمت و روانشناخت بود، و هنوز نشان آن باقی ست. سیمیلیکوس (سیمیلیقوس) پناهندهٔ دیگر از دقیق‌ترین و آگاه‌ترین شارحان ارسطو محسوب می‌شد و بر قسمتی از کتاب اقلیدس هم شرح نوشته بود. بریسکیانوس اهل لیدیه آثار تئوفراسطوس شاگرد و خلیفهٔ ارسطو را شرح کرده بود. سایر پناهندگان عبارت بودند از یولامیوس اهل فروگیه، ایزیدوروس اهل غزه، هرمیاس و ذوجانس اهل فنیقیه که مثل سایر همگنان از حکمای بلند پایهٔ عصر بودند.

اگر این پناهندگان، دربار خسرو را لاقبل آن گونه که در یونان و بیزانس آن عهد شهرت داشت، تصویری از تحقق رؤیای حکومت افلاطونی ندیدند گناه از خسرو نبود، از جامعهٔ افلاطونی بود که در هیچ جا در روی زمین تحقق پذیر نبود. وقتی آنها قلمرو بوستی‌نیان را ترک می‌گفتند بدون شک در جستجوی یک بهشت گمشدهٔ افلاطونی به تکاپو برنخاسته بودند از دنیایی که آنها را از خود می‌راند و به التزام سکوت و اوستی‌نیان فرار می‌کردند. قلمرو بوستی‌نیان در آن هنگام به علت تعصب و استبداد خود او و بیدادی و بیرحمی عمال و وزیرانش به هیچ وجه برای این فلاسفه یک بهشت از دست

رفته محسوب نمی شد. برای کسانی مثل آنها بیزانس، حتی اگر آنها را از خود نرانده بود باز سرزمینی قابل زندگی نبود. این پناهندگان، اگر به علت ناآشنایی با محیط و ناتوانی در سازش با آداب و رسوم سرزمین جدید بازگشت به دیار خود را ترجیح دادند تصمیم آنها از عدم علاقه قلبی خسرو در حق آنها ناشی نمی شد. مجرد این نکته که فرمانروای شرقی فلاسفه غیر مسیحی غربی را در دربار خویش تحت حمایت گیرد و در هنگام بازگشت آنها به سرزمین ناامن خویش هم ضمن امضای پیمانی که با امپراطورشان مبادله می کند (۵۳۳ م.) بیزانس را به حفظ حیات و تأمین آزادی آنها متعهد سازد علاقه به دانش و هنر را در نزد وی مسلم نشان می دهد.

خسرو با این فلاسفه در دربار خویش گفت و شنود فلسفی داشت. برای توسعه مدرسه عالی جندی شاپور تعلیم ایشان را با علاقه استقبال می کرد. خود او با آثار افلاطون و ارسطو که اقوال این حکیمان متضمن شرح و تفسیر نکات تردیدانگیز آنها بود آشنایی داشت. این که آگائئاس این واقعیات را با انکار تلقی می کرد، ادعایش بر هیچ مبنای معقولی مبتنی نبود. البته خسرو به خاطر آشنایی با حکمت عصر که داشت شاید در رفتار با درباریان عادی و بزرگان و موبدان ساده دل و بیخبر از همه چیز در دربار خویش رعوتی نشان می داد اما رقیب سیاسی او یوستی نیان هم، که این مورخ، ستایشگر اوست خود نیز، به آنچه می دانست مغرور بود و به تصدیق مورخ دوست نداشت هیچ کس در این زمینه با او قابل مقایسه باشد با چنین حال ستایش آگائئاس از خود پسندی یوستی نیان و نکوهش او از آنچه آن را خودنمایی خسرو می خواند از هیچ مورخ هشیاری قابل قبول نیست.

شخص خسرو با آن که مثل سایر اهل عصرش به فال و رؤیا عقیده داشت، در آنچه مربوط به واقعیات زندگی می شد، اهل منطق بود. اقوال منقول از او و اکثر احکام و قوانین منسوب به او از یک ذهن منطقی، واقع بین و اهل استدلال حاکی ست. پاولوس پرسا (بولس ایرانی)، مطران نصیبین که در قلمرو خسرو به دنیا آمده بود، چون با آداب و رسوم محیط آشنایی داشت اقامت در دربار خسرو را تحمل ناپذیر نیافت و با مباحثه در مسایل فلسفی خسرو را خرسند می ساخت. بعدها هم یک حکیم سوفسطایی، اهل یونان، به نام بورانیوس مورد محبت و علاقه خسرو واقع شد و شاه در نزد او به آموختن حکمت یونانی اشتغال جست. این که آگائئاس در حق این حکیم هم با اهانت و تحقیر سخن می گوید از آن جاست که اصرار دارد علاقه خسرو را به حکمت نفی کند. اما مجرد رساله ای که داماسکیوس در پاسخ به پرسشهای خسرو تألیف کرد هرچند مختصر و عجولانه بود، نشانه ای از توجه پادشاه به مسایل فلسفی بود. تقریر پاولوس پرسا که به پادشاه زرتشتی

ضرورت تمایز بین علم و اعتقاد را خاطر نشان می ساخت و به او می آموخت که علم برتر از اعتقاد است، نه فقط روحیه رنسانس عصر را در وجود خسرو و دانشمندان عصرش نشان می دهد بلکه محیط دربار خسرو را یک محیط فلسفی تصویر می کند. پاولوس پرسا از علمای منطق عصر خویش بود. رساله ای در باب مقولات ارسطویی (باری ارمیناس) نوشته بود ترجمه ای که عبدالله بن مقفع و به قولی پسرش محمد نام در اوایل عهد عباسیان از بعضی اجزاء منطق ارسطو به عربی کرد مبنی بر نقل پهلوی آنهاست که ظاهراً در همین عصر و شاید برای خسرو انوشروان انجام شده باشد. پاولوس پرسا، رساله ای هم برای خسرو در باب کلیات مسائل منطقی تصنیف کرد که در عین حال متضمن نکات فلسفی جالب بود. در واقع، وی در این رساله مسایل فلسفی عمده ای را که ظاهراً مایه اشتغال ذهن پادشاه بود مطرح کرد- مسأله وحدت یا تعدد آلهه، حدوث و قدم عالم، و این که آیا عالم متناهی هست یا نیست از جمله مسایل جالبی بود که پاولوس در ضمن این رساله برای خسرو به تقریر آورد. علاقه خسرو به این گونه مسایل تا حدی بود، که به روایت آگاثیاس، حتی وقتی موبدان و روحانیان عصر را به مجلس خویش می خواند در باب تناهی یا عدم تناهی عالم با آنها نیز مناظره می کرد.

این که خسرو، جز در مورد مزدکیان که موبدان آن را نوعی زندقه و بدعت نظیر اقوال مانئی، تلقی می کردند، نسبت به پیروان ادیان دیگر خاصه عیسویان تسامح قابل ملاحظه ای نشان می داد نیز یک تجلی از همین علاقه او به حکمت و فلسفه بود. این علاقه در نزد او به حدی بود که در بیزانس و روم در آن ایام شهرت یافته بود یک تن از شاگردان افلاطون در سرزمین ایران فرمانروایی دارد. علاقه ای که او به توسعه مدرسه طبیبی جندی شاپور اظهار کرد، و این که تدریس فلسفه و نجوم را هم در آن جا حمایت یا حتی الزام کرد، جنبه ای دیگر از این روحیه دانش دوستی او را نشان می دهد.

جندی شاپور در زمان انوشروان یک مرکز بزرگ فلسفی و علمی عصر بود که حتی در قلمرو بیزانس هم نظیر نداشت، بنای آن البته به عهد شاپور می رسید و از همان ایام هم شهرتش آغاز شد. اما هیچ گاه به اندازه عهد انوشروان حیثیت و اهمیت علمی نیافت. در مدرسه جندی شاپور در این ایام آثار افلاطون و ارسطو به زبان پهلوی تدریس یا نقل می شد. افکار یونانی، یهودی، مسیحی، سریانی، هندی و ایرانی در محیط جهان وطنی آن دایم مقابله و مبادله می شد. در تمام مدت سلطنت خسرو هم این مدرسه در اوج اعتلا بود.

خسرو علاقه زیادی به تشکیل مجالس علمی و بحث در مسایل فلسفی داشت. به دانش یونانیان و فلسفه افلاطون و ارسطو با چشم احترام می نگریست با این حال از کنجکاوای در

مسائلی که پاسخ آن در نزد موبدان بود نیز ابایی نداشت. به رغم الزامی ناشی از قیود و حدود شرعی که رجوع به طبیب زرتشتی را اولی می دانست وی نسبت به طبیب یونانی خویش - تری بونیس نام - علاقه ای مخصوص نشان می داد. این یونانی یکچند در دربار او از احترام و علاقه شاه برخوردار بود و در هنگام بازگشت به سرزمین خود از وی هدیه های شاهانه هم دریافت.

مجالس خسرو با بزرجمهر، آن گونه که در شاهنامه آمده است هرچند مبنی بر روایات پندنامه ها و احتمالاً تا حدی خیالی ست تصویری از مجالس واقعی دربار او را که در آن موبدان، دانایان، و حکمای عصر - از هندی و سریانی و یونانی - هم به مناظره می نشسته اند عرضه می کند. مساله هایی فلسفی مثل مبدأ عالم، ابدیت یا فناپذیری، و این که همه اشیا از مبدأ واحد صادر می شوند با مبدأهاشان متفاوت و متعدد است در این مجالس مطرح بحث بود، خسرو در این مسایل، حتی با موبدان که اهل نظر بودند به بحث می نشست یا حکمای نوافلاطونی آتن هم، در آن مدت که در دربار او مهمان بودند در این مسائل بحث مستفیدانه داشت. آنها را بر خوان خویش می نشاند، با آنها مسائل فلسفی مطرح می کرد، در حق آنها گونه گونه بزرگداشت به جا می آورد و از این که سرانجام قصد بازگشت دارند به جد متأثر شد. اما مانع آنها نگشت و بعد از آنها هم با کسانی که حکمت یونانی به او می آموختند با علاقه و تکریم برخورد می کرد.

مع هذا رنسانس او به تحقیق در فلسفه یونانی و احیای مکتبهای افلاطون و ارسطو اکتفا نکرد، به حکمت و دانش و ادب هندی هم رغبت نشان داد. اعزاز برزویه طبیب، مقدم اطبای پارس، به هند بدون شک از فکر ترغیب او به آشنایی با طب و فلسفه هندی خالی نبود. این که او علاوه بر این امر ترجمه پهلوی کتاب معروف کیله و دمنه را هم به دربار وی هدیه کرد معلوم می دارد که برزویه قبل از عزیمت به هند در چند یشاپور یا جایی دیگر به زبان هندوان آشنایی یافته بوده است و از معارف هندوان آن اندازه آگهی داشته است که بتواند نزد دانایان و برهمنان قوم با نظر قبول تلقی گردد. رساله پهلوی مایکان شترنگ، که داستان ورود شطرنج به ایران را به صورتی افسانه ای نقل می کند نشانه ای از این سابقه ارتباط ایران و هند در عهد خسرو به شمار است. مأخذ پهلوی داستان بوداسف و بلوهر هم که روایتی از سرگذشت بوداست ظاهراً به همین ایام مربوط است و این که خسرو هدایایی از آنچه مقدسات بودایی تلقی می شد به چین فرستاد نیز حاکی از دواعی مذهبی و توجه قلبی او به عقاید و دیانات بوده است.

علاقه به کسب دانش ظاهراً کمتر از دواعی دیگر در توجه کردنش به تدوین احکام

شریعت مؤثر نبود. با آن که در زمان شاپور اول و بعدها در عهد شاپور دوم در تدوین شریعت زرتشتی و منابع آن اهتمام رفت اقدامات خسرو به اصلاحات لازم که بعد از ختم ماجرای مزدک ضرورت داشت سعی مجددی در این امر را از جانب وی الزام می کرد و آنچه در کتابهای زرتشتی قرن نهم میلادی باقی ست و منسوب به عهد ساسانیان است آخرین مرحله جمع و نقد مقدماتی مطالب خود را باید به همین قرن بلافاصله قبل از سقوط ساسانیان مدیون باشد. از این گونه کتابها، که در عهد ساسانیان ویراستاری تازه ای از همان کتابهای پیش از ساسانیان باید بوده باشد دینکرت، بندهشن، و ماتیکان هزار داتستان را باید نام برد. این کتابها بدون آن که سابقه ای طولانی قسمت عمده محتوای آنها را لاقلاً تا به این عهد برساند نمی توانست به یک ناگاه در اوایل عهد عباسیان در دوره ای که آن قوانین و تعالیم دیگر با آن همه تفصیل همراه با آن همه اساطیر چندان مورد حاجب زندگی عادی معدودی از مزدیستان که به آیین قدیم مانده بود نبود، به وجود آمده باشد.

در جمع و تدوین آثار غیر دینی بازمانده از میراث مزدیستان گذشته هم خسرو نه فقط به جمع کردن احکام و وصایای اردشیر بنیانگذار سلسله فرمانروایی ساسانیان فرمان داد بلکه ظاهراً، خوتای نامک یا هسته اصلی آن هم به امر او به خاطر علاقه ای که وی به هرگونه دانش داشت به تدوین شدن آغاز کرد. در اوضاع آشفته ای که بعد از وی از عصر هرمزد و خسرو تا پایان عهد یزدگرد بر سراسر مملکت حاکم بود فرصت و علاقه ای مستمر برای پرداختن به این امر حاصل نبود و این که بعضی مواضع شاهنامه حاکی از تحریر شدن مآخذ آنها در عهد خسرو پرویز یا یزدگرد سوم به نظر می رسد باید مبنی بر روایاتی باشد که بعدها به رعایت این پادشاهان بر بعضی متون و مآخذ خوتای نامک های رایج در عهد اعراب افزوده باشند.

تسامح نسبت به عیسویان ایران، جز در مورد کسانی که پسرش انوشک زاد را برخلاف او تحریک کردند و سلطنت او و خاندانش بدان سبب معرض خطر شد، نیز جلوه ای از همین روح کنجکاو و دانش طلبی او بود. این هم که بر خلاف اسلاف سفرا و نمایندگان بیگانه - خاصه فرستادگان دربار بیزانس - را با اکرام و محبت پذیره می شد و آنها را در تمام مدت اقامت در کشور مشمول مهمان نوازی خویش می داشت از همین روحیه سازش با اهل عقاید ناشی می شد خاصه که خسرو در مذاکره با این فرستادگان از هر دری سوالی می کرد و از هر نکته ای چیزی می آموخت. عشق به آموختگاری یک خصیصه سرشت او بود. با این همه به خاطر اعتمادی که به وسعت اطلاعات خود می داشت گهگاه اظهار نظرهای دیگران را در آنچه اعتقاد او یا نتیجه تدبیر و اجتهادش بود تحمل نمی کرد - و اگر

آن نظر سطحی و عاری از تأمل بود به شدت واکنش نشان می‌داد. یک تن از دبیران گمنام دیوان را که در حضور او بر یک تصمیم مالیاتی اش ایراد عجولانه و نااندیشیده ای وارد کرد تنبیه سخت کرد، که از ملال در تکرار مقصود، و از فقدان تدبیر در نزد دبیر ناشی بود.

در رساله ای به زبان پهلوی، به نام خسرو و ریدک، یک رشته سؤال و جوابها بین خسرو کواتان - انوشروان - با یک ویسپوهر نوحاسته که در هر زمینه ای دعوی دانش و آگاهی دارد، روی می‌دهد که تأمل در آن، زندگی طبقات عالی ایران عصر خسرو را، آکنده از لذتها و ظرافتهای رایج در دربار شاهانه نشان می‌دهد. سؤالها - که در بعضی موارد مذاق خسرو پرویز را دارد - و بر سیل کنجکاو و آزمایش طرف مطرح می‌شود معرفت زندگی عصری ست که نوعی عطش زندگی آن را به جستجو در باب نمونه کمال هر گونه لذت و زیبایی رهنمونی می‌کند.

در طی این گفت و شنودها از هر آنچه تعلق به لذتها و شادبهای زندگی دارد سخن در میان می‌آید و پاسخ نیز مثل پرسش حاکی از رواج این گونه لذت پرستیها و تجمل دوستیهاست. از جمله در باب بهترین شرابها، بهترین طعامها، بهترین سازها، بهترین عطرها، بهترین گلها، بهترین اسبها و بهترین زنها سؤال مطرح می‌شود و ریدک با خبرت و ظرافت یک درباری آزموده و جهاننیده به این سؤالها پاسخ می‌دهد و این جمله حاکی از رواج و تداول یک دیدگاه دنیا پرستانه در مورد زندگی ست که البته با طرز فکر یک فرمانروای مزدا پرست کامکار و شادی پرست ناسازگاری هم ندارد. این که تقریباً عین این گفت و شنودها، در نقل ثعالی از یک روایت خوتای نامک، به صورت گفت و شنودی بین خسرو دوم (پرویز) با کودک خوش آرزو نام، تقریر شده است نشان می‌دهد که آن را بیشتر باید تصویری ادبی از خوشباشی و تجمل دوستی قرن خسرو - عصر خسروان - تلقی کرد نه به عنوان یک گفت و شنود واقعی و از مقوله تاریخ.

عشق به ایجاد ابنیه و جمع آوری نفایس و عجایب هم یک ویژگی دوران خسرو انوشروان محسوب است که به نواده اش خسرو دوم به ارث رسید و دوران فرمانروایی این پادشاه را یک دوران تجدید حیات واقعی در معماری، در هنرهای تزئینی و در عشق به جمع آوری مجموعه های نفایس و ظرایف ساخت. بنای مجموعه ساختمانی عظیم ایوان کسری به وسیله خسرو انوشروان در تیسفون مداین، توسعه و تعمیر و تکمیل مجموعه بناهای موسوم به دستکرت یا دسکرة الملک به وسیله خسرو پرویز که بر آن بناهای رفیع تازه افزود، ایجاد قصر منسوب به شیرین که بازمانده ویرانه هایش هنوز برای مورخ و باستان شناس از عشقهای خسرو و فراغت جویبهای تجمل پرستانه او سخن می‌گوید،

سالهای فرمانروایی این دو خسرو را یک دوران تجدید حیات معماری، هنرهای تزئینی و عشق به جمع آوری نفایس نشان می دهد نیز همگی از مظاهر یک دوران رنسانس هنر و یک عصر شایق به هنر و لذت‌های هنری ست.

ایوان کسری، که بعدها جزویرانه ای به نام طاق کسری از آن باقی نماند، در عصر خسرو یک نمونه جلال و عظمت قرن وی به شمار می رفت. حتی نیم قرن بعد کسانی که در هنگام فتح تیسفون به دست اعراب آن را به چشم خویش دیدند به نظر آنها چنان آمد که گویی تازه از زیر دست بنا بیرون آمده باشد و با این حال چندی بعد، به دنبال فتح تیسفون، ایوان چنان به ویرانی افتاد که شبانان صحرا، گوسفندان خود را گهگاه برای استراحت به داخل آن ایوان رفیع می آوردند. این ایوان عظیم، که قرن‌ها بعد از ویرایش مشاهده بقایای تأثرانگیز آن یک قصیده معروف را به بحر شاعر عرب و یک چکامه ممتاز را به خاقانی شاعر ایرانی الهام کرد در کناره تیسفون در محله اسبانبر و در جانب شرقی دجله واقع بود. هرچند برفق بعضی روایات سابقه اقدام به بنای آن به عهد شاپور ذوالاکتاف می رسید ایجاد و بنای واقعی آن به اتمام خسرو انجام شد و هم به نام او ایوان کسری خوانده شد. آثار ویرانه های دیگر هم که هنوز در اطراف خرابه طاق آن باقی ست شاید یادگار شاپور، یا بازمانده بناهایی باشد که به وسیله خسرو دوم بر بنای ایوان افزوده شد.

این ایوان پر آوازه در وقتی که به وسیله خسرو اول بنا شد و در مدتی هم که بعد از او مقرر دربار آخرین پادشاهان ساسانی گشت، بنایی عظیم، رفیع و باشکوه بود. با دیوارهای ضخیم، سقفهای بلند، طاق نماهای مجلل و کنگره های خیال انگیز که وسعت تالارها و فرشها و تزئینات آن نیز، مثل خود بنا بیش از احساس زیبایی، احساس عظمت را در خاطر ناظران برمی انگیخت. تالار بزرگ ایوان محل بار پادشاهانه بود. تالار در آن هنگام با فرشهای منقش و نقشهای معرق تزئین می شد. در جریان مراسم بار هم هر یک از حاضران در جایگاه خاص از پیش تعیین شده خویش می ایستاد و با رعایت حداکثر دقت و انضباط در امور، سعی می شد حضور خسرو هرچه ممکن بود هیبت و ابهت بیشتری را در حاضران باریافتگان القاء نماید. این بنا که تمام جلال و عظمت خسرو در هنگام بارعام، و مخصوصاً در مواردی که سفیران و فرستادگان خارجی در آن پذیرفته می شدند، در آن به نمایش گذاشته می شد در عین حال کمال تحول و توسعه هنر معماری ساسانی را جلوه می داد.

بعدها، شاید فقط کاخ دستگرد- دسکرة الملک- در شمال شرقی تیسفون و در کنار جاده نظامی، در زمان خسرو دوم و پدرش هرمزد، مقرر دربار پادشاه گشت و خسرو دوم عمارات باشکوه تازه نیز در آن بنا کرد و از لحاظ تزئینات داخلی، زرق و برق بیشتری بر

شیوه معماری ایوان افزود. اما این بنا با تمام تزیینات فوق العاده و ذخایر بیماند که خسرو در آن جا گرد آورده بود به وسیله هراکلیوس (= هرقل) پادشاه روم، و به تلافی ویرانیهایی که خسرو دوم در جنگهای خویش بر بلاد روم وارد آورده بود با خاک یکسان گشت. نفایس بی نظیری که از غارت بنا و گنجهای افسانه وار آن عاید امپراطور بیزانس گشت میزان جواهر و غنایم ذخیره شده در خزانه کسری را باورنکردنی نشان می دهد.

روح لذت جویی و تجمل پرستی که دربار این دو خسرو و قرن پرشکوه خسرو را به صورت یک رویای پریوار در می آورد، در شوق و علاقه ای که آنها در جمع آوری اشیاء ظرفه و نوادر نفیس در خزاین خویش نشان داده بودند، نیز مجال جلوه یافت. از مجموعه این نوادر و ظرایف بود که خسرو اول یک بار یادگارهای شخصی منسوب به بودا را به پادشاه چین هدیه کرد. قسمتی از نفایس گرانبهایی هم که در دربار خسرو پرویز غالباً مایه حیرت و اعجاب ناظران می شد، به احتمال قوی از میراث خزاین پربار خسرو اول مایه می گرفت جز آن که خسرو دوم بیش از خسرو اول به نمایش دادن گنجینه های بیماند خویش علاقه داشت و به قول طبری بیش از هر کس به جواهر و ظروف و اوانی دل بسته بود.

گنجهای آکنده اش، که او بدون تردید با خشونت و قساوتی به مراتب بیشتر از سایر اجدادش آنها را به حيله و زور از چنگ صاحبان اصلی بیرون آورده بود به قدری عظیم، بی قیاس و باورنکردنی بود که برای نپایان داشتن منابع واقعی آنها به وضع و جعل افسانه ها نیاز بود که در رساله کوچک پهلوی ماه فروردین روز خرداد انعکاس آنها پیداست و از آنچه فردوسی نقل می کند نیز بر می آید که از شمار و حساب معمول اصحاب دیوان خارج بوده است. به هر حال نفایس عجیب و افسانه آمیزی که در این زمینه ثعالبی و بلعمی و سایر مآخذ قدیم به وی نسبت داده اند و زرمشت افشار، و فرش و هارخسرو و تخت طاقدیس و آنچه به نام عجایب دوازده گانه دربار وی خوانده اند از آن جمله است سلیقه وی را، حتی در انتخاب اسب و زن و رامشگر خویش فوق العاده و مناسب با اقتضای یک عصر رنسانس دانش و هنر نشان می دهد.

علاقه به ترتیب بزمهای مهمانی و نشان دادن قدرت و امکان تمتع از مهارت خنیاگران و نوازندگان عصر هم در دوره خسرو دوم، کمال و جلوه ای بیش از آن که در عهد خسرو اول - که این گونه فرصتها تنگیاب بود - پیدا کرد. مع هذا در عصر خسرو اول هم این گونه ضیافتها با ساز و موسیقی شاهانه همراه بود و پایگاه ارباب موسیقی در مهمانیهای دربار ساسانی نظم و آیین ویژه داشت و سابقه آن حتی به عهد اردشیر با بکان می رسد.

نام تعداد بسیاری از آلات موسیقی عصر خسرو در رساله پهلوی خسرو کواتان و ریذک

هست که از مقابله آنها با آنچه مسعودی مورخ عرب در مروج الذهب نقل می کند شناخت اهمیت و سابقه آنها بهتر مکشوف می شود، به هر حال بسیاری از سازها و برخی از دستگاهها در این عهد همچنان یادگار ادوار نخست ساسانیان یا حتی قبل از آن باشد. اختراع عود را بعضی محققان به مانی منسوب یافته اند. معابد مانوی هم غالباً با ساز و موسیقی آشنایی داشته اند که البته آن جمله را نیز باید به حساب موسیقی رایج در عهد ساسانیان گذاشت و پیداست که تکامل موسیقی عهد خسرو دوم، در تاریخ هنرهای عهد ساسانی و قبل از آن سابقه طولانی دارد.

از سازندگان و رامشگران این عصر، سه نام مشهور موسیقی عهد خسرو را در تاریخ موسیقی ایران ممتاز می سازد- باربد، سرکش، و نکیسا، با آن که این هر سه تن استادان بزرگ این عصر بوده اند ابداع اکثر دستگاههای موسیقی ایران، غالباً به باربد منسوب شده است. بدین گونه از دستگاههای موسیقی عهد خسرو آنچه در اکثر روایات غالباً به باربد منسوب است غیر از خسروانیات- هفت و به قولی هشت دستگاه شامل ستایش پادشاه که به نکیسا هم منسوب است- عبارت بوده است از سی لحن و سیصد و شصت دستان که در دربار خسرو همه ماهه و همه ساله اجرا می شده است. نمونه ای هم از آهنگهای رسمی که هنگام دیدار با شاهان عصر- مثل قیصر و خاقان- اجرا می شده باقی ست که ابن خردادبه ضمن نقل آن خاطر نشان می کند که تعداد آنها به هفتاد و پنج می رسیده است و از فحوای عبارتش پیداست که این هفتاد و پنج آهنگ متضمن مدایح خسرو بوده است و با عود برای وی نواخته می شده است، و این که این سرودها به زبان دری بوده است سابقه رواج دری را در دربار خسروان تأیید می کند.

اسناد اختراع اکثر دستگاههای موسیقی به باربد، این نکته را به خاطر می نشاند که این استاد عصر، لااقل در قسمتی از این دستگاهها که شاید از طریق تعلیم و سنت به وی رسیده بوده است تصرفهای مبدعانه و مقبول کرده باشد. چیزی که خسرو را مجذوب هنر باربد کرد سرودهای سه گانه ای بود که وی در اولین دیدار خسرو سرود - داد آفرید، پیکار کرد، و سبز در سبز، بر وفق روایات عامیانه ای که مأخذ نظامی ست در بزمهای عاشقانه خسرو و شیرین باربد از زبان خسرو و نکیسا از زبان شیرین مناسب خوانیها داشته اند- که شاید آنچه نظامی نقل می کند خالی از بعضی مضامین آنها نباشد.

سرکش که نامش مصحف سرگیس به نظر می آید، ظاهراً در مقابل باربد و نکیسا شهرت قابل ملاحظه ای نیافت. بر وفق روایات وی در آغاز حال در بین نوازندگان دربار خسرو- شاید به سبب هم نژادی با شیرین- مقام اول را داشت به همین جهت مدتها از

حضور باربد که نوازنده‌ای شهرستانی - اهل جهرم و به قولی ری یا مرو - بود در دربار خسرو مانع آمد. باربد هم چنان که در قصه‌ها - از جمله در شاهنامه - هست به دستاویز حيله‌ای ظریف توانست توجه شاهانه را به هنر فوق‌العاده‌ی خویش جلب نماید. اما نکيسا ظاهراً در اختراع دستگاههای هفتگانه‌ی خسروانی باربد - که مسعودی مورخ آن را «الطرق الملوکيه» می‌خواند - و بعضی آن را به نکيسا منسوب داشته‌اند با باربد همکاری داشته است.

البته این اندازه رواج و حیثیت موسیقی در دربار نقش موسیقی را که در موارد غیر رسمی ظاهراً با رقص و سرود نیز همراه می‌شد در حیات اهل عصر نیز قابل ملاحظه نشان می‌دهد. از بعضی روایات چنین بر می‌آید که در اواخر این قرن، چند بار رفاصگان و زنان رامشگر از ایران به دربار چین هدیه شده باشند و این نکته از شهرت استادان موسیقی و شیوه رقص و سرود در ایران آن عهد خبر می‌دهد. البته رواج موسیقی و سرود، وجود تصنیف و شعر را هم در همین ایام الزام می‌کند و در این باره که نوعی شعر، غیر از آنچه بعدها به تقلید شیوه قصیده سرایان عرب در ایران عهد اسلامی معمول شد در همین قرن خسرو و شاید از مدت‌ها قبل از آن هم در زبانها و لهجه‌های ایرانی وجود داشته است جای تردید نمی‌گذارد. حتی روایتی که بر موجب آن در باب اعشی شاعر عرب به خسرو گفته‌اند که او «اسروذ گوید تازی» معلوم می‌دارد که در ایران عهد ساسانیان سرود گوی همان نقشی را داشته است که شاعران عرب در سرزمین خود بدان موصوف یا ممتاز بوده‌اند.

اگر جز نمونه‌هایی معدود از شعر و سرود عهد ساسانیان یا عهد بلافاصله بعد از آن باقی نیست برعکس تعداد قابل ملاحظه‌ای از آثار منشور آن دوره - به زبان پهلوی یا به صورت ترجمه عربی آنها - در دست است که آنچه از ترجمه‌ی خوتای نامک، ترجمه هزار افسان (الف لیل)، نامه‌ی تنسر، ترجمه‌ی سندهادنامه، و پاره‌ای بقایا از کتابهایی چون آیین نامک، تاج نامک و گاه نامک باقی ست تصور کثرت آنها را به اهل تأمل القاء می‌کند. غیر از تعدادی کتابهای دینی که در قرون نخستین اسلامی به صورت نهایی تدوین، تلخیص و به زبان پهلوی تحریر شده است، عده‌ی زیادی آثار علمی و ادبی از جمله حتی در زمینه طب و فال و رؤیا و نجوم عامیانه در پایان این عصر وجود داشته است و وجود فرهنگ مکتوب عوام وجود فرهنگ مکتوب خواص را هم الزام می‌کند.

توجه به تدوین و نسخه برداری از کتابها در همان اواخر عهد ساسانیان همچنان در ایران ادامه داشت، حتی نوشته‌اند که در همان ایام در ارجان فارس، در ریشهر، کسانی بوده‌اند که با خط مرموزی به نام گشتک (گشته، کستج) دایم مشغول نسخه برداری از

کتابهای طب و نجوم و فلسفه بوده اند. رواج و تداول فوق العاده کتاب کلیله و دمنه در آن ایام نشانی از شیوع و رواج این رسم نسخه برداری از کتابها به وسیله کاتبان تنددست بوده است. رواج کلیله در آن عصر در بین طبقات عالی جامعه به حدی شد که بهرام چوبین در کشمکشهایی که با خسرو داشت همه جا آن کتاب را همراه می برد و در تدبیرها و تصمیمها از آن فایده بر می گرفت و گویند آگهی از این معنی مایه نگرانی خسرو پرویز گشت. آنچه بر وفق روایات، یزدگرد سوم از کتابهای خزاین تیسفون با خود همراه برده بود و بعد از وی یکچند در مرو باقی ماند، تا عهد عباسیان مرجع طالبان بود و شک نیست که متضمن تمام کتابهای خزاین وی نمی توانست باشد. فهرست کتابهایی که در روزگار عباسیان از پهلوی به عربی ترجمه شده است - و از بدبختی قسمت عمده این ترجمه ها هم از بین رفته است - چنان متنوع و جالب است که احتمال نابودی عمدی بخش عمده ای از آنها انسان را متأثر می کند.

البته روایتهایی که از وقوع این امر در غارت تیسفون به دست فاتحان حاکی ست چندان قدمت ندارد و همین نکته اعتبار آنها را در نظر پژوهنده مشکوک می سازد اما وقتی مورخ بزرگی مثل ابوریحان بیرونی که از حیث دقت و بیغرضی اقوال او در میزان نقد علمی عصر ما نیز قابل اعتماد تلقی می شود، از وقوع نظیر این اقدام در مورد خوارزم خبر می دهد، نفی این احتمال ارائه یبنة را بر عهده مدعی می گذارد و با آنچه از سابقه تعصب گران عوام، به بهانه نگهداشت حرمت آیین مسیح در اسکندریه و آتن آمده است و اروپا تا عهد رنسانس و بعد از آن، و شرق تا عهد محمود غزنوی و خلفای عباسی نیز شاهد نظایر آن بوده اند نفی این مظنه از فاتحان تیسفون با آن همه جوش و هیجان که قوم در دستیابی به گنجهای باد آورد آن جا داشته اند مشکل می نماید و لامحاله احتمال صدق خبر را نمی توان نفی کرد.

بدون شک زندگی و فرهنگ درخشان درباری و اشرافی این عصر نمی تواند تیره روزی و محنت آزمایی طبقات فقیر جامعه را در همان ایام ایجاب و الزام نکند. نهضت مزدکیان عکس العملی تند و خشونت آمیز در مقابل اوضاع و شرایط سختی بود که غلبه و تفوق طبقات عالی - موبدان و بزرگان - بر احوال طبقات پایین که شامل روستاییان و محترفة اهل شهر می شد تحمیل می کرد. اما این نهضت مثل بسیاری از نظایر خود به هنگام و در شرایط مناسب برپا نشد و بدان سبب که هرج و مرج ناشی از خشم و خشونت عامیانه بر آن غلبه یافت منجر به شکست شد.

با این همه برای جلوگیری از تکرار نظایر آن، که نتیجه تخلف نا پذیر تجمل و تنعم

فوق العاده بزرگان در قرن خسرو بود، خسرو انوشروان با تمام هشیاری و خردمندی که داشت جز بعضی اصلاحات سطحی و شتابزده انجام نداد. قسمتی از این اصلاحات، مخصوصاً مربوط به تجدید سازمان در سپاه و در تنظیم و تقسیم مسؤولیتهای فرماندهان آن بود. شاید اقداماتی که خسرو در این زمینه و در مسأله تجدید مرزها و تجدید رابطه با همسایگان کرد، مبنی بر این احتمال احتیاط آمیز بود که جنبش ناراضیان از تحریک همسایگان و توطئه بیگانگان هم تا حدی متأثر بوده باشد. در واقع تحریکهایی هم وجود داشت که بیزانس و هپتالیان (هیاطله) نیز در آن بارها دست اندر کار بودند. اما ایران آن عصر برای ایمنی از آن تحریکات به اصلاحات اجتماعی داخل بییش از تأمین مرزها و تسلیح سپاه نیاز داشت- و این چیزی بود که خسرو اول با وجود هوشمندی و نکته بینی که داشت درک نکرد. آنچه او کرد بیشتر ناظر به رفع آزردهی و تأمین خرسندی خاطر بزرگان و موبدان بود و مشکل کسانی را که از ناچاری یا ناخرسندی به نهضت مزدک پیوسته بودند همچنان حل نشده باقی گذاشت. گرانی بار قدرت بزرگان و موبدان با سنگینی بیشتری که ناشی از تجمل دوستی و لذت پرستی رایج قرن بود بر شانه طبقات پایین عامه - که هوتخشان و واستریوشان خوانده می شد - بیشتر احساس شد. از این رو آرامش و انضباط سخنی که او در دنبال دفع این سانحه برقرار کرد جز یک عدالت سرد اداری- که برای آن تبلیغات زیاد هم می شد- چیزی نبود و تقریباً هیچ جا موجب خرسندی عامه نگشت. خسرو دوم هم که تقریباً فقط وارث جنگ دوستی و تجمل پرستی او شده بود و از حکمت دوستی او هم جز به تقلید نشانه ای ارانه نمی کرد، فرصت و علاقه ای برای رفع ناخرسندیهایی که همچنان طبقات پایین را بر ضد فرمانروایان خشمگین می داشت پیدا نکرد، فقط پدرش هرمزد که اصلاحات خسرو اول را موجب تقویت بیرون از قاعده طبقات عالی می یافت یکچند کوشید تا از مردم طبقات پایین دلجویی کند اما در این سیاست با ناخرسندی طبقات اشراف مواجه شد و چون با آنها شیوه خشونت پیش گرفت فرمانروای اش قربانی توطئه و تحریک آنها شد و در اندک زمان با خلع و قتل او پایان یافت.

ناخرسندیهای عامه، که در واقعه مزدک، از جانب کواذ و خسرو به شدت سرکوب شد در درخشندگی خیره کننده رنسانس قرن خسرو همچنان در زندگی طبقات مولد و فعال کشور باقی ماند و به بی اعتمادی تدریجی عامه نسبت به خاندان ساسانی و متحدانش که موبدان و متولیان آتشگاه بودند منجر شد. فرّه کیانی، و فرّه ایزدی که آنها مدعی داشتند بودند دیگر مثل گذشته مانع از بروز شورشها نشد. پیام بازجویی گونه ای که بین شیرویه و پدرش خسرو پرویز مبادله شد هر چند صحت جزئیاتش قابل تضمین نیست پاره ای از تندرویهای

پادشاهان را، در دربار و خارج از آن، مسؤول تفرقه و اختلاف درباریان و دستاویز ناخرسندی و نکته گیری رعایا نشان می دهد و آشفتنگی احوال عصر را از آن می توان دریافت. خسرو پرویز که تحت تأثیر تمایلات زردوستی و تجمل پرستی یک لحظه از فکر گردآوری گنج و آکندن خزاین خویش غافل نبود هم مالیاتهای سنگین و مکرر - گاه به نام جنگ - از عامه اخذ کرد هم اموال و غنایم بزرگان را مصادره و ضبط کرد. دربار دچار دو دستگی و اختلاف شدید شد و حیثیت و استواری خود را از دست داد.

شورشهای سختی که به وسیله بهرام چوبین بر ضد خسرو، و چندی بعد به وسیله شهروراز بر ضد سلطنت پسر شیرویه روی داد این اندیشه را که سلطنت ساسانیان، به خلاف آنچه متحدان آنها - موبدان - القاء می کردند یک حق ایزدی نیست و کسانی از خاندانهای دیگر هم می توانند مثل آنها یا بهتر از آنها فرمانروایی نمایند، در افواه و اذهان عام انداخت و قابل قبول ساخت. بهرام چوبین در دشنامهایی که پیش روی بزرگان و حتی سربازان در حق خسرو پرویز اظهار کرد، حیثیت خاندانی خود او را در انظار کمتر از حیثیت ساسانیان ارزیابی نکرد - هر چند ظاهراً هر دورا بیقدر کرد. این که یک پسر شهر براز، در مقام تأیید اقدام پدر به شورش بر ضد ساسانیان آشکارا اعلان کرد که کشورداری وقف بر ساسانیان نیست دیگران هم بسا که بهتر از آنها از عهده این کار بر آیند، سقوط حیثیت و اعتبار ساسانیان را در یک نسل بعد از خسرو اول نشان می دهد.

این هم که وقتی خسرو پرویز توقیف شد بر وفق روایات یک کفشگر که در جامعه عصر نماینده پست ترین طبقات تلقی می شد - در راه زندان در حق او اهانت کرد، خشم و کینه ای را که طبقات پایین جامعه در مقابل ناز و حبروت این خداوندان مغرور اما ضعیف ناچار به فرو خوردنش بودند، شدید و عمیق نشان می داد و این که یک عصر درخشان پرشکوه اما مبنی بر استبداد و خودرایی چند سالی بعد از شروع انحطاط به یک عصر هرج و مرج و یک دوران سرکشی و کینه جویی تبدیل شد عکس العمل غرورها و بیدادیهای بود که این عصر درخشان در طبقات بالا پدید آورده بود. عصر درخشان رنسانس خسروی زندگی شاهزادگان، موبدان، بزرگان، فرماندهان سپاه و نایبان آنها را در تجمل و آسایشی غرق کرد که درگیری کشور با تأمین هزینه جنگهای خونین و طولانی دو خسرو، تجمل مخارج آن مایه تجمل و تفنن این طبقات عالی را از طاقت طبقات پایین خارج می ساخت و این برای دربار تیسفون مشکلی به وجود آورده بود که تبعات آن جز با شکست قوم در قادیسیه و در جلولا و نهاوند، و جز با سقوط یک دولت چهار صد ساله که به کئی فرتوت و فاقد هر گونه نیروی حیاتی شده بود ممکن نمی شد.

نقد و بررسی کتاب

عباس میلانی

حمید شوکت

تاریخ بیست ساله: کنفدراسیون جهانی
محصلین و دانشجویان ایرانی (اتحادیه ملی)
جلد ۲، نشر بازتاب، ساربروکن، ۱۳۷۲/۱۹۹۴، صفحات:
جلد اول، ۳۵۰+ ضمام؛ جلد دوم، ۵۸۲، بها (؟)

کنفدراسیون جهانی دانشجویان را قاعدهٔ باید مهمترین تشکیلات دانشجویی تاریخ معاصر ایران دانست که در اوج فعالیت خود، در بیش از چهل کشور شبکه داشت و از شهرت و نفوذی جهانی برخوردار بود. نظام سلطنتی ایران، به خصوص در دو دههٔ آخر حیات خود، آن را خصم خطرناک خود می دانست و بالاخره هم عضویت در آن را غیر قانونی اعلام کرد. برخی از فعالین کنفدراسیون زندانی شدند و تنی چند از آنها در آن جا جان باختند. از زمان بنیانگذاری جمهوری اسلامی تا کنون عدهٔ قابل توجهی از فعالان سابق کنفدراسیون به جرم مخالفت با دولت اسلامی به جوخه های اعدام سپرده شده اند. علاوه بر ابعاد سیاسی، کنفدراسیون، در عرصهٔ فرهنگی جامعهٔ ایران نیز نفوذ داشت. در دهه های شصت و هفتاد، بسیاری از فعالین این سازمان هنگام بازگشت به ایران، کار فرهنگی را جانشین نبرد سیاسی کردند و در شکل بندی فضای روشنفکری ایران سهمی

انکار ناپذیر یافتند. کسانی چون حمید عنایت، مهرداد بهار، و چنگیز پهلوان همه یا زمانی در کنفدراسیون فعال بودند یا نخستین درس سیاسی خود را در مکتب آن فرا گرفتند. نفوذ فرهنگی دیگر کنفدراسیون را باید در افکار و اعمال هزاران استاد و مهندس و مدیر و طیب ایرانی، ای سراغ کرد که در دوران تحصیلی خود از هواداران کنفدراسیون بودند و از آن نفوذ پذیرفتند. حتی زبان فارسی هم ظاهراً از نفوذ کنفدراسیون بری نماند و به گفته آقای ابوالحسن نجفی، «زبان دانشجویان از فرنگ برگشته»^۱ در مطبوعات و رادیو و تلویزیون و بسیاری از کتابها رواج پیدا کرد.

به رغم همه این واقعیات، تاکنون به چند و چون کار این سازمان توجه چندانی نشده است. حتی در بازار داغ رساله های دکتری در غرب، که در آن شاید تاکنون دست کم صد مجلد به بررسی ریشه های انقلاب اسلامی تخصیص یافته، تا آن جا که می دانم تنها یک نفر موضوع کار خویش را بررسی تاریخ و تحول کنفدراسیون قرار داده است.^۲ تاریخ بیست ساله کنفدراسیون نخستین کوششی ست که به زبان فارسی در این زمینه مهم صورت پذیرفته و این تلاش پیشگام هم، همان طور که مؤلف خود در مقدمه آورده، با حمایت مالی مؤسسه Bunt Shifte انجام شده که «بنیاد عام المنفعه ای ست در آلمان و به حزب سبزهای آلمان وابسته است و به طرحهای محیط زیست و دنیای سومی کمک می کند» (ص ۲۸)*

قبل از بررسی کتاب، توضیح نکته ای را لازم می دانم. سی سالی ست که آقای حمید شوکت را از نزدیک می شناسم. به علاوه، همان طور که خود ایشان هم در مقدمه کتاب نوشته اند، من، در کنار شماری دیگر از دوستان ایشان، متن کتاب تاریخ بیست ساله را یک بار، به توصیه آقای شوکت، پیش از چاپ خوانده و نظراتم را در باره آن با ایشان در میان گذاشته بودم. طبعاً در این جا سعی ام بر این است که نگذارم آن دوستی دیرینه سدّ راه بررسی بیطرفانه کتاب باشد.

آقای شوکت، به عنوان کسی که «سالهایی از عمر [ش] را در کنفدراسیون سپری» کرده (ص ۲۲)، بی گمان برای کار بررسی تاریخ این سازمان در موقعیتی ویژه قرار دارد. خود او در این باب می گوید، «آشنایی با زندگی کنفدراسیون و فضای عملکردش در بیچه ای» بر فعالینی چون او می گشاید «که بر دیگران ناشناخته است»^۳ (ص ۲۴).

این آشنایی نزدیک، و وجه امتیاز ملازم آن، در عین حال بالقوه خطری جدی نیز می تواند بود. چه تاریخنگاری نقادانه اغلب محتاج فاصله زمانی و عاطفی میان مورخ و موضع

* همه جا در متن وقتی به شماره صفحه ای اشاره شده، مراد صفحات کتاب تاریخ بیست ساله کنفدراسیون است.

تحقیقی اوست. به علاوه، کنفدراسیون، بنا بر ذات خود به عنوان سازمانی سیاسی و عقیدتی، بینش و ذهنیتی خاص داشت. در آن، زبان بیشتر وسیلهٔ تهییج و تحریک بود نه تحقیق و تدقیق؛ احکام جزمی و متقن، که ابزار کار هر دستگاه ایدئولوژیک فکری است، بر استنتاجهای محتاطانه و مقید به داده‌ها و تحقیقات تاریخی، که ملزوم هر تحقیق تاریخی است، رجحان می‌گرفت؛ گاه مصلحت سیاسی جنبش بر مذاقهٔ مستمر و بی‌پروا در واقعیت تاریخی پیشی می‌یافت. همان‌طور که آقای شوکت خود می‌نویسد، در زمان اوج فعالیت‌های کنفدراسیون، ارگانهای تحقیقاتی آن «از پژوهش تهی» شد و صرفاً به تکرار پیشداوریهای سیاسی بسنده می‌کرد (ص ۲۲۸). یکی از مصادیق این سبک کار را اغراق در شمار زندانیان سیاسی می‌داند که بر اساس مدعای کنفدراسیون «نزدیک به یک صد هزار نفر بود» و بعدها معلوم شد «تا چه اندازه اغراق آمیز بوده» (ص ۳۳۵)، و متأسفانه آقای شوکت میزان این اغراق را روشن نمی‌کند. از سوی دیگر می‌گوید نوعی «ساده‌انگاری و یکسونگری» بر ذهن و زبان فعالین حاکم شده بود (ص ۲۲۸). در واقع، او از این هم گامی بیشتر می‌گذارد و می‌نویسد، «ستیز با اندیشه و خرد که در لوای همبستگی با خلق و مبارزه با روشنفکر زدایی عرضه می‌شد به یکی از جنبه‌های بارز کارسمینارها و نشریه‌های کنفدراسیون تبدیل شد» (ص ۲۴۲). در تاریخ بیست ساله، آقای شوکت، به عنوان یکی از فعالین سابق این سازمان، طبعاً کوشیده‌اند نوعی تاریخ انتقادی بنویسند؛ خواسته‌اند روش روایت تحقیقی را جانشین نگرش و نگاه ایدئولوژیک کنند و در اغلب موارد، به نحوی ستودنی، از عهدهٔ این کار برآمده‌اند. اما گهگاه ته‌رنگی از همان ذهن و زبان کنفدراسیون در روایت ایشان راه یافته است. نمونه‌ای از این سبک را می‌توان در تبیین ایشان از موفقیت فعالیت‌های تبلیغاتی کنفدراسیون سراغ کرد. بخش مهم این موفقیت را «مدیون فعالیت خستگی‌ناپذیر شماری از اتباع کشورهای اروپایی و امریکایی» می‌دانند که «بر اساس همبستگی اترانسینوالیستی» به کنفدراسیون کمک می‌کردند (ص ۲۷). معلوم نیست مستند این ادعا کدام تحقیق و سند تاریخی است. در عین حال، در جای دیگر می‌نویسند، «چگونگی سیاست کشورهای غربی و رفتار مقامات انتظامی و امنیتی آنها با کنفدراسیون همواره یکسان نبود و تا بعضی از سیاست‌عمومی و نوسانات آن در برابر ایران به شمار می‌آمد. سیاستی که برای کسب امتیاز از دولت ایران، گاه بر اعمال فشاری محدود و معین تکیه می‌کرد و گاه در دستیابی به همین هدف، حمایتی بی‌چون و چررا را تعقیب می‌کرد» (ص ۱۹۶). مستند و مؤید این احکام بسیار مهم نیز روشن نیست. در واقع، در همین چند عبارت آقای شوکت نه تنها به تلویح ادعا کرده‌اند که کنفدراسیون،

ندانسته، ظاهراً گاه آلت فعل سیاستهای غربی بود، بلکه چند و چون دموکراسی را هم در این کشورها تابعی از منافع و مصالح سیاسی خارجی دانسته اند و برای هیچ کدام از این دو ادعای مهم سندی، جز البته کلام خود، عرضه نکرده اند. شاید یکی از بارزترین وجوه سبک کار کنفدراسیون - مانند دیگر سازمانهای ایدئولوژیکی و سیاسی - همین بود که گاه ادعایی لفظی، و گاه نقل قولی از یکی از رهبران صدیق و موثق انقلابی، جای استدلال و استناد و اثبات عقلی و نقلی را می گرفت. طبعاً در این جا مرادم این نیست که هیچ کدام از دعاوی آقای شوکت الزاماً درست نیست. می خواهم به نمونه ای از محدود مواردی اشاره کنم که در آنها ساخت و بافت روایت آقای شوکت بیشتر از احکام ایدئولوژیک نسب می برد و سیاق تاریخنگاری دقیق را که احتیاط و استناد به نتایج تحقیقات دیگران جزئی ضروری از آن است، وا می گذارد. این موارد البته از ارزش کار آقای شوکت به عنوان گامی نخست و ستودنی در راه شناخت دقیق و فارغ از تعصب کار کنفدراسیون نمی کاهد.

تاریخ بیست ساله از دو جلد تشکیل شده و جلد اول شامل شش فصل است. کمبود منابع یکی از مهمترین دشواریهای کار آقای شوکت بوده است. کنفدراسیون ظاهراً هرگز آرشیو منظمی از اسناد و مدارک خود تدارک نکرد. طبعاً حفظ و ثبت برخی از اسناد این سازمان قاعدهً به لحاظ حساسیت امنیتی امری دشوار می نمود. اما مصوبات و بیانه ها و پوستره های کنفدراسیون جنبه علنی داشت و اطلاعات امنیتی در آنها مندرج نبود و لاجرم ترس از ساواک و دیگر سازمانهای امنیتی را نمی توان یکی از علل قصور در حفظ آنها دانست. شاید باید عللی معرفتی هم برای این قصور سراغ کرد. شاید کلید واقعیت را باید در عین حال در این نکته جست که در ذهنیت کنفدراسیون، عمل بر نظر، و حال و آینده، بر گذشته رجحان داشت. شاید نمی توان از سازمانی عمل زده و منجی طلب انتظار داشت که به کار تدارک آرشیوی منظم برای مورخان آینده عنایتی کند.

در کنار فقدان آرشیو، یکی دیگر از علل دشواری کار در زمینه تاریخ کنفدراسیون این است که، به قول آقای شوکت، «شماری از اسناد به مرور زمان از میان رفته اند» (ص ۲۷)، و برخی هم در دست کسانی ست که اسناد را احتکار می کنند و آنها را «نوعی حساب سپرده شخصی» می انگارند و گویا امیدوارند «روزگاری مایه ثروت و مکنث» شان شود (ص ۲۸). در تلاش برای جبران این کمبودهاست که دویست صفحه آخر جلد اول و تمامی جلد دوم تاریخ بیست ساله منحصرأ به اسناد و مدارک کنفدراسیون اختصاص یافته. از جمله اسناد نامنظم گردآوری شده در جلد اول سیاهه ای از درآمد و مخارج کنفدراسیون در سال ۱۳۴۴ / ۱۹۶۶ و ۱۳۴۵ / ۱۹۶۷ است (ص ۴۵۹-۴۸۲). یکی از مهمترین انتقادهای

مخالفین کنفدراسیون از آن سازمان گرد مسائل مالی دور می زد. می گفتند چگونه یک تشکیلات دانشجویی از عهده پرداخت مخارج هنگفت کنفدراسیون بر می آمد. رهبران کنفدراسیون و نیز آقای شوکت در تاریخ بیست ساله بارها بر استقلال مالی کنفدراسیون تأکید داشتند و دارند. چاپ بیلان این دو سال ظاهراً تلاشی ست در اثبات این ادعا. باید امیدوار بود که محققان دیگر بتوانند بیلانهای سالهای دیگر را هم به چاپ برسانند و به هر گونه ابهام در این زمینه خاتمه دهند. تمامی جلد دوم حاوی گزارشها و مصوبات کنگره های شانزده گانه کنفدراسیون است. (به استثنای گزارشها و مصوبات کنگره دوم و سوم که نسخه ای از آن به دست آقای شوکت نرسیده).

فصل اول جلد اول تاریخ بیست ساله مروری ست مجمل بر تاریخ ایران در سالهای بعد از جنگ جهانی دوم. به گمان آقای شوکت، ریشه فعالیت های کنفدراسیون را باید در تحولات سیاسی همین سالها سراغ کرد. با این حال، گاه رابطه مرور تاریخی این فصل با باقی مطالب کتاب روشن نیست. در واقع، مضمون این بخش بیشتر نوعی بازاندیشی در نقش آیت الله کاشانی و دکتر مصدق در حوادث مربوط به کودتای ۲۸ مرداد است. اما این گونه بازاندیشیهای جدی مستلزم بررسی جداگانه ای ست و در این مقدمه بیشتر به شکل تک مضرابی تاریخی، و نامربوط به تاریخ کنفدراسیون، رخ نموده است.

فصلهای دوم و سوم کتاب به بررسی چگونگی آغاز فعالیت های کنفدراسیون می پردازد و متضمن نکاتی سخت جالب است. مثلاً در می یابیم که در سالهای بعد از جنگ جهانی دوم، فعالیت های سیاسی دانشجویان در مخالفت با رژیم پهلوی آغاز نشد، بلکه «نخستین رویارویی رژیم ایران با دانشجویان خارج کشور» در زمان دکتر مصدق و بر سر مسأله ارزش دانشجویی صورت پذیرفت» (ص ۷۰). به علاوه، برخلاف انتظار، کوتای ۲۸ مرداد نه تنها به مبارزات دانشجویی دامن نزد، بلکه در سالهای بعد از کودتا، فعالیت های دانشجویی فروکش کرد و تنها در پایان دهه پنجاه حیاتی نو یافت. در آغاز، گروه های دانشجویی فعالیت صنفی را با فعالیت سیاسی ترکیب می کردند و در نتیجه هنوز با مسؤولان سفارتخانه های ایران در غرب قطع رابطه نکرده بودند. با این حال می بینیم که حتی در نخستین ارگان انتشاراتی انجمن دانشجویی، سیاقی سخت مارکسیستی، حتی استالینیستی، می توان سراغ کرد و مثلاً در همان شماره اول این نشریه که نامه دانشجویان نام داشت، مقاله ای علیه اگزیستانسیالیسم می یابیم که دانشجویان را دعوت کرده بود «همه با هم برای تحصیل بکشیم و علیه اگزیستانسیالیسم و فساد اخلاقی مبارزه کنیم» (ص ۶۹).

در بحث چگونگی تکوین تشکیلات آغازین کنفدراسیون، آقای شوکت به زمینه های

تاریخی و نظری این گونه تشکیلات عنایت چندانی نمی کند. مثلاً آیا این نکته که گام نخست بیش و کم تمام تشکیلات دانشجویی ایرانی این دوران به راه انداختن یک ارگان تبلیغاتی بود به این قول لنین، در چه باید کرد؟ تاویل پذیر نیست که می گفت گروههای سیاسی منفک را باید از طریق روزنامه به هم پیوند داد؟ از سویی دیگر، مگر نفس تشکیلات کنفدراسیون، یعنی سازمانی توده ای و گسترده که در آن معدودی مارکسیست و فعال انقلابی، به شکلی آهسته و پیوسته، بی آن که هویت عقیدتی خود را آشکار کنند، رهبری تشکیلات را در دست می گیرند خود با الهام از اصول تشکیلاتی کمینترن، یا انترناسیونال سوم کمونیستی، تکوین پذیرفته بود؟

علاوه بر این، در همین فصل دوم، به یکی دو نکتهٔ جزئی بر می خوریم که از لحاظ تاریخی چندان دقیق و درست به نظر نمی آیند. مثلاً، آقای شوکت می گویند، «نخستین انجمن دانشجویی ایران مقیم آلمان» در فروردین ۱۳۳۰ تشکیل شد (ص). حال آن که به حکم اسناد تاریخی دیگر، از جمله مجلهٔ کاوه، می دانیم که در سالهای بعد از جنگ جهانی اول دانشجویان ایرانی، تشکیلاتی در آلمان به راه انداخته بودند. در جایی دیگر می نویسند، «تا پیش از آغاز جنگ دوم، اعزام دانشجویان به فرنگ در انحصار اعیان و اشراف و صاحبمنصبان درجهٔ اول لشکری و کشوری قرار داشت» (ص ۶۵). ولی مگر در دوران رضا شاه نبود که از سوی دولت سیاست اعزام دانشجویان با استعداد به خارج آغاز شد؟

فصل سوم تاریخ بیست ساله به بررسی آغاز مجدد فعالیت‌های دانشجویی در ۱۳۳۹/۱۹۶۰ و تشکیل «نخستین نشست تدارکاتی کنفدراسیون» تخصیص یافته است. می خوانیم که در آغاز کار «جامعهٔ سوسیالیستهای ایرانی در اروپا»، که منادی اندیشه های سوسیال دموکراتیک و طرفدار خلیل ملکی بود، رهبری فکری جریانات دانشجویی را در دست داشت، اما دیری نپایید که جبههٔ ملی در خارج و حزب توده، و پس از چند سال تشکیلات مائوئیستی در آن سیادت فکری پیدا کردند و نفوذ «جامعهٔ سوسیالیستها» از میان رفت. انگار تجربهٔ کنفدراسیون در این باب، تکرار تاریخی همان تجربهٔ جنبش چپ در ایران بود که در آغاز صبه ای سوسیال دموکراتیک داشت و پس از اندکی شکل و شمایل یکسره لنینیستی پیدا کرد. کند و کاو در چرایی و چگونگی این تحول، به گمان من، یکی از مهمترین جنبه های تاریخ اندیشهٔ سیاسی سدهٔ بیست در ایران را روشن می تواند کرد.

تأثیر انقلاب سفید در فعالیت‌های کنفدراسیون موضوع اصلی بخش چهارم کتاب است. آقای شوکت نشان می دهند که به تدریج سبک و سیاق فعالیت‌های دانشجویی، که تا آن زمان ملازم «پذیرش مبارزه در چهارچوب قوانین جاری کشور بود» (ص ۱۱۰) دگرگون شد و

به رویارویی هرچه بیشتر با رژیم سلطنتی انجامید. کار صنفی دانشجویی جای خود را به مبارزهٔ سیاسی با رژیم داد و به تدریج نه تنها نفس دانشجوی بودن برای بخش اعظم اعضای این سازمان دانشجویی به عنوان نشانی از تذبذب انقلابی درآمد، بلکه داغ‌ترین بحث درون کنفدراسیون هم این شد که آیا باید ضرورت سرنگونی رژیم پهلوی را به جزیی از اساسنامهٔ کنفدراسیون بدل کرد یا نه. طرفه آن که همین بحث سرنگونی رژیم، سرانجام به سرنگونی خود کنفدراسیون انجامید که بررسی کم و کیف این فروپاشی محور اصلی فصلهای پنجم و ششم تاریخ بیست ساله را تشکیل می‌دهد.

به گفتهٔ آقای شوکت، محور فکری کار کنفدراسیون در سالهای دهه شصت و هفتاد این گمان بود که رژیم پهلوی نه می‌خواهد و نه می‌تواند اصلاحی در اجتماع ایران پدید آورد، و لاجرم فعالین این سازمان از درک ابعاد تحولات ایران عاجز ماندند و «آنچه در این زمینه عرضه می‌شد، جز تصویری ساده لوحانه از انقلاب و ضد انقلاب، خلق و ضد خلق نبود» (ص ۲۲۸).

در همین سالها، و به توازی همین رادیکالیسم فزاینده، در ژانویه ۱۹۷۲ کنفدراسیون، بعد از چندین سال سکوت، به تجدید ارتباط با آیت الله خمینی مصمم شد. ظاهراً آیت الله خمینی از همان آغاز این رابطه، چهارچوبی دقیق برای کیفیت همکاری خود تعیین کرده بود. ابعاد این چهارچوب را، به گمانم، به بهترین وجه می‌توان در نامه‌ای سراغ کرد که در سال ۱۳۴۷ / ۱۹۶۸ آقای مصطفی خمینی، از جانب پدر، خطاب به آقای خسرو شاکری، که در آن زمان دبیر انتشارات کنفدراسیون بود، نوشت. آقای خمینی می‌نویسد:

لازم است که دوستان مستحضر باشید... که با نداشتن مقالات دینی که معلوم شود آقایان با دوستان همکاری و هدف مشترک اصیل دارند نمی‌توان انتظار استقبال فدائیان و مبارزین را داشت. سعی کنید به این برنامه عمل کنید تا ما هم بتوانیم جایز بدانیم کمک و رعایت شما را (ص ۳۱۰). پرسش مهمی که در این زمینه اجتناب‌ناپذیر جلوه می‌کند، و آقای شوکت به بحث آن نمی‌پردازند، این است که چرا بیش و کم تمامی جریانات فعال در کنفدراسیون در این دوران، که همه به روایاتی از تجدد باور داشتند، خواستار وحدت با آیت الله خمینی بودند که به تصریح و تکرار هر نوع تجدد، به ویژه روایات مارکسیستی اش را، همزاد فلاکت اجتماعی و ادبار عقیدتی می‌دانست؟ تاریخ بیست ساله پرسشهای فراوان دیگری را نیز دربارهٔ تاریخ کنفدراسیون بی‌جواب می‌گذارد. چرا درست همزمان با اوج گیری مبارزات سیاسی در داخل کشور، کنفدراسیون از هم پاشید؟ چرا کنفدراسیون، که مرکز فعالیت

فکری اش در اروپا و امریکا بود، اغلب از بخش اعظم جریانات فکری و فرهنگی اروپا و امریکا بی تأثیر ماند، و چرا بخش مهمی از روشنفکران متجدد ایرانی این سازمان، کعبه آمال خویش را در اندیشه های مستبدین جزم اندیشی چون استالین و مائو و حتی انورخوجه سراغ می کردند؟ چرا بخش اعظم جبهه ملی، که خود را هوادار مصدق می دانست، به طرفداران پر و پا قرص مبارزه مسلحانه بدل شدند؟ چرا کنفدراسیون که همواره از تساوی زنان و مردان سخن می گفت، هرگز، به جز چند ماهی، آن هم در آغاز کار خود، زنی را به عنوان یکی از اعضای هیأت دبیران انتخاب نکرد؟ گرچه تاریخ بیست ساله برای هیچ کدام از این پرسشهای مهم پاسخی ندارد، اما ارزش کار پراج آقای شوکت دقیقاً در آن است که گامی نخست در جهت طرح و بالمآل پاسخگویی به این پرسشها برداشته اند.

اوت ۱۹۹۷

گروه علوم سیاسی و تاریخ، دانشکده تتردام، کالیفرنیا

یادداشتها:

- ۱- نجفی، ابوالحسن. غلط نویسم: فرهنگ دشواریهای زبان فارسی. تهران. ۱۳۶۶. ص: چهار.
 - ۲- برای رساله دکتری در زمینه، ر.ک. به: Afshin Matin-Asgari. "A History of The Iranian Students Movement Abroad: The Confederation of Iranian Students/ National Union (1960-75)" Unpublished Ph.D. Dissertation. U.C.L.A.
- هم ایشان نقدی هم بر کتاب آقای شوکت نوشته اند. ر.ک. به: افشین متین. «درباره تاریخ بیست ساله کنفدراسیون»، چشم انداز، پاریس، بهار ۱۳۷۵، ص ۸۰-۹۰. دستیابی به این مقاله را مدیون لطف آقای دکتر متینی هستم.
- ۳- از همان آغاز فعالیت سیاسی، آقای شوکت به جنبه های نظری و تاریخی عمل سیاسی عنایتی ویژه نشان می داد. گویا نخستین کار تاریخ انتقادی خود درباره جریانهای چپ را در جزوه ای به نام زمین بی حاصل (۱۹۷۵) به قلم می آورد. آثار دیگم او عبارتند از: زمینه های گذار به نظام تک حزبی شوروی ۱۹۱۷-۱۹۲۱، و سالهای گمشده: از انقلاب اکتبر تا مرگ لنین.
- چند سال پیش ایشان کتابی در دو جلد به نام نگاهی از درون به جنبش چپ ایران: گفتگو با خانبا با تهرانی منتشر کرد که در واقع می توان آن را نخستین تلاش او برای تدوین تاریخ کنفدراسیون دانست. آن جا ضمن گفتگوهای مفصل با آقای خانبا با تهرانی، که از مؤثرترین و جالب ترین چهره های کنفدراسیون اند و زندگی سیاسی شان به شخصیتی از رمانهای داستایوسکی مانند است، نوعی زندگینامه فردی را به خدمت روشن کردن گوشه هایی از تاریخ جنبش چپ ایران به طور اعم، و کنفدراسیون، به طور اخص، گرفته اند.
- ۴- برای بحث تاریخی این نوع تشکیلات، مثلاً ر.ک. به:

Claudin. Fernando. *The Communist Movement*. 2 vols. N.Y. 1975.

بال اسپراکمن

Memoirs of Prince Hamid Kadjar: Son of the Last Qajar Crown Prince,
 edited by Habib Ladjevardi.
 Cambridge, MA: Center for Middle
 Eastern Studies Harvard University,
 1996 (Harvard Iranian Oral History
 Series; III)
 137 pp.

خاطرات شاهزاده حمید قاجار فرزند آخرین
 ولیعهد قاجار
 ویراستار: حبیب لاجوردی. کامبریج،
 ماساچوستس: مرکز مطالعات خاورمیانه،
 دانشگاه هاروارد، ۱۹۹۶. صفحات: ۱۳۷

خاطرات شاهزاده حمید قاجار، فرزند آخرین ولیعهد سلسله قاجار، رونوشتی از مصاحبه خواندنی «پرنس» حمید قاجار با حبیب لاجوردی، مدیر طرح تاریخ شفاهی ایران است. تا به حال طرح تاریخ شفاهی ایران، مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه هاروارد، دو جلد خاطرات به زبان فارسی به چاپ رسانیده است: خاطرات علی امینی (در مورد این کتاب و نیز در مورد طرح تاریخ شفاهی ایران به طور کلی رجوع کنید به «گلگشتی در انتشارات فارسی» نوشته جلال متینی، ایران شناسی، سال هشتم، شماره ۱، بهار ۱۳۷۵، ص ۱۸۳-۱۸۴) و خاطرات شاپور بختیار. اینک با انتشار خاطرات حمید قاجار به زبان انگلیسی خوانندگان می توانند از جلد سوم تاریخ شفاهی ایران مستفیض شوند. مقدمه این جلد، خوانندگان را درباره چگونگی طرح تاریخ شفاهی ایران - هدف آن، گزینش راویان، و طرز مصاحبه ها و غیره - مطلع می کند. علاوه بر این، خاطرات حمید قاجار شامل شرح حال سلطان حمید قاجار است، با دو پیوستی که نکات مفیدی در آنهاست. یکی در مورد امکان بازگشت سلسله قاجار به سلطنت در ایران است پس از اشغال ایران توسط نیروهای انگلیس و شوروی، پیوست دیگر درباره بعضی از رجال ایران در دوره قاجاریه و پهلوی است مثل حسین بن علاء السلطنه، سید حسن مدرس، جمشید آموزگار، منوچهر اقبال، عبدالحسین میرزا فرمانفرما، محمد علی فروغی ذکاء الملک، احمد قوام، و محمد مصدق. متن مصاحبه مشتمل بر این مطالب است: تحصیلات حمید قاجار در انگلستان، خدمت وی در کشتیهای حامل مرسولات، اشتغال وی در شرکت نفتی موبیل، خدمت وی به عنوان افسر در نیروی دریایی انگلیس در جنگ دوم جهانی، احمد شاه و خلع او از سلطنت، سلطان محمد حسن میرزا، و «خصوصیات فردی» وی، فرهنگ سیاسی دربار، استعفای رضاشاه و مطالعه درباره بازگشت قاجاریه به سلطنت، کودتای ۱۹۲۵، زندگی حمید قاجار در انگلستان، مراجعت وی به ایران در ۱۹۵۷، بازجویی وی به وسیله ساواک، قوام السلطنه، خصوصیات فردی ایرانیان، مظفر فیروز، خاندان پهلوی، و الاحضرت

اشرف پهلوی.

دکتر قاسم غنی در یادداشت‌های مورخ شنبه سوم جون ۱۹۵۰ (۱۳ خرداد ۱۳۲۹)، پنج «طبقه انگلوفیل» ایرانی را معرفی می‌کند. طبقه دوم که «عملاً وارد کار انگلیزها و دوانر و ادارات مربوط به آنها هستند، مثل اعضای ایرانی نفت جنوب و بانک شاهنشاهی»،^۱ هویت ایرانی خود را به طور کامل از دست داده اند. دکتر غنی همچنین می‌نویسد که انگلیس دوستی این طبقه به جایی رسیده است که «زنهای خود را یاد داده اند که چگونه با انگلیزها حشر کنند... از کوچکترین حرکات، مقلد انگلیزها هستند، حتی وضع دست دادن و رفت و آمد، تعارف و تواضع، سلام و علیک. به کریسمس اهمیت می‌دهند،... حتی بعضی در تلفظ کلمات فارسی دهان را مثل انگلیزها بر می‌گردانند».^۲

حمید قاجار، پسر محمد حسن میرزا و محترم السلطنه رزاقی، در کودکی چاره ای جز انگلوفیل گشتن نداشت. تنها مسأله اشتغال در دوانر و ادارات انگلیس، یا مثلاً برتری کریسمس بر نوروز، یا تقلید اطوار و اخلاق بیگانه در کار نبود؛ این جبر مهاجرت بود که هویت ایرانی حمید قاجار را پاک کرد و وی را نادانسته نه به یک انگلوفیل بلکه به یک «انگلو»ی تمام عیار تغییر داد.

حمید قاجار در سال ۱۹۱۸ به دنیا آمد و پس از سه یا چهار سال اقامت در تهران، ایران را ترک کرد. مدتی پیش جدش، محمد علیشاه قاجار مخلوع، در استانبول ماند و سپس همراه پدرش، محمد حسن میرزا در سن ریمو و پاریس زندگی کرد. وی در سال ۱۹۲۵ به اصرار پدرش، برای تحصیل روانه انگلستان شد و در آن جا زیر نظر سرپرسی هرون-مکسول،^۳ که یکی از دوستان محمد حسن میرزا بود، گامهای نخست را در راه انگلوشدن برداشت. حمید قاجار در مدرسه ای که خانم هرون-مکسول بنیاد نهاده بود با زبان انگلیسی آشنایی کامل یافت - یا به عبارت دقیقتر زبان و تربیت انگلیسی بر او تسلط یافت - و با زبان مادریش، ترکی آذری، بیگانه شد. فارسی هم اصلاً نمی‌دانست. پس میان حمید قاجار و پدرش زبان مشترکی وجود نداشت و در نتیجه طبیعی بود که خانواده پابرجای هرون - مکسول جانشین خانواده سرگردان سلطان حمید قاجار گردید، و هیچ چیز نیز مانع گسستن پیوندهای معنوی و عاطفی وی با فرهنگ ایرانی نگردد.

حمید قاجار در انگلستان با داستانهای پلیسی «بولداگ (سگ گاو)ی دروماند»^۴ آشنا شد. وی سرگذشت و اخلاق این کارآگاه و قهرمان انگلیسی را آن قدر گیرنده یافت که وقتی اتنونی ایدن، وزیر امور خارجه وقت انگلستان، به او پیشنهاد کرد که اسم ایرانی خود را رها کند و اسم «انگلو»ی را بپذیرد، وی نام مستعار «دیوید (داود) دروماند» را گزید.

بولداگ دروماند، نمونه ای ست از دهها کارآگاه افسانه ای که این آرزورا در سر می پروراندند که با فراست و هوشیاری اعجاب انگیز شرلوک هلمز معماهای مشتریان بورژوازی خود را حل کنند. اما این دسته پیش پا افتاده گویا به خاطر عادی بودنشان و یا شاید بدین جهت که شم پلیسی کافی ندارند، نمی توانند به فرازهای کارآگاهی هولمزی برسند. این است که نویسنده سلسله رمانهای بولداگ دروماند، اچ. سی. مکینیل،^۵ می نویسد «حتی کسی که در تحسین بولداگ دروماند زیاده روی می کند، وی را هرگز سر اسحاق نیوتن دوم نمی خواند». ^۶ اما دروماند با وجود کمبودهای عقلانی اش جتلمنی تمام عیار است که همه نشانه های مرسوم نجابت انگلیسی در رفتار و اخلاق وی با آشکاری عوام پسندی نمایان است. آدمی ست امین و با وفا، خوش صحبت، خوش سلیقه، خوش مشرب و خوش قیافه که در سوارکاری و تیراندازی و ماهیگیری دست دارد. وی آراینده هر بزم و انجمنی ست که ظاهراً در رمانهای پلیسی در خانه های اشراف «سوسکس» و «کنت» همواره برپا می شود، و به جای فحشهای آبدار که ورد زبان آلوده کارآگاهان و سربازان امریکایی ست، شگفتی یا ناامیدی خود را با قسمهای ملایم مثل «بی جاو!»^۷ یا «وات ای شایم!»^۸ ابراز می دارد.

از آگهی وفات سلطان حمید که در روزنامه تایمز لندن^۹ به چاپ رسیده است به نظر می آید که دیوید دروماند در بلعیدن و تحلیل بعضی خصلتهای بولداگ توفیق یافته بوده است:

Though very much a Persian in appearance, Prince Hamid had a bluff and breezy British quarterdeck manner... He excelled as a raconteur and had a wide circle of British friends.

سرشت دیوید دروماند - حمید قاجار، ترکیب و معجون بود از پک و پوز یک ایرانی با منش گرم دریانورد خوش خلق انگلیسی.

در سال ۱۹۵۷، حمید قاجار به ایران برگشت و چهارده سال شغلهای گوناگونی را در کنسرسیوم نفت به عهده گرفت. در این مدت، با خلیقات ایرانیان دوباره - و شاید برای اولین بار - آشنا شد. البته این خلیقات را دیوید دروماند شخصاً تجربه کرد. به طور کلی می توان گفت که ایران، اثر خوبی در روحیه انگلیسی وی نکرد. آنچه چهره ایرانیان را در چشم دروماند سیاه کرد، فساد بود، فساد همه گیر و بازکننده چشم و گوش هر آدم بیخبری که وی آن را در کلیه سطوح کنسرسیوم نفت مشاهده کرد.^{۱۰} چون دروماند در محیط بازو بی تعارف نیروی دریایی بریتانیا - به قول خودش - پرورش یافته بود، به رک گویی

متمايل بود. بنا بر این وی از اظهار آراء و عقاید تند خود با عبارات پوست کنده پرهیز نمی کرد. چنان که حتی گاهی درباره آلودگی شخص اول مملکت نیز بی پروا حرفهایی می زد. از این روست که در «اداره اطلاعات شهربانی» بازجویی شد (خاطرات، ص ۶۷-۶۸). دروماند تزویر و ریاکاری را از صفات بارز ایرانیان می دانست. وی در مهمانیهای تهران بارها دیده بود وقتی که میزبان (گویا غیر ایرانی) به ایرانیان مشروب الکلی تعارف می کرد آنها به پرهیزکاری و پارسایی تظاهر می کردند و به عوض آن، آب پرتقال میل می کردند؛ اما پس از این که به خانه برمی گشتند و به دور از چشمهای هم میهنان نامحرمشان بودند، «مثل ماهی» (یعنی با رغبت تمام) به شرابخواری می پرداختند، (خاطرات، ص ۸۳-۸۴). تفاوت قول و فعل تهرانیهای میگسار، دروماند- قاجار را به این نتیجه کلی رسانده بود که ایرانیان مردم متظاهری هستند.

پس از بازگشت «سلطان حمید قاجار» (کذا در گذرنامه اش) به ایران، وی با تعدادی از قوم و خویشهای قاجاری خود، که در ایران مانده بودند، تماس پیدا کرد. او در این برخوردها، با آنان احساس بیگانگی می کرد. در این ملاقاتها تفاوتهای میان دیوید دروماند فرنگ پرورده و قاجارهای در ایران مانده به خوبی روشن و آشکار بود. ندانستن فارسی هم بیشتر او را از آنها جدا می ساخت. به قول او، «تقریباً همه آنها مشغول کاری بودند که مردم آن را معمولاً در ایران انجام می دادند، در حالی که من با کنسرسیون بین المللی به طور عادی همکاری می کردم». از این جمله معلوم است که دروماند - قاجار به دو نوع کار قائل است: کار «ایرانی» و کار «فرنگی». کار ایرانی گویا غیر عادی ست و همراه با فساد که با پارتی بازی و رشوه پیش می رود، در صورتی که کار فرنگی کاری ست به هنجار که در محیط سالم با روشهای صحیح و مصون از نفوذ افراد ذی نفوذ انجام می شود. شاید برای خواننده این مصاحبه موجب تعجب باشد که دروماند - قاجار محیط کار فاسد ایران را به مدت چهارده سال تحمل کرده است، و در تمام این مدت زبان فارسی را هم یاد نگرفته است. اما نکته ای که این مصاحبه به خوبی روشن می سازد این است که چرا دولت مستعمراتی بریتانیا پس از «استعفای» رضاشاه درصدد برآمد سلطان حمید قاجار را به جای او بر تخت شاهنشاهی ایران بنشاند. با این که وی حتی در تلفظ کلمات فارسی دهان را مثل انگلیزها برمی گردانید. سلطان حمید، انگلوفیل کامل عیاری از آب درآمده بود که ایران و ایرانیان را به چشم انگلیسی ها می دید. تربیت و نگهداری این شاهزاده قاجاری، نخست در انگلستان، و سپس نشاندن او بر تخت طاووس در ایران، به هیچ وجه برخلاف منافع بریتانیا نبود بلکه با کار عادی و معمول استثمار کاملاً

آگست ۱۹۹۷

دانشگاه رانگوز، نیوجرسی

یادداشتها:

- ۱- یادداشت‌های دکتر قاسم غنی، لندن: سیروس غنی، ۱۹۸۴. جلد یازدهم، ص ۱۸۹.
- ۲- همان کتاب. گفتنی ست که میان ایرانیانی که دکتر غنی در این طبقه انگلوفیل می‌گذارد یکی نیز فخرالدین شادمان است. در حالی که دکتر شادمان در کتاب تسخیر تمدن فرهنگی عواقب وخیم بنای «فکلی» را به ایرانیان گوشزد کرده است.
- ۳- Sir Percy Heron-Maxwell.
- ۴- Bulldog Drummond.
- ۵- H. C. McNeile.
- ۶- "his most fervent admirer would never have called Hugh Drummon a second Newton," *Bulldog Drummond Returns*, NY, Doubeday, 1931, p. 76.
- ۷- "By Jove!" به ژوینتر!
- ۸- "What a shame!" چه حیف!
- ۹- *Times of London* (May 9, 1988)؛ مقدمه خاطرات، ص ۲۷-۲۸.
- ۱۰- "corruption, corruption at all levels," p. 67.
- ۱۱- "They were nearly all in business, in the kind of business one does in Persia, whereas I was with the international, normal, European Oil Consortium," p. 73

ایران‌شناسی در غرب

خسرو ناقد

Marzolph, Ulrich und Amirhosseini-
Nithammer, Azar (Hersg.):
*Die Erzählungen der Masdi Galin
Hanom*
Gesammelt von L.P. Elwell-Sutton
Wiesbaden, 1994

قصه‌های مَسدی گلین خانم
مارتسولف، اولریش و امیرحسینی-نیتهامر،
آذر (اهتمامگران)
گردآورده لورنس پول ال‌ول-ساتن
ویسبادن، ۱۳۷۳

قصه‌های مَسدی گلین خانم

ای برادر قصه چون پیمانہ ای ست معنی اندروی مثال دانه ای ست
دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانہ را گر گشت نقل
(مثنوی معنوی، دفتر دوم، ۳۰-۳۶۲۹)

در میان آثار به جا مانده از برونو پتلهایم (۱۹۰۳-۱۹۹۰ میلادی)، دانشمند اتریشی تبارِ امریکایی و محقق علوم تربیتی و یکی از برجسته‌ترین متخصصانِ روانشناسی کودک‌کان، کتابی ست با عنوان کودک‌کان به قصه نیاز دارند.^۱ وی در این کتاب به بررسی نقش و اهمیت قصه‌های عامیانه در تکامل روحی و شکل‌گیری شخصیت کودک‌کان پرداخته و به این نتیجه رسیده است که هیچ یک از انواع «ادبیات کودک‌کان» به اندازه قصه‌های عامیانه برای رشد و

استحکام روانی کودکان ثمربخش و خشنودکننده نیست. این قصه‌ها گرچه در نگاه اول سطحی به نظر می‌آیند و- از آن‌جا که زمان خیال‌پردازی آنها پیش از برآمدن جوامع مدرن بوده است- کمک‌چندانی نیز به درک مقتضیات زندگی مدرن در جوامع توده‌وار (Massengesellschaft) نمی‌کنند؛ اما در شناختن مسایل و حالات درونی انسانها و یافتن راه‌حلهای درست جهت حل مشکلات روانی، بیش از هر نوع دیگری از داستان که در محدودهٔ فهم کودکان قرار دارد، از آنها می‌توان بهره‌جست. بپلهایم برای این باور است که داستانی کودک را به سوی خود می‌کشد که اولاً سرگرم‌کننده باشد و ثانیاً حس کنجکاوی او را تحریک کند. ولی اگر قرار است که قصه‌ای یا داستانی برای رشد حیات روانی کودک نیز سودمند باشد، باید هم قوهٔ تخیل او را برانگیزد و هم به رشد استعدادهای روانی و درک منشأ پدایش هیجانات و عواطف و احساسات او یاری رساند. افزون بر این باید میان نگرانیها و پریشانیها و شور و شوقهای او هماهنگی ایجاد کند، دشواریهای او را دریابد و برای رفع آنها راه حل ارائه دهد. چنین داستانی باید نشانگر تمام جنبه‌های شخصیت کودک باشد و در عین حال نیازهای کودکانه را ناچیز و کم‌اهمیت نشمارد و آنها را به جد گیرد و همزمان اعتماد به نفس کودک و اعتقاد و امید به آینده را در او تقویت کند.

پیام نهفته در قصه‌های عامیانه به کودک این امکان را می‌دهد که پیچیدگیهای زندگی را دریابد، به آشفتگی احساسات خود سر و سامان دهد و برای زیستن معنایی بیابد. کودک نیاز به انگیزه‌هایی دارد تا بتواند در درون خود و بعدها در زندگی خود نظمی ایجاد کند. لازم به تأکید نیست که در دوران ما کودکان بیش از پیش به تربیتی اخلاقی نیازمندند که به طور غیر محسوس بر ضمیر خودآگاه آنان تأثیر گذارد و به گونه‌ای غیر مستقیم بر تربیهای رفتار اخلاقی را به آنان گوشزد کند. البته نه بر اساس تصورات منتزع اخلاقی، بلکه از طریق نشان دادن درستتیا و راستتیا و نمایاندن معنای واقعی زندگی به آنان. این معنا را کودک در قصه‌های عامیانه می‌تواند بیابد. در طول سده‌ها و حتی هزاره‌هایی که قصه‌ها ساخته و پرداخته و کامل شده و بارها خوانده و بازگو شده‌اند، به مرور زمان معنایی پیدا و پنهان به خود گرفته‌اند و در شکل کنونیشان تمام سطوح شخصیت انسانی را مخاطب قرار می‌دهند. از این رو هم قادراند به شعور رشد‌نیافتهٔ خردسالان و هم به ذهن پیشرفته و پیچیدهٔ بزرگسالان راه بیابند. شاید فریدریش شیلر، شاعر بزرگ آلمانی، خیلی پیشتر از روانشناسان به این شناخت دست یافته بود؛ آن‌جا که می‌گوید: «در قصه‌های دوران کودکی ام معنایی عمیق‌تر از آنچه زندگی به من می‌آموزد، نهفته است».

بی‌شک تأملاتی از این قبیل که در آثار بسیاری از متخصصان روانشناسی کودکان و

به ویژه در کتابهای برونو بتلهایم می توان مشاهده کرد، و نیز کاربردی که قصه های عامیانه در زمینه مسایل زبان شناسی و قوم شناسی و پژوهش در میراث فرهنگی و ادبی ملل گوناگون دارد، یکی از علل توجه گسترده ای است که به خصوص در سالهای اخیر در مجامع علمی و تحقیقاتی و دانشگاهی کشورهای غربی به قصه های عامیانه می شود. رویکرد پژوهشگران به بررسی همه جانبه قصه های عامیانه به حدی است که از چند سال پیش در کشور آلمان بنیادی علمی و فرهنگی برای تدوین دایرة المعارف قصه تأسیس شده که وابسته به آکادمی علوم دانشگاه گوتینگن است. این دایرة المعارف که تاکنون نیمی از آن به چاپ رسیده است، قصد دارد درباره تمام زمینه های قصه و قصه شناسی سرزمینهای گوناگون حدود سه هزار مقاله ارائه دهد. این بنیاد پژوهشی با گروهی از محققان کشورهای مختلف در تماس است و در حال حاضر نزدیک به چهارصد محقق و مؤلف و مترجم از کشورهای آلمان، انگلیس، اسکاندیناوی، فرانسه، امریکا، ژاپن، کره و سرزمینهای غربی با دایرة المعارف قصه همکاری دارند.^۲

یکی از همکاران دائمی دایرة المعارف قصه دکتر اولریش مارتسولف آلمانی است که افزون بر چاپ مقالاتی در این دایرة المعارف، تاکنون چند اثر از او پیرامون قصه های شرقی به زبانهای آلمانی و فارسی منتشر شده است. آخرین کوشش وی در این زمینه کتاب قصه های مشدی گلین خانم است که اخیراً با همکاری خانم آذر امیرحسینی - نیتهامر به زبان فارسی و با دو مقدمه به زبانهای آلمانی و فارسی در آلمان به چاپ رسیده است.^۳ کتابچه ای نیز به زبان آلمانی به قلم مارتسولف ضمیمه این کتاب است که در آن توضیحاتی مختصر و مفید پیرامون منشأ قصه ها، سبک و گویش بیان آنها و آوا شناسی و ساخت جمله ها داده شده است؛ در واقع کتابچه راهنمایی است برای استفاده پژوهشگران و دانشجویان رشته های زبان شناسی و ایران شناسی. طبقه بندی قصه ها و فهرست اعلام کاملی که شامل اسامی حرفه ها نیز می شود به آخر این کتابچه راهنما افزوده شده است. تقریباً همزمان با چاپ انتقادی این کتاب، ترجمه آلمانی گزیده ای از این قصه ها را نیز مارتسولف با عنوان الاغ آوازخوان و شتر رقاص؛ قصه ها و لطیفه های ایرانی برای استفاده عامه کتابخوان منتشر ساخت.^۴ منتخبی از این قصه ها در ایران نیز با عنوان قصه های مشدی گلین خانم به زبان فارسی منتشر شده است.

اما چگونگی گردآوری و انتشار این قصه ها خود قصه ای جالب و شنیدنی دارد: در سال ۱۹۴۳ میلادی، که ایران در اشغال نظامی نیروهای متفقین بود، مرد انگلیسی جوانی که سی سال پیش نداشت مأموریت می یابد تا از طرف دولت متبوع خود، برنامه «صدای

انگلیس» را در رادیو تهران دایر کند. البته این اولین بار نبود که لورنس پول الول - ساتن به ایران می آمد؛ وی چند سال پیش از آن به عنوان کارمند یک شرکت بزرگ نفتی انگلیسی به ایران آمده و با این سرزمین و مردمانش آشنا شده بود.^۵ حس کنجکاوی و برخورد دوستانه اش با مردم، و نیز آشنایی با زبان فارسی و علاقه به فرهنگ و تمدن ایرانی، زمینه همدمی و همزبانی او را با مردم کوچه و بازار فراهم می کند؛ و چنین است که در اوقات فراغت و در کنار انجام دادن مأموریتی که به عهده داشته است، به مجالس و محافل و میهمانیهای ایرانی راه می یابد. دوستی او با خبرنگاری ایرانی رفت و آمد به خانه او موجب آشنایی اش با پیرزنی به نام مشدی گلین خانم می شود. وقتی این پیرزن می فهمد که این جوان انگلیسی طبعاً کم حرف است، برایش روایت فارسی قصه معروف «هر کسی حرف بزنه باید به گوساله آب بده» را بازگو می کند. بعدها معلوم می شود که مشدی گلین خانم به رغم بیسوادی، گنجینه ای پایان ناپذیر از قصه های عامیانه را در حافظه دارد که به هر مناسبتی یکی از آنها را نقل می کند. این پیرزن به گفته خودش قادر بود یک سال تمام قصه بگوید بدون این که تکراری باشد. الول - ساتن که پس از این آشنایی جزو شنوندگان علاقه مند قصه های گلین خانم به شمار می رفت و به طور مرتب، آخر هر هفته، او را در خانه دوستان خود ملاقات می کرد، حدس می زد که کل گنجینه قصه های این قصه خوان پیر می بایستی بیش از هزار قصه و لطیفه باشد.

مشدی گلین خانم تاریخ دقیق تولد خود را نمی دانست، ولی حدوداً هفتاد ساله می نمود. معلوم نبود از کجا می آید، اما با توجه به نام «گلین» و از آن جا که زبان ترکی را خوب می دانست، به نظر می رسید که از شمال غرب ایران می آید. البته مدت زیادی بود که در جنوب تهران زندگی می کرد. در طول عمرش خیلی کم از تهران خارج شده بود، فقط چند بار به قصد زیارت به شهرهای نجف و کربلا و مشهد و دیگر اماکن مقدس شیعیان رفته بود. گلین خانم زندگی خود را با پرستاری از بچه های خانواده های ثروتمند بالای شهر تهران تأمین می کرد. حالا هم که پیر و فرسوده شده بود و توان این کارها را نداشت، هنوز میهمان عزیز خانواده هایی بود که او را می شناختند و از شنیدن قصه ها و لطیفه هایش لذت می بردند.

الول - ساتن رفته رفته چنان مجذوب و مسحور قصه های مشدی گلین خانم می شود که تصمیم می گیرد هر بار که پای صحبت این پیرزن می نشیند، متن قصه های او را ثبت کند. شگفتا که او در آن زمان با وجود اشتغال در اداره رادیو، هیچ گونه دستگاه ضبط صوت در اختیار نداشته است. باری، او متن قصه ها را همان گونه که به لهجه عامیانه تهرانی

می شنیده، لغت به لغت، بر روی کاغذ می آورده، و از این طریق اسنادی ارزشمند از ادبیات عامیانه فارسی به دست ما رسیده است. دستنوشته های وی واضح و صحیح و نمایانگر تسلط یک خارجی به زبان فارسی ست. جالب این که اغلب او را قی که این قصه ها بر روی آنها نوشته شده است، خود اسنادی هستند که وضع اسفبار آن دوران را بازگو می کنند. اول این که نظر به کمبود کاغذ و لوازم تحریر، ورقه های کاغذ به اندازه و جنسهای مختلف به طور منظم به هم چسبانده شده است. اغلب قصه ها با مداد کمرنگ و کُند روی کاغذ زرد رنگی نوشته شده است. افزون بر اینها کمتر برگ کاغذی را در میان این اوراق می توان یافت که متن قصه ها بر دو روی آن نوشته شده باشد: کاغذها یا فرم تلگرام اداره پست ایران است، یا اعلامیه های برنامه های رادیویی «صدای انگلیس» و یا کاغذهای ضخیمی که بر روی دیگر آنها گزارشهایی و یا شعارهای تبلیغاتی و تصاویری درباره وقایع جنگ دوم جهانی در اروپا و شمال آفریقا به چشم می خورد که همه نمودار وضع نأسف بار آن زمان است.

گردآورنده این قصه ها چهار سال تمام - از ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۷ میلادی - در ایران مانده و در مجموع ۱۱۷ قصه را که خود از زبان گلین خانم شنیده روی کاغذ آورده است. یک سال بعد از خروج او از ایران، در سال ۱۳۲۷ خورشیدی، قصه گوی پیر ما، مشدی گلین خانم، می میرد. کوشش الول - ساتن در ثبت و گردآوری این قصه ها، آن هم بلاواسطه از زبان قصه گویی ایرانی، در نوع خود بی سابقه است. حدود دو دهه پیش از آن آرتور کریستن سن و هانری ماسه، دو ایران شناس مشهور، تعدادی از داستانهای فارسی را جمع آوری کرده و منتشر ساخته بودند؛ ولی ثبت بیش از ۱۱۷ قصه که تماماً به زبان عامیانه گفته و نوشته شده است، پدیده ای کاملاً جدید بود. الول - ساتن در دوران تحصیل در رشته خاورشناسی و پس از آن، به عنوان استاد ایران شناس در دانشگاه ادینبورگ اسکاتلند، گاهی از این قصه ها برای کار تحقیقاتی خود در زمینه چگونگی بیان و خصوصیات ادبی قصه، استفاده می کرد. اما در میان مدارکی که از او به جا مانده معلوم است که طرح پژوهشهای گسترده تری را در سر می پرورانده که به علت اشتغال به کارهای تحقیقاتی دیگر ناتمام مانده است. او فقط پس از بازگشت از ایران چند قصه از قصه های مشدی گلین خانم را با تغییراتی در موضوع و هماهنگ کردن آنها با قصه های دیگر، به طوری که با سلیقه خوانندگان انگلیسی دمساز باشد، انتخاب می کند و به زبان انگلیسی فصیح ترجمه و منتشر می کند.^۷ جالب این که دوست خبرنگار ایرانی اش که در خانه او با گلین خانم آشنا شده بود، این قصه ها را از زبان انگلیسی به فارسی سلیس ترجمه و در ایران منتشر می کند.^۸

البته بدیهی است که ترجمه فارسی این قصه‌ها از زبان انگلیسی، از متن اصلی آنها که خود به فارسی عامیانه بوده، بسیار دور افتاده است.

در اوایل دهه ۸۰ میلادی دانشجوی رشته شرق شناسی دانشگاه کلن آلمان، اولریش مارتسولف، که برای تدوین رساله دکتری خود درباره قصه‌های عامیانه فارسی در جستجوی اسناد و مدارک جدیدی در این زمینه بوده است، به این قصه‌ها برخورد می‌کند و در پی آن به دیدار استاد رشته ایران شناسی دانشگاه ادینبورگ و گردآورنده قصه‌های مشدی گلین خانم به اسکاتلند می‌رود. اول - ساتن که به استعداد این جوان دانشجو و به علاقه او به فرهنگ ایران و ادبیات فارسی پی می‌برد و شورش و شوق و میل او را به کند و کاو و پژوهش در زمینه قصه‌های عامیانه فارسی می‌بیند، بدون هیچ شرطی مجموعه قصه‌های خود را در اختیار وی قرار می‌دهد تا از آنها نه تنها در رساله دکتری خود، بلکه در تحقیقات و تألیفات بعدی نیز استفاده کند و در ترجمه و نشر و پخش آنها بکوشد. مجموعه دستنوشته‌ها و یادداشتهای اول - ساتن را نیز که همه در زمینه قصه است. همسرش چند سال بعد از مرگ او در اختیار مارتسولف قرار می‌دهد. نخستین بهره‌وری مارتسولف از این قصه‌ها به هنگام تدوین رساله دکتری تحت عنوان «طبقه بندی قصه‌های ایرانی» بود. در این رساله، که بعداً به صورت کتاب نیز انتشار یافت،^۱ از حدود یک هزار و نهصد قصه مختلف استفاده شده که البته بیشتر آنها به زبان فارسی است و افزون بر قصه‌های گلین خانم از کتابهای فضل الله مهتدی (صبحی)، امیرقلی امینی، صادق هما یونی، کاظم سادات اشکوری و بخش اعظم کتابهای استاد انجوی شیرازی نیز بهره گرفته شده است.^۲ این کتاب به زبان فارسی هم ترجمه و در ایران منتشر شده است.^۳ وی سپس گزیده‌ای از قصه‌های مشدی گلین خانم را به زبان آلمانی ترجمه کرد که چند ماه پس از مرگ اول - ساتن، در سال ۱۹۸۵ میلادی، با عنوان قصه‌های ایرانی به چاپ رسید و تاکنون یک بار در سال ۱۹۹۰ با همین نام^۴ و یک بار - چنان که پیشتر هم اشاره شد - زیر عنوان *الاغ آوازخوان و شتر رقاص*، قصه‌ها و لطیفه‌های ایرانی تجدید چاپ شده است.

انتشار متن انتقادی همه قصه‌های مشدی گلین خانم، (۱۱۷ قصه و لطیفه در ۵۰۰ صفحه به قطع ۲۸ در ۲۰ سانتیمتر به همراه کتابچه راهنمای ۶۶ صفحه‌ای) در واقع بهره‌بری اصلی از این قصه‌های عامیانه است که به گفته مارتسولف می‌تواند اساس تحقیقاتی در زمینه‌های زبان شناسی و لهجه شناسی و پژوهش در فرهنگ عامه مردم قرار گیرد. خاصه آن که بررسی و تحقیق درباره فرهنگ عامه مردم (تحقیقات فولکلوریک) و نشر و پخش متونی از این دست از جهات مختلف حائز اهمیت است. نخست این که فرهنگ عامه مردم به طور

اعم و قصه‌ها و افسانه‌ها و ترانه‌های عامیانه و بومی به طور اخص، نمایانگر باورها و ارزشهای سنتی و بیانگر افکار و احوال روحی و آئینه‌سنن و آداب و رسوم هر ملتی است و سهم بزرگی در حفظ و گسترش میراث فرهنگی و ادبیات ملی دارد. افزون بر این محققان زبان شناس و مردم شناس بر این عقیده اند که تشابه قصه‌ها در میان ملل مختلف خود نشاندهنده مشترکات و پیوندهای فرهنگی سرزمینهای گوناگون است. برای مثال برادران گریم (یاکوب و ویلهلم) آلمانی ۱۵۰ سال پیش از این در تحقیقات خود به این نتیجه رسیدند که قصه‌هایی شبیه به قصه‌های آلمانی در دیگر نقاط دنیا نیز وجود دارد. بعدها نیز این نظریه گسترش یافت و تئودور بنفای^{۱۲} در مقدمه مشروحتی که بر ترجمه آلمانی پنجانترا نگاشت نظریه‌ای را مطرح کرد که به نام «نظریه هندی» شهرت یافت و مبنای پژوهشهای قصه شناسی تطبیقی قرار گرفت. بنفای در فرضیه خود منشأ و خاستگاه قصه‌های ملل مغرب زمین را هندوستان می‌داند. نتیجه منطقی این نظریه چنین خواهد بود که این قصه‌ها ناگزیر می‌بایست از سرزمین ایران گذشته باشند. از این رو در اواخر قرن نوزده میلادی و به ویژه پس از طرح «نظریه هندی» توجه محققان اروپایی به قصه‌های ایرانی افزایش یافت و ایران در مرکز پژوهشهای قصه شناسی تطبیقی قرار گرفت. در حال حاضر نیز یکی از زمینه‌های تحقیقاتی دایرة المعارف قصه‌کند و کاو در جهت یافتن نقاط ارتباط و اشتراک قصه‌های ملل و سرزمینهای گوناگون و پژوهش پیرامون قصه شناسی تطبیقی است.

در خانمه این نوشتار و پیش از آن که دو نمونه از قصه‌های مشدی گلین خانم را عیناً برای خوانندگان نقل کنم، به نقایص و کمبودهای چاپ آلمان این کتاب اشاره‌ای می‌کنم (چاپی که از این قصه‌ها در ایران منتشر شده است در اختیارم نیست تا درباره آن داوری کنم). پیشگفتار فارسی کتاب که ظاهراً ترجمه مقدمه آلمانی آن است، روان و گویا نیست و حتی در برخی موارد ناقص است و نارساییهایی دارد؛ و این در حالی است که زبان مادری یکی از اهتمامگران فارسی است. برای مثال در مقدمه فارسی کتاب به اصطلاحاتی نادرست و نارسا برمی‌خوریم چون: «فهرست چند منابع»، «ادبیات آتیک»، «افسانه‌های پریوار» و جز اینها که صورت درست آنها می‌توانست چنین باشد: فهرست چند منبع، ادبیات دوران (عهد) باستان، و قصه جن و پری (قصه پریان). این نادرستیها آن هم در کتابی که ادعای «کتاب دانشگاهی» دارد و برای دانشجویان و پژوهشگران آلمانی زبان رشته‌های زبان شناسی و ایران شناسی در نظر گرفته شده است، نباید راه یابد. افزون بر این، غلط‌های (ظاهراً) چاپی بسیاری نیز به کتاب راه یافته که به خصوص در کتابی که به زبان عامیانه و لهجه محلی نوشته شده است، گمراه کننده است. اصلاح این اغلاط پیش

از هر چیز ضروری و لازم است؛ زیرا برای خواننده آلمانی زبان فارسی دان معلوم نیست که آیا با غلطی چاپی و یا با اصطلاحی نا آشنا در زبان عامیانه روبروست. نا گفته نماند که حروفچینی متن بخش فارسی کتاب ابتدائی و نامناسب است و ظاهراً با ماشین تحریری قدیمی نوشته شده است و گاه اصلاحاتی با قلم در آن انجام شده که بدون حروفچینی مجدد، به چاپ رسیده است؛ و این همه در کتابی است که ۱۳۴ مارک آلمان قیمت دارد!

قصه باور نکردنی

یه پادشاهی بود، سه تا پسر داشت. دو تاش کور بود، یکیش اصلاً چشم نداشت. رفتند پیش پدرشون تعظیم و تواضع کردند، گفتند: «ای پدر، ما خیلی دلمون تنگ شده. اگر اجازه بفرمائید ما بریم به دو روز شکار.» شاه به اینها اجازه داد. وقتی که اجازه گرفتند، آمدند رفتند پهلوی رئیس اصطبل، گفتند: «یه سه تا اسب بسیار خوب به ما بده، میخوایم بریم شکار.» میر آخور گفت: «قربان تشریف ببرید طویله اولی مالهای خوبی هست، سوار شید.»

آمدند توی طویله، دیدند سه تا کره اند اونجا بسته، دو تاش چلاق بود، یکیش اصلاً پا نداشت. آوردند بیرون و رفتند ذخیره به رئیس ذخیره گفتند: «تفنگ بدین ما بریم شکار.» گفت: «برین تو، هر کدوم که میلون هست بردارید.» آمدند تو، سه تا تفنگهای انگلیسی خوب اونجا بود، دو تا شکسته بود، یکیش اصلاً قنداق نداشت. برداشتند سوار شدند از اون دروازه که در نداشت رفتند به بیا بونی که راه نداشت.

زدند به کوهی که گردنه نداشت، دیدند یه کاروانسرائی که دیوار نداشت. سه تا دیگ توی اون کاروانسرا بود، دو تاش شکسته بود، یکیش اصلاً ته نداشت. همین جور که می رفتند سه تا تیر کمون پیدا کردند، دو تاش شکسته بود، یکیش اصلاً زه نداشت. سه تا آهو پیدا کردند، با اون تیر کمونها زدند. وقتی که رفتند بالا سر اون آهوها، دو تاش مرده بود، یکیش اصلاً جون نداشت. به دوش کشیدند اون آهوها رو آوردند به کاروانسرائی که دیوار نداشت. بنا کردند تو بیا بون همزم و بته چوب جمع کردن، آوردند و آهوها را پوستشو کردند، تیکه تیکه کردند، ریختند تو دیگ. زیرشو آتش کردند. استخون اینها پخت، گوشتش اصلاً خبر نداشت. تشنه شدند، پا شدند گشتند عقب آب، پیدا کردن. سه تا نهر چوب پیدا کردند، دو تاش خشک بود، یکیش اصلاً آب نداشت. از زور تشنگی سرشونو گذاشتند به جویی که رطوبت داشت بنا کردند میکیدن. دو تاشون ترکید، یکیشون اصلاً سرور نداشت. خبر به شاه دادند که چه شکاری بود این بچه ها رفتند. شاه غضب کرد وزیرو که تو چرا گذاشتی این بچه ها برند؟

رفتم بالا آمد بود، آمدیم پائین خمیر بود، قصه ما همین بود.

ننه مومی

یکی بود یکی نبود، غیر از خدا هیچ کس نبود. به تاجری بود، رفت در خانه یکی خواستگاری. اون ادم سه تا دختر داشت. دختر بزرگش عقد کرد، داد به این. این سه روز دختر و پهلوی پدر و مادرش گذاشت، بعد از سه روز دختر و برداشت برد. برد در قلعه خودش زندگانی کردن.

پنج شش ماه بعد به دختر گفت: «من میخوام برم مسافرت. تو اونجور آذوقه بخوایی این جا هست. همه چیز هست، اونجور که دلت لباس بخواد هست، اونجور که دلت غذا بخواد هست. بره میخوایی، بکش بخور. مرغ میخوایی، بکش بخور!» دختر گفت: «بسیار خوب». تاجر در قلعه رو قلف کرد و رفت.

دختر دو ماه که تنها ماند، دق کرد، مُرد. تاجر وقتی که از مسافرت برگشت، دید دختر مرده و گوشتاش تلاشته شده. تاجر مهر دختر و آورد، داد پدرش، گفت: «این مهر دختر. اون مرحوم شد. حالا به دختر دیگه تو بده.» اون دخترم گرفت، آورد. اون هم سه چهار ماه اون جا بود، بعد به همون ترتیب گذاشت رفت مسافرت. این هم دو سه ماه که گذشت، دق کرد، مُرد. حاجی از مسافرت برگشت، دید این هم مرده، این هم مهرشو برداشت، برد پیش پدر و مادرش، گفت: «این هم مرحوم شد. اون یکی دختر و بده!» مادره بنا کرد گریه و زاری کردن، گفت: «تو چه کاری کنی، بر سر بچه های من چه میاری؟ بعد از چند ماه میایی، میگی: دق کرد، مرد!» گفت: «قسمت شونه، من کاری نمی کنم.» به هر جهت اون دختر کوچکه رو عقد کرد، برد. چند روزی این جا عروسی داشتند و دختر و برداشت برد.

این هم همون جور دو سه ماه پهلوی هم موندن و گفت: «من میخوام برم مسافرت.» دختر بهش گفت: «تو میخوایی بری. من حمل پیدا کردم.» گفت: «ان شاء الله برای زائیدن میام.» دختر و گذاشت، در قلعه رو قلف کرد، رفت.

دختر فردا صبح دید تنهاست، چه کار بکنه، به دقه رفت با مرغها بازی کرد، به ساعت رفت سرشو با برهها گرم کرد، آمد، گفت: «بالاخره نمیشه، ادم به همدم میخواد.» دید از عسلها موم زیادی این جا هست. دختر به آدمک بزرگ از موم ساخت، پارچه هم آورد و براش به دست لباس برید و دوخت، تن مومه کرد. مومه رو برد اون بالای اطاق روی دوشک نشوند. اون وقت صبح از خواب پا می شد، میومد پهلوی مومه، می گفت: «ننه مومه نهار چه بخوری؟» اون وقت خودش جواب می داد عوض مومه می گفت: «ننه هر چه دلت

می خواد».

اون با این ننه مومی سالی رو برای خودش سر برد تا نزدیک زائیدن شد. خودش امد نشست، گفت: «ننه مومی.» خودش اون وقت جواب داد، گفت: «جون ننه مومی چیه؟» اون وقت خودش جواب داد، گفت: «برای بچه چه چی بدوزم؟ لباس میخواد، فردا من دردم میگیره، تکلیف من چیه؟» اون وقت خودش جواب داد، گفت: «مگه تو پارچه نداری؟ پاشو پارچه وردار، لباس بدوز!» تا موقعی که دردش گرفت. امد پهلوی ننه مومی، گفت: «ننه، من دردمه، این جا که کسی نیست، قابله نیست، تکلیف من چیه؟» خودش جواب داد عوض ننه مومی، گفت: «ننه جون قابله که نیست، خدا که هست. تو تا سر پا هستی، پاشو جاماتو درست کن، درد که تند شد، خدا خودش بچه رو میده!» دختر بلند شد و جاماشو درست کرد. دردش که گرفت، از قدرت خدا زائید. خودش پاشد و بچه رو لباس تنش کرد. قنداق کرد. پهلوی ننه مومی گرفت خوابید. به روز وعده حمامش هم رفت حمام. تا بچه دو سه ماهه شد.

بالاخره این روز بچه تو ننی بود، حاجی از مسافرت برگشت. دم قلعه که رسید، گوش داد، دید صدای لالای... لالای میاد. درو وا کرد، آمد تو، دید زنش نشسته، بچه هم تو ننی ست، یه نفر هم اون بالای اطاق نشسته، چادر سرشه، گفت: «اون کیه، اون جا نشسته؟» گفت: «ننه مومیه.» گفت: «ننه مومی چه چیه؟ ما همه چی داشتیم، ننه مومی نداشتیم.» گفت: «بلی، شما که رفتین، من دیدم تنهایی خیلی بهم سخت میگذره. اینواز موم درست کردم. لباس هم تنش کردم، همدم خودم کردم تا امروز و اون هم همدم من بوده بی زبون.» گفت: «بسیار خوب، حالا فهمیدم، تو از اون زنهایی هستی که در دنیا از خوبی لنگه نداری.» دختر و با بچه اش آورد شهر پهلوی پدر و مادرش. بعد پدر و مادرشو آورد قلعه پهلوی دختر، گفت: «چون من دائم السفر هستم، شما پهلوی این باشید.»
همچیکه اینها بهم رسیدن، همه دوستا برسن.

ورستاد، آلمان

پانوشته ها :

1- Bettelheim. Bruno: Kinder brauchen Märchen. München 1980.

2- بنگرید به: «گفتگوی علی دهباشی با اولریش مارتسولف»، ماهنامه فرهنگی وهنری کلک، شماره ۶۱-۶۴.

فروردین - تیر ۱۳۷۴.

3- مشخصات کامل کتاب به زبان فارسی و آلمانی به قرار زیر است:

مارتسولف، اولریش و امیرحسینی - نیتها، آذر (اهتمامگران)، قصه های مشدی گلین خانم. گردآورده لورنس

بول اول - ساتن، ویسبادن ۱۳۷۳.

Marzolph, Ulrich und Amirhosseini-Nithammer, Azar (Hrsg.): *Die Erzählungen der Masdi Galin Hanom*. Gesammelt Von L.P. Elwell-Sutton. Wiesbaden 1994.

Galın Hanum, Masdi: *Wenn der Esel singt, tanzt das Kamel*. Persische Märchen und Schwänke. Erzählt von Maschdi Galin Chanom. Niedergeschrieben von L. P. Elwell-Sutton. Übers. und hrsg. von Ulrich Marzolph. München 1994.

۵- نگارنده این سطور در این جا تذکر نکته ای را ضروری می داند: من به هنگام مطالعه کتاب مورد بحث و زمانی که قلم به دست گرفتم تا به نقد و بررسی آن بپردازم، همواره این پرسش در ذهنم بود و حتی گاهی آزارم می داد که آیا گردآورنده متوفی این قصه ها، آقای اولول- ساتن، در دو دوره اقامتش در ایران، مأموریت و وظیفه دیگری نیز جز آنچه به ظاهر دنبال می کرده، داشته است؟ این پرسش از آن جهت فکر مرا به خود مشغول می داشت که از نقش و نقشه های دولت انگلیس و مأمورانش در ایران و در آن دوره بحرانی ماجراها شنیده و کتابها خوانده بودم؛ به خصوص که آن «شرکت بزرگ نفتی انگلیسی» بعدها چه ها که نکرد. اما از سوی دیگر دلیلی هم نداشت که به حسن نیت و علائق مرد جوانی مظنون بود و شک کرد که پس از ترک ایران با اشتیاق فراوان به تحصیل در رشته شرق شناسی رومی آورد و حتی به مقام استادی در رشته ایران شناسی دانشگاه ادینبورگ اسکاتلند می رسد و آثار با ارزشی نیز از خود به جا می گذارد. از اولول- ساتن کتابی با عنوان ادبیات نوین ایران با ترجمه یعقوب آژند در سال ۱۳۶۳ در ایران منتشر شده است. همچنین فهرستی از مطبوعات ایران را که در فاصله سالهای ۱۳۲۰-۱۳۲۶ شمسی در ایران منتشر می شدند، گردآوری کرد که در سال ۱۳۶۶ با عنوان مطبوعات ایران از شهریور ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۶ به کوشش حسین ابوترابیان در ایران به چاپ رسید. از جمله آثار اولول- ساتن در زمینه زبان شناسی کتابی ست با این مشخصات:

Elwell-Sutton, L.P.: *Elementary Persian Grammer*. Cambridge 1992.

۶- مشخصات دو کتاب آرتور کریستن سن و هانری ماسه به این شرح است:

Christensen, A.: *Contes persans en langue populaire*. Kopenhagen 1918; Massé, H.: *Contes en persan populaire*. In *Journal asiatique* 206. (1925) 71-157.

Elwell-Sutton, L. P.: *Mashdi Galeen Khanom. The Wonderful Sea-Horse and Other Persian Tales*. London 1950.

۸- اولول- ساتن، ل. پ.، افسانه های ایرانی، ترجمه علی جواهر کلام، تهران ۱۳۴۱.

Marzolph, U.: *Typologie des persischen Volksmärchens*. (Dissertation Köln 1981) Beirut 1984.

۱۰- مارزولف، اولریش، طبقه بندی قصه های ایرانی، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران ۱۳۷۱.

۱۱- *Persische Märchen Miniaturen*. Erzählt von Maschdi Galin Chanom. Niedergeschrieben von L.P. Elwell-Sutton. Herausgegeben und übersetzt von Ulrich Marzolph. Köln 1985. [Neudruck unter dem Titel *Persische Märchen*. Frankfurt am Main 1990].

۱۲- Theodor Benfey (۱۸۰۹-۱۸۸۱ میلادی) محقق آلمانی که در زمینه هندشناسی و زبان شناسی و پژوهشهای قصه شناسی تطبیقی آناری از خود به جا گذارد که مهمترین آن کتاب قواعد کامل زبان ساسکریت است که در سال ۱۸۵۲ میلادی منتشر شد. او در دانشگاه گوتینگن تدریس می کرد؛ دانشگاهی که سنتی طولانی در زمینه پژوهشهای قصه شناسی دارد و برادران گرم نیز مدتی در آن تدریس می کردند و در حال حاضر نیز دایرة المعارف قصه به این دانشگاه وابسته است.

گلگشتی در انتشارات فارسی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، انتشارات مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، (تهران، خیابان شهید دکتر باهنر (نیاوران)، خیابان شهید آقایی (گلستان)، شماره ۲۳، صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷)، جلد اول تا ششم، سال انتشار از ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۳، صفحات هر یک از این مجلدات بین ۷۱۴ تا ۷۵۱ (جمعاً ۴۴۱۷ صفحه)، بهای هر یک از مجلدات اول تا چهارم ده هزار ریال، جلد پنجم پانزده هزار ریال، و جلد ششم بیست و پنج هزار ریال

جلد اول: آب - آل داود؛ جلد دوم: آل رشید - ابن ازرق؛ جلد سوم: ابن ازرق - ابن سیرین؛ جلد چهارم: ابن سینا - ابن میسر؛ جلد پنجم: ابن میمون - ابوالعز قلاسی؛ جلد ششم: ابو عزه - احمد بن عبدالملک

ناشر دائرة المعارف چه مؤسسه ای ست؟ «مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی - تحقیقاتی ست که به منظور تدوین دائرة المعارفهای اسلامی عمومی و تخصصی در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید. نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی ست که به دوزبان فارسی و عربی منتشر می شود».

جلد نخست با مقدمه سه صفحه و نیمی «سرپرست علمی و سر ویراستار: کاظم موسوی بجنوردی» آغاز می شود که در آن ضمن آن که به خدمت ارزنده گروهی از محققان اروپایی «در بررسی میراث فرهنگی اسلام، به ویژه در تصحیح متون خطی کهن و کشف برخی خطاهای مورخان، دقت و مهارتی قابل تحسین از خود نشان داده اند، اما بعضی از ایشان نیز هرگاه در تاریخ جهان اسلام به رویدادی برخوردند که تفسیر ضد اسلامی آن ممکن بوده است در برجسته ساختن آن درنگ نکرده اند...». سپس به بیداری و هشیاری فرهنگی در بسیاری از جوامع اسلامی اشاره گردیده که دیگر مانند گذشته آثار خاورشناسان را بی چون و چرا موقف نمی شمارند. آن گاه وی این موضوع را نیز مطرح ساخته است که «کوشش برای تألیف اثری که جایگزین دائرة المعارف اسلام گردد در جوامع اسلامی دیرتر آغاز گشت و هنوز هم به نتیجه مطلوب نرسیده است، اما

اکنون به دورانی رسیده ایم که نیاز دانشجویان و پژوهشگران رشته های گوناگون به نتایج تحقیقات پژوهشگران دیگر، تدوین چنین دایرة المعارفی را که حتی المقدور از آن نقصها برکنار باشد برای ملل مسلمان ضروری تر ساخته است...». ناگفته نماند که روش برخی از خاورشناسان دربارهٔ ایران نیز درخور انتقاد است زیرا در مواردی ایران و دین زرتشت را در برابر یونان و مذهب یهود نادیده گرفته اند.

دربارهٔ آنچه در این دایرة المعارف مورد توجه قرار گرفته است در همین مقدمه می خوانیم «گرچه این دایرة المعارف، به اعتبار انحصار آن به فرهنگ جهان اسلام، تخصصی ست، ولی دامنه ای گسترده دارد: علوم قرآنی، اصول عقاید، کلام، فقه، اصول فقه، حدیث، درایه، رجال، اخلاق، ادیان، ملل و نحل، منطق، فلسفه، عرفان، ادبیات، هنر، مردم شناسی، معماری و آثار اسلامی، تاریخ، جغرافیا، ریاضیات، نجوم و طب از جمله موضوعاتی ست که در این دایرة المعارف از آنها بحث می شود». در پایان به دشواری کار، شیوة کار محققان در استخراج «مدخل» ها یا عنوان مقالات از منابع مختلف و مراحل بعدی آن تا نگارش مقالات و سپس ویراستاری آن در چند نوبت نیز اشاره گردیده است.

پس از مقدمه، این عنوانها به چشم می خورد: «ضوابط تحریر مقالات»، «رسم الخط»، «نقطه گذاری»، «ضوابط دیگر»، «مآخذ»، «سالها و تاریخها»، «نظام آوانویسی فارسی معاصر»، «نظام آوانویسی کلمات عربی»، «فهرست ۱- اختصارات مآخذی که به خط فارسی یا عربی ست»، «فهرست ۲- اختصارات لاتین» و سپس «معرفی سازمان علمی دایرة المعارف بزرگ اسلامی» بدین شرح: «الف - سرپرستی علمی و سر ویراستاری»، «ب - شورای مدیران بخشها»، «ج - بخش گزینش عناوین»، «د - بخشهای علمی»، «ز - محورهای ویراستاری»، «ح - بخش چاپ»، «ط - کتابخانه»، «ی - بخش عربی»، «یا - بخش منابع خارجی»، و در پایان «محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران» و «کارکنان فنی» دایرة المعارف معرفی گردیده اند.

چاپ دایرة المعارف بزرگ اسلامی را در ایران باید به فال نیک گرفت و آرزو کرد مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی همچنان که مجلدات شش گانه کتاب را از سال ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۳ - هر سال یک مجلد منتشر کرده است (مجلد هفتم آن نیز در تهران منتشر گردیده است) کار را به همین ترتیب ادامه دهد، به امید آن که ایران نیز صاحب دایرة المعارفی به زبان فارسی شود. از سوی دیگر می توان امیدوار بود که در دایرة المعارف بزرگ اسلامی که در ایران چاپ می شود، همهٔ مدخلهای مربوط به «ایران» نیز بیاید.

موضوع بسیار مهمی که قطعاً از نظر مدیران دایرة المعارف دور نمانده، آن است که عنوان «دایرة المعارف بزرگ اسلامی» توقع مراجعه کنندگان به این کتاب عظیم را به حق زیاد می کند. امروز بیش از بیست کشور مسلمان در جهان وجود دارد به جز مسلمانانی که در کشورهای غیر اسلامی به سر می برند. دانشجو و محققى که به این کتاب مراجعه می کند متوقع است دربارهٔ همهٔ این کشورها و یک میلیارد مسلمانان جهان اطلاعاتی یکسان به دست بیاورد. یعنی همان طوری که در دومین بخش مدخل «آب»، مسألهٔ بارندگی در سراسر جهان اسلام مطرح گردیده و سپس رودها، دریاچه ها، سدهای جهان اسلام مورد بحث قرار گرفته است، همهٔ موضوعهای تاریخی، جغرافیایی، سیاسی، ادبی و هنری و غیرهٔ جهان اسلام نیز - بی استثنا - مورد بررسی قرار گیرد، چه اگر کفة دایرة المعارف بزرگ اسلامی به جانب یکی از سرزمینهای اسلامی نسبت به دیگر

کشورهای اسلامی و با یک دوره خاص نسبت به ادوار دیگر، سنگین تر شود، دائرة المعارف جامعیت خود را از دست خواهد داد. از سوی دیگر اعلام مورد بحث در همین مجلدات حکایت از آن می کند که به استثنای مواردی چند عموماً افرادی نامشان در دائرة المعارف آمده است که عموماً تا قرن هفتم هجری (سقوط خلافت عباسی) می زیسته اند که این نیز با عنوان دائرة المعارف بزرگ اسلامی نمی خوانند. به علاوه در چنین کتاب عظیمی باید با سعه صدر و دید صد در صد عالمانه به انتخاب مدخلها پرداخت چه سخن از جهان اسلام است و آنچه در چهارده قرن بر سرزمینهای اسلامی گذشته است. بدیهی ست که در این دوره طولانی افرادی در جهان اسلام وجود داشته اند و دارند که ممکن است آراء و عقایدشان مورد تأیید گروهی از مسلمین نباشد؛ اگر درباره آنان - در حد دیگران - سخن گفته نشود و یا وجودشان نادیده گرفته شود، از ارزش کتاب به نحو کاملاً محسوسی کاسته می شود، چنان که وقتی در آغاز انقلاب اسلامی ایران جزوات دانشنامه ایران و اسلام را که زیر نظر دکتر احسان یارشاطر در بنگاه ترجمه و نشر کتاب چاپ شده بود بیرون ریختند، یکی از دلایل حضرات این بود که در این کتاب از آثاوریکی نام برده شده است که نه مسلمان بوده است و نه ایرانی! ولی این مرد، خوب یا بد، در یک کشور بزرگ اسلامی دگرگوینهایی به وجود آورده است که هنوز آثار آن برجاست. در چنین دائرة المعارفی از معاویه و یزید و شمر و ابن ملجم که به نظر ما شیعیان و حتی اکثر اهل سنت افراد بدنامی هستند باید به شیوه تحقیقی و کاملاً بیطرفانه مقاله نوشت، چه کار پژوهشی و علمی از هرگونه تعصبات دینی و ملی به دور است. اگر این موضوع اساسی دقیقاً مورد عنایت قرار نگیرد، فردا نیز درباره این دائرة المعارف خواهند نوشت که متصدیان امر، مذهب و سلیقه سیاسی خود را در تألیف کتاب دخالت داده و از بیطرفی عالمانه خارج شده اند، همان طوری که امروز نیز به حق گفته می شود که برخی از خاورشناسان به چنین شیوه نادرستی دست یازیده اند. موضوع دیگری که ذکر آن در این جا بی مورد نمی نماید، آن است که چرا «آوانگاری» هر «مدخل»، بلافاصله پس از مدخل مربوط در داخل پراتز نیامده است و خواننده برای آگاهی از تلفظ صحیح هر مدخل باید به آخر هر جلد مراجعه کند. اگرچه تلفظ دقیق هر مدخل با «اعراب» چاپ شده است، این موضوع را نیز ناگفته نگذارم که اگر در چنین دائرة المعارف بزرگی از محققان طراز اول جهان برای نگارش مقاله های تخصصی دعوت نشود، غبنی ست بزرگ.

معرفی شش جلد دایرة المعارف بزرگ اسلامی، از جهات مختلف، در یک مقاله کوتاه میسر نیست. مقصود این بود که نشر این کتاب و اهمیت آن به اطلاع خوانندگان ایران شناسی برسد. امید است دیگر مجلدات دایرة المعارف یکی پس از دیگری در اختیار علاقه مندان قرار داده شود. برای مسؤولان دائرة المعارف بزرگ اسلامی - که کار عظیمی را آغاز کرده اند - توفیق کامل آرزوی کنیم.

نامه هایی از تهران (۱۳۶۷ - ۱۳۷۳)

نوشته بهروز امدادی اصل، ناشر: کتاب چشم انداز، پاریس، ۱۳۷۵، c/o N. Cesmandaz, (Pakdaman 21 T, rue Voltaire 75011 Paris, France)، صفحات: ۱۷۵، بها ۳۵ فرانک فرانسه.

در مقدمه بسیار کوتاهی که بر این نامه ها نوشته شده آمده است، «نامه هایی از ایران مجموعه هشت نامه

است که طی سالهای ۱۳۶۷-۱۳۷۳ به نشانی [مجله] چشم انداز [چاپ پاریس] فرستاده شده است. نویسنده نامه ها شاهی تیزبین و دردمند است و می کوشد تا تصویر واقعی و دقیقی از جامعه ایران اسلامی فراهم آورد و از همین طریق خواننده را در برابر پرسشهای بزرگی قرار می دهد: کا بوس چرا آغاز شد؟ چگونه دوام می یابد؟ تا کی پایداری ماند؟ اقتصاد و فرهنگ و جامعه در چه حال است؟ چه می کنیم و چه باید کرد و به چه باید اندیشید و وظیفه و مسؤلیت افراد در برابر این وضع چیست؟ چنین پرسشهایی ست که از لابلای سطور این نامه ها خواننده را به پاسخ می خواند و به اندیشه وامی دارد.

عنوان نامه ها و تاریخ نگارش آنها به ترتیب عبارت است از: «استحالة اسلام عزیز» (مرداد ۱۳۶۷)؛ «ارتحال جانگداز» (تیر ۱۳۶۸)؛ «بالتر از سیاهی» (تابستان ۱۳۶۹)؛ «آب یا سراب» (شهریور ۱۳۷۰)؛ «ازرنجی که می بریم» (مهر ۱۳۷۱)؛ «میراث شوم» (شهریور ۱۳۷۲)؛ «در این غبار و آشوب» (شهریور ۱۳۷۳)؛ «بدرقه راه بازرگان» (اسفند ۱۳۷۳).

هر یک از این نامه ها قبلاً در یکی از شماره های چشم انداز پاریس چاپ شده و اینک مجموع آنها در این کتاب در اختیار علاقه مندان قرار گرفته است. نثر نامه ها روشن و روان است و پیداست که نویسنده آنها اهل قلم است و مسلط بر کلام، و نیز به اوضاع ایران کاملاً آشنا. در مواردی تکیه نویسنده بیشتر بر امور اقتصادی ست. و اما، در این موضوع نمی توان تردید کرد که نام نویسنده این نامه ها که ساکن ایران بوده است نمی تواند «بهر روز امدادی اصل» باشد. چگونه ممکن است نویسنده ای که با حکومت مخالف بوده است و در ایران به سر می برده نام حقیقی خود را در زیر نامه هایش بنویسد و دغدغه خاطر ی نداشته باشد. یا نویسنده ساکن ایران بوده است و بهروز امدادی اصل نام مستعاری ست که برای خود برگزیده، یا نویسنده خارج از ایران به سر می برده و با آگاهی از شرایط ایران نامه ها را به نام ایرانی مقیم ایران به رشته تحریر درآورده است.

در این نامه ها بسیاری از مسائل ایران و هموطنان ما در آن سالها مطرح و نظرانی درباره آنها اظهار گردیده است که امروز معلوم می گردد کدام یک از آنها درست بوده است و کدام نادرست. از جمله درباره صلح ایران و عراق می نویسد: «بله، ترجیح بند حرفهای من در همه نامه هایم این بود که انتظار صلح را در زمان حیات خمینی نباید داشت. در این عقیده من تنها نبودم. اغراق نیست اگر بگویم اکثریت افراد هم سنخ من، یعنی روشنفکرانی که در این مملکت کار و زندگی می کنند هم همین باور را داشتند...» (ص ۷) و چنان که دیدیم این پیش بینی غلط از آب درآمد. کتاب را باید به دقت خواند و از آن آموخت.

فرهنگ اصطلاحات علوم و معارف اسلامی، فارسی - فرانسه، به انضمام

پاره ای اعلام تاریخی و جغرافیایی

ابراهیم شکورزاده، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، تهران، ۱۳۷۵، صفحات: ۵۳۲،

بها ۱۶۰۰۰ ریال

مؤلف در تهیه این کتاب چند هدف مهم را در نظر داشته است: به پژوهشگران و علاقه مندان به شناخت

علوم و معارف اسلامی کمک کند تا بتوانند آثار معتبر دانشمندان اسلامی را به فرانسه ترجمه کنند؛ ۱- از خطاها و لغزشهای احتمالی برخی از مترجمان بکاهد؛ کتاب حاضر بتواند به عنوان یک مرجع اختصاصی، بنیة علمی دانشجویان را تقویت کند و به صورت کتابی کمک درسی به پیشبرد برنامه های آموزشی و پژوهشی دانشگاهها کمک کند. در ضمن گفتنی ست که مؤلف در این کتاب تنها به ترجمه لغات فقهی، فلسفی، کلامی، عرفانی، حدیثی، تفسیری، نجومی و اعلام تاریخی و جغرافیایی اکتفا نکرده بلکه گهگاه به ترجمه برخی لغات نظیر: «امان نامه»، عباراتی نظیر «اجلة علما» و امثال آن که مترجمان را به کار می آید نیز پرداخته است.

مؤلف کتاب به این موضوع مهم هم اشاره ای کوتاه کرده است که با آن که در چند قرن اخیر کتب زیادی درباره اسلام نوشته شده و اکثر تألیفات بزرگان علمای مسلمان به زبانهای اروپایی ترجمه گردیده است، متون اسلامی توسط خاورشناسان در عین این که متضمن فوایدی چند بوده، دو عیب بزرگ نیز داشته است، یکی آن که گاهی برخی از خاورشناسان در فهم لغات و اصطلاحات عادی دچار لغزش گردیده اند، چنان که رژی بلاشر (Regis Blachere) در ترجمه قرآن به زبان فرانسه حداقل در بیست مورد دچار اشتباه گردیده است. و یا اکثر خاورشناسان فرانسوی کلمه «متکبر» (از صفات خدای تعالی) را در معنی ظاهری و عادی آن به معنی «خودخواه و صاحب کبر و غرور» گرفته اند و آن را به Fier ترجمه کرده اند، و حال آن که ترجمه درست آن در مورد خداوند «صاحب کبریا و عظمت» است و باید به صورت Altier ترجمه شود.

در پایان فهرست کامل منابع فارسی، عربی، فرانسوی، و انگلیسی کتاب در ۲ بخش آمده است.

خُلواره (ترانه ها)

سروده جلال خالقی مطلق، انتشارات نمودار، بیلفلد، آلمان، ۱۳۷۶/۱۹۹۷، صفحات: ۶۸، بها (؟)

خالقی مطلق در یادداشت چند سطر خود بر ترانه ها (رباعیات) می نویسد: «ترانه های این مجموعه که در زمانی بیش از سی سال سروده شده، اشعار یک سراینده گهگاهی ست که نخواسته یا نتوانسته در جزو شاعران حرفه ای درآید، ولی خار خار شاعری نیز خاطرش را به کلی رها نکرده است. این اشعار شعله های آتش طبعی فروزنده نیست. ریزه های آتشی ست مانده در زیر خاکستر، خلواره ای ست که باید به آن سخت نزدیک شد تا بتوان از آن گرمی گرفت، و این در صورتی میسر است که خواننده در نگرش به جهان و زندگی و عشق و زیبایی با سراینده هم مشرب بوده و شایسته نشایست ها را پشت سر گذاشته باشد».

در مقاله «خیام شاعر» در شماره پیش نوشتیم که در قرون گذشته، عالمانی که طبع شعر داشته اند حاصل تأملات و تفکرات خود را عموماً در قالب رباعی (ترانه) می سروده اند و کارشان با شاعران حرفه ای که در انواع قالبهای شعری طبع آزمایی می کرده اند، از این نظر کاملاً متفاوت بوده است. خالقی مطلق نیز در روزگار ما به همین راه رفته است. چند رباعی او را نقل می کنیم.

من در تن خود رگ کیانی دارم، رگ همه خون پهلوانی دارم،
 بگذشته هزار و چارصد سال و هنوز در دست درفش کاویانی دارم!

ایران، غم تو چو بر دلَم رای کند،
هر گوشه تو که اجنبی جای کند،
کاردم نی نواز با نای کند؛
صد گوشه جسم و جان من وای کند!

*

یک کوزه کار دست کاشان دارم،
یک جعبه خاتم ز صفاهان دارم،
یکی قالی دستباف کرمان دارم،
یک دل همه پُر ز مهر ایران دارم!

*

یا عاشق پر خویش چون طاووسیم؛
از کار جهان نگر که چون بیخبریم،
یا بنده فر خویش چون کاووسیم؛
ما کودک عهدِ جهلِ دقیانوسیم!

*

من هستی خویش بازی انگاشته ام،
بر ساخته در خیال باغی از باد،
بازیچه کود کانه پنداشته ام،
صد گونه گل هوس در آن کاشته ام!

*

ایزد گل تو به بوی گل آغشته ست،
در کارگه هنرورانِ پروین
گیسوت به رنگ نیم شب بسرشته ست،
از پرتو مهر و مه تنت را رشته ست!

۱۸۳ ترانه سروده خالقی مطلق در این کتاب در زیر این عنوانها چاپ شده است: با یاد ایران، پیامی به شیخ پندنامه، افسوس افسوس؛ عشق؛ جدایی و اندوه؛ عشق؛ جذبۀ پیوند؛ عشق؛ بهشت آغوش.

کتابشناسی همدان (از ۱۳۷۰ ق.ه. تا ۱۳۷۰ ه. ش. ۰)

تدوین: پرویز ادکاتی، ناشر: استانداری همدان، حوزه معاونت سیاسی امنیتی، مرکز مطالعات فرهنگی استان همدان، همدان، ۱۳۷۴، صفحات: ۱۲ + ۳۶۷، بها (؟)

فهرست کلی کتاب عبارت است از: بخش یکم - مقدمه فنی؛ پیشگفتار؛ الف - فهرست عام؛ ب - طبقات موضوعی، بخش دوم - فهرست عام (به ترتیب الفبایی نام نویسندگان)؛ بخش سوم - طبقات موضوعی (با رده بندی دانشهای انسانی) شامل: ۱- کلیات مراجع؛ ۲- اوضاع طبیعی؛ ۳- جغرافیای انسانی؛ یکم - زمینه قبلی (کلی)؛ دوم - وضع مدنی (همدان)؛ سوم - وضع توابع استان؛ ۴- جغرافیای تاریخی؛ یکم - بومگاه همدان؛ دوم - مواضع ایالتی؛ سوم - سفرنامه ها (طی ازمنه)؛ ۵- جغرافیای سیاسی؛ ۶- اقتصادیات؛ ۷- اجتماعیات؛ ۸- قوم شناسی؛ ۹- باستان شناسی (ماقبل اسلامی)؛ ۱۰- آثار قدیمه (دوره اسلامی)؛ ۱۱- تاریخ سیاسی؛ ۱۲- اعلام و رجال؛ ۱۳- مردم شناسی؛ بخش چهارم - فهرست پیوست (متفرقات نوشته ها و پایان نامه ها)؛ فائزات؛ بخش پنجم - نامنامه کتاب.

مؤلف می نویسد کتابشناسی حاضر اصلاً محلی نیست و حتی از حد «ملی» و کشوری هم فراتر است. کوشش شده است که حدود استقصای مواد و شمول موضوعی کتاب دست کم منطقه کنونی استان همدان یا عراق عجم و ایالات جبال سده های میانه، ولایات پهل و سرزمین ماد بزرگ باستان بوده باشد. تجارب سی و اند ساله خود را در کتابشناسی در این دفتر به کار بسته ام.

آقای پرویز اذکائی محقق ست همدانی که سالهاست در زمینه همدان از نظر گاههای مختلف به پژوهش مشغول است و حاصل تحقیقات خود را در اختیار علاقه مندان قرار می دهد. کتاب مورد بحث به شیوه ای علمی تألیف گردیده و راه را برای دیگر محققان علاقه مند به زادگاه خود در ایران گشوده است تا با استفاده از این طرح، کتابشناسی استان یا شهر خود را به رشته تحریر درآورند. کاری که جای آن بسیار خالی ست.

۲۱ گفتار درباره شاهنامه فردوسی

منصور رستگار فسانی، انتشارات نوید، شیراز، ۱۳۶۹، صفحات ۵۴۳، بها (؟)

کتاب مشتمل است بر: پیشگفتار؛ بخش نخست - فردوسی؛ ۱- فردوسی و معاصرانش؛ ۲- فردوسی و سعدی؛ بخش دوم - شاهنامه؛ ۳- شاهنامه را باید خواند، میهن را باید شناخت؛ ۴- نبرد حق و باطل در دوره اساطیری شاهنامه؛ ۵- دوراهیهای اساطیری در شاهنامه؛ ۶- خانواده در شاهنامه؛ ۷- جمال طبیعت در شاهنامه؛ ۸- نامه ها در شاهنامه؛ بخش سوم - نامها در شاهنامه؛ ۹- نامهای خاص در شاهنامه؛ ۱۰- نامهای فراموش شده در شاهنامه، ۱۱- آذرگشسب در شاهنامه؛ ۱۲- اهریمن در نظر فردوسی؛ ۱۳- پارس و شهرستانهای آن در شاهنامه؛ ۱۴- فریدون در شاهنامه؛ بخش چهارم - نقد و معرفی کتاب؛ ۱۵- نقدی بر جاذبه های فکری فردوسی؛ ۱۶- زن در شاهنامه؛ ۱۷- معرفی فرهنگ تحقیقی نامهای خاص در شاهنامه؛ بخش پنجم - طرحی برای نور و صدا؛ ۱۸- هفتخوان [هفت خان] رستم؛ بخش ششم - ۱۹- نمونه ای از شاهنامه به نثر ساده؛ بخش هفتم - ۲۰- داستان فرود سیاوش؛ بخش هشتم - ۲۱- روایتی دیگر در مرگ رستم.

مؤلف در پیشگفتار این موضوع را یادآوری می کند که مطالب این کتاب «در طول سالیان دراز نگاشته شده است و به همین جهت احتمالاً یکدست و همگون نخواهد بود و مخصوصاً در آوانگاری بعضی از اسامی و واژه ها نقائصی دارد». البته حق بود مؤلف پس از رفع همه نقائص کتاب را به چاپ می سپرد. بیشتر مطالبی که در این کتاب آمده است پیش از انقلاب و یا پس از آن در مجله ها و کتابها به چاپ رسیده و اینک برای بار دوم و گاهی مثل مقاله «فردوسی و سعدی» برای بار سوم به چاپ رسیده است. کتاب دارای طرحی منطقی نیست. مقاله هایی آماده که هر یک در زمانی خاص و برای مقصودی معین نوشته شده بوده است اکنون در این کتاب در پی یکدیگر قرار داده شده است. مطلبی در صفحه ۱۹۹ زیر عنوان «در تنظیم این مقاله از کتب زیر استفاده شده است» چاپ شده که معلوم نیست «این مقاله» عطف به مقاله پیشین (خانواده در شاهنامه فردوسی) ست یا مقاله بعدی (جمال طبیعت در شاهنامه فردوسی). و نیز از همین نوع است مقاله ای که مؤلف در نقد کتاب احمد رنجبر به نام جاذبه های فکری فردوسی در سال ۱۳۵۶ در مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز چاپ کرده و اینک آن را در بخش چهارم کتاب حاضر آورده است.

برخی از اظهار نظرهای مؤلف نیز درخور تأمل است. در مقاله «فردوسی و معاصرانش» که از قصیده سرایان معاصر فردوسی سخن می گوید، می نویسد برای آن که بتوانیم «منحصر به فرد» بودن فردوسی را باز نمایم، «به صف شاعران و متشاعران بیشمار قصیده سرای معاصر فردوسی که تنها حدود چهارصدتن از آنها در دربار غزنه می زیستند بنگریم...» (ص ۱۵) (تأکید از نویسنده این سطور است) که قول مؤلف چهارمقاله را در این باب حجت شمردن کاری ست نادرست. یا این اظهار نظر وی که: «شاهان همزمان فردوسی به دلیل

تمرکز قدرت در دست غزنویان به «حکومت غزنوی» می‌اندیشیدند نه «حکومت ایرانی» به همین جهت در اندیشه آنان وحدت ملی ایران جایی نداشت...» (ص ۳۸) نیز قابل تأمل است زیرا قسمت قابل توجه عمر فردوسی مقارن با دوران شاهان ایرانی نژاد سامانی بوده است، و از سوی دیگر «وحدت ملی» نیز موضوعی نیست که در آن روزگار به مخیله کسی خطور کرده باشد...

گلستان، فصلنامه شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی در امریکای شمالی

سر دبیر: احمد مهدوی دامغانی، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۷۶/۱۳۷۷، صفحات: ۱۹۳، بهای اشتراک چهار شماره ۴۰ دلار، دانشجویان زبان و ادبیات فارسی ۳۰ دلار، مؤسسات ۶۴ دلار.

در این شماره این مطالب چاپ شده است: «مقدمه»: فضل الله رضا، رئیس شورای گسترش؛ «سخن شورای نویسندگان»: احمد مهدوی دامغانی، دبیر شورای گسترش؛ «معرفی شورای گسترش»: «معرفی فصلنامه شورای گسترش»: دبیر شورای گسترش؛ «گزارش برگزاری اولین سمینار شورای گسترش با عنوان «زبان فارسی و هویت ملی»...» در ۱۲ آبان ۱۳۷۵.

مقالات تخصصی: «زبان فارسی و هویت ملی»: سید حسین نصر (سخنران اصلی سمینار)؛ «مثنوی»، روشی آسان برای فهم برخی مشکلات قرآن: سید جعفر شهیدی؛ «مسائل کلامی در شعر عطار»: تاجماه آصفی شیرازی؛ «نثر فارسی امروز»: بهاء الدین خرمشاهی؛ «نکته ای در تأثیر کلام...» مجید بر شعر فارسی: محمود امیدسالار.

مقالات گلچین: «هنروران و افقهای روحانی و معنوی»: اکبر تجویدی؛ «نکاتی پیرامون شعر نیما»: اسماعیل حاکمی؛ «تبعات ادبی از گل نازکتر»: از: پشنگ سبزستانی کرت آبادی، به نقل از مجله گل آقا، شماره ۱۰، سال ۶، تهران

گزارش فعالیت‌های ادبی - فرهنگی؛ بهار به؛ تازه‌ها (کتاب - مجلات) و گزارش.

فقد پارسی، ویژه نامه حافظ

فصلنامه را یزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، دهلی نو، شماره ۱۱، زمستان ۱۳۷۵، صفحات: ۳۶۹، بها (۲)

در این شماره پس از پیشگفتار بیش از ۲۵ مقاله چاپ شده است که پنج مقاله آن از استاد نذیر احمد است.

ویژه نامه حافظ به مناسبت برگزاری سمینار بین المللی حافظ، به توسط خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران در ماه ژانویه ۱۹۹۶، در بمبئی به چاپ رسیده است.

اباختر (یکم)

با نظر سیروس مهدوی، ناشر: پژوهش‌های فرهنگی، قائم شهر (ابتدای خیابان تهران، جنب دفترخانه ۲۵، صندوق پستی ۵۸۸)، ۱۳۷۵، صفحات: ۱۸۳، بها ۶۰۰ تومان

در نخستین دفتر ابختر این مقاله ها چاپ شده است: «خاندانِ کاکای گیلی»: دکتر پرویز اذکائی؛ «شعر و جادو»: جورج تامس، برگردانِ دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور؛ «نیما پوشیج از نگاه اسناد و مدارک پنهانی»: محمد باقر نجف زاده بارفروش (م. روجا)؛ «نیما پیوند احساس و طبیعت»: نظام الدین نوری؛ «هنر در آسیای مرکزی»: دکتر منوچهر ستوده؛ «بازار و برخی از ویژگیهای آن»: احمد داداشی؛ «ردیف، قافیه و وزن در سروده های طالب آملی»: حجت الله حیدری سواد کوهی؛ «رازی سر به مهر از زندگی استاد شهریار»: حسین شهسورانی؛ «شعر به گویش مازندرانی و سیر تطور آن»: غلامرضا کبیری؛ «نگاهی به پیشینه مازندرانی»: سیروس مهدوی؛ «نگاهی بر مدایح عصر غزنوی؛ آی مادرهای توفان دیده»: ایرج اصغری؛ «تامس هاردی»: ویرجینیا ولف، برگردان سیروس پارسایی؛ «ازرا پاوند»: نوئل استاگ، برگردانِ سودا به مهدوی. در «درآمد» مجله می خوانیم که گزیدن نام «ابختر» نشانگر آن است که کار به دستانِ ابختر در شمال ایران نرفته و دلبسته پژوهش اند.

ابختر به صورت «گاهنامه» چاپ می شود.

ج ۴۰

در گلگشت این شماره ایران شناسی به معرفی ۸ مجموعه شعر از بانوان ایرانی می پردازیم. نکته درخور تأمل آن است که در چند سال اخیر زنان شاعر ایران در زمینه انتشار مجموعه های شعرشان سخت بر مردان پیشی گرفته اند و به نوعی شکوفایی درخور تأمل دست یافته اند. موضوعات شعر در نزد زنان ایرانی به مراتب متنوع تر و عام تر از موضوعاتی است که مردان شاعر بر می گزینند و زنان به جرأت بسیار از محدوده تنگ و تکراری «شعر سیاسی»، «شعر غربت» و شعر «تحسر و تأسف» گام بیرون نهاده اند.

صدرالدین الهی

آواز ارغوانی بیشه

صفورا نیری، چاپ اول اسفند ۱۳۷۱، انتشارات توس، تهران، صفحات: ۸۴، بها (؟)

خانم صفورا نیری از شاعران نسل دوم زنان شاعر ایران پس از ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ است. اشعار مجموعه آواز ارغوانی بیشه - شاید به دلیل دشواریهای قابل فهم شعر زنانه در شرایط حاضر در داخل ایران - بیشتر از نوع شعر طبیعت است و در شیوه بیان نیما بی. شاعر در تصویر سازیها پیش کمتر از دیگران متأثر و بیشتر از نگاهی عاشق طبیعت برخوردار است. آواز ارغوانی بیشه ۲۵ قطعه شعر را در بر می گیرد که حتی در ذیل آنها هم تاریخ سرودنی ذکر نشده است و این امر کار یک منتقد را در تحلیل مسیر تحول تاریخی شعر ایشان دچار اشکال می کند. شعر «خرم شهر» در این مجموعه یکی از زیباترین تمثیلهای ویرانی این شهر است، بی آن که با شعاری در آمیخته باشد. از نمونه های شعر طبیعت خانم نیری بخشی از شعر «اردیبهشت» را نقل می کنم:

پشتی را که خم شده بشکن
راست، سبز، سر سبز

با آن بلندترین سرو
دستی بده
ساز نسیم را
ماهور کوک کن
از برگ
پیراهنی بیوش
در ضلع آفتابی این باغ
بنشین
آن گاه
ارد بیبشت را
یک جرعه کن
بنوش

صدف تنهایی

ترانه سهراب، با مقدمه سیمین بهبهانی، چاپ اول، ۱۳۷۱، انتشارات روشنگران تهران، صفحات: ۱۳۹،

قیمت ۱۰۰۰ ریال

کبوتران سحر

ترانه سهراب، اشعار ۱۳۷۲ تا ۱۳۷۵، چاپ اول، ۱۳۷۵ - انتشارات کانون تهران، صفحات ۱۳۳، بها

۳۸۰۰ ریال

خانم ترانه سهراب (خلعتبری) که او هم مانند خانم نیری از شاعران نسل دوم بعد از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ است، شاعری ست که در خانواده ای اهل شعر و ادب چشم به جهان گشوده و زبان به شعر باز کرده است. هر دو مجموعه شعر خانم سهراب، مجموعه ای ست از شعرهایی در قالب گوناگون شعر فارسی از غزل تا چهارپاره و از مثنوی تا رباعی، و در بخش سوم مجموعه کبوتران سحر شعرهایی آمده است به وزن و شکل شعری که حالا دیگر باید آن را شعر نیمایی خواند. در دفتر صدف تنهایی جمعا ۵۲ قطعه و در دفتر کبوتران سحر نیز ۵۲ قطعه شعر به چاپ رسیده است. خانم سهراب چه از جهت تسلط بر اوزان و قالب شعر سنتی ایران و چه از لحاظ به کار گرفتن زبان شعر بانویی توانا و محیط بر کار شعر است. مثنوی «بی تو» از مجموعه صدف تنهایی نمونه ای از طرز کار ایشان است:

بی تو

بی تو در غربت تنهایی خویش

ناله دارد دل من از حد بیش

روح عصبانی آزرده منم

برگ پائیزی پژمرده منم

ناله خسته اندوهم من

بانگ چسبیده به هر کوهم من
 لاله سرخ ز تب سوخته ام
 غنچه ساکت لب دوخته ام
 خسته چون طایر بی بال و پر
 هدف تیر ملامت جگرم
 مانده در غربت تنهایی من
 عشق تو با دل سودایی من

از دحام رنگ و شور و عاطفه

شکوه سپه زاد، چاپ اول، ۱۳۷۴، ناشر: شاعر، صفحات: ۱۳۹، بها ۴۳۰ تومان
 کتاب از دحام رنگ و شور و عاطفه اولین مجموعه شعر خانم شکوه سپه زاد است که ظاهراً از بعد از انقلاب اسلامی به کار شعر پرداخته اند. کتاب شامل پنج بخش است از این قرار: «میعاد با ستارگان» (رباعی)؛ «زهره جبین عشق» (غزل)؛ «به خورشید رسیدیم» (قطعه)؛ «این عشق تمام رویش ماست» (مثنوی) و در «شرح شرحه های شوق» (طغیان ذهنهای بی تاب) ۴۴... خانم سپه زاد در زبان شعری خود به نوع متجدد تصویرسازی و زین شعری سبکی که در تاریخهای ادبیات ما به سبک هندی یا اصفهانی معروف است و در روزگار حاضر شاعرانی مانند سهراب سپهری و شفیعی کدکنی آن را بازسازی و امروزی کرده اند، توجه دارد. اما با یاد از این دقیقه غفلت نکرد که چه در دوران شکوفایی شعر عصر صفوی و چه در دوران حاضر شاعرانی شعرشان «جا افتاده» و «ماندگار» شده است که تجدید نظر در شکل به کار بردن صناعات بدیعی چون مراعات النظیر، انواع جناسها، اقسام استعارات، نیازمند احاطه کامل به لغت فارسی و معانی و بیان از یک سو داشتن آن احگر گدازنده شعر در دل از سوی دیگر است. امتیاز شعر صائب و کلیم و بیدل بر همگنان آن روز، و سپهری و شفیعی بر سرایندهگان امروز محصول این درآمیختن است. و اگر غفلتی در این ترکیب صورت پذیرد شعر از اوج خلق به حسیض صنعت سقوط خواهد کرد. و نه تنها معنا را از دست خواهد داد بلکه «رنگ و شور و عاطفه» را نیز به خواننده و یا شنونده منتقل نخواهد کرد. شعر خانم سپه زاد گاه از این گونه است با پیچیدگی بسیار:

بلور حوصله شفاف تا شکفتن نور
 حضور عاطفه سرشار تا دمیدن شور
 میان فاصله ها نقطه های جوشانیم
 در ارتفاع تمنا در انحنای غرور...
 («نقطه های جوشان»، ص ۵۳)

و گاه آن گونه است به روانی و «پر از رنگ و شور و عاطفه»:

آینه تر از صبحی در جام نگاه من
 سبزینه تر از سبزی ای پیچک راه من
 از سرخی سرخ تو پهنای شفق گل دار
 از صافی صاف تو بشکفت بگناه من
 («آینه تر از صبح»، ص ۴۵)

بجرمی که زن شدم

بدری ترویج [با مقدمه حسین داودی (۱ صفحه)، پیشگفتار فتح الله دولتشاهی (۶ صفحه)]، چاپ اول، پانیز ۱۳۷۵، ناشر: بدری ترویج، صفحات: ۲۴۳، بها (۲)

کتاب شعر بجرمی که زن شدم که می توان به جرأت تمام آن را نمونه عالی چاپ و صحافی و تجلید در خارج از ایران معرفی کرد مجموعه اشعار خانم ترویج را در بر می گیرد که کاملاً معرف طرز سخنسرای بانویی ست متأثر از شیوه شعر سنتی فارسی و با احاطه و تسلطی درخور تحسین در این زمینه. کتاب مرکب از ۱۴۳ شعر است که در طول سالهای متفاوت و در شهرهای گوناگون سروده شده اند، به اعتبار بانویس شعر «در ساغر من خون دل از چشم تری هست» (ص ۲۰۹). خانم ترویج در سال ۱۳۶۴ نیز مجموعه شعری به نام هاله در ایران منتشر کرده است. اشعار این کتاب که شامل غزل، مثنوی، رباعی، چهارپاره، دوبیتی، قطعات نیمایی و چند سروده به لهجه خراسانی به شیوه مرحوم ملک الشعرا بهار است در فهرست کتاب طبقه بندی نشده، همچنان که تاریخ سرودن اشعار گاه به تقویم میلادی و گاه به تقویم هجری شمسی آمده است. و درینا کتابی با آن نفاست طبع از یک ویراستاری ابتدایی بی بهره است و طرفه آن که دو مرد مقدمه نویس بر کتاب بجرمی که زن شدم ظاهر از تذکر این نکته به خانمی که آن همه او را ستوده اند غفلت ورزیده اند.

مشکلی که سرا بندگان شعر در شیوه کهن دارند آن است که هنگام گام نهادن در روش نیمایی فقط شکستن اوزان را از نیما و پیروانش وام می گیرند و حال آن که جان تئوری شعری نیما در نگاهی نو به جهان بیرونی داشتن و در حد امکان از انواع «حشو» پرهیز کردن است. و نیز وقتی اینان به سوی شعر نومی آیند به عادت دیرینه صنعت «اقتفا» نمی توانند خود را از دنباله روی سرا بندگان نیمایی برهانند، و ای بسا که در این «اقتفا» کار تقلیدشان شعر را بر باد می دهد. مثال بارز این مدعا قطعه «هنوز» از خانم ترویج است که به اقتضای شعر «آفتاب می شود» فروغ فرخزاد سروده است:

به راه پرستاره می کشانیم
فرا تر از ستاره می نشانیم
نگاه کن، من از ستاره سوختم
لبالب از ستارگان شب شدم
چو ماهیان سرخ رنگ ساده دل
ستاره چین بر که های شب شدم.

(فروغ فرخزاد، تولدی دیگر، چاپ یازدهم، ص ۲۲)

بیا که می نشانمت
به بالهای شعر خود
که این همای تیز پر
تورا به اوج می برد

(به جرمی که زن شدم، ص ۱۷۶)

اما بیرون از این، برخی از غزلهای خانم ترویج از ارتفاع واقعی غزل سنتی به خوبی برخوردار است:
تشنه لبم به کام دل باده خوشگوار کو؟

فحط و فاست دوستان، عشق کدام؟ یار کو؟
 سوخت تمام هستی ام در تب انتظارها
 ابر هزار باره دیده اشکیار کو؟...
 وه به پرند پیکرم دست نوازشی کجا
 توده پاک یاس را تهنیت بهار کو
 خنده به لب، ولی زد لب شعله زبانه می کشد
 بر سر آتش نهان، گریه آشکار کو
 (به جرمی که زن شدم، ص ۶۰)

و سپس آفتاب (رباعی و غزل)

مهر انگیز رسا پور (م. بگناه)، چاپ نخست، خرداد ۱۳۷۵، ناشر مرکز کتاب لندن، صفحات: ۷۶،

بها (۴)

از خانم مهر انگیز رسا پور قبلاً مجموعه شعری به نام جرعه زود می میرد منتشر شده و در پایان کتاب مزده انتشار دو مجموعه دیگر به نامهای بنض جوانه تند می زند و پرند دیگر نه - هر دو به شیوه شعر آزاد - داده شده است. شاعر، کتاب خود را به حسین رحمت همسرش هدیه کرده است. در مجموع شعرهای این کتاب شاعر در بخش رباعیات - که این روزها سخت متداول شده است - سعی در دسترسی به موضوعات تازه ای دارد که نه تنها در قالب رباعی بلکه گاه اصلاً در حیطه زبان شعر جایی ندارند. آشنایان با تحول شعر امروز فارسی می دانند که تا مدت‌ها شاعران فارسی زبان حتی شاعران بزرگی چون ملک الشعراء بهار، ایرج، ادیب الممالک فراهانی نوآوری و تجدد در شعر را آوردن مظاهر تجدد چون طیاره، ترن، اتومبیل، و جز آن در قالب شعری می پنداشتند. مرحوم فریدون توللی در مقدمه اولین کتاب شعر خود، رها، به صراحت و روشنی به این نکته پرداخته و با دلایل محکم و زبان طنز شیرین خود آن را رد کرده است. حالا پنجاه سال بعد از آن حیف است که شاعری آن مقدمه را نخوانده، رباعیاتی به این صورت بسراید:

گفت: ای همه عشق و خواهش و هستی من یک نامه نمی دهی تو ای عهد شکن
 گفتم که: دلیلش اعتصاب پست است گفتا که بهانه کم کن و «فاکس» بزن

*

خواهم که زنم شان به گیسوی غزل چین بر کشم از میان ابروی غزل
 چون چاقوی جراح پلاستیک مدرن یک باره جوان کنم بر روی غزل

و در بخش غزلیات، چاقوی جراح پلاستیک ایشان غزل را به این صورت جوان کرده است که البته دست

جراح در بیت چهارم اندکی لفظ زده و وسه نا پخته وزن، چشم غزل را معیوب کرده است:

تا من به تو محتاجم تو فاتح امواجی من نفس پس اندازم تو معنی تاراجی
 گر روی بگردانیم از جانب یکدیگر من سفره خورشیدم تو یخ زده محتاجی
 می رفت دلم غمگین گفتم به کجا ای دل گفتا که برو دیگر تو مفلس خراجی

هرگز نبری لذت از موج سواری تا
تا سایه عشقش را چون تاج به سر دارم
بر دفتر پاک عشق، این نقش خیانت چیست
تابنده بگام من، ارزان مفروشنام

در امنیت ساحل، با وحشت امواجی
حاشا که اگر کس را زین پس بدهم باجی
ای کودک باز یگوش زین مدرسه اخراجی
کی دیده که بگذارند خورشید به حراجی

سجود ستاره

کتاب یون آذری، انتشارات ترانه، مشهد، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۴، صفحات: ۸۶، بها ۲۰۰ تومان
کتاب از مجموعه ۴۴ قطعه تشکیل شده است که چهارده قطعه با بانی آن با نام «شکوائیه» و با شماره ۱ تا ۱۴ نوعی به هم پیوستگی ذهنی را در شعر شاعر نشان می دهد. اشعار کتاب از هر گونه وزن نیمایی و عروضی تهی ست و به صورت شعر آزاد نوشته شده است. شاعرانی که به این وجه از شعر روی می آورند به دلیل آزادی انتخابی که دارند ناگزیر باید شعرشان تصویری کامل و بی خدشه از تخیلی که به کلمات آنان جان داده است عرضه کند. و البته این کار آسان نمی نماید. این دسته از سرایندهگان که در بیرون و درون ایران، کارشان حجمی به سزا در شعر امروز ایران دارد، محتاج زمانهای بیشتری هستند تا بتوانند همه اشعار خود را مثل یک نما یشگاه نقاشی یا عکاسی - بدون توجه به سبک که در نزد هر هنرمندی ویژگیهای خود را دارد - در برابر چشم دل خواننده بگشایند. یک سروده تصویری خوب از خانم کتاب یون آذری را می خوانیم:

شکوائیه ۶

نه انبوهم

نه خالی

سطحی غبارم

که تا پا بگذاری

بر دل من

نقش خود بینی

در آن

(سجود ستاره، ص ۷۸)

مقصد

ماندانا کمانگر، یازده سروده ۱۹۸۶ تا ۱۹۹۶، ناشر (۴) ۱۹۹۷، صفحات ۳۴، بها (۴)
مقصد مجموعه یازده سروده است از خانم ماندانا کمانگر همشهری من در برکلی که در آغاز کتاب از راهنما بیبا و انتقادهای دکتر حمید محامدی سپاسگزاری کرده است. سروده ها برخی به صورت شعر آزاد است و در برخی نوعی وزن وجود دارد که نشان دهنده تأثیر پذیری سراینده از وزنهای مورد استفاده سهراب سپهری ست، ضمن آن که تصویرها نیز از نوع تصویرهای شناخته شده سبک سپهری ست. در سروده های خانم کمانگر آنچه جوهر تخیل است بسیار دیده می شود و سراینده آنها را با صمیمیت و صداقت با ما در میان

می گذارد و در این حالت، این خانم، صمیمیت فروغ فرخزاد و تصویرگری سپهری را به هم آمیخته است، دو شاعری که من باور دارم بر نسل بعد و نسل بعدتر تأثیر عمیقی خواهند گذاشت و شاید صورت نهایی شعر فارسی نیمه دوم قرن بیستم در آغاز قرن بعد شکل کمال یافته این دو شاعر باشد. سروده زیبای «بازی» را حُسن ختام این گلگشت می کنم:

شاید باور نکنید، اما

من روزی

دختری کوچک بودم

بالها یم باز بودند،

آماده پرواز

مثل پروانه،

از جنس هوا

کلماتم کوتاه بودند،

درک آینه ها

آن وقتها همه چیز را می شد دید

آسمان را،

دریا را،

بودن را

همه چیز را می شد دست زد.

با سنگ و گربه کوچی می شد حرفها زد

از شلنگهای دراز می شد آبها خورد.

می شد از پنجره ای گلدانها را

هر روز شمرد،

پدرم را می شد هر روز شناخت،

از نگاهش می شد داستانها گفت

حرفهای مادرم مثل دستها یش نرم بودند

و صدای پایش

بین شمعدانها می پیچید

آن روزها می شد
چیزی را خواست
وندانست چگونه
می شد چیزی را پرسید
و جوابش را بی چون و چرا باور کرد

آه، می شد باور کرد
ماه را،
کوکب را،
ماهی قرمز حوض کوچک را،
بازی را،
آن روزها می شد بازی را باور کرد

شاید باور نمی کنید
من به یادم هست.

برکلی، ۱۹۹۶

نامه ها و اهل نظرها

مناسبت ضرورت دارد عرض کنم که ظاهراً نام خلاصه السیر در تاریخ شاه صفی تألیف محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی و ذیل خواندمیر در احوال شاه اسمعیل و شاه طهماسب را که دو چاپ متفاوت از آن شده است از قلم ظریفشان فرو افتاده است. جز این دستور شهریاران در احوال شاه سلطان حسین است که مدت درازی از نشر آن نگذشته و در یادداشتی بر آن من هم شمه ای از تاریخچه صفویه شناسی را بر شمرده ام.

صفحه ۹۰۳: طرح آیین نامه انجمن فرهنگیان افغانستان که در آن همه جا ذکر زبان فارسی شده است حکایت از آن دارد که جمعی از افغانان ادیب فرهنگخواه می خواهند حقایق تاریخی و قوایم فرهنگی سنتی را از دست ندهند. در این باره از سال ۱۳۱۲ که نامه دکتر محمود افشار به «انجمن ادبی کابل» در کابل و در تهران منتشر شد، موضوع مطرح نظر میان فضیای افغانستان بوده است. پس از آن در سال

با ملاحظه دو شماره ایران شناسی، بعضی ملاحظات به نظر مرسید که یادداشت وار تقدیم می شود:

سال هفتم:

صفحه ۷۲۴: یادی که از زریاب [دکتر عباس زریاب خوئی] به مناسبت مقاله اش در مورد نظامی گنجوی کرده اید اگرچه به جا و درست بود تصویر می کنم ضرورت داشت که با اشاره به سالی می بود که آن مرحوم آن مقاله را نوشت. البته مرقوم داشته اید که پنجاه سال پیش، ولی شاید اذهان همه خوانندگان متوجه نباشد که زریاب در جریان غوغای آذربایجان آن مقاله را نوشت یعنی سال ۱۳۲۴ و در روزنامه داریا چاپ شد و فوراً در مجله آینده سال سوم منتقل شد.

صفحه ۸۰۲: آقای حسن شایگان نیک با این که از ایران به دورند چه فهرست خوبی از نشرات تازه درباره صفویه به دست داده اند که محققان غربی را به کار خواهد آمد و به این

بشوم که منظور چه سال هجری ست.
 صفحه ۹۶: اطلاق عنوان ریاضیدان بر
 ابونصر فارابی درست نیست.
 صفحه ۹۸: کوردوبا، «قرطبه» است.
 صفحه ۱۰۰: این که آقای علائی مرقوم
 داشته اند کتاب شاهد صادق به «اطلس
 ایران» شهرت گرفته است قاعده می باید در
 میان اروپا بیان باشد.

صفحه ۱۰۲: آقای علائی مرقوم داشته اند
 «کتابها و رساله های جغرافیایی می با یست
 معمولاً تقدیم شاهان و امیران و به نام آنان
 باشد» تا این جا درست، ولی دنباله اش «بدون
 آن که از نام و نشان نگارنده حتی در حاشیه و با
 خط ریز ذکر می میان آید»، اگر در مورد
 کتابها و رساله هاست، چنین نبوده است و ذکر
 نام مؤلفان در کتابها معمولاً پس از نام «مهدی
 الیه» آورده می شده. مگر این که منظورشان در
 مورد نقشه ها (صورتها) باشد.

صفحه ۱۰۳: نام چاپ کننده التنبیه
 والاشراف تا آن جا که به یاد دارم «دخویه»
 هلندی ست (چون در این جا به مأخذی
 دسترسی ندارم شما به منابع مراجعه فرمایید که
 بی ربط نگفته باشم). بنا بر این «دوگوز»
 de Goege درست نیست.

صفحه ۱۲۵: از اشاره ای که آقای رفیعی
 به کتاب تزو کات تیمور کرده اند و ذکر
 «ملفوظات»، به یاد آمد که این اصطلاح در
 آن روزگار چیزی بوده است همسان آنچه امروزه
 به آن «تاریخ شفاهی» گفته می شود و
 مخصوصاً میان عرفا و متصوفه هندوستان مصطلح

۱۳۲۴ در همین باره مقاله ای با عنوان «قلمرو
 زبان فارسی» منتشر شد (مجله آینده) که چون
 با «چپ بازی» ابناء روزگار مغایرت داشت
 توجیحی بدان نشد. در کتاب افغان نامه هم
 به تفصیل به این مسأله پرداخته شده است.
 آقای نجیب مایل هروی هم کتابی مفید دارد که
 دو بار در تهران به چاپ رسیده است به نام
 تاریخ و زبان در افغانستان.

سال هشتم

صفحه ۸۸: تذکر به جای ابوالعلاء
 سود آور در مورد کلمه «امیره» که معنویان بدان
 خطاب، زن نبوده اند، می تواند با این توضیح
 همراه شود که «پیره» هم همین وضع را دارد و
 این هر دو خطاب را در صفوة الصفای ابن بزاز
 می توان دید می توان دید و در نامه های دوره
 تیموریان هم متعدد دیده می شود.

صفحه ۹۲: مقاله آقای سیروس علائی
 درباره «نقشه نگاری میان مسلمانان» برای من
 که دو ترجمه قدیمی مسالک و ممالک
 اصطخری را چاپ کرده ام (دومی را به نام
 ممالک و مسالک تا به هم ملتبس نشود) بسیار
 دلپذیر و متضمن تازه ها بود. ایشان قاعده
 کتاب Mzik را که درباره نقشه های
 اصطخری ست می شناسند و آن کتابی منفرد
 است در این مباحث. کاش ایشان در ترجمه
 فارسی گفتار خود سنوآت را به هجری
 برگردانده بودند تا فهم و درک مطلب برای
 ذهنهای فارسی خوان آسانتر بود. من وقتی می
 خوانم مسالک و ممالک در سال ۸۴۶ (صفحه
 ۹۴) تألیف شده است فوری نمی توانم متوجه

بود و عمومیت داشت. از قبیل ملفوظات فرید گنج.

برای مطالعه در سیاست دینی تیمور یکی از منابع اساسی روزنامه غزوات است که سید غیاث الدین یزدی نوشته و چند بار در آن به رویه تیمور در قلع و قمع هندویان و به اسلام گرواندن آنان اشارت شده است. این کتاب

حدود هشتاد سال پیش در روسیه چاپ شده است.

- صفحه ۱۷۹: «شاهبندر» نادرست نیست ولی معمولاً «شهیندر» نوشته می شده است.
- صفحه ۱۸۱: «شاخسه و اخسه» را در فارسی معمولاً «شاخسین و اخسین» می نویسند. ایرج افشار



جمهوری اسلامی ایران

تهران
مطبعان پارسی

شماره اول

ابوالقاسم فردوسی شاهنامه

ترجمه و
تصحیح: جلال خالصی مطلق

دومین
چاپ

کالیفرنیا و نیویورک ۱۳۷۵ (۱۹۹۷)

Send orders to:

Mazda Publishers

P.O. Box 2603, Costa Mesa, California 92626 U.S.A.

Telephone: (714) 751-5252

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

هیأت تحریریه:

علی سجادی، حسین مشاری، بیژن نامور

نقد و بررسی کتاب، زیر نظر:

کوروش هما یون پور

مصاحبه ها، زیر نظر:

امیر مصدق کاتوزیان

اخبار فرهنگی، زیر نظر

مسعود

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون

هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار» پر «تلاشی ست بغاطر ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی درباره آنها باعث کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی فراوان شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

Par Monthly Journal

P.O.Box 703

Falls Church, Virginia 22040

Tel.: 703/533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۳۵ دلار امریکایی

کانادا: ۴۲ دلار امریکایی اروپا: ۵۴ دلار امریکایی

documents are two Persian poems by Fath 'Ali Khān Ṣabā, the poet-laureate of Fath 'Ali Shāh, and two *ghazals* by the Ambassador's nephew describing two beautiful Austrian ladies.

Because the text is not typical of the Persian of the period and the two poems by Ṣaba do not appear in his published collected works, *Iranshenasi* requests that scholars and those knowledgeable about Qājār history who may have access to the original documents send them to the journal so that they can be published.

association of Rumi with Ibn 'Arabi's successor. Finally he uses numerous citations and other internal evidence to show that Rumi was not influenced by Ibn 'Arabi.

The article concludes that the two schools of mysticism, Rumi's and Ibn 'Arabi's, were independent of one another. The mere facts that the young Rumi had met Ibn 'Arabi at the end of his life, that Rumi associated with Ibn 'Arabi's successor until the ends of both of their lives, and that Ibn 'Arabi and Rumi share certain ideas are not enough to establish that Rumi came under the direct influence of Ibn 'Arabi. One of the reasons for this is that the way Rumi practiced mysticism after his encounter with Shams-e Tabrizi completely divorced him from the school of his ancestors. Rumi expounded mystical and esoteric truths as writer of parables in highly concise language; while Ibn 'Arabi was the founder of the theoretical and philosophical school of mysticism. For this reason the latter is closer to Rumi's father, Bahā' al-Din Balkhi, and his teacher, Borhān al-Din Termazi, whose works Shams-e Tabrizi forbade Rumi to read.

The writer also contradicts Henri Corbin who based his notion of the influence of Ibn 'Arabi on Rumi on documents from Iranian and Indian exegetes of the *Masnavi*. Pace Corbin, these documents merely attest to the absolute acceptance of Ibn 'Arabi's ideas in Iran and India. As examples of this type of literature, the author cites Jami's *Naynāmeḥ* and Hājj Mullā Hādi Sabzevāri's commentary on the *Masnavi*, both of which are filled with Ibn 'Arabi's basic philosophical principles. He adds that this shows the extent to which both authors were unquestioning followers of Ibn 'Arabi's school of mysticism and that they explained all mystical and esoteric truths in terms of his theories and theology.

An Unexplored Corner of the History of Fath 'Ali Shāh

Cyrus Khaledpour

In *Fundgruben des Orients* (vol. 6, bk. 2) which was published in 1818 in Vienna, is the text of a letter written to Prince Metternich by the Iranian ambassador requesting an audience with the Emperor. Also published is the text of the ambassador's speech to the Emperor and Metternich's response on behalf of the Emperor. Along with these

and 'content,' and let every work of art be judged by its own merits, rather than by some categorical dicta on 'the correct' art.

All this may be applied to satire – its form, content and types – as an art form. In their openness of language, Chaucer's *Canterbury Tales* and Boccaccio's *Decameron* may be compared with much of the coarse satire of masters such as Adib-e Sāber, Anvari Abivardi, Ṣanā'ī Ghaznavi and Mawlavi Rumi, although the former two used it almost entirely for private vengeance and personal pleasure. In purely relative terms, Hāfez's sardonic subtleties may be compared to Montaigne's quiet scepticisms – using the device, 'Que scay-je' – and Sa'di's critical realism (in *Golestān*) to Voltaire's exposures of the great and good, though neither may Hāfez be described as a sceptic, nor – more especially – Sa'di as a boat-wrecker.

All forms of satire are to be found in classical Persian literature: humorous, didactic, scandalising, anti-social, etc. Some of the best – e.g. satires of 'Obaid Zākāni, Sa'di, Mawlavi, Ṣanā'ī and S'ad al-Din Varāvini – contain most of these features at one and the same time. Satire may be verbal or dramatic. Both types are frequent in classical Persian satire, and dramatic satire is often allegorical, the most famous example being 'Obaid's *Mush va Gorbeh* (The Cat and Mouse Saga).

Modern Persian satire was largely coarse and political as it emerged through the Constitutional Revolution and its aftermath. The quintessential examples of this were the fiery political poets 'Aref, 'Eshqi and Farrokhi-ye Yazdi, but other leading figures such as poet-laureate Bahār were usually more subtle. Dehkhodā combined subtlety of words with some of the most vehement personal attacks on powerful public figures. All this and more, however, is the subject of the following chapter, on *Ṭanz-e Dawreh-ye Hedāyat* or 'Satire in Hedāyat's Times.'

The Relationship between Mawlānā Rumi and Ibn 'Arabi

S. H. Amin

The writer says that the controversy over which of the two pillars of Islamic mysticism, Jalāl al-Din Rumi (604-672) or Ibn 'Arabi (560-638), is the superior figure has a long history. He cites various opinions on the matter and then discusses the meeting between the two and the

Markaz, Tehrān, in 1995, but has not yet been given official clearance for publication. It is a general analytical review of satire, with examples both from Persian and European literature.

Satire, like poetry and a few other good things, is extremely difficult to define. Dr. Johnson, the famous critic and conversationalist of the eighteenth century, once defined it as a 'poem' that purports to censure villainy and stupidity. That leaves aside a good deal of satire, which is written for pleasure, for social and moral ends, or simply out of spite. A British politician once said that he could not define an elephant but could see one when it was coming through the door. Perhaps a similar response in the case of satire – even poetry – would not be construed as an abdication of literary responsibility.

Yet there definitely are different types of satire, both within and between Persian and European traditions. This too poses the further question of what is 'real' satire. For example, should one include both Hāfez's extremely subtle, and Suzani Samarqandi's extremely coarse, satire, in one broad literary category? Such questions bring to mind the great controversy over 'art for art's sake' and 'art for the public good'. The phrase 'art for art's sake' was first used, in 1804, by Benjamin Constant in connection with Kant's aesthetics, and later, in 1818, by Victor Cousin who said, in a lecture at the Sorbonne: 'ils faut de la religion pour la religion, de la morale pour la morale, *comme de l'art pour l'art...*'

The idea was quickly picked up by leading romantics – especially Victor Hugo and his great publicist Theophile Gautier – as their standard, although Hugo's own work is permeated by social concern, and Oscar Wilde who was the champion of the cause in nineteenth century England cannot be properly described as a romantic. In the nineteenth century, the controversy had been almost entirely literary; in the twentieth century, it became almost entirely political. Until recent times, 'art for the public good' still had the upper hand, but for a couple of decades now, 'art for art's sake' has been increasingly riding its iron horse. There is risk of a new dogmatism, especially in Persian literature, this time claiming that any social and political concern is anti-literary. Yet no one could deny the great literary value of Dostoyevsky's work in spite of its radiant social and political content.

Art is "for art's sake" or otherwise it would not be art; it is also public and social, because it is a social phenomenon. Both pure subjectivism and coarse political propaganda might be described as bad art. Otherwise, literary pluralism should tolerate various attitudes to 'form'

‘Attār’s Anecdote about the Pious Woman

Heshmat Moayyad

“The Pious Woman” (*Zan-e Pārsā*) is the title of the first story in ‘Attār’s *Elāhināmeḥ*. Its 310 lines make it one of ‘Attār’s longest mystic *masnavis*. In evaluating ‘Attār’s foray into romantic poetry, Moayyad writes that the poet’s “horse came up lame” (i. e., he was unable to bring it off). After summarizing the story, Moayyad examines and contrasts versions of it in the books *al-Foru’ min al-kāfi* by Kolayni, *The Thousand and One Nights*, the *Ṭuṭināmeḥ*, *Jawāher al-Asmār*, the Turkish translation of the *Ṭuṭinameḥ* etc. Of foremost importance to the author is the fact that Kolayni, who attributed the tale to imām Ja‘far, the story of the Pious Woman is related to Jewish tradition, considered part of Hebraica. ‘Attār, however, rewrote the tale so as to cleanse it of its non-Islamic elements and make it more consistent with the thinking and interpretations of his time.

Concerning *The Thousand and One Nights*, Moayyad writes that this work was translated into French in the beginning of the 18th century by Antoine Galland. The oldest manuscript of the work did not have more than 282 tales but to please the French-reading public more tales were added to reach the expected total of thousand and one, according to Mohsen Mahdi. The tale of the Pious Woman is not found in the old version of *The Thousand and One Nights*, but in the later version the tale appears in a form that is more or less similar to Kolayni’s account.

At the end of his article, Moayyad says that the latest version of the tale is in the work *Dastur al-‘Aḡāf* by the poet Torāb-e Esfahāni, who published it in 1887.

On Satire: A Contribution to Comparative Studies of Persian and European Satire*

Homa Katouzian

This article is chapter one of the author’s *Tanz va Tanzineh-ye Hedāyat* (Hedāyat’s Satire and Irony), which was due to be published by Nashr-e

* Abstract prepared by the author.

than the rest of the inhabitants of Iran. 2. On the claim that Iranian Azerbaijan and the former Soviet Azerbaijan were once one geographic entity which split into two parts (à la Korea) as a result of the treaties of Golestān and Turkmanchāy and that those two parts must be reunited under one government. They assert this despite the fact that until 1917 the former Soviet Azerbaijan had never been called "Azerbaijan."

Pan-Arabism: introduction. 1. The Ba'ath party, which has been in power in Iraq and Syria for a number of years, has considered portions of Iranian territory "ancestral Arab land." 2. It calls the Iranian province of Khuzestān "Arabestān." 3. The Arabic-speaking minority consider Arabic to be the language of Khuzestān. 4. In the past few decades, they have termed the Persian Gulf the "Arabian Gulf." 5. The UAE call all the Iranian lands north of the Persian Gulf "Arabestān."

Arts and Sciences: In the past two centuries, European and American art experts have termed works of Iranian provenance "Mohammadan," "Arabic," or "Islamic" art, not Iranian. This ignores the fact that figural art and sculpture is forbidden in Islam. In the museums and galleries of the world one never sees such over-arching rubrics as "Christian," "Jewish," or "Buddhist" art. Furthermore, European and American scholars classify Iranian scholarship in such fields as medicine, pharmacology, mathematics, astronomy, chemistry etc., as "Arabic" or "Islamic" science, simply because it is written in Arabic. Of course, this says nothing about its provenance because for centuries Arabic had been the language of science among Muslims. One should also note that some Iranian scientists like Ibn Sinā (Avicenna) and Abu Rayhān-e Biruni also wrote works in Persian.

The Persian Language. The official language of Iran and Tajikistan and one of the two official languages of Afghanistan until several decades ago is called Persian. Over the past several decades, the separatist policies of Iran's neighbors, Afghanistan and Tajikistan, have resulted in the changing of the name of the language to Dari and Tājiki respectively. These changes have found their way into European languages as well. The question is: why haven't the governments of the countries where, for example, English is spoken thought of changing the name of that language? The revisionist historians of Afghanistan during the period of royal rule tried to assimilate "Iran" to greater Afghanistan by asserting that the name of their country had been "Āryānā" since about 5,000 B.C., and had later been changed to Khorāsān and Afghanistan. This means that Ferdowsi and other poets who used the term "Iran" in their works were not referring to Iran, but to Āryānā.

Abstracts of Persian Articles

Making Iran's School Textbooks Responsive to the Absurd Claims of Her Neighbors*

Jalal Matini

The lead article of this issue of *Iranshenasi* is devoted to the large deficiencies in the Persian readers and history and geography textbooks of the last seventy years in Iran, during the Pahlavi and Islamic Republic periods. After an introduction, the author writes that for years the countries that neighbor Iran, namely Iraq, Turkey, the former Soviet Azerbaijan, Afghanistan, and even the newly established states like the United Arab Emirates (UAE), have adopted an altogether unfriendly manner toward the country. This is expressed in the baseless and empty claims that they make in their elementary and high school textbooks in the fields of culture, history, and geography. The youth in these countries accept these claims as truth, while in fact they are not. The writer proposes that before too long, Iranian educators take counter measures and teach the youth of Iran the truth about their country's culture, history, and geography. This would provide a reasoned response to her neighbors, incorrect assertions and an "antidote" to the poison of their propaganda. He therefore suggests that the following material be added to the elementary and high school texts in simple language so that Iranian youth can respond to such false claims whenever they arise.

Pan-Turkism: introduction. 1. On the claim that the Turkish speakers of Azerbaijan are Turks and that their ancestry goes back to the Turkman with the resulting assertion that they are of a different ethnicity

* All translations, unless otherwise stated, are by Paul Sprachman.

50. *Facsimile*, p. 238.
51. *Facsimile*, p. 192 and Khayyampur, *Tazkereh-ye Akhtar*, p. 139.
52. *Facsimile*, p. 66.
53. Khayyāmpur, *Tazkereh-ye Akhtar*, p. 246.
54. G. L. Akhmedzjanova, p. 16.
55. *ibid.*
56. See note 3.
57. *Az Şabā tā Nimā*, 1, p. 29.
58. Mohammad Taqi Bahār dealt extensively with the *bāzgasht-e adabi* in a series of articles published in the journal *Armaghān*, reprinted in M. Golbon, *Bahār va adab-e fārsi*, 2 vols., Tehrān, 1972. The great Persian scholar had much respect for the "Literary revival". All the major histories of Persian literature have comments on this literary trend. See also note 14.
59. H. Kāmshād, *Modern Persian Prose Literature*, Cambridge: CUP, 1966, p. 3.
60. *Facsimile*, p. 8.
61. *Facsimile*, p. 246.
62. *Facsimile*, p. 174.
63. *La letteratura persiana*, Milano, Sansoni, 1968, p. 534.
64. *Facsimile*, p. 6.
65. *ibid.*, pp. 6-7.
66. *ibid.*
67. *ibidem*, p. 6.
68. M. T. Bahār, *Sabk shenāsi*, 3 vols., Tehrān, Enteshārāt-e Amir Kabir, 1373, 6th ed., vol. 3, p. 198.
69. *ibid.*
70. *Facsimile*, p. 229. Khayyāmpur's, *Tazkerek-ye Akhtar* reports fewer verses, p. 170.
71. *Facsimile*, pp. 138-139.
72. *Az Şabā tā Nimā*, 1, p. 37.
73. *ibid.*, p. 15, n. 1.

Scholar notes that the entry does not belong to the Tübingen ms., but it was added by the editor (p. 248).

11. I have not able to discover whether M. Todua's edition of Akhtar's *divān* has been published.

12. *Facsimile*, p. 286.

13. Khayyāmpur, *Tazkereh-ye Akhtar*, p. 217

14. Bāzgasht-e adabi, by W. Hanaway, *Encyclopaedia Iranica*, vol. 4, 1, p. 59.

15. Y. Āryānpur, *Az Šabā tā Nimā*, Tehran, Sherkat-e saḥāmi-ye ketābha-ye Jibi, 1350/1971, 2 vols., vol. 1, p. 19.

16. Akhtar had his tongue cut out, according to Garrusi and Besmel, quoted in *Tāriḫ-e tazkerehā-ya fārsi*, 1, pp. 49-50.

17. *Az Šabā tā Nimā*, 1, p. 29.

18. vol. 2, pp. 886-899.

19. *Tāriḫ-e tazkerehā-ye fārsi*, 1, p. 53.

20. Quoted in *Tāriḫ-e tazkerehā-ye fārsi*, 1, pp. 49-50.

21. *ibid.* p. 51.

22. *ibid.* p. 49.

23. Akhtar's critical remarks are rather simple (*salīqeh-ye dorost* or *Salīqeh-ye khosh* are two of the most frequently used expressions), but to the point.

24. R. G. Hambly, "The Traditional Iranian City in the Qajar Period", *The Cambridge History of Iran*, vol. 7, p. 543.

25. Khayyāmpur, *Tazkereh-ye Akhtar*, p. 201.

26. *Facsimile*, p. 120.

27. *Facsimile*, p. 100.

28. *Facsimile*, p. 44.

29. *Facsimile*, p. 276.

30. *Facsimile*, pp. 31-32.

31. *Facsimile*, p. 76.

32. Khayyāmpur, *Tazkereh-ye Akhtar*, p. 81.

33. *ibid.* p. 165.

34. *Facsimile*, p. 59.

35. *Facsimile*, p. 196.

36. *Facsimile*, p. 143.

37. Khayyāmpur, *Tazkereh-ye Akhtar*, p. 231.

38. *Facsimile*, pp. 8-9.

39. *Facsimile*, p. 259.

40. *Facsimile*, p. 172 and Khayyāmpour, *Tazkereh-ye Akhtar*, p. 127.

41. *Facsimile*, p. 110.

42. *Facsimile*, pp. 86-87.

43. *Facsimile*, p. 228. However, Khayyāmpur's, *Tazkereh-ye Akhtar* instead of *taraqqi-ye ma'qul* speaks of *e'tebār-e tamāmi yafte*, i. e., Kāukab found great honor (p. 166).

44. *Facsimile*, p. 221.

45. *Facsimile*, p. 127.

46. *Facsimile*, p. 197.

47. *Facsimile*, p. 240.

48. Khayyāmpur, *Tazkereh-ye Akhtar*, p. 180. In this edition the entry is much longer and Akhtar reports an anecdote about Mehdi Beg and himself, pp. 179-180.

49. *Facsimile*, p. 75.

reconsidered a few years later and the project was enlarged by Garrusi Rāvi, that of Akhtar has the virtue of being a non-official and non-commissioned work. If we compare the *Anjoman ārā* to Rāvi's *tazkereh* in which many pages are devoted to the genealogy of the Qājār dynasty, to panegyrics of the king and to attempts at writing poetry by princes and dignitaries, we cannot but appreciate Akhtar's efforts to give factual information on Persian cultural life in a period which deserves greater attention and investigation.

Veniz, Italy

Acknowledgements

The paper is a revised version of one presented at Columbia University, Center for Iranian Studies, under the directorship of prof. E. Yarshater and prof. H. Dabashi, in December 1995. I thank prof. Maurizio Pistofo for kindly reading and commenting on my paper.

1- Karim Khan Zand: *a History of Iran, 1747-1779*, Chicago: university of Chicago Press, 1979.

2- P. Avery, "Printing, the Press and literature in Modern Iran", *Cambridge History of Iran*, Vol. 7, Cambridge: Cambridge University Press 1991, pp. 815-869.

3- I. JU. Alekseeva, *K. problematike razvitija persidskoj liriceskoj poezii xviii veka, (lirika poetov literaturnogo dvizenia "bazgast")*, Abstract of Ph. D. Dissertation, moscow 1980; R. S. Kazarjan, *Obscestvennye motivy v. satire Yagma dzandaki*, Abstract of Ph. D. Dissertation, Moscow, 1978.

4. *Tazkereh Ahmada Gordzj Ahtara <<Andzoman-ara>>*, Moscow, Nauka, 1986. Introduction, pp. 4-89, facsimile of the ms., pp. 1-316 (in Persian). I thank prof. Maurizio Pistofo for directing my attention to this book.

5. *Tārikh-e tazkerehā-ye fārsi*, 2 vols, Tehran, Ketābkhāneh-ye Sana'i, 1363, p. 48.

6. Tabriz, n.p. In the first page of his book (no page number) Khayyāmpur affirms that he examined the Persian ms. N. 644 in the Tübingen National Library. However, this ms. belongs to the Berlin Library (see W. Pertsch, *Verzeichniss der persischen Handschriften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1888 pp. 665-667, and also *Tārikh-e tazkerehā*, 1, p. 48) and it was moved to Tübingen during World War II. Presently, the ms. is back in the Berlin Library.

I thank Dr. George Bauman of the Tübingen National Library and Dr. Ernst Mogel of the Stuttgart Public Library for kindly informing me on this matter.

7. See *Anjoman ārā*, facsimile, p. 1. Hereafter, *facsimile*.

8. Khayyāmpur, *Tazkereh-ye Akhtar*, p. 15, n.1

9. There are some differences between the ms. edited by Khayyāmpur and that reproduced in facsimile by G. L. Akhmedzjanova, not only regarding the number of poets quoted, but also concerning information about the poets and the transcription of their verses. I have based my observations largely on the Majles Library's ms. (i.e., the facsimile in Akhmedzjanova's book), supplemented, on some occasions, by Khayyāmpur's edition, as it appears in notes.

10. The information seems to be autobiographical: it is contained in a short entry in Khayyāmpur, *Tazkereh-ye Akhtar*, p. 249. After the entry for the last poet, i. e., Yaghmā, Khayyāmpur adds an entry on Akhtar and some of his verses. However, the Persian.

preliminary studies in Arabic humanities. He writes poems, especially in the genre of marsiyehs.”⁷⁰

The entry is completed with some *robā’is*. Here the prose is extremely simple, even colorless. As another example let us consider the entry for a more famous poet, Ṣahbā. The entry is longer and a little more elaborate:

“His name is Āqā Mohammad Taqi, from the pure land of Qom. He lived most of his life in Isfahan paradise of humanity. The *beglerbeg* of Isfahan considered his company as a privilege and held him in esteem. He was a pure man, of discreet disposition, good taste, noble birth, placid temper, of pleasant conversation in the field of poetry. He received his *takhallos* by Mir Seyed ‘Ali Moshtāq. His *divān* has 2 or 3 thousand *beyts*. Eventually, in the month of Shahrivar 1191 (1777), he died in Shirāz, the seat of learning and was buried there. Upon his death Rahmānollāh Maulānā Ṣabāhi Bidgoli wrote a *qet’eh* with the chronogram of his death: *Da’em bovad ze kauṣar labriz jam-e Ṣahbā*. (Eternally overflew Ṣahbā’s cup with the Kausar river’s nectar).⁷¹

The values of the letters according to the *abjad* system give 1191.

As a conclusion, we note the usefulness of the *Anjoman ārā* as a source for better understanding the literary life in Zand and early Qājār Iran. Akhtar’s *tazkereh* proves that, at its beginning, the *bāzgasht* movement was the product of the meeting between professional poets and amateurs: these last constituted an intelligent and appreciative audience whose interest, critical judgment and active participation stimulated the minds of the major poets. The schools of poetry located in southern Iran were vivacious and innovative: perhaps the stagnation into which the *bāzgasht* fell later was due to the poets’ identification with court life. The “return” was interpreted in such a way that even the process of becoming court poet was a replica of what poets underwent in the princely courts in Khorāsān and Transoxiana. For example, the account of how Mejmar became Fath ‘Ali Shāh’s panegyrist, i.e. by reciting a *qasideh* to the Shāh who was returning from a campaign against Russia,⁷² or that of Ṣabā’s mouth being filled with gold after completing his *Shāhanshāhnāme*,⁷³ recall the fourth and the sixth anecdotes by Nezāmi ‘Arouzi in the second discourse of his *Chahār maqāleh* relating how Farrokhi gained a place at the court of the emir of Chaghaniyan and how the Seljuk emir Toghānshāh rewarded the poet Abu Bakr Azraqi for improvising a *dobeyti*.

Though Akhtar’s idea of a *tazkereh* of contemporary poets was

Analogously, Moshtāq, the leader of the *bāzgasht* movement, is called “one of the most noble and glorious among the great poets” (*az akāber-e sho'arā-ye 'azam va amājed*).⁶¹ However, Akhtar gave almost the same treatment to Āqā Mohammad Tal'at, an obscure merchant of Isfahan whom he defined. “the nightingale in the orchard of eloquence” (*bolbol-e tab'ash dar chaman-e fasāhat*).⁶²

These ornate phrases are rare, but they are still present: it must be underlined that Akhtar wrote in the initial phase of the renovation of Persian prose, which is characterized, as A. Bausani observed, by “a relative decrease of Arabic words and expressions, and by the reduction of the numerous metaphors and redundant parallelisms which invalidated the previous centuries' prose”.⁶³

I will quote some lines from Akhtar's introduction to the *Anjoman ārā* which describe well his “mixed” style: Akhtar declared that his aim was that of offering “a compendium of the contemporary poets' current situation and a digest of their verses” (*mojmal-i az majāri-ye ahvāl va mokhtasar-i az montakhab-e aqvāl-e sho'arā-ye mo'āserin*);⁶⁴ and, he added, his work will “make evident to each and every person, the fresh pleasure of what has been written with the black pen” (*be mesdāq-e lekoll-e jadid-e lazzat raqamzad-e khāmeḥ-ye moshkin khetām namāyad*).⁶⁵ Then Akhtar adds a witty remark, saying that he arranged the treatise (*resāleh*) by putting the poets' pen names in alphabetical order, so that none of them could injure him because they have been given precedence or they have been postponed.⁶⁶

We should also bear in mind that Akhtar wrote his *tazkereḥ* in the space of nine years, beginning in 1807, as he declared in the *moqaddameḥ*,⁶⁷ and his style probably evolved during this period. It is also plausible to suppose that he created his personal style by combining both ornate and simple prose, thus following the trend that Bahār called *nasr-e motavasset*, intermediate prose, a style between simple and artistic prose.⁶⁸ However, if we compare Akhtar's *tazkereḥ*, for example, with that written by the historian Khāndmir at the beginning of the 16th century, considered by Bahār a classical example of the *sabk-e motavasset*,⁶⁹ we can see that a new spirit is reflected in the prose of Akhtar's entries. Moreover, if we read Akhtar's items in the light of Bausani's definition, we can see that our author went a bit farther. I give two short entries as examples:

“Montakhab. He is of Khorāsāni origin, from the city of Soltānābād Torshiz, but he lived mostly in Kermān and in Yazd. He went to India. His name is Mirzā Hosein 'Ali. He made

others, Şabāhi Bidgoli, Mirzā Sahāb, Hosein Tabātabā'i Mejmar, were all panegyrists at court and members of the *anjoman* founded and sponsored by the Shāh. It is evident that the closer they were to the court the less freedom of expression they enjoyed, and the subjects of their poetry had to be conventional and flattering.

An analysis of themes and motifs of the *bāzgasht* poetry is far from this article's purposes: there are already essays and articles on this topic.⁵⁸

If there is a controversy about the value of the poetry of the *bāzgasht* virtually all the critics agree on the fact that the revivalist literati contributed to improving the style of Persian prose, that by the end of the 18th century had deteriorated. Although Sa'di's *Golestān* had continued to be a pattern to follow through the centuries, some genres of Persian prose had become obscure and bombastic: even the prose of the *tazkerehs*, which, being a form of "scientific" prose, should have been less artificial and void of pedantic expressions, had become excessively flowery and redundant.

Since the *bāzgasht* writers looked to the past for their models, they began to write in the simpler style used by the older masters in pre-Mongol times. The innovation in prose was more far reaching than in poetry: if, for their verses, the revivalist poets looked to the Khorāsāni and 'Erāqi styles, for their prose they reached as far back as the Samanid period "characterized by simple, straightforward, and laconic prose".⁵⁹

The regeneration of prose that took place in the first decades of the 19th century was due to many factors, from European influences to the introduction of printing, but if we examine Akhtar's prose we see that he had already anticipated this tendency. Akhtar used short and precise sentences, trying to give in only a few words the essential information necessary for drawing each individual poet's portrait. It seems that his prime concern was that he be understood, and thus even when he indulged in ornate descriptions, he used words and expressions familiar to his contemporaries. For example, here is his description of Āzar Begdeli's poetry "the brilliant pearls of his high and pleasant poems are the earrings of the ears of the intellect of the learned men of the time" (*darāri-ye dorri-ye ash'ār-e delneshin-e boland-ash āvizeh-ye gush-e hush-e hushmandān-e zamān*).⁶⁰

Probably Akhtar thought that the great Āzar, panegyrist of Nāder Shāh and of Karim Khān, author of the *tazkereh-ye Ātashkadeh* and of many poetic works, deserved such decorative language; and he also included a large number of Āzar's verses in the entry dedicated to him.

soirees sponsored by princes and kings, the gatherings held in poets' houses undoubtedly enjoyed great freedom of expression and political subjects were probably discussed as well.

Akhtar refers to only two satirists, the first being Mirzā 'Ali Mardān Nuri Kherad from Māzanderān, an author of satirical fragments who was a fearless man who did not bow to the grandees.⁵² The second is Akhtar's friend Mirzā Abu al-Hasan Yaghmā Jandaqi, well known to us for his obscene verses, but praised by Akhtar for his honesty, upright principles, poetic talent and elegant stylistic mastership.⁵³ Notoriously, Yaghmā would abuse anyone unfriendly to him by calling him *zanqahbeh* (a vulgar womanizer), but since he and Akhtar were bound by friendship we have no reason to doubt the sincerity of Akhtar's comments. Besides, Yaghmā was undoubtedly a talented poet who adopted popular language and forms for many of his compositions, and it is mainly for this reason that he attracted the attention of the ex-Soviet Union scholars.

These last devoted numerous essays to Yaghmā and to other poets of the *bāzgasht* school, considered "a movement for democratization [...] which prepared the field for the progressive literature of the Constitutional period".⁵⁴ The *bāzgasht* poets "attempted to draw literature closer to life, by giving to the former factuality and by spreading it towards wider circles of readers".⁵⁵ These comments are shared by the other scholars of former Soviet Union, such as I. Alekseeva, M. Todua, and R. Kazarjan, who wrote on the *bāzgasht* movement and who were ideologically prone to these kinds of remarks,⁵⁶ However, it is hard to speak about the "spreading" of culture among a largely illiterate population as was that of Iran in those times; the gatherings, of Akhtar and his friends were still elitist, although, as we have seen, they were beginning to open up to members of the middle class such as small merchants, provided they had the required education. Social mobility was a phenomenon typical of the Qājār epoch, but there was still a long way to go in order for culture to become more widespread and democratic.

In addition, the most prominent poets of the *bāzgasht* became deeply involved with the Qājār court, not only in the literary sphere, but also in the realm of politics. We have already mentioned Šabā, Fath 'Ali Shāh's poet laureate and governor; we may add now Mirzā Neshāt, who, as *monshi* of Fath 'Ali Shāh prepared most of his official documents. He was appointed by the king *mo'tamed al-dowleh* and sent on many official missions, even to Paris where he met Napoleon the First.⁵⁷ The

lines), received great honors from the Afghan rulers: he was appointed *malek al-Sho'arā* at the Herāt court by Mahmud Afghāni-ye Abdāli.⁴⁵

The great majority of the poets mentioned in the *Anjoman ārā* seem to have been free of economic problems, though not all of them, of course, had an easy life. Akhtar in particular complained that a talented poet such as Maulānā Aqa Mohammad 'Āsheq, famous for his *ghazals*, had a modest income.⁴⁶ There was also a turbulent genius, namely Mehdi Beg Shaqāqi, one of Akhtar's friends whose *qasidehs* enjoyed popularity among his contemporaries not only in Iran, but also in Irāq, where Mehdi had been the court poet of some local princes. However, the ups and downs of his life had their effect on Mehdi, who began to drink heavily:⁴⁷ his servant sold Mehdi's whole poetic production, but Akhtar was able to save some poems which he transcribed in his *tazkereh*.⁴⁸

Mehdi's drinking problem is mentioned by Akhtar without bias. Akhtar seldom expresses moral judgment, but, when he does, he tries to compensate for it by saying something positive, as in the case of Mollā 'Ali Darvish, depicted as "a bit obstinate and contentious" (*andak lajuj va jadali*), but possessing good poetic taste.⁴⁹ This speaks in favour of the objectiveness of Akhtar's *tazkereh*, written in an epoch in which authors were often prone to discredit their colleagues out of jealousy. Akhtar was also a victim of this tendency and was defamed in Garrusi Ravi's *tazkereh-ye Anjoman-e Khāqān*, as we have seen.

Although Akhtar gave whenever he could, some hints of the poet's character, the individual's poetic value was his chief concern and the reason for possible criticism. The only one whom he did slash at was sheikh Man'am Shirāzi, who wrote poems "which do not deserve to be heard" (*qābel-e shenidani nist*). In any case, Akhtar quotes one of Shirāzi's *ghazals* so that the readers can personally evaluate the poet's talent.⁵⁰

It is interesting to note that Akhtar says about Mirzā Mohammad Hosein 'Ali Shirāzi, a young poet whose father was *Kalāntar* in Fārs: he is slowly improving his style, writes Akhtar, which is imperfect due to the impossibility of 'Ali's coming into contact with the masters of poetry and discussing their work. The association with the great poets was considered by Akhtar indispensable in order to acquire a satisfactory poetic mastership: the literary circles which he and his friends frequented constituted the poetic schools of the time and were evidently rich in literary critical discussions.⁵¹

These *anjomans* were placing themselves side by side with the *majles*, the literary assemblies held at the courts. Compared to the

listed many physicians who were also accomplished poets, such as Mirzā ‘Abd al-Bāqī-ye Tabīb, son of Nāder Shāh’s physician-in-chief Sādeq Mirzā Mohammad Rahim, and court physician before dedicating himself completely to literature;⁴⁰ or the physician Maulānā Seyyed Mohammad Sho’leh, considered by his contemporaries a master of *qasidehs*;⁴¹ or Maulānā Mirzā Seyyed Mohammad Saḥab, son of another poet and expert in medical arts, i.e., Hātef-e Esfahāni. Saḥab left Isfahan to become *mojtahed al-sh’oarā* at Fath ‘Ali Shāh’s court;⁴² and Akhtar mentions many others. Evidently, at the turn of the 19th century, Persian physicians still embodied the prototype of the Muslim scholar, or *hakim*, conversant in science, philosophy and poetry. This was a figure that would disappear, from the Iranian plateau during the Qājār epoch to find a permanent settlement on the Indian sub-continent.

Akhtar’s *tazkereh* confirms that even in the late 18th century, India continued to be chosen as a second homeland by many Persian intellectuals. In spite of the decay of the Mughal central government and of the rise of Urdu as the language of Muslim literature, the courts of the Indian Muslim princes were still flourishing centers of Persianate culture, and poets from Iran were welcome participants in the *mosh’ārāts* (rendez-vous of poets) held in the courts. However, it seems that it was not only the quest for honors which attracted the Persian poets to the Indian sub-continent, but also the desire to acquire knowledge and skill. India was to the Persian literati a place where the fullest and richest embodiments of the literary tradition were available for challenge and stimulation. This is also what emerges from Akhtar’s words: for instance, among the poets who went to India, he mentions Aqa Mohammad Sādeq Kaukab, who, in spite of his youth, had a vast knowledge of medicine and mathematics and was the author of a book modelled on Nezāmi’s *Haft peykar*, which he read to Akhtar. After the collapse of the Zands, Kaukab, who belonged to a prominent family of Shirāz, fled to India where he “acquired intellectual improvement” (*taraqqi-ye ma’qule*).⁴³

Besides India, Persian poets migrated in search of fortune to other centers where Persian culture was appreciated: Mirzā Mohammad Maulānā Forughī, a famous poet and mathematician of Isfahan whose good taste and style Akhtar praised, moved first to Kabul and then to Qandahār where he became *malek al-sho’arā* of Timur Shāh and of his successor Zamān Shāh, at the end of the 18th century.⁴⁴ In the same years, Maulānā Mirzā ‘Abdollah Khān Shahāb, a mathematician from Torshiz and a prolific author (Akhtar mentions a *Kolliyāt* of 20,000

author of the *Haft anjoman* modelled on Sa'di's *Bustān*, was the owner of some jewelry shops under Nāder Shāh.³⁰ Mollā Hosein Rafiq was a greengrocer in Isfahan, but he applied himself to the study of poetry and the Islamic sciences, until he became a great scholar as well as the author of *ghazals*.³¹ He even had a pupil, Mohammad Ebrāhim Rahi, a butcher with poetic aspirations, whose poems Akhtar occasionally corrected.³² Akhtar also saved from oblivion part of the work of another poet-merchant, Mohammad Esmā'il Kāmi, who died as a young man, and whose poems were lost: but Akhtar managed to copy some of his *roba'is* and included them in his *tazkereh*.³³ Akhtar read the large *divān* (5,000 lines) by Hojjat Shirāzi Yādgār, a self-taught grocer from Shirāz³⁴ and praised the *ghazals* written by Mohammad Bāqer 'Āmi, a cotton merchant in the Qeysariyeh district of Isfahan.³⁵

In other words, the social extraction of the poets mentioned by Akhtar reflects traditional Iranian society: the ruling family, leaders of the tribes, civil bureaucracy, religion, and commerce. The importance of the civil bureaucracy and the commercial sectors increased under the Qājārs and we find an early sign of this situation in the professions of the poets mentioned by Akhtar. The majority were, in fact, employed in the chancelleries of princes and governors and some of them rose to important positions. One example is the famous Fath 'Ali Khān Šabā, who, before becoming *malek al-sho'arā* at the court of Fath 'Ali Shāh, was governor of Kāshān and of Qom,³⁶ or Sheikh 'Abd al-'al Homayun, who was appointed by Fath 'Ali Shāh governor of his native town, Faridan.³⁷

There were also cases of poets who renounced honors and wealth to become dervishes, the most famous being the author of the *tazkereh-ye Ātashkadeh*, Āzar Begdeli, a descendant of viziers and emirs who was employed in the *divān* of the governor of Isfahan, a position which he left to devote himself to a religious life and to the study of literature and science.³⁸ Another well-known example is that of Mirzā Ashraf Maulānā Mashrab, an important state officer under Nāder Shāh who became a dervish and a pupil of Moshtāq. He left two *divāns* and a four-volume history of Iran up to the Safavid period entitled *Tārikh-e ashrafi*.³⁹

Akhtar gave much importance to the poet's level of education and he never neglected to include information about it. Virtually all the poets mentioned by Akhtar had a satisfactory level of education, or were pursuing it, with particular reference to calligraphy, rhetoric, metrics and music; but they were also knowledgeable about the sciences of mathematics, astronomy, astrology and, above all, medicine. Akhtar

less information to give: in these cases, he underlines the young talent's future possibilities. Naturally, Akhtar also expresses his negative opinion of poets he considers to be lacking in talent.²³

Akhtar gives many details which make it possible to draw conclusions about Persian literati at the turn of the 19th century. Let us start with the provenance of the poets: though most of them were born in the three cities in which Akhtar lived, that is, Shirāz, Isfahan, and Yazd, which were among the most densely populated cities of late 18th century Iran,²⁴ we can say that, on the whole, the poets were representative of the whole Iranian plateau. In fact, they came from Hamadān, Kāshān, Tabriz, Qom, Kermān, or from small villages in Āzerbāijān, Māzanderān, Khorāsān, Luristan, and their families had usually moved to southern Iran for reasons of employment.

The data on the social status of the poets' families are far more interesting: not surprisingly, they show that most members of the intelligentsia were of high social class. Some of them belonged to the Zand family, such as Ebrāhim Khān Anvar-e shirāzi, a son of Karim Khān; or Šafar 'Ali beg Fardi Zand, a good poet and musician, and Mennat 'Ali Beg Navā'i-ye Zand. This last died at 25 years of age, during the attack by the Qājārs on Kermān. According to Akhtar, Navā'i's father, not understanding his son's talent, sold the manuscripts containing the young poet's verses. However Akhtar, to whom Navā'i used to read his poems, was able to write down those of his colleague's verses which he knew by heart.²⁵

Other poets were descended from tribal leaders, such as Hādi Beg Shāeq-e Lorestāni, son of the chief of the Sakis tribe.²⁶ The majority were descendants from aristocratic families whose members were important state functionaries such as *beglerbegis*, *Kalāntars*, *mostaufis*, or *sardārs*. Local officers were important segments of Iranian society and they were able to rise to positions of great influence, especially in the period of disorder following Karim Khān's death in 1779.

Another group descended from religious leaders, *mojtaheds*, *sheikh al-Eslāms*, *imām'e jom'es*, (some of Arabic origin), such as sheikh Mohammad sāgher-e Shirāzi, nephew of a famous *imām-e jom'e* of Shirāz and he himself an *imām*,²⁷ or Mirzā Abolqāsem Shirāzi, poet and calligrapher from the family of the administrators of the *Masjed-e Jom'e* in Shirāz,²⁸ or the composer of *qasidehs* Nādem Mollā Nur Mohammad, from a high-ranking religious family of Astarābād,²⁹ and many others.

A smaller group of poets were sons of merchants and merchants themselves: for example, the father of Hosein Khān Asiri, from Isfahan,

already gathered by the Gorji brothers. Garrusi Ravi showed no gratitude for this, however and even denigrated both Akhtar and Neshāti. In his *tazkereh*, he defined Akhtar as “a mediocre poet” and accused him of having “improperly chosen the poets’ verses reported in his *tazkereh*, which is a worthless booklet good to be used only as wrapping paper for eye cosmetics (*tutiya*) or for henna”.²⁰

Besmel, however, in his *Tazkereh-ye Delgoshā*, rehabilitated his friend Akhtar, emphasizing the critical value of the *Anjoman ārā*.²¹ More than a century later, Golchin-e Ma’āni affirmed that Garrusi Ravi drew heavily on Akhtar’s *tazkereh*.²² In any case, the importance of Akhtar’s work lies in the fact that its author was a contemporary and acquaintance of many of the poets he included in his *tazkereh*. The following pages examine the *Anjoman ārā* in order to see how it contributes to the knowledge of Persian literary life of the period it describes.

The *Anjoman ārā* is arranged in alphabetical order: Akhtar gives the name and *takhallos* of each poet, his place of origin, his family’s social status, his profession, his education, his character and physical appearance, and characterizes his popularity among his contemporaries, his masters and pupils. If the poet was dead, Akhtar mentions his burial place and names the poet, generally a disciple of the deceased, who wrote the verses to the deceased containing chronograms giving the date of his death. If the poet had written a *divan*, Akhtar gives the approximate number of its lines and concludes by giving some samples of his poetry.

As has been said, Akhtar knew personally most of the poets about whom he wrote, and in many cases he had read their *divans*. However it was not by chance that Akhtar had seen the poets’ verses, but because they had asked him to examine their works. Akhtar, who was reputed to be an expert in poetry and to have very refined taste, was probably often summoned as an *arbiter elegantiarum* by his colleagues, especially younger poets. In addition, many of the verses transcribed in the *Anjoman ārā* were recited by their composers and written down by Akhtar during the *monāzerehs* or poetic disputes in which he participated.

The *Anjoman ārā* appears, thus, as a sort of biobibliographical encyclopedia in which all the entries are similar in structure, though, of course, of different length. This is due mainly to the fact that some of the poets had only recently begun their careers and consequently Akhtar had

the first literary circles, or *anjomanhā-ye adabi*, that constituted a forum for discussing primarily cultural, and later, political, issues, thus preparing the ground for those *anjomanhā-ye adabi* which played a very important role in the Constitutional revolution.

In Shirāz Akhtar enjoyed the Zands's patronage and when the city fell into Qājār hands, he became even more revered and famous. The court, in fact, experienced a cultural revival: the Qājār governors liked being surrounded by artists and poets and enjoyed promoting poetic contests. Akhtar was very involved in this cultural phase, but provoked the envy of his enemies who plotted against him until they succeeded in having him banished from the court, probably around 1807.¹⁶ Akhtar sought refuge in Isfahan where literary life was also very active. Isfahan was the seat of a famous *anjoman-e adabi* which was directed for a while by the poet Mirzā 'Abd al-Vahhab Khān Neshāt, who later moved to Tehran, attracted by Fath 'Ali Shāh's interest in the arts.¹⁷

In 1807, while in Isfahan, Akhtar conceived the idea of writing a *tazkereh* on contemporary poets. This type of composition was becoming very popular, as is testified by the great number of *tazkerehs* written in Persian in the 18th century. According to Golchin-e Ma'āni there were seventy-one, a number which doubled in the 19th century.¹⁸ By that time Akhtar had already amassed a fair amount of information on Shirāz poets, and he was about to collect more on those of Isfahan, many of whom he personally knew and visited. Having made the acquaintance of a group of talented poets who came from Yazd, Akhtar decided to move to that city, remaining there for two years in order to increase his knowledge of the literary life of southern Iran. Akhtar then returned to Isfahan where he died in 1816, leaving his work unfinished.

Akhtar's younger brother, Mohammad Bāqer Beg Gorji Neshāti, himself a poet and author of a *divān*, moved to Tehran where he found employment in the royal chancellery while continuing Akhtar's *tazkereh*. Neshāti could count on the patronage of Fath 'Ali Shāh, who had founded his literary society, the *Anjoman-e Khāqān* (*Khāqān* was also Fath 'Ali Shāh's *takhallos*). It seems that the Shāh was sufficiently interested in the Gorji brothers' work that he asked the governor of Kermān to supply Neshāti with information about the poets of that city, information that Neshāti later added his *tazkereh*.¹⁹ However, as said above, Neshāti could not complete his work because he died in 1818.

Mohammad Fāẓel Khān Garrusi Ravi was then entrusted by Fath' Ali Shāh with the task of compiling a *tazkereh* of contemporary poets, and his work, *Anjoman-e Khāqān*, benefitted much from the information

various introductory sections of it the manuscript is referred to as *Anjoman ārā*.⁷ It seems that Khayyāmpur integrated the “German” manuscript with the two manuscripts from Tehran mentioned above,⁸ and produced a list of 129 poets. Khayyāmpur, however, gave so little explanation of his *modus operandi* that Golchin-e Ma’āni criticized this publication and considered it unreliable.⁹

AKHTAR’S LIFE

Ahmed Beg Gorji Akhtar was, as his name indicates, of Georgian origin: it seems that his father, a Christian convert to Islam, had moved for unknown reasons from Tiflis to Tabriz, in the proximity of which Akhtar was born,¹⁰ There are some details of his life in two *tazkerehs* written by Akhtar’s friends, the *Tazkereh-ye Delgoshā* composed by Ḥājji ‘Ali Akbar Navvāb-e Shirāzi Besmel in 1821-1824 and the *Negārestān-e Dārā* written by ‘Abd al-Razzāq Beg Donboli Azerbāijāni in 1825. These two sources are not very precise about Akhtar’s origins: Donboli wrote that he was from Luristan while Besmel states that he was from Isfahan. In any case, Akhtar spent most of his life in central and southern Iran, first in Shirāz, where he earned a reputation as a calligrapher, especially of *shekasteh*, and as a poet. He left a *divān* of 300 pages that contains *ghazals*, Akhtar’s favourite genre, *qasidehs*, *robā’is*, *qet’ehs* and a *sāqināmeḥ*. The *divan* discovered in the Malek Library in Tehran by the Georgian scholar M. Todua, who edited it, indicates Akhtar’s full participation in the literary trend launched by Moshtāq, i.e. the *bāzgasht-e adabi*.¹¹

Akhtar became a protagonist in the literary life in Shirāz by taking part in the meetings hosted by the poet Mirzā Mohammad Hosein Vafā-ye Farahani, a poet and patron who was vizier to three Zand governors of Shirāz, respectively Sādeq Khān, Ja’far Khān and Lotf ‘Ali Khān.¹² Farahāni’s house was a sort of literary club where, every day, poets, literati and scholars gathered to discuss cultural topics, improvise poems, and organize poetic competitions.¹³ They were all promoters of the *bāzgasht* movement and consequently they reverted to earlier poetic patterns as a reaction to the Indian style.

The critics of the *bāzgasht* movement point to the fact that “the Zand and the Qājār periods were a time of intense imitation and rather less evolution”¹⁴ and that the *bāzgasht* poets “paid no attention to the country’s historical and social events”.¹⁵ However, at least at the beginning of the movement, the *bāzgasht* followers tried to provide an answer to the literary crisis which Iran was suffering. They established

successor Fath 'Ali Shāh (1797-1834), who was a poet himself, and his support and stimulus helped to create a literary entourage in his court. The authors of the *tazkerehs* written in this period give evidence of the literary effervescence of Zand and early Qājār Iran. The sources most referred to in this regards are the *Tazkereh-ye Ātashkadeh* written by Hājji Lotf 'Ali Beg Āzar-e Begdeli between 1760 and 1779 and the *Anjoman-e khāqān* written by Mohammad Fāẓel Khan Garrusi Ravi in 1818. However, this second source owes much to a *tazkereh* written before it, namely the *Anjoman* ara composed by Ahmad Beg Gorji Akhtar between 1807 and 1816 and continued, after Akhtar's death, by his brother, Mohammad Bāqer Neshāti Gorji Esfahāni until his death in 1818.

This Article presents the *Anjoman ārā* as an account of poets' lives and their milieu in the second half on the 18th century and in the first part of Fath 'Ali Shāh's reign. This is a period whose literary aspects are still neglected, especially by Western scholars: even J. Perry's book on Karim Khān Zand,¹ perhaps the most significant book for historical events, gives no hint of the literary life under the Zand's rule, and the chapter on literature in the last volume of the *Cambridge History of Iran, From Nadir Shah to the Islamic Republic*, deals only with late 19th century literature.² However, this literary period has been partially investigated by scholars of the former Soviet Union, who are interested in some "popular" aspects of Qājār literature.³ G. L. Akhmedzjanova, reproduced in facsimile one of the existing manuscripts of the *Anjoman ārā*,⁴ i. e., that kept in the Majles library in Tehrān. It is the oldest copy of the original and was possessed by A. Golchin-e Ma'āni who had bought it from Rokn ad-Din Homāyun Farrokh. It is in *nasta'liq* mixed with *shekasteh*, with no stylistic refinements, and is in good condition. It contains Akhtar's introduction and a list of 95 poets.

According to Golchin-e Ma'āni there are three other copies of the *Anjoman ārā*, none of which is in the hand of Akhtar:⁵

- 1) One is in the Melli Library in Tehrān. It is also an old copy but in bad condition. It lacks the introduction, and lists 56 poets.
- 2) The second is in the personal library of Fakhr al-Din Nasiri Amini in Tehrān. The manuscript lists 127 poets. According to Golchin-e Ma'āni it is a second-generation copy, that is, it was not transcribed from the original manuscript.
- 3) The third is in the Berlin Library and is also a second-generation copy. This manuscript was reproduced by Khayyāmpur and published in Tabriz in 1343/1965 with the title *Tazkereh-ye Akhtar*,⁶ although in the

Literati and Society in Zand and Early Qājār Iran According to Ahmad Gorji Akhtar's *Tazkereh-ye Anjoman ārā*

Anna Vanzan

The 18th century was a period of wars and chaos in Iran and it is not surprising that this situation was reflected in Persian literature. Poets and literati, traditionally attached to the courts, suffered from a lack of patrons and supporters and many of them migrated to the Indian sub-continent, which two centuries earlier had already become a Mecca for poets and artists. Even Nāder Shāh (1736-1747), the ruler who attempted to re-establish dynastic strength, was notoriously hostile to poetry, to which he gave no encouragement. However, it was during his reign that Mir Sayyed 'Ali Moshtāq (1689-1757) initiated a literary revolt whose aim was to reject the Indian style poetry which had been dominant not only in Iran, but also in India and Central Asia in the two previous centuries. Moshtāq was from Isfahan, the city which, together with Shirāz, had managed to keep its role as a cultural center in spite of turmoil and destruction. With the advent of the Zand dynasty (1750) which exerted its power in southern and central Iran, these cities prospered and attracted scholars and artists. Literary life also flourished and this phenomenon lasted until Āghā Mohammad khān Qājār imposed his dominion over the country and selected Tehrān for his capital in 1796. Tehrān became the new literary center under his nephew and

Heshmat Moayyad	'Attar's Anecdote about the Poius Woman	55
Homa Katouzian	On Satire: A Contribution to Comparative Studies of Persian and European Satire	55
S. H. Amin	The Relationship Between Maulana Rumi and Ibn 'Arabi	57
Dr. Cyrus Khaledpour	An Unexplored Corner of the History of Fath 'Ali Shah	58

Contents

Iranshenasi

Vol. IX, No. 3, Autumn 1997

Persian

Articles	409
Selections	542
Book Reviews	557
Iranian Studies in the West	570
Short Reviews	581
Communications	597

English

Article by:

Anna Vanzan	Literati and Society in Zand and Early Qajar Iran According to Ahmad Gorji Akhtar's <i>Tazkereh-ye Anjoman Ara</i>	37
--------------------	--	----

Abstracts of Persian Articles by:

Jalal Matini	Making Iran's School Textbooks Responsive to the Absurd Claims of Her Neighbors	53
--------------	---	----

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

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 & Fax: (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:

Anna Vanzan

Abstracts of Persian Articles by:

S. H. Amin

Homa Katouzian

Cyrus Khaledpour

Jalal Matini

Heshmat Moayyad