

ایران‌شناسی

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

دوره جدید

با آثاری از:

شکوفه تقی

عبدالمجید ارفعی (مصاحبه)

زهرا طاهری

محمد علی طالقانی

بهرام گرامی

داریوش کارگر

حسین منتظم

جلال متینی

برویز ناتل خانلری (برگزیده‌ها)

ایران‌شناسی

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

دوره جدید

مدیر

جلال متینی

نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی

زیر نظر: ویلیام ال. هُنووی، دانشگاه پنسیلوانیا

هیأت مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک
جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو
حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو

مشاوران متوفی

ذبیح الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران
محمد جعفر محبوب، دانشگاه تربیت معلم تهران

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

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

The Editor: Iranshenasi

P.O.Box 1038

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

تلفن: ۲۵۶۴-۲۷۹ (۳۰۱)

فکس: ۲۶۴۹-۲۷۹ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۵۵ دلار، برای دانشجویان ۴۵ دلار، برای مؤسسات ۱۴۰ دلار

در خارج از آمریکا، هزینه پست هوایی افزوده می‌شود:

کانادا ۱۹ دلار، سایر کشورها ۴۲ دلار

حروفچینی کامپیوتری و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «پیچ»، واشنگتن دی. سی.

فهرست مندرجات

ایران شناسی، دوره جدید

سال بیستم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۷

بخش فارسی

مقاله

- | | | |
|-----|---|--|
| ۲۰۱ | فردوسی و مردم، فردوسی در هاله ای از افسانه ها | جلال متینی |
| ۲۲۵ | زمرّد در هزار سال شعر فارسی
زنان و تعالیم صوفیه در طریقت مولانا . | بهرام گرامی
زهرا طاهری |
| ۲۳۸ | آیت عشق (۳) | |
| ۲۵۶ | داستان پر آب چشم گِل نبشته های تخت جمشید
دو درخت مقدس، نماد انسان کامل و خدا،
از خدایی پادشاهان تا خدایی پیامبران | عبدالمجید ارفعی
(مصاحبه)
شکوفه تقی |
| ۲۶۶ | درباره بوطیقای شاهنامه | محمد علی طالقانی |
| ۲۸۵ | برگردان پاره هایی از آثار الباقیه در گاهشماری
و جشنهای ایرانی | داریوش کارگر |
| ۲۸۹ | خاطرات سالهای خدمت - ۸
در دانشگاه مشهد، در زمان ریاست آقای
دکتر سامی راد | جلال متینی |
| ۳۰۸ | | |

برگزیده ها

- | | | |
|-----|--------------------|-------------------|
| ۳۲۹ | خانلری و بزرگ علوی | برویز ناقل خانلری |
|-----|--------------------|-------------------|

نقد و بررسی کتاب

- | | | |
|-----|-------------------------------------|------------|
| ۳۴۳ | یادداشت های علم، جلد ششم، ۵۶ و ۱۳۵۵ | حسین منتظم |
|-----|-------------------------------------|------------|

۳۴۶

حافظ به گفته حافظ. یک شناخت منطقی:
نوشته محمد استعلامی

جلال متینی

گلگشتی در آثارات فارسی

۳۵۴

معرفی ۹ کتاب و مجله

ج ۰۴۰

آراء و افکار

۳۷۲

احمد کاظمی موسوی

۳۷۵

جلال متینی

بخش انگلیسی

خلاصه مقاله های فارسی به انگلیسی

ایران‌شناسی

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

تابستان ۱۳۸۷ (۲۰۰۸ م)

سال بیستم، شماره ۲

جلال متینی

فردوسی و مردم

فردوسی در هاله ای از افسانه‌ها*

برخی از دانشمندان و صاحب‌نظران نکته‌سنج ایرانی و خارجی که به مطالعه و تحقیق درباره فردوسی، حماسه سرای بزرگ ایران، پرداخته‌اند، بارها به این موضوع اشاره کرده‌اند که نویسندگان مقدمه بایسنقری و بعضی از تذکره‌نویسان پیش از ایشان درباره زندگانی و شخصیت فردوسی به افسانه‌سرایی پرداخته و داستانهای دروغ و خیالی جعل کرده‌اند. و سپس در طی قرون پیشین از راه این گونه کتابها، نادرست‌ترین تصورات درباره فردوسی در ذهن مردم ایران زمین راه یافته که گاه برخی از محققان ایرانی و خارجی معاصر را نیز از راه صواب منحرف ساخته است!

البته در روزگاری که تنها به «ادبیات مکتوب» ارج می‌نهادند و محققان برای طرح یا اثبات هر موضوعی استناد به اسناد معتبر تاریخی را لازم می‌شمردند، و «فرهنگ عامه» و «ادبیات شفاهی» را در بحثها و تحقیقات دانشمندان راهی نبود، چنان اظهار نظرهایی

می توانست از هر نظر معقول جلوه کند. ولی اینک که به موازات مطالعه و تحقیق درباره تمدن و فرهنگ و تاریخ و ادب ایران و زبان فارسی بر طبق موازین علمی، بررسی «ادبیات عامیانه» نیز در زمینه های گوناگون - به شیوه علمی - مورد توجه اهل فن قرار گرفته و کتابها و مقاله های سودمند بسیار نیز در این باب منتشر گردیده است، حقیقت دیگری در برابر اهل فضل خودنمایی می کند و آن عبارت از این است که به طور کلی با مطالعه و بررسی قصه ها، ترانه ها، مَثَلها، و ضرب المثلها، و آداب و رسوم مردم نواحی مختلف ایران به مراتب بهتر از «ادبیات رسمی» می توان به عمق روحیات و معتقدات مردم ایران و پسندها و ناپسندها در نظر ایشان پی برد.

با توجه به آنچه به عرض رسید به نظر بنده شایسته است قصه ها و افسانه های مختلفی که در آنها نامی از فردوسی برده شده و در کتابهای مختلف مذکور است نیز با نظری نکته یاب مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گیرد تا در کنار بخشهای عالمانه، عقیده مردم ایران هم در طی یک دوره چند صد ساله درباره شخصیت فردوسی سراینده شاهنامه روشن گردد. تصدیق نمی فرمایید که چنین مطالعه ای در حد خود کمال اهمیت را تواند داشت؟

بنده پیش از آن که به بحث درباره قصه ها و افسانه های مورد نظر پردازد، لازم می داند نخست عقیده خود را درباره این موضوع نیز به عرض برساند که به هیچ وجه با رأی افرادی همدستان نیستم که گفته اند مؤلفان برخی از کتب درباره فردوسی به افسانه پردازی پرداخته و حکایتهایی نادرست در این باب جعل کرده اند، و آن گاه از راه این گونه کتابها مطالبی خلاف واقع در مورد فردوسی در ذهن مردم راه یافته است. بلکه به نظر بنده کاری که هر یک از این مؤلفان - به خصوص پشاهنگان ایشان - انجام داده اند چیزی جز این نیست که آنان مطالبی را که درباره فردوسی و شاهنامه در بین مردم شهر و دیارشان شایع بوده است - و خود ایشان نیز به حیث یکی از افراد آن جامعه آنها را شنیده و یا به آنها نیز اعتقاد داشته اند - بر روی کاغذ ثبت کرده اند بی آن که با دید علمی امروزی صحت و سقم این نوع مطالب را سنجیده باشند.

بدیهی است اگر این افراد می توانستند به تحقیق علمی دست بزنند فی المثل نادرستی این موضوع برایشان آشکار می شد که رودکی معاصر فردوسی و عنصری نبوده است تا زمان سلطان محمود غزنوی را درک کند و در سلک شاعران دربار او قرار گیرد تا چه رسد به این که به اتفاق عنصری در توطئه ای بر ضد فردوسی شرکت جوید.^۲ یا با توجه به حقایق تاریخی در می یافتند که فردوسی سالها پیش از آن که محمود به سلطنت برسد، نظم شاهنامه را آغاز کرده بوده است. به علاوه محمود غزنوی نمی توانسته است به نظم

داستانهای پادشاهان ایران باستان و حماسه ملی ایران دلبستگی داشته باشد تا چه رسد به آن که وی نظم شاهنامه را وجهه همت خود قرار داده و به یکی از چند صورت مذکور در ذیل به انتخاب سراینده ای شایسته برای نظم شاهنامه پرداخته باشد:

الف- عنصری و فرخی و عسجدی و فردوسی را فرمان دهد تا «در بدیهه هریک مصرعی بگوئید تا هر کدام که فروتر آید و دلپسند افتد نظم سیرالملوک بدان مقرر کنم» و چون فردوسی گفت «مانند سنان گیو در جنگ پشن» «شاعران گفتند سنان گیو در جنگ پشن چگونه بوده است؟ فردوسی داستان گیو و جنگ پشن در نزد سلطان محمود باز خواند... سلطان محمود به غایت خرم شد و دیگر بار آن را خلعتی داد و غلامی زنگی بدو بخشید و نظم سیرالملوک بدان مقرر شد. پس فرمود تا پهلوی قصر سلطان جایی خوش برای فردوسی بیاراستند...»^۳

ب- نظم هفت داستان از تاریخ ملوک عجم را به هفت تن از شاعران (شعرای سبعه) دربار خود پیشنهاد کند و سرانجام فردوسی را برای این کار بزرگ برگزیند.^۴

ج- پیش از آشنایی با فردوسی، نظم تاریخ شاهان را به عنصری ملک الشعرای دربار محول ساخته بود، که به روایتی «عنصری از انجام این مهم عذر خواسته بود»،^۵ و به روایت دیگر عنصری داستان رستم و سهراب را به رشته نظم کشید و سلطان این دو بیت رستم و سهراب وی را بیش از دیگر ابیات این منظومه پسندید:

هر آن گه که تشنه شدی تو به خون بیالودی این خنجر آبگون
زمانه به خون تو تشنه شود براندام تو موی دشنه شود^۶

همچنین نویسندگان این گونه داستانها اگر به شیوه نقد علمی امروزی اندکی واقف بودند این حقیقت را در می یافتند که سلطان محمود غزنوی، نمی توانسته است تا این حد سخن شناس و آشنا به لطایف و دقایق شعر پارسی باشد که چون فردوسی هر داستانی را به نظم می آورده و به نظری می رسانیده است، به فردوسی گفته باشد «که این حکایت بارها شنیده ایم اما عبارت فردوسی را اثری دیگر است در تقریر رزم... و دلیری و تهور می افزاید...»^۷ و چنین است ذکر سفر فردوسی به بغداد و سرودن یک قصیده و یک هزار بیت در مدح خلیفه عباسی، القادر بالله، و منظوم ساختن قصه یوسف و زلیخا در آن شهر به جبران آن که در شاهنامه به مدح مجوسان و گبران پرداخته بوده است، و نیز تیره شدن روابط خلیفه عباسی و محمود غزنوی بدین سبب،^۸ و موضوعهایی از این نوع که هیچ یک از آنها اعتباری علمی و تاریخی ندارد.

اینک اجازه بفرمایید با توجه به آنچه به عرض رسید قصه های موجود درباره فردوسی، که در متون کتب ثبت گردیده است، در کمال اختصار مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد تا روشن شود در طی قرنهای پیشین مردم ایران که در این سرزمین پهناور به طور پراکنده زندگی می کرده اند، و به زبانها و لهجه های مختلف سخن می گفته اند و چنان که گذشت یقیناً نه فقط از موازین و ضوابط نقد علمی بیخبر بوده اند بلکه بسیاری از ایشان خواندن و نوشتن نیز نمی دانسته اند، در دنیای خود فردوسی را چگونه شاعری می دانسته اند، به نظر ایشان فردوسی برای وصول به چه مقصودی به نظم شاهنامه دست زده بوده است، ایشان در ذهن خود از فردوسی چگونه شخصیتی ساخته بودند، چه کسانی را دوستان و دشمنان وی می دانسته اند و به زعم آنان فردوسی با هر یک از ایشان به چه نحو رفتار کرده است. کتابهایی که^{۱۴} این گونه داستانها را در بر دارد و در این مقاله مورد استفاده قرار گرفته با توجه به تاریخ تألیف آنها عبارت است از:

سفرنامه ناصر خسرو (به روایت نویسندگان مقدمه بایسنقری، در ذیل وقایع سال ۴۳۷)،^۱ تاریخ سیستان (نیمه اول کتاب، تألیف محتملاً در حدود سال ۴۴۵)،^۱ چهارمقاله نظامی عروضی، تألیف در سال ۵۵۱ یا ۵۵۲،^{۱۱} عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، محمد بن محمود بن احمد طوسی، تألیف بین ۵۵۵ تا ۵۶۲،^{۱۲} تاریخ طبرستان ابن اسفندیار، تألیف سال ۶۱۳،^{۱۳} الهی نامه و اسرار نامه^{۱۴} فریدالدین عطار (وفات ربع اول قرن هفتم)، آثار البلاد و اخبار العباد^{۱۵} قزوینی، تألیف بین سال ۶۶۱ تا ۶۷۴، مقدمه شاهنامه فردوسی، نسخه مورخ به سال ۶۷۵ (معروف به مقدمه دوم یا مقدمه اوسط شاهنامه)،^{۱۶} تاریخ گزیده حمدالله مستوفی، تألیف به سال ۷۳۰، ظفرنامه حمدالله مستوفی، تاریخ سرودن بین ۷۱۴ تا ۷۲۰،^{۱۷} مقدمه شاهنامه بایسنقری، نگارش بین سالهای ۸۲۹ تا ۸۳۳ (معروف به مقدمه جدید یا مقدمه سوم - و به روایتی مقدمه چهارم شاهنامه)،^{۱۸} مجمل فصیح^{۱۱} تألیف فصیح احمد بن جلال الدین محمدخوافی، زنده تا سال ۸۴۵، مقدمه شاهنامه کتابخانه دانشگاه پنجاب، مکتوب در قرن دهم هجری،^۲ تذکرة الشعراء^{۱۱} دولتشاه سمرقندی، تألیف در حدود سال ۸۹۲؛ مجالس النفاث^{۲۲} تألیف امیر علیشیر نوائی، در سال ۸۹۶؛ مجالس المؤمنین^{۲۳} قاضی نورالله شوشتری تألیف بین ۹۹۳ تا ۱۰۱۰.

اکنون قصه ها و افسانه های موجود در این کتابها را به ترتیب درباره: پیش بینی شهرت عالمگیر فردوسی، نظم شاهنامه و رفتن فردوسی به غزنین، صله سرودن شاهنامه و بزرگواری فردوسی، صراحت گفتار و ایران دوستی شاعر، بدخواهان فردوسی، سبب مرگ شاعر مورد بررسی و مطالعه قرار می دهد.

پیش بینی شهرت عالمگیر فردوسی

نخستین مطلبی که در این حکایتها جلب توجه می کند مربوط است به تولد فردوسی و خوابی که پدر وی دید و تعبیر آن به توسط نجیب الدین معبر:

چون فردوسی متولد شد پدرش به خواب دید که فردوسی بر بامی بر شد و روی به قبله نعره ای زد و آوازی شنید که جوابی آمد و همچنین از سه طرف دیگر نعره زد و همچنین جواب شنید. بامداد با نجیب الدین معبر گفت. [معبر] گفت: پسر تو سخنگویی شود که آوازه او به چهار رکن عالم برسد و در همه اطراف سخن او را به قبول تلقی و استقبال نمایند و او نادره عصر و اعجوبه دهر بود...^{۲۴}

در این قصه، هم شهرت جهانی فردوسی در اولین شب تولد وی پیش بینی شده است و هم به طور ضمنی به کسانی که وی را به مدح مجوسان و آتش پرستان متهم می نمودند - که در صفحات بعد به آن اشاره خواهم کرد - نیز جواب داده شده است. چه فردوسی در این قصه، نخست روی به قبله کرده و نعره بر آورده و از همان سوی نیز پاسخ شنیده است. آیا دلیلی قویتر از این می توان بر پاکی اعتقاد فردوسی ارائه کرد؟

درباره نظم شاهنامه و رفتن فردوسی به غزنین

در روایات مختلف، درباره نظم شاهنامه و رفتن فردوسی از طوس به غزنین و آشنایی وی با شاعران دربار غزنین و سلطان محمود غزنوی نکته هایی در خور تأمل می توان یافت. گرچه از نظر تاریخی مطلقاً سندی در تأیید و اثبات هیچ یک از آنها وجود ندارد. ببینیم در این قصه ها چه موضوعهایی مطرح گردیده است:

فردوسی از جور عامل طوس راه در گاه محمود غزنوی در پیش می گیرد. اما نه فقط در دربار محمود کسی به سخنان این «دهقان» ستم دیده طوسی توجه نمی کند، بلکه اقامت طولانی او در آن شهر موجب می گردد که گرفتار تنگی معیشت نیز بشود و به ناچار شاعری پیشه کند و به ساختن قطعه و قصاید بپردازد تا از عام و خاص وجه معاش بدو برسد.^{۲۵} به روایتی دیگر چون فردوسی به یاری ماهک داستان منظوم رستم و اسفندیار را به نظر سلطان می رساند، سلطان وی را به درگاه می خواند و از حالش می پرسد. فردوسی چنین پاسخ می دهد: ؛ ؛ ؛

مردی غریب از ولایت طوس و از ضرب سهام آلام ظلم اهل وطن به ظل عدل نواب سلطان پناهیده ام
و در سایه رأفت و مرحمت بادشاه اسلام از آسیب دهر نافرجام آرمیده. چون این قضیه معلوم کردم

این داستان به نظم آوردم.^{۲۶}

روایت دیگر آن است که فردوسی پس از کشته شدن دقیقی در صدد نظم شاهنامه

برآمد ولی از شاهنامه منشور نسخه ای در دست نداشت تا مردی به نام محمد لشکری نسخه ای از این کتاب را به وی داد و فردوسی را بدین مهم تشویق کرد. فردوسی که خود به عظمت کار پی برده بود از شیخ محمد معشوق طوسی که از اولیاء الله بود «استمداد همت کرد». شیخ وی را گفت میان ببند و زبان بگشای. بر طبق این روایت فردوسی نظم شاهنامه را در طوس آغاز کرده است.^{۲۷} بر طبق روایتی دیگر فردوسی پس از اتمام نظم شاهنامه آن را در هفت مجلد به همراه مردی به نام بودلف به غزنین می برد.^{۲۸}

در روایت دیگر آمده است که سلطان، فردوسی را از طوس به غزنین خوانده بود. چون او به هرات رسید، بدیع الدین عبدالله کاتب به فردوسی نوشت:

... عنصری بر درگاه است. اگر خود را در کفه ایشان می یابد و با ایشان برابری می تواند کرد،

متوجه شود.

فردوسی به این پیغام پاسخی درشت داد:

به گوش از سروشم بسی مزده هاست	دلم گنج گوهر زبان اژدهاست
چه سنجد به میزان من عنصری	گیا چون کند پیش گلبن سری
هم از ابله‌ی باشد و کودکی	به من گر برابر شود رودکی ^{۲۹}

در روایت دیگر مذکور است که چون فردوسی از طوس به هرات می رسد نامه ای از بدیع الدین دبیر، منشی حضرت و صاحب دیوان رسالت، به دستش می رسد که وی در آن نامه فردوسی را از آمدن به غزنین بر حذر داشته بود. بنا بر این روایت، این نامه با توطئه عنصری و رودکی نوشته شده بوده است زیرا این شاعران از آمدن فردوسی به غزنین بیمناک بودند و او را رقیبی برای خود می شمردند. اما پس از مدتی که دوستی صاحب دیوان رسالت و آن دو شاعر تیره می گردد، صاحب دیوان رسالت در نامه ای دیگر حقیقت را با فردوسی در میان می نهد و آن گاه فردوسی از هرات راهی غزنین می شود.^{۳۰}

اکثر این روایتها بدین واقعه منتهی می گردد که فردوسی چون به غزنین می رسد، پیش از آن که به شهر وارد شود گذارش به صحرا یی یا باغی می افتد که عنصری و فرخی و عسجدی با سه جوان خو بروی به عزم تفرج یا به قصد شرابخواری به آن جا آمده بودند. فردوسی در بیرون همین باغ نماز می گزارد. چون نمازش به پایان می رسد، یا خود تصمیم می گیرد که به جمع شاعران بپیوندد، یا نخست شاعران در صدد بر می آیند او را که زاهدی خشک می پنداشته اند از خود برانند. ولی به توصیه عنصری، قرار می گذارند او را بپذیرند و بیازمایند. ایشان برای امتحان فردوسی قافیه ای دشوار بر می گزینند تا هریک مصراعى بسرایند. سه مصراع نخستین را آنان می گویند و مصراع چهارم را فردوسی:

چون عارض تو ماه نباشد روشن مانند رُخت گل نبود در گلشن
 تیر مژه ات گذر کند از جوشن مانند خدنگ گیو در جنگ پشن^{۳۱}

از توضیحاتی که فردوسی در مورد گیو و جنگ پشن می دهد تسلط وی بر تاریخ قدیم ایران آشکار می گردد. به علاوه این مصراع نیز سخت مورد پسند عنصری قرار می گیرد و بدین جهت فردوسی را مصاحب خود می سازد. در ضمن چون محمود غزنوی قبلاً عنصری را به نظم تاریخ ملوک عجم مأمور کرده بوده و عنصری انجام دادن این کار را در توان خود نمی دیده است، امر سلطان را در این باب با فردوسی در میان می نهد و از وی می پرسد آیا تو بر نظم این داستانها قادری؟ فردوسی به او پاسخ می دهد: «بلی، ان شاء الله تعالی.» آن گاه عنصری این موضوع را به عرض سلطان می رساند. سلطان فردوسی را به درگاه می خواند و از وی درباره شهر طوس و وجه تسمیه آن می پرسد که فردوسی به تفصیل به آن جواب می دهد و سلطان آن را می پسندد.^{۳۲} سپس محمود غزنوی شاعران درگاه را می فرماید رباعی در وصف خط و زلف ایاز بگویند. ولی ایشان که همه سر بر خط فردوسی نهاده بودند به او اشاره می کنند و فردوسی در بدیهه یک رباعی می سراید که سلطان را به غایت خوش می آید و به او می گوید: «لله درک یا فردوسی، که مجلس ما را چون فردوس گردانیدی.» در همین هنگام است که شاعر به فردوسی موسوم می شود و نیز در همین مجلس است که:

بفرمود سلطان مالک رقاب که فردوسی آرد به نظم این کتاب^{۳۳}
 روایت دیگر در این مورد آن است که فردوسی در غزنین در خانه ماهک از ندیمان سلطان به سر می برده و از وی خواهش کرده بوده است وسیله ای فراهم سازد تا او به خدمت سلطان رود. این کار مدتی به طول می انجامد. روزی ماهک با فردوسی از منظوم ساختن رستم و سهراب به توسط عنصری سخن می گوید. فردوسی در مدتی کوتاه داستان رستم و اسفندیار را به نظم می کشد و آن را به ماهک می سپارد تا از نظر سلطان بگذراند. محمود غزنوی شعر فردوسی را ملاحظه می کند و سپس «شعراي سبعة» را که پیش از این به نظم هفت داستان مختلف از تاریخ ملوک عجم مأمور فرموده بوده است احضار می کند و به ایشان می گوید: این شاعر دعوی مثنوی سرایی می کند. در این باب چه می گویند؟ عنصری ملک الشعراي درگاه شعر فردوسی را از سر انصاف می ستاید و دیگر شاعران نیز از عنصری پیروی می کنند. دنباله این روایت مانند روایت پیشین است.^{۳۴}

آنچه از خلال این قصه ها می توان استنباط کرد آن است که:

مردم ایران معتقد بوده اند فردوسی با تاریخ قدیم ایران آشنا بوده و شخصاً به نظم

داستانهای ایران باستان علاقه مند بوده و چون به عظمت کار نیز آگاهی داشته است برای انجام پذیرفتن این مهم از یکی از اولیاءالله زمان خود طلب همت می کند و سپس شاهنامه را در طوس به رشته نظم می کشد. فردوسی چون در طوس مورد ظلم و ستم قرار می گیرد، به امید رفع ظلم راهی غزنین می شود ولی کسی در آن شهر به وی توجهی نمی کند و اقامت در غزنین دردی بر دردهای او می افزاید. از طرف دیگر شهرت فردوسی به حدی بوده است که وی را به غزنین دعوت می کنند. ولی برخی از شاعران معروف - حتی ملک الشعراء دربار - از پیوستن فردوسی به جمع شاعران غزنین بیمناک بوده و حضور او را موجب کساد بازار خود می پنداشته اند. سلطان با چند تن از شاعران از فردوسی آزمایشهایی به عمل می آورند. ولی هیچ یک را یارای برابری با فردوسی نبوده است. در نتیجه عنصری ملک الشعراء دربار و دیگر شاعران همه بی چون و چرا او را به عنوان شاعری بی نظیر می ستایند و عنصری نظم تاریخ شاهان عجم را که سلطان قبلاً به وی محول کرده بوده است به فردوسی می سپارد.

نکته مهم دیگر در این روایات، غیر مستقیم تکیه بر پرهیزکاری و دینداری فردوسی است: در حالی که سه شاعر معروف دربار محمود غزنوی با جوانان خوبروی به قصد تفرج یا شرابخواری به بیرون شهر رفته بودند، فردوسی که از طوس و پس از طی راهی دراز برای دادخواهی به غزنین رسیده بوده است، در کنار همان تفرجگاه شاعران در حال نماز گزاردن است. این شاعران خوش گذران که فردوسی را زاهدی خشک می پنداشته اند در صدد برمی آیند او را به جمع خود راه ندهند. در جای دیگر که عنصری در باب آمادگی فردوسی برای نظم تاریخ شاهان ایران از وی سؤال می کند، جواب فردوسی با عبارت «بلی، ان شاءالله تعالی» تأکید دیگری است بر معتقدات دینی فردوسی از نظر مردم ایران در روزگاران پیش.

روایاتی درباره صله سرودن شاهنامه و بزرگواری فردوسی

سومین موضوعی که در این حکایتها ذکر شده است صله محمود غزنوی است به فردوسی و نیز صلوات امیر طبرستان، حکمران قهستان، خلیفه بغداد و چند تن دیگر به وی و عکس العمل تند فردوسی در برابر سلطان. فقط در دو کتاب به این موضوع اشاره شده است که فردوسی متوقع بود محمود غزنوی وی را از ندیمان خاص خود گرداند، یا منصبی چون وزارت بدو ارزانی دارد و اقطاعی نیز به وی بدهد.^{۳۵} برعکس در روایتی دیگر سخن از این است که فردوسی نیت کرده بود هر مالی به دست می آورد نگاهدارد تا

آن را صرف بنای اساسی «بند آب طوس» کند. فردوسی پیوسته با خود می گفت «بزرگ سعادتى باشد که آن میسر شود که بند آب شهر که به خاک و خاشاک می بندند به گنج و سنگ محکم شود» چه به هنگام بسیاری آب، این بند ویران می شد و آب روانی که در طوس در خانه فردوسی در جریان بود بدین سبب منقطع می گردید.^{۳۶} روایت دیگر در این مورد آن است که فردوسی «شاهنامه به نظم همی کرد» و همه امید او آن بود که از صله آن کتاب، جهاز دختر خود را فراهم سازد.^{۳۷}

موضوع بسیار مهم در همه این قصه ها آن است که فردوسی هرگز از سلطان تقاضا نکرده است به وی صله ای بدهد. این سلطان محمود غزنوی ست که فرمان می دهد در برابر هر یک هزار بیت شاهنامه، هزار^{۳۸} یا صد مثقال طلا^{۳۹} به فردوسی بدهند و به روایت دیگر سلطان پس از ختم شاهنامه امر می کند یک پیلوار زر سرخ به عنوان صله به فردوسی داده شود. در مورد اول نوشته اند هر بار که وزیر، خواجه احمد بن حسن میمندی، در صدد بر می آمد در اجرای امر سلطان در برابر هر هزار بیت، صله شاعر را بپردازد، فردوسی از دریافت آن سر باز می زد به امید آن که تمام صله سلطان را یکجا بگیرد و صرف مرمت بند آب طوس کند.^{۴۰} اما در مورد امر سلطان که یک پیلوار زر سرخ یا شصت هزار دینار به فردوسی بدهند در روایات آمده است^{۴۱} که بر اثر بدخواهی بعضی از نزدیکان سلطان (در اکثر روایات خواجه احمد بن حسن میمندی و در یکی دو مورد ایاز و در یک مورد ابوسهل همدانی) به جای این صله، فقط بین بیست تا هفتاد هزار درم یا شصت بدره سیم به عنوان صله نزد فردوسی می فرستند.^{۴۲} همه روایات به این نتیجه منتهی می گردد که فردوسی این صله ناچیز و خلف وعده سلطان را توهینی به خود می شمارد و توهین را بدین صورت پاسخ می دهد که صله سلطانی را بی درنگ در بین دو تن (حمامی و فقاعی) یا در بین سه تن (حمامی و فقاعی و آورنده صله یا افراد مستحق) تقسیم می کند^{۴۳} و به غلام آورنده صله پیغام می دهد:

با بد که حضرت پادشاه بداند که این مأمور رنجی که در این کار کشید نه از بهر اکتساب دینار و درم بود فکیف این محقر که در آن هنگام که چراغ ضمیر به آتش فکرت افروخته ام به اضعاف آن شمع معنبر سوخته. بلکه بنای آن به تخلید ذکر و ناموس نهاده و ابواب نئای جمیل بر چهره احوال خود گشاده است.^{۴۴}

و سپس ابیاتی در هجو سلطان بر شاهنامه می افزاید و از ترس سلطان از غزنین می گریزد. به علاوه در برخی از این حکایتها آمده است که فردوسی به هنگام اقامت در غزنین داستانهای را که به نظم می آورد منتشر می کرد و از این راه صلوات و عطایایی به وی

می رسید چنان که امیر فخرالدوله دیلمی برای داستان منظوم رستم و اسفندیار که به دستش رسیده بود یک هزار دینار نزد فردوسی فرستاد و این موضوع موجب خشم سلطان شد. اما فردوسی این صلات و عطا یا را به امید دریافت صلۀ نهایی از سلطان خرج می کرد و برای دگر روز چیزی نمی نهاد.^{۴۵}

همچنین در این حکایات مذکور است که فردوسی آزرده خاطر از سلطان پیمان شکن غزنه راهی طبرستان و قهستان می شود. والی قهستان صد هزار مثقال نقره^{۴۶} و به روایت دیگر صد هزار درم^{۴۷} به فردوسی می دهد و از وی تقاضا می کند هجونامۀ محمود را تباه سازد. حکمران طبرستان نیز که شعرشناس بود، ولی خشم و غضب سلطان محمود را هم دست کم نمی گرفت، با اعطای یک صد و شصت مثقال زر^{۴۸} یا صد هزار درم،^{۴۹} و به روایت دیگر با صلۀ ای سنگین^{۵۰} از فردوسی تقاضا می کند ابیات هجونامه را بدو بسپارد. به علاوه در روایاتی که به سفر فردوسی به بغداد اشاره شده نیز مذکور است که خلیفه در برابر مداخله فردوسی و نظم یوسف و زلیخا شصت هزار دینار و خلعتی به او می بخشد.^{۵۱}

این بحث را نمی توان به پایان رسانید مگر از صلۀ نهایی که محمود غزنوی برای فردوسی به طوس فرستاد نیز ذکر می به میان آید. در این قصه ها آمده است که سالها پس از آن که فردوسی آزرده خاطر و خشمگین غزنین و سلطان را ترک گفته بود، روزی محمود به هنگام تهدید متمرّدی در هندوستان،^{۵۲} یا تهدید یکی از ترکان غز^{۵۳} (یا شخص دیگری)، با وزیر یا یکی از منشیان خود سخن می گفت و در ضمن آن از وی پرسید اگر آن متمرّد یا آن ترک از در تسلیم در نیاید چه باید کرد؟ وزیر یا منشی پاسخ می دهد:

اگر جز به کام من آید جواب من و گرزو میدان و افراسیاب محمود گفت:

این بیت کراست که مردی از او همی زاید؟ گفت: بیچاره ابوالقاسم فردوسی راست که بیست و پنج سال رنج برد و چنان کتابی تمام کرد و هیچ نمره ندید.^{۵۴}

آن گاه سلطان در صدد جبران مافات و عذر خواهی بر می آید و فرمان می دهد شصت هزار مثقال^{۵۵} و خلعتی، یا شصت هزار دینار به نیل^{۵۶} یا دوازده شتر نیل^{۵۷} به عنوان صلۀ شاهنامه برای فردوسی به طوس بفرستند.

موضوع شنیدنی دیگر آن است که چون صلۀ محمودی از دروازه رودبار به شهر طوس وارد می شود، جنازه فردوسی حماسه سرای بزرگ ما را از دروازه دیگر شهر، دروازه رزان، بیرون می برده اند.^{۵۸} پس ناگزیر صلۀ سلطان را به دختر یا خواهر او عرضه می کنند.

عکس العمل این دوزن آزاده نیز قابل توجه است: در یک روایت آمده است که دختر فردوسی صلۀ گرانقدر سلطان را نپذیرفت («و گفت: بدان محتاج نیستم»). و چون سلطان از این امر آگاه شد فرمان داد آن مال را به دست خواجه ابوبکر اسحق کرامی صرف عمارت رباط چاهه کنند که در حد طوس بود.^{۵۹} و بنا به قول نویسندگان «مقدمۀ بایسنقری»، ناصر خسرو در سفرنامه خود در ذیل حوادث سال ۴۳۷ نوشته است:

چون به فرقه چاهه رسیدیم رباطی بود بزرگ. گفتند: این رباط از وجه صلۀ فردوسی ست که سلطان محمود بدو فرستاد. چون او وفات یافته بود، وارث او قبول نکرد...^{۶۰}

در روایت دیگر گفته شده است چون صلۀ سلطان را به خواهر فردوسی تسلیم کردند صلۀ سلطان را نپذیرفت و گفت («مرا به مال سلاطین جور احتیاجی نیست»).^{۶۱} روایت دیگر در این مورد چنین است که خواهر فردوسی صلۀ سلطان را پذیرفت و با آن «بند آب طوس» را با گنج و سنگ از نو ساخت تا آرزوی دیرین برادرش جامۀ عمل پوشیده باشد و آن را بندعایشه فرخ نام نهادند.^{۶۲}

در هیچ یک از این قصه ها و روایات مختلف آنها فردوسی از کسی تقاضای دریافت صلۀ نکرده است. بلکه این محمود غزنوی ست که به فردوسی وعده ای می دهد و برخلاف آن عمل می کند. و فردوسی هم متقابلاً صلۀ ناچیز او را به صورتی موهن به چند تن می بخشد و به سلطان پیغام می دهد که عمر خود را برای نظم شاهنامه جهت اکتساب مال و منال صرف نکرده است. دختر یا خواهر او نیز چون پس از مرگ فردوسی صلۀ سلطان به دستشان می رسد، در کمال مناعت طبع و بزرگواری رفتار می کنند: یا آن را نمی پذیرند و سلطانی را که «اندر تبارش بزرگی نبود»، بیدادگر و از جمله «سلاطین جور» می خوانند، یا عطیۀ سلطانی را صرف عمران و آبادانی طوس می کنند. این است رفتاری که به عقیده مردم، فردوسی و افراد خاندانش در برابر محمود غزنوی انجام داده اند.

مردم ایران در این روایات که ما امروز آنها را قصه و افسانه می خوانیم، ولی ایشان آنها را عین حقیقت و واقع می دانسته اند، در باب بزرگواری فردوسی بدین حد نیز اکتفا نکرده اند، و آزادگی و مناعت طبع او را در قصۀ دیگری که خلاصۀ آن بدین شرح است ذکر کرده اند:

فردوسی در شب همان روزی که داستان جنگ رستم و اشکبوس را به نظم آورده بود و بر محمود غزنوی و شاعران دربار خوانده و اعجاب همگان را از دلاوری رستم برانگیخته بود، رستم را در خواب می بیند. رستم در کمال احترام به فردوسی می گوید: جان من در بندِ حقگزاری تست ولی قادر نیستم حق شاعری تو را بگزارم. فقط به یاد دارم در یکی از

جنگها، طوقی از زرسرخ با نیزه از گردن خصمی برگرفتم در فلان محل بر زمین افتاد. آن را به عنوان صله از من بپذیر. فردوسی چون از خواب بیدار می شود، خواب را با کسی در میان نمی گذارد. چه می ترسد وی را به کم خردی منسوب کنند. ولی روزی که با ایاز به همراه سلطان بود و گذار سلطان به همان محلی افتاد که رستم در خواب به فردوسی گفته بود طوق زرین در آن جاست، فردوسی موضوع خواب خود را به ایاز می گوید. ایاز که با فردوسی روابط صمیمانه داشت، سلطان را بر آن می دارد که در آن مکان کاخی برای سلطان بنا کنند بدین امید که با زیر و رو کردن زمین، نشانه ای از آن طوق زرین به دست آید. چون به کار می پردازند، آن طوق از زیر توده خاک بیرون می آید. ایاز طوق را به نظر سلطان می رساند و خواب فردوسی را باز می گوید. سلطان که پنداشته بود ایاز در صدد است با عنوان کردن خواب، این طوق زرین به فردوسی داده شود، می گوید طوق را به فردوسی بدهند. اما چون طوق را نزد فردوسی می آورند:

فردوسی با وجود افلاس گفت: این صله سخنوری و عطیه هنر است بر همه سخنوران و هنرمندان قسمت باید کرد. سلطان از علو همت فردوسی در شگفت افتاد و دانست که این حکایت بیان واقع بوده. فی الجمله آن را به زر را بیج تبدیل کردند و همچنان که فردوسی گفت قسمت نمودند.

ولی فردوسی دیناری از آن را نپذیرفت. این حکایت که امیر فخرالدین محمود یمین المستوفی الفریومدی به نظم آورده، خود دلیل دیگری ست بر اعتقاد مردم ایران بر بزرگواری حماسه سرای بزرگ ایران.

ناگفته نماند که این حکایت حدود سه قرن پیش از تألیف کتاب مجمل فصیحی، و نگارش مقدمه شاهنامه بایسنقری در کتاب عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات نیز با تغییراتی چند آمده است.^{۱۱}

اشاره ای به صراحت گفتار و ایران دوستی شاعر

در مطالبی که تاکنون به عرض رسانیدم در چند مورد به استواری عقیده فردوسی در مسائل ملی اشاره کردم اینک به روایتی یگانه که در متنی متعلق به نیمه اول قرن پنجم آمده است نیز توجه بفرمایید:

و حدیث رستم بر آن جمله است که ابوالقاسم فردوسی شاهنامه به شعر کرد، و بر نام سلطان محمود کرد و چندین روز همی برخواند. محمود گفت همه شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم. و اندر سپاه من هزار مرد چون رستم هست. ابوالقاسم گفت: زندگانی خداوند دراز باد؛ ندانم اندر سپاه او چند مرد چون رستم باشد. اما این دانم که خدای تعالی خویشتر را هیچ بنده چون رستم

نیافرید. این بگفت وزمین بوسه کرد و برفت. ملک محمود وزیر را گفت این مردک مرا به تعریض دروغ زن خواند. وزیرش گفت ببا ید کُشت. هر چند طلب کردند نیافتند. چون بگفت و رنج خویش ضایع کرد و برفت هیچ عطا نایافته نا به غربت فرمان یافت.^{۶۲}

این اعتقاد گروهی از مردم ایران بوده است درباره شهادت فردوسی در دفاع از حقیقت و احترام به بزرگترین قهرمان حماسه ملی ایران، در روزگاری که هنوز از مرگ فردوسی نیم قرن بیشتر نگذشته بوده است.

بدخواهان فردوسی

موضوع دیگری که در این قصه ها، به خصوص آن جا که از صله محمود غزنوی به فردوسی و خلف وعده سلطان سخن به میان آمده است جلب توجه می کند آن است که عموماً در این قصه ها سلطان عامل اصلی این بی مهری نسبت به فردوسی معرفی نشده است. بلکه در اکثر روایات خواجه احمد بن حسن میمندهی وزیر است که رای سلطان را تغییر می دهد و می گوید یک پیلوار ز سرخ زیاد است و اگر سلطان او را بیست یا شصت هزار درم عطا فرماید کفایت می کند. و بعد چون فردوسی صله ناچیز سلطان را به شرحی که گذشت بین حمای و ففقای تقسیم می کند و خبر به سلطان می رسد، سلطان خواجه را سرزنش می کند که تو بدنامی مرا فراهم ساختی. باز هم این خواجه است که رای سلطان را تغییر می دهد و در او می دمد که در این ماجرا عطا و حرمت سلطان مطرح است و فردوسی نباید با کار ناپسند خود شکوه و جلال سلطانی را درهم بشکند. سرانجام همین سخن وزیر در طبع سلطان مؤثر می افتد و آن گاه سلطان فردوسی را تهدید می کند که به عقوبت این بی حرمتی تو را در پای پیل خواهم افکند.^{۶۳} در روایت دیگر آمده است: پس از سفر فردوسی به قهستان، حکمران این ناحیه نامه ای به سلطان می نویسد و حقایقی را درباره فردوسی و دشمنان وی به عرض می رساند.

و از غایت محرمیت و گستاخی که او را با سلطان بود عرضه داشت کرد که فردوسی را بعد از سی سال به افساد هر کوه اندیش چرا نومید از درگاه باز باید گردانید؟ و حکایت عجز و نیاز و سوز و گداز که مشاهده کرده بود باز نمود و این دو بیت که:

گذشتم ایسا سرور پاک رای از این داوری تا به دیگر سرای

رسد لطف یزدان به فریاد من ستاند به محشر از او داد من

در اثنا آن عریضه ذکر کرد و پیش سلطان فرستاد.^{۶۴}

از قضا این نامه در همان روزی به دست سلطان می رسد که سلطان در آن روز به مسجد جامع

غزنین رفته بود و برای اولین بار چشمش به دو بیتی می افتد که فردوسی پیش از گریختن از غزنین بر دیوار مسجد و در برابر جایگاه عبادت سلطان نوشته بود:

خجسته درگه محمود ز اولی دریاست چگونه دریا کان را کرانه پیدا نیست
چه غوطه ها که در او خوردم و ندیدم در گناه بخت من است این، گناه دریا نیست
تقارن این دو واقعه «خوفی در دل سلطان»^{۶۴} به وجود می آورد و

سلطان به غایت آزرده خاطر و غمناک گشته و بدان جماعت که خبث فردوسی کرده بودند که فی الحقیقه نتیجه بدی آن به عرض و نام سلطان سرایت کرده بود غضب بسیار فرمود و حسن میمندی را به خطابات غریب مخاطب داشت و بعد از اذیت و جنایت به فرجام حکم فرمود که طومار حیات او را در جریده اموات ثبت کردند و به عبرت هرچه تمامتر به قتل آوردند.^{۶۵}

گرچه در یک یا دو روایت دیگر این موضوع به صورت دیگری مطرح گردیده است یعنی ابوسهل همدانی^{۶۶} یا مخالفان خواجه را مسؤول بی مهری سلطان ذکر کرده^{۶۷} و نیز نوشته اند شخصی که بیت

اگر جز به کام من آید جواب من و گرزو میدان و افراسیاب
را در حضور سلطان خواند و از فردوسی تجدید خاطره ای کرد و همین امر موجب آمد که سلطان صله نهایی را نزد فردوسی بفرستد، خواجه احمد بن حسن میمندی بوده است.^{۶۷}
از طرف دیگر در اکثر این قصه ها از ایاز^{۶۸} و در یک مورد از ندیمی به نام ماهک^{۶۹}
به عنوان یار و مددکار فردوسی در غزنین و دربار سلطان نام برده شده است، به جز یک روایت که در آن به بدخواهی ایاز و تحریک سلطان به توسط وی درباره فردوسی اشاره ای رفته است.^{۷۰}

اگر مطالبی را که در این قسمت به عرض رسانیدم مورد بررسی قرار دهیم، به این نتایج می رسم:

همان طوری که در اکثر کتابهای فارسی صوفیانه، سلطان محمود غزنوی به صورت یک مسلمان وارسته و پاک نهاد و در ردیف صوفیان حقیقی تصویر شده است، در قصه های مربوط به فردوسی نیز محمود و ایاز از این حسن ظن عمومی توده مردم در روزگاران پیش برخوردارند.

برعکس، این خواجه احمد بن حسن میمندی وزیر محمود غزنوی است که به اصطلاح «لَبَّ تیز حمله» مردم در ماجرای فردوسی و سلطان متوجه اوست. مردم او را موجب حرمان فردوسی می دانسته اند. زیرا همچنان که گذشت هم اوست که یک بار به سلطان گفته است فردوسی را باید کشت. و نیز همین وزیر است که سلطان را به پیمان شکنی می خواند

و صله ای ناچیز نزد فردوسی می فرستد و چون فردوسی صلهٔ حقیر سلطانی را به صورتی موهن به چند تن می بخشد و خبر آن به سلطان می رسد، و سلطان در می یابد بی سبب به فردوسی بی مهری کرده بوده است، باز سخنان افسون آمیز همین وزیر موجب تغییر رای سلطان می گردد و آن گاه فردوسی را به افکندن در زیر پای پیل تهدید می کند.

آیا در پس این همه مخالفت با خواجه احمد بن حسن میمندی، این حقیقت نهفته است که چون وی پس از ابوالعباس اسفراینی به وزارت رسید به مخالفت با کارهای این وزیر پرداخت و از جمله فرمان داد تا «دیوان» را از زبان فارسی به زبان تازی بگردانند و در نتیجه باردیگر زبان عربی به جای زبان فارسی زبان رسمی اداری دربار غزنین شد. آیا عامهٔ مردم از این امر مطلع بوده اند یا این که دلیلی قویتر برای دشمنی مردم با احمد بن حسن میمندی باید جست.

یکی دو مطلب دیگر را هم دربارهٔ مخالفان فردوسی باید به عرض برسانم و به این بحث خاتمه بدهم. در روایات مذکور به دو بدخواه دیگر فردوسی نیز اشاره شده است. بدخواهانی، که چون فردوسی «جان گرامی به پدر باز داد / کالبد تیره به مادر سپرد»، به اصطلاح معروف بر پیکر او چوب زده اند:

نخستین ایشان آن مذکری ست که در طبران بود و

تعصب کرد و گفت: من رها نکنم تا جنازهٔ او در گورستان مسلمانان برند که او رافضی بود و هر چند مردمان بگفتند با آن دانشمند در نگرفت.^{۷۱}

در بیشتر این قصه ها نام این مرد متعصب را شیخ ابوالقاسم گرگانی ذکر کرده اند.^{۷۲} در هر حال بر اساس این روایات، نکتهٔ مسلم آن است که ملایی متعصب به استناد حدیث نبوی: من تشبه بقوم فهو منهم، اجازه نداده است فردوسی را در گورستان شهر دفن کنند یا حاضر نشده است بر جنازهٔ این مرد بزرگ نماز بگزارد. زیرا وی فردوسی را مردی می دانسته است عمر بر باد داده که تمامی عمر خود را به مدح گبرکان و مجوسان و آتش پرستان صرف کرده، و رافضی نیز بوده است.^{۷۳} ملاحظه بفرمایید مردم مسلمان ایران اعم از سنی و شیعی در برابر این گستاخی، چگونه عکس العمل نشان داده اند. بهتر است این موضوع را نخست به نقل از فریدالدین عطار، و سپس به روایت حمدالله مستوفی بشنوم، که اولی عارفی نامدار است و دومی مورخ و جغرافیدانی سرشناس:

شنودم من که فردوسی طوسی	که کرد او در حکایت بی فسوسی
به بیست و پنج سال از نوک خامه	به سر می برد نقش شاهنامه
به آخر چون شد آن عمرش به آخر	ابوالقاسم که بُد شیخ اکابر

انگرسه بود پیری پرنیاز او
چنین گفت او که فردوسی بسی گفت
به مدح گبرکان عمری به سر برد
مرا در کار او برگ ریاست
چو فردوسی مسکین را سپردند
در آن شب شیخ او را دید در خواب
ز مرد رنگ تاجی سبز بر سر
به پیش شیخ بنشست و چنین گفت:
نکردی آن نماز از بی نمازی
خدای تو جهانی پر فرشته
فرستاد، اینت لطف کارسازی
خطم دادند بر فردوس اعلی
خطاب آمد که ای فردوسی پیر
پذیرفتم منت تا خوش بختی
مشو نومید از فضل الهی
یقین می دان چو هستی مرد اسرار
گر آمرزم به یک ره خلق را پاک
خداوندا، تومی دانی که عطار
ز نور تو شماعی می نماید
چو فردوسی ببخشش را یگان تو
به فردوسی که علینش خوانند
توجه بفرماید به نظر مردم اگر مذگری یا شیخی نابخرد و متعصب بر جنازه فردوسی
نماز نمی گزارد، خداوند فردوسی را تنها به مناسبت یکی از این دو بیت بلندی که در
شاهنامه سروده است:

جهان را بلندی و پستی تویی ندانم چه ای هر چه هستی تویی^{۷۵}

یا:

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد
در خور فردوس اعلی می داند و فرشتگان را به استقبال جنازه او می فرستد. فردوسی نیز در
همان شب اول قبر به خواب آن مرد متعصب می آید با تاجی زمردین بر سر و جامه ای
سبزه تر از سبزه در بر. آیا انتخاب رنگ سبز برای تاج و جامه فردوسی در برابر رنگ سیاه

که شعار عباسیان بود، خود از نکته یابی و دقت خاص شیعیان ایران حکایت نمی کند؟ در پایان روایات مختلف مربوط به این امر از پیروزی حق بر باطل چنین یاد شده است که:

چون شیخ از خواب بیدار شد، پای برهنه و گریان به مزار فردوسی شتافت و بر قبر او نماز کرد و چند روز معتکف گشت و تا در حیات بود هر روز به زیارت او رفتی.^{۷۲}

این روایت یک قرن پس از عطار نیشابوری نیز، در ظفرنامه حمدالله مستوفی با شرح و بسط تمام آمده است و چون به یقین به ندرت کسی آن را دیده است، آن را از نسخه عکسی این کتاب در این جا به طور کامل می آورم. حمدالله مستوفی گفته است ظفرنامه را بدین امید در هفتاد و پنج هزار بیت به تقلید فردوسی سروده ام تا شاید خداوند مرا نیز چون فردوسی به سبب سرودن یک بیت آبدار آن به سوی بهشت رهنمون شود:

بنا کردم این بوستان [ظفرنامه] چون بهشت	که از حُسن گفتار دارد سرشت
بر امید آن چون سخن گستری	کنم از خرد باشدم رهبری
مگر بیتی آید در آن آبدار	که بخشد گناهم بدان کردگار
که فردوسی خوش نفس همچین	به یک بیت شد سوی خلد برین
که چون آن هنرور ز گیتی برفت	به پیش آمدش حالتی بس شگفت
یکی شیخ بود اندر آن روزگار	که در طوس مثلش بُد نامدار
ابوالقاسم کرکسانی به نام	به شیخی مریدش شده خاص و عام
به دین در تعصب گری پیشه داشت	همیشه در این کار اندیشه داشت
چنین گفت کاین شاعر خوش سخن	همه مدح کفار گفتی ز بُن
اگرچه سخن خوب و بسیار گفت	چو همواره در مدح کفار گفت
بود دین او پیش من سخت سست	که از مصطفی نقل دارم درست
هر آن کاو به آیین قومی بود	چنان دان که او نیز از ایشان بود
ندانم از این روی مؤمن ورا	نه بر وی نماز است کردن روا
نه گورش بر گور اسلامیان	توان کرد کان هست در دین زیان
که بی دین به نزدیک مؤمن رود	چو مؤمن در آرامگه نغضود
بدین گفته کردند مردم غلو	وزین فتنه ای خاست بر نمش او
یکی دخترک داشت آن نامدار	ز بهرش یکی باغ کرد اختیار
پدر را سپرد اندر آن جا به گور	که بنشیند آن فتنه و جنگ و شور
شبانگه که در خواب شد شیخ دین	چنان دید جایش [محملاً؛ جانش] به چشم یقین
که جمعی ز فردوس با خرمی	رسیدندی از آسمان بر زمی
که از نور رخسارشان روی مهر	همی روشنی یافتی بر سپهر

شده چاکرش حور و خلد و جنان نکو حله ای سبزگون در برش به قدرت خدا در بهشت آفرید که ای شیخ اینت نبذ در حساب همی کردی از گور من احتراز نیفکنند یزدان پروردگار ببخشید هرچ از من آمد گناه فرستاد تا کرد بر من نماز که ایمن بمان از حساب و عذاب نراند خدا بنده عاق [محتماً: خاص] خوش بهشت برین دادمت جایگاه به توحیدم این خوش سخن گفته ای: ندانم چه ای؟ هر چه هستی تویی» نیم ناامید از خداوند گوار ببخشوده باشد یکی ذره خاک بدان گه که بخشش کند پادشاه در آن بارگه کم ز گاه آمده ست چه خواهم شفاعت ز کرده گناه نشاید که بنده در آن دم زند ز بنده بود هرچه آن کاستی ست...^{۷۶}

یکی در میان بهتر از همگنان به جای کله، تاج زر بر سرش که آن دست خیاط و زرگر ندید پر از خنده کردی به شیخ این خطاب که بر من نکردی بدینی نماز [کذا] تو گرچه فکندی مرا خوار خوار به رحمت به من کرد یزدان نگاه ملک را ز ملک فلک [کذا] بی نیاز چنین کرد بنا روح پاکم خطاب که گر کرکانی برانددت ز پیش ببخشیدمت هرچه کردی گناه که تو در اوصاف من سفته ای «جهان را بلندی و پستی تویی مرا گرچه آمد گنه بشمار گر از لطف خود بخشدم جرم پاک چه ام یا که ام خود در آن بارگاه ز کوه ارچه بیشم گناه آمده ست چه رانم حکایت ز کوه و ز کاه خدا حاکم است آنچه خواهد کند هرآن چیز یزدان کند راستی ست

به علاوه در آثار البلاد و اخبار العباد قزوینی از یکی دیگر از منکران فردوسی ذکری به میان آمده است. او شیخ قطب الدین استاد غزالی ست که روزی با همراهان بر قبر فردوسی می گذشت، یکی از همراهان به وی گفت به زیارت قبر فردوسی برویم. شیخ به او پاسخ داد: وی را رها کن، چه عمر خود را در مدح مجوسان صرف کرده است. مردی که آن سخن را به شیخ گفته بود، فردوسی را به خواب دید. فردوسی به زبان قرآن به سخنان شیخ قطب الدین چنین پاسخ داد: «قل [للشیخ] لو اتمتم تملکون خزائن رحمة ربی اذا لامسکم خشية الإنفاق و کان الانسان قنوراً»^{۷۷}

سبب مرگ فردوسی

در سبب مرگ فردوسی نیز در این کتابها به واقعه ای اشاره شده است، گرچه توجیه

آن برای بنده مشکل است. نوشته اند چون فردوسی از بغداد به طوس باز گشت، روزی در بازار می گذشت، شنید که کودکی یکی از این دو بیت او را می خواند:

چورستم پدر باشد و من پسر نمانم به گیتی یکی تاجور
یا:

اگر شاه را شاه بودی پدر به سر بر نهادی مرا تاج زر
«فردوسی پس از شنیدن بیت از غایت حرمان و مکاره زمان که به مساعی جمیلۀ او راه یافته بود آهی زد و غش کرد و چون او را به خانه بردند مرغ روحش از قالب قفس پرواز کرده بود.»^{۷۸}

به عقیده شما در نظر مردم آن روزگاران چه ارتباطی بین شنیدن یکی از این دو بیت و درگذشت حماسه سرای بزرگ ما وجود داشته است؟ آیا دو لفظ «پدر» و «پسر» در بیت نخستین، ناگهان یادِ پسرش را که به روزگار جوانی به سرای باقی شتافته بود در ذهن فردوسی پیر زنده کرده و به اصطلاح داغ این مرد کهنسال را تازه ساخته است؟ یا مضمون بیت دوم خاطره تلخ رفتار محمود غزنوی را در او زنده کرده و بدین سبب جان به جان آفرین تسلیم کرده است؟

حاصل سخن

آنچه را به عرض رسانیدم یک بار به اختصار و به سرعت مرور کنیم. در این قصه ها و افسانه ها - که بعضی آنها را حاصل خیال پردازی چند تن معدود دانسته اند - چیزی جز این نیست که: به عقیده مردم ایران، فردوسی یکی از بزرگترین شاعران ایران است و همه معاصرانش به بزرگی مقام وی معترف بوده اند. ایرانی بوده است. ایران دوست و آشنا به تاریخ شاهان ایران و آنچه امروز «تاریخ افسانه ای ایران» یا «حماسه ملی» اش می خوانیم. به ایران و شاهان و قهرمانان شاهنامه عشق می ورزیده و کسی را اجازه نمی داده است آنان را تحقیر کند ولو سلطان مقتدری چون محمود غزنوی در صدد انجام این کار برآمده باشد. عشق به ایران او را به نظم تاریخ شاهان ایران سوق داده بوده و بدین جهت سی سال از عمر خود را صرف این کار بزرگ کرده است. وی مردی بوده است با مناعت طبع و علوهمت که هرگز از کسی تقاضا نکرده بوده است به او صله ای بدهد. زیرا وی شاهنامه را برای کسب مال و منال به رشته نظم نکشیده بوده است. اما چون سلطان برخلاف وعده ای که به او داده بوده است صله ای ناچیز برای وی می فرستد، فردوسی این کار را توهینی به خود تلقی می کند و بی آن که رنجش و خشم سلطان را به چیزی بگيرد،

صله سلطانی را به افرادی چون حمای و فقاعی می بخشد و سلطان را در ایاتی چند مورد نکوهش قرار می دهد. افرادی مغرض یا متعصب چه در زمان حیات و چه پس از مرگ فردوسی به تهمت‌های بی اساس وی را مورد بی مهری قرار می دهند در حالی که فردوسی ایرانی آزاده ایران دوست و مسلمانی بوده است که با وجود اختلاف مذهب با اکثریت حاکم در خراسان آن روزگار، بر خلاف مسلمانی گامی برنداشته و ایات بسیار او در شاهنامه شاهی صادق بر این مدعاست. به همین سبب مردم ایران در طی ده قرن اخیر هرگز به او فقط به چشم یک شاعر و سراینده عادی ننگریسته اند. هم در قصه ها و افسانه های خود او را گرامی داشته و کار بزرگش را ارج نهاده اند و هم به مرور زمان او را در صف «جاودانها» و «قهرمانان» جای داده اند. در نتیجه وی از محدوده «تاریخ» به قلمرو «حماسه» قدم نهاده و در کنار قهرمانان حماسه ملی ایران، یعنی شاهان و پهلوانان نامدار ایران زمین قرار گرفته است. و سپس آن چنان که طبیعت هر حماسه ای ست، مردم حوادث زندگی فردوسی را، که متعلق به روزگاران بسیار کهن نیست، با افسانه و پسندها و معتقدات خود آمیخته و از او شخصیتی افسانه ای و حماسی و جاودانی ساخته اند بسیار زنده تر و جالب توجه تر از وجود حقیقی و تاریخی او، یعنی همان کاری که پیروان ساده و پاک عقیده هر یک از ادیان و مذاهب با پیشوایان و بزرگان خود کرده اند یا صوفیان صافی عقیدت با پیران خود.

آیا نمی توان گفت چکیده مطالبی که از غور در افسانه های مربوط به فردوسی به دست می آید با حاصل تتبعات پژوهشگران درباره وی سازگار است؟

یادداشتها:

* در سالهای اخیر، برخی از خوانندگان ایران شناسی به نویسنده این سطور توصیه کرده اند بعضی از مقاله هایی را که پیش از انقلاب اسلامی، در ایران نوشته ام و در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد چاپ شده است، به علت آن که آن مجلات اکنون در دسترس علاقه مندان نیست، تجدید طبع کنم. از آن نوشته ها فقط دو سه مقاله را انتخاب کرده ام که مقاله حاضر یکی از آنهاست که البته پس از تجدید نظر و افزودن مطالبی جدید از نظر خوانندگان می گذرد.

این مقاله، صورت مشروح مقاله ای ست که در «اولین هفته شاهنامه» (بنیاد شاهنامه فردوسی، بندرعباس، ۲۲ تا ۲۷ آبان ۲۵۳۶ شاهنشاهی) خوانده ام و در شماره اول، سال چهاردهم (بهار ۲۵۳۷) مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی چاپ شده است.

۱- سعید نفیسی، «چند سخن درباره فردوسی»، مجله پیام نو، شماره ۵، ۱۳۲۷، تهران، ص ۱ تا ۱۴؛ مقدمه منتخب شاهنامه، به اهتمام محمد علی فروغی و حبیب یغمایی، وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۳۱: «درباره او [فردوسی] فراوان سخن گفته اند اما معلومات یقینی بسیار کم و اکثر حکایاتی که نقل کرده اند افسانه است.... این داستان به انواع مختلف

روایت شده است و شاخ و برگ و جزئیات هم بسیار دارد که چون ما سراسر بی حقیقت می دانیم از نقل آنها خودداری می کنیم»؛ قزوینی، بیست مقاله، چاپ دوم، ۱۳۳۲، ج ۲، ص ۱۸: «مقدمه جدید شاهنامه یعنی مقدمه بایسنقری ست که او نیز (لابد استناداً به مقدمه قدیم ولی در ضمن هزار افسانه واهی بی اساس دیگر) تصریح می کند.....»؛ دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۴۱۰، چاپ اول، ۱۳۳۲: «همین عظمت مقام و مرتبت زندگی او مانند بزرگان درجه اول ایرانی با افسانه ها و روایات مختلف آمیخته شده.»

از جمله خارجیانی که براساس مقدمه بایسنقری منظومه ای تألیف کرده است Edmund Gosse (۱۸۴۹-۱۹۲۸ م.) انگلیسی ست. وی منظومه *Firdausi in Exile* را در ۴۳۲ بیت سروده است. رک. ادمندگاس، فردوسی در تبعید، ترجمه دکتر منوچهر امیری، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۱، مقدمه مترجم، ص ۹-۱۹.

۲- شاهنامه بایسنقری، شورای مرکزی جشن شاهنشاهی ایران، تهران، ۱۳۵۰ (چاپ افست) مقدمه، ص ۷ تا ۲۲.

۳- مقدمه شاهنامه فردوسی، مورخ ۶۷۵ هـ. محفوظ در کتابخانه موزه بریتانیا، به نشانه Add. 21103.

۴- آثارالبلاذ، تذکره دولتشاه، مقدمه بایسنقری.

۵- مقدمه شاهنامه مورخ به سال ۶۷۵ هـ؛ مقدمه شاهنامه کتابخانه دانشگاه پنجاب، لاهور؛ تذکره دولتشاه.

۶- مجالس المؤمنین. نیز رک. تذکره دولتشاه، مجمل فصیحی، مقدمه شاهنامه دانشگاه پنجاب. در مجالس المؤمنین و تذکره دولتشاهی یکی از ندمان سلطان به نام «ماهک» واسطه آشنایی فردوسی با سلطان ذکر شده است. در مجالس المؤمنین قصه ای را که عنصری منظوم ساخت «رستم و اسفندیار» و در مقدمه شاهنامه دانشگاه پنجاب قصه «جنگ سیاوش» نام برده اند.

۷- مقدمه بایسنقری، مجالس المؤمنین.

۸- تاریخ گزیده، مقدمه بایسنقری؛ مجمل فصیحی.

۹- شاهنامه بایسنقری.

۱۰- تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعراء بهار، مؤسسه خاور، تهران، ۱۲۱۴، ص ۷-۸.

۱۱- چهارمقاله، احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، تصحیح دکتر محمد معین، کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۳۳ (چاپ سوم)، ص ۷۵-۸۳.

۱۲- عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، محمد بن محمود بن احمد طوسی، تصحیح دکتر منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵.

۱۳- تاریخ طبرستان، بهاءالدین محمد بن حسن بن اسفندیار کاتب، تصحیح عباس اقبال، کتابخانه خاور، تهران، ۱۳۲۰، قسم دوم، ص ۲۱-۲۵.

۱۴- فریدالدین عطار نیشابوری، الهی نامه، تصحیح فؤاد روحانی، کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۳۹، ص ۲۸۶-۲۸۷؛ فریدالدین عطار نیشابوری، اسرار نامه، تصحیح دکتر سید صادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۸، ص ۱۸۰-۱۹۰.

۱۵- زکریا بن محمد بن محمود قزوینی، آثارالبلاذ و اخبارالعباد، دار صادر، دار بیروت، بیروت، ۱۹۶۰، ص ۴۱۵-۴۱۷.

۱۶- مقدمه شاهنامه فردوسی، مورخ به سال ۶۷۵ هـ. ق.

۱۷- حمدالله بن ابی بکر بن احمد بن نصر مستوفی قزوینی، تاریخ گزیده، تصحیح دکتر عبدالحسین نوائی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۹، ص ۳۵۱، ۳۳۸. مطالبی که در این کتاب درباره فردوسی آمده با چهارمقاله نظامی عروضی یکسان است.

حمدالله مستوفی، ظفرنامه به انضمام شاهنامه فردوسی، در ۲ جلد، زیر نظر دکتر نصرالله پورجوادی؛ دکتر نصرت

- الله رستگار، ناشران: مرکز دانشگاهی ایران؛ انتشارات آکادمی علوم اتریش، تهران ۱۳۷۷- وین ۱۹۹۹، ص ۸-۹.
- ۱۸- مقدمه شاهنامه بایسنقری.
- ۱۹- فصیح احمد بن جلال الدین محمد خوافی، مجمل فصیحی، تصحیح محمود فرخ، کتا بفروشی باستان، مشهد، ۱۳۴۱، ج ۲/۱۲۹-۱۴۰.
- ۲۰- مقدمه شاهنامه فردوسی، دانشگاه پنجاب.
- ۲۱- تذکرة الشعراء دولتشاه سمرقندی، تصحیح محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۹، ص ۲۶-۳۰.
- ۲۲- میرنظام الدین علیشیر نوانی، مجالس الثغاس، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۲۳، ص ۳۴۳-۳۴۵.
- ۲۳- قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، چاپ سنگی، تهران، ۱۲۹۹، ه. ق.
- ۲۴- مقدمه بایسنقری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.
- ۲۵- تذکرة دولتشاه.
- ۲۶- مقدمه بایسنقری، مجالس المؤمنین.
- ۲۷- مقدمه بایسنقری.
- ۲۸- چهارمقاله.
- ۲۹- مجمل فصیحی.
- ۳۰- مقدمه بایسنقری.
- ۳۱- تاریخ گزیده، مقدمه بایسنقری، مجالس المؤمنین، تذکرة دولتشاه. اما در مقدمه شاهنامه مورخ به سال ۶۷۵ آمده است که سلطان «سخن سیرالملوک طرح انداخت و گفت شما چهار شاعرید. در بدیبه هر یک مصراعی بگوئید تا هر کدام که فزون تر آید و دلپسند افتد نظم سیرالملوک بدان مقرر کنم و به هر یک بیت یک مقال طلا بدهم. همه شاعران انگشت بر چشم نهادند. پس آنکه بنیاد سخن کردند و گفتند. اول عنصری گفت، دوم فرخی گفت، سیوم عسجدی گفت، چهارم فردوسی گفت...».
- ۳۲- مقدمه بایسنقری، مجالس المؤمنین.
- ۳۳- مقدمه بایسنقری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.
- ۳۴- مجالس المؤمنین.
- ۳۵- آثارالبلاد، تذکرة دولتشاه.
- ۳۶- مقدمه بایسنقری، مجالس المؤمنین.
- ۳۷- چهار مقاله، مجالس المؤمنین.
- ۳۸- مجالس المؤمنین.
- ۳۹- مقدمه بایسنقری.
- ۴۰- مقدمه بایسنقری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.
- ۴۱- مقدمه بایسنقری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.
- ۴۲- در نسخه های مختلف چهارمقاله: بیست، پنجاه، شصت هزاردرم. در آذربایلام: یک پیل نقره. در مقدمه شاهنامه مورخ به سال ۶۷۵ و مقدمه شاهنامه دانشگاه پنجاب: پنجاه هزاردرم. مقدمه بایسنقری: شصت هزاردرم. مجمل فصیحی: شصت بدره سیم. مجالس المؤمنین: هفتاد هزاردرم. تذکرة دولتشاه: شصت هزاردرم.
- ۴۳- چهار مقاله، الهی نامه، مقدمه بایسنقری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین، تذکرة دولتشاه.
- این حکایت به صورتی دیگر در عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات تألیف محمد بن محمود بن احمد طوسی

(تألیف بین ۵۵۵ تا ۵۶۲) آمده است: «گویند حسن فردوسی چون از پیش محمود غزنوی بیامد به خشم به مازندران رفت. رستم زال را به خواب دید. گفت: «ای رستم، چند تورا مدح کردم به مردی و نام تورا آشکارا کردم در عالم. مکافات آن چیست؟ گفت: به طوس باز گرد، به فلان جایگاه گنج است، آن را بردار چنان که کس نبیند و از محمود غزنوی هیچ معنای آن تورا این گنج تمام است. از خواب برآمد و به طوس رفت و در سر آن گنج خانه ای بساخت، کاروی نیکو شد.» (ص ۴۷۳)

- ۴۴- مقدمه با یسنقری، مجالس المؤمنین.
- ۴۵- مقدمه با یسنقری.
- ۴۶- مجالس المؤمنین.
- ۴۷- مجمل فصیحی.
- ۴۸- تذکره دولتشاه.
- ۴۹- مجمل فصیحی.
- ۵۰- مقدمه با یسنقری، مجمل فصیحی.
- ۵۱- مقدمه با یسنقری، مجمل فصیحی.
- ۵۲- چهارمقاله، مقدمه با یسنقری، مجالس المؤمنین، تذکره دولتشاه.
- ۵۳- مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.
- ۵۴- چهارمقاله، به نقل از امیر معزی «که او گفت: از امیر عبدالرزاق شنیدم به طوس که...».
- ۵۵- مقدمه با یسنقری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.
- ۵۶- چهارمقاله.
- ۵۷- تذکره دولتشاه.
- ۵۸- چهارمقاله، تذکره دولتشاه.
- ۵۹- چهارمقاله، مقدمه با یسنقری، مجمل فصیحی، تذکره دولتشاه، مجالس المؤمنین.
- ۶۰- این موضوع در هیچ یک از نسخه های خطی موجود سفرنامه ناصر خسرو نیامده است.
- ۶۱- مقدمه با یسنقری، مجمل فصیحی. این است اشعار امیر فخرالدین محمود بن الامیر یحیی المستوفی الفریومدی:

ای روزگار از چه چنین بسی مروتنند	این سروران دهر به دور زمان ما
رستم که در نبرد بگفتی که از شرف	بهرام بوسه داد رکاب و عنان ما
یک شب به خواب گفت به فردوسی: ای عزیز	در بند حق گزاردن توست جان ما
آماده و نهاده فلان جا دینه ای ست	از سعی گرز و خنجر گیتی ستان ما
بردار از آن که دسترس ما دگر نماند	هرچند شرمسار بود زان روان ما
از مردگان حکایت احسان چنین کنند	بسی التماس مباح و بسی امتحان ما
معلوم می شود که در این دور دون نواز	از مردگان کنند بسی زندگان ما

۶۲- تاریخ سیستان. دکتر محمود امید سالار در مقاله «نکته ای در شاهنامه شناسی و تصحیح متن تاریخ سیستان» (ایران شناسی، سال ۱۰، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۷)) نوشته است ملک الشعراء بهار تاریخ تألیف کتاب تاریخ سیستان را «بین سنوات ۴۴۵ الی ۷۲۵ به تفاریق معین فرموده، این حکایت هم یکی از آن افسانه هایی است که سالیان درازی پس از اولین تألیف تاریخ سیستان، یا به سخن دیگر مؤخر بر زمان تألیف قدیمترین قسمتهای تاریخ سیستان از سوی نویسندگان دیگر

کتاب به آن افزوده شده است.» وی تأکید کرده است که این حکایت در بخش اول کتاب الحاقی ست.

۶۳- مقدمه شاهنامه مورخ به سال ۶۷۵؛ مقدمه بایسنقری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.

۶۴- مقدمه بایسنقری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.

۶۵- مقدمه بایسنقری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.

۶۶- مقدمه شاهنامه دانشگاه پنجاب.

۶۷- مقدمه بایسنقری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.

۶۸- مقدمه بایسنقری، مجالس المؤمنین.

۶۹- مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.

۷۰- تذکره دولتشاه.

۷۱- چهارمقاله.

۷۲- دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی درباره این شخص نوشته است: «ابوالقاسم کُرگانی: عبدالله بن علی بن

عبدالله الطوسی (۳۸۰-۴۶۹) از مشایخ بزرگ تصوف خراسان در قرن چهارم و پنجم و از اقربان ابوسعید... از مردم روستای کُرگان طوس بوده است... وعده ای از بزرگان صوفیه شاگردان و مریدان او بوده اند... و یکی از افسانه های مربوط به زندگی او همان تهمت معروفی ست که بعضی از بیخبران به وی زده اند و گفته اند که او بوده است که بر جنازه حکیم ابوالقاسم فردوسی استاد طوس نماز نگزارده است. حال آن که هر کس منابع اطلاعات در باب او را از مد نظر گذرانده باشد به نیکی، او را از این اتهام تبرئه می کند. نسب کُرگانی در کتب رجال و تصوف غالباً به صورت غلط گرگانی ضبط شده است و خطاست. روستای کُرگان طوس که زادگاه او بوده هم اکنون باقی ست...»

(به نقل از اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تألیف محمد بن منور بن ابی سعد بن ابی طاهر بن ابی سعید میهنی. مقدمه، تصحیح، تعلیقات دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران ۱۳۶۶، بخش دوم، ص ۶۷۷-۶۷۸).

به نظر می رسد که حمدالله مستوفی، این کلمه را در ظفرنامه (بیتهای ۷ و ۳۱ مذکور در این مقاله) با توجه به وزن شعر «کُرگانی» می دانسته است نه «گرگانی».

۷۳- چهارمقاله، تاریخ گزیده، مقدمه بایسنقری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین، تذکره دولتشاه.

۷۴- اسرارنامه.

۷۵- سعید نفیسی این بیت را از فردوسی نمی داند: «چیزی که شگفت است این است که این بیت از فردوسی نیست و از شرفنامه نظامی ست که حمدالله مستوفی با دیگری در آن دست برده اند و اصل آن این است:

پناه ببلندی و پستی تویی همه نیستند؛ آنچه هستی تویی

(لباب الالباب تصحیح سعید نفیسی، ص ۷۶۷)

۷۶- ظفرنامه، ص ۷-۸.

۷۷- آثار البلاد و اخبار العباد، سوره الاسری، آیه ۱۰۰.

۷۸- مقدمه بایسنقری، مجمل فصیحی، مجالس المؤمنین.

۳۳۳
زهررد

در هزار سال شعر فارسی*

شراب لعل می نوشم من از جام زمرّد گون
که زاهد افمی وقت است و می سازم بدین کورش
(کمال خجندی)

زمرّد از سنگهای قیمتی به رنگ سبز شفاف است. واژه زمرّد در فارسی و عربی^۱ با واژه های izumrud در روسی، emeraude در فرانسوی و emerald در انگلیسی ریشه مشترک دارد، ولی در مورد آن که این واژه ها برگرفته از ریشه لاتین smaragdus یا یونانی smaragdos یا سانسکریت maragdham باشند اتفاق نظر وجود ندارد. زمرّد را از دیرباز می شناختند و بسیاری از منابع قدیمی از وجود معادن آن در مصر باستان و در

* این مقاله سرآغاز سلسله مقالاتی ست در زمینه «سنگ و گهر در هزار سال شعر فارسی» که از این پس در ایران شناسی نشر خواهد یافت. مقاله های آتی شامل الماس، فیروزه، مروارید، لعل، عقیق، یاقوت، یشم، زر و سیم و... خواهد بود.

* در این نوشتار، به باورهای خرافی و بی پایه تأثیر سنگهای قیمتی و جواهرات بر روان و رفتار انسان و بر طالع و سرنوشت کسانی که آنها را با خود دارند اشاره نمی شود. این گونه مطالب نه فقط در قرون گذشته که متأسفانه در این زمان نیز، زیر عنوان «سنگ درمانی» و یا مرتبط نمودن سنگهای قیمتی به ماههای سال و طالع بینی افراد بر این اساس، رواج دارد و اعتماد و اعتقاد بسیاری از مردم زود باور را در شرق و غرب عالم به خود جلب کرده است.

از نویسنده این مقاله، در سال ۱۳۸۶ کتاب گل و گیاه در هزار سال شعر فارسی (تشبیهات و استعارات) همراه با شرح و معنی همه ابیات مربوط به گل و گیاه در دیوان حافظ، در تهران منتشر گردیده است. این کتاب در شماره آینده معرفی خواهد شد. ایران شناسی

کوههای Zebarah نزدیک دریای عربی حکایت می کند.^۲ و^۳ معادن زمرد عمده در امریکای جنوبی، سبیری و هندوستان است. در سواحل دریای سیاه در خاک ترکیه نیز معدن آن گزارش شده است.^۴

از نظر شیمیایی، زمرد نوعی کانی بریل (mineral beryl)، متشکل از سیلیکات های آلومینیوم و بریلیوم با فرمول عمومی $Al_2Be_3Si_6O_{18}$ می باشد که در سیستم شش وجهی (hexagonal) متبلور می شود. رنگ سبز زیبای آن ناشی از وجود مقادیر جزئی عنصر کروم و گاهی عنصر وانادیوم است. زمرد قابل اشتعال بوده و بر اثر اشتعال کدر می شود و رنگ آن به زرد تغییر می یابد. درجه سختی این کانی ۷,۵ تا ۸ (در مقیاس سختی کانی ها با حداکثر ۱۰) است. ابوریحان بیرونی هزار سال قبل وزن مخصوص زمرد را ۲,۷۵ تعیین نموده که با برآورد امروزی ۲,۷ تا ۲,۸ انطباق کامل دارد. درجه ناخالصی زمرد معمولاً بالاست و از این رو مقاومت آن کم و شکنندگی آن زیاد می باشد. زمرد از جهت خلوص و شفافیت با درجات مختلف مرغوبیت یافت می شود. زمرد مرغوب خط و شکاف و سایه و زدگی نشان نمی دهد. گاه می توان شکافهای بسیار ریز زمرد را در زیر ذره بین یا حتی با چشم غیر مسلح مشاهده نمود.

سبز بودن صفت عام زمرد هاست و هیچ نوع زمرد نیست که در آن سبزی نباشد. زمرد خوب آن است که رنگش به غایت سبز یا به اصطلاح سبز سبز باشد. انواع زمرد در طیفی از پُررنگ تا کمرنگ یافت می شود، و از این رو زمرد را بر حسب رنگ و مرغوبیت با نامهای گوناگون نامیده اند:^۵

* زمرد ذبابی. ذباب (با ضم اول) به معنی مگس است که رنگ پشت و شکم آن سبز باشد. این نوع زمرد به غایت صاف و آبدار^۶ است و می گویند از آن جهت آن را ذبابی خوانده اند که در غایت لون، آب آن موج و رقصان به نظر می رسد و شکل مگسی متحرک را پیدا می کند. این نوع زمرد را نیکوترین و گرانباترین می دانند.

* زمرد ریحانی. این نوع زمرد اندکی روشن تر و صافی تر از ذبابی ست و رنگ آن را به برگ تازه مورد و خوشه تازه دانه نبسته جو و ریحان (به معنی گیاه سبز) نسبت کرده اند و چون گیاه مورد را در عربی آس می گویند، آن را زمرد آسی نیز می نامند. برخی آن را بهتر از زمرد ذبابی می دانند.

* زمرد ظلمانی. ظلمانی به معنی تیره و تاریک است و چون در این نوع زمرد رنگ سیاه مشهود است، چنین نامیده شده است. بعضی آن را به غلط ظلماتی خوانده و گمان داشته اند که در عهد اسکندر از ظلمات و تاریکی آورده شده است، و از این رو مثلها بدان زده و در

شعرها آورده اند. زمرّد ظلمانی قیمتی در حدود ذبابی و ریحانی داشته است. در بعضی نقاط رسم بوده که بر نگین انگشتری خُرده های زمرّد به اندازه ارزن ترکیب کنند. طبیعت جواهر آن است که چون خُرّد گردد رنگ آن چندان برجای نماند و گاه به سپیدی زند ولی چون نگین از خُرده زمرّد ظلمانی ترکیب کنند، از آن سبب که تیره رنگ است در حجم خُرّد نیز رنگین جلوه کند.

* زمرّد سَلقی. سَلق (با کسر اول) نوعی چغندر است و زمرّد را به رنگ سبز برگ آن که اندکی متمایل به زردی است نسبت کرده اند. قیمت این نوع زمرّد از سه نوع دیگر کمتر بوده است. گاهی هم رنگ این نوع زمرّد غیر شفاف و کدر است که آن را «اصم» (سنگ و گهر سخت و کم آب) یا «زُبدی» (شیری رنگ، زُبد = کره) می گویند و کمترین قیمت را دارد. بعضی را هم «کراتی» (با فتح یا ضمّ اول و تشدید دوم) می نامند که کمرنگ تر و به رنگ برگ کرات یا تره یا گندناست. مورخ یونانی Michael Psellus متولد ۱۰۱۸ میلادی و متوفی بعد از ۱۰۷۸، از زمرّد «گندنایی» با طیف آبی/طلایی یاد کرده است.^۴

* انواع دیگر زمرّد، که در گروه باین تری قرار می گیرند، عبارتند از: مغربی که مورد پسند اهل مغرب یا مراکش بوده، فستقی به رنگ سبز فستق یا پسته و مشهور به زمرّد کهنه، زنجاری به رنگ سبز زنگاری، اصم با رنگ و درخشش کم، و صابونی که بر اثر گرما یا غیر آن نرم شده و از کمرنگی به سپیدی می زند. زمرّد صابونی پایین ترین کیفیت را دارد و بعضی آن را از جنس زبرجد دانسته اند.^{۷،۶،۲} رنگ سبز زمرّد را به گلوی طوطی، کرم شب تاب، برگ نیلوفر آبی، و دم طاووس هم تشبیه کرده اند.^۴

زمرّد مرغوب بدون رگه سپید و نقطه سیاه و سوختگی و منفذ و فرورفتگی است و با هیچ رنگ دیگری آمیخته نیست.^۲ زمرّد بی نقص و بی عیب نادرا لوجود است و گمان نمی رود هیچ سنگ قیمتی دیگری بیش از زمرّد از نظر رنگ و شفافیت غیر یکنواختی نشان دهد. نقص و عیب تقریباً همزاد زمرّد است، به طوری که «زمرّد بی نقص» مثلی از «کمال غیر ممکن» است.^۴ دیگر انواع جواهر چون بشکند و شکسته ها را وصل کنند عیبی بزرگ باشد و از قیمت آن بکاهد، مگر زمرّد که چون بشکند و باز وصل کنند چندان نقصان نگیرد و از قیمت آن چندان نکاهد.^۲ زمرّد هر قدر بزرگتر باشد قیمت آن بیشتر است، آن چنان که نیم مثقال آن را ده دینار و یک مثقال را پنجاه دینار بها می کردند.^۷

زبرجد نیز نام سنگی قیمتی است. در شعر قدیم فارسی، زمرّد و زبرجد دست در دست

هم و با تشبیهات و استعاراتی بسیار شبیه به یکدیگر آمده اند. در مورد زبرجد دو نظر کلی وجود دارد:

۱- «زبرجد همان زمرد است که از روی اصطلاح آن را زبرجد خوانند، یا زمردی ست که رنگ سبز آن به زردی می زند. ارسطو و فارابی زمرد و زبرجد را از یک جنس می دانستند.»^۲ به نقل از محمد بن منصور مؤلف گوهرنامه، «حکیم ابونصر فارابی و بسیاری از حکما بر آنند که زبرجد تعریف زمرد است و جنسی جداگانه نیست.»^۱ از ابوریحان بیرونی ست که «زمرد و زبرجد دو اسم مترادف باشند یک معنی را و زبرجد عام است یعنی نوع جید (نیکو و عالی) و ردی (بد و نامرغوب) هر دو را شامل است، لکن زمرد تنها اطلاق بر نوع جید شود و آن را بر حسب رتبه جودت (نیکویی) و ردانت (بدی و نامرغوبی) نامهای ذیل دهند: ظلمانی، پس [از آن] ریحانی، پس [از آن] سلقی، و پس از سلقی انواع رده است.»^۲ در اشعار بسیار، از زبرجد با همان خصوصیات و کیفیات زمرد نام برده شده و به نحوی مشا به این دو سنگ مورد تشبیه قرار گرفته اند.

۲- زمرد و زبرجد کاملاً متفاوت از یکدیگرند. باز به نقل از محمد بن منصور مؤلف گوهرنامه «برخی مردمان بر آنند که زبرجد جنسی جداگانه است که از زمرد الطف [لطیف تر] و اصفی [صاف تر] و اشف [شفاف تر] است و در سه نوع پُررنگ، کم رنگ، و میانه وجود دارد.»^۱ خواجه نصیرالدین طوسی را عقیده بر این است که «حقیقت این دو مختلف است، زمرد از گوهرهاست و زبرجد شاخ ثعبان (مار بزرگ) است.» در هر حال «آگاهی کافی در دست نیست که کدام از این دو [زمرد یا زبرجد] شریف یا پست می باشد.»^۲ آنان که زبرجد را سنگی متفاوت از زمرد می دانند، عناصر متشکله آن را منگنز، آهن، سیلیسیوم و اکسیژن با فرمول عمومی $(Mg, Fe)_2SiO_4$ دانسته و سختی آن را ۶٫۵ تا ۷ و وزن مخصوص آن را ۳٫۲۷ تا ۳٫۳۷ تعیین کرده اند.^۳

در شعر قدیم فارسی، غالباً زمردی یا زمردین به رنگ سبز شفاف و پردرخشش و زبرجیدی یا زبرجدین به رنگ سبز درخشنده مایل به زرد گفته می شود. دشت و چمن و سبزه زار را زمردگون خوانده اند، با نقلی از گلستان سعدی که «فرآش باد صبا را گفته تا فرش زمردین بگسترده» و دو بیت زیر از نظامی گنجوی و سه بیت بعد از قاضی، فلکی شروانی، و واعظ قزوینی:

کشیده بر سر هر کوهساری زمرد گون بساطی مرغزاری
بساط = فرش، سفره.

هوا بر سبزه گوهرها گسسته زمرد را به مروارید بسته
 قطرات شبنم به مروارید های پراکنده بر سبزه تشبیه شده است.
 شده ست نطع زمرد ز ابر روی زمین که تا به سبزه خورد باده میگسار امروز
 نطع = سفره.

صحرا چو شد ز سبزه چولوح زمردین گردون براو حروف گل و ارغوان نوشت
 به سان زمرد که در پنبه پیچی نهان گشت صحن چمن در شکوفه
 زمرد به برگهای هنوز ظاهر نشده درختان چمن اشاره دارد.

محتشم کاشانی و امیرمعزی در دو بیت مشا به زیر سبزه را، به جای زمرد، به زبرجد تشبیه کرده اند که از همگونی این دو سنگ حکایت می کند:

به جای سبزه زبرجد دمد ز خاک اگر توان خواص کف او به ابر نیسان داد
 کف او = دست او (و از خواصش گرم و بخشنندگی ست). نیسان = ماه رومی برابر
 آوریل. ابر نیسان = کنایه از باران بهاری.

اگر تراب ز دست تو یابدی باران به جای سبزه زبرجد برون دمد ز تراب
 تراب = خاک. بیت بالا مدح اغراق آمیز است. [اگر باران از دست کریم تو بر خاک
 ببارد، به جای سبزه گهر از خاک خواهد رُست].

اندامهای گیاهی از شاخ و برگ گرفته تا ساقه گل و کاسه گل سبزینه دارند و این
 سبزینگی به سبزی زیبای زمرد مانند شده است. نظامی گنجوی و قانانی در دو بیت زیر سرور را
 به کاخ و منار زمرد، و فرخی سیستانی در بیت بعد سبزی برگ مورد را به زمرد تشبیه
 کرده اند:

سرورین چون زمردین کاخی قمیری بر سریر هر شاخی
 سریر = تخت شاهی. قمربهای بر شاخ نشسته به شاهان بر تخت نشسته تشبیه شده اند.
 فراز سرو بوستان، نشسته اند قمریان چو مُقریان نغزخوان، به زُمردین منارها
 مُقری = قاری، قراءت کننده قرآن.

تا مورد سبز باشد چون زُمرد تا لاله سرخ باشد چون مرجان
 لاله و شقایق، هر دو، از جهت شکل و رنگ به قدح و جام باده تشبیه شده اند و ساقه و دُمگل
 آنها به شاخ زمرد یا پایه زمردین جام، با بیت زیر از انوری و بیت بعد از کیله و دمنه
 (ابوالمعالی نصرالله منشی):

لاله بر شاخ زمرد به مثل قدحی از شبّه و مرجان است

لاله سرخ و داغ سیاه آن به ترتیب به مرجان و سنگ سیاه شبّه تشبیه شده است.
 شقایق بر یکی پای ایستاده چو بر شاخ زمرد جام باده
 منوچهری و سلمان ساوجی دُمگل یا ساقه سبز نرگس را نیز چون زمرد دانسته اند:
 نرگس به سان چرخ به شش پرّه آسیا آن چرخ آسیا که ستون زمردین کنی
 شش گلبرگ سپید نرگس به شش پرّه آسیا و دُمگل یا ساقه (سبز) نرگس به ستون
 (زمردگون) چرخ آسیا تشبیه شده است.

گرفتد سایه ابر کرمت بر سر خاک جز زر و سیم و زمرد ندهد بر نرگس
 بر = میوه، نتیجه. جام زرد میانی نرگس و شش گلبرگ سپید و ساقه سبز آن به ترتیب به زر
 و سیم و زمرد تشبیه شده اند.

در زیر گلبرگهای رنگ رنگ گل، کاسبرگهای سبز رنگ وجود دارد که مجموع آن را
 کاس یا کاسه گل می گویند و سلمان ساوجی و امیرمعزی آن را زمردین خوانده اند:
 از دم باد و نم باران کند هر دم خراب سقف مینا گنبد سبز زمرد فام گل
 گنبد گل = غنچه. گنبد زمرد رنگ به غنچه پوشیده در کاسبرگهای سبز اشاره دارد.
 ز غنچه گل و از شاخ بید باد صبا زمردین پیکان کرد و بُسَدین نُشَاب
 بُسَدین = بُسَدی = به رنگ بُسَد یا مرجان، سرخ. نُشَاب = تیرها (نُشَابه = تیر). غنچه
 نوک تیز و پوشیده در کاسبرگهای سبز به سرنیزه زمردین و شاخ سرخرنگ بید به تیر خون
 آلود تشبیه شده است.

برگهای کشیده و نوک تیز بید نیز به سرنیزه زبرجدین، همچون پیکان زمردین در بیت
 بالا، تشبیه شده است، با بیتی از منوچهری:

وان برگهای بید تو گویی کسی به قصد پیکانهای پهن زبرجد کند همی
 و بیتی از کسایی مروزی که در آن زمرد به خوشه انگور اشاره دارد:
 آن خوشه های رزنگر آویخته سیاه گویی همه شبّه که زمرد در او زنند
 در طبیعت، خوشه تاک ابتدا به صورت غوره سبزرنگ و زمرد فام است که به تدریج و با
 رسیدن، اگر انگور از نوع سیاه باشد، حبه های آن به سیاهی می گراید و در تشبیه مثل آن
 است که دانه های سبز زمرد با سنگ سیاه و درخشان شبّه پوشیده شود. ولی در مصراع دوم
 بیت بالا گویی حبه های سبز رنگ انگور بعداً درون پوسته ای سیاه به وجود آمده اند.

از آن جا که در ادب فارسی موی نورسته بر رخسار معشوق یا بر زنخدان و پشت لب
 محبوب (مذکر) جوان را خط عارض و خط سبز نامیده اند و این نام اخیر با رنگ سبز زیبای

زمرَد تناسب لفظ نشان می دهد، بیشترین تشبیه به زمرَد در شعر قدیم فارسی خط سبز معشوق یا محبوب بوده است. مورد تشبیه به زمرَد گاه خط عارض یا موی رسته بر گرداگرد رخسار است، با دو بیت از عطار و خواجو:

خطی همچون زمرَد گِرد ماهی هزاران حلقه در زلف سیاهی
ماهی = صورتی همچون ماه.

رخ منور و خال سیاهت آتش و هندو خط معنبر و زلف کثرت زمرَد و افعی و گاه مورد تشبیه به زمرَد موی تازه روئیده بر زرخدان و پشت لب محبوب است و، همراه با این تشبیه، لب و دهان گلگون و عنابی نیز به لعل تر یا یاقوت آبدار مانند شده است، با دو بیت زیر از سیف فرغانی، دو بیت بعد از طغرل احراری و بیت دیگر از خواجوی کرمانی:

تو گنج حسنی و کرده چومار بر سر گنج زمرَد خط تو گِرد لعل تر حلقه
خط گِردا گرد لب و دهان به مار چنبره زده تشبیه شده است.

دل خود بین تو امروز چو افعی شد کور زان زمرَد که به گرد لب چون یاقوت است
بر اساس متن غزل، [دلپستگهای دنیوی چشم باطن را کور می کند.]
بر ثبوت امتیاز حسنش از خوبان دهر سبزه خط زمرَد فام لعلش محضر است
محضر = سند معتبر.

صفای عارضش از سبزه تر شد زمرَد گون خط ریحان یاقوت است بر لعل گهر زایش
مصراع دوم به زمرَد ریحانی، خط ریحانی (از انواع خط در کتابت) و به یاقوت خوشنویس اشاره دارد.

بنوش لعل مذاب از زمرَدین اقداح بین که جوهر روح است در قدح یا راح
لعل مذاب = کنایه از لب گلگون آبدار. اقداح = قدحها، پیاله های شرابخواری. راح = شراب. ترصیع یا جواهر نشان کردن جام و ساغر با زمرَد بیش از دیگر سنگهای قیمتی مرسوم بوده و به نقل از ابن منصور «خرده های زمرَد را به وسیله خردۀ مینا روی سطح جام کنار هم می چسباندند»^۴.

بیدل دهلوی در بیت زیر خط لب را معجزه زیبایی می داند ولی سید حسن غزنوی در بیت بعد این غم جانفرسا را در دل دارد که روزی خط لب محبوب از حسن او بکاهد:

که می دانست پیش از دور خط اعجاز حسن او که از لعل ترش موج زمرَد سر برون آرد
دور خط = زمان یا سن و سال در آمدن موی عارض و پشت لب.

در آورد این غم از پایم که چون سر بر کند روزی ز طرف چشمۀ یاقوت زمرَد رنگ ریحانش
زمرَد رنگ ریحانش = سبزه زمرَد رنگ او (با اشاره به زمرَد ریحانی).

در بیت زیر از جامی موی عارض، و در سه بیت بعد از عمق بخارایی، سید حسن غزنوی و سوزنی سمرقندی خط پشت لب به زبرجد تشبیه شده که حکایت از مشابهت زبرجد با زمرد می کند:

من نقش خطت بستم روزی که قلم با خود می زد رقم هستی این لوح زبرجد را
لوح زبرجد = آسمان، کنایه از روی و رخسار با خط و موی نورسته. [آن روز که قلم
به آفرینش آسمان (و رخسار تو) رقم می زد، من نقش خط تو را بر صفحه خاطر و ضمیر
خود نگاشتم.]

زیر خط زبرجدش میمی زیر زلف معبرش صد جیم
میمی = (همچون) یک میم، کنایه از دهان تنگ و کوچک مانند حلقه بالای حرف میم.
جیم = نوعی آرایش زلف بوده که بعدها به کژدم یا عقرب زلف معروف شده است.^۱
دهانش چشمه نوش و زبرجد دمیده ست از کران چشمه نوش
زسبلتگاه و دندان و لب او نشان درو و مرجان و زبرجد
خط پشت لب به زبرجد، دندان به مروارید و لب به مرجان تشبیه شده است (لف و نشر
مشوش یا نامرتب).

در بیت زیر از فلکی شروانی، زبرجد به خط پشت لب، در به دندان، و بهرمان (نوعی
یاقوت) به لب گلگون ایهام دارد:

پُر ز الواح زبرجد کوه و صحرا را صبا وان زبرجد را به درو بهرمان آراسته
گفته اند که زمرد پازهر یا پادزهر برای بسیاری از زهرها از جمله مارزدگی ست و در
همان حال نیز می گویند که زمرد خود سمی ست که خوردنش به مقدار بیش از هشت جو
کشنده باشد.^۲ سوزنی سمرقندی در بیت زیر خط سبز و در بیت بعد کلام درشت را به زمرد
مسموم تشبیه کرده است:

رفت یاقوت شهد لذت او در حجاب زمرد مسموم
بر آن نهادم کز لعل نوش پاسخ تو به جای بوسه بر آید زمرد مسموم
در مورد زمرد گیا و زمرد سوده یا زمرد در یاقوت یا لعل یا عقیق مذاب مختصر اشاره ای در
شعر قدیم فارسی وجود دارد که کنایه از برگ شاهدانه یا بنگ یا چرس در باده است، با دو
بیت به نقل از جلد های سوم و چهارم «تاریخ ادبیات ایران» تألیف ادوارد براون، و دو بیت
از نزاری قهستانی^{۱۱} و صفا اصفهانی:

یک چند پی زمرد سوده شدیم یک چند به یاقوت تر آلوده شدیم
در حقه لعل از آن زمرد ریزم تا دیده افعی غمگین کور شود

می لعل زان می خورم تا نسازد بخار زمرّد گیا روی زردم
 نسازد روی زردم = رویم را زرد نسازد.

لبش عقیق مذاب است بر عقود گهر خطش زمرّد سوده ست بر عقیق مذاب
 عقود = عقدها، گردن بندها، کنایه از دوردیف دندان. لب بر روی دندان به لعاب یک گهر
 بر روی گهری دیگر تشبیه شده است. خط زمرّد سوده به خط سبز پشت لب اشاره دارد.

در گذشته چنین می پنداشتند که چشم افعی یا مار چون بر زمرّد افتد کور شود یا از
 حدقه بیرون آید. ابوریحان بیرونی آورده که «چند نوع زمرّد بر چند مار افعی تجربه کردم،
 هیچ اثر نکرد. بعد از آن زمرّد را ماس چشم آن افعی کردم و زمانی بسیار بداشتم، هم هیچ
 اثر نکرد. بعد از آن قدری زمرّد را بسودم و در چشم افعی کشیدم هیچ اثر نکرد و محقق شد
 که آن خاصیت هر چند که مشهور شده است و به حدّ ضرب مثل رسیده اصلی ندارد.»
 بیرونی ادامه می دهد که «فقط یک کار باقی مانده و آن این که سوزنی از زمرّد بسازند و
 چشم افعی را با آن میل بکشند!»^{۱۲} با این حال در سراسر شعر قدیم فارسی دهها بیت در
 اشاره به باور تأثیر زمرّد بر چشم افعی یا مار با مضامین گوناگون وجود دارد، با سه بیت از
 ابوسعید ابوالخیر، انوری، و امیر خسرو دهلوی:

من همچو زمرّدّم، عدو چون افعی در دیده من نظر کند گردد کور
 نموده عکس نگینت به چشم دشمن ملک چنان که عکس زمرّد نموده افعی را
 گشت اعمی چو خط سبز تو را دید رقیب چشم افعی چو زمرّد نگردد کور شود
 اعمی (با تلفظ اعمّا) = نابینا.

دو بیت متوالی زیر از سنایی به آمدن بهار در پی زمستان اشاره دارد و در آن برگ سبز
 به زمرّد، شاخ به افعی، و رویدن و شکفتن گل بر شاخ به برون آمدن چشم افعی تشبیه شده
 و بیت بعد مضمون بدیعی از کمال خجندی ست:

اکنون که پُرز برگ زمرّد شد از صبا شاخی که بُد چو هیکل افعی تهی ز بار
 زان می کفد ز دیدن او دیده های شاخ کز خاصیت کفد زمرّد دو چشم مار
 شراب لعل می نوشم من از جام زمرّد گون که زاهد افعی وقت است و می سازم بدین کوش

دو بیت متوالی زیر و دو بیت بعد در مورد زمرّد و افعی از مولوی ست:

مال چون مار است و آن جاه اژدها سایه مردان زمرّد ایسن دورا
 زان زمرّد مار را دیده جهّد کور گردد مار و رهرو وارهد
 نفس اژدهاست با صد زور و فن روی شیخ او را زمرّد دیده گن

زمرّد دیده کن = زمردی که دیده را از جا برکند، کنایه از شیخ یا پیر سالک که ازدهای نفس را می‌کشد.

نور رویش آن چنان بردی بصر که زمرد از دو دیده مارِ کر مارِ کر = ماری که افسون نمی‌پذیرد و رام نمی‌شود. [روی پرنورش چشم را خیره می‌کند] ...

شمس طبسی نیز در بیت زیر به زمرد و مارِ کر یا افعی اَصَم اشاره دارد:
 هر که چون افعی بود وقت خطاب او اَصَم آن رسد بروی که از زمرّد به افعی می‌رود
 در بیت زیر از جامی، زبرجد نیز چون زمرد سبب کوری چشم افعی می‌شود:
 خضرای دمنه حرم شرع و دین او افعی نفس کوردلان را زبرجد است
 خضرا = سبزی، سبزه. دمنه = سرگین جمع شده، آثار بر جای مانده. خضرای دمنه =
 آثار بازمانده از کاروان.^{۱۳}

دیگر تشبیهات به زمرد شامل تاج طاووس، خنجر آبداده، بال طوطی و زهر در چهار بیت زیر از امیر خسرو دهلوی، مسعود سعد، قانّی، و غالب دهلوی آمده است:
 به فرق تاج زمرد بر آرز چون طاووس در آ به جلوه که طاووس هندی ای عجمی
 طاووس هندی = طاووس هند هستی.

مخالفان و را روی کهر با فام است ز هول و هیبت آن خنجر زمرد فام
 یا طوطیکی به خار بن خفته کش زمرّد بال و لعل منقار است
 بر اساس متن قصیده، بیت بالا در تشبیه غنچه گل به طوطی ست که بر بوته خار خفته باشد.
 کاسبرگهای سبز به بال زمرد فام طوطی و نوک گلبرگهای سرخ ناشکفته درون غنچه به منقار لعل گون طوطی تشبیه شده است.

زمردین نبود خاتم گدا دریاب که خود چه زهر بود کان ته نگین دارم
 زهر و مواد زهر آگین غالباً به رنگ سبز بوده اند، و بیت بالا به زهر در ته نگین پنهان داشتن،
 برای خوردن در وقت ضرورت، اشاره دارد.

مولوی، انوری، و امیر معزی آسمان را نیز زمردین گفته اند:

نه چرخ زمرد را محبوس هوا کردی تا صورت خاکی را در چرخ درآوردی
 زرفشانند ز صبح هر روزی در خم این زمردین خرگاه
 خرگاه = خیمه (بزرگ)، (در این جا) کنایه از آسمان. خم خرگاه = (در این جا) کنایه
 از افق. بیت به طلوع خورشید در هر بامداد در آسمان آبی اشاره دارد.

مه چهارده چون آسیای سیمین بود سپهر گردان همچون زمرّدین دولاب
سپهر = آسمان. دولاب = چرخ چاه آب. [آسمان آب به آسیای ماه می ریخت].
امروزه گاهی رنگ سبز زیبا و دلپسند را زمرّدی یا زمرّدین می گویند، آن چنان که کشمش
سبزا را کشمش زمرّدین نامند.

«زمرّد زود شکسته شود و به سوهان سوده گردد، و طاق آتش ندارد و به آبگینه رنگ
کرده و به مینا غش زمرّد کنند.»^۷ مینا شیشه یا آبگینه سفید یا رنگارنگی است که
خرده های آن شبیه جواهر و سنگهای قیمتی است و «سبز آن از همه بهتر باشد. هرچه
صافی تر و خوشرنگ تر، بهتر باشد، که سبزا به خیانت زمرّد کنند». (۷، نقل شده در
۱۱)، با سه بیت از انوری با مضمون مقایسه زمرّد گرانقدر با مینای کم قدر:

ای سفیه فقیه نام، تو کی باز دانی زمرّد از مینا
به شبه و شکل تو گر دیگران برون آیند زمانه نیک شناسد زمرّد از مینا
ولیکن از طریق آرزو پختن خرد داند که با تخت زمرّد بس نیاید کوشش مینا
زمرّد را با گیا و کهربای کم بها نیز مقایسه کرده اند، با دو بیت از انوری و سیدای نسفی:
زمرّد و گیاه سبز هر دو همرنگند ولیک زین به نگیندان کشند وز آن به جوال
در جای دیگر،^۸ «زمرّد و قور سبز هر دو یک رنگند» آمده که مقبول تر به نظر می رسد،
زیرا سبزی برای گیاه حسواست و قور (بر وزن قمر) به معنی نخ یا ریمان پنبه ای است که
رنگش می زند و با آن جوال (= خورجین یا گونی) می دوختند.
به اهل فضل هرگز نیست دنیا جوی را کاری به چشم این خسیسان از زمرّد کهربا بهتر
دنیا جوی = دنیا پرست، دنیوی. خسیسان = فرومایگان.

در هر یک از ابیات زیر، زمرّد و زبرجد هر دو با اشارات و تشبیهات مختلف آمده که
بر تفاوت و گوناگونی این دو سنگ دلالت می کند. در همه این ابیات، مشتمل بر دو بیت
نخست از بیدل دهلوی و بدری کشمیری که از فرهنگ فارسی تاجیکی برگرفته شده،^۹ و
چهار بیت بعد از امیرمعزی، فخرالدین اسعد گرگانی، قاتانی، و سلمان ساوجی، زمرّد
سبزرنگ به برگ و سبزه، و زبرجد با طیف زرد تا سرخ به شاخ گل و لاله و خرما و پرکه
رنگ گرفته آب اشاره دارد:

شاخ موج زبرجدی جسته برگ نقش زمرّدش بسته
به هر معموره ای فرش زمرّد در او نقش و نگاری از زبرجد

معموره = ملک و زمین آباد.

به جای لاله، زبرجد برآید از سر کوه
 ز سبزه روی هامون چون زمرد
 به جای برگ، زمرد برون دمد ز شجر
 زلاله کوه سنگین چون زبرجد
 هر نخل که در مغرس فضل تو نشانند
 زمرد شودش شاخ و زبرجد بودش بر
 مغرس = محل غرس، محل کاشت.

سبزه زارت را شمرهای زبرجد بر کنار
 کوهسارت را کمرهای زمرد بر میان
 شمر (با فتح اول و دوم) = حوض و آبگیر کوچک.

واژه های زمرد و زبرجد هر کدام یک بار در دیوان غزلیات حافظ آمده است:

تخت زمرد زده ست گل به چمن
 راح چون لعل آتشین در یاب
 گل = گل سرخ، سلطان باغ و چمن. تخت زمرد = بوته سرسبز گل سرخ. راح = شراب.
 آتشین = سرخرنگ، پُرزور.

برین رواق زبرجد نوشته اند به زر
 که جز نکویی اهل کرم نخواهد ماند
 رواق = ایوان (سقف دار)، سردر. رواق زبرجد = کنایه از آسمان.
 واژه زبرجد یک بار نیز در ملحقات دیوان غزلیات حافظ آمده است:

روح القدس آن سروش فرخ
 بر قبه طارم زبرجد...
 قراءت و معنی بیت موقوف به بیت بعد از آن است. روح القدس = نفس الهی، جبرئیل.
 سروش = منادی از غیب، جبرئیل. قبه = بارگاه. طارم = خیمه و خرگاه. قبه طارم زبرجد
 = کنایه از آسمان.

مینه سوتا، ژوئن ۲۰۰۸

Bahram Grami, 225 Oak Leaf Drive, Winona, MN 55987- (507)457-9412.

bgrami@yahoo.com

یادداشتها:

- ۱- نام این سنگ در عربی و فارسی زمرد (با ضم اول و دوم و سوم و تشدید سوم) می باشد که در این نوشتار به صورت زمرد (با تشدید ر) مشخص می شود. تلفظ دیگر این سنگ زمرد (با ضم اول و سوم و سکون دوم) است که به اقتضای وزن شعر و در بعضی نقاط به کار می رود و در این نوشتار به صورت زمرد (با سکون م) مشخص می شود.
- ۲- محمد بن ابی البرکات جوهری نیشابوری، جواهرنامه نظامی، به کوشش ایرج افشار و با همکاری محمد رسول دریاگشت، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۳، صفحه ۱۰۰ تا ۱۱۶. «جواهرنامه نظامی تألیف سال ۵۹۲ هـ. ق. قدیمی ترین و نخستین کتاب به زبان فارسی در مباحث مربوط به جواهر و فلزات و ممزوجات (آلیاژ) و تلاویحات (مینا و آنچه رنگ آنها به آتش گردانیده می شود) است. مؤلف از میان منابع کهن به دو کتاب احجار ارسطو و الجواهر بیرونی توجه خاصی داشته است. اهمیت عمده این اثر در آن است که مؤلف و پدر و پسرش پیشه جوهری داشته اند.» (از مقدمه مصحح

کتاب، ایرج افشار).

۳- محمد زاوش، کانی شناسی در ایران قدیم (جلد اول و دوم با هم)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، صفحه ۱۳۵ تا ۱۵۳.

۴- Tagore, Sourindro Mohun, *Mani-mala. A treatise on gems*, Published by the author in Calcutta, 1879 (Vol, I) & 1881 (Vol, II), pp. 387 – 418.

۵- کانی هایی را که در فرمول شیمیایی خود آب تبلور دارند آبدار می گویند. آب تبلور را می توان بر اثر گرما از کانی گرفت، بی آنکه بلور از هم بپاشد.

۶- محسن منوچهر دانایی، فرهنگ گوهر شناسی و گوهرها (انگلیسی/فارسی و فارسی/انگلیسی)، مؤسسه تحقیقاتی پر طاووس، تهران، ۱۳۸۳.

۷- محمد بن محمد بن حسن طوسی «خواجه نصیرالدین»، تسوخ نامه ایلخانی، مقدمه و تعلیقات از سید محمد تقی مدرس رضوی، چاپ دوم، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۳، صفحه ۵۴ تا ۶۴.

۸- حسین برزگر کشتلی، جواهرنامه، فرهنگنامه ادبی فارسی، دانشنامه ادب فارسی ۲ (گزیده اصطلاحات، مضامین و موضوعات ادب فارسی)، به سرپرستی حسن انوشه، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، ۱۳۷۶، صفحه ۴۹۳.

۹- شبه سنگی ست در سبکی همچو کهربا و غالباً سیاه و برآق و نرم که یک کانی سیلیکاتی (mica) ست و به آسانی ورقه ورقه می شود، با دو بیت از سعدی و نظامی گنجوی:

تو قدر فضل شناسی که اهل فضلی و دانش شبه فروش چه داند بهای درّ ثمین را

روان کرد کلک شبه رنگ را بسبرد آب مانی و ارژنگ را

کلک = قلم. شبه به سیاهی مرکب اشاره دارد. آب = آبرو.

۱۰- از رودکی ست: زلف تو را جیم که کرد؟ آن که او / خال تو را نقطه آن جیم کرد، و این مضمون از معروفی

شاعر معاصر رودکی است: تاب بر تاب سیه زلف جو جیم اندر جیم.

۱۱- لغتنامه دهخدا.

۱۲- ایرج وامقی، «نوشته های بیرونی در زبان فارسی»، آینده، شهریور / مهر ۱۳۶۴.

۱۳- علوفه چهارپایان، خاصه اگر از راه چریدن تأمین شود، غالباً حاوی بذوری ست که پس از گذر از دستگاه

هاضمه حیوان به همان صورت دفع و در این بستر گرم و مرطوب سبز می شود. مشاهده چنین سبزه در بیابان نشانه عبور کاروان بوده است.

۱۴- محمد جان شکوری، ولادیمیر کاپرانوف، رحیم هاشم و ناصر جان معصومی (برگردان از خط سیریلیک و

تصحیحات از محسن شجاعی)، فرهنگ فارسی تاجیکی، دو جلد، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۸۵.

زنان و تعالیم صوفیه در طریقت مولانا

آیت عشق

(۳)

زن در مکتوبات

مکتوبات، که مجموعه‌نامه‌های مولاناست، گوشه‌دیگری از حضور زنان در طریقت او را روشن می‌کند. مولانا به دیدار زنانی که در حلقه‌مریدان او بودند می‌رفت. با آنها همنشینی و همصحبتی داشت، از حال و روزگار آنان خبر می‌گرفت، و با آنها مکاتبه می‌کرد. در مکتوبات چند نامه به زنان و یا در مورد زنان به جا مانده است که هم نشانه ارتباط آنان با مولاناست و هم دغدغه‌های فکری مولانا را در مورد شرایط اجتماعی آنان باز می‌نماید. در این نامه‌ها می‌توان مسائلی از قبیل مراوده‌او با خواتین، پشتیبانی او از زاویه داری یک زن که بدون تردید با مخالفت‌هایی روبه‌رو بوده است، و جنگ و ستیز او در برابر بدگوییها و طعن و انکارهای رایج در مورد زنان را یافت، و بر اساس آنها دیدگاه‌های او را در ستیز با ناهمواریهای عرفی دریافت.

نامهٔ چهل و ششم مکتوبات، نامه‌ای است به «زاهدهٔ عابده، فخرالخوانین». سبک و سیاق این نامه بسیار شبیه نامه‌هایی است که مولانا برای امرا و سلاطین سلجوقیان روم، از جمله معین‌الدین پروانه، نوشته و به نظر می‌رسد که عنوان «فخرالخوانین» را به صورت لقب برای زنی به کار برده، که احتمالاً از خاندانهای فرمانروایی بوده است. از اوصافی نظیر «خیرگستر، پادشاه نژاد، خداوند زاده» شاید بتوان گفت که مخاطب این نامه گرجی خاتون همسر سلطان غیاث‌الدین است که از مریدان خاص او بود. در این نامه پس از دعای آغازین، مولانا می‌نویسد:

سلام و تحیت از این داعی قبول فرماید و آرزومندی به دیدار هما یون مبارکش هیچ حدی ندارد. حق تعالی گواهی دهد که یک نفس خاطر از اندیشهٔ احوال آن یگانه خالی نبوده است و هیچ لطف و مهر و محبت و احسان و اکرام شاهانه فراموش نشده است؛ لیکن به حضرت حق لابه و دعا می کردیم، چون امکان آمدن و امکان نامه نوشتن نبوده است. چنان که دل روشن و جان پاک آن یگانه خود می داند که چنین است و تکلفی نیست در این، و مهر که از جهت حق باشد به مردگی و زندگی نقصان نپذیرد و کم نشود... اگر واقعه های صعب رسید الاسباب درجات و ذریعت دولت و نجات باشد. چون ذات آن یگانه دائم اعتماد و توکل بر فضل و عنایت حق تعالی داشته است پیوسته، عاقبت فضل قدیمش دردها را عین درمان کند و خللها را آبادان کند.^{۱۱۵}

نامهٔ پنجاه و ششم مکتوبات، نامه ای است که مولانا به عروس خود، فاطمه خاتون نوشته است. احترام و عزتی که این زن از دیدگاه مولانا دارد شگفت است. او را سبب عنایت و برکت صلاح الدین زرکوب به زمینیان می داند و مقام روحانی او را پاس می دارد. در عبارت آغازین این نامه، مولانا روح خود را به روح او آمیخته و متصل دانسته و آنچه را که مایهٔ آزار او باشد، مایهٔ آزار خود دانسته. لحن نامه دلجویانه است و نشان می دهد که مولانا آزردهایی این زن را تاب نمی آورده است. از سر دلجویی به او نوشته است که اگر سلطان ولد مایهٔ آزردهایی خاطر او گردد، با همهٔ عشق و احترامی که برای این فرزند دارد، او را از خود خواهد راند. لحن کلام مولانا در این نامه تفاوت عمده ای با نامه های دیگر این مجموعه دارد؛ نه تنها به دلیل صمیمیت و محبتی که از هر کلام آن پیداست، بلکه به دلیل فروتنی و لحن عذرخواهانه ای که در آن است و همچنین پشتیبانی بی چون و چرایی که حق را از همه سو به عروس خود می دهد. این نامه در شمار مهمترین نامه های مولاناست و تنها نامه ای است که هم افلاکی متن کامل آن را در مناقب العارفین ثبت کرده است و هم به طور کامل در مکتوبات ثبت شده است. در قسمتی از این نامه آمده است:

خدای را - جل جلاله - به گواهی می آرم و سوگند می خورم به ذات پاک قدیم حق تعالی که هرچه خاطر آن فرزند مخلص از آن خسته شود، ده چندان غم شما غم ماست و اندیشهٔ شما اندیشهٔ ماست... توقع من از آن فرزند آن است که از این پدر هیچ پوشیده ندارد از هر که رنجد، تا منت دارم و در یاری به قدر امکان، انشاء الله تقصیر نکنم. اگر فرزند عزیز، بهاء الدین در آزار شما کوشد، حقاً و تمّ حقاً دل از او برکنم و سلام او را جواب نگویم و به جنازهٔ من نیاید، نخواهم، و همچنین غیر او هر که باشد. اما خواهم که هیچ غم نخوری و غمگین نباشی که حق - جل جلاله - در یاری شماست و بندگان خدا در یاری شما بند. هر که در حق شما نقصان گوید، دریا به دهان

سک نیالاید و تنگ شکر به زحمت مگس بی قیمت نشود و یقین دارم که اگر صد هزار سوگند بخورند که ما مظلومیم، من ایشان را ظالم دانم که در حق شما محب و دعاگوی نباشد. ایشان را مظلوم ندانم، سوگند و عذر قبول نکنم. والله و بالله و تالله که هیچ عذری و سوگندی و مکرری و گریه ای از بدگوی شما قبول نکنم. مظلوم شما بید... شما هیکل امان حقیق. در عالم از آثار آن سلطان که، به برکت شما، روح پاک او صد هزار عنایت کند به سبب شما بر اهل زمین هرگز خالی مباد. آثار شما و نسل شما منقطع مباد تا روز قیامت و غمگین مباد دل شما و دل فرزندان شما.^{۱۱۶}

در میان نوشته های به جا مانده از مولانا نامه دیگری ست به زنی که نام او ذکر نشده، اما از فحوای کلام چنین بر می آید که این زن از دیدگاه مولانا صاحب جایگاه معنوی بسیار والایی بوده، و آنچه را که دیگران از راه «تقلید و گمان» کسب می کرده اند، او را «تحقیق و یقین» بوده است. زنی که طریق موعظه و سلوک و خلوت و مناجات را پیموده و «معانی» و حقایق عرفانی بر او روشن گشته است. مضمون کلام و لحن مولانا در این نامه نشانه آن است که مخاطب، زنی ست همسنگ رهروان آگاه طریقت، بیدار و ره یافته به عوالم عرفانی. این نامه را مولانا در زمان بیماری این زن و با آرزوی بازیافتن سلامتی، به او فرستاده و در قسمتی از آن چنین نوشته است:

... وجود عزیز او مونس فقرا و ملجأ درویشان و ارشاد سالکان راه راست به نصیحت و موعظت و یاری، به دم و قدم و آنچه وسع او بوده است پیوسته در خیرات و طیبات و صلوات و خلوات و مناجات کوشیده است. در حضرتی که یک دم و یک نفس بر آن حضرت ضایع نیست، مقال ذره ای بر درگاه او هرگز فراموش نشود و گم نشود، و بحمدالله این معانی بر آن خاتون یگانه روشن شده است و پیش چشم وی معاینه بی حجاب ایستاده است؛ آنچه دیگران را تقلید است و گمان از دولت آخرت، او را تحقیق است و یقین؛ الا چون رخت از تخته برون آرند و بر خداوند کاله عرض کنند، خوشترش آید.

سبب نامه نانوشتن شما را معلوم است، که مقادیر جمله به دست و فرمان حضرت است. بی دستوری حضرت یک دم و یک نفس ممکن نیست، و مثال خلقان در دریای تقدیر همچون کشتیهای سرگردانند، مسخر باد، پراکنده. بانگ می زنی که ای کشتی، این سوی بران! کشتی به حکم حال جواب گوید که ما محکوم باد دریا بیم تا از چپ آید یا از راست، از پیش آید یا از پس. و اگر باور نمی کنی عجز خود را، ببین که صد هزار کاری مراد تومی رود. از دریچه عجزها قادر بر اطلاق را مطالعه کن، زیرا شاه هر لحظه لگام اسب بدان می کشد تا اسب فهم کند که بر پشت او سواری ست که بر سر وی لگام عجز نهاده است. جاوید بیداری و صحت تن و

صحت نظر باد! ^{۱۱۷}

از اشاره به «سبب نامه نانوشتن» می توان دریافت که مولانا به طور مدام با این زن مکاتبه داشته است؛ و از عبارات شاعرانه و فاخری چون «مثال خلقان در دریای تقدیر همچون کشتیها سرگردانند، مسخر باد،» پیداست که مخاطب با ید بهره فراوانی از ادب و رموز سخن داشته باشد. از عبارات دیگر این نامه، نظیر این که «شما را معلوم است که مقادیر جمله به دست و فرمان حضرت است» می توان دریافت که مولانا این زن را آشنا با تعالیم و آراء عرفانی مکتب خود می دانسته است.

به جز نامه هایی که مولانا خطاب به زنان نوشته، در نامه های دیگر مکتوبات نیز مولانا مکرر از زنان و احوال و شرایط و حق و حقوق آنان سخن گفته است. از جمله نامه ای که به معین الدین پروانه نوشته و از او در مورد باز پس گرفتن خانقاه زنی که بدون اجازه او اشغال شده بوده، کمک خواسته است. و یا نامه دیگری که به اتابک اعظم فخرالدین علی صاحب عطا نوشته، و در آن از آبرو و حیثیت زنی که مورد طعن و بدگویی مردم قرار گرفته بوده، دفاع کرده است که در مبحث بعدی به آنها اشاره خواهد شد.

جدال با ناهنجاریهای عرفی

بهاء ولد در تعالیم خود اشاراتی به ناهنجاریهای اخلاقی عصر دارد و مقوله هایی چون عیبجویی و بدگویی از زنان و قضاوت کردن در مورد آنان را نفی کرده است. در معارف می نویسد که الله به او الهام کرده که هیچ کس را به هیچ حال سرزنش نکند و در شرح این حرف، شرط کار را بر یقین و کمال نهاده است که دسترسی آن برای انسان سهل نیست. شرط دشوار بهاء ولد برای آنان که به آسانی به قضاوت کم و کاستیهای دیگران می نشینند این است که نخست باید به خویش بنگرند و کم و کاستیهای خویش را دریا بند:

تا عاقبت کار زن خود را ندانی زنان کسان دیگر را عیب مکن و تا بر طهارت خواهر خود بقینت نباشد خواهر کسی دیگر را غرمخوان و تا دختر تو با کمال سعادت آراسته نگردد در دختر هیچ کس طعنه مزن. ^{۱۱۸}

مولانا هم در پیروی از تعالیم پدر، مردان را از عیبجویی و غیرت و حسد در مورد زنان باز داشته است. او با آشنایی به چم و خم فرهنگی که بدنام کردن و بدگویی از زن در آن هم آسان است و هم رایج، هر کجا با آن رو به رومی شود به سختی در برابر آن می ایستد. در فیه ما فیه موضوع یکی از مباحث مفصل خود را به نهمی مردان از غیرت نسبت به زنان قرار داده است. برخی از محققین تصوف معتقدند که سخنان او در این مجلس، انتقاد

به رسم محبوس کردن زن در حرمخانه هاست که بهانه آن غیرتمندی مردان است. این نکته بسیار روشنی ست که آراء او در این زمینه با «رسم اهل عصر به شدت تفاوت دارد.»^{۱۱۹} زنان وابسته به خاندان مولانا از او روی نمی پوشیدند. فاطمه خاتون و هدیه خاتون دختران صلاح الدین زرکوب روی نپوشیده و «تمام روی» به محضر او می آمدند.^{۱۲۰} کیمیا خاتون نیز از مولانا روی نمی گرفت، و این را شمس مقرر کرده بود که «روی تو هیچ کس نخواهم که ببیند، الا مولانا.»^{۱۲۱}

مولانا و شمس دو دیدگاه متفاوت در مورد رفتار با زنان داشتند. بر خلاف شمس که همسرش را «در حکم خود» می دانست، مولانا را اعتقاد بر این بود که زور و تحکم در رابطه مرد با زن، راه به جایی نخواهد برد چون طبیعت انسانی را از هرجه منع کنند بدان بیشتر مایل شود. با این که مولانا عارفی ست که در جهان درون خود و جهانی ماورای این هستی سیر می کند، اما نکات مهم جامعه شناختی در مواعظ و مجالس او نشان می دهد که ناکارآییهای فشار قوانین شرعی - عرفی در مورد زنان از دیدش پنهان نمانده است و جان مشغولیهای روحانیش چشم او را بر این کم و کاستیها نبسته است. در یکی از خطابه هایش می گوید:

هرچند که زن را امر کنی که پنهان شو و دغدغه خود را نمودن بیشتر شود، و خلق را از پنهان شدن او رغبت به آن زن بیش گردد. پس تونسته ای و رغبت را از دو طرف زیادت می کنی و می پنداری که اصلاح می کنی. آن خود عین فساد است. اگر او را گوهری باشد که نخواهد که فعل بد کند اگر منع کنی و نکنی او بر آن طبع نیک خود و سرشت پاک خود خواهد رفتن. فارغ باش و تشویش مخور، و اگر به عکس این باشد باز همچنان بر طریق خود خواهد رفتن. منع جز رغبت را افزون نمی کند علی الحقیقه.^{۱۲۲}

چنانچه از فیه ما فیه و مکتوبات بر می آید، مولانا در برابر عادت رایج بدگویی از زنان و تهمت به آنان، تا آن جا که در حیطه قدرتش بود، ایستادگی می کرده و هر کجا که با این پدیده رایج اجتماعی روبه رو می شده در مقام دفاع از زنان بر می خاسته است. او در رویارویی با این گونه دشواریهای اجتماعی زبانی برآ و صریح دارد و تمثیلهایی چون «آلودن دریا به دهان سگ»، و «خود انداختن به آسمان» را به کار می گیرد که نشانه دشمنی او با اصحاب تهمت و بدگویی ست. این عبارات را، هم در نامه ای که به فاطمه خاتون نوشته به کار برده و هم در نامه دیگری که در دفاع از نیکنامی دختر شمس الدین یوتاش به اتابک اعظم نوشته است. تهمت به فاطمه خاتون احتمالاً از نوع بدگوییهای رایج خانوادگی بوده و به همین دلیل کلام مولانا از حد دلجویی فراتر نرفته است. اما تهمتی

که به دختر شمس الدین یوتاش بسته بودند بی تردید آبرو و حیثیت اجتماعی این زن و خاندانش را به مخاطره می انداخته و به همین دلیل مولانا همه امکانات خود را برای دفاع از او به کار گرفته است.

این دفاعیه مضمون نامه صد و سی و سوم مکتوبات است که خطاب به اتابک اعظم نوشته شده است که گویا به دلیل تهمتها و بدگوییهای که در مورد عروس آینده اش شنیده بود، زمان ازدواج را به تأخیر انداخته بود در این نامه، مولانا نه تنها به دفاع از نیکنامی عروس - که از او با عنوان «حرم شمس الدین یوتاش» نام می برد - پرداخته بلکه به قدمت این گونه عادتها و معضلات اجتماعی نیز اشاره کرده و آن را مشکل آدمیزادگان در همه زمانها دانسته، و به مخاطب خود این نکته را یادآوری کرده است. او بر این اصل تأکید کرده است که نارواگویی و تهمت، عادت و رسم گروهی از مردم بوده است و خواهد بود، و مردمانی از همین قماش، پیامبران و حتی خدا را هم به تهمت بسته اند. در قسمتی از این نامه که از مؤثرترین و قابل بحث ترین نامه های مولاناست، چنین آمده است:

این داعی، به وقتی که رکاب همایون هنوز نرسیده بود از سفر انگوریه، چنین شنیدم که مصاهرت و خویشی و پیوندی فرمود ملک الامرا با حرم مرحوم شمس الدین یوتاش - نغمه الله برحمته - و بدان خبر عظیم شاد شدم که ایشان [دختر شمس الدین یوتاش] فرزند داعی اند... ایشان بر آن صفتهای خوب محبوبند که ملک الامرا مراد دارد و دوست دارد. در عفت و پاکدامنی و خدای ترسی و بلند همتی و وفاداری و نیکنامی و عقل و ترسکاری در صفت نیاید، و هر که به خلاف آن از سر حسد سخنی گوید به جان گرامت دارد. خود دریا به دهان سنگ نیالاید. اما حسود هرگز از آن خود فرو نگذارد و اگر فرو گذاشتی، خود در حق انبیای مطهر چندان طعن نزدی. طعن زدن و انبیا را به چیزها منسوب کردند که ایشان از آن پاک بودند. هر که به آسمان خدو اندازد، فرو نیاید الا به روی او، لاجرم سر خویش را خوردند و سر خویش را سوختند. چه جای پیغامبران که حسد به جایی رسید که خالق ذوالجلال را به چیزها افترا کردند تا طالبانش را و بندگانش را بدگمان کردند در حق خالق خویش... و چون شنیدم که آن مصاهرت مبارک در تأخیر افتاد، غمگین شدم... ملک المشایخ و ابدال، بارع و رع متقی، مفخر الزهاد و العباد، جنید الزمان، حسام الملة والدین - ادام الله برکته - جهت تحقیق این خبر به خدمت می آید. ۱۳۳

نکته مهم این نامه این است که مولانا نه تنها به طور کامل به پشتیبانی از حیثیت اجتماعی این زن برخاسته و او را فرزند خویش خوانده است که در این صورت توهین به او همانند توهین به مقام مولانا محسوب می شود، بلکه برای دفاع از نیکنامی او موقعیتش را، با استفاده از اشاره به پیامبران که همه مورد حسد و بدگویی گروهی از مردم بوده و از طعن

آنان در امان نبوده اند، موقعیت انسان پاک و معصومی که مورد نادانی مردم قرار گرفته، تصویر می‌کند. در ضمن این پیشامد را آن چنان مهم و اساسی تلقی می‌کند که آن را محدود به نصیحت و پا در میانی نمی‌داند و به همراه نامه، خلیفه خود حسام الدین چلبی را، با تأکید بر این نکته که «هرچه ملک المشایخ حسام الدین گوید، گفته من است»، مأموریت می‌دهد که نزد اتابک اعظم برود و ماجرا را پیگیری کند.

در افق گسترده تعالیم مولانا، زنان از منظری وسیعتر نگریده می‌شوند، معیارهای رایج شرعی و عرفی بازنگری می‌شوند، و «شناخت» جایگزین «قصاوت» می‌گردد تا آن جا که حتی پدیده قدیمی «فحشا» از منظری دیگر و ورای قوانین شرعی مطرح می‌شود. گزارش مناقب العارفین از ملاقات مولانا با زنی بدنام که در خان صاحب اصفهانی قونیه می‌زیسته، یکی از نمونه‌های نادر و بسیار قابل تأمل روایات صوفیه در مورد زنان است. به روایت افلاکی این زن که «به غایت جمیله [بود] و او را کنیزکان بسیار در کار بودند»، هنگام عبور مولانا سر راه بر او می‌گیرد و با او به گفتگو می‌پردازد و تصریح و شکستگی می‌نماید. مولانا در برخورد با این زن بدنام، او را از دیدگاه شرع و عرف نمی‌نگرد و بی آن که به نامقبولی او از دیدگاه دین و جامعه بیندیشد، نه تنها با او همنشینی می‌کند بلکه تلاش می‌کند که بر کیفیتهای مثبت شخصیت او انگشت نهد. این که زنی بدنام را از سر احترام، رابعه بنامند، سمبل یکرنگی بخوانندش، و او را الگوی انسانهایی بدانند که از رنگ و ریا فارغند، اتفاق آشنایی در متون صوفیه نیست.

در این دیدار که یک روز تمام به طول می‌کشد، نه سخنی از ارشاد و پند و موعظه به میان می‌آید و نه داوری و انکاری در مورد این زن و کنیزکانش صورت می‌گیرد؛ در عوض، مولانا حتی به توجیه ضرورت اجتماعی وجود آنان از دیدگاه خود می‌پردازد و با آنان به گفتگو می‌نشیند. برخورد «فاحشه زنی» که بدنام و مطرود جامعه است و شرع و عرف به او به چشم یک مفسد و گناهکار می‌نگرد، با انسانی چون مولانا که تلاش می‌کند از دیدگاه تعبیرات عرفانی کار و شرایط او را درک و توجیه کند، بی تردید در زندگی و سرنوشت او مؤثر می‌افتد. برخلاف روایت‌های بسیار معدودی که از برخورد برخی از مشایخ با زنان مطربه و یا زنان بدنام در متون صوفیه آمده است، در این دیدار ترفند شرح و بسط پادافره و عذاب الیم عاقبت به کار نمی‌رود. تصمیم این زن در پیوستن به سلک مریدان مولانا و آزاد کردن کنیزکانش، خواسته و اراده خود اوست. نکته بسیار مهم این روایت این است که کردار و گفتار مولانا در این برخورد هیچ گونه همخوانی با اعتقادات شرعی و عرفی مردم عصرش ندارد. او به این واقعیت آگاه است و می‌داند که مورد انتقاد و

ایراد «بزرگان» زمانه قرار خواهد گرفت چرا که نشست و برخاست و گفت و گو با «قحاب خرابات» از دیدگاه آنان برای عرفا و علما پسندیده نیست. در قسمتی از این گزارش چنین آمده است:

همانا که از بزرگان زمان یکی گفته باشد که این چنین بزرگی با قحاب خرابات چندین پرداختن و ایشان را به انواع نواختن وجهی ندارد، فرمود که حالیا او در بکرنگی می‌رو. و خود را چنانک هست بی زرق می‌نماید. اگر مردی تو نیز چنان شو و از دورنگی بیرون آی تا ظاهر تو هم‌رنگ باطن شود و اگر ظاهر و باطن تو یکسان نشود، باطل شود و عاطل گردد.

تعبیرات عرفانی مولانا از نقش اجتماعی این زن مبین دیدگاه او در مورد پدیده فحشا و بدنامی به عنوان یک واقعیت اجتماعی ست، و با تحقیر و انکارهایی که در طول تاریخ از سوی شرع و عرف متوجه زنان بدنام بوده است فاصله بسیار دارد. او با تأکید بر این اصل که این زن برخلاف انسانهایی که اسیر رنگهای بسیارند و به جهان یکرنگی راه نبرده اند، چنان که می‌نماید هست و برای تبیین جایگاه او بر اساسی ترین اصول اعتقادی عرفا انگشت می‌نهد و مفاهیم دهاندوز «ریا» و «یکرنگی» را، که از پیدایش ملامتیه به بعد از مهمترین محورهای تعالیم عرفانی بوده است، به میان می‌کشد.

افلاکی روایت‌های مربوط به زندگی مولانا را با فاصله یک نسل از زمان او نوشته است، و حتی اگر در عرض این زمان کوتاه، روایت‌های مربوط به زنان از طریق مریدان مولانا شاخ و برگ یافته باشد و به شکلی مفصلتر از آنچه واقع شده درآمده باشد، باز هم تصویری که از احترام مولانا به آنان - از خاتونان گرفته تا متولیان و مطربان و فواحش - به دست می‌دهند اهمیت بسیار دارد. و نکته بسیار مهم دیگر این که مریدان مولانا، این محبت و احترام او را به زنانی که مطرود قوانین شرع بودند همه از «کرامات» او می‌شمارند.

زنان در حلقه مریدان جانشینان مولانا

پس از مولانا، سلطان ولد و امیر عارف رابطه اجتماعی خود را با زنان به شکل یک سنت ادامه دادند. بسیاری از خاتونان خاندانهای فرمانروایی سلجوقیان روم به دیدار سلطان ولد می‌آمدند و در مجالس تدریس او شرکت می‌کردند، اما روابط اجتماعی او با زنان محدود بود و گستردگی زمان مولانا را نداشت. امیر عارف نیز با این که بیش از سلطان ولد با زنان در ارتباط بود، اعتبار علمی و معنوی مولانا و احترام اجتماعی سلطان ولد را نداشت و رابطه اش با زنان بیشتر شکل یک رابطه خصوصی و عاطفی داشت تا رابطه ای که در چهارچوب مرید و مرادی تعریف شود. این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که چون نویسندة مناقب العارفين شاهد عینی دوران زندگی امیر عارف بوده و بسیاری از وقایع

خصوصی زندگی او را گزارش کرده است، اطلاعات بیشتری از زندگی او به دست ما رسیده است. گرچه در مورد تمام زنانی که افلاکی نامشان را در رابطه با امیر عارف ذکر کرده است، عنوان «مرید» به کار گرفته شده، در بسیاری از موارد گزارشهای رابطه او با خاتونان خاندانهای فرمانروایی، تصویری متفاوت از رابطه مرید و مرادی به دست می دهند و بیشتر به روابط عاشقانه می مانند.

از زنان مقتدر این دوره که افلاکی نامشان را در شمار مریدان طریقت مولانا آورده، عین الحیات دختر گرجی خاتون و سلطان غیاث الدین کیخسرو است که همزمان با امیر عارف در ارزروم می زیست و به سنت مادرش به خاندان مولانا ارادت بسیار داشت. از گزارشی در مناقب العارفین چنان بر می آید که این زن بر امور مدرسه و تربیت مولانا نظارت داشته و احتمالاً قسمتی از مخارج آنها را تأمین می کرده است. عین الحیات در مجلسی که در خانه خود برگزار می کند از امیر عارف و یارانش چگونگی شرایط و اوضاع امور مدرسه و آرامگاه را جویا می شود، و چون به جای امیر عارف یاران و مریدان به این پرسشها پاسخ می دهند، به سکوت او با لحنی بسیار تند اعتراض می کند:

[عین الحیات] از حضرت چلبی [امیر عارف] کیفیت... اجتماع اصحاب تریه و یاران مدرسه را باز پرسیدن گرفت و بگان یگان استفسار می کرد؛ مگر خدمت مولانا صلاح الدین به طریق ترجمانی به شرح چگونگی حالات یاران شروع کرده، بیان می کرد. بانوی جهان عین الحیات فرمود که آنچه خدمت مولوی می فرماید همچنان است و صد چندان است، اما این جوان [امیر عارف] زبان ندارد که سخن گوید! من می خواهم که از دهان مبارک او بشنوم. حضرت چلبی در حال جواب فرمود که عارفان سخن را در خلوت گویند؛ او میداند که گفته آید.^{۱۳۵}

از عبارات عین الحیات چنان بر می آید که امیر عارف اعتبار اجتماعی مولانا را نداشته، وگر نه خاتون جوانی به خود اجازه نمی داد که او را «این جوان» بخواند و با طنز و شوخی از زبان نداشتن او سخن بگوید. اما به اعتبار وابستگی او به مولانا، این خاتون ترجیح می دهد که کیفیت اجتماع اصحاب آرامگاه مولانا را از «دهان مبارک» او بشنود. به دنبال این گفت و شنود و پاسخ رندانه عارف که با همه جوانی، هم خود را در زمره عارفان می شمارد و هم تقاضای در خلوت سخن گفتن با دختر سلطان را می کند، عین الحیات به سلیک معتقدان او در می آید. به دلیل اشاره افلاکی به این نکته که «عین الحیات به صد جان و دل ربوده او گشت و سالها در آن سودا بود و عاقبت سر در سر آن سودا کرد»،^{۱۳۶} را رابطه او با امیر عارف ماجرای عاشقانه قلمداد شده است.^{۱۳۷}

از دیگر مریدان و مصاحبان خاص امیر عارف، پاشاخاتون همسر اولجایتو محمد

خدا بنده بود که در ارزروم می زیست و برخلاف نظر و خواسته سلطان ولد، عارف را نزد خود نگهداشته بود. افلاکی در مورد این خاتون می نویسد:

پاشا خاتون در ارزن الروم می بود و از جمله محبان خاندان (مولانا) بوده، حضرت چلبی را عظیم دوست می داشت و قبله خاک او را قبله جان خود کرده بود و مدتی مصاحب همدیگر بوده اجازت نمی داد که به قونیه رود و از حضرت سلطان ولد دعوت نامه ها می رسید و امکان عودت نبود.^{۱۲۸}

پس از بازگشت امیر عارف از ارزروم به قونیه، پاشاخاتون به مرگ ناگهانی در می گذرد. تأسف و اندوه عارف در مرگ این زن، و بازگشت به ارزروم و در کنار گرفتن تابوت خاتون و «شورهای عظیم» کردن و خواندن ابیاتی از مثنوی در سوگ او نیز گرچه از دیدگاه افلاکی و دیگر معتقدان عارف صرفاً نشانه احترام به یک مرید بوده است، بیشتر به یک سوگواری عاشقانه می ماند تا سوگواری یک مراد در مرگ مریدش.^{۱۲۹}

نام زن دیگری به نام دختر اوریبا نیز در زمره مریدان امیر عارف آمده است. روایت افلاکی در مورد او از این نظر قابل تأمل است که خان و مان خویش را رها کرده و همه را بر سر عشق مراد خود باخته بود. گرچه افلاکی در مورد پاشاخاتون و عین الحیات روایت خود را در چهارچوب رابطه مراد و مریدی می پردازد، اما در مورد دختر اوریبا به صراحت تأکید می کند که این زن نه تنها به عنوان مرید طریقت، بلکه به صورت عاشقی که امید و نظر به وصال عارف داشته به او دل باخته بوده است.

در شهر قونیه خاتونی بود به غایت جمیله و در جمال و کمال آیت روزگار خود بود و او را مشهور دختر اوریبا گفتندی و یسار بسیار داشت؛ از ناگاه ربوده حضرت عارف گشته لیلاً و نهاراً بی قرار شد و ترک خانمان خود کرده ملازم حضرتش می بود و اوقات چون چنگ را در چنگ خود گرفتی جنگ از میان اضداد برخاستی و سوختگان راه را جگر گرم خشک گشتی و هرچه داشت از اجناس و نقود و عقار و ضیاع همه را در هوای آن حضرت در باخته برای هوس وصل او می سوخت و مدت مدید در آن حسرت می ساخت.^{۱۳۰}

تردید نیست که نوع رابطه بهاء ولد، مولانا، و سلطان ولد با زنانی که مریدان و معتقدانشان بودند با رابطه ای که امیر عارف با برخی از مریدان خود داشت کاملاً متفاوت بوده است، و همین به تعبیر رابطه عاشقانه او با برخی از زنانی که در حلقه مریدانش بودند دامن می زند. آنچه مسلم است امیر عارف نه تنها اهل قدرت نمایی بود، بلکه در رابطه با مریدان خود سعه صدر مولانا و سلطان ولد را نداشت. دلنگرانیهای مولانا در برابر معضلات شرعی و عرفی زنان و ایستادگیش به پشتیبانی آنان، در زمان امیر عارف جای خود را

به قدرت نمایشهای مرشدانه می دهد. اگر از کرامات مولانا این بود که با مدارا و احترام با زنان رفتار کند، از کرامات امیر عارف این می شود که از سررنجشی کوچک برای آنان طلب مرگ نماید. افلاکی می نویسد چون از دختر اوریا («حرکتی ناموزون») سرزد، عارف از او رنجید و از کنار دستار خود پاره ای جدا کرد و به او داد و در برابر پرسش او که «چه می فرمایی چه کنم؟» پاسخ داد که «می باید مردن»، و روز بعد این زن به دست غلامانش شهید شد در حالی که آن پاره را بر روی او بسته بودند.

روایات مناقب العارفین در این زمینه که رنجش امیر عارف از مریدانش معمولاً به مرگ آنها منجر می شده - که طبیعتاً از سوی مریدان این هم از کرامات او به شمار می رفته^{۳۱} - بیشتر نشانه اعتقاد مریدانه بر حقانیت و قدرت روحانی اوست و با نوع کرامات مولانا در مورد زنان کاملاً متفاوت است. مولانا حتی با زنانی که از دیدگاه شرع و عرف بدنام به شمار می رفتند، نشست و برخاست و ادب و احترام و فروتنی می کرد، اما امیر عارف در رابطه با مریدان خوشنام خود هم اگر می رنجید، به نفرین و آرزوی مرگ آنان متوسل می گشت. از دیدگاه معتقدان عارف، دو تن از مریدان او - پاشا خاتون و دختر اوریا - در پی رنجاندن او بی فاصله دچار واقعه مرگ می شوند.

امیر عارف اگرچه اسماً وارث نام و ولایت مولانا بود، از جهان بینی گسترده او محروم بود و در چشم بسیاری از مریدان خاندان نیز ارزش و اعتبار معنوی او را نداشت. او با آگاهی به اعتبار روحانی و قدرت و نفوذ اجتماعی مولانا و طریقت او در جامعه عصر خویش آگاه بود و از این اعتبار و نفوذ در راه قدرت نمایی روحانی و نشان دادن کرامات خود بهره می برد، و ارتباط او با مریدانش نیز بر همین اصل استوار بود.

نکته قابل بحث در این گونه روایات مناقب العارفین این است که زنان مقتدر آسیای صغیر به آزادی با امیر عارف مراوده داشته اند. عین الحیات او و اصحابش را به سرای خود دعوت می کرد و از آنان گزارش امور مالی مدرسه و تربت مولانا را بازخواست می کرد. پاشا خاتون او را در آرزوم نگه می داشت و به او اجازه بازگشت به قونیه را نمی داد، و دختر اوریا هم آزادی این را داشت که خانه و زندگی خود را رها کند، در جوار او زندگی کند و اموال خود را به خاطر او بفروشد و یا به او ببخشد.

خانقاه داری زنان

زنان و خانقاه در حدیث دیگران

خانقاه محل زندگی و اجتماع صوفیان است. پیدایش و گسترش مفهوم خانقاه در قلمرو

کشورهای اسلامی امری است که تاریخ معینی برای آن نمی توان یافت. زیرا خانقاه، به مفهوم محلی برای آسودن و اعتکاف، نیز از تاریخ معینی آغاز نمی شود... قدر مسلم این است که در قرن چهارم اماکنی برای تجمع صوفیان در بسیاری از شهرها و روستاها وجود داشته... که نام این اماکن در آن روزگار خانقاه نبوده است... در آغاز، صوفیه اماکن خویش را دُوبره می خوانده اند... در دوره های بعد این کلمه [خانقاه] رواج یافته، مؤلفان قرون بعد، اماکن تجمع صوفیان را در هر دوره ای حتی اگر قرن سوم یا دوم هجری بوده باشد به نام خانقاه خوانده اند.^{۱۳۲}

گرچه از گزارشهای ابوعبدالرحمن سلمی در تذکرة النسوة المتعبدات الصوفیات چنان بر می آید که از آغاز شکل گرفتن مکتب تصوف خراسان در سده سوم هجری، زنان عالم و صوفی خراسان، به خصوص نیشابوریان، حق حضور در محضر مشایخ را داشتند،^{۱۳۳} اما نخستین روایات ارتباط مریدان زن به طور عام با مجلس وعظ و ارشاد یک شیخ، از قرن چهارم هجری و دوران زندگی ابن خفیف در شیراز به جای مانده است. دکتر زرین کوب در این مورد می نویسد که در مجالس وعظ ابن خفیف هزارها مرید حاضر می شدند، از جمله تعدادی زنان صوفی که با مادرش، ام محمد، مربوط بودند.^{۱۳۴}

گرچه در کتاب سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن خفیف که از قدیمی ترین منابع زندگی شیخ کبیر به شمار می رود، ابوالحسن دیلمی (ف. ۳۹۱ هـ.) بیشتر به گزارش رابطه او با مشایخ عصر و روایت زهد و ریاضتهای او پرداخته و اشاره چندانی به مجالس ارشاد او نکرده است، اما از طریق منابع دیگر و به خصوص گزارشهای مخالفان صوفیه، می توان ارتباط مریدان زن با طریقت او را بررسی کرد. در امر ارتباط زنان با مجالس ابن خفیف، مادر او ام محمد که زنی پارسا و اهل مکاشفه بود، تأثیر عمده ای داشته است. بی تردید گرایشهای صوفیانه پدر ام محمد که از مشایخ کرامیه بود،^{۱۳۵} و محیط تربیتی او که متأثر از فضای تعالیم صوفیان نیشابور و راه و روش آنان بود در نگرش او به رابطه زن و تصوف و حق حضور زنان در مجالس صوفیه نقش عمده ای داشته است. زمانی که ام محمد به شیراز مهاجرت کرد مقارن همان دورانی است که زنان نیشابور پا به جرگه فتیان و صوفیان نهاده بودند. و زمانی که ام محمد در شیراز باعث و بانی ارتباط زنان با طریقت شیخ کبیر گشت، زنان صوفی چون وهطیه ام الفضل در نیشابور مجلس درس داشتند.^{۱۳۶} احتمالاً همین محیط مساعد طریقت ابن خفیف برای حضور زنان در مجالس او باعث گشت که وهطیه ام فضل، که برای دیدار ابن خفیف و برخورداری از مجالس او به شیراز آمده بود، باقی عمر را در آن جا ماندگار شود.^{۱۳۶}

در تذکره های صوفیه روایاتی در مورد بسیاری مریدان ابن خفیف در شیراز یافت می شود، اما اشاره ای به مریدان زن نرفته است. تنها اشاره ابوالحسن دیلمی در کتاب سیرت شیخ کبیر به چهار صد زن از مریدان ابن خفیف که برای تبرک به عقد ازدواج او در آمده بودند بی آن که با او رابطه زناشویی داشته باشند،^{۱۳۷} مؤید حضور شماری از مریدان زن در طریقت اوست. با در نظر گرفتن اصل تعالیم ابن خفیف که پایبندی بی چون و چرا به قوانین شریعت و زهد بیحد و ریاضتهای سخت و به خصوص پرهیز از شهوات بود، هیچ گونه تعبیر دیگری برای روایت دیلمی نمی توان یافت. اما همین گزارش دستاویزی برای مخالفان صوفیه گشت تا در دوران بعد او را به فساد اخلاق متهم کنند.

با در نظر گرفتن روایت دیلمی از چهار صد زن در شمار مریدان ابن خفیف، اگر روایت جامی در نفحات الانس را در مورد رقم هزار مریدی که شیخ در شیراز داشته مستند بشماریم،^{۱۳۸} تقریباً نیمی از مریدان او زن بوده اند. اسنادی که در زمینه رابطه زنان با مجالس ابن خفیف باقی مانده است، بیشتر گزارشهای مخالفان صوفیه، و مشخصاً عبدالرحمن ابن جوزی متکلم بزرگ، اشعری ست که به این امر به عنوان یک نوع فساد خانقاهی نگریسته است. ابن جوزی در کتاب تلبیس ابلیس که «آن را برای معرفی فرق و اقوامی که به نحوی از انحاء به فریب ابلیس از راه ارشاد دور شده اند، نوشته»،^{۱۳۹} اساس کار خود را بر شرح گمراهیهای صوفیان نهاده است؛ و از مخالفتهای او به روش ابن خفیف در پذیرفتن مریدان زن می توان دریافت که رفت و آمد زنان به خانقاه شیخ در شیراز قرن چهارم هجری تا چه حد غریب می نموده است. ایراد به روش خانقاه داری ابن خفیف در تذکره های دوران بعد از او نشانه آن است که رفت و آمد زنان به رباط او بدعتی در آیین صوفیه تلقی می شده است. ابن جوزی ارتباط زنان با مجالس ابن خفیف را مایه فساد شمرده و به استناد شنیده های خود روایت کرده است که در پایان مجلس سوگواری یکی از مریدان، وقتی که شیخ مطمئن شد کسی جز مریدانش در مجلس نیست دستور داد تا زنان و مردان صوفی با هم بیامیزند.^{۱۴۰}

ارتباط مریدان زن به طور عام با طریقت ابن خفیف برای مخالفان صوفیه خوشایند نبود و طعن و انکار آنها را در حق او دامن می زد. این اعتراض و انکار به جایی رسید که دو قرن بعد، ابن جوزی تعالیم این شیخ را «الخطرات و الوسوس» خواند و با استناد به روایاتی که حضور زنان را در مجالس صوفیه بدعت می شمردند، او را به جرم احترام به حضور زنان و پذیرش آنان در مجالس خود متهم به نقض قوانین شرعی و ارزشهای اخلاقی کرد.

با وجود طعن و لعن مخالفان ارتباط زنان با مجالس ابن خفیف، این شیخ مورد تکریم

صوفیان نامدار عصر خویش بوده است و از بزرگترین مشایخ و اقطاب طریقت تاریخ تصوف به شمار می آید. سلمی به خدمت او رسیده و اجازه نقل سخنان او را کتباً از او گرفته بود،^{۱۱} و وهطیه صوفی - بانوی بزرگ نیشابوری نیز در سالهای آخر عمر برای ملاقات او به شیراز رفته و در آن جا ماندگار شده بود.^{۱۲} سفر وهطیه از نیشابور به شیراز برای ملاقات با ابن خفیف و ماندگاری او تا آخر عمر در جوار شیخ - که سلمی در تذکره ذکر النسوة المتعبدات الصوفیات آن را گزارش کرده است - هم نشانه اعتبار شیخ در میان همعصران اوست و هم نشانه ارتباط زنان با طریقت او. با وجود همه مخالفتها و لعن و طعنهایی که صوفی ستیزان در حق ابن خفیف روا داشتند از ارجح و احترام او و مادرش ام محمد، که بانی حضور زنان در خانقاه شیخ بود از دیدگاه صوفیان چیزی نکاست،^{۱۳} و بعدها هم تذکره نویسان صوفیه او را به اعتقاد پاک و نیکو سیرتی ستودند،^{۱۴} شاید به دلیل همین گونه نگرشهای رایج مخالف ارتباط زنان با طریقت صوفیان، مناقب نویس ابن خفیف گزارش روشنی از ارتباط زنان با مجالس او به دست نداده است، و اگر اشارات ابن جوزی به حضور زنان در حلقه مریدان شیخ - آن هم از سر انکار - نبود، دسترسی به این گوشه از تاریخ طریقت ابن خفیف ممکن نمی گشت.

حضور زنان به طور عام در مجالس خانقاهی در دوره بعدی تاریخ تصوف کمابیش ادامه یافته است و اشاراتی به خانقاه داری زنان نیز در متون صوفیه یافت می شود. سنایی (ف. ۵۲۰ هـ.) ناخشنودی خود را از ارتباط زنان با تعالیم و مجالس صوفیه در شعر کوتاهی در مثنوی کارنامه بلخ ابراز کرده است. در این شعر که به هجو و هزل می ماند، صوفی نمایانی که خود را شبلی می پنداشته اند، و به دنبال آن زنان صوفی به تندی مورد انتقاد قرار گرفته اند. سنایی زانی را که به خانقاه راه یافته و خود را در سلک سالکان جای داده بودند «جنیدان ماده» خوانده که کارشان «زرق و عشو و سالوس» است و ارتباط آنان با محافل صوفیه را مخالف دین دانسته است. از این شعر چنین بر می آید که زنان صوفی مورد اشاره سنایی در مورد پوشش خود چندان مقید نبوده و یا حداقل از دیدگاه این شاعر بر ورخ گشاده بوده اند و این ناحفاظی نشانه خامی و تباهی و فساد آنان قلمداد شده است. از دیدگاه سنایی جای زنان در خانقاه نیست چرا که خانقاه زن «خانه شوی» اوست، و راه زنان هم از تعالیم خانقاهی جداست و طریق «دوک و پنبه و سبجه» است.^{۱۵}

بررسی دیدگاه سنایی در مورد صوفی نمایان و اصحاب خانقاه از چهارچوب این بحث بیرون است و نکته مورد نظر من در استفاده از این شعر سنایی، اشاره ای است که ضمن مخالفتهای خود، به ارتباط زنان با خانقاه کرده است که نشان می دهد در این دوران

(دهه های نخستین قرن ششم هجری)^{۱۴۶} زنان به طور عام با خانقاه در ارتباط بوده اند. از متون دیگری که شاهد ارتباط زنان با خانقاه در این دوران اند، مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان است که در شرح حال فاطمة فضلیویه رازی (ف. ۵۲۱ هـ.) به رباط او که مرکز تجمع زنان پارسا بوده، اشاره کرده است.^{۱۴۷}

در متون صوفیة قرن هفتم هجری نیز می توان نشانه هایی از ارتباط زنان با خانقاه و مقام ارشاد آنان یافت. در شرح زندگی و احوال اوحدالدین کرمانی (ف. ۶۳۵ هـ.) گزارشهایی هم در زمینه حضور زنان در حلقه مریدان او، و همچنین خانقاه داری دخترش، ایمنه خاتون آمده است.^{۱۴۸} مناقب نویس شیخ فصل هفدهم کتاب مناقب اوحدالدین کرمانی را به شرح مقام و احوال ایمنه خاتون اختصاص داده، و تصریح کرده که تربیت روحانی او بر عهده شیخ شهاب الدین عمر سهروردی (ف. ۶۳۲ هـ.) بوده است.

[ایمنه خاتون] در اندک مدت چون استعداد نیکومی دارد و اجتهاد عظیم تقدیم می فرماید و چون [شیخ شهاب الدین سهروردی] قوت حافظه او را مشاهده می کند بعد از حفظ قرآن، کتاب تیبیه اشتغال می کند و آن را هم حفظ می کند و بر تمامت مسائل و علل آن مستحضر می باشد.... به هرچه رجوع می کند جواب شافی و وافی می دهد. بعد از آن دوازده مجلس وعظ بیاد می دهد.... روزی آن دوازده نوبت وعظ را به خدمت شیخ می گوید، خدمت شیخ بروی زرنثار می کند.^{۱۴۹}

ایمنه خاتون در سفری که همراه پدرش به حجاز می رود، به همسری مردی در می آید که با او سر سازگاری ندارد. پس از جدایی از همسرش به سیر و سلوک می پردازد، «از جمله اصحاب طبقات می شود»، و به مقام ارشاد و خانقاه داری هم می رسد. بر اساس گزارشهای زندگی اوحدالدین کرمانی، پس از مرگ او در بسیاری از خانقاههایی که به مریدان او تعلق داشته، ایمنه خاتون به جانشینی پدر می رسد. مناقب نویس شیخ اوحدالدین در پایان فصل هفدهم کتاب خود می نویسد: «[ایمنه خاتون] این ساعت در دمشق است و صاحبۀ دعوت و ثانیۀ مریم و صفیة مقبول الرجال و قبوله خلق، اغلب اهل شام مرید و مریده اند و در هفده خانقاه دمشق شیخه است و [او را] ست العلماء می گویند.^{۱۵۰}

شیخ چند خانقاه بودن در این دوران امری رایج بوده است. بدیع الزمان فروزانفر در اشاره به زندگی شیخ شهاب الدین عمر سهروردی (ف. ۶۳۲ هـ.) می نویسد که سهروردی رباط مرزبانیه را به همراه چند رباط دیگر در تعهد و تصرف داشت، و پس از مرگ او شیخی رباط مرزبانیه رسماً به اوحدالدین کرمانی رسید.^{۱۵۱} و بعید به نظر نمی رسد که پس از اوحدالدین کرمانی، دخترش ایمنه خاتون مقام شیخی چند خانقاه را به عهده داشته باشد

و مریدان شیخ هم او را ست العلماء بخوانند، مخصوصاً که مریدان شیخ اوحدالدین، ایمنه خاتون را پرورش یافته سهروردی می دانسته اند.^{۱۵۲} اما از آن جا که ارادت مریدان گاه می تواند منجر به اغراقهایی در گزارشهایشان گردد و مناقب نویسان مشایخ صوفیه هم از این خصلت برکنار نبوده اند، پذیرفتن عدد هفده در مورد خانقاههای تحت تعهد ایمنه خاتون کمی احتیاط می طلبد. آنچه مایه اعتبار نسبی این روایت می شود این است که نویسنده مناقب اوحدالدین کرمانی خود همزمان با ایمنه خاتون می زیسته و این سخنان را از زبان کسی نقل نکرده است. از طرف دیگر گزارشهای بسیاری در این کتاب به روشنی نشان می دهد که به جای پیچیدن خاندان شیخ در هاله ای از تقدس و اغراق، مناقب نویس جانب اعتدال را نگهداشته است و نه تنها نظر بازیهای شیخ را هم - با تعدیلهایی - از قلم نینداخته، بلکه گزارشهایی نیز از اخلاق نه چندان دلخواه دختر دیگر شیخ، فاطمه خاتون، به دست داده است.

فاطمه خاتون دختر دیگر اوحدالدین کرمانی از کنیزکی ست که مخالف طریقت شیخ است و با او سر ناسازگاری دارد. این زن که شیخ صبر و سلوک خود را با او محک می زند، نه تنها با شیخ سر جنگ و ستیز دارد، بلکه منکر طریقت اوست و او را به دورویی و اباحه متهم می کند. و حتی زمانی که بزرگان به دیدن شیخ می آیند به بانگ بلند فریاد می کند که «این بطلان و زرقان و مباحیان را همه باید کشتن و سوختن.»^{۱۵۳} فاطمه نیز همچون مادر واقعی به تعالیم شیخ نمی نهد و در هر فرصتی به آزار او می پردازد.^{۱۵۴} گرچه از دیدگاه مریدان، رفتار این مادر و دختر در شمار دشواریهای زندگی شیخ به شمار می آید، اما استقلال رای و مخالفت آنان با صوفیان و طریقت شیخ قابل تأمل است. مناقب نویس اوحدالدین کرمانی هم با وجود تمام احترام و عزتی که برای افراد خاندان شیخ قائل است، فصل بیستم کتاب خود را به شرح کم و کاستیهای کردار آنان اختصاص داده، و از پیچیدن آنها در اغراق گوییهای مریدانه کناره گرفته است.

در مورد مقام ارشاد زنان، بدیع الزمان فروزانفر هم اشاره ای عام دارد، بی آن که زمان یا طریقت خاصی را در این زمینه نام ببرد. در شرح دفتر اول مثنوی به نقل از الدرر الکامنه اشاره می کند که «زنانی که به مقام ارشاد نائل می شدند به مریدان خرقة می پوشانند.»^{۱۵۵} محمد منور نیز همان گونه که اشاره شد، گزارشهایی از حضور زنان در خانقاه ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری به دست داده است، اما در هیچ دوره ای قبل از زمان مولانا زنان در عرصه تعالیم خانقاههای حضوری به گستردگی این دوران نداشتند.

زیرنویسها:

- ۱۱۵- مکتوبات، ص ۱۱۸-۱۱۹.
- ۱۱۶- همان، ص ۱۳۲-۱۳۳.
- ۱۱۷- همان، ص ۲۲۰-۲۲۱.
- ۱۱۸- معارف، ص ۴۰۸.
- ۱۱۹- پله پله تا ملاقات خدا، ص ۲۹۱.
- ۱۲۰- مناقب العارفين، جلد دوم، ص ۷۱۹.
- ۱۲۱- شمس الدین محمد تبریزی، ملاقات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۷۷، جلد اول، ص ۱۱۱.
- ۱۲۲- فیه مافیہ، ص ۸۸.
- ۱۲۳- مکتوبات، ص ۲۲۸-۲۲۹.
- ۱۲۴- مناقب العارفين، جلد اول، ص ۵۵۵.
- ۱۲۵- همان، جلد دوم، ص ۹۱۶.
- ۱۲۶- همان، جلد دوم، ص ۹۱۶.
- ۱۲۷- گولینارلی، ص ۱۳۳.
- ۱۲۸- مناقب العارفين، جلد دوم، ص ۸۸۹. در شرح احوال جانشینان مولانا، رابطه امیر عارف و پاشاخاتون «یک عشق ناکام» قلمداد گردیده است. بنگرید به گولینارلی، ص ۱۳۳.
- ۱۲۹- گولینارلی، ص ۱۴۳.
- ۱۳۰- مناقب العارفين، جلد دوم، ص ۹۱۹.
- ۱۳۱- همان، جلد دوم، ص ۹۲۱.
- ۱۳۲- دکتر شفیعی کدکنی در مقدمه اسرار التوحید می نویسد: استعمال کلمه خانقاه در مورد اماکن خاص صوفیه، در متون فارسی و عربی نسبت به آنچه در مورد مانویان و کرامیه سابقه دارد، بسیار جدید است و تقریباً با اطمینان می توان گفت که تا پایان قرن چهارم و آغاز قرن پنجم و حتی اواسط قرن پنجم، خانقاه در مورد اماکن صوفیه استعمال نمی شده است. بنگرید به: محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۷، ص صد و بیست و هفت- صد و سی و هشت.
- ۱۳۳- سلمی، ابوعبدالرحمن، ذکرنسوة المتعبدات الصوفیات، تحقیق الذکتور محمود محمد الطناحی، قاهره، ۱۴۱۳/۱۹۹۳. بنگرید به شرح حال زنانی چون وهطیه ام الفضل، ص ۱۰۶-۱۰۸، وفاطمة نیشابوری، ص ۶۱-۶۳.
- ۱۳۴- زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۵۷، ص ۲۱۲-۲۱۳.
- ۱۳۵- دیلمی، ابوالحسن، سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن خفیف شیرازی، ترجمه رکن الدین یحیی جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمل، تهران، ۱۳۶۳، ص ۹.
- ۱۳۶- ذکرنسوة المتعبدات الصوفیات، ص ۱۰۶-۱۰۷.
- ۱۳۷- سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن خفیف شیرازی، ص ۲۲۴.
- ۱۳۸- جامی، عبدالرحمن، نغحات الانس من حضرات القدس، تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶، ص ۲۶۳.

- ۱۳۹ - تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، ۲۲۳.
- ۱۴۰ - الجوزی، ابوالفرج، تلبیس ابلیس، به تصحیح ایمن صالح، دارالحدیث القاهرة، ۱۴۱۵، ص ۳۸۲. جستجو در تصوف ایران، ص ۲۱۳.
- ۱۴۱ - سلمی، ابوعبدالرحمن، طبقات الصوفیه، تحقیق نورالدین شریبه، قاهره، ۱۴۱۸/۱۹۹۷، ص ۴۶۶.
- ۱۴۲ - ذکرالنسوة المتعبدات الصوفیات، ص ۱۰۶-۱۰۷.
- ۱۴۳ - نجات الانس، ص ۶۲۲.
- ۱۴۴ - سلمی، طبقات الصوفیه، ص ۴۶۲، نجات الانس، ص ۲۳۵.
- ۱۴۵ - گزیده ای از این شعر هزل آمیز که به مبحث زن و خانقاه مربوط می شود:
- | | |
|-------------------------------------|---------------------------------|
| گرچه شبلی شدند مشتی خـر | ایـن جنـیدان مـاده نیـز بـتر |
| ایـن هـمـه زرق و عـشـوه و بـند اسـت | هـمـه سـالوس و زازو ترفـند اسـت |
| دوک و پنبه ست و سبجه راه زنـان | خانـه شـوی خانگـاه زنـان |
| آنچه در ضمن کار ایشان اسـت | تبهی روزگار ایشان اسـت |
| باد در باغ دین چونکـهت مشـک | بیخشان همچوناف آهـو خشـک |
- سنایی، ابوالمجد مجدود، مثنویهای حکیم سنایی، تصحیح سید محمدتقی رضوی، تهران، ۱۳۶۰، ص ۱۹۱-۱۹۲. همچنین بنگرید به: تاریخ خانقاه در ایران، محسن کیانی، تهران، ۱۳۶۹، ص ۲۳۵.
- ۱۴۶ - تاریخ سرودن مثنوی کارنامه بلخ احتمالاً بین سالهای ۴۹۲ تا ۵۰۸ هجری بوده است. نگاه کنید به مقدمه مثنویهای حکیم سنایی، ص ۱۳.
- ۱۴۷ - سبط ابن الجوزی، شمس الدین ابومظفر، مرآة الزمان فی تاریخ الایمان، حیدرآباد رکن، ۱۳۷۰/۱۹۵۱، فصل اول از بخش هشتم، ص ۱۲۶.
- ۱۴۸ - مناقب اوحدالدین حامد بن ابی الفخر کرمانی، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۷.
- اوحدالدین کرمانی از اشراف زادگان کرمان بود که پس حمله غزان، زادگاه خود را ترک کرد و بیشتر دوران زندگی خود را در غرب ایران و شام گذراند. نام نویسنده کتاب مناقب اوحدالدین کرمانی و همچنین زمان تألیف آن ناشناخته است. بدیع الزمان فروزانفر در مقدمه مفصلی که بر این کتاب نوشته، مؤلف را یکی از پیروان و معتقدان اوحدالدین کرمانی دانسته است که در فاصله کمی بعد از زمان او می زیسته. بنگرید به مقدمه مناقب اوحدالدین کرمانی، ص ۵۵-۵۶.
- ۱۴۹ - مناقب اوحدالدین کرمانی، ص ۶۰-۶۱.
- ۱۵۰ - همان، ص ۶۴.
- ۱۵۱ - همان، ص ۲۳-۲۴ مقدمه.
- ۱۵۲ - از تنها پسر شیخ اوحدالدین کرمانی خبر چندانی به جا نمانده است. بدیع الزمان فروزانفر اشاره می کند که خاندان او تا قرن دهم هجری در خجوان می زیسته اند. بنگرید به مقدمه مناقب اوحدالدین کرمانی، ص ۳۷.
- ۱۵۳ - مناقب العارفین کرمانی، ص ۶۸-۶۹.
- ۱۵۴ - در حکایت بیستم کتاب آمده است که روزی چون شیخ اوحدالدین به مراقبه می نشیند، فاطمه خاتون چوب بر طشت می کوبد که شیخ را بیازارد و شیخ او را نفرین می کند که به دست کافران اسیر افتد. پس از چندی فاطمه به دست مغولان اسیر می شود. مناقب اوحدالدین کرمانی، ص ۷۰-۷۱.
- ۱۵۵ - فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، جزء سوم از دفتر اول، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۱، ص ۸۱۴.

داستانِ پُر آبِ چشَمِ گِلِ نبشته هایِ تخت جمشید

مصاحبه با مسعود لقمان

گفتم: استاد! خبری ازتان نیست؟ نگاهی معنادار انداخت و شعر جمال الدین عبدالرزاق اصفهانی شاعر سده ششم را به آرامی و با صدای مهربان و دلنشین زمزمه کرد:

الحذر ای غافلان زین وحشت آبد الحذر

الفرار ای عاقلان زین دیو مردم الفرار...

ای عجب دلتان بنگرفت و نشد جانتان ملول

زین هواهای عَفِن، زین آبهای ناگوار

دکتر عبدالمجید ارفعی را از زمانی که با نام کوروش بزرگ آشنا شدم، می شناسم. چرا که او تنها مترجم ایرانی «فرمان کوروش بزرگ» از بابلی نو به پارسی ست.

دکتر ارفعی در سال ۱۳۱۸ در بندرعباس به دنیا آمده و دانش آموخته زبان و ادبیات فارسی است. او توانست در سال ۱۳۵۳ از پایان نامه خود با عنوان «زمینه های جغرافیای فارس براساس گِلِ نبشته های تخت جمشید» در دانشگاه شیکاگو دفاع و درجه دکتری خود را از این دانشگاه اخذ کند.

ایشان در کارنامه پُربار خود، تجربه همکاری با فرهنگستان ادب و هنر ایران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، راه اندازی تالار کتبه های موزه ملی، همکاری با بنیاد پژوهشی پارسه و پاسارگاد و پایگاه پژوهشی شوش و ... را دارد. او تنها ایرانی است که در زبانهای ایلامی و اَکدی (بابلی - آشوری) تخصص و همچنین با زبانهای سومری، پارسی باستان، اوستایی، و پهلوی آشنایی دارد.

در یک روز پانیزی در دفتر کارش مهمانش بودم و با او درباره سرنوشت سی هزار گِلِ نبشته تخت جمشید در دانشگاه شیکاگو، فرمان کوروش بزرگ، جفای روزگار و ... صحبت کردم. آنچه می خوانید حاصل این دیدار است و ...

از یک اتفاق ساده در کتابخانه ملی تا دانشگاه شیکاگو

— چه شد که شما به خواندن گل‌نشته های باستانی علاقه مند شدید و همه عمر را بر سر این کار نهادید؟

من از بچگی دیوانگی خاصی داشتم و اون چیزی نبود جز علاقه شدید به تاریخ. از کلاس سوم - چهارم ابتدایی بود که حس کردم تاریخ را با پوست و گوشتم درک می‌کنم و راحتی خاصی با آن دارم. همین حس را به جغرافیا و فارسی هم داشتم در حالی که هیچ‌گاه چنین نزدیکی را مثلاً با ریاضیات در خود احساس نکردم.

به خاطر دارم که تابستان بود و تازه سال سوم متوسطه را به پایان رسانده بودم که با چند تن از دوستان به کتابخانه ملی در خیابان قوام السلطنه (۳۰ تیر) رفتیم. هنگامی که داشتم کارت کتابها را نگاه می‌کردم تا از میان آنها یکی را برای خواندن انتخاب کنم، اتفاقی نگاهم به کتاب گاتها - سرود زرتشت - از استاد ابراهیم پورداود افتاد. کتاب را درخواست و شروع به خواندن کردم. از خواندن آن بسیار لذت بردم، چرا که آهنگین، زیبا و لطیف بود. همان جا متن اوستایی و ترجمه فارسی گاتها را کپی کردم و در خانه شروع به کلنجار رفتن با متن اوستایی گاتها کردم تا بتوانم زبان اوستایی را از روی آن فراگیرم.

— خاطرتان هست که چه سالی بود؟

دقیقاً نه.

سال سوم دبیرستان را تمام کرده بودم. شاید سالهای ۳۴-۱۳۳۳ بود. به هر روی، این علاقه را با خود حفظ کردم. در سال چهارم دبیرستان، دیر فرزانه ای داشتیم به نام جلال متینی که اکنون در امریکا زندگی می‌کند. او برایم الفبای پارسی باستان را آورد و من به کمک ایشان از روی آن شروع به یادگیری پارسی باستان کردم. چندی بعد نیز در یکی از روزهایی که از میدان توپخانه می‌گذشتم نگاهم به کتاب کارنامه اردشیر پاپکان ترجمه محمد جواد مشکور افتاد که در کنار ترجمه فارسی، دارای متن پهلوی، لغتنامه، شکلنامه و ... بود آن را خریدم و از روی آن شروع به آموختن زبان پهلوی کردم. همچنین یک سالی را که تا ورود به دانشگاه مانده بود، نزد موبد شهزادی پهلوی آموختم. تا این که به دانشکده ادبیات وارد شدم و در آن جا با جدیت به فراگیری پارسی باستان، پهلوی، و اوستایی ادامه دادم.

در این جا جا دارد اشاره کنم که آشنایی من با خطوط قدیمی از ترجمه بسیار شیوای داود رسایی از الواح سومری آغاز شد.

— استادان شما در دانشکده ادبیات چه کسانی بودند؟

روانشادان ابراهیم پورداود (زبانهای اوستایی و پارسی باستان)، صادق کیا (زبان پهلوی)، ایندوشکر (سانسکریت)، پرویز ناتل خانلری، محمد معین، بدیع الزمان فروزانفر، صادق گوهرین، ذبیح الله صفا، لطفعلی صورتگر (زبان و ادبیات فارسی)، مدرس رضوی و بدیع الزمانی (زبان و ادبیات عربی) و استادان دیگر که روان همه آنها شاد باد.

— چه شد که برای ادامه تحصیل به امریکا رفتید؟

برادرم به من کمک کرد تا بتوانم از سوی یکی از استادان دانشگاه پنسلوانیا، بورس تحصیل در رشته زبانهای ایرانی را از آن دانشگاه دریافت کنم. هنگامی که برای گرفتن توصیه نامه به نزد دکتر خانلری رفتم، ایشان از من خواست به جای این رشته، زبانهای بین النهرین قدیم و ایلامی را فراگیرم تا خلأ این مسأله، در ایران پر شود. این موضوع را با استاد پورداود در میان گذاشتم و ایشان از توصیه دکتر خانلری بسیار استقبال کرد. چندی بعد (مهرماه سال ۱۳۴۴) راهی امریکا شدم و هرچند که بورس تحصیلی در رشته زبانهای ایرانی را از دست دادم، اما توانستم پذیرش تحصیل در زبانهای میانرودان یا بین النهرین را از دانشگاه پنسلوانیا بگیرم. دو سالی آن جا درس خواندم و از آن جا که دانشگاه پنسلوانیا متخصص زبان ایلامی نداشت، برای فراگیری ایلامی رهسپار دانشگاه شیکاگو شدم.

همکاری با فرهنگستان ادب و هنر ایران و چاپ فرمان کوروش بزرگ

— فرهنگستان ادب و هنر ایران که پیش از انقلاب به سرپرستی روانشاد دکتر پرویز ناتل خانلری اداره می شد، چه اهدافی را دنبال می کرد؟ و شما به عنوان یکی از پژوهشگران این فرهنگستان چه نقشی در پیشبرد این اهداف داشتید؟

این فرهنگستان دارای بخشهای مختلف در زمینه های ایران شناسی بود که پژوهشگران در آن جا روی متون تاریخی، ادبی، استوره و ... کار می کردند. در این فرهنگستان هر کس بنا به تبحری که داشت، پژوهش می کرد.

چند سالی که در فرهنگستان کار می کردم، دو دغدغه اصلی داشتم. یکی ترجمه فرمان کوروش بزرگ از بابلی نو به فارسی بود که نزدیک دو سال به درازا کشید و دیگری تهیه یک کتابخانه مرجع بود. من توانستم علاوه بر خرید کتاب برای این کتابخانه، اشتراک ۵۴ مجله معتبر را بگیرم و شرط من این بود که این مجله ها باید از شماره نخست در اختیار کتابخانه ما قرار بگیرد. بنا بر این حتی اگر نسخه ای از شماره های قبلی آن مجله موجود نبود، آنها آن نشریه را بر ایمان زیرا کس می کردند و می فرستادند.

– چه مقدار کتاب خریدید؟

سه تا چهار میلیون دلار، ۸-۲۷ میلیون تومان به پول آن زمان. البته اگر بخواهیم آن کتابها را اکنون تهیه کنیم، قیمت آن سر به فلک می کشد.

– این کتابخانه الان کجاست؟

در پژوهشگاه علوم انسانی ست. از آن جایی که این کتابخانه بعد از انقلاب ارتباط خود را با فروشگاههای بزرگ کتاب قطع کرده، بسیاری از نشریات آن اکنون ناقص مانده است.

– چه انگیزه ای شما را بر آن داشت تا «فرمان کوروش بزرگ» را ترجمه کنید؟

خُب، یکی این که این تنها متنی ست که از این پادشاه بزرگ داریم و دوم این که قبلاً روی این متن کار کرده بودم و از کار کردن روی آن لذت می بردم و سوم این که با شادروان خانلری قرار گذاشتم که پس از پایان کار ترجمه فرمان کوروش بزرگ به امریکا بروم و خواندن گل نبشته های تخت جمشید را آغاز کنم و برایش بفرستم تا ایشان آنها را در ایران چاپ کند که به انقلاب خورد و ایشان خانه نشین شدند و بعد من هم.

– چاپ دوم کتاب شما در بردارنده چه افزوده هایی خواهد بود؟

در چاپ جدید، مقدمه و یادداشتها را طولانی تر کرده ام. مثلاً تمام گزارش مراسم سال نورا که در متون بابلی ضبط شده و ... را آورده ام.

– استوانه کوروش بزرگ چگونه و کی کشف شد و اکنون در کجا نگهداری می شود؟

در سال ۱۸۷۹ میلادی (۱۲۵۸ خورشیدی)، هرمز رسام که بابل را برای بریتیش میوزیم حفاری می کرد، این استوانه را یافت. این استوانه اکنون جزو مجموعه بریتیش میوزیم در لندن است.

– چه پژوهشهایی تاکنون روی این استوانه صورت گرفته است و اکنون ما در کجای این راهیم؟

نخستین نسخه برداری از منشور کوروش بزرگ توسط تئوفیلوس گ. پینچس (Theophilus G. Pinches) در سال ۱۸۸۲ میلادی به چاپ رسید. نخستین آوانویسی لوحه نیز توسط سر هنری راولینسون (Sir H. C. Rawlinson) در سال ۱۸۸۵ چاپ شد. نخستین ترجمه منشور را هم وایس باخ (Weiss Bach) آلمانی در سال ۱۹۱۱ چاپ کرد. پس از شش دهه از این ترجمه قسمتی از یک لوحه استوانه ای که آن را از آن نوشتید پادشاه بابل می دانستند و در موزه دانشگاه ییل (Yale) در امریکا نگهداری می شد و در حقیقت جزئی از لوحه کوروش بزرگ بود، به لوحه اصلی ملحق گردید و در سال ۱۹۷۵ پرفسور پاول

ریچارد برگر (Paul Richard Berger) استاد دانشگاه مونستر آلمان متن این قطعه را همراه با متن لوحه اصلی به همراه تصحیحات و یادداشت‌های بسیار سودمندی به چاپ رساند. البته پیش از او نیز پرفسور آیلرز در سال ۱۹۷۴ ترجمه خوبی از این استوانه ارائه کرده بود.

من نیز توانستم برای نخستین بار قسمت‌هایی از سطر ۳۶ لوحه را بازسازی کنم و بر دانستنیهای خود بر این لوحه بیفزایم.

— بیش از ۲۵۰۰ سال از صدور فرمان کوروش بزرگ می گذرد. این فرمان دربرگیرنده چه مضامینی ست که جهانیان آن را به عنوان «نخستین منشور حقوق بشر» می دانند؟ بندهایی در این فرمان هست که می گوید:

... آن گاه که سربازان بسیار من، دوستانه اندر بابل گام بر می داشتند، من نگذاشتم کسی در تمامی سرزمینهای سومر و اکد ترساننده باشد. من بابل و همه شهرهای مقدس را در فراوانی نعمت پاس داشتم. درماندگان باشنده در بابل را ... درماندگیهاشان را چاره کردم و از بیگاری برهانیدم

... و

به دور از بزرگی کوروش که شاید نمونه ای در تاریخ نداشته باشد، واقعیت این است که برخی جمله ها و تعبیرات این فرمان کلیشه ای ست که ما در همه نوشته های متون پادشاهی می بینیم. این متن را یک روحانی بابل نوشته و بنا بر این زیر نفوذ فرهنگ بین النهرین است. پس خواه ناخواه با متون و شیوه نگارش متنهای پادشاهی آشنایی دارد، چرا که اینان فرهیختگان و درس خواندگانند. ما شاید خیلی از این اصطلاحات به کار رفته در فرمان را از ۲۰۰۰ سال قبل از میلاد داشته ایم که مثلاً عدل و داد را برقرار کردم و همه را در جای خودشان آرام نگهداشتم. اما آنچه مهم است، این است که شاید کوروش تنها پادشاهی بوده که به آنچه در فرمانش آمده عمل کرده و این فرق فرمان اوست با فرمان پادشاهان دیگر.

مثلاً شیوه آشوری ها این بوده که قتل و غارت کنند و به غنیمت ببرند. معابد را با خاک یکسان کنند و انسانها را اسیر کرده و به آشور کوچ دهند. نمونه ای از این رفتارها را در نوشته آشور بانیپال (۶۴۵ پیش از میلاد) پس از فتح شوش می بینیم. پس از آشوری ها نیز نوبت به بابلی ها می رسد. آنها نیز چنین می کنند و از آن جا که شریانهای حیاتی در شرق و شمال بسته شده، مدام به سوریه و اسرائیل حمله می کنند و انسانها را از محلی به محل دیگر کوچ می دهند. اما در مورد کوروش، دوست و دشمن چنین حرفی نزده اند و شهرت دادگری کوروش، قبل از این که سپاهیان او بابل را فتح کنند به بابل رسیده بود.

چون براساس یک متن باستانی، شورش در بابل به هواداری کوروش رخ می دهد که بنوئید آن را سرکوب می کند. البته من گمان می کنم این نوشته بعدها نگارش شده است ولی به هر روی، در آن ردِ پاهایی از حقیقت وجود دارد.

مهمترین علتی که سبب شد، کوروش خیلی از سرزمینها را بدون جنگ و خونریزی فتح کند این بود که شهرت دادگری او به همه جا رسیده بود. و مردمان نیز از پادشاهی او خرسند بودند چرا که در سایه پادشاهی او از یورشها و قتل و غارت‌های سالیانه این قوم یا آن قوم نجات می یافتند. بنا بر این اگر کوروش به بخش بزرگی از فرمان خود عمل کرده باشد که تاریخ این را گواهی می دهد، او نمونه آرمانی یک شهریار دادگر در طول تاریخ است.

— آیا از زمان کوروش بزرگ گلِ نبشته دیگری هم در دست داریم که آگاهیهای بیشتری از این پادشاه در دسترس ما بگذارد؟

ما دو گلِ نبشته دیگر داریم که من در چاپ دوم فرمان کوروش بزرگ آنها را خواهم آورد.

— چرا شما به عنوان تنها مترجم ایرانی «فرمان کوروش بزرگ» با توجه به کتاب سازههای اخیر که از سوی فرد یا افرادی، بدون حتی اندک شناختی از خطوط باستانی و همچنین بدون آگاهی از زبانهای خارجی و تنها با تغییر واژگان کتاب شما اقدام به چاپ کتابهایی به عنوان «منشور کوروش هخامنشی» می نمایند، اقدامی برای بازچاپ کتابتان که بیش از ۳۰ سال از چاپ آن می گذرد، نمی نماید؟

البته همان گونه که عرض کردم، چاپ دوم کتاب در حال آماده شدن برای نشر است ولی در کل باید بگویم که متأسفانه در ایران رسم نیست، هنگامی که من از کتابی برداشت می کنم، بنویسم که آن را وامدار فلانی هستم. آن فلانی که من از کارش بهره می گیرم، از من که چشمداشت مادی ندارد و در ضمن اگر استاد بزرگ و برجسته ای باشد، اعتبار کار مرا هم افزایش می دهد. و این امر نه چیزی از من می کاهد و نه چیزی به او می افزاید. اما رسم امانتداری رعایت می شود.

متأسفانه برخی از پژوهشگران ایرانی به رسم امانتداری چندان پایبند نیستند و این خُب، البته دردناک است. مثلاً شما به این کتاب تاریخ ایلام که به زبان انگلیسی ست بنگرید. ببینید این کتاب ۱۰۰ صفحه ای ۴۰ صفحه مرجع دارد. آیا چیزی از نویسنده این کتاب کم شده؟ نه تنها چیزی از نویسنده این کتاب کم نشده، بلکه حتی زمانی که خواننده می بیند وی مستند سخن می گوید و وانمود نمی کند که همه چیزدان است، طبعاً اعتبار کارش هم بالا می رود. ولی در ایران سنتی به غلط جا افتاده که می خواهیم بگویم که این

منم که همه چیز می دانم. در حالی که ما اگر اندکی اندوخته داریم تنها از خواندن کارهای استادان بزرگ حاصل شده است.

متأسفانه اگر اعتراضی هم بکنی با فحش و ناسزا روبه روی می شوی. همان طور که من شدم و من دیدم همکلام شدن با چنین کسانی در شأن و شخصیت من نیست و من آدمی نیستم که بخواهم با دیگران دعوا کنم و برای خودم حاشیه بتراشم، این بود که دیگر اعتراضی نکردم.

– چندی ست که هفتم آبان ماه به عنوان سالروز صدور فرمان کوروش به شکل گسترده ای توسط ایرانیان در سراسر جهان برگزار می شود. امسال نیز بدین مناسبت سازمان میراث فرهنگی، بازدید از پارسه و پاسارگاد را در این روز رایگان اعلام کرد. نظر شما دربارهٔ تثبیت این روز به عنوان «روز ملی ایران» چیست؟

البته معیار دقیقی برای تعیین این روز وجود ندارد. ولی اگر بناست این روز به عنوان روزی نمادین مطرح شود و این گونه نباشد که یک فرقهٔ خاصی بخواهد از بزرگی کوروش سوء استفاده کند و اغراض سیاسی در کار نباشد، این را کار مثبتی ارزیابی می کنم.

داستان پُر آب چشم گل نبشته های تخت جمشید

– یادم آمد که چندی پیش، شما بحث بازگشت گل نبشته های پارسه یا تخت جمشید را که از سال ۱۳۱۴ نزد دانشگاه شیکاگو به امانت مانده است مطرح کردید. ماجرا به کجا انجامید؟

گل نبشته های تخت جمشید با اجازهٔ دولت وقت ایران برای مطالعه و بررسی به دانشگاه شیکاگو منتقل شد و تا اواخر سال ۱۹۷۹ که روانشاد ریچارد هلیک – استاد من و تنها استاد برجستهٔ زبان ایلامی در جهان – درگذشت، روزی نبود که این پیرمرد ساعتی طولانی را صرف مطالعهٔ این گل نبشته ها نکند.

با پیگیریهایی که برای بازگرداندن این گل نبشته ها به ایران انجام دادم، بنا شد که به دانشگاه شیکاگو بروم و آنها را تحویل بگیرم و به ایران بازگردانم. بنا به یک سری مسائل سازمان میراث فرهنگی می خواست شخص دیگری را برای این کار بفرستد که دانشگاه شیکاگو نپذیرفت. سپس خودشان تصمیم گرفتند که ۳۰۰ تا ۳۰۰ بفرستند. نخستین محموله ای را که آوردند چون تبلیغات زیادی در ایران و امریکا روی آن انجام شد، باعث گردید که گروهی سودجو، بلافاصله دادخواستی به دادگاه بدهند که ایران در فلان بمب گذاری دست داشته و ما غرامت می خواهیم. هنگامی هم که دادگاهی برای رسیدگی به دعاوی بازماندگان قربانیان انفجار سال ۱۹۹۷ اسرائیل که مدعی بودند جمهوری اسلامی

ایران در آن دست داشته آغاز به کار کرد، از آن جا که وزارت امور خارجه ایران اعلام نمود که آن را به رسمیت نمی شناسد، طبعاً و کیلی نیز برای دفاع به دادگاه امریکایی معرفی نکرد. لذا آنها گیاهی رأی خود را مبنی بر حراج گل نبشته ها برای پرداخت غرامت صادر کردند. در غیاب ایران، امانتدار گل نبشته ها - دانشگاه شیکاگو - خیلی تلاش کرد تا مانع صدور این حکم شود. آنها حتی حدود یک میلیون دلار به عنوان هزینه وکالت در دادگاه اول خرج کردند. ولی از آن جا که دانشگاه، مالک گل نبشته ها نبود دادگاه، دانشگاه شیکاگو را طرف دعوی به شمار نیآورد در نتیجه آنها کاری از پیش نبردند.

در حال حاضر نیز این گل نبشته ها در دانشگاه شیکاگوست و پژوهشگران در آن جا مشغول عکسبرداری و خواندن گل نبشته های آرامی هستند اما چون آنها در گروه دادگاه اند، امکان بازگرداندنشان به ایران وجود ندارد.

— به غیر از زبان ایلامی آیا این الواح به زبان های دیگری هم هستند؟

بله. یک لوح از زبانهای یونانی، فریژی، بابلی و این اواخر به پارسی باستان کشف شده است.

— چرا بس از گذشت بیش از هفت دهه از یافتن این گل نبشته ها، بخش بزرگی از آنها هنوز خوانده نشده است؟

این گونه سخن گفتن کم لطفی ست. تفاوتی که الواح ایلامی با الواح بابلی دارد، این است که الواح بابلی در زمینه های مختلف است از مشق ساده کودکان که استاد سرمشق داده و آنها کار کردند تا مسائل پیچیده ریاضی، نجوم، تجارت، هندسه، حقوق، پزشکی، شعر، استوره، تاریخ محض (رویدادنامه ها) و ... را در برمی گیرد. اما در ایلامی غیر از پانصد ششصد گل نبشته که از خوزستان به دست آمده و آن هم به زبان اکدی یا بابلی است که شاید بتوان در آنها ردپایی از زندگی روزمره را یافت، بقیه آجر نبشته - سنگ نبشته های پادشاهی یا اسناد اداری و مالی هستند.

از آن جا که الواح بین النهرین به گونه ای مربوط به تاریخ اقوام و مذاهب گوناگون می شود، بدین خاطر هم علاقه مندانی مایلند برای خواندن آنها سرمایه گذاری کنند. مثلاً پژوهشگری که الواح مربوط به داستان «گیل گمش» را می خواند، اعلام کرد که درباره طوفان نوح مطالعه می کند. در این بین هم عده ای از یهودیان و مسیحیان و ... علاقه مند می شوند و روی این موضوع سرمایه گذاری می کنند. ولی از آن جا که الواح ایلامی ارتباطی با تاریخ اقوام و مذاهب دیگر ندارد، بسیار مهجور مانده است. در الواح ایلامی چیزهایی که نشان دهنده زندگی روزمره آنها باشد، در دسترس نداریم. ما از الواح ایلامی

می فهمیم که کارگران به چه میزان حقوق می گرفتند ولی ازروابطی که میانشان برقرار بوده، کوچکترین اطلاعی نداریم. ما نمی دانیم که آنها چگونه وصیت می کردند یا خدایانشان به چه کاری آمدند و هر یک خدای چه بوده اند؟ ما از این چیزها اطلاعی نداریم در حالی که از بین النهرین داریم. حتی شعر گونه اش را. از ایلام چون چنین چیزهایی در دسترس نیست به این خاطر علاقه مند هم نداریم. این مسأله آن چنان حاد است که اگر من و یک امریکایی دیگر که تحصیل خود را به خاطر درگذشت شادروان ریچارد هلک رها کرد، افتخار شاگردی او را پیدا نمی کردیم، ایشان شاگرد دیگری در زمینه ایلامی نداشت.

— تعداد این گل نبشته ها چقدر است؟

می گویند که حدود سی هزار تاست. البته همه آن گل نبشته ها، نوشته ندارند. خیلی از آنها دارای مهر خالی اند. برخی دیگر نیز برای نگارش آماده شده اند ولی عاری از نوشته اند.

پس از آماده شدن گل نبشته ها برای مطالعه، چند سال پیش از جنگ جهانی دوم صرف رمزگشایی و بررسیهای نخستین شد. شادروان هلک پس از گذراندن دوره سربازی و بازگشت به دانشگاه شیکاگو، یک تنه به مطالعه و خواندن این گل نبشته ها پرداخت و حاصل کار بیش از چهل سال تلاش وی، رمزگشایی و خواندن ۴۵۳۰ گل نبشته است که اگر با کار روی گل نبشته ها آشنایی داشته باشیم، درمی یابیم که کاری ست بس سترگ. ریچارد هلک ۲۰۸۷ عدد از این گل نبشته ها را خوانده و چاپ کرده (البته ۱۴۳ عدد از این گل نبشته ها را پویل، کامرون و پیر پورو خوانده اند) و ۲۵۸۶ تای دیگر را هلک خوانده که دارم آنها را برای چاپ آماده می کنم ولی از آن جا که پولی برای چاپ آنها ندارم، این کار زمین مانده. من نیز ۱۶۴ عدد از این گل نبشته ها را خوانده ام که به زودی چاپ خواهند شد. بنا بر این روی هم رفته زیر پنج هزار تا خوانده شده و بین هشت تا ده هزار تای دیگر برای خواندن می ماند.

از آن جا که دانشگاه شیکاگو هزینه هایش را از کمکهای مردمی تأمین می کند، خواندن این گل نبشته ها بستگی به این دارد که آیا کسانی پیدا می شوند که حاضر شوند برای خواندن این گل نبشته ها به دانشگاه کمک کنند یا نه؟

— آیا از سوی ایرانیان کمکی برای خواندن این گل نبشته ها نشده است؟

نه! دروغا حتی یک سنت. چند ماه پیش شنیدم دانشگاه شیکاگو سیصد نفر، ایرانی ثروتمند را به مهمانی ای در دانشگاه دعوت می کند و از آنها برای خواندن الواح درخواست

کمک می کند و از آنان می خواهد اگر کمکی هم نمی کنند، حداقل عضویت مؤسسه را بپذیرند تا با پرداخت سالانه پنجاه دلار حق عضویت، به خواندن گل نبشته های یاری رسانند. باور می کنید که از این سیصد نفر حتی یک نفر، یک سنت هم پرداخت نکرده است. آنها به من می گفتند: بیشتر ایرانی ها حاضرند، چندصد دلار بدهند تا در کنسرت خواننده ای شرکت کنند ولی حاضر نیستند پنجاه دلار بدهند و به فرهنگ کشور خودشان کمک کنند. به راستی که این موضوع یکی داستان است پُر آب چشم.

البته چند سال پیش، یک ایرانی آشوری که روانشناس و ساکن امریکاست، پانصد هزار دلار به دانشگاه شیکاگو برای این امر کمک کرد که از این مقدار دوست هزار دلار آن صرف خرید دوربین عکاسی شده که عکسهای دو بعدی از گل نبشته ها می گیرد و سیصد هزار دلار باقی مانده نیز برای خواندن چهارصد قطعه دیگر صرف شده است.

ای کاش می توانستیم تعداد بیشتری از گل نبشته های تخت جمشید را بخوانیم پیش از آن که خدای ناکرده بلایی سرشان بیاید و دیگر هیچ دسترسی به آنها وجود نداشته باشد. البته دانشگاه شیکاگو مصمم است تا با چنگ و دندان تا عالیترین مراجع قضایی ایالات متحده بجنگد. البته امیدوارم هیچ بلایی بر سر این میراث ملی ما نیاید.

– آیا واقعاً می توانند به آسانی چوب حراج بر میراث یک ملت بزنند؟

چرا که نه. مگر سر سر باز هخامنشی را با رأی غیرقانونی دادگاه لندن حراج نکردند. در حال حاضر مسائل سیاسی بر مسائل اخلاقی می چربد.

من می ترسم که چنین بلایی بر سر گل نبشته های تخت جمشید هم بیاید و گل نبشته ها را حراج کنند تا پول حاصل از آن را به شاکیان بدهند. در این صورت هر تکه ای از این گل نبشته ها دست یک نفر خواهد بود و این فاجعه است فاجعه. در این فاجعه ما هم بی تقصیر نخواهیم بود.

– استاد! شما اکنون به چه کاری مشغولید؟

چندی پیش پروژه ای با میراث فرهنگی داشتم و آن خواندن گل نبشته های شوش بود که انجام دادم و در این پروژه توانستم دو هزار و هفتصد عدد از گل نبشته های شوش و چغازنبیل را شناسنامه دار کنم. در حال حاضر نیز مشغول کار روی دستنوشته های شادروان هلك هستم و ...

دو درخت مقدس، نماد انسان کامل و خدا از خدایی پادشاهان تا خدایی پیامبران

در نظام حکومتی شرق باستان، از جمله ایران هخامنشی، پادشاه مظهر قدرت مطلقه خدا بوده است. او خود را حافظ نظام جهانی و دست نشاندۀ اهورامزدا می دانسته است که هم دارای قدرت مطلق دینی و هم قدرت کامل سیاسی بوده است. این تجسم خدا در زمین با نماد درختی نشان داده می شده که از میوه اش افشره یا عصاره ای با خاصیت بی مرگی به دست می آمده است.

در کنار درخت میوه که نماد درخت زندگی پادشاه بوده، درخت دیگری به نشانه تن گیاهی خدا کاشته می شده است. این درخت معمولاً از نوع درختانی بوده که با بذرشان تکثیر می شوند.

در این مقاله با استفاده از نماد دو درخت مقدس یکی از قصدهای من است که نشان دهم در فرهنگ ملل شرق نزدیک به خصوص ایران زمان کوروش و داریوش، پادشاه یا سرسلسله یک پادشاهی، خود خدای مطلق زمین به شمار آمده، دارای فره دینی، پهلوانی و پادشاهی بوده است. یعنی همان طور که درخت تاک بیواسطه گرد درخت چنار می پیچد پادشاه هم بیواسطه، وحی را از جانب اهورامزدا دریافت می کند.

در حالی که در گاهان که قدیمی ترین بخش اوستاست زرتشت برترین آفریده اهورامزداست که آموزش دین را بیواسطه از اهورامزدا دریافت می کند. سپس او آموزش دین را به کی گشتاسب می دهد. در گاهان به درختی که نماد وجود زرتشت و یا اهورامزدا باشد اشاره نمی شود. اما در متون زرتشتی فارسی میانه و سپس در شاهنامه با دو درخت

مواجه می شویم که یکی با تولد زرتشت مربوط می شود و دیگری با تولد جهان و رویش هستی، و خدا در واقع پرندۀ یا سیمرغی است که در درخت آشیان دارد. در متون زرتشتی پیامبر، پادشاه، و پهلوان دارای فرۀ جداگانه هستند و درخت هوم سفید و عصارۀ آن در تولد هریک و نامیرا ایشان نقشی نمادین بازی می کند.

در قرآن پیامبر رسماً تجسم خدا در زمین نیست. اما تدریجاً به خصوص در متون صوفیه چنین جایگاهی را می یابد. او واسطۀ آفرینش هستی و نخستین نوری که هستی از آن پدید آمده به شمار می آید. این در قرآن با نماد درخت زیتونی که در زمین و درخت سدره ای که در آسمان روئیده نشان داده می شود.

این مقاله همچنین می گوید نشان دهد که باور خدا پنداری پادشاه در زمین کهنتر از باور خدا پنداری پیامبر است. در ابتداء پادشاه انسان کامل خدای روی زمین بوده تدریجاً ادیان این مقام را به پیامبران سپرده اند.

دو درخت مقدس هخامنشیان

تاک و چنار

در شرح زندگی کوروش هرودت، گزنفون و سایرین داستانی نقل می کنند که حکایت دارد آستیاگس پادشاه ماد و پدر بزرگ کوروش در رؤیایی شاهد رویش درخت تاکی جهان گستر از شکم دختر باردار خود ماندانا است. این نماد به آن تعبیر می شود که از ماندانا پادشاهی بزرگ به دنیا می آید. پادشاه ماد برای پیشگیری از این واقعه به وزیرش هارپاک دستور می دهد تا نوزاد را به هنگام تولد بکشد.^۱

شواهد بسیاری موجود است که در ایران هخامنشی درختان میوه از جمله خرما و انگور نه تنها جدی گرفته می شده اند که نماد زندگی و باروری بوده اند و درختان بدون میوه مانند چنار و سرو که عمری طولانی دارند، مقدس به حساب آمده برای شان مراسم دینی به جا آورده می شده است.^۲ هرودت می گوید به خشایار شاه پسر داریوش بزرگ در لیدیا رقمی برای پیشبرد فتوحات جنگیش پیشنهاد شد. وقتی خشایار شاه شگفت زده از اصل و نسب و دارایی چنین کسی می پرسد می شود او کسی است که به داریوش بزرگ، درخت چنار و درخت تاکی از طلا داده است. با استناد به هرودت این درخت تاک که خوشه های انگورش همه از جواهر بوده، بسیار معروف بوده است.^۳

گزنفون هم می گوید که در دربار ایران همیشه چنار زرینی بوده که آن را با جواهر و زر فراوانی که از نقاط مختلف ایران آورده بودند، تزیین می کردند و درخت مزبور همیشه در یک جا نگهداری می شده است. پارسیان بر آن نیاز می بردند و پادشاهان در زیر سایه آن

بارعام می دادند. مقدونیان نیز به هنگام غارت تخت جمشید این درخت زرین را دیده بودند.^۴ گویا این درختان که هم در شوش و هم در تخت جمشید موجود بوده اند در زمان آنتیگونوس به سال ۳۱۶ قبل از میلاد به دست مقدونیان افتاده اند. از گفته گزنفون در همان جا بر می آید که قصد آنتیگونوس از رفتن به شوش به دست آوردن این درختان بوده است.

هرودت درباره تقدس درخت چنار و ستایش آن می گوید که خشایار پادشاه هخامنشی در یکی از لشکر کشیهایش، بر سر راه، درخت چنار زیبایی می یابد و درخت را با طلا و جواهر زینت می کند.^۵

قدمت نماد درخت و ارتباط آن با حیات پادشاه نه تنها در بسیاری از سنگ بریده های مربوط به آشوریان و بابلیان که در کتاب دانیال نبی نیز دیده می شود. در آن جا گفته می شود که نبوکد نصر پادشاه بابل رؤیایی می بیند که دانیال آن را چنین تعبیر می کند:

ای آقای من، خواب از برای دشمنان و تعبیرش از برای خصمانت باشد. درختی که دیدی که بزرگ و قوی گردید و ارتفاعش به آسمان رسید و منظرش به تمامی زمین و برگهایش جمیل و میوه اش بسیار و آذوقه اش برای همه در آن بود و حیوانات صحرا زیرش ساکن بودند و مرغان هوا در شاخه هایش ماوا گزیدند ای پادشاه آن درخت تو هستی زیرا که تو بزرگ و قوی گردیده و عظمت تو چنان افزوده شده است که به آسمان رسیده و سلطنت تو تا به اقصای زمین^۶

در این جا به نوع درخت اشاره نشده است. اما کاملاً مشهود است که درخت، نماد پادشاه بابل و پادشاهی اوست. در قرآن به این درخت تحت عنوان «شجرة ملعونة» اشاره شده است.^۷ همه مفسرین قرآن منظور از درخت ملعونه را همان درخت وجود نبوکد نصر گرفته اند و به قسمت نخست رؤیا که اشاره به تمثالی عظیم دارد، اشاره کرده اند. این چه بسا نشان بدهد که در باغ نبوکد نصر در کنار درخت حیات پادشاه مجسمه ای هم قرار داشته است.

همان طور که در بالا آمد اگرچه مستقیماً به نام درخت مزبور در کتاب دانیال نبی اشاره نشده است، اما از روی همه تصاویری که از زمان بابل به جا مانده می توان دید که درخت مقدس بابل که در باغ سلطنتی می روییده و نماد زندگی و سلطنت سایه گستر و پر بار پادشاه بوده، همان درخت مو یا تاک بوده است. در همه سنگ بریده ها همین درخت نقش شده است. این درخت به وسیله موجوداتی که نقاب پرنده بر سر دارند و در یک دستشان نماد آب حیات و در دست دیگرشان میوه نکنده درخت است نگهبانی و پرستش می شود. ایاد یکی از محققینی است که بر اهمیت درخت مو در نزد سومریان به عنوان نماد زندگی

تأکید دارد.^۸ البته نحوهٔ رویش و رشد درخت تاک، خوردنی بودن برگش، مراتب سه گانهٔ رشد میوه اش و بالاخره شرابی که از آن به دست می آید، در این که آن را نمادی کامل برای تجسم بخشیدن به تن پادشاه و انسان کامل ساخته بی تأثیر نبوده است. علاوه بر آن شراب در ایران هخامنشی بسیار اهمیت داشته حتی متون تاریخی به افراط ایرانیان در نوشیدن شراب اشاره دارند و این که در جشن مهرگان پادشاه اجازهٔ مست شدن را داشته است.

جدا از پارسیان و مادی ها درخت مو در اساطیر بین النهرین نیز در شمار درختان مقدس است. گیل گمش در باغی به درختی اعجاز آمیز بر می خورد که الههٔ سیدوری - دوشیزه ای جوان ملقب به سائیتو که معنای زن شرابدار یا ساقی می دهد - در کنارش نشسته یا ایستاده است. الیاد تأکید می کند که در شرق باستان تاک را گیاه زندگی می دانستند و برگ مو در نزد سومریان نشان زندگی بوده است. این درخت مانند درخت خرما مخصوص ایزد بانوان بوده و الههٔ مادر را در آغاز مادر بوتهٔ مو یا الههٔ بوتهٔ مو می نامیدند. در همان جا الیاد با استناد به البرایت می گوید که در روایات کهن افسانهٔ گیل گمش، سیدوره همان کسی است که گیل گمش از او بی مرگی را طلب می کند.^۹ او در همان جا درخت معرفت نیک و بد تورات را با درخت تاک یکی می گیرد.

به این ترتیب می توان دید که درخت تاک و میوهٔ آن به عنوان نماد مقدس زندگی پادشاه یا نمایندهٔ مطلق خدا پیش از هخامنشیان وجود داشته است. در دین عیلامی این باور بوده که خدایان و شاهان از نیرویی ویژه به نام کیدن برخوردار بودند و آن نیرویی پنهان و ملکوتی بود با اصلی جادویی، که قدرت حمایت و تنبیه شاه و خدا را داشت و شاهان عیلامی سلطهٔ خویش را متکی به حمایت جادویی کیدن می دانستند. در تمدن آشور هم تقدس شخص شاه مربوط به هاله ای بود که از ایزدان دریافت می کرد. این نیرو کیفیاتی شبیه خوره یا فره داشت.

مهرداد بهار با استناد به اوپنهایم می گوید همین باور از قدرت مطلق و مقدس شاه آشوری بود که به صورت سلطنت مطلق و مقدس ایرانی درآمد. او می گوید در بین النهرین باور بر این بود که شاه، اصلی الهی داشته و گاه او را خدا می نامیدند.^{۱۰} به علاوه، شاه پاسخگوی خدا در حفظ مردم، سرزمین و آبادانی آن بود. خدا به شاه بین النهرینی فره سلطنت می بخشید در عین حال که جامعهٔ شاه آشوری با خدایان فرقی نداشت. حتی هر دو کلاه شاخدار بر سر می گذاشتند. این یکی بودن تصویر شاه و خدا در نقش برجسته های تخت جمشید هم دیده می شود.

دیگر این که میان شاه آشوری و خدا بنا به سنتهای اعتقادی رابطه ای ویژه وجود داشته که در زمان سومریان حتی رابطه ای خانوادگی بوده است. شاه آشوری نه تنها خود روحانی اعظم به شمار می رفته است که مانند خدایان مورد ستایش بوده و برایش قربانیان فراوان می کرده اند. در ایران نیز به گفته شاهنامه جمشید دارای فره شهریاری و موبدی بوده است. مهرها و سنگ نگاره ها به خصوص در تخت جمشید داریوش را در حال کشتن شیر یا حیوانی افسانه ای نشان می دهد، که بیان بر خورداری او از فره پهلوانی ست. مضافاً به این که مدارک به جا مانده نشان می دهد در زمان هخامنشیان پادشاه در رأس طبقات سه گانه موبدان، ارتشتاران و واستریوشان قرار داشته است.

گذشته از سنگ نگاره ها، تجسم قدرت مطلقه خدای آسمان در پادشاه زمینی بیش از هر جا در متون سنگ نبشته های داریوش دیده می شود. او خود را پادشاهی می داند که یگانه برگزیده اهورامزدا در زمین است.^{۱۱} او می گوید آنچه اهورامزدا گفته همان را کرده است. این بدان معناست که او بیواسطه با خدای آسمان گفتگو می کند. می گوید به فرمان اهورامزدا شاهان دروغین را برانداخته و نظم را به زمین برگردانده است و با دروغ جنگیده است. او می گوید کسی ست که داد مظلوم را از ظالم گرفته و قوانینی نو در سراسر کشورهای ایران بنیاد گذاشته است. داریوش به گونه ای که خود را در سنگنبشته ها توصیف می کند هم یادآور جمشید زیبا چهر، خوب رمة متون زرتشتی پارسی میانه است و هم ایزد مهر در مهریشت. داریوش تأکید می کند که تنی سلامت و نیرومند داشته در همه جنگها با توانایی ظاهر می شود و از دشمنان هراسی به دل راه نمی دهد.

او چنان خود را به عنوان پادشاه مطلق زمین توصیف می کند که گویا همان پادشاهی است که زرتشت در گاهان به یاری می خواند تا پیام خود را در جهان بپراکند. در عین حال می کوشد این باور را القاء کند که تجسم عینی ایزدمهر است. تجسم عینی مهر در زمین است. چنین به نظر می رسد که او مانند مهر با پادشاهان دروغین جنگیده و آنها را به خواست اهورامزدا نابود کرده است و به زمینی که اهورامزدا به او داده برکت و آبادی را بازگردانده است. داریوش خود را به گونه ای توصیف می کند که دروغ را که همان بی نظمی و آشوب و مخالفت با پادشاه است برانداخته شادی و آبادی را که مهر پشتیبان آن است به زمین برگردانده است. او همان طور که در مهریشت در ستایش مهر می آید خود را حامی حقوق ضعیفان می داند. در متن کتیبه DNb می گوید:

داریوش شاه می گوید به خواست اهورامزدا من این سان هستم، دوست راستی هستم، با نادرستی دوست نیستم، خواست من آن نیست که ناتوان به خاطر توانا به بیداد تن دهد، خواست من این

نیست که توانا به خاطر ناتوان به بیداد تن دهد. راستی این خواست من است، من دوست مرد دروغگو نیستم من تند خون‌نیستم. آنچه در یک منازعه برای من رخ می‌دهد آن را با قوت در اندیشه ام پاس می‌دارم با قوت خود را مهار می‌کنم. سپس قدرتها و مهارتهای جنگاوری خود را می‌ستاید. این اقدامات داریوش قابل مقایسه است با متن کرده ۱۵ از مهریشت.

در مهریشت اهورامزدا مهر را در کرده ۱ چنین می‌ستاید :

ای اسپیتمان هنگامی که من مهر دارنده دشتهای فراخ را بیافریدم او را در شایسته ستایش بودن مساوی با خود من که اهورامزدا هستم بیافریدم. داریوش در کتیبه DSp می‌گوید:

اهورامزدای بزرگ بزرگترین ایزدان، داریوش را شاه کرد، به او شهریاری داد، خوب با اربابه های خوب و با اسبان خوب و با مردان خوب.^{۱۲}

این قابل مقایسه است با متن کرده ۱۶، و ۱۷ به خصوص ۱۹:

تویی که این دشمن را تویی که این خصومت مرد بداندیش را نابود توانی کرد کشنده مرد پاک را نابود ساز تویی دارنده اسبهای زیبا و گردونههای زیبا.

وقتی داریوش از مجازات طاغیان و شاهان دروغین می‌گوید گفتارش قابل قیاس با مهر است که با پیمان شکنان می‌ستیزد.

نکند که ما خود را به معرض ستیزه سرور غضبناک اندازیم کسی که هزار ستیزه به ضد رقیب به کار تواند برد. کسی که ده هزار دیده بان دارد.^{۱۳}

یا در کرده ۲۱ می‌آید که:

کسی که اهورامزدا به او هزار چستی ارزانی داشت ده هزار چشم برای نگریستن بخشید و از قوت این چشمها و این چستیهاست که او کسی را که پیمان خویش نپاید و عهد بشکند نگران است.

در کرده ۲۸ مهر به پادشاهی، سلطنت قوی با آلات زیبا با لشکر بسیار ارزانی می‌دارد

که برای خاطر مهر دشمنان او را سر می‌کوبد.

با مقایسه متن مهریشت با متن سنگنبشته های داریوش می‌توان دید که بین تصویری

که داریوش از خود می‌دهد و در مهریشت به مهر نسبت داده شده مشابهت فراوان وجود دارد. به گونه‌ای که می‌توان باور کرد پادشاه خود را همان ایزد مهر می‌بیند که در

مهریشت در ستایش مساوی با اهورامزدا ست.^{۱۴}

دو درخت مقدس در متون زرتشتی و اساطیر ایرانی

درخت گئوکرن یا هوم سفید و درخت همه تخمه

در بندهشن از دو درخت یاد می شود که در مرکزی واحد در فراخکرت می رویند. یکی درخت همه تخمه که مادر همه گیاهان محسوب می شود، دیگری درخت هوم سفید که آورنده بی مرگی ست. با استناد به بندهشن هوم سرور و شهریار گیاهان موصوف به آن «دوردارنده مرگ» است.

دروندیداد به درخت گئوکرن اشاره می شود که برگرد آن صدها، هزارها، و دهها هزار گیاهان دارویی رویده است. بسیاری از دانشمندان و مفسرین اوستا این درخت را با هوم سفید که آورنده بی مرگی ست یکی دانسته اند. این گیاه در هند با نام «سوم» شناخته شده و به شهریار گیاهان دارویی معروف بوده که از آسمان آمده است.

در هرمزد یشت می آید که زرتشت فروهر «درخت گئوکرنه توانا و مزدا آفریده» را می ستاید. در پاورقی، استاد پورداود توضیح می دهد که گئوکرنه درختی ست که آن را هوم سفید تصور کرده اند.^{۱۵}

مهرداد بهار با استناد به بندهشن می گوید که اهورامزدا در نزدیک درخت همه تخمه درخت گئوکرن را (که همان هوم سفید باشد)، آفرید که بازدارنده پیری بد نهاد، زنده کننده مردگان و جاودانی بخش زندگان است.^{۱۶}

در تأکید بر خواص هوم می آید:

هوم سفید درمان بخش پاکیزه در کنار چشمه اردویسور اناهیتا رسته است هر که آن را بخورد بی مرگ می شود. درخت هوم سرور گیاهان است.^{۱۷}

در متون زرتشتی هوم سفید هم نماد روح و تجربه روحانی و بی مرگی حاصل از آن است و هم نشان باروری جنسی و فرزند آوری. در مورد هوم باید گفت که در جایی قید نشده که نماد حیات پادشاه یا زندگی او می تواند باشد. اما از ستایشی که برای هوم در اوستا - به غیر از گاهان - آمده برمی آید که در دین ایرانیان پیش از زرتشت هوم اهمیت فراوان داشته و زرتشت به دلیل آسیبی که مصرف نوشابه مورد نظر به سلامت روحی و رفتاری افراد می زده آن را مذمت و مصرفش را نهی کرده است. اما بعداً در یشتها و سایر قسمتهای اوستا دوباره به صورت نوشابه ای مقدس درآمده و مورد ستایش قرار گرفته است. به طوری که تدریجاً با حیات زرتشت و تولد نوزاد مقدس و جاودانه مربوط شده است.

در دینکرد هفتم می آید که برای انتقال فروهر زرتشت از عالم مینو به این جهان، امشاسپندان ساقه ای از گیاه مقدس هوم ساختند که به بلندی یک مرد بود و فروهر زردشت

را به درون آن بردند. سپس آن را از آن روشنی بی پایان برداشتند و بر کوه اساطیری اسنوند که جای آن در منابع ایرانی آذربایجان ذکر شده است نهادند. سیصد و سی سال مانده به پایان سه هزاره سوم جهان دوتن از امشاسپندان بهمن و اردیبهشت به شکل موجودات این جهانی در آمدند و به جایی که دو مرغ برای جفت گیری نشسته بودند و هفت سال پیش از آن مارها بچه های آنان را خورده بودند رسیدند. به دل مرغان انداختند که به دنبال هوم روانه شوند. مرغان دو سر آن هوم را گرفتند و آن را در آشیانه خویش نهادند. تقدس هوم و بودن فروهر زرتشت در میان آن سبب شد که مارها نتوانند از درخت بالا روند و به بچه مرغان دست یابند. ساقه هوم با آن درخت پیوند خورد و همیشه تازه و سرسبز در بالای آن درخت در حال رویش بود. در این جا از درختی که مرغان بر بالای آن آشیان دارند اسمی برده نمی شود. ما نمی دانیم چگونه درختی ست اما می آید که ساقه هوم شاخه ای از درخت می شود یا با درخت پیوند می خورد. سپس می خوانیم که دوغدو مادر زرتشت با پوروشسب پیوند زناشویی بست. آنگاه بهمن و اردیبهشت با هم به نزد پوروشسب آمدند و در دل او انداختند که آن ساقه هوم را با خود ببرد. پوروشسب به سوی رود اساطیری داییتی که شاخه هوم در کنار آن رسته بود، رفت. پوروشسب که آیین پرستش را به جای آورده بود هوم را برید و آن را نزد همسر خود دوغدو برد و بدو سپرد تا هنگام کاربرد آن فرا رسد. می آید که اورمزد جوهر تن زرتشت را به باد و ابر فرستاد و به صورت باران روانه زمین کرد. از آن باران گیاهان رویدند و از گیاهان شش گاو خوردند و سینه های شان پر شیر شد. دوغدو شیر گاوان را در دیگی چهار گوش دوشید و به ستونی آویخت و سپس پوروشسب ساقه هومی را که بریده بود به همسرش داد. او آن را کوبید و با آن شیر گاو که جوهر تن زرتشت در آن بود آمیخت و بدین گونه فروهر و جوهر تن زرتشت به هم آمیختند و سپس دوغدو و پوروشسب پیش از آن که با هم گرد آیند از آن نوشیدند. به این ترتیب نطفه زرتشت در زهدان مادرش شکل گرفت.^{۱۸}

در مینوی خرد نیز از دو گیاه یا درخت یاد می شود. یکی هوم است که مرتب کننده روان مردگان در دریای ورکش است. درباره این درخت تأکید می شود که در زرتشتیترین نقطه دریا رسته و فروهر پارسایان به نگاهبانی آن گماشته شده اند و «کرماهی» پیوسته مراقب است که حیوانات موزی به آن آسیبی نرسانند. دیگری درخت «دورکننده غم بسیار تخمه است» که در آن آشیانه سیمرغ قرار دارد. آن پرنده هرگاه از درخت مزبور برخیزد هزار شاخه بر روی آن می روید و هرگاه دوباره بنشیند هزار شاخه بشکند و با تخم در جهان پراکنده شود.^{۱۹}

در بندهشن به آن درخت همه تخمه، نیکو پزشک، یا کوشا پزشک و یا همه درمان نیز می گویند. همان طور که گفته شد جایگاه این درخت در دریای فراخکرت است. در ریشه این درخت است که نه کوه آفریده شده است و از سوراخ کوه ۹۹۹۹ جوی جاری است. در بندهشن همچنین به آشیان سیمرغ اشاره می شود که بر بالای درخت همه تخمه است و هر سال سیمرغ آن درخت را می افشاند، و تخمهای آن را در آب می ریزد آن تخمها در آب می آمیزد. تیشتر فرشته باران آنها را می گیرد و به کشورها می باراند.^{۲۰}

این درخت میوه خوراکی ندارد بلکه بذرش افشاند می شود و جهان از آن بذر می روید. نسبت به آفرینش درخت بس تخمه گفته می شود وقتی گیاه چهارمین نبرد را با اهریمن کرد خشک شد. امرداد که امشاسپند گیاه است آن گیاه را گرفت و خورد و نرم کرد و با آبی که از تیشتر گرفت آمیخت. تیشتر آن آب را بر همه زمین باراند و بر همه زمین گیاه مانند موی بر سر انسان روید. پس تخم یک صد هزار گیاه را گرفت، و از آن همه تخم گیاهان، درخت بس تخمه در دریای فراخکرت آفرید، که همه نوع گیاه از تخم آن درخت می روید. در رشن یشت، فقرة ۱۷ به درخت ویسپویش اشاره می شود که آشیانه سیمرغ است. استاد پورداود در پاورقی می گوید که این درختی ست که در کتب پهلوی به نام «هرویسپتخمک» آمده است که در میان دریای فراخکرت قرار دارد و در کنار درخت گئوکرن رویده است.^{۲۱} در شاهنامه سیمرغ در درخت گز آشیان دارد.

در شاهنامه می آید که زرتشت دوشاخه سرو^{۲۲} از بهشت آورد و یکی را در قریه کاشمر و دیگری را در دیه فریومد کاشت.

در شاهنامه زردشت به درختی «گشن» تشبیه می شود که در ایوان کاخ گشتاسب رویده و همه برگش پند و بارش خرد بوده است و سپس به سرو کاشمر اشاره می شود که زرتشت آن را از بهشت آورده، بر در آتشکده آذر برزین مهر کاشته است. با استناد به فردوسی بر شاخ و برگ این سرو آزاد نوشته بود که گشتاسب به «دین بهی» در آمده بوده است. او می گوید مدتی که از زمان کشت شاخه گذشت سرو چنان گشت که بر گردش کمند نیز نمی گردید. پس چون شاخ و برگش انبوه شد گشتاسب بر گرد آن کاخی خوب ساخت که بالا و پهنایش چهل ریش بود. در کاخ دو ایوان از زر ناب ساخت و زمینش را از نقره پوشاند و به جای خاک بر آن عنبر ریخت.

آن چنان که فردوسی می گوید گشتاسب فرمان داد که بر دیوارهای کاخ یا پرستشگاه نقش جمشید را که پرستنده مهر و ماه بود نگاشتند و فریدون را با گرز گاو سرش نقش کردند. وقتی که کاخ را از زر بنا کرد و به دیوارهایش گهر نشانند، بر گرد آن حصاری

آهین کشید و شاه در آن منزل کرد. بعد از آن به سراسر کشور پیام فرستاد که مانند سرو کاشمر هیچ درختی در جهان نیست. این را خداوند از بهشت برای او فرستاده و به او گفته که از این جا به مینو گرایش پیدا کند. او از آنها که «پند» او را شنیده بودند خواست که پیاده به سوی سرو کاشمر بروند و به زرتشت روی بیاورند و به بتان چین پشت کنند. چنین به نظر می آید که فرمانش در جهان پراکنده شد و همه نامداران به سوی سرو کاشمر روی نهادند. از آن پس آن جا چنان پرستشگاهی شد که با استناد به شاهنامه «زرتشت پشت دیورا در آن بست.»^{۲۳} از این متن نیز چنین استنباط می شود که پادشاه درخت حیات دینی یا آسمانی را در کنار خود می کارد. در این مرتبه می توان دید که گشتاسب نماد پادشاهی و زرتشت نماد دین است. از این نظر گشتاسب با نخستین پادشاهان هخامنشی که خود نماد کامل خدا در زمین هستند فرق دارد.

در متون هخامنشی، در حالی که داریوش خود را برگزیده اهورامزدا می داند و در واقع همان صفاتی را به خود نسبت می دهد که ایزد مهر به آن متصف است. در حالی که در گاهان این زرتشت است که یگانه برگزیده اهورامزداست. در یسنه هات ۲۹ بخش ۲ می آید:

آن گاه آفریدگار جهان از اشته پرسید: کدامین کس را سزاواردی جهان می شناسی تا بتوانیم باوری خویش و تخشایی به آبادانی جهان را بدو ببخشیم؟
چه کسی را به سالاری جهان خواستاری که هواخواهان دروچ و خشم را درهم بشکند و از کار باز دارد؟

سپس در بخش ۳ اشته بدو پاسخ می دهد:

چنین سرداری به جهان و مردمان بیداد نمی ورزد او مهربان و بی آزار است. از آنان کسی را نمی شناسم که بتواند نیکوکاران را در برابر تباهاکاران نگاهبانی کند. او باید در میان مردمان نیرومندتر از همه باشد تا هرگاه مرا فراخواند به یاریش بشتابم.

در بخش ۴ می آید:

بی گمان مزدا بهتر از همه به یاد دارد که در گذشته دیوان و مردان دروند چه کردند و آگاه است که در آینده چه خواهند کرد. اهوره تنها دادگستر در جهان است. پس آنچه خواست او باشد همان خواهد شد.

در گاهان خدایان و ایزدان متعدد وجود ندارد. یک خدا در آسمان و یک پیامبر در زمین است. پادشاه پیام خدا را به واسطه زرتشت دریافت می کند. در حالی که در سنگنبشته های هخامنشی اهورامزدا خدای خدایان است (یعنی خدایان دیگری هم غیر او

وجود دارند) و داریوش شاه شاهان.

در بند ۶ می آید:

آن گاه مزدا اهوره آگاه که هنجار زندگی از فرزاندگی اوست، گفت: - آیا توسردار یا ردی را که سرشار از اشه باشد نمی شناسی؟ آیا به راستی آفریدگار تورا به راهبری و نگاهبانی [آفرینش] برنگزیده است؟

بند ۷ از این قرار است:

اهوره با اشه همکام این منتره فزاینده بهروزی را بیافرید و مزدای ورجاوند خود آن را برای بهبود جهان و کامروایی درست کرداران بیاموخت:
ای منش نیک!

کیست آن که از توست و مردمان را به راستی یاری خواهد بخشید؟

بند ۸ در مورد این پاسخ است:

یگانه کسی که من در این جا می شناسم که به آموزش ما گوش فراداده زرتشت سپیتمان است. تنها او خواهان آن است که سرودهای ستایش مزدا و اشه را به گوش مردمان برساند. هم از این روست که او را گفتاری شیوا و دلپذیر دادیم.

اما در این مورد که چه کسی برترین آفریده روی زمین است در گاهان به طور قطع زرتشت است

من نیز او را برترین آفریده تومی شناسم.

سپس در مورد کسی که یاور زرتشت در زمین است پرسیده می شود:

ای زرتشت کیست دوست اشون تو؟ کیست آن که به درستی خواستار بلند آوازی مگه بزرگ

است؟ پاسخ داده می شود: به راستی چنین کسی کی گشتاسب دلیر است.^{۲۴}

نکته ای که در پایان این بخش باید اضافه کرد این است که دو درخت هوم سفید و هزار تخمه از مرکزی واحد می رویند اما با هم یکی نمی شوند. در حالی که در نگاره های شرق باستان دیده می شود که درخت تاک بر گرد درخت دیگری که گاه چنار است و گاه درختی دیگر پیچیده است. همان طور که او خدای خدایان است، داریوش شاهنشاه زمین است و دو درخت تاک و چنار که یکی بر گرد دیگری می پیجد نمادی ست که تأکیدی مستقیم بر این امر دارد. در این صورت چه بسا دشوار باشد که بر زرتشتی بودن داریوش به هنگام نویساندن سنگنبشته ها حکم داد.

دو درخت مقدس در تورات

درخت معرفت خوب و بد و درخت حیات

در کتاب آفرینش تورات، سخن از دو درخت ممنوعه و به اعتباری قدسی، یکی درخت معرفت خوب و بد و دیگری درخت حیات می رود. این دو درخت در مرکزی یگانه در بهشت روییده اند و چهار رودخانه از زیر آن دو جاری ست و بر گردش آن فضای مقدسی قرار دارد که یاد آور دیلمون اساطیری بین النهرین است. در این بهشت آدم که نخستین انسان و به عبارتی فرزند خداست با این که سمت باغبانی دارد از خوردن میوه درخت معرفت خوب و بد منع می شود. وقتی آدم به راهنمایی حوا به حریم ممنوعه وارد می شوند خدا می گوید:

همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف نیک و بد گردیده اینک مبادا دست خود را دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته بخورد و تا به ابد زنده ماند. پس خداوند خدا او را از باغ عدن بیرون کرد تا کارزمینی را که از آن گرفته شده بود بکند. آدم را بیرون کرد به طرف مشرق عدن کروبیان را مسکن داد و شمشیر آتشی را که به هر سو گردش می کرد تا طریق درخت حیات را محافظت کند.^{۲۵}

با کمک متون شرق باستان به خصوص بابل می توان دید که در باغ پادشاهان نه تنها شجره حیاتی به نشان درخت زندگی پادشاه کاشته می شده که باغبان اصلی این باغها هم خود پادشاه بوده است.

اگرچه در متن تورات جنس دو درخت روشن نیست. همچنین گفته نمی شود که درختی که کروبیان با شمشیر آتشی از آن مراقبت می کنند، درخت حیات خداست. اما از ترسی که بر صاحب باغ غلبه می کند می توان دید که مانند یکی از پادشاهان بین النهرین عمل می کند. علاوه بر آن که می گوید مبادا آدم یکی از «ما» بشود. از آن رو که در دین یهود تکیه بر خدای واحد وجود دارد می توان دریافت که قصه ریشه غیر عبری دارد.

قصه نشان می دهد در این جا به دو درخت یعنی رویش انسان و رسیدن به مرتبه بلوغ و درختی که به زندگی پادشاه و صاحب باغ مربوط می شود اشاره شده است. اگرچه قصه به گونه ای طراحی شده تا از آن منظوری مذهبی نسبت به مذمت رابطه جنسی بی اجازه خدا یا صاحب باغ برداشت شود،^{۲۶} می توان از بن ماه و نمادهایی که به کار گرفته شده تأثیر اساطیر بین النهرین را در آن دید.

این قصه اگرچه خود به پادشاهی مطلق آدم اشاره ای ندارد در تفاسیر بعدی تورات به مفسرین مجال آن را داده که از شخصیت آدم برداشتی بزرگتر کنند به این معنا که او

نمونه کهن الگویی نوع انسان و در تفاسیر عرفانی یهودی الهام بخش شخصیت پردازای آدم قدمون شده است. آدم قدمون در عرفان یهودی نماد انسان کامل، تجسم خدا، محل تجلی نور خدا و انعکاس خدا در آینه آفرینش است. در پرداخت شخصیت آدم قدمون مقدمات این باور که نمونه کامل خدا در زمین انسانی دینی ست نه سیاسی، فراهم شده است.

در تورات البته جنس درختی که به حیات خدا مربوط می شود روشن نیست. اما با استناد به تفاسیر تورات می توان دریافت که میوه قابل توجهی نداشته است. چرا که اولاً خدا در ابتداء آدم را از خوردن آن منع نمی کند. ثانیاً با این که در کنار درخت معرفت خوب و بد رویده میوه اش به چشم نمی آید. بنا بر این احتمال دارد که این درخت هم مانند سرو و چنار بذر داشته نه میوه و خدا محض احتیاط کروبیان را به پاسداری حریم درخت می گمارد.

دو درخت در قرآن

درخت زیتون و سدرۃ المنتهی

در قرآن دو درخت مقدس اصلی وجود دارد. یکی درخت سدرۃ «المنتهی» ست و دیگری درخت «مبارک» زیتون. در تفاسیر اسلامی به تفصیل به این دو درخت پرداخته شده است. در ادبیات اسلامی نیز این دو درخت جایگاه ویژه ای دارند. البته در قرآن به درختی که آدم و حوا از آن خوردند نیز اشاره می شود، اما این درخت نه نامی دارد و نه صفتی. فقط «شجر» نامیده می شود. در حالی که دو درخت مقدس قرآن هم مصادیق زمینی دارند هم صفت خدایی. جای این دو درخت در مرکزی واحد، یکی در زمین و دیگری در آسمان است.

در قرآن به میوه درخت زیتون مانند میوه انجیر قسم خورده شده است. علاوه بر این در سوره نور می آید که الله نور آسمانها و زمین است و نورش را می توان به قندیلی تشبیه کرد که در آن چراغی ست و آن چراغ در بلوری ست و بلور مانند ستاره از درخت «مبارک» زیتون که «نه شرقی و نه غربی» ست می درخشد.^{۲۷} بسیاری از مفسرین از جمله ابوالفتح رازی درخت زیتونی را که نور از آن می تابد نماد پیامبر اسلام گرفته اند.^{۲۸} او از عبدالله بن عمر نقل می کند که مقصود از مشکوة جوف محمد و زجاجه دل اوست. در کشف الاسرار روایت می شود که مقصود از شجرة «مبارک» ابراهیم است که محمد (ص) از نسل او پدید آمده است و مشکوة ابراهیم است. زجاجه اسماعیل و مصباح کنایه از محمد است. در داستان موسی و رسیدن او به پیامبری هم تصویری مشابه داده می شود، اگر چه از درخت

زیتون اسم برده نمی شود. در تفاسیر گاه به درختی سبز و گاه به درخت سدره اشاره می شود. از فحوای آیات مربوطه برمی آید که موسی به حریم درختی قدسی وارد شده است. خدا از میان درخت به صورت نور می تابد. گرد درختی که خدا از آن می تابد حرم مقدس یا وادی مقدس یا وادی ایمن نامیده می شود که موسی برای ورود به آن مکان مانند ورود به هر مکان مقدس دیگری باید کفشهایش را بکند.^{۲۹} به دنبال این پذیرفته شدن در حرم است که موسی از طرف خدا به پیامبری برگزیده می شود تا برای فرعون «خبر» ببرد.

درخت زیتون قبل از اسلام به عنوان نماد پادشاهی و بقای ملک شناخته شده بوده است. هرودت می گوید خشایارشا قبل از فتح یونان در خواب می بیند که بر روی سرش شاخه زیتونی ست و آن شاخه گسترده شده همه جهان را در سایه سار خود می گیرد. معنی که رؤیای او را تعبیر می کند به او مژده می دهد که پادشاهی به سراسر جهان خواهد رسید.^{۳۰}

درختی که در قرآن نماد عالم بالا و تن خداست درخت سدره المنتهی ست. این درخت در سورة نجم صفتی خدایی دارد به این معنا که هم صفت خدا «منتها» می آید و هم صفت درخت.

در قرآن سدره المنتهی درختی ست که در بالاترین آسمان و در بهشت روییده است. خدا یا جبرئیل بر این درخت آشیان دارد. خدا این درخت را در معراج محمد (ص) با نور خود می پوشاند و از همین درخت خدا با محمد در معراج ملاقات می کند.^{۳۱}

بسیاری از تفاسیر می گویند منظور از کسی که محمد (ص) در سورة نجم در نزد درخت سدره المنتهی می بیند جبرئیل است. استفاده از نماد درخت سدر در قرآن دلیل بر آن است که این نماد حتی پیش از قرآن در میان مردم وجودی قدسی داشته و مورد احترام مردم بوده است، و گرنه بهشت به عنوان فضای قدسی گرد سدره المنتهی ترسیم نمی شد. در واقع مطالبی که مفسرین در تفسیر مطلب فوق می آورند بر اساس مطالبی ست که پیش از آن در متون و افواه وجود داشته است. در تفاسیر قرآن همچنین می آید که این درختی ست وارونه که شاخ و برگش مانند سقفی بر سر زمین فروریخته است. این درخت سایه گستر بر زمین مثالی از درخت کیهانی ست. درختی که می تواند میوه هایش ماه و خورشید و ستارگان باشد، از اصل نورانی آسمان روییده و بر زمین چون طاق و گنبدی سایه افکنده است. به عبارت دیگر سدره المنتهی درخت کیهان است که دوام و بقای جهان را به نمایش می گذارد.

در معراج نامه ای که منسوب به ابن سیناست ضمن سخن از سفر آسمانی محمد(ص)

به سدرۃ المنتهی اشاره می شود که در آسمان هشتم قرار دارد. در تعریف سدرۃ المنتهی می آید که ریشه در آسمان و شاخ و برگ رو به زیر دارد که سایه آن بر آسمان و زمین افتاده است.^{۳۲}

طبری در شرح معراج می گوید که در آسمان چهارم محمد (ص) درخت طوبی را دید که برگرد آن ارواح پیامبران جمع بود.^{۳۳}

شیخ شهید سهروردی از نماد درخت به خصوص درخت همه تخمه در رسالات خود بهره گرفته است. در عقل سرخ او مفهوم زرتشتی درخت همه تخمه را با معنای اسلامی طوبی یا بهشت می آمیزد و درخت مورد نظر را چنین تعریف می کند:

درخت طوبی درختی عظیم است هر کس که بهشتی بود چون به بهشت رود آن درخت در بهشت ببیند و در میان این یازده کوه که شرح دادیم کوهی ست که او در آن کوه است. پیر در پاسخ پرسشگر که از میوه درخت می پرسد، می گوید که هر میوه که تو در جهان می بینی بر آن درخت باشد و این میوه ها که پیش توست همه از ثمره اوست اگر نه آن درخت بودی هرگز پیش تو نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات. پس پیر ادامه می دهد که سیمرغ بر سر طوبی آشیان دارد و بامداد سیمرغ از آشیان خود به در آید و بر زمین بازگستراند. از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین.^{۳۴}

در واقع او درخت طوبی و «درخت همه تخمه» را که در بند هشت آمده یکی می گیرد.

در تفسیر کشف الاسرار از زبان محمد (ص) معراج چنین شرح داده می شود که «از آسمان هفتم برگزیده تا به سدرۃ المنتهی رسیدم» سپس ذکر می شود که از ریشه درخت چهار جویبار جاری بودند دو تا از آنها پنهان و دوتای دیگر آشکار. میبیدی درخت را در مرکز بهشت می بیند. او همچنین از زبان محمد (ص) می گوید که نوری عظیم دیده که بر آن درخت می درخشد.^{۳۵}

در قرآن می توان دید که درخت سدر همان درخت هزار تخمه و درخت چنار طلائی یا چنار مقدس هخامنشیان است. گذشته از مشابهت فراوانی که بین درخت چنار، هزار تخمه، و درخت سدرۃ المنتهی وجود دارد می توان به لحاظ حضور خدا در درخت یاد آوری کرد که در یکی اهورامزدا، در یکی سیمرغ، و در درخت سدرۃ المنتهی جبرئیل و یا خدا آشیان دارد.

با توجه به خاصیت روشنایی بخشی روغن زیتون و دوام و خرمی برگش، زیتون نماد مناسبی برای حیات پادشاه روحانی یا پیامبر شده است. از این رو می توان چنین برداشت کرد درخت زیتون قرآن، هوم اساطیر زرتشتی، تاک هخامنشیان و خرمای سومریان^{۳۶}

قصدها نشان دادن انسان کاملی است که جانشین خدا در زمین شده است. این جانیشینی را در تاریخ شرق باستان به پادشاه نسبت می‌داده‌اند و باور بر آن بوده است که او تن زمینی خداست. این باور در زمان داریوش هم وجود داشته است. فرمانروایی مطلق هخامنشیان نزدیک به سه سده بر روی زمین البته به تقویت این باور کمک شایانی کرده است. در دین زرتشت فره پادشاه از پیامبر جدا شده است. در دین مسیحیت پادشاه دین بالاتر از پادشاه زمینی قرار گرفته است و چنین باوری به دین مانی نیز رسیده است. در اسلام به خصوص تصوف، محمد (ص) پادشاه، مطلق روحانیت و نخستین آفریده است. او در واقع نوری است که سبب شده خدا خود را در آینه وجود ببیند.

نور محمدی یا حقیقت محمدی از دید متصوفین و فلاسفه اسلامی لوگوس عقل اول و یک هستی جهانی است که از ازل وجود داشته است و خدا خود را نخستین بار در آینه وجود او دیده است. از نظر ظهور نور خدایی اولین و از نظر کمال آخرین و رسیده ترین میوه هستی است که همه دانش خداوندی را در خود دارد. از دید فلاسفه اسلامی حقیقت محمدی همان حق در اولین مرحله از تجلی ابدی است یعنی حق به عنوان علم تجلی. حقیقت محمد به لحاظ وجود شناسی حقیقت حقایق هم خوانده می‌شود. حقیقت حقایق در نهایت چیزی جز خود حق نیست. در واقع اولین آینه و اولین صورتی است که حق در آن خود را جلوه گر می‌سازد. محمد (ص) از دید تصوف اسلامی به عنوان انسان کامل در سطح کونی اولین تعیین حق و به لحاظ کلامی اولین مخلوق خداست.

عرفا و متصوفه از جمله ابن عربی همواره به این حدیث توسل می‌جویند که «اولین چیزی که خداوند آفرید نور من بود.» حقیقت محمدی را نور محمدی هم می‌خوانند. از دید ابن عربی این نور در پیامبران سلف محمد مرحله به مرحله خود را نشان داده است تا در محمد به نهایت و کمال خود رسیده است. در واقع در جهان شناختی عرفانی ابن عربی نور محمد نخستین نور است همه نورهای بعدی از او پدید آمده است و او اساس افرینش جهان است. در رابطه با محمد و انسان کامل بودن او ابن عربی در فص حکمة فردیة فی کلمة محمدیة می‌گوید که او کاملترین موجود در این نوع انسانی است از این روست که امر با او آغاز و بدو ختم می‌شود و او هنگامی که آدم میان آب و گل بود نبی بوده است.

به این ترتیب می‌توان دید دو درخت زیتون و سدره المنتهی در قرآن مانند دو درخت چنار و تاک در زمان هخامنشیان و یا دو درخت همه تخمه و گئوگرن یا هوم سفید در اساطیر زرتشتی نماد انسان کامل و یا عالم کوچک و نماد خدا یا عالم بزرگ است. نماد دو گانه درختان نشان می‌دهد در سنت پادشاهی شرق به خصوص ایران و آشور ابتداء پادشاه و

پیامبر یکی بوده اند. در دین زرتشتی تقسیم شده اند و در دین مسیح و مانی پیامبر تجسم خدا در زمین شده است. در اسلام به خصوص تصوف پیامبر نه تنها نماینده و محل تجلی نور خدا که بهانه مطلق پدید آمدن موجودات و کیهان نیز بوده است.

دانشگاه ايسالا، سوند

یادداشتها:

- ۱- هرودت، کتاب اول، ۸، ۱.
- ۲- آئین شهریار در شرق، ۲۶.
- ۳- کتاب هفتم، ۲۷.
- ۴- هلنیکا، کتاب هفتم ۱-۳۸.
- ۵- کتاب هفتم، ۳۱.
- ۶- کتاب دانیال نبی، باب چهارم، ۱-۲۴.
- ۷- قرآن، سوره اسراء: ۶۰.
- ۸- رساله در تاریخ ادیان، ۲۷۳.
- ۹- رساله در تاریخ ادیان، ۲۷۴.
- ۱۰- از اسطوره تا تاریخ، ۱۶۶.
- ۱۱- نقش رستم، DNA بندهای ۱-۸.
- ۱۲- کتیبه های هخامنشی، ۲۸۸.
- ۱۳- پشت ها، ج اول ۴۵۹.
- ۱۴- در مقاله جداگانه ای محتوای مهریشت و سنگنبشته های هخامنشی را با هم مقایسه کرده ام. از آن جایی که نمی دانستم کسی قبل از من این کار را کرده است یا نه در چاپ مقاله درنگ کردم.
- ۱۵- پشت ها، ج. اول فقرة ۳۰، ص. ۶۵.
- ۱۶- پژوهشی در اساطیر ایران، باره نخست، ۷۶ و ۷۸.
- ۱۷- بندهشن، گزارش مهرداد بهار، ۸۷.
- ۱۸- اسطوره زندگی زرتشت، ۳۹-۴۱.
- ۱۹- مینوی خرد، فصل ۶۱، فقرة ۳۷-۳۹.
- ۲۰- بندهشن، ۱۰۱.
- ۲۱- پشتها، ج. اول، ص. ۵۷۳.
- ۲۲- سرو درخت همیشه سبزی ست که گویا از اصل اکدی اُسر و گرفته شده است و به نقل از فرهنگ اساطیر (ص ۲۴۵) نام درختی ست که در سرزمین سیسیل به طور خود رو وجود دارد. این درخت در لبنان و کوههای قبرس (Cyprus) که اصلاً با کلمه سرو هم ریشه است نیز کاشته می شود.
- با استناد به کتاب عهد عتیق سلیمان در ساختن معبد بزرگ اورشلیم بیشترین استفاده از سروهای آزاد لبنان کرد، گویا نوح نیز کشتی خود را از آن ساخت، این درخت در اساطیر یونان نشانه سوگواری و از دست دادن محبوب بوده است و در ادبیات حماسی و عرفانی ایران جایگاهی بس بزرگ دارد.
- ۲۳- شاهنامه، چاپ مسکو، ج. ۶، ۶۸-۷۱.

۲۴- اوستا، گزارش جلیل دوستخواه، ج. ۱، گاهان.

۲۵- سفر پیدایش، باب سوم، ۲۲-۲۴.

۲۶- در مورد باغ و صاحب باغ و ارتباط آن با پادشاهان بین النهرین باید گفت که شواهد تاریخی نشان می‌دهد پادشاهان بابل باغهایی داشته‌اند که در جهان آن روز معروف بوده است. پس از آنها باغهای هخامنشیان است که در معرفیت جانشین باغهای بابلی شده است. دیگر این که کروبیانی که با شمشیر آتشین از درخت جاودانگی یا زندگی محافظت می‌کنند یاد آور موجوداتی نیمه حیوانی و نیمه انسانی هستند که در بین النهرین از درخت زندگی پادشاهان نگاهبانی می‌کردند. این موجودات که از لباسشان و نوع نقابشان بر می‌آید که پرستاران و الامقام دین باشند، به تصویر کروبیان در تورات شباهت دارند.

۲۷- قرآن، سوره نور: ۳۵.

۲۸- تفسیر روح الجنان ج. ۷-۸: ۲۲۴.

۲۹- قرآن، سوره طه: ۱۰-۱۲.

۳۰- کتاب هفتم، ۱۹.

۳۱- قرآن، سوره نجم: ۱۶.

۳۲- معراج نامه، ۱۱۲.

۳۳- ترجمه تفسیر طبری، ج. ۱، ۲، ص ۱۸۵.

۳۴- رساله عقل سح، ۸-۱۰.

۳۵- کشف الاسرار و عدة الابراج، ج. ۵، ص. ۴۹۲.

۳۶- در اساطیر سومری ایزدبانوی آشوری بیشتر وهمنای سومری او اینانا که هر دو الهه باروری هستند که با نماد گیاهی درخت خرما نشان داده می‌شده‌اند. در اساطیر بین النهرین این درخت نخستین بار به وسیله اینانا کاشته شده است.

درخت خرما در اساطیر بسیار متقدم بین النهرین به عنوان نماد باروری اهمیت فراوان داشته است. این درخت معمولاً به ایزد بانوی باروری که مسؤول تولد و تناسل و نگهداری از فرزندان و خانمان است مربوط می‌شده است. چه بسا وقتی سارگون اذعان می‌دارد که مادرش کاهنه ای است و پدرش را نمی‌شناسد، اشاره به همین نسب بردن از مادر دارد.

در ارتباط درخت زندگی پادشاه بین النهرین با درختی در باغ و کاهنه ای که آن را کاشته است باید گفت که اینانا کاهنه مقدس آسمانی و ملکه آسمان و زمین نخستین درختی که بعد از رویش آسمان و زمین در میان آبهای فرات رویده می‌شود را بر می‌دارد به اوروک می‌برد و در باغ مقدس خود می‌کارد. با دست خودش از آن درخت مراقبت می‌کند و بر گردش پای می‌کوبد و زمین را هموار می‌کند. از خود می‌پرسد چه زمانی خواهد پایید تا از آن درخت اورنگی بسازد و بر آن بنشیند و بستری بر پا کند که بر آن بیاساید. این درخت پنج سال و سپس ده سال طول می‌کشد تا بزرگ شود. سپس یک مار در خاکش خانه کرده و پرندگان جوجه هایشان را در شاخ و برگ درخت آشیان می‌دهند.

این داستان قابل مقایسه با داستان بارداری مریم و تولد عیسی در قرآن است. به خوبی می‌توان دید که مریم هم به سان کاهنه‌ای در معبدی بزرگ شده و به شکلی معجزه آسا از روح القدس بارداری می‌شود. او به هنگام وضع حمل به بیابانی می‌رود. در آن جا به درخت خرمایی جنگ می‌زند. درخت دردم سبز می‌شود، از آن خرمای تازه می‌ریزد و آبی از زیر آن جاری می‌شود. به دنبال آن باروری عیسی به دنیا می‌آید. عیسی هم از دید پیروانش تجسم خدا در روی زمین و دارنده پادشاهی آسمانی ست.

کتابشناسی:

- آموزگار، ژاله-احمد تفضلی، اسطوره زندگی زرتشت، تهران ۱۳۷۲.
- اوستا، به گزارش و پژوهش جلیل دستخواه، دو جلد، تهران ۱۳۷۰.
- بندهش، فرنخ دادگی، به گزارش مهرداد بهار، تهران ۱۳۶۹.
- _____، از اسطوره تا تاریخ، تهران ۱۳۷۶.
- _____، پژوهشی در اساطیر ایران، باره نخست، تهران ۱۳۶۲.
- بویس، مری، تاریخ کیش زرتشت هخامنشیان، ترجمه هما یون صنعتی زاده، جلد دوم تهران ۱۵۷۵.
- _____، زردشتیان باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران ۱۳۸۱.
- خوارزمی، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی، تهران ۱۳۶۴.
- درخت آسوریگ، از ماهیارنوا بی، تهران ۱۳۶۳.
- دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، تهران ۱۳۷۳.
- راز، جلال الدین ابوالفتح، تفسیر روح الجنان، مجلدات ۷-۸، تهران ۱۳۸۵ هجری قمری.
- سفرنامه مادام ژان دیولانوا، ترجمه ایرج فره وش، دو جلد، تهران ۱۳۷۱.
- فره وش، بهرام، جهان فروری، تهران ۱۳۶۴.
- کلیم، کایت هانس تواخیم، هنرمانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران ۱۳۷۳.
- کمپ، هارولد آلبرت، کورش کبیر، ترجمه دکتر رضازاده شفق، تهران ۱۳۸۴.
- کندی، ادی سموئیل، آتین شهریاری در شرق، ترجمه فریدون بدره ای، تهران ۱۳۸۱.
- کوک جان مانوئل، شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران ۱۳۸۳.
- کینگ، لئوناردو، تاریخ بابل، ترجمه رقیه بهزادی، تهران ۱۳۸۶.
- گزنفون، بازگشت ده هزار یونانی، ترجمه حسینقلی میرزا سالور عمادالسلطنه به اهتمام مسعود سالور، تهران ۱۳۸۴.
- لوکوک، پی یر، کتیبه های هخامنشی، ترجمه نازیلا خلخالی، تهران ۱۳۸۲.
- موله، م.، ایران باستان، ترجمه ژاله آموزگار، تهران ۱۳۷۲.
- مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران ۱۳۷۹.
- هوک، ساموئیل هنری، اساطیر خاور میانه، ترجمه علی اصغر بهرامی - فرنگیس مزداپور، انتشارات روشنگران.
- ویسپرد، به گزارش ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره وش، تهران ۱۳۵۷.
- هینلز، جان، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار-احمد تفضلی، تهران ۱۳۶۸.
- یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر ایران، تهران ۱۳۶۹.
- الیاد، میرجه، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران ۱۳۷۹.
- یشت ها به گزارش ابراهیم پورداود، به کوشش بهرام فره وش، دو جلد، تهران ۱۳۶۵.
- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران ۱۳۷۹.

Samuel Noah Kramer, *Mythologies of the Ancient World*, NY 1961.

Diane Woldstein and Samuel Noah kramer, *Inanna*, Stockholm, 1995.

Mrs. J. h. Philpot, *The Sacred Tree in Religion and Myth*, NY 2004.

Samuel Noah Kramer, *The Sumerians*, Chicago and London, 1971.

Herodotus, *the Histories*, London, 1998.

دربارهٔ بوطیقای شاهنامه

ادیب گرانقدر، جناب امید سالار، که خامه اش روان و پر ثمر باد، در مقاله «نظری بر بوطیقای شاهنامه» (ایران شناسی، سال نوزدهم، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۳۸۶) به دو مطلب بسیار مهم نظر داشته اند: «فن شعر فردوسی»، و «سرنوشت شعر فارسی معاصر». آنچه انگیزهٔ نوشتن این چند سطر شد. عبارت «دو بیت آخر» در آن مقاله است که در ذهن من تداعی کرد دو بیت دیگر از همان داستان را به شرحی که در زیر خواهد آمد. اما نخست بپردازم به بخش نخست مقالهٔ ایشان «شعر فارسی معاصر».

۱- سرانجام مردی از خویش برون آمد و نوشت آنچه را که از نوشتن و نگفتن آنها دیگر سینهٔ بسیاری از صاحب نظران در جوش بود. چنان که به درستی فرموده اند بیشتر آنچه که امروز به نام «شعر نو» در مطبوعات ایران، و اخیراً در مجلات برون مرزی به چشم می خورد، نه شعر است و نه حتی نثر منظوم. سبب این روی آوردن به شعر به اصطلاح امروز نخست آن است که شاعر راستین و شعر او، در فرهنگ ایرانی از اعتبار والایی برخوردار است و همگان آرزومندند از این خوان اعتبار بهره ای بگیرند. اما از آن جا که متأسفانه بیشتر جماعت ایرانی به «میان بر» زدن و رنج نابرده به جایی رسیدن و خود را مطرح کردن معتاد بوده است، این جماعت از این موضوع غافلند، یا در آرزوی شهرت خود را به تغافل می زنند، که آنچه سبب اعتبار بزرگان ادب و شعرای بزرگ ما شده است، رنجی ست که اینان به سالیان دراز در تحصیل مقدمات نثر و آشنایی با نظم بر خود روا داشته و سپس طبع خداداد را، که مسلح به ابزار کار شده است، در تهیه و تنظیم آثار خود به کار برده اند.

دیگر آن که از حدود هفتاد سال پیش، جماعتی که بر ادب فارسی تسلط کافی ندارند و بر ادب و فرهنگ اروپایی نیز دستی از دور بر آتش دارند، بدون ملاحظه ساختار زبانه‌های اروپایی و سیر تکاملی شعر در غرب، از آثار آنان برداشتی سطحی در شکل (فرم) کرده و ظرف و مظهر را که ارتباطی درونی و ذاتی دارد از یکدیگر جدا ساخته (و به خیال خود کار مطرح ساختن خویش به عنوان شاعر را آسان نموده) اند. در واقع این کار چنان است که بر فردی اروپایی پشمینه و دستاری شرقی بپوشانند یا فردی ایرانی را با کلاه سیلندر و لباس فراک به نمایش در آورند، که الزاماً هر دو هیأت موجب خنده و سرگرمی اهل نظر خواهد بود. نگذرم و بگویم که این گونه نوشته‌ها را مردم کوی و بازار هم شعر نمی‌دانند و این به اصطلاح اشعار نو در حیات نویسنده دستخوش فراموشی است. و البته چنان که ادیب فاضل خود فرموده اند نقد و انتقاد ادبی از «شعر نو» مخالفتی با «شعر امروز» ندارد که شاعری که نخست بر موازین شعر و ادب فارسی تسلط یافته و سپس دست به نوآوری زده باشد (همچون م. الف. امید) کارش لامحاله مورد احترام دیگران است.

۲- فن شعر: باید گفت که شاید این نخستین باری است که شعر فردوسی از دیدگاه فن شعر مورد بحث قرار گرفته است و چنین کنند بزرگان چو کرد باید کار. امید آن که جناب امید سالار دنباله این کار را بگیرند و رهنمود بدهند جواتر را در ارزشیابی شعر، و این که باید به ظرایف سخن نظر داشت و به ساختار زبان فارسی، آهنگ کلام و ویژگی واژه‌ها باید که توجه کرد و این که شعر ناب بی هیچ گرهی در کلام و به روانی آب جویبار می‌تواند هنرمندانه به زیر و زبر واژه‌ها راه یابد و ذهن خواننده هوشیار را با بهره‌گیری از کاربرد عاطفی و روانشناسانه واژگان ویژه یاری دهد در رسیدن به نتیجه مطلوب به ویژه در شعر داستانی، که قهرمان آن باید (از طریق کاربرد واژگان مناسب) پیش از رسیدن به فرجام کار، در عاطفه خواننده قهرمان شده باشد. و من، در همان ایام کودکی - که هیچ اطلاعی از فن شعر نداشتم - با خواندن داستان رستم و اسفندیار با خود می‌اندیشیدم که پافشاری اسفندیار در در بند کردن رستم - با وجود همراهی و همدلی خردمندانه رستم در برآوردن آرزوی اسفندیار و پیشنهاد رفتن به درگاه - یکدندگی بیجا و نامعقولی است و بی اختیار همراه می‌شدم با خط استدلال رستم، به ویژه در بیت: «تو تکیه چنین بر جوانی مکن / ز پیر جهان‌دیده بشنو سخن» که تکیه شاعر بر «جوانی» اسفندیار و «پیری» رستم، ناخودآگاه عاطفه مرا توجه می‌داد به جوانی و ناپختگی حریفی که خود را در بزنگاههای زندگی نیازموده است و پیری که آزمون حیات دراز «جهاندیگی» او را شاخص تر می‌کرد.

اما آن دو بیت، که بعدها به ارزش بوطیقایی آن (در انگلستان، و در درسهای شبانهٔ ادب شکسپیر، پس از پایان دادن به درسهای رسمی خودم) آگاه شدم و انگیزهٔ این ذیل طویل شد، چنین است:

بینیم تا اسب اسفندیار سوی آخور آید همی بی سوار
و یا بارهٔ رستم جنگجوی به ایوان نهد بی خداوند روی
که به گفتهٔ جناب امیدسالار، تصویرگری کلامی را به اوج علیین می رساند. لطفاً این دو بیت را یک بار دیگر بخوانید: هیچ گونه واژهٔ سنگین یا اغراق آمیزی در این دو بیت دیده نمی شود. کلام گرهی ندارد و معنی به آسانی به ذهن خواننده منتقل می شود. اتمام حجت رستم از استحکام مقام و موقع و ارزیابی پیر جهان دیده نشانه ها دارد و خواننده را به او دل بسته تر می کند و اسفندیار جوان پر شور و شر گویی که از زین عاطفهٔ خواننده اندک اندک به زیر می آید. چرا؟ شاعر در این دو بیت سخنی درشت بر خامه نرانده و از هیچ کدام از هماوردان جانبداری نکرده است تا چنین احساسی را در ما برانگیزد. واقع امر آن است که استاد توس با بهره وری از ویژگیهای کلامی زبان فارسی، پنهانی در دل جان ما راه یافته است، و ناخود آگاه ما را بی هیچ ضرب و زور و شر و شور، به آن جا که می خواسته است رهنمون شده است. اینک بنگریم به این ویژگیهای کلامی. شاعر در صحنهٔ نبرد، و در پایان اتمام حجت، هماوردان را با کلمات و صفاتی یاد کرده است که برای خواننده راهی جز رسیدن به نتیجهٔ مطلوب او در پیش نیست:

۱- در صحبت از مرکب هماوردان، در مورد اسفندیار از واژهٔ «اسب» استفاده می کند و از مرکب رستم به «باره» یاد می کند و اهل سخن دانند تفاوت این دو واژه را، که «اسب» دیگر است و «باره» دیگر.

۲- «اسب» اسفندیار در پایان کارزار باید که به «آخور» بازگردد (سوی آخور آید) در حالی که «باره» رستم «به ایوان» باز خواهد گشت و روشن است که برابر نهادن «آخور» و «ایوان» کفهٔ داوری را به کدام سوی سنگین می کند.

۳- «اسفندیار»، اسفندیار است، بی هیچ صفتی که کفهٔ تواناییهای او را در ذهن ما بالا برد، در حالی که از رستم با صفت «جنگجوی» یاد شده است و رستم با این صفت در ذهن ما بلافاصله یک پله بالاتر از هماورد خود قرار می گیرد و شاعر به نحو غیر مستقیم عاطفهٔ ما را یاری می دهد در استنباط این نکته که اطالۀ کلام رستم در اتمام حجت و ترغیب هماورد به یافتن راهی صلح آمیز از باب ترس و ضعف نیست بلکه با وجود خوی جنگجویی به مسالمت و مصلحت گرایش دارد، که از پیر جهان دیده همین انتظار می رود و این نکته

مقام او را نه در صحنه تواناییهای جسمی، که در میدان تواناییهای معنوی والاتر می سازد و خواننده ناخود آگاه پیروزی وی را خواهان می شود.

۴- و سرانجام «اسب» اسفندیار باید که از صحنه پیکار «بی سوار» به آخور بازگردد. اسفندیار روین تن در ذهن خواننده به حد یک «سوار» فرود آمده است. اما «بار» رستم جنگجوی نمی تواند که «بی سوار» باشد. رخس باره است و به هر سواری رکاب نمی دهد و آن که درزین بر پشت او قرار می گیرد «خداوند رخس» است، و از این رو فردوسی درباره او می گوید به ایوان نهد «بی خداوند» روی و قیاس توان کرد «خداوند رخس» را با «سواری بر اسب» و این همه گوشه ای ست از هنر بوطیقای فردوسی.

از اطالة کلام می پرهیزم و توفیق ادیب عالیقدر، جناب امیدسالار، را در ادامه این بحثها از ایزد دادار خواستارم.

نندن - فروردین ماه ۱۳۸۷

برگردان پاره‌هایی از آثار الباقیه، در گاهشماری و جشنهای ایرانی

آغاز

هدف این نوشته کوچک، به دست دادنِ صورتی تصحیح شده از برگردان پاره‌هایی در پی هم آمده از آثار الباقیه ابوریحان بیرونی، دربارهٔ بخشی از گاهشماری ایرانی، پیرامون نام‌روزها و ماهها و گاهان، و جشنهای نوروز، مهرگان، و تیرگان است. نخست، دستنوشته‌ای که این برگردان در آن آمده و رونویس‌گر آن معرفی می‌شود و سپس برگردانِ یادشده خواهد آمد.

دستنوشته و رونویس‌گر آن

موید عیدل^۱ پسر موید داراب پسر [موید]^۲ رستم، مشهور به سنجانه، یکی از موبدان پارسیان، ایرانیان زردشتی ساکن هند، در شهر بمبئی بوده، که در سدهٔ دوازدهم یزدگردی / نیمهٔ دوم سدهٔ هجدهم و نیمهٔ نخست سدهٔ نوزدهم میلادی می‌زیسته است. وی، در سال ۱۱۷۹ یزدگردی / ۱۲۲۵ هجری / ۱۸۰۹ میلادی، مجموعه‌ای از متنهای منشور و منظوم فارسی زردشتی و فارسی و پارسیگ (فارسی میانه) گرد آورده و خود، آن را در دفتری رونویسی کرده است.^۳ قصد او از فراهم آوردن این دفتر، تقدیم آن به یکی از افسران انگلیسی مقیم هند، «مستر میجر مالکم صاحب»^۴ بوده است. مالکم، نمایندهٔ جرج سوم، ویلیام فریدریک William Frederick (۱۷۶۰-۱۸۲۰) پادشاه انگلیس، یا به قول عیدل «شاهنشاه کینگ جارج» [۷۷ب] در هند بوده است. موید عیدل، جدا از نوشتن و تقدیم

مجموعه خود، در چهار جای این دفتر، نه تنها از میجر مالکم یاد کرده که به ستایشی اغراق آمیز از او نیز پرداخته است [برگهای ۳۱ب، ۵۷الف، ۷۴ب، و ۷۷ب].

دستنوشته موبد عیدل، اینک زیر شمارهٔ Add. 24413، و با نام «گزارش پارسیان

[و] دیگر رساله های پارسی [به] فارسی» Account of the Parsees, other Parsee

tracts Pers. در کتابخانه موزه بریتانیا نگهداری می شود. در پاره ای از صفحات این مجموعه، برای واژه ها و سرنویس متنها، برابری انگلیسی با دست نوشته شده، که دور نیست کار مالکم باشد. در آغاز دستنوشته، نام میجر مالکم، و نه ژنرال مالکم، که واپسین درجه نظامی وی بوده، و در پای آن تاریخ ۸ مارس ۱۸۶۲ به انگلیسی آمده، که می تواند تاریخ سپردن دستنوشته به کتابخانه، ۲۹ سال پس از مرگ مالکم باشد.

نگاهی به متنهای آمده در این مجموعه، نشان می دهد که دستور عیدل، در گرد آوردن آنها، بیشتر به آثار فارسی زردشتی نظر داشته است: «داستان بهدینان فارس» نوشته / سرودهٔ بهمین کیقباد^۵ - که همان «قصهٔ سنجان» است - [برگهای ۱ب - ۱۸ب]؛ «در چهارم مشتمل بر لغات زند و پازند...» - که چهارمین در فرهنگ جهانگیری ست - و ناقص است [۲۲الف - ۲۵ب]؛ «فرهنگ شاهنامه» نوشتهٔ موبد عیدل [۳۱ب - ۴۵ب]، که سبب فراهم آوردن آن را در آغازش چنین می نویسد: «چون آن مهربان (میجر مالکم) را میل و رغبت تمام محض به مطالعهٔ شاهنامه بود و نیز به فهمیدن لغات [اصل: لغاط] و الفاظ شاهنامه، که مشتمل است بر لفظ فارسی و پهلوی و پازند، مرغوب و مایل بودند و اشاره ای به بندهٔ حقیر فرمودند که فرهنگی خوب تصنیف کرده شود که در آن لغات [اصل: لغاط] شاهنامه معلوم و مفهوم گردد و شاهنامه آسان نماید، فقیر به موجب امر جلیل القدر به طبع خام لغات [اصل: لغاط] از دیگر فرهنگها فراهم آورده و جمع نموده، نامش فرهنگ شاهنامه گردانیدم» [۳۲الف]؛^۶ «داستان آتشکده که نوشیروان عادل بنا کرده بود»، که همان «فرخنامه» برگرداندهٔ ابوالخیر امری ست [۴۹ب - ۵۳الف]؛ «داستان مرغوزن یعنی کوشک نوشیروان عادل»، که شخصیت اصلی آن ابوجعفر خلیفه است [۵۳الف - ۵۷الف]؛ «حکایت رفتن هارون الرشید برای زیارت دخمهٔ نوشیروان دادگر»، روایتی دیگر از همان حکایت پیشین، که شخصیت اصلی آن هارون الرشید است [۶۱الف - ۶۸ب]؛^۷ «گفتار اندر مجلس کردن نوشیروان و پرسش او با یونان...»، که صورت گزیده و منظوم اندرهای یونان در «فرخنامه» است^۸ [۶۹الف - ۷۴ب]؛ «ذکر اسماء تاریخ فارسیان و...»، که بدان پرداخته خواهد شد [۷۷ب - ۸۴الف]؛ و سرانجام، «کارنامهٔ اردشیر بابکان» به پارسیگ (فارسی میانه)، که سرنویس آن «آغاز داستان اردشیر بابکان»

به فارسی نوشته شده است [۸۵ب- ۹۴الف].^۱

هشتمین نوشتهٔ مجموعه، مثنی ست که پس از یاد نام ایزد بر بالای صفحه، سرنویس «فصل در ذکر اسماء تاریخ فارسیان و نوروز و مهرجان از کتاب پهلوی و فارسی نوشته شده» را دارد و در برگهای ۷۷ب- ۸۴الف آمده است. این متن چندپاره، در بارهٔ بخشی از گاهشماری ایرانی، پیرامون نام ماهها و روزها و گاهان، و سپس شرح جشنهای نوروز و مهرگان و تیرگان است. اما گزارندهٔ متن، یا شاید فراهم‌آورنده و رونویس گر، در سرنویس متن، نامی از جشن تیرگان نیاورده است.

درونامهٔ پاره‌هایی از این متن، در چند متن پارسیگ نیز وجود دارد.^۱ اما ردّ و نشان متن را، به همین صورت که هست، هم در تمامیت و هم در پاره‌های گوناگون آن، می‌توان در آثار الباقیهٔ ابوریحان بیرونی، همچون متن مادر این نوشته، باز یافت. این بازیابی، با وجود فشرده شدن متن در بعضی جاها، پس و پیشی ترتیب پاره‌هایی از آن نسبت به متن اصلی، و همچنین، افزوده شدن قولهایی از دیگران در چندین جای آن، دشوار نیست. بدین ترتیب که، پارهٔ نخستین متن، پیرامون شمار روزهای سال، در صفحهٔ ۴۳ متن اصلی آثار الباقیه به عربی؛ نامهای ماهها و روزها و گاهان، از صفحه‌های ۴۲- ۴۴؛ پارهٔ دوم، پیرامون نوروز، گزیده‌هایی از صفحه‌های ۲۱۵- ۲۱۸؛ پارهٔ سوم، در بارهٔ مهرگان، گزیده‌هایی از صفحه‌های ۲۲۲- ۲۲۳؛ و سرانجام، پارهٔ چهارم، پیرامون تیرگان، از صفحهٔ ۲۲۰ اثر بیرونی، به تصحیح زاخو، برگزیده و برگردانده شده است. گفتنی آن‌که، در متن اصلی آثار الباقیه، نخست نام ماهها و پس از آن نامهای روزها و گاهان آمده، حال آن‌که در برگردان، نخست نام روزها و در پی آن نامهای گاهان و ماهها آورده شده است. به همین ترتیب، آمدن پارهٔ جشن مهرگان پیش از پارهٔ تیرگان است، که نسبت به متن اصلی، پس و پیش است. در این‌جا و آن‌جای متن نیز، قولهایی از دیگران افزوده شده است. این افزوده‌ها، دو بیت از فردوسی در دو جا، دو قول، یکی مستقیم و یکی غیرمستقیم از حمزهٔ اصفهانی، قولی از ملامظفر گنابادی و بیتی از اسعد گرگانی است. یکی دو افزودهٔ دیگر، شاید هم بیشتر، در متن هست که تصحیح‌کننده منبع آنها را دریافته است.

این مجموعه را، چارلز ریو در «فهرست دست‌نوشته‌های فارسی در کتابخانهٔ موزه بریتانیا» معرفی کرده است (Rieu: 50-1). اما او هم در معرفی این متن، تنها قول موبد عیدل را آورده و اشاره‌ای به منبع یا منابع آن نکرده است. در ۱۸۶۸، حدود ده سالی پیش از ریو، ادوارد زاخو، در یکی از سخنرانیهای خود، به دست‌نوشتهٔ موبد عیدل نیز پرداخت و آن را، به صورتی به نسبت مشروح، معرفی کرد که دو سال بعد منتشر شد (Sachau: 280-1).

اما زاخونیز، با آن که خود، سالها در کار پژوهش پیرامون آثار الباقیه بود و متن آن را تصحیح و منتشر کرد، و با وجود دانش ژرفش در زبان و ادب فارسی و عربی، اشاره‌ای به برگردانده شدن متن اثر از روی آثار الباقیه، یا شباهت این دو با یکدیگر، نکرد.

در این میان، با ادعای موبد عیدل، در «تحریر و تسطیر» این متن از کتاب یا کتابهای پهلوی و زند چه باید کرد؟ آیا موبد عیدل این متن را از زبان عربی برگردانده، اما به خاطر حساسیتی تاریخی، اشاره‌ای به عربی بودن متن مادر نکرده است؟ آیا پیش از موبد عیدل، یکی از پارسیان، این متن را از عربی برگردانده و آن را به خط پازند نوشته بوده و همان برگردان، منبع موبد عیدل شده است؟ گفتنی است که از این گونه کارها، برگرداندن پاره‌ای از آثار به گجراتی، که زبان رسمی پارسیان بوده، و نوشتن متن فارسی به خط پازند، هنوز نمونه‌هایی چند برجای مانده است.^{۱۱} آیا اثری دیگر، همخوان یا بسیار نزدیک به آثار الباقیه بیرونی، در گاهشماری و جشنهای ایرانی به پارسیگ و پازند در روزگار موبد عیدل وجود داشته و در دسترس او بوده و اینک نشانی از آن نیست، یا که هنوز ناشناخته مانده است؟ در مورد هیچ یک از این گمانها، نمی‌توان با قاطعیت سخن گفت.

در باره این برگردان، دو نکته نیز گفتنی است. نخست آن که گزارنده، هر که بوده، چندان در پی یکدست کردن برگردان خود برنیامده است. در این زمینه، جدا از ترتیب پاره‌ها نسبت به متن اصلی، که به آن اشاره شد، یکی حذف چندین نامواژه است. برای نمونه، نامواژه‌های «ایرانیان» در یکی دو جا، و «بغداد»، که در پی نام آذرباد حذف شده است. دیگر، گذاشتن برابرهای گوناگون برای یک واژه است. برای نمونه، در برابر «الفرس» متن عربی، برابرهای «فارسیان»، «قوم زرتشتیان»، «فرس» و «پارسیان» گذاشته شده است. و دیگر، تأکید بر پهلوی بودن پاره‌های نامواژه‌ها، در چند جای متن است.

نکته دوم، درباره پاره چهارم متن، پیرامون جشن تیرگان است. در این برگردان، نام پادشاه ایران، که در متن بیرونی «منوشجهر» (= منوچهر) بوده، به «نودر» (= نودر) تغییر یافته است. از واقعه پایه جشن تیرگان، دورایت متفاوت، در دو متن کهن، یکی متنی بی نام [روز تیر ماه تیر] در دستنوشته MU29 (برگهای ۱۲۱-۱۲۴) به پارسیگ، و دیگری «قصه روز تیر ماه تیر» [این نام، نخستین سطر متن است] در «روایتهای فارسی هر مزیار فرامرزو دیگران» (Dhabhar:343) به فارسی زردشتی آمده است. در روایت پارسیگ، شخصیت ایرانی در برابر افراسیاب، «منوچهر»، و پرتاب کننده تیر، «زَو ته‌ماسپ» است. در روایت فارسی زردشتی، این دو شخصیت یک نفر، و همان «زَو

تعماسپ» است. دو نکته مهم در این روایتها آن است که در هیچ کدام از این دو متن، پرتاب‌کننده تیر مرز نشان کشته نمی‌شود. و نیز این که، نام آرش در هیچ یک از آنها نیامده است. با این توصیف، چنین می‌نماید که «جشن تیرگان» در مجموعه پاره‌های برگردانده از آثار الباقیه، روایتی خودساخته، آمیخته از متن بیرونی و متنهای کهن پیش‌اسلامی ایرانی، به وسیله گزارنده یا رونویس گر متن، و از این رهگذر، ساختن روایتی یگانه است. و سرانجام این که، پاره «جشن تیرگان»، تنها روایتی از واقعه پرتاب تیر مرز نمایانه بین ایران و توران است که در آن، آرش، شاهزاده خوانده شده است.

از آثار الباقیه بیرونی، چهار برگردان به فارسی، کامل یا گزیده، در دست است. نخست، برگردان گزیده مورد بحث در این نوشته، که دور نیست گزارنده آن موبد عیدل بوده باشد، و تاریخ تنها دستنوشته اش، ۱۸۰۹ میلادی است. دومی، برگردانی کامل از متن است که گزارنده آن شناخته نیست و پایان‌نویس هم، اگر داشته، افتاده است. اما کاغذی که متن بر روی آن نوشته شده، تاریخ مهر کارخانه کاغذسازی در سال ۱۸۵۱ را بر خود دارد. تنها دستنوشته این برگردان، متأسفانه افتادگی دارد. سومین برگردان، با نام «شرح آثار الباقیه بیرونی»، نام اعتضاد السلطنه علیقلی بن فتحعلی شاه قاجار را بر پیشانی دارد و پایان‌نویس آن، سال ۱۲۷۲ هجری [۱۸۵۵ میلادی] است.^{۱۲} و سرانجام، برگردان اکبر داناسرشت، در روزگار معاصر، که نخستین بار در سال ۱۳۲۱ خورشیدی منتشر شده است. بدین ترتیب، برگردان گزیده‌ای که در دفتر فراهم آورده موبد عیدل آمده، کهن‌ترین برگردان شناخته شده از آثار الباقیه به فارسی است.

ویژگیهای دستنوشته

این دستنوشته، زیر شماره Add. 24413 در کتابخانه موزه بریتانیا ثبت شده و در این تصحیح، از آن با نشانه L (= لندن) یاد شده است.

شمار برگهای این دستنوشته ۹۴ و هر صفحه دارای ۱۳ سطر است. خط آن نستعلیق متوسط، و در یک متن، نستعلیق نیم شکسته، اما هر دو بسیار خوانا و روشن است.

در این دستنوشته، حرف «پ» به صورت «پ»، «ج» به صورت «ج»، «ژ» به صورت «ژ» و «گ» به صورت «ک» نوشته شده است. از صداها، پیش (ُ) در بعضی جاها آورده شده است. حرف اضافه «به» به واژه‌های پس از خود چسبانده شده است. زیر «ی»، چه پیوسته و چه گسسته، همواره دو نقطه گذاشته شده است. «ه»، در جمع واژه‌های پایان یافته به «ه»، حذف شده و «میوه‌ها» و «ماهها»، «میوها» و «ماها» نوشته

شده است.^{۱۳} در ترکیب حرف اضافه و ضمیر اشاره، الفِ ضمیر حذف شده و «از این» و «از او»، «ازین»، «ازو» نوشته شده. به همین صورت، در ترکیب اسم و زمان حالِ فعلِ «استن»/«هستن»، الفِ «است» حذف شده و «ملایک است» و «فارسیان است»، «ملایکست» و «فارسیانست» نوشته شده است.

در تصحیح، شیوه نوشتاری متن، با شیوه نوشتاری امروز همخوان گردیده است.

اوبسالا - بهار ۱۳۸۶

ابوریحان بیرونی

تاریخ فارسیان و نوروز و مهرگان و تیرگان^{۱۴}

فصل

در ذکر اسماء تاریخ فارسیان و نوروز و مهرجان، [که] از کتاب پهلوی و فارسی نوشته شده [است]. شرح و حقیقت چندین [جشن]، به موجب کتاب پهلوی و پازند، و اسماء تاریخ و ماههای فارسیان، که امت زرتشت پیغمبراند [۱۰۰] ^{۱۵} بنده فقیر حقیر هیچ مدان [۱۷۸ الف] موبد عیدل بن موبد داراب بن [موبد] رستم، از طبع خام تحریر و تسطیر می نماید.

فصل

مخفی و مُتَحَجَبْ نمآند که امت زرتشتیان، تمامی دستوران و موبدان و بهدینان، چنان اعتقاد می دارند که در عبادت و بندگی، نخستین نام خدای تعالی بر زبان می رانند، و چیزهای نورانی، مثلاً آتش و آب را نور الهی دانسته و قبله نهاده، اسم اعظم به پاکی^{۱۶} و پرهیزکاری می خوانند، و بوی خوش همچو صندل و عود بر آتش می سوزانند، به امید که عبادت و دعای ایشان به درگاه باری تعالی مستجاب گردد. و خصوصاً عقیده ایشان آن است که هر گاه به نیت نیک، زند اوستا به آواز خوش و آهسته، و قبله آتش در پیش داشته و بوی خوش بر وی نهاده، بخوانند، حاجات آنها ایزد سبحان حاصل و متواصل می کند. و به هر کاری و مرادی و شغلی که بیرون روند، باید نام حق تعالی بر زبان ایشان خوانده شود، تا مرادش کلی به حصول انجامد.

و در کتاب پهلوی و پازند چنان نگارش یافته که هیچ عبادت و بندگی بهتر از ذکر

پروردگار نیست، که او آفریننده هر دو جهان و بهشت و گردون و ستارگان [است]. و کُل شیء،^{۱۷} که آنچه هستی نام دارد، ظهور آورده قدرت باری سبحان‌اند. جمله قوم زرتشتیان [۷۸ب] بر همین اعتقاد ثابت‌اند و در تاریخ اول از ماه فروردین، نوروز می‌کنند، یعنی عید می‌نمایند. و جشن مهرگان را نیز روز بزرگ دانسته‌اند، چنانچه بعد از این یاد کرده می‌شود.^{۱۸}

و روزها و ماهها را نامی بوده است. و روز به معنی تاریخ است.^{۱۹} و هر یک ماه را، سی^{۲۰} روز برابر بی کم و بیش می‌شمرند. و سال ایشان سیصد و شصت و پنج روز است. و گویند در زمان سلطنت ایشان، شش ساعت بر هر سالی زیاده می‌گرفته‌اند. لیکن بعد از پادشاهی، همگی قوم زرتشتیان سال را سیصد و شصت و پنج روز می‌شمرده‌اند.

و نامهای تاریخ به این ترتیب [است] که یاد کرده شود. این نام [ها] پهلوی ست:

اسماء تاریخ فارسیان

۱	اورمزد روز	نام روز اول، یعنی تاریخ اول
۲	بهمن روز	نام روز دوم
۳	اردی بهشت روز	نام روز سوم
۴	شهریور روز	نام روز چهارم
۵	اسفندارمذ روز	نام روز پنجم
۶	خردادروز	نام روز ششم
۷	امرداد روز	[۷۹ الف] نام روز هفتم
۸	دی به آذر ^{۲۱} روز	نام روز هشتم
۹	آذر روز	نام روز نهم
۱۰	آبان روز	نام روز دهم
۱۱	خورشید روز	نام روز یازدهم
۱۲	ماه روز	نام روز دوازدهم
۱۳	تیر روز	نام روز سیزدهم
۱۴	گوش روز	نام روز چهاردهم
۱۵	دی به مهر روز	نام روز پانزدهم
۱۶	مهر روز	نام روز شانزدهم
۱۷	سروش روز	نام روز هفدهم
۱۸	رشن روز	نام روز هجدهم

۱۹	فروردین روز	نام روز نوزدهم
۲۰	بهرام روز	نام روز بیستم
۲۱	رام روز	نام روز بیست و یکم
۲۲	باد روز	[۷۹ ب] نام روز بیست و دویم
۲۳	دی به دین روز	نام روز بیست و سیوم
۲۴	دین روز	نام روز بیست و چهارم
۲۵	اَرشَنک روز	نام روز بیست و پنجم
۲۶	آشتاد روز	نام روز بیست و ششم
۲۷	آسمان روز	نام روز بیست و هفتم
۲۸	زامیاد روز	نام روز بیست و هشتم
۲۹	مار اسفند روز	نام روز بیست و نهم
۳۰	انیران روز ^{۲۲}	نام روز سی ام

این همه، نامهای فرشتگان است. و پنج روز آخرین که زیاده مانده، آن را به زبان پهلوی گاتها^{۲۳} گویند و به عربی خمسة مُستترقه نامیده اند. و نام پنج روز زیاده بدین طرز است:

اول: اهنود گاه

^{۲۴}دویم: اشتود گاه

سیوم: سفتمد گاه

چهارم: وهوخشتر گاه

پنجم: وهشتویشت گاه^{۲۵}

باشد [۸۰ الف].

^{۲۶}نام ماههای فارسیان

ماههای فُرس، دوازده است، و هر یکی را نامی است به زبان پهلوی، بدین تفصیل که نموده شده:

۱	فروردین ماه	نام ماه اول
۲	اردی بهشت ماه	نام ماه دویم
۳	خُرداد ماه	نام ماه سیوم
۴	تیر ماه	نام ماه چهارم
۵	امرداد ماه	نام ماه پنجم
۶	شهریور ماه	نام ماه ششم

۷	مهرماه	نام ماه هفتم
۸	آبان ماه	نام ماه هشتم
۹	آذرماه	نام ماه نهم
۱۰	دی ماه	نام ماه دهم
۱۱	بهمن ماه	نام ماه یازدهم
۱۲	اسفندارمد ماه	نام ماه دوازدهم

[۸۰ ب] این هم اسماء مَلائیک است. و هر روز که تعلق به مَلِکی دارد، به اسم آن،

زمزمه، یعنی دعائی در آن روز می‌خوانند.

و در کتاب پهلوی مذکور است که پادشاهان ایران در هر یک از این روزها طعام مخصوص خوردندی و لباس مخصوص پوشیدندی؛ چنانچه روز اورمزد لباس سرخ زربافت می‌پوشیدند،^{۲۷} علی هذا القیاس.

و پوشیده نماند که روزها و ماهها هر یک مَلِکی‌اند. و اعتقاد فارسیان چنان است که چون نام روز با نام ماه موافق آید، به جهت شرف آن روز را جشن نمایند. و جشن به معنی مجلس شادی و مهمانی و ذکر یزدان کردن باشد، و به زبان عربی عید را گویند. چنانچه جشن اول در روز اول، اورمزدروز از ماه فروردین باشد که آن را نوروز عامه خوانند، که آن روز عید بزرگ فارسیان است.

بعد از این شرح نوروز و جشن مهرگان به تفصیل در چند فصل گفته می‌شود، انشاءالله

تعالی.

فصل

در صفت روز نوروز گفته شده

اول روز نوروز، که روز اورمزد از ماه فروردین واقع می‌شود، و این آغاز سال است، و این را نام، نوروز عامه^{۲۸} یعنی نوروز صغیر^{۲۹} گویند. در تسمیه روز نوروز، وجوه چندین گفته‌اند. وجه اول آن است [۸۱ الف] که حق سبحانه تعالی، عالم و آدم را در این روز بیافرید و امر کرد کواکب را به سیر کردن از اول بره، یعنی از برج حمل. وجه دیگر آن که شاه جمشید، که او را اول جسم نام بود و عربان منوشلخ گفتندی،^{۳۰} در جهان سیر می‌کرد، چون به آذربایجان رسید، تخت زرین مکمل به انواع جواهر بر بلندی که رو به مشرق بود نصب فرمود و تاج مرصع بر سر نهاده و بر زبر آن تخت بنشست. چون نیر اعظم از دریچه مشرق طلوع نمود و بر آن تاج و تخت تافت، شعاعی در غایت روشن پدید آمد و مردمان از دیدن آن شادمان شدند و گفتند: روز نو است. چون به لفظ پهلوی و دری، شعاع را شید می‌گویند، این

کلمه را بر نام جم افزوده و او را جمشید خواندند و جشن عظیم کردند، بنا بر آن این روز را به شرافت نوروز خواندند.^{۳۱}

از آذرباد، موبد [بغداد]^{۳۲} نقل است که نیشکر در زمان جمشید و در مملکت او در این روز به هم رسید و قبل از آن نبود. در آن روز آن را به هدیه نزد یکدیگر^{۳۳} می فرستادند. و رسم ملوک عجم بر آن جاری شده که در این روز به اعیان مملکت خود خلعتهای فاخره ربیعی و صیفی می دهند و این روز را شریف دانند.

فصل

در صفت نوروز خاصه، یعنی نوروز بزرگ

[نزد] فارسیان روز خرداد، ششم [روز] از ماه^{۳۴} فروردین باشد،^{۳۵} و این را نوروز بزرگ نام است [۸۱ ب] و نوروز خاصه نیز گفته اند.^{۳۶} و فارسیان این روز [را] عظیم الشان می دانند. و در کتاب پهلوی مذکور است که در این روز خدای عزوجل خلق عالم را به اتمام رسانید. و ابتدا، از روز اورمزد بود. و اسعد ساعات نزد فارسیان در این روز، ساعت مشتری است. و در این روز زرتشت پیغمبر علیه السلام به مناجات پروردگار رسید و شاه کیخسرو عروج کرد به هوا. در این روز قسمت سعادات جهت خلق می شود، و این روز را روز امید می گفته اند.^{۳۷} و گویند در صباح این روز بر کوه بوشنج^{۳۸} شخصی صامت مریبی شود و یک ساعت نمایان باشد و ساعتی [دیگر] مخفی شود و تا سال دیگر همین روز نمایان نشود. گویند جمشید در این روز دیگر باره بر تخت نشست و خاص و عام را بار داد و رسمهای نیکو نهاد و روی به خلق کرد و گفت که: ایزد تعالی شأنه، شما را بیامرزید؛ باید که به آب پاکیزه غسل کنند و به شکر ایزدی پردازند.

و هر سال در^{۳۹} نوروز بزرگ، حاجتهای مردمان بر آوردندی و زندانیان را رها کردند و مجرمان را صف نمودندی و به عیش و طرب مشغول بودندی.^{۴۰}

و ملوک فرس بعد از زمان جمشید، از روز اول، اورمزد، تا روز ششم، خرداد، شش روز^{۴۱} حصه کرده، عید می نمودند:

[۸۲ الف] حصه اول، جهت ملوک

و حصه دوم، جهت اشراف

و حصه سیوم، جهت خدم ملوک

و حصه چهارم، جهت حواشی و نزدیکیان

و حصه پنجم، جهت عامه

و حصه ششم، جهت راعیان.

و رسم اکاسره آن بود که پادشاه ابتدا به روز نوروز می‌کرد و هر روز به جهت طایفه [ای] می‌نشست و به ایشان احسان می‌کرد و *حقیقت دادخواهان و مظلومان می‌شنید و الطاف می‌نمود.*^{۴۲} و روز ششم را خلوت^{۴۳} می‌کرد با مخصوصان و ندمای خاص، و از این جهت این روز را نوروز خاصه می‌گویند. و در این روز پادشاه امر می‌نمود که هدایا که جمع شده، حاضر کنند و آن را ملاحظه نموده، بعضی را بر مردم قسمت می‌کرد و باقی را به خزانه می‌بردند.

فصل

در صفت جشن مهرگان

و این جشن بعد از نوروز بزرگ است

جشن مهرگان در روز مهر، که روز شانزدهم باشد از مهر، ماه هفتم [واقع می‌شود]. و نزدیک فارسیان جشنی از این بزرگتر بعد از نوروز نباشد. و تعظیم این جشن تا شش روز کنند. ابتدایش روز شانزدهم است که روز مهر باشد و آن را مهرگان عامه گویند [۸۲ب] و انتهایش روز بیست و یکم، یعنی روز رام، که آن را مهرگان خاصه خوانند. و سبب این جشن را وجوه [چندین] گفته‌اند. وجه نخستین، آن که فارسیان گویند، که در این روز، ایزد سبحانه تعالی زمین را بگسترانید و آبادان کرد و اشجار را مفروح گردانید. و نیز در این روز، فرشتگان یاری کاوه آهنگر نمودند بر قتال ده آک، یعنی ضحاک. و گویند که فریدون ملک در این روز بر تخت نشست، پیش از آن که کاوه آهنگر دفع ضحاک نماید. و زمرة فارسیان گفته‌اند که پادشاه فریدون در این روز، ضحاک را که طاغی بود و فساد بسیار می‌کرد و خلیق از او در عذاب و محنت بودند، در زمین بابل بگرفت و به کوه دماوند مقید نمود، و فرمود که در این روز جشن کنند. پس خلق عالم از ظلم و نکبت او وارستند، و پارسیان باز به دین خود عود نمودند، و همه کس به شکر ایزدی پرداختند، و احکام را مهر بر رعایا افتاد. چون که معنی مهرگان مهر به جان پیوستن است، این روز را به این نام موسوم ساختند. و بعد از آن، هر سال، پارسیان در این روز زمزمه می‌کردند، یعنی مناجاتی که مشتمل بود بر ستایش ایزد تعالی، و^{۴۴} [۸۳ الف]^{۴۵} آذر می‌خواندند، و به وقت طعام و شراب باژ می‌گرفتند. باژ به معنی سکوت و خموشی نمودن است تعظیم خدای را جل جلاله. و نیز وجه دیگر گفته‌اند که اردشیر بابکان، که اول ملوک ساسانی بود، در این روز تاجی را که بر آن صورت آفتاب نقش کرده بودند، بر سر نهاده [است]. بنا بر آن، پادشاهان عجم در این روز تاج زرین را، که تصویر نیر اعظم بر آن بودی، بر [سر] پسر خود و بر سر اولاد خود نهادندی، و روغن بر بدن مالیدندی.^{۴۶} و کسانی که در این روز نخست نزد

پادشاهان عجم آمدندی،^{۴۷} هفت خوان را، یعنی هفت چیز که عبارت از شکر و ترنج و سیب و بهی و انار و عناب و انگور سبید و کُنار^{۴۸} در آن بودی، با خود آوردندی. چه عقیده پارسیان است که در این روز، هر کس از میوه های مذکوره بخورد، و روغن بر بدن مالد، و گلاب بیاشامد و بر بدن خود و بر دوستان خود بپاشد، در آن سال آفات و بلیات بسیار از وی مُدفع گردد.^{۴۹} و گویند که نیک است در این روز کودک را از شیر باز کردن و نام بر کودک نهادن. حکیم فردوسی طوسی، که مصنف شاهنامه است، درباره مهرگان فردی گفته:^{۵۰}

بکرد اندر آن کشور آشکده بر او تازه شد مهرگان و سده

[۸۳ ب] فصل

در جشن تیرگان روز بزرگ

و این [جشن] در روز سیزدهم تیر از ماه تیر واقع شود. در این روز جشن کنند، و سبب جشن تیرگان آن که، چون افراسیاب ترک بر ایران غالب شد و پادشاه نوذر،^{۵۱} که پسر منوچهر شاه باشد، بر او محاصره کرد. در طبرستان پادشاه نوذر از افراسیاب چیزی طلبید و احسان درخواست کرد، و گفت به قدر یک تیر پرتاب از ایران، محالی به او باز دهد. افراسیاب راضی شد که تیری زند و تیر پرتاب محالی بگیرد.

پس فرشته [ای] از فرشتگان، که نام او اسفندارمد بود، حاضر شد و امر کرد نوذرا، که کمائی بسازند به نحوی که گفت. و آرش نامی شهزاده را حاضر ساختند. و او مردی بود شریف، دیندار، راست گفتار و حکیم. و او را امر کرد که کمان را بردارد و تیری بیندازد. و آرش برخاست^{۵۲} و برهنه شد و گفت: ای پادشاه و ای مردمان،^{۵۳} نگاه کنید به بدن من، و ببینید^{۵۴} که از هر جراحت و علت بری ام. و به تحقیق که من یقین دارم که هرگاه که با این^{۵۵} تیر و کمان تیر می اندازم، پاره پاره خواهم شد؛ و خود را تلف کردم و جان خود را فدای شما ساختم.^{۵۶}

و آنگاه خود را مجرد ساخت، و به قوتی که خدای تعالی به او داده بود، تیر را انداخت و^{۵۷} پاره پاره شد.

[۸۴ الف] و خدای عزوجل امر کرد باد را، که آن تیر را از کوه رویان^{۵۸} برداشته، به اقصای خراسان رسانید و به بیخ درختی^{۵۹} بلند رسید که در دنیا چنان درختی به بزرگی او نبود.

و فرس گویند که از موضع^{۶۰} انداختن تیر، تا موضعی که رسید، هزار فرسنگ بود. و از طرفین، صلح بر آن واقع شد.^{۶۱} و این واقعه چون در این روز بود، این را عید ساختند و جشن

نمودند.

از آن روز فارسیان این روز را نیز بزرگ دانسته، جشن می‌نمایند. که در این روز، پادشاه ایران به این تدبیر، بر افراسیاب ترک ظفر یافت.

از آن خوانند آرش را کمانگیر که از آمل به مرو انداخت او تیر^{۶۶}

تمام شد.

نام ازید بخشایند بخشایشگر مهران

فصل در ذکر اسما و تاریخ فارسیان و نوروز و مهر جان لوزنگتاب هملو پروفار

نوشته شده

شرح و تحقیق چندین کتب پهلوی و بازنه و اسما و تاریخ و ماه‌های ناز
 که امت زرتشت پنجم از موبجوب فرمان فرخنده عنوان آن خداوند دریا و آل
 حشمت پناه شجاعت دستگاه منبع الفيوضات سرشمنه آبجیات قدر افزا
 قدر دان رفیع المدارج سموالکمان فرد بدانایی و عقل و هوشیاری،
 سبق برده ز امر ایان کاری، که اسم شریفش مستر میر مالکم صاحب
 که معتمد با اخلاص و الاختصاص حضرت شاهنشاه جم‌جاه کشورستان خدیو جهان و جهانیا
 و فرمان فرمای انگلستان و هندوستان مرکز دایره امن و امان خداوند زما
 حضرت شاهنشاه کینک جابج خداوند تخت و تاج بیت که با درایت عاب
 تا ابد منصور، نشان کنسلی اوقای جهان مهور، بنده فقیر حقیر محمد

34

و خدای عزوجل امر کرد باد را که آن تیر را از کوه روان برداشته با فضای هوا
 رسانید و به بیخ درخت بلند رسید که در دنیا میان درختی به بزرگی او بود و
 فوس گویند که از مواضع انداختن تیر تا موضعی که رسید هزار فرسنگ بود
 و از طرفین صلح بران واقع شده و این واقعه چون درین روز بود این را
 عید ساختند و جشن نمودند از آن روز فارسیان این روز را نیز بزرگ دانسته
 جشن مینمایند که درین روز باد شاه ایران با این تیر بر افروسیات ترک

از آن خوانند آتش را کما تکبیر
 ظفر یافت
 که از اهل بحر و انجمن او تیر
 تمام شد

From the N. Lake we took the rocks
 that he had an arrow from
 Amul to Persia.

Delivered in
 Amul

یادداشتها:

- ۱- هفتاد سال پس از این موبد عیدل، یکی دیگر از دین‌مردان پارسیان در هند، با همین نام، در شهر نوساری، در بایان‌نویس متن باریسیگ «هرمزد با هرویسیپ آگاه» در دستنوشته J78، نام خود را به صورت «ایدل» نوشته، و نه «عیدل» (اشه: ۷۳).
- ۲- در خود دستنوشته، «داراب پسر رستم» نوشته شده، اما در معرفی دستنوشته به وسیله چارلز ریو، «داراب پسر موبد رستم» آمده، که با توجه به موروثی بودن کار موبدان، نوشته ریو درست می‌نماید.
- ۳- نخستین بایان‌نویس، تاریخ «روز مبارک شهر یور به ماه خجسته تشر تیر سال ۱۱۷۹ هجری» [برگ ۴۵ب]، دومین بایان‌نویس «دوازدهم شهر ذی‌القعده ۱۲۲۵ هجری مقدسه، مطابق پانزدهم خردادماه قدیمی سنه ۱۱۷۹ یزدجردی و موافق بیستم دیزمبر سنه ۱۸۰۹ عیسوی در بندر مبارک منبی [بعینی]» [برگ ۱۵۷الف] و سومین بایان‌نویس «دوازدهم شهر ذی‌القعده سنه ۱۲۲۵ هجری مقدسه، مطابق پانزدهم خردادماه قدیمی ۱۱۷۹ یزدجردی، موافق بیستم دیزمبر انگریزی سنه ۱۸۰۹ عیسوی در بندر معموره منبی» [۷۴ب] را دارد. چنان‌که روشن است، تاریخ سال ۱۱۷۹، که در بایان‌نویس برگ ۴۵ ب هجری نوشته شده، اشتباه، و درست آن یزدگردی ست.
- ۴- میجر مالکم John Malcolm (۱۷۶۹-۱۸۳۳)، که در ایران با نام سر جان ملکم / مالکم شناخته شده، نخستین بار در ۱۸۰۰ و سپس در ۱۸۰۹، هم‌روزگار با پادشاه فتحعلی‌شاه قاجار، با سمت سفیر انگلیس، به ایران آمده است. «میل و رغبت تمام» وی به زبان فارسی، و به یقین، مطالعه در ادب و تاریخ این زبان، دانش او را به چنان پایه‌ای رسانید که موفق به تألیف کتاب جامعی پیرامون تاریخ ایران، از روزگار نخستین شاهان تا آغاز پادشاهی فتحعلی‌شاه قاجار گردید. این اثر، با نام «تاریخ ایران»، در دو جلد در ۱۸۱۵ منتشر شد. تاریخ ایران، با برگردان میرزا اسمعیل حیرت از انگلیسی به فارسی، نخستین بار در سال ۱۳۰۳ قمری (۱۸۸۵ میلادی) منتشر شد (گزیده و نقل به معنی، از فرهنگ فارسی معین: ۶:۲۰۱۸ و دائرة المعارف فارسی مصاحب: ۱- ۲۸۵۰:۳).
- ۵- در خود دستنوشته، نامی از سراینده نیست. اما در آغاز میکروفیلم، نام وی به عنوان نویسنده مجموعه آمده است. اشتباه کوچکی هم در معرفی رخ داده و نام سراینده، بهمن بن کیقبال Bahmna bin Kajkubal نوشته شده است.
- ۶- ابوالفضل خطیبی، که از میان منتهای مجموعه عیدل به «فرهنگ شاهنامه» نظر داشته، می‌نویسد: «فرهنگ شاهنامه. از موبد عیدل بن موبد داراب، از پارسیان هند. این فرهنگ رساله‌ای است کوچک که، همراه با رساله‌های دیگر نویسنده (از جمله «آغاز داستان بهدینان و رساله نوشیروان») در مجموعه‌ای به خط مؤلف در موزه بریتانیا محفوظ است. این فرهنگ مشتمل است بر لغات فارسی کهن، پهلوی و پازند که در شاهنامه فردوسی به کار رفته است. مؤلف، در مقدمه آن، می‌گوید این واژه‌ها را از زوری فرهنگ‌های متعدد و بنا به فرمان سر جوینز مالکوم، که سخت مشتاق بود شاهنامه بخواند، تألیف کرده است. فرهنگ شاهنامه، همراه با رساله‌های دیگر نویسنده در ۱۱۷۹ یزدگردی / ۱۸۰۹ در بمبئی منتشر شده است.» (خطیبی: ۴۶) اما، در آگاهی‌های به دست داده شده در نوشته خطیبی، چند سه‌روی داده است: نخست این که، تنها دو متن از موبد عیدل در این دست‌نوشته آمده که «فرهنگ شاهنامه» و «ذکر اسماء تاریخ فارسیان...» است و «رساله‌های دیگر»ی از او در این مجموعه نیست. نام سفارش دهنده «فرهنگ شاهنامه» نیز، همان‌گونه که آمد، چندین بار در این دست‌نوشته «میجر مالکم» نوشته شده و نه «سر جوینز مالکوم»؛ ممکن است این اشتباه چاپی باشد. و سرانجام این که، هرچند این شاگرد کوچک متأسفانه نسخه چاپی این مجموعه را - اگر چاپ و منتشر شده باشد - ندیده است، اما تاریخ و محل ۱۱۷۹ یزدگردی / ۱۸۰۹ میلادی بعینی، همان‌گونه که پیش از این آمد، تاریخ و محل نوشته‌شدن این دست‌نوشته است، که در چند جا از آن یاد شده، و نه تاریخ و مکان انتشارش.

- ۷- این روایت، تنها متن در این مجموعه است که به وسیله کسی دیگر، که نامش نیامده، و با خطی دیگر، نستعلیق نیم‌شکسته، نوشته شده است.
- ۸- برای آگاهی پیرامون این متن و «فرخنامه» (داستان آتشکده...) و روایتها و صورت‌های گوناگون آن، می‌توان به نوشته زیر مراجعه کرد: کارگر، داریوش ۱۳۸۴: «یونان دستور و فرخنامه»، ایران‌شناسی، سال هفدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۴، صص. ۲۹۵-۳۱۴.
- ۹- شماره‌های برگها و صفحات ما بین متن‌ها، که در این معرفی از آنها یاد نشده، سفید است.
- ۱۰- تنها درونمایه پاره‌هایی، و نه درونمایه همه متن. برای نمونه، در باره اسطوره/ حماسه آرش، مگر یک سطر که در متن «ماه فروردین، روز خرداد» [بند ۲۲] آمده، نشانی در هیچ متن پارسیگ دیگر نیست.
- ۱۱- برای آگاهی از نمونه چنین آثاری، می‌توان از جمله به نمایه دست‌نوشته‌های پازند و گجراتی، در فهرست جمشید کاواس‌جی کاتراک: گنجینه‌های شرقی *Oriental Treasures* نگاه کرد.
- ۱۲- این دست‌نوشته در کتابخانه کاما در بمبئی نگهداری می‌شود. از این برگردان، دست‌نوشته دیگری نیز در ایران هست.
- ۱۳- اما در یک مورد هم، «ماه‌ها» به صورت «ماه‌ها» نوشته شده است.
- ۱۴- این سرنویس، انتخاب تصحیح‌کننده است.
- ۱۵- پس از این، بیش از نیم صفحه در ستایش میجر مالکم و پادشاه انگلیس نوشته شده است. این پاره، در تصویر برگ ۷۷ب، در پایان این نوشته، به صورتی روشن و خوانا آمده، که می‌توان به آن مراجعه کرد.
- ۱۶- L: که نا بی‌اکی. اما بعد روی «که نا» خط کشیده شده است.
- ۱۷- L: + را. اما بعد روی آن خط کشیده شده است.
- ۱۸- از آغاز «فصل» تا این‌جا را می‌توان، به گونه‌ای، پیشگفتار متن خواند. از این‌جا به بعد، برگردان پاره‌هایی از آثار الباقیه است.
- ۱۹- این جمله، از حمزه اصفهانی ست: «اما لفظ «تاریخ» کلمه نوی ست که در زبان عربی وارد گردیده و آن معرب «ماه روز» است» (حمزه اصفهانی: ۴). - خوارزمی نیز، همین قول حمزه را، بدون نام وی، نقل کرده، اما در درستی آن تردید روا داشته است: «تاریخ: بنا بر آنچه روایت شده این کلمه فارسی ست و اصلش «ماه روز» بوده است که معرب شده، این اشتقاق بعید به نظر می‌رسد، ولی [در کتب] آمده است» (خوارزمی: ۷۷).
- ۲۰- L: سی سی .
- ۲۱- پارسیان، «آذر»، را، چه به صورت مستقل و چه در صورت ترکیبی، در بیشتر مواقع «آذر» و در مواردی معدود «آذر» می‌نویسند.
- ۲۲- نام بعضی از روزها، در متن اصلی بیرونی، بیشتر در تفاوت «د» و «ذ»، متفاوت از این متن است. نام روزهایی که متفاوتند، بدین قرار است: روز ۱: هرمز، روز ۵: اسفندارمذ، روز ۶: خرداد، روز ۷: مرداد، روز ۱۱: خور، روز ۱۴: جوش [که باید عربی‌شده گوش باشد. برگردان داناسرشت: گوش]، روز ۲۲: باذ، روز ۲۵: ارد، روز ۲۶: اشتاذ، روز ۲۸: زامیاذ، روز ۲۹: مارسفند (بیرونی: ۴۳).
- ۲۳- صورت پارسیگ (فارسی میانه/ پهلوی) این واژه، همان است که بیرونی به صورت «کاه» و «گاه» (مفرد) و «گاهان» (جمع) ثبت کرده است (بیرونی: ۴۳-۴۴). صورت اوستایی: گاتا Gâthâ
- ۲۴- L: + و
- ۲۵- آوانویسی صورت پارسیگ نام گاهان بدین قرار است: ۱: اهوئه وید گاه ahunawéd gâh نام نخستین روز

بنجه دزدیده و نام نخستین بخش از گاهان زردشت ۲: اوشته وید گاه *uštawéd gāh* نام دومین روز بنجه دزدیده و نام بخش دوم گاهان ۳: اسپندومید گاه *spandōméd gāh* نام سومین روز بنجه دزدیده و نام بخش سوم گاهان ۴: وهوشهر گاه *wahušahr gāh* نام چهارمین روز بنجه دزدیده و نام بخش چهارم گاهان ۵: وهیشتویشت گاه *wahištōišt gāh* نام پنجمین روز بنجه دزدیده و نام بخش پنجم گاهان زردشت (بهار: ۱۶۴). بیرونی برای نام گاهان، شش صورت، از قولهای گوناگون نقل کرده است: ۱. اهند گاه، اشد گاه، اسفند گاه، اسفند گاه، اسفند گاه، بهشت گاه ۲. در کتابی دیگر: اهنود، اشدود، اسفندمذ، اخشتر، وهستوش ۳. در کتاب غره ثابت آملی: خونود، استود، اسفندمذ، وهوخشتر، وهشت بهشت ۴. در کتاب زادویه پسر شاهویه، پیرامون سبب جشن‌های فارسیان (= ایرانیان): فنجه (= پنجه) انوفته، فنجه اندرنده، فنجه اهجسته، فنجه اورورد یان، فنجه اندر گاهان ۵. قول ابوالفرج ابراهیم پسر احمد پسر خلف زنجانی، که او از موبد شیراز شنیده: اهنود گاه، اشدود گاه، اسبتمذ گاه، وهوخشتر گاه، وهشتویشت گاه ۶. قول ابی‌حسن آذرخورای یزدان خسیس مهندس: هنود، اشدود، اسبتمن، وهخشتر، وهستوش (بیرونی: ۴۳-۴۴).

۲۶- L: + و

۲۷- این باره در آثار الباقیه نیست. حمزه اصفهانی، لباسها و سلاحها و تاجهای پادشاهان ساسانی را، با رنگها و ویژگیهای متفاوت از یکدیگر، از کتاب صور ملوک بنی ساسان نقل کرده است. بر پایه این قول، پیراهن بیشتر این پادشاهان سرخ و در مواردی «سرخ وشنی کرده» یا «وثنی کرده سرخ» است. و «وثنی *Vasi*»، پارچه ابریشمی لطیفی است که به رنگهای مختلف در شهر وشن می‌بافتند و گاه آن را زردوزی می‌کردند (معین: ۵۰۳۲: ۴). پیراهن هرمز پسر شاپور، در کتاب صور ملوک بنی ساسان سرخ وثنی کرده است (حمزه اصفهانی: ۴۷). دور نیست که «لباس سرخ زربافت در روز اورمزد»، که در باره مربوط به نوروز آمده، صورت گشته‌ای از جمله «لباس سرخ زربافت هرمز (اورمزد)» باشد. اما، این تنها یک گمان است.

۲۸- L: خاصه. اما بعد روی آن خط کشید شده است.

۲۹- «یعنی نوروز صغیر» در حاشیه پایین صفحه و با همان خط متن، به صورت کج، و با مرکبی روشنتر نوشته شده، یا در میکروفیلم کمرنگتر آمده است.

۳۰- «و عربان متوشلخ گفتندی»، در متن بیرونی نیست.

۳۱- از «بنا بر آن» تا پایان جمله، جا افتاده بوده و بعد در حاشیه چپ صفحه اضافه شده است.

۳۲- نامواژه «بغداد» از متن بیرونی آورده شده است.

۳۳- L: یک تر

۳۴- L: + اول. اما بعد روی «اول» خط کشیده شده است.

۳۵- در متن، روی «باشد» خط کشیده شده است.

۳۶- L: + نزد.

۳۷- «در این روز برای ساکنان کره زمین سعادت را قسمت می‌کنند و از این جاست که ایرانیان این روز را روز امید نام نهادند» (بیرونی، برگردان داناسرشت: ۳۲۹-۳۳۰).

۳۸- L: موشج. ثبت بیرونی: بوشنج. [برگردان داناسرشت: بوشنگ].

۳۹- L: از

۴۰- بخش دوم این جمله از ملامظفر گنابادی ست: «و چون نوروز بزرگ می‌رسید، زندانیان را آزاد و مجرمان را عفو می‌نمودند و به عشرت می‌پرداختند» (ملامظفر گنابادی: شرح بیست باب ← معین، محمد: ۱۶۶: ۱).

۴۱- L: روز شش

- ۴۲- بین دو ستاره، جا افتاده بوده، اما بعد در حاشیه چپ صفحه اضافه شده است.
- ۴۳- L: خلوت خلوت. اما روی دومی خط کشیده شده است.
- ۴۴- در پایین حاشیه راست این صفحه، به صورت عمود بر متن، آمده است: حکیم فردوسی گفته: به روز نخستین سر مهرماه / به سر بر نهاد آن کیانی کلاه.
- ۴۵- L: + و
- ۴۶- در متن بیرونی، سخنی از اردشیر بابکان، و پسر بادشاهان و اولاد آنها، نیست: «از آیین ساسانیان در این روز این بود که تاجی را که صورت آفتاب بر او بود، به سر می گذاشتند و آفتاب بر چرخ خود در آن تاج سوار بود» [برگردان داناسرشت: ۳۳۷].
- ۴۷- L: + و
- ۴۸- شمار این چیزها یا «خوان»ها، در جمع، هشت شده است و نه هفت. دور نیست «شکر و ترنج» را یکی، و با هم حساب کرده باشد، چرا که در جمله بعد، آن هفت خوان را «میوه ها» خوانده است. در ضمن، این پاره، که بسیار هم جالب است، در آثار الباقیه نیست؛ یا دست کم در بخش مربوط به مهرگان نیست.
- ۴۹- این جمله، در آثار الباقیه بدین صورت آمده است: «اصحاب نیرنگ گفته اند که هر کسی بامداد مهرگان قدری انار بخورد و گلاب ببوید، آفات بسیاری از او دفع خواهد شد» [برگردان داناسرشت: ۳۳۹].
- ۵۰- L: + شده
- ۵۱- L: نودر. دومین باری که این نام در متن آمده، روی آن نشانه + گذاشته شده، که در بسیاری از دست-نوشته های پارسیان، نشان اشتباه بودن واژه و یادآوری برای تصحیح بعدی آن در حاشیه است. اما، گویا که بعد این نشانه از چشم دور مانده، چرا که تصحیحی در حاشیه وجود ندارد. در ضمن، در متن بیرونی، نام پادشاه ایرانی که در محاصره افراسیاب مانده بود، منوچهر (بیرونی: منوشچهر) است، و نه نودر یا نوذر.
- ۵۲- L: برخواست
- ۵۳- L: مردمان مردمان. اما بعد روی دومی خط کشیده شده است.
- ۵۴- L: به همین صورت است.
- ۵۵- L: باین
- ۵۶- با توجه به فعل «خواهم» در پایان بخش پیشین این جمله، شاید این بخش از جمله هم، به صورت «و خود را تلف [خواهم] کرد و جان خود را فدای شما [خواهم] ساخت» درست باشد.
- ۵۷- L: + او
- ۵۸- L: روان. متن بیرونی: رویان
- ۵۹- L: درخت
- ۶۰- L: مواضع
- ۶۱- L: شده
- ۶۲- این بیت از فخرالدین اسعد گرگانی، در منظومه ویس و رامین است، با تفاوتی کوچک در مصراع دوم: از آن خوانند آرش را کمانگیر / که از آمل به مرو انداخت یک تیر.

کتابشناسی:

اشه، رهام ۱۳۷۱ یزدگردی/ ۲۰۰۲ میلادی: هرمزد با هرویسپ آگاهی، یک متن ناشناخته به پارسیگ، انتشارات

ارمان، پاریس.

بهار، مهرداد ۱۳۶۹: بندهش، انتشارات توس، تهران، [یادداشتها]

البیرونی الخوارزمی، ابی الریحان محمد بن احمد ۱۸۷۸: الآثار الباقیه عن القرون الخالیه، بتصحیح ادوارد زاخو، مطبعة اونوهاراسوویتز، لایپزیک.

بیرونی، ابوریحان ۱۳۶۳: آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ سیم، تهران.

حمزه بن حسن اصفهانی ۱۳۶۷: تاریخ پیامبران و شاهان (تاریخ سنی ملوک الأرض والانبیاء)، ترجمه دکتر جعفر شعار، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، تهران.

خطیبی، ابوالفضل ۱۳۷۹: «نگاهی به فرهنگهای شاهنامه (از آغاز تا امروز)»، نامه فرهنگستان، سال چهارم، شماره سوم، پاییز ۱۳۷۷ (انتشار ۱۳۷۹)، صص ۳۷-۵۷.

خوارزمی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن یوسف کاتب ۱۳۶۲: مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، تهران.

دستنویس م. او ۲۹ [M.U.29]، داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و منتهای دیگر، گنجینه دستنویسهای پهلوی و پژوهشهای ایرانی ۲۶، به کوشش دکتر ماهیارنوبی - دکتر کیخسرو جاماسب آسا، و با همکاری فنی دکتر بهرام فره‌وشی - دکتر محمود طاویسی، مؤسسه آسیایی دانشگاه پهلوی شیراز، شیراز ۲۵۳۵ شاهنشاهی (۱۳۵۵ خورشیدی). این متن، به تمامی، به وسیله دکتر کنایون مزداپور تصحیح و برگردانده شده است:

(بررسی دستنویس م. او ۲۹) داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و منتهای دیگر، آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی کنایون مزداپور، انتشارات آگه، تهران ۱۳۷۸.

فَرْنِیعِ دادگی ← بهار، مهرداد

معین، محمد ۱۳۶۴: فرهنگ فارسی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم، تهران، ۶ جلد.

ملا مظفر گنابادی: شرح بیست باب ← معین، محمد ۱۳۶۴: «جشن نوروز»، مجموعه مقالات دکتر محمد معین،

به کوشش مهدخت معین، مؤسسه انتشارات معین، تهران، دو جلد، جلد اول، صص ۱۵۷ - ۱۷۹.

MS. ADD 24413. British Library, London.

Dhabhar, B. N. 1932: *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others, Their version with introduction and notes*, Cama Oriental Institute, Bombay.

Rieu, Charles 1879: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Vol. I, pp. 50-51.

Sachau, Ed. 1870 [Read Nov. 30, 1868]: "Contributions to the Knowledge of Parsee Literature", in: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, New Series, Trübner and Co., Vol. 4, London 1870, pp. 229-283.

خاطرات سالهای خدمت

(۸)

در دانشگاه مشهد

در زمان ریاست آقای دکتر سامی راد

از دانشکده فنی آبادان به دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد

من پیش از آن که در مهرماه ۱۳۳۹ به تدریس در دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد مشغول شوم، مدت سه سال تحصیلی با سمت دبیر دبیرستانهای تهران، مأمور خدمت در دانشکده فنی آبادان (A.I.T.) بودم. پس از ملی شدن نفت، این دانشکده (تکنیکال اسکول سابق) به توسط شرکت ملی نفت ایران اداره می گردید. و در سالهایی که من به عنوان استادیار و بعد دانشیار و مسؤول بخش زبان فارسی در این دانشکده خدمت می کردم، ریاست این دانشکده با آقای دکتر گروز (Walter A. Groves) بود؛ مردی کاردان و خدمتگزار که در سالهای پیش، نیز از همکاران دکتر جردن رئیس کالج امریکایی (دبیرستان البرز بعدی) بوده است. من از شخص دکتر گروز و شیوه اداره دانشکده به وسیله وی بسیار آموختم و آن قدر به این مؤسسه آموزشی علاقه مند شده بودم که گرمای آبادان را ندیده می گرفتم. در سال سوم خدمت در آن دانشکده به این موضوع پی بردم که چون آن مؤسسه، دانشکده ای خصوصی ست، اگر روزی به یکی از دانشگاههای ایران منتقل شوم، سنوات خدمتم در این دانشکده به حساب نخواهد آمد. به این جهت موضوع را صمیمانه به دکتر گروز گفتم و او قول داد که راه حلی برای مشکل من پیدا خواهد کرد. با وزیر فرهنگ وقت آقای دکتر محمود مهران آشنا بود و اگر اشتباه نکنم در زمانی که گروز در کالج امریکایی خدمت می کرده، محمود مهران از دانشجویان آن کالج بوده است. دکتر

گروز به تهران رفت و در بازگشت به آبادان به من گفت با وزیر صحبت کردم. راه حل آن است که شما در امتحان دانشیاری زبان و ادبیات فارسی یکی از دانشگاههای ایران شرکت کنید، پس از موفقیت در امتحان، ابلاغتان به عنوان دانشیار دانشکده ادبیات آن دانشگاه صادر می شود و بعد به تقاضای شرکت نفت، مأمور خدمت در آبادان خواهید شد. راه حل بسیار خوبی بود. بر این اساس دکتر گروز نامه ای به وزارت فرهنگ نوشت و به من داد تا آن را در وزارت فرهنگ به جریان بگذارم. در آن سالها امور دانشگاههای شهرستانها با اداره کل تعلیمات عالی آن وزارتخانه بود. به سراغ آقای دکتر جلال کسایی مدیر کل آن اداره رفتم که با ایشان آشنایی نداشتم. نامه را دادم. نظر دانشکده فنی آبادان را گفتم. آقای دکتر کسایی به من گفتند: من در جلسه ای که آقای دکتر گروز و آقای وزیر مذاکره کردند، حضور داشتم و قرار شد به همین ترتیب که گفتید عمل شود. شما در درجه اول باید در کنکور دانشیاری دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد یا دانشگاه دیگری شرکت کنید و قبول بشوید. مراحل بعدی بر طبق دستور آقای وزیر انجام خواهد شد. من تشکر کردم و خداحافظی. همین که خواستم از اتاق خارج شوم، مرا صدا کردند. گفتم: فرمایشی دارید؟ گفتند: می خواهم چند کلمه دیگر با شما صحبت کنم. برگشتم و در کنار میز ایشان نشستم. گفتند: آنچه به شما گفتم مطالبی بود که آقای وزیر به من دستور داده اند انجام بدهم، و انجام خواهد شد. ولی آنچه اینک به شما می گویم نظر شخص من است. من شما را تا به حال ندیده بودم و شما را مطلقاً نمی شناختم. اما اگر آنچه آقای دکتر گروز در مورد کاردانی شما به وزیر گفتند صحیح باشد، من مصلحت نمی دانم شما به جای دانشکده ادبیات یکی از دانشگاهها، در دانشکده آبادان خدمت کنید. تعجب کردم و پرسیدم: چرا؟ گفتند: دانشکده فنی آبادان، دانشکده مهندسی ست و به جز شما و شاید یکی دو تن دیگر، بقیه معلمان خارجی و متخصص رشته های مهندسی هستند. شما حالا دانشیار آن دانشکده هستید و مسؤول بخش زبان فارسی، اگر بیست سال دیگر هم در آن جا بمانید، از استادی زبان فارسی و مدیریت بخش زبان فارسی بیشتر ترقی نخواهید کرد. به علاوه معلوم نیست که در سالهای بعد آقای دکتر مهران وزیر فرهنگ باشند و آقای دکتر گروز رئیس دانشکده. در حالی که اگر آنچه دکتر گروز در مورد شما به آقای وزیر گفتند صحیح باشد، شما در دانشکده ادبیات مشهد یا یکی دیگر از دانشکده های ادبیات دانشگاههای تهران، تبریز، شیراز در رشته تخصصی خودتان می توانید ترقی کنید و به مدارج عالی برسید. نظر شخص من - نه نظر مدیر کل تعلیمات عالی وزارت فرهنگ - آن است که شما در یکی از دانشکده های دولتی مثل مشهد به خدمتان ادامه بدهید چون راه برای ترقی شما تا آخرین

مرحله در این دانشکده‌ها باز است، در حالی که در آبادان مطلقاً امیدی برای ترقی ندارید. سخنان صمیمانه آقای دکتر کسایی که برای اولین بار ملاقاتشان می‌کردم، چنان بر دلم نشست که همان موقع تصمیم گرفتم در امتحان دانشیاری دانشگاه مشهد شرکت کنم و به آن دانشگاه منتقل شوم. در مراجعت به آبادان موضوع را به آقای دکتر گروز گفتم. ایشان با آن که بسیار علاقه مند بودند که من به خدمت خود در آبادان ادامه دهم، رأی دکتر کسایی را تأیید کردند. پس در مسابقه دانشیاری دانشکده ادبیات مشهد شرکت کردم. سه دانشگاه برای دانشیاری زبان و ادبیات فارسی آگهی کرده بودند و تعداد داوطلبان برای هر سه دانشگاه کمتر از ده تن بودند. بر طبق مقررات آن زمان در امتحانات کتبی و شفاهی و تدریس عملی در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران شرکت کردم. اگر اشتباه نکنم در امتحان شفاهی سه تن از استادانم آقایان بدیع الزمان فروزانفر، دکتر صفا، و دکتر معین از داوطلبان امتحان به عمل آوردند، متنهای مختلف نظم و نثر روی میز بود و استادان قسمتهایی از آنها را می‌گفتند بخوانیم و به پرسشهای آنان پاسخ بدهیم. برای تدریس عملی آقای دکتر حسین خطیبی استاد آن دانشکده، چهار ساعت پیش از شروع برنامه، به هر یک از ما پاکت سر بسته ای دادند و گفتند می‌توانید به کتابخانه دانشکده بروید و خود را برای تدریس موضوعی که در پاکت نوشته شده است، در حضور استادان و دانشجویان آماده کنید. در پاکت من غزلی بود از حافظ که بایست در حضور سه تن از استادان آقایان دکتر معین، دکتر صفا، و دکتر خطیبی و دانشجویان رشته زبان و ادبیات فارسی درس می‌دادم. پنهان نمی‌کنم که تدریس در حضور استادانم، و در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران که تا ده سال پیش شاگرد آن بودم برایم بسیار هیجان انگیز بود. این برنامه اجرا شد. در مسابقه ورودی قبول شدم و در مهرماه ۱۳۳۹ با رتبه ۴ دانشیاری (تبدیل پایه ۵ دبیری به دانشیاری) زبان و ادبیات فارسی از وزارت فرهنگ به دانشگاه مشهد منتقل گردیدم. ناگفته نگذارم که در آبادان از حقوق ماهانه نزدیک به سه هزار و پانصد تومان و امتیازات دیگری از نظر مسکن و غیره استفاده می‌کردم که وقتی به مشهد منتقل شدم حقوق پایه چهار دانشیاری، کمی بیش از یک هزار تومان بود. در کلاس شبانه دانشکده نیز درس می‌دادم و ماهانه مبلغی در حدود پانصد ششصد تومان در ۹ ماه می‌گرفتم. همسر من نیز دبیر و رئیس دبیرستان بود و با هم چرخ زندگی را می‌گردانیدیم.

راهنمایی آقای دکتر کسایی را هرگز فراموش نمی‌کنم. چند ماه پیش در روزنامه کیهان، لندن خواندم که وی با کمال تأسف در بهمن ۱۳۸۶ در گذشته است.

وضع اداری دانشگاههای شهرستانها

در این جا اشاره ای کوتاه به آیین نامه های آموزشی و دیگر مقررات جاری در دانشگاههای شهرستانها بیفایده نیست. دانشگاههای شهرستانها تا تأسیس وزارت علوم و آموزش عالی، و شاید تا مدتی کوتاه پس از تأسیس این وزارتخانه، بر طبق قانون تأسیس دانشگاههای شهرستانها از هر جهت تابع مقررات دانشگاه تهران بودند و از نظر اداری زیر نظر وزارت فرهنگ و اداره کل تعلیمات عالیه قرار داشتند. چنان که دروسی که در هر یک از این دانشکده ها تدریس می شد نیز همان بود که در دانشگاه تهران تدریس می شد بی کم و کاست. احکام استخدامی و ارتقاء کادر آموزشی دانشگاههای شهرستانها، به پیشنهاد دانشگاه مربوط، و پس از تأیید دانشگاه تهران، از طرف وزارت فرهنگ صادر می گردید. بدین ترتیب این دانشگاهها بر خلاف دانشگاه تهران که دارای «استقلال» بود، به طور کلی یکی از واحدهای تابع وزارت فرهنگ به شمار می آمدند، چنان که فی المثل در اولین سالهایی که به خدمت دانشکده ادبیات مشهد مشغول شدم آقای محمد درخشش وزیر فرهنگ شخصاً تصمیم گرفتند ساعات تدریس دانشیاران دانشگاههای شهرستانها را از ۸ ساعت در هفته به ۱۴ ساعت افزایش دهند و چون دانشکده های ادبیات شهرستانها ملزم بودند برای معلمان اداره فرهنگ نیز کلاسهای شبانه داشته باشند و بابت تدریس در این کلاسها به آنها حق التدریس پرداخت می شد، به دستور وزیر فرهنگ، فی المثل دانشیارانی که در هر یک از کلاسهای روزانه و شبانه ۸ ساعت و جمعاً ۱۶ ساعت تدریس می کردند، با دستور وزیر ۱۴ ساعت تدریس آنان به عنوان وظیفه آموزشی آنان محسوب گردید و تنها هفته ای دو ساعت به آنان حق التدریس پرداخت شد. آقای درخشش در نامه خود نوشته بودند در برابر «این همه مزایا» بی که کادر آموزشی دانشگاههای شهرستانها دریافت می کنند، باید به ساعات کار آنان افزوده شود!

البته هر دانشکده ای که تعداد استادان و دانشیارانش به حد معینی می رسید. می توانست شورای رسمی داشته باشد و رئیس دانشکده را بر طبق رای این شورا انتخاب کند و البته حکم ریاست چنین رئیسی را وزارت فرهنگ صادر می کرد.

هنگامی که برای خدمت به مشهد رفتم، دانشگاه مرکب بود از سه دانشکده پزشکی، ادبیات، و معقول و منقول. فقط دانشکده پزشکی دارای شورای رسمی بود ولی دو دانشکده دیگر که جدید تأسیس بودند فاقد چنین شورایی بودند و بدین جهت رؤسای این دانشکده ها به پیشنهاد رئیس دانشگاه و با حکم وزیر فرهنگ یا معاون او منصوب می گردیدند. به یاد دارم که هر گاه ضرورت اقتضا می کرد که موضوعی به اصطلاح در «شورای دانشگاه» مطرح شود، آقای دکتر سامی راد رئیس دانشگاه، نمایندگان شورای

رسمی دانشکده پزشکی و رئیس و معاون دانشکده ادبیات (آقای دکتر فیاض و بنده) و معاون دانشکده معقول و منقول (آقای دکتر علیرضا مجتهد زاده) را به آن جلسه دعوت می کردند.

پس از تأسیس وزارت علوم و آموزش عالی هر یک از دانشگاهها که با گذشت زمان دارای کادر نسبتاً مجهزتری شده بودند، به تقلید از دانشگاههای امریکا صاحب هیأت امناء شدند. هیأت امنای هر یک از دانشگاهها را یکی از افراد خاندان سلطنتی بر عهده داشتند. ریاست هیأت امناء دانشگاه مشهد (فردوسی بعد) با والاحضرت شهناز پهلوی بود که اگر اشتباه نکنم فقط در نخستین جلسه هیأت امناء شرکت کردند و در بقیه جلسات آقای علم وزیر دربار عملاً ریاست هیأت امنای ما را عهده دار بودند. و یک بار هم در زمانی که ریاست دانشگاه را بر عهده داشتم والاحضرت شهناز به مشهد آمدند. سعی کردم مسائل دانشگاه را با ایشان در میان بگذارم، ولی جواب داده شد که ایشان فقط برای زیارت به مشهد آمده اند! وجود یکی از افراد خاندان سلطنتی در رأس هیأت‌های امناء این حسن را داشت که دانشگاه می توانست از نفوذ و قدرت آنان برای پیشرفت کارهای خود استفاده کند. چنان که دانشگاه گندی شاپور (اهواز سابق) از نفوذ و قدرت والاحضرت اشرف پهلوی بسیار استفاده می کرد. از جمله در یکی دو مورد هیأت امناء آن دانشگاه فقط به دستور ایشان مقرراتی را تصویب کرد که خلاف قانون بود. از جمله به کادر تمام وقت دانشکده پزشکی در اهواز اجازه داده شد - بر خلاف مقررات خدمت تمام وقت هیأت علمی - محکمه داشته باشند و بیماران را معالجه کنند. این خبر به مشهد رسید. کادر پزشکی دانشگاه فردوسی اصرار داشتند که از این حق استفاده کنند. دو بار به آقای دکتر جامعی، رئیس آن دانشگاه که از دوستان من بودند نامه نوشتم تا متن تصویب نامه هیأت امناء را برایم بفرستند تا ما هم در هیأت امناء دانشگاه فردوسی همان را به تصویب برسانیم، جوابی از ایشان نرسید. بعد که ایشان را در تهران ملاقات کردم، گفتم: چرا مصوبه را برایم نفرستادید؟ گفتند: مصوبه خلاف قانون است. آن را والاحضرت پیشنهاد کردند. با آن که اعضای هیأت امناء گفتند این امر با قانون خدمت تمام وقت مغایرت کامل دارد، با اصرار والاحضرت تصویب شد، و من نمی توانستم آن را به دیگر دانشگاهها بفرستم!

هیأت امنای دانشگاههای ما در ایران به جز نام Board of Trustees با هیأت‌های امنای دانشگاههای امریکا هیچ شباهتی نداشتند، اعضای هیأت امنای دانشگاههای ما افراد شاغل و برجسته دولت بودند مثل وزیر علوم و آموزش عالی، وزیر دارایی، رئیس شرکت نفت یا معاونان ایشان و صاحبان مشاغلی از این نوع که با تغییر هر یک از ایشان جانشین

آنها به هیأت امناء وارد می شد. بودجه دانشگاههای ما هم به طور کامل از طرف دولت تأمین می شد و هیأت امناء مطلقاً نقشی در این امر مهم نداشتند.

اشاره ای به تأسیس دانشگاه مشهد و دانشکده ادبیات

بر اساس آنچه از چند تن از استادان قدیمی دانشگاه مشهد شنیدم در سال آخر سلطنت رضاشاه، پروفیسور او برلن رئیس دانشکده پزشکی دانشگاه تهران مأمور می شود با هیأتی به مرکز چند استان سفر کند و مطالعاتی در زمینه امکان تأسیس دانشکده پزشکی در آن شهرها به عمل بیاورد. گزارش این هیأت پس از بازگشت به تهران آن بوده است که در هیچ یک از شهرهای مشهد و اصفهان و تبریز و شیراز به علت نداشتن کادر متخصص و بیمارستان مجهز نمی توان دانشکده پزشکی تأسیس کرد. ولی می توان در آنها به تأسیس مدرسه ای دست زد که در آن مقدمات پزشکی را به شاگردان بیاموزند. به این ترتیب، در مشهد آموزشگاه عالی بهداری (یا با نامی دیگر، تردید از بنده است) افتتاح گردید. بدین صورت که از قبول شدگان سال چهارم دبیرستانها با مسابقه ورودی برای این مدرسه شاگرد بپذیرند و آنان به مدت چهار سال زیر نظر پزشکان مقیم آن شهر تحصیل کنند و کارهای مقدماتی پزشکی را بیاموزند. در ضمن دولت هم کمک هزینه ای به آنان بپردازد، و پس از فراغ از تحصیل، به مدت سه سال در روستاها یا شهرهای کوچک همان استان به خدمت مشغول شوند. این افراد قادر خواهند بود قسمت قابل توجهی از کارهای بهداشتی و درمانی را انجام بدهند. این مدرسه در مشهد تشکیل شد و آقای دکتر سامی راد ریاست این مدرسه را تا زمان تأسیس دانشکده پزشکی در مشهد در سال ۱۳۲۸ بر عهده داشتند. پس از افتتاح دانشکده پزشکی به فراغ التحصیلان آن مدرسه اجازه داده شد که در صورت تمایل می توانند در مسابقه ورودی دانشکده پزشکی مانند دیگر داوطلبان شرکت کنند و در صورت موفقیت در امتحان ورودی، چهار سال تحصیل آنان در آموزشگاه و سه سال خدمتشان معادل یک سال تحصیل در دانشکده پزشکی محسوب شود و بتوانند به تحصیل خود از سال دوم دانشکده پزشکی ادامه دهند. به طوری که می گفتند آن مدرسه چهار ساله نه فقط در آن سالها منشأ خدمات بسیار بوده است، بلکه بعضی از فراغ التحصیلان آن مدرسه که در دانشکده پزشکی پذیرفته شدند، پس از فراغ از تحصیل از دانشکده پزشکی مشهد در شمار پزشکان حاذق شهر قرار گرفتند.

از زمان تأسیس دانشکده پزشکی به بعد آقای دکتر سامی راد، پزشک متخصص کودکان و فراغ التحصیل یکی از دانشکده های پزشکی فرانسه، ریاست دانشکده پزشکی را بر عهده داشتند تا زمانی که آقای سید جلال الدین تهرانی استاندار و نایب التولیه آستان

قدس رضوی شدند و به شرحی که خواهد آمد از ادامه خدمت این مرد شایسته در دانشگاه مشهد جلوگیری کردند.

در سالهای بعد، دو دانشکده ادبیات، و علوم معقول و منقول در مشهد افتتاح گردید، و آن گاه از سال ۱۳۳۵ با وجود سه دانشکده موجودیت، «دانشگاه مشهد» اعلام شد. آقای دکتر سامی راد رئیس دانشکده پزشکی و رئیس دانشگاه مشهد بودند و آقای دکتر فیاض رئیس دانشکده ادبیات و سرپرست دانشکده علوم معقول و منقول. دانشگاه مشهد از نظر قدمت پس از دانشگاه تهران و دانشگاه تبریز قرار داشت.

تأسیس دانشکده ادبیات

وقتی به تدریس در دانشکده ادبیات مشغول شدم، ریاست دانشکده را چنان که قبلاً نوشتم آقای دکتر علی اکبر فیاض استاد دانشگاه تهران به عنوان مأمور خدمت در مشهد بر عهده داشتند. دانشکده دارای چهار رشته تحصیلی زبان و ادبیات فارسی، تاریخ و جغرافیا، زبان انگلیسی، و زبان فرانسه بود. کادر آموزشی دانشکده در آن زمان مرکب بود از سه تن دانشیار: آقایان دکتر جمال رضایی زبانهای پیش از اسلام، دکتر غلامحسین یوسفی زبان و ادبیات فارسی، و دکتر مفخم پایان جغرافیا. خانم پیلت - معلم پیمانی زبان فرانسه، یک تن معلم امریکایی برای تدریس زبان انگلیسی با استفاده از بورس فولبرايت. آقایان سید احمد خراسانی و ابوالقاسم نوید حبیب اللہی پیمانی بودند و آقای محمد تقی صدقیانی، و دو سه تن از دیران اداره فرهنگ مشهد حق التدریسی. با انتقال من به دانشکده ادبیات مشهد، آقای دکتر رضایی به دانشگاه تهران منتقل شدند. دانشکده دارای دو ساختمان کوچک بود. یکی از این ساختمانها دارای شش اتاق بود که کلاسهای رشته زبان و ادبیات فارسی، تاریخ و جغرافیا، قبل از ظهرها در آن تشکیل می شد و دورشته دیگر در بعد از ظهرها. در ساختمان دیگر دفتر رئیس، معاون دانشکده، حسابداری، امور اداری، و کتابخانه قرار داشت.

در این جا باید بنویسم که نقش آقای دکتر فیاض در تأسیس و تداوم کار دانشکده ادبیات در شهر «مقدس مشهد» حائز اهمیت بسیار بود. شنیدم وقتی دانشکده ادبیات تأسیس شد که در آن هم زبانهای فرانسه و انگلیسی تدریس می شد و هم خانم پیلت فرانسوی و یک معلم مرد امریکایی در آن درس می دادند و در دانشکده دانشجویان دختر و پسر با هم در یک کلاس درس می خواندند، شریعتمداران و دکانداران دین به مخالفت برخاستند که در شهر مقدس مشهد و در جوار بارگاه حضرت ثامن الائمه چنین و چنان می کنند و کوشیدند تا دانشکده ادبیات در همان سال اول تعطیل کنند. آقای دکتر فیاض که

از خانواده های قدیمی مشهد بودند، و با زبان این افراد آشنایی داشتند، و علاوه بر تحصیلات قدیمی چند زبان زنده - انگلیسی و فرانسه و عربی و حتی روسی - را می دانستند و نیز دارای درجه دکتری زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران بودند، وقتی مخالفتها اوج گرفت به سردهسته مخالفان حضوری گفتند، یا پیغام دادند که من استاد دانشگاه تهران هستم به موجب این حکم مأمور تأسیس و اداره دانشگاه ادبیات در مشهد شده ام. شما بروید به تهران حکم مأموریت مرا لغو کنید، من به سر کار خود در دانشگاه تهران بر می گردم. حضرات ناچار ساکت شدند ولی همیشه به دانشکده ادبیات که در آن دختر و پسر با هم درس می خواندند، زبان کفار هم در آن تدریس می شد، و معلم خارجی مرد و زن نیز داشت چپ چپ نگاه می کردند! ولی دیگر کاری از دستشان بر نمی آمد. دانشکده ادبیات همچنان به کار خود ادامه داد و در سالهای بعد در ردیف دانشکده های درجه اول ایران قرار گرفت تا انقلاب اسلامی از راه رسید.

شنیده ها درباره برخی از رویدادها در چهار سال اول تأسیس دانشکده ادبیات مشهد در چهار سال آغاز فعالیت دانشکده ادبیات مشهد که نویسنده این سطور هنوز به آن دانشکده منتقل نگردیده بود، حوادثی در دانشکده ادبیات رخ داده که قابل ذکر است، در این قسمت من فقط راوی مطالبی هستم که پس از آغاز خدمت در آن دانشکده از همکاران خود شنیده ام.

آقایان دکتر باوند معلم تاریخ و دکتر مفخم پایان معلم جغرافیا از دانشکده ادبیات تبریز به دانشکده ادبیات مشهد منتقل می شوند. علت انتقال این دو تن به مشهد آن بوده است، که آنان با رئیس وقت دانشکده ادبیات تبریز در مسائل مختلف اختلاف نظر داشته اند و کار این اختلاف نظر به آن جا می رسد که روزی آن دو به اتاق رئیس دانشکده می روند، در را از داخل می بندند و پس از گفتگویی تند به جان رئیس دانشکده می افتند و او را به سختی مجروح می کنند. و چون در آن زمان دانشگاههای شهرستانها زیر نظر وزارت فرهنگ اداره می شد، وزارت فرهنگ آن دورا به دانشکده ادبیات مشهد - که به معلم احتیاج داشت - منتقل می کند. آیا آقایان دکتر سامی راد رئیس دانشگاه و دکتر فیاض رئیس دانشکده ادبیات از این سابقه مطلع بوده اند یا نه؟ چیزی نمی دانم. در هر حال آن دو کار خود را در دانشکده ادبیات آغاز می کنند. آقای دکتر باوند از خانواده معروف باوند مازندران بودند و فارغ التحصیل یکی از دانشگاههای آلمان. می گفتند استادی فاضل بودند و با احساسات میهن پرستی بسیار افراطی. ایشان به جز ساعات درس رسمی برای دانشجویان دانشکده، چند ساعتی را هم به عنوان «درس آزاد» اعلام کرده بودند که

دانشجو و جز دانشجوی می توانسته اند در آن حضور یابند. دکتر باوند در این ساعات مطالبی علیه اسلام نیز در کلاس عنوان می کرده اند. به مرور بر تعداد شاگردان این کلاس آزاد افزوده می شده است. روحانیون شهر وقتی از این امر مطلع می شوند، کسانی را به این کلاس می فرستند تا ببینند استاد چه مطالبی را عنوان می کند. موقعی که برای آنان روشن می شود که در جوار بارگاه حضرت ثامن الائمه در مشهد مقدس مطالبی ضد اسلام در چهار دیواری دانشکده ادبیات گفته می شود، بنای اعتراض را می گذارند، خبر به تهران می رسد و ظاهراً «دفتر مخصوص» موضوع را از طریق وزارت فرهنگ و دانشگاه مشهد پیگیری می کند چون بیم آن می رفته است که مؤمنان قصد جان دکتر باوند را بکنند. جلسه ای با حضور رئیس دانشگاه و رئیس دانشکده ادبیات و آقای دکتر باوند تشکیل می شود و به ایشان می گویند: کار به مرحله خطرناکی رسیده است، این کلاسها را تعطیل کنید و الا ممکن است قصد جان شما را بکنند. دکتر باوند پاسخ می دهند: از این افراد بیمی ندارم، بگذارید برای کشتن من به دانشکده بیایند. من تفنگ دارم با پانصد گلوله، آنها را یکی پس از دیگری خواهم کشت، بعد هم آنها مرا بکشند! وقتی کار به مسالمت انجام نمی شود، وزارت فرهنگ آقای دکتر باوند را به تهران منتقل می کند و غائله به پایان می رسد.

در سالهای بعد که من در دانشگاه مشهد خدمت می کردم، شنیدم وزارت فرهنگ آقای دکتر باوند را که کارمند رسمی دولت بوده اند مأمور تدریس در دانشگاه شیراز می کند. آقای باوند در یکی از سالهای اقامت در شیراز، در تعطیل تابستانی به مازندران می روند و در بازگشت شاخه هایی از درخت سروی مخصوص را از مازندران با خود به شیراز می آورند تا نثار آرامگاه کوروش کنند. با نردبان خود را به آرامگاه می رسانند و شاخه های سرو را با ادای احترام به بنیانگذار شاهنشاهی ایران تقدیم می کنند و به سر کار خود باز می گردند. پس از مدتی به آرامگاه سر می زنند و می بینند نه تنها از شاخه های سرو خبری نیست بلکه در آرامگاه کوروش قرآن و شمع هم گذاشته اند! چنان خشمگین می شوند که قرآن و شمع را از ارتفاع به پایین پرتاب و بعد آنها را در گل ولای لگدمال می کنند و ناسزا می گویند و به شهر باز می گردند. بدیهی ست خبر به دانشگاه و دیگر مقامها می رسد و ایشان را به تهران منتقل می کنند. برای چه کاری و در چه مؤسسه ای؟ نمی دانم.

به یاد می آورم وقتی در دبیرستان البرز تدریس می کردم دانش آموزی داشتم با نام خانوادگی باوند، که شاگرد ممتازی بود و وطن پرستی از سخنان و نوشته هایش هویدا بود. کجاست؟ نمی دانم.

آقای دکتر مفخم پایان، مشکل خاصی برای دانشگاه مشهد پدید نیاوردند و در سالهایی که من در دانشکده و دانشگاه خدمت می کردم، از همکاران من بودند. در موسیقی مردی صاحب نظر بودند و صاحب تألیفاتی در این هنر، ولی در تمام سالهایی که در مشهد بودند و با ایشان ارتباط نزدیک داشتم حتی یک بار هم از موسیقیدانی خود سخنی نگفتند و یک بار هم که کسی در حضور جمع از استادی ایشان در موسیقی یاد کرد، با تندی و خشونت تمام او را ساکت کردند. چرا؟ نمی دانم. ایشان استاد بسیار منظمی بودند. با دانشجویان رشته جغرافیا ارتباط نزدیک داشتند. برای هر دانشجو پرونده ای خاص ترتیب داده بودند که گزارش دقیق کارهای دانشجو در آن ثبت می شد. ولی عقاید خاصی هم داشتند و کنار آمدن با ایشان ساده نبود. از جمله قبل از آن که آقای دکتر فیاض درباره معاونت دانشکده با من صحبت کنند، آقای دکتر مفخم پایان که اصولاً اهل کار اداری نبودند به رئیس دانشکده اصرار کرده بودند مرا برای معاونت پیشنهاد کنید. به ایشان جواب داده بودند شما که اصولاً اهل این نوع کارها نیستید. پاسخ شنیده بودند: صحیح است. شما پیشنهاد کنید. وقتی ابلاغ معاونت من صادر شد، استعفا می دهم. آقای دکتر فیاض پرسیده بودند: این کار چه سودی دارد؟ پاسخ شنیده بودند: برای من وجود ابلاغ معاونت دانشکده در پرونده استخدامی ام حائز اهمیت است!

می گفتند آقای دکتر احمد علی رجایی بخارایی پیش از آن که به دانشیاری دانشکده ادبیات تبریز انتخاب شوند، یک بار به مشهد آمده بودند. به این قصد که در مشهد کار خود را با عنوان دانشیاری شروع کنند. آقای دکتر فیاض به عللی با این کار موافقت نکردند. آقای دکتر رجایی به تهران برمی گردند و علیه آقای دکتر فیاض و اقدامات ایشان در مشهد گزارشی مبسوط به وزارت فرهنگ ارائه می دهند. موضوع از طرف وزارت فرهنگ تعقیب می شود. ولی معلوم می گردد انتقادات بر آقای دکتر فیاض وارد نیست. پس پرونده مخنومه تلقی می شود. ناگفته نگذارم که آنچه به شرح فوق از چند تن شنیدم با آنچه قبلاً آقای دکتر رجائی از تبریز به من که در آبادان تدریس می کردم، نوشته بودند از زمین تا آسمان متفاوت بود. در آن نامه ها لبه تیز حمله ایشان متوجه آقای دکتر فیاض بود. از جمله این که دکتر فیاض مأمور رکن دوم است. بدین جهت من در آن زمان آقای دکتر فیاض را ندیده، مأمور رکن دوم و آدم خطرناکی می دانستم.

آقای سید احمد خراسانی مرد فاضلی بودند با تحصیلات قدیمه، اهل مباحثه حتی مباحثه های تند با هر کسی و در هر موضوعی که پیش می آمد. آقای دکتر فیاض ایشان را در سال اول تأسیس دانشکده به عنوان معلم پیمانی به تدریس گماشته بودند، و در سالهای

اول دروس مختلف عربی و فارسی را تدریس می کردند. ایشان با آن که طلبه با فضل مدارس قدیمی بودند، علاقه مند بودند که در مسائل تازه ای هم که مطرح می شود نیز وارد میدان شوند تا بدین ترتیب گرد و غبار «طلبگی» را از جامعه خود بزداوند، و بدین ترتیب می خواستند نشان بدهند که از مسائل جدید ایران و جهان نه فقط بیخبر نیستند، بلکه از علاقه مندان پر و پا قرص این گونه مسائلند. چنان که از جمله به مکتب کسروی دلبسته بودند. در ضمن آن که می دانیم آراء کسروی با عقاید مؤمنان اختلافی فاحش داشت. در این زمینه هم مؤمنان و هم مخالفان کسروی او را مورد انتقاد قرار می دادند. از جمله شایعه ای در مشهد رواج پیدا کرده بود که او را قی از قرآن مجید را در مستراح حرم مطهر امام رضا ریخته اند. مخالفان آقای خراسانی ایشان را متهم کرده بودند که نمی دانم به چه ترتیب از این مهلکه جان به سلامت بردند. آقای خراسانی از جمله برای آن که نشان دهند مردی متجدد! هستند سعدی را نیز مورد انتقاد قرار داده بودند و در روزنامه ای در مشهد این دو بیت سعدی را دلیل عدم توجه سعدی به قواعد دستور زبان فارسی اعلام کرده بودند:

روستازادگان دانشمند به وزیری پادشا رفتند
 پسران وزیر ناقص عقل به گدایی به روستا رفتند

در بیت دوم «ناقص عقل» صفت مضاف (پسران) است، نه صفت مضاف الیه (وزیر). بحث بر پر و پای سعدی پیچیدن در مشهد گرم شد و به شهرهای دیگر نیز رسید. یکی از دانشجویان آن زمان دانشکده ادبیات نوشته است که آقای دکتر فیاض به آقای خراسانی گفته بودند، درباره سعدی مطالب زیادی هست که می توانستید مورد بحث قرار بدهید، چرا به «پسران وزیر ناقص عقل» چسبیده اید، در حالی که این طرز استعمال در شعر فارسی بی سابقه هم نیست. آقای خراسانی جواب داده بودند اگر این بحث را مطرح نکنم از کجا مردم می فهمند که در مشهد دانشکده ادبیات وجود دارد!

این گونه موضوعات دست به دست هم داده بود و یکی از دبیران خوش ذوق آذربایجانی که در دبیرستانهای مشهد ادبیات فارسی درس می دادند - شاید آقای صائبی - قصیده ای علیه آقای خراسانی می سازند که در آن هم پیرو کسروی بودن او را مطرح می کنند و هم به ظرافتی خاص طرز استعمال «پسران ناقص عقل» را. اگر اشتباه نکنم قصیده به این مطلع است:

کسروی رفت، از او بتر آمد پسر شیرخانِ خر آمد

توضیح آن که می گفتند پدر آقای خراسانی در روزگار پیش در تعزیه ها در نقش «شیر» ظاهر می شده است بدین ترتیب که در پوست شیر می رفته، و به همین جهت

به «شیرخان» معروف بوده است. در این بیت، «خر» صفت مضاف «پسر» است که بایست گفته می‌شد: پسرِ خرِ شیرخان!

آقای خراسانی در تدریس هم شیوه‌ای خاص داشتند، چنان که یک سال تمام در درس دستور زبان فارسی فقط درباره «که موصول» سخن می‌گفتند. اشاره کردم که ایشان به آراء جدید تمایل شدید داشتند و به این جهت در روزگار اوج قدرت حزب توده ایران، که به فرمان مسکو، همه احزاب و سازمانهای کمونیستی در جهان، سازمانی هم به طرفداری از صلح به وجود آوردند، در ایران هم «جمعیت طرفداران صلح» به ریاست ملک الشعراء بهار تشکیل شد. کمونیستها در سازمانهای طرفدار صلح از افراد موجه نیز استفاده می‌کردند، چنان که از ملک الشعراء بهار. خراسانی به عضویت این جمعیت در آمد و از سوی این جمعیت با تنی چند به چین کمونیست رفتند و بازگشتند و خوشبختانه هرگز سازمانهای امنیتی نه در خراسان و نه در دانشکده ادبیات اصفهان (محل کار بعدی ایشان) مزاحمتی برای ایشان به وجود نیاوردند.

کار بسیار عجیب دیگر آقای خراسانی این بود که در امتحان آخر سال سوم رشته زبان و ادبیات فارسی به دانشجوی رتبه اول که در هر سه سال معدلش از همه بیشتر بوده است، عالماً عامداً نمره تجدیدی می‌دهند و به علی مزینانی شریعتی (دکتر شریعتی سالهای بعد) دانشجوی همان رشته در سال سوم نمره قبولی. حاصل این کار این می‌شود که بر طبق مقررات آن سالها، شریعتی با وجود آن که معدلش از شاگرد اول هر سه سال کمتر بوده است، فقط به دلیل نداشتن تجدیدی شاگرد اول اعلام می‌شود و با بورس دولت به خارج اعزام می‌گردد. رئیس دانشکده در شورای دانشکده ادبیات به آقای خراسانی می‌گویند اگر آن شاگرد اول سالهای اول و دوم بیسواد بوده است می‌توانستید در سال سوم به او نمره ای مثل ۵ یا ۸ بدهید نه ۶/۷۵ یا ۹/۷۵ (تردید از بنده است). خراسانی می‌گوید من در جبین شریعتی آثاری می‌بینم و می‌خواهم او به اروپا برود و با دست پر به ایران برگردد (به نقل از دکتر جمال رضایی، معاون وقت دانشکده ادبیات مشهد). شریعتی به فرانسه رفت و چهار سال از بورس دولتی استفاده کرد و اوقاتش را به فعالیت‌های سیاسی گذراند و با دکتری دانشگاهی، در رشته Hagiology به ایران بازگشت! در حالی که می‌دانیم دکتری دانشگاهی (اونیورسسته) در کشور فرانسه مطلقاً ارزشی ندارد. به علاوه به نظر بنده شخصی از نوع آقای خراسانی در اداره ارزیابی مدارک تحصیلی وزارت فرهنگ یا آموزش و پرورش، Hagiology را به «تاریخ» ترجمه کرد و شریعتی به استناد این برگ ارزشیابی، داوطلب استاد یاری رشته تاریخ در مشهد شد. در مورد آقای خراسانی

مطالب دیگری هم هست که در صفحات بعد خواهم نوشت.*

آغاز خدمت در دانشکده ادبیات

در مهرماه ۱۳۳۹ بود که تدریس در دانشکده ادبیات مشهد را آغاز کردم. قرار شد دستور زبان فارسی، سبک شناسی نظم و نثر، و سخن سنجی را در رشته زبان و ادبیات فارسی درس بدهم. سه چهار ماهی بیشتر نگذشته بود که روزی آقای دکتر فیاض رئیس دانشکده پیغام دادند خدمتشان بروم. من ایشان را فقط یک بار، آن هم پس از انتقال به مشهد در دفترشان ملاقات کرده بودم. خدمتشان رفتم. پس از مقدمه کوتاهی گفتند: به شما پیشنهاد می‌کنم که معاونت دانشکده را به عهده بگیرید. به هیچ وجه منتظر چنین پیشنهادی نبودم. چون آقایان دکتر یوسفی و دکتر مفخم بایان دانشیارانی بودند که پیش از من کار خود را در دانشکده شروع کرده بودند. به علاوه من سابقه کار اداری نداشتم. از طرف دیگر آقای دکتر رجایی در سالهای پیش، در نامه‌های خود به من مطالبی علیه آقای دکتر فیاض نوشته بودند، از جمله این که ایشان مأمور رکن دوم ارتش هستند و پرونده ساز و جز اینها. به راستی از شنیدن این پیشنهاد وحشت کردم و نمی‌دانستم چه بگویم. تشکری کردم و گفتم چون سابقه کار اداری ندارم، اجازه بدهید مطالعه‌ای در این باب بکنم ظرف دو سه روز خدمتتان جواب عرض کنم. از دفتر ایشان بیرون آمدم و همان روز با آقای دکتر یوسفی در این باب صحبت کردم، معلوم شد آقای دکتر یوسفی پیشنهاد معاونت را پذیرفته‌اند. در سالهای بعد نیز متوجه شدم که ایشان مطلقاً از پذیرفتن هر نوع کار اداری می‌گریزند. به ایشان گفتم با مطالبی که آقای دکتر رجایی درباره آقای دکتر فیاض نوشته‌اند و شما هم در جریان آن هستید، نشود قبول همکاری با ایشان برایم مشکلی به وجود بیاورد. گفتند آنچه دوست مشترکمان دکتر رجایی گفته‌اند مطلقاً صحت ندارد. گفتم مصلحت می‌دانید به اتفاق شما خدمت آقای محمود فرخ برویم و نظر ایشان را هم جویا شوم. گفتند: بد نیست. آقای فرخ را در چند سفری که در تابستانهای گذشته به مشهد آمده بودم ملاقات کرده بودم. وقتی موضوع را با آقای فرخ مطرح کردم و نظر آقای دکتر رجایی را هم گفتم، ایشان گفتند آنچه را آقای دکتر رجایی گفته‌اند حقیقت ندارد. چند سال پیش ایشان به مشهد آمدند و داوطلب خدمت در دانشکده ادبیات بودند با آقای دکتر فیاض ملاقات هم کردند، ولی ایشان به علتی که نمی‌دانم، نداشتن محل حقوقی یا چیزی دیگر، با انتقال ایشان به مشهد موافقت نکردند. آن وقت آقای دکتر رجایی علیه آقای دکتر

* آنچه را که در زیر عنوان «اشاره‌ای به تأسیس...» نوشتم همه شنیده‌های من بود از افراد مطلع دانشگاه مشهد.

فیاض به وزارت فرهنگ شکایت بردند. شکایت در دانشگاه مطرح گردید. حاصل تحقیقات آن بود که اتهامات آقای دکتر رجایی درست نیست و سابقه این امر باید در دانشگاه موجود باشد. آقای فرخ در پایان گفتند: آقای دکتر فیاض مرد دانشمندی هستند و با مسائل امنیتی و سیاسی مطلقاً سر و کاری ندارند و اهل پرونده سازی هم نیستند. شما معاونت ایشان را بپذیرید. در موعد مقرر خدمت آقای دکتر فیاض رفتم و گفتم از لطفی که فرموده اید و مرا برای معاونت دانشکده برگزیده اید ممنونم، ولی چون سابقه کار اداری ندارم، حضرت عالی لازم است مرا در موارد مختلف راهنمایی بفرمایند. آقای دکتر فیاض که مرد صریحی بودند، گفتند: تشکر ندارد. با پذیرفتن این سمت، بعدها متوجه خواهید شد که چه مسؤولیت سنگینی را برعهده گرفته اید! قرار شد امور مالی دانشکده را ایشان انجام بدهند و مرا نیز کم و بیش در جریان قرار بدهند، امور آموزشی را من به عهده بگیرم و البته در تمام موارد با مشورت ایشان کارها را انجام بدهم. آقای دکتر فیاض فقط دو ساعت تا دو ساعت و نیم به دانشکده می آمدند، از حدود ساعت ۱۰ صبح تا یک بعد از ظهر، ولی من از ساعت ۸ صبح تا ۷ بعد از ظهر (به جز ساعت ۱۲ تا ۲ بعد از ظهر) در دانشکده بودم و علاوه بر تدریس به کارهای معاونت دانشکده می پرداختم. مدتی گذشت تا کم کم توانستم امور آموزشی را به طور کامل انجام بدهم و کم و بیش امور مالی دانشکده را نیز. بعد آقای دکتر فیاض طی ابلاغی انجام امور مالی را هم به بنده واگذار کردند. در این سالها بر من روشن گردید که آقای دکتر فیاض عضو رکن دوم و سازمانهای امنیتی کشور نبوده اند و هنگامی که در سالهای بعد به ریاست دانشگاه منصوب گردیدم و پرونده ها را می دیدم متوجه شدم که سوابق موجود در دانشگاه نیز صحت سخنان آقای فرخ را صد در صد تأیید می کند.

رسیدگی به حضور و غیاب دانشجویان

یکی از اولین موضوعهایی که در سمت جدید توجهم را به خود جلب کرد، این بود که دیدم بر طبق آیین نامه، معلمان موظفند در هر ساعت از دانشجویان حاضر و غایب به عمل بیاورند و اسامی غایبان را در دفتر کلاس ثبت کنند. در دانشکده ما دفاتر حضور و غیاب، در اتاق معاون دانشکده نگهداری می شد. دفترهای حضور و غیاب را به دقت از نظر گذرانیدم دیدم تنی چند از معلمان مطلقاً حاضر و غایب نمی کنند، در حالی که بر طبق آیین نامه اگر غیبت دانشجویی از حد معینی تجاوز کند، اجازه ندارد در امتحان خرداد شرکت کند. امتحان وی در آن درس یا در آن درسها به شهر یور موکول می شود (توضیح این که در آن سالها، هنوز «سال تحصیلی» مطرح بود نه «نیمسال semester»)، موضوع را با آقای دکتر فیاض

در میان نهادم. گفتند آنچه می گوئید درست است. گفتم اگر موافقت بفرمایید موضوع را در شورای دانشکده مطرح کنم و شما هم تأیید بفرمایید که آیین نامه حضور و غیاب باید به دقت انجام شود. به همین ترتیب عمل شد و شورای دانشکده هم تصویب کرد که بی استثناء همه معلمان باید از دانشجویان حاضر غایب به عمل بیاورند. وقتی جلسه به پایان رسید، آقای دکتر فیاض خصوصی به من گفتند: «شما با این کار، شهری را علیه خودتان می شورانید!» جواب دادم با تأیید شما و شورای دانشکده برای مقابله با هر اقدامی حاضرم. دفترهای حضور و غیاب کلاسها را در تعطیلات نوروز به خانه بردم و مجموع ساعات غیبت هر دانشجویی را در هر درس در شش ماه اول سال با قلم قرمز در برابر نام او نوشتم و دفاتر را به دانشکده برگردانیدم. پس از تعطیلات نوروز، وقتی دانشجویان دفترهای حضور و غیاب را با عددهایی که با قلم قرمز در برابر اسم بعضی از دانشجویان نوشته شده بود، دیدند، موضوع را از طریق دفتر دانشکده دنبال کردند و فهمیدند که موضوع از چه قرار است. اعتراضهای مختصری به عمل آمد که قابل توجه نبود. ولی یک روز وقتی آقای سید احمد خراسانی می خواستند به کلاس بروند، متوجه شدند که دفتر حضور و غیاب ایشان نیست. از افراد مختلف جويا شدند. حدس زده شد که دفتر را دانشجویانی که غیبتشان از حد نصاب تجاوز می کرده است سر به نیست کرده اند. آقای خراسانی در حضور دیگر معلمان از من - به حیث معاون دانشکده - پرسیدند: آقای دکتر متینی، من در شش ماه گذشته در دانشکده تدریس کرده ام یا نه؟ گفتم: حتماً تدریس کرده اید. گفتند: دلیل شما چیست؟ دفتر حضور و غیابی وجود ندارد. به این جهت من باید دروس این ۶ ماه را در سه ماه تابستان از اول تا آخر تدریس کنم و آن گاه از دانشجویان امتحان به عمل بیاورم. این حرف جوابی نداشت. گفتند: این موضوع را برای اطلاع دانشجویان آگهی کنید که از این درسها در خرداد امتحان به عمل نخواهد آمد. موضوع برای اطلاع دانشجویان آگهی شد. دو سه روز بعد محمد، باغبان دانشکده که مرد خوبی بود با دفتری خیس آب به دفترم آمد که آقا، وقتی باغچه ها را آب می دادم این دفتر را که خیس شده است پیدا کردم. دفتر را گرفتم و معلوم شد تدبیر آقای خراسانی مؤثر واقع شده است و رباپندگان دفتر حضور و غیاب وقتی متوجه شده اند که امتحان تمام دانشجویان در دروس آقای خراسانی به شهرپور، و به حضور در کلاس تابستانی موکول شده است، دفتر را به وسط باغچه پرت کرده بودند. به این طریق حضور و غیاب از آن به بعد به طور منظم در دانشکده اجرا می شد.

تصویب ضوابط خاص برای استخدام دانشیاران

در زمانی که در دانشکده ادبیات خدمت می کردم، اکثر کسانی که با داشتن دکتری در

دانشگاههای ایران تدریس می کردند، دارای «دکتری دانشگاهی» از کشور فرانسه بودند که این مدرک در کشور فرانسه فاقد هرگونه ارزشی بود. به ندرت کسانی مانند آقایان دکتر غلامحسین صدیقی استاد دانشکده ادبیات، دکتر عمید استاد دانشکده حقوق دانشگاه تهران دارای «درجه دکتری دولتی» فرانسه بودند. در آن زمان از دارندگان درجه Ph.D از کشورهای امریکا و انگلستان تقریباً اثری مشهود نبود. اخذ دکتری دانشگاهی در کشور فرانسه کار ساده ای بود، داوطلب با داشتن درجه لیسانس در هر رشته ای می توانست برای گرفتن دکتری دانشگاهی در هر رشته ای که مایل است ثبت نام کند. بعد با استادی تماس می گرفت، موضوع رساله ای را که باید بنویسد معین می شد، حداکثر طی دو سه سالی در دو سه نوبت بایست در دانشگاه ثبت نام می کرد، بی آن که در آن مدت موظف به حضور در کلاس درس باشد و یا امتحانی بدهد، سپس از رساله دکتری خود در جلسه ای به اصطلاح «دفاع» می کرد و «دکتر» می شد. عده ای از دارندگان دکتری دانشگاهی، در دوره دکتری همان رشته ای ثبت نام می کردند که در همان رشته دارای درجه لیسانس بودند، مثلاً لیسانس رشته تاریخ و دکتری دانشگاهی رشته تاریخ، اما کسانی هم بودند که دکتری دانشگاهی ایشان با رشته تحصیلی ایشان متفاوت بود، مثلاً با لیسانس تاریخ، دکتری روانشناسی می گرفتند. شورای غیر رسمی و نیم بند دانشکده ادبیات مشهد در زمان ریاست آقای دکتر فیاض به کاری بی سابقه دست زد، به این ترتیب که برای استخدام دانشیاران یک آیین نامه داخلی تصویب کرد که در هیچ یک از دانشگاهها حتی دانشگاه تهران نیز به این صورت عمل نمی شد. از مواد این آیین نامه یکی این بود که دارندگان دکتری دانشگاهی به شرطی می توانند در دانشکده ادبیات مشهد استخدام شوند که رشته تحصیلی دوره لیسانس آنها با رشته دکتری آنها در کشور فرانسه یکی باشد. مثلاً لیسانس رشته تاریخ باید رساله دکتری دانشگاهی اش نیز در تاریخ باشد، زیرا چنان که گفته شد داوطلب برای گرفتن دکتری دانشگاهی مطلقاً در دانشگاههای فرانسه درسی نمی خواند و در امتحانی هم شرکت نمی کرد، پس اینک که می خواهد در رشته تاریخ استخدام شود، لااقل در ایران در دوره لیسانس تاریخ خوانده باشد. ۲۰- برای دانشیاری زبان و ادبیات فارسی، درجه دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران معتبر است نه دکتری زبان و ادبیات فارسی صادر از دانشگاههای استانبول و پاریس و امثال آن. ۳- برای تدریس زبان و ادبیات فرانسه یا انگلیسی، داوطلب باید درجه دکتری خود را از کشوری گرفته باشد که آن زبان، زبان رسمی آن کشور است، یعنی دکتری زبان و ادبیات فرانسه از دانشگاههای فرانسه، و دکتری زبان و ادبیات انگلیسی از دانشگاههای انگلیس یا امریکا.

موضوع دیگری که در استخدام معلمان دانشکده ما به طور استثنایی مورد استفاده قرار گرفت، آن بود که هیأت وزیران به موجب تصویبنامه ای به وزیر فرهنگ وقت اجازه داده بود که ظرف مدتی معین - مثلاً دو هفته از تاریخ صدور تصویبنامه هیأت وزیران - افرادی را که در زبان و ادب فارسی و عربی یا علوم معقول و منقول دارای درجه دکتری نیستند و در دانشکده های شهرستانها به تدریس اشتغال دارند، با تصویب شورای مرکزی دانشگاهها وضع استخدامی آنان را به دانشجویی تغییر دهد. می گفتند این تصویبنامه برای یکی از معلمان پیمانی یا دبیران فاضل وزارت فرهنگ مشغول تدریس در دانشگاه تبریز (تردید از بنده است) صادر شده بوده است. وزیر فرهنگ در آخرین روزی که هیأت وزیران اجازه داده بوده است، موضوع را با ذکر نام آن شخص در شورای مرکزی دانشگاهها مطرح می کند. یکی از اعضای شورا، بلافاصله نام پنج تن دیگر (آقایان سید احمدخراسانی، ابوالقاسم نوید حبیب اللہی از دانشکده ادبیات مشهد و سه تن از معلمان پیمانی دانشکده معقول و منقول مشهد آقایان سید جلال الدین آشتیانی، دستمالچی، و زاهدی را پیشنهاد می کند و در نتیجه به جای یک تن، صلاحیت شش تن برای استفاده از این تصویبنامه به تصویب می رسد. در مصوبه شورای مرکزی دانشگاهها قید شده بود در صورتی که صلاحیت این افراد از نظر علمی مورد تأیید دانشگاه تهران قرار بگیرد، به مقام «دانشیاری»، از پایه یک تا پنج ارتقاء می یابند. در شورای مرکزی دانشگاهها تا آن جا که به یاد دارم کسی از دانشگاه مشهد شرکت نداشته است ولی چه کسی نام این پنج تن را در شورا مطرح کرده بوده است، نمی دانم. تا آن جا که به یاد دارم دانشگاه مشهد، پس از تصویب شورای مرکزی دانشگاهها، این افراد را از طریق وزارت فرهنگ به دانشگاه تهران معرفی کرد و برای همه آنها پایه یک دانشجویی پیشنهاد کرد. دانشگاه تهران صلاحیت آنان را تأیید کرد (آقای سید احمد خراسانی با پایه ۵ و بقیه با پایه یک دانشجویی). معلوم شد آقای خراسانی در تهران کوشش بسیار کرده بوده است تا به اورتبه ۵ داده شود. موضوع به دانشگاه مشهد ابلاغ شد. آقای دکتر سامی راد رئیس دانشگاه که اصولاً با چنین طرحی نمی توانستند موافق باشند که معلمان دانشگاه با دو ضابطه مختلف استخدام شوند، با استخدام آقای خراسانی با پایه ۵ مخالفت کردند. آقای خراسانی تصمیم گرفتند با این رتبه به دانشگاه دیگری بروند که پس از مدتی گفتگو به دانشگاه اصفهان منتقل گردیدند.

دانشجوی چادر نمازی

پس از آن که به معاونت دانشکده ادبیات منصوب شدم، روزی از اتاق محل کارم دیدم که خانمی با چادر نماز در صحن دانشکده در حرکت است. می دانستم که خانه سرا یدار

دانشکده در قسمتی از دانشکده قرار دارد ولی محل رفت و آمد افراد خانواده‌وی از در مخصوصی ست، نه از در ورودی دانشکده. فکر کردم احتمالاً یکی از آنها راه را میان بر کرده و داخل دانشکده شده است. از سراپدار دانشکده آقای باغانی که مرد بسیار منظم و فهمیده‌ای بود، پرسیدم: آیا خانم شما برای رفتن به خانه از داخل دانشکده عبور می‌کنند. گفتند: نه. گفتم پس آن خانمی که با چادر نماز در صحن دانشکده است کیست؟ گفتند: دانشجویست. و افزودند که بعضی از خانمهای دانشجو با چادر نماز به دانشکده می‌آیند. من در دوران تحصیل در دانشکده ادبیات تهران - در سالهای ۱۳۲۵ تا ۱۳۳۰ هرگز خانمی را با چادر در دانشکده ندیده بودم، در دانشکده فنی آبادان هم که دختر دانشجو نداشتیم. پس از تأملی، به آقای باغانی گفتم شما یکی از اتاقهای بلااستفاده ساختمان معلمان خارجی را که در نزد یک در ورودی دانشکده است، بدهید رنگ بزنند و در آن طبقه بندی کنند، و خود شما به زبانی که می‌دانید از دوسه روز بعد به هر دانشجوی چادر نمازی که می‌خواهد به دانشکده وارد شود با زبان خوش بگویید بهتر است از این به بعد به جای چادر نماز روسری به سر کنید و لوروسری بسیار بزرگ باشد. هر وقت که به دانشکده وارد می‌شوید چادر خود را در یکی از طبقات این اتاق بگذارید و با روسری وارد شوید و در بازگشت به خانه چادر خود را به سر کنید. این کار با هوشیاری آقایان باغانی، بی آن که دانشکده در این امر درگیری پیدا کند اجرا شد. من این موضوع را که به نظرم مهم نبود حتی به آقای دکتر فیاض هم نگفتم. سالها این برنامه در دانشکده ما اجرا می‌شد بی آن که مشکلی و حتی گفتگویی به وجود بیاید. فقط یک بار در سالهای بعد، که مسؤول دانشکده شده بودم. فردی خشمگین در اتاقم را به شدت بازکرد؛ مردی با ریشی کوتاه و کلاه پوستی بر سر. مستخدم وارد اتاق شد و گفت: هر چه به آقا عرض کردم چه فرمایشی دارید؟ جواب مرا ندادند و به این ترتیب وارد اتاق شما شدند. گفتم: مانعی ندارد. خواهش کردم بنشینند و بگویند چه فرمایشی دارند. مرد مدتی می‌خروشید. گفتم جای آوردند ولی همچنان فریاد می‌کرد. من نمی‌دانستم موضوع از چه قرار است. بعد معلوم شد از طبس آمده‌اند و دخترشان در کنکور قبول شده و به هنگام ورود به دانشکده آقای باغانی بر طبق سابقه مسأله چادر را با دختر ایشان در میان گذاشته و مرد محترم به این جهت برآشفته است. مدتی صبر کردم. بالاخره بعد از خوردن یکی دو چای دیگر زبان این مرد محترم باز شد و با صدای بلند گفت: من می‌خواهم بدانم چه کسی دستور داده است که از فردا دختر من چادرش را باید در آن اتاق بگذارد. مرد آن چنان فریاد می‌زد که دیدم باید به شیوه‌ای خاص او را آرام کرد. وقتی تکرار کرد که چه کسی این دستور را داده است؟ در کمال

آرامی گفتم: من. لحظاتی گذشت. گفت: به من بگوئید چرا؟ گفتم: برای این که دلم می خواهد! مرد مدتی از جوابهای کوتاه من متحیر ماند. آرام گرفت. جای دیگری گفتم برایش آوردند. وقتی آرام شد، گفتم اولاً دختر شما مثل دیگر دختران دانشجو می تواند با روسری ولوروسری بلند که تا پایش برسد وارد دانشکده شود. علت این تصمیم آن است که این خانمی که تصویرشان را در اتاق من می بینید (اشاره به تصویر شهبانو که در کنار تصویر اعلیحضرت قرار داشت)، فقط وقتی که برای زیارت به صحن امام رضا می روند چادر سیاه توری بر سر می کنند، نه در جای دیگر. مرد وقتی متوجه شد که دخترش با روسری می تواند به دانشکده بیاید، آرام گرفت، بلند شد و عذر خواهی کرد و رفت.

مشکل دانشجویان رشته زبان انگلیسی

چند ماهی پس از این که به معاونت دانشکده منصوب شدم، متوجه گردیدم که دانشجویان سال سوم رشته زبان و ادبیات انگلیسی که چند ماه دیگر باید فارغ التحصیل شوند از اول سال تحصیلی تا کنون معلم درس «تاریخ زبان انگلیسی» نداشته اند، و اگر کار به همین وضع ادامه پیدا کند، هیچ یک از آنان نمی توانند فارغ التحصیل شوند و باید یک سال تحصیلی دیگر فقط برای همین درس که بر طبق برنامه هفته ای یک ساعت به آن اختصاص داده شده است در دانشکده درس بخوانند! موضوع را با آقای دکتر فیاض در میان نهادم. گفتند: درست است. ما چند بار به دانشگاه و اداره تعلیمات عالیّه نوشته ایم که معلمی برای این درس به ما معرفی کنند و جوابی نداده اند. بیش از این کاری از دست ما بر نمی آید. به ایشان عرض کردم اجازه می دهید بنده موضوع را دنبال کنم، گفتند بسیار خوب است. در همین روزها، تصادفاً آقای دکتر والتر گروز رئیس دانشکده فنی آبادان که من سه سال در آن دانشکده تدریس کرده بودم - اگر اشتباه نکنم برای تعطیلات نوروزی با همسرشان به مشهد آمدند. قبلاً به من نوشته بودند که به مشهد خواهند آمد. آمدند و تلفنی ورودشان را اطلاع دادند و گفتند در خانه آقای لوئیس جانسون اقامت دارند. روزی به اتفاق همسرم به دیدن ایشان رفتم و با آقای جانسون و همسرشان نیز آشنا شدم. در ضمن صحبت متوجه گردیدم آقای جانسون به برخی از زبانهای باستانی نیز آشنایی دارند. شبی دعوت کردم که چهار نفری به خانه ما آمدند، و با بازگشت آقای گروز به آبادان، ارتباطم را با آقای جانسون که مردی فاضل و دوست داشتنی و قابل احترام بودند ادامه دادم. یک روز موضوع درس تاریخ زبان انگلیسی را با ایشان مطرح کردم و مشکل دانشکده و دانشجویان را به اطلاعشان رسانیدم و گفتم: آیا ممکن است شما برای جلوگیری از اتلاف یک سال وقت حدود ۵۰ تن از دانشجویان ما تدریس این درس را به عهده بگیرید و در سه ماه تابستان تمام

ساعات عقب افتاده این درس را تدریس کنید؟ برنامه تفصیلی درس را به اطلاعشان رسانیدم. گفتند: حاضرم. ولی باید اداره مرکزی ما در تهران که امور کلیساها را در زیر نظر دارد با این کار موافقت کند. به علاوه من نمی توانم حقوقی از دانشگاه بگیرم. اگر موافقت کنند این کار را با کمال میل انجام می دهم. موضوع را به آقای دکتر فیاض گفتم. خوشحال شدند. نامه ای به دانشگاه نوشتند تا به اداره مرکزی محل کار آقای جانسون تماس بگیرند. آن اداره موافقت کرد و آقای جانسون در سه ماه تابستان - با برنامه فوق العاده ای که برای دانشجویان اعلام گردید قریب ۳۵ ساعت به دانشجویان درس دادند در پایان تابستان از دانشجویان امتحان به عمل آوردند و در نتیجه با لطف ایشان از اتلاف یک سال وقت دانشجویان جلوگیری شد. ایشان در یکی دو سال بعد نیز به خواهش دانشکده ادبیات به تدریس این درس پرداختند تا زمانی که متأسفانه آقای دکتر سامی راد «به کوشش» آقای سیدجلال تهرانی استاندار و نیابت تولیت آستان قدس رضوی از ریاست دانشگاه استعفا دادند. دنباله ماجرا را در موقع خود خواهم نوشت.

حضور اعلیحضرت در باشگاه دانشگاه

اعلیحضرت هر سال در نیمه اول فروردین و اکثراً پیش از سیزده فروردین برای زیارت به مشهد می آمدند، نزدیک ظهر هوا پیمای ایشان به زمین می نشست و در اکثر موارد، بعد از ظهر همان روز به تهران باز می گشتند و مراسم استقبال و مشایعت در فرودگاه مشهد به عمل می آمد. از سوی استانداری از رئیس و معاون دانشگاه و رؤسا و معاونان دانشکده ها و چند تن از استادان برای شرکت در این مراسم دعوت به عمل می آمد. اعلیحضرت معمولاً حدود ساعت یازده وارد می شدند، ولی هرگز نفهمیدم چرا استانداری از افراد می خواست که برای استقبال در ساعت ۸ صبح در فرودگاه حاضر باشند. سه چهار ساعت در فرودگاه ایستادن در فصلی که هوا در مشهد سرد بود، به خصوص برای افراد مسن مثل آقایان دکتر سامی راد، دکتر فیاض، و دکتر حسن شهیدی معاون دانشگاه سخت بود. یک بار در سالهای بعد در زمانی که آقای سید جلال تهرانی استاندار و نیابت تولیت را برعهده داشتند، در کارت دعوت نوشته شده بود پیش از ساعت ۸ در فرودگاه حضور به هم رسانید، ولی آن را با قلم به ساعت ۳۰-۷ تغییر داده بودند. از قضا در آن روز هوا پیمای اعلیحضرت در ساعت ۱۲ یا کمی دیرتر به زمین نشست! همیشه به منظور استقبال از اعلیحضرت با آقای دکتر فیاض رئیس دانشکده که اتومبیل فولکس واگنی داشتند به فرودگاه می رفتم. ایشان در مراسم مشایعت دیگر شرکت نمی کردند و می گفتند: «اعلیحضرت غلام را عفو می فرمایند!»

در فروردین سال ۱۳۴۰، اعلیحضرت برای زیارت به مشهد آمدند و در ضمن از باشگاه تازه ساز دانشگاه بازدید کردند. ما معلمین دانشگاه در سرسرای باشگاه ایستاده بودیم. اعلیحضرت آمدند و نسبت به معلمین اظهار تقدیر کردند و به سالن باشگاه وارد شدند. آقای دکتر سامی راد از طرف دانشگاهیان خیر مقدم گفتند و در ضمن سخنان خود از اعلیحضرت تقاضا کردند اوامری صادر بفرمایند که اعتبارات بیشتری در اختیار دانشگاه که در حال توسعه است قرار داده شود. در آن سال دانشگاه مقدمات ساختمان بیمارستان شهناز پهلوی را آماده کرده بود. یکی از همراهان اعلیحضرت، حاج آقا رضا رفیع، در این موقع اظهار می کند اگر به بودجه اضافی احتیاج دارند، چرا چنین باشگاهی ساخته اند؟ ولی اعلیحضرت به وی جواب می دهند دانشگاه برای استادان میهمان و امور دیگر به باشگاه نیازمند است، و بدین ترتیب نوک حاج آقا رضا رفیع را چیدند. این باشگاه را آقای دکتر سامی راد با صرفه جویی در هزینه های دیگر ساخته بودند. دارای چندین اتاق بود برای استادان ایرانی و خارجی که برای سخنرانی یا تدریس به مشهد می آمدند، سالن پذیرایی و اتاق غذا خوری داشت. ناگفته نماند که در سالهای پیش نیز آقای دکتر سامی راد در جنب دانشکده پزشکی، تالار مجهزی به نام رازی را ساخته بودند که تا سال ۱۳۵۷ که من در مشهد بودم، بزرگترین و مجهزترین سالن برای سخنرانی در مشهد بود.

برگزیده ها

پرویز ناتل خانلری

خانلری و بزرگ علوی*

نویسنده ای که من این بار درباره او صحبت می کنم موجود جالب توجهی است. او یکی از ارکان «ربعه» بود. «ربعه» که ذکرش را در ضمن خاطرات هدایت به میان آوردم بر اساس دوستی و حشر و نشر چهار نفر برپا شده بود. در خاطرات هدایت مجال آن را نیاقتم که پیرامون علت هم جوشی این چهار نفر اشاره ای بکنم. اما این جا در حالی که صحبت از نویسنده ای دیگر به میان می آید، جا دارد که من این «ربعه» را آن چنان که بود معرفی کنم و علت به هم آمیختگی این گروه را بیان نمایم.

گروه «ربعه» مرکب از چهار نفر جوان آن روزی بود که هر یک از اینها در قسمتی از اروپا تحصیل کرده و یا لاقبل به فرهنگ قسمتی از کشورهای اروپایی آشنایی کامل داشتند. شاید نفر چهارم این گروه ضمن آشنایی به ادبیات اروپایی در ادب فارسی و عربی بیش از سه نفر دیگر دست داشت، ولی در هر حال موج توجه به اروپا در میان گروه قوت و شدت بیشتری داشت.

در آن روزگار، فرنگ رفته بودن و در اروپا تحصیل کردن جزء امتیازات غیر قابل رقابت یک جوان به شمار می آمد و حسنی بود شاید بالاتر از هر حسنی دیگر و فرضاً خاله

* به نقل از کتاب نقد بی غش، مجموعه گفتگوهای دکتر پرویز ناتل خانلری با صدرالدین الهی، درباره صادق هدایت، بزرگ علوی، ملک الشعراء بهار، نیما یوشیج، و صادق چوبک. انتشارات تاک، کالیفرنیا، ۱۳۸۵ / ۲۰۰۷، ص ۱۶۳-۱۸۱.

این کتاب در بخش «نقد و بررسی کتاب» شماره اول سال بیستم ایران شناسی معرفی گردیده است.

خانباچیها که به خواستگاری می رفتند، اگر داماد در اروپا تحصیل کرده بود، اولین حُسنی را که برای او بر می شمردند این بود که: «بله شاپسرو اروپا هم رفته و در فرنگ درس خوانده.»

این در فرنگ درس خواندن به همان اندازه که حسن شمرده می شد به همان اندازه نیز سبب انتقاد و خرده گیری کهنه پرستهای آن روزی بود و خاصه که اداهای جمعی از فرنگ برگشته، زبان خرده گیران را تیزتر و تیغ آنها را برآتر می کرد. به هر حال گروه «ربعه» ما از جمله فرهنگ رفته ها و از فرنگ برگشته ها بودند. منتها همچنان که اشاره کردم هر کدام با تأثیری از ادبیات و فرهنگ سرزمینی که در آن نشو و نمای ذهنی یافته بودند. صادق هدایت ادبیات فرانسه را خوب می شناخت و عاشق فرهنگ این زبان بود. مسعودفرزاد به انگلیسی تسلط داشت و بزرگ علوی پرورش یافته آلمان بود. مجتبی مینوی که عربیت استوار داشت زبانهای فرانسه و انگلیسی را می دانست و به فرهنگی مخلوط از این دانش سه گانه عشق می ورزید. مجالس بحث و گفتگوی این چهار نفر از آن جهت جالب بود که افکار و عقاید آنان مثل یک چهارراه با هم برخورد می کرد و به هم می آمیخت و در این میانه راهی برای فرهنگ امروزی ما پیدا می شد. بسیار ناسپاسی ست اگر از تأثیر به هم آمیختن این گروه در ادبیات امروز یاد نکنیم و آنان را پیشقراولان ادبیات امروز فارسی ندانیم.

بزرگ علوی که من برای نخستین بار به طور رسمی او را در همان کافه رزنوار دیدم و با وی آشنا شدم، آدمی بود از هر جهت متفاوت و متمایز با صادق هدایت. بعدها در تحلیل کار او خواهم گفت که بزرگترین اشتباه این است که علوی و هدایت را در یک مکتب قرار بدهیم.

علوی از هر جهت با هدایت تفاوت داشت. ساختمان جسمی او، ساختمان ذهنی او، و اعتقاداتش همه در جهت دیگری بود.

هدایت همچنان که اشاره کردم از لحاظ ساختمان ظاهری مردی بود از طایفه اهل قلم، یعنی کسی بود که حتی اگر آدمی نمی دانست چکاره است با دیدن قیافه اش طبقه اجتماعی او را تشخیص می داد.

اما بزرگ علوی مردی بود درست به عکس هدایت با قامتی اندک کوتاه و صورتی بزرگ و جثه ای چهارشانه و قوی و در سیمای او به خلاف سیمای هدایت چیزی که نشان بدهد این مرد یک نویسنده است وجود نداشت.

از لحاظ ظاهری علوی بر خلاف هدایت مردی بسیار خوش برخورد بود. در دیدارهای

اولیه محبت بی منطق بیننده را به خود جلب می کرد. نکته دیگری که در برخورد با او خیلی جلب توجه می کرد، این بود که آدم با دیدن علوی احساس می کرد با مردی صادق و صمیمی، مهربان و قدری احساساتی روبروست. او این احساساتی بودن را در هیچ حال پنهان نمی داشت و شاید به خاطر همین سادگی و صفا به اشکالانی برخورد که بعداً به آن اشاره می کنم.

خانواده علوی برخلاف هدایت که از طبقه اشراف بودند، از طبقه علما محسوب می شدند. افراد این خانواده مردمی معتقد و متدین بودند و شاید سیادت آنها به این اعتقاد و ایمان کمک می کرد.

اما خود علوی و پدرش زیاد تحت تأثیر این شکل خانوادگی قرار نداشتند. پدرش سالها مقیم آلمان بود و در آن جا ظاهراً تجارت می کرد و در همین زمان بود که علوی نزد پدر زندگی می کرد و به فرهنگ آلمانی اندک اندک آشنا می شد.

هیچ گاه به درستی بر من معلوم نشد که بزرگ علوی در آلمان چه تحصیلاتی را به پایان رسانیده و در چه رشته ای درسش را تمام کرده است. شاید او هم مثل هدایت هرگز به تحصیلات آکادمیک نرسیده بود. اما وسعت نظر و اطلاعات بسیار عمیقش در زبان آلمانی نشان دهنده این بود که بزرگ علوی خوب و کامل در ادب و فرهنگ آلمان مطالعه کرده است.

باز دقیقاً نمی دانم که پدر علوی به چه علت انتحار کرده، اما از تأثیر این انتحار در روحیه پسرش می توان به خوبی یاد کرد. شاید آن تصمیم ناگهانی پدر و اجرای عجیبش سبب شد که پسر روحیه ای قرص و محکم پیدا کند و آن ضعف پدری را با امیدواری بسیاری که خود داشت، در روح خویش جبران نماید. علوی به هیچ وجه بدبین و مأیوس و خسته نبود و از همین جاست که اختلاف او با هدایت آغاز می شود.

در چند داستان از مجموعه چمدان ما اشاراتی به روابط علوی و پدرش می بینیم. او صریحاً قهرمانان داستانها را پدر خود معرفی نکرده، اما هر خواننده تیزهوش با یک توجه دقیق می تواند بفهمد که قصه های علوی تا آن جا که مربوط به پدرش می شود، قصه هایی است واقعی یا لاقبل با رنگی از واقعیت. از جمله خود قصه شیرین «چمدان» که داستان رقابت یک پدر و پسر را بر سر یک زن نشان می دهد و سرانجام قصه با موفقیت کامل پدر منتهی می گردد.

علوی به طور کلی بذله گویی و مجلس آرای هدایت را در مجالس خصوصی نداشت، اما مجموعاً خوش محضر و خوش برخورد بود. شاید اولین بار که من علوی را دیدم در

کتابخانه خاور بود. اما این دیدار هم مثل دیدار هدایت یک نوع دیدار بدون گفتگو و آشنایی بود، چون من از علوی خیلی کوچکتر بودم و او یکی دوسالی هم گویا از هدایت بزرگتر بود، در آن زمان با من فاصله سنی بسیار داشت. در کتابخانه خاور که من برای مجموعه افسانه قصه ترجمه می کردم، علوی هم چند قصه ای را ترجمه و چاپ کرده بود. از جمله شاید بتوانم بگویم که علوی اولین کسی بود که ما کسیم گورکی را در ایران با ترجمه داستانی به نام «شبی در پائیز» معرفی کرد. این داستان در همان مجموعه افسانه به چاپ رسید و تا آن جا که من اطلاع دارم این اولین اثری است که از گورکی، نویسنده بزرگ روس به زبان فارسی درآمده است و مترجم آن مردی بود که آن زمان اسمش را به طور کامل بالای اثرش می نوشت و همه به او آقا بزرگ علوی می گفتند.

دیدار منجر به آشنایی ما همچنان که گفتم در همان کافه رزنوار بود. من از اولین مراسم معارفه خودم با او خاطره خوشی ندارم، زیرا که علوی در اولین برخوردش زیاد به من توجهی نکرد. دلیلش این بود که علوی در آن هنگام در مدرسه آلمانی معلم آلمانی بود و دارای خلق و خوی کامل یک معلم. و من که جوان و بچه تر از آنها بودم شاید در چشم او به صورت یک شاگرد جلوه گر شدم و بیشتر به من به چشم یک محصل نگاه کرد تا یک دوست که در مجمع تازه آنها راه یافته است. اما این وضع فقط یکی دو جلسه دوام داشت. بعداً با هم نزدیکتر و صمیمی تر شدیم. دوران این صمیمیت هم به مدت زیادی به طول نینجامید و علوی از جمع ما پا کشید. علت دوری گزیدن خیلی جالب بود. علوی صاحب نامزدی شده بود و طبق معمول وقتی پای زن به میان می آید؛ مردها قاطبی مرغها می شوند و از دوستان فاصله می گیرند. علوی با معشوقه اش، که کم کم نامزدش به حساب می آمد چنان گرم گرفت که جمع را تقریباً از یاد برد و این در همان نامه فرزند که من قسمتی از آن را ضمن خاطرات هدایت برایتان نقل کردم منعکس است. چون فرزند نوشته بود که «علوی هم با مادامش سرگرم است.»

زن مورد توجه و نامزد علوی که زیبایی خیره کننده اش در آن روزگار زبانزد مردم تهران بود، دختر یک دکتر مشهور دندانساز آلمانی به نام دکتر اشتوم بود.

پیشامد آشنایی علوی و دختر دکتر اشتوم از یک طرف، سفر من به رشت و عزیمت هدایت به هندوستان از طرف دیگر، همچنان که اشاره کردم «ربعه» را به کلی از هم پاشید و مینوی که رهسپارانگلیس شده بود نقطه پایان را بر این جمع گذاشت. اما ما از حال و روز هم بیخبر نبودیم. گاهی با نامه ای از یکدیگر یاد می کردیم. تا این که مدتی گذشت و من از علوی هم بیخبر بودم و یک روز نامه فرزند به من رسید که خبر جالبی در آن داشت. خبر

عبارت بود از این که علوی را به جرم شرکت در دسته سیاسی «پنجاه و سه نفر» توقیف کرده اند. من در آن روزگار به کار سیاست توجهی نداشتم، اما بعد از توقیف علوی خیلی خوب به خاطر آوردم که علوی در گفتگوهای بی که معمولاً با ما می کرد، خیلی زیاد درباره فریود از یک طرف و درباره کارل مارکس و کتاب کاپیتال از طرف دیگر گفتگومی نمود. و من برای اولین بار نام مارکس را از علوی شنیدم. اما یک نکته دیگر باید مورد توجه همه باشد و آن این است که علوی این آگاهی را از فلسفه و کتاب مارکس به صورت یک اعتقاد نداشت، مثل یک آدم محقق متتبع ضمن چیزهایی که می خواند مارکس را هم خوانده بود.

این نکته را بیشتر از آن جهت ذکر می کنم که من در عمق اعتقاد اولیه او به مارکس زیاد یقین ندارم. زیرا در سالهای اول مراجعت علوی از اروپا، او نیز دچار همان احساس وطن پرستی شدید و عاشقانه بود. نمی توانم به دقت بگویم که این احساس در اثر مجاورت و مجالست با هدایت در او به وجود آمده بود یا خود او مانند هر جوان ترقیخواه دیگری که از اروپای پیشرفته به ایران عقب مانده باز می گشت و درد وطن می گرفت، در این درد می سوخت.

علوی این حس وطن پرستی شدید را با شرکت در نوشتن کتابی به نام انیران با مشارکت صادق هدایت و شین پرتونشان داد. این کتاب سه قسمت جداگانه داشت که در هر قسمت آن یک واقعه تاریخی به صورت قصه درآمده بود. این سه واقعه، وقایع تاریک تاریخ ایران است. حمله اسکندر، حمله عرب، و حمله مغول. در هر یک از این قسمتها نویسندگان درد اشغال وطن و افسوس بر گذشته را به خوبی نشان داده اند و شاید علوی گرمتر از آن دو نفر از این غصه نالیده است.

کتاب در همان زمان از طرف نویسندگان به ذبیح بهروز که از ناسیونالیست های دوآتشه بود و احساسات ایران پرستی شدید داشت، تقدیم شده است و تقدیم آن به مقتدای جوانان پرشور آن زمان نشانه توجه نویسندگان کتاب به افتخارات و بزرگیهای گذشته است.

شاید کشیده شدن علوی به مسائل سیاسی هم در ابتدا انگیزه وطن پرستی داشت، اما البته در سالهای بعد افکار و عقاید سیاسی و اجتماعی او به کلی رنگ دیگری گرفت. از مشخصات بسیار جالب علوی این بود که در محاوره لغات آلمانی به فراوانی مصرف می کرد و به کار بردن این لغات از ناحیه او سبب شده بود که بعضی از رفقای «ربعه» هم لغات او را مصرف می کردند. از جمله خوب یادم هست یک لغت بود که علوی مصرف

می‌کرد و معنای زیاد خوشی هم نداشت این لغت را هدایت از او گرفت و بعدها هر وقت می‌خواست به قول خودش فحش ادبی بدهد! لغت مخصوص آلمانی علوی را به کار می‌برد. علوی به این طریق در ذهن من به عنوان یکی از دوستان «ربعه» جا گرفت و در همان اوان آشنایی بود که اولین مجموعهٔ داستانش را که تازه چاپ شده بود به من داد و این همان مجموعهٔ چمدان است که شهرت فراوانی دارد.

بعد از به زندان افتادن علوی و از هم پاشیده شدن «ربعه»، من دیگر او را ندیدم و بعد از محاکمهٔ «پنجاه و سه نفر» نیز تقریباً ارتباط ما قطع شد، و از جمع رفقا فقط هدایت بود که گاه گاهی به دیدن او در زندان می‌رفت و چیزی برایش می‌برد. یا کتابهایی را که اجازه می‌دادند به زندان ببرد در اختیارش قرار می‌داد.

در همین زمان اتفاق ناگوار دیگری هم برای علوی رخ داد. علوی در زندان بود که زنش از او جدا شد و دنبال کار خودش رفت.

شاید بتوانیم اثر این جدایی را در رگه‌های مخصوصی در کارهای او پیدا کنیم. مخصوصاً شاید بتوان گفت که یک نوع عشق لطیف به ثمر نرسیده که معمولاً در قعر داستانهای علوی وجود دارد نتیجهٔ همین جدایی ناگهانی است.

و باز این نکته در روحیهٔ او قابل توجه است که این مرد دارای استقامت بسیار و ساده دلی و آرامشی فراوان بود، زیرا ترک ناگهانی آن زن، نفرتش را نسبت به جنس زن برنینگخت، بلکه همچنان که گفتم در بسیاری از کارهایش به لطافت زن رسید. در خاطرات هدایت گفتم که علوی به طرز عجیبی به رمانتیزم و حتی ساتنی مانتالیزم کشیده می‌شد و از این جهت درست در نقطهٔ مقابل صادق هدایت قرار داشت. در کارهای او که بعد از آنها صحبت خواهم کرد ما علوی را بیشتر در جنبهٔ یک آدم متمایل به تغزل می‌بینیم که شاید به تصنع دلش می‌خواست حماسه‌سرای می‌کند.

در زندان بزرگ علوی دو کتاب نوشت. یکی ورق پاره‌های زندان و دیگری پنجاه و سه نفر. این هر دو کتاب بعد از این که او از زندان بیرون آمد به دست من رسید. خود او معتقد بود که کتابها را در شرایط بسیار سختی نوشته است. اغلب یادداشت‌هایش را پشت قوطی سیگار و روی کاغذ سیگارهای زندانیان تهیه کرده. راستش را بخواهید من از این زندانی انتظار بیشتری داشتم.

منتظر بودم که علوی بعد از زندان رفتن و به قول خودش آن شرایط سخت را تحمل کردن، بسی آبدیده و پرورده بیرون بیاید و باز انتظار من این بود که علوی از زندان با خود هدیه‌ای بیاورد که نشان‌دهندهٔ حالات واقعی و زنج و عذابهای یک زندانی باشد.

زندان در روح علوی اثری را که من انتظار داشتم، باقی نگذاشت. آدم وقتی به زندانیان بزرگ و شاهکارهایی که در زندان به وجود آمده است می‌اندیشد، می‌بیند که علوی در این راه نویسنده ناموفق بوده است.

اگر به شاهکار معروف داستایوسکی که در زندان نوشته شده و سری یادداشتهای مشهور او نگاه کنیم، به خوبی اثرات یک زندان سخت و تحمل ناپذیر را در روح یک نویسنده می‌بینیم و در کارهایش احساس می‌کنیم.

ورق پاره‌های زندان علوی این چنین نبود و علوی از زندان بهره‌ای را که باید نگرفت. در بحث از آثار او به این مطلب اشاره بیشتری خواهم کرد، اما در این جا می‌توانم به عنوان یک خواننده بگویم که، من بعد از خواندن ورق پاره‌های زندان نشستم و کلاهم را قاضی کردم و به این نتیجه رسیدم که، اگر قرار است آدمی برای نوشتن چنین اثری به زندان بیفتد، دور از عقل سلیم است که وقتش را با زندان رفتن تلف کند. این اشاره طنز آمیز را بیشتر از آن جهت به میان کشیدم که باز بعضیها خیال نکنند به صرف زندان رفتن نویسنده می‌شوند و این توهم که مثل یک توهم تریاک و چرس کشیدن و هروئین بالا دادن گاهی اسباب انحراف جوانان می‌گردد، از میان برود. نویسندگی با هروئین و زندان به وجود نمی‌آید. ممکن است یک نویسنده در اثر تحمل مرارت‌های زندان اثر آبدار و نابی را پیروانند، اما یقیناً هر اثر آبداری با زندان رفتن به وجود نمی‌آید.

امکان دارد که زندان استعداد را صیقل بزند، ولی آن را به وجود نمی‌آورد. در مورد علوی از این عمیق‌تر باید فکر کرد. علوی پیش از رفتن به زندان نویسنده بود، بعد از بیرون آمدن از زندان هم کارهای درخشانی کرد، اما در مدتی که در زندان بود چیزی از خود نشان نداد. به زندان افتادن علوی به گمان من یکی از حوادث بزرگ زندگی این نویسنده بود، زیرا از این زندان به بعد ریشه‌ها و رشته‌هایی که او را به سیاست می‌پیوست، محکم‌تر شد و این نویسنده در انتخاب راه نویسندگی قدمهای تازه تری برداشت. یعنی نویسنده‌ای که تا پیش از به زندان افتادن فقط مارکس را مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌داد، پس از بیرون آمدن از زندان به کلی در مسیر جریان این اعتقاد سیاسی و اجتماعی افتاده بود.

من هنوز یقین ندارم که علوی در عمق تا چه اندازه مارکسیست بوده است، اما این را می‌توانم صریحاً بگویم که او با ساده‌دلی و صفایی که داشت خیلی زود تحت تأثیر عوامل و اطرافیانش قرار می‌گرفت و این را هم می‌توانم بگویم که علوی مثل هر نویسنده حساس دیگری طبع آینه‌وشی داشت، خیلی زود چیزهایی را که لازم بود در خود می‌گرفت و منعکس می‌ساخت. روابط او با دار و دسته «پنجاه و سه نفر»، به گمان من یک رابطه

سیاسی نبود.

لابد می پرسید چرا؟ من در وجود علوی نوعی کنجکاوی معلم مسلکانه کشف کرده بودم. او از بحث و جدل و برخورد آراء و عقاید لذت فراوان می برد. خیلی دلش می خواست مباحثه کند و با حریفی به اصطلاح به جوال برود تا اگر چیز تازه ای در آن حریف هست آن چیز تازه را به دست آورد.

به همین دلیل او همچنان که با هدایت درباره فریود بحث و گفتگو می کرد به یقین با دکتر ارانی و دیگران درباره مارکس صحبت می کرد. هدف او بیشتر روشن شدن خودش بود. می خواست اطلاعاتی کافی و کامل درباره چیزهای ندانسته داشته باشد. در عین حال به آنچه که می آموخت صمیمانه و اندکی با تعصب عشق می ورزید. همین صمیمت و صفای او کار بزرگی به دستش داد. واقعه ای را که نقل می کنم گواه خوبی ست بر ادعای من. در نقل این واقعه من تنها نیستم چند نفر هستند که شاهد این گفتگو بوده اند. گفتگوی جالبی است که یک روز بر حسب تصادف میان ما و یکی دو تن از کمونیست های دو آتشه در گرفت. یکی از این کمونیست ها در مورد زندان رفتن علوی و محکومیتش تکه ای را نقل کرد که خیلی جالب بود. و نقل این تکه در این جا، شاید بتواند به معرفی کارا کتر واقعی علوی کمک بیشتری بکند. اهمیت این واقعه بیشتر از آن جهت است که همچنان که گفتم نقل کننده یک کمونیست دو آتشه بود. از سردمداران بزرگ حزب توده بود و از کسانی بود که در زمان تحصیل خود در فرانسه رسماً عضو حزب کمونیست فرانسه شده بود و در موقع مراجعت به ایران هنوز عضویت حزب کمونیست فرانسه را داشت و بعدها هم از بزرگترین مراجع حزب توده در ایران شد. این آدم با این مشخصات، حقیقت به زندان افتادن علوی و محکومیت طولانی او را در یک مجلس خصوصی و دوستانه برای ما این طور نقل کرد:

«هنگامی که افراد دسته «پنجاه و سه نفر» توقیف شدند، در میان ما بزرگ علوی هم دیده می شد. من این را می توانم بگویم که علوی به هیچ وجه فعالیت تشکیلاتی نداشت و فقط به عنوان یک آدم هوادار و علاقه مند به مسائل سیاسی و فلسفی و اجتماعی در پاره ای از اجتماعات ما شرکت می کرد و همیشه مستمع خوبی بود و کمتر اتفاق می افتاد که خود در مسأله ای اظهار نظر کند. بعد از این که ما همه به زندان افتادیم، درباره سرنوشت افراد دسته حدسهای مختلفی زده می شد. جمعی مجازات ما را خیلی شدید پیش بینی می کردند و به همین جهت دوستان و نزدیکان من به من پیشنهاد کردند که شیوه خاموش ماندن و دم زدن را پیشه کنم. آنها استدلالشان این بود که هرچه کمتر تظاهر کنی مجازاتت سبکتر خواهد شد و من پند آنها را پذیرفتم و در سراسر جلسات محاکمه خاموش ماندم. اما در آن

محکمه، بزرگ علوی با یک دفاع طولانی و آتشین پرداخت. ظاهراً او گمان می برد خواهد توانست رأی محکمه را از طریق منطق و استدلال به نفع خویش برگرداند و قضات را به روش سیاسی خود مؤمن کند. وقتی که خوب خرفهایش را زد، از همه ما به تیره شدن بیشتر امیدوار بود، اما هنگامی که رأی دادگاه اعلام گردید، معلوم شد که محکمه، آن هیچ کاره ناطق پر شور را به ده سال زندان محکوم کرده است و من همه کاره خاموش فقط پنج سال زندان در پیش دارم.»

این شاهدهی را که از قول یکی از زعمای حزب توده آوردم، بیشتر از آن جهت بود که نمونه ای از روحیه بزرگ علوی را به دست داده باشم.

او حتی کسانی را که با وی اختلاف سلیقه سیاسی داشتند و خارج از دایره اعتقادات سیاسی دوستش بودند، دوست می داشت و مورد احترام قرار می داد. شاید تعجب کنید اگر بنویسم که او برخلاف اصل مسلم اعتقادات سیاسی دسته اش که تبلیغ را عامل بزرگ موفقیت گروههای خویش می دانستند، به هیچ وجه با دوستانی که با وی اختلاف عقیده داشتند از در تبلیغ در نمی آمد و اصولاً میان مشی حزبی و حد دوستی خط فاصلی کشیده بود.

در این جا باید به روابط علوی و هدایت و دیگر افراد دسته «ربعه» اشاره کنم. اولین نکته ای که برای این اشاره لازم است این است که در آن زمان به هیچ وجه در دسته «ربعه» کسی داعیه رهبری نداشت. هیچ کس قطب نبود و بالای مجلس نمی نشست. کسی هم خرجه به دوش نمی انداخت که بیایند و دستش را ببوسند و او را معلم اول خطاب کنند. دسته ای بودند که با هم دوستی ساده داشتند، می نشستند و از گفته های هم استفاده می کردند. به همین جهت علوی و هدایت نه تنها هر دو در یک سطح بودند و هیچ کدام بر آن دیگری ادعای برتری نداشت، بلکه شاید به دلیل سن بیشتر و تجربه فراوانتر، هدایت همیشه احترام علوی را نگاه می داشت و با او سنگین تر و در عین حال صمیمی تر از دیگران رفتار می کرد. علوی هم متقابلاً در نشست و برخاست با دوستان «ربعه» و حاشیه «ربعه» همان آقا بزرگ نویسنده داستان «چمدان» بود. در مورد خود من او هیچ گاه نکوشید که عقاید سیاسی اش را پیش من تبلیغ کند و همیشه به دوستی من و سوابق گذشته اکتفا می کرد.

حتی هنگامی که دسته ای مأمور شده بودند تا با نفوذ در مجله سخن این مجله را سخنگوی ادبی حزب قلمداد کنند و من و خود هدایت با این جهت گرفتن به شدت مبارزه می کردیم، تنها کسی که با آن که جزء آن گروه بود، هیچ گاه برای این تسخیر کوشش نکرد، بزرگ علوی بود. او حد دوستی مرا بالاتر از روابط سخن و حزب توده قرار داده بود.

هر وقت داستان خوبی داشت به من می داد و من دو تا از داستانهای خیلی شیرین او را در همان دوره های اول سخن چاپ کردم یکی «یه ره نچکا» و دیگری «رسوایی» حتی خوب در خاطر هست که علوی اسم داستان «رسوایی» را «اسکاندال» گذاشته بود و از آن جا که من با عنوان فرنگی بر بالای داستانهای ایرانی موافق نبودم، با جلب رضایت خود علوی عنوان «رسوایی» را برای داستان او برگزیدم.

علوی بیشتر اوقات در خانه سرگرم خواندن و نوشتن بود. با آن که زیاد می خواند بسیار کم می نوشت. از او ما فقط پنج کتاب نوشته و چند ترجمه در دست داریم و باز قابل ذکر این است که در ترجمهٔ کتاب دوازده ماه بعضی از شعرهای متن را من به شعر فارسی ترجمه کردم و در حقیقت شعرهای کتاب دوازده ماه یادگاری ست از دوستی آن زمان ما.

از علوی تعدادی مقاله در دست است و باید گفت که این مقالات متأسفانه در سیاقی نوشته شده که مورد نظر گردانندگان دستگاه آن روزی حزب توده بوده است. در سالهای اول پیش از به زندان افتادن علوی در مجلهٔ دنیا که متعلق به دکتر ارانی بود، برای نخستین بار یکی از کتابهای صادق هدایت را مورد بحث و نقد قرار داد. نکتهٔ برجسته ای که از آن انتقاد به خاطر مانده است، مطلبی بود که علوی دربارهٔ پشت جلد کتاب هدایت نوشته بود. همان طور که می دانید هدایت پشت جلد کتابهايش را یا خودش می نوشت یا نقاشی می کرد. او برای اولین بار یک نوع خط تزئینی را که البته پختگی خط تزئینی امروز را نداشت در پشت جلد کتابهای زنده به گور، سایه روشن، و بوف کور به کار برد. این خط که نه نسخ بود و نه نستعلیق و نه شکسته، مورد اعتراض گروهی از کهنه پرستان قرار گرفت و علوی در آن انتقاد به طنز شیرینی کهنه پرستان را مسخره کرد و در حقیقت آنها را مورد حمله قرار داد و جمله ای قریب به این مضمون نوشت: «معلوم نیست هدایت با خط زیبای فارسی چه دشمنی دارد که این خطوط را برای پشت جلد کتابهای خود برگزیده است و صدای مردم را درآورده.»

هدایت و علوی دوستی خود را سالهای سال حفظ کردند و علوی همیشه کارهایش را پیش از چاپ برای هدایت می خواند و گاه نیز بعضی از این کارها را با حضور دوستان دیگر قراءت می کرد، تا اگر نظری دارند بیان کنند. از جمله کارهایی که من خوب به خاطر دارم علوی پیش از چاپ برای هدایت و من و صادق چوبک خواند، دستنویس کتاب چشمهایش بود. مدتی بود که علوی در فکر نوشتن یک رمان کوتاه بود. ما به های این کتاب را پیش خود از زندگیها می گرفت و مرتب می کرد. علوی در اکثر آثارش، هنرمندان را برای قهرمانی داستانهایش بر می گزید و در این داستان نیز علوی نقاشی را قهرمان قرار

داده بود. رمان کوتاه او سرانجام پرداخته شد و یک روز از صبح تا ظهر او دستنویس قصه را برای هدایت و چوبک و من خواند. داستانی بود به نظر ما بسیار لطیف و گیرا و آن روز که ما در منزل او در دزاشیب این قصه را شنیدیم، به نظرمان آمد که یک رمان لطیف احساساتی در مملکت ما متولد شده است. علوی به چاپ این داستان مبادرت نکرد و اتفاق افتاد که بعد از مرگ هدایت بار دیگر ما روزی گرد هم آمدیم. همه صحبتیمان در آن روز درباره مرگ ان دوست از دست رفته بود و صحبتیمان از این بود که چه خوب است مهربانتر از این باشیم. در آن دیدار، علوی به من گفت که در استخوان بندی کتاب چشمپایش تجدید نظر کلی کرده و به کلی آن را زیر و رو نموده است. چندی بعد که کتاب منتشر شد، من واقعاً افسوس خوردم که آن قصه شیرین لطیف عاشقانه چگونه یک مرتبه اساسش دگرگون شده و به صورت یک کتاب حزبی درآمده است.

درباره علوی بحث را در این جا پایان می دهیم که علوی مردی بود لطیف می اندیشید و بسیار احساساتی بود. از لحاظ ساختمانی مردی بود توانا و سالم و از نظر اجتماعی آدمی بود پایبند اصول معتقدات خویش. از اداهای هنرمندانه به شدت دوری و بیزاری می جست و سرگردانی و خرابکاری و آتارشیسم در روحیه اش وجود نداشت. بسیار سالم و قوی بود، ورزش را ترک نمی گفت، لذات غیرعادی را نمی پسندید، سیگار نمی کشید، خیلی به ندرت مشروب می خورد و به همین جهت در پنجاه سالگی حداکثر سی و پنج ساله به نظر می رسید. به دلیل این که موجود سمپاتیکی بود، زنها دور و برش زیاد بودند و درست بر خلاف هدایت که از زنها می گریخت او به این جنس توجه داشت و از لطافت و ظرافت زن برای کارهایش بسیار مایه می گرفت. روش مرتبی داشت که در همه حال آن را مراعات می کرد و با این که معلم بود، دستور اخلاقی برای کسی صادر نمی کرد و نصیحت پیهوده نمی نمود. این بود آنچه که من درباره علوی و سیمای ظاهرش می توانستم بگویم.

علوی و اندیشه هایش

درباره آثار علوی باید یک نکته را پیش از هر چیز تذکر داد و آن این است که علوی از گروه نویسندگان ردیف هدایت و جمال زاده نبود. من خوب به خاطر دارم در سخنرانی خود در کنگره نویسندگان او را تقریباً هم مکتب هدایت قلمداد کردم و هدایت به من تذکر داد که شیوه علوی با روش او کاملاً متفاوت است و بعدها هم که کارهای بعدی علوی منتشر شد این تمایز به خوبی نمودار گردید

علوی به هیچ وجه تحت تأثیر هدایت نبود. صاحب مکتب مستقلی برای خود بود، در موازات هدایت. بدون این که تلاش کند چیزی از هدایت در آثارش منعکس شود.

بسیاری از آثار علوی جنبهٔ رمانتیک دارد و شاید بهترین نوشته‌های او آنها یی ست که در آنها احساسات و عواطف طبیعی و عادی بشری وصف شده... .

نکتهٔ قابل ذکر دیگر در کارهای علوی این است که او در آثار خویش واقع بین تر از دیگر نویسندگان همزمانش می باشد. قهرمانهایی که او انتخاب می کند دارای چهره‌های شناخته شده و عواطف و عکس‌العملهای بسیار طبیعی هستند و به هیچ وجه میان آنها و خواننده، غریبگی و دوری وجود ندارد و اغلب قصه‌های علوی تغزلهایی هستند که به زبان نثر نوشته شده اند. غالب این قصه‌ها دارای روحی عاشقانه و بیانی دلچسب می باشند.

شاید معروفترین آنها داستان «یه ره نچکا» باشد. در این داستان مردی در عالم تب با زنی زیبا و رؤیایی خلوتی پیدا می کند. علوی این حالت تب و عشق را چنان شیرین و گرم بیان کرده که آدمی پس از فرو بستن قصه دلش می خواهد در اطاقی تاریک بیمار شود تا «یه ره نچکا» مثل یک رشته نور به درون اطاق بریزد. در قصهٔ «رسوایی» نیز ما تأثرات پیر مردی را در برابر تحول جامعه می بینیم. همچنین است داستان «چمدان» و برخی دیگر از داستانهای کتاب چمدان.

اما ایرادی که از نقطه نظر یک منتقد ادبی می توان به کارهای علوی گرفت، ایرادی است که بر داستانهای حزبی و سیاسی او وارد است. این داستانها که شاید تحت تأثیر زمانه نوشته شده، چهرهٔ خوبی از نویسندهٔ لطیف اندیش را در بر ندارد. ما در داستانی به نام «نامه‌ها» علوی را می بینیم که به صورت یک مبلغ حزبی با تبلیغ نادرستی می کوشد که حرمت‌های خانوادگی را قربانی دستوره‌های حزبی کند. در این جاست که می بینیم منافع حزبی مافوق عواطف بشری قرار گرفته است. و این البته در آن روزگار که روش استالینی بر همهٔ احزاب کمونیست حکومت می کرد، امری طبیعی و عادی بود.

در آن روزگار جوانان به عنوان مواد خام و نیروهای مصرف نشده ای برای واژگون کردن سنتها مورد احتیاج دستگاههای حزبی بودند و بریدن رشته‌های علایق انسانی میان جوان و خانواده و در مقابل پوستن جوان به اندیشه‌های سیاسی هدف کلی سیاست استالین بود. چنان که ما شکل دیگری از همان طرز تفکر را امروز در نزد چینی‌ها می بینیم و می بینیم که حتی کشورهای سوسیالیستی با این روشهای تند ویران کننده مخالفت دارند.

اما در آن روزگار وضع چنین نبود و کسانی که عضویت جناحهای چپ را داشتند، به مبانی اخلاقی و خانوادگی زیاد توجهی نمی کردند و بدیهی ست که در آثارشان حزب بالاتر از پدر، مادر، خانه، و حتی وطن بود. در مورد این نوع کار و طرز فکر نمی توان بیطرفانه قضاوت کرد. زیرا کسانی که به مبانی اخلاقی و آداب اجتماعی و ملی خود

علاقه مند هستند، این روش را نمی پسندند. در حالی که فرضاً چینی‌ها امروز آن را وسیلهٔ تجدید نظر یا به حکایت دیگر تجدید اعتبار حکومت خود قرار داده‌اند.

علوی همین نحوهٔ تفکر را در رمان چشمهایش نیز به کار برد. و شاید اصرار به این امر که رمان حتماً با یک ماجرای سیاسی همراه باشد، بزرگترین نقص را از لحاظ هنری در این کتاب به وجود آورد. کتاب از اسمش پیداست که کتابی در مایهٔ عاشقانه است. اگر اسم کتاب چیزی بود مثل «زنجیرهایش» یا «زندانیهای او» شاید عذر نویسنده به طریقی دیگر پذیرفته می‌شد، اما نام «چشمهایش» نشان می‌دهد که داستان یک داستان لطیف و عاطفی و عاشقانه است. کتاب را که ورق می‌زنیم به قهرمان داستان برخورد می‌کنیم. قهرمان داستان نقاشی ست که به استادی و هنرمندی معروف است. این نقاش تا آن جا پایبند عواطف خویش است که چشمهای زنی او را مسحور می‌کند. نقاش به دنبال این چشمها می‌شتابد و در پرده‌ای که از این زن کشیده یا در خیالش به یاد چشمهای او پرداخته است، ما تنها یک جفت چشم را می‌بینیم، یک جفت چشمی که برجسته و صریح تصویر شده و اعضای دیگر صورت صاحب پرده، همه در پردهٔ ابهام قرار گرفته‌اند. تا این جا ما با یک داستان عاشقانه و یک نقاش عاشق مسلک روبه‌رو هستیم و یک نویسندهٔ احساساتی این حالات و عواطف را برای ما می‌نویسد. اما نقاش احساساتی عاشق پیشه ضمناً سیاست‌چی و پخش‌کنندهٔ شبنامه و مبارز حزبی نیز هست. او که در نهایت عاشق است و فریفتهٔ یک جفت چشم به شما شبنامه می‌نویسد و سخنانی می‌گوید که از دهان مبلغین حزبی می‌توان شنید.

بسیاری از صفحات کتاب در حکم مقالات روزنامه‌های حزبی آن زمان است و جمله‌های عجیب و غریبی در آن دیده می‌شود، به طوری که کتاب به صورت معجونی از احساسات عاشقانه و نظریات و اغراض سیاسی جلوه‌گر می‌شود. همچنان که اشاره کردم دستنویس این کتاب را یک بار او برای ما خوانده بود. در آن زمان که آن دستنویس را خواند، به هیچ وجه قهرمان داستان چنین شخصیت متناقضی نداشت. به همین جهت باید گفت که در یفا علوی نتوانست در بسیاری از موارد سلامت ظاهری خود را در آثارش نیز حفظ کند. او که در ظاهر به کار تبلیغ نمی‌پرداخت در نوشته‌هایش به این کار سرگرم شد.

نوشته‌های علوی و سبک نویسندگی او

شیوهٔ انشای علوی بسیار ساده و عادی است. به ندرت در نوشته‌های او به اوصاف تازه‌ای بر می‌خوریم که نشان بدهد نویسندهٔ آنها را جستجو کرده و یافته‌است و به این جهت باید گفت که او نویسنده‌ای است که در کارش تصنع به خرج نمی‌دهد. خیلی روان و خوب

می نویسد و بالاتر از همهٔ اینها، این که علوی در ساختمان داستانهایش خیلی هوشیار است. بسیار درست و از روی نقشه طرح می ریزد و داستانهای کوتاه او جزء داستانهای بی ست که در زبان فارسی باید اصطلاح «خوش ساخت» را برای آنها به کار برد. داستانی که آغاز و انجامش معین است و پیداست که نویسنده برای تحریر آن سرگیجه نداشته است...

انشای او همچنان که اشاره کردم بسیار ساده و روان است. به طوری که خواننده کمتر در حین خواندن نوشته های او به لفظ و عبارت توجه می کند و شاید پس از خواندن یکی از داستانهای وی اگر از خواننده پرسند تعبیرات آن چطور بود، بتواند جوابی بدهد. اگر بتوانیم این را یک نوع سهل و ممتنع بگوییم باید بگوییم شیوهٔ نویسندگی علوی شیوهٔ سهل و ممتنع است.

جملات را در کوتاه ترین صورت و واضح ترین شکل می نویسد. خود را خیلی زود به خواننده نزدیک می کند و خواننده با اثر او بیگانگی و دوئیت پیدا نمی کند. همهٔ دریغ من این است که علوی گرفتار آن ریشه های تلخ سیاسی شد و نتوانست در این جا بماند. او روی هم رفته مردی بود دوست داشتنی و با آن که شنیده ام در یکی دو مقاله به من حمله هایی کرده است، من در این جا حرمت دوستی او را نگه می دارم و در این جا به عنوان یک دوست خوب و یک نویسندهٔ شایسته از او یاد می کنم. شاید اگر علوی مستقیماً وارد کشمکشهای حزبی و سیاسی نمی شد و بیشتر به کار نویسندگی می پرداخت مقام او در نویسندگی بسی بالاتر از این بود و برای کشورش مفید واقع می شد.

نقد و بررسی کتاب

حسین منتظم

یادداشتهای علم

جلد ششم، ۵۶ و ۱۳۵۵

ویرایش از علینقی عالیخانی

چاپ مریلند، ۵۵۶ برگ، ۴۵ دلار

نگاهی به پایان «یادداشتهای علم»

چند سال پیش، پس از خواندن دو سه جلد نخستین یادداشتهای علم چند سطری دربارهٔ این یادداشتهای روزانه، یا درستتر بگوییم «شبان» - زیرا اکثراً در نیمه شب یا پس از نیمه شب نوشته شده است، نوشتم و آنها را «در میان نوشته های ایرانیان بی نظیر» نامیدم.^۱ گو این که این نظر من مورد ایراد و اعتراضهای کتبی و شفاهی چند تن از دوستان و آشنایانم قرار گرفت که می گفتند: علم با این نوشته ها آبروی شاه و دربار و خود را برده است. ظاهراً آقایان یادداشتهای روزانه را با «تاریخ» اشتباه می کردند در حالی که تاریخ چیز دیگری ست و در ایران هم سابقه طولانی دارد و یادداشتهای روزانه چیز دیگر که نظیر آن در اروپا فراوان است و در ایران بی نظیر و بی سابقه. گو این که ویراستار به آسانی می توانست این نکته را در نخستین دیباچه خود ذکر کرده و از تکرار دیدارهای زنانه شاه و علم خودداری کند، ولی او امانت را بر حفظ آبرو ترجیح داده است.

و اکنون با خواندن جلد ششم یادداشتهای علم که در تاریخ ۷ مهر ماه ۱۳۵۶ به پایان می رسد، در نظر اولیه خود، بر بی نظیر بودن این یادداشتهای استوار شدم زیرا در آنچه به سال ۵۶ از حوادث مختلف نوشته به خوبی «علائم ظهور» و نشانه های «انقلاب ۵۷» پدیدار است و به کرات از تظاهرات دانشگاهی و عملیات «تروریستی» یاد می کند که

همزمان با نغمه های مخالفِ جراید غرب نسبت به ایران روی داد که در سالهای پیشتر، صرف نظر از عملیات و کشتارهای فدائیان اسلام، از مرگ کسروی تا حسنعلی منصور، وجود نداشت.

این علائم و نشانه ها تقریباً از جنگ اعراب و اسرائیل (۱۹۷۳) و با افزایش بهای نفت پدیدار می شود و اندک اندک بالا می گیرد و در سال ۵۶ به داخل ایران سرایت می کند. علم می نویسد که شاه از جانبداری از دانشجویان تروریست عصبانی ست زیرا در اردیبهشت ماه، در تهران، کرج، قزوین، ورشت بین آنان و پلیس زد و خورد شد و ۲۵ تن از طرفین کشته شدند. (ص ۱۱۳)* و شاه می گوید که مسأله تروریستها یک مسأله خارجی است که همزمان در چندین جا صورت می گیرد (۱۳۰) و جراید «گاردین» و «تایمز»... رژیم ایران را خفقان آور ذکر کرده اند (۱۳۴). در همان اوان کنسولگری ایران در ژنو چندین ساعت از طرف مخالفان رژیم اشغال می شود (۱۴۰) بدون ذکری از «کنفدراسیون دانشجویان ایرانی» که سازمان گسترده ای ست و برنامه های خرابکاریشان موضوع کتاب دیگری ست. این سازمان گسترده با سقوط کابینه بختیار ناگهان پایان می یابد!

تدریجاً عملیات هراسگری (تروریسم) توسعه می یابد: در ۵ تیر مسیرشان تغییر کرده، دختری که نارنجکی برای ماشین شاه داشت ناچار به سوی پلیس پرتاب کرده، خود کشته می شود (۱۷۲) و اخبار بی.بی.سی. این گونه عملیات را نقل می کند از جمله: ده تروریست کشته شدند (۱۷۶) و در شهریور ماه سه افسر امریکایی کشته شدند. لذا تصمیم گرفته می شود که امریکایی ها مسلحانه و به اتفاق حرکت کنند....

علم با مشاهده این عملیات هراسگری فکر می کند که: «واقعاً پیکار بزرگی علیه ما در اروپا و امریکا شروع شده و نمی دانم چرا به این شدت؟ و همچنین مقالات جراید... باید کاروسها باشد و ساده لوحی امریکایی ها که تحت تأثیر قرار می گیرند (۲۴۳)».

در این میانه وزیر دارایی امریکا به افزایش مداوم بهای نفت اعتراض می کند ولی شاه می گوید: نباید اعتنا کرد، ما کار خود مان را بکنیم و او هرچه می خواهد عوعو کند (۲۸۰). لذا سفیر امریکا هنگام تودیع می گوید: شما لیدر گرانی بهای نفت شده اید که افکار مردم امریکا را علیه شما برمی انگیزد، و جرالد فورد نیز طی نامه ای به شاه اصرار او را در بالا بردن بهای نفت انتقاد می کند (۳۳۴).

جوزف کرافت، یک روزنامه نگار امریکایی به علم می گوید که دستگاه کارتر به علت

اصرار در بالا بردن بهای نفت، زیادی خرید اسلحه، فقدان آزادی و عدم رعایت حقوق بشر... مخالف شما خواهد بود (۳۴۰) و در تهران به این فکر می افتند که شاه به دیدار کارتر برود و توضیحات لازم به او بدهد. نتیجه این سفر و تظاهرات مخالفان در واشینگتن نیازی به تکرار ندارد.

علم عدم رضایت‌های داخلی را به حساب عدم لیاقت دولت هویدا در اداره امور کشور می گذارد و از سوی دیگر کارتر را عوامفریبی بالاتر از مصدق می شمارد، ولی وزیر خارجه اش می گوید: البته عدم رعایت حقوق بشر در کشورهای چون فیلیپین و کره جنوبی که امریکا «منافع حیاتی» دارد قابل اعتنا نیست (۳۹۸) اما در ایران چون به گفته سالیوان، سفیر امریکا، دسته مخالف (اپوزیسیون) هست (۴۴۱) آن را تقویت می کنند. ولی شاه اعتنا به مخالفان داخلی ندارد: آخوندها را شیشو (۴۵۸) و افراد سیاسی مانند علی امینی، اللهیار صالح، مظفر بقائی... را «شپشهای لحاف کهنه» می نامد (۴۵۷)...

در این شرایط بین المللی مساعد دسته های مخالف تدریجاً به یکدیگر نزدیک می شوند و مخالفان دستگاه نیرو گرفته و تظاهراتشان چون امواجی دولت را می کوبند. علم بزرگترین اشتباه را در برآورد نیروی مقاومت «مرکز قدرت» می نماید: شاه سالیان دراز کوشیده و مرکز قدرت را از دولت به خود انتقال داده است و نخست وزیرش صراحة خود را دبیر او می خواند. علم از جریان امور ناخشنود است و می گوید: کار از پایه خراب است... روال کار ایران این است، چاره ای هم نیست، باید با آن ساخت... می ترسم یک دفعه امور از داخل بگسلد، ولی امیدوارم چنین چیزی پیش نیاید (۴۸۹). امید او به چیست؟ به شاه که او را چون صخره ای می بیند که امواج بدان برخورد کرده و برمی گردند... اشتباه بزرگ او در همین جاست که شاه چون موجی ست که در شرایط مساعد دمان پیش می رود، اما در شرایط نامساعد پس می رود و آماده خروج از صحنه می شود...

همه اینها را در پیشامدهای سال ۵۷ دیدیم. افسوس که علم در اوایل آن سال درگذشت و نمی دانیم اگر می بود چه می گفت؟

نیس، فرانسه

۱- نک: ماهنامه پر، واشینگتن، شماره دی ماه ۷۳: «نگاهی به یادداشت‌های علم».

۲- علم فکر می کرد که امریکا به نیروی ایران در برابر شوروی نیاز دارد و این شوروی ست که مخالفان را تحریک

جلال متینی

حافظ به گفته حافظ. یک شناخت منطقی

بررسی و نگارش دکتر محمد استعلامی

مؤسسه انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۸۷، صفحات: ۲۰۷، بها ۳۵۰۰ تومان

مقدمه:

وقتی کتاب حافظ به گفته حافظ را در دست می گیرید، از خود می پرسید با وجود دهها چاپ دیوان حافظ و این همه مقاله و کتابی که درباره حافظ در این هفتاد هشتاد سال اخیر به چاپ رسیده است که یکی از آنها درس حافظ مؤلف همین کتاب است در دو جلد، دیگر چه ضرورتی ایجاب می کرده است که وی به تألیف کتاب دیگری درباره حافظ دست بزند! به نظر بنده ضرورت اقتضا می کرده است. زیرا کار حافظ با دیگر شاعران ما از زمین تا آسمان متفاوت است. و به همین سبب بود که قریب بیست سال پیش دکتر محمد علی اسلامی ندوشن مقاله ای نوشت با عنوان «ماجرای پایان نا پذیر حافظ»^۱ و در آن مقاله این پرسش را مطرح کرد که چرا ماجرای حافظ پایان نا پذیر شده است نه ماجرای دیگر شاعران بزرگ ما.

از یاد نبرده ایم که مسعود فرزاد به مدت چند دهه می کوشید ثابت کند که تداوم ابیات غزلها در تمام نسخه های خطی دیوان حافظ درست نیست و ترتیب صحیح ابیات در هر غزل این است که من می گویم گرچه در هیچ یک از نسخه های خطی دیوان حافظ چنین ترتیبی به چشم نمی خورد.^۲ بعد احمد شاملو از راه رسید و این نظریه فرزاد را بی آن که به او حتی اشاره ای بکند، به نام خود جازد و در مقدمه حافظ شیراز، به روایت احمد شاملو! که به چاپهای متعدد نیز رسیده است، این طور استدلال کرد که ترتیب بیتها را در غزلیات حافظ به این دلیل باید پس و پیش بکنیم، چون به ندرت غزلی از حافظ را می توان یافت که در نسخ مختلف، توالی و ترتیب یکنواختی داشته باشند.^۳ در حالی که نویسنده این سطور سالها پیش، در مقاله «دیوان حافظ میراث گرانقدر فرهنگی ما» در نقد حافظ شیراز احمد شاملو از جمله نشان داد که نظر وی درباره این موضوع کاملاً نادرست است زیرا از ۴۸۶ غزلی که در دیوان حافظ تصحیح دکتر خانلری به چاپ رسیده است، توالی و ترتیب بیتها در ۹۴ غزل در تمام نسخه های کهن - حتی غزلی که در یازده نسخه خطی آمده - بی استثناء یکسان است. به علاوه توالی ابیات در ۴۸ غزل دیگر هم در اکثر نسخ خطی همانند است،

با این تفاوت که در هر یک از آنها، فقط در یکی دو نسخه، یک بیت مقدم و مؤخر نوشته شده است و...^۴ از سوی دیگر شاملو در مقدمه کتابش، حافظ را این طور معرفی کرده است: «به راستی کیست این قلندر یک لاقبای کفرگو که در تاریخ ترین ادوار سلطه ریاکاران زهد فروش، در ناهار بازار زاهدنمایان... یک تنه وعده رستاخیز را انکار می کند، خدا را عشق و شیطان را عقل می خواند و شلنگ انداز و دست افشان می گذرد که: این خرقة که من دارم در رهن شراب اولی...، و یا آشکارا به باور نداشتن مواعید مذهبی اقرار می کند که فی المثل: «من که امروز بهشت نقد حاصل می شود/ وعده فردای زاهد را چرا باور کنم؟...»^۵

چندین سال بعد در سال ۱۹۹۳ میلادی، «مؤسسه ح. ف. م. لندن» مدعی شد که «خواجه حافظ اوآخر عمر خود بسته اماتنی را به رفیق شفیقش الشریف شیرازی سپرد و با درخواست این که قبل از فوت خواجه مفتوح نگردد.» در این بسته، حافظ پنجاه غزل را به خط خود بر پوست آهو [چرا پوست آهو؟] نوشته و به رفیق شفیقش سپرده است. اساس نوشته این دوست شفیق از جمله آن است که وی اصالت تمام غزلهای غیر عرفانی حافظ را از زبان خود حافظ رد می کند!^۶

ماجرای حافظ همچنان پایان ناپذیر است زیرا در سالهای ۱۳۷۰ تا ۱۳۷۳ دکتر مهدی مستشاری در کتاب تفسیر غزلیات حافظ (شاعری که باید از نو شناخت)،^۷ فقط ۱۲۰ غزل حافظ را در ۴ جلد و در ۹۸۸ صفحه تفسیر کرده است (چاپ مشهد، و چاپ زیراکس در کالیفرنیا) که تفسیری کاملاً نو و بسیار شگفت انگیز است. به عقیده وی حافظ نه فقط سنی نبوده، بلکه شیعه تمام عباری بوده است و معتقد به «ولایت»! مستشاری در ضمن، به کشف بزرگ دیگری نیز نائل گردیده است بدین شرح که «برای هر غزل، معشوقی معنوی از تبار معصومین صلی الله علیهم اجمعین و خاندان منسوب و اصحاب آنان معرفی کرده است.» در بین معشوقان معنوی حافظ: «امام زمان» در ۲۴ غزل گوی سبقت، از دیگر معشوقان معنوی حافظ ربوده است و بعد نوبت می رسد به پیامبر اسلام و تک تک ائمه اطهار، حضرت فاطمه زهرا و محسن (!)، ابوذر غفاری، و شهدای کربلا از جمله حضرت ابوالفضل، حضرت حرّ، علی اصغر، علی اکبر و...

برای «تغییر ذائقه»، بد نیست تفسیر مفسر ما را درباره این دو مصراع حافظ مطالعه بفرمایید تا ببینید هر کسی چگونه از ظن خود یار حافظ شیرازی می شود و گمان می برد حافظ در قرن هشتم هجری آراء و عقاید امروزی او را در غزلیاتش مطرح کرده است: «کردم جنایتی و امیدم به عفو اوست... جناب حافظ رحمت الله علیه سرگذشت حرّ

ریاحی را مورد تشریح قرار داده است که در صحرای کربلا، اول جنایت آفرید و سپس پشیمان شد و عفو خواست که قبول شد و اولین شهید هم هموست.»^۱

«یاد پدر نمی کنند این پسران ناخلف... منظور خلفاء غیر راشدین [خلفای بنی امیه و بنی عباس] هستند که خلافت رسول اکرم صلی الله علیه و آله را به صورت سلطنت اداره نمودند و آن را ارثی نمودند»^۲

وی به علاوه کسانی که «شاعر جهانی را به شرا بخواری و غیره و غیره متهم می کنند... مزدورانی می داند که چهره منور حافظ و امثال او را به زیر پرده مسخ پنهان می کنند تا استکبار و صهیونیست ها مستمری آنان را قطع نکنند.»^۳

با این مقدمه که طولانی شد تصدیق نمی کنید که در اوضاع و احوال موجود ضرورت ایجاب می کند که صاحب نظران هم قدم به میدان بگذارند و دیوان حافظ را به صورتی علمی - از نظر گاههای مختلف - مورد بررسی قرار دهند تا شاید به مرور زمان ماجرای حافظ و دیوانش به پایان برسد.

برگردیم به بحث خودمان درباره حافظ به گفته حافظ:

با این مقدمه باید دید هدف مؤلف از نگارش این کتاب چه بوده است. دکتر استعلامی در زیر عنوان «درباره این کتاب» نوشته است: «به پیشنهاد تنی چند از دوستان صاحب دل و صاحب نظر، به عهده گرفتم که کتابی فشرده و قابل استفاده برای همه و همراه با واقع نگری درباره حافظ بنویسم.» گرچه پیش از این، درس حافظ را با حجمی بیش از هزار و سیصد صفحه، فراهم کرده بودم که «بیشتر به صورت یک مرجع، می توانست در کنار دست دانشجویان و مدرسان دیوان حافظ قرار گیرد و همه دوستان حافظ فرصت خواندن تمام آن را نداشتند...» «قبول پیشنهاد و امضای یک قرارداد آسان بود اما اجرای آن!» اگر شما از کوچه زندان دکتر زرین کوب، تحلیل‌های ظریف و نکته سنجیهای هشیارانه علی دشتی، آثار رحیم ذوالنور، بهاء الدین خرمشاهی، و دکتر محمد امین ریاحی را خوانده باشید و حافظ تشریح هژیر و «نقدها و تأملهای فرزانه‌گانی چون دکتر محمود هومن، دکتر منوچهر مرتضوی، دکتر عباس زریاب خوبی، و آثار استاد پرویز ناتل خانلری و... را دیده باشید، می دانید حافظ شناسی چه دریای بیکرانه ای شده است که تن به امواج آن سپردن آسان نیست. در کنار این دریای بیکرانه هم، می دانید که مردابی از کارهای ناپخته و گمراه کننده در بازار کتاب است و هر سال هم چاپهای رنگارنگ و سرشار از خطاهای فاحش از دیوان حافظ به بازار می آید...»

وی با این مقدمه توضیح می دهد من دل به دریا زدم. دیدم آنچه زرین کوب و دیگران

نوشته اند «یک قصه بیش نیست اما از هر زبان که می شنوم نامکرر است و اگر من هم با خوشه چینی از خرمن دانش آن عزیزان - و با آنچه خود به سالیانی دراز آموخته و اندوخته ام - دفتر دیگری بر آن حافظ نامه ها بیفزایم، آن را مکرری ملال انگیز نخواهند شمرد، خاصه که قرار است این مختصر را به زبانی عرضه کنم که حافظ برای همه باشد.» (ص ۱۱-۱۲)

او در پایان کتاب نیز، در بخش «حافظ و دیگران» بار دیگر تأکید کرده است که «کتاب پاسخ به نیاز خوانندگانی ست که می خواهند در زمانی کوتاه، سیری در دنیای بیکرانه حافظ داشته باشند.» ولی خود اعتراف کرده است که این کاریختن بحری ست در کوزه، در حالی که می بینیم کوزه گنجایش آن بحر را ندارد. (۱۸۶) این کتاب دکتر استعلامی در حقیقت برگزیده ای ست از آنچه برخی از صاحب نظران در طی سالهای پیش درباره حافظ نوشته اند، همراه تأملات و نظریات شخص مؤلف کتاب، که البته در مواردی با نظریات دیگران متفاوت است.

کتاب دارای پنج بخش است: «گفتارهای این کتاب»، «از سرگذشت حافظ»، «ذهن و اندیشه حافظ»، «درک منطقی حافظ»، «حافظ و دیگران» جمعاً در ۱۹۳ صفحه، همراه با کتابنامه و نمایه.

به نظر نویسنده این سطور مؤلف تا آن جا که صفحات کتاب اجازه می داده است، از عهده این مهم برآمده زیرا حافظ به گفته حافظ هم مشتمل است بر نکات مهمی که دیگر صاحب نظران پیش از وی درباره حافظ نوشته اند و هم بیشتر حاصل تحقیقات خود اوست، آن هم نه به زبان «علمایی» که گروهی خاص را به کار آید، بلکه با نثری روان و ساده. ملاحظه بفرمایید بخش اول کتاب، «شیراز عصر حافظ»، چگونه آغاز شده است:

«اگر من و شما می توانستیم به شیراز قرن هشتم هجری سفر کنیم و در یک شب بهاری زیر شاخه های بهار نارنج، پای صحبت حافظ بنشینیم و او را از اوج کلام آسمانیش به میان خودمان بیاوریم و به حرف بگیریم، می دیدیم که غمی بر دل او سنگینی می کند! شیراز، شهری که در چشم حافظ، خال رخ هفت کشور بود و نسیم خاک مصلی و آب رکن آبادش، او را از سیر و سفر باز می داشت هنوز چهره یک شهر مرفه و آباد را از دست نداده بود، اما زیستن در آن برای آزاده ای چون حافظ آسان نمی نمود. شهر چنان نبود که یک قرن پیش از آن سعدی گفته بود: اقلیم پارس را غم از آسیب دهر نیست. فرمانروایی شهر و ولایت به ظاهر در دست امیری یا پادشاهی، و در واقع در اختیار رندانی بود که دین و اخلاق، معرفت و جوانمردی را ابزار سلطه بر سرنوشت مردم ساخته بودند و هرچه می خواستند

می کردند. در کنار آن جماعت هم، آنها که باید مردم را به راه حق و راستی می بردند، خود غرق در ریاکاری بودند، و حافظ - شاید از بیم و احتیاط! - نام خود را هم در کنار آنها می نهاد، تا بتواند بگوید:

می خور، که شیخ و حافظ و مفتی و چون نیک بنگری همه تزویر می کنند»
(۱۳ - ۱۴)

مسائل تاریخی و ادبی در کتاب به این سبک مطرح گردیده است که مشتمل است بر نکته های دقیق، فشرده، و قابل استفاده برای همه...

نویسندهٔ این سطور در این گفتار کوتاه تنها به برخی از آنها اشاره ای می کند و می گذرد و علاقه مندان را به مطالعهٔ کتاب دعوت می کند.

دربارهٔ به قدرت رسیدن امیر مبارزالدین نوشته است شاه شیخ ابواسحاق که امنیتی در شیراز به وجود آورده بود در صدد بود ایوان مدائنی در دروازهٔ استخر بسازد. بدین جهت بیشتر درآمد شهر را صرف این کار می کرد. شیراز با وجود آرامش ظاهری، در واقع در دست ماجراجویان و کُلوها بود که در واقع مشتی رنود بودند. «در تمام شهر نوعی طغیان مخفی نسبت به حکومت وجود داشت که مظهر آن بازاریان، سربازان مزدور، رندان و پهلوانانی بودند که برای پیش بردن مقاصد خود از هیچ چیز روی گردان نبودند.» یکی از همین کُلوها بود که شیراز را به امیر مبارزالدین تسلیم کرد. (۱۴-۱۵) شیراز در عهد حافظ شهری بود با هفده محلهٔ آباد. این شهر را جهانگردان مانند دمشق و بغداد می دیدند. «کسانی چون ابن بطوطه که در آن ایام به شیراز سفر کرده اند از زیبایی مردم شیراز هم سخن گفته اند که بیشتر لاغر اندام و دارای چهره های گندمگون بوده اند... زنان خانه نشین نبودند و اگر نقابی هم بر چهره داشتند، حضورشان در زندگی اجتماعی چشمگیر بود.» (۱۷)

دربارهٔ شیراز عصر حافظ نوشته است: «در شیرازی که آل مظفر بر آن فرمان می راندند، اخلاق و روابط مردم سخت دچار انحطاط شده بود... حقیقتِ دیانت متروک، و بازاریاریا و دروغ رایج» بود. «خانقاه، که مجمع آزادگان و درویشان وارسته بود، مبدل به دکهٔ تصوف فروشی شده بود.» (۲۱) وی در این بخش به معنی «رند» در کلام حافظ نیز اشاره کرده است، و کاربرد آن را در آثار دیگر شاعران نیز نشان داده است.

دربارهٔ شرح احوال حافظ به روایت های بی اعتبار دربارهٔ وی نیز اشاره می کند که برخی از حافظ پژوهان آنها را باور کرده اند، در حالی که محمد قزوینی دربارهٔ مقدمهٔ گلندام هم «به یک داوری روشن نرسیده است، و حتی شک می کند که شاید یکی از نسخه برداران

قرون اخیر، نام خود را به عنوان نویسندهٔ این مقدمه بر آن افزوده باشد.» (۳۵) می نویسد برای شناخت حافظ اگر به گفته‌های خود او مراجعه کنیم، «به واقعیتی از سرگذشت او می‌رسیم که در هیچ تذکره و تاریخی نیامده است.» (۳۶) دکتر استعلامی دربارهٔ صوفی بودن یا صوفی نبودن حافظ به شرح سخن گفته است، و دربارهٔ موسیقی دانی او می‌نویسد: «سخن معقول این است که بگوییم: حافظ موسیقی را می‌فهمیده و با مفاهیم و اصطلاحات آن آشنا بوده است...» (۴۷) نه بیشتر.

دربارهٔ زن و فرزند حافظ معتقد است بسیاری از حافظ پژوهان مواردی را که در کلام او سخن از زن و فرزند اوست، دریافته اند و عشق و رزینهای او را کشش به پسران ساده روی پنداشته اند و واژه‌های مغ بچه، و ترسا بچه، و شاهد را همه فقط به همین معنا گرفته اند، که همیشه به همین معنا نیست. «فهم درست این نکته... با پیچ و خمهایی که در کلام او هست یک مسؤولیت اساسی ست که غفلت از آن گناهی ست نابخشودنی...» (۵۰-۵۱). وی مغ بچه و ترسا بچه را ساقی میخانه‌های یهودیان و مسیحیان و زرتشتیان - که مجاز به فروش شراب بودند - می‌داند و تأکید می‌کند که «هیچ کاسب آبرومندی کاشانه و دکانش را روسپیخانه نمی‌کرد و در میکده اش پسری تن فروش را به خدمت میخواران نمی‌گرفت.» (۵۲)

به علاوه معتقد است در شعر حافظ «در بسیاری از موارد روشن است که محبوب و مخاطب وی زن است، و در مواردی که حکم قطعی نمی‌توان کرد، باز معنویت و صلابت شخصیت حافظ را باید نگرست.» و از جمله برای اثبات نظر خود، بیت «ای شاهد قدسی که کشد بند قبا؟...» را نقل می‌کند و می‌پرسد «کدام مردی نقاب بر چهره دارد و بند آن را زیر چانه اش گره می‌زند؟» (۵۲)

«نازنین پسر»، «رود گرامی»، «یوسف عزیزم»، و «شمشاد خانه پرور ما» نیز کسی به جز فرزند حافظ نیست. (۵۶-۵۷) یار سفر کرده در بیت «دوش، آگهی زیار سفر کرده داد باد...» را برخلاف نظر عده ای که مرد جوانی می‌دانند، می‌پرسد چرا معشوقه یا همسر او شماریم. (۶۰)

از سوی دیگر در دیوان حافظ «شواهد بسیار دیگری هم هست که در آنها سخن از غربی حافظ است - غربی و نه غربت، و نه هجران یک محبوب این جهانی - حافظ و آزادگانی چون او غربان روزگار خود بوده اند.» (۵۴)

در بخش «ذهن و اندیشهٔ حافظ» نیز، بار دیگر به «غربی» او در روزگارش اشاره می‌کند و می‌گوید این امر منحصر به حافظ نبوده است. «سخن از غربتی ست که دل

آگاهان و آزادان را در همه اعصار و قرون آزرده است، غربتی که در هر زمان و هر دیار با آنهاست، رهایی از آن نه در سفر است و نه در حضر...» (۷۴)

موضوع قابل توجه آن است که وی حافظ را شاعری متعهد و مسؤول می داند که مدح هم می گوید. «چرا؟ که رسم روزگار او با روزگار من و شما فرق دارد. اما حافظ بنده هر کس و ناکس نمی شود... در دیوان او بسیاری از غزلهایی که به مدح می انجامد، آن بیت مدحش با حال و هوای غزل بیگانه است، و انگار که آن بیت را، در یک لحظه نیاز، بر غزلی که پیش از آن سروده افزوده است» و مثال می آورد این غزل را: «ساقی! به نور باده برافروز جام ما / مطرب! بزن که کار جهان شد به کام ما.» (ص ۶۵)

به علاوه «حافظ با هر که در پی فریب خلق باشد، سر جنگ دارد و سلاح او، کلامی ست پرمایه، سرشار از طنز و شوخ طبعی، اما برنده و نافذ و به یاد ماندنی که بردل می نشیند و در خاطر می ماند...» (۸۰)

درباره مشابهت کلام حافظ با سروده های شاعران پیش از او به شرح با ذکر شواهد متعدد سخن گفته و معتقد است «بازتاب اندیشه و اندوه خیام، بیشتر از شاعران دیگر در کلام حافظ به چشم می خورد، و پس از خیام نوبت به خاقانی می رسد «باریک خیالی و ظرافت معانی، ترجیح کنایه و اشاره بر تصریح، به کار بردن استعاره و تشبیه... خویشاوندی دو سبک خاقانی و حافظ را غیر قابل تردید نشان می دهد.» (۱۶۹-۱۷۲)

«از شاهنامه حکیم طوس هم، تنها اشاره به گوشه هایی از اسطوره های ایرانی در کلام حافظ، حکایت از آشنایی او با محتوای شاهنامه دارد نه این که بی گمان شاهنامه فردوسی را خوانده باشد. تنها اشاره او هم به شاهنامه هاست.» و اما در بیت «شوکت پور پشنگ و تیغ عالمگیر او...، همین که از شوکت پور پشنگ - یعنی افراسیاب، بزرگترین دشمن ایران در شاهنامه - یاد می کند، گویی شاهنامه فردوسی را، چنان نخوانده است که درست در یادش مانده باشد» (۱۶۵-۱۶۶) و...

درباره چند شاعر دیگر هم مشابهتی بین شعر آنان و حافظ ارائه داده است چنان که در میان ابیات غزلهای حافظ گاه مصراعی از سعدی را پیدا می کنیم بی آن که اشاره ای به سعدی در آن غزل باشد...

یادداشتها:

۱- محمد علی اسلامی ندوشن، «ماجرای پایان نابذیر حافظ»، نشر دانش، سال ۲، شماره ۲ (بهمن و اسفند

- ۲- مسعود فرزاد، اصالت و توالی ابیات در غزلیهای حافظ، در ۳ جلد، دانشگاه پهلوی، شیراز، ۱۳۵۲ و ۱۳۵۳.
- ۳- حافظ شیراز، به روایت احمد شاملو، چاپ دوم، تهران، ۲۵۳۵ شاهنشاهی، مقدمه، ص ۵۲.
- ۴- جلال متینی، «دیوان حافظ میراث گرانقدر فرهنگی ما» [(۱)]، ایران نامه، سال ۶، شماره ۴ (زمستان ۱۳۶۷)، ص ۵۹۷-۶۴۱.
- ۵- حافظ شیراز، چاپ چهارم، ص: بیست و هفت.
- ۶- جلال متینی، «دیوان حافظ میراث گرانقدر فرهنگی ما (۲)»، ایران شناسی، سال ۸، شماره ۳، پائیز ۱۳۷۵، ص ۵۴۳-۵۶۱.
- ۷- دکتر مهدی مستشاری، تفسیر غزلیات حافظ (شاعری که از نو باید شناخت)، ۴ جلد، سازمان چاپ مشهد، ۱۳۷۰ تا ۱۳۷۳. چاپ زیراکس در امریکا. رجوع کنید به: جلال متینی: «حافظ شاعر شیعی دوازده امامی، دشمن استکبار جهانی و صهبونیست ها»، ایران شناسی، سال ۱۴، شماره ۱ (بهار ۱۳۸۱)، ص ۲۰۵-۲۰۹.
- ۸- همان کتاب، ج ۱، ص ۶.
- ۹- همان کتاب، ج ۴، ص ۱۰.

گلگشتی در آثار فارسی

دفتر هنر، ویژه قمر. همراه دو «سی دی صدای او»

سال ۱۴ و ۱۵، شماره ۱۸، اسفند ۱۳۸۶، کالیفرنیا (Daftar-e Honar, P.O.Box 7387)

(Stockton, CA 95267)، صفحات از ۲۵۷۶ تا ۲۷۵۶، بهای این شماره با دو «سی دی» ۲۰

دلار

ابتکار آقای بیژن اسدی پور در انتشار دفتر هنر از سالهای پیش تا کنون از جهات مختلف ستودنی است. وی شماره های پیشین دفتر هنر را از یک تا هفده به نام این افراد: جمال زاده، فروغ فرخ زاد، صادق چوبک، سیمین دانشور، هوشنگ ابتهاج، صادق هدایت، احمد شاملو، تقی مدرسی، سیمین بهبهانی، ابوالحسن صبا، هادی شفائیه، نیما یوشیج، محمود دولت آبادی، محمد رضا شجریان، بهروز وثوقی، جواد مجابی، و یک شماره را نیز درباره «طنز ایران» منتشر کرده است و اینک ویژه نامه قمر الملوک وزیری را.

شماره ۱۸ یکی از ممتازترین شماره های دفتر هنر است که آقای اسدی پور و همکارانشان در فراهم ساختن آن کوشش بسیار کرده اند و خواننده نامداری را پس از آن که نیم قرن از مرگش می گذرد به نحو شایسته ای معرفی نموده اند.

شهرت قمر تا بدان حد بوده است که چند تن از شاعران معروف معاصرش در اشعار خود او را ستوده اند:

ملک الشعراء بهار در سال ۱۳۰۷ به مناسبت شکستن دست قمر در حادثه اتومبیل:

ای نو گل باغ زندگانی	ای برتر و بهتر از جوانسی...
ای بلبل نغمه سنج ایام	ای همچو فروغ مه دلارام
مام تو چو آفتاب زاده	نامت ز چه رو قمر نهاده؟...
گردون نبود به ذات اگر دون	دست تو چرا شکست گردون
دستی که به کس جفا نکرده	در عهد کمی خطا نکرده...
دستی که کند زخوش ضمیری	ز اطفال بتیسم دستگیری
صد قرن هزار ساله باید	تا یک قمر الملوک زایند
ایران که دو صد قمر ندارد	هر زن که چنین هنر ندارد...

بگذار برای ما بماند آواز فرح فزا بخواند
زان زمزمه های آسمانی بر مرده دلان دهد جوانی

(ص ۲۵۸۳)



قمر در سال ۱۳۰۳، در گراند هتل تهران، بی حجاب و با لباس و آرایش اروپایی، در صحنه ظاهر می شود
و نخستین کنسرت خود را برگزار می کند.
با سپاسگزاری از آقای بیژن اسدی پور که این تصویر را برای چاپ در ایران شناسی
در اختیار مجله قرار داده اند.

ایرج میرزا:

قمر آن نیست که عاشق برد از یاد او را
ملکی بود قمر پیش خداوند عزیز
چون خدا خلق جهان کرد به این طرز و مثال
دید چیزی که به دل چنگ زند در وی نیست
بلبل از رشک صدای تو گلو پاره کند
بادش آن گل نه که از کف ببرد باد او را
مرتعی بود فلک، خرم و آزاد او را
دقتی کرد و پسندیده نیفتاد او را
لاجرم دل ز قمر کند و فرستاد او را ...
ورنه بهر چه بود این همه فریاد او را
(ص ۲۷۱)

شهریار:

از کوری چشم فلک، امشب قمر این جاست
آهسته به گوش فلک، از بنده بگویند
ای عاشق روی قمر! ای ایرج ناکام!
ای کاش سحر ناید و خورشید نراید
آری قمر امشب به خدا، تا سحر این جاست
چشم ندود این همه، امشب قمر این جاست ...
برخیز! که باز آن بت بیدادگر این جاست ...
که امشب قمر این جا، قمر این جا، قمر این جاست
(ص ۲۵۷۶)

قمر که بود؟

سالشمار قمر را در دفتر هنر از نظر می گذرانیم: قمر در سال ۱۲۸۴ خورشیدی در محله تاکستان قزوین دیده به جهان گشود. هنوز دو سالش تمام نشده بود که پدر و مادرش یکی پس از دیگری در گذشتند و سرپرستی وی را مادر بزرگش، ملقب به افتخار الذاکرین، روضه خوان مجالس زنانة حرم ناصرالدین شاه به عهده گرفت. در ۱۲۹۶ مادر بزرگش به علت درد پا نذر می کند به کربلا برود. پس قمر را به خاله اش می سپارد. دختر خاله اش زن مجد الصنایع می شود که هنرمندانی مانند درویش خان و رکن الدین مختاری با او دوستی و مراوده داشتند و بدین ترتیب قمر با بعضی از تصنیفها و قطعات موسیقی آشنا می شود. در ۱۲۹۹ در یک مجلس عروسی از قمر دعوت می شود که آهنگی بخواند، و او تصنیف «بیا مرغ حق امشب فغان نما یم/ فغانها ز جور زمان نما یم...» سروده پژمان بختیاری را می خواند، و صدایش مورد توجه یکی از حاضران، یعنی مرتضی خان نی داود، از استادان نامدار موسیقی قرار می گیرد. قمر در سالهای ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۲ به فراگیری دستگاههای موسیقی و فنون آواز در کلاس مرتضی خان نی داود می پردازد، و در ۱۳۰۳ نخستین کنسرت قمر در تالار گراند هتل واقع در خیابان لاله زار تهران با باری ادیب السلطنه برگزار می شود و وی برای اولین بار - دوازده سال پیش از کشف حجاب به دستور رضا شاه - بدون حجاب بر صحنه می رود و تصنیف «مرغ سحر» را می خواند. بلیط کنسرت های قمر یک، دو، پنج و ده تومان و یا همت عالی بوده است و قیمت صفحه هایش در حدود ۷ قران. اولین صفحه ضبط شده از قمر «مارش جمهوری» در ماهور است از عارف قزوینی که جمع آوری و نا بود می شود. در ۱۳۰۶، ضبط صفحات پولیفون (با برجسب قرمز) با صدای قمر ادامه می یابد. او برای گرفتن «شناسنامه» با کسب اجازه از کلنل وزیر، نام خانوادگی «وزیری» را برای خود بر می گزیند. از این پس کنسرت های قمر در این شهرها اجرا می گردد: کنسرت قمر به افتخار شکرالله قهرمانی نوازنده قدیمی تار، کنسرت به یاد ایرج میرزا و درویش خان (۲۵ خرداد) در گراند هتل، آشنایی با شهریار و انتشار

شعر «امشب قمر این جاست»، در ۱۳۰۷، اجرای کنسرت در سالن شیر و خورشید سرخ مشهد در زمان فرماندهی امان‌الله میرزا جهانیانی فرمانده سپاه شرق، ۱۸ بهمن کنسرت با موسی خان معروفی در گراند هتل، انتشار صفحات قمر پر شده در صفحات پولیفون با برجسب زرد. در این سال در یک حادثه اتوموبیل دست قمر شکست و ملک الشعراء بهار شعری در این ارتباط برای وی سرود. در ۱۳۰۹ کمپانی «هیزمسترز ویس» نماینده خود را از انگلیس به ایران می فرستد تا صدای قمر را پر کند. در شهریور ماه کنسرت قمر با حبیب سمعی در مشهد برای کمک به بنای آرامگاه فردوسی برگزار می شود. قمر در ۱۳۱۰ برای اجرای کنسرت در سه شب به همدان می رود. در آن جا با عارف قزوینی و محمد علی امیر جاهد (شاعر و آهنگساز) آشنا می شود. امیر جاهد چند سرود میهنی و تصنیفهای خود را به قمر می آموزد که اجرا نماید. پخش صفحات امیر جاهد و قمر به وسیله کمپانی پولیفون نام قمر را در تمام کشور مطرح می سازد. از دیگر کنسرت های اوست: در ۱۳۱۱ کنسرت با موسی خان و مرتضی خان نی داود در سینما پالاس تهران، در ۱۳۱۳ کنسرت در گراند هتل تهران، کنسرت قمر و نی داود در کرمانشاه، در ۱۳۱۵ کنسرت قمر با ابوالحسن صبا در سینما تهران. سال ۱۳۱۹ آغاز همکاری اوست با رادیو. از این تاریخ قمر همراه با ستور حبیب سمعی و تار مرتضی خان نی داود (و گاه با یولین ابوالحسن صبا) در رادیو تهران برنامه اجرا می کند، و نیز با ساز کمالی در کافه رستوران نادر (خیابان پهلوی). در ۱۳۲۰ کنسرت شرقی در سالن سینمای تهران تحت نظر مسیو ها یک نومیان و آشوت ارستیمیان، کنسرت در کافه رستوران شمشاد با طاطایی و کمالی. قمر از ۱۳۲۵ تا ۱۳۳۲ با برداران معارفی نوازندگان تار و ویولن در رادیو همکاری می کند. ناگفته نماند که وی از اولین هنرمندانی ست که برای کمک به دیگر هنرمندان کنسرت داد (کنسرتی به نفع شکرالله قهرمانی - نوازنده قدیمی تار و دوست عارف). قمر در ۱۳۳۰ در فیلم سینمایی «مادر» به کارگردانی اسمعیل کوشان شرکت می کند و قطعه ای آواز در افشاری می خواند. دچار سکت می شود و نیمی از بدن او فلج می گردد. سال ۱۳۳۳ آخرین سال فعالیت قمر در رادیو ایران و اجرای برنامه ای با تار کمالی ست به تاریخ تیرماه همین سال. در ۱۳۳۸ «گردانندگان وقت رادیو ایران تمام نوارهای موجود او را در رادیو پاک می کنند و او بر اثر این رفتار ناشایست و... سکت می کند. اداره رادیو حقوق ناچیز او را نیز قطع می نماید. قمر در ساعت ۳۰-۱۱ پنجشنبه ۱۵ مرداد ۱۳۳۸ در منزل دختر خاله اش در شمیران فوت می کند. جسد قمر مانند اشخاص مجهول الهویه به سردخانه پزشکی قانونی منتقل شده، روز بعد بی سر و صدا با آمبولانس وزارت دادگستری ابتدا به منزل خودش و از آن جا در حالی که فقط بیست نفر در تشییع جنازه او شرکت داشتند به آرامگاه ظهیرالدوله منتقل می گردد. مجلس «یادبود قمر» در اداره رادیو ایران برگزار می شود که در آن روح الله خالقی و دکتر نیر سینا سخنرانی می کنند و معینی کرمانشاهی و شهر آشوب و الفت اشعارشان را می خوانند. روح انگیز با سازنی داود آوازی می خواند و فرح با ارکستر سازهای ایرانی یکی از ترانه های قمر را اجرا می کند.

(برگرفته از «سالشمار قمر» نوشته مهناز عبداللهی، نیوجرسی، زمستان ۱۳۸۶، ص ۲۵۹۰-۲۵۹۳، دفتر

هنر، ویژه قمر)

اگر بخواهم حتی رؤس مطالبی را که افراد مختلف درباره قمر، از اوج تا فرود زندگانی وی نوشته اند به روی کاغذ بیاورم، از حوصله این مختصر خارج است، ولی دریغ می دانم دو قسمت آن را برای خوانندگان

ایران شناسی نقل نکنم. یکی درباره اقدام استاد بدیع الزمان فروزانفر است درباره تصویب حقوق مستمری قمر در مجلس سنا، و دیگری اظهار نظر عبدالرحمن فرامرزی درباره این شخصیت ممتاز هنری ایران.
استاد فروزانفر

باستانی پاریزی نوشته است: «قبل از مرداد ۱۳۳۲ قرار بود به علت فقر قمر و بینوایی آخر عمر قمر مبلعی (شاید حدود هزار تومان) حقوق مستمری برای او برقرار شود، ولی به علت کسر بودجه و اشکالات مادی، تصویب این پیشنهاد به عهده تعویق می افتاد. یک روز همه با تعجب دیدند که استاد بدیع الزمان فروزانفر (سناتور و رئیس دانشکده الهیات دانشگاه تهران) با حرارت تمام حمایت کرد و تصویب شد. در سر کلاس، دانشجویان از استاد علت فاشاری او را در تصویب حقوق قمر پرسیده بودند. استاد گفته بود: «روزی که مرحوم ادیب پیشاوری، استاد من، درگذشت (۱۳۰۹ خورشیدی - ۱۹۳۰ میلادی) بر فراز گور او برخلاف انتظار، یک زن سیاه پوش هم بود و ما می دانستیم که ادیب زن و فرزند نداشت. بعدها فهمیدم که بانو قمرالملوک وزیری بوده است و او در آن روزگار در اوج اشتهار بود - و کمترین مجلس او مجلس بزم تیمورتاش بود. معلوم شد قمر به این علت در تشییع و تجلیل جنازه ادیب شرکت کرده بود که به شعر و وارستگی او اعتقاد داشت و علاوه بر آن، شهرت خود را همیشه بعد از آن می دانست که این غزل معروف ادیب را در ابوعطا خوانده و صفحه پر کرده بود:

سحر به بوی نسیمت به مزده جان سپرم	اگر امان دهد امشب فراق تا سحرم
چو بگذری قدمی بر دو چشم من بگذار	قیاس کن که منت از شمار خاک درم
اگر تو دعوی معجز عیان خواهی کرد	یکی ز تربت من برگذر چو درگذرم
که سر ز خاک بر آرم چو شمع و دیگر بار	به پیش روی تو پروانه وار جان سپرم...»

(ص ۲۶۰۸-۲۶۰۹)

عبدالرحمن فرامرزی

«قمرالملوک وزیری، آن بلبل گلستان نشاط و قمری باغ فرح و انبساط مُرد.

قمر آن کسی که اشخاص درجه اول این مملکت آرزوی یک دیدار او را داشتند و اگر لبخندی به روی کسی می زد؛ در هر محفل و مجلسی نقل می کرد، مرد؛ و یک نفر بالای سر او نبود. در روزنامه ما [منظور روزنامه کیهان است] تفصیل مرگ و نقل جنازه او و ممانعت پاسبانان از رسیدن جنازه او به قبرستان ظهیرالدوله را خواندید.

قمر مُرد، کسی بالای سر او نبود. اداره رادیو بسیار کوشید که یک تجلیل مصنوعی برای او درست کند و موفق نشد. از این همه خواننده، نوازنده، (و افراد) هنر دوست یک نفر به خود زحمت نداد که قدم رنجه دارد و نیم ساعت بر سر جنازه یا مزار قمر بیاید. پس هنر دوستی ما دروغ است و این حرفهایی که راجع به تشویق هنر و هنرمندان می زنیم، خود، آنها را باور نداریم.

بعد از قمر، مادر دهر هنرمندی از او والاتر کجا خواهد زاید که دیگر کسی با تشویق او هنر دوستی خود را ثابت کند.

شما نوزادگان باغ وجود نمی دانید قمر که بود. از آنها بی که روزگار عزت و جلال او را دریافته بودند

بیرسید.

در آن روزها دو خواننده بودند که وقتی صدا بلند می کردند مجلس را به شور می آوردند: یکی قمر و دیگری ملوک (ضرابی). قاعدهٔ همکار با همکار دشمن است. القاس لایحب القاس. ملوک می گفت در آن روزها (روزهای داور و تیمورتاش) شبی قمر در مجلسی نشسته بود و می خواند. یک ظرف پر از لیرهٔ طلا آوردند و بر سر قمر خالی کردند. تن و بدن و صندلی و اطراف او پر از طلا شد. این زن دست نکرد که یک دانه بردارد. تمام آنها را دیگران جمع کردند. این زن با هنر بی نظیر بود بی اندازه با مناعت و عزت نفس بود. طبعی خیرخواه و نیکومنش داشت. فقیر دوست و بیچاره نواز بود. در آن روزهایی که بول قیمتی داشت و یک تومان بیش از صد تومان امروز کار می کرد، شبی در مشهد کنسرتی داده بود. چهار هزار تومان از این کنسرت در آورده، و تماماً به خیریه داده بود. چهار هزار تومان آن وقت لاقبل چهارصد هزار تومان بود. کدام خواننده است که امروز چهارصد هزار تومان به خیریه بدهد!؟

من یک بار قمر را روی صحنه دیدم. از برای هیچ ملکه ای آن احترام و جلالی را که از برای قمر دیدم ندیده ام. ولی آن قمر با آن حشمت و جلال در نهایت عسرت و آخرین حد گمنامی و بیچارگی مرد و نشان داد که در این مملکت هیچ چیز برای انسان ذخیره نمی شود غیر از پول...»

(روزنامهٔ کیهان، تهران، شمارهٔ ۴۸۳۵ مورخ ۱۸ مرداد ۱۳۳۸، به نقل از ص ۲۷۴۴ دفتر هنر)

نویسندهٔ این سطور لازم می داند دربارهٔ آنچه از نظرتان گذشت به دوسه موضوع اشاره کند:

پاک کردن نوارهای قمر، در رادیو ایران در سال ۱۳۳۸ به هیچ وجه قابل قبول نمی نماید. اگر این کار در دوران حکومت اسلامی فعلی انجام شده بود که دست اندرکاران حکومت، همه تظاهر می کنند که درد دین دارند، قابل توجیه بود، حتی اگر در فاصلهٔ سوم شهریور ۱۳۲۰ تا ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ هم نوارهای قمر را در رادیو پاک کرده بودند، می توانستم برای آن محملی بیابم، چه در آن دوازده سال نیز مذهب کم و بیش در ایران قدرت نمایی می کرد و اوج این امر در سالهای قدر قدرتی فدا بیان اسلام به چشم می خورد. ولی در سال ۱۳۳۸ چرا؟ اگر چنین کار ابلهانه ای صورت گرفته باشد، کار حکومت نمی تواند باشد. پس چه کسی مرتکب آن شده است؟ قمر در آن سال خواننده ای بود تقریباً فراموش شده و خوانندهٔ دیگری رقیب او نبود که وی به این کار دست زده باشد. این موضوع را با چند تن از جمله آقای اسدی پور در میان نهادم. وی اظهار داشت چند تن به همین موضوع اشاره کرده اند که در دفتر هنر چاپ شده است. به سراغ یکی از هموطنانی رفتم که پس از ۲۸ مرداد تا سال آخر رژیم پیش در رادیو فرد کاملاً سرشناسی بود. او نیز مطلقاً چیزی در این باب نشنیده بود و اظهار داشت به نظر نمی رسد این امر صحت داشته باشد. ولی آنچه را فرامرزی نوشته است، در باب بی توجهی اولیای سازمان رادیو دربارهٔ درگذشت قمر، دیگر قابل انکار نیست و نشان می دهد که تشکیلات دولتی، قمر الملوک وزیری و به قولی ام کلثوم ایران را فراموش کرده بودند، که اگر چنین باشد نه بر مرده بر زنده باید گریست!

دیگر آن که شجاعت قمر را که در سال ۱۳۰۳ بی حجاب و با لباس اروپایی در کنسرت گراند هتل در تهران حضور مردان و زنان ظاهر شده است به هیچ وجه نباید دست کم گرفت. به نظر بنده هر کس دربارهٔ تاریخ آزادی زنان در ایران سخن می گوید یا چیزی می نویسد از قمر الملوک باید در صدر زنان پیشگام نام

ببرد.

سوم آن که نقش رضاخان سردار سپه رئیس الوزراء وقت را در به میدان آوردن قمر الملوک به هیچ وجه نباید دست کم گرفت. چنان که می دانیم نقشه سردار سپه برای تغییر رژیم از سلطنت به جمهوریت به علت مخالفت شدید آخوندها بر هم خورد و او به قدرت ملایان پی برده بود و به همین سبب بوده است که دولت - یعنی به دستور سردار سپه - دستور می دهد که صفحه ضبط شده قمر درباره «مارش جمهوری» سروده عارف قزوینی را نابود کنند. در آن زمان قمر را بی حجاب به کنسرت آوردن به جز با تأیید شخص رضاخان کار دیگری نبوده است. خواندیم که اولین کنسرت قمر در تهران با یاری ادیب السلطنه سمعی برگزار شده است. چند سال بعد در ۱۳۰۷ نیز در زمان فرماندهی امان الله میرزا جهانبانی فرمانده سپاه شرق کنسرت قمر در سالن شیر و خورشید سرخ مشهد، و در جوار بارگاه امام رضا برگزار می گردد. به نظر بنده سردار سپه از دوران رئیس الوزرای به بعد در فکر کشف حجاب زنان بوده است و این گونه اقدامات، مقدماتی بوده است برای آماده کردن اذهان مردم برای روزی که وی با زن و دو دخترش بی حجاب به جشن فارغ التحصیلی دانشسرای مقدماتی رفته اند.

دوری ها و دلگیری ها

صدرالدین الهی، شرکت کتاب، لوس انجلس (Los Angeles, Ca 90024) / ۱۳۸۶ / ۲۰۰۸، صفحات: ۳۵۹، بها ۲۵ دلار

در زیر عنوان «اشاره»، پیش از «فهرست» آمده است: «این کتاب حاوی گفته ها و نوشته های است که از تابستان ۱۳۵۷ (۱۹۷۸) به بعد، نخست در ذهن من گذشته و سپس بر زبان قلم آمده است. هرگز فکر گرد آوردن آنها به خاطر نمی گذشت. اما بسیاری از دوستان و خوانندگان مرا قانع کردند که نباید این نوشته های پراکنده و این گفته های در این جا و آن جا گفته شده، بر باد رود. زیرا که تمامی آنها آینه ای ست پیش روی سالهای دوری از وطنی که در همه ما ایستاده است. به ناگزیر به انتخاب بعضی از آن گفته ها و نوشته ها پرداختم و کتابی که در دست شماست، فراهم آمد که امیدوارم «مشتاقان مهجور» و «دلگیر از دوری ها» را به کار آید...»

فهرست: دیباچه؛ بخش اول: نوروها و آن روزها، ۱- عمو یادگار، ۲- نوروز در دوردست، ۳- سیزده به در، ۴- قلندر بهاری، ۵- با یاد آتشبازهای رنگین، ۶- روز اول مدرسه، ۷- در رمضان نیز چشم شوخ تو مست است، ۸- بچه مسلمون ناف محله، ۹- مادمازل سلام، ۱۰- مادمازل خداحافظ، ۱۱- مشتاقی و مهجوری. بخش دوم: آنها و آن روزها: ۱- کسی که آمد، ۲- در پشت صورتک، ۳- مردی یک رنگ، ۴- مزد ترس، ۵- هوای کوی تو از سر نمی رود ما را، ۶- می برسی از من اهل کجایم؟ ۷- یک حکایت بی نتیجه، ۸- چینی بند زده، ۹- الایا ایبا الساقی... ۱۰- دو دیدار. بخش سوم: دیروزها و آن روزها: ۱- سالها پس از فروردین ۱۳۴۲؛ شمس آبادی، شاه و... پرویز نیکخواه، ۲- آن بعد از ظهر داغ و خونین، ۳- آن شب و... روز بعد از آن شب، ۴- آن ماه، شهر یور بود، ۵- سال بد، سال باد، ۶- آن ۱۶ آذر و... ۷- ۱۷ آذر ۱۳۲۱، ۲۱ آذر ۱۳۲۵. سه روایت، دو روز و... یک مرد تاریخی قوام السلطنه، ۸- آه از واقعه دانشگاه،

۹- دربارهٔ یک مرد تاریخی. اندر مناجات و ختم کتاب

«دیباچه» کتاب عنوان «هماغوشی» دارد. معنی هماغوشی هم روشن است. دکتر الهی خوانندهٔ کتابش را به این صحنهٔ عجیب هماغوشی می برد:

«دور از چشم همه در سا به روشن شب به سراغش می روم. دلم برایش تنگ شده است. در بستر سپیدش دراز کشیده است. برهنه مثل همیشه اما اندکی خواب آلود. کنارش می نشینم و نگاهش می کنم. چشم به روی من بسته است. آه، چه لطیف است این قامت کشیدهٔ وسوسه انگیز، بی اختیار دست به سویش دراز می کنم. نمی دانم چقدر وقت است که او را به سینه نفاش کرده ام. تمام جانم تمناست و با تمام دلم می خواهمش. گفته اند که نباید او را در بر بگیرم و پست و بلند قامت دل انگیزش را نوازش دهم... می گوید: - تویی؟ - آری. - در بستر من چه می کنی؟ - بی تا بم. - مگر ما را از هم جدا نکرده اند. مگر نگفته اند که کاری به هم نداشته باشیم. - نمی توانم. نمی توانم... لحظه ای می لرزد. آن قامت دل افروز دلربا، خود را کنار می کشد. می پرسم: - چرا کنار کشیدی؟ - برای خاطر تو. به من گفته اند که تو آزار خواهی شد. از درد به خود خواهی پیچید و من نمی خواهم تو در کنار من آزاری ببینی..... حالا تمام قامت نرم و لغزنده اش در زیر انگشتان من است... نصیحتها را فراموش کرده ام. به من گفته اند باید او را رها کنم.... مگر می شود رهاش کرد؟ محکم در دستها می فشارمش. می گوید: - نکن. می ترسم. می ترسم که برای همیشه از هم جدا شویم. و ناگهان تمام جوهر جوانی در سر انگشتانم جاری می شود. اورزش انگشتم را احساس می کند. نفسش به شماره می افتد و می گوید: - ها، مثل این که داری حرفی می زنی. می بوسمش و می گویم: - تو که می دانی من حرفهایم را در گوش تو زمزمه می کنم و وقتی از بر و کنارت بر می خیزم حرفی برای گفتن ندارم. این توهستی که حرف مرا با دیگران در میان می گذاری.... به غمزهٔ همیشه تسلیم فشار سر انگشتانم می شود. می گوید: - پس بگو. - بگو. - بگواز وحدت تن من دست تو چه بر خواهد خاست؟ می گویمش: - ای مهربان باز یافته که من در همه عمر وقتی با تو بودم در لحظهٔ کام یک شعر را می خواندم... بشکنی ای قلم ای دست اگر / پیچی از خدمت محرومان سر.»

حقیقت آن است که خواننده تا به این بیت و تاریخ نگارش دیباچه (اوت ۲۰۰۷، مرداد ماه ۱۳۸۶ پس از بهبود دست دردی که پنج هفته قلم به دست گرفتن را برایم ممنوع کرده بودند) نرسد، متوجه نمی شود که دکتر الهی در این دیباچه با هنرمندی تمام چیستان و لغز «قلم» را هنرمندانه مطرح کرده است. همان طوری که منوچهری قرنبا پیش در لغز شمع سروده است:

ای نهاده بر میان فرق جان خویشستن جسم ما زنده به جان و جان تو زنده به تن
از مقاله های کتاب سخن نمی گویم که هر کس خود باید آنها را بخواند.

آقای دکتر الهی «اندر مناجات و ختم کتاب» را در «روز مرگ آیت الله خمینی» نوشته است، پر از اشارات تاریخی از کاوهٔ آهنگر تا امیر کبیر پسر کربلایی قربان و آن را این چنین به پایان رسانیده است:

«... بزرگا مردا که اویی!

برخیز! روز برخاستن برای بیداری، برای یوسیدن و مهربانی ست. برخیز. درهای بسته را بگشا. سوارهای خسته را صدا کن. اسبهای بسته را رها کن. رقص رهای بی سر ده. سرود زندگی بخوان. بگذار تا من،

تا ما این شکسته احوالان پریشان خاطر با تو بخوانیم:

بزرگا! مردا که اویی!

بزرگا مردا! که نمی شناسمت

...که آشنایی

...که مایی

...که تمامیت مایی

...که ابدیت مایی.»

نیم قرن در باغ شعر کودکان

گزینه ای از اشعار عباس یمنی شریف، انتشارات روش نو، تهران (صندوق پستی ۱۸۴۸-۱۳۱۴۵)،

نقاشی: پرویز کلاتری، صفحات: ۱۶۰، بها ۱۵۰۰ تومان

فهرست: پیشگفتار نخست؛ پیشگفتار دوم، در زیر ۳۵ عنوان؛ گزینه ای از اشعار طی نیم قرن؛ گروه سنی «الف» و «ب»، در زیر ۴۱ عنوان؛ گروه سنی «ج» و «د»، در زیر ۳۷ عنوان؛ داستانهای منظوم، در زیر ۱۳ عنوان؛ سخنانی دیگر، در زیر ۶ عنوان؛ شاعر کودکان نوشتهٔ دکتر احسان یارشاطر در پشت جلد کتاب یمنی شریف به اختصار معرفی گردیده است:

«عباس یمنی شریف (۱۲۹۸-۱۳۶۸) در تهران به دنیا آمد. از پنج سالگی در دامنهٔ کوه توجال در باغی در دریند، شور و نشاط زندگی در میان طبیعت و حیوانات را دریافت.

در مکتب و مدرسه به آهنگ کلمات دل بست از شانزده سالگی به سرودن شعر پرداخت. تحصیلات خود را در رشتهٔ ادبیات و آموزش کودکان به کمال رساند و تا آخرین روزهای عمر پر بار خود نوشت و سرود. او اولین سردبیر مجلات بازی کودکان، کیهان بچه ها، مؤسس دبستانهای روش نو، از بنیانگذاران شورای کتاب کودک، و برندهٔ جوایز متعدد در ادبیات کودکان بود.

بیش از سی اثر شعر و داستان او در دوران حیاتش به انتشار رسید. آثار عباس یمنی شریف توسط انتشارات روش نو منتشر و به علاقه مندان عرضه می گردد.»

«پیشگفتار دوم کتاب نوشتهٔ یمنی شریف در ۳۹ صفحه مأخذ مهمی ست برای کسانی که می خواهند با تاریخچهٔ شعر کودکان و کسانی که در این موضوع شعر سروده اند آشنا شوند.

دکتر احسان یارشاطر در زیر عنوان «شاعر کودکان» در مجلهٔ ایران نامه، بهار ۱۳۶۷ نوشته است:

«اگر کودکان و نوآموزان می خواستند از بهترین شاعری که می شناسند، مجسمه ای بریزند، از شاعری که عمری را وقف خدمت و تربیت آنها کرده، آن شاعر، فرخزاد یا شاملو یا نیما نبود، سعدی یا پروین یا ایرج یا بهار هم نبود. آن شاعر یمنی شریف بود و هست. یمنی نزدیک نیم قرن است برای کودکان شعر می گوید، شعرهای مناسب، شعرهای سنجیده، شعرهای شاد و نشاط انگیز، شعرهایی در خور فهم کودکان و سنهای مختلف آنها، شعرهایی که هم کودکان را خوش می کند، هم آموزنده است و هم درس زندگی و رفتار نیکو به آنها می دهد.

شعر خوب برای کودکان گفتن تنها به ساده گویی بر نمی آید. نکته های باریکتر هست که رعایت آنها هم فریحه فطری می خواهد و هم دانستن فن... افراد نادری می توانند به آن عالم (عالم کودکان) برگردند و با کودکان دمساز شوند و به زبان خودشان برای آنها شعر بگویند و قصه بنویسند. یعنی شریف سرآمد آنان است. اشعار او نونهالان را شاد و سیراب می کند و بزرگسالان را با تأثیری که در آنهاست به عالم کودکان باز می گرداند....

یعنی شریف به حقیقت عمر خود را با ثباتی در خور ستایش و بدون هیچ انحرافی وقف فرزندان ایران کرده است... فهرست آثار او به ۲۷ جلد بالغ می شود. گذشته از آنچه خود نوشته و سروده، عده زیادی از نقاشان هنرمند را از ممیز و دولو و کلاتری و غیره آنها را به همکاری خود خوانده و به خدمت اطفال گماشته است.

در آخر مقدمه خود بر کتاب به نقص مهمی در برنامه های دانشگاهی ایران اشاره می کند و آن تدریس نکردن ادبیات کودکان و تاریخ و اصول آن است. اگر روزی چنین درسی دایر شود قدر یعنی شریف و کسان دیگری که به ترتیب بنی احمد و توران میرهادی ولی لی آهی (ایمن) و کیانوش و پروین دولت آبادی و چند تن از شاعران و نویسندگان دیگر مثل شاملو و آزاد و فرجام که آثارشان برای بچه ها توسط «کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان» با تصاویر مناسب منتشر شده و برخی شاعران که یعنی از آنها در مقدمه خود یاد کرده است (ص ۴۰) ولی من با آثارشان آشنا نیستم، بیشتر و بهتر آشکار خواهد شد.

با خواندن اشعار شیرین و مدرج یعنی به سالهای دبستان و افسوس خوردم که در زمان ما دانش آموزان از نعمت چنین شعرهایی محروم بودند. «به نام خداوند جان و خرد» و «ناصر خان و منصور خان» و «هر که آمد عمارتی نو ساخت» و کتابی با نام ساده و کودک پسند «فراندالاد».

جنبشهای اجتماعی در ایران پیش از اسلام

مجموعه مقالات، نوشته رضا رضازاده لنگرودی، فرهنگ نشر نو، تهران، ۱۳۸۵، صفحات فارسی: ۳۴۶، انگلیسی: ۲، بها ۶۵۰۰۰ ریال

فهرست مطالب: پیش سخن؛ برخورد اندیشه های سیاسی در اسلام؛ پژوهشی در مرجه، در زیر ۹ عنوان؛ قیام مقم، جنبش روستایی سپید جامگان، در زیر ۱۰ عنوان؛ زادقه در سده های نخستین اسلامی، در زیر ۵ عنوان؛ کتابشناسی تحلیلی جنبش فرمطی، در زیر ۴ عنوان؛ جنبش فرمطیان بحرین، در زیر ۸ عنوان؛ نحشی و جنبش فرمطیان خراسان در سده چهارم، در زیر ۴ عنوان؛ جنبش مرداویج گیلی، در زیر ۶ عنوان؛ اسفارین شیرویه؛ جنبش نقطوی محمود پسرخانی، در زیر ۵ عنوان؛ کتابنامه؛ فهرست راهنما

آقای رضازاده لنگرودی در «پیش سخن» نوشته است که «این کتاب مجموعه ای از بعض مقاله های این جانب است که در دو دهه اخیر از سالهای ۱۳۶۰ تا ۱۳۸۰ نگاشته شده و در نشریه های گوناگون به چاپ رسیده است. بیشتر این مقاله ها درباره جنبشهای سیاسی - دینی ایرانیان در سده های نخستین دوره اسلامی ست.» «آنچه در این مجموعه فراهم آمده، همه نوشته نگارنده درباره جنبشهای سیاسی - دینی ایران نیست. اگر فرصت مناسبی داشتم، دست کم مقالاتی مانند «جنبش نومزد کیان در اسلام» و «جنبش بردگان

زنج» را به پایان رسانده و به این مجموعه می افزودم».

از امتیازات این کتاب یکی آن است که نویسنده، منابع خود را به شرح معرفی کرده است: در «پژوهشی در مرجه»، «منابع اولیه»، «ردیه ها»، و «بررسی انتقادی خاورشناسان» (ص ۵-۲۵)، و «منابع تاریخ زنداقه (۱۰۲-۱۰۹) و یاد در ذیل عنوان «کتابشناسی تحلیلی جنبش فرمطی» از «کتابشناسی تحقیقات فرمطیان»، «مآخذ قدیم» و «بررسیهای انتقادی خاورشناسان» (۱۲۷-۱۵۵). و یافعی المثل در پیوست «برخورد اندیشه های سیاسی در اسلام» مقالات و کتابهای ارزشمندی را که درباره تاریخ و ماهیت جنبش مرجیان نخستین به زبانهای فارسی، عربی، انگلیسی، و آلمانی منتشر شده ذکر کرده است. (۴۸-۴۹) وی در پایان بعضی از فصلها نیز، در زیر عنوان «نتیجه» حاصل آنچه را که در آن فصل مورد مطالعه قرار داده، آورده است.

آقای رضازاده لنگرودی از جمله درباره جنبش مفتح نوشته است که «یکی از مهمترین قیامهای ملی ست که علت اساسی آن عدم رضایت عمومی بود. او می خواست به عدم مساوات در اموال و غارتگری اقلیت خاتمه دهد. در تعلیمات خود می گفت که به سیادت اعراب پایان خواهد داد. یاران او را طبقات محروم، کشاورزان، و روستائیان تشکیل می دادند که در عصر عباسیان وضع بدتری از دوران امویان داشتند. مفتح به دلائل مصلحت سیاسی می کوشید که آموزشهای باستانی ایران را با آموزشهای عالی اسلامی وحدت بخشد... مفتح خود ایرانی بود و نهضتش در ایران برپا شد و پیروانش اکثر ایرانی بودند و مقاصد سیاسی و مذهبی او با از آن بسیاری از هم میهنانش مطابقت داشت.» (۹۶-۹۷)

در زیر عنوان «نتیجه» درباره مرداوید نوشته است: «مرداوید نسبت به ملیت ایرانی دلبستگی ژرف داشت و از خلفای عباسی بیزار بود. افزون بر این می کوشید شکوه دربار ساسانیان را به دستگاه پادشاهی خود بازگرداند. پس بر آن بود که بغداد را ویران کند و مداین را بار دیگر آباد سازد». به نقل از ابوعلی مسکویه آورده است که وی به کارگزار خود در هواز نوشت: «ایوان کسری را برای من آماده کن! تا هنگام رسیدن به پایتخت در آن جا فرود آیم، تو باید آن را به همان شکل پیش از آمدن عرب بسازی...» او می کوشید حکومت محلی متمرکز و نیرومندی پدید آورد و برای رسیدن به این آرمانها «چنین فرا می نمود که برای مردم ایران ارزش ویژه ای قابل است و آنان را از دل و جان دوست دارد...» (ص ۲۴۵)

کتابنامه کتاب در صفحات ۲۷۳ تا ۳۱۱ چاپ شده مشتمل است بر معرفی کتابهای فارسی و عربی و لاتین که در تالیف کتاب مورد استفاده قرار گرفته است و راهنمای خوبی ست برای کسانی که می خواهند در زمینه این جنبشها به تحقیق بپردازند.

خواننده پس از مطالعه این کتاب متوجه می شود که ایرانیان در قرون اول اسلامی چگونه می کوشیدند به سیادت عرب از بنی امیه تا بنی عباس خاتمه دهند. ولی کوششهای آنها به جایی نرسید. ابن حزم، مورخ و فقیه اندلسی (متوفی ۳۵۶ ق / ۱۰۶۴م) تعبیر روشنی در این باره بیان کرده است:

«ایرانیان که بر همه ملتها برتری داشتند خودشان را آزادگان و دیگران را بردگان می نامیدند، اما چون دولت ایشان به دست اعراب فرو افتاد، سخت بر آنان گران آمد، از این رو کوشیدند که در کار اسلام بدسگالی کنند و بارها نیز به نبرد با اسلام برخاستند و در میان شورشگران ایشان سُنباد، استاد سیس، مفتح،

بابک و دیگران بودند، سپس بهتر آن دیدند که به شیوه دیگر در کار اسلام حيله گری و با آن مبارزه کنند» (ص ۵۱-۵۲)، به نقل از: الفصل فی الملل والاهواء والنحل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمره (قاهره ۱۹۸۲)، ج ۲، ص ۲۷۳.

بیان الحقایق. مجموعه هفده رساله

تألیف: رشیدالدین فضل الله همدانی، مقدمه و تحقیق و تصحیح: هاشم رجب زاده، مرکز پژوهش میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۶، صفحات: فارسی: ۴۲۷، انگلیسی ۱۶، بها ۶۵۰۰۰ ریال

فهرست مطالب: مقدمه مصحح، فهرست رسایل کتاب بیان الحقایق، از «فوائد الرسالة الاولى من کتاب بیان الحقایق»... تا «فوائد رساله بیستم از کتاب بیان الحقایق»؛ رساله اول - سؤال سلطان؛ الرساله الثانيه - رساله نصیحت سلطان؛ رساله سوم - سوالات علما، در ۳ باب؛ رساله چهارم - تفسیر آیت «و لوشنا لآتینا»؛ رساله پنجم - تفسیر آیه «ولو علم الله فیهم خیرا»؛ رساله ششم - تفسیر سوره «انا انزلنا»؛ رساله هفتم - در بیان حقیقت الوان و تفسیر آیت «الله نور السموات»، در زیر ۲۴ عنوان؛ رساله هشتم - در حروف؛ رساله نهم - فواید زیارت مشاهد [و] تربتهای بزرگان، در زیر ۸ عنوان؛ رساله دهم - نصیحة الاخوان؛ [رساله های یازدهم و دوازدهم در نسخه اساس مفقود است و در جای دیگر هم یافت نشد. زیر نویس صفحه ۳۵۱]؛ رساله سیزدهم - ذیل نفایس الافکار؛ رساله پانزدهم - در شرح حدیث «انا مدینه العلم و علی بابها»؛ رساله شانزدهم - در شرح علوم معقول و منقول؛ نمایه ها: ۱- آیات، ۲- روایات، ۳- کسان، ۴- جا بها، ۵- کتابها، ۶- واژگان و اصطلاحات علوم (پزشکی، فلسفی، کلامی، ...)

آقای دکتر رجب زاده در «مقدمه» نوشته است نزدیک چهل سال پیش تحقیق در کار دیوانسالاری رشیدالدین فضل الله همدانی (مقتول در ۷۱۸هـ.) را برای پایان نامه ام اختیار کردم، «تقدیر چنین بود که بخش عمده ای از وقت و تلاش در همه این سالها صرف بررسی احوال و آثار این دانشی مرد سیاستمدار باشد». در سال ۱۳۷۹ استاد ایرج افشار از راه لطف خواستند که رسائل وی را برای انتشار آماده سازم. امرشان را مطاع دانستم و «به گردابی در اقدام که پایش نمی بینم». «پس از بررسیدن رساله های فلسفی و کلامی و پرسش و پاسخهای مکتوب رشیدالدین با عالمان زمانه خود که بخشی از آن بازمانده است، درخواست کردم که کار انتشار این دسته از آثار وی از کتاب بیان الحقایق که اثر مستقلی ست آغاز و آن گاه به کتابهای چهارگانه مجموعه رشیدیه و رساله های دیگر پرداخته شود....».

مقدمه چهل و سه صفحه ای نوشته دکتر رجب زاده بر کتاب بیان الحقایق حاکی از آن است «که وی در تحقیق و تصحیح این کتاب سالها وقت صرف کرده تا توانسته است از این «گرداب» بیرون بیا بد. از جمله آن که «پاره ها و رساله های کتاب بیان الحقایق با پیگیری چند ساله که شرح شمه ای از آن در زیر می آید فراهم آمد...». وی «به شرح معرفی نسخه هایی که در احیای مجموعه کتاب بیان الحقایق با کسر چند رساله یافته نشده، از آن بهره برده» پرداخته است. و به ویژگیهای ادبی و نگارشی کتاب نیز توجه کرده است و نیز از ترکیبها و تعبیرهای زیبای متداول در زمان نویسنده یاد کرده، مانند «زمستانگاه و تابستانگاه (به جای فشلاق و بیلاق)، بی چوب علم آموختن (= از روی شوق درس خواندن) و...

در میان نوشته های خواجه رشیدالدین برای تأکید در موضوع یا اثبات نکته ای شواهد شعری نیز آمده، اما در بیشتر موارد نام گویندگان شعر یاد نشده است مانند:

جهان در جنب این نه سقف مینا جو خشخاشی بود بر روی دریا
نگر تا نواز آن خشخاش چندی سزد گر بر بروت خود بخندی

*

ورای حُسن در روی تو چیزی ست نمی داند کسی کان را چه نام است
(ص. سی و شش)

کتاب بیان الحقایق گذشته از فواید ادبی، از بهره ها و فایده های تاریخی، اجتماعی و آشنایی با معارف زمانهٔ خواجه رشیدالدین نیز خالی نیست.

توضیح آن که چون برخی از رساله های بیان الحقایق مفقود است، در کتاب حاضر به جای رسالات مفقود «از ترجمهٔ عربی بیان الحقایق آورده شده است. مانند: الرسالة الثانية، رسالة نصیحت سلطان.

» از فایده های تاریخی کتاب اشاره به اجازه و حکم پادشاه اولجا بتوست در این که رشیدالدین سخنان ایلخان را در قلم آورد». دیگر ذکر عزالدین قاضی القضاة ممالک عراق عرب قابل توجه است. و سخنی نیز در تغییر معنی لفظ واحد در گذر زمان و نیز در مکانهای متفاوت دارد: «در ولایت مصر و شام پادشاه خود را مَلِک می گویند، و در این ولایت [ایران] به جایی رسیده که رؤسا را نیز مَلِک می گویند، و بعضی مردم عوام فرزندان خود را مَلِک و سلطان نام می کنند؛ و بدان راضی نمی شود، شاه نیز با آن اضافت کرده ملکشاه و سلطان شاه نام می کنند». (ص سی و هفت مقدمه).

زنان سرایندهٔ معاصر، جلد دوم

تألیف پروین شکیبا، نشر کتاب کیومرث، (2000 W. John St., Apt. 219 Champaign, IL. 61821)، ۱۳۸۶ خورشیدی، صفحات: ۷۳۰، بها؟

خانم پروین شکیبا از جمله بانوانی ست که بی هرگونه نظاهری، سالهای زندگی در غربت خود خواسته اش را در امریکا صرف کارهای ادبی کرده است و یکی از کارهای مهم وی تألیف دو جلد کتاب زنان سرایندهٔ معاصر است که به یقین ناقدان شعر، امروز و هم در سالهای بعد از این دو کتاب استفادهٔ بسیار خواهند کرد.

جلد اول زنان سرایندهٔ معاصر که ده سال پیش در ۸۷۱ صفحه به چاپ رسید مشتمل است بر شرح احوال و نقل برخی از اشعار ۱۵ شاعر: ژاله اصفهانی (سلطانی)، شهناز اعلامی، عشرت قهرمان (شکیبا)، سمین بهبهانی، شاداب وجدی، میمنت میرصادقی، هما ارزنگی، مینا اسدی، گیتی خوشدل، ژیلما مساعد (استخری)، پروین جزایری (شبگیر)، ناهید کبیری (ابراهیم زاده)، مهرانگیز رسا پور (م. پگاه)، خاطره حجازی، آریتا قهرمان. جلد اول این کتاب را چند سال پیش در بخش «گلگشتی در انتشارات فارسی» ایران شناسی معرفی کرده ام و اینک به معرفی جلد دوم آن می پردازم.

جلد دوم زنان سرایندهٔ معاصر به معرفی ۳۵ شاعر اختصاص یافته است: پروین دولت آبادی، آذر

خواجوی، لعبت والا (شیبانی)، مهین دخت معتمدی، پوران فرخزاد، اعزاز دخت اعزازی (وثیقی)، منیر طه، آذر گل آرا (کیمیاجی)، طاهره صفارزاده، فرشید افشار، افسانه یغمانی، مهستی بحرینی، نسرین خزاعی، زبیده جهانگیری (شبنم)، غزل تاجبخش، مینا دست‌غیب، صفورا نیری، پیرایه یغمایی، فاطمه جهانگرد (جهان‌کرمانی)، قدسی قاضی‌نور (خاکسار)، پرتو نوری علا، نسرین باقری، مهناز بدبهبان (صادقی)، بتول عزیز پور، مهری شاه‌حسینی (شادمانی)، زهرا طاهری (مفتخری تنها)، شهبین محمدی، بنفشه حجازی، فرشته ساری، ماندانا کمانگر (احمد زاده)، ندا ابکاری، شیرین رضویان، زیبا کرباسی، گراناز موسوی (خیام)، مریم حیدرزاده.

خانم شکیبا در «پیشگفتار» جلد اول از شیوه کار خود در تألیف کتاب به این شرح یاد کرده است: «این کار، نه نقد است و نه داوری، تنها کوششی ست برای شناساندن شعر زنان شاعر معاصر، آن گونه که خود شناخته و دریافته‌ام؛ چرا که توان من از این حد، فراتر نمی‌رود، و بسا که شناخت و دریافتم درست نباشد. این، حق و نیز وظیفه ناقدان و داوران شعر و شاعری ست که درباره شعر زنان شاعر زمانه ما به نقد و داوری بنشینند؛ و نه تنها شعر شاعران برتر، بلکه شاعران فروتر هم.

باید یادآور شوم که در این کتاب، کار زنان شاعری معرفی شده که دفتری یا دفترهایی از اشعار آنان به چاپ رسیده، و من با یافتن نشانی آنها، نامه نوشته و پاسخ گرفته‌ام. بسیاری شاعرانی که هنوز نتوانسته‌ام به نشانی آنان دسترسی یابم؛ و نیز تاکنون من به پاسخ بسیاری از نامه‌هایم، دست نیافته‌ام. از این رو ترتیبی که در این جلد بر اساس تاریخ تولد شاعران، منظور داشته‌ام، در جلدهای دیگر، جداگانه، رعایت خواهد شد».

مؤلف کتاب، رسم الخط، نقطه گذاری، حرکات و نشانه‌هایی را که هر شاعر در اشعار خود به کار برده، مراعات کرده است. نکته دیگری که مورد توجه وی بوده آن است که «بررسی هر یک از مجموعه‌های شعر هر شاعر، جداگانه و به ترتیب تاریخ چاپ، صورت گرفته تا خواننده آسانتر و آشکارتر، سیر تحول و تکامل فکر و شعر هر یک را پیگیری کند».

و نیز گفتنی ست که خانم شکیبا برای فراهم آوردن هر دو جلد کوشیده است بدون واسطه از خود شاعران، شعر و زندگینامه بگیرد. البته در مورد شاعرانی که نتوانسته است نشانی آنان را بیابد یا شاعرانی که به درخواست وی پاسخ نگفته‌اند، ناگزیر از منابع دیگر استفاده کرده است.

مؤلف در پایان کتاب، در زیر عنوان «پیوست» از شاعرانی که پس از چاپ جلد اول کتاب به بعد پیوند خود را با وی نگسته و آثار خود را برای وی فرستاده‌اند سپاسگزاری کرده است.

جلد دوم زنان سراینده معاصر، با فهرست منابع کتاب به پایان می‌رسد. ناگفته نماند که خانم شکیبا در این دو کتاب تنها به نقل اشعار شاعران اکتفا نکرده است. بلکه در ذیل هر قطعه توضیحاتی درباره شعر آنان نیز داده است که خواندنی و آموختنی ست.

کتاب مقدس. مرده برای عصر جدید

شامل کتابهای عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه شده از زبانهای اصلی عبرانی، آرامی و یونانی، ناشر:

انجمنهای متحد کتاب مقدس، استانبول، ۲۰۰۷، صفحات: ۱۴۵۰

کتاب مشتمل است بر «عهد عتیق یعنی تورات، انبیاء و نوشتجات تاریخی و ادبی» (ص ۱ تا ۱۰۸۰) و «عهد جدید، یعنی انجیل مقدس خداوند و نجات دهنده ما عیسی مسیح»، ترجمه شده از زبان اصلی یونانی (ص ۱۰۸۲-ص ۱۴۵۰)، «تعلیم کتاب مقدس درباره بخشش خدا»، «فرهنگ واژه ها»، «در کتاب مقدس چه می خوانیم (آشنایی با کتاب مقدس)»، «تاریخچه کتاب مقدس. جدول زمان بندی شامل تاریخهای تقریبی می باشد»، «تقویم عبری»، «عیدها و روزهای ویژه در کتاب مقدس»، «واحد‌های اندازه گیری»، نقشه های رنگین: نقشه دنیای باستان، مصر و سینا، تقسیم بندی دوازده طایفه اسرائیل، منطقه حکومتی یهودا و اسرائیل، امپراتوری آشور، امپراتوری بابل، فارس و یونان [در این نقشه ها، «خلیج فارس» همه جا به همین نام چاپ شده است]، امپراتوری روم در زمان عیسی مسیح، اورشلیم در دوران عهد عتیق، اورشلیم در زمان عیسی مسیح، اولین سفر بشارتی پولس، دومین سفر بشارتی پولس، سومین سفر بشارتی پولس، سفر پولس به روم، فلسطین در زمان عیسی مسیح.

درباره تاریخچه ترجمه عهد جدید و عهد عتیق در آغاز کتاب، در زیر عنوان «تمام کتاب مقدس از الهام

خداست» آمده است که:

«... در سال ۳۹۱ میلادی قسمتهایی از عهد جدید به زبان فارسی ترجمه شده است. قدیمی ترین ترجمه

بخشی از عهد عتیق که به زبان فارسی و سریانی ترجمه شده و در دسترس می باشد. مشتمل بر مزامیر ۱۴۶: ۵ تا ۱۴۷: ۷ می باشد. این ترجمه در قرن پنجم میلادی انجام شده که یک کپی از آن در صومعه ای نسطوری در زینجیانگ (Xinjiang) چین پیدا شده است. از سوی دیگر قدیمی ترین ترجمه شناخته شده از اناجیل، کتابچه ای است که در آن نوشتجات هماهنگ چهار انجیل جمع آوری شده است. این اثر گرانا، به توسط آوانیس عزالدین محمد بن مظفر که یک واعظ یعقوبی ساکن تبریز بود در قرن سیزدهم میلادی از سریانی به فارسی ترجمه شده است. در خلال قرون چهاردهم و پانزدهم میلادی، جامعه یهودیان ایران اقدام به ترجمه چندین بخش از نوشتجات عبری به فارسی نمود. تاریخ انتشار قدیمی ترین متن فارسی تورات متعلق به یک نوشتار چند زبانی است که به کتاب مقدس چند زبانه قسطنطنیه معروف می باشد. این ترجمه در سال ۱۵۴۶ میلادی توسط یعقوب بن یوسف طاووس که استاد زبان فارسی در مکتب قسطنطنیه بود، انجام پذیرفت. اولین ترجمه فارسی اناجیل در سال ۱۶۵۳ به صورت یک نوشتار چند زبانی توسط ابراهام و بلاک Abraham Wheelocke در لندن انتشار یافت.... تا قرن نوزدهم میلادی تنها یک ترجمه از تورات و یک ترجمه از اناجیل به فارسی چاپ و منتشر شده بود.... انجمن کتاب مقدس در ایران از سال ۱۸۱۱ میلادی رسماً کار خود را آغاز نمود.... سه سال پس از تأسیس انجمن... ترجمه عهد جدید (توسط هنری مارتین Henry Martyn و میرزا علی خان شیرازی) به چاپ رسید. در سال ۱۸۴۶ میلادی این ترجمه به همراه ترجمه عهد عتیق (توسط ویلیام گلن William Glen و م. جفیر M. Jaffier) به صورت کتاب مقدس کامل چاپ و منتشر شد. پس از گذشت نیم قرن، انجمن کتاب مقدس، ترجمه رابرت بروس Robert Bruce را در سال ۱۸۹۵ میلادی منتشر نمود. این ترجمه هنوز هم مورد استفاده عموم قرار دارد و تاکنون در بیشتر کلیساها به عنوان معتبرترین ترجمه موجود شناخته می شود.

با توجه به تغییراتی که به طور طبیعی و مداوم در هر زبانی رخ می دهد، نیاز به ترجمه تازه و ویرایش ترجمه های پیشین ضروری می باشد... در این ترجمه از معتبرترین متون عبری، آرامی و یونانی استفاده شده است... هدف از این ترجمه این است که مرزده شیرین و نجات بخش کتاب مقدس به زبانی شیوا و رسا به همگان برسد....»

همچنان که پیش از این اشاره گردید، تا پیش از این، تنها ترجمه ۱۸۹۵ در دسترس بود که حداقل - آن جا که نویسنده این سطور اطلاع دارد - دوبار در سالهای ۱۹۰۴ و ۱۹۸۲ تجدید چاپ شده است.

در چاپ جدید کتاب مقدس تغییرات قابل توجهی نسبت به چاپ پیش داده شده است از جمله: عنوان «فهرست اسفار عهد عتیق» به «فهرست کتابهای عهد عتیق» تغییر داده شده، کلمه «سفر» در عنوانهای «سفر پیدایش» و... حذف شده است، همچنان که کلمه «کتاب» در عنوانهای «کتاب داوود...»، و لفظ «صحیفه» در عنوانهای «صحیفه اشعیا بنی...» چاپ قدیم حذف گردیده است.

در چاپ جدید، پیش از هر یک از اسفار (کتابها)، آن کتاب و تقسیم بندی آن در یک صفحه معرفی گردیده که برای خواننده سودمند است. به جای ذکر «باب اول» و «باب دوم» و جز آن، هر یک از بابها، فقط با عدد (۳، ۲، ۱) مشخص گردیده، و برای هر باب نیز عنوانی با حروف سیاه نوشته شده است مثل «آفرینش جهان»، «۳ نافرمانی انسان»، که در چاپ قدیم نیست، گاهی «باب» عنوان ندارد ولی مطالب آن باب در زیر دوسه عنوان قرار گرفته است مثل باب دوم که در آن عنوانهای «آفرینش آدم»، «باغ عدن» و «آفرینش زن» ذکر گردیده است.

عنوان بعضی از «اسفار» در دو چاپ متفاوت است: «مزامیر یعنی زیور داود» به «مزامیر» و «کتاب جامعه سلیمان» به «جامعه» تغییر داده شده و لفظ «نبی» به طور کلی از «صحیفه اشعیا بنی» و «صحیفه ارمیا بنی»... حذف گردیده، و با «صحیفه میکاه نبی» به «میکا» تغییر داده شده است. به جای برخی از کلماتی که در چاپ پیشین به کار رفته است کلماتی که برای خواننده امروزی مفهوم می باشد آمده است:

«ده هزار قنطار به او بدهکار بود». چاپ قدیم، انجیل متی، باب ۱۸، ص ۳۱.

«که میلیونها تومان به او بدهکار بود». چاپ جدیدی ص ۱۱۰۹.

«و چون عیسی وارد کفر ناحوم شد یوزباشی نزد وی آمد». (چاپ قدیم، انجیل متی، باب ۸، ص ۱۱).

«وقتی عیسی وارد کفر ناحوم شد، یک سروان رومی جلو آمد» (چاپ جدید، ص ۱۰۹۲).

ولی در همین صفحه در «عنوان»، به جای «سروان» کلمه «افسر» به کار رفته است: (شفای خادم یک افسر رومی) که مناسبتر از «سروان» است.

ولی در بعضی از موارد گرچه کلمات به کار برده شده در ترجمه جدید، برای خواننده امروزی مفهوم تر است ولی کاربرد آن برای روزگاران گذشته قابل تأمل است. مثلاً «زیرا ملتی با ملت دیگر و دولتی با دولت دیگر جنگ خواهد کرد». (انجیل متی، ۲۴، ص ۱۱۱۸) به جای «زیرا قومی با قومی و مملکتی با مملکتی مقاومت خواهند نمود». (چاپ قدیم، ص ۴۱ عهد جدید). و یا در فهرست «عیدها در روزهای ویژه کتاب مقدس» در توضیح «عید پوریم» آمده است: «... این عید به یاد بود چگونگی رهایی ایشان [یهودیان] از حيلة

هامان نخست وزیر شریر حکومت پارس برگزاری می گردد.» در حالی که هامان وزیر بوده است. و اما استعمال کلمه «فارسی» برای ترجمه بخشهایی از عهد جدید در سال ۳۹۱ میلادی، و ترجمه بخشی از عهد عتیق در قرن پنجم میلادی، نادرست است. زیرا «فارسی» به زبانی اطلاق می شود که در دوره اسلامی در ایران رواج یافته است و تا امروز همچنان در ایران و افغانستان و تاجیکستان ادامه دارد. برای آن که خوانندگان به تفاوت سبک نگارش ترجمه قدیم و جدید پی ببرند، چند سطر از آغاز عهد عتیق را از این دو چاپ نقل می کنم:

ترجمه قدیم

«سفر پیدایش - باب اول

در ابتدا خدا آسمانها و زمین را آفرید* و زمین نمی و بائر بود و تاریکی بر روی لجه و روح خدا سطح آبها را فرو گرفت* و خدا گفت روشنائی بشود و روشنائی شد* و خدا روشنائی را دید که نیکوست و خدا روشنائی را از تاریکی جدا ساخت* و خدا روشنائی را روز نامید و تاریکی را شب نامید و شام بود و صبح بود روزی اول* و خدا گفت فلکی باشد در میان آنها و آنها را از آنها جدا کند* (ص ۱)

ترجمه جدید

«آفرینش جهان

۱ در ابتدا، خدا آسمانها و زمین را آفرید ۲ زمین خالی و بدون شکل بود. همه جا آب بود و تاریکی آن را پوشانده بود و روح خدا بر روی آنها حرکت می کرد. ۳ خدا فرمود: «روشنائی بشود» و روشنائی شد. ۴ خدا از دیدن روشنائی خوشنود شد و روشنائی را از تاریکی جدا کرد ۵ خدا روشنائی را روز و تاریکی را شب نام گذاشت. شب گذشت و صبح فرا رسید، این بود روز اول. ۶ خدا فرمود: «فلکی ساخته شود تا آنها را از یکدیگر جدا کند...» (ص ۲)

نشان اهل خدا

مجموعه مقاله ها در نقد و تحلیل ادبیات عرفانی فارسی، نوشته مهراں افشاری، نشر چشمه (خیابان کریم خان زند، نبش میرازی شیرازی، شماره ۱۶۷)، تهران، ۱۳۸۶، صفحات: ۱۵۲، بها ۲۲۰۰ تومان

فهرست: دیباچه، ۱- پیشاهنگان تصوف در تذکرة الاولیاء؛ ۲- فقر و غنا در تصوف (نگاهی دیگر به جدال سعدی با مدعی)؛ ۳- ارادت در تصوف و پیر مریدی در مکتب مولانا جلال الدین؛ ۴- شاه و فرمانروا در نظر مولانا؛ ۵- مقایسه یک داستان از مشنوی با غزلی از دیوان کبیر؛ ۶- شمس تبریزی و حکایت ملامتیان؛ ۷- سیری در قلندری سروده سنائی؛ ۸- عرفان غزلهای عطار؛ ۹- حافظ و خرقه صوفی (سخنی در طعن و طنز حافظ)؛ فهرست آیه های قرآن مجید؛ فهرست حدیثها و خبرها و اقوال عربی، فهرست نام کسان؛ فهرست نام فرقه ها و طایفه ها و قبیله ها؛ فهرست نام جایها و مناطق جغرافیایی؛ فهرست نام کتابها؛ فهرست لغتها و تعبیرهای خاص و مصطلحات عرفانی

آقای مهراں افشاری در دیباچه کتاب به یکی از جلسات درس استاد زرین کوب اشاره می کند که «یک بیت حافظ را آن چنان با احساس و از اعماق جان بر زبان جاری ساختند که در همان وقت در ذهنم نقش

بست....»

نشان اهل خدا عاشقی ست با خود دار که در مشایخ شهر این نشان نمی بینم
عنوان کتاب حاضر را عمداً از همین بیت حافظ اخذ کردم «زیرا در روزگاری زندگی می کنیم که
مردمانی فریبکار و اهل ریا با کسوتها و مناصب گوناگون، در اطراف و اکناف ایران، و حتی خارج از ایران،
بلندگو به دست گرفته اند و در آن برای فریب مردم، خاصه جوانان جامعه، از عرفان و سیر و سلوک دم می زنند
تا مگر آنان را با اعتقاد به پاره ای موهومات از تکاپو و پیشرفت باز دارند و این جانب نمی خواهم که کتاب
حاضر ابزاری برای تبلیغ آن ترهات گردد... در این مجموعه... تنها خواسته ام که پاره هایی از ادبیات
عرفانی فارسی را نقد و تحلیل کنم و نه خواسته ام با تعصب خط بطلان بر تصوف و عرفان اسلامی بکشم و نه
خواسته ام ناآگاهانه از آن جانبداری کنم. فقط کوشیده ام تأثیر مبانی و اصول تصوف و عرفان اسلامی را در
نمونه هایی از شاهکارهای ادب فارسی نشان دهم... به خواننده عزیز می که با این گونه مباحث ناآشناست،
پیشنهاد می کنم که مقاله های این کتاب را از آغاز تا انجام، به ترتیبی که درج شده است مطالعه کند و
آشنایان متون ادب عرفانی می توانند هر مقاله را جداگانه مطالعه کنند زیرا هر مقاله به مبحثی مستقل پرداخته
است.....»

مجلهٔ زبانشناسی

فهرست راهنمای بیست ساله (۱۳۸۴-۱۳۶۳)، زهرا رضائی منش، مرکز نشر دانشگاهی، تهران،
۱۳۸۶، صفحات: ۸۸، بها ۱۰۰۰ تومان

فهرست مطالب: مقدمه؛ ۱- فهرست اسامی؛ ۲- فهرست عناوین؛ ۳- فهرست موضوعی؛ ۳-۱
آواشناسی، واج شناسی؛ ۳-۲ تاریخ زبان فارسی و زبانهای ایرانی؛ ۳-۳ رده شناسی؛ ۳-۴ روان شناسی و
جامعه شناسی زبان؛ ۳-۵ زبان شناسی کامپیوتری و اطلاعات؛ ۳-۶ زبان شناسی و ادبیات و ترجمه؛ ۳-۷
سخن کاوی و زبان شناسی کاربردی؛ ۳-۸ صرف و نحو؛ ۳-۹ فرهنگ نگاری؛ ۳-۱۰ فرهنگهای فارسی، واژه
شناسی، واژگان و نام شناسی؛ ۳-۱۱ فرهنگهای گویشی و تاریخی؛ ۳-۱۲ گویشهای ایرانی و فلهوبات؛
۳-۱۳ معنی شناسی؛ نشانه شناسی و منطق؛ ۳-۱۴ مکاتب و تاریخ زبان شناسی و زبان شناسی تاریخی؛ ۳-۱۵
موضوعات کلی.

خانم زهرا رضائی منش در «مقدمه» نوشته است: «فهرست ده سالهٔ مجلهٔ زبانشناسی (۷۲-۱۳۶۳) را
آقای دکتر امید طبیب زاده در سال ۱۳۷۶ به صورت جزوهٔ مستقلی که ضمیمهٔ شماره های پیاپی ۲۳ و ۲۴ بود
منتشر کرد. ابتدا قرار بود فهرست ده ساله دوم نیز به دنبال آن فهرست و به همان شیوه منتشر شود. اما
به پیشنهاد دکتر طبیب زاده و با موافقت آقای دکتر علی اشرف صادقی، قرار شد کل فهرست بیست ساله
یکجا منتشر شود تا مراجعه کنندگان برای یافتن مشخصات مطالب مورد نیاز خود فقط به یک فهرست مراجعه
کنند نه به دو فهرست...»

که البته کار صحیح همین بوده است.

نامه ها و اهل نظرها

یادداشتی بر مقاله

«رضا شاه اسیر جنگی دولت انگلیس»

در شماره های ۳ و ۴ (پائیز و زمستان ۱۳۸۶) ایران شناسی، مقاله ای زیر عنوان «رضاشاه اسیر جنگی دولت انگلیس» بر اساس خاطرات عباسقلی گلشایان، سلیمان بهبودی، والاحضرت شمس پهلوی، و علی ایزدی به قلم آقای دکتر جلال متینی منتشر شد که گویای لشکر کشی متفقین (به ویژه دولت انگلیس) در شهریور ۱۳۲۰ برای برکناری رضاشاه و متعاقباً اسارت او به دست دولت انگلیس بود. در یغم آمد که این گفته نویسنده محترم را که بر پایه خاطرات اشخاص مذکور استوار است، در برابر نوشته های وزیر مختار وقت انگلیس در تهران Sir Reader Bullard و تحقیقات آقای دکتر جواد شیخ الاسلامی در

این زمینه نگذارم، و نقش رجال و مردم خودمان را در جریان استعفا و تبعید رضاشاه باز ننگرم.

ریدر بولارد (وزیر مختار وقت انگلیس در تهران) در نوشته هایش می آورد که چرچیل نخست وزیر وقت انگلیس در یادداشت مورخ ۳ سپتامبر ۱۹۴۱ (۱۲ شهریور ۱۳۲۰) خود به وزیر مختار انگلیس در تهران نوشت که «در حال حاضر علیه شاه اقدامی نمی کنیم. اگر حسن نیت نشان ندهد آن گاه به عنوان سوء اداره امور مردمش اقدام خواهیم کرد.» ریدر بولارد در گزارش مورخ ۱۵ سپتامبر ۱۹۴۱ (۲۴ شهریور ۱۳۲۰) می نویسد: «اگر ایرانیها فکر می کنند که شاه باید برود دولت انگلیس مداخله نخواهد کرد.» در گزارش دیگر می نویسد که نمایندگی انگلیس احساس می کند مادامی که رضاشاه بر سر کار است هیچ کاری [نسبت

وطن را نخواست بود.

عامل مهم دیگر که در تاریخ ما درباره نقش او در برکناری رضاشاه کمتر گفته و نوشته شده است محمد علی فروغی نخست وزیر وقت ایران است. شادروان دکتر جواد شیخ الاسلامی با کنار هم گذاشتن ترجمه مدارک دارالاسناد دولتی بریتانیا و کتاب ایرانیان میان انگلیسی ها نوشته دنیس رایت، ترجمه کریم امامی به این استنتاج می رسد که برخلاف تصور عمومی در ایران فکر برداشتن رضاشاه از قدرت از ناحیه ایرانیهای مذاکر کننده با متفقین - که در رأس آنها فروغی قرار داشت - پیشنهاد گردید و به نام انگلیس و روس طرح و اجرا گردید.

«در سال ۱۹۴۶ میلادی (پنج سال پس از وقایع شهریور ۱۳۲۰) سؤالی راجع به همین موضوع که چه کسی حقیقه مسؤؤل برداشته شدن رضاشاه از مسند سلطنت بوده است در پارلمان انگلیس از آتونی ایدن معاون چرچیل در حزب مخالف به عمل آمد. ایدن برای این که بتواند پاسخی مستند به این سؤال بدهد از یکی از مشاوران سیاسی خود دیلماتی به نام هنیکر (Henniker) که در این تاریخ در پاریس زندگی می کرد، خواست که با استفاده از اسناد و مدارک رسمی زمان جنگ، یادداشتی تنظیم و در اختیار وی بگذارد که بر اساس آن بتواند به استیضاح نمایندگانی که مدعی بودند دولت محافظه کار چرچیل رضاشاه را مجبور به استعفا کرده است پاسخ بدهد. در قسمتی از این یادداشت هنیکر صریحاً می نویسد: «... انداختن گناه کناره گیری رضاشاه از سلطنت

به کوتاه کردن دست آلمانها در ایران] انجام پذیر نیست.^۲ این حداکثر خواسته های رسمی سفارت انگلیس نسبت به ماندن یا رفتن رضاشاه بود. عمده خواسته آنان بر محور برجیدن سفارتخانه ها و عوامل نفوذ آلمان و متحدانش و عدم مقاومت ارتش ایران قرار داشت. البته می شود حدس زد که انگلیس رضاشاه (حتی پسرش محمد رضاشاه) را طرفدار آلمان و مانع از انجام پذیری خواسته هایش می شناخت. اما آن گونه که در گزارش دقیق آقای گلشایان و نامه های ریدر بولارد آمده انگلیس رسماً تکیه ای بر روی این امر نداشت. سخن پراکنی و ناسزاهای رادیو BBC نیز بیشتر روی مال اندوزی، جواهرات سلطنتی و استبداد رضاشاه دور می زد.

اینک نگاهی بیندازیم به دیگر عوامل برکناری رضاشاه در فاصله ۲۲ روز بین سوم تا بیست و پنجم شهریور ۱۳۲۰. اولین عامل به نظر این نگارنده خود باختگی شخص رضاشاه است. این البته نافی خدمات و شخصیت توانایش در سازمان دهی اداری و نظامی کشور به ویژه در ۱۰ سال اول سلطنتش نیست. حقیقت این است که رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰ از حمله متفقین چنان جا خورد که پیوسته مقصود آنان را در تعیین سرنوشت خودش - نه سرنوشت ایران - جستجو می کرد. فکر کار نکردن (عدم همکاری) با قوای اشغالگر که خود دستور عدم مقاومت در برابرشان را داده بود، و ترک وطن را خود رضاشاه نخست مطرح کرد. او هم مانند دو پادشاه در گذشته (محمد علی شاه و احمد شاه) و شاه آینده (محمد رضا شاه) مرگ در

خواه آلمان می پنداشت که نمی تواند با متفقین همکاری کند.^۱ اما اصرار فروغی در اجرای متن قانون اساسی ایران مؤثر واقع شد.

وزیر مختار انگلیس در گزارشهای خود چند جا به درستکاری و راستگویی فروغی اشاره می کند و شخصیت او را یکی از استثناءات جامعهٔ ایرانی می شمارد؛ به این بیان که در ایران پیدا کردن یک آدم راستگو (آدمی که پای بند حرف و اظهار خود باشد) از یافتن گاو دوسر دشوارتر است. (ص ۱۲۴) بولارد دربارهٔ ملاقات پنهانی با درخواست خصوصی فروغی از وزیر مختار انگلیس چیزی نمی گوید؛ اما درخواست شاه جدید (محمد رضاشاه) را برای ملاقات محرمانه و بدون اطلاع وزارت خارجهٔ ایران مکرر منعکس می کند. (ص ۸۹)

با توجه به مجموع اسناد و شواهد موجود چنانچه محمد علی فروغی را یکی از طراحان فکر استعفا و روانه کردن رضاشاه به تبعید بدانیم، آن گاه به این نتیجهٔ ناگزیر می رسیم که رسوخ «فکر توطئهٔ خارجی» و «مسئولیت گریزی» درمیان ما به جایی رسیده که عملکردهای خود را نیز با یست در قالب توطئه و به نام خارجی به خورد عامه بدهیم. چون جامعهٔ ما کمتر موردی را سراسرست و رودر رو قبول می کند. فروغی جامعهٔ خود را خوب می شناخته است. در یکی از رسالاتش که در او ان حکومت پهلوی منتشر کرده، درد اصلی ما ایرانیان را «بی حقیقتی» اعلام می کند. بی حقیقتی ای که او می گوید همان خود باختگی، بی اعتقادی به جهد و عمل خویش و همه چیز را از چشم غیر دیدن است. فروغی خود نیز

به گردن ما ابداً منصفانه نیست، زیرا فروغی آخرین نخست وزیر رضاشاه بود که محرمانه از ما خواست و سائل برکناری او را فراهم سازیم.^۲

نقش فروغی را در مذاکره با متفقین (به ویژه دولت انگلیس) برای روی کار آوردن محمد رضا شاه می دانیم و آقای گلشایان نیز در خاطرات خود مکرر به آن اشاره کرده است. چیزی که کمتر می دانیم مخالفت مرحوم فروغی با اقامت موقت رضاشاه در بندر عباس است که آن را به صلاح دولت جدید ایران نمی دید.^۳ سخنان فروغی در مجلس و در رادیو تهران در این زمان تکیهٔ خاصی به روی آزادی و حکومت قانون داشت. اگر او به عملی کردن یک صدم آنچه را که راجع به حکومت قانون می گفت، عقیده داشت، باید گفت که با حضور رضاشاه در ایران جایی برای اجرای آن نمی یافت. فروغی از بدو تصدی کوشید که به مجلس شورای ملی مرجعیت و اقتدار بیشتری بدهد. مجلسی که با استفاده از همین اقتدار موجبات سقوط کابینهٔ فروغی را چند ماه بعد فراهم آورد. اطلاعات موجود نشان می دهد که دو دولت روس و انگلیس برنامهٔ مشخصی برای تغییر رژیم ایران و روی کار آوردن زمامدار جدید نداشتند. گاه از جمهورییت و گاه از بازگرداندن سلطنت به خاندان قاجار و گاهی نیز از سلطنت فرد صغیری از خاندان پهلوی سخن راندند. ریدر بولارد موضع مشخصتری نسبت به لندن داشت. چون لاقفل او مخالف بازگشت قاجاریه بود و در عین حال با رضاشاه میانه نداشت. وزارت خارجهٔ انگلیس ولیعهد پهلوی (محمد رضا شاه) را

مرقوم داشته اید در دو شماره ایران شناسی «مقاله ای زیر عنوان «رضا شاه اسیر جنگی دولت انگلیس» بر اساس خاطرات عباسقلی گلشانیان، سلیمان بهبودی، والاحضرت شمس پهلوی، و علی ایزدی به قلم آقای دکتر جلال متینی منتشر شد که گویای لشکرکشی متفقین (به ویژه دولت انگلیس) در شهریور ۱۳۲۰ برای برکناری رضاشاه و متعاقباً اسارت او به دست دولت انگلیس بود.* در پیغم آمد...»

۱ - چون ممکن است کسانی که آن دو مقاله را نخوانده اند، گمان برند که مسأله برکناری رضاشاه و اسارت او، نظر جلال متینی است، این توضیح را لازم می داند.

در خاطرات گلشانیان آمده است که در جلسه هیأت دولت رضاشاه گفت: «... فهمیدم مقصود چیست. تمام این حرفها می دانم برای من و خانواده من است. ما تصمیم خود را گرفته ایم که ما برویم تا تکلیف کشور روشن شود. و این تصمیم را برای این می گیرم که کمتر خونریزی شود، چون سپاه ما هرچه دلیر باشد جلوی تانک و طیاره چه می تواند بکنند... مجلس را برای فردا دعوت کنید و من به مجلس می روم و رسماً استعفا می دهم...» (ایران شناسی، سال ۱۹، شماره ۳، پائیز ۱۳۸۶، ص ۴۹۴). دیگر آن که وقتی رضاشاه و فرزندان خردسالش را با آن وضع موهن از بندر عباس سوار کشتی کردند، رضاشاه گمان می کرده است بر اساس مذاکرات قبلی به هند

به ناچار دندانان ای در گردونه بی حقیقتی می شود و حرف خود را از زبان یک دولت خارجی به گوش رضاشاه و مردم می رساند. آخرین عامل برکناری رضاشاه، افکار عمومی مردم ایران بود که خود رضاشاه و فروغی نیز از آن متأثر شدند. افکار و احساسات عمومی مردم در مجلس شورا، مطبوعات، و رادیوهای خارجی زمان انعکاس بسیار یافت. مسلماً همه این عوامل از شخص رضاشاه گرفته تا انگلیسی ها، فروغی، و افکار عمومی در برکناری رضاشاه موثر بوده اند. مسأله مهم بررسی میزان و مرزو سهم هر یک از این عوامل و چون و چرایی آنهاست. گفتن این که «کار، کار انگلیسی ها بوده است» ساده کردن قضیه است، حتی یک نوع مسؤولیت گریزی. در جامعه امروز ما اینک راهی نداریم جز این که «مسؤولیت پذیری» را از خودمان شروع کنیم.

احمد کاظمی موسوی

مریلند

یادداشتها:

۱- Sir Reader W. Bullard, *Letters from Tehran: A British Ambassador in World War II*, I. B. Tauris, 1991, p. 77.

۲- همان جا، ص ۷۹.

۳- همان جا ص ۷۸.

۴- آینده، سال شانزدهم، شماره های ۹-۱۲ (آذر - اسفند ۱۳۶۹) ص ۷۴۵.

۵- این مطلب را من در منابع انگلیسی دیدم که متأسفانه اینک دسترسی به آن منابع ندارم.

۶- Bullard, *Letters from Tehran*, p. 82.

* تأکیدا در این نوشته، از نویسنده این سطور است.

حاکمیت و استقلال به ملی که از راه جبر و زور از این حق محروم شده اند بکوشند.» و نیز «کلیه ملل جهان باید به هر دلیلی که باشد از توسل به زور چشم پبوشند... و در انتظار برپایی یک نظام امنیت جمعی در جهان، باید ملی که در خارج از مرزهای خود، به اعمال زور دست می یازند، خلع سلاح شوند.»^۱ ولی هنوز به اصطلاح مرکب امضای آن دو تن بر منشور آتلاتیک خشک نشده بود که در روز ۲۵ اوت ۱۹۴۱ (۳ شهریور ۱۳۲۰) نوزده هزار سرباز انگلیسی از جنوب و چهل هزار سرباز روسی از شمال وارد خاک ایران شدند و سفیران آن دو کشور در حوالی ساعت ۳۰-۴ صبح همان روز اشغال همزمان ایران را از سوی نیروهای نظامی دو کشور به نخست وزیر وقت ایران ابلاغ کردند.^۲

* بازتاب اشغال کشور کوچک ایران که بیطرفی خود را نیز در جنگ دوم جهانی اعلام کرده بود در پارلمان انگلیس مثبت نبوده است. همان طوری که نوشته اید حتی در سال ۱۹۴۶ میلادی - پنج سال بعد از وقایع شهریور ۱۳۲۰ - در پارلمان انگلیس از ایدن سؤال می کنند چه کسی مسؤول برداشتن رضاشاه از سلطنت بوده است، و عجیب است ایدن که خود در شهریور ۱۳۲۰ وزیر امور خارجه انگلیس و از همه مسائل مطلع بوده است، در این موقع از یکی از مشاوران خود که در پاریس زندگی می کرده است می خواهد با بررسی اسناد رسمی زمان جنگ به او توضیح بدهد که مسؤول این امر که بوده است! و او جواب می دهد:

خواهند رفت. ولی بعد کشتیبان را سیاستی دیگر می آید و می گویند تغییر مسیر می دهیم و باید چند روز منتظر رسیدن کشتی اقیانوس پیما در وسط دریا بمانیم و بعد به جزیره موریس می رویم. والاحضرت شمس می نویسد: «اعلیحضرت از شنیدن این سخنان سخت برآشفتنند و فرمودند: مگر من زندانی ام؟ من آزادانه از کشور خود مهاجرت کردم به من گفته بودند که در خارج از کشورم به هر کجا که می خواهم می توانم بروم. جزیره موریس کجاست؟ چرا اجازه نمی دهند که من به امریکای جنوبی بروم؟ چرا مانع من می شوند که ما در بمبئی پیاده شویم و تا رسیدن کشتی اقلاد در شهر بمانیم...» (همان مجله، سال ۱۹، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۶، ص ۶۴۳، ۶۴۵)

۲- در مورد آنچه سر ریدر بولارد، دکتر جواد شیخ الاسلامی، و هنیگر نوشته اند نیز توضیحات زیر را لازم می دانم:
حمله به ایران حداقل برای نمایندگان پارلمان انگلیس، حتی به قول شما تا ۵ سال پس از این حمله، با توجه به موضوعهای زیر قابل توجیه نبوده است:

* در ۹ ماه اوت ۱۹۴۱ چرچیل و روزولت در عرشه کشتی ای در اقیانوس اطلس با یکدیگر ملاقات کردند و بر «منشور اتلاتیک» که مبتنی بر یک سلسله اصول و قواعد برای روابط بین الملل، بعد از پایان جنگ جهانی دوم بود صحنه نهادند. در این منشور تأکید شده بود که: «حق ملتها به تعیین سرنوشتشان را محترم بشمارند و برای اعاده

اقدام خلاف دولت متبوع خود می کوشیدند موضوع را به صورتی مطرح کنند که اقدام نادرست دولت انگلیس توجیه شود.

* مرقوم داشته اید که «شادروان دکتر جواد شیخ الاسلامی با کنار هم گذاشتن ترجمه مدارک دارالاسناد دولتی بریتانیا و کتاب ایرانیان در میان انگلیسی ها نوشته دنیس رایت، ترجمه کریم امامی به این استنتاج می رسد که برخلاف تصور عمومی در ایران، فکر برداشتن رضاشاه از قدرت از ناحیه ایرانیهای مذاکره کننده با متفقین - که در رأس آنها فروغی قرار داشت - پیشنهاد گردید و به نام انگلیس و روس طرح و اجرا گردید.»

تصدیق نمی فرمایید که به قول شما، این فقط استنتاج شخص دکتر شیخ الاسلامی از ترجمه مدارک دارالاسناد بریتانیا... است، نه این که در آن اسناد به صراحت از شخص فروغی نامی برده شده باشد. بعید نیست که اگر ترجمه آن اسناد و مدارک را دیگری مورد مطالعه قرار بدهد، به استنتاج دیگری برسد.

* و آن گاه از آن مقدمه نتیجه گیری می فرمایید که «با توجه به مجموع اسناد و شواهد موجود چنانچه محمد علی فروغی را یکی از طراحان فکر استعفا و روانه کردن رضاشاه به تبعید بدانیم، آن گاه به این نتیجه ناگزیر می رسیم که رسوخ «فکر توطئه خارجی» و «مسئولیت گریزی» در میان ما «به جایی رسیده که عملکردهای خود را نیز بایست در قالب توطئه به نام خارجی به خورد عامه بدهیم...» و سپس به اظهار نظر فروغی می پردازید که در یکی از

فروغی. آیا منتظریم جواب بدهد خود شما یا چرجیل!

* سؤالی که به نظر می رسد آن است چرا سر ریدر بولارد که به درستکاری و راستگویی فروغی اشاره می کند و او را در بین ایرانیان استثناء می شمارد، «درباره ملاقات پنهانی یا درخواست خصوصی فروغی از وزیر مختار انگلیس چیزی نمی گوید...» آیا به نظر نمی رسد که فروغی چنین مطلبی را به وی نگفته بوده است. در حالی که باید پذیریم در این ماجرا مطلع ترین شخص سر ریدر بولارد و آنتونی ایدن بوده اند، نه هنیکر دیپلمات انگلیسی مقیم باریس در سال ۱۹۴۶.

از طرف دیگر می دانیم که پس از سوم شهریور ۱۳۲۰، در پارلمان انگلیس، حمله نظامی به ایران مورد انتقاد و اعتراض قرار می گیرد، و ایدن ناگزیر به جوابگویی می شود و می کوشد که به نوعی مسأله حضور آلمانی ها را در ایران بسیار بزرگتر از آنچه بوده است اعلام کند. و مدعی شود که پیش از ورود ارتش انگلیس به ایران، آن کشور به علت صدور مواد غذایی به آلمان، گرفتار کمبود خواربار شده بود. اما پس از ورود ارتش ما به ایران، ما نه فقط خواربار برای ارتش خود بلکه برای مردم ایران هم خواهیم فرستاد.^۳ که البته می دانیم همه کذب محض بود، زیرا با ورود مهمانان ناخوانده، کشور ما گرفتار قحطی شد.

بدین جهت به نظر بنده، نوشته سر ریدر بولارد و هنیکر و افرادی نظیر آنان را نمی توان به طور درست قبول کرد. چه آنها برای توجیه

خارجی به خورد عامه» نداده است.

* ممکن است استنتاج آقای دکتر شیخ الاسلامی صحیح باشد ولی تا در سندی معتبر نام فروغی نیامده باشد، نمی توان فروغی را به «بی حقیقتی» - آن هم به صورتی که تفسیر فرموده اید - و «مسئولیت گریزی» متهم کرد. زیرا او در دشوارترین روزهای تاریخ معاصر ایران قبول مسئولیت کرد و نخست وزیری را پذیرفت در حالی که می دانیم چند سال مغموب رضاشاه بود و یکی از خویشان سببی اش - اسدی نایب التولیه آستان قدس رضوی - تیرباران شده بود. ولی وقتی مملکت مورد هجوم بیگانگان قرار گرفت با وجود کهولت و بیماری، دعوت رضاشاه را برای نخست وزیری پذیرفت، و سپس به شرحی که گلشایان نوشته است مقدمات استعفای او را فراهم ساخت، ولیعهد را به مجلس شورای ملی برد تا به عنوان پادشاه سوگند یاد کند. قرارداد سه جانبه را با روس و انگلیس امضا کرد که در آن تصریح شده بود، دولتهای انگلیس و روس شش ماه پس از پایان جنگ ارتشهای خود را از ایران بیرون می برند. و همین امر موجب گردید که ایران برای تخلیه آذربایجان از قوای شوروی به این قرارداد استناد کند و چنان که می دانیم موضوع به شورای امنیت سازمان ملل متحد ارجاع گردید و از تجزیه ایران جلوگیری به عمل آمد.

ازسوی دیگر در آن زمان، هر شب بهرام شاهرخ از راد یو برلن نیز بر فروغی می تاخت و به مناسبت امضای همین قرارداد او را یهودی

نوشته هایش «در اصل ما ایرانیان را «بی حقیقتی» اعلام می کند. و در تفسیر «بی حقیقتی» اظهار نظر می فرماید که «بی حقیقتی ای که او می گوید همان خود باختگی، بی اعتقادی به جهد و عمل خویش و همه چیز را از چشم غیر دیدن است. فروغی خود نیز به ناچار دندانه ای در گردونه بی حقیقتی می شود و حرف خود را از زبان یک دولت خارجی به گوش رضاشاه و مردم می رساند.»

فروغی کجا «حرف خود را از زبان یک دولت خارجی به گوش رضا شاه و مردم» رسانیده است؟ او به صراحت به رضا شاه گفته است: «باید به نفع ولیعهد استعفا بدهید» و در جواب شاه که می پرسد: «اگر این کار را بکنم آیا با سلطنت پسر من موافقت خواهند کرد؟ آقای فروغی جواب می دهند: استنباط من این است که مخالفت نخواهند کرد. بعد هم می پرسند: بعد چه بکنم؟ آقای فروغی جواب می دهند: تشریف می برید جای مطمئنی. اظهار می کند: تصور نمی کنید در راه مزاحم شوند. آقای فروغی جواب می دهند: اولاً هنوز قشون انگلیس به قم نرسیده. به علاوه تصور نمی کنم که مبادرت به این اقدام کنند...» و بعد رضاشاه متن استعفای از سلطنت را که فروغی می نویسد امضاء می کند. (ایران شناسی، سال ۱۹، شماره ۳، پائیز ۱۳۸۶، ص ۵۰۷)

ملاحظه می فرمایید فروغی به صراحت در حضور رضاشاه به وی گفته است پس از استعفا «تشریف می برید به جای مطمئنی.» پس فروغی عملکرد خود را در «قالب توطئه به نام

معرفی می کرد، و نیز چنان که می دانید حتی در جلسه علنی مجلس شورای ملی در حین سخنرانی فروغی، یکی از تماشاچیان سنگی به سوی او پرتاب کرد و او را مجروح ساخت و فروغی پس از پانسمان به جلسه علنی بازگشت و دنباله سخنان خود را با ذکر این عبارت «که جمله معترضه ای بود» [اشاره به سنگی که به سر او زده شده بود] ادامه داد.

نمی دانم، شاید فروغی با تبعید رضاشاه موافق بوده و بر اساس استنتاج دکتر شیخ الاسلامی این فکر را او به انگلیسی ها داده است، ولی آیا فروغی گفته بوده است با شاه و فرزندان او به آن وضع موهن رفتار کنند و با درد گوش و تب رضاشاه را به منطقه حاره آفریقا ببرند!

* از سوی دیگر بنده در صداقت وزیر مختار انگلیس هم حرف دارم. ملاحظه بفرمایید وقتی فروغی از وی پرسید مقصود از انتشارات رادیوی لندن علیه رضاشاه چیست و «چرا جلوگیری نمی کنید؟ می گوید: مگر ما می توانیم جلوی رادیوی فارسی را که یک نفر ایرانی حرف می زند جلوگیری کنیم. لابد این گفته ها صحیح است که مردم ایران این قدر علاقه مندند...» (ایران شناسی، همان شماره،

ص ۵۰۶)

نظر شما در این باره چیست؟

۳- مرقوم داشته اید: «او [رضاشاه] هم مانند دو پادشاه در گذشته (محمد علی شاه و احمد شاه) و شاه آینده [محمد رضاشاه] مرگ در وطن را نخواست بود.» چنان که می دانید محمد علی شاه و احمد شاه را به ترتیب مشروطه طلبان، و رضاشاه از وطن رانند.

۴- به ناسزاهای رادیو BBC اشاره فرموده اید که «بیشتر روی مال اندوزی و جواهرات سلطنتی و استبداد رضاشاه دور می زد.» البته مستحضرید که در آن زمان این ناسزاهای از «راد یولندن» به گوش ما ایرانیان می رسید. چه در سالهای بعد بود که بی بی سی در لندن به راه افتاد.

یادداشتها:

- ۱- دکتر مصطفی دبیری، بحران آذربایجان و طنین جهانی آن به ویژه در شورای امنیت سازمان ملل متحد، تهران، ۱۳۸۶، ص ۱۹-۲۰.
- ۲- همان کتاب، ص ۲۲.

۳- *Freedom and Order, Selected Speeches 1939-1946, The Rt. Hon Anthony Eden, M.C.M.P. Faber and Faber Limited, London, p. 129*

نگاهی
به کارنامه سیاسی

دکتر محمد مصدق

تتقی
جلال مسینی

شرکت کتاب



Ketab Corp.
1419 Westwood Blvd.
Los Angeles, CA 90024 U.S.A.
Tel: (310)477-7477



جلال خالقی مطلق

یادداشت‌های شاهنامه

(در دو بخش)

بخش اول- در دو جلد، در ۹۳۱ صفحه:

گزارش بیت‌های دفترهای یکم و دوم شاهنامه

بخش دوم- یک جلد، در ۴۴۸ صفحه:

گزارش بیت‌های دفترهای سوم و چهارم و پنجم شاهنامه

یادداشت‌های شاهنامه که دکتر جلال خالقی مطلق سال‌ها به تألیف آن مشغول بود در دسترس خواستاران قرار گرفته است. داشتن این دو بخش برای هر دوستدار شاهنامه و هر علاقه‌مند به ادبیات فارسی ضروری است. این نخستین باری است که یکی از آثار زبان فارسی موضوع موشکافی و تحقیقی چنین دقیق و جامع قرار می‌گیرد.

یادداشت‌های شاهنامه شامل توضیح واژه‌ها و نام‌ها، منشأ و تحولات تاریخی آن‌ها و طرز نگارش واژه‌ها، معنی هر بیت با تفسیر لازم، نقل امثله و شواهد از متون متعدد دیگر، نقد آراء دانشمندان ایرانی و خارجی درباره کلمات، ایات و اشخاص شاهنامه، توضیح و مقایسه داستانها و اساطیر شاهنامه و همچنین فهرست کامل نام‌ها و واژه‌هاست.

قیمت هر جلد بخش اول در قطع بزرگ و جلد طلاکوب ۶۰ دلار

قیمت بخش دوم ۷۵ دلار
توزیع توسط:

Eisenbrauns, Inc.
P.O. Box 275
Winona Lake, IN 46590
USA

Tel: (547) 269-2011 Fax: (547) 269-6788
U.S. Fax Orders (800)736-7921
Email: orders@eisenbrauns.com
Website: <http://www.eisenbrauns.com>

دکتر علی شریعتی

در دانشگاه مشهد (فردوسی)

۱۹۳ صفحه

در ۱۳ بخش همراه ۴ پیوست

و متن نامه ۴۰ صفحه ای دکتر شریعتی خطاب به ساواک خراسان

خاطرات

جلال مستینی

Arash Forlag
Siktgaton 1
162 50 Vallingly, Sweden
Tel.:46-8-294150

ناشر: اکسریون
Xerion
Box 54009
418 11 Goteberg, Sweden

محل فروش در امریکا:

شرکت کتاب، لس آنجلس

Tel.:(310)477-7477

ایران در گذرگاه زمان

مجموعه مقالات

جلال ستینی

فهرست مندرجات:

یادداشت

چرا اسلامی!

نامه استاد سید حسین نصر در دفاع از عنوان «هنر اسلامی»

پاسخ به نامه استاد سید حسین نصر

«هنر اسلامی» علی رغم ایران و اسلام، همراه چند فتوی

درباره حرام بودن عنوان «هنر اسلامی»

«یکی داستان است پر آب چشم»: حمله عرب به ایران

«گفتا ز که نالیم؟ که از ماست که بر ماست!»

گرمی بازار افترا

دستبرد به نام و کتیبه های مساجد، زیارتگاهها، و بناهای تاریخی

در جمهوری اسلامی ایران

بلای تعصب

سردار سپه - اقلیت مجلس پنجم و مسأله تجزیه خوزستان

هفدهم دی ماه ۱۳۱۴

شاهنامه و شریعت

حذف خرد و دانش

آذربایجان کجاست؟

اران قفقاز در صدد بلع آذربایجان

«هان، ای ایرانیان؛ ایران اندر بلاست!»

ناشر: شرکت کتاب، لوس انجلس

تلفن: ۷۴۷۷-۴۷۷ (۳۱۰)



شرکت کتاب



کتابفروشی
شرکت کتاب

۷ روز هفته
۱۰ صبح تا ۸ شب

- انواع تابلوهای خوشنویسی (اصل و چاپ)
- بیش از ۱۰۰۰ عنوان نوار و کامپکت دیسک موسیقی اصیل، سنتی فولکلور و کودکان که مجموعه آن را در هیچ کجا پیدا نمی کنید
- مجموعه ای از زیبا ترین کارت های تبریک و کارت پستال برای مناسبت های مختلف
- بزرگترین کتابفروشی ایرانی در خارج از کشور
- مجموعه ای بی نظیر از بهترین کتاب های فارسی و انگلیسی مربوط به ایران
- مجموعه ای بی نظیر از کتاب ها و نوارهای آموزشی فارسی و انگلیسی
- مجموعه ای بی نظیر از نشریات فارسی منتشره در سراسر جهان
- نشریات روزانه، هفتگی، ماهانه ها و فصلنامه های اجتناسی، سیاسی، فرهنگی و هنری

(310) 477-7477

خارج از لوس آنجلس

1-800 FOR-IRAN

3 6 7 - 4 7 2 6

Website: www.ketab.com

۱۴۱۹ وستوود - لوس آنجلس

**1419 Westwood Blvd.,
Los Angeles, CA 90024**

بین سنتمونا و ویشیرا

E-mail: ketab@ketab.com



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

Volume XIV
Completed

Fascicle 5 Published:
JAMALZADEH II—JAPAN IV

Fascicle 6 Published:
JAPAN IV—JOCHI

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

day. Then the author treats the background of the University of Mashhad and the Faculty of Literature. In the fall of 1957 he began teaching Persian grammar, stylistics, and literary criticism. After a few months, on the recommendation of the Dean he was appointed Vice Dean of the Faculty of Literature. He then describes some of the actions he took during his first year. Finally he speaks about the visit of the Shah to the University Club.

Translations of Sections of Biruni's *Athar al-Baqia* Concerning Iranian Calendars and Festivals

Dariush Kargar

Mobad Idel, the son of Mobad Darab, known as Sanjana, a Zoroastrian priest from Bombay, compiled a number of prose and poetic texts in Zoroastrian Persian, classical, and Middle Persian. His intention was to present the compilation to Major Malcolm, the representative of King George III. It is now held in the British Library (Add. 24413). The eighth section of the collection deals with the nomenclature of the Persian calendar for days and months. Parts of this writing can be found in Middle Persian texts, but the *Athar al-Baqia* of Abu Reyhan Biruni also contains traces of it. There are four Persian translations of parts or excerpts from Biruni's work:

1. the translation of Mobad Idel, dated 1809;
2. a complete translation whose date and translator are unknown but bearing a watermark dated 1851;
3. a translation of a commentary on the work bearing the name of Etezad al-Saltaneh Aliqoli b. Fath Ali-shah dated 1855; and
4. a translation of selections from the work by Akbar Dana-seresht dated 1942.

It follows that Mobad Idel's selection is the oldest known translation of *Athar al-Baqia*. Before presenting the translation, the writer of the article describes the characteristics of the manuscript.

Memoirs of Years of Service at the University of Mashhad (8)

Jalal Matini

In the introduction, the author describes how in 1957 he came to the University of Mashhad after three years as an associate professor at the A.I.T (Abadan Institute of Technology). Then he describes conditions at provincial universities, which were under the jurisdiction of the Ministry of Education. After the Ministry of Science and Higher Education was established, each university came to possess a board of trustees and operated independently. The difference between the boards of trustees of Iranian universities and those in the United States was like night and

in the Ancient Near East, especially in Achaemenid Iran, the king or the founder of a dynasty was believed to be the embodiment of God and the keeper of the world order, by whom absolute religious as well as political power was possessed. To symbolize and sanctify the life of the king, in the royal garden a fruit tree, usually a vine, was planted next to a plain tree, illustrating the king's relation to God.

It is noted in the article that the way in which the vine clings to the plain tree may depict the notion of receiving revelations from God without the mediation of a prophet. Although even without this symbolism the content of Dariush's inscriptions reveals the same thing. According to his own words he is the vicegerent of Ahura Mazda and through his support he is the king of kings on Earth as much as he is the king of gods in Heaven.

In the Gathas, the oldest part of the Avesta, Zaratustra stands as God's representative. He is the Perfect Man through whom Ahura Mazda speaks to the world. This concept is best pictured in the Gathas when Zaratustra is praised by Ahura Mazda and when Zaratustra introduces the new religion to king Goshtasb.

In the Gathas, however, no tree is mentioned. It is from the Middle Persian texts and *Shahnameh* that we learn about the two sacred trees: one related to the birth of Zaratustra and the other to the creation of the world. These two trees, which grow from the same point, stand separately, one next to the other. The two sacred trees, one bearing fruit and the other seed, also appear in the Koran and other Islamic texts. One, the olive tree, is associated with the life of the prophet of Islam, the Perfect Man of the religion, and the other, the lotus tree, is associated with the life of God and creation of the universe. The article suggests that the idea of the king as the Perfect Man or embodiment of God might be much older than the idea of the prophet and his vicegerent. In other words the latter is a later development of the former concept, referring to the time when the Achaemenid king was supposed to hold the religious, heroic, and kingly (royal) *farrah*.

In this article the content of Dariush's inscriptions is compared to the Mehr Yast and the Gathas to illustrate the Perfect Man from the point of view of political and religious evidence. Moreover, many references are made to Middle Persian and Koranic texts to show how the concept of the two sacred trees reveals Man's desire to succeed God on Earth. It is under the garb of divinity that the successor is sometimes called king and at other times prophet.

discovered in 1879. He mentions the names of those involved in deciphering and translating the decree and explains that he was the first to reconstruct it from line thirty-six. Then he examines the decree and mentions that we now have two other tablets, which he will introduce in his second edition of the decree. He explains that since 1935, the tablets have been kept on loan at the University of Chicago and were studied extensively by the Elamite expert Richard Hallock, the author's professor. But now there is problem in returning the tablets to Iran, because a group has filed suit in a Chicago court saying that since Iran was implicated in a bombing, the government of the Islamic Republic must pay reparations. The tablets remain in the keeping of the University of Chicago, where researchers are busy photographing and studying them.

The interviewee speaks of the difference between Elamite and Babylonian tablets, saying that the latter range in style from the elementary to the complex and contain writing on a variety of topics such as complex mathematics, medicine, astronomy, trade, law, etc. The Elamite texts are solely documents dealing with administration and finance.

There are around 30,000 tablets, however not all of these bear writing, but merely empty seals. Through the efforts of Professor Hallock, working for more than forty years, 4,530 of the tablets have been deciphered. Of course this was a collaborative effort; many of the tablets were deciphered by his colleagues and a number by the interviewee.

The Two Sacred Trees: Symbols of the Perfect Man and God From Kings to Prophets*

Shokoufeh Taghi

It is proposed in this article to examine the symbolism of the two sacred trees in order to understand the notion of the Perfect Man embodied in the Achaemenid tradition, the Zoroastrian, and the Koranic texts.

It will make the argument clearer if it is stated in the beginning that

* Abstract prepared by the author.

following topics:

1. Women in Rumi's correspondence: this refers to letters written by Rumi which shed light on another facet of the role played by women in his order; some of them show what preoccupied Rumi about the social condition of women.
2. Keeping his distance from the traditional excesses of his time: Rumi, as advised by his father Baha Valad, did not indulge in machismo or jealousy with respect to women. He even looked at the old issue of prostitution from a viewpoint that went beyond formal legalities.
3. Women among Rumi's acolytes: After Rumi, Sultan Valad and Amir Aref maintained uniform practices in the way they dealt with women; of course, their relations with them were limited. It should be said that the relations that Baha Valad, Rumi, and Sultan Valad had with some of their followers differed completely from those Amir Aref had with some of his.
4. Women as keepers of Sufi retreats. Though some of the reports of Abu Abdollah Sallami indicate that learned women mystics were present at the sessions held by a certain sheikh, the first indications of such female audiences at public sermons and instructional meetings come from the 10th century. This sheikh, Ebn Khafif of Shiraz, was said to have had between 400 and 1,000 female followers. The retreat of Owhad al-Din Kermani was also said to have included women, and there are reports that his daughter served as the keeper of the retreat. Badi' al-Zaman Foruzanfar has written that when women reached the highest rank in a Sufi order they, just like their male counterparts, donned the *kherqa*, or Sufi robe. Though there are reports of women at the retreat of Abu Sa'id Abi al-Khayr and Abu al-Qasem Qosheyri, before the time of Rumi at no point did women participate in Sufism as they did during his period.

The Tablets of Persepolis

Abd al-Majid Arfa'i

This article is an interview with Abd al-Majid Arfa'i, professor and specialist in ancient languages, in Tehran. He is the only Iranian specialist with a complete familiarity with Elamite, Akkadian, Sumerian, Old Persian, Avestan and Pahlavi. In the interview he refers to the translation of Cyrus the Great's decree, saying that the tablet was

they were echoing what the people themselves believed, and, very likely, what they themselves believed to be true about the author of the *Shahnameh*.

The article examines stories and legends written in Persian about Ferdowsi from the 12th to the 17th centuries under the following headings: the prediction of worldwide fame for Ferdowsi; on the composition of the *Shahnameh* and Ferdowsi's going to Ghazni; on his award for composing the poem, his magnanimity, and his daughter and sister on not accepting the award; Ferdowsi's candor and his love for Iran; Ferdowsi's enemies and the cause of his death.

It is generally accepted that Ferdowsi's renown during the last ten centuries among Persian-users throughout the world is nearly unprecedented. The article examines how the issue of his fame manifests itself in the popular imagination. The authors of the Baysonqor introduction state that Ferdowsi's father dreamed that his son climbed to the roof and, facing the *qebla* (direction of prayer), cried out; then he did the same thing facing in the other three directions and from every direction heard an answer. The father went to an interpreter of dreams to learn what it meant. The interpreter said that his son would become a man of letters whose fame would spread to the four corners of the globe and that he would be accepted by people as the wonder of his age.

People have also written that after Ferdowsi died, a bigoted preacher refused to pray over his body and to allow his body to be buried in the Muslim graveyard because he was an infidel and praised Zoroaster in his poetry. Ferdowsi's daughter, therefore, buried him in a garden. Later, that preacher dreamed that he saw Ferdowsi wearing an emerald crown and dressed in green, saying, "You refused to pray over me, but God has sent his angels to do this, and God, because of a line that I had written on fidelity to monotheism, said that I deserved heaven." Attar, the Sufi poet, and Hamdollah Mostowfi, the historian, reported this story as fact.

Women and Instruction in Mysticism in the Rumi Order (3)

Zahra Taheri

In this third installment of a four-part article, the author discusses the

Abstracts of Persian Articles *

Ferdowsi in Popular Belief

Jalal Matini

Some *Shahnameh* scholars have often pointed out that the authors of the introduction to the Baysonqor text as well as writers of literary biography have fabricated stories about Ferdowsi's life and personality and that over the centuries these fabrications have entered the popular imagination and, on occasion, have even led certain scholars of the epic astray. Of course, even before the nature of folklore and other types of popular literature were studied seriously, such assertions seemed untrue. However, now that these forms of literature are the subjects of scholarship like traditional literature, we know that popular tales, songs, legends, proverbs, etc. can reveal far more about the beliefs and ideas of people in previous eras than can traditional literature. Thus it is appropriate to examine carefully tales from various sources that mention Ferdowsi's name and in this way become acquainted with what the people of centuries ago thought about him. This will show that what the people of earlier times thought about Ferdowsi, on balance, does not differ very much from what scholars have said about him.

Before examining the popular ideas about Ferdowsi found in various sources, the author wishes to say that he does not think that the authors of the introduction to the Baysonqor text and writers of literary biography deliberately fabricated legends and lies about Ferdowsi: rather

* All translations, unless otherwise stated, are by Paul Sprachman.

	the Perfect Man and God From Kings to Prophets	
Dariush Kargar	Translations of Sections of Biruni's <i>Athar al-Baqia</i> Concerning Iranian Calendars and Festivals	14
Jalal Matini	Memoirs of Years of Service (8): at the University of Mashhad	14

Contents

Iranshenasi

New Series

Vol. XX, No. 2, Summer 2008

Persian

Articles	201
Selections	239
Book Reviews	343
Short Reviews	354
Communications	372

English

Abstracts of Persian Articles by:

Jalal Matini	Ferdowsi in Popular Belief	9
Zahra Taheri	Women and Instruction in Mysticism in the Rumi Order (3)	10
Abd al-Majid Arfa'i	The Tablets of Persepolis	11
Shokoufeh Taghi	The Tow Sacred Trees, Symbols of	12

Iranshenasi

A JOURNAL
OF IRANIAN STUDIES

New Series

Editor :
Jalal Matini

Associate Editor :
(in charge of English Section)
William L. Hanaway
University of Pennsylvania

Book Review Editor :
Heshmat Moayyad

Advisory Board :
Peter J. Chelkowski,
New York University
Djalal Khaleghi Motlagh,
Hamburg University
Heshmat Moayyad,
University of Chicago
Roger M. Savory,
University of Toronto

Former (deceased) Advisors:
Mohammad Djafar Mahdjoub
Zabihollah Safa

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:
The Editor: Iranshenasi
P.O.Box 1038
Rockville, Maryland 20849-1038, U.S.A
Telephone : (301) 279-2564
Fax : (301) 279- 2649

**Requests for permission to reprint more than short
quotations should be addressed to the Editor.**

Annual subscription rates (4 issues) are \$55.00 for individuals,
\$45.00 for students, and \$140.00 for institutions.
The price includes postage in the U.S.

For foreign mailing (Air Mail), add \$19 for Canada, \$42 for other countries

Iranshenasi

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

New Series

Abstracts of Persian Articles by:

Abd al-Majid Arfa'i

Dariush Kargar

Jalal Matini

Shokoufeh Taghi

Zahra Taheri