

# ایران‌شناسی

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

دوره جدید

به یاد اردشیر محمص  
کاریکاتورست نامدار ایران

با آثاری از:

محمد استعلامی

نازی بگری

زهرا طاهری

جلال متینی

مهرا ملکی

احسان یارشاطر

پال اسپراک من

کوروش انگالی

ناهید پیرنظر

بهرام گرامی

اردشیر محمص (طرح)

بیژن نامور

# 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. هتووی، 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 «بیج»، واشنگتن دی. سی.



عکس از: سامان اربابی

اردشیر محمص  
(رشت ۱۳۱۷ - نیویورک ۱۳۸۷)



# فهرست مندرجات

ایران شناسی، دوره جدید

سال بیستم، شماره سوم، پائیز ۱۳۸۷

به یاد اردشیر محمص  
کاریکاتوربست نامدار ایران

بخش فارسی

## مآلات

۳۸۱	بهای وحدت سیاسی و تمامیت ارضی	جلال متینی
۴۱۳	یادداشت (۳۸): ۱۴۴- هنر ایران	احسان یارشاطر
	دروغ در لباس راست. نگاهی به «حکایت زنان	بیژن نامور
۴۱۹	بیغامبر» در الهی نامه شیخ فرید الدین عطار	
۴۴۷	صهبا، و چهره زرد عاشقان!	محمد استعلامی
	زنان و تعالیم صوفیه در طریقت مولانا.	زهرا طاهری
۴۵۴	آیت عشق (۴) - آخرین بخش	
۴۷۴	الماس در هزار سال شعر فارسی	بهرام گرامی
۴۸۵	نقش مخرب معتمین در جنبش مشروطه	مهرا ملکی
	تأثیر فرهنگ اسلامی بر ادبیات فارسیهود:	ناهید بیرنظر
۴۹۷	نگاهی به آثار شاهین و عمرانی	
۵۱۱	هدایت را چه کسی کُشت؟	کوروش انگالی
	خاطرات سالهای خدمت - ۹	جلال متینی
۵۱۸	در دانشگاه مشهد	

## مذکور کتاب

	«الحاد در جهان اسلامی و اروپا در قرون	بال اسپراک من
۵۲۶	وسطی...»، تألیف فاطمه چهره گشا آذین فر	
	گل و گیاه در هزار سال شعر فارسی (تشبیهات و	جلال متینی

۵۳۱

استعارات)، تألیف بهرام گرامی

### گلکشتی درآشعارت فارسی

۵۳۶

معرفی ۱۲ کتاب و مجله

ج ۴۰

### خبرهای ایران شناسی

۵۵۷

نمایشگاه «طنز و هنر در ایران»  
در انجمن آسیایی، نیویورک

نازی بگلری

۵۶۰

نکاتی دربارهٔ اردشیر محمص  
به یاد اردشیر محمص

جلال متینی

۵۶۲

کاریکاتوریست نامدار ایران

### طرح

۵۶۸

کلیات مولانا عبید زاکانی  
مصور شده به وسیلهٔ اردشیر محمص

اردشیر محمص

### نامه‌ها و سخن‌ها

۵۷۵

علی الطائی، جلال متینی، بیژن نامور

بخش انگلیسی

خلاصهٔ مقاله‌های فارسی به انگلیسی

# ایران‌شناسی

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

سال بیستم، شماره ۳

پائیز ۱۳۸۷ (۲۰۰۸ م)

جلال متینی

## بهای وحدت سیاسی و تمامیت ارضی

به دوست دانشمندم استاد راجر ام. سیوری

قیام شاه اسماعیل اول بنیانگذار سلسله صفویه (۹۰۷-۱۱۴۸ ه. ق. / ۱۵۰۲-۱۷۳۶ م.) از جهات مختلف حائز اهمیت است. زیرا وی پس از نه قرن توانست به ملوک الطوائفی در ایران پایان دهد و به اصطلاح امروز «وحدت سیاسی» را در کشور ما برقرار سازد. پس اگر ما امروز از وحدت سیاسی ایران و تمامیت ارضی ایران سخن می‌گوییم و بر آن تأکید می‌ورزیم و از آن دفاع می‌کنیم، مدیون شاه اسماعیل هستیم.

درباره شاه اسماعیل اول و اهمیت دودمان صفویه، کتابهای متعدد به توسط مورخان و محققان ایرانی و خارجی نوشته شده است که علاقه‌مندان می‌توانند به آنها مراجعه کنند.

نویسنده این سطور در این مقاله، فقط کیفیت تحقق وحدت سیاسی در ایران را به اختصار تمام مورد بررسی قرار داده است.

### از حمله عرب به ایران تا قیام شاه اسماعیل

با حمله عرب‌های نو مسلمان به ایران در زمان خلافت عمر، به شاهنشاهی درازمدت ساسانیان (۲۲۴-۶۵۲ م.) پایان داده شد. این حملات بیش از یک قرن ادامه یافت. و در نتیجه سراسر ایران دوره ساسانی به تصرف اشغالگران عرب درآمد. در ضمن به این موضوع نیز باید توجه داشت که تا سال ۶۵۶ ه. ق. (۱۲۵۸ م.) که هلاکو، المستعصم بالله آخرین خلیفه عباسی را کشت. «خلیفه» ای عرب، به عنوان جانشین پیامبر اسلام، بر تمام سرزمینهای مفتوحه به دست اعراب، یعنی ایران دوره ساسانی و تمامی خاور میانه امروز و شمال آفریقا و اندلس (اسپانیا) و... حکمرانی می کرد.

از حمله عرب به ایران قریب دو قرن و نیم گذشت تا در گوشه و کنار ایران - نه در سراسر ایران دوره ساسانی - چند سلسله نیمه مستقل کوچک به وجود آمد که به ترتیب عبارتند از: صفاریان (۲۵۴ - ۲۹۰ ه. ق.)، سامانیان (۲۶۱ - ۳۸۹)، آل زیار (۳۱۶ - ۴۳۴)، و آل بویه (۳۲۰ - ۴۴۸). گرچه در این مدت از سوی آنان کوششهایی برای درهم شکستن قدرت مرکز خلافت به عمل آمد و از جمله معز الدوله از امرای آل بویه در سال ۴۳۴ بغداد را تصرف کرد و تا مدتی خلفای عباسی عملاً دست نشانده امیران آل بویه بودند، ولی با قدرت یافتن ترکان وضع دگرگون شد. زیرا از اواخر دوران سامانیان به بعد، صحرانوردان ترک، ترکمان، غز، و تغزغز یکی بعد از دیگری از ماوراءالنهر به خراسان آمدند، و از آن جا به سراسر ایران راه یافتند و حکومتهای ایرانی را یکی بعد از دیگری برانداختند، و سلسله های غزنوی، سلجوقی، و خوارزمشاهی را بنیان نهادند. سپس حملات چنگیز در سال ۶۱۶ به ایران به تشکیل حکومت ایلخانان منجر گردید، و بعد با حملات پی در پی تیمور و حکومت جانشینانش، و نیز سلسله های آق قویونلو و قراقویونلو و...، سلطه بیگانگان به مدت چند قرن دیگر بر ایران ادامه یافت. بدین ترتیب، ایران که از قرن هفتم میلادی زخم حملات صحرا نوردان عرب را بر تن داشت، تا آغاز قرن شانزدهم میلادی (قرن دهم هجری) گرفتار حملات پی در پی بیابانگردان ترک و ترکمان و مغول و غیره گردید. این وضع تا ظهور شاه اسماعیل اول (جلوس ۹۰۷ - وفات ۹۳۰ ه. ق.) مؤسس سلسله صفوی ادامه یافت.

ناگفته نماند که در تمام سالهای تسلط ترکان، ترکمانان، غزان، و تاتاران بر ایران، چون آنان از آداب مملکتداری بیخبر بودند و حامل زبان و فرهنگی نیز نبودند، این فاتحان



بیگانه، اداره قلمرو حکومت خود را به وزیران ایرانی فارسی زبان می سپردند، و زبان رسمی دربارشان نیز زبان فارسی بود.

و بدین ترتیب بود که زبان فارسی و فرهنگ ایرانی از یک طرف همراه ترکمانان سلجوقی در ترکیه امروزی راه یافت، و از طرف دیگر به توسط پادشاهان گورکانی (مغولی) در شبه قاره هند رواج کامل یافت، و در هند به صورت زبان رسمی درآمد.

و اما، این که برخی از شرق شناسان، دولت صفوی را یک دولت ملی ایرانی نامیده اند،<sup>۱</sup> و نیز تقریباً عموم مورخان ایرانی و خارجی نوشته اند که شاه اسماعیل اول در سال ۹۰۷ به هنگام تاجگذاری در تبریز، مذهب شیعه را مذهب رسمی کشور ایران اعلام کرد، خالی از مسامحه نیست. مگر این که بگوییم مقصود آنان از «دولت ملی»، در آن زمان این بوده است که بر اثر قیام شاه اسماعیل و جنگهای ممتد او، سرانجام پس از نه قرن، وحدت سیاسی در ایران، جانشین ملوک الطوایفی گردید. دیگر آن که شاه اسماعیل به هنگام تاجگذاری در تبریز، مذهب شیعه را فقط در قلمرو خود، یعنی تبریز، به عنوان مذهب رسمی اعلام کرد. نه در تمام ایران که در آن زمان در تصرف او نبود.

از سوی دیگر باید در نظر داشت که شاه اسماعیل و پدر و نیایش شیخ حیدر و شیخ جنید هیچ یک مطلقاً به ایران نمی اندیشیدند. کوشش آنان تنها منحصر به این بود که با کمک بی دریغ ترکان متعصب شیعه آسیای صغیر و دیار بکر و شام، سرزمین مستقلی برای شیعیان به وجود بیاورند، و این کاری بود که سرانجام به دست شاه اسماعیل در ایران انجام پذیرفت. حقیقت آن است که وقتی اسماعیل در ۱۲ سالگی قیام و در ۱۵ سالگی تاجگذاری کرد، نه به ایران می اندیشید و نه به وحدت سیاسی ایران. البته حاصل فتوحات او، هم به وحدت سیاسی ایران انجامید و هم به رسمیت یافتن مذهب شیعه در سراسر ایران.

### شیخ صفی الدین اردبیلی ایرانی بود و آذری زبان

شیخ صفی الدین اردبیلی نیای بزرگ صفویان، و فرزندانش ایرانی بودند نه «ترک». این که پان ترکیست ها و بعضی از مورخان دوران استالین و اکنون پیروان آنها در جمهوری آذربایجان، صفویان را ترک و ترکمان می خوانند، فقط برای وصول به هدفهای سیاسی ست، از جمله برای جدا ساختن آذربایجان از ایران. زبان شیخ صفی الدین اردبیلی هم «آذری» بود (یکی از گویشهای زبان فارسی رایج در غرب ایران)، نه ترکی. دلیل آشکار این موضوع آن است که از وی اشعاری به این لهجه و نیز به زبان فارسی باقی مانده است.<sup>۲</sup> از شاه اسماعیل هم به جز اشعاری که به ترکی سروده، اشعاری به فارسی در دست است.<sup>۳</sup> به علاوه شاه اسماعیل از پنج پسر خود، برای چهار تن نامهای ایرانی

شاهنامه ای: تهماسب، بهرام، سام، ورستم برگزید.<sup>۴</sup> به مانند شاهان ساسانی خود را «شاهنشاه» نامید.<sup>۵</sup> هر سال نوروز را جشن می گرفت. به شاهنامه فردوسی نیز علاقه داشت.<sup>۶</sup> آیا همه اینها دلیل ایرانی بودن او نیست؟

ذکر این موضوع نیز در این جا لازم است که نخست ترکان عثمانی، و سپس در چند دهه اخیر مورخان شوروی و پروان آنها لفظ «آذری» را برای مقاصد خاص سیاسی، به جای «ترکی» به کار می برند که کاملاً نادرست است. از سوی دیگر در این امر، البته تردیدی وجود ندارد که تقریباً از حدود قرن هفتم و هشتم هجری به بعد، زبان ترکی در آذربایجان جانشین گویش آذری گردیده است.

#### طریقت صفوی از شیخ صفی تا شیخ ابراهیم

چنان که می دانیم نخستین شرط در آداب تصوف آن است که مرید باید بی چون و چرا اوامر «پیر» و «مرشد» خود را با جان و دل گردن بنهد تا با راهنمایی او بتواند مراحل هفتگانه تصوف را طی کند. شیخ صفی الدین اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵) نیای بزرگ شاهان صفوی که از او به عنوان بنیانگذار طریقت صفوی نام برده شده است، صوفی بود که در سال ۷۰۰ در خانقاه خود در اردبیل به ارشاد صوفیان پرداخت. و در ضمن مریدان خود را به اجرای فریضه های مذهبی نیز دعوت می کرد. وی در ضمن به منظور آن که بر تعداد پیروان خود بیفزاید، بعضی از هواداران معتقد خود را برای تبلیغ طریقت خویش به عنوان «خلیفه» به گیلان و آذربایجان و اناطولی و شام می فرستاد. آنان با ذکر کرامت های شیخ صفی، بر تعداد مریدان او در آن نواحی می افزودند، و این مریدان نیز هر سال مقدار قابل توجهی پول و هدیه برای شیخ به اردبیل می فرستادند. اعزام خلیفه به شهرهای مختلف در زمان پسرش شیخ صدرالدین موسی نیز همچنان ادامه داشت و بدین طریق بر تعداد مریدان او نیز افزوده می شد.<sup>۷</sup> تا آن جا که نویسنده این سطور می داند صوفیان نامداری چون شیخ ابوسعید ابی الخیر هرگز به چنین شیوه ای متوسل نمی گردیدند تا بر تعداد مریدان خود بیفزایند.

از طرف دیگر می دانیم که شیخ صفی الدین و پسرش شیخ صدرالدین موسی و شیخ علی (پسر شیخ صدرالدین موسی) سنی مذهب بودند. اما شیخ علی تغییر مذهب داد و پیرو مذهب شیعه دوازده امامی شد و مردم را به تشیع دعوت کرد. نوشته اند که او امام نهم شیعیان (امام محمد تقی) را در خواب دید و امام او را مأمور کرد تا اهالی دزفول را به راه راست (شیعه دوازده امامی) هدایت کند. شیخ علی در اجرای امر امام به دزفول رفت، چون کسی به سخنانش توجهی نکرد، وی آب رودخانه دزفول را به مدت یازده شبانروز از جریان

انداخت. مردم شهر وقتی این «کرامت» را از او دیدند به مذهب شیعه گرویدند، و آن گاه خواجه علی آب رودخانه را بازگردانید.<sup>۸</sup> اعزام «خلیفه» در زمان شیخ علی و فرزندش شیخ ابراهیم به اناطولی و شام همچنان ادامه داشت و هدایای فراوان معتقدان، برای ایشان به اردبیل فرستاده می شد. ناگفته نماند که شیخ علی به خلیفه های خود می گفت: «آمد و شد را کم مکنید که خروج و ارج دهنده مذهب حق اثنی عشر نزدیک شده و شما را جانفشانی باید نمود.»<sup>۹</sup>

با توجه به اسناد موجود، ظاهراً تبلیغ خرافاتی از این گونه، یعنی توسل به عالم غیب، برای پیشرفت کار خود، در بین مرشدان خانقاه شیخ صفی الدین، با این ادعای شیخ علی یعنی دیدن امام نهم در خواب، و واجب الاطاعه بودن امر وی، و کرامت شیخ علی آغاز گردیده، و سپس این کار در زمان مرشدان بعدی. شیخ ابراهیم، شیخ جنید، و شیخ حیدر، ابغادی بسیار وسیعتر پیدا کرده است. به خصوص با توجه به این موضوع که از زمان جنید به بعد مرشدان صفوی در صدد برآمدند با مسلح ساختن مریدان خود و جنگ با سنیان، سرزمینی مستقل برای شیعیان به دست بیاورند. از این زمان به بعد است که در طریقت صفوی، میدان جنگ جای خانقاه. و شمشیر و خنجر جای تسبیح و کشکول را گرفت و نیز مذهب شیعه، وسیله ای شد برای پیشرفت مقاصد سیاسی و جاه طلبیهای مرشدان صفوی.

احمد کسروی و پتروشفسکی می نویسند بی تردید شیخ صفی سنی بوده است. پس شجره نامه ای که بعدها برای او ساخته اند که بعد از بیست پُشت به امامزاده حمزه فرزند امام موسی کاظم می رسد نادرست است. و به طریق اولی ادعای شاه اسماعیل اول و پسرش شاه تهماسب اول که خود را «سید» خوانده اند نیز صحیح نیست. زیرا شیخ صفی الدین و فرزندانش عموماً «شیخ» یا «خواجه» نامیده شده اند نه «سید». و شاه اسماعیل «شیخ اوغلی» - فرزند شیخ - خوانده می شد. ولی شاه اسماعیل، در نامه خطاب به شیبیک خان ازبک، خود را از خاندان پیامبر اسلام و صاحب رسالت برای رواج مذهب شیعه معرفی کرده است: «از چمن دلگشای خاندان نبوت و ولایت نهال برومند وجود این جانب سر سرفرازی کشید... الحق در این جانب غیر ترویج مذهب حق ائمه هدی و اجرای احکام شریعت غراء... صورت دیگر... واقع نیست.»<sup>۱۰</sup> اما در نامه خطاب به شارل پنجم امپراتور اسپانیا و آلمان از خود باعنوان «دوستدار شما شاه اسماعیل صفوی پسر شیخ حیدر»<sup>۱۱</sup> یاد کرده است. سند بسیار مهمی که سنی بودن شیخ صفی و فرزندانش را تأیید می کند نامه ای است که عبید خان ازبک در سال ۹۳۶ به شاه تهماسب اول نوشته و به سنی بودن شیخ صفی تصریح کرده است: «... پدر کلان شما جناب مرحوم شیخ صفی را همچنین

شنیده ایم که مردی عزیز و اهل سنت و جماعت بوده و ما را حیرت عظیم دست می دهد که شما نه روش مرتضی علی را تابعید و نه روش پدر کلان را.... ما با آن طایفه مجادله و گفتگو داریم که مذهب و ملت پدران خود را گذاشته تابع بدعت و ضلالت شیاطین شده، طریقه حق را برطرف کرده و رفض و تشیع اختیار نموده اند....»<sup>۱۲</sup> شاه تهماسب در پاسخ به عبیدخان، سنی بودن شیخ صفی را رد نمی کند و به وی می نویسد: «... پوشیده نماند که اگر جمعی از آباء و اجداد کسی مدتی بر مذهب باطل بوده صفحه خاطر را به اعتقادات لاطائل آلوده باشند بدان استدلال و استناد نباید نمود.»<sup>۱۳</sup>

تحول اساسی در طریقت صفوی از شیخ جنید به بعد

مرشدان صفوی برای تأسیس یک حکومت مستقل شیعی، در درجه اول به اطاعت کورکورانه پیروان خود اعم از ایرانی و ترکان اناتولی و شام و دیار بکر که از غلات شیعه بودند احتیاج داشتند. اگر پیش از این صوفیان با اطاعت کامل از «پیر» و طی مراحل هفتگانه در زیر نظر وی می کوشیدند به «فنا فی الله» برسند، اکنون مرشدان صفوی یکی پس از دیگری خود را «خدا» می خواندند و از مریدان عامی و ساده دل خود می خواستند که در راه این خدا یان تشنه به دست آوردن قدرت این جهانی جانبازی کنند.

برای اجرای این مقصود، جنید با اعزام «خلیفه» به اطراف، ده هزار مرد مسلح گردآوری کرد و به بهانه جهاد با کفار چرکس رهسپار شروان شد و در سال ۸۶۴ در این نبرد کشته شد.<sup>۱۴</sup> ولی ایمان مریدانش به وی چنان بود که «با آن که لاشه زبونش را آغشته به خون دیدند، «هو الحی لا اله الا هو» در ثنائش گزیدند...»<sup>۱۵</sup> او برخلاف پدرانش که «شیخ» و «خواجه» نامیده می شدند، به «سلطان جنید»<sup>۱۶</sup> شهرت یافت. و برخلاف پدرانش روحیه جنگ طلبی پیش گرفت و نخستین فرد از دودمان صفوی بود که دین و سیاست را به هم آمیخت. به علاوه او در مذهب شیعه دارای عقاید افراطی ستیزه جویانه بود و صوفیان را به جنگیدن و کشته شدن در راه اجرای اوامر تشویق می کرد.

شیخ حیدر پسر شیخ جنید نیز خود را «خدا» نامید. پیروانش جنید را «خدا» و حیدر را «ابن الله» می خواندند. و بدین جهت مریدان اطاعت بی چون و چرای او را لازم می شمردند. حیدر برای این کار، در پیروانش اعتقاد شدید مذهبی به وجود آورد. وی که در مذهب شیعه تعصب شدید داشت، فرقه «حیدریه» را به وجود آورد که نسبت به سنیان خصمانه عمل می کردند. آنان معتقد بودند که «ثواب قتل یک سنی که «سگ» می نامند، مقابل ثواب قتل پنج کافر حربی ست، نکاح سنی صحیح نیست، خونشان هدر و مالشان حلال است، واجب است شکم زنان حامله آنها را شکافته بچه ذکور را به نیزه زنند، خرید و

فروش سنیان حلال است زیرا که خارج از حریت اسلامیہ اند، روزه و نماز و حج و زکوٰۃ حالا واجب نیست زیرا ثواب روزه و نماز و حج و زکوٰۃ سنیان را خدای تعالی به حیدریہ خواهد داد.»<sup>۱۷</sup> حیدر به تبلیغ اصل «اباحه» و باز داشتن پیروان خود از انجام فرائض مذهبی نیز پرداخت.<sup>۱۷</sup> به علاوه او برای مشخص ساختن مریدان مسلح خود در میدان جنگ دستور داد آنها «کلاه قرلباش» بر سر بگذارند و چون می دانست این امر با سنت زمان مخالف است، دست به دامان رؤیا شد و به مریدانش گفت: «شبی در خواب منہیان عالم غیب او را مأمور گردانیدند که تاج دوازده ترک که علامت اثنی عشریت است از سقرلاط قرمز ترتیب داده تارک اتباع خود را با آن افسر بیاریند.»<sup>۱۸</sup> این کلاه ابداعی حیدر تا پایان سلطنت دودمان صفوی به عنوان علامت مشخص این خاندان باقی ماند. خلاصه آن که شیخ حیدر نیز در مذهب تندروی و خرافات را بین پیروان خود به شدت تبلیغ می کرد. مریدانش او را به چشم پروردگاری می نگرستند. وی در جنگ با فرخ یسار کشته شد و سرش را از بدن جدا کردند. از نظر جنید و حیدر، مذهب تنها وسیله ای بود برای پیشرفت آنان در مسائل سیاسی.

### کودکی و نوجوانی اسماعیل

اسماعیل، پسر حیدر، دوران کودکی و نوجوانی بسیار غم انگیزی داشت. یک ساله بود که پدرش در میدان جنگ کشته شد و او را با مادر و دو برادرش به شیراز تبعید کردند. چهار سال و نیم در قلعه استخر فارس زندانی بودند.<sup>۱۹</sup> بعد اجازه یافتند به تبریز بازگردند. ولی همین که به اردبیل رفتند و مریدان به دور آنان جمع شدند، دستور داده شد که هر سه برادر را دستگیر کنند. از این زمان به بعد اسماعیل پنج ساله زندگی در اختفا را تجربه کرد. او را از شهری به شهری دیگر می بردند. وی در این هنگام به راستی وسیله ای بود در دست مریدان متعصب شیعی طریقت صفوی برای رسیدن به آرمانهای جاه طلبانه آنان. اسماعیل را پنهانی از آذربایجان به رشت و سپس به لاهیجان بردند. در این شهر هفت تن از سران صوفیان که در جنگهای شیخ حیدر مقام فرماندهی داشتند و از غلات شیعه بودند، و حیدر را خدای زنده می دانستند، و به اجرای فریضه های مذهبی نیز معتقد نبودند، مریبان و مشاوران اسماعیل خردسال بودند. معاشران در لاهیجان به جز یک تن، بقیه از ترکان متعصب شیعه آسای صغیر بودند. در این هنگام صوفیان از نواحی مختلف به خصوص از اناتولی و شام و دیار بکر با نذرها و هدیه ها به نزد او می آمدند.

اسماعیل نوجوان از این به بعد در تبلیغ خرافات، در راه جنید و حیدر گام نهاد و بر آنان نیز پیشی گرفت. چنان که پیش از خروج از لاهیجان یکی از سران صوفیان را نزد

میرزا علی کارکیا فرمانروای لاهیجان که شیعه بود و به اسماعیل پناه داده بود فرستاد تا او را از نقشهٔ خود آگاه سازد. کارکیا به علت نوجوان بودن اسماعیل و کمی طرفدارانش توصیه کرد که این کار را مدتی به تعویق اندازد. اما اسماعیل در برابر اصرار کارکیا، به مانند پدر و نیايش، با تکیه بر عالم غیب، به وی جواب داد: «از عالم بالا مأمورم و در این نهضت معذورم.»<sup>۲۰</sup>

وی در سال ۹۰۵ با همان هفت تن از یارانش برای کین خواهی از قاتلان پدر و نیايش از لاهیجان به آذربایجان رفت.<sup>۲۱</sup> در آن جا تصمیم گرفت به شروان حمله کند. اما وقتی از اختلاف نظر همراهانش در این موضوع آگاه شد، به آنان گفت: شب از امامان استمداد خواهم کرد.<sup>۲۲</sup> و روز بعد به سران صوفی اعلام کرد که شب به او الهام شده است به سوی شروان حرکت کند. پس به شروان حمله کرد. شاید این دو مورد از نخستین مواردی باشد که اسماعیل نوجوان به مانند جنید و حیدر به ارتباط خود با منابع غیبی اشاره کرده و کار خود را پیش برده است. البته دلاوری و بی باکی فوق العادهٔ او نیز در جنگها موجب می گردید که پیروانش او را به راستی وجودی استثنایی بپندارند. چنان که وقتی برای رسیدن به شروان بایست از رود کُر عبور می کرد، با اسب از آن رود خروشان گذشت<sup>۲۳</sup> و سپاهیان او پیروی کردند، و همه، آن را نشانه ای از تقدس اسماعیل دانستند.

در ۱۴ سالگی با ۷ هزار سپاهی در برابر ۲۶۰۰۰ سپاه فرخ یسار دلیرها کرد. سر او را از تن جدا کرد. بعد دستور داد سر او را به بدنش وصل کردند و آن را سوزانیدند.<sup>۲۴</sup> در همین نبرد از سرهای کشتگان کله منارها ساخت. این گونه کارها موجب می گردید که مریدانش او را فردی استثنایی بدانند که از عالم غیب و یا به قول خودش «از عالم بالا» تأیید می شود و بدین جهت در اجرای فرمانهای او بر یکدیگر پیشی می گرفتند. چنان که وقتی به فتح قلعهٔ باکو کمر بست، چون کوشش سردارانش مؤثر واقع نشد، شخصاً موقعیت قلعه را بررسی کرد و دید قلعه از سه طرف به دریای خزر محدود است و در طرف دیگر دیوار سنگی بلندی قرار دارد و دور آن دیوار، خندق پهن و گودی کنده شده است و راهی برای دست یافتن به قلعه نیست، محل معینی را در خندق انتخاب کرد، و خود سنگی در آن قسمت انداخت و از مریدان خواست از اطراف سنگ جمع کنند و سنگها را در همان محل بریزند. پس از اندک مدتی از زیادی سنگهایی که در آن محل در خندق ریختند، تپه ای درست شد که ارتفاع آن مشرف بود بر دیوار قلعه. در این هنگام قلعه بانان دیدند مقاومت بیهوده است، پس امان خواستند و قلعه گشوده شد. در آن جا به دستور اسماعیل، قبر خلیل شروانشاه که شیخ جنید را کشته بود و قبر بعضی از ملوک آن دیار را شکافتند.

استخوانهای آنها را بیرون آوردند و سوزاندند و کاخهای باشکوه شروانشاهان را نیز با خاک هموار کردند.<sup>۲۵</sup>

### تاجگذاری شاه اسماعیل در تبریز

اسماعیل در سال ۹۰۷ در تبریز به عنوان «شاهنشاه» تاجگذاری و مذهب شیعه را مذهب رسمی اعلام کرد و در پاسخ علمای شیعه تبریز که شب پیش از تاجگذاری به او گفته بودند: «قربانت شویم دویست سیصد هزار خلق که در تبریز است چهار دانگ آن همه سنی اند و از زمان حضرات تا حال این خطبه را کسی بر ملا نخوانده و می ترسیم مردم بگویند که ما پادشاه شیعه نمی خواهیم. نعوذ بالله اگر رعیت برگردند. چه تدارک در این باب توان کرد؟»<sup>۲۶</sup> گفت: «مرا به این کار باز داشته اند و خدای عالم و حضرات ائمه معصومین همراه هستند و من از هیچ کس باک ندارم. به توفیق الله تعالی اگر رعیت حرفی بگویند شمشیر می کشم و یک کس را زنده نمی گذارم.»<sup>۲۷</sup> برای اجرای این امر، دستور داد مردم در مسجد جامع شهر حاضر شوند. آن گاه در مسجد رسمیت مذهب شیعه را اعلام کرد. او قبلاً دستور داده بود، در مسجد، بین هر دو نفر از اهالی شهر، یک قزلباش با خنجر و شمشیر برهنه بایستد. در این موقع خطبه به نام امامان شیعه خوانده شد و سه خلیفه نخست (ابوبکر و عمر و عثمان) را لعنت کردند و «بیش باد و کم مباد» گفتند. زیرا وی دستور داده بود هر کس «بیش باد و کم مباد» نگفت، سرش را از تن جدا کنند. او همچنین دستور داد در اذان «اشهد ان علیاً ولی الله» و «حیّ علی خیر العمل» را اضافه کنند، و هر کس بر طبق معمول سنیان وضو بگیرد و نماز بخواند «سرش را از تن جدا سازند».<sup>۲۸</sup> علاوه بر اینها به فرمان وی، گروه تازه ای به نام «تبرائیان» در کوچه ها و بازارها به راه افتادند و با صدای بلند سه خلیفه نخستین را لعن می کردند و همه مردم موظف بودند با صدای بلند «بیش باد و کم مباد» بگویند، چه هر کس اطاعت نمی کرد بی درنگ در همان محل به قتل می رسید.

### قتل عام سنیان در سراسر ایران

شاه اسماعیل دستور داد کسانی را که در گذشته شیعیان را مورد تعقیب قرار داده بودند دستگیر کنند و به قتل برسانند. وی گروه زیادی از مردم تبریز را که در برابر او مقاومتی نکرده بودند، نیز کشت. قزلباشان هر کس را که نسبت به مذهب شیعه بی علاقهگی نشان می داد، بی پروا می کشتند. و نیز شکم زنان آبستن را می دریدند. همچنین دستور داد گور سلطان یعقوب و عده ای از فرماندهان سپاه او را که در کشته شدن شیخ حیدر شرکت داشتند، بشکافند و استخوانهای آنها را به بازار تبریز ببرند و در پیشاپیش استخوانها،

تعداد کثیری زنان روسپی و دزدان حرکت کنند و آن گاه تمام آن روسپیان و دزدان را سر ببرند و جسد آنان را با آن استخوانها در آتش بسوزانند.<sup>۳۰</sup>

افراد خاندان آق قویونلو مورد تعقیب قرار گرفتند. دهها تن از افراد این خاندان کشته شدند و شکم زنان آبستن آنان نیز دریده شد.<sup>۳۱</sup> هشتصد تن از کسانی را که در دستگاه الوند بیک خدمت می کردند سر بریدند.<sup>۳۲</sup> شاه جدید نامادری خود را نیز به قتل رسانید. وی در کشتار سنیان تبریز سنگ تمام گذاشت و به قول انجوللو بیست هزار تن از مردم آن شهر را به قتل رسانید.<sup>۳۳</sup> پس از فتح اردبیل «فرمود از هر خانه ای یک پشته چوب بیاورند. هیزم بسیار جمع نمودند. هر کدام که شهادت می گفتند، شاه ملازم خود می کرد و هر کس نمی گفت او را در آتش می انداخت و می سوخت و علی سلطان [= علی بیک سلطان چاکرلو = علی بیک چاکرلو، حاکم اردبیل] را فرمود در آتش انداختند و سوختند.»<sup>۳۴</sup>

توضیح آن که علی سلطان پیش از این، مأمور دستگیری اسماعیل خردسال و برادرانش شده بود. در نتیجه این اعمال او بود که عده ای از سنیان ایران به عثمانی پناه بردند و همانها بودند که سلطان عثمانی را به حمله به ایران تشویق می کردند.

آن گاه شاه اسماعیل با دوازده هزار سپاهی از تبریز برای سرکوبی مراد بیک به سوی همدان حرکت کرد و هفتاد هزار سپاهی مراد بیک را درهم شکست. قزلباشان اموال لشکر او را غارت کردند و زنان ترکمانان آق قویونلو را به غنیمت گرفتند.<sup>۳۵</sup> وی از این جا به اصفهان رفت و در این شهر تعداد کثیری را کشت.<sup>۳۶</sup> از اصفهان به ایلغار به سوی شیراز شتافت. و در آن شهر بسیاری از سنیان حتی خطیبان و عالمان سنی را به قتل رسانید.<sup>۳۷</sup> در کازرون، خطبای آن شهر را که سنی بودند کشت و پس از قتل عام اهالی دستور داد «بقاع و مزار آن بید بنان» را خراب کنند.<sup>۳۸</sup> در کاشان، شیعیان مقدم او را گرامی داشتند و بازارها را آذین بستند. شاه دستور داد در باغ فین کاشان جشن باشکوهی برپا کنند.<sup>۳۹</sup> مردم شیعه قم هم که «قریب هفتصد هشتصد سال به محنت تقیه گرفتار بودند»<sup>۴۰</sup> او را به گرمی استقبال کردند. او در رمضان سال ۹۰۹ عازم قلعه گلخندان شد و پس از گشودن آن، ساکنان قلعه حتی زنان و کودکان را کشت.<sup>۴۱</sup> قلعه فیروزکوه را نیز تصرف و با خاک یکسان کرد.<sup>۴۲</sup>

بعد به سراغ دژ اُستار رفت که حسین کیای چلاوی به آن پناه برده بود. دژ نیز به تصرف او درآمد. فرمان داد به استثنای ادیبان و دانشوران کلیه ساکنان قلعه قتل عام شوند.<sup>۴۳</sup> در این جنگ ده هزار نفر از تسلیم شدگان به قتل رسیدند.<sup>۴۴</sup> در این جا دستور داد مراد بیک با پندری را که از خویشان وی بود به علت پناه دادن حسین کیای چلاوی زنده در آتش کباب کنند و گوشت او را بخورند.<sup>۴۵</sup> حسین کیا چلاوی را نیز در قفس آهنین زندانی کرد. او برای



رهایی از شکنجه، گردن خود را به نوک تیز یکی از میخهای آهنین قفس به سختی فشرد و زخمی شد و چند روز بعد درگذشت. شاه اسماعیل دستور داد جسد او را در آتش سوزانیدند.<sup>۴۵</sup> در سال ۹۱۰ برای سرکوبی محمد کره عازم یزد شد. محمد کره پس از مدتی پایداری به قلعه ناردین پناه برد. شاه اسماعیل قلعه را گشود و محمد کره را در قفس آهنین زندانی کرد و برای آن که او را شکنجه دهد دستور داد تا به تن او عسل بمالند «تا از نیش زنبوران، الم فراوان بدان جاهل نادان رسد».<sup>۴۶</sup> در این سال سلطان حسین میرزا با یقرا فرمانروای خراسان و ماوراءالنهر سفیری برای تهنیت نزد وی فرستاد با نامه ای و هدایایی. ولی به علت آن که در آن نامه شاه اسماعیل با لقبهای تحسین آمیز یاد نشده بود و پیشکشها نیز شایسته نبود، او بر آشفت و به صورت ایلغار به طیس که جزء قلمرو سلطان حسین بود حمله کرد و در شهر هر که را دیدند کشتند و آن قدر از مردم بیگناه طیس کشته شدند تا «از کثرت خونریزی فی الجمله شعله غضب قیامت لهب [شاه] تسکین یافت».<sup>۴۷</sup> نوشته اند در آن هجوم «درختان نخل و تاکهای انگور بریده شد و خانه ها غارت گردید».<sup>۴۸</sup> شاه اسماعیل از یزد به اصفهان رفت و محمد کره حاکم یزد را که همچنان در قفس بود با خود به همراه برد. کلیه خویشان و ملازمان محمد کره را نیز به اصفهان آورد و آنها را در میدان اصفهان آتش زد.<sup>۴۹</sup> در هنگام اقامت شاه اسماعیل در اصفهان، ایلچی سلطان با یزید دوم با هدیه ها به حضور او رسید و فتح ولایتها تسخیر شده را تبریک گفت.<sup>۵۰</sup>

بعد دستور داد تمام کسانی را که در سال ۸۹۳ در نبرد تبرسران علیه پدرش شیخ حیدر شرکت داشتند به قتل برسانند.<sup>۵۱</sup> ناگفته نماند که کردان نیز از گزند وی در امان نماندند. چه پس از بازگشت از گیلان برای سرکوبی صارم پسر سیف الدین مکرری حاکم ناحیه مکرری در کردستان و تصرف قلمرو او گروهی را با قزلباشان بدان ناحیه فرستاد و آنان بسیاری از کردان را کشتند.<sup>۵۲</sup>

شاه اسماعیل سپس عازم بغداد شد. این ولایت آخرین پایگاه قدرت آق قویونلو بود که وی با آن خاندان کینه ای شدید داشت. به شرحی که در کتابهای تاریخ آمده است، او در ۲۵ جمادی الثانی ۹۱۴ بدون جنگ وارد بغداد شد و با آن که مردم در برابر او ایستادگی نکردند به کشتن ساکنان شهر فرمان داد. کثرت کشته شدگان به حدی بود که نوشته اند در «دجله به جای آب، خون روان گردید».<sup>۵۳</sup> او همچنین فرمان داد قبر ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰) پیشوای نامدار ایرانی حنفیان را در بغداد ویران کردند، استخوانهای او را سوزانیدند و در جای مزار، مستراح ساختند و دستور داد هرکس در آن جا قضای حاجت کند به او ۲۵ دینار تبریزی «حق القدم» داده شود.<sup>۵۴</sup> او در این شهر «غالب آثار اسلامی و قبور مشاهیر اهل

سنت را فرمود خراب کردند».<sup>۵۵</sup>

شاه اسماعیل از این شهر به کربلا و نجف رفت. در نزدیک نجف از اسب پیاده شد و تا آرامگاه امام اول شیعیان علی بن ابیطالب پیاده رفت. او قند یلهای طلا و قالیهای ابریشمین و اجناس نفیس به آرامگاه مقدس شیعیان در کربلا و نجف هدیه کرد. به دیدن طاق کسری رفت. در آن جا به شکار شیر رفت و با یک تیر شیری را کشت.<sup>۵۶</sup>

در خوزستان به سوی هویزه رفت که ساکنان آن ایرانی و فارسی زبان بودند. سید فیاض مشعشی رهبر آنان که شیعه بود خود را خدا می نامید و به انجام فریضه های دینی بی اعتنا بود. اینک در هویزه دو «خدا»! (اسماعیل و سید فیاض) در برابر هم قرار گرفتند. شکست در سپاه خدای هویزه افتاد و شاه اسماعیل بازمانده مشعشیان را قتل عام کرد.<sup>۵۷</sup> وی پس از فتح خوزستان به شیراز رفت. در آن جا ایلچیان و والیان لار و هرموز با پیشکشها نزد او آمدند و در آن ولایتها «خطبه و سکه به رسم و لقب همایون مزین ساختند».<sup>۵۸</sup> در بهار ۹۱۵ از راه همدان به تبریز بازگشت و در زمستان آن سال برای بار دوم به شروان لشکر کشید. در آن جا دستور داد جسد پدرش شیخ حیدر را که در تبرسران مدفون بود پس از ۲۲ سال به اردبیل انتقال دادند.

و اما، در نبرد شاه اسماعیل با شیبک خان ازبک، نیرنگ جنگی شاه اسماعیل مؤثر افتاد و در جنگی که هر دو طرف به جان می کوشیدند ازبکان شکست خوردند و شیبک خان در زیر هجوم ازبکان خفه شد بی آن که «زخمی و جراحتی» داشته باشد. قزلباشان سر او را بردند و نزد شاه اسماعیل آوردند. به دستور او سر شیبک خان را پوست کردند. پوست را پر از گاه کردند و برای سلطان با یزید دوم، سلطان عثمانی فرستادند.<sup>۵۹</sup> شاه اسماعیل وقتی جسد بی سر شیبک خان را دید «سه ضربت از شمشیر خونریز ذوالفقار آسا بر شکمش زدند و دود دست او را قطع نمودند و به لفظ گهر بار ادا فرمودند که هر که سر مرا دوست دارد از گوشت دشمن من طعمه سازد».<sup>۶۰</sup> از فرد صحیح القول نقل شده است که به مجرد شنیدن این فرمان، صوفیان تیغها کشیدند و در خوردن گوشت متعفن با خاک و خون آغشته شیبک خان بر یکدیگر پیشی می گرفتند.<sup>۶۱</sup> بعد شاه اسماعیل دستور داد کاسه سر شیبک خان را قلع سازند و آن را به جواهر گرانمایه زینت دادند و قلع را «ساغر زرین مجلس بهشت آیین» نام نهادند و شاه در آن قلع شراب می خورد.<sup>۶۱</sup> وی پس از پیروزی بر ازبکان از سرهای کشته شدگان کله منارها ساخت و به دستور او قزلباشان «سه روز شهر مرو را که مسکن ازبکان بود غارت کردند».<sup>۶۲</sup>

ناگفته نماند که شاه اسماعیل یک دست شیبک خان را نزد آقا رستم روز افزون، امیر

مازندران فرستاد<sup>۶۳</sup> و دست دیگر او را نزد ظهیرالدین بابر به هند<sup>۶۴</sup>.

پیروزی بر شیبک خان، بر قدرت شاه اسماعیل به نحو قابل ملاحظه ای افزود. ناگفته نماند که فتح مرو از برجسته ترین پیروزیهای شاه اسماعیل بود و بدین جهت وی فتحنامه به والیان نواحی مختلف از جمله شام و روم (عثمانی) فرستاد.<sup>۶۵</sup> و تمام غنیمتهای به دست آمده را به مانند پیروزی بر فرخ یسار، الوند بیک، و مراد بیک بین لشکریان خود تقسیم کرد<sup>۶۶</sup> و از آن جا رهسپار هرات پایتخت خراسان شد. در نزدیکی هرات گفت «شخص ضابط باید که مژده آمدن ما را به هرات ببرد و تهیه استقبال ما را بگیرند تا آمدن ما.» قلیجان بیک به هرات رفت و چون اکثر مردم شهر سنی بودند به استقبال شاه اسماعیل نیامدند. «به دستور او مردم در مسجد هرات جمع شدند و چون خطبه خواندند «گفت لعنت بر اعدای دین و دولت بکنید. قاضی [شهر] اخم رو نموده فرمود گرفتند او را... و شمشیر کشیده زد به گردن.» خطیب شهر را نیز که از انجام این امر امتناع کرد، کاردی بر شکمش زدند و جسد او را به چهار سوق بازار هرات بردند و آتش زدند. کلاتر شهر را هم، که از لعنت کردن خلفای سه گانه امتناع کرده بود گردن زدند. پس از کشتن این سه تن، مردم هرات از بیم جان خود به استقبال شاه اسماعیل رفتند کوجه ها و خیابانها را آیین بستند و به قدر وسع تحفه های لایق پیشکش کردند.<sup>۶۷</sup> با وجود این، وی در هرات نیز به مانند دیگر شهرها تعداد زیادی از سنیان - از جمله مولانا سیف الدین احمد تفتازانی شیخ الاسلام هرات - را کشت. او زمستان ۹۱۶ را در این شهر گذرانید. وی که عموماً مجالس بزم و باده نوشی تشکیل می داد، ناگهان در هرات از نوشیدن شراب خودداری کرد و دیگران را نیز منع نمود و «بعضی از اعیان ملازمان را که مرتکب شرب شراب شده بودند سرنگون آویخته معروض تیغ سیاست گردانیدند.»<sup>۶۸</sup>

در بهار ۹۱۷، ایلچیان عبیدخان (برادرزاده شیبک خان) و تیمور سلطان که بخارا و سمرقند را در اختیار داشتند با نامه و پیشکشهای گرانقدر به حضور او رسیدند و اظهار طاعت کردند. وی به ابراز اطاعت آنان اکتفا کرد و از آمو دریا نگذشت،<sup>۶۹</sup> و از آن جا به سوی قم رهسپار گردید. در قم بار دیگر به باده نوشی پرداخت.<sup>۷۰</sup> در این شهر ایلچیان با یزید دوم، سلطان عثمانی و قانصو غوری سلطان مصر و شام به حضور او رسیدند و ضمن تقدیم هدیه ها، فتح خراسان و مرو را به او تبریک گفتند.<sup>۷۱</sup>

بدین ترتیب در فاصله تاجگذاری شاه اسماعیل در تبریز در سال ۹۰۷، تا سال ۹۱۶ فتح مرو و هرات، به گفته منوچهر پارسا دوست «قلمرو ایران به حدود زمان ساسانیان نزدیک شد. در ۹۱۶ هـ. (۱۵۱۰م)، ایران شامل کلیه ایالتها و ولایتهای شروان، اران، ارمنستان

شرقی و ارزنجان، آذربایجان، دیار بکر، کردستان، کرمانشاهان، قلمرو علیشکر (همدان)، لرستان، عراق عرب، خوزستان، فارس، کرمان، سیستان، عراق عجم، گیلان، مازندران، گرگان، خراسان، هرات، بلخ، و مرو بود. در شمال شرقی خراسان، آمودریا - رود جیحون - مرز ایران و ازبکان گردید.<sup>۷۲</sup>

شاه اسماعیل نیز در فتحنامه خطاب به سلطان مصر نوشت که با قتل «شیبک شیبانی که شعبه ای از درخت کفر چنگیز خانی بود..... همگی ممالک ایران و توران به قبضه اقتدار و حیطة اختیار آمده.....».<sup>۷۲</sup>

ناگفته نماند که عبید خان و تیمور سلطان که پیش از این از شاه اسماعیل اظهار اطاعت کرده بودند، پس از بازگشت وی به مرکز ایران، به سرکشی پرداختند و تا سال ۹۱۸ بر سراسر ماوراء النهر و خراسان دست یافتند و قزلباشان را شکست دادند. شاه اسماعیل، پس از آگاهی از این موضوع در سال ۹۱۹ به سوی خراسان حرکت کرد. عبیدخان و تیمور سلطان از مشهد و هرات به سمرقند رفتند و در نتیجه ماوراء النهر و خراسان بار دیگر به تصرف شاه اسماعیل درآمد.<sup>۷۲</sup>

با توجه به آنچه در صفحات پیش به اختصار تمام گفته شد، عوامل زیر در پیروزی سریع شاه اسماعیل مؤثر بوده است:

اعتقاد به داشتن رسالت از طرف خداوند و پیامبر اسلام و امامان.

تکیه بر عالم غیب و سوء استفاده از باورهای مذهبی شیعیان.

اطاعت کورکورانه پیروانش در اجرای اوامر وی.<sup>۷۳</sup>

شجاعت و بی باکی فوق العاده او.

قساوت و خونخواری وی که در تاریخ ایران شاید نتوان مانندی برایش یافت.

از آخرین پیروزی شاه اسماعیل چند ماهی بیش نگذشته بود که سلطان سلیم پادشاه عثمانی، که از تدریویهای شاه اسماعیل درباره کشتار سنیان به خشم آمده بود، در نامه ای به او نوشت که چون بر طبق فتوای عالمان مذهبی، از میان برداشتن تو از واجبات است «با لشکر بشمار دشمن شکار» عازم ایران است و برای آن که او از کثرت سپاهیان عثمانی دچار رعب و هراس نگردد و با او به جنگ پردازد چهل هزار نفر از سپاهیان خود کم کرده و آنان را بین سیواس و قیصریه در اردوی جداگانه گذاشته است.<sup>۷۴</sup> سلطان سلیم در ۲ رجب ۹۲۰ سپاهیان را در دشت چالدران آرایش جنگی داد. شاه اسماعیل نیز پس از آرایش جنگی سپاهیان خود و تعیین فرماندهان هر قسمت از میدان جنگ دور شد. وی شبی که

فردای آن، بین دو سپاه جنگ در گرفت تا دیر هنگام با سرداران خود به شرابخواری مشغول گردید و صبح روز بعد هم به شکار بلدرچین رفت! و وقتی که سپاه پیشتازش از سپاه عثمانی شکست خورد، از شکارگاه به میدان جنگ آمد.<sup>۷۵</sup> و با آن که به حداکثر کوشید، نه تنها به پیروزی دست نیافت، بلکه از ناحیه پا و گردن مجروح شد و به ناچار با سیصد تن از سوارانش راه گریز در پیش گرفت. در راه چالدران به تبریز هم اسبش در باتلاقی فرو رفت. خضر آقای استاجلو او را از باتلاق بیرون آورد و اسب خود را به او داد. و به این ترتیب شاه اسماعیل خود را به تبریز رسانید.<sup>۷۶</sup>

در این هنگامه، نه از «عالم بالا» کسی به یاری او آمد و نه از «ائمه معصومین» خبری شد. فقط خضر آقای استاجلو بود که...

ذکر این واقعت لازم است که در جنگ یک روزه چالدران، تعداد سپاهیان عثمانی و ایران، و نیز تجهیزات آنها به هیچ وجه با یکدیگر قابل مقایسه نبود. زیرا سلطان سلیم با ۱۲۰۰۰۰ سپاهی (۸۰۰۰۰ سوار و ۴۰۰۰۰ پیاده)، ۲۰۰ عراده توپ بزرگ، ۱۰۰ توپ کوچک، ۱۲۰۰۰ سربازینی چری مجهز به تفنگ، و شاه اسماعیل فقط با ۲۰۰۰۰ سپاهی مجهز به اسلحه سرد در برابر یکدیگر قرار گرفتند

سلطان سلیم پس از پیروزی در چالدران، فتحنامه ها نوشت. و در اوایل ماه رجب ۹۲۰ نیز نامه ای به اکابر و اعیان تبریز نوشت و در آن «عنایت و شفقت حضرت خود را به عامه رعایا ابلاغ کرد و در ضمن تهدید کرد هر کس از اطاعت «اوامر و نواهی احکام پادشاهی سر پیچد خونش به گردنش [خواهد بود.]» مردم تبریز نیز نامه ای به سلطان نوشتند، و او در پاسخ، باردیگر آنان را به «عنایت و مراحم پادشاهی» خود مطمئن ساخت. وی با سران لشکری و سپاهیان در ۱۶ رجب ۹۲۰ وارد تبریز شدند. مردم شهر و بزرگان، عالمان مذهبی از او استقبال کردند. روز جمعه در مسجد حسن پادشاه نماز گزارد و با حسن سیاست از شدت عمل در این شهر خودداری کرد و حتی خطیب مسجد را که در خطبه به جای «سلطان سلیم»، «شاه اسماعیل» را نام برد مجازات نکرد و گفت «زبانش عادت کرده است». وی بیش از هشت روز در تبریز نماند. دستور داد اموال کلیه قزلباشان را در تبریز ضبط کنند. و نیز به دستور او کلیه هنرمندان و صنعتگرانی را که شاه اسماعیل پس از پیروزی بر شیبک خان از هرات به تبریز آورده بود و بسیاری از هنرمندان، صنعتگران، نویسندگان، شاعران، تذهیب کاران، صحافان، قالی بافان و همچنین گروهی از بازرگانان و اعیان تبریز را در ۲۲ رجب به استانبول فرستادند.<sup>۷۸</sup> وی همچنین کلیه خزینه های شاه اسماعیل را پیش از حرکت خود از تبریز به استانبول فرستاد. مسجد جهانشاه معروف

به مسجد کبود و مسجد حسن پادشاه را در تبریز که قبلاً به دستور شاه اسماعیل به بهانه این که اسامی عشره مبشره در آنها نوشته شده بود و مخصوص اهل سنت بود، خراب کرده و طویله ساخته بودند، تعمیر کردند.<sup>۷۹</sup>

ضربه ای که شکست چالدران بر شاه اسماعیل وارد ساخت موجب گردید که تاج شاهی را کنار بگذارد، عمامه سیاه بر سر نهد و لباس سیاه بپوشد. به دستور او سادات نیز لباس سیاه پوشیدند و عمامه سیاه بر سر نهادند. به دستور او پرچمهای سپاه را با پارچه سیاه تهیه کردند و بر روی آنها به خط سفید کلمه «القصاص» را نوشتند. نام پسرش را نیز در اجرای همین سیاست «القاص» گذاشت.<sup>۸۰</sup> درسی که وی از چالدران گرفت موجب گردید که از هر اقدامی که سلطان سلیم را خشمگین کند دوری گزیند. او در ده سال آخر عمر، پادشاهی نرمخو و دوستی طلب و بی علاقه به جنگ و از غرور و تعصب و بی رحمیها به دور بود. اوقات خود را به عشرت و نشاط و شرابخواری می گذرانید. علاوه بر جشنهای نوروزی، مجالس بزم و طرب نیز ترتیب می داد.<sup>۸۱</sup> وی در ۱۹ رجب ۹۳۰، در سراب به علت بیماری حصبه در ۳۸ سالگی درگذشت و در خانقاه شیخ صافی به خاک سپرده شد.<sup>۸۱</sup>

\* \* \*

بدین ترتیب بود که «وحدت سیاسی» ایران، پس از یک جنگ داخلی ده ساله تأمین گردید. ولی به چه قیمتی؟ به بهای کشتار بی امان اکثریت ایرانیان سنی مذهب بیگانه به دست پادشاهی شیعی مذهب، که به قول مینورسکی - به استناد دیوان ترکی او - خویشتن را خدای مجسم می پنداشت، همان طوری که پدرانیش نیز پُشتا پُشت خود را تجلیگه و مظهر زنده خداوند تبارک و تعالی می دانستند.<sup>۸۲</sup>

صحیح است که نه قرن پیش از ظهور شاه اسماعیل، ایران «وحدت سیاسی» خود را در حمله عرب از دست داد، ولی در آن هنگام، قومی بیگانه که دینی نو آورده بودند بر ایران تاختند و از کشته پشته ها ساختند. ولی این بار ایرانی فارسی زبان مسلمان شیعی مذهبی که مدعی بود از «عالم بالا» و از سوی «ائمه معصومین» حمایت می شود، با قساوت و بیرحمی کمر به قتل مسلمانان سنی مذهب هموطن خود بسته بود. مردی که به راستی اعمالش به هیچ وجه با چارچوب اسلام و تشیع سازگار نبود.

مع هذا اگر بهای گزافی که ایران برای تأمین «وحدت سیاسی» خود پرداخت منحصر به کشتارها و ویرانی شهرها بود قابل فهم بود، زیرا ایران، پیش از این تاریخ نیز چند بار شاهد چنین قتل و غارتهایی به دست اعراب و تاتاران و جز آنان بوده است. بهای گزافی که ایران برای تأمین وحدت سیاسی خود پرداخت و هنوز پس از

گذشت چند قرن آثار آن همچنان باقی ست، آن است که شاه اسماعیل و پس از وی جانشینانش، چنان که پیش از این نیز گفته ام برای پیشرفت مقاصد سیاسی خود پای «عالم غیب» و مقدسات مذهبی را به میان کشیدند و برای خود به دروغ جنبه تقدس قائل شدند و برای فریب مردم و با تأیید ملایان شیعی وارداتی و محلی به رؤیاهای صادقه و رواج انواع خرافات و امثال آن تکیه کردند که در این جا به اختصار برخی از آنها را یاد می کنم.

### عالمان شیعی وارداتی

در این جا نخست باید به نقش زیانبار عالمان شیعی عرب که در این دوره به ایران وارد شدند، اشاره کرد. وقتی شاه اسماعیل مذهب شیعه را مذهب رسمی اعلام کرد، تعداد عالمان مذهب شیعه در ایران کم بود. او اولین پادشاه دوره صفوی ست که عالمان شیعه را از سرزمینهای عربی به ایران دعوت کرد، که مهمترین آنان شیخ علی بن عبدالعالی کرکی از جبل عامل لبنان بود. پس از وی پسرش شاه تهماسب اول نیز تعدادی از فقیهان عرب را از الحساء، بحرین، جبل عامل، و حله به ایران آورد.

شیخ کرکی در زمان سلطنت شاه تهماسب اول از قدرت فوق العاده ای برخوردار شد. او «دستورالعمل خراج و تدبیر در امور رعیت» و قواعد مربوط به نماز جمعه را تدوین کرد و به توصیه او بود که شاه تهماسب امام جماعت برای نماز جمعه در مسجد شاه تعیین کرد. شاه تهماسب «طی فرمانی که در ذیحجه ۹۳۹ صادر کرد تصریح نمود «سادات عظام و اکابر اشراف فحام و امرا و وزرا و سایر ارکان دولت عالی... باید محقق کرکی را مقتدا و پیشوای خود دانسته... هرکس را عزل نماید مادام که از جانب آن متعالی منقبت منصوب نشود، نصب نکنند.» در فرمان دیگری او را «خاتم المجتهدین» و «نایب الائمة المعصومین» خطاب کرد.<sup>۸۴</sup> و در آن فرمان نوشت «مخالفت [با] حکم مجتهدین... با شرک در یک درجه است.»<sup>۸۳</sup> شاه تهماسب به محقق کرکی گفت: «تو به سلطنت از من سزاوارتری که تو [نایب امام] می باشی و من از جمله عمال تو می شوم که با او امر و نواهی تو عمل می کنم...» و نیز «امر کرد که در هر بلدی و قریه ای پیشنهادی مقرر دارند که نماز جماعت کند...»<sup>۸۵</sup>

بدین ترتیب شاه تهماسب، عملاً زمام امور کشور ایران را به دست عربی تازه از راه رسیده سپرد.

در این دوره بود که فقیهان شیعه دوازده امامی، برای اولین بار نظریه «نیابت فقیهان از طرف امام زمان» را مطرح ساختند<sup>۸۶</sup> و بدین طریق به طور رسمی، حکومت و سیاست با منبع غیبی پیوند داده شد و چنان که می دانیم آیت الله خمینی نیز بر اساس همین نظریه،

حکومت اسلامی را بنیان نهاده است.

زمام اختیار کشور را به دست ملایان سپردن در این دوره منحصر به شاه تهماسب نبود، زیرا شاه سلیمان نیز که پادشاهی زن باره و میگسار و اغلب مست بود، نیز از آقا حسین خوانساری عالم مذهبی معاصر خود خواست که در غیبت او از اصفهان، قدرت پادشاهی را در دست گیرد و به تشخیص خود به امور کشور رسیدگی نماید و فرمان صادر کند. او نیز پذیرفت و همان گونه عمل کرد.<sup>۸۷</sup> در زمان شاه سلطان حسین هم ملا محمد باقر مجلسی آن چنان قدرت یافت که، در عزل و نصبها و امور سیاسی و اقتصادی نقش مهم ایفا می کرد.<sup>۸۸</sup> درباره کثرت این «علما»ی وارداتی، شیخ محمد بن حسن معروف به الحر العاملی در کتاب خود، نام بیش از یک هزار و یک صد نفر از عالمان مذهبی را که از سرزمینهای عربی به ایران آمده بودند ذکر کرده است.<sup>۸۹</sup>

این «علما» به تألیف کتاب و تدریس در حوزه های دینی پرداختند و چون عرب بودند و زبان فارسی نمی دانستند، کتابهای خود را به زبان عربی می نوشتند و در حوزه ها به زبان عربی تدریس می کردند. نفوذ این عالمان تا بدان حد بود که بسیاری از فقیهان ایرانی نیز به تقلید آنان رساله های خود را به زبان عربی می نوشتند. بی هرگونه تردیدی قریب به اتفاق این «علما» به هنگام ورود به ایران زبان فارسی نمی دانستند و فقط پس از اقامت در ایران، چون سر و کارشان با فارسی زبانان بود، حداکثر در حد رفع احتیاج روزانه و برای ایجاد ارتباط با «مشتریان ایرانی» خود اندکی فارسی می آموخته اند.

سید نعمة الله جزایری از علمای بزرگ شیعه در اواخر عهد صفوی در شرح حال خود نوشته است یازده ساله بودم که با برادرم با پای پیاده به شیراز رسیدیم و سراغ مدرسه منصوریه را گرفتیم که برخی از خویشان ما در آن جا می زیستند. ما فارسی نمی دانستیم. به ما گفته شد این راه را بگیرید و با ذکر عبارت «مدرسه منصوریه را می خواهیم» به مقصد خواهید رسید. ما که فارسی نمی دانستیم این چند کلمه را بین خود تقطیع کردیم و برای رسیدن به مدرسه منصوریه به هر کس می رسیدیم، یکی از ما می گفت «مدرسه منصوریه»، و دیگری می افزود «می خواهیم»<sup>۹۰</sup> بدین ترتیب دو نوجوان غیر ایرانی فارسی ندانی که خویشانشان پیش از این دو به ایران آمده بودند به شیراز وارد می شوند و پس از گذشتن مدتی در زمره علمای سرشناس شیعی ایران قرار می گیرند.

### رواج انواع خرافات

در دوران سلطنت دودمان صفویه پراکندن خرافات مذهبی روز به روز افزایش

می یافت:



شاه تهماسب اول، که پیش از توبه در سال ۹۳۹ مرتکب هرگونه فسق و فجوری می شد، ناگهان عابد و زاهد شد و به دروغ خود را «سید» و از خاندان امامان شیعه نیز معرفی کرد و برای پیش بردن آراء خود بارها به رؤیا و دیدن امامان در خواب متوسل می گردید. در یکی از همین رؤیاها بود که مدعی شد حضرت علی او را «فرزند» خطاب کرده است. ماجرا از این قرار بود که وی در حمله سلطان سلیمان به ایران ادعا کرد: «شب حضرت علی را به خواب دیده و او به وی گفته است: «ای فرزند، به طرف آستانه [شیخ صفی الدین] بیا و مشایخ را طواف کن و ۱۲ شمع نذر بیار و بعد از آن به هر جا که خواهی برو.»<sup>۱۱</sup> در حالی که همین شاه تهماسب در پاسخ نامه عییدخان از یک پذیرفته بود که «جمعی از آباء و اجداد [او] مدتی بر مذهب باطل، یعنی تسنن، بوده اند. اینک همین آباء و اجداد سنی او چنان مورد احترام امام اول شیعیان قرار گرفته بودند که امام از او خواسته بوده است به طواف آرامگاه آنان برود.» خوابهای دیگری نیز از وی نقل شده که همه در جلب توده مردم به وی مؤثر بوده است. از جمله وی در رؤیای دیگری دچار «لرزه و اضطراب» می شود و «علت آن راهبیت و صولت «پرتو خداوند» می داند که برموسی در کوه طور و بر محمد در معراج تأیید.»<sup>۱۲</sup> و بدین ترتیب خود را در ردیف پیامبران قرار می دهد.

وی در رؤیای دیگری امام زمان را به خواب دیده و شمایل آن حضرت و حتی لباسی را که امام بر تن داشته است جزء به جزء شرح داده و افزوده است امام: «فرمودند که ما از تو راضی ایم یا از تو راضی می شویم. به یادماند که از این دو عبارت کدام فرمودند. بعد از آن فرمودند که روز به روز عمرت زیاد می شود و دولتت زیاد» می گردد.<sup>۱۳</sup>

از سوی دیگر او درباره خود از گفتن و نوشتن دروغ ابایی نداشته است، چنان که در یکی از نامه هایش خطاب به خان احمد گیلانی نوشته است همه مشکلاتی دوران پادشاهی ما به گونه ای حل شده که «عقل عقلای روزگار در آن حیران مانده... چندین فتوحات بدایع و وقایع نصرت آیات که نواب همایون ما را دست داده، و آن مقدار از غرایب و اتفاقات غریبه و الهامات عجیبه که در ایام سلطنت ابد مقرون ما واقع شده»،<sup>۱۴</sup> برای هیچ یک از پادشاهان همه کشورهای جهان میسر نشده است.

او از نظر مردم چنان مقدس بود که آنان برای رسیدن به حاجتهای خود، به او، در هنگام حیاتش، نذر می کردند. آنان آب وضوی او را درمان تب می دانستند و تکه ای از لباس او را به عنوان تبرک همراه خود داشتند.<sup>۱۵</sup>

فریبکاری او به حدی بود که دستور داد زیر قدمهای نماینده انگلیس خاک پاشند تا

زمین از نجاست قدم کافر مسیحی پاک گردد.<sup>۹۵</sup>

وی در نامه خطاب به ملک کیومرث رستمدار، بیشرمانه نوشت که «بزرگ کرده» و «عزیز کرده» کردگار است.<sup>۹۶</sup>

شاه تهماسب به موازات این ادعاها، در بزرگداشت سادات که خود را از آنان می دانست زیاده روی می کرد و می گفت «سادات عالی درجات... بهترین موجودات اند.»<sup>۹۷</sup> و در روز تولد هر یک از چهارده معصوم «مبلغهای کلی» نذر می کرد.<sup>۹۷</sup> ناگفته نماند که وی از مالکان بزرگ زمان خود بود و دارای ثروت حیرت انگیز. او به دو چیز، زن و زر، بیش از هر چیز دیگر علاقه مند بود، و به همین جهت بود که از جمله روزی پنجاه بار جامه خود را عوض می کرد و آنها را به ده برابر قیمت، به عنوان جامه متبرک؛ به مردم می فروخت و...<sup>۹۸</sup>

دامنه خرافات مذهبی به کمک ملایان وارداتی و محلی هر روز وسیعتر می شد، که از آن جمله است اعتقاد به سعد و نحس بودن روزها که نقش مهمی در زندگی همه افراد از شاه تا فقیر داشت. در این مورد کار به جایی رسید که شاه عباس اول به گفته منجم خود، ملا جلال یزدی، سه روز از پادشاهی کناره گرفت و یوسف ترکش دوزنقطوی را به جای خود نشانند تا دفع بلا شود.<sup>۹۹</sup>

شاردن درباره اعتقادات خرافی شاه سلیمان صفوی نوشته است در سال ۱۶۶۸ م (۱۰۷۹ هـ. ق.) قرار بود ناوگان ایران در دریای خزر به مقابله با قزاقان که به سواحل بحر خزر تجاوز کرده بودند، به حرکت درآید. اما یک ماه وقت را تلف کردند چون «قمر در عقرب بود». مردم از دولت خود استعانت می کردند. اما به ایشان در کمال خونسردی جواب داده می شد که «قمر در عقرب است... و در چنین موقعی همه چیز خطرناک می باشد...»<sup>۱۰۰</sup> شاه سلطان حسین در این زمینه بر دیگر شاهان صفوی پیشی گرفت، چنان که وقتی کاخ چهل ستون آتش گرفت، از خاموش کردن آتش خودداری کرد با این استدلال که «مشیت الهی» ست! و بعد کاخ دیگری به جای آن بنا کرد.<sup>۱۰۱</sup>

و نیز وقتی سید قطب الدین محمد تبریزی از پیران طریقه ذهبیه در نامه خطاب به او خطر شورش افغانان را اطلاع داد، شاه سلطان حسین جواب داد: «راست است که فتنه افغانه در کار است. ما هم خود به علاوه تدارک دولتی، تدارک دعایی کرده قدغن فرمودیم در اندرون که از رجال و نساء سادات موسویه نخود را لاله الا الله بخوانند، صباحاً و مساءً در کارند. ان شاء الله آتش معتبری فراهم کرده به کل خلق می خورائیم از باطن سادات موسویه دفع بلا خواهد شد.»<sup>۱۰۲</sup>

از سوی دیگر تکیه شدید شاهان صفوی بر منع شرابخواری، موجب گردید که مردم به جای شراب به استعمال مواد مخدر روی بیاورند. ذبیح الله صفا می نویسد: «در دوره صفویان» اعتیاد به افیون و مفرح افیونی، آب کوکنار، حب فلونیا (ترکیبی از بنگ و حشیش)، بنگ، و چرس همه به قصد نشأه و «کیف» چنان رواج می گیرد که شاه اسماعیل دوم، خود از مفرح افیونی از پای در می آید. سؤالی که به نظر می رسد آن است که چرا مردم به اعتیاد روی آورده بودند. پیتر و دلاواله در سفرنامه اش به این پرسش جواب داده است: فرمان سال ۱۰۲۹ شاه عباس در منع شرابخواری «موجب رواج افیون و مسکرات دیگر شد که شاه را از کرده پشیمان ساخت. پس فرمان خود را لغو نمود و در عوض برای پیشگیری از خرید و فروش تریاک مقرراتی وضع کرد. ولی این تدبیر چاره کار نشد چه در دوران شاه عباس دوم چندین «کوکنار خانه» یعنی دکانهای فروش و آشامیدن شربت کوکنار در اصفهان وجود داشت و نوشندگان آن شربت چنان می شدند که همچون دیوانگان می خندیدند و حرکت‌های شگفت آوری می کردند. پیداست که مردم بیچاره اصفهان برای آن که از ترس علما و ملایان دهان به «حرام» و می نیالیند تا گرفتار حد شرعی شوند، به «کیف حلال» یعنی افیون و نظایرش روی می آورده اند.»<sup>۱۳</sup>

با کمال تأسف این شیوه کشورداری یعنی تکیه بر عالم غیب و سوء استفاده از باورهای مذهبی توده مردم برای اجرای مقاصد سیاسی از دوران صفویه تا به امروز در ایران کم و بیش ادامه دارد. چنان که قدرت ملایان در دوران قاجاریه آن چنان بود که فتحعلیشاه به مانند شاه تهماسب اول می گفت به نیابت از طرف مجتهدان سلطنت می کند. در اجرای همین سیاست زیانبار بود که وی پس از شکست در جنگ اول با روس که به پیمان گلستان منجر گردید، به حکم جهاد یکی از همین مجتهدان، باردیگر به جنگ با «روس کافر» دست زد. حاصل این جنگ چیزی به جز شکست مجدد سپاهیان ایران و امضای قرارداد ننگین ترکمانچای نبود، و چنان که می دانیم با این دو قرارداد، ایران تمامی سرزمینهای واقع در شمال رود ارس را از دست داد و نیز ناچار به قبول شرایطی گردید که همه آنها با استقلال مملکت منافات داشت و یکی از آنها حق قضاوت برون مرزی (کاپیتولاسیون) بود.

از دوران استبدادی قاجاریه بگذریم تا برسیم به دوران مشروطیت.

چنان که می دانیم در اصل اول متمم قانون اساسی مشروطه ایران که در سال ۱۳۲۴ هـ. ق. به صحنه مظفرالدین شاه رسید، به تبعیت از سیاست مذهبی شاه اسماعیل اول تصریح گردیده است: «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی عشریه است.

باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد.» در اصل دوم نیز آمده است «مجلس مقدس شورای ملی که به توجه و تأیید حضرت امام عصر عجل الله فرجه و بذل مرحمت اعلیحضرت شاهنشاه اسلام خلدالله سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه کثرالله امثالهم و عامهٔ ملت ایران تأسیس شده است باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیهٔ آن مخالفتی با قواعد مقدسهٔ اسلام و قوانین موضوعهٔ حضرت خیرالانام صلی الله علیه و آله و سلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهدهٔ علمای اعلام ادام الله برکات وجودهم بوده و هست...»

خرافه پرستی و تکیه بر عالم غیب برای پیش بردن مقاصد سیاسی نیز به مانند دوران صفویه همچنان ادامه یافت چنان که محمد علی شاه برای انجام امور مختلف مملکتی «استخاره» می کرد و مجتهدی به نام سید ابوطالب زنجانی با مراجعه به قرآن به او جواب می داد. از جمله محمد علی شاه که دشمن مشروطه بود برای به توپ بستن مجلس شورای ملی جدید التأسیس و تعطیل آن، و نیز در مورد استعفای خود از سلطنت به «استخاره» متوسل گردید، و آن مجتهد که خود نیز دشمن مشروطه بود با استخاره به شاه ارائهٔ طریق می کرد.

این است نمونه ای از استخاره های محمد علی شاه و پاسخهای مجتهد به وی:

استخاره: «بسم الله الرحمن الرحيم پروردگارا، اگر من امشب توپ به در مجلس بفرستم و فردا با قوهٔ جبری مردم را اسکات نمایم خوب است و صلاح است، استخاره خوب بیاید، و الآفلا، یا دلیل المتحیرین یا الله.»

جواب: «... حکم خداوندی به حضرت موسی و حضرت هارون علیهما السلام شد. بروید نزد فرعون و بگویید ما فرستادهٔ خدا هستیم به سوی تو، بنی اسرائیل را همراه ما آزاد کن. سابق آیه هم می فرماید: نترسید ما با شما هستیم کارها را می بینیم حرفها را می شنویم این کار باید اقدام شود، غلبه قطعی ست اگرچه زحمت در اول داشته باشد.»

استخاره: «بسم الله الرحمن الرحيم پروردگارا با ملایمت و مصالحت از سلطنت استعفا بدهم صلاح من است خوب بیاید، و الآفلا یا دلیل المتحیرین یا الله.»

جواب: «... این علامت را اگر راجع به شخص شخیص اعلیحضرت شهریاری باشد خوب نیست و هرگاه مقصود سخنگیری به دیگران باشد خیلی خوب است.»<sup>۱۰۴</sup>

به علاوه این پادشاه در دورهٔ کوتاه سلطنتش در تعیین وزیران و یا تغییر سمت آنان نیز به استخاره متوسل می شده است.

در ایران، این گونه به «عالم غیب» تکیه کردن و مردم عامی ساده دل را به دنبال خود

کشیدن در اداره امور مملکت اختصاص به افراد درس نخوانده نداشته است، چه پس از گذشت سالها بر مشروطیت، سیاستمداری سرشناس با داشتن درجه دکتری در حقوق از دانشگاه نوشاتل سویس، به هنگامی که نماینده مجلس شورای ملی بود، در یکی از مهمترین مسائل مملکتی به عالم غیب پناه برد و از «عالم بالا» برای تأیید اقدام صد در صد صحیح خود کمک گرفت. این شخص، رجل سیاسی معروف معاصر ما دکتر محمد مصدق بود که به نخست وزیری ایران نیز رسید. او که در ملی کردن صنعت نفت، نقش مهمی داشته است، در مجلس شورای ملی برای توجیه اقدام خود در نظر عوام، اظهار داشت:

«... یکی از شبها خواب دیدم که شخص نورانی به من گفت: دکتر مصدق برو و زنجیرهایی که به پای ملت ایران بسته اند باز کن.... وقتی که به اتفاق آراء ملی شدن صنعت نفت در کمیسیون گذشت، قبول کردم که حرف آن شخص نورانی غیر از الهام چیز دیگری نبوده است.»<sup>۱۵</sup> او که رگ خواب عوام را در دست داشت به خوبی می دانست که آنان معنی «ملی شدن» و امثال آن را نمی دانند، ولی با «شخص نورانی» در عالم خواب کاملاً آشنایی دارند، وی را یا پیامبر اسلام می دانند، یا یکی از ائمه معصومین. پس وی برای بسیج توده مردم در ملی کردن صنعت نفت، دست به دامان عالم غیب شد.

از حکومت اسلامی در ایران در سی سال اخیر چیزی جز این نمی نویسم که آیت الله خمینی بر طبق شیوه عالمان مذهبی دوران صفوی و مجتهدان دوره قاجاری عمل کرده است. نخست آن که وی شخصاً خود را نایب امام زمان خواند تا مردم او امر او را به عنوان نماینده «امام» بی چون و چرا و با جان و دل به مرحله اجرا در آورند. بعد او را «امام» نامیدند و با این کار مخالفتی نکرد. در حالی که شیعیان دوازده امامی تا پیش از ظهور وی فقط به دوازده تن با عنوان «امام» اعتقاد داشتند. بعد طرفدارانش شایع کردند که در فلان شب تصویر امام خمینی را در ماه دیده اند که دروغ بود. البته وی می توانست حداقل این دروغ را تکذیب کند که نکرد.

در سالهای آغاز انقلاب اسلامی در کتابهای درسی نوشتند: «امام [= آیت الله خمینی]، رهبر دین و جانشین پیغمبر است و بعد از پیغمبر کارهای او را انجام می دهد. امام ولی و پیشوای مردم است... امام نیز مانند پیغمبر یک رهبر کامل است... در علم و دانش و قدرت رهبری از همه مردم بالاتر است و هیچ کس به مرتبه او نمی رسد. خدای دانا به وسیله پیغمبر، همه این علوم را به امام داده است و پیغمبر به امر خدا، رهبری و سرپرستی امت اسلامی را به او سپرده است.»<sup>۱۶</sup> یا: «امام انسان امین و درستکاری است که خدا او را معرفی می کند... چون امام نیز مانند پیامبر گناه و اشتباه ندارد، مردم به او اعتماد می کنند و

می‌توانند از گفتار و رفتارش پیروی کنند. امامان همه معصومند یعنی: گناه نمی‌کنند. کاملاً درستکار و امین هستند. قانونها و دستورهای دین را درست و کامل به مردم می‌رسانند (یعنی: اشتباه و فراموشی ندارند).<sup>۱۰۷</sup>

آیت الله خمینی در جنگ عراق و ایران خطاب به سپاه پاسداران اسلامی گفت: «شما الان تحت نظر خدا و امام زمان هستید. شما را شخصاً مراقبت می‌کنند. نامهٔ اعمال شما را هم مرتباً برای امام زمان علیه السلام می‌فرستند.»<sup>۱۰۸</sup> به علاوه «حکومت اسلامی» سالهاست که از امام زمان که قرنهایست مورد احترام کامل عموم شیعیان دوازده امامی است، به صورت ابزاری برای پیشرفت مقاصد سیاسی خود استفاده می‌کند. چنان که در جنگ عراق و ایران، نقاشان وابسته به حکومت، بارها تصویر امام زمان را در صحنه‌های نبرد در مطبوعات ایران چاپ کردند. و لابد به دستور فرمانده کل قوا<sup>۱۰۹</sup> ده دوازده تن را در حالی که بر اسبی سفید سوار بودند با نقابی بر صورت و با شمشیری در دست راست، و پرچم سبز «نصر من الله و فتح قریب» در دست چپ به جبهه‌های جنگ می‌فرستادند بدین منظور که بگویند امام زمان شخصاً در صحنه‌های جنگ حضور دارد، و بدین جهت بود که در آن موقع شایع شده بود صدام حسین رئیس جمهوری عراق اعلام کرده است تا کنون چند امام زمان اسیر کرده ایم!

مثالی دیگر، شیعیان دوازده امامی قرنهایست که معتقدند امام دوازدهم که کودکی خردسال بود، پس از وفات پدرش، به گونه‌ای که بر هیچ کس روشن نیست، گذارش به سامره و چاهی در آن شهر افتاد. بدین جهت شیعیانی که برای زیارت عتبات عالیات به عراق می‌روند وظیفهٔ خود می‌دانند که به آن چاه هم سری بزنند و ادای احترامی بکنند و به متصدیان آن چاه هم مبلغی از سر اخلاص بپردازند. ناگهان «حکومت اسلامی» در ایران، چند سال پیش برای رقابت با چاه سامره، چاه جمکران را در قم علم کرد. گفتند آیت الله خامنه‌ای رهبر حکومت اسلامی که سیدی جلیل القدر است، چهارشنبه شبها به آن جا می‌رود و با آن حضرت خلوت و راز و نیاز می‌کند. با پخش این خبر، سیل مردم معتقد ناآگاه یا فرصت طلب به طرف جمکران سرازیر شد. نخستین رقم میلیاردي برای رونق این چاه در زمان ریاست جمهوری حجة الاسلام محمد خاتمی اصلاح طلب معروف! از طرف دولت در اختیار متصدیان این «امر خیر» گذاشته شد و بعد از آن تاریخ، تعداد زائران این مسجد مفلوک بر تعداد زائران کربلا و نجف افزونی گرفته و مزار حضرت معصومه در شهر قم نیز به کلی به دست فراموشی سپرده شده است. در جمکران گفتند به امام زمان نامه بنویسید تا به مراد خود برسید. متن نامه ای را به زبان عربی نوشتند و چاپ

کردند و در اختیار علاقه‌مندان قرار دادند تا افراد تقاضای خود را به فارسی در آن برگ بنویسند و در چاه بیندازند. و اعلام کردند اگر به جواب فوری نیاز دارید فلان مبلغ باید بپردازید و اگر موضوع فوریت ندارد، مبلغی کمتر. بعد «علما» اظهار داشتند منع شرعی دارد که زن و مرد نامه‌هایشان را در یک چاه بیندازند چون دست آنان با هم تماس حاصل می‌کند. پس چاه دیگری در کنار چاه اولی حفر کردند: یکی چاه مردانه و دیگری چاه زنانه! در چند سال اخیر مؤمنین ساده دل پول فراوانی ست که به متولیان چاه می‌دهند. به همین جهت بود که رندان می‌گفتند آیت‌الله هاشمی رفسنجانی که در امور «اقتصادی» به مانند امور مذهبی نیز بصیر است به همکاران خود گفته است چاه جمکران درآمد خوبی دارد، خوب است یک چاه هم در تهران بزنیم!<sup>۱۱</sup>

همه این عوام فریبها بر می‌گردد به همان خواب شیخ علی، از تبار شیخ صفی‌الدین اردبیلی، که مدعی شد: امام محمد تقی مرا مأمور کردند به دزفول بروم و مردم را به تشیع دعوت کنم. به دزفول رفتم و دعوت کردم. چون کسی به حرفم توجهی نکرد، من هم آب رودخانه دزفول را یازده شب‌انروز از حرکت بازداشتیم. مردم چون آن «کرامت» را از من دیدند، شیعه شدند و آب رودخانه هم به جریان افتاد!

### یادداشتها:

توضیح: در نگارش این مقاله - در بخش مربوط به صفویه - از دو کتاب ارجمند، تألیف دوست دانشمندم دکتر منوچهر پارسادوست استفاده کرده‌ام. همه منابع، برگرفته از این دو کتاب است:

۱- شاه اسماعیل اول: تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۷۵، در ۹۱۱ صفحه.

۲- شاه تهماسب اول: تهران، همان ناشر، چاپ اول، ۱۳۷۷، در ۱۰۳۸ صفحه.

۱- هیتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران. وی نوشته است: شاه اسماعیل «پس از حدود نه قرن تسلط بیگانگان... توانست اولین حکومت ملی ایران را تأسیس کند»، ص ۸۸؛ پیگولوسکایا و...، تاریخ ایران از دوران باستان تا...، ص ۴۷۷؛ پشروفسکی، اسلام در ایران، از هجرت تا...، ص ۳۹۲-۳۹۳.

۲- پیرزاده زاهدی، شیخ حسین، سلسله‌النسب صفویه...، ص ۲۹، ۳۳-۳۵، ۳۹؛ ابن بزازاردبیلی، صفوة الصفا، ص ۲۲۹.

۳- صفا، دکتر ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۴، ۱۳۵۶، ص ۱۳۷؛ پارسادوست، دکتر منوچهر، شاه اسماعیل اول، ص ۷۴۹-۷۵۴.

۴- پارسادوست، دکتر منوچهر، شاه اسماعیل اول، ص ۶۰۷، ۶۷۰، ۷۵۴.

۵- پیگولوسکایا و...، تاریخ ایران، ص ۴۷۳.

۶- پارسادوست، دکتر منوچهر، شاه اسماعیل اول، ص ۷۵۴: «از زمان او شاهنامه خوانی مورد استقبال بیشتر

- جامعه ایرانی قرار گرفت. در زمان او «بابای اصفهانی» از شاهنامه خوانان معروف بود.»
- ۷ - ابن بزاز اردبیلی، ص ۸۸۲؛ خنجی اصفهانی، فضل الله بن روزبهان، عالم آرای امینی، نسخه عکسی.
- ۸ - ملا جلال الدین محمد منجم یزدی، تاریخ عباسی، یا روزنامه ملا جلال، ص ۴۶؛ براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران از آغاز صفویه تا زمان حاضر، ترجمه رشید یاسمی، ص ۳۶.
- ۹ - جهانگشای خاقان، ص ۳۳.
- ۱۰ - نوایی، عبدالحسین، شاه اسماعیل صفوی، مجموعه اسناد و مکاتبات...، ص ۴۳-۵۲.
- ۱۱ - فلسفی، نصرالله، سیاست خارجی ایران در دوره صفویه، ص ۲۸۹.
- ۱۲ - کسروی، احمد، شیخ صفی و تبارش، کاروند کسروی...، ص ۸۰.
- ۱۳ - نوایی، عبدالحسین، شاه تهماسب صفوی، مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی...، ص ۳۷.
- ۱۴ - اسکندر بیک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، ص ۱۸.
- ۱۵ - خنجی اصفهانی، فضل الله بن روزبهان، نسخه عکسی، جلد ۲، ص ۱۴۰.
- ۱۶ - مترجم، محمد، انقلاب الاسلام بین الخاص و العام، نسخه عکسی، ص ۳۴.
- ۱۷ - همان کتاب، ص ۳۵.
- ۱۸ - اسکندر بیک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، ص ۱۴۲.
- ۱۹ - غفاری کاشانی، قاضی احمد، تاریخ جهان آرا، ص ۲۶۲.
- ۲۰ - عبدی بیک نویدی شیرازی، تکملة الاخبار، نسخه عکسی، ص ۵۷۷.
- ۲۱ - اسکندر بیک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، ص ۴۷، ۴۹.
- ۲۲ - پارسا دوست، دکتر منوچهر، شاه اسماعیل اول...، ص ۲۵۷.
- ۲۳ - خواندمیر، غیاث الدین، تاریخ حبیب السیر، ج ۳، ص ۴۵۵. روایت مورخان صفوی متفاوت است که آیا اسماعیل از رود ارس گذشت یا از رود کر.
- ۲۴ - همان، ص ۴۵۹.
- ۲۵ - همان، ص ۴۶۲.
- ۲۶ - اسکندر بیک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، ص ۶۴؛ جهانگشای خاقان، ص ۱۴۷.
- ۲۷ - عالم آرای صفوی، ص ۶۴، جهانگشای خاقان، ص ۱۴۷.
- ۲۸ - خواندمیر، امیر محمود، تاریخ شاه اسماعیل و شاه تهماسب صفوی (ذیل تاریخ حبیب السیر)، ص ۶۶.
- ۲۹ - جهانگشای خاقان، ص ۱۴۹؛ خواندمیر، غیاث الدین، ص ۴۶۸.
- ۳۰ - سفرنامه ونیزیان در ایران، ص ۴۰۸ - ۴۰۹.
- ۳۱ - Jean Aubin, *L'Venement des Safavides, Moyen Orient et. Ocean Indien*, V. 5. 1988, p. 98
- ۳۲ - سفرنامه های ونیزیان در ایران، ص ۴۰۸.
- ۳۳ - پارسادوست، دکتر منوچهر، شاه اسماعیل اول، ص ۷۶۰.
- ۳۴ - بوداق منشی قزوینی، جواهر الاخبار، نسخه عکسی، ص ۲۸۸.
- ۳۵ - مترجم، محمد، انقلاب الاسلام...، وی می نویسد شاه اسماعیل در اصفهان، «از سادات امیر غیاث و شاه تقی الحسینی و میر حسین مبینی را کشت و خانه های آنان را سوزاند.»، ص ۶۱.
- ۳۶ - عبدی بیک، ص ۴۵۸۳ حسینی قمی، قاضی احمد، ص ۸۰.



- ۳۷ - جهانگشای خاقان، ص ۱۸۸.
- ۳۸ - خواندمیر، غیاث الدین، ص ۴۷۳-۴۷۴.
- ۳۹ - حسینی قمی، قاضی احمد، ص ۸۰.
- ۴۰ - خواندمیر، غیاث الدین، ص ۴۷۶.
- ۴۱ - جهانگشای خاقان، ص ۲۰۲.
- ۴۲ - اسکندر بیک، ص ۳۰.
- ۴۳ - جهانگشای خاقان، ص ۲۰۹.
- ۴۴ - عبدی بیک، ص ۵۸۳؛ غفاری کاشانی، ص ۲۶۸؛ حسینی قمی، قاضی احمد، ص ۸۳؛ اسکندر بیک، ص ۳۰.
- ۴۵ - قزوینی، یحیی، ص ۲۴۴؛ حسینی قمی، قاضی احمد، ص ۸۳؛ اسکندر بیک، ص ۳۰.
- ۴۶ - روملو، حسن، ص ۸۴.
- ۴۷ - خواندمیر، غیاث الدین، ص ۴۸۰؛ اسکندر بیک، ص ۳۱.
- ۴۸ - Jean Aubin, Op. cit. p. 81؛ حسینی قمی، قاضی احمد، ص ۸۶.
- ۴۹ - غفاری کاشانی، قاضی احمد، تاریخ جهان آرا، ص ۲۶۴؛ حسینی قمی، قاضی احمد، ص ۸۶؛ روملو، حسن، ص ۸۴؛ خواندمیر، غیاث الدین، ص ۴۸۰.
- ۵۰ - روملو، حسن، ص ۸۶-۸۷. غیاث الدین خواندمیر می نویسد: سوزاندن «جسد حسین کیا و محمد کره و متابانش در حضور آن ایلچی به وقوع انجامید لاجرم در کمال خوف و اندیشه راه دیار خویش پیش گرفت»، ص ۴۸۱-۴۸۲.
- ۵۱ - جهانگشای خاقان، ص ۲۳۸؛ قزوینی، یحیی، ص ۲۴۷؛ روملو، حسن، ص ۳۱.
- ۵۲ - روملو، حسن، ص ۹۰.
- ۵۳ - خواندمیر، غیاث الدین، ص ۴۹۴؛ فارسنامه ناصری، ص ۹۳؛ روملو، حسن، ص ۱۰۳؛ قزوینی، یحیی، ص ۲۴۹.
- ۵۴ - فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، جلد سوم، ص ۲۳. در عالم آرای عباسی: شاه اسماعیل «استخوانهای ابوحنیفه را بیرون آورد و سوخت و در جای او سگی دفن کرد»، ص ۴۷۷.
- ۵۵ - مترجم، محمد، ص ۷۸.
- ۵۶ - جهانگشای خاقان، ص ۳۸۹؛ خواندمیر، غیاث الدین، ص ۴۹۵-۴۹۶؛ روملو، حسن، ص ۱۰۳؛ عالم آرای صفوی، ص ۱۰۴.
- ۵۷ - خواندمیر، غیاث الدین، ص ۲۹۷؛ اسکندر بیک، ص ۳۵؛ کسروی، احمد، تاریخ پانصد ساله خوزستان، ص ۴۳.
- ۵۸ - اسکندر بیک، ص ۳۵.
- ۵۹ - جهانگشای خاقان، ص ۳۸۰؛ خواندمیر، غیاث الدین، ص ۵۱۳.
- ۶۰ - جهانگشای خاقان، ص ۳۸۰-۳۸۱؛ خواندمیر، امیر محمود، می نویسد: برای خوردن «گوشت خام و حرام با خاک و خون آغشته» شیبک خان «به نوعی ازدحام و هجوم شد که چند کس مجروح و زخمی گشتند و جمعی که دورتر بودند یک لقمه گوشت او را از جمعی که نزدیک بودند به مبلغ کلی می خریدند و می خوردند.» ص ۷۱.
- ۶۱ - جهانگشای خاقان، ص ۳۸۲؛ واله اصفهانی، خلد برین، ص ۱۹۶.

- ۶۲ - خواندمیر، غیاث الدین، ص ۵۱۳؛ قزوینی، یحیی، ص ۲۵۲.
- ۶۳ - اسکندر بیک، ص ۳۸؛ روملو، حسن، ص ۱۲۴.
- ۶۴ - ریاض الاسلام، تاریخ روابط ایران و هند (در دوره صفویه و افشاریه)، زیرنویس ص ۲۶.
- ۶۵ - قزوینی، یحیی، ص ۲۵۲.
- ۶۶ - خواندمیر، غیاث الدین، ص ۵۱۳؛ جهانگشای خاقان، ص ۳۸۲؛ روملو، حسن، ص ۱۲۲.
- ۶۷ - خواندمیر، امیر محمود، ص ۷۳.
- ۶۸ - جهانگشای خاقان، ص ۳۹۳؛ واله اصفهانی، ص ۲۰۱.
- ۶۹ - روملو، حسن، ص ۱۲۴.
- ۷۰ - خواندمیر، امیر محمود، ص ۷۵.
- ۷۱ - خواندمیر، غیاث الدین، ص ۵۲۱؛ اسکندریک، ص ۳۹.
- ۷۲ - پارسادوست، دکتر منوچهر، شاه اسماعیل اول، ص ۳۲۴. فتحنامه خطاب به سلطان مصر، ص ۳۲۵.
- سرکشی خانان ازبک و شکست سپاه ایران ...، ص ۳۳۱-۳۳۷.
- ۷۳ - بوداق منشی قزوینی، ص ۲۸۶. وی نوشته است: شاه اسماعیل برای آن که اعتقاد مریدان خود را به ایلچی با یزید دوم نشان دهد، روزی که ایلچی در مراغه به حضورش رسید، دستور داد منادی کنند «هر کس پادشاه خود را دوست دارد، از منار [منار بلندی که در مراغه بود] خود را بیندازد. در طرفه العین تا صد کس خود را انداخت و نوبت به یکدیگر نمی دادند. ایلچی برخاست و شفاعت کرد تا پادشاه از این درگذشت. مردم را تعجب شد.» در حالی که شاه اسماعیل بی تفاوت کشته شدن دهها تن از مریدانش را نظاره می کرد.
- ۷۴ - فریدون بیک، ص ۳۸۵-۳۸۶.
- ۷۵ - شاه تهماسب بعدها در یکی از نامه هایش به سلطان سلیمان فرزند سلطان سلیم نوشت که در جنگ چالدران «پدر من ... و سایر امرا بلکه تمامی لشکر او مست بودند. شب تا صبح شراب خورده، آهنگ بر جنگ نموده بودند».... (تذکره شاه تهماسب، ص ۲۹).
- ۷۶ - درباره تعداد سپاهیان و تجهیزات دو طرف در کتابها اعداد متفاوتی ذکر شده است. پارسادوست، دکتر منوچهر، با توجه به ارقام مختلف مذکور در کتابها به این نتیجه رسیده است که سلطان سلیم در این جنگ دارای ۸۰۰۰۰ سوار و ۴۰۰۰۰ پیاده، و شاه اسماعیل دارای ۲۰۰۰۰ سوار بوده اند. زیرنویس شماره ۹۹ «سلطان سلیم اول و جنگ چالدران»، شاه اسماعیل اول، ص ۴۴۱. درباره خضر آقای استاجلو، رک. پارسادوست، دکتر منوچهر، شاه اسماعیل اول، ص ۴۳۲.
- ۷۷ - عالم آرای صفوی، ص ۵۰۳؛ جهانگشای خاقان، ص ۵۰۷؛ روملو، حسن، ص ۱۴۹.
- ۷۸ - تعداد این افراد در کتابهای مختلف از چهل تا هزار تن ذکر گردیده است. رک. پارسادوست، دکتر منوچهر، شاه اسماعیل اول، ص ۵۰۸، زیرنویس ۷۹ و ۸۰.
- ۷۹ - مترجم، محمد، انقلاب الاسلام...، ص ۲۱۲.
- ۸۰ - پارسادوست، دکتر منوچهر، شاه اسماعیل اول، ص ۴۹۴.
- ۸۱ - درباره این که اوقات خود را پس از شکست جنگ چالدران، به شرابخواری و... می گذرانید، رک. خواندمیر، غیاث الدین، ص ۵۶۵، ۵۷۲، ۵۹۴؛ خواندمیر، امیر محمود؛ ص ۱۲۰. درباره علت مرگ وی، رک. پارسادوست، دکتر منوچهر، شاه اسماعیل اول، ص ۶۶۹.
- ۸۲ - تذکره الملوک، ص ۱۷، زیرنویس ۱.
- ۸۳ - پارسادوست، دکتر منوچهر، شاه تهماسب اول، ص ۶۲۱-۶۲۲.

- ۸۴ - روضات الجنات، ج ۴، ص ۳۶۲، ۳۶۳.
- ۸۵ - تنکابنی، میرزا محمود، قصص العلماء، ص ۳۴۷.
- ۸۶ - یوسفی اشکوری، حسن، فقه و اجتهاد، در تشیع... ص ۱۰۰.
- ۸۷ - روضات الجنات، جلد ۲، ص ۳۵۱، نقل از یوسفی اشکوری، اندیشه های سیاسی، تشیع...، ص ۲۹۱.
- ۸۸ - همان.
- ۸۹ - صفا، دکتر ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، ص ۱۲۷.
- ۹۰ - صفا، دکتر ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۵، بخش ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲.
- ۹۱ - تذکره تهماسب، ص ۳۷.
- ۹۲ - رؤیایی که در آن دچار «لرزه و اضطراب» شده است، رک. همان، ص ۶۷-۶۹. رؤیای دیدن امام زمان، رک. نوایی، شاه تهماسب صفوی، مجموعه اسناد...، ص ۲۳.
- ۹۳ - نوایی، شاه تهماسب صفوی، مجموعه اسناد و...، ص ۱۱۸-۱۱۹.
- ۹۴ - سفرنامه های ونیزیان در ایران، ص ۴۴۰.
- ۹۵ - پارسادوست، دکتر منوچهر، شاه تهماسب اول، ص ۸۱۷.
- ۹۶ - نوایی، شاه تهماسب صفوی، مجموعه اسناد و...، ص ۱۷۶-۱۷۷، ۲۰۴.
- ۹۷ - حسینی قمی، قاضی احمد، ص ۵۹۸.
- ۹۸ - پارسادوست، دکتر منوچهر، شاه تهماسب اول، ص ۷۰۰-۷۰۳.
- ۹۹ - پارسادوست، دکتر منوچهر، شاه تهماسب اول، ص ۸۳۹.
- ۱۰۰ - شاردن، سیاحتنامه، جلد ۵، ص ۲۶۱.
- ۱۰۱ - کرزن، جرج ناتانیل، ایران و قضیه ایران، ج ۲، ص ۴۰.
- ۱۰۲ - تمیم داری، احمد، عرفان و ادب در عصر صفوی، ص ۸۷.
- ۱۰۳ - صفا، دکتر ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، بخش ۱، ص ۱۱۳-۱۱۶.
- ۱۰۴ - توکلی، احمد، «چند استخاره از محمد علی شاه...»، مجله یادگار، ص ۴۵-۶۵.
- ۱۰۵ - متینی، جلال، نگاهی به کارنامه سیاسی دکتر محمد مصدق، ص ۲۴۱.
- ۱۰۶ - متینی، جلال، «کتابهای درسی در جمهوری اسلامی ایران»، ایران نامه، ص ۱-۲۵، به نقل از کتاب فرهنگ اسلامی و تعلیمات دینی سوم دبستان (چاپ ۱۳۶۰).
- ۱۰۷ - همان، به نقل از کتاب فرهنگ اسلامی و تعلیمات دینی چهارم دبستان (چاپ ۱۳۵۹).
- ۱۰۸ - خمینی، آیت الله روح الله، خطاب به سپاه پاسداران اسلامی، ۴ اسفند، (به نقل از شفا، شجاع الدین)؛ ص ۸۸۸.
- ۱۰۹ - فصلنامه هنر، نشریه وزارت ارشاد اسلامی، سال اول، ۱۳۶۲.
- ۱۱۰ - درباره چاه جمکران، رک. شادمان، دکتر سید ضیاء الدین، «مرحوم هویدا و مسجد جمکران»، ایران شناسی، سال ۱۶، شماره ۲ (تابستان ۱۳۸۳)، ص ۲۷۵-۲۸۱؛ نوری زاده، علی رضا، «سه میلیون زائر در مسجد جمکران»، ایران شناسی، سال ۱۶، شماره ۴، (زمستان ۱۳۸۳)، ص ۶۷۷-۶۸۰. توضیح آن که متن عریضه خطاب به امام زمان، به زبان عربی - با آرم مسجد جمکران - در دفتر مسجد جمکران در اختیار علاقه مندان قرار داده می شود. متن عربی نامه و ترجمه فارسی آن در ایران شناسی چاپ شده است. ترجمه فارسی نامه چنین آغاز می گردد: «نوشتم ای مولای من که سلام و درود خداوند بر تو باد. طلب نجات از تو می کنم و شکوه به درگاهت از آنچه بر من نازل شد... از من

حمایت کن و دفاع که جایگاه توران نزد پروردگار می دانم، به تو تکیه می کنم که شفاعتم کنی...»؛ حمید رستگار، «در باره مسجد مقدس جمکران»، ایران شناسی، سال ۱۷، شماره ۱ (بهار ۱۳۸۴)، ص ۲۰۳-۲۰۵.

### منابع:

- ابن بزاز اردبیلی: صفوة الصفا، در ترجمه احوال و اقوال و کرامات شیخ صفی الدین اسحق اردبیلی، مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، ناشر مصحح، تبریز ۱۳۷۳.
- اسکندر بیگ منشی ترکمان: تاریخ عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، امیر کبیر با شرکت کتا بفروشی تأیید اصفهان، ۲ جلد، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۰.
- براون، ادوارد: تاریخ ادبیات ایران از آغاز عهد صفویه تا زمان حاضر، جلد چهارم، ترجمه رشید یاسمی، تهران ۱۳۱۶.
- بوداق منشی قزوینی: جواهر الاخبار، عکسبرداری شده از نسخه خطی وقفی شاه عباس اول به خانقاه اردبیل، کتا بخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۳۵۱۷.
- پارسادوست، دکتر منوچهر: شاه اسماعیل اول، پادشاهی با اثرهای دیربای در ایران و ایرانی، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵.
- پارسادوست، دکتر منوچهر: شاه تهماسب اول، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷.
- پتروشفسکی، ایلیا پاولویچ: اسلام در ایران، از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، چاپ هفتم، تهران ۱۳۶۳.
- پیرزاده زاهدی، شیخ حسین: سلسله النسب صفویه، نسب نامه پادشاهان با عظمت صفوی، انتشارات ایرانشهر، برلین ۱۳۴۳ هجری قمری.
- پیگولوسکیا و سایر نویسندگان شوروی سابق: تاریخ ایران، از دوران باستان تا پایان سده هیجدهم میلادی، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، چاپ چهارم، تهران ۱۳۵۴.
- تذکره الملوک: مشتمل بر تشکیلات اداری و سازمان حکومتی و درباری و طبقات و مشاغل و مناصب عهد صفویه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، کتا بخانه طهوری، تهران ۱۳۳۲.
- تذکره شاه تهماسب: به قلم شاه تهماسب، چاپ اول: به سعی و اهتمام عبدالشکور، برلین، ۱۳۴۳ هـ. ق.، چاپ دوم: به کوشش امرالله صفری، انتشارات شرق، تهران ۱۳۶۳.
- تنکابنی، میرزا محمود: قصص العلماء، کتا بفروشی علمیه اسلامی، تهران، بی تاریخ.
- توکلی، احمد: «چند استخاره از محمد علی شاه با جوابهای آنها»، مجله یادگار، سال ۵، شماره ۸ و ۹ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۲۸).
- جهانگشای خاقان (مؤلف ناشناس): تاریخ شاه اسماعیل، با مقدمه و بیوستها و فهارس، الله دتا مضطر انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان (عکسبرداری از نسخه خطی)، اسلام آباد (پاکستان) ۱۳۶۴.
- حسینی قمی، قاضی احمد: خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ و ۱۳۶۳.
- خنجی اصفهانی، فضل الله بن روزبهان: عالم آرای امینی، عکسبرداری شده از نسخه خطی توسط مجتبی مینوی، کتا بخانه مرکزی دانشگاه تهران، جلد اول، شماره ۲۶۴ و جلد دوم، شماره ۲۶۵.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین الحسینی: تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، با مقدمه جلال الدین همایی، کتا بخانه خیام، جلد سوم، تهران ۱۳۳۳.

خواندمیر، امیر محمود: تاریخ شاه اسماعیل و شاه تهماسب صفوی (ذیل تاریخ حبیب السیر)، تصحیح و تحشیه محمد علی جراحی، نشر گسترده، تهران، پائیز ۱۳۷۰.

رستگار، حمید: «درباره مسجد مقدس جمکران»، ایران شناسی، سال ۱۷، شماره ۱، (بهار ۱۳۸۴)، ص ۲۰۳-۲۰۵.

روملو، حسن: احسن التواریخ، جلد ۱۱، به تصحیح عبدالحسین نوایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۹، و جلد ۱۲ به سعی و تصحیح چارلس نارمن سیدن، کتابخانه صدر، تهران ۱۳۴۲.

ریاض الاسلام: تاریخ روابط ایران و هند در دوره صفویه و افشاریه: ترجمه محمد باقر آرام - عباسقلی غفاری فرد. امیر کبیر، تهران ۱۳۷۳.

سفرنامه های ونیزیان در ایران: (شش سفرنامه)، سفرنامه های ونیزیانی که در زمان آوزون حسن آق قویونلو به ایران آمده اند، ترجمه منوچهر امیری، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، تهران ۱۳۴۹.

شادمان، دکتر سید ضیاء الدین: «مرحوم هویدا و مسجد جمکران»، ایران شناسی، سال ۱۶، شماره ۲ (تابستان ۱۳۸۳).

شاردن، ژان: سیاحتنامه، ترجمه محمد عباسی با حواشی و تعلیقات و توضیحات لغوی و تاریخی و فرهنگ اصطلاحات و فهارس اعلام و تصاویر عتیق باستانی، امیر کبیر، ۱۰ جلد، تهران ۱۳۳۵-۱۳۳۸.

شفا، شجاع الدین: توضیح المسائل، پاسخهایی به پرسشهای هزار ساله درباره تشیع دین و تشیع دکانداران دین، پاریس، چاپ دوم، امرداد ۱۳۶۲.

صفا، دکتر ذبیح الله: تاریخ ادبیات در ایران، جلد چهارم از پایان قرن هشتم تا اوایل قرن دهم هجری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۵۶؛ جلد پنجم (بخش یکم)، از آغاز سده دهم تا میانه سده دوازدهم هجری، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، چاپ اول، تهران، خرداد ۱۳۶۲.

عالم آرای صفوی (مؤلف ناشناس): به کوشش یدالله شکری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۰. عبدی بیگ نویدی شیرازی: تکلمة الاخبار، جلد ششم، عکسبرداری شده از نسخه خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۴۶۲۶.

غفاری کاشانی، قاضی احمد بن محمد: تاریخ جهان آرا، کتابفروشی حافظ، تهران ۱۳۴۳. فریدون بیگ: منشآت السلاطین، جلد اول، آخر جمادی الآخر ۱۲۷۴؛ جلد دوم، اوایل ربیع الآخر ۱۲۷۵ هجری قمری.

فسائی، حاج میرزا حسن: فارسنامه ناصری، تألیف ۱۳۱۲ / ۱۳۱۳ ه. ق..

فلسفی، نصرالله: سیاست خارجی ایران در دوره صفویه، کتابهای جیبی، چاپ دوم تهران ۱۳۴۲.

فلسفی، نصرالله: زندگانی شاه عباس اول، انتشارات محمد علمی، جلد سوم، چاپ چهارم، پائیز ۱۳۶۹.

قزوینی، یحیی بن عبداللطیف الحسین: لب التواریخ، مؤسسه خاور، تهران، اسفند ۱۳۱۴.

کرزن، جرج ناتانیل: ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، ۲ جلد، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲.

کسروی، احمد: شیخ صفی و تبارش، کاروند کسروی، مجموعه ۷۸ رساله و گفتار: تهیه کننده یحیی ذکاء، کتابهای جیبی، چاپ اول، تهران ۱۳۵۲.

کسروی، احمد: تاریخ پانصد ساله خوزستان، انتشارات خواجه، چاپ اول، زمستان ۱۳۶۲.

مترجم، محمد (عارف ارزرومی) معروف به اسپیناقچی پاشازاده: انقلاب الاسلام بین الخاص و العام، نسخه عکسی

- کتابخانه ملی، دو جلد، تهران ۱۳۰۷ هجری قمری، (بر اساس نسخه خطی کتابخانه ملی تهران، به شماره ۱۶۳۴).  
 متینی، جلال: «کتابهای درسی در جمهوری اسلامی ایران»، ایران نامه، سال ۳، شماره ۱ (پائیز ۱۳۶۳).  
 متینی، جلال: نگاهی به کارنامه سیاسی دکتر محمد مصدق، شرکت کتاب، لوس آنجلس، ۱۳۸۴ / ۲۰۰۵ م.  
 ملا جلال الدین محمد منجم یزدی: تاریخ عباسی یا روزنامه ملا جلال، به کوشش سیف الله وحیدنیا، انتشارات وحید، ۱۳۶۶.
- نوایی، عبدالحسین (گردآورنده): شاه اسماعیل صفوی، مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشتهای تفصیلی، انتشارات ارغوان، تهران، ۱۳۶۲.
- نوایی، عبدالحسین (گردآورنده): شاه تهماسب صفوی، مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشتهای تفصیلی، انتشارات ارغوان، تهران، ۱۳۶۸.
- نوری زاده، علی رضا: «سه میلیون زائر در مسجد جمکران»، ایران شناسی، سال ۱۶، شماره ۴ (زمستان ۱۳۸۳).  
 واله اصفهانی، محمد یوسف: خلد برین، ایران در روزگار صفویان، به کوشش میرهاشم محدث، مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی، موقوفة دکتر محمود افشار یزدی، تهران ۱۳۷۲.
- هیتس، والتر: تشکیل دولت ملی در ایران، حکومت آقا قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاووس جهاندار، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، تهران، دی ماه ۱۳۶۱.

## یادداشت

(۳۸)

### ۱۴۴- هنر ایران

امسال دو کتاب درخور توجه و آموزنده به عده کتابهایی که درباره هنر ایران نوشته شده افزوده گردیده است. بیشتر مورخان هنر خاورمیانه هنر ایران را در قالب هنر اسلامی و زیر عنوان آن مورد بحث قرار می دهند. حسن این دو کتاب این است که هنر ایران را مستقلاً مورد بحث قرار داده اند، بدون آن که پای هنر اسلامی را به میان بکشند، و این موجب خوشوقتی است.

یکی از این کتابها «نقاشی ایران در دوره میانه: تحولات یک بینش هنری» نام دارد. (*Mediaeval Persian Painting: The Evolution of An Artistic Vision*,) از Adel T. Adamova. (Bibliotheca Persica, New York, 2008). مؤلف کتاب از آکادمی هنرهای زیبا در سن پترزبورگ درجه دکتری دریافت کرده است و اکنون مدیر مسئول هنر ایرانی در شعبه شرقی موزه دولتی هریمیتاز در سن پترزبورگ است و تاکنون سه کتاب و عده ای مقالات که بیشتر درباره هنر ایران است انتشار داده است. از کتابهای او دو کتاب، یکی مربوط به مینیاتورها و نسخ کشمیری و دیگری نقاشیها و طراحیهای قلمی (رسمهای) ایران از قرن پانزدهم تا نوزدهم متعلق به موزه هریمیتاز، سن پترزبورگ (*Persian Painting and Drawing of the 15th-19th Centuries*) است. (from the Hermitage Museum, St. Petersburg, 1996).

کتاب «نقاشی ایران در دوره میانه» مبتنی است بر یک رشته سخنرانیها که دکتر آدامووا در دانشگاه لندن، مدرسه تحقیقات علوم شرقی و آفریقایی (SAOS) در سال ۲۰۰۳ به انگلیسی ایراد کرده است. متن سخنرانیها را سپس مؤلف تکمیل نموده و به روسی نگاشته. متن روسی را دکتر Michael Rogers استاد سابق هنر اسلامی در دانشگاه لندن به انگلیسی بسیار روان و شیوا ترجمه کرده که زیر نظر دکتر Doris Behrens-Abouseif استاد کنونی هنر اسلامی در همان دانشگاه، در نیویورک، انتشار یافته است.

کتاب به خصوص از این لحاظ شایان توجه است که با سایر تاریخهای هنر ایران تفاوت دارد. در غالب این تاریخها در بحث از نقاشی ایران هنر مینیاتور یعنی تصاویری که در نسخه های خطی جای دارد و برخی حوادث کتاب را تصویر می کند اصل قرار داده شده و تحولات هنر نقاشی در تحولات هنر مینیاتور انعکاس می یابد. آدامووا معتقد است که دوران قرون وسطای ایران، یعنی دوره اسلامی شاهد انواع و سبکهای متفاوتی بوده و در هر دوره یکی از این انواع برتر شمرده می شده و خصوصیات نقاشی هر دوره را تعیین می کرده است. به تدریج که انواع دیگری، چه بر حسب عوامل درونی و چه به موجب عوامل بیرونی تغییر پذیرفته، دید تازه ای آشکار شده و انواع سابق را از اعتبار انداخته و خصوصیات تازه ای را هم به وجود آورده است.

به خلاف غالب تاریخهای هنر اسلامی، آدامووا حکومت سلسله ها را مبنای تقسیم دوره های هنری قرار نمی دهد، بلکه دوره های هنری را بر پایه انواع و سبکهای نقاشی و تحولات آنها می گذارد.

از دوره های قبل از مغول جز آثار بسیار معدودی در دست مانده. زیرا در حمله مغولان و ویرانگریهای آنان این آثار عموماً از میان رفته است. ولی از آثار معدود و ناقصی که باقی مانده و همچنین از اشارات کتب تاریخی و ادبی می توان دانست که در این دوره نقاشی دیواری که در تزئین کاخها و خانه های بزرگان به کار می رفته جلوه گاه هنر نقاشی بوده است. همان طور که در نقاشیهایی که در کاوشهای پنجکند در سغد به دست آمده مشهود است.

در این نوع نقاشیهها غالباً سطح دیوار به چند منطقه موازی تقسیم می شده و در هر یک نقوشی که داستانی را مجسم می کرده و یا مجالس بزم و رزم را توصیف می نموده دیده می شد. تصویر افراد به صورت تمام قد و با جامه های منقش دیده می شد. زمینه نقاشیهها یا رنگی ساده بود یا از برگ و گل پوشیده می شد. اینها تئاجی است که از آثار بسیار معدودی که در خرابه های ری و برخی نقاط خراسان باقی مانده به دست می آید. ولی در



دوره مغول (از اواخر قرن سیزدهم تا اواخر قرن چهاردهم) تصویر نسخ تاریخی مثل جامع التواریخ رشید الدین فضل الله جایگزین نقاشیهای بزرگ و فراخ دامن (monumental) می شود. از خصوصیات نقاشی این دوره اقتباس بعضی از نقشهای چینی است. مثل ترسیم ابرو و ازدها و کوه به صورتی که به نقاشیهای چین می برد. همچنین چهره ها به تقلیدی از چهره های چینی می ماند.

در این دوره نقاشیهای دیواری کم و بیش از اعتبار می افتد. نقاشی دوران مغول در دوره تیموری یعنی قرن پانزدهم به کمال خود می رسد و در هنر امثال بهزاد جلوه گر می گردد. رنگهای زنده و تناسب اجزای تصویر و ظرافت خطوطی که نقشها را مشخص می کند از خصوصیات نقاشی این دوره است، و این سبک است که تا اواسط دوره صفوی و اواخر حکومت شاه عباس ادامه دارد. اما از اواسط دوره صفوی کشیدن تصویرهای مستقل از شاهزاده و شاهزاده خانم و جوان خوش پوش و زن طناز و دودلداده و درویش و پیرمرد عارف، بدون وابستگی به متن ادبی یا تاریخی مرسوم می گردد و کم کم مقدمات نقاشی بر روی بوم با رنگ و روغن آماده می شود. در این همه برخورد با اروپائینی که برای تجارت و یا امور دیگر به ایران می آمدند آشکار است و گاه در کلاهها و لباسهای به سبک فرنگ نیز دیده می شود. کم کم کشیدن « پرده نقاشی » با رنگ و روغن و به کار بردن لاک در تصویر بر روی قلمدان و صندوقچه و غیره معمول می شود و چهره بردازی نیز آغاز می گردد و این دوره ای است که به تدریج پرداختن مرقعها، یعنی قطعات مستقلی از نقاشی و سیاه قلم و رسم و خوشنویسی مرسوم می شود. این تحولات تا نیمه اول قرن هجدهم ادامه دارد.

کتاب آدامووا با طرحی بسیار زیبا برای روپوش جلد و نقشهای فراوان تمام رنگی در متن کتاب منتشر شده است. یکی از امتیازات آن به کار گرفتن مثالهایی از نقاشیهای ایرانی موجود در روسیه و به خصوص موزه هرمتاژ است.

یکی از مرقعهای مشهوری که از دستبرد عتیقه فروشان جان به در برده و به صورت کامل محفوظ مانده مرقع معروفی است در روسیه و این مرقع موضوع فصل آخر کتاب آدامووا است که در آن به هنر مرقع پردازی و ارتباط میان اجزاء آن و تصویری که در اصل در ذهن مرقع ساز شکل می گرفته و بعداً صورت عمل به خود می گرفته به دست می دهد.

هر چند کتاب بسیار محققانه و مستند است، اما بر طولانی نیست و به آسانی خوانده می شود و تصاویر آن همه چشم نواز و روشنگر مطالب متن است.

در آخر کتاب فهرست مشروحی از منابع به دست داده شده که کار پژوهندگان را آسان می کند.

\* \* \*

کتاب دیگر *Le Chant du monde: L'Art de l'Iran safavide 1501-1736* (سرود عالم: هنر ایران صفوی ۱۷۳۶-۱۵۰۱) تألیف دکتر اسدالله سورن ملکیان-شیروانی، دانشمند و هنرشناس فرانسوی ست که در «مرکز ملی تحقیقات علمی» (CNRS) در پاریس به کار پژوهش و تألیف مشغول است. این کتاب خوشبختانه در شماره پیشین ایران شناسی توسط آقای محمد ناصری پور توصیف و نقد شده است.

دکتر ملکیان-شیروانی یکی از چهره های بسیار جالب علمی فرانسه در رشته تحقیقات هنری، ادبی و تاریخی ست. من هرگاه به او می اندیشم نخستین چیزی که به نظرم می رسد فصاحت کم نظیری ست که از او در سخنرانی به زبانهای فرانسه و انگلیسی دیده ام. گفتارش تلفظی دقیق و روشن و آهنگی گوش نواز دارد. دومین نکته ای که درباره او از خاطر می گذرد تنوع تحقیقات و مطالعات اوست.

سالها قبل مقاله ای درباره آیین بودایی در عالم اسلام برای «دانشنامه ایرانیکا» نوشت. بعدها مقالات متعددی از او انتشار یافت که برخی از آنها یا از حیث مطلب و یا به لحاظ تعمقی که در آنها دیده می شود برجستگی دارد. از جمله مقاله او درباره طرفهای باده به شکل گاو و یا شاخهایی که برای نوشیدن می در میان آثار هنری اسلامی دیده می شود

“Les taureaux a vin et les cornes a boire de l'Iranislamique”, *Historie et Cultes de l'Asie Centrale Preislamique*, 1991

مقاله دیگری درباره سفینه شراب و کشکول و ارتباط آنهاست (From the Royal Boat to the Begger's Bowl”, *Islamic Act IV*, 1990-1991) که در مقاله دیگری به نام کشکولهای صفوی (Le Kashkul safavide, vaisseau a vin de l'initiation)”, *Etudes Safavides*, 1991) (mystique) تجدید و تکمیل شده است. در مقاله دیگری درباره صراحیهایی به شکل گاو (“The Wine-Bull and The Magian Master”) *Recurrent Patterns in Iranian Religions, From Mazdaism to sufism*, 1992) وی اشعار بسیاری از فارسی و عربی دال بر اشاره به این صراحیها در ادبیات فارسی و عربی نقل می کند و این مقال را با مقاله ای درباره بزم در آثار کهن فارسی (The Iranian Bazm in Early Persian Sources”, *Res Orientales IV*, 1992) تکمیل می کند، ولی چند سال بعد موضوع ظروف باده نوشی را در مقاله دیگری درباره سفینه ها و جامهای چند خانه برای نوشیدن باده به نام «رکابی» (Rekab: The Polylobed)

از Wine Boat From Sasanian to Saljuq Times”, *Res Orientales* VII, 1995  
سر می گیرد.

تازگی این نوع مقالات در میان مقالات مورخین هنر اسلامی نه تنها بدیع بودن مطلب آنهاست بلکه همچنین در به دست دادن منقولات بسیاری از میان آثار فارسی و عربی در رابطه با مطلب مقالات است و برای این نوع جستجوی پر دامنه در آثار ادبی و تاریخی و به خصوص شعر فارسی در میان سایر مورخین هنر ایرانی و هنر اسلامی نظیری نمی شناسم. در این جا مقدم ذکر همه مقالات او نیست، ولی از چند عنوان ذیل می توان وسعت دامنه پژوهشهای وی را دریافت. «آثار مرصع هندوستان» (The Jewelled Objects) *Jewellery Studies*, vol. 10, 2004 (of Hindustan)؛ مقاله رساله ماندی درباره توجه ایرانیان در دوره مغول به گذشته خود و مقاومت فرهنگی آنان در دوران حکومت ایلخانان» (Conscience du passe et resistance culturelle dans ;Iran) *L’Iran Face A La Domination Mongole*, 1997 (Mongol)

«لعل در ادبیات فارسی» (The Red Stones of Light in Iranian Culture; I.) *Bulletin of the Asia Institute*, vol. 15, 2001 (Spinel)

در مقاله دیگری موضوع ارتباط میان تصاویر مینیاتور در نسخه های خطی و اشعاری که در ذیل یا اطراف آنها قید شده را مورد توجه قرار داده و عدم توجه دیگران را به این ارتباط یاد آور شده است در مقاله (The Iranian Painter, the Metaphorical Hermitage, and the Christian Princess”, *Bulletin of the Asia Institute*, vol. 16, 2002).

همچنین سالهاست که ملکبان- شیروانی درباره ایاتی که از شاهنامه در کاشیها و ظروف گلی و لعابی (Ceramic) نقل شده می پردازد که گویا در نظر دارد آن را موضوع کتابی قرار دهد.

اما وسعت شگفت انگیز دایره اطلاع و بصیرت این مؤلف خستگی ناپذیر را وقتی به درستی در می یابیم که باشگفتی به خاطر بیاوریم که وی از منقدان هنری روزنامه هفتگی معروف *Herald Tribune* است که برای خوانندگان انگلیسی زبان، به خصوص آمریکایی ها و کانادایی ها، در اروپا منتشر می شود و با روزنامه *New York Times* مرتبط است. ملکبان - شیروانی منظمآ مقالاتی در وصف و نقد حراجهای عمده ای که در دو مؤسسه بزرگ مزایده، یعنی Christie’s و Sotheby’s صورت می گیرد می نویسد که لازمه آن اطلاع دقیق از آثار هنری شرق و غرب و بازار آنهاست. ظاهراً به همین مناسبت است که پیوسته میان لندن و پاریس تردد می کند و بیشتر در لندن به سر می برد.

هنر وی جمله بگفتم، ولی این را هم بگویم که چند سال است دوسه مقاله راجع به همین مسائلی که موضوع تألیفات او بوده است از او برای درج در «ایرانیکا» خواسته ام، اما وعده های او همه از نوع وعدهٔ خوبان از آب درآمده است. گویا عمر دگر بیاید تا شاهد وفای به عهد او باشم.

مرکز ایران شناسی، دانشگاه کلمبیا، نیویورک

## دروغ در لباس راست

### نگاهی به «حکایت زنان پیغامبر» در الهی نامه

#### شیخ فریدالدین عطار نیشابوری

الهی نامه شیخ فریدالدین محمد ابراهیم عطار نیشابوری شاید یکی از بهترین آثار زبان فارسی در زمینه شناخت نگاه متصوفه به ذات باری تعالی و رابطه انسان با خدا باشد. این کتاب برخلاف بسیاری از آثار بعدی متصوفه، که بیشتر درباره معرفی بزرگان متصوفه و شرح کرامات و خرق عادات آنان است، سعی دارد تا مستقیماً به شرح معنای تصوف بپردازد و خواننده را گام به گام با دید تصوف نسبت به خدا، رابطه انسان با خدا و سدها و موانعی که مانع وصول به حق می شود آشنا کند؛ و نکات مبهم یا مخفی در آن را بشکافد؛ و موانع و شک و شبهه ها را از میان بردارد.

کتاب الهی نامه به صورتی مکمل کتاب منطق الطیر می باشد. در منطق الطیر، عطار بیشتر در پی آن است که معنای تصوف را در کلیتش بیان دارد؛ در حالی که در الهی نامه سعی وی در آن است که مهلکه های راه صوفی را بنمایاند و روش پرهیز از آنها را نشان دهد.

کتاب به صورت مثنوی به نظم آمده و طبق معمول روش زمان، به تقلید از کتاب کیلیه و دمنه و هزار و یک شب، به صورت داستان در داستان تصنیف شده است. در هر داستان نکته جدیدی آورده می شود و یا جنبه های ناگفته یا ناروشن داستان قبلی باز کرده می شود. بنابراین هیچ یک از این داستانها را نمی توان جدا گانه و فارغ از داستانهای قبلی و بعدیش مورد نقد قرار داد.

در ضمن آنچه در این داستانها مهم است و باید مورد ملاحظه قرار گیرد اندیشه ای است که در طول داستانهای متوالی مطرح می گردد؛ نه ظرف تمثیلی این داستانها. در ظرف تمثیلی این داستانها هر اتفاق خارق العاده ای امکان حدوث دارد. حیوانات سخن می گویند؛ آدمها کارهای ناشدنی می کنند؛ خوابها واقعیت می یابند؛ دعا باعث مرگ و زندگی می شود؛ آدمهای تاریخی و افسانه ای در هم می آمیزند و... واقعی نبودن این ظروف تمثیلی نمی باید مورد استفاده برای نقد اندیشه ای قرار گیرد که در متن این داستانها روان می شود.

کتاب با ستایش پروردگار در صد و پنجاه و هشت بیت، و با ابیاتی کمی متضمن، شروع می شود!

که پیدا کرد آدم از کفی خاک	به نام کردگار هفت افلاک
خرد در وصف ذاتش گنگ و لال است	خداوندی که ذاتش بی زوال است
نمود جسم و جان از اوست پیدا	زمین و آسمان از اوست پیدا
فلک بالا زمین در پستی اوست...	مه و خورشید، نور هستی اوست

(ص ۲)

ولی شعر به زودی اوج می گیرد و در عین ستایش خدا از نارسایی عقل در شناخت خدا شکوه می کند:

کمال ذره ای زمین راه نشناخت	... هزاران قرن عقل پیر در تاخت
فتاد اندر پی گفت و شنیدت	بسی کردت طلب اما ندیدت
به تو بینا حقیقت عین بینش	تونوری در تمام آفرینش
درون جانی و بی جان بمانده	عجب پیدایی و پنهان بمانده
تویی مغز و حقیقت جملگی پوست...	همه جانها ز تو پیدا است ای دوست

(ص ۳)

و در آخر با زبانی بسیار گیرا به اظهار عبودیت می پردازد:

کجا تازیم چون پایی نداریم	الهی جز درت جای نداریم
میان دوستانت آشنایی	الهی من کیم این جا، گدایی
به درگاه تو مشتی استخوان است	الهی این گدا بس ناتوان است
عجب در آتش مهر تو سوزان	الهی جان عطار است حیران
مرا فانی کن و باقی تو دانی	دلخون شد ز مشتاقی تو دانی
تویی بر جزو و کل پیوسته ناظر	فناي ما بقای توست آخر

تو باشی من نباشم جاودانی      نما من در آخر هم تومانی<sup>۲</sup>  
(ص ۱۰-۱۱)

کتاب با ستایش پیامبر ادامه می یابد و پیامبر را سرآمد خلقت وهستی معرفی می کند؛ ولی در این ستایش از حد معمول در می گذرد و به استنتاجاتی می رسد که از بحثهای معمول فقهی زمان به دور است؛ و احتمالاً از منابعی دیگر، غیر از قرآن و حدیث، به تفکر صوفیه به طور اخص، و سایر مسلمانان به طور اعم، منتقل شده است:

... طفیل اوست دنیا و آخرت هم      جهان از نور ذات اوست خرم ...  
ز بود آفرینش اوست مقصود      ز لا در عین الا اوست موجود<sup>۳</sup>  
ز عکس ذات او دان آفرینش      حقیقت اوست نور عین بینش ...  
(ص ۱۱)

اگر نه او بُدی عالم نبود      ملایک نامدی، آدم نبود  
(ص ۱۳)

سپس برای این که به این معنی<sup>۴</sup> توجیهی بدهد و سابقه ای در اسلام برای آن بجوید. بحثی مجزا به عنوان «در معراج حضرت رسالت علیه الصلوة والسلام» اضافه می کند و معراج پیامبر را از ابتدا تا انتها، مانند حضری ناظر، با جزئیات کامل و تصویر پردازی کم نظیری شرح می دهد؛ به طوری که خواننده حس می کند که وی نکته به نکته آن را با چشم دنیایی خویش مشاهده کرده و در ضمیر خویش محفوظ نگاه داشته است:

شبی آمد برش جبریل خرم      که هان آگاه باش ای صدرِ عالم  
از این تاریک دان خیز و گذر کن      به دار الملک ربّانی سفر کن  
به سوی لامکان امشب قدم زن      بگیر آن حلقه را و بر حرم زن  
جهانی بهرت امشب در خروشدند      همه کروبیان حلقه به گوشند  
ستاده انبیا و مرسلینند      که تا امشب جمالت را بینند ...  
فتاده غلغلی در عرش اعظم      که آمد صدر و بدر هر دو عالم ...  
نمود آدم ز اول کل جمالش      حقیقت خلعتی داد از وصالش  
دگر نوحش بکرد از کل خیردار      که تا شد از عیانش صاحب اسرار  
ز ابراهیم دید او خلّت کل      که تا بروی عیان شد قربت کل  
چو اسمعیل او را تربیت کرد      دگر اسحاقش از جان تقویت کرد  
دگر یقوب کردش از غم آزاد      که تا شد ذات او از عشق آباد  
دگر یوسف به صدقی راز گفتش      ز شوق دوست شرحی باز گفتش

چو موسی بودش از انوار مشتاق      مر او را کرد اندر عشق کل طاق  
دگر داود بس راز نهان گفت      سلیمانش بسی شرح و بیان گفت...  
(ص ۱۵-۱۶)

بعد جزئیات سفر به بارگاه الهی و عکس العملهای پیامبر و لحظات روبه رویی و کل گفتگوی پیامبر با ذات باری تعالی را به گونه ای شرح می دهد که انگار به عنوان منشی در جلسه حضور داشته؛ و در آخر شفاعت پیامبر از امت خویش و جواب ذات باری تعالی را به پیامبر بیان می دارد که:

...مخور غم از برای امت خویش      که هست از جرم ایشان فضل ما بیش  
حقیقت رحمت ما بیشمار است      ز مخلوقات، ما را با تو کار است  
مرا با توست کار از کل آفاق      تو را بگزیدم و کردم تو را طاق  
تویی یکتا میان آفرینش      تویی مر جمله را چون چشم بینش<sup>۵</sup>...  
(ص ۱۸)

به این ترتیب معراج پیامبر را بستری قرار می دهد تا این اندیشه را، که خداوند جهان را به خاطر خاصان و محبان خود آفریده است، با اندیشه دینی در اسلام پیوند دهد. کتاب با ستایش خلفای راشدین ادامه می یابد تا به آغاز متن اصلی کتاب برسد که:

... به چشم خرد منگر در سخن هیچ      که خالی نیست دو گیتی ز کُن هیچ  
اساس هر دو عالم جز سخن نیست      که از کُن هست گشت از لا تُکُن نیست  
سخن از حق تعالی مُنزَل آمد      که فخر انبیای مرسل آمد...  
(ص ۲۹)

در همین آغاز کتاب، عطار تمام مضمون کتاب را به طور بسیار خلاصه در چند بیت بیان می کند و به خواننده می گوید که:

..تویی شاه و خلیفه<sup>۷</sup> جاودانه      پسر داری شش و هر یک یگانه  
پسر هر یک تو را صاحبقرانی ست      که اندر فن خود هر یک جهانی ست  
یکی نفس است و در محسوس جایش      یکی شیطان و در موهوم رایش  
یکی عقل است و معقولات گوید      یکی علم است و معلومات جوید  
یکی فقر است و معدومات خواهد      یکی توحید و کل یک ذات خواهد  
چو این هر شش به فرمان راه یابند      حضور جاودان آن گاه یابند...  
(ص ۲۸-۲۹)

سپس برای معرفی این شش زاده بشریت، که هر کدام می تواند مانعی در راه صوفی



برای رسیدن به درگاه حق باشد، وارد اصل داستان می شود که پادشاهی بود به کمال رسیده، و او را شش پسر بود که:

به هر علمی که باشد در زمانه همه بودند در هر یک یگانه  
(ص ۳۰)

پدر که پسران را صاحب کمال دید حاضر شد که آرزوی هر کدام از آنها را بر آورد.  
پس پسران را سوی خود خواند و از هر کدام حاجتش را پرسید.  
پسر اول آرزوی همسری با دختر شاه پریان را کرد.

پدر گفتش زهی شهوت پرستی که از شهوت پرستی مست مستی  
دل مردی که قید فرج باشد همه نقد وجودش خرج باشد  
ولی هر زن<sup>۱</sup> که او مردانه آمد از این شهوت به کل بیگانه آمد...  
(ص ۳۱)

پسر دوم آرزوی دانستن جادو کرد.  
پدر گفتش که دیوت غالب آمد دلت زان جادویی را طالب آمد  
که از دیوت گرا این حاصل نبودی تورا این آرزو در دل نبودی  
اگر زین دیو بگذشتی برستی وگرنه مدبری شیطان پرستی...  
(ص ۸۷-۸۸)

پسر سوم آرزوی جام جم کرد؛ که موضوع این نوشته است و بعداً شرح بیشتری درباره آن داده خواهد شد.

پسر چهارم آرزوی آب حیات کرد.  
پدر گفتا امل چون غالب آمد دلت عمر ابد را طالب آمد  
از آنی آب حیوان را خریدار که جانان را امل آمد پدیدار  
اگر یک ذره نور صدق هستت امل باید که گردد زیر دستت...  
(ص ۱۹۸)

پسر پنجم آرزوی انگشتری سلیمان کرد.  
پدر گفتش چرا ملکت به کار است که در باقی کنی چون هست فانی...  
چنین ملکی چنان به، هم تودانی، که آن زندگی با برگ باشد که انجامش به زاری مرگ باشد  
(ص ۲۴۴)

پسر ششم آرزوی دانستن کیمیا کرد.

پدر گفتش که حرصت غالب آمد / دلت زان کیمیا را طالب آمد  
 چه خواهی کرد دنیای دنی را / سرای مکر و جای دشمنی را ...  
 که مرغ حرص را خاک است دانه / ز خاکش سیری آید جاودانه  
 (ص ۳۰۱)

پدر در بحثی طولانی، و با طرح داستانهای کوتاه و بلند با هر یک از پسران، بیهودگی آرزوهای آنان را بر می شمرد و مهلکه واقعی نهفته در هر یک از خواستههای آنان را می نمایاند؛ و معنای نهایی آرزو برای: دختر شاه پریان، جادو، جام جم، آب حیات، خاتم سلیمانی، و کیمیا را برای آنها می شکافد؛ و حذر از آن آرزوها را شرط لازم - و البته نه کافی - برای رستن و نجات می شمرد. در آخر کتاب نیز به نتیجه گیری می پردازد و راه عافیت را بیان می کند؛ و در نهایت به تمجید از کار خود می پردازد که:

سخن گر برتر از عرش مجید است / فروتر پایه شعر فرید است  
 ز عالمهای علوی یک مجاهر / نگوید آنچه ما گفتیم هرگز  
 رسانیدم سخن تا جایگاهی / که کس را نیست آن جا هیچ راهی ...  
 (ص ۳۶۵)

\*\*\*

«حکایت زنان پیغامبر» ضمن گفت و شنود پدر با فرزند سوم، که آرزوی جام جم کرده، آمده است. سومین پسر در بیان آرزوی خود به پدر می گوید:

... که یک جام است در گیتی نمایی / من آن خواهم نخواهم پادشایی  
 شنوده ستم که آن جامی چنان است / که دروی هر چه می جویی عیان است  
 اگر باشد بسی سر نهانی / دهد آن جامت از جمله نشانی ...  
 به یک دم گر جهانی باشد راز / دهد از جمله چون روزت خبر باز  
 چنین جامیم اگر در دست آید / سپهرم با بلندی پست آید  
 شود سر همه عالم عیانم / بسا چیزها که من نادان بدانم  
 جواب پدر به پسر آن است که:

پدر گفتا که جهلت غالب آمد / دلت این جام را زان طالب آمد  
 که تا چون واقف آیی از همه راز / شوی بر جمله عالم سرافراز  
 چو خود را بر فلک این جاه بینی / همه خلق زمین در چاه بینی ...  
 (ص ۱۳۹)

پدر ادامه می دهد که جاه و جلال ناشی از جام جم به کار نمی آید و کارساز نیست؛

چون اگر کاری از جام جم بر می آمد جمشید، که خود صاحب اصلی جام بود، به آن زاری و ذلت نمی مُرد. پدر در ضمن به پسر می گوید هر زمان که به جام نگاه می کنی هر ذره کوچکی را به شمایل خورشیدی می بینی با تمام اهمیت و جلالش؛ و تا سرگرم ذره ذره بینی هستی از زندگی غافل مانده ای، و قبل از آن که برای عاقبت خویش کاری کرده باشی، عمرت به سر آمده و فرصت از دست رفته؛ و جام جم به مانند چاهی می شود که بر سر راهت کنده باشند و در آن افتاده باشی:

... اگر در پیش داری جام جمشید که یک یک ذره می بینی چو خورشید  
 چه گرزان جام بینی ذره ذره که چون مرگت نهد بر فرق آره  
 نداری هیچ حاصل چون جم از جام که چون زار میری هم سرانجام  
 چوهست این جام در چاه اوفتادن حرامت باد از راه اوفتادن  
 (ص ۱۴۰)

پدر برای شکافتن بیشتر نکته خویش «حکایت سلطان محمود با پیرزن» را می آورد؛ که سلطان محمود وقتی به غزا می رفت بیوه ای را در راه دید که شکایت نامه ای را بر سر عصایی بسته و از دست ظالمان فریاد رسی می خواهد. سلطان التفاتی به پیرزن نمی کند و به راه خود می رود؛ ولی شب در خواب می بیند که در چاهی افتاده است که از آن رهایی ندارد تا پیرزن سر می رسد و عصای خویش را دراز می کند و او را از ورطه می رهااند. صبح که سلطان بر می خیزد و بر تخت می نشیند باز چشمش به آن پیرزن می افتد که همچنان عصا به دست و گریان برای دادخواهی به دنبال لشکر می آید. این بار سلطان او را می پذیرد و پهلوی خویش کنار تخت می نشاند و به لشکریانش می گوید که در خواب دیده است که عصای این پیرزن وی را از مرگ رهاانده است؛ از این رو چنین عصایی مبارک است و می تواند دیگران را هم از خطر مرگ برهاند. لشکریان برای دستاویزی به عصا و تبرک گرفتن از آن هجوم می آورند و غوغا در می گیرد. سلطان محمود، که خود غوغا را آفریده، از پیرزن می پرسد که چگونه می تواند خود، و عصای خود، را از آشوب لشکر برهاند.

... بسی خلقند از بهر تو در کار تو توانی کشیدن این همه بار  
 ولی پیرزن می داند تمام این آشوب برای تاسی جستن به سلطان و قرب به اوست و نه  
 خاصیت چوب عصای او:

زبان بگشاد زال و گفت ای شاه کسی کاو برکشد محمود از چاه  
 همه کس را تواند بر کشیدن که از تو این سخن نتوان شنیدن

و شاه را از غروری که دارد و دلمشغولیش به غوغای لشکرش سرزنش می کند که:

نمی دانی که چه در پیش داری از آن پروای ریش خویش داری...

(ص ۱۴۱)

پیرزن برای بیان مقصود خویش «حکایت بهلول و گورستان» را می آورد؛ که بهلول در گورستان چوبدستی به دست گرفته بود و به هر گوری که می رسید به آن چوب می زد. وقتی سبب این کار از او پرسیدند گفت آن مردگان را چوب می زنم چون آنان دروغگوین بودند؛ و همه عمر سخن از مال و منال و کشت و کار و داد و ستد خویش می گفتند؛ در حالی که هیچ چیز از آن آنان نبود؛ و در آخر کار همه، ناچار، همه را باقی گذاشتند و گذشتند، و این حقیقت را دریافتند که همه از آن خداست:

... چرا در عالمی بندی دلت را که آخر خشت خواهد زد گلت را

دو در دارد جهان همچو رباطی از این «در تا بدان در» چون صراطی

بدین ره گر نخواهی رفت هوشیار فرو افتی به دوزخ سرنگونسار...

(ص ۱۴۳)

بهلول نیز برای بیان بهتر مقصود خویش «حکایت پادشاه که علم نجوم دانست» را می آورد؛ که پادشاهی که علم نجوم می دانست، به واسطه آن علم، دانست که در فلان وقت دچار بلایی خواهد شد. پادشاه برای فرار از بلا چاره ای اندیشید تا خانه ای از سنگ خارای یکپارچه برای خویش بسازد و در آن فرود آید تا از دست بلا ایمن باشد. وقتی خانه سنگی ساخته شد و پادشاه در آن فرود آمد برای آن که از دخول بلا جلوگیری کند، و در را کاملاً به روی بلا ببندد، دستور داد تا یگانه راه ورودی خانه را نیز با سنگ مسدود کنند؛ ولی بلا به صورت در بسته ظاهر شد؛ و چون خانه دیگر راه خروجی نداشت پادشاه به ناچار در آن خانه همچنان زندانی بماند تا بمرد. بهلول نتیجه می گیرد که:

... اگر خواهی که پیش افتی به هر گام به ترک خود بیاید گفت ناکام

تو گر ترک خود و عالم نگویی چو مرگ آید، بگویی هم نگویی

چو باقی نیست خفت و خورد آخر چو مرگ آید چه خواهی کرد آخر

(ص ۱۴۳-۱۴۴)

پدر به این ترتیب جبری را که در پشت وقایع در جریان است به پسر یاد آوری می کند و در حکایت بعدی می گوید که وقتی کسی از نزدیکان تو از دست می رود تا چندی عزاداری می کنی و ماتم می گیری ولی چون ماتم تو راه به جایی نمی برد در آخر ناچار مرگ عزیزت را می پذیری و به روزمره گی خود ادامه می دهی. و بعد از پسر می پرسد:

... چو آخر روز باید بود تسلیم چه می پیچی، در اول گیر تعلیم  
 در این جا عطار به بیان معنای تصوف و توکل می پردازد و در حکایتی بدون نام  
 می گوید:

... تصوف چیست، در صبر آرمیدن طمع از جمله عالم بریدن  
 توکل چیست، پی کردن زبان را ز خود به خواستن خلق جهان را  
 فنا گشتن، دل از جان بر گرفتن همه انداختن آن برگرفتن  
 (ص ۱۴۴)

به این ترتیب عطار روگردانی از جاه و جلال و خواسته های دنیایی و اختیار فقر را اولین  
 قدم برای قبول جبر و توکل به رضای حق می داند و برای نشان دادن درجات توکل  
 «حکایت شقیق بلخی و سخن گفتن او در توکل» را می آورد؛ که شقیق بلخی برای شرح  
 میزان توکل خویش زمانی بر منبر گفت که با یک درم قصد زیارت کعبه کرده است و وقتی  
 باز گشته هنوز یک درم را در جیب می داشته است. جوانی از پای منبر از او سؤال می کند  
 که این چگونه توکلی ست که در وقت قصد زیارت کعبه احتیاط کرده ای و یک درم در جیب  
 نهاده ای؟

... در آن دم کان درم بستی تو در جیب کجا بود اعتمادِ جانت بر غیب...  
 تو آن ساعت مگر مؤمن نبودی و گر بودی بدان ایمن نبودی...  
 (ص ۱۴۵)

و باز برای تأکید این نکته که برای صوفی توکل کامل از الزامات است «حکایت  
 دیوانه ای که از حق کرباس می خواست» را می آورد؛ که دیوانه ای به خداوند شکوه  
 می کرد:

... کالهی پیرهن در تن ندارم و گر تو صبر داری من ندارم  
 خطابی آمد آن بی خویشتن را که کرباست دهم اما کفن را  
 زبان بگشاد آن مجنون مضطر که من دانم تورا ای بنده پرور  
 که تا اول نمیرد مرد عاجز توندهی هیچ کرباسیش هرگز  
 بیاید مُرد اول مفلس و عور که تا کرباس یابد از تو درگور  
 عطار سپس اساس حرف خود را به روشنی و زیبایی بیان می کند:

دلا گر کشته این راه گردی به یک دم زنده الله گردی  
 چو تو خونی شدی از پای تا فرق میان خاک شودر خون خود غرق  
 هر آن زن را که شیر آید پدیدار بیندد خون حیضش بر سر کار

بگردانند خونش را نهانی  
 چو آغاز تو بر خون خوردن آمد  
 کسی کاو در میان خاک و خون است  
 اگر تو «هیچ کس» دانی که چونی  
 ز خون و خاک آنکه پاک گردی  
 چو نبود کار تو جز اشک و سوزی  
 که تا خون می خوری و شیر دانی  
 چو انجامت به خاک آوردن آمد  
 چرا سر می کشد؟ چون سرنگون است  
 به هم پسرشته، مستی خاک و خونی  
 که خونی می خوری تا خاک گردی  
 ز زلفش سایه افتد بر تو روزی  
 (ص ۱۴۶)

عطار این داستان تغییر نا پذیر از خون بر آمدن و خون (شیر گشته را) خوردن و در آخر بر خاک شدن را به صورت تأکید بر جبر، و انکار اختیار در هستی، در «حکایت دیوانه ای که اشک می ریخت» پی می گیرد و به صورت دیگری آن را مطرح می کند:

... بدان این جا که خیر و شر از آن جاست  
 تو زان رو بیخبر از قدس پاکی  
 اگر توزین خراب آزاد گردی  
 هم این جا گرچه زین دلخسته باشی  
 اگر نفع است از آن جا ضرر از آن جاست  
 که اندر تنگنای آب و خاکی  
 چو گنجی در خراب آباد گردی  
 به دل باری به حق پیوسته باشی  
 (ص ۱۴۷)

پدر در داستان بعدی «حکایت شیخ ابوبکر واسطی با دیوانه» به طور تلویحی تذکر می دهد که این جبری بودن هستی نباید مانع زندگی و شادی باشد؛ چون دل انسان خود به وسعت دو جهان است؛ و همان طور که دیوانه با وجودی که پایش در بند است، ولی چون دلش آزاد است، همیشه از شادی سرمست است انسان نیز می تواند با مراجعه به دل خویش همیشه شاد باشد. دیوانه در جواب این سؤال شیخ که چگونه با این که پایش در بند است می تواند بخندد و چنین شاد باشد پاسخ می گوید که:

... یقین می دان که بس مشکل فتاده ست  
 دو عالم چیست بحری نام او دل  
 به بحر سینه خود شو زمانی  
 چو باشد صد جهان در دل نهانت  
 که گر بستند پایم دل گشاده ست  
 تو در بحری بمانده پای در گل  
 که تا در خویش گم بینی جهانی  
 کجا در چشم آید صد جهانت  
 که تو هم این جهان هم آن جهانی...  
 زمین و آسمان آن جا بدانی  
 (ص ۱۴۸)

عطار به این گونه مسأله رضا و خوشدل بودن به داده های حق را مطرح می کند و سپس ار قول دیوانه می افزاید که در بهشت نه مرغ از تخم به وجود می آید و نه خانه از سنگ

است و نه حور از حیض و نه انگبین از زنبور و نه شیر از بز و نه می از انگور. در بهشت چون پای واسطه قطع می شود از هیچی همه چیز می تراود:

...وسایط چون زره برخیزد آن جا      زهیچی، این همه، می ریزد آن جا  
 زهر نوع آنچه تو باشی خریدار      شود از آرزوی تو پدیدار  
 به چشم خرد منگر خویشان را      بدان هر دو جهان جز جان و تن را  
 تویی جمله، ز آتش چند ترسی      دل تو عرش و صدرت هست کرسی  
 چو دل این جا ز عشق او فروزی      کجا در آتش دوزخ بسوزی  
 (ص ۱۴۸)

در حقیقت عطار از قول پدر می گوید همان طور که دیوانه به علت عدم اختیار، با وجود پایی که در بند دارد، دلخوش است و غم جوا بگویی ندارد بشر پای بند جبر هم، به دلیل عدم اختیار، و با وجود پایی که در بند دارد، می تواند شاد باشد و می تواند از آتش جهنم نیز بیمی نداشته باشد اگر فقط فروزشی از عشق او در دل داشته باشد؛ چون در «آن جا» واسطه از بین می رود و جبر موجود در عالم ما به وصل «او» در آن عالم می انجامد.

پدر در ادامه تأکید بر لزوم توکل «حکایت زال سوخته دل» را می آورد؛ که وقتی آتش در بازار بغداد افتاده بود و به زالی که در بازار خانه داشت، و بیخبر از آتش سوزی به خانه خویش باز می گشت، گفتند به خانه ات باز نگردد که بازار آتش گرفته و خانه تو هم احتمالاً دستخوش آتش شده است، پیرزن جواب داد که اطمینان دارد که حق خانه او را نمی سوزاند و خانه او از آتش مصون مانده است. وقتی آتش تمام بازار را سوزاند جز خانه او، و از او پرسیدند که چگونه می دانستی حق خانه تو را نخواهد سوزاند:

...چنین گفت آن گه آن زال فروتن      که یا خانه بسوزد یا دل من  
 چو سوخت از غم دل دیوانه من      نخواهد سوخت آخر خانه من  
 (ص ۱۴۹)

عطار به این ترتیب سعی می کند که سنگینی بار جبر بر دوش بشر را با شرح رحمت حق تا حدودی تعدیل کند؛ و میزان بخشش حق را بهای مناسبی برای اختیار فقر و توکل به رضای حق به شمار آورد. عطار از زبان پدر در داستانهای بعدی: «حکایت آتش و سوخته»، «حکایت ابو علی فارمدی»، «حکایت گناهکار روز محشر» و «حکایت سلطان محمود و عرض سپاه»، دوباره میزان رحمت حق را در آخر کار متذکر می شود؛ و باز به تلویح می گوید که به علت عدم اختیار بشر در قضای روزگار:

بد و نیک تو کم انگاشت جبار      بهشت و دوزخی هم تو کم انگار

چو برخیزد بهانه از میانه  
تومارا، ماتورا، تاجاودانه  
وگرا اینت نمی یابد چه پیچی  
همه ما و همه ما، پس توهیچی ...  
(ص ۱۵۰)

پدرتا آن جا پیش می رود که حتی گناهان بشر را هم، در صورت پشیمانی و عشق  
به پروردگار، باعث رستگاری می داند:

... اگر چه من گناه آلودم  
ز فضلت بر گناهان سود برم ...  
(ص ۱۵۱)

ولی پسر هنوز مجاب نشده است و تسلیم به فقر و توکل را قابل قبول نمی داند و  
می گوید تفاوت انسان با حیوان در آن است که انسان جاه و جلال را می شناسد و در پی آن  
است، در حالی که حیوان از آن بیخبر است و از آن رو حیوان مانده است:

... ندیدی آن که یوسف از بن چاه  
به تخت سلطنت افتاد و در جاه  
ندیدم در زمانه آدمیزاد  
ز حسب جاه و حسب مال آزاد  
ز هر نوع آزمودم من بسی را  
که گلخن را نشد گلشن کسی را  
و این هر دو، کسی را گشت یکسان  
بود این شخص حیوانی نه انسان  
ولی چون آدمی ذوعقل باشد  
خری نبود به جاهش نقل باشد ...  
جواب پدر آن است که آنچه انسان را به سوی تعالی می کشاند توکل و طاعت  
پروردگار است نه جاه و جلال بشری:

پدر گفتش در این شوریده زندان  
به طاعت می توان شد از بلندان  
اگر خواهی بلندی بر پر از چاه  
که آن از طاعتی یابی نه از جاه  
پیمبر گفت: آخر وصف مستور  
که آن از مغز صدیقان بود دور  
بلاشک حسب جاه و حسب مال است  
تورا این جاه جستن پس و بال است ...  
اگر چه در ره حق خاص خاصی  
شوی گر جاه یابی مرد عاصی  
چنان از تو بر آرد جاه دودی  
که نبود از تدارک هیچ سودی  
(ص ۱۵۳)

پدر برای بیان مقصود خویش «حکایت سلطان سنجر و عباسه طوسی» را می آورد؛  
که روزی سلطان سنجر بر عباسه<sup>۱۱</sup> طوسی گذر کرد و لختی نزد او نشست؛ ولی کارشان با هم  
راست نیامد و سلطان برخاست و برفت. کسی از عباسه پرسید که چرا با شاه حدیثی  
نگفتی و نشنودی تا او را راه راست بنمایی؟

جوابش داد عباسه پس آن گاه  
که چشم آن زمان کافتاد بر شاه



جهانی پُر زشاخ تنند دیدم      به دستم داسکی بس کند دیدم  
 بدان داسک نیارستم درودن      ندیدم چاره جز خاموش بودن  
 در حقیقت حشمت و جاه سنجر نه تنها حاجبی ست برای به راه راست رفتن او و  
 استفاده بردن از انفاس مرشدان راه حق، بلکه وسیله ای ست برای بی اثر کردن و کندی  
 نفوذ انفاس قدسی مرشدان. به این ترتیب برای دولتمندان در آخرت کمکی در دسترس  
 باقی نمی ماند و در آن جا هر کسی باید صلیب خود را خود به دوش بکشد.

تو گر از جاه دنیا شادمانی      ز جاه آخرت محروم مانی  
 چو گرد تو بر آید مال و جاهت      شود مالِ تومار، جاه چاهت ...  
 تورا آن جزایان و سود با تو      همان باشد که این جا بود با تو  
 نیایی شادی ای درویش آن جا      مگر شادی بری با خویش آن جا  
 اگر در زهر و گردنوش میری      تو هم بار خود اندر دوش گیری  
 چو یک یک ذره عالم حجاب است      تورا گرد زره ای باشد حساب است  
 قدم بر جای، سرگردان چو پرگار      گرانجانی مکن بگذر سبکبار  
 (ص ۱۵۴)

پدر دو باره به مسأله توکل و اهمیت آن بر می گردد و داستان «مناجات موسی با حق تعالی و درخواستن او یکی از اولیا» را بازگویی کند؛ که موسی کلیم الله از حق تعالی درخواست می کند تا یکی از «دوستان» خویش را به او بنمایاند. حق تعالی در اجابت خواسته موسی به او می گوید که در فلان بادیه مردی زندگی می کند که از خاصان درگه حق است. موسی به دیدار مرد می شتابد و او را می بیند که نیم خستی زیر سر نهاده و پلاسی تا سر زانو کشیده و مستغرق در نیایش است. موسی به او سلامی می کند و از او می پرسد که آیا به چیزی احتیاج دارد؟ مرد می گوید از کوزه ات آبی به من بنوشان.

چو موسی از پی کوزه روان شد      به یک دم از تن آن تشنه جان شد  
 چو آب آورد پیشش موسی پاک      بمرده دید او را روی بر خاک  
 کلیم الله تعجب کرد و برخاست      که تا کرباس و گور او کند راست  
 چو باز آمد دریده بود شیرش      دلش خورده، شکم زو گشته سیرش ...  
 موسی از این امر به حیرت می افتد و از حق تعالی سؤال می کند:  
 کجا سر رشته این سر توان یافت      که سر تونه دل دید و نه جان یافت ...

(ص ۱۵۵)

حق تعالی در جوابش می گوید: که این مرد که از خاصان ما بود تا به حال غیر از ما از



ولی پدر به اندک جاه، و در اعتدال، هم رضایت نمی دهد و به پسر هوشدار می دهد:  
 پدر گفتش چه گر اندک بودِ جاه      کزان اندک بسی مانی تو در چاه  
 دگر ره گر به طاعت بنگری باز      تورا حالی حجابی افتد آغاز  
 جواز طاعت حجابی پیشت آید      حجاب از جاه جستن پیشت آید

(ص ۱۶۹)

پدر در دوازده حکایت دیگر باز برای پسر شرح می دهد که چرا حتی اندکی جاه مانع توکل و طاعت است تا این که در آخر پسر قانع می شود:

پسر گفتش اگر جاهم حرام است      بگو تا جام جم باری کدام است  
 که گر وجدان جام جم عزیز است      ندانم جام جم باری چه چیز است  
 پدر که وظیفه خود را در اقناع پسر انجام یافته می بیند در کوشش می شود که آخرین سؤال او را هم جواب گوید:

پدر بگشاد الماس زبان را      بسفت آنگه گهرهای بیان را  
 پسر را گفت گرداری هدایت      همه عمرت تمام است این حکایت

(ص ۱۸۴)

ولی پدر به جای یک داستان دوازده داستان دیگر می آورد تا آخر این نکته را به پسر بگوید که هر چه در بساط داری، حتی شب و روزی که بر تومی گذرد و آن را از خود می دانی، بلای جان توست:

... اگر هستی تو حاصل نبودی      تورا پس این همه در پیش از آن است  
 شب و روزت بلای خویش از آن است      بمیر از خویش اندر زندگانی  
 شنیدم جام جم ای مرد هوشیار      که در گیتی نمایی بود بسیار  
 بدان، کان جام جم عقل است ای دوست      که مغز توست و حس توست چون پوست  
 هر آن ذره که در هر دو جهان است      همه در جام عقل تو عیان است  
 هزاران صنعت و اسرار و تعریف      هزاران امر و نهی و حکم و تکلیف  
 بنا بر عقل توست و این تمام است      از این روشنت هر گز چه جام است

(ص ۱۹۷-۱۹۸)

به این ترتیب عطار جام جم واقعی را عقل می داند، البته عقلی که به حق راهبر شود.

\*\*\*

داستان «مناجات موسی با حق تعالی و درخواستن او یکی از اولیاء» که در آن مسأله

«سر» الهی برای اولین بار مطرح می شود با دو بیت زیر به اتمام می رسد:

نه هر جانی بدان سِر راه یابد      نه هر کس ای پسر آن جاه یابد  
 که در عالم هزاران جان در آید      که تا یک جان در این سِر با سِر آید  
 (ص ۱۵۶)

کلمه «سر» در این داستان بدون سابقه ذهنی ست؛ و ظاهراً دو داستان بعدی، یعنی «حکایت در حال ارواح پیش از آفریدن اجسام» و «حکایت زنان پیغامبر» برای روشن کردن مفهوم «سر» آمده است. ولی طرح مسأله «سر» در این داستان و شأن وجودی دو داستان بعدی از چند نقطه نظر تأمل برانگیز است:

اول آن که گستری در امتداد اندیشه ای که در این فصل جریان دارد به وجود می آورد؛ و مسیر فکری را به مجرای جدیدی می کشاند که ارتباط چندانی با بحث و اندیشه قبلی ندارد و حتی تا حدودی محل آن است. از شروع این فصل تا آغاز این داستان تکیه بیشتر روی لزوم اختیار فقر، داشتن توکل و طاعت برای امکان رستگاری و نیل به درگاه الهی ست؛ در حالی که در «حکایت در حال ارواح پیش از آفریدن اجسام»، ناگهان و بدون مقدمه، به اشتیاق طبیعی ارواح (یا جانها) برای بازگشت به نزد خدا اشاره می شود که موضوعی جداگانه است و سابقه فکری در این بحث ندارد.

دوم آن که ظروف تمثیلی تمام داستانهایی که قبل از این داستان آمده از روایات ادیان ابراهیمی گرفته شده است، در حالی که ظرف تمثیلی این داستان ریشه در ادیان غیر ابراهیمی - و به خصوص زرتشتی - دارد.

سوم آن که این نقطه نظر که پروردگار کل هستی را به خاطر خاصان و محبان خود آفریده است با اساس ادیان ابراهیمی خوانایی ندارد. در تورات مطلقاً اشاره ای به این موضوع نیست؛ و داستان توفان نوح - هر چند اصل آن به داستان اساطیری سومری به نام گیلگمش بر می گردد - کاملاً خلاف آن را می نماید. خدا به علت شرارت بشر از خلق وی پشیمان می شود و در صدد امحاء وی بر می آید بدون آن که عشق به خاصان و محبان جلوگیری او باشد.<sup>۱۱</sup> در مسیحیت نیز خدا پسر محبوب خود را به زمین می فرستد تا «کفاره پرداز» گناهان بشر باشد؛ یعنی دقیقاً پسر خود را فدای «گناهان بشر»، و حتی نه خود بشر، می کند. در آن جا هم نامی از خاصان و محبان خدا نیست. در قرآن و سنت نیز چنین نقطه نظری ارائه نشده و پیامبر اسلام مکرر خود را یک بشر معمولی نامیده است و ادعا نکرده که خداوند غیر از رسالت امتیاز خاص دیگری به او عطا کرده است.

درست نمی توان حدس زد که چرا عطار این دو داستان نا متجانس با بحث خویش را در

این میان آورده است. می دانیم که باور به وجود خاصان و محبان حق جایگاه خاصی در تفکر صوفیه دارد؛ و صوفیه علت اصلی خلقت را به واسطه عشق حق تعالی به خاصان و محبانش می داند. پس احتمالاً این فکر می بایستی در کنار بحث جبر و اختیار و لزوم طاعت برای رستگاری به نحوی مطرح بشود تا تمایز تفکر صوفیه با جبریون را نشان دهد. بعید نیست ستایش اغراق آمیزی هم که عطار در مقدمه کتاب از پیامبر کرده است، و او را علت اصلی خلقت شمرده است، و سپس آوردن شرح معراج پیامبر با آن جزئیات حیرت انگیز (و بحث برانگیز) برای آماده کردن ذهنها برای ارائه این تفکر بوده باشد.

به هر حال طبق این حکایت ارواح - یا جانها - که زودتر از اجسام آفریده شده اند،<sup>۱۲</sup> در فضای نا معلومی، سرگردان و بلا تکلیف مانده اند. پس حق تعالی آنان را به هم می پیوندد و در یک صفشان قرار می دهد تا به آفرینش اجسام پردازد:

... پس آنکه از پس جانها به یک بار به رأی العین دنیا شد پدیدار  
چو آن جانها همه دنیا بدیدند به جان و دل سوی دنیا دویندند ...  
و در آن هنگامه، آن جانهای سوی دنیا دویده، و احتمالاً جسم یافته، باز متحیر و بلا تکلیف در هستی باقی ماندند؛ و حتی تفاوت این جهان با بهشت یا دوزخ را هم در نیافتند. چنان که:

نه دنیا را نه جنت را گزیدند نه از دوزخ سر مویی رمیدند ...  
حق تعالی که سرگردانی و بلا تکلیفی دوباره آنان را دید از سر مصلحت برای آنان تکلیفی معین فرمود:

چه می باید شما را در ره ما که لازم شد شما را در گه ما<sup>۱۳</sup>  
به این ترتیب وصول به درگاه حق، تکلیف جانها قرار گرفت؛ و وقتی این هدف مشخص شد:

خروشی زان همه جانها بر آمد تو گفتی عمر بر جانها سر آمد  
که ای دارای فرش و عرش و کرسی چو تو داناتری از ما چه پرسی  
تورا خواهیم ما دیگر همه هیچ تویی حق یقین دیگر همه هیچ  
خدا که جانها را چنان شیفته وصول به درگاهش دید شرایط مشکل رسیدن به درگاهش  
را نیز به آنان اعلان کرد که:

خطاب آمد که گر خواهان مایید همه خواهان انواع بلا یید ...  
(ص ۱۵۷)

و برای وصول به درگاه ما، فزون بر تعداد ریگ بیابان و قطره باران و برگ شاخساران

و:

فزون زان بیش هر رنج و بلا من      فرو ریزم به زاری بر شما من  
 خسک سازم هزاران آتشین بیش      نهم تان هر زمان بر سینه ریش  
 جانهای شیفته این شرایط مشکل را هم به جان خریدند و:

چو آن جانها خطاب حق شنیدند      از آن شادی خروشی برکشیدند  
 که جان ما فدای آن بلا باد      به ما تو هر چه خواهی آن به ما باد  
 بلای تو به جان ما بازگیریم      ز عمر جاودان آغاز گیریم  
 از این روست که حق تعالی برای رسیدن به درگاهش به هر جانی بلایی در خور آن  
 جان نصیب می کند و با این حساب با هر جانی «سری جداگانه» پیدا می کند که دیگران  
 واقف به آن نمی باشند.

چو با هر جانش سری در میان است      گمان سری هر جانی چنان است  
 که صاحب سری این درگه جز او نیست      ز سری معرفت آگه جز او نیست  
 و این اسرار جداگانه مانع از آن است که جانها در یابند که خاصان و مجبان حق تعالی  
 کیانند:

چنانک ارواح می دانند نیکوست      ولی یک روح را دارد از آن دوست  
 دگرها پرده آن روح باشند      برای آن همه مجروح باشند  
 چو مویی راه بر در می کشیدند      و گر هجده هزاران می بردند  
 همه ارواح اگر چه یک صفت بود      ولی مقصود اهل معرفت بود

(ص ۱۵۸)

این موضوع که حق تعالی هستی را به خاطر دوستان و مجبان خود آفریده است، و فقط  
 اوست که می داند که خاصان و مجبان کدام هستند، و کشش مقاومت ناپذیر این خاصان  
 و مجبان به سوی خدا (عشق)، جانمایه تفکر صوفیه و وجه تمایز آن با جبریون است.  
 به اعتقاد صوفیه برای خاصان و مجبان، این جهان و تعلقات آن فقط «دار البلا» بی است  
 بدون ارزش و موقت، و دالانی ست کوتاه برای وصول به درگاه الهی و زندگی جاودانی.  
 پیمودن هر چه سریعتر این دالان کوتاه، و زندان عشاق، آرزوی این مجبان خدا و خاصان  
 اوست؛ و کوتاه ترین راه به مقصد اختیار فقر (ترک دنیا و تعلقات آن)، توکل و طاعت  
 می باشد. عطار، با آوردن این داستان، بعد اشتیاق و عشق را نیز، که تا شروع این داستان  
 مسکوت مانده است، وارد گفت و گوی خود می کند؛ و این فکر را ارائه می دهد که هدف  
 نهایی آفرینش وصول به درگاه حق (عشق) است، و جانها به سوی او پرواز دارند؛ و ارزش

این دنیا فقط در آن است که بلا یای روزگار به جان خریده شود تا سیرت وصال دریافت شود و هر چه زودتر راه برای دیدار حق پیموده شود.

«حکایت زنان پیغامبر»، که داستان مورد بحث ماست، در ادامه این داستان آورده می شود تا مشکل «سیرت جدا گانه» حق تعالی با جانهای مشتاق بهتر شرح داده شود

\*\*\*

### حکایت زنان پیغامبر

زنانِ مصطفی یک روز با هم  
کرا داری تو از ما بیشتر دوست  
پیمبر گفت ای قوم دل افروز  
که تا فردا بگویم آنچه دانم  
چو شب شد همچو روز هجر تاریک  
نهانی هر زنی را خاتمی داد  
ز هر یک حاجتی بستند که یک دم  
پس پرده نهان می دارد آن راز  
به آخر چون در آمد روز دیگر  
پرسیدند از آن پاسخ دگر بار  
که آن را دوستتر دارم ز عالم  
زنان چون این سخن از او شنودند  
نگه کردند در یکدیگر آن گاه  
جدا هر یک ز سیرت آن خبر داشت  
اگر دل خواهدت ای مرد ناچار  
نواله از جگر کن شاد می باش  
که تا تو خون نوشی در جدایی

پرسیدند از او کای صدر عالم  
اگر با ما بگویی حال نیکوست  
شما را صبر باید کرد امروز  
جواب جمله بدهم گر توانم  
جدا زان هر یکی را خواند نزدیک  
همی از بهر حاجت مرهمی داد  
نگوید با زن دیگر ز خاتم  
بنگذارد برون از پرده آواز  
رسیدند آن زنان پیش پیمبر  
زبان بگشاد پیغمبر به گفتار  
که او را داده ام در خفیه خاتم  
همه پنهان زهم شادی نمودند  
از آن سیرت کس نبود البته آگاه  
ولی با عایشه کاری دگر داشت  
که کاری باشدت در پرده زنهار  
ولی در خون دل آزاد می باش  
نیایی ره به سیرت آشنایی

(ص ۱۵۸ - ۱۵۹)

چنان که گفتیم این داستان برای شرح بهتر معنای «سیرت جدا گانه» در داستان قبلی آمده است و نمی توان آن را داستان مستقلی پنداشت. در عین حال داستان بعدی نیز به مطلب دیگری می پردازد که ربطی به این داستان ندارد. به همین جهت این داستان را فقط می توان مکمل داستان قبلی شمرد.

بدیهی ست که ظرف تمثیلی این داستان نمی تواند واقعیت داشته باشد. این که هفده

زن با سنین گوناگون و تجربه زندگی متفاوت و روحیه مختلف با هم به توافق رسیده باشند که دسته جمعی به حضور شوهرشان بروند و از او سؤال کنند که کدام یک را بیشتر دوست دارد چنان از خرد و تجربه روزگار به دور است که اگر کسی مدعی وقوع این امر شود می توان مطمئن بود یا در عمرش زنی را نشناخته و از روانشناسی زن بیخبر است، و یا به ناممکن باور دارد. البته بسیاری از داستانهایی که برای گفتن نکته ای بیان می شوند، حتی در همین کتاب الهی نامه، در دسته ناممکنها قرار دارند؛ و این ناممکن بودن احتمال وقوع داستان لطمه ای به مفهوم و منظور داستان نمی زند و ربطی به اندیشه ای که داستان در صدد بیان آن است پیدا نمی کند.

در عین حال روشن است که اگر عطار در داستان فوق، به جای پیامبر، سلطان سنجر یا محمود غازی را وجه المثل قرار داده بود می شد انگاشت که این نامها، مانند عمرو و زید، نامهای عام (generic) هستند، و می توانند جانشین هم قرار گیرند؛ و چون تما یز نام ربطی به آن اندیشه ای پیدا نمی کند که در داستان جریان دارد بنا بر این می توان آن را هم جزو ظرف یا بستر تمثیلی داستان قرار داد؛ و آن گاه می شد پنداشت که تمهیدی که در داستان برای پرهیز از راست گفتن و پوشیدن راز آمده است در همان رده ای باشد که سعدی آن را «دروغ مصلحت آمیز به از راست فتنه انگیز» نامیده است و مانعی در آن ندید؛ چون سلطان سنجر یا محمود غازی برای جلوگیری از شورش یا اعتصاب پرده نشینان حرم، بنا به مصلحت حرم داری، از گفتن راست پرهیز کرده اند. ولی در این صورت دیگر امکان نمی داشت تا «سیر» باری تعالی را با تمهید مصلحت آمیز سلطان سنجر یا سلطان غازی توضیح داد.

در حقیقت فقط قدسی بودن پیامبر است که امکان قیاس را فراهم می کند و امکان توضیح عمل باری تعالی با عمل وی را می دهد؛ و دو داستان را به هم مربوط می نماید. بنابراین وجود تاریخی پیامبر و عایشه، و شرح عمل پیامبر، در این داستان جزو اندیشه و روح این داستان قرار می گیرد و نه ظرف و بستر تمثیلی آن؛ و این نکته مهمی است که بعداً به آن اشاره خواهد شد.

اما نکته اصلی آن جاست که این دو داستان از لحاظ یکدستی اندیشه هم با هم همخوانی ندارند و عناصر سازنده آن اصولاً نمی توانند وجه المثل یکدیگر قرار گیرند. به عنوان مثال:

الف - ارواح در داستان اول با زنان پیامبر در داستان دوم وجه المثل یکدیگرند؛ ولی

این هر دو تفاوتهای اساسی با هم دارند:



- ۱- ارواح آفریده حق تعالی هستند و بر وی حقی ندارند؛ در حالی که زنان همسران پیامبر هستند و بر وی، هرچند نه به اندازه هر زنی بر شوی خویش، صاحب حق هستند.
- ۲- ارواح در ابتدا سرگردان و بلا تکلیفند؛ در حالی که زنان از ابتدا تکلیف خود را به خوبی می دانند و ابدأ سرگردان نیستند.
- ۳- ارواح به مناسبت تکلیفی که حق تعالی برای آنان تعیین کرده است نسبت به وی کشش دارند و بر اساس این کشش صاحب سِر می شوند؛ در حالی که زنان بر اساس رقابتی که با هم دارند خواستار دانستن حقیقت می شوند و به جای دانستن حقیقت صاحب راز می شوند.
- ۴- ارواح از تکلیفی که خدا برای آنان تعیین کرده است، تا ابد، راه گریز ندارند؛ در حالی که زنان پیامبر تکلیفی ندارند و می توانند اصولاً سؤالی از پیامبر نکنند و راه گریز برای آنان باز است.
- ۵- ارواح نسبت به وجود یا عدم وجود یکدیگر بی اعتنا هستند و نبود دیگری برایشان مطرح نیست؛ در حالی که زنان نسبت به هم بسیار حساس هستند و نبود دیگری برایشان اهمیت حیاتی دارد.
- ۶- ارواح برای وصول به درگاه حق قبول بلا می کنند و از این راه تعالی می یابند و صاحب سِر با حق تعالی می شوند؛ در حالی که زنان پیامبر برای ارضای کنجکاوای خویش اقدام می کنند و تعالی در راهشان نیست و فقط صاحب خاتمی می شوند که آن را سِر می پندارند.
- ۷- ارواح نه میل آن را دارند که سِر دیگری را بدانند و نه پروای آن را که دیگری سِر آنها را بداند. هم آنها فقط وصول به درگاه حق است و بس؛ در حالی که زنان کنجکاوند و شدیداً میل دارند که سِر دیگری را بدانند و پرهیز دارند که سِرشان برملا شود.
- ۸- ارواح پروایی ندارند که دیگری هم به وصال حق برسد، و وصال حق را تنها برای خودشان طالب نیستند؛ در حالی که زنان وصال معشوق را منحصراً برای خویش می پسندند و از آن که دیگری هم بتواند به بستر معشوقشان راه یابد رنج می برند. و ...
- ب- حق تعالی در داستان اول و پیامبر در داستان دوم وجه المثل یکدیگرند؛ ولی این هر دو هم تفاوت‌های اساسی با هم دارند:
- ۱- خدا سِری را از ارواح پنهان نکرده است. این ارواح هستند که تمایلی به دانستن سِر دیگری ندارند؛ در حالی که پیامبر سِر خود را پنهان می کند و زنان مشتاق دانستن آن هستند.

۲- حق تعالی از این که ارواح سیرش را با دیگر ارواح بدانند باکی ندارد و درگاهش آشفته نمی شود؛ در حالی که پیامبر از دانسته شدن رازش واهمه دارد چون درگاهش آشفته می شود.

۳- حق تعالی سفارش کتمان و رازداری به ارواح نمی کند؛ در حالی که پیامبر ابرام تمام برای رازداری و کتمان به زنان دارد. و ...

ج- سیر در داستان اول و راز (یا سیر) در داستان دوم وجه المثل یکدیگرند؛ ولی این دو هم تفاوت‌های اساسی با هم دارند:

۱- سیر در داستان اول خود به خود، بر اثر کشش ارواح به سوی حق و قبول بلا در این راه، نهاده می شود و امری عَرَضی است؛ در حالی که در داستان دوم سیر بر اثر تمهید پیامبر به وجود می آید و امری ایجابی است.

۲- سیر در داستان اول جهت بهره بری نیست؛ در حالی که سیر در داستان دوم برای دفع زیان و کتمان کیفیتی است که خوشایند پیامبر نیست.

۳- دانستن سیر برای ارواح در داستان اول موجب یافتن راه نجات است؛ در حالی که دانستن سیر برای زنان در داستان دوم موجب فاجعه و گمراهی است.

۴- سیر در داستان اول مربوط به نحوه «نجات» ارواح می شود؛ در حالی که سیر در داستان دوم مربوط به پوشاندن «حقیقت» از زنان می گردد. و ...

د- بلا در داستان اول و خاتم در داستان دوم نیز وجه المثل یکدیگرند؛ ولی این دو هم با هم تفاوت‌های اساسی دارند:

۱- بلا جسمیت ندارد؛ در حالی که خاتم جسمیت دارد.

۲- بلا یک حالت است و فقط با تعریف می توان به آن موضوعیت داد؛ در حالی که خاتم یک واقعیت خارجی است و با تعریف موضوعیت پیدا نمی کند.

۳- بلا به طور دلخواه قابل ظهور یا دفع نیست؛ در حالی که خاتم را می توان مطابق دلخواه هر زمان پنهان یا هویدا کرد. و ...

مشاهده می شود با این همه تفاوتی که در عناصر تشکیل دهنده و ریشه های فکری و معنایی این دو داستان وجود دارد مشکل است بتوان «سیر» داستان اول را با «سیر» داستان دوم شرح داد. اساس اندیشه در داستان اول آن است که بنماید چگونه به علت دردها و بلاهای متفاوتی که یک جان مشتاق وصول به درگاه حق باید تحمل کند هر کسی سیری خاص با خدا پیدا می کند؛ و آن سیر را یگانه، شخصی و ممتاز می شناسد؛ در حالی که از نظر خداوند سیری وجود ندارد و تنها ذات او است که می داند کدام روح پرواز سریعتری

به سوی او دارد. ولی در «حکایت زنان پیغامبر»، که برای بیان روشتر داستان قبلی آمده است، اساس اندیشه آن است که شرح دهد چگونه می توان وضعیتی ایجاد کرد تا هر کسی در یک جمع بتواند به این تصور اشتباه برسد که تنها خودش است که بر سرّی آگاهی دارد؛ در حالی که صاحب اصلی سرّ دیگری ست و تنها اوست که می داند میلش بر کیست.

و از این جاست که در «حکایت زنان پیغامبر» نکته بسیار اساسی دیگری - هر چند ناخواسته - مطرح و برجسته می شود که شرح اندیشه را در داستان به طور کلی مختل می کند؛ و آن نکته بیان مفهوم راست و دروغ است.

می دانیم که راست گفتن با دروغ نگفتن تفاوت‌های بسیار اساسی دارد. کسی می تواند به طور تکنیکی دروغ نگوید ولی راست هم نگفته باشد. به عنوان مثال اگر شما کیف پول خود را - که محتوی پولی بیش از احتیاج شماست - در خانه جا گذاشته باشید و دوستی در خیابان به شما بر بخورد و از شما وام بخواهد، و شما نخواهید به او وام بدهید، می توانید به او بگویید که پول ندارید و دروغ هم نگفته اید. ولی آیا به او حرف راست زده اید؟ ممکن است شما در جواب این دوست راستش را بگویید که کیف پولتان را در خانه جا گذاشته اید ولی برای پرهیز از ابرام دوست اضافه کنید که به دوست دیگری قبلاً قول وام داده اید. در این صورت راست را با دروغ مخلوط کرده اید. یا ممکن است بگویید کیفیتان را در خانه جا گذاشته اید ولی به پولتان احتیاج دارید. در این صورت شما راست گفته اید، چون هر کسی به پولش احتیاج دارد. ولی همه راست را نگفته اید که احتیاجتان چندان هم مبرم نیست. فقط آن قسمت از راست را گفته اید که به صرفه تان بوده است. به همین دلیل هم هست که در دادگاه‌های امروزی شاهد ها را مجبور می کنند تا قسم بخورند که «راست بگویند، و همه راست را بگویند و جز راست نگویند»؛ تا مبادا رنود با «دروغ نگفتن» سر «راست گفتن» را کلاه بگذارند.

راستگویی در نفس خود تنها آن نیست که دروغ گفته نشود؛ بلکه آن است که حقیقت گفته شود، تمام حقیقت گفته شود و فقط حقیقت گفته شود. این نکته ای نیست که بتوان باور کرد که عطار، صوفی که هفت شهر عشق را گشته است، از آن بیخبر بوده باشد. این نکته نیز روشن است که این گونه راستگویی شداد و غلاظ چندان هم با احتیاجات و امکانات

\* می گویند پسری به پدر مزده برد که در مسابقه دوی سرعت در مدرسه نفر دوم شده است؛ در حالی که علی پسر همسایه، که از او بزرگتر هم هست، نفر ماقبل آخر گردیده است. خوشحالی پدر از این خبر خوش وقتی تبدیل به یأس و خشم علیه پسر شد که به تمام حقیقت دست یافت و دانست در مسابقه دوی سرعت در مدرسه فقط دو نفر شرکت داشته اند!

زندگی بشر همخوانی ندارد؛ و بعید است زندگی اجتماعی و تمدن، و حتی ادب، بتواند بدون دروغ پیشرفتی داشته باشد. بنا بر این توقع این گونه راست گویی از بشر معمولی چنان تکلیف نالازم و مخل زندگی اجتماعی ست که نمی توان آن را همیشه و در هر موقعیت از وی انتظار داشت. ولی حساب قد یسین از حساب بشر معمولی جداست. قد یسین، نه تنها قادر بلکه، ملزم به اجرا و نمایش همیشگی این گونه راست گویی شداد و غلاظ هستند؛ چون اگر قد یسی، به هر دلیل که باشد، در صدد بر آید تا حقیقت را به نوعی دستکاری کند و یا قسمتی از آن را کتمان کند و یا جز حقیقت حرفی بگوید قداست خود را از دست می دهد و بشر معمولی می شود. در مورد قد یسین صرف «دروغ نگفتن» وافی به تکلیف نیست؛ آنها باید همیشه راست بگویند و همه راست را بگویند و جز راست نگویند. و این تکلیف بر پیامبر اسلام که ارشد و سرآمد تمام قد یسین است - به طوری که خود عطار هم، با غلوی کفرآمیز، کل هستی را طفیل وجود او می داند - از هر قد یسی واجب تر است.

با این مقدمات برگردیم به داستان زنان پیامبر. در این داستان به گفته عطار:

- ۱- پیامبر که با سؤال زنان مواجه شده است می داند که حقیقت و جواب راست به سؤال زنان آن است که بگوید عایشه را از همه بیشتر دوست دارد.
- ۲- ولی، به هر دلیلی، نمی خواهد به این سؤال جواب راست بدهد.
- ۳- بنا بر این در صدد اغفال زنان بر می آید.
- ۴- به این منظور تمهیدی می اندیشد.

۵- جواب را به روز بعد موکول می کند در حالی که می داند این تمدید زمان برای آن نیست که روز بعد حقیقت را بیان کند؛ بلکه برای آن است تا مقدمات تمهید خود را فراهم کند.

۶- در طول شب هر یک از زنان خویش را، جداگانه، پیش خود می خواند و خاتمی به وی هدیه می دهد و مقصود واقعی از بخشش این هدیه را از تک تک آنان مخفی نگاه می دارد.

۷- از اعتماد تک تک زنان استفاده می کند و از آنان می خواهد که گرفتن خاتم را از زنان دیگر کتمان کند.

۸- دلیل واقعی برای این کتمان را به آنها نمی گوید.

۹- به هیچ زنی نمی گوید به زن دیگری هم هدیه داده است.

۱۰- به این نحو، تکرار عمل (هدیه بخشی به زنان دیگر) را از تک تک زنان مخفی نگاه می دارد.

۱۱- روز بعد همه را به حضور می خواند و با آگاهی به این واقعیت که می خواهد حقیقت را کتمان کند، اعلام می کند که آن زنی را از همه بیشتر دوست دارد که خاتمی به وی داده است.

۱۲- می داند که با این تمهید همه زنان را، به جز عایشه، خام خواهد کرد و فریب خواهد داد.

۱۳- از آن جا که هر زنی خاتمی دریافت کرده است، هر زنی را دچار این توهم می کند که تنها او را دوست دارد.

۱۴- در بین زنان فقط عایشه است که پیام راست دریافت کرده است؛ سایر زنان همه پیام ناراست دریافت کرده اند.

۱۵- به جز عایشه زنان دیگر همه اغفال می شوند؛ و به مناسبت اغفال خویش همه دلخوش می شوند که تنها اوست که محبوب اصلی ست؛ و اغفال شده به دنبال کار خود می روند.

۱۶- پیامبر نفس راحتی می کشد؛ و در دلش شاد است که زنان توانسته اند سِرِ دل او را بفهمند که وی را با عایشه کاری دگر است!؟

و این همه کافی نیست که در آخر سر عطار، به عنوان پشت بند، پند هم می دهد که: اگر دل خواهدت ای مرد ناچار که کاری باشدت در پرده زنهار نواله از جگر کن شاد می باش ولی در خون دل آزاد می باش که تا تو خون ننوشی در جدایی نیابی ره به سِرِ آشنایی حیرتا! آیا عطار فکر نکرده که اگر یکی از زنان پیامبر از او می پرسید که آیا به زن دیگری هم خاتمی داده است، یا خاتمی خواهد داد، آن وقت پیامبر چه جوابی داشت که به آن زن بدهد؟ یا اگر یکی از زنان خُلف وعده می کرد و گرفتن خاتم را به دیگری می گفت آن وقت چه رسوایی به پا می شد؟

این داستان حتی اگر به نحوی می توانست راهگشای اندیشه داستان اول باشد (که نیست)، و یا شرح رمزی از آن را آسان کند (که نمی کند)، باز طرح آن به این صورت نمی توانست از طرف یک مسلمان قابل قبول و یا برای مسلمانان قابل تحمل باشد. ولی چنان که گفتیم عطار حتی در توضیح و قیاس و امتداد اندیشه در دو داستان کاملاً نا موفق است؛ و نه تنها جزء به جزء عناصر مشکله این دو داستان با هم تطابقی ندارند بلکه عطار - البته به زبان پدر- داستانی را بازگو می کند که، اگر نه به طور مستقیم، به طور ضمنی حقانیت اسلام را هم زیر سؤال می برد؛ چون باور به راستگویی پیامبر (حقیقت گفتن، جز

حقیقت نگفتن و همه حقیقت را گفتن) برای مسلمانان ستون اصلی دینشان است. اگر مسلمانان پیامبر را رسول خدا می شناسند و قرآن را گفته خداوند می دانند فقط و فقط با اتکا به راستگویی پیامبر است؛ و این واقعیت که او جز راست و تمام راست و غیر راست نمی گوید. والسلام؛ نقطه اتکای دیگری وجود ندارد. اگر راستگویی پیامبر زیر سؤال برود و یا شکی در آن پیدا شود اساس دین متزلزل می شود. پیامبر اسلام تنها معصوم و قدیسی است که نه تنها دروغ نگفتن برایش کفایت نمی کند، بلکه «راست گفتن و جز راست نگفتن و تمام راست را گفتن» برایش واجب است. اگر جز این بود یا باشد دینی به نام اسلام شأن وجودی پیدا نمی کرد یا نمی کند. پس چطور است که صوفیایی مانند عطار، به این سهولت مقام پیامبر را تا حد یک چالشگر و تمهید باز پایین می آورد، و موضعی چونان بی مسؤولیت می گیرد، و داستانی را به پیامبر نسبت می دهد که لا اقل شانزده مورد گناه، کتمان حقیقت، و عمل غیر اخلاقی در آن مستتر باشد؛ و در چنین امر مهمی تا به امروز کسی متعرض او نشده است؟

#### یادداشتها:

۱- تمام ابیات این نوشته از کتاب الهی نامه اثر فریدالدین عطار نیشابوری با تصحیح هلموت ریتر، انتشارات توس گرفته شده است؛ که تماماً افسند دوازدهمین کتابی ست که توسط بنگاه «النشریات الاسلامیه لجمعیه المستشرقین الالمانیه» منتشر شده و در سال ۱۹۴۰ در مطبعه معارف در شهر استانبول به چاپ رسیده است.

۲- در این مقدمه صد و پنجاه و هشت بیتی عطار دید و دریافت متصوفه از معنای وجودی خدا را به بهترین وجه بیان می کند. به نقد کشیدن این مقدمه بر اساس عقل سکولار امروزی می تواند به فهم بهتر و کاملتر تصوف کمک نماید؛ و رگه های بسیاری در باره ریشه های تاریخی تفکر صوفیه را هویدا نماید.

۳- اشاره است به «لا اله الا الله»

۴- در همین دوران غلات علی همین معنا را برای علی قائل شده اند؛ شیعه آن را برای پنج تن آل عبا قائل شده؛ و دوازده امامی ها آن را برای چهارده معصوم قائل شده اند. ولی «معصوم» کاملاً منطبق بر آئی نیست که صوفیان «خاصان و محبان» خدا می نامند. در اندیشه صوفیان خاصان و محبان خدا الزاماً گناه ناکرده نیستند و به پیامبران و امامان نیز ختم نمی شوند؛ و چنان که در داستان موسی می بینیم او، که پیامبر اولی الامر است، خویش را جزو این خاصان و محبان نمی بیند و سراغ این خاصان و محبان را از باری تعالی می گیرد. در نظر صوفیان مرتبه خاصان و محبان خدا بالاتر از پیامبران است؛ هرچند اکثر آنان ناشناس می زینند و در فقر می میرند؛ و شاید گمنامی و فقر از الزامات وجودی این خاصان و محبان باشد. در هر حال کل این اندیشه که خدا هستی را به خاطر خاصان و محبان خود آفریده در قالب ادیان ابراهیمی نمی گنجد؛ و پیامبر اسلام به صراحت خود را بشری مانند همه دانسته و وجه تمایز خود را با دیگران فقط در امر رسالت دیده است؛ و هرگز مدعی آن نشده است که باری تعالی هستی را به خاطر وی آفریده است.

۵- این بیان در تباین است با آیات قرآنی که رسول را انسانی مانند دیگران می داند. از جمله در دو قسمت مشابیه دو آیه ۱۱۰ سوره کهف و آیه ۵ سوره فصلت «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ الْوَاحِدُ...» (بگو جز این

نیست که من آدمی ام مثل شما که وحی فرستاده می شود بمن که نیست خدای شما مگر خدای یکتا... تمام آیات و ترجمه آنها در این نوشته از قرآن به خط و ترجمه حاج شیخ عباس مصباح زاده با تصحیح علمای قم (سازمان چاپ و انتشارات جاویدان بدون تاریخ و محل چاپ) گرفته شده است.

۶- کن = بشو. اشاره است به خلقت هستی که خداوند گفت «کن فیکون» یعنی «بشو، پس شد.» (سوره بقره آیه ۱۱۱) «بَدِئُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نوافرینده آسمانها و زمین است و چون اراده کند چیزی را پس جز این نیست می گوید مر او را بشو پس می شود.) و سوره ۴ آیه ۳۶ «ماکان لَّهٗ اَنْ یَّتَّخِذَ مِنْ وُلْدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ وَ كُنْ فَيَكُونُ» (نباشد مر خدای را که فرا گیرد هیچ فرزند منزله است او چون قرار آفریدن می دهد امری را پس جز این نیست که می گوید او را بشو پس می شود.)

۷- احتمالاً اشاره ای ست به آیه ۲۸ سوره بقره «وَ اِذْ قَالَ رَبِّکَ لِلْمَلَائِکَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً قَالُوا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مِنْ یَفْسِدُ فِیْهَا وَ یَسْفِکُ الدِّمَآءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ قَالَ اِنِّیْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ» (و هنگامی که گفت پروردگار تو مز فرشتگان را به درستی که من پدید آورنده ام در زمین خلیفه گفتند آیا می آفرینی در آن کسی را که افساد کند در آن و بریزد خونها را و ما تسبیح می کنیم به ستایش تو و تنزیه می کنیم تو را گفت به درستی که من می دانم آنچه را نمی دانید) و یا آیه ۲۵ سوره ۳۸ «یا داوود انا جعلناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق و لاتتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله ان الذین یضلون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب» (ای داود به درستی که ما گرداندیم تو را خلیفه در زمین پس حکم کن میان مردمان به حق و پیروی مکن خواهش نفس را پس بیرون برد تو را از راه خدا به درستی که آنان که بیرون می برند از راه خدا مر ایشان را ست عقوبتی سخت به آن که فراموش کردند روز حساب را)

۸- دید عطار نسبت به زنان بسیار جالب و قابل بحث است. او هر چند زنان را از نظر امکانات و توانا ییها همپایه مردان نمی داند ولی اذعان دارد که زنان می توانند سرآمد مردان شوند و فضیلت و صفات حمیده بیشتری داشته باشند و درهای وصول به درگاه حق برای آنان نیز، به یک میزان، باز است.

۹- همین اشاره را مولانا به صورت «دل هر ذره را که بشکافی آفتابیش در میان بینی» در مفهوم دیگری به کار گرفته است.

۱۰- حرف «ه» در آخر نام عباسه، «ه» تصغیر است نه تأنیث.

۱۱- نجات نوح و خانواده او هم به دلیل آن است که پس از آن که «... خداوند گفت انسان را که آفریده ام از روی زمین محو سازم. انسان و حشرات و پرندگان هوا را چون که متأسف شدم از ساختن ایشان.» و اما «نوح در نظر خداوند التفات یافت.» (سفر پیدا ییش، باب ششم، آیه های هفت و هشت)

چنان که مشاهده می شود خدا پس از آن که تصمیم گرفت نسل بشر را براندازد چون به نوح التفات یافت او و خانواده اش را از بلا رهایی؛ نه آن که چون از ازل به او التفات داشته است او را رها ندهد. در ثانی اگر خدا به طفیل خاصان و محبان خود هستی را آفریده است پس چرا باید از خلق بشر پشیمان گردیده باشد؟ بدون وجود بشر در این کره خاکی که این خاصان و محبان درگاه حق امکان ظهور در قالب بشری را پیدا نمی نمودند!

۱۲- (اورمزد به عدد هر موجودی، که در علم ازلی اوقبل از وجود ثابت و آشکار بود، یکی فروهر آفریده است، که پس از پیدا شدن اجسام هر فروهری به امر باری تعالی به آن جسم پیوند و نگاهدارنده و یاور او شود و او را به سوی کمال سعادت راهنمایی کند. و در هر تنی فروهری ست و جانی که سبب حیات مادی اوست. و روانی که سبب حیات عقلی و عامل خیر و شر است و بعد از مرگ روان او در جایگاه بازرسی و عذاب یا نعیم قرار خواهد گرفت.) از مقدمه محمد تقی بهار بر رساله «نفس» ارسطاطالیس با ترجمه افضل الدین کاشانی، انتشارات اساطیر زروان، چاپ اول، ۱۳۸۳.

۱۳- باید متوجه بود که این معنا کاملاً با معنای آیه قرآنی «الذین اذا اصابتهم مصیبة قالوا اننا لله و اننا الیه

راجعون» (آنان که چون رسید ایشان را مصیبتی گویند به درستی که ما از برای خدا بییم و به درستی که ما به سوی او بازگشت کنندگانیم -سورهٔ بقره آیهٔ ۱۵۱) متفاوت است. در معاد (که راجع به جسمانی بودن یا نبودن آن حرف است) این بشر است که با بار ثوابها و گناهان خود دوباره زنده می گردد و، گاه با اشتیاق و گاه با اکراه، به سوی خالق خود بر می گردد تا مورد قضاوت قرار گیرد و به بهشت یا جهنم فرستاده شود؛ در حالی که در داستان عطار جانها که زندانی جسم شده اند فارغ و رمیده از زندان تن، و گناهان و ثوابهای آن، به علت اشتیاق ذاتی خویش، و نه انسان، به سوی درگاه خدا می شتابند؛ و بهشت و جهنمی نیز در انتظارشان نیست.



## صهبا، و چهره زرد عاشقان!

می عاشق آسا زرد به، همرنگ اهل درد به  
زرد صفا پرورد به، تلخ شکر بار آمده  
(دیوان خاقانی، ص ۳۸۹)

شاید پنجاه سال پیش بود، در روزهای خوش دانشجویی، که در یکی از سرمقاله های سخن، استاد خانلری- که یادش همیشه با دل و جان ما پیوند دارد!- به یکی از مسائل بنیادی زبان و ادب فارسی پرداخته بود: این که ما در حفظ حدود و ثغور معنای واژه های زبان خود سهل انگار و بی مبالات ایم، و بسیاری از مترادفهایی که آنها را در کنار یکدیگر می آوریم، واقعاً مترادف نیستند، و این تنها سهل انگاری ما و معاصران ما هم نیست، شاعران و نویسندگان گذشته هم همین سهل انگاری را کرده اند، و شاید ریشه آن هم در نثر منشیانه فارسی باشد که دبیران دربارها برای نشان دادن وسعت دانش خود می بایست سخن را دراز کنند، و به جای یک واژه یا تعبیر، دو واژه یا دو تعبیر را که معنایی نزدیک- و نه یکسان!- داشت در کنار هم می آوردند.

در این سالها که من درگیر نقد و شرح قصاید خاقانی بودم! بارها در سخن او به رنگ طلایی شراب و ربط آن با صهبا برخوردیم که نشان می داد در سرزمین آران - شمال ارس که شروان هم گوشه ای از آن بوده است- یکی از انواع شراب که بیشتر به دست رندان و صاحبان می رسیده، شرابی بوده است زرین، که خاقانی هم ظاهراً آن را دوست می داشته، و در روزگار فرمانروایی اخستان شروان شاه که از زهد و پرهیز سالهای جوانی دور شده، جستی به آن سوی جویبار زده و با صدها تعبیر دلنشینی که برای آن باده زرین یافته، در ستایشنامه های خود تصویرهای زیبا و تماشایی آفریده است. یکی از آشنایان را هم به یاد دارم که سامان زندگانی اش، دهقانان خراسان کهن را به یاد می آورد، و او در

فراغتی که از بیم داروغه و محتسب یافته بود- به روایت رندان دیگر، و نه به شهادت این راوی!- در تاکستان میراث یافته از پدر، انگور سپید را به خاتون خُم، و خاتون را به حرم خُمخانه می سپرد، و به گفته بشّار مرغزی «تا چند ماه هیچ گونه از آن یاد نمی کرد» تا:  
 چون نوبهار، باغ بیاراست چون بهشت از سوسن سپید و گل سرخ و شنبلیله  
 اندر میان سبزه، به دشت و به کوهسار مشکین بنفشه و سمن و لاله بردمید  
 برزد شعاع زهره و بوی گلاب از او وز بوی او گل طرب و لهو بشکفید...<sup>۲</sup>  
 آن گاه، رند روزگار در خمخانه را می گشود و با خاتون خم تجدید عهد می کرد.

شراب آن دهقان خراسانی روزگار بشّار مرغزی، به رنگ یاقوت سرخ بود، و اگر دو قطره آن بر خم سنگی دهقان می چکید، تمام خم را به رنگ یاقوت سرخ در می آورد- باور نکنید!- اما آنچه مرا به یاد این دهقان رند روزگار خودمان می انداخت، رنگ طلایی صهبای خاقانی بود و شباهت آن با رنگ شراب انگور سپیدی که او در نهانخانه عشرت پرورده بود، رنگی که یادآور آن شیشه های طلایی رنگ بالای پنجره ها در خانه های قدیم ولایت بود، شیشه هایی که با شیشه های آبی و سرخ و سبز در هلال بالای پنجره، خوش می نشست و چشم از تماشای آن سیر نمی شد. شراب طلایی این دهقان خودمان، و رنگ صهبای خاقانی مرا به سراغ معنای صهبا در فرهنگهای لغت فرستادند، و شگفتا که دیدم آن سهل انگاری که استاد خانلری در سر مقاله سخن گفته بود، در کار فرهنگ نویسان کمتر از آثار منشیان نیست.

بیشتر فرهنگهای فارسی، صهبا را فقط شراب، باده، یا باده انگوری معنی کرده اند، بی هیچ توضیحی که رنگ یا خواص دیگر آن را روشن کرده باشد. مؤلف فرهنگ منتهی الارب و ناظم الاطباء فقط گفته اند که صهبا شراب انگور سفید است و همین هم در لغتنامه دهخدا آمده. صاحب غیث اللغات صهبا را شراب انگوری مایل به سرخی نوشته است که اگر درست باشد، چیزی شبیه شراب سرخ کمرنگ اروپایی ست که صفت عام آن رُزه است یعنی سرخ کمرنگ! در شرحی که من در کتاب درس حافظ برای صهبا آورده، و آن را شراب سرخ کمرنگ نوشته ام، گناه آن را باید به گردن صاحب غیث اللغات بگذارم و آسانگیری خودم را پنهان کنم! و تنها عذری که می توانم برای آن بیاورم این است که تعبیرهای طلایی خاقانی را با این که سالها پیش در محضر استاد فروزانفر خوانده بودم، در هنگام نوشتن درس حافظ به یاد نیاوردم، و می بینید که اگر عذر بدتر از گناه نباشد، بهتر از گناه هم نیست!

خوب! از فرهنگهای لغت دست شسته و به خمخانه صهبای خاقانی آمده ام تا از او

معنای درست صهبا را بپرسم. این چند بیت را که در دل یک ستایش نامه شروان شاه  
اخستان آمده است، با هم می خوانیم:

ساقی صنم پیکر شده، باده صلیب آور شده  
قندیل از او ساغر شده، تسبیح زنار آمده  
ریحان روح از بوی می، جان را فتوح از روی می  
بزم صبوح از جوی می، فردوس کردار آمده  
می، عاشق آسا زرد به، هم رنگ اهل درد به  
زرد صفا پرورد به، تلخ شکر بار آمده  
خورشید رخشان است می، زان زرد و لرزان است می  
جو جو همه جان است می، فعلش به خروار آمده  
آن خام خم پرورد کو؟ آن شاهد رخ زرد کو؟  
آن عیسی هر درد کو؟ تریاق بیمار آمده  
می آفتاب زرفشان، جام بلورش آسمان  
مشرق کف ساقی ش دان، مغرب لب یار آمده  
در ساغر، آن «صهبا» نگر، در کشتی آن دریا نگر  
بر خشک تر صحرا، نگر کشتی به رفتار آمده<sup>۳</sup>

این یکی از موارد روشنی ست که خاقانی صهبا را شراب زرد می گوید، اما اشاره او  
به این معنا، یکی و دو تا نیست، و سخن از می زرین و زیر می در دیوان او مکرر می آید، و  
مثالهای دیگری هم هست که در آنها صهبا و این رنگ زرد با هم آمده است:

این سبز طشت سرنگون، طاس زر آورده برون  
بر یاد طاس زر کنون، ما طاس صهبا داشته<sup>۴</sup>

صهبا گشاده آبی، و زر بسته آتشی ست  
من آب و آتش از زرو صهبا بر آورم<sup>۵</sup>

«زرآب» دیدی؟ می نگر، می برده آب کار زر  
ساقی به کار آب در، آب محبا ریخته  
بادام ساقی مست خواب، از جرعه شادروان خراب  
از دستها جام شراب افتاده «صهبا» ریخته<sup>۶</sup>

در نمونه های دیگری از سخن خاقانی، کلمه صهبا نیامده است اما باز رنگ باده مطلوب  
او زرد است، و بسیار نیست مواردی که او مانند دیگران از رنگ یا قوتی می سخن بگوید، از  
عقیق گذاخته رودکی که در بهار «گونه یاقوت سرخ گیرد و مرجان» تا دو بیست سال پس از  
خاقانی که حافظ در روزگار محتسب «جنس خانگی» صوفی را «همچو لعل رمانی»  
می یابد، و هنگامی که «فراغتی و کتابی و گوشه چمنی» هست و با صاحب دلی به خلوت  
می نشیند، همان «باده چون لعل» رنگ ارغوان می گیرد: کان کس که پخته شد، می چون  
ارغوان گرفت.<sup>۷</sup>

تعبیرهای شراب زرد در سخن خاقانی متنوع و مکرر است و اگر بگوییم همه آن موارد  
هم اشاره به همان صهبای اوست، بیش از یک حدس و گمان، به و اقیعت نزدیک  
می نماید. در این مثل تابش زرین آفتاب را جرعه صهبا گفته است:

اول کسی که خاک شود جرعه را، منم  
چون دست صبح، جرعه صهبا برافگند<sup>۸</sup>

و این چند نمونه هم از رنگ زرد باده، و باز منطقی تر این است که بگوییم همان صهبای طلایی خاقانی ست، چرا؟ که این خاقانی و ذوق خاص اوست که این همه از بادهٔ زرین سخن می گوید و در آثار شاعران دیگر، سخن از می، این قدر «طلایی» نیست:

از سسیم صراحی و زرمی دستارچه ساز دلبران را<sup>۱</sup>  
بهر حلیهای گوش و گردن بربط سیم و زراز ساغر و مدام برآمد<sup>۲</sup>  
بار مشک است و زعفران در جام پس خط جام چون خط طیار<sup>۳</sup>

گفتم که صهبا شراب انگور سپید است و می دانیم که در تاکستانهای ایران خودمان انگور سپید، گونه های درشت و ریز و تنک پوست و سخت پوست بسیار دارد. از فرهنگهای لغت فارسی هم که قطع امید کردیم و دیدیم که فرهنگ نویسان بحمدالله همه مقید به احکام شریعت بوده، و راهی به کوی رندان و میفروشان نداشته اند، تا فرق انواع امّ الخبائث را به تجربه دریافته، و دست کم برای آن فقاعی که نظامی عروضی در چهار مقاله به سرینئه حمام توس برده و به حکیم فردوسی نوشانده است، تعریف روشنی به دست داده باشند.

اما این مقدمات، باید در خاطر عزیز شما هم خارخاری پدید آورده باشد که بالاخره صهبا چیست؟ و حد نوشیدن آن چند تازیانه است؟ سؤال دوم را از من نپرسید، که در این زمینه تخصص ندارم. اما برای سؤال اول، اگر در ایران به مرجع روشنی دسترسی نداشته باشیم، مشکلی نیست و این یکی، از مشکلاتی ست که برای آن مستشار خارجی! فراوان پیدا می شود، و می دانیم که این فرقه های راقیه، در همه کارهای بیش از فرقهٔ ناجیه دقت و انضباط دارند. پیران میفروش آنها هم از کار رقیبان در سراسر دنیا باخبرند و از صدها سال پیش می دانسته اند که رندان شیراز، آن شراب ارغوانی خواجه حافظ را از انگوری به عمل می آورده اند که باب طبع صاحب دلان است و شاید آن خمیری که مطابق نص صریح کلام قدیم در یکی از چهار جوی بهشت جاری ست، از همین انگور شیراز خودمان است، و نهال آن را هم پیر مغان در سفر آخرت به حضرت رضوان هدیه کرده، و ما هم پس از گذشتن از آن بل باریک تر از مو، در روضهٔ رضوان خواهیم دید که هم از تاک نشان است و هم از تاک نشان! از این طنز بگذریم. گویا نهال انگور سیاه شیراز را یکی از رندان به فرنگ برده و پرورده، و شاخه هایی از آن مانند درخت طوبی به شرق و غرب عالم سر کشیده است. امروز در اروپا و امریکا و استرالیا شاید بیست گونه شراب عرضه می شود که نام مشهور همه آنها «شیراز» است و کارخانه های تولید امّ الخبائث به عرضهٔ کالایی با این نام مبارک مفتخرند! باز به بیراهه رفتیم! شراب شیراز ولایات کفر که صهبا نیست، قرار بود معنای صهبا را روشن کنیم:

می گویند در باده نوشی و مستی، فرانسوی ها پیر شب زنده داران جهان اند، و در سرزمین آنها باده ارزان تر از آب گوارا، یعنی آب خنک گران تر از شراب است! در غزب فرانسه، در مسیر رودخانه شارانت (Charente) شهرکها و روستاهای بسیاری هست که تاکستانهای وسیع و پر حاصل دارد و کنیاک (Cognac) نام نوشابهٔ معروف هم نام یکی از شهرهای آن ولایت است. در شارانت، به نوعی انگور ریز بی دانه، پینو (Pineau) می گویند که برادر انگور یاقوتی خودمان است، با این تفاوت که یاقوتی سفید هم دارد. مشابه آن یاقوتی سفید را هم، در ولایت آذربایجان خودمان و در آران و قفقاز پیدا می کنیم. از انگور یاقوتی سفید شارانت، نوعی کنیاک ملایم طلایی رنگ شیرین به دست می آید که به Pineau des Charentes معروف است. آن صهبای طلایی خاقانی، و آن آفتاب زرفشان او که از مشرق کف ساقی تا مغرب لب یار، آسمان جام بلور را روشن می کند، به دلایل معقول باید شراب طلایی رنگی باشد که در آران قرن ششم از انگور ریز بی دانهٔ سفید به دست می آورده اند! این حدس و گمانی ست مبتنی بر مستی معلومات پراکنده و تأملی در آنها. اما اگر شما بگویند که این فقط یک حرف است، ناچار من دوباره شما را به عالم ارباب لغت و فرهنگ نویسان خودمان می برم، تا تعریف صهبا را پیدا نکنید و ناچار بپذیرید که «پینو دو شارانت» باید همان صهبای خاقانی باشد!

خوب! عرض بنده تمام است اما در این چند صفحه، سخن از باده و بزم و صبوح و حضور خاقانی در آن بود، و ستایش او از بادهٔ زرفشان بزم شروان شاه اخستان! و اگر شما هم از روزهای مدرسه با دیوان خاقانی همدم بوده باشید، می دانید که خاقانی اهل بزم و میگساری نبوده است، و از این واقعیت نباید آسان گذشت! خاقانی اعتقاد به دین و اجرای فرایض را، همواره با تأکید بر زبان می آورد، در قصایدی که در ستایش پیامبر یا در وصف کعبه و سفرهای مکه و مدینه سروده، ایمان خالص یک مؤمن بر واژه ها و تعبیرهایش مانند آفتاب می تابد. در سالهای جوانی، پیش از آن که نیاز، و اقتضای آن روزگاران او را به ستایش فرمانروایان بکشاند، خود را مبین حقایق مسلمانی می دیده و تخلص او «حقایقی» بوده و معلم و عموی فرزانه اش او را با حسان بن ثابت انصاری ستایشگر پیامبر همانند می دیده و به او حسان عجم می گفته است. در ستایش نامه های شاهان و کارگزاران هم مکرر می بینیم که او حضور در بزم را می پذیرد، اما با این شرط که با ام الخباثت کاری ندارد و لب به باده نمی زند.<sup>۱۲</sup> در دیوان او دوازده قصیده در ستایش شروان شاه منوچهر است که حکومت او همزمان با سالهای جوانی خاقانی بوده. در یکی از ستایش نامه های او که سرشار از اغراق و مبالغه هم هست، پس از وصف دلاویزی از بزم و

مطربان و سازها، به این ابیات می‌رسیم:

در جان سماع آویخته، مستان خروش انگیخته  
من زان گره گوشه نشین، نه دُرد کش، نه جرعه چین  
نقل نوا این جا ریخته، جام می آن جا داشته  
یاران شدند آتش سخن، کاین چیست؟ کار آب کن  
می ناب و شاهد نازنین، ساقی محابا داشته  
گفتم: پسندد داورم؟ کز فیض عقلی بگذرم؟  
نوروز و تورآب کهن خط تبراً داشته؟  
حیض عروس رز خورم، در حوض ترسا داشته؟  
من گرد کعبه چند شب، شب زنده عذرا داشته...<sup>۱۳</sup>  
خاصه، که خضرم در عرب، از آب زمزم شسته لب

همانند این سخن در ستایش نامه های او بسیار است. پس از روزگار منوچهر و در زمان فرزند او اخستان، خاقانی تا این حد به خود سخت نمی‌گیرد و در ظاهر حریف بزم می‌شود، اما باز همان مسلمان «حقایقی» و در فکر تجدید زیارت کعبه و سفری به مدینه است. هنگامی که در زمان اخستان بی‌اجازه شروان را ترک می‌کند و گرفتار زندان می‌شود، برای رهایی از زندان دست به دامن میهمان مسیحی اخستان - شاهزادهٔ رومی آندرونیکوس کُمننوس - می‌زند، و قصیدهٔ معروف ترسائیه را در ستایش او می‌سازد، اما باز بر ثبات خود در مسلمانی تأکید دارد. بارها از دربار همین اخستان فاصله می‌گیرد، یا به دلیل این که حریف بزم نیست، کنارش می‌گذارند، و در متن ستایش نامه های او اشاره به این خواری و خذلان بسیار است. واقعیت این است که خاقانی مانند شاعران دربارهای خراسان ستایشگر نیست و نیاز و اقتضای روزگار است که ذوق و دانش و خلاقیت حیرت‌انگیز او را به قالب ستایش نامه‌ها می‌برد! و این رویهٔ سیمای خاقانی و این استثناهای کار او سخنی ست که تفصیل آن در نوشته‌هایی جداگانه باید بیاید.<sup>۱۴</sup>

مونتریال، کانادا

### یادداشتها و منابع:

- ۱- ایران شناسی، سال هیجدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۵ ش.
- ۲- پیشاهنگان شعر پارسی، دکتر محمد دبیر سیاقی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ص ۱۶۴.
- ۳- خاقانی شروانی افضل الدین بدیل بن علی. دیوان خاقانی شروانی به تصحیح دکتر ضیاءالدین سجادی، تهران، انتشارات زوار، چاپ هفتم، ۱۳۸۲ ش. ص ۳۸۹.
- ۴- همان، ص ۳۸۲.
- ۵- همان، ص ۲۴۵.
- ۶- همان، ص ۳۷۷.
- ۷- نگاه کنید به پیشاهنگان شعر پارسی (حاشیه ۲) ص ۲۶ و ۴۱/ و دیوان حافظ، تصحیح علامه قزوینی، غزلهای ۴۷۳، ۴۷۷، ۱۳۱ و ۸۷.
- ۸- دیوان خاقانی (مأخذ حاشیهٔ ۳) ص ۱۳۳.

۹- همان، ص ۳۱.

۱۰- همان، ص ۱۴۴.

۱۱- همان، ص ۱۹۵.

۱۲- همان، ص ۲۲.

۱۳- همان، ص ۳۸۲.

۱۴- مکرر از خاقانی می شنویم که به ستایش دنیا داران علاقه ای ندارد. حافظ هم که در زبان و تعبیر به خاقانی بیش از هر شاعر دیگر نزدیک است، ستایش را فقط در حدی می پذیرد که گذران این دنیا را تأمین کند، و در بسیاری از غزلهای همراه با ستایش او، آن بیت مدح باحال و هوای غزل فاصله دارد و گویی در یک لحظه نیاز، آن بیت را بر غزلی افزوده و برای ممدوح فرستاده است. نگاه کنید به: خاقانی شاعری دیر آشنا، از علی دشتی، چاپ دوم امیرکبیر (۱۳۵۵ ش.)؛ درس حافظ و مقدمه های آن از صاحب این قلم، چاپ سوم انتشارات سخن، (۱۳۸۶ش)؛ و نقد و شرح قصاید خاقانی با مقدمه مبسوط تحلیلی از این قلم که انتشارات زوار آن را در شرف نشر دارد.

## زنان و تعالیم صوفیه در طریقت مولانا

### آیت عشق

(۴) آخرین بخش

#### زنان خانقاه دار در طریقت مولانا

در طریقت مولانا جلال الدین محمد زنان نه تنها حق فراگیری تعالیم عرفانی را داشتند، بلکه می توانستند به مقام خلافت و خانقاه داری هم برسند و سالکان را ارشاد کنند. در مناقب العارفین گزارشی از خانقاه داری خوش لقای قونوی در توقات آمده، و در مکتوبات نیز اشاره ای رفته است به خانقاه داری زنی در قونیه. در یکی از نامه های خود به معین الدین پروانه، مولانا از این وزیر مقتدر سلجوقیان روم درخواست کرده است که زاویه خاتونی را که وابستگان پروانه اشغال کرده بودند، به او باز پس دهند. این زن که نام او ذکر نشده، ظاهراً خانقاهی در قونیه داشته که محل سکونت خود او و درویشان دیگر بوده است. مولانا در این نامه می نویسد:

در این وقت جماعتی از متعلقان شما [معین الدین پروانه]، بیخبر شما، به زاویه خواهر عزیزه زاهدۀ عابدۀ ناسکه - ادام الله عصمتها - منزل ساختند و اهل خیر را تشویش و پراکندگی خاطر حاصل آمد. و اوقات ایشان و دعوات ایشان مغنم است، خاصه در اعتقاد و ظن عالی ملک الامرا، توقع است که اشارت فرماید تا درویشان را زحمت ندهند و آن جا منزل نسازند.<sup>۱۵۶</sup>

زاویه در اصطلاح صوفیان هم به معنی حجره ای در خانقاه و هم به معنی خانقاه به کار می رفته است،<sup>۱۵۷</sup> اما در این نامه، بی تردید زاویه به معنی خانقاه استفاده شده، چون در متون این عصر کلمۀ زاویه کاربرد عین خانقاه داشته است. گزارشی که از «زاویه صدر حکیم» در قونیه در کتاب مناقب اوحدالدین کرمانی آمده است، زاویه کاملاً تصویر یک خانقاه را



دارد، نه یک اتاق و حجره. زاویه صدر حکیم در عصر مولانا عمارتی بوده با باغچه و «جماعت خانه» و در ضمن گنجایش مجلس سماع «جماعت اصحاب تصوف و فقرا و اهالی قونیه»<sup>۱۵۸</sup> را داشته است. در روایت دیگری هم مناقب نویس شیخ اوحدالدین کلمه زاویه را به معنی خانقاه به کار گرفته است:

[در اخلاط] خواجه ای متمول از معتبران شهر از جمله مریدان صادق و معتقدان می باشد. بر در شهر دیمی دارد در آن جا باغی عظیم نزه به غایت خوبی طاق و رواق ساخته می باشد... مرد نیت بر آن مستحکم کرده که آن را زاویه سازد و هرچه دارد بر آن جا وقف کند.<sup>۱۵۹</sup>

استفاده از کلمه زاویه به معنی خانقاه در این عصر رایج بوده و در مکتوبات هم این کلمه به معنی خانقاه به کار رفته است. گذشته از آن، اگر کلمه زاویه در نامه مولانا مفهوم حجره ای در مدرسه و یا خانقاهی را داشت، حتماً مولانا نام آن خانقاه یا مدرسه را هم ذکر می کرد.

اشاره کوتاه مولانا به این زن خانقاه دار، با عنوان «خواهر عزیزه زاهده»، و نبردن نام او نشان می دهد که این زن برای معین الدین پروانه کاملاً شناخته شده بوده است. همچنین این که متعلقان معین الدین پروانه بدون اطلاع او در زاویه این زن منزل ساخته بودند، نیز می تواند نشانه این امر باشد. که اگر این وزیر مقتدر سلجوقیان روم، که از مریدان خاص مولانا بود و برخلاف رأی او کاری نمی کرد، در جریان قرار گرفته بود به آنها اجازه چنین کاری را نمی داد. در ضمن چون نام شهری که این خانقاه در آن قرار داشته ذکر نشده، به احتمال قوی این خانقاه در قونیه قرار داشته که محل سکونت مولانا و معین الدین پروانه بوده است. نکته قابل ذکر این که برخلاف تصور کسانی که این زن را خوش لقای قونوی گمان کرده اند، این زاویه با خانقاه خوش لقای قونوی فرق می کند، چرا که خوش لقای قونوی در زمان نوه مولانا، امیر عارف، می زیسته و خانقاه او هم در شهر توقات بوده است، نه در قونیه. از لحن کلام مولانا در این نامه چنین بر می آید که زاویه داری این زن از دیدگاه او امری پذیرفته شده بوده و نیازی به توجیه و توضیح درباره آن نبوده است. نکته مهم دیگر این است که عده ای بدون آگاه کردن معین الدین پروانه در زاویه این زن منزل ساخته بودند. با در نظر گرفتن این که در تاریخ تصوف اشغال خانقاه و زاویه صوفیان امری عادی به شمار نمی رفته، این احتمال وجود دارد که ناراضایتی کسانی که سکونت زنان را در خانقاه و زاویه امری غیر معمول می شمرده اند، باعث اشغال زاویه این زن شده باشد.

در زمان امیر عارف نیز زنی عارف و عالم به نام خوش لقای قونوی در شهر توقات خانقاه داشت و بسیاری از بزرگان توقات مریدان او بودند. افلاکی که با این زن همزمان بوده و

روایت مربوط به او را بی واسطه و از دیده‌ها و شنیده‌های خود ثبت کرده، به تصریح او را «خلیفه» خوانده است. با در نظر گرفتن زمان خلافت این زن، به احتمال قوی او یکی از خلفای سلطان ولد است که با وجود این که اصلاً اهل قونیه بوده، وظیفه اشاعه طریقت و سرپرستی امور مریدان طریقت در شهر توقات را به عهده داشته است.<sup>۱۶۱</sup> افلاکی در مورد او می نویسد:

همچنان خدمت خاتون آخرت ولیة الله فی الارض، عالمه عارفه خوش لقای قونوی رحمها الله که در شهر توقات خلیفه بود و اکابر آن نواحی مرید او بودند، چنان روایت کرد که خدمت یار ربانی ملک الفضلا، فدوة المفسرین ناصرالدین واعظ ولد مولانا رکن الدین ارموی الولدی القونوی مدتی در توقات مسافر من شده بود و از لطافت تذکیر و تقریر خود اهالی شهر را ربوده خویش کرده، همانا که روزی در حق جلیبی عارف چیزکی گفت و من معارضه کرده او را قوی رنجانیدم؛ فی الحال از سر انفعال برخاست و از توقات به نکیسار رفته، و همان جمعه اول زخم خورده رنجور باز آمد.<sup>۱۶۱</sup>

از اشاره این روایت به این که ناصرالدین واعظ از مسافران ساکن در خانقاه خوش لقای قونوی بوده، چنین بر می آید که خانقاه او نیز مانند بسیاری از خانقاههای دیگر محل اقامت مریدان مسافر بوده و او خود شخصاً اداره امور آن را به عهده داشته است. این زن که از سر اعتقاد به خاندان مولانا، با واعظ و مفسر بزرگی که عنوان «ملک الفضلا» داشته به معارضه برخاسته است، از مصاحبان نزدیک زنان خانواده او، از جمله فاطمه خاتون همسر سلطان ولد بود. افلاکی در مناقب العارفين گزارش دیگری از سفر او به همراه «اصحاب کرام» و کراخاتون به آماسیه نیز آورده است که در آن از او با عنوان «فقیره عابده خوش لقای توقات» نام برده است.<sup>۱۶۲</sup>

پس از مولانا در طریقت او سنت خانقاه داری زنان تا مدتی ادامه یافت، اما گزارش منظم و مفصلی از آن به جا نمانده است و باز هم باید در اشارات کوتاه و پراکنده آنها را جستجوی کرد. حتی محققان طریقت مولانا در دوران معاصر نیز وقتی نوبت به ذکر مشایخ و خلفای زن رسیده است، به نام آنها اکتفا کرده و در مورد زمان زندگی آنان تاریخی به دست نداده اند.<sup>۱۶۳</sup> در طول چندین سده پس از مرگ مولانا زنان در اداره امور طریقت مولویه دست داشتند، و خانقاه داری می کردند و به مقام شیخی می رسیدند.<sup>۱۶۴</sup>

در نیمه نخستین قرن یازدهم هجری زنی بنام «دستینا» شیخ و متولی خانقاه قره حصار می شود،<sup>۱۶۵</sup> و به رسم مشایخ این طریقت خرقه می پوشد و کلاه بر سر می گذارد.<sup>۱۶۶</sup> پس از او، به فاصله یک شیخ، باز هم کار تربیت مریدان و مقام خلافت به زنی دیگر بنام گونش خان می رسد،<sup>۱۶۷</sup> این زن اداره تمام امور خانقاه را خود به عهده داشت؛ به رسم مشایخ خرقه

می پوشید و «سکه دستاری» بر سر می گذاشت و آیینهای خانقاهی را اداره می کرد.<sup>۱۶۸</sup> ناگفته نماند که در طول چند سده بعد از مولانا رسم و رسوم و مراتب بسیاری برای طی مدارج در این طریقت ساخته و پرداخته شد و چلبیان مغز تعالیم روحانی مولانا را رها کرده و به پوسته آداب مطبخ و جبه و دستار چسبیدند. در میان این آداب بیشمار دست و پاگیر، برای خلفای زن هم به تدریج محدودیتهایی در انجام آداب و مراسم خانقاهی ساختند.<sup>۱۶۹</sup> به نظر می رسد که این محدودیتهای به مرور زمان و همراه با ساختن و پرداختن آداب عملی جوراجور افزایش یافت و حضور زنان هم پس از شیخی گونش خان در صحنه این طریقت کمرنگ شد. گولپینارلی می نویسد که از اواخر قرن دهم میلادی تحولی در امور اداره اوقاف و درگاه مولانا پدید آمد که تشکیلات مولویه را تحت نفوذ متنفذان و امرا و وزرا قرار داد تا جایی که در قرن یازدهم این طریقت از مردم برید و «تقریباً به صورت سازمانی دولتی» درآمد،<sup>۱۷۰</sup> و قدرت و سیاست جای روحانیت را گرفت. گذشته از تحولی که موقعیت اجتماعی مولویه را از یک طریق روحانی به یک سازمان مقتدر سیاسی - اجتماعی دگرگون ساخت، در تعالیم و آداب این طریقت نیز تحولات بیشماری روی داد که آن هم در محدود کردن حضور زنان در این طریقت بی تاثیر نبود.

در حقیقت پس از خلافت نوادگان مولانا مراسم و آداب بسیاری در طریقت مولویه وضع شد و راه و رسم تشریف، سماع، ذکر، و چله نشینی با حذف و اضافات و جزئیات بسیاری شکل گرفت که هیچ گونه تشابهی با اصول تعالیم مولانا نداشت. به نظر می رسد که در همان سده های نخستین پس از مرگ مولانا، خلفای این سلسله به تدریج اصول تعالیم روحانی را به کناری نهادند و آداب عملی را جایگزین آن ساختند و در حقیقت دست و پای طریقت را در نوع لباس و کلاه و دستار و آداب سفره و مطبخ نشینی و هی هی و هو هو گفتن و دست و بازو به چپ و راست متمایل کردن، بستند؛<sup>۱۷۱</sup> به طوری که به سختی می توان پیوندی بین طریقت مولویه قرن دوازده هجری با تعالیم و سنت و طریقت مولانا یافت. مسلماً در گیر و دار آن همه آدابی که بعد از مولانا برای طی طریق و سلوک و تشریف در خانقاههای مولویه ساخته و پرداخته شد، و در چم و خم تحول حال به قال، حضور زنان خانقاه دار هم در عرصه این سلسله روز به روز کمرنگ تر گشت.

### زن در عرصه سماع صوفیه

#### زنان خنیاگر و مشایخ صوفیه

موسیقی، خنیاگری، و سماع از مقوله هایی هستند که آراء متفاوتی را در متون صوفیه

رقم زده اند. برخی از صوفیه موسیقی را حرام می شمردند، و برخی دیگر که اهل وجد بودند، آن را وسیله تزکیه روح و قلب به شمار می آوردند. در متون صوفیه روایات نادری از برخورد مشایخ بزرگ با زنان موسیقیدانی که معمولاً «مطربه» نامیده می شدند، نقل شده است که با در نظر گرفتن موقعیت اجتماعی آنان جای بحث بسیار دارد. این زنان که نوازندگی و خنیاگری پیشه آنان بوده، معمولاً ارتباطی با تعالیم صوفیه نداشتند و راهشان جدا از گذرگاه شریعت و طریق سیر و سلوک بود و رویارویی آن با مشایخ صوفیه معمولاً منجر به تحول روحانی آنان می گشت؛ و از دیدگاه مریدان نیز دگرگونی احوال این «مطربه»ها نشانه کرامات مشایخ به شمار می رفت. این گونه روایات بیشتر در مورد صوفیان اهل سکر و وجد آمده است که موسیقی را وسیله تزکیه روح می دانستند و در مورد زنان خنیاگر و نوازنده، بر خلاف عقاید رایج اجتماعی، اعتقاد داشتند که گوهر پاک آنان قابل فیض است.

در میان زنان صوفی سده های نخستین هجری اشاره هایی به «در مطربی افتادن»<sup>۱۷۲</sup> را بعه عدویه شده است. همچنین شعوانه را نیز سردسته گروهی از مطربان زن دانسته اند که «کنیزکان داشت اهل طرب، در مجلس شراب بنشستندی.»<sup>۱۷۳</sup> در روایات به جا مانده از زندگی هر دوی این صوفیان توبه آنان از مطربی سرآغاز گرایششان به زهد قلمداد شده است. عبدالرحمن بدوی، به اعتبار نوع زندگی مطربان، در مورد مطربی را بعه تردید نمی کند و معتقد است که اگر را بعه در یک دوره از زندگی در مطربی و عشق به دنیا - که بدوی آن را تباهی می خواند - غرق نشده بود، نمی توانست در ایمان و عشق تا آن حد پیش برود.<sup>۱۷۴</sup> در مورد شعوانه نیز صدای خوش او را در مجلس گفتن، یادگسار روزگار به طرب نشستن او می دانستند.<sup>۱۷۵</sup> در میان زنانی که نامشان در شمار عقلای مجانبین آمده، عبدالرحمن جامی سرگذشت زنی خنیاگر و چنگ نواز به نام تحفه (ف. ۲۲۵هـ.) را نیز در نفحات الانس آورده است که دریافت شگفتیهای مفهوم یک شعر، سرآغاز تحولات روحانی، و در نهایت شیدایی اش می گردد و زندگی او را دگرگون می کند.<sup>۱۷۶</sup>

نمونه دیگری از این روایات را سه قرن قبل از جامی، محمد منور در اسرار التوحید آورده است که حکایت زنی ست مطربه، که شنیدن شعری از زبان ابوسعید ابوالخیر سرآغاز تحولات روحانی اش می گردد:

هم در آن وقت که شیخ ما ابوسعید قدس الله روحه العزیز به نیشابور بود و خواجه بوطاهر هم با وی به هم بود، خواجه بوطاهر گفت: «یک روز شیخ گفت: «اسب زین کنید،» اسب زین کردند و شیخ برنشست و جمع در خدمت شیخ برفتند، شیخ به راهی فروراند و ما با وی به هم برفتم. در

میان بازار، در راه، زنی مطربه مست روی باز کرده و آراسته، چنانک حالت ایشان باشد، فرا شیخ ما رسید. جمع بانگ بر وی زدند و اشارت کردند که از راه شیخ فزائر شو، شیخ گفت: «دست از وی بدارید.» چون آن زن نزدیک شیخ رسید، شیخ گفت، بیت: آراسته و مست به بازار آبی / ای دوست نترسی که گرفتار آبی. آن زن را حالتی پدید آمد و بسیار بگریست و در مسجدی شد که بدان نزدیکی بود و یکی را از مریدان شیخ آواز داد... آن زن هرچه با وی بود از جامه و پیرایه نیکو و زرو جواهر از خویشش باز کرده بود و بر ازاری نهاد، فرا آن درویش داد و گفت: «این پیش شیخ بر و او را بگوی که «توبه کردم، همتی با من دار.» آن درویش آنچ زن به وی داده بود پیش شیخ آورد و آنج گفته بود بگفت. شیخ گفت: «مبارک باد.»<sup>۱۷۷</sup>

در تاریخ تصوف برخورد و گفتگو با مطربه‌ها و زنانی که موسیقیدان و خنیاگر بوده اند بیشتر خاص مشایخی بوده است که خود اهل سماع و شعر و موسیقی بوده اند و از صوفیان اهل صحو کمتر روایتی در این زمینه باقی مانده است. ابوسعید ابوالخیر و مولانا جلال الدین محمد که در تعلیمشان شعر و موسیقی جایگاهی خاص و حرمتی عظیم داشت، از جمله این مشایخند که سر و کارشان با زنان مطربه و خنیاگر - که به دلیل آراستگی شان به این هنر در شمار زنان ناخوشنام محسوب می شدند - افتاده است. قابل تأمل ترین روایات صوفیه در این زمینه روایت مناقب العارفین از برخورد مولانا با زنی خنیاگر و موسیقیدان به نام طاوس است که با دیگر روایات موجود در این زمینه تفاوت اساسی دارد، و نشانه روشنی ست از این که مولانا ورای معیارهای شرعی و عرفی به زنان موسیقیدان می نگریسته است. او حتی با زنانی که از دیدگاه علما و صوفیان و بسیاری از مردم مقبولیت شرعی و عرفی نداشتند و بدکاره نامیده می شدند، نیز همدم و همصحبت می گشت و برای آنان ارج و منزلتی انسانی قائل بود. مخصوصاً زنان مطرب ارج و احترام خاصی از دیدگاه مولانا، به دلیل رابطه عمیقش با شعر و رقص و سماع و وجد و موسیقی، داشتند. از جالبترین گزارشهای افلاکی در این مورد حکایت طاوس چنگ نواز است.

در این روایت، طاوس با عنوان «خاتون» نامیده شده است - که محترم ترین لفظی بوده است که در مورد زنان عالم و محتشم به کار می رفته - بر خلاف عنوانهایی نظیر «مطربه» و یا حتی «فاحشه» که در مورد این زنان در متون صوفیه قبل از مولانا به کار رفته است. این زن حجره ای در «خان ضیاء الدین وزیر» داشت و با کنیزکان خود در آن جا روزگار می گذرانید و دوستانان بسیاری داشت که به هنر او عشق می ورزیدند. روزی که گذار مولانا به خان ضیاء الدین وزیر می افتد، طاوس او را به حجره خویش دعوت می کند و مولانا دعوت او را می پذیرد و تمام روز در حجره او می ماند. تکریم مولانا از این زن، بی آن

که سخنی از انکار و یا ارشاد او رود، در آیین صوفیه شگفت می نماید. مولانا به کنیزکان او دینارهای سرخ می بخشد و به او پاره ای از دستارش را، همنشینی فرزند سلطان العلماء که خود نیز در مرتبه ای از مقام علمی و روحانی قرار داشت که صدها مرید پیاده به همراه موکبش و به شوق حضور در مجلسش از مدرسه ای به مدرسه دیگری می رفتند، با زنی که معیارهای شرعی و عرفی نامقبولش می شمارد، حادثه ای ست که در تاریخ تصوف به فراوانی روی نمی دهد. افلاکی در گزارش این دیدار صنعت بسیار در عبارت می کند و می نویسد:

در خان ضیاءالدین وزیر طاوس نام خاتونی بود جنگی، به غایت خوش آواز شیرین سار دلنواز جامه براز نیکو دلر با و نادره جهان بود و از لطافت جنگ او تمامت عاشقان اسیر جنگ او گشته بودند؛ اتفاقاً روزی حضرت مولانا در آن خان در آمده برابر حجره او بنشست؛ همانا که طاوس جنگی جلوه کنان پیش آمده سر نهاد و جنگ در دامن مولانا زده به حجره خود دعوت کرد، حضرت مولانا اجابت فرموده از اول روز تا نماز شام به نماز و نیاز قیام نموده از دستار خود مقدار گزی بریده به وی داد و کنیزکان او را دینارهای سرخ بخشیده روانه شد.<sup>۱۷۸</sup>

در این حکایت هیچ گونه سخن توبه از موسیقی و یا شکستن جنگ نیست، چرا که موسیقی از دیدگاه مولانا جایگاه خاصی دارد. ارزش نغمه و شعر و موسیقی و سماع، به عنوان راهگشای عوالم روحانی بر قلب و روح آدمیزادگان، در تعالیم مولانا جایی برای توبه از موسیقیدانی و خنیاگری باقی نمی گذارد. سماع، سنت مولانا و عرصه تجربیات روحانی او بود و در مجالس زنان که در آن موسیقیدانان زن به نواختن و خنیاگری می پرداختند نیز سماع می کرد. تفاوت این حکایت با حکایت ملاقات مطربه چنگی با شیخ ابوسعید ابوالخیر در این است که موسیقیدانی طاوس خاتون از دیدگاه مولانا نقص و گناه محسوب نمی شود که به اشارتی، موعظه ای، و یا کرامتی برای توبه دادن از نیاز افتد. مولانا با بخشیدن سهمی از دستار خود به طاوس خاتون او را تبرک می کند و قصد توبه دادن او را از هنرش ندارد. این تبرک برای طاوس «زیب و زینت» محسوب می شود، نه وسیله توبه کاری او.

در مورد رابطه زنان با مجالس سماع اشاراتی در متون صوفیه یافت می شود که نشانه آن است که زنان با این مجالس در ارتباط بوده اند. روایات افلاکی در مناقب العارفين در مورد حضور زنان در مجالس سماع مولانا و مشایخ طریقت او نشان می دهد که زنان در عصر او از این حق برخوردار بوده اند، اما قبل از آن هم اشارات جسته گریخته برخی از متون در مورد ارتباط زنان با مجالس سماع صوفیه نشان می دهد که این امر، به خصوص در طریقت صوفیان خراسان، سابقه ای قدیمتر از زمان مولانا داشته است.

## زن و سماع

موسیقی و سماع در تعالیم برخی از صوفیان حرام شمرده شده و در طریقت برخی دیگر، راه بیرون شدن از جهان ملموس و پا نهادن به عوالم روحانی و دریافت آن قلمداد شده است. با نگاهی به مباحث مفصل سماع در متون صوفیه می توان گفت که هم موافقان و هم مخالفان سماع، اساس اعتقادات خود را بر حدیث و سنت نهاده اند.<sup>۱۷۹</sup> برخی از صوفیان سماع را صرفاً برای خواص جایز شمرده اند و عامه خلق را عاجز از درک و دریافت بهره آن دانسته اند. از قدمای صوفیه، ذوالنون مصری معتقد بود که آواز خوش «مخاطبات و اشارات است که خداوند آن را ودیعت نهاده است اندر مردان و زنان... هر که به حق سماع کند، متحقق گردد و هر که به نفس سماع کند، زندیق گردد.»<sup>۱۸۰</sup> ابوعلی دقاق نیز معتقد بود که سماع بر عامه حرام است چون پیرو نفس اند و بر صوفیان مستحب است برای زنده نگاه داشتن دل.<sup>۱۸۱</sup> برخی از صوفیه در تأکید تقدس خنیاگری و غنا، آن را رسم بهشت دانسته و گفته اند که «چون حورالعین اندر بهشت سماع کنند درختان گل به بار آرند.»<sup>۱۸۲</sup> صوفیان اهل سکر و وجد نیز سماع را «غذای ارواح اهل معرفت» خوانده، و در آن حالی یافته اند که به قول ابویعقوب نهرجوری (ف. ۳۳۰ هـ.) از سر سوزی پدیدار آید و مرد را باز سر اسرار برد.<sup>۱۸۳</sup> از دیدگاه آن دسته از صوفیه که شعر و موسیقی را مباح و حرام نمی شمارند، سماع در دریافت «معنی» هایی را که بر دیگران بسته است، بر صوفی می گشاید و حجاب بین او و حق را از میان بر می دارد و هر کس در توان حال خود از آن فیض می برد:

[در سماع صوفیان، ایشان] معنیها ببینند که دیگران نبینند. اشارت می کند ایشان را که به من شتایید. ایشان بدان شادی [و] نعم می کنند. پس حجاب افتد. از شادی با گریستن گردند. از ایشان کس بود که جامه بدرد، کس بود که بانگ کند و کس بود که بگرید. هر کسی بر قدر حال خویش.<sup>۱۸۴</sup>

گروهی دیگر از صوفیان سماع را مباح یا حرام دانسته اند. حارث اولاسی سماع و موسیقی را بهانه ارتباط ابلیس با انسان قلمداد کرده و گفته است که ابلیس هیچ چیزی نیافته که به بهانه آن بتواند به صوفی نزدیک شود، مگر رقص و خنیاگری را.<sup>۱۸۵</sup> ابن جوزی نیز سماع را بدعتی خوانده است که در همه مذاهب اسلام حرام شمرده شده، و با نقل حدیثی از پیامبر اسلام [من مبعوث شدم به انهدام طبل و مزمار]، سماع و غنا را مزامیر شیطان نامیده است.<sup>۱۸۶</sup> از سخنان همین مخالفان می توان دریافت که صوفیان از قدیمترین ادوار تاریخ تصوف، از صدای خوش زنان خنیاگر در مجالس خود بهره می برده اند.

اشارات و تأکید بسیار ابن جوزی بر نهی تعلیم خنیاگری به کنیزان و خرید و فروش کنیزان خنیاگر و اشارات بسیار دیگر در این مقوله، نشانه روشن آن است که زنان نوازنده و خنیاگر با مجالس سماع صوفیه در ارتباط بوده اند.<sup>۱۸۷</sup> ذکر این کنیزکان خوش آواز که در سماع صوفیان خنیاگری می کردند و موسیقی می نواختند، گهگاه با اشاره ای در متون صوفیه نیز یافت می شود ابوالقاسم قشیری نقل کرده است که «عون ابن عبدالله را کنیزکی بود خوش آواز، او را بفرمودی که قوم را سماع کردی تا همه بگریستندی.»<sup>۱۸۸</sup>

گرچه در متون صوفیه گهگاه سخن از زنان موسیقیدانی که چنگ و نای و دف می نواخته اند، با عنوان «کنیزکان مطربه» رفته است، - که پس از این با شواهدی از مناقب اوحدالدین کرمانی به آن اشاره خواهیم کرد - اما در منابع موجود به صراحت گزارشی از زنان قوالی که کارشان برپایی مجالس سماع بوده، نیامده است. با این همه از اشارات خرده گیرانی که حضور این زنان را گوشزد کرده اند می توان گفت که در همان دوران شکوفایی تصوف خراسان هم زانی بوده اند که از شعر و موسیقی - که هیچ کدام جواز شرعی ندارند - در بیان تجربیات روحانی و عوالم قلبی خود بهره می برده اند، و چه بسا که مردان هم در مجالس سماع آنها شرکت می کرده اند. از روایت های نادری که در این زمینه در دست است اشاره ای است که در کتاب تلیس ابلیس به قوالی زنان و حضور برخی از صوفیان خراسان در مجلس سماع آنان شده است. این روایت را دکتر شفیع کدکنی در شرح حال ابوعبدالله حاکم نیشابوری در مقدمه تاریخ نیشابور نقل کرده اند. ابن جوزی در انتقاد از اعتقادات صوفیان به سماع به نقل از حاکم نیشابوری می نویسد:

بیشترین دیدار من با فارس بن عیسی صوفی در سرای ابوبکر ابریشمی بود از برای گوش دادن به سماع «هزاره» رحمهما الله که این زن از مستورات قوالات بود.<sup>۱۸۹</sup>

قوال به معنی سرودگر و مطرب، عنوان خنیاگرانی بود که در مجالس سماع صوفیه به همراه نواختن موسیقی، شعر عاشقانه و عارفانه می خواندند و صوفیان با آهنگ و آواز آنان سماع می کردند. «قوالان غالباً از خود سالکان بودند، چون صوفیان مایل بودند که قوال از میان خودشان باشد و بیگانه در مجلس آنان شرکت نکند.»<sup>۱۹۰</sup> این که سلمی در تذکره ذکر النسوة المتعبدات الصوفیات اشاره ای به ارتباط زنان صوفی چهار سده نخستین هجری با موسیقی و سماع نکرده، به این دلیل است که رسم سماع تا قبل از ابوسعید ابوالخیر رواج عام نداشت، و می توان گفت که روایت قوالی هزاره، نخستین گزارش از حضور زن در مجالس سماع صوفیه خراسان است.

گرچه شرح حال این زن در تذکره ای نیامده، اما همین اشاره مجمل گویای آن است



که «هزاره» زنی بوده است موسیقیدان و اهل طریق که در منزل ابوبکر ابریسمی مجلس سماع داشته. در این نقل قول کلمه سماع به معنی گوش دادن به کار نرفته است چون «گوش دادن» قبل از کلمه سماع آمده است و به روشنی نشان می دهد که منظور از سماع، مجلس سماع صوفیه است. از این عبارت کوتاه مشکل می توان دریافت که آیا هزاره مجلس سماع برای زنان بر پا می کرده است و صوفیان مرد، بیرون از مجلس به قوالی او گوش می داده اند یا این که در مجلس او صوفیان مرد هم حضور می یافته اند. شاید بتوان عبارت «گوش دادن» را بدین معنی تعبیر کرد که مردان بیرون از مجلس، مستمعین سماع «هزاره» بودند، اما آنچه مسلم است حاکم نیشابوری و فارس بن عیسی صوفی به طور تصادفی سماع هزاره را شنیده اند و به قصد و «از برای گوش کردن سماع» او به سرای ابوبکر ابریسمی می رفته اند. از آن جا که شنیدن سماع زنان از دیدگاه متشرعه و همچنین گروهی از صوفیان امری غیر شرعی تلقی می شده، ابن جوزی گوش دادن به آواز و سماع یک زن قوال را زشت ترین کاری می داند که از حاکم نیشابوری سر زده و به همین دلیل او را منحرف شده از جاده عدالت خوانده است.

حاکم نیشابوری هزاره را از «مستورات قوالات» خوانده است که نشان می دهد قوالی این زن موردی استثنایی نبوده، و گرنه از او با عنوان «مستوره قواله» نام می برد، و این خود تائیدی ست بر این که در این دوره، زنان دیگری هم به قوالی و سماع می پرداخته اند که هزاره. یکی از آنها بوده است. همچنین احترامی که در این نقل قول، حاکم نیشابوری در ذکر هزاره قائل شده و در حق او «خدایش بیامرزاد» را به کار برده است، نشان می دهد که این زن از دیدگاه او مقام و احترام خاصی داشته است. بر اساس این گزارش که با همه کوتاهی نشانه ارتباط زنان با مجالس سماع صوفیه خراسان است، می توان دریافت که نه تنها حاکم نیشابوری بلکه صوفیان دیگری چون فارس بن عیسی و ابوبکر ابریسمی نیز از مجلس سماع هزاره فیض می برده اند. نکته قابل ذکر این که عبارت «بیشترین دیدار» به معنی «بیشترین دفعاتی که دیدار حاکم نیشابوری با فارس بن عیسی دست داده است»، نشان می دهد که این مجالس به طور دائم بر پا می شده است و امری نبوده است که فقط یک بار اتفاق افتاده باشد.

#### زنان و مجالس سماع در طریقت مولانا

عصر مولانا جلال الدین محمد دوره شکوفایی سماع صوفیان بود. گرچه رسم سماع دردوره ابوسعید ابوالخیر رونق گرفت، بی تردید در هیچ دوره ای از تاریخ تصوف، سماع از اعتبار و حرمت و رونقی که در دوران زندگی مولانا و طریق او یافت، برخوردار نبوده است.

در مکتب مولانا آیین سماع از اصول عملی تصوف محسوب می شود که بر اساس آن عارف با کشف وجد در اصوات موزون می تواند در عالم سیر تجربیات روحانی پا نهد. برای مولانا این موسیقی گاه از سیم رباب و چنگ بر می آمد، و گاه از زر کوبیدن زرکوبان. با این که سماع نه تنها از دیدگاه فقها بلکه از دیدگاه بسیاری از صوفیه نیز امری خلاف شریعت به شمار می رفت، شعر و موسیقی در تعالیم مولانا ارج و اهمیت ویژه ای داشت و برپا کردن مجلس سماع از مهمترین آیینهای پیروان او در قونیه به شمار می رفت. افلاکی در باب سماع مولانا از عبدالمؤمن توقاتی روایت می کند که: «مرا در ضمیر دل ترددی افتاد که این چنین بزرگی و پادشاهی و عالمی عاملی چرا به رقص و سماع شروع می کند و خلاف شرع را جایز می دارد و این طریقت در امور نامشروع است.»<sup>۱۱۱</sup> و در ادامه این روایت می نویسد که مولانا چون این تردید را در می یابد، مفهوم سماع را از دیدگاه خود برای او چنین شرح می دهد:

مردان خدا را هم حالتی و ضرورتی هست که به مثابه مخمسه و استقاسات و دفع آن جز به سماع و رقص و تواجد و اصوات اغانی نیست و الا از غایت هیبت تجلیات و انوار جلال حق وجود مبارک اولیاء گداختی و ناچیز گشتی، چنانک وجود بیخ در مقابل آفتاب تموز.<sup>۱۱۲</sup>

با این سخن، مولانا جایگاه شعر و موسیقی و رقص و وجد را در تعالیم خود روشن می کند که از دیدگاه او طریق رهایی عارف از مخمسه های روحی اند و عطش بی پایان حالات مردان خدا را چون آبی فرو می نشاندند.

از گزارشهای مربوط به زندگی مولانا چنین بر می آید که پس از دیدار شمس، سماع از اصول عمده تعالیم و جزیی از زندگی او گشت و بدین ترتیب تجلی شعر و موسیقی در تعالیم او را از برکات شمس می دانند. در این تردیدی نیست که شمس نقش عمده ای در تحولات روحانی مولانا و بریدن او از جهان قال و علم مدرسه داشت و سماع و وجد و پاییکوبی اش یادگار شور و تحول عظیم روحانی او پس از ملاقات با شمس است، اما از گفته سلطان ولد چنین بر می آید که زمینه گرایش مولانا به سماع پیش از ظهور شمس، به ترغیب یک زن سمرقندی فراهم آمده بوده است. این زن همسر خواجه شرف الدین سمرقندی و از خاندانهای منعم و دارای حسب و نسب سمرقند بود که بعدها در خاندان مولانا «کرای بزرگ» نامیده شد. او پس از مرگ همسر، جمله دارایی خویش را جمع کرد و با دختر خویش گوهر خاتون نزد بهاء ولد رفت و به جمع مریدان او پیوست. به روایت سلطان ولد، این زن مشوق و معلم مولانا در سماع بوده، و دست افشانی را او در این طریقت آیین نهاده است:

حضرت سلطان ولد حکایت فرمود که پدرم در جوانی عظیم زاهد بود و به غایت بارع و وارع و اصلاً به سماع نیامده بود، حضرت کرای بزرگ که جدّه من بود مادری، پدرم را به سماع ترغیب داد. همچنان در ابتدای سماع، پدرم دست افشانی می کرد؛ چون حضرت مولانا شمس الدین تبریزی رسید او را چرخ زدن نمود.<sup>۱۹۳</sup>

کرای بزرگ، که سلطان ولد او را «ولیه کامله» می دانست و بهاء ولد مقام او را ارج بسیار می نهاد،<sup>۱۹۴</sup> در مهاجرت از خراسان همراه بهاء ولد و خاندان و مریدان او به روم رفت و چندین سال بعد از این که قافله سلطان العلماء در لارنده ماند گار شد، دخترش گوهر خاتون را به همسری مولانا در آورد و بدین ترتیب با خاندان بهاء ولد پیوند سببی یافت.

نقش سماع در تعالیم مولانا و احترام و اعتباری که برای آن قائل بود، شعر و موسیقی را در مرکز تعالیم طریقت او قرار داد و به آن تقدس بخشید. گویند تا قبل از او رباب چهار سو بود و به خواست او بود که رباب را «شش خانه» ساختند چرا که معتقد بود شش گوشه رباب شارح سر شش گوشه عالم است.<sup>۱۹۵</sup> آوای موسیقی را با «نماز دیگر» برابر می شمرد و هر دورا داعیان حق می دانست که یکی ظاهر را به خدمت می خواند و دیگری باطن را به محبت و معرفت دعوت می کند.<sup>۱۹۶</sup> معتقدان مولانا به حرمت و احترام او، تقدس و حرمت خاصی برای آلات موسیقی قائل بودند و در این زمینه گزارش افلاکی از گفتگوی معین الدین پروانه با یکی از ارکان دولتش نشانه روشن این حرمت است:

معین الدین پروانه می خواست که ولد تاج وزیر را در قونیه قاضی کند و او مردی بود بر فضایل علم، ادب، اما بی ادب و معجب و از عالم اولیاء دور. گفت: «به سه شرط منصب قضا را قبول می کنم. شرط اول آنک رباب را از میان خلق برگیری؛ دوم آنک محضران کهن را که جلاخان محکمه اند برانی؛ سوم آنک محضران تو را جامگی دهی تا از مردم چیزی نبرند». پروانه جواب داد که هر دو شرط را ملتزم می شوم و می توانم کردن، اما رباب را نتوانم برداشتن که وضع پادشاهی بس بزرگ است. از آن سبب به قضا رضا نداد، چون این حکایت به سماع مولانا رسید فرمود که «زهی رباب مبارک».<sup>۱۹۷</sup>

مجالس سماع در مدرسه مولانا و یا در خانه بزرگان قونیه، مخصوصاً معین الدین پروانه، به طور مداوم برگزار می شد. در این مجالس قوالان دف و رباب و نی می زدند.<sup>۱۹۸</sup> و مولانا به همراه مریدانش به چرخ زدن بر می خاست و تواجد می کرد و شعر می سرود. مریدان زن در طریقت مولانا نیز برای او مجلس سماع ترتیب می دادند و خود نیز در این مجالس شرکت می کردند. مناقب العارفین گزارشهای پراکنده ای در این زمینه به دست می دهد که از خلال آنها می توان به چگونگی حضور زنان در مجالس سماع این دوره دسترسی یافت.

در مجالس سماعی که زنان برای مولانا برگزار می کردند، قوالان و نوازندگان زن به خواندن و نواختن نی و دف می پرداختند. این نخستین باری است که در متون صوفیه با صراحت به برگزاری چنین مجالسی اشاره شده است. تردیدی نیست که مجالس سماع زنان و حضور مولانا در این مجالس از دیدگاه صوفیان و علما بدعتی به شمار می آمد تا جایی که مناقب نویس خاندان مولانا هم تصریح کرده که چنین شیوه و طریقتی در عهد هیچ ولی و نبی مرسوم نبوده است؛ و برای توجیه شرعی، رسم «مجلس داشتن با زنان» را فقط سنت پیامبر اسلام برشمرده است. در این توجیه شرعی، افلاکی تلاش می کند که پیشینه این سنت را به صدر اسلام برساند و می نویسد که زنان عرب هم نزد پیامبر می رفتند و اسرار احکام شرعی را از او می پرسیدند و شوهران آنان بیرون سرا محافظت می کردند تا اغیار بر این اسرار مطلع نشوند.<sup>۱۹۹</sup> در مجلس سماع خواتین قونیه، که معمولاً از غروب آفتاب تا دمیدن سپیده طول می کشید، مولانا نخست به تدریس و بیان «معانی و اسرار» می پرداخت و آن گاه به سماع می پرداخت. از گزارش افلاکی چنین بر می آید که این مجالس به صورت مکرر در شبهای آدینه برگزار می شده است:

همچنان از کمال اصحاب منقول است که هر شب آدینه مجموع خواتین اکابر قونیه پیش خاتون امین الدین میکائیل که نایب خاص سلطان بود جمع می آمدند و لایها می کردند که البته حضرت خداوندگار دعوت کند؛ چه حضرتش را بدان خاتون آخرت از حد بیرون التفات و عنایتها بود و او را شیخ خواتین می گفت. و چون آن جماعت جمع شدند و به حضور تمام منتظر گشتندی بی آنک اعلام کردندی بعد از نماز عشا حضرت مولانا همچنان بی زحمت تنها تنها پیش ایشان رفتی و در میانه ایشان نشسته همشان گرد آن قطب حلقه گشتندی و بر او گشتندی و چندانی گل برگها بر او ریختندی که به تبرک از آن گل برگها ساختندی و حضرتش در میان گل و گلاب غرق عرق گشته تا نصف الیل به معانی و اسرار و نصایح مشغول شدی. آخر الامر کنیزکان گوینده و دافان نادر و نای زنان از زنان سر آغاز کردندی و حضرت مولانا به سماع شروع فرمودی و آن جماعت به حالی شدند که سر از پا و کلاه از سر ندانستندی و تمامت جواهر و زرینه آتئی که داشتندی در کفش آن سلطان کشف ریختندی تا مگر چیزکی قبول کند و اما التفاتی نماید اصلاً نظر نمی فرمود و نماز صبح را با ایشان گزارده روانه می شد.<sup>۲۰۰</sup>

در کتاب مناقب اوحدالدین کرمانی هم اشاره به حضور موسیقیدانان زن در خانه بزرگان این عصر رفته است و نشان می دهد که داشتن کنیزکان گوینده و نای نواز و دف زن از اسباب بزرگی امرا و بزرگان به شمار می رفته است. مناقب نویس اوحدالدین کرمانی در روایتی از قول یکی از بزرگان آسیای صغیر در همین عصر نوشته است: «چون باشد اگر که

سماع ابریشم بشنویم تا گوش را نیز حظی حاصل شود. ما را در خانه کنیزکان هستند و در این ولایت ما در هر خانه مطربه باشند.»<sup>۲۰۱</sup> از این گزارش چنان بر می آید که این کنیزکان مطربه در نهایت مهارت موسیقی می نواخته و با چیره دستی همسوازی می کرده اند. در دنباله همین روایت آمده است: «کنیزکان پاکیزه، چنگ و بربط ونای می آورند و سماعها به غایت خوش می کنند... غزل و ترانه می سرایند در غایت لطف، و فروداشتی می کنند موافق و مطابق و در خور همدیگر.»<sup>۲۰۲</sup>

به جز مراسم سماع زنان که به طور مدام در شبهای آدینه در خانه امین الدین میکائیل برگزار می شد، در روزهای دیگر هم مجالس سماع ویژه زنان به مناسبتی ترتیب می یافت. مخارج مجالس سماع را صاحب مجلس بر عهده می گرفت و شاید به همین دلیل است که بیشتر مجالس سماع در خانه «اکابر قونیه» برگزار می شد. اما نداشتن استطاعت مالی مانعی در راه مریدان برای ترتیب مجلس سماع مولانا نبود. افلاکی در روایتی می نویسد:

همچنان در نقل است که حضرت مولانا را مریده ولیه بود و او را نظام خاتون گفتندی و دایم با فخرالنساء مصاحبت می کرد؛ مگر او را هوسی شد که حضرت مولانا را سماع دهد و باران را خدمت کند و او را غیر از مقنعه بوری هیچ نبود و آن را جهت تجهیز و تکفین خود نگاه می داشت؛ خدمتکاران خود را وصیت کرد که آن را بفروشند و ترتیب سماع کنند. علی الصباح حضرت مولانا به خانه مذکوره حاضر گشته فرمود که «نظام خاتون این سو بوری، اما بوری را مفروش، تورا با بست شود، اینک ما به سماع تو آمدیم»، با جمع اصحاب سه شبانروزی در خانه او سماع بود.<sup>۲۰۳</sup>

برخلاف مولانا، اوحدالدین کرمانی که همعصر او، و خود نیز اهل سماع بود، با حضور زنان در مجلس سماع مخالفت می ورزید. در فصل چهل و چهارم مناقب اوحدالدین کرمانی روایتی آمده است از مجلس سماع شیخ در مدت اقامتش در قونیه. در این مجلس سماع، زنان - که از آنان با عنوان «فقیرگان»، «معادل» (اصحاب تصوف و فقرا) نام برده شده است - نیز بدون آگاهی شیخ به خانقاه می آیند و به سماع مشغول می شوند. در پایان مراسم سماع، همان گونه که مردان خرقه خود را به قوال می اندازند، زنان نیز سربندهای خود را از سر فرود می آورند و به یک جای جمع می کنند. وقتی خرقه ها را جمع می کنند و به خدمت شیخ می برند، زنان نیز به همان رسم، سربندهای خود را به خدمت شیخ می فرستند. چون شیخ خبر سماع زنان را می شنود «عظیم منفعل می شود و اعراض می کند که چرا گذاشتید که به خانه در آمدند. ایشان عورات اند. چه محل سماع و رقص و

حالت دارند. ایشان می باید که طاعت و عبادت کنند و به گوشه نشینند، اما آیند و سماع شنوند و رقص کنند. چون هوای سماع دارند مقصود دیگر دارند.»<sup>۲۰۴</sup> شیخ با این دیدگاه در مورد سماع زنان، به روش خود توهینی به آنان روا می دارد که مطمئن شود در پیرامون او دیگر اتفاقاتی از این دست تکرار نخواهد شد.

اما در طریقت مولانا، حضور زنان در مجالس سماع پس از او نیز ادامه یافت. روایتی در مناقب العارفین اشاره به جمعی از خواتین کبار قونیه چون فاطمه خاتون، گوماج خاتون، و خاوند زاده دختر معین الدین پروانه، و دیگر زنان خاندانهای بزرگ قونیه چون دختر شرابسالار و دختر مستوفی دارد که در شهر توقات «روز جمعه بجمعهم به جمعیت سماع جمع» آمدند. شرح این مجلس سماع، که افلاکی خود در آن حضور داشته، با عباراتی که اشاره به رباعی گفتن و تواجد نمودن امیر عارف «چرخ زنان و رقص کنان» دارد، نشان می دهد که زنان در شمار حاضرانی بوده اند که از سماع امیر عارف فیض می برده اند، و خود به حلقه سماع کنندگان نمی پیوسته اند.<sup>۲۰۵</sup>

#### بازنگری جایگاه زن در طریقت مولانا

برای ایرانیان، طریقت مولانا از زمان دیدار او با شمس شروع می شود و با مرگ او پایان می پذیرد. در ادب فارسی، مثنوی و دیوان شمس تجلیگاه مجموعه تعالیم و طریقت مولاناست، و برای معتقدانش هیچ گونه آداب و ترتیب خانقاهی بر سر راه تعالیم روحانی او وجود ندارد. اما در آسیای صغیر پس از مرگ مولانا رسم و رسومی برای طریق او پرداخته شد که در زمان خود او رایج نبود و تشریفات عملی بیشماری وضع شد که وابسته منش و سنت او نبود. از جمله مقام و درجات و راه و رسم لباس پوشیدن و آداب مطبخ و طرز نشست و برخاستی که خلفا و پیروان فرقه های مختلف مولوی پس از دوران نوادگان مولانا به راه انداختند، کوچکترین ارتباطی با تعالیم روحانی مولانا نداشت.

از میان این آداب وضع شده، برخی چون «تکبیر شدن عرقچین» و «سکه دادن» و تمرین سماع شامل زنان هم می شد. عرقچین سرپوشی کوتاه بود که از طرف شیخ به طالبان سلوک اهداء می شد و مراسم اهداء آن را «تکبیر» می نامیدند. سکه کلاه بلند تودرتویی بود خاص طالبان و سالکان، و گاهی به زنان هم اجازه بر سر گذاشتن آن را می دادند. آیینهایی نظیر «مقابله کردن» هم در این طریقت رواج یافت که خلفای زن حق اداره کردن آن را داشتند و مریدان زن هم می توانستند این مراسم را به تماشا بنشینند. «مقابله» در اصطلاح مولویه در اصل ذکر گفتن در حلقه درویشان بود که در سماعخانه برگزار می شد و به مرور زمان تشریفات بسیاری به آن افزوده گشت.<sup>۲۰۶</sup> گوئش خان، زنی که در قرن یازدهم

هجری به مقام ارشاد این طریقت رسید، امور خانقاه را خود شخصاً اداره می کرد، «سکه دستاری» بر سر می گذاشت، و حق اجرای بسیاری از آداب طریق از جمله آیین مقابله را داشت.<sup>۲۰۷</sup>

گولپینارلی در بررسی شرایط اجتماعی طریقت مولویه در ارتباط با زنان، به این امر اشاره می کند که مقام زن بین مولویان در دوره های آغازین این طریقت تفاوت چندانی با مرد نداشت، و این برابری را بیشتر وابسته گسترش این طریقت در روستاها می داند. چون با قدرت گرفتن این طریقت به عنوان یک سازمان دولتی و انتقال آن از روستاها به شهر، آزادی عطا شده زنان نیز مورد تهدید قرار گرفت.<sup>۲۰۸</sup>

این جمع بندی در مورد دوران پس از خلافت نوادگان مولانا صدق می کند و می توان یکی از عوامل عمده حضور زنان در این دوران را گسترش این طریقت در روستاها دانست. اما نباید از نظر دور داشت که به جز عامل اصلی پیدایش چنین پدیده ای در مکتب مولویه که تعالیم و آراء و اندیشه های مولاناست، نقش زنان شهرنشین و شرایط اجتماعی عصر او نیز سهم عمده ای در شکل گیری چنین پدیده ای داشته اند. در دوره نخستین این مکتب که زمان مولاناست، حلقه ای از زنان شهرنشین از فضای مناسب طریقت او بهره گرفتند و بنای شرکت زنان را در مجالس وعظ و سماع نهادند. اولین گزارش از زندگی زنان در خانقاه و مدرسه هم، از زمان خود مولانا در دست است. گرچه دلیل عمده ارتباط اجتماعی مولانا با زنان جهان بینی او بوده، اما شرایط زندگی و آزادیهای زنان درباری و شهرنشین این دوران نیز در پذیرش و نشر آن نقش عمده ای داشته است. اگر در دوره بعد از مولانا زنان در مجالس سماع شرکت می کردند و به اداره امور خانقاه می پرداختند، بدین دلیل بود که سنت شرکت در این مجالس را زنان شهرنشین در زمان مولانا نهاده بودند و این امر سنت مولانا به شمار می آمد.

در جهان بینی مولانا مردم از هر گروه و طبقه ای محترم شمرده می شدند. در مجالس او همچنان که وزیر مقتدر سلجوقیان روم، معین الدین پروانه، به استماع می نشست و به سماع بر می خاست، روستائیان و محترفه و اهل بازار هم شرکت می کردند؛ و همان گونه که خواتین خاندانهای مقتدر چون گرجی خاتون همسر سلطان غیاث الدین، در نظر او محترم بودند، کنیزکان و زنان مطرود اجتماع هم از او قدر می دیدند. البته تردیدی نیست که در تعالیم این مکتب از آغاز بر عوام هم گشوده بوده است و به روایت افلاکی بیشترین مریدان مولانا از میان مردم عامه و اهل کسب و بیسواد بوده اند،<sup>۲۰۹</sup> اما این مسأله و گسترش این طریقت در میان عوام نمی تواند علت اصلی ارتباط زنان با مجالس و طریقت مولانا محسوب

شود. نظر گولپینارلی صرفاً در مورد دوره های بعد از قطبیت امیر عارف، که در حقیقت دوره دوم حیات طریقت مولانا یا به عبارت دیگر مرحله گذار طریقت او از یک مکتب روحانی به یک تشکیلات وسیع اجتماعی ست، صائب است. در این دوره پذیرفتن زنان در طریقت و در نتیجه آزادی آنان در شرکت در مراسم صوفیه نه تنها برقرار ماند، بلکه گسترش هم یافت و زنان در همه مراحل سیر و سلوک، از مریدی تا مرشدی، حضور داشتند.

بر اساس منابع و گزارشهای پراکنده موجود، در یک جمع بندی کلی می توان شرایط حضور زن در تاریخچه طریقت مولانا را به سه دوره مشخص تقسیم کرد:

**دوره اول**، زمان زندگی مولانا تا خلافت امیر عارف است، که تعالیم مولانا از قونیه که محل زندگی او و همچنین مقر حکومت علاءالدین کیقباد پادشاه سلجوقی بود، در آسیای صغیر گسترش یافت و خاتونان خاندانهای بزرگ این سرزمین از مریدان و اصحاب طریقت او گشتند. همین خاتونان در خانه های خود مجلس و عظ و سماع با حضور مریدان زن برای مولانا برگزار می کردند، و یکی از عوامل گسترش حضور زنان در عرصه طریقت او گشتند. جهان بینی و نوع تفکر مولانا در مورد زن از یک سو، و احترام و قدرت اجتماعی و آزادی زنان در خاندانهای بزرگ تحت نفوذ حکومت سلجوقیان از سوی دیگر، پایه و اساس شرایط حضور زنان را در این طریقت هموار کرد.

**دوره دوم**، دوره ای ست که پس از خلافت نوادگان مولانا شروع می شود و تا اواخر سده دهم هجری ادامه می یابد. در این دوره بسیاری از خلفای این طریقت راه قلندران را در پیش گرفتند و به سیر و سیاحت پرداختند و طریقت آنان، همزمان با اشاعه مولویخانه ها و شهرها، در روستاها نیز گسترش یافت.<sup>۲۱</sup> در این دوره است که حضور زنان هم به عنوان خلیفه و هم به عنوان مرید به شکل گسترده تری رایج گشت و چندان تفاوتی در مورد مریدان زن و مرد وجود نداشت، از آداب تشریف گرفته تا مقام شیخی.

**دوره سوم**، از سده یازدهم تا سیزدهم هجری، دوره ای ست که دستگاه طریقت به دلیل قدرت اقتصادی ناشی از اوقاف و موقعیت اجتماعی مشایخ از روستاها به شهرها منتقل شد، و در همین زمان است که حضور زنان در عرصه طریقت کم رنگ شد و آزادی و حق و حقوق آنان در سلوک و ارشاد به تدریج محدود گشت.<sup>۲۲</sup>

از این دوره به بعد، نام زنانی که مجالس سماع برگزار می کردند، زنانی که در این مجالس قوالی می کردند، و زنانی که خانقاه داری می کردند و به خلافت می رسیدند به خاطر ای تاریخی تبدیل شد و درهای این طریقت نیز مانند بسیاری دیگر از سلسله های صوفیانه بر زنان بسته شد.



یادداشتها:

- ۱۵۶ - مکتوبات، ص ۱۶۴ - ۱۶۵.
- ۱۵۷ - کلمه «زاویه» در فارسی با معانی متفاوتی به کار رفته است. از جمله به معنی مفرش و اثاثیه صوفی، اتاقی از مجموعه اتاقهای یک ساختمان، خانقاه، رباط، مدرسه، و آرامگاه. برای توضیحات مفصل در مورد این کلمه بنگرید به تاریخ خانقاه در ایران، ص ۹۶ - ۱۰۱.
- ۱۵۸ - مناقب اوحیدالدین کرمانی، ص ۲۸۴.
- ۱۵۹ - همان، ص ۲۰۰.
- ۱۶۰ - گولینارلی، ص ۳۲۶.
- ۱۶۱ - مناقب العارفین، جلد دوم، ص ۹۲۸.
- ۱۶۲ - همان، جلد دوم، ص ۸۷۳.
- ۱۶۳ - گولینارلی در کتاب مولویه پس از مولانا، چندین بار به نام دستینا و گونش خان از مشایخ مولوی، اشاره کرده است بی آن که بنویسد که مشخصاً در چه زمانی زندگی می کرده اند. گولینارلی، ص ۳۶۶ - ۳۶۸.
- ۱۶۴ - در نیمه نخست قرن دوازدهم هجری یکی از مشایخ مولویه به نام ثاقب مصطفی (ف. ۱۱۴۸هـ.) کتابی به نام سفینه فیسه مولویان در تاریخچه مشایخ مولویه نوشته که دو بخش آن را به زنان اختصاص داده است. از گزارش زندگی او چنین بر می آید که احتمالاً نفوذ مادر خوانده اش در پرداختن او به ثبت اخبار مربوط به زنان صوفی بی تأثیر نبوده است. مادر خوانده او، فاطمه خانم، از زنان منتقد طریقت مولویه بود که ثاقب مصطفی را به فرزندی پذیرفت و «اورا به مشیخت خانقاه کوتاهیه تعیین کرد.» گولینارلی، ص ۳۶۷.
- ۱۶۵ - این زن نوه شاه محمد چلبی از مشایخ معروف مولوی ست که یکی از مهمترین و مقتدرترین مشایخ تاریخ طریقت مولویه به شمار می رود. گولینارلی، ص ۱۵۷ - ۱۸۱.
- ۱۶۶ - گولینارلی، ص ۳۶۶.
- ۱۶۷ - پس از دستینا، کوچک محمد چلبی بر مسند شیخی نشست و پس از او دخترش گونش خان، جانشین او شد. گولینارلی، ص ۳۶۶.
- ۱۶۸ - یکی از آیینهای خانقاهی که توسط گونش خان اجرا می شد، «آیین مقابله» بود. در این مراسم صوفیان خرقه های خویش را می پوشیدند و با آداب خاصی به سماع خانه می رفتند و نماز جماعت می خواندند و پس از آن رو به روی شیخ می نشستند و شیخ دعا می خواند یا مثنوی تدریس می کرد و در پایان مراسم، صوفیان به تبعیت از شیخ سجده می کردند و زمین را می بوسیدند. برای توضیحات مفصل بنگرید به گولینارلی، ۴۶۳ - ۵۴۵.
- ۱۶۹ - تمرین سماع، «تکبیر عرقچین»، و «اعطای سکه» از جمله آداب خانقاهی بود که زنان حق شرکت در آن را داشتند، اما در آداب «اقرار به طریقت»، «چله نشینی»، و «قدم گذاشتن در میدان شریف» زنان حق شرکت نداشتند. عرقچین نوعی سرپوش کوتاه بود از پشم سفید که از طرف شیخ به طالبین طریقت مخصوصاً زنان و کودکان اعطا می شد. سکه کلاه بلند و نوک تیزی بود از پشم قهوه ای یا سفید، که خاص سالکان و نوع دستاردار آن خاص مشایخ بود. اقرار کردن به معنی عهد بستن و چله نشینی به کار می رفت و مفهوم آن این بود که سالک خود را کاملاً تسلیم طریقت خویش کرده است. قدم گذاشتن به میدان شریف، مراسم اعلام مقام شیخ بود. گولینارلی، ص ۵۳۸، ۴۶۴ - ۴۶۵، ۴۹۴ - ۴۹۵.
- ۱۷۰ - گولینارلی، ص ۳۲۸.

- ۱۷۱ - برای شرح مفصل آداب دعای پوست و سماع و چله نشینی و چله شکنی و خدمت مطبخ در دوره های متأخر طریقت مولویه، بنگرید به گولینارلی، ص ۴۶۷ - ۵۰۲.
- ۱۷۲ - تذکرة اولولایاء، بخش اول، ص ۶۶.
- ۱۷۳ - نوربخش، جواد، زنان صوفی، تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۳۳.
- ۱۷۴ - بدوی، عبدالرحمن، شهید عشق الهی رابعة عدویه، ترجمه محمد تحریرچی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۲۰ - ۲۱.
- ۱۷۵ - نوربخش، ص ۱۳۳.
- ۱۷۶ - نفحات الاتس، ص ۶۲۴ - ۶۶۸.
- ۱۷۷ - محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۲۳۱ - ۲۳۲.
- ۱۷۸ - مناقب العارفين، جلد اول، ص ۳۷۵ - ۳۷۶.
- ۱۷۹ - قشیری، ابوالقاسم، ترجمه رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱، ص ۵۹۱ - ۵۹۶.
- ۱۸۰ - ترجمه رساله قشیریه، ص ۶۰۱.
- ۱۸۱ - همان، ص ۶۰۰.
- ۱۸۲ - همان، ص ۶۱۷.
- ۱۸۳ - همان، ص ۶۰۲.
- ۱۸۴ - همان، ص ۶۰۴.
- ۱۸۵ - همان، ص ۶۲۰.
- ۱۸۶ - تلیس ابلیس، ص ۲۴۲ - ۲۴۳.
- ۱۸۷ - تلیس ابلیس، ص ۲۳۵ - ۲۴۵؛ ترجمه رساله قشیریه، ص ۶۱۷.
- ۱۸۸ - ترجمه رساله قشیریه، ص ۶۱۷ - ۶۲۰.
- ۱۸۹ - حاکم نیشابوری، ابوعبدالله، تاریخ نیشابور، ترجمه محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۵، ص ۳۳ - ۳۴؛ تلیس ابلیس، ص ۲۵۲.
- ۱۹۰ - کسانی که به طور حرفه ای شغل قوالی داشتند و از صوفیان نبودند نیز گاه به مجالس صوفیه دعوت می شدند. بنگرید به تاریخ خانقاه در ایران، ص ۴۳۲.
- ۱۹۱ - مناقب العارفين، جلد دوم، ص ۵۵۹.
- ۱۹۲ - مناقب العارفين، جلد اول، ص ۵۶۰.
- ۱۹۳ - مناقب العارفين، جلد دوم، ص ۶۸۱.
- ۱۹۴ - همان، ص ۶۸۱.
- ۱۹۵ - مناقب العارفين، جلد اول، ص ۸۸.
- ۱۹۶ - همان، ص ۳۹۵.
- ۱۹۷ - همان، ص ۴۱۵.
- ۱۹۸ - همان، ص ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۵۵، ۲۹۴، ۳۲۷، ۳۸۲، ۳۹۴، ۳۹۹.
- ۱۹۹ - همان، ص ۴۹۱.
- ۲۰۰ - همان، ص ۴۹۰.

- ۲۰۱ - مناقب اوج‌الدین کرمانی، ص ۱۱۱.
- ۲۰۲ - همان، ص ۱۱۲.
- ۲۰۳ - مناقب العارفين، جلد دوم، ص ۶۰۱.
- ۲۰۴ - مناقب اوج‌الدین کرمانی، ص ۱۸۴ - ۱۸۵.
- ۲۰۵ - مناقب العارفين، جلد دوم، ص ۸۹۱ - ۸۹۲.
- ۲۰۶ - گولپینارلی، ص ۴۶۷ - ۴۷۱.
- ۲۰۷ - گولپینارلی، ص ۳۶۶.
- ۲۰۸ - گولپینارلی، ص ۳۶۸.
- ۲۰۹ - در روایتی از یک مجلس سماع عام مولانا، افلاکی به نقل از کمال الدین امیر می نویسد: «مريدان مولانا عجاب مردمند؛ اغلب عامی و محترقه و اعیان شهرند که مردم فضلا و دانا گرد ایشان کمتر می گردند. هر کجا که خیاطی و بزازی و بقالی هست او را به مریدی قبول می کنند.» مناقب العارفين، ص ۱۵۱.
- ۲۱۰ - گولپینارلی، ص ۳۵۴ - ۳۵۵.
- ۲۱۱ - در شکوه به یادگار مانده یکی از شاعران مولویه به نام لیلا (ف. ۱۲۶۵ هـ.) که درهای آداب پیچیده طریقت را بر خود بسته می دید و از زن بودن خود به ستوه آمده بود، به خوبی استیصال او آشکار است. این زن با اعتراض به خلقت خود بیانگر گذرگاههای تنگ و درهای بسته ای ست که دستاورد قدرت ناشی از گستردگی اوقاف و پیوستن به تشکیلات دولتی و حکومتی برای طریقت مولویه بود. گولپینارلی، ص ۳۶۹.

## الماس در هزار سال شعر فارسی\*

می است الماس و گوهر شادمانی  
نگردد سفته گوهر جز به الماس  
(سنایی)

واژه الماس برگرفته از واژه یونانی adamastos به معنی شکست ناپذیر می باشد و آن کربن خالص متبلور است که به صورت گوهری شفاف و تابنده و گرانبه‌قیمت مورد استفاده قرار می گیرد. الماس را در عربی همان الماس یا ماس<sup>۱</sup> و در انگلیسی diamond می نامند. در قدیم الماس خوب فقط از هند می آمد، ولی امروزه معادن بزرگ آن در آفریقای جنوبی، سیبری، و برزیل کشف شده است. الماس به دلیل وجود یون‌های فلزات مختلف در رنگهای متفاوت یافت می شود. الماس را سلطان جواهر نامیده اند.<sup>۲</sup>

الماس در سیستم هشت وجهی (octagonal) متبلور می شود. وزن مخصوص آن ۳/۵۲ و درجه سختی آن ۱۰ (در مقیاس سختی کانی ها با حداکثر ۱۰) است.<sup>۳</sup> از این رو دیگر گوهرها و سنگها را با آن می برند و می شکنند یا سوراخ می کنند، «اگر الماس نبود هیچ جوهر صلب (گوهر توپُر) را چون یاقوت و زمرد و لعل و جزع (سنگی ابلق که

\* 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 مناسفانه 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 زودباور را در شرق و غرب عالم به خود جلب کرده است.

از آن مهره می سازند) و عقیق و غیر آن به هیچ حیلست سوراخ نتوانستی کردن.»<sup>۴</sup> «مثل الماس» مثلی از سختی و خلل ناپذیری ست، با بیتی از عرفی شیرازی:

دلت الماس همت بود، اگر وایینی اکنونش      ترنج زردست افشار پرویز جهان بینی  
مصراع دوم اشاره به ترنج زر خسرو پرویز دارد که با اندک فشار دست چون موم نرم می شد  
و به هر شکل در می آمد. [با آن علوهمت، اکنون دلت چون موم در دست دیگران هست.]  
الماس سوهان پذیر نیست، با بیتی از بیدل دهلوی:

گر آبرو بود، از حادثات کاهش نیست      زبان نمی رسد الماس را ز سودن  
از آن جا که الماس را تنها خود الماس می تواند تراش دهد، الماسهای نامرغوب و  
خرده های الماس را در هاونی از فولاد آبدیده نرم کرده و برای تراش الماس و غیر آن به کار  
می برند. چارلز اول پادشاه انگلستان پس از محکومیت و اسارت در سال ۱۶۴۷ این شعر را  
سرود که:

« با نیروی خودم به سلطنتم ضربه می زنند،

به نام شاه از سرم تاج برمی گیرند،

و چنین است که الماس را خُرده الماسها خُرد می کنند.»<sup>۵</sup>

در ترجمه صیدنه ابوریحان بیرونی در مورد الماس آمده که «... چون مقابل آفتاب نگاه  
دارند از جرم او رنگهای مختلف منبعث شود چنان که در قوس قزح»<sup>۶</sup> و به نقل از الجماهر  
بیرونی نیز آمده که «راه آزمودن الماس چنین است که آن را در شمعی قرار دهند تا گرفتنش  
با انگشتان ممکن باشد، سپس آن را در مقابل قرص خورشید گیرند، هرگاه سرخی از آن  
درخشید، چنان که در قوس قزح است، آن را برگزینند و این خاصیت جز در الماس سفید و  
زرد نباشد و از این روست که در هند این دو نوع بهترین انواع آن می باشند.»<sup>۷</sup> در ارتباط با  
الماس، از برلیان نیز نام برده می شود که واژه فرانسوی به معنی درخشان است و در واقع  
همان الماس با تراش ظریف و دقیق می باشد. تراش دیگری از الماس را «گل سرخی»  
می نامند. از سوی دیگر، الماسی که خال و نقصان داشته باشد نامرغوب و کم بهاست و  
برای شیشه بُری به کار می رود، با بیتی از صائب:

نقش، داغ عیب باشد لوحهای ساده را      قیمتش نازل شود الماس چون شد خالدار  
و باز در همان ترجمه صیدنه آمده که «... در افواه افتاده که جوهر الماس زهر است و معنی  
سمیت در او به تجربه معلوم نشده. سرد و خشک است و پاک کننده است دندانها را و اگر  
جوهر الماس در بعضی از اشربه خورده شود بعد از مدتی بکشد. بعضی اطبا چنان گفته اند  
که سبب کشتن او آن است که او جوهر ثقیل است و چون از معده به جگر و تجاویف عروق

نقل کند سوراخها کند جگر را به واسطهٔ ثقل و حدت که در اوست و بدین سبب آدمی را بکشد.»<sup>۱</sup>

می گفتند الماس سخت با ارزیز یا قلع که فلزی نرم است می شکنند و از این رو «الماس از ارزیز شکستن» به معنی «تندی و تیزی را با ملایمتی برطرف کردن» و «جهل را با حلیمی مغلوب کردن» اصطلاح شده است،<sup>۲</sup> با دو بیت از نظامی گنجوی با دو مضمون متضاد:

مشو نرم گفتار با زبردست      که الماس از ارزیز گیرد شکست  
بیارام، تندی رها کن ز دست      که الماس از ارزیز با ید [یا بد؟] شکست  
«الماس را موم کردن» نیز اصطلاح دیگری ست «کنایه از ملایم کردن دل‌های آدمیان دغل و درشت»،<sup>۳</sup> با بیتی از نظامی گنجوی:

یکی نامه کالماس را موم کرد      همه هند را هندوی روم کرد  
[نامه طوری بود که الماس را نرم یا به اصطلاح دل سنگ را آب می کرد...]

با آن که ادعای اثر سرب بر الماس نیز بی پایه است،<sup>۴</sup> بسیاری بر این باور بوده اند که الماس را «جز با سرب نتوان شکست.»<sup>۵</sup> در برخی اشعار از این باور سخن رفته است، با دوبیت زیر از خاقانی و دو بیت بعد از بیدل دهلوی و نظیری نیشابوری:

این هم ز عجایب خواص است      کالماس به زخم سرب بشکست  
در آن چه عیب که از سرب بشکند الماس      هنر در آن که ز الماس بشکند پولاد  
شرم می دارد درشتی از ملایم طیتتان      غالب افتاده ست بیدل سرب بر الماسها  
اگر به مصلحتی کسر نفس باید کرد      ز نقص نیست که از سرب بشکند الماس  
ابوطیب مصعبی (شاعر اوایل قرن چهارم) زمانه و روزگار سخت و بی شفقت را مخاطب قرار می دهد که:

چو زهر از چشیدن چو چنگ از شنیدن      چو باد از بزیدن چو الماس گازی  
بزیدن = وزیدن. گاز = گاز انبر، وسیلهٔ گرفتن و بریدن. الماس گاز = الماسی که تیغهٔ گاز است و «همه چیز را می بُرد.»

فردوسی تیغ و سنان سخت و تیز و درخشان را الماسگون و کارآمد دانسته است:

یکی تیغ الماسگون برکشید      همی خواست از تن سرش را بُرید  
ز زخم سنانهای الماسگون      تو گفستی همی بارد از ابر خون  
به تیری که پیکانش الماس بود      زره پیش او همچو قرطاس بود

قرطاس = کاغذ.

الماس سخت و تیز را به عنوان نشتر به کار می بردند، با دو بیت از حزین لاهیجی:

هزار نشتر الماس در جگر داریم      سزد که عشق بنازد به سخت جانی ما  
حرف حق در دلشان نشتر الماس بود      جوق باطل صفتانی که مشارند و مشیر

جوق = دسته یا گروه.

نشتر الماس و ناخن الماس با مضامین تقریباً مشابه در شعر قدیم فارسی آمده اند. ابیات حاوی نشتر الماس و ناخن الماس در اشعار صائب چند برابر مجموع ابیات مشابه در آثار دیگر شاعران است، با چهار بیت از او:

هر سر خار، مرا نشتر الماسی بود      تا سپرداری من آبله پامی کرد  
صائب دچار نشتر الماس گشته است      بیش از گلیم خویش اگر پا کشیده ام  
گرچه دارد ناخن الماس دست جرأتم      سینه موری خراشیدن نمی آید ز من  
صائب از کشمکش دهر چنان دلگیرم      که نفس ناخن الماس بود بر جگرم

در دو بیت زیر از دقیقی و قانعی، قطرات باران به الماس تشبیه شده:

تو گویی هوا ابر دارد همی      وزان ابر الماس بارد همی  
نام جودش چون بری یا قوت روید از زمین      یاد تیغش چون کنی الماس بارد از سحاب  
و تشبیه ژاله بیضا یا شبنم سپید به دانه الماس در اشعار قانعی بیش از شاعران دیگر دیده شده است:

عذار گل خراشیده خط ریحان تراشیده      ز بس الماس پاشیده به باغ از ژاله بیضا  
الماس فشان شد فلک از ژاله بیضا      یا قوت نشان شد چمن از لاله احمر  
دانه اشک را هم به الماس تشبیه کرده اند، با نقلی از گلستان سعدی که «یک شب تأمل ایام گذشته می کردم و بر عمر تلف کرده تأسف می خوردم و سنگ سراجۀ دل به الماس آب دیده می سفتم»، و با سه بیت زیر از خاقانی و بیت بعد از محتشم کاشانی:

الماس و زهر بر سر مژگان چو داشتی      این سوی دل روان کن و آن زی جگر فرست  
شد ناخن من سفته ز بس کز سر مژگان      انگشت مرا پیشه شد الماس ربایی  
از هجر تو در چشم خورشید شود سفته      کز بس که مرا الماس اندر بصر افشاند  
با آن که برده ترک توام حدت از سرشک      الماس ریزه از مژه می باردم هنوز  
مصدر سفتن در زمان حال صرف نمی شود، ولی در بیت زیر از سعدی شاید «سفتم» ناظر به زمان حال و بعد از آن باشد زیرا شاعر امید دارد که اشک او در دل سنگ معشوق اثر کند:

بر هر مژه قطره ای چو الماس      دارم که به گریه سنگ سفتم

مژگان معشوق را به الماس تشبیه کرده اند که در دل سنگ رخنه می کند و هر قطره اشک خونین را، چون دانهٔ یاقوت، سفته می دارد، با دو بیت از سیدای نسفی و نظامی گنجوی:

دلبر حکاک من با چرخ دارد جنگ را      می کند سوراخ با الماس مژگان سنگ را  
حکاک = حک کننده، کنده کار، تراشکار، مه‌رساز (حکاک‌ی = کنده کاری بر روی سنگ و فلز و شیشه).

به الماس مژه یاقوت می سفت      ز حال خویشتن با کوه می گفت  
[خون می گریست و با کوه راز دل می گفت.]

صائب در سه بیت زیر مژگان را به خنجر الماس، پنجهٔ الماس، و سوزن الماس تشبیه کرده است:

ز زخم خنجر الماس پهلو می کنی خالی      چه خواهی کرد اگر کارت به مژگان دراز افتد  
پهلو خالی کردن = طفره رفتن، دوری کردن.  
مرا چون مهر تابان داغ دارد آسمان چشمی      که تا بد پنجهٔ الماس را مژگان زربینش  
به چندین سوزن الماس حیران است مژگانش      که از پای که بیرون آورد خار تمنی را  
بیرون آوردن خار تمنی از پای کسی = تمنای کسی را بر آوردن. [نمی داند که با نگاه دل کدام عاشق را به دست آورد.]

در بهارستان جامی نیز آمده که «... از غم مفارقت او به جان آمدند و از آلم مهاجرت او به فغان، به الماس مژه گوهر عجز و اضطراب سفینتند...» و در جوامع الحکایات سدیدالدین عوفی آمده که «عبدالله طاهر سلک مروارید اجفان (پلکها، جفن = پلک) را به الماس مژه بگسست و دانه های دُر از آب دیده بر صحن بشره (رخسار) نثار کرد.»

نظامی گنجوی در دو بیت زیر و انوری در بیت بعد دندان را به الماس تشبیه کرده اند:

چو من زنگی آن گه که خندان بود      سیه شیری الماس دندان بود  
وزین پس بر عقیق الماس می داشت      زمرّد را به افعی پاس می داشت  
در بیت بالا، «الماس استعاره برای دندان و عقیق استعاره برای لب است و در نتیجه الماس بر عقیق داشتن کنایه از لب گزیدن است.»<sup>۱</sup>

از لعل حجاب سازد الماس      رخسارهٔ همچو کهر ببارا  
در بیت بالا، لعل به لبان گلگون و کهر با به زردی رخسار اشاره دارد.

سوده یا ریزهٔ الماس بر دل یا جگر افشاندن نیز مضمونی بوده برای بیان حدّت و توصیف شدّت درد و آلم عاشق و داغ دل او، با پنج بیت از سیدای نسفی، غالب دهلوی، میرداماد، حزین لاهیجی، و کلیم کاشانی:



تیغ خونین به میان، سوده الماس به مشت  
 گیرم که به افشاندن الماس نیرزم  
 ریزه الماس با زخم آن چنان دشمن مباد  
 الماسم اگر بر جگر افشاند عطا بود  
 آن قدر کالماس بر داغم سپهر افشاند است  
 بیت زیر از ابوشکور بلخی شاعر نیمه اول قرن چهارم قدیمترین تشبیه زبان به الماس است و مولوی در دو بیت متوالی بعد همان مضمون را آورده است:

شنیدم که باشد زبان سخن  
 چو الماس بر آن و تیغ کهن<sup>۷</sup>  
 چو الماس کاهن ببرد همی  
 سخن نیز دل را بدرد همی<sup>۸</sup>  
 نکته ها چون تیغ پولاد است تیز  
 گر نداری تو سپر واپس گریز  
 پیش این الماس بی اسپر میا  
 کز بریدن تیغ را نبود حیا  
 گوهر یا گهر سفتن به معنی مروارید سوراخ کردن کنایه از سخن گفتن و کلام نغز بر زبان آوردن است که امروزه به صورت کلام گهر بار و دُر فشانن نیز گفته می شود. گاه دانه های سخن با الماس فکر سفته می شود و زمانی الماس تیز زبان هر دانه لفظ را سفته می کند و به رشته می کشد، با سه بیت از جامی، قاآنی، و عطار:

جامی از گوش گداطبعان بود گوهر دریغ  
 خاصه این گوهر کز الماس تفکر سفته شد  
 در بیت بالا، گوهر یا مروارید به تناسب گوش به گوشوار اشاره دارد و با ایهام به پند در گوش. [جامی، این کلام نغز و سنجیده (تو) در گوش ناهلان نخواهد نشست.]  
 چگونه گوهر توصیفشان توانی سفت  
 اگر چه حدت الماس فکرت بر جاست  
 پدربگشاد الماس زبان را  
 بسفت آنکه گهرهای بیان را  
 در بیت زیر از سلمان ساوجی، یاقوت لب با الماس کلام سفته و باز می شود و در بیت بعد از صائب، زبان تند به خنجر الماس تشبیه شده است:

به الماس سخن یاقوت سفتند  
 سخن زاغاز تا انجام گفتند  
 قصه خنجر الماس مگویند به ما  
 که در این جا سخن از تیغ زبان می گذرد  
 تمثیل سختی الماس را می توان در این کلام نورعلی شاه اصفهانی یافت که «... در حلقه موحدان به سر می بردم و سخن می گفتم و گوهر توحید با الماس تجرید (تنهایی گزیدن و پیراستن ذهن از اغیار) می سفتم...»

دُر سفتن یا سوراخ کردن مروارید را تمثیلی از وصل و هماغوشی با معشوق با کره دانسته اند. همان طور که سفتن دُر را الماسی سخت با ید، وصلتی چنان را نیز توانی

الماسگونه شاید. در مقامات حمیدی، اثر حمیدالدین عمر بن محمود بلخی، آمده که «... بی الماس دُر نتوان سفت و بی آلت با جفت نتوان خفت» و در جوامع الحکایات، از سدیدالدین عوفی، آمده که «... الماس صدف شکاف رجولیت (مردی) ندارد و دُرَم همچنان ناسفته است، بی مفتاح (کلید) مردی قفل بکارت از سر حقه نهاد من بر نمی تواند گرفت.» سه بیت زیر از داستان یوسف و زلیخا در هفت اورنگ جامی و بیت بعد از خاقانی همه به مضمون بالا اشاره دارد:

ولی می داشت حکم عصمتش پاس	دلش می خواست دُر سفتن به الماس
نزد بر گوهرم کس نوک الماس	زهر کس داشتم این نقد را پاس
ز نرم آهن نیاید کار الماس	چه حاجت گوهرت را داشتن پاس
تا کی کنی قبول خسان را چو کهربا	ای سفته دُر وصل تو الماس ناکسان

دو بیت زیر برگرفته از شرفنامه نظامی گنجوی است که به مضمون گوهر عصمت را با الماس وصل سفتن اشاره دارد:

ز دُر مهر برداشت گنجینه را	به بر در گرفت آن سمن سینه را
نگینی به الماس ناگشته ریش	عقیقی نیاز زده بر مهر خویش

\*\*\*

هرگاه سخن از الماس گرانقیمت می رود، غالباً از دو الماس معروف، کوه نور و دریای نور، نام برده می شود:

۱- کوه نور - نادرشاه در فتح هند الماس بزرگی بر تاج محمدشاه هندی دید و آن را «کوه نور» نامید و با حيلة تعویض تاج آن را تصاحب کرد. بعد از او، احمدشاه درانی آن را به افغانستان برد، سپس به شاه شجاع منتقل گردید و پس از شکست وی به دست سردار هندی، ملقب به شیر پنجاب، به تصرف این فاتح درآمد. بعدها به دست کمپانی هند شرقی افتاد و به ملکه ویکتوریا هدیه گردید و هم اکنون از جواهرات سلطنتی انگلستان است. الماس کوه نور پس از تراش نوین حدود ۱۰۸ قیراط (هر قیراط برابر با ۰/۲ گرم) یا حدود ۲۲ گرم وزن دارد.<sup>۱</sup>

۲- دریای نور - دریای نور از غنائم فتح هند و متعلق به نادرشاه بود. پس از او به نوه اش شاهرخ، سپس به امیر علم خان خزیمه و لطفعلی خان زند رسید و بعدها در زمره جواهرات دربار قاجار درآمد و نام فتحعلی شاه بر آن حک گردید. الماس دریای نور اکنون در خزانه جواهرات ملی ایران نگهداری می شود. این الماس ۱۸۲ قیراط یا حدود ۳۶ گرم وزن دارد و رنگ آن صورتی است که کمیا بترین رنگ الماس است.<sup>۱</sup>

\* \* \*

در وصف شیوه گردآوری الماس در ارتفاعات و نقاط دور از دست، از ارسطو نقل است که چون اسکندر به یک وادی متصل به هندوستان رسید فرمود تا گوسفندان بکشند و پاره های گوشت به قعر کوه بیندازند. مرغان شکاری تکه های گوشت بد بدند و بر هوا برآوردند. پاره های الماس که بدانها چسبیده بود به حکم حرکت مرغان از گوشت جدا می شد و بر زمین می افتاد، و کسان آن را برمی چیدند و جمع می کردند.<sup>۴، ۵</sup> مارکوپولو جهانگرد ایتالیایی نیز بعدها داستان نحوه گردآوری الماس توسط اسکندر را تعریف نمود.<sup>۲</sup> دیگران نیز این را شیوه معمول دانسته اند که چون در کوهی الماس بسیار باشد، مردمان پاره گوشت در کوه اندازند تا بر الماس افتد. کرکس و عقاب به سبب گوشت با آدمی الفت گیرند و به طلب گوشت بدان کوه برند، گوشت پاره ها را آورند و از منقار افشانند تا از خاشاک و خاک و سنگ پاک شود. آن الماس که در گوشت خلیده بود بریزد و مردمان که طالب باشند بردارند.<sup>۴، ۶، ۷</sup> ابوریحان بیرونی در الجواهر داستان اسکندر را یکسره افسانه می داند.<sup>۱۱</sup>

نظامی گنجوی در مثنوی اقبالنامه زیر عنوان «رسیدن اسکندر به عرض جنوب و ده سرپرستان»، داستان برخورد الماس در زیر پای سپاهیان و ستوران و پی بردن به سختی و تیزی آن و گرد آوردن الماس توسط عقابان و پاره های گوشت را در ۱۴۶ بیت سروده است. از آن میان، ۴۲ بیت متوالی زیر که چکیده گویایی از آن حکایت است پایان بخش این نوشتار قرار می گیرد (شرح برخی نکات، بر حسب شماره آیات، در زیر شعر آمده است):

- |    |                              |                             |
|----|------------------------------|-----------------------------|
| ۱  | پس و پیش آن کوه را دید شاه   | ضرورت بر او کرد بایست راه   |
| ۲  | برون بُرد لشکر بر آن تیغ کوه | زرنج آمده تیغ داران ستوه    |
| ۳  | ز تیزی و سختی که آن سنگ بود  | سم چارپایان بر آن سنگ سود   |
| ۴  | چو شه دید کز سنگ پولادسای    | خراشیده می شد سم چارپای     |
| ۵  | بفرمود تا از تن گاو و گور    | به چرم اندر آرند سم ستور    |
| ۶  | نمدها و کرباسهای ستبر        | ببندند بر پای پویان هژبر    |
| ۷  | همه رهگذرها بروند پاک        | ز سنگی که پوینده شد زو هلاک |
| ۸  | به فرمان شه راه می روفتند    | گریوه به پولاد می کوفتند    |
| ۹  | از آنان که بودند فرآش راه    | تنی چند رفتند نزدیک شاه     |
| ۱۰ | یکی مشت سنگ آوریدند پیش      | که سم ستوران از این است ریش |

- ۱۱ به نعل ستوران درش یافتیم  
 ۱۲ بسی کوفتیمش به پولاد سخت  
 ۱۳ بر آن سنگ زد شاه شمشیر تیز  
 ۱۴ به هر جوهری ساختندش خراش  
 ۱۵ چو شه دید کاو سنگ را آس کرد  
 ۱۶ همی گفت با هر کس از هر دری  
 ۱۷ بدان تا پژوهش سگالی کنند  
 ۱۸ نمونش به هر سنگ جوئی سپرد  
 ۱۹ چو افتاد در لشکر این گفتگوی  
 ۲۰ بسی باز جستند بالا و پست  
 ۲۱ کمر بر کمر گرد بر گرد کوه  
 ۲۲ فراوان در آن وادی الماس بود  
 ۲۳ چو دریا که گوهر بر آرد ز غار  
 ۲۴ ز ماران در او صد هزاران به جوش  
 ۲۵ مگر زان شد آن ره ز ماران به رنج  
 ۲۶ همان راه گنجینه دشوار بود  
 ۲۷ چو شه دید کان کان الماس خیز  
 ۲۸ هم از ترس ماران هم از رنج راه  
 ۲۹ نظر کرد هر سو چو نظاره ای  
 ۳۰ عقاب سیه بر کمرهای سنگ  
 ۳۱ چوزان سان عقابان پرنده دید  
 ۳۲ بفرمود کبارند میشی هزار  
 ۳۳ گلو باز بُرند یکباره شان  
 ۳۴ کجا کان الماس بیند زیر  
 ۳۵ به فرمانبری زانکه فرمان بدوست  
 ۳۶ کجا کان الماس بشناختند  
 ۳۷ چو الماس دوسیده شد بر کباب  
 ۳۸ کباب و نمک هر دو برداشتند  
 ۳۹ ببردند و خوردند بالای کوه  
 ۴۰ هر الماس کز گوشت افتاده بود
- به سختیش از آن نعل برتافتیم  
 نشد پاره، پولاد شد لخت لخت  
 بُرید و شمشیر شد ریز ریز  
 به ارزیز برخاست از وی تراش  
 ز بُرندگی نامش الماس کرد  
 که هست این گرانیامه تر جوهری  
 ره خویش از الماس خالی کنند  
 که تا راه داند بدان سنگ برد  
 میان بست هر یک بدین جستجوی  
 گرانیامه گوهر کم آمد به دست  
 یکی وادی بود دریا شکوه  
 که روشتر از آب در طاس بود  
 نه دریای ماهی که دریای مار  
 که دیده ست ماران گوهر فروش  
 که بی مار نتوان شدی سوی گنج  
 طریق شدن ناپدیدار بود  
 گذرگاه دارد چو الماس تیز  
 کسی سوی وادی نرفت از سپاه  
 بدان تا به دست آورد چاره ای  
 بسی دید هر یک شکاری به چنگ  
 عقابین اندیشه را سرکشید  
 نینند کان فربه است این نزار  
 کنند آنگه از یکدگر پاره شان  
 بر آن کان فشاند یک یک دلیر  
 از آن گوسفندان کشیدند پوست  
 از آن گوشت لختی بینداختند  
 به جنبش در آمد زهر سو عقاب  
 در آن غار جز مار نگذاشتند  
 پس هر عقابی دوان ده گروه  
 بر شاه برد آن که آزاده بود

۴۱ شه الماسها را به هم گرد کرد بدش آبگون بود و نیکوش زرد  
 ۴۲ وز آن جاسوی پستی آورد میل فرود آمد از کوه چون تند سیل  
 ۶- هُزبر = نام شیر. ۸- گریوه = گذرگاه دشوار. ۱۲- لخت لخت = تکه تکه. ۱۴-  
 ارزیز = قلع (که باور داشتند الماس رامی تراشد). ۱۵- آس کردن = خرد کردن. ۱۷-  
 سگال = فکر و چاره. ۱۸- نمونش = راه نمایی، نمونه، نمونه اش (واژه نمونش فقط در چند  
 بیت از اشعار نظامی دیده شده است). ۲۷- کان کان = که آن معدن. ۳۲- کارند = که  
 آورند، نبینند کان فربه است این نزار = به فربه یا لاغر بودن آنها توجه نکنند. ۳۷-  
 دوسیده = چسبیده.

مینه سوتا - آگوست ۲۰۰۸

Bahram Grami, 225 Oak Leaf Drive, Winona, MN 55987, USA - [bgrami@yahoo.com](mailto:bgrami@yahoo.com),

(507) 457-9412

### یادداشتها:

۱- گاهی عرب زبانان «ال» در شروع واژه خارجی را به گمان «ال» حرف تعریف حذف می کنند، آن چنان که  
 اسکندر را ابتدا الاسکندر و سپس اسکندر نامیدند (لغتنامه دهخدا).

۲- Tagore, Sourindro Mohun, *Mani-mala: A Treatise on Gems*, Published by the author in Calcutta, 1879 (Vol. I) & 1881 (Vol. II), pp. 142 - 163

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

۴- محمد بن ابی البرکات جوهری نیشابوری، جواهرنامه نظامی، به کوشش ایرج افشار و با همکاری محمد رسول دریاگشت، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۳، صفحه ۱۳۷ تا ۱۴۵. «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 نلایجات (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).

۵-  
 "With my own power my majesty they wound;  
 In the king's name, the king's himself uncrown'd;  
 So doth the dust destroy the diamond."  
 Charles I, Carisbrook Castle, 1647.

۶- لغتنامه دهخدا.

۷- 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.

۸- محمد بن محمد بن حسن طوسی «خواجه نصیرالدین»، تنسوخ نامه ایلخانی، مقدمه و تعلیقات از سید محمد

تقی مدرس رضوی، چاپ دوم، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۳، صفحه ۶۵ تا ۶۹.

- ۹- 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 ۴۹۰.
- ۱۰- شرح احوال و اشعار شاعران بی دیوان در قرنهای ۳ و ۴ و ۵ هجری قمری، به تصحیح محمود مدبری، انتشارات بانوس، تهران، ۱۳۷۰.
- ۱۱- محمد زاوش، کنانی شناسی در ایران قدیم (جلد اول و دوم با هم)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، صفحه ۱۱۹ تا ۱۲۴.

## نقش مخرب معممین در جنبش مشروطه

از آن جایی که در اکثر کتابهای تاریخ انقلاب مشروطیت ایران آمده است که دو معمم بانفوذ آن زمان (سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی) در به راه انداختن جنبش مشروطه دست داشتند، این امر سبب شده است که جمهوری اسلامی انقلاب مشروطه را از آن خود بداند و همان طور که این حکومت در تاریخ ایران باستان و معاصر دست به تخریب زده است، درباره جنبش مشروطه، این رویداد بسیار مهم تاریخ کشورمان نیز با ساختن سریال های تلویزیونی، مقالات، و رسالات به مغلطه کاری درباره تاریخ مشروطیت پردازد.

هدف نگارنده در این مقاله پرداختن به نقش ملایان در انقلاب مشروطه است تا ببینیم شرکت برخی از آنان در این جنبش به چه انگیزه ای بوده است و آیا حضور ایشان در این راستا به منظور برقراری حکومت مشروطه و حکومت قانون بوده است یا حکومت مشروعه؟

در احوال و اقتدار ملایان روایات گوناگون و احکام ناسخ و منسوخ بسیار رفته است. هر کس به خیالی و سودایی، فراخور باورهای خود، اهل دین را در جایگاهی مقام داده، تا با برداشتهای وارونه امروزی کار فردا را راست کند. گاه اهل منبر را برخاسته از فتوداليسم رقم زده اند، گاه از سرشت ناسازگار ارباب عثمان با اصحاب سرمایه سخن رانده اند، و گاه با بر نمودن تمايزات «عمده» میان ملایان آزادیخواه و استبداد طلب، کوشیده اند مرز جدایی «متحدین آئی خلق» با

«ضد خلق» را در تعارض میان طلاب خرده پا و مراجع پادار جستجو کنند.<sup>۱</sup>

آنچه مسلم است معممین در عهد قاجار «وقتی به میدان آمدند که پایه های سلطنت

متزلزل شده بود و وقتی پایگاه یافتند که نظام حاکم در تحکیم خود به ایجاد این پایگاه نیاز یافت.<sup>۲</sup> به گفته سعید نفیسی:

در دوره قاجار چون آزادی بی سرانجامی به گروهی از... متشرعان دادند و دولت، ایشان را به پشتیبانی خود برای پیشرفت مقاصد سیاسی برگزید، آتش فتنه بالا گرفت. در اسناد آن زمان مطالب شگفت انگیزی در این زمینه می توان یافت.<sup>۳</sup>

در واقع متولیان مذهبی در این عصر یک پایگاه مستقل حکومتی را تشکیل می دادند که مشترکاً با دربار قاجار بر ایران فرمانروایی می کردند، در دوران سلطنت ناصرالدین شاه به علت جنبش بابی و شورش آنها بر علیه استبداد حاکمیت سیاسی و حاکمیت مذهبی، همکاری علما و امرا ابعاد وسیعتری یافت. در نتیجه قدرت و نفوذ معممین بیش از گذشته افزایش یافت و

اهل منبر را از اقتدار بی سابقه ای برخوردار کرد. از جمله محاکم شرع تقویت شدند، موقوفات را جا به جا کردند، مقام متولی باشی در برخی ولایات از مقام حاکم ولایت فراتر رفت... املاک خالصه را به نیول ملایان دادند، برای آن گروه از علما که روزها را به «دعا برای سلامت وجود مبارک» سر می کردند، مقرری و مستمری قرار دادند... نیز سالانه بیست هزار تومان به نام «سادات و دراویش» در اختیارشان می نهادند،... از دواجهای درباری - روحانی هم رواج یافت. امام جمعه تهران (میرزا ابوالقاسم) که فتوای قتل با بیان را داده بود به دامادی شاه مفتخر گشت.<sup>۴</sup> [حال] ملایان گهگاه در چهره مشاورین سیاسی هم ظاهر می شدند چنان که حکام، برخی امور را به آنان ارجاع می دادند. در تنظیم روابط خارجی ایران، کم کم دست یافتند... و به قول میرزا آقاخان کرمانی، اکنون آخوند «پلتیک دان» ولایت بود چون «هم کوک و کلک عرفی را می دانست و هم دسائس شرعی را».<sup>۵</sup>

پایگاه حکومت مذهبی، لشکری هم از اوباش و ارادل داشت که نیروی اجرایی این دستگاه بودند.<sup>۶</sup>

هر ملایی تعدادی لوطی و طلبه را در مدارس و مساجدی که تولیتشان را داشت مستقر کرد. موقوفات تبدیل به سربازخانه ملایان شدند، لوطیان مسلح که گاه تعدادشان در هر مسجد به دوست نفر می رسید در این املاک مسکن گرفتند... کمتر روحانی مقتدری بود که «چماقداران» و الواط خود را نداشته باشد. به کوچکترین سر و صدا و یا اغتشاشی در محلات و بازار «لشکر طلاب» به مثابه بخشی از قشون دولتی بسیج می شدند و دمار از روزگار مردم در می آوردند.<sup>۷</sup>

در واقع متولیان شریعت در این عصر یک پایگاه عظیم حکومتی را تشکیل می دادند که در تمام امور مداخله می نمودند.



در دوران صدارت میرزا حسین خان سپهسالار، صدر اعظم کاردان و روشن ناصرالدین شاه تلاش شد اصلاحاتی انجام گیرد. وی کوشش کرد شاه را از چگونگی کار دولتهای اروپایی و پیشرفت آنها آگاه سازد تا شاید بتواند او را از عالم جهل و خرافات و اندرون نشینی بیرون کشد. اما سپهسالار با دسیسه ملایان از کار برکنار شد.<sup>۱</sup> پس از برکناری وی، رسم بر آن گشت که دولتمردانی که بر مسند صدارت می نشستند برای حفظ مقام خود با جناحی از حاکمیت مذهبی زد و بست می کردند. اکنون قدرت پایگاه حکومت مذهبی به جایی رسیده بود که تلاش داشت قدرت مطلق شود تا شاه و دربارش مثل سایر عوام الناس در دست آنها رام گردند. در حقیقت حضور «ارباب عمامه» در انقلاب مشروطه به منظور تأسیس عدالتخانه و دارالشورا آن بود که حکومت مشروعه - نه مشروطه - را به نحوی که سید جمال الدین اسدآبادی و شیخ فضل الله نوری و هوادارانش طلب می کردند در ایران برقرار سازند تا هرگاه شاه و حکومتش نافرمانی کردند و از اطاعت ملایان سر باز زدند بتوانند به اسم شرع و قانون شرع تکفیرشان کرد و با تعزیر و خلع، دهان بندی، بر سرشان زد. چنان که در این سی سال حکومت اسلامی در ایران ملاحظه می کنید، متولیان شریعت جایگاه آزادی، قانون و برابری، برای امت طلب نکرده اند که آن زمان طلب کرده باشند.

آن تصور باطل و رایجی که روحانیت را به مثابه نیروی «ضد استعماری» و معترض به قراردادها و امتیازات، ترسیم می کند، باید یکسره زدود. وانگهی مدونات و منابع این مخالفت در کجاست؟ اگر مأخذ، تاریخ مشروطیت کسروی ست، معلوم است که آن اثر را درست نخوانده اند، اگر اسناد و گزارشات دیوانی و غربی ست، که دلالت بر چنین مضمونی ندارند.<sup>۱</sup>

آنچه مسلم است سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی به انگیزه قدرت طلبی در کشاکش این انقلاب شرکت داشتند، این دو، هیچ گاه مشروطه خواه نبودند و دلایل حضورشان در این جنبش به علت اختلافات مالی بود که بر سر موقوفات بین این دو سید با شیخ فضل الله نوری (متحد رئیس الوزرای وقت) پیش آمده بود و دیگر آن که آن دو در نظر داشتند یگانه قدرت حاکمیت گردند به طوری که شاه و دربارش تحت فرمان آنها قرار گیرند.

چنان که اشاره شد تقریباً از اواخر سلطنت ناصرالدین شاه به بعد، دولتمردان تنها با حمایت جناحی از حاکمیت مذهبی می توانستند در مقام خود باقی بمانند. پیش از آن که جنبش مشروطه آغاز گردد، میرزا علی اصغرخان امین السلطان (اتابک اعظم) صدر اعظم و متحد سید عبدالله بهبهانی بود و به او و جناح او باج می داد، بهبهانی هم از اتابک حمایت

و پشتیبانی می نمود. در این هنگام شیخ فضل الله نوری رقیب بهبهانی به سفر حج رفت و با قرض زیادی وارد ایران گشت، برای پرداخت بدهیش، مبلغ دوازده هزار تومان از اتابک درخواست نمود. اتابک نیز چون پشتش به بهبهانی گرم بود از دادن این مبلغ به شیخ فضل الله امتناع ورزید و پس از آن در مجلسی گفت که دادن دوازده هزار تومان به یک نفر آخوند مازندرانی از طریق اقتصاد خارج است.<sup>۱۱</sup> شیخ فضل الله وقتی رفتار صدر اعظم را با خود دید کینه وی را به دل گرفت، در پی انتقام برآمد، لذا با سید محمد طباطبایی متحد گشت و مجالسی تشکیل داد تا سرانجام میرزا علی اصغر خان (اتابک) معزول و عین الدوله به وزارت عظمی منصوب گردید.<sup>۱۲</sup> بنابراین چنان که ملاحظه می کنید با آن که بهبهانی پشتیبان اتابک بود ولی چون شیخ فضل الله توانسته بود طباطبایی را با خود همراه سازد و جناح قویتری را تشکیل دهد عاقبت موفق به عزل اتابک می گردد.

شاهزاده عین الدوله صدر اعظم جدید از آن جایی که صدارت خود را مدیون شیخ فضل الله نوری می دانست، در نتیجه با وی متحد گردید و تمام امور شرعی، عرفی، و مملکتی را به محکمه شیخ فضل الله داد.

تا که کار شیخ بالا گرفت و کارهای عمده را صورت و انجام می داد، طوری که حکومت بعضی از ولایات عمده بر حسب مشورت شیخ نوری معین و برقرار می شد.<sup>۱۳</sup>

بهبهانی که با برکناری اتابک از قدرتش کاسته شده بود با آن که باطناً با صدارت عین الدوله مخالف بود ولی تلاش کرد خود را به وی نزدیک کند تا از قافله عقب نماند اما موثر نیفتاد.<sup>۱۴</sup> از آن پس بهبهانی زخم خورده

برای برانداختن عین الدوله می کوشید... و برای نیرومندی خود آرزوی همدستی با یکی از علمای بزرگ تهران می کرد، و در همین روزها بود که میانه او با سید محمد طباطبایی همدستی پیدا شد.<sup>۱۵</sup>

بهبهانی معتمد الاسلام رشتی را از طرف خود نزد طباطبایی فرستاد تا قول همراهی او را بگیرد، طباطبایی گفت: «اگر جناب آقا سید عبدالله مقصود را تبدیل کند و غرض شخصی در کار نباشد من همراه خواهم بود.»<sup>۱۶</sup> بهبهانی که بسیار شاد بود از آن که توانسته قول همکاری طباطبایی را با خود برای مقابله با دربار و شیخ فضل الله نوری بگیرد، پاسخ داد: «همان آقای طباطبایی با من باشد مرا کافی ست.»<sup>۱۷</sup> بدین ترتیب دو سید برای مقابله با عین الدوله و متحدش شیخ فضل الله وارد میدان شدند و عجب آن که این بار طباطبایی را علیه شیخ نوری در کنار بهبهانی می بینیم. ورود این دو سید به جریانات جنبش مشروطه بدین شکل آغاز گردید که در این هنگام بانک استقراضی روس به دنبال زمینی در میان

شهر می گشت تا ساختمان این بانک را بنا کند. پشت بازار کفاشها یک مدرسه ویرانه و یک گورستان قرار داشت که از موقوفات بود،

کسانی از مردم می رفتند و از علما کمی از اطراف قبرستان را می خریدند و برای خود خانه می ساختند و علما به نام این که «موقوفات» از کار افتاده را می توان فروخت... از فروختن و قبالة دادن باز نمی ایستادند.<sup>۱۷</sup>

برخی از دلالتها به رئیس بانک روس یادآوری کردند که می توان این زمین و قبرستان را از علما خرید و ساختمان بانک را در آن جا تأسیس کرد. آنها نیز نزد شیخ فضل الله رفتند، او هم مدرسه و گورستان را به بهای هفتصد و پنجاه تومان به آنها فروخت و پولش را در جیب گذارد. اکنون شیخ فضل الله نوری با قدرتی که از طریق دربار (عین الدوله) به دست آورده بود، هر آنچه می خواست انجام می داد و کوچکترین اعتنایی هم به بهبهانی و متحدش طباطبایی نمی کرد. فروش زمین موقوفه توسط آخوند درباری به روسها، سبب خشم دو سید شد به طوری که طباطبایی به رئیس بانک پیغام فرستاد که «این زمین قبرستان و مدرسه را خراب کردن به هیچ قانونی مشروع نیست و نخواهم گذاشت زمین در تصرف شما بماند.»<sup>۱۸</sup> سرانجام، این دو سید موفق شدند با تحریک تعصبات مذهبی مردم آنها را علیه ساختن بانک استقراضی روس در آن مکان بشورانند. مردم متعصب نیز به محل ساختمان نیمه کاره بانک یورش بردند و آن جا را با خاک یکسان می کردند.<sup>۱۹</sup> کار بالا گرفت. رئیس بانک به وزارت خارجه شکایت برد، عاقبت پای عین الدوله رئیس الوزراء و متحدش شیخ فضل الله نیز به میان کشیده شد. ولی چون خبر به گوش شاه رسید، او که از قدرت پایگاه حکومت مذهبی وحشت داشت کوتاه آمد و گفت: «خسارت بانک را بدهند و زمین را به حال خود واگذارند.»<sup>۲۱</sup> در این واقعه دو سید پیروز گشتند، اما شیخ فضل الله بسیار موهون گشت، چه فروشنده زمین او بود، در نتیجه عین الدوله نیز در مقام جبران توهین شیخ فضل الله برآمد.<sup>۲۲</sup> از معممین بانفوذ تهران امام جمعه، داماد شاه با عین الدوله و شیخ نوری همدست می شوند و تلاش می کنند با صحنه سازی در مسجد شاه دو سید را از میدان به در کنند.\* آقایان هم در اعتراض به دولت با جمعی از یارانشان به شاه عبدالعظیم می روند و در آن جا متحصن می گردند. بدین صورت بود که پای دو سید به انقلاب مشروطه کشیده شد بدون آن که کوچکترین اعتقادی به آزادی یا مشروطیت داشته باشند. در واقع مدتها

\* برای آگاهی بیشتر در این رابطه بنگرید به کتاب تاریخ مشروطه، نوشته احمد کسروی، صفحات ۶۰ تا ۶۴؛ تاریخ بیداری ایرانیان، نوشته ناظم الاسلام کرمانی، صفحات ۳۲۱ تا ۳۴۰.

پیش از آن که طباطبایی و بهبهانی به شاه عبدالعظیم کوچ کنند جنبش مردمی علیه دولت آغاز شده بود و بازرگانان در اعتراض به استبداد حکومتی و اجحافی که مسیونوز بلژیکی وزیر گمرکات به تجار می کرد به آن جا رفته و متحصن شده بودند.<sup>۲۴</sup> آنچه مسلم است آن است که اوضاع مملکت در این هنگام بسیار وخیم و ماده انقلاب از هر جهت آماده بود، ظلم و ستم اولیای دولت، سالوس و ریای متولیان مذهبی و بیماریهای گوناگون و فساد اخلاق دست به دست یکدیگر داده فتنای ملت را فراهم کرده بود.<sup>۲۵</sup> قحطی و فقر عمومی و استبداد به حدی بود که در قوچان به جهت آن که ملخ حاصل زراعت کشاورزان را خورده بود، رعایا ناچار گشته بودند دختران خود را به مبلغی بفروشند تا مالیات دیوان را بپردازند.<sup>۲۶\*</sup> آن گاه در چنین اوضاع و احوالی، دغدغه خاطر عمامه به سران مشروطه خواه ما، زمین موقوفه ای بود که رقیب آنها، آخوند درباری به بانک استقراضی روس فروخته بود! در توضیح شخصیت سید عبدالله بهبهانی باید بگویم ایشان که در جنبش مشروطه به اصطلاح مشروطه خواه گشت قبل از آن در انقلاب تنباکو (رژی) که ناصرالدین شاه امتیاز توتون و تنباکو را که بخشی از امتیاز بانک شاهی بود، به انگلیسی ها داد، هزار لیره از بابت این قرارداد و همین طور در قرارداد بانک استقراضی روس رشوه گرفت و «لا و نعم» نگفت، طباطبایی آزاد یخواه هم از امتیاز تنباکو متنعم شد.<sup>۲۷</sup> در حقیقت بهبهانی در انقلاب تنباکو، چون متحد اتا بک صدر اعظم وقت بود نه تنها همراه انقلابیون نبود بلکه رهبر جناح ضد جنبش تنباکو گشته و هنگامی که شاه خود، از ترس انقلابیون در خفا قلیان می کشید، بهبهانی علناً قلیان کشیده و از فتوای میرزای شیرازی دایر بر تحریم مصرف تنباکو تبعیت نمی کرد که من مجتهدم و مقلد نیستم.<sup>۲۸</sup> پس از صدور فرمان مشروطیت نیز در مجلس اول شورای ملی دامنه رشوه خواری بهبهانی چنان گسترده گردید که ناظم الاسلام کرمانی\* در کتاب تاریخ بیداری ایرانیان در این رابطه می نویسد:

یک شب در انجمن مذاکره شد که... اجزای جناب آقا سید عبدالله از مردم تعارف و رشوه می گیرند و ما هر قدر بخواهیم به اشاره و کنایه یا به پیام برسانیم اثر نخواهد کرد..... این سلوک اجزاء و اطرافیان ایشان مردم را مستأصل و تباه می کند. آن وقت خدای ناکرده سستی در

\* تعداد این دختران بین ۲۵۰ تا ۱۰۰۰ گزارش شده که حاکم قوچان هر یک از آنان را به جای دوازده من گندم حساب کرده و از بانزده الی چهل تومان به ترکمانها فروخته بود. برای آگاهی بیشتر مراجعه کنید به کتاب حکایت دختران قوچان از یادرفته های انقلاب مشروطیت، نوشته افسانه نجم آبادی.

\* ناظم الاسلام کرمانی نویسنده کتاب تاریخ بیداری ست که خود نیز مغمی از نزد یکان طباطبایی بود و جلسات سری عمامه به سران در عصر مشروطیت در منزل او تشکیل می شده است.

اعتقاد مردم پدید خواهد شد.<sup>۲۹</sup>

بنابراین سید عبدالله نه تنها افکار آزاد بخواهی و قانون طلبی نداشت بلکه خود سدی در برابر قانون و آزادی بوده است، او نمونه بارز یک معمم قدرت طلب و قانون شکن است که از این بابت کوچکترین نگرانی به خود راه نمی دهد، چنان که هنگامی که حاج میرزا مرتضی آشتیانی:

رو کرد به آقای سید عبدالله و گفت اجزای درب خانه شما از مردم رشوه و پول می گیرند و شما را بدنام و ضایع می کنند. جناب آقا سید عبدالله در جواب فرمود: اگر مرا عاقل می دانید، پس عاقل می داند چه کند و تکلیف خود را می داند. دیگر آن که اجزای من چهل سال است که عادت به این کار دارند چطور می شود عادت چهل ساله آنها را مانع شوم.<sup>۳۰</sup>

حقیقت امر آن است که شخصیتی چنین قانون شکن هرگز نمی توانسته است رهبر جنبش قانون طلبی بوده باشد.

بهبهانی در همان مجلس اول، تمام قواعد و ضوابط مشروطیت را زیر پا گذارد چنان که همین که آقا میرزا محمد تقی، وکیل علماء استعفا داد، جناب آقا سید عبدالله داماد خود را به جای او منصوب کرد، بدون انتخاب و بدون شرایط. و هر قدر عقلا داد و فریاد کردند به جایی نرسید.<sup>۳۱</sup> بنابراین سید عبدالله بهبهانی هیچ گاه در فکر آزادی ملت نبود و هرگز قدمی جز به انگیزه قدرت طلبی برنداشت.

حال به پردازیم به احوالات سید محمد طباطبایی یعنی دومین معممی که به گفته تاریخ نگاران در انقلاب مشروطه دست داشته است. تا ببینیم او دارای چگونه شخصیتی بوده و آیا کوچکترین اعتقادی به مشروطه داشته است یا خیر؟ طباطبایی در جوانی معمم نبود ولی به واسطه آقا زادگی دارای احترامات بود.<sup>۳۲</sup> در اوائل سن

با جوانان خوشگذران، آمیزش می نمود، و دوره جوانی را با آزادی و خوشی گذرانید، پس از گذشتن آن دوره و سالخورده شدن چند سال به عراق عرب رفته در سامره اقامت نمود. جزو اصحاب میرزای شیرازی شده و بالاخره به تهران آمده از روحانیون محترم شمرده می شود....<sup>۳۳</sup>

در واقع سید محمد طباطبایی در ایام جوانی آنچه خواسته انجام داده، سپس هنگامی که پا به سن گذارده مانند اجدادش در سلک عمامه به سران در آمده\* تا از احترامات فوق العاده ای که متولیان مذهبی با نفوذ آن زمان برخوردار بودند، او نیز بهره مند گردد.

\* طباطبایی پسر سید صادق طباطبایی ست و اصل و نسبش به سید محمد مجاهد - که فتوی جهاد با کفار روس را در دوران فتحعلیشاه صادر کرد - و علامه مجلسی معمم بسیار با نفوذ دوران صفویه می رسد.

طباطبایی برخلاف بهبهانی که حامی اتابک بود، میانه خویشی با درباریان نداشت و «از معاشرت شاه و درباریان تنفر می فرمود»<sup>۳۴</sup> و با هر صدر اعظمی که در زمان او بر مسند صدارت نشست او مخالفت می نمود.<sup>۳۵</sup> چرا که طباطبایی خود را «رئیس ملت» یعنی در مقامی به مراتب بالاتر از صدر اعظم و ذر واقع هم ردیف شاه می دانست و تحت همین عنوان برای امپراتور ژاپن تلگراف فرستاد و از امپراتور خواست تا با مسلمانان ژاپن به خوبی رفتار کند!<sup>۱</sup> او نیز مانند بهبهانی کوچکترین ارزشی برای مشروطیت و حکومت قانون قایل نبود. نطق طباطبایی در روزهایی که مردم برای مشروطیت مبارزه می کردند نشان دهنده همین نکته است که می گوید:

باباجان، پادشاه هم مثل ما یک نفر است نه این که به قول بعضی مالک الرقاب و آنچه بخواهد بکند.... ما جمهوری طلب نیستیم، به این زودی مشروطه نمی خواهیم\* یعنی مردم ایران هنوز به آن درجه تربیت نشده اند و قابل مشروطیت نمی باشند... ما عدل و عدالتخانه می خواهیم، ما اجرای قانون اسلام را می خواهیم... ما نمی گوئیم مشروطه و جمهوری، ما می گوئیم مجلس، مشروعه، عدالتخانه. تمام شد....<sup>۳۷</sup>

چنان که نمایان است معروفترین عمامه به سر مشروطه خواه ما، اجرای قانون اسلام و مشروعه را خواستار بوده است. نه، مشروطه را. در نهایت آن که هدف وی کاهش دادن قدرت حاکمیت سیاسی و افزایش قدرت حاکمیت مذهبی بوده است. بنا بر این دو سید دوران مشروطه را تنها انگیزه قدرت طلبی در کنار هم قرار داد. و چیزی نمانده بود که خواسته آقایان برآورده گردد و مجلس شورای اسلامی را که خمینی سالها بعد، پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران برپا کرد، آنها در عصر مشروطیت تشکیل دهند. بدین صورت هنگامی که طباطبایی و بهبهانی برای بار دوم، البته این بار در قم متحصن شدند،\* عریضه ای تلگرافی به حضور مظفرالدین شاه فرستادند و در آن چنین به عرض رسانیدند:

لازم دانستیم که این مقصد مهم اسلامی را که موجب اعلام کلمه حق و مزید قوت سلطنت... اسلامیه... است.... به عرض سده سنیة ملوکانه رسانیده.... منع ارتکاب منیبات و منکرات الهیه و امر به معروف و واجبات شرعیه.... و مجازات ظالمین و اصلاح امور مسلمین بر طبق قانون مقدس

\* تمام تأکیدها از نویسنده مقاله است.

\* در تحصن قم شیخ فضل الله نوری چون پیشرفت طباطبایی و بهبهانی را در برابر حکومت می بیند، برای آن که از قافله عقب نماند با دو سید همراه می گردد، اما پس از مرگ مظفرالدین شاه و به تخت نشستن محمد علی شاه هنگامی که وی به شدت با مشروطه مخالفت می کرد، شیخ نوری نیز دوباره با دربار متحد می گردد.

و احکام متفنن شرع مطاع... معلوم و مجری شود...<sup>۳۸</sup>

کاملاً نمایان است که آقایان خواهان یک حکومت به تمام معنی اسلامی بودند که در آن شاه و حکومتش مطیع اوامر آنها باشد. مظفرالدین شاه که با الطاف زیادی با آقایان رفتار می نمود، در پاسخ آنها دستخطی صادر کرد به این مضمون:

.... مجلسی از منتخبین شاهزادگان و علما و قاجاریه و اعیان و اشراف و ملاکین و اصناف... تنظیم شود... عقاید خودشان را در خیر دولت و ملت و مصالح عامه و احتیاجات قاطبه اهالی مملکت به توسط شخص اول دولت به عرض رسانند، که به صحت مبارک موشح و به موقع اجرا گذارده شود.<sup>۳۹</sup>

اما این دستخط آن چیزی نبود که متولیان از شاه طلب می کردند، آنها خواستار مجلس شورای اسلامی بودند. به همین جهت نمایندگان آقایان، سید محمد صادق، پسر طباطبایی و سید علاءالدین، داماد بهبهانی به تهران آمده، به ملاقات شاه و صدر اعظم رفتند. پس از این دیدار، «شاه اسلام پناه» دستخط دیگری در تکمیل دستخط اول صادر کرد و خواسته عمده به سران را مبنی بر تشکیل مجلس اسلامی بدین شرح بر آورده نمود:

... فصول و شرایط نظامنامه مجلس شورای اسلامی را موافق تصویب... و اجرای قوانین شرع مقدس مرتب نماید که به شرف عرض و امضای هما یونی ما موشح و مطابق نظامنامه مزبور این مقصود صورت و انجام پذیرد.<sup>۴۰</sup>

اکنون می رفت که در مملکت یک حکومت تمام عیار اسلامی برپا گردد و تمام آرمانهای مشروطه خواهان را نقش بر آب کند و منظور آقایان را که همانا برقراری حکومت مشروعه بود بر آورده سازد. اما این بار مردم نپذیرفتند، دستخط شاه را در هر جا دیدند کردند:

اشخاصی که در خارجه تربیت شده بودند و سالها آرزوی این ایام را می بردند، شب و روز در کار بیداری مردم تلاش می کردند... اجزاء انجمن مخفی تمام همشان مصروف این بود که آفازاده ها و عالم زاده های بیسواد، دخالت در این امر مقدس خطیر نمایند.<sup>۴۱</sup>

شبنامه ها در مخالفت با مجلس شورای اسلامی به اسم صدر اعظم صادر شد که به دولت و شاه چنین می گفتند:

... حقیقت حال مملکت و ملت را به شاه عرض و از خواب غفلت بیدارشان کنید و درک کنید که بعد از این بقای سلطنت و صدارت و اصلاً خزانه و همه چیز بسته به وجود مجلس شورای ملی است... ما تا امروز کشته شدیم و نکشتیم ولی حالا ناچار می شویم آنها که دلشان برای ما نمی سوزد و می خواهند ما را گول بزنند جزایی بدهیم که دیگران عبرت بگیرند...<sup>۴۲</sup>

مردم بیدار گشته بودند، واقعیت امر آن بود که ملت دیگر به این آسانها حاضر به سازش با دربار و «روحانیت» نبودند. سرانجام نمایندگان تجار نزد صدر اعظم که این زمان مشیرالدوله\* بود رفتند و پس از مذاکرات بسیار، نتیجه این شد که مجلس شورای ملی باشد.

... قرار شد و دستخط سابق شاه را تغییر دهند و مضامین هر دو را در یک دستخط بنویسند و نیز در

دستخطی که مجلس شورای اسلامی نوشته اند به این عبارت «مجلس شورای ملی» تبدیل شود.<sup>۴۳</sup>

عاقبت بر اثر کوشش آزاد یخواهان مجلس شورای ملی تشکیل شد. ولی آقایان هر سه (سید محمد طباطبایی، سید عبدالله بهبهانی، و شیخ فضل الله نوری\*) بدون آن که در انتخابات شرکت داشته باشند در اولین مجلس شورای ملی حضور یافتند. مجلس اول مهمترین مجلس قانونگذاری ایران محسوب می شود زیرا متمم قانون اساسی که خود بخش عمده قانون اساسی مشروطیت را تشکیل می دهد در این مجلس نوشته شد.

اهداف مهم مشروطه خواهان از استقرار مشروطیت، جدایی دین از دولت («قانونمند شدن مملکت»، حفظ استقلال و تمامیت ارضی ایران، تجدد، آزادی و دموکراسی بود.<sup>۴۴</sup> اما عالمان شریعت که جز منافع خود هدفی دیگر نداشتند با نفوذ و شرکت خود در انقلاب مشروطه و مجلس شورای ملی، مانع برآورده شدن آرمانهای مشروطه خواهان گشتند. نگذاشتند قانون اساسی مشروطیت آن طور که پایه گذاران و فعالان این جنبش خواهانش بودند نوشته شود.<sup>۴۵</sup> در حقیقت آنچه مسلم است حضور معممین در جنبش مشروطه سبب تخریب این جنبش گردید.

سن حوزه، کالیفرنیا

#### یادداشتها:

۱- ناطق، هما، سرآغاز اقتدار اقتصادی و سیاسی ملایان، به همت غلامحسین ساعدی، الفباء، دوره جدید، بهار

۱۳۶۲، جلد دوم، صفحه ۴۰.

۲- همان جا، صفحه ۴۱.

۳- نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، انتشارات بنیاد، پانیز ۱۳۷۶، جلد دوم، صفحه

\* این زمان عین الدوله از صدارت معزول و نصرالله خان مشیرالدوله به صدارت منصوب گردیده بود. صدراعظم جدید و پسرانش جناح مترقی دربار را تشکیل می دادند. این بود که آزاد یخواهان موفق شدند به کمک مشیرالدوله و پسرانش عاقبت فرمان تشکیل مجلس شورای ملی را از شاه بگیرند.

\* به گفته ناظم الاسلام کرمانی، طایفه ارامنه وکالت خود را واگذار طباطبایی نمودند و طایفه جهود حق خود را در این انتخاب واگذار بهبهانی نمودند. تاریخ بیداری ایرانیان، جلد ۳، صفحه ۳۶۶.



- ۴- الفبا، صفحه ۴۵.
- ۵- همان جا، صفحه ۴۶.
- ۶- دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، انتشارات فردوسی، چاپ چهارم ۱۳۶۲، جلد اول، صفحات ۳۴۵-۳۴۶.
- ۷- الفبا، صفحه ۴۶.
- ۸- کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، چاپ نوزدهم ۱۳۷۸، چاپخانه سپهر، تهران، صفحات ۸ تا ۱۰.
- ۹- الفبا، صفحه ۵۳.
- ۱۰- کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، نشر بنیان، چاپ پنجم ۱۳۶۷، یادداشت جلد اول، صفحه ۲۱.
- ۱۱- همان جا، صفحات ۲۱۰-۲۱۱.
- ۱۲- همان جا، صفحه ۲۱۱.
- ۱۳- همان جا، صفحه ۲۱۲.
- ۱۴- کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، صفحه ۴۸.
- ۱۵- همان جا، صفحه ۴۸.
- ۱۶- همان جا، صفحه ۴۹.
- ۱۷- همان جا، صفحه ۵۵.
- ۱۸- همان جا، همان صفحه.
- ۱۹- همان جا، صفحه ۵۷.
- ۲۰- همان جا، صفحات ۵۵ تا ۵۷.
- ۲۱- کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ... جلد اول، صفحه ۳۲۷.
- ۲۲- همان جا، صفحه ۳۲۸.
- ۲۳- کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، صفحه ۶۴.
- ۲۴- همان جا، صفحه ۵۱.
- ۲۵- ملک زاده، دکتر مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، انتشارات سخن، چاپ اول، ۱۳۸۳، صفحه ۱۳۵.
- ۲۶- نجم آبادی، افسانه، حکایت دختران قوچان (از یاد رفته های انقلاب مشروطیت)، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، تهران، چاپ دوم ۱۳۸۱، صفحه ۲۷.
- ۲۷- ناطق، هما، الفباء، ... صفحه ۵۲.
- ۲۸- کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، جلد اول، مقدمه در بیان واقعه رژی، صفحه ۲۲.
- ۲۹- همان، جلد سوم، صفحات ۵۸۱-۵۸۲.
- ۳۰- همان جا، همان جلد، صفحه ۵۸۲.
- ۳۱- همان جا، صفحه ۶۳۶.
- ۳۲- دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، ... جلد اول، زیرنویس صفحه ۲۵۳.
- ۳۳- همان جا، همان صفحه.
- ۳۴- کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ... مقدمه، در حالات آقای آقامیرزا سیدمحمد طباطبایی، صفحه ۶۳.

- ۳۵- همان جا، صفحه ۶۴.
- ۳۶- همان جا، جلد دوم، صفحه ۴۶۵.
- ۳۷- همان جا، صفحات ۴۴۹ تا ۴۵۴.
- ۳۸- همان جا، جلد سوم، صفحات ۵۴۶-۵۴۷.
- ۳۹- همان جا، همان جلد، صفحه ۵۵۴.
- ۴۰- همان جا، صفحه ۵۵۸.
- ۴۱- همان جا، صفحه ۵۶۰.
- ۴۲- همان جا، صفحه ۵۵۹.
- ۴۳- همان جا، صفحه ۵۶۲.
- ۴۴- ملکی، مهرا، «مشروطیت و رضاخان»، مجله ایران شناسی، سال ۱۸، شماره ۱ (بهار ۱۳۸۵) صفحات ۶۳ تا ۷۴.
- ۴۵- همان جا، صفحات ۶۷ تا ۶۹.

## تأثیر فرهنگ اسلامی بر ادبیات فارسیهود : نگاهی به آثار شاهین و عمرانی

یهودیان ایرانی در فراز و نشیب زندگی ۲۷۰۰ ساله خود در ایران، در حین حفظ هویت مذهبی خود، آن چنان با فرهنگ ایرانی آمیخته اند که گاهی تشخیص نوشته های آنان از آثار هموطنان غیر یهودی آنها بسیار مشکل می نماید. علت این آمیختگی را در وهله اول باید نتیجه فرمان راب یوسی رهبر مذهبی یهودیان بابل (۳۲۳ م.) دانست. او به یهودیان پراکنده، که اکثراً در شرق به زبان آرامی شرقی صحبت می کردند، توصیه کرد تکلم به زبان آرامی را کنار گذاشته به زبان رایج سرزمین محل اقامت خود سخن بگویند. و از همین زمان است که تدریجاً اکثر آثار یهودیان ایران بزرگ در ابتدا به زبان پارسی میانه و پس از اسلام، به پارسی نو نوشته شده است.<sup>۱</sup>

در مورد ادامه رابطه و فعالیت های فرهنگی یهودیان ایران به زبان پارسی نو، باید نگاهی کوتاه به وضع اجتماعی و سیاسی آنان در کشورهای اسلامی انداخت. در آغاز فتوحات اسلامی، در دوران خلفای راشدین و پس از فتح کشورهای مسیحی نشین مانند سوریه و فلسطین، فرمانروایان مسلمان باید موقعیت افراد یکتا پرست غیر مسلمان را در یک کشور اسلامی مشخص می نمودند. لذا در این مورد قراردادی که بعدها به نام «عهد نامه عمر» خوانده شد، بین «اهل کتاب»<sup>۲</sup> یا ساکنین یکتا پرست غیر مسلمان ممالک مفتوحه و خلیفه دوم عمر بن خطاب (حدود سال ۷۱۷ م.) بسته شد. بنا بر این قرار «اهل کتاب» که اهل الذمه (ذمی) خوانده می شوند طبق شرایطی تعهد می نمایند که در یک کشور اسلامی با پرداخت جزیه مجبور نباشند به دین اسلام بگردند.<sup>۳</sup> آنان در پیروی و اجرای آداب مذهبی

خود آزاد بود و به عنوان یک شهروند درجه دو، جان و مالشان مورد حمایت حکومت اسلامی قرار می گرفت. در تمام دوران ایران اسلامی یعنی از زمان عمر تا انقلاب مشروطیت ایران در آغاز قرن بیستم، اقلیتهای مذهبی در ایران بر طبق همین قرار داد زیسته اند و شاید طی این ۱۴ قرن تنها مدت کوتاهی از اوائل دوران حکومت ایلخانان در نیمه دوم قرن سیزدهم میلادی (۱۲۵۸-۱۲۹۵ م.) است که اجرای این قوانین رعایت نمی شده است.<sup>۴</sup> در این دوران کوتاه، فرمانروایان ایلخانی هنوز اسلام نیاورده بودند و ایرانیان غیر مسلمان آزادانه با هموطنان ایرانی مسلمان خود زندگی می کردند و می توانستند در سرنوشت سیاسی و تاریخی کشور خود سهمی داشته باشند. وجود دو سیاستمدار یهودی تبار در دربار ایلخانان، سعد الدوله و رشید الدین فضل الله همدانی، حاصل همین دوران کوتاه آزادی سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی اقلیتهای مذهبی در ایران است.

سعد الدوله، که نام اولیه عبری او ملاً مردخای کهن صدق ابهری بود، یک یهودی ایرانی ست که توانست در دربار ارغون (۱۲۸۴-۱۲۹۱ م.) به مقام پزشک مخصوص، سیاستمدار امور مالی و بالاخره وزارت اعظم برسد. پس از او باید به رشید الدین فضل الله همدانی (جدیدالاسلام) وزیر معروف غازان، أُلجایتو، و دو سال اول حکومت سلطان ابوسعید خدا بنده (۱۲۹۵-۱۳۱۸ م.) اشاره کرد. اهتمام او به نگارش تاریخ دوران مغول در ایران، به نام تاریخ رشیدی معتبرترین گزارش تاریخی آن زمان ایران است.

حاصل دیگر این آزادی و همزیستی برای یهودیان ایرانی، فرصت آموختن و آشنا شدن با فرهنگ و ادبیات غیر یهودی ایرانیان از جمله اثر حماسی فردوسی و سایر گنجینه های ادبی قبل از آن دوران می باشد. در این جاست که گروهی از فرهنگیان یهودی که تا آن زمان اکثراً به خط فارسیهود (زبان فارسی نوشته شده به خط عبری) کتابت می کردند، پس از آموختن خط پارسی نو، کم کم ارمغانهایی از گنجینه های ادب و فرهنگ غیر یهودی را در ادبیات و نوشته های خود منعکس نمودند. به دنباله همین دوران است که دوشاعر بزرگ حماسه سرای فارسیهود، شاهین و پس از او عمرانی، اقدام به نظم نورات و تاریخ یهود به پیروی از سبک حماسه سرای بزرگ ملی ایران فردوسی کردند. اشعار شعرای فارسیهود، ضمن این که تاریخ یهود را بازگو می کند، همواره شامل حواشی، تفسیرها و نکات اخلاقی فرهنگ معاصر شاعر است و بدین ترتیب سخنان آنان می تواند بازتابی از سطح فرهنگی، اجتماعی و طرز زندگی خود شاعر و خوانندگان معاصر او نیز باشد.

در همین نگاه ادبی ست که هر انسان فرهیخته و منطقی می تواند بدون تعصبات تاریخی

نویسان و یا گزارشگران سطحی با زوایا و عمق زندگی اجتماعی و فرهنگی یهودیان ایران در طول تاریخ آشنا شود، زیرا که فرهنگ و زندگی یهودیان ایرانی چه در دوران قبل از اسلام و چه در ایران اسلامی متأثر از جامعه و محیط اطراف خود بوده است و به همین علت است که هیچ فرد یهودی یا غیر یهودی نمی تواند خود را از پیکره فرهنگ و تمدن ایرانی جدا سازد. نشانه های این گونه همبستگیها را در نوای دعاها و سستهای مذهبی و اعیاد یهودی، انواع غذاها، حفظ و پرورش موسیقی اصیل ایرانی، طرز پوشش، آداب معاشرت و محاوره، معیارها، و علائق اجتماعی و فرهنگی جامعه یهودی ایرانی می توان مطالعه و جستجو کرد. فرهنگ اسلامی نه تنها بر یهودیان ایرانی، بلکه به علت گسترش حکومت اسلامی از بلخ تا اندلس، در یکپارچه کردن برخی از جنبه های زندگی یهودیان خاورمیانه از جمله یهودیان بخارا، یمن، و عراق اثر گذار بوده است.

برای مشاهده تأثیر معیارهای اسلامی بر افکار و زندگی یهودیان ایرانی، نوشته های فارسیهود نظرگاه خوبی ست. زیرا علاوه بر اشعار غنائی که عموماً گویای احساسات یک شاعر است، در ادبیات حماسی هم شاعر عموماً در توصیفات ادبی خود پای را از متن اصلی فراتر می نهد و از معیارهای فرهنگی و اخلاقی محیط و زمان خود استفاده می کند. برای مثال در فتحنامه عمرانی در مورد یک آیه کتاب مقدس (یهوشوع ۱: ۵)، می توان ملاحظه کرد که شاعر چگونه و بدون هیچ مأخذ یهودی، از یک گزارش تاریخی صدر اسلام تقلید کرده است. عمرانی، به هنگام توصیف فتح کنعان، به پیروی از روش پیغمبر اسلام و دعوت او از پادشاهان و فرمانروایان معاصر خود به اسلام، نامه ای از سوی یهوشوع به حکمرانان اطراف کنعان فرستاده، آنان را به خدا پرستی دعوت می نماید. او در این دعوت از آنان می خواهد که یکی از سه راه یکتا پرستی، خروج از کنعان، و یا مقابله در جنگ را انتخاب کنند:

به کاتب گفت کای مرد قلم زن	به گبران نامه [ای] از من قلم زن
بهر شهری، به نام شهر یاری	به هر ملکی، به نام تاجداری
نخستین سوی دارالملک کنعان	ادونی صدق، آن سلطان گبران
سه راه در پیش شما [ره در پستان] خواهیم نهادن	شما را پندهای نیک، دادن
اگر فرمان من در گوش گیرید	شفا یابید و در محنت بمیرید [نمیرید]
جهانبان را به یکتایی بدانید	ز ظلمت خویشتن را وارهانید
... به آیین کلیم الله گردید	ز گمراهی همه بسا راه گردید
... دوام گر دل به کفر خویش دارید	به دل در مهر دین حق ندارید

به ما املاک خود را وا سپارید مبادا سر از این فرمان بدارید  
 ... سه‌ام گرمیل جنگ و فتنه دارید به ما احوال خود پنهان مدارید  
 برون آید تا با هم بکوشیم صلاح [صلاح] رزم میدان را بیوشیم<sup>۵</sup>  
 در دنباله بسط همین یک آیه باز هم ملاحظه می‌شود که شاعر پای را از متن اصلی تورات  
 فراتر می‌گذارد و جنگ با افراد غیر خدا پرست را واجب می‌شمرد. این حاشیه پردازی  
 خارج از متن اصلی، شباهت زیادی به متن آیه قرآن دارد که جنگ با افراد غیر مسلمان را  
 به منظور دادن جزیه توصیه می‌کند: (توبه: ۲۹)

با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز آخرت ایمان ندارند و چیزی را که خدا و رسولش حرام  
 کرده، حرام نمی‌دانند و متدین به دین حق نیستند بجنگید، تا با خواری و حقارت با دست خود  
 جزیه (مالیات سرانه) بدهند. (قرآن مجید، ترجمه روان فارسی از قدرت الله بختیاری نژاد)  
 و عمرانی همین متن را در شعر فارسیه خود چنین می‌گوید:<sup>۶</sup>

کنون شمشیر کین (شمشیرتان) را تیز سازید به کین این ستمکاران بتازید  
 سخن بی تیغ با ایشان مگویید نباید خاطر ایشان بجویید  
 سرا و شهر ایشان را بسوزید برایشان آتش کین بفرورزید  
 حلال است خون گبران را تمام شما را نیست از آن اکنون ملامت  
 نباید رحم اندر خاطر آرید یکی زان کافران بر جا گذارید  
 زن و فرزند و طفل و کودک و پیر کشید از نیزه و شمشیر و از تیر  
 نظیر چنین بسطهای شاعرانه را در اشعار حماسی شاهین نیز در موسی نامه به هنگام  
 نبرد بنی یعقوب با عمالیک و سایر اقوام محلی صحرای سینا می‌بینیم که باز هم شاعر خارج  
 از متن کتاب مقدس و در مقابل یک آیه از کتاب خروج که می‌گوید «یهوشوع عمالیک و  
 قوش را به ضرب شمشیر ضعیف کرد» (خروج ۱۳: ۱۷)، چنین می‌سراید.<sup>۷</sup>

وز آن جانب سپاهش همچو آتش همی کشتند از آن گبران ناکس  
 یهوشوع به سان برق بران بُدی استاده اندر خیل گبران  
 به ضرب تیغشان می ریخت در خاک دل گبران به خنجر می زدش چاک

از نکات مشترک بین حماسه های اسلامی و یهودی، توصیف معجزات آسمانی،  
 به صورت عوامل طبیعی مانند گرد باد، توفان، و تگرگ، برای کمک به پیروزی قهرمانان  
 مذهبی ست. چنین شباهتی را در توصیف جنگهای اسلامی و جنگهای کتاب مقدس  
 می‌توان با هم مقایسه نمود. برای مثال حمدالله مستوفی در توصیف جنگ بدر در زمان  
 پیغمبر اسلام می‌گوید:<sup>۸</sup>

بشد جبرئیل و سپاه ملک      به یاری اسلامیان یک به یک...  
 به فرمان پروردگار بلند      همه باد در چشم کافر فگنند  
 بد اندیش را تیره شد چشم پاک      فتادند یکسر به دام هلاک

و عمرانی در مورد نبرد یهوشوع در گبعون (یهوشوع ۱۱:۱۰) معجزه الهی را به صورت عوامل طبیعی چنین توصیف می کند<sup>۱</sup>

برآورد [ برآمد ] تیره ابری بر سر کوه      به غایت خیره و با خیل اندوه  
 ستبر و ناخوش و بس تار و بد رنگ      فرو بارید زان پس از فلک سنگ

از سایر موارد، تأثیر فرهنگ اسلامی در ادبیات یهود، کاربرد کلمات اسلامی برای انتقال مفاهیم یهودی ست. برای مثال، کلمه «سید» به عنوان رهبر و پیشوا در زبان عربی، در اسلام دارای مفهوم خاص لقب فرزندان و خاندان پیغمبر اسلام است. این چنین لقب و مفهوم در ادبیات فارسیهود به هنگام توصیف یک رهبر دلیر یهودی به کار برده شده است. برای مثال عمرانی از لفظ سید برای اشاره به حضرت موسی و یهوشوع به ترتیب چنین می گوید:

موسی:

چو سید را در آمد وقت هجرت      سوی عقبی کرد رحلت [کذا]<sup>۱</sup>  
 یهوشوع:

سپاهی در پی سید روان شد      کز ایشان کوه و صحرا ناتوان شد<sup>۲</sup>  
 هر دو شاعر: برای وجه تمایز بین پیامبر و انبیایی که پس از آنان آمده اند، به هنگام اشاره به پیامبر، گاهی از کلماتی که دارای بار اسلامی ست استفاده می کنند. برای مثال عمرانی در باره حضرت موسی می گوید:

رسول مجتبی با آن کرامت      امین مقتدا صدر امامت<sup>۳</sup>  
 به دین سید مرسل تمامت      دلالت کردشان صدر امامت<sup>۳</sup>

و یا شاهین در موسی نامه برای تمیز پیامبر و امام در مورد موسی، به هنگام دیدار بوتة نور الهی علاوه بر لقب عربی کلیم الله، از عنوان امام محتشم به عنوان رهبر امامان استفاده می کند:

کلیم الله خرامان چون شد از راه      امام محتشم آن شیر در گاه  
 رسیدش آنگهی بر جای معاد      سجودی کرد و اندر طاعت استاد.<sup>۴</sup>

در بعضی مواقع شاعر بدون در نظر گرفتن تقدّم و تأخر زمانی، از برخی سنن اسلامی برای واقعه ای که ۱۲۰۰ سال قبل از اسلام اتفاق افتاده است استفاده می کند. برای مثال فعل

«احرام بستن» که بمعنی «اراده کردن» آمده است، از مفهوم عزم زیارت خانه کعبه و جامه سفید پوشیدن ریشه گرفته است. عمرانی از همین مفهوم و بار اسلامی آن در مورد گزارش قصه یهودیان برای فتح کنعان استفاده کرده است:

زلشکر منزلی بیرون نشستند سوی کنعان زمین احرام بستند<sup>۱۵</sup>  
 همچنین برخی از مفاهیم مشترک مانند جهنم که معادل عبری آن "Gehenna" می باشد  
 به صورت معادل لفظ «دوزخ» و در قالب مفاهیم ایرانی قبل از اسلام ذکر شده است:

که اکنون می فرستم چند ملعون به دوزخ هم‌رهت غرقابه در خون<sup>۱۶</sup>  
 به دوزخ کافران صد، صد سپردی از آن هیبت صد دیگر بمردی<sup>۱۷</sup>  
 مفهوم قیامت در ادیان ابراهیمی و دین زرتشت به قدری به هم شبیه است که برخی از  
 محققین سعی دارند ارتباط آنها را مربوط به دوران نوشتن تلمود بابلی، تحت لوای آیین  
 زرتشت اما با ذکر الفاظ عربی و اسلامی ذکر نمایند. برای مثال الفاظ اسلامی محشر و  
 قیامت را، که معادل با مفاهیم یهودی *takhiat ha metim*، תחיית המתים و  
 به معنی رستاخیز مردگان می باشد، عمرانی شاعر فارسی‌پسود، شاید بدون اطلاع از وجود  
 کلمات مترادف عبری آن، مورد استفاده قرار داده است:

به راه دینشان خواند تمامت که تا باشند سالم در قیامت<sup>۱۸</sup>  
 همانا هست این جا دشت محشر چنین جایی نباشد جای دیگر<sup>۱۹</sup>  
 بنی یعقوبیان را بار دیگر نمایم قدرتی تا روز محشر<sup>۲۰</sup>  
 به همین گونه شاهین در اردشیر نامه، در سبب نظم داستان در باره روز حشر چنین می گوید:  
 کز حشر و عدم همی دمَد بوی بگشاد سلاح، پرده از روی  
 آفت به جهان پدید گردید غمهای جهان مزید گردید<sup>۲۱</sup>

شاهین در پرشیت نامه در به نظم آوردن داستان یوسف و زلیخا، نه تنها داستان را  
 به گونه ای که در مراجع اسلامی از جمله قصص الانبیاء، آمده است به قالب شعر درآورده،  
 بلکه در به کار بردن اصطلاحات نیز از کلمات اسلامی استفاده کرده و بر خلاف متن عبری  
 کتاب، داستان را با ازدواج یوسف و زلیخا خاتمه می دهد. همچنین برای مثال اصولاً نام  
 زلیخا هیچ گاه در تورات (آفرینش ۲۳-۳۹:۱) و حتی در قرآن (۲۱:۱۲) ذکر نشده، و  
 همواره از او به نام همسر پتیفار (Petiphar) و یا همسر عزیز مصر که رئیس گارد فرعون  
 بوده است یاد شده. این نام از ریشه عربی (ز-ل-خ) و به معنی جای لغزیدن پا، از زبان  
 عربی و از طریق حکایات و قصص اسلامی، از جمله قصص الانبیاء، به حکایات و  
 تفسیرهای یهودی مورخ بعد از اسلام و همچنین آثار ادبی سایر فرهنگها راه یافته



است.<sup>۲۲</sup> شعرای ایرانی غیر یهودی و یهودی نیز، مانند جامی در هفت اورنگ و شاهین در برشیت نامه، از این لفظ عربی در اشعار خود استفاده کرده اند. برای مثال در مورد شاهین، در «حکایت عاشق شدن زلیخا بر یوسف علیه السلام»، شاعر چنین می گوید:

زلیخا چون که یوسف راجه (چو) فرزند      بپروردی از آن، بگذشت یکچند  
دیگر (دگر) گون شد دلش زان مهربانی      هوا (هوی) گردش بر آمد ناگهانی  
زناگه پارسا نا پارسا شد      به دام عشق یوسف مبتلا شد<sup>۲۳</sup>

علاوه بر آن، شاعر فارسیهود مفاهیم فارسی و عبری را با اصطلاحات و لغات عربی معمول در فارسی ذکر می کند. برای مثال: پیوند ازدواج را که در زبان عبری کتوبا (*Ketuba*) خوانده می شود، با الفاظ اسلامی «عقد» و «نکاح» بدون هیچ آگاهی از معنی لغوی آن ذکر می کند و از قول حضرت یعقوب به هنگام ترغیب فرزندش یوسف به ازدواج با زلیخا پس از فوت پوتیفار، عزیز مصر، چنین می گوید:

عزیز مصر مُرد، او شوندارد      به گیتی در، دگر آهوندارد  
تو او را در نکاح آور و زن کن      زلیخا را حلال خویشان کن<sup>۲۴</sup>

مشاهده این گونه برداشت‌هاست که خواننده متفکر را به این سؤال وا می دارد که آیا شاعر، این اشعار را برای خواننده مسلمان به امید روزی که این اشعار برایش شفاهاً خوانده شود، سروده است یا آنها را برای درک یهودیان ایرانی که از یهودیت به دور افتاده و با فرهنگ اسلامی آمیخته شده اند سروده است. قرن‌ها فاصله و تماس با مراکز قومی یهودی، باعث شده است که شاعر از اسامی، مفاهیم و آداب و سنن اسلامی برای توصیف و تفهیم یک داستان اجدادی خود از کتاب مقدس استفاده کند.

ادامه همین امر را در مورد آیین ختنه که به عبری بریت میلا (*Brith Milah*) خوانده می شود و در واقع تجدید پیمان حضرت ابراهیم (خلیل) با خداوند است، مشاهده می کنیم. هر دو شاعر شاهین و عمرانی در مورد اشاره به آیین ختنه از لفظ عربی اسلامی «سنت کردن»، به صورت فعل مرکب در زبان فارسی استفاده می کنند: شاهین به هنگام تولد فرزند ذکور موسی چنین می گوید:

به روز هشتم آیین خلیلی      بگردش سنت و کردش دلیلی<sup>۲۵</sup>

و همین آیین را عمرانی هم با فعل عربی صرف شده به دستور زبان فارسی، در مورد عدم ختنه یهودیان بعد از گذشت چهل سال آوارگی در صحرای سینا، چنین توصیف می کند:

نکردند هیچ سنت در بیابان      زدرویش و غنی و میر و سلطان<sup>۲۶</sup>

در اشعار هر دو شاعر کاربرد اسامی عربی و یا فارسی برای ذکر نامهای کتاب مقدس

بسیار مشاهده می‌گردد که چند نمونه آن عبارتند از: استفاده از نام بنی «یعقوب» به جای بنی «اسرائیل» که همانا نام دیگر حضرت یعقوب است. این انتخاب می‌تواند به علت عدم آشنایی غیر یهودیان به برابری این دو نام باشد.

بنی یعقوبیان را بار دیگر نمایم قدرتی تا روز محشر<sup>۲۷</sup> کاربرد نامهای موسی به جای لفظ عبری «موشه»، و همسرش، صفوره به جای لفظ عبری «سپورا»:

چو موسی با صفوره کرد پیوند از آن کردار چون بگذشت یکچند  
 ز موسی بار بگرفت آن دل افروز بر آمد چون زمان نه ماه و نه روز<sup>۲۸</sup>  
 برای نام پدر صفوره که در تورات «یترو» (Yithro) خوانده شده است. شاهین از نام عربی او شعیب استفاده می‌کند:

شعیب نامور چون این خبر یافت چنان پنداشت گنجی پر گوهر یافت<sup>۲۹</sup>  
 عمرانی در اشاره به نامهای عبری «موشه» و «اهرون» از معادل عربی آنها موسی و هارون استفاده می‌کند:

نگهدارید ترتیش به قانون به آیینی که موسی کرد و هارون<sup>۳۰</sup>  
 او از لفظ معرب فرعون در مقابل تلفظ عبری «پرعو» (Par'eo) استفاده کرده می‌گوید:  
 یکی می‌گفت از فرعون چه دیدیم به گلکاری چه محتها کشیدیم<sup>۳۱</sup>  
 و یا نام عبری «یهوشوع» را به صورت نبی یوشع به کار می‌برد:

نبی یوشع را همدم بسی بود رفیق و مشفق محرم بسی بود<sup>۳۲</sup>  
 عمرانی حتی برای کاربرد نام خداوند گاهی به جای کلمات «خدا» یا «پروردگار» و یا معادل عبری آن «ادونای» (Adonai)، از معادل عربی آن «الله» استفاده می‌کند:

ز صنع و قدرت و تقدیر الله نبودند آگه آن قومان گمراه<sup>۳۳</sup>  
 در کاربرد عبارتهای اسلامی شعرای فارسیه‌بود، شاهین و عمرانی، حتی پای را فراتر نهاده برای بیان مفاهیم یهودی از الفاظ معادل اسلامی آنها استفاده نموده‌اند که از آن جمله می‌توان به مثالهای ذیل اشاره کرد:

الله اکبر:

جملهٔ الله اکبر که به معنی «خداوند برترین است» در مقابل متن آرامی مورد استفاده در دعاهای عبری *yit-ga-dahl ha-El* , יתגדל האל (אלוהים) به کار رفته است:

جهان بود روشن از خورشید انور زهی صنع خدا، الله اکبر<sup>۳۴</sup>  
 عمرانی همچنان به منظور اشاره به ذکر نام خداوند، در وصف رشادت «ابی دن» سردار

فرستاده یهوشوع برای جنگ با گبعونیان از لفظ الله نیز استفاده می کند:

بزد للهی و برکنده از زمین چنانش بر زمین زد از سر کین<sup>۳۵</sup>  
حاش لله:

شاهین در مقابل مفهوم عبری «پناه به خدا» (*Khasb-e shâlom*) הסב שלום  
از «حاش لله» استفاده کرده است:

بگفتند حاش لله این بشر نیست جمالش جز فروغ ماه و خور نیست<sup>۳۶</sup>  
معاذالله:

بر همین منوال، عمرانی از «معاذالله» به معنی «پناه می برم به خدا» و یا اصطلاح  
عبری (*Lo-aleynu*) לוא אלینو استفاده می کند:

معاذالله کسی را گر بداند بر خود هیچ کس او را نخواند<sup>۳۷</sup>  
تعال الله:

جمله تعالی الله (= تعالی الله) به معنی «خداوند والا» با مفهوم یهودی *yit-ga-dahl*  
*ha-El (Elohim)*, יתגדל האל (אלוהים) در اشعار عمرانی چنین آمده است:

تعال الله چه گویم قدرت او زهی جود و سخا و رحمت او<sup>۳۸</sup>  
تعال الله زهی قهر جهانیان خدایا قهر خود از ما بگردان<sup>۳۹</sup>  
سبحان الله:

کلمه «سبحان» به معنی «تقدیس باد» را در مقابل مفهوم یهودی *sheva ha-El*  
*(Elohim)*, שבה האל (אלוהים) در اشعار هر دو شاعر شاهین و عمرانی، چنین  
مشاهده می کنیم:

شاهین در یوسف و زلیخا به هنگام آگاهی یافتن حضرت یعقوب از زنده ماندن پسرش  
یوسف می گوید:

به حضرت یک دمی یعقوب نالید پس آن گه پیر اهن (پیرهن) بر چشم مالید  
به امر و قدرت تقدیر سبحان بشد روشن دو چشم پیر کنعان<sup>۴۰</sup>  
و عمرانی به هنگام یاری رسانیدن یهوشوع به گبعونیان چنین می گوید:

نبی چون کرد با سبحان مناجات زحق درخواست کرد او کار و حاجت (حاجات)<sup>۴۱</sup>  
رب العالمین:

عمرانی برای ذکر نام خداوند از الفاظ مختلف از جمله رب العالمین استفاده نموده  
است.

یقین آن لطف رب العالمین است بدانید ای سرافرازان چنین است<sup>۴۲</sup>

تسییح و تهلیل:

لفظ تسییح و تهلیل، به معنای «به پاکی و یکتایی از خداوند یاد کردن» در مقابل مفهوم یهودی *sheva ha-El (Elohim)*، שְׁבַח הָאֵל (אלוהים) را هر دو شاعر فارسیهود شاهین و عمرانی به کار برده اند. شاهین در اردشیر نامه در «نعت هارون علیه السلام» می گوید:

میقداش بودی مقام ایشان      تسییح بودی کلام ایشان<sup>۴۳</sup>  
و عمرانی در «در باب فتح یریحو» به هنگام طواف حصار شهر یریحو توسط کاهنین و نواختن شوفار (Shofar)، که در واقع شاخ قوچ است، چنین می گوید:  
- بدس [ت] شوفارها را بر گرفتند      کلام الله را بر سر گرفتند  
به تسییح و به تهلیل جهانبان      بدند در وجد، آن امامان<sup>۴۴</sup>  
خطبه:

یکی از معانی خطبه، ستایش خدا و نعت نبی و موعظه خلق توسط خطیب در مساجد بر روی منابر است.<sup>۴۵</sup>

عمرانی در یک استعاره توصیفی در چند بیت غنائی خود از همین بار اسلامی استفاده کرده الفاظ خطبه و منبر را توسط خطیب (خروس) در مدح ورود شاه چین (خورشید) و گرفتن منشور و عنان حکومت طبیعت از دست سپاهیان زنگی (ظلمت شب) چنین به کار می برد:

چو آمد پیک شاه چین و خاور      خروس صبح شد بالای منبر  
به نام شاه خاور خطبه را خواند      ز خیل زنگیان منشور بستاند<sup>۴۶</sup>  
صلوات و تکبیر:

دو کلمه «صلوات» که عبارت است از درود خاص به پیغمبر اسلام و خاندان او، و «تکبیر» که ذکر بزرگی خداوند می باشد و معادل با لفظ عبری *yit-ga-dahl shemah*، רַבָּא דְּשַׁמְחָה שְׁבַח، است در اشعار عمرانی برای توصیف وقایع عبارات تورات به کار رفته است. او به هنگام توصیف محاصره شهر یریحو (Jericho) توسط بنی یعقوبیان در سرزمین کنعان چنین می گوید:

بدادند نعره صلوات و تکبیر      در آن دم آن سرافرازان جنگی<sup>۴۷</sup>  
و در وصف فرمان یهوشوع و فراخواندن همگان برای تسخیر و گشودن شهر باز چنین می گوید:

بخوانید ای سران صلوات و تکبیر      جوان و خرد و طفل و کودک و پیر<sup>۴۸</sup>

ذبیحت که از ریشهٔ ذبح می آید، در فرهنگ اسلامی شامل قربانی حج در مکه و فرمان قربان کردن اسماعیل (و یا اسحاق در یهودیت) از سوی خداوند به حضرت ابراهیم می باشد. شاهین در داستان یوسف و زلیخا تحت عنوان «خطاب حضرت عزت با یعقوب علیه السلام در راه مصر در بترسبع (بترشیع) در مورد فرمان قربانی کردن خداوند به حضرت ابراهیم چنین می گوید:

ابا او بود نعمتهای بسیار ز گاو و گوسفندان، گنج و دینار  
رسیدند در بترسبع چه (چو) از راه ذبیحت بکردند بهر الله<sup>۴</sup>  
و در مکالمهٔ حضرت یعقوب با خداوند از الفاظ عربی سبحان، و لیک به معنی «اجابت باد تورا» و یا «ایستاده ام فرمان تورا» استفاده می کند:

خطاب آمد که ای یعقوب، یعقوب نبی و نامور، پیغمبر خوب  
بگفت یعقوب لیک ای خداوند خدای بی زن و بی خویش و پیوند  
به یعقوب این چنین فرمود سبحان خدای جن و انس و جمله حیوان<sup>۵</sup>  
ادبیات فارسیهود به طور اعم و اشعار شاهین و عمرانی به طور اخص نشانه های متعددی از فرهنگ گستردهٔ ایران بزرگ قبل و بعد از اسلام، همچنین فرهنگهای دیگر وارد بر آن از جمله عرب و ترک را در بر دارد. استفاده از مفاهیم و اصطلاحات غیر یهودی در گزارشهای متون تورات و تاریخ یهود دارای خصوصیات فرهنگی دوگانه است که هویت و وابستگی فرهنگی این گونه از شعرای فارسیهود و یهودیان معاصر آنان را مورد سؤال قرار می دهد و این شبهه را به وجود می آورد که مخاطبین آنان باید یا غیر یهودی باشند و یا یهودیانی باشند که با مفاهیم و فرهنگ یهودی آشنایی زیادی ندارند و فقط به خط فارسیهود آشنا بوده اند. باید در نظر داشت که آشنایی به خط فارسیهود در یهودیان هیچ دلیلی برای داشتن معلوماتی در یهودیت و یا زبان عبری نمی توانست باشد. قدر مسلم آن است که هر دو شاعر با الفبای فارسی و زبان فارسی و متون ادبی آن و همچنین با مفاهیم اسلامی کاملاً آشنائی داشته اند و اگر می خواستند این مطالب را برای خوانندهٔ مسلمان و یا غیر یهودی بنویسند به راحتی می توانستند آن را به خط پارسی نو بنویسند و نه به فارسیهود. همان گونه که در مقدمه ذکر شد چه بسا شاعرانی که به علت نگرانی از بین رفتن و به منظور حفظ هویت یهودی خود در فرهنگ اسلامی سعی کردند تاریخ قومی خود را برای مردمی که شاید به جز اجرای برخی از آداب و سنن مذهبی چیزی از یهودیت نمی دانستند، پایدار نگهدارند. لازم به یادآوری است که پس از قرنهای زندگی در ایران، یهودیان چنان با آداب، زبان و فرهنگ ایرانی خو گرفته بودند که اگر فشارهای مذهبی و

اجتماعی بر آنان به عنوان اقلیت مذهبی وجود نمی داشت امکان داشت که مانند همان دوران پنجاه ساله ایلخانان، نام آنان در صفحات بیشتری از تاریخ یماند. آنچه مسلم است این است که یهودیان ایرانی همواره در حفظ این هویت دو گانه یهودی و فرهنگی خود، کوشا و وفادار بوده اند.

نمونه این هویت دو گانه را در وهله اول در آثار شاهین می توان یافت که همگی، به درجات مختلف، دارای محتوای مخلوط یهودی و ایرانی هستند. از جمله این آثار اردشیر نامه او مخلوطی از زندگی کورش کبیر و ملکه استر است. در برشیت نامه نیز، علاوه بر توصیف موسی و سایر شخصیتها و برخی از وقایع به روال شاهنامه فردوسی، متن برخی از داستانهای آن همچون داستان یوسف و زلیخا نیز شباهت بسیار به روایات منابع اسلامی دارد.

به همین منوال این هویت دو گانه را در نوشته های عمرانی می یا بیم. حماسه رزمی فتحنامه، در باره بازگشت یهودیان به سرزمین کنعان، کتاب اخلاقی گنجنامه، که مخلوطی از رساله میشنائی اندرز پدران و آثار اخلاقی ایرانی ست و مثنوی عرفانی ساقی نامه او همگی شاهی بر این مدعا هستند.

آنچه از این مقاله می توان برداشت نمود آن است که آثار ادبی فارسیهود، همچون سایر قسمتهای ادب ایرانی پس از اسلام، از تأثیر فرهنگ اسلامی و زبان عربی بی نصیب نبوده است و رخنه بعضی از این اعتقادات و فرهنگ را در گوشه هایی از نوشته های فارسیهود می توان مشاهده کرد و این امر خود تعلق این آثار را به فرهنگ و ادب ایرانی بیشتر مورد تأیید قرار می دهد.

دانشگاه یوسی ال ای، کالیفرنیا

### یادداشتها:

۱- امون تنصر، پادیاوند، جلد اول، Costa Mesa: Mazde Publishers, 1996، صص ۴۲-۴۳: «رساله تلمودی (Baba Qama 83:a) تنصر اضافه می کند که ابن میمون در یمین نامه (ص ۳۴ چاپ قانع) می نویسد که تورات قبل از ظهور اسلام به زبان فارسی ترجمه شده است.

در همین «رساله تلمودی (Baba Qama 83:a)» ذکر شده است که ربان دیگری در اورشلیم همین توصیه را در مورد تکلم عبری یا زبان یونانی به جای زبان آرامی غربی نموده است (شائول شاکد). همچنین رجوع شود به:

Jacob Marcus, *The Jew in the Medieval World*, New York: JPS, 1938, pp. 13-15

۲- لغتنامه دهخدا: اهل کتاب.

۳- لغتنامه دهخدا: لغت «جزیه» که خود معرب کلمه گزیه می باشد، معنی لغوی آن خراج زمین بوده است، در فقه اسلامی به خصوص بعد از خلافت عمر اشاره به مالی ست که کفار التزام به شریعت دمه به مسلمانان می دهند. کفار «اهل

کتاب» با تمهید به شرایط ذمه از تعرض مصون هستند. پرداخت جزیه یکی از عناصر آن به حساب می آید که هر ساله از ایشان اخذ می شود. پرداخت این مالیات نصاری، و یهود و مجوس را در بر می گیرد.

۴- غازان خان (۱۲۹۵-۱۳۰۴ م.) اولین فرمانروای ایلخانی است که به دین اسلام گروید.

۵- فتحنامه، BZI 964 fols. 25 a:1-3, 1112-; 26 b: 2, 5-7; 26 a: 6-7.

۶- همان، BZI 964 fol. 29 b:5-8.

۷- شاهین تورا، برگردان از منوچهر خوبان، لوس آنجلس، شرکت کتاب، ۱۹۹۹ صص ۵۲۶-۵۲۷.

۸- حمدالله مستوفی، ظفرنامه، ص. ۱۷۸:۳۷۷۷، ۵-۳۷۸۴.

۹- فتحنامه، BZI 964 fol. 91a:4-5.

۱۰- همان، BZI 964 fol.33a:2.

۱۱- همان، BZI 964 fol. 95b: 1.

۱۲- همان، British Library, OR 13704, fol. 3:6.

۱۳- همان، BZI 964 fol. 70b:2.

۱۴- شاهین تورا، برگردان از منوچهر خوبان ص ۵۴۶.

۱۵- فتحنامه، BZI 964 fol. 22a:16.

۱۶- همان، BZI 964 fol. 86b:4.

۱۷- همان، BZI 964 fol. 88a:6.

۱۸- همان، BZI 964 fol. 11a:19.

۱۹- همان، BZI 964 fol. 16a:11.

۲۰- همان، BZI 964 fol. 39b:2.

۲۱- امون تنصر، منتخب اشعار فارسی از آثار یهودیان ایران، تهران، از انتشارات فرهنگ ایران زمین، چاپخانه زیبا، ۱۳۵۲، ص ۱۱۷.

۲۲- لغتنامه دهخدا: زلیخا صفت مشابه از ریشه زَلَخَ (زَلَخَ) و به معنی مجازی جای لغزیدن پا است. منظور این است که زلیخا به علت حسن و جمال محل لغزیدن پای عقل بینندگان است.

۲۳- امون تنصر، منتخب اشعار فارسی، ص. ۶۸.

۲۴- شاهین در یوسف و زلیخا؛ امون تنصر، منتخب اشعار فارسی، ص ۱۰۶.

۲۵- شاهین، موسی نامه؛ امون تنصر، منتخب اشعار فارسی، ص ۴۹.

۲۶- فتحنامه، BZI 964 fol. 30b:9.

۲۷- همان، BZI 964 fol. 39b:2.

۲۸- شاهین در موسی نامه؛ امون تنصر، منتخب اشعار فارسی، ص ۴۹.

۲۹- شاهین در موسی نامه؛ امون تنصر، منتخب اشعار فارسی، ص ۳۹.

۳۰- فتحنامه، BZI 964 fol. 11a:31.

۳۱- همان، BZI 964 fol. 34b:18.

۳۲- همان، BZI 964 fol. 17b:5.

۳۳- همان، BZI 964 fol. 36b:17.

۳۴- همان، BZI 964 fol. 33b:10.

۳۵- همان، BZI 964 fol. 86a:5.

۳۶- شاهین در یوسف و زلیخا؛ امون تنصر، منتخب اشعار فارسی، ص ۷۷.

۳۷- فتحنامه، BZI 964 fol. 34b:3.

۳۸- همان، BZI 964 fol. 2b:16.

۳۹- همان، BZI 964 fol. 91a:12

۴۰- شاهین در یوسف و زلیخا؛ امون تنصر، منتخب اشعار فارسی، ص ۱۰۲.

۴۱- فتحنامه، BZI 964 fol. 89a:12

۴۲- همان، BZI 964 fol. 19b:26

۴۳- شاهین در اردشیر نامه؛ امون تنصر، منتخب اشعار فارسی، ص ۱۱۰.

۴۴- فتحنامه، BZI 964 fol. 39a:7, 39b 16:16

۴۵- لفتنامه دهخدا: خطبه ستایش خدا و نعمت نبی و موعظه خلق توسط خطیب و معمولاً به صورت یک سنت در

جوامع اسلامی به منظور دعا و ثنا در روزهای جمعه و ایام مهم در مساجد و اماکن مقدسه خوانده می شود، طی این مراسم

علاوه بر حمد خدا و پیغمبر و اولیاء دین، خلیفه و یا سلطان روز مدح می گردند.

۴۶- فتحنامه، BZI 964 fol. 30a:5-6

۴۷- همان، BZI 964 fol.38a:17

۴۸- همان، BZI 964 fol. 40b:12

۴۹- شاهین در یوسف و زلیخا؛ امون تنصر، منتخب اشعار فارسی، ص ۱۰۳.

۵۰- شاهین در یوسف و زلیخا؛ امون تنصر، منتخب اشعار فارسی، ص ۱۰۳.



## هدایت را چه کسی کُشت؟

هر کسی از ظنّ خود شد یار من  
وز درون من نجست اسرار من  
مولانا

### چکیده:

در شماره پیشین مجلهٔ ایران شناسی (سال بیستم، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۸۷) مقاله‌ای زیر عنوان «بوف کور، و دنیای رجّاله‌ها» به قلم آقای ایرج پارسى نژاد به چاپ رسیده است، که با توجه به اهمیت موضوع نیاز به پیگیری و بررسی مفصّلتر دارد. اهمیت این بررسی به ویژه در برخورد احسان طبری و ایرج پارسى پور است با «پدیده»‌ای به نام هدایت؛ بدین معنی که هر کدام از دید خود هدایت را تجزیه و تحلیل کرده اند و از دید واقعی و بر مبنای شرایطی که او را احاطه کرده بود به مسأله نگاه نکرده اند. مقاله حاضر پاسخی ست به ، آقایان پارسى نژاد (به ویژه) و طبری.

کلید واژه ها: هدایت، خودکشی، مرگ، ناامیدی، رجّاله‌ها.

پیش از هر چیز آنچه که جالب توجه است این است که از عمر مقاله مورد بررسی آقای پارسى نژاد (یعنی مقاله آقای طبری) سی سال می گذرد؛ بنا بر این، نه تنها امکان این هست که به عنوان یک شخص متخصص و محقق، خود آقای طبری هم در بررسیهای خود به نتایج متفاوت و برداشتهای تازه تری رسیده باشند، بلکه دانش همگان هم سی سال «پیشرفت» کرده است (ان شاءالله) و مطالب تازه تری از زندگی هدایت در دسترس همگان قرار گرفته است.<sup>۱</sup> نتیجه این که، هنوز برای نویسنده مقاله حاضر مشخص نیست چرا آقای پارسى نژاد اصولاً این مقاله را منتشر کرده اند! اما بر مبنای گفته بزرگان که «صلاح مملکت خویش خسروان دانند»، بایست برای ایشان این حق انسانی را قائل شد

که حرف خود را بزنند. هرچند نویسنده را شعار این است که «سخن نو آر، که نورا حلاوتی ست دگر.»

در بررسی حالات روحی، روانی، عاطفی و، به ویژه، فلسفی هدایت، اولین موضوعی که می بایست در نظر داشت این است که اصولاً هدایت از این که به حزب و گروهی (به ویژه سیاسی) وابستگی داشته باشد سر بازمی زند. حتی «گروه ربه» هم بیشتر جنبه تفنن دارد، تا یک جنبش خاص باشد، با اهداف سیاسی و اجتماعی خاص و بیانیه و اظهارنامه خاص و غیره.<sup>۲</sup> مع الوصف نباید فراموش کرد که هدایت هم، مانند هر روشنفکر دیگر، نگران شرایط حاکم بر اجتماعش هست - و نمی تواند نباشد. پس، به عنوان جوانی تازه نفس که خواهان پیشرفت مملکت و مردم خود است (به ویژه جوانی که پیشرفتهای ممالک دیگر را از نزدیک تجربه کرده است)، از اجتماع خود توقعاتی دارد و به تناوب این توقعات و نگرانیهای خود را در نامه هایی که به دوستانش می نویسد، مطرح می کند. این بدان معنی نیست که هدایت تمایلات سیاسی دارد.<sup>۳</sup> بیشتر دغدغه خاطر هدایت از وجود دردهایی است که انسان خود بر خویشتن روا می دارد؛ از توقعاتی است که برای پیشرفت جامعه خود دارد و اغلب برآورده نمی شود؛ و از میان عوامل مهم عدم پیشرفت اجتماع و برآورده نشدن انتظارات هرکس که آرزوی بهبود حال بشر را دارد، وجود «رجاله» ها در صدر قرار دارد.

اما این «رجاله» ها کیستند؟ در آغاز باید در نظر داشت که برخلاف برداشتهای آقای طبری (که «یأس موجود در آثار هدایت را مولود اختناق و خفقان دیکتاتوری رضاشاهی دانسته،» (پارسی نژاد، ۹۰) و آقای پارسی نژاد (که نسبت دادن «یأس و افسردگی هدایت را به اوضاع اجتماعی و یا خودکشی او را حاصل نمیدی از آرمانهای حزبی دانستن، سوءتفاهم» می داند، ۹۱) هدایت را همه اینها با هم - و بسیاری مسائل دیگر - به مرگ سوق دادند. رجاله ها تنها «رضاشاه» ها نیستند؛ رجاله ها «پیرمردهای خنزرینزری» هم هستند (بوف کور)، «کیساک کی»، «ها هم هستند (سایه روشن: پدران آدم)، «علویه خانم» ها هم هستند، «دون ژوان های کرج» هم هستند (سگ ولگرد)، «چشم باباقوری» ها و اهالی قبیله «خیک تیرخورده» هم هستند (ولنگاری: قضیه نمک ترکی)، «حاجی آقا» ها هم هستند، «سه تا مکش مرگ مای قرنی قشمشم» مسافر آمامه هم هستند (ولنگاری: قضیه دست بر قضا)، پسران «آدم» و اهالی قبایل آنها، که برای پیدا کردن «نقطه متقاطره نشیمنگاه آدم» به دو سوی جهان مهاجرت می کنند، هم هستند (ولنگاری: قضیه زیر بته)، دانشمندان شهر M3 هم هستند (سایه روشن: س.گ.ل.ل.ل.)،

محللهای بی وجدان هم هستند (سه قطره خون)؛ کاکا رستم ها هم هستند (سه قطره خون: داش آکل)، حکیم باشی پورها و رفقایشان هم هستند: آنها که «با پول ملت در اروپا می چرند» (میهن پرست). سخن کوتاه، «رجاله ها» همه کسانی هستند که به نوعی مانع پیشرفت معنوی اجتماع خود می شوند - خواه به دلیل بسته بودن و چند دستی چسبیدن به خرافات و سنتهای من در آوردی صد من یک غاز، خواه به دلیل سیاس بودن و آب زیرکاه بودن و به دنبال اهداف مادی همه اصول انسانی را زیر پا گذاشتن، و یا حتی در لباس روشنفکری و پیشرفت طلبی لاطائلات بار مردم کردن. «رجاله ها» شیخ ابوالفضل ها هستند، که در نزد مهمان نان خشک و پیاز به تظاهر در پیش می نهند و در خفا کبک بریان به نیش می کشند. و «میرزا حسینعلی» هم همان هدایت است که از زور ناامیدی به زندگانی خویش خاتمه می دهد (سه قطره خون: مردی که نفسش را کشت).

در داستان س. گ. ل. ل.، در مجموعه «سایه روشن»، از زبان «تد»، رفیق نقاش امریکایی سوسن، می خوانیم: «پس چرا کار می کنی، چرا به خودت زحمت می دهی؟ مگر تصمیم نگرفته اند نژاد بشر نابود بشود؟» این «تد» نیست که ناامید شده است، این هدایت است که با خواننده خود درد دل می کند. یک انسان حساس است که از این که بشر در هر گوشه دنیا دارد تیشه به ریشه خود و بر پایه های بشریت می زند، دلش به درد آمده. در این میان، تنها امیدش به من خواننده است. برای من خواننده دردش را می نویسد، با من خواننده درد دل کند؛ و زمانی که من خواننده هم او را ناامید می کنم و هر چند «سر هر کوه رسولی می بینم، ابر انکار به دوش می آورم» و در میان خطوط نوشته هایش به دنبال لاطائلات خود می گردم و بدون درک یک کلمه از گفته هایش فریاد بر می آورم که، «سحر می داند، سحر»، از من هم وازده می شود و از من هم نفرت پیدا می کند؛ و نمی خواهد (و نمی تواند) در دنیایی زندگی کند که «من رجاله» در آن زندگی می کنم.<sup>۴</sup> از «من رجاله» خسته شده است. خودش هم این را صریحاً می گوید: «من... از خواننده این مزخرفها بیزارم»<sup>۵</sup> یعنی آن قدر ناامید شده است که هم از نوشته های خود بیزار است و آنها را «مزخرفها» می خواند، و هم از من خواننده بیزار است. نمی خواهد حتی بنویسد، چون می داند خواننده اش «من رجاله» هستم. طفل معصوم از این ساده تر نمی توانست ناامیدی خود را بیان کند. در این راستا، در نامه ای که در تاریخ شانزدهم فوریه ۱۹۳۷ (۲۷ بهمن ۱۳۱۵) به مینوی می نویسد، درد درونی و ناامیدی خود را این گونه اظهار می کند:

جنگ هم که نمی شود تا تکلیف دنیا معلوم بشود، دنیای گه و احمق - قربان عصر حجر که

مردمانش آزادتر، باهوشتر و انسانتر از این دورهٔ خلایی بوده اند....»

اینها سخنان انسانی ست که سر خورده است، ناامید شده است و چارهٔ درد را در نابودی دنیا می داند، چون امیدی به بهبود کار آن دنیا ندارد. در حالی که حقیقت مطلب این است که پس از این که هدایت برای بار اول به منظور خودکشی خود را در رود مارن انداخت و او را نجات دادند، در نامه ای که در تاریخ سوم ماه مه ۱۹۲۸ (۱۳ اردیبهشت ۱۳۰۷) به برادر خود، محمود هدایت، نوشت، این گونه به طوز غیرمستقیم اظهار پشیمانی کرد که، «تصدقت کردم، نمی دانم عجالهٔ چه بنویسم، یک دیوانگی کردم، به خیر گذشت....» جملهٔ «به خیر گذشت» را نباید سرسری گرفت. هیچ کس در ته دل خود نمی خواهد بمیرد. مگر این که آن قدر از هر سو که رفته به بن بست برخورد باشد، که از زور استیصال چاره را در مرگ بیابد. آنها که دلایل آرزوی مرگ را در صادق هدایت از خلال نوشته های خودش و دلایلی که خود می آورد بررسی می کنند، به این مسأله توجه ندارند که روانشناس نیست که بتواند حالات روحی خود را از طرق علمی بررسی کند؛ این است که در «زنده به گور» احساس آن لحظهٔ «خودش» را می نویسد:

نه، کسی تصمیم خودکشی را نمی گیرد، خودکشی با بعضیها هست....

چون پیش «خود» به این نتیجه رسیده است. اما این دلیل نمی شود که ما در بررسی علمی حالات او تنبلی به خرج دهیم و برای ساده کاری به نوشته های خود او استناد، و به عبارت دیگر ساده انگاری کنیم. این همان قدر غیرمنطقی ست که، به دلیل روشنفکر بودن هدایت، به او اجازه بدهیم، مثلاً، قلبمان را عمل کند! خود بیچاره اش با بی زبانی در سطر بعد همین بخش از «زنده به گور» می نویسد:

این سرنوشت است که فرمانروایی دارد ولی در همین حال این من هستم که سرنوشت خودم را درست کرده ام، حالا دیگر نمی توانم از دستش بگریزم نمی توانم از خودم فرار بکنم.

به عبارت دیگر دارد با زبان بیزبانی می گوید، «می خواهم از مرگ بگریزم، می خواهم خودکشی نکنم، اما نمی توانم، چون راه دیگری نیست؛ چون امیدی به آینده نیست.» آن گاه ناتوانی او در تغییر دادن شرایط به جایی می رسد که دیگر از مرگ گریزی هم ندارد. با آن کنار می آید. آن را می پذیرد. حتی آن را «قشنگ و شاعرانه» می یابد (سه قطره خون: صورتکها، ۸۹). «ساعتهای غم انگیز» را «دلربا» می داند (سه قطره خون: صورتکها، ۹۰). مرگ می تواند زیبا باشد:

چه مرگ قشنگی! آدم بمیرد، آن هم در آب...<sup>۶</sup>

از این ساده تر بگوئید؟ با اطمینان می توان ادعا کرد که آنان که خودکشی هدایت را ساده می انگارند، هیچ گاه در عمر خود در اتاق بسته ای از دست دنیا و تباهی انسان و کاری که بشر به سر خود می آورد سر بر دیوار نکوبیده اند و هق هق گریه شان در و دیوار آن اتاق را به هم نریخته. هیچ گاه با دیدن جسد یک کودک عراقی در آغوش مادری که راه به جایی ندارد و نمی تواند فرزند دلبنده خود را دوباره زنده کند و زنده ببیند که در پیش چشمش گُل بازی می کند، دلشان به درد نیامده، دادشان در نیامده، و هق هقشان به عرش نرسیده است. خیلی که تحت تأثیر قرار بگیرند، می گویند، «عجب دنیایی شده.» سپس مقاله ای این جا و آن جا به چاپ می رسانند و از شرایط انتقاد می کنند، بدون این که خود برای تغییر شرایط کاری انجام دهند؛ به عکس، خود بزرگ کردنیهای آنها هم از طریق این «انتشارات» دقیقاً با همان شرایط و رفتارهایی هماهنگ است که هدایت را ناامید می کند و به سوی مرگ ناخواسته سوق می دهد. از همه خنده دارتر این است که این اشخاص متوجه نیستند که منظور هدایت از «رجاله ها» خود آنها هستند؛ همین سهل انگاران و باری به هر جهت کاران و نان به نرخ روز خورها. اجتماع آنهاست که فروغ در باره آن می نویسد:

فاتح شدم

خود را به ثبت رساندم

خود را به نامی، در یک شناسنامه مزین کردم

و هستیم به یک شماره مشخص شد

پس زنده باد ۶۷۸ صادره از بخش ۵ ساکن تهران...

جایی که من

با اولین نگاه رسمیم از لای پرده ششصد و هفتاد و هشت شاعر را می بینم

که، حقه بازها، همه در هیأت غریب گدایان

در لای خاکروبه، به دنبال وزن و قافیه می گردند...

موهبتی ست زیستن، آری

در زادگاه شیخ ابودلقک کمانچه کش فوری

و شیخ ای دل ای دل تنبک تبار تنبوری

شهر ستارگان گران وزن ساق و باسن و پستان و پشت جلد و هنر

گهواره مؤلفان فلسفه «ای بابا به من چه ولش کن»  
 مهد مسابقات المپیک هوش - وای! ...

فاتح شدم بله فاتح شدم  
 پس زنده باد ۶۷۸ صادره از بخش ۵ ساکن تهران  
 که در پناه پشتکار و اراده  
 به آن چنان مقام رفیعی رسیده است، که در چارچوب پنجره ای  
 در ارتفاع ششصد و هفتاد و هشت متری سطح زمین قرار گرفته ست  
 و افتخار این را دارد  
 که می تواند از همان دریچه - نه از راه پلکان - خود را  
 دیوانه وار به دامان مهربان مام وطن سرنگون کند

و آخرین وصیتش این است  
 که در ازای ششصد و هفتاد و هشت سکه، حضرت استاد آبراهام صهبا  
 مرثیه ای به قافیه کشک در رثای حیاتش رقم زند.<sup>۷</sup>

دوست گرامی من، آقای ایرج پارسی نژاد، این ناامیدی در هر فرد متفکری ایجاد درد  
 می کند. یک نفر با آن کنار می آید - یا با صدهزار دروغ خود را می فریبد - یک نفر  
 طاقت ندارد و خود را از شر آند پیشیدن به آن رها می سازد. این درست است که صادق  
 هدایت «خودکشی» کرد، اما هدایت یک پسر بچه دبیرستانی عاشق پیشه نبود که  
 به خاطر این که دختر همسایه را به او نمی دهند خود را کشته باشد؛ هدایت از دست  
 «زخمهایی که مثل خوره روح را آهسته در انزوا می خورد و می تراشد» خودکشی کرد؛  
 زخمهایی که تنها بخشی از آن را می توان به زبان آورد و بخش عمده آن در ذهن انسان  
 برای تمام عمر زندانی است و با انسان هم مدفون می شود. دوست من، این درست است که  
 صادق هدایت را کسی با شلیک یک گلوله، یا ضربه شمشیر و خنجر «به گورستان  
 نفرستاد»، اما این را بدانید که در ناامیدی و «خودکشی» هدایت ها همه ما «رجاله ها»  
 دست داریم.

دانشگاه تگزاس در استین، مرکز مطالعات خاورمیانه

## یادداشتها:

- ۱- بنا بر گفته خود آقای پارسى نژاد، «سیری در نظرگاه طبری دربارهٔ صادق هدایت و آثار او نشان می دهد که نقد و ارزیابی او از نخستین سالهای آشنایی تا پایان عمر دائم در نوسان بوده است»، ص ۹۰.
- ۲- گروه ربیع دارای چهار عضو بود: هدایت، مجتبی مینوی، بزرگ علوی و مسعود فرزاد و تنها به منظور دهن کجی به اعضاء گروه معروف به گروه سبعه به وجود آمده بود، که در آن زمان کار نوشتن و نشر مطالب ادبی را در انحصار خویش درآورده بودند. اعضاء گروه سبعه عبارت بودند از سعید نفیسی، عباس اقبال، رشید یاسمی، حسن تقی زاده، محمد قزوینی، علی اصغر حکمت و بدیع الزمان فروزانفر و ارشد آنها را ملک الشعراء بهار دانسته اند (که البته دیگر «سبعه» نیست). نگ. مجموعه آثار هدایت، جلد دوم، حاجی آقا و سگ ولگرد، به اهتمام داود بابائی، تهران: انتشارات امید فردا، ۱۳۸۳، صص ۱۵-۲۲؛ و نامه های صادق هدایت، گردآورنده محمد بهارلو، تهران (؟): نشر اوجا، ۱۳۷۴، صص ۲۹۹-۳۰۸.
- ۳- هر چند یک انتقاد ساده از اجتماع هم در نهایت یک حرکت «سیاسی» است.
- ۴- جملات میان علامت نقل قول از سهراب سپهری، هشت کتاب، شعر «سوره تماشا» است.
- ۵- از زنده به گور.
- ۶- سه قطره خون: گجسته دژ، تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۱۱-۲۵۳۶، ص ۱۴۴.
- ۷- از شعر «ای مرز پر گهر...»، تولدی دیگر. برای یادآوری این شعر فروغ مدیون دوست دانشمندم رهام شیخانی هستم.

## خاطرات سالهای خدمت

(۹)

### در دانشگاه مشهد

آقای سید جلال تهرانی در برابر رئیس دانشگاه

به یاد ندارم وقتی به دانشگاه مشهد منتقل گردیدم استاندار خراسان و نایب التولیه آستان قدس چه کسانی بودند. ذکر این توضیح را در این جا بیفایده نمی دانم که پس از شهریور ۱۳۲۰ معمولاً دو تن با فرمان هما یونی - یکی به استانداری خراسان و دیگری به نیابت تولیت آستان قدس رضوی - منصوب می شدند. و به طوری که می گفتند در مواردی که کم نبود روابط این دو مقام با یکدیگر حسنه نبود. از جمله آن که کدام یک از آن دو در مراسم رسمی باید پیش از دیگری قرار بگیرد و جز این. در زمانی که من خدمت را در مشهد آغاز کردم و آقای سید جلال تهرانی به خراسان آمدند هم استاندار بودند و هم نایب التولیه آستان قدس، و این شیوه تا زمانی که آقای عبدالعظیم ولیان با این دو سمت به مشهد آمدند برقرار بود. رابطه آقای سید جلال تهرانی با آقای دکتر سامی راد رئیس دانشگاه ما از سالهای پیش تیره بود. گفته می شد که ایشان پیش از این، یک بار در دوران نخست وزیری آقای دکتر مصدق به مشهد آمده بودند با سمت نیابت تولیت آستان قدس. در آن زمان چند پرستار بلژیکی به طور قراردادی برای بیمارستان شاهرضا استخدام کرده بودند. به این موضوع باید اشاره ای بکنم که می گفتند همسر آقای سید جلال تهرانی بلژیکی بودند. پس از مدتی شخص دیگری با سمت نیابت تولیت آستان قدس به مشهد آمد. از طرف دیگر پس از پایان قرارداد استخدامی پرستاران بلژیکی، دانشگاه قرارداد



آنها را تجدید نکرد. شاید به این علت که آنان زبان فارسی نمی دانستند و به این جهت از وجودشان چنان که باید در بیمارستان استفاده به عمل نمی آمده است. این امر به آقای تهرانی که در تهران بودند گران آمده بوده است و کینه آقای دکتر سامی را در او به دل می گیرند.

از طرف دیگر آقای دکتر سامی را رئیس دانشگاه، قطعه زمینی در جوار ملک آباد برای ساختن دانشگاه بزرگ از آستان قدس اجاره می کنند و با وجود محدودیتهای مالی در آن روزگار، زمین را با دیواری سنگی و نرده های فلزی محصور می کنند تا به مرور دانشگاه ها یکی پس از دیگری به محل جدید منتقل شوند. برای تهیه مقدمات این امر، در جاده وکیل آباد، در برابر مدخل دانشگاه آینده میدان وسیعی احداث و درختهای دو طرف جاده وکیل آباد را در این میدان قطع می کنند. کارهای ابتدایی برای احداث دانشگاه در آن محل به مرور در حال انجام شدن بود که آقای سید جلال تهرانی برای بار دوم به عنوان استاندار و نایب التولیه آستان قدس به مشهد وارد می شوند و از اجاره زمین به دانشگاه و احداث میدانی در برابر در ورودی آن و قطع درختان در میدان آگاه می گردند. و این هنگامی بود که من در دانشکده ادبیات خدمت می کردم. آقای سید جلال تهرانی که مسأله عدم تجدید قرارداد پرستاران بلژیکی را هم از یاد نبرده بودند، علیه شخص دکتر سامی را و دانشگاه مشهد شمشیر را به اصطلاح از روی بندند. در مرحله اول سند اجاره زمین دانشگاه را از آستان قدس باطل و آن زمین را ضمیمه باغ ملک آباد محل اقامت نایب التولیه می کنند و به دستور ایشان در آن زمین درختان میوه می کارند! و نیز دستور می دهند میدان واقع در برابر در ورودی آن زمین را نیز از بین ببرند و به جای درختانی که قطع شده بود درختانی با همان سن و سال بیاورند و بکارند تا اثری از اقدام دانشگاه بر جای نماند، و از آن جا که آقای تهرانی مردی مبادی آداب نبودند، در مورد درختان قطع شده الفاظ زشتی هم در حق رئیس دانشگاه بر زبان آورده بودند. روابط این مرد با دو فرمان هما یونی در دست، با دانشگاه روز به روز تیره تر می شد. در آن ایام در دانشگاه تهران برخوردی میان دانشجویان و قوای انتظامی روی می دهد که از کم و کیف آن آگاه نیستم، ولی افرادی خبر این حادثه را به صورت اگراند یسمان شده ای از تهران برای دانشجویان دانشکده های پزشکی و ادبیات مشهد آوردند، بدین صورت که عده ای از دانشجویان در دانشگاه تهران کشته شده اند. سر و صدایی در دانشکده ادبیات ما به راه افتاد و خوب به یاد دارم که یکی از دانشجویان رشته تاریخ و جغرافیا به نام آقای خواجوی بر روی پله های ساختمان اداری دانشکده رفت و سخنان خود را با این عبارت تحریک آمیز آغاز کرد: «درود بر گلگون

کفنان دانشگاه تهران!» و بعد شرح کشفی در این باب داد. در دانشکده پزشکی هم وضع بهتر از این نبوده است. اعتصاب شروع شد که وسیله ای مناسب بود برای آقای سید جلال تهرانی به منظور برکناری آقای دکتر سامی راد از ریاست دانشگاه مشهد.

### انتقال آقای دکتر رجائی به دانشکده ادبیات و درگیری با رئیس دانشگاه

چند ماهی بیشتر از شروع کارم در دانشکده ادبیات نگذشته بود که آقای دکتر احمد علی رجائی بخارایی از تبریز طی نامه ای خصوصی به من نوشتند به علت کسالت همسرم در تبریز که علت اصلی آن نیز تنهایی او به سبب ندانستن زبان ترکی ست، در صدمم به مشهد منتقل شوم. انتقال ایشان به مشهد کار ساده ای نبود چون چند سال پیش چنان که پیش از این اشاره کردم به مشهد آمده بودند و با آقای دکتر فیاض رئیس دانشکده ادبیات برخورد شدید پیدا کرده بودند. ایشان از آقای دکتر فیاض به وزارت فرهنگ شکایت کرده بودند، کسی یا کسانی برای تحقیق به مشهد می آیند ولی اتهامات ایشان را تأیید نمی کنند. این بار آقای دکتر رجائی که با آقایان مؤید ثابتی و محمود فرخ آشنایی بسیار محدودی داشتند تماس می گیرند تا آن دو تن دانشگاه مشهد را با انتقال ایشان از دانشکده ادبیات تبریز به مشهد راضی کنند. آقای دکتر سامی راد می گویند موافقت آقای دکتر فیاض شرط اساسی این کار است. سرانجام آقای دکتر فیاض موافقت می کنند و به آنان می گویند به شرط آن که آقای دکتر رجائی وقتی به دانشکده مشهد منتقل شدند سرگرم کار خود باشند و کاری به من نداشته باشند. بدین ترتیب ایشان به دانشکده ادبیات مشهد منتقل شدند. تدریس متون ادبی فارسی در سه سال رشته زبان و ادبیات فارسی به ایشان واگذار شد. با آمدن آقای دکتر رجائی به مشهد، پس از گذشت چند سال، بار دیگر من و آقایان دکتر رجائی و دکتر یوسفی که در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران در دوران تحصیل همکلاس بودیم و سالها دوستان بسیار نزدیک، دور هم جمع شدیم.

ناگفته نماند که افرادی از جمله آقای دکتر مجتهدزاده معاون دانشکده معقول و منقول مشهد به آقای دکتر فیاض یادآوری کرده بودند که با انتقال آقای دکتر رجائی موافقت نکنید زیرا این سه تن سالهاست که با هم دوستی نزدیک دارند، اگر در دانشکده دور هم جمع بشوند، مشکلاتی به وجود خواهند آورد. آقای دکتر فیاض جواب داده بودند آن وقتی که این سه نفر در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران چون تن واحد بودند گذشته است. در آن موقع یوسفی و متینی بیش از هیچکس نوزده سال نداشتند و از دبیرستان به دانشکده آمده بودند در حالی که رجائی ده دوازده سال سنش از آن دو بیشتر بود و سالها در مشهد به عنوان آموزگار کار کرده بود و تجربه بیشتری داشت، و به این علت، آن دو در آن سالها تحت

تأثیر او قرار گرفته بودند. در حالی که اکنون این سه تن در دانشکده ادبیات مشهد از هرجهت در شرایط مساوی هستند، و من مطمئنم که آن دو از رجائی دنباله روی نخواهند کرد. این موضوع را بعدها آقایان دکتر فیاض و دکتر مجتهد زاده به من اظهار داشتند. متأسفانه تشخیص آقای دکتر فیاض کاملاً درست بود. به این موضوع در صفحات بعد اشاره خواهم کرد.

آقای دکتر رجائی به تدریس مشغول شدند. بعد به آقای محمود فرخ یا شخص دیگری گفته بودند، من در تبریز رئیس کتابخانه دانشکده ادبیات هم بودم و مبلغی به عنوان این شغل به من پرداخته می شد، بگویند آقای دکتر فیاض مرا در مشهد به این سمت منصوب کنند. حقیقت آن است که کتابخانه دانشکده ادبیات مشهد در آن سالها کتابخانه بسیار بسیار کوچکی بود و یکی از کارکنان دانشکده ضمن انجام یکی دو کار دیگر به کتابخانه هم می رسید. اصرار آقای فرخ یا دیگری سرانجام موجب شد که آقای دکتر فیاض آقای دکتر رجائی را برای ریاست کتابخانه با فوق العاده ماهانه پنج هزار ریال در ماه به دانشگاه پیشنهاد کنند. آقای دکتر فیاض همان موقع هم به آقای فرخ و هم به بنده گفتند به آقای دکتر رجائی بگویند در حالی که دانشکده به رئیس کتابخانه احتیاجی ندارد، این حکم فقط از نظر رفاه ایشان صادر می شود.

در دانشگاه مشهد در آن سالها رسم بر این بود که وقتی معلمی علاوه بر تدریس به شغل اداری منصوب می گردید پس از دو سه ماه که از شروع کارش می گذشت، دانشگاه، حکم پرداخت فوق العاده شغل ثانوی او را از زمان تاریخ صدور حکم صادر می کرد - نه از تاریخ شروع به کار او - دلیل این کار را نمی دانم. دانشگاه در مورد آقای دکتر رجائی هم به همین نحو اقدام کرد. آقای دکتر رجائی اعتراض کردند. به ایشان گفته شد در موارد مشابه نیز به همین نحو عمل شده است.

هنوز دو سه هفته ای از صدور ابلاغ ریاست کتابخانه ایشان نگذشته بود که آقای دکتر رجائی به من گفتند به آقای دکتر فیاض بگویند چویرختی اتاق مرا که مثل چویرختی کبابی هاست عوض کنند. در آن موقع نظیر این چویرختی هم در اتاق رئیس دانشکده بود هم در دیگر اتاقها. برای من طرح این موضوع به راستی دشوار بود. سرانجام موضوع را به آقای دکتر فیاض گفتم. فکری کردند و گفتند من ترجیح می دهم در اتاق چویرختی کبابی ها باشد ولی بودجه دانشکده را صرف خرید کتاب برای کتابخانه بکنم. تذکر آقای دکتر رجائی در این موضوع به بنده مکرر شد. سرانجام آقای دکتر فیاض را راضی کردم که چویرختی دیگری که میله های برنزی داشت برای اتاق رئیس کتابخانه

خریداری شود. یکی دو ماهی از آغاز کار آقای دکتر رجائی در کتابخانه بیشتر نگذشته بود که شروع کردند به نوشتن نامه هایی درباره ضرورت توسعه کتابخانه، استخدام چند کارمند و از جمله چهار ماشین نویس برای زبانهای فارسی، عربی، انگلیسی، و فرانسه و جز اینها. آقای دکتر فیاض این نامه ها را باناراحتی می گرفتند و بی هرگونه اقدامی در کشوی میز خود می گذاشتند. چند بار هم به من گفتند که من گفته بودم به آقای دکتر رجائی بگویند من از نظر سلامت همسر ایشان با انتقالشان به دانشکده موافقت می کنم به شرطی که برای من مزاحمت ایجاد نکنند. ولی نوشتن این نامه ها همچنان ادامه داشت. بی آن که دانشکده درباره آنها کوچکترین اقدامی بکند، چون دانشکده اعتباری برای این کارها نداشت.

بعد آقای دکتر رجائی نامه ای تند به اعتراض درباره پرداخت فوق العاده شغل ثانوی خود به رئیس دانشگاه نوشتند. نامه، خطاب به رئیس دانشگاه بود، ولی در سمت راست بالای نامه نوشته بودند ((به توسط دانشکده ادبیات)) (یا عبارتی مانند این) و نامه را به دفتر دانشکده تسلیم کرده بودند. نامه به نظر آقای دکتر فیاض رسید. این نامه را دانشکده نمی توانست در دفتر اندیکاتور خود وارد کند چون خطاب به دانشکده نبود. اما عبارت به توسط دانشکده ادبیات، پای دانشکده را نیز به میان می کشید. سرانجام آقای دکتر فیاض گفتند بهتر است این گونه نامه های آقای دکتر رجائی را در دفتر نامه رسانی دانشکده وارد و همراه بقیه نامه ها به دانشگاه تسلیم کنند. به همین ترتیب عمل شد. بالاخره روزی آقای دکتر سامی راد رئیس دانشگاه در دفترشان به بنده گفتند انتقال آقای دکتر رجائی به خواهش چند نفر صورت گرفته است. اگر ایشان بخواهند به این ترتیب عمل کنند، ابلاغ ریاست کتابخانه ایشان را لغو می کنم. چه اگر من توانم یک دانشیار تازه از راه رسیده را - که با در میانی دوسه تن از افراد محترم به مشهد منتقل شده است - اداره کنم، از عهده استادان دانشکده پزشکی بر نخواهم آمد. به ایشان بگویند دست از نامه نگاری بردارند والا حکم ایشان را لغو خواهم کرد. من موضوع را با آقای دکتر فیاض در میان گذاشتم. گفتند موضوع را خودتان به آقای دکتر رجائی بگویند. به ایشان گفتم. ولی ایشان نامه دیگری به سبک همان نامه نخستین نوشتند که دانشکده هم آن را به مانند نامه پیشین به دانشگاه فرستاد. با وصول این نامه به دانشگاه، حکم ریاست کتابخانه آقای دکتر رجائی لغو شد. و این خود بر سر و صدا و اعتراض ایشان در دانشکده افزود که چرا دانشکده از من دفاع نکرده است. در نتیجه در فاصله کمتر از سه چهار ماه روابط آقای دکتر رجائی با رئیس دانشگاه و رئیس دانشکده کاملاً تیره شد. آقای دکتر فیاض در جواب آقای دکتر رجائی می گفتند شما با توجه به سنت اداری باید نامه را به دانشکده می نوشتید. دانشکده

اگر نظر شما را تأیید می کرد آن را به دانشگاه می فرستاد و اگر آن را تأیید نمی کرد از فرستادن رونوشت نامه شما به دانشگاه خودداری می کرد و شما همچنان به کار خود ادامه می دادید. آقای دکتر رجائی در جلساتی که همکاران در کلاسهای روزانه و شبانه دانشگاه دور هم جمع بودند بارها این موضوع را مطرح کردند و آقای دکتر فیاض و تا حد زیادی هم بنده را مقصر می دانستند! که چرا به اقدام اخیر رئیس دانشگاه اعتراض نکرده ایم.

به علاوه در همین چند ماه آغاز انتقال آقای دکتر رجائی به دانشکده ادبیات مشهد، ایشان در موارد متعدد، در غیبت آقای دکتر مفخم پایان دانشیار رشته جغرافیا مطالبی تحقیر آمیز درباره ایشان اظهار می داشتند که یقیناً کسانی آنها را به اطلاع آقای دکتر مفخم پایان می رساندند. در نتیجه بی جهت را بطة این دو تن نیز تیره شد.

#### اعتصاب دانشجویان: بهانه برای تغییر رئیس دانشگاه

آن موقع کلاسهای شبانه دانشکده ادبیات برای معلمان اداره فرهنگ در دبیرستان ابن یمین تشکیل می شد. در یکی از این شبها آقای دکتر سامی راد پیغام دادند که برای شرکت در جلسه ای بنده [معاون دانشکده] در خدمت آقای دکتر فیاض رئیس دانشکده، و آقای دکتر مجتهد زاده معاون دانشکده معقول و منقول به دفتر ایشان در دبیرخانه دانشگاه برویم. توضیح این مطلب را بیفایده نمی دانم که در آن زمان ما شورای رسمی دانشگاه نداشتیم، قرار بود هر وقت مسأله ای درباره دانشگاه باید مورد بحث قرار گیرد نمایندگان دانشکده پزشکی (که دارای شورای رسمی بود)، آقای دکتر فیاض رئیس دانشکده ادبیات و سرپرست دانشکده معقول و منقول، معاون دانشکده ادبیات و آقای دکتر مجتهدزاده معاون دانشکده معقول و منقول در دفتر آقای دکتر سامی راد در آن جلسه شرکت کنند. تلفنی به آقای دکتر فیاض اطلاع داده شد که به دفتر رئیس دانشگاه بروند. من هم از دبیرستان ابن یمین به آن جا رفتم. آقای دکتر سامی راد علت تشکیل جلسه را در آن وقت شب این طور بیان کردند که در کمیسیون امنیت استان (یا عنوانی دیگر، تردیداز بنده است) حضور داشتم. مسأله اعتصاب دانشگاه مطرح شد. آقای سرلشکر معتمد کردستانی فرمانده لشکر خراسان بی مقدمه به من گفتند ما آن آیین نامه ای را که اجازه نمی دهد قوای انتظامی وارد دانشگاه بشوند در اختیار نداریم. آن را برای ما بفرستید. من جواب دادم قانون و آیین نامه ای برای این موضوع وجود ندارد، این سستی ست که تا کنون به آن عمل شده است. آقای دکتر سامی راد استنباط خود را این طور بیان کردند که گمان می کنم فردا قوای انتظامی وارد دانشگاه خواهند شد و به احتمال قوی زد و خوردی با دانشجویان به وقوع خواهد پیوست. برای جلوگیری از این امر باید چاره ای اندیشید. حاضران در جلسه به اتفاق آراء

به رئیس دانشگاه اختیار دادند که همان شب به اطلاع آقای تهرانی استاندار و نیابت تولیت آستان قدس و فرمانده لشکر خراسان برسانند که دانشکده‌ها از فردا صبح تا اطلاع ثانوی تعطیل خواهد شد. شما قوای انتظامی را برای محاصره ساختمانهای دانشگاه بفرستید. از فردا ورود دانشجویان به دانشکده‌ها ممنوع خواهد بود و کارکنان دانشکده‌ها فقط با داشتن کارت شناسایی می‌توانند به دانشکده‌ها وارد شوند. آقای دکتر سامی راد همان شب به همین نحو عمل کردند و روز بعد، از صبح زود در برابر در ورودی هر یک از دانشکده‌ها سربازانی قرار گرفتند تا از ورود دانشجویان جلوگیری کنند. دانشگاه برای تنی چند از کادر اداری دانشکده‌ها کارت شناسایی عکس دار تهیه کرد تا آنان با ارائه آن بتوانند به دانشکده‌ها وارد شوند. به یاد دارم که اگر در یک روز چند بار به دانشکده ادبیات می‌رفتم و باز می‌گشتم، سرباز نگهبان هر بار تا کارت مرا نمی‌دید اجازه ورود نمی‌داد. و البته او به وظیفه خود عمل می‌کرد. پس از چند روز معلوم شد در دانشگاه تهران حادثه‌ای جدی به وقوع نپیوسته بوده است و به همین دلیل شاید پس از یک هفته دانشگاه تهران به حال عادی برگشت. آقای دکتر سامی راد نیز در صدد برآمدند به تعطیل دانشکده‌ها پایان بدهند. به کمیسیون امنیت و مقامهای دیگر که مراجعه می‌کردند، آقای سید جلال تهرانی جواب می‌دادند هنوز وضع مناسب نیست. چند هفته گذشت. روزی آقای تهرانی از اعضای شورای دانشگاه دعوت کردند به ملک آباد خدمت ایشان بروند. کسانی که آقای تهرانی را از سالهای پیش می‌شناختند، به ما گفتند هیچ امیدی به باز شدن دانشکده‌ها نداشته باشید. ممکن است آقای تهرانی همه ما را یکی دو ساعتی سزگرم قصه‌گویی بکنند و بعد دست از پا درازتر از ملک آباد برگردیم. همین طور هم شد. جلسه قریب دو ساعت طول کشید. بر روی میزها ظرفهای پر از میوه گذاشته بودند. آقای تهرانی درباره هر یک از میوه‌ها و این که محصول کدام شهر است و چه امتیازاتی دارد و فرق آن با میوه مشابه در دیگر شهرهای خراسان چیست شرح کشافی دادند. یکنواخت سخن گفتند و ما همه به یکدیگر نگاه می‌کردیم. بعد ایشان را پای تلفن خواستند و رفتند و مدتی طولانی با کسی در تهران سخن گفتند و بازگشتند. در تمام این مدت به هیچ یک از ما فرصت ندادند سخنی بگوئیم حتی به آقای دکتر فیاض که با هم سابقه آشنایی دیرین داشتند. بالاخره اجازه دادند از محضرشان مرخص شویم. با گرمی تمام با همه ما دست دادند، و از ملک آباد به شهر برگشتیم.

البته در آن روزها سخن از تغییر رئیس دانشگاه مشهد و آمدن رئیس جدید از تهران به میان آمده بود. اگر اشتباه نکنم آقای دکتر سامی راد ناچار از ریاست دانشگاه استعفا

دادند و این امر مقارن بود با نیمه اول فروردین ماه که اعلیحضرت هر سال در این موقع برای زیارت به مشهد می آمدند. هنوز رئیس جدیدی برای دانشگاه تعیین نشده بود. بر طبق معمول برای استقبال از اعلیحضرت به فرودگاه رفتیم. آقای دکتر سامی راد برای جلوگیری از بهانه جویی و بدقلقی آقای سید جلال تهرانی، از جامعه ریاست دانشگاه خود نوار طلایی سوم را که مربوط به سمت ریاست دانشگاه بود کنده بودند. لباسشان فقط دارای دو نوار طلایی استادی و ریاست دانشکده پزشکی بود (در حالی که بعدها دانستم کسی که یک بار به ریاست دانشگاه منصوب می شود تا آخر عمر در مراسم رسمی با جامعه استادی با سه نوار طلایی شرکت می کند). در فرودگاه آقای دکتر سامی راد به آقایان دکتر حسن شهیدی معاون دانشگاه و دکتر فیاض اصرار کردند یکی از آن دو در سر صف استادان بایستد، که البته هیچ یک نپذیرفتند. ناچار آقای دکتر سامی راد - به مانند سالهای پیش - در سر صف ایستادند. ولی آقای سید جلال تهرانی که کلاه سیلندری بر سر در میدان فرودگاه حضور داشتند همین که از دور دیدند آقای دکتر سامی راد در سر صف ایستاده اند، افسری را فرستادند که به آن کسی که در سر صف ایستاده است بگوید نباید در سر صف بایستد. پس آقای دکتر حسن شهیدی در اول صف قرار گرفتند.

در فرودگاه از آقای دکتر حسن شهیدی شنیدم آقای دکتر اسماعیل بیگی استاد فیزیک دانشکده علوم تهران به ریاست دانشگاه مشهد منصوب شده اند. چند روز بعد آقای دکتر اسماعیل بیگی به مشهد وارد شدند.

# نقد و بررسی کتاب

بال اسپراک من

Fatemeh Chehregosha Azinfar,  
*Atheism in the Medieval Islamic and  
European World: The influence of  
Persian and Arabic Ideas of Doubt  
and Skepticism on Medieval European  
Literary Thought.*  
Bethesda, MD: Ibex, 2008, 271 pages,  
index

فاطمه چهره گشا آذین فر  
الحاد در جهان اسلامی و اروپا در قرون وسطی:  
تأثیر شک و شک گرای در آثار ادبی فارسی و  
عربی بر اندیشه های ادبی اروپایی در قرون  
میانه»  
بترزده، مریلند: ای بکس، ۲۰۰۸  
۲۷۱ صفحه، فهرست

«الحاد در جهان اسلامی و اروپا در قرون وسطی» کتابی ست نسبتاً مختصر با سوژه ای بسیار مفصل و پیچیده. در پیشگفتار (ص ۱۳)، نویسنده منشأ «احیای تمدن» را که در رنسانس در اروپا رخ داد در اواخر قرون وسطی پیدا می کند، زمانی که «احساس نارضایی نسبت به استدلال بر اساس دین مسیحی و مقدسات آن» پدید آمد. به قول مؤلف این نارضایی رفته رفته منجر شد به پیدایش شک و شک گرایی در گفتگوها و نوشته های فیلسوفان و همچنین در آفرینشهای هنرمندان و به ویژه صاحبان آثار ادبی. خانم چهره گشا آذین فر می نویسد که از آن زمان به بعد میان استدلال بر پایه ایمان و طرز تفکر شکاکان اختلافی دیده می شود. چون و چرا این اختلاف و دگرگونیهایی که درگیری بین مذهب و الحاد باعث آنها بود، موضوع بنیادی کتاب حاضر است. اما با وجود این، کتاب اثری خداشناسی و یا فلسفه دین نیست بلکه کار ادبیات تطبیقی به وسیعترین معنی آن است. مؤلف کتاب از پیروان نظریه پرداز روسی میخائیل باختین (Mikhail Bakhtin) است.



طبق انگارهٔ باختین به نام «منطق مکالمه» (dialogique)، «در هر سخن به عمد یا غیر عمد و خود آگاه یا ناخود آگاه، با سخنهای پیشین و سخنهای آینده ای که موضوعی مشترک دارند، گفتگومی کنند.»<sup>۱</sup> در کتاب حاضر هر متن، قابل مقایسه است با همهٔ متون دیگر بدون توجه به ویژگیهای سبکی و بلاغی آن یا تاریخ تألیف یا زبان آن (ص ۵۷). به سخن دیگر، هر نگارشی، تنها به دلیل مکتوب بودنش، قابل تطبیق است و هماهنگ با همهٔ متون مکتوب دیگر. از این روست که در «الحاد در جهان اسلامی و اروپا در قرون وسطی»، آثار ادبی متفاوت - و گاهی بسیار متفاوت - با همدگر به گفتگومی پردازند. برخی از آنها عبارت است از:

۱- داستان «تریستان و ایزوت» (*Tristan et Yseult*) اثر شاعری نورمان به نام بیرویل (Beroul) و ویس و رامین اسعد گرگانی.

۲- کتاب هزار و یک شب و تاریخ فرانک ها اثر گریگوری دوتور (*History of the Franks, Gregory of Tours*).

۳- «ترانهٔ رولان» (*La Chanson de Roland*) و ویس و رامین و کتاب مقدس (تورات و انجیل).

۴- کمدی الهی داتته و ویس و رامین.

علاوه بر متون نامبرده، نویسنده به بسیاری تألیفات دیگری نیز اشاره می کند که شاید برای اولین بار در یک جلد نسبتاً کوتاه، و به اصطلاح، غیر دائرة المعارفی قرار می گیرد مانند: رشد نخستین نظام اقتصادی اروپا به قلم جورج دویی (*The Early Growth of the European Economy by George Duby*)؛ شرق شناسی اثر ادوارد سعید (*Orientalism by Edward Said*)؛ عقاید مذهبی جان اف کندی، گردآوری یک پدر روحانی به نام نیکولاس شنایدر (*Religious Views of President John F. Kennedy, comp. Rev.*)؛ تنبیه و کیفر اثر میشل فوکو (*Surveiller et punir by Michel Foucault*)؛ و در باب تسلی فلسفه، نوشتهٔ بوئسیوس (*De Consolatione Philosophiae, by Boethius*). متأسفانه کتاب خانم چهره گشا آذین فر فاقد کتابنامه است. بنابراین خوانندگان باید زیرنویسهای صفحات کتاب را مطالعه کنند تا به وسعت و گوناگونی بررسی وی پی ببرند.

بهره برداری از این همه متون نویسنده را به این نتیجهٔ غیر منتظره می رساند که یکی از منابع شک گرایی و الحاد در ادبیات اروپا در اواخر قرون وسطی آثار ادبی خاورمیانه بوده است. آثاری مانند هزار و یک شب و ویس و رامین باعث رخنه هایی در حصار ایمان<sup>۲</sup> شده

است. البته ادبیات غرب، این تأثیر ایمان زدا را به طور مستقیم از ادبیات مشرق زمین نپذیرفته بود. مؤلف بارها بر این نکته تأکید می‌کند که مهمترین جنگ افزارها در «حملةٔ سرنوشت ساز» بر عقاید دینی در اروپای آن روزگار نوشته‌های طنز آمیز (ironic) فارسی و عربی بود (ص ۱۳، ۳۵، ۹۸، ۱۲۱، ۲۲۸). مؤلف بر این عقیده است که طنز راهی برای پرسش و تردید به طور کلی باز کرد و گاهی به خوانندگان اجازه می‌داد که حتی در مورد اصول دین تردید کنند. شگفت این است که وی سرچشمهٔ سکولاریسم (secularism) در ادبیات غرب را خاورمیانه می‌داند جایی که برای تعداد کثیری از مردم اروپا و امریکای کنونی جز مهد تعصبات مذهبی و دانش ستیزیهای دیگر نیست.

و اما مخاطبان «الحاد در جهان اسلامی و اروپا در قرون وسطی» چه کسانی هستند؟ می‌توان گفت که تعداد خوانندگان کتابی که از این همه آثار و بررسیهای ادبی نقل قول می‌کند (و گاهی هم به زبان فرانسه و بدون ترجمهٔ انگلیسی) زیاد نیستند. افزون بر این، مهمترین اصل روش شناختی کتاب «متنیت مشترک» یا بینامتنی (intertextuality)<sup>۳</sup> است و شاید پابندی نویسنده به این اصل کتابش را برای بیشتر خوانندگان «عادی» دشوار می‌سازد. به نظر می‌آید که کار خانم چهره گشا آذین فر در اصل پایان نامه ای است که به منظور اخذ دکترا در ادبیات تطبیقی یا ادبیات فرانسه نوشته شده است. پس مخاطبان مطلوب کتابش دانشگاهیانی هستند که بیشتر با نظریه پردازهای ادبی معاصر و یا با ادبیات فرانسهٔ قرون وسطی سر و کار دارند.

از آنچه گفته شد پیداست که نویسنده بیشتر با زبان و ادبیات انگلیسی و فرانسه آشنایی دارد تا با زبان و ادبیات عربی و فارسی. از این روست که در بررسی راجع به هزار و یک شب، که بخش مهم کتابش را (فصل دوم و سوم) تشکیل می‌دهد، به جای اصل، از ترجمهٔ انگلیسی آن به برگردانی شرق شناس معروف ریچارد برتون (Richard Burton) بهره می‌برد. به نظر این نویسنده، گزینش ترجمهٔ برتون یکی از کاستیهای اساسی کتاب خانم چهره گشا آذین فر است. چون هم خواندنش را بی جهت مشکلتر می‌سازد و هم به زیربنای روش شناختی آن لطمه می‌زند.

در سال ۱۹۸۴ اولین طبع انتقادی کتاب الف لیلة و لیلة به تصحیح استاد محسن مهدی به چاپ رسید. قبل از آن سه نسخه از متن عربی کتاب وجود داشت که هر سه در نیمهٔ اول قرن نوزدهم در هندوستان و مصر تهیه شده بود. اصل ترجمهٔ برتون که در ۸۶-۱۸۸۵ انتشار یافت، این سه نسخه است؛ پس متن عربی آن مقدم است بر ترجمه به مدت کمتر از پنجاه سال. علاوه بر این تهیه کنندگان سه نسخه، چون تعداد «شبهها» در منابعشان از «هزار و

یک» کمتر بود، از منابع مختلف و نام نبرده، داستانهایی به اصل اضافه کرده اند تا جای قصه های «مفقود» را پر کنند. در روش ویراستاری هر سه نسخه توقعات و ذوق بازاریان آن زمان بر اصول علمی استنساخ و پژوهش چربیده است. برخلاف متون عربی مورد استفاده برتون، قدمت نسخهٔ اساس دکتر مهدی به قرن چهاردهم میلادی می رسد و دارای تنها ۲۷۱ «شب» است.<sup>۴</sup> پس تهیه کنندگان سه نسخهٔ برتون «جاعل» یا «یا بنده» ۷۳۰ داستان الحاقی هستند.

برگردان برتون زائیدهٔ شرق شناسی قرن نوزدهم انگلیسی ست که شدیداً در کتاب جنجال آفرین ادوارد سعید مورد انتقاد قرار می گیرد. به عقیدهٔ برتون الف لیله و لیله کاری بود مردمشناسی یا قوم نگاشتی (ethnographic) که بهتر از هر سفرنامه ای «رسوم اجتماعی، افسانه ها، دین، و اخلاق» اعراب را نشان داده است.<sup>۵</sup> از این روست که وی در ترجمهٔ هزار و یک شب نکات نامتعارف و شهوت انگیز اصل پُررنگ و زنده تر از نکات دیگر از آب در می آید. گفتنی ست که برتون را به خاطر تحقیقاتش در مورد آداب و رسوم همبستری و مردامردی و زنازنی مردم خاورمیانه، که در ترجمه به عنوان ضمیمه چاپ شده است، اسم «دیکِ نجس» (Dirty Dick) گذاشته بودند. در شرق شناسی، سعید می نویسد که برتون به گروهی از خاورشناسان تعلق دارد که برای آنها «مشرق زمین جایی بود که انسان می توانست در آن جا به تجربیات جنسی که در اروپا به دست نمی آمدند دست یابد.»<sup>۶</sup> ترجمه های برتون از آثار مستهجن عربی و سانسکریت،<sup>۷</sup> که به تیراژهای خیلی محدود و در عین حال با قیمت های خیلی گزاف وارد بازار می شدند، باب خریداران اروپای قرن نوزدهم بود. برتون صرفاً شرق شناس نبود؛ کاسبکاری نیز بود که کالایی را به نام «سکس شرقی» به فروش می رسانید که «مثل همهٔ محصولات استاندارد دیگری که در فرهنگ عمومی وجود داشت در دسترس بود. با این نتیجه که خوانندگان و نویسندگان... می توانستند بدون این که الزاماً به شرق رفته باشند، آن را به دست آورند.»<sup>۸</sup>

کاربرد «هزار و یک شب» برتون در پژوهشی دقیق مانند «الحاد در جهان اسلامی و اروپا در قرون وسطی» بیجا به نظر می آید. مؤلف از انتقادات سخت از شرق شناسی اروپای قرن نوزدهم آگاه است. در بحث های خود دربارهٔ آثار ادبی فرانسوی و انگلیسی یا از اصل یا از بهترین ترجمه ها بهره برداری می کند. پس چرا در تجزیه و تحلیل «هزار و یک شب» به برگردانی قوم نگاشتی و شهوتران پسند اکتفا می کند؟

افزون بر این زبان ترجمهٔ برتون مشکل آفرین است. برتون شیفتهٔ واژه های متروک بود. در «هزار و یک شب» وی انس و جن و حتی حیوانات به زبانی حرف می زنند - و

گاهی هم شعر می سرایند - که در زمان شکسپیر متداول بود. مثلاً به جای کلمهٔ مأنوس (mongoose)، معادل «سمور» در «هزار و یک شب» برتون کلمهٔ ichmeumon را به کار برده است که حتی در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، زمان انتشار ترجمه، داشت از مُد می افتاد. از این روست، که امروز فهمیدن ترجمهٔ برتون بدون در دست داشتن یک فرهنگ غول پیکر مثل «وبسترز کوتاه نشده» (*Webster's Unabridged*) امکان پذیر نیست. با وجود این، خانم چهره گشا آذین فر در بررسی داستان «موش و سموره» خود (ص ۸۳) همان کلمه را به کار می برد و شاید کاربرد این کلمهٔ متروک خوانندهٔ معاصر را به این نتیجه برساند که اصل عربی الف لیلۃ و لیلۃ نیز به زبانی نوشته شده است کهنه و متکلف، در حالی که حقیقت برعکس این است. زبان متن دکتر مهدی ساده است و رسا، و امروز می توان آن را خواند بدون توسل به یک فرهنگ بزرگ عربی کلاسیک مانند لسان العرب ابن منظور. نمونهٔ دیگر از کهنه پرستی و ساختگی بودن بی دلیل برتون که در متن کتاب حاضر (ص ۸۲-۸۳) تأثیر گذاشته است حرفهای سموره از همان داستان است که به موش می گوید: «ای خواهر هر کس که مراعات همسایه نکنند در دوستی ثابت قدم نیست.»<sup>۱</sup> در ترجمهٔ برتون سموره مثل یکی از ملازمان ملکه الیزابت اول حرف می زند:

O my sister, there is no good in one who observeth not the claims of neighbourship and who showeth no constancy in friendship.

معلوم است که بررسی دقیق و روی هم رفته قابل تحسین خانم چهره گشا آذین فر از شباهتهای میان ادبیات اروپای قرون وسطی و آثار ادبی خاورمیانه جای کار و کاسی برتون نیست؛ اما با وجود این، کتاب گامی ست مهم در شناخت تأثیر ادبیات عربی و فارسی بر اولین آثار ادبی غرب به زبانهای محلی.

دانشگاه راتگرز، نیوجرسی

#### زیرنویسها:

- ۱- فرهنگنامهٔ ادبی فارسی: گزیدهٔ اصطلاحات، مضامین و موضوعات ادب فارسی، دانشنامهٔ ادب فارسی (۲)/ به سرپرستی حسن انوشه. تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۷۹.
- ۲- عبدالحسین زرین کوب این عبارت را به کار می برد در نقد ادبی: «جستجو در اصول و روشها و مباحث نقادی با بررسی در تاریخ نقد و نقادان» (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۴، ج ۱ ص ۳۳۱).
- ۳- کورش صفوی این اصطلاح را در معنی شناسی کاربردی (تهران: همشهری، ۱۳۸۲، ص ۱۹۶) به کار می برد.
- ۴- کتاب الف لیلۃ و لیلۃ من اصوله العربیة الاولی، حقیقه و قدم له محسن مهدی، لیدن: ی. بریل، ۱۹۸۴، ص ۲۳-۳۰.

۵- دربارهٔ کیفیت سبکی ترجمهٔ برتون، نگاه کنید به پیشگفتار *The Arabian Nights*, translated by

Husain Haddawy, NY: Norton, 1990, pp.xxi-xxv

۶- شرق شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۳۴۴؛ Edward Said،

*Orientalism*, NY: Vintage, 1978, p. 190.

۷- برتون دو آیین نامه عشق‌بازی به انگلیسی ترجمه کرد: «کاماسوترا» (*Kama Sutra*) از سانسکریت، و

الروض العاطر فی نزهة الخاطر (*The Perfumed Garden*) نوشته شیخ عمر بن محمد النفاوی از عربی.

۸- شرق شناسی، اصل ص ۱۹۰، ترجمه ص ۳۴۴.

۹- سخن شیرین سموره اقتباس است از ترجمه فارسی هزار و یک شب عبداللطیف مأسوجی تبریزی که برگردان

اشعار آن از سروش اصفهانی بود. تهران: اکبر علمی، ۱۳۳۷، ص ۱۵۸.

### جلال متینی

دکتر بهرام گرامی

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

انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۶، صفحات ۴۹۴، بها ۶۵۰۰ تومان

فهرست: درباره این کتاب؛ گل و گیاه در شعر حافظ؛ مقدمه از ایرج افشار؛ فهرست شاعران. بخش اول: گیاهانی که شرح مضامین و تشبیهات و استعارات هر یک از آنها در مقاله ای جداگانه آمده است (ص ۱-۴۴۶)؛ بخش دوم: گیاهانی که شرح مضامین و تشبیهات و استعارات هر یک از آنها - از حیث کمیت - در حد مقاله ای جداگانه نبوده است (ص ۴۴۷-۴۸۸)؛\* منابع مورد استفاده (ص ۴۸۹-۴۹۴)

آقای دکتر گرامی در زیر عنوان «درباره این کتاب...» نوشته است «به رغم انبوه مطالبی که در چند دهه اخیر در شرح و تفسیر شعر قدیم فارسی منتشر گردیده، حتی یک مقاله جامع در مورد یکی از گیاهان در شعر فارسی منتشر نشده است.» وی علت این امر را نه در «کم اهمیت بودن» این موضوع دانسته است و نه در «پیچیده و دشوار» بودن اشعار مربوط به گل و گیاه. به نظر وی علت عدم توجه به این موضوع آن است که عده ای پنداشته اند «اکثر شاعران برای رنگ و روی دادن به شعر و زینت بخشیدن به کلام خود و

\* مؤلف، پس از بخش دوم، در زیر عنوان «گیاهان دیگر» نوشته است: «از گیاهان زیر در شعر قدیم فارسی مکرر نام برده شده، ولی چون تشبیه یا استعاره یا مضمون قابل توجهی در مورد آنها دیده نشده در این کتاب مورد بحث قرار نگرفته است. وی در این قسمت از ۳۶ گیاه نام برده است (ص سیزده - چهارده).

گاه پُر کردن جای خالی در شعر از گل و گیاه استفاده می کرده اند، در حالی که چنین نیست. شاعران نکته سنج فارسی زبان به خصوصیات و ویژگیهای گلها و گیاهان به خوبی واقف بوده اند و طی قرن‌ها تشبیهات و استعارات بدیعی از گل و گیاه پدید آورده اند که غالباً محملی برای بیان سربسته و کنایی آنان بوده است.»

وی شیوهٔ کار خود را در تألیف کتاب به این شرح توضیح داده است که «اسامی گیاهان و مرادفات آنها از متون گیاه شناسی و کشاورزی، لغتنامهٔ دهخدا و فرهنگهای فارسی و دری و تاجیکی استخراج گردید و فهرستی با بیش از چهارصد نام برای جستجو در آثار شاعران تهیه شد...» «مراجع عمده برای جستجوی اسامی گیاهان در شعر قدیم فارسی شامل: الف - نرم افزار دُرُج ۳ (حاوی تقریباً یک میلیون بیت شعر از ۱۰۱ شاعر قدیم و جدید...، ب - شواهد شعری در لغتنامهٔ دهخدا (= ل.ن. در متن)، ج - نمایه های موضوعی در کتابهای شعر و غیر آن، و د - منابع دیگر بوده است. تعداد ابیاتی که در مقاله های (بخش اول) این کتاب آمده، به طور متوسط کمتر از ده درصد از ابیات موجود در منابع یاد شده با واژگان مورد نظر می باشد، ولی سعی وافی گردیده که برای هر مضمون چند شاهد مناسب انتخاب و ارائه شود تا این مشت نمونهٔ خروار باشد و هم در ارائهٔ چند هزار بیت شاهد انتخابی و انتساب آنها به دهها شاعر اشتباهی پیش نیاید.»

«این کتاب آثار ۱۴۶ شاعر فارسی زبان را طی هزار سال، از آغاز شعر فارسی تا عصر مشروطیت در بر می گیرد. گاه با نقل فقط یک بیت یا چند بیت از یک شاعر. در دُرُج ۳ از آثار ۶۷ شاعر، از رودکی تا فروغی بسطامی استفاده گردیده است. وی توضیح داده است که چرا در کتاب خود به شعر شاعران متأخر و معاصر نپرداخته است. او به دو کار قبلی مرتبط با موضوع این کتاب، یکی کتاب گل و گیاه تألیف غلامحسین رنگچی، و مقاله «گیاهان در ادب فارسی» در دانشنامهٔ ادب فارسی به سرپرستی حسن انوشه اشاره کرده است.

آنچه بر اعتبار و اهمیت این کتاب می افزاید آن است که مؤلف مردی ست صاحب نظر در کشاورزی و مسائل مربوط به گیاهان، چه در فاصلهٔ سالهای ۱۳۴۳ تا ۱۳۵۶ به اخذ لیسانس و فوق لیسانس و دکتری در رشته های مربوط به کشاورزی از دانشگاههای تهران، امریکایی بیروت، و کانادا نائل آمده است و سالها نیز به تدریس و تحقیق و تألیف در رشته تخصصی خود در ایران و خارج از ایران مشغول بوده است. البته همان طوری که مؤلف فقط به اشاره ای اکتفا کرده، «معرفت به علم گیاه شناسی و آشنایی با مقدمات ادبیات فارسی از لوازم چنین پژوهشی ست و این پرواز با هر دو بال علم و ادب امکان» پذیر است.

مؤلف دربارهٔ «گل و گیاه در شعر حافظ»، اساس کار را دیوان حافظ تصحیح دکتر

خانلری، و فرهنگ واژه‌نمای حافظ به کوشش مهین دخت صدیقیان بر اساس همین چاپ قرار داده است.

آقای دکتر گرامی در هر یک از مقالات، نخست گل یا گیاه مورد نظر را از نظر علمی معرفی کرده و سپس به ذکر اشعاری پرداخته است که شاعر در آنها آن گل یا گیاه را در بیان شاعرانه خود به کار برده است. برای نمونه مختصری از آنچه را که درباره «انار» و «نارنج و ترنج» نوشته است در این جا نقل می‌کنم:

«انار نام میوه و درختی ست از جنس *punica* و گونه *granatum* متعلق به خانواده *Punicaceae* که در این خانواده یک جنس و در این جنس یک گونه مهم وجود دارد. خاستگاه انار را بی تردید ایران می‌دانند. انار در مناطق نیمه خشک و معتدل تا نیمه گرمسیر، با تابستانهای بسیار گرم و زمستانهای کمی خنک، به خوبی می‌روید، در حالی که مناطق مرطوب برای آن مناسب نیست. انار امروزه در هندوستان و کشورهای جنوب شرقی آسیا، خاورمیانه، حوزه مدیترانه و امریکای جنوبی بسیار زیاد تولید می‌شود... پوست انار کلفت و چرم مانند است و تازگی دانه‌ها را درون خود به خوبی حفظ می‌کند... درون میوه با لایه‌های غشایی سفید رنگ و تلخ به بخشها و غرفه‌ها تقسیم شده است... نظامی گنجوی در هفت پیکر، در توصیف اتحاد سیصد رزمنده بهرام گور در مقابله با حمله خاقان چین به دانه‌های درون نار یا انار اشاره می‌کند:

همه یکدل چونار صد دانه گرجه صد دانه از یکی خانه»

این بحث پس از یکی دو صفحه، با این عبارت به پایان می‌رسد «... در آثار عهد باستان از انار نام و نشان باقی مانده است. آن را میوه بهشتی خوانده‌اند و برخی آن را همان میوه ممنوعه دانسته‌اند که سبب اخراج آدم از بهشت گردید. می‌گفتند هر انار ۶۱۳ دانه به نشانه ۶۱۳ آیه در تورات دارد. انار نماد باروری و وفور بوده است. از پیامبر اسلام نقل است که «انار بخورید تا بخل و نفرت از درونتان بیرون رود...» (ص ۱۰-۱۱)

مقاله «نارنج و ترنج» این چنین آغاز می‌شود: «مركبات نامی ست که به گروهی از درختان میوه گرمسیری و نیمه گرمسیری از جنس *Citrus* متعلق به خانواده *Rutaceae* اطلاق می‌شود. این گروه شامل پرتقال (*Citrus sinensis*)، نارنگی، نارنج، لیمو شیرین، لیمو ترش، بالنگ، و چند میوه دیگر می‌باشد. منشأ مرکبات را آسیای جنوب شرقی و شبه قاره هند و چین دانسته‌اند. گفته می‌شود که واژه نارنگا در زبان سانسکریت (در هند) به نارنگ در فارسی و بعد نارنج در عربی تغییر یافته و از آن جا به اسپانیا و تمامی اروپا رفته و به *orange* در انگلیسی تبدیل شده است. ناصر خسرو در سفرنامه خود آورده است که در

روز سوم از ماه دوازدهم سال ۴۶۱ قمری در مصر نارنج و ترنج و بادرنگ و لیمو و مرکب را دیده است. بنا بر این در گذشته «مرکب» خود یکی از انواع این میوه‌ها بوده است...» (ص ۱۰۹-۱۱۰)

در بارهٔ «لیمو» نوشته است: «اشعار قدیم فارسی با واژهٔ لیمو انگشت شمارند. سه بیت زیر از صائب، طالب آملی، و منسوب به ظهیر فاریابی از آن جمله اند:

من به لیمویی قناعت کرده ام از روزگار      ناف صفرای مرا گردون به شکر می پزد  
بریدن ناف کسی بر صفتی یا کاری به معنی طبیعی یا فطری بودن آن صفت یا کار در وجود  
آن کس است. در ضمن، بریدن صفرها به معنی خنثی کردن صفر است. بیت بالا مفهوم  
قناعت و سازش با روزگار را بیان می‌دارد.

رو ترنج ذقنی جوی طیبیا که دلم      نشکند تلخی صفراش بدین لیموها  
ذقن = زنج، چانه

دو پستانش ز چاک پیرهن دیدم به دل گفتم      تماشا کن که سروناز بار آورد لیمویی  
در بیت زیر از وحشی بافقی در منظومهٔ فرهاد و شیرین، شیرین در شب انتظار دیدن  
فرهاد و بودن با او به ندیمان خود می‌گوید:

هم از نارنج و اترج بی نیازم      که لیمو بار دارد سرونازم  
فرهاد شب هنگام نزد شیرین می‌آید، دو دل داده به خلوت می‌نشیند، و نه چندان دور از  
پندار شیرین:

چو از شب رفت پاسی دست فرهاد      شد اندر سینهٔ آن سرو آزاد  
دو لیمو دید شیرین و رسیده      که به زان باغبان هر گز ندیده...»

(ص ۱۱۰-۱۱۱)

بادرنگ (بالنگ) یکی از انواع مرکبات است که با پوست آن مر با درست می‌کنند. در شعر قدیم فارسی، واژهٔ بالنگ به این معنی دیده نشده، ولی از بادرنگ به عنوان میوه‌ای... یاد شده است. سه بیت زیر از منوچهری، قطران تبریزی، و امیر معزی به موسم بادرنگ و رنگ و بوی آن اشاره دارد...

«ترنج در لغت به معنی چین و شکنج، ترنجیده به معنی با چین و با شکن و در هم کشیده یا در هم فشرده... است، با سه بیت شاهد از سوزنی سمرقندی، مولوی، و رودکی:

بادا رخ حاسدت ترنجیده و زرد      سر بر طبقی نهاده پیشت چو ترنج  
سیب بگفت ای ترنج از چه ترنجیده ای      گفت من از چشم بد می‌نشوم خود جدا...  
در نسخه‌ای دیگر: از چه تو رنجیده ای:



جان ترنجیده و شکسته دلم گویی از غم همی فرو گسلم  
(ص ۱۱۱)

موضوع قابل توجه دیگر آن است که مؤلف کتاب فقط به ذکر اشعار مربوط به گل و گیاه مورد نظر در هر مقاله اکتفا نکرده، بلکه کلمات دشوار ابیات را معنی کرده و در مورد تشبیهات و استعارات بیت توضیح کافی داده است.

در پایان هر مقاله، گل یا گیاه مورد نظر در دیوان حافظ مورد توجه قرار گرفته است. چنان که در مورد «سرو» نوشته است: «واژه سرو ۷۰ بار در ۶۸ بیت در دیوان غزلیات حافظ آمده است:

نگردد دیگر به سرو اندر چمن هر که دید آن سرو سیم اندام را  
سرو سیم اندام = معشوق سهی قند سبید تن  
ای صبا گر به جوانان چمن با زرسی خدمت ما برسان سرو و گل و ریحان را  
خدمت ما = سلام و ارادت ما. [صبا به نوگلان و نونهالان، پیام ببر که شوق دیدارشان را  
داریم]... (ص ۱۸۰-۱۸۹)

مؤلف در پایان برخی از مقاله ها، یکی دو صفحه را به توضیحی سودمند درباره آن گل یا گیاه اختصاص داده است. چنان که پس از مقاله «لاله» در زیر عنوان «لاله همان شقایق نیست» به روشنی نشان داده است که همه منابع لاله و شقایق را یکی دانسته اند در حالی که چنین نیست زیرا «لاله از جنس *Tulipa* متعلق به خانواده *Liliaceae* یا تیره سوسن ها، و شقایق از جنس *Papaver* متعلق به خانواده *Papaveraceae* یا تیره خشخاش است و هیچ گونه خویشاوندی با هم ندارند. لاله با پیاز و شقایق با بذر تکثیر می شود. شاعران نکته سنج فارسی زبان طی قرن‌ها قائل به این تفاوت بوده اند با دو بیت از مولوی و قاضی:

ربیع آمد ربیع آمد ربیع بس بدیع آمد شقایقها و ریحانها و لاله خوش عذار آمد

\*

از فر گل و لاله و نسیرین و شقایق چون روز به شب ساحت باغ است منور  
(ص ۳۴۶)

حتی اشاره ای مختصر به نکته های بدیع و جالب توجهی که آقای دکتر گرامی در این کتاب مطرح ساخته است، در حوصله این چند صفحه نیست. علاقه مندان باید کتاب را به دقت و جزء به جزء بخوانند و ببینند وی به قول معروف کاری کرده است کارستان.

# کلاکشی در آثار فارسی

دکتر محمد مصدق

آسیب شناسی یک شکست (از انقلاب مشروطه به انقلاب اسلامی)

علی میرفطروس، انتشارات فرهنگ (Farhang P.O.Box 1041, Station-H Montreal, QC H3G 2M9 Canada)

صفحات: ۴۶۳، بها (؟)

فهرست:

آنچه می خوانید:

دیباچه (۱۵ - ۳۴).

۱ - تأملاتی درباره انقلاب مشروطیت (۳۵ - ۴۸).

۲ - دکتر محمد مصدق؛ آسیب شناسی یک شکست (۴۹ - ۳۶۸): غوغای نفت...؛ که عشق آسان نمود

اول، ولی افتاد مشکلیها...؛ انتخابات شوم؛ پوپولیسم و مصدق؛ برخی خصلتها و خلیات دکتر مصدق؛ مصدق و قوام السلطنه؛ اقتدار حکومت یا حکومت اقتدار؟؛ خلیل ملکی، اندیشمند تنها؛ تأملی در برخی واژگان و مفاهیم. صداها و سوداهای پنهان؛ آخرین پیشنهادات امریکا و انگلیس؛ طرح کودتا؛ طرح کودتا؟ یا طرح کودتاکانه؟؛ مخالفت شاه با کودتا؛ نهم اسفند ۱۳۳۱، آغازی برای پایان حکومت مصدق؛ کج تاییها و کج راهیها؛ انحلال مجلس؛ رفراندوم «دموکراتیک»؛ سرلشکر زاهدی و مصدق؛ «وحشت سرخ»؛ سلطه کمونیسم (حزب توده) بر ایران؛ سازمان افسران حزب توده؛ مذاکرات و مقدمات سرنگونی دولت مصدق؛ تغییر طرح کودتا؛ فرمان عزل مصدق و نقش سازمان افسران حزب توده؛ فرمان عزل مصدق؛ ایرادها و انتقادات؛ وقوع «کودتا» در نیمه شب ۲۵ مرداد؟؛ دکتر حسین فاطمی، علامت سؤال؟!؛ به سوی سرنوشت؛ افسانه شعبان جعفری؛ ۲۸ مرداد ۳۲؛ گزاره ها و گزارشها؛ سرتیپ محمد دفتری؛ خدمت یا خیانت؟؛ نتیجه؛ «سلامت را نمی خواهند پاسخ گفت»؛ اگر «کودتای ۲۸ مرداد» نبود!

۳ - تأملاتی درباره انقلاب اسلامی ایران (از انقلاب مشروطیت به انقلاب اسلامی) (۳۶۹ - ۴۲۴).

کتابشناسی و منابع (۴۲۵ - ۴۳۷)؛ نما به (نامنامه تاریخی، سیاسی، اجتماعی، جغرافیایی و موضوعی)

(۴۳۹ - ۴۶۴).

با آن که کمی بیش از ۵۵ سال از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ می گذرد، هنوز عده ای از این روز با شدت و حدت تمام به عنوان «کودتای خائنانه امریکا و انگلیس» نام می برند و گروهی نیز با همان شدت به عنوان «قیام ملی» و هیچ یک از این دودسته نیز حاضر نیستند که حتی دلایل طرف مقابل را بشنوند تا چه رسد به آن که آن دلایل را بپذیرند. اختلاف این دو گروه شده است چیزی شبیه اختلاف سنی و شیعه، که با آن که هر دو پیامبر و کتاب آسمانی واحدی را قبول دارند، پیروان هر دسته، دیگری را «کافر» می شمارند. و به همین جهت است که تاکنون تعداد شیعیان و سنیانی که به دست یکدیگر کشته شده اند به مراتب بیش از عده غیر مسلمانانی است که به دست مسلمانان کشته شده اند. اما باید در نظر داشت که اساس درهه ادیان و مذاهب بر ایمان و اعتقاد است، در حالی که در مسائل تاریخی ما فقط با سند و مدرک سرو کار داریم نه چیزی دیگر. ۲۸ مرداد حادثه ای صدرصد تاریخی است و اسناد آن هم کم و بیش موجود است، و عده ای از ما قهرمانان آن حادثه را دیده ایم و احتمالاً با آنان نیز سخن گفته ایم. این فرق می کند فی المثل با واقعه کربلا و افرادی چون حضرت عباس، برادر ناتنی امام حسین، که مؤمنان حتی به «دو دست بریده او» قسم می خورند!

بدین جهت با آن که در این ۵۵ سال کتابها و مقاله های بسیار درباره این روز تاریخی نوشته شده است، به ندرت به کتاب ارجمندی چون خواب آشفته نفت دکتر محمد علی موحد بر می خوریم که نویسنده اش با آن که به راستی می توان گفت عاشق دکتر مصدق است و این عشق و علاقه و احترام فوق العاده در تمام صفحات کتاب او آشکارا به چشم می خورد، ولی وی به عنوان یک محقق و پژوهشگر هرگز سندی را که مورد پسندش نبوده است نادیده نگرفته است؛ همه اسناد را نقل کرده و بدین جهت است که به درستی اظهار نظر می کند حق بود دکتر مصدق در روز ۳۰ تیر ۱۳۳۱ از کار کناره می گرفت:

«اینک پس از گذشت سالیان دراز که شور و التهاب شگفت آن روزها فراموش گشته است در یک نگرش منطقی و واقع بینانه به نظر می رسد که دکتر مصدق در تیرماه سال ۱۳۳۱ بهترین موقع و هم بهترین دستاویز را برای کناره جویی انتخاب کرده بود. در آن زمان هنوز سرطان نفاق و شقاق پنجه در پیکر نهضت ملی ایران محکم نکرده بود، هنوز حرمت و اعتبار دکتر مصدق و آیت الله کاشانی لطمه نخورده بود. در آن شرایط هر راه حلی برای مسأله نفت در برابر جاننشین مصدق می گذاشتند مسلماً از آنچه در آخر کار ایران را مجبور به قبول آن کردند بهتر می بود...» (۴۹۴/۱).

و یا وی درباره انتخابات دوره هفدهم مجلس شورای ملی که در زمان نخست وزیری دکتر مصدق برگزار شد؛ دوره ای که مجلس به جای ۱۳۲ نماینده با ۸۰ نماینده به کار مشغول شد و دکتر مصدق دوبار از آن مجلس نیم بند، برای تمام امور کشور اختیارات تام گرفت و سرانجام نیز همان مجلس را با رفتارندوم منحل کرد اظهار نظر کرده است:

«انتخابات دوره هفدهم نامبارک انتخاباتی بود که هم درماندگی مصدق را در برابر نیروهای مخالف فاش ساخت و هم بسیاری از سران جبهه ملی را روی در روی هم فرار داد.» (۳۹۹/۱) یا «شکست دکتر مصدق در انتخابات دوره هفدهم ابر بلایی بود که از آن روز که سایه سنگین خود را بر سر او افکند و مدام باران فاجعه بر سر او ریخت. این انتخابات مایه خفت و سرشکستگی دکتر مصدق گردید.» (۸۶۶/۲)

از این مقدمه بگذردم و بپردازم به «آسیب شناسی یک شکست». آقای میرفطروس در این کتاب ماجرای نفت و نخست وزیری دکتر مصدق را در ضمن تاریخ ایران به طور کلی و به خصوص از انقلاب مشروطه به بعد، و نیز با توجه به پیروزی انقلاب کمونیستی در روسیه و نفوذ حزب توده در ایران مورد بررسی قرار داده و نوشته است: «استیلای دیرپای حکومت‌های قبیله ای [در ایران]، نوعی اخلاق و عصیبت ایللی - قبیله ای را در جامعه ما نهادینه کرد. در رفت و آمدها و کشاکش‌های حکومت‌های ایللی، جامعه ایران از یک عصیبت به عصیبت دیگر پرتاب گردید. تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران - عموماً - بازتاب این عصیبت‌ها و عصیبت‌هاست...» (۱۹) از سوی دیگر با پیروزی انقلاب کمونیستی در روسیه (اکتبر ۱۹۱۷) و نفوذ حزب توده در ایران، نوعی «تاریخ حزبی» یا «تاریخ ایدئولوژیک» به عنصر عصیبت در فرهنگ سیاسی ما جان تازه ای بخشید. آن چنان که بخشی از نسلی که در تاریخ معاصر ایران زیسته اند، قریبانی نوعی «تاریخ ایدئولوژیک» شده اند. در واقع بخش مهمی از تاریخ معاصر ایران در سطره و سیادت تبلیغات و تفسیرهای حزب توده و مانند آیینة شکسته ای ست که تصاویر کج و معوجی از سیاستمداران ایران به دست می دهد... «شخصیتهای دلپذیر» ما آن چنان پاک و بی بدیل و بی عیب اند که تن به «امامان معصوم» می زنند (مانند میرزا تقی خان امیرکبیر، دکتر محمد مصدق و دکتر حسین فاطمی و...)، «شخصیتهای نادلپذیر» ما - اما - آن چنان سیاه و نا پاک و نا به کارند که فاقد هرگونه خصلت انسانی یا عملکرد مثبت اجتماعی می باشند (مانند رضاشاه، محمد رضاشاه، قوام السلطنه، دکتر مظفر بقایی، سیدحسن تقی زاده، رزم آرا، و...). ما میراث خوار یک تاریخ عصبی و عصبانی هستیم و چه بسا حال و آینده را فدای این عصیبت ویران ساز کرده ایم.» (۱۹ - ۲۰)

مؤلف کتاب تصریح کرده است که در تحقیق خود به «اسناد سازمان اطلاعات (M16) و وزارت خارجه انگلیس درباره مصدق و ملی کردن نفت، که سرشار از کینه سوزان انگلیسی ها نسبت به مصدق اند توجهی نکرده، بلکه توجه اساسی خود را بر گزارشها و اسناد وزارت امور خارجه امریکا (در آرشو ملی ایالات متحده امریکا) معطوف ساخته که مسؤولین آن به قول مصدق «مانند یک برادر صمیمی» برای حل اختلافات نفتی بین دولتهای ایران و انگلیس تلاش کرده بودند.» (ص ۲۹ - ۳۰)

او به خوانندگان کتابش درباره «آسیب شناسی» که در عنوان کتاب به کار برده است توضیح می دهد: «مفهوم آسیب شناسی - اساساً - ناظر بر ضعفها، نارساییها و اشتباهات است... به نظر نگارنده، هم رضاشاه، هم محمد رضا شاه، هم قوام السلطنه و هم مصدق، در بلند پروازیهای مغرورانه خویش، ایران را سر بلند و آزاد و آباد می خواستند، هرچند که سرانجام، هریک به چنان عقابی بلند پرواز - در فضای تنگ محدودیتها، ضعفها و اشتباهات، پُر سوختند و «پر پر» زدند.» (۲۸)

او به درستی «سیاست» را «هنر تحقق ممکنات» تعریف می کند و می گوید کسانی که در حاله ای از آرمان گرایی، مطلوب خواهی و شهادت طلبی عمل می کنند، نه تنها خود، بلکه جامعه ایران را به پرتگاه بی بازگشت سوق داده اند. «مصدق - که رضاشاه و رزم آرا و دیگران را به خاطر چنین سیاستی «خیانتکار» نامیده بود - اینک خود در زیر سنگ آسیاب شرایط و در ورطه ای از عصیبتها و احساسات و عوام پسندی و حفظ «وجاهت ملی» می کوشید تا راهی به ساحل عافیت بیابد.» (۱۷۳)

وی چند بار دربارهٔ دکتر مصدق به این شرح اظهار نظر کرده است:

«مصدق، به عنوان یکی از شریف ترین نمایندگان جنبش مشروطه خواهی، دارای خصائل و فضایل مهمی بود (از جمله پاکدامنی، فساد ناپذیری و عشق او به استقلال ایران)... کتاب حاضر - چنان که از تیتراژ آن پیداست - در پی آسیب شناسی شکست دکتر مصدق می باشد. لذا لازم است که به برخی ضعفها و کاستیهای دکتر مصدق اشاره ای داشته باشیم.

«مصدق شخصیتی عرفی (لائیک) بود که برای پیشبرد آرمانهایش، شور سیاسی را با نوعی «مظلومیت» و «دادخواهی مذهبی» در هم می آمیخت... در مجلس پنجم و ششم بیش از دیگر نمایندگان - حتی نمایندگانی چون مدرس، روحانی معروف - به دین اسلام تظاهر می کرد.» او به قدرت انگلیس اعتقاد داشت. در مورد قانون اساسی، با آن که حقوق دان بود، در مواردی خاص «نه به نص قانون اساسی، بلکه به «روح» آن استناد می کرد.» به علاوه او در زمان نخست وزیری خود علاقه ای هم به مجلس شورای ملی نداشت (۷۳-۷۹).

«مصدق با پاکدامنی، ایراندوستی، عظمت طلبی و غرور ملی، به ملت ایران وعده ها و امیدهایی داده بود که به خاطر محدود پنداری تاریخی و سیاسی، تحقق آنها بسیار دشوار یا غیر ممکن بود. او متأسفانه در این راه به جای شعور و عقلانیت سیاسی، اساساً از شور و هیجانات عاطفی مردم بهره مند بود، و این، چنان که گفته ایم یکی از ویژگیهای جنبشها و رهبران پوپولیست می باشد.» (۳۶۷)

ولی نباید فراموش کرد که «... دکتر مصدق بازتاب و بالیدهٔ جامعه ای ست که در آن از «قدیس» تا «ابلیس»، از «رهبری» تا «رهبری» از «سرباز فداکار وطن» تا «سرباز خطا کار وطن» راهی نیست، هم از این روست که چهره های برجسته ای چون قوام السلطنه، سید حسن تقی زاده، مظفر بقایی، خلیل ملکی، حسین مکی و دیگران در ضمیر مشکوکیان جایی ندارند.» (۲۵)

دکتر میر فطروس دربارهٔ مخالفت شاه با «کودتا» نوشته است: «دکتر محمد مصدق، سخنگوی خشم و خروش تاریخی ملت ایران علیه تحقیرها و اجحافات دراز مدت استعمار انگلیس بود و در این راه، عموم طبقات و اقشار اجتماعی ایران در کنار وی بودند و محمد رضا شاه نیز - که هنوز شهریور ۱۳۲۰ و تبعید خفت بار پدرش توسط انگلیسی ها را به خاطر داشت - با وجود همهٔ کدورتها و اختلافاتش با مصدق، می توانست نسبت به مبارزات وی، همدل و همراه باشد.» (۱۴۹)

هندرسون در گفتگوی خصوصی خود با شاه (۸ مهر ۱۳۳۰) گزارش می دهد: «... شاه تأکید کرد که احساسات ملی علیه انگلیس و به حمایت از مصدق - به عنوان یک مدافع شجاع منافع ایران - برانگیخته شده است... من هر قدر که بخواهم قوی و قاطع باشم، نمی توانم برخلاف قانون اساسی و بر ضد جریان نیرومند احساسات ملی حرکت کنم...» (۱۵۰)

وی از جمله گزارشهای متعدد هندرسون (از ۲۹ اسفند ۱۳۳۱ تا خرداد ۱۳۳۲) را در مخالفتهای پایدار شاه با کودتا علیه مصدق نقل کرده است:

«شاه ما یل نیست اقدامی برخلاف قانون اساسی انجام دهد. شاه در یک کودتا شرکت نمی کند.»

«تا زمانی که مجلس رای عدم اعتماد به مصدق ندهد و تمایلی به جانشین وی ابراز نکند، شاه پیشگام نخواهد شد.» (۱۵۳)

«قانع کردن و قبولاندن به شاه در گزینش و انتصاب یک نخست وزیر، بدون کسب رأی تمایل مجلس، غیر ممکن است.» (۱۵۴)

«شاه معتقد است که گذشت زمان، مصدق را بی اعتبار خواهد ساخت. بنابراین برکنار کردن مصدق از راه قانونی در آینده نه چندان دور عملی خواهد شد. خود شاه این شیوه را ترجیح می دهد تا مثلاً یک کودتای نظامی یا فرمان دلخواه شاه مبنی بر عزل مصدق و انتصاب شخص دیگری به نخست وزیری، یا زندانی کردن مصدق یا تبعید وی و یا حتی مرگ او به دست بلواییان تهران. [از نظر شاه] در هر یک از این موارد، از مصدق یک شهید ساخته خواهد شد و...» (۱۵۷)

«... مصدق چون از طریق پارلمان به قدرت رسیده، باید از همان طریق سرنگون شود.» (۱۵۷ - ۱۵۸)

«شاه گفت: هنوز بر این عقیده است که حل مسأله نفت با خود دکتر مصدق آسانتر خواهد بود تا با جانشین وی.» (۱۶۰)

با وجود این، دشمنی و نفرت دکتر مصدق از محمد رضاشاه و رضاشاه آن چنان بوده است که وی از اظهار نظر درباره آنان نزد هندرسون سفیر کبیر امریکا نیز ابایی نداشته است. هندرسون در گزارش ۱۰ مارس ۱۹۵۳ خود تأکید می کند: «... مصدق مردی ست که مقهور احساسات و پیشداوریها و بدگمانیهای خویش است و مانند بسیاری از اعضاء خاندان قاجار، کینه ای پنهانی به شاه دارد او شاه را به چشم «فرزند آن شیاد و ستمکار» (رضاشاه) می نگرد که همواره در تضعیف قدرت و اعتبار او می کوشد.» (۱۲۵)

وی درباره کمکهای مالی امریکا به ایران نوشته است: «از آغاز حکومت مصدق، کمکهای مالی امریکا به ایران از پانصد هزار دلار به بیش از ۲۳ میلیون دلار افزایش یافته بود... لذا در طول حکومت ۲۸ ماهه دکتر مصدق، اگر کمکهای مالی امریکا نمی بود، چه بسا دولت مصدق در برابر ناراضیتهای مردم، مدتها پیش از ۲۸ مرداد سقوط کرده بود. بنابراین در اوایل خرداد ۱۳۳۲ با رد آخرین تقاضای کمک مالی فوری مصدق توسط ایزنهاور و پخش آن از صدای امریکا، مصدق هم در جبهه داخلی و هم در جبهه خارجی، تنها و منزوی گردید...» (۱۶۸)

یکی از قسمتهای جالب توجه کتاب، اطلاعاتی ست که مؤلف درباره قدرت سازمان افسران حزب توده ایران داده است. درست است که دکتر مصدق وزارت جنگ (وزارت دفاع بعدی) را پس از ۳۰ تیر عهده دار شد و عده قابل توجهی از امرای ارتش از سرتیب به بالا را بازنشسته کرد و شاه را نیز از امر و نهی در ارتش به کلی باز داشت و چند تن از افراد خاندان سلطنتی را نیز به تبعید فرستاد. ولی وی نمی دانست در درون ارتش چه می گذرد و چگونه حزب توده در همه ارکانهای ارتش، ژاندارمری، و شهربانی نفوذ کرده است. به علت همین بی اطلاعی بود که مصدق در خاطراتش «... با طعنه و تمسخر به شاه گفته بود: «حزب توده حتی یک تفنگ هم نداشت تا چه رسد به تانک [لذا]، پناهندگی شاهنشاه در کلاردشت (رامسر) از ترس یک عده کمونیست بی اسلحه و تانک، حاکی از کمال تهور و شجاعت بود!» (۲۱۸)

قدرت حزب توده را از زبان دست اندرکاران آن حزب و سازمان افسران حزب توده باید شنید:

با بک امیر خسروی عضو کمیته مرکزی حزب توده، از سازمان افسران حزب توده به عنوان «سپاه عظیم و رزم دیده توده ای ها یاد می کند... حزب توده در همه ارکان و زوا پای ارتش - حتی گارد جاویدان شاهی - رخنه کرده بود.» (۲۱۲)

فریدون آذر نور از افسران بلند پایه سازمان افسری نوشته است: «تمام ۲۴۳ عضو سازمان افسران در تهران، در روز ۲۸ مرداد در انتظار دستور از بالا بودند که وارد عمل شوند. در بین آنها ۲۹ افسر هوایی، ۷ افسر توپخانه، ۹ افسر سوار، ۱۷ افسر پیاده، ۲۵ افسر مهندس، ۲۳ افسر ژاندارمری بودند.» (۲۱۲)

در مورد افسران شهر بانی عضو سازمان نیز نوشته است: «تعداد آنها در تهران ۲۴ نفر و در تمام کشور ۴۷ نفر بودند.» (۲۱۲)

فریدون آذر نور که در آن ایام مسؤول ایالتی سازمان افسری در آذربایجان بوده است، می نویسد: «سازمان افسران می توانست با کمک پانصد توده ای زیده، با چند عملیات هماهنگ، تبریز را به طور کامل تسخیر کند.» (۲۱۴)

به علاوه سروان محمد جعفر محمدی به موضوع بسیار مهمی اشاره می کند که کمتر کسی از آن آگاه است: «چهار نفر از افسران سازمان [افسران حزب توده] با درجات سرهنگ دوم پیاده (فتح الله پهلوان)، سرگرد پیاده (عنایت الله پهلوان)، ستوان یکم توپخانه (قدرت الله پهلوان) و ستوان یکم هواپی (کامبیز دادستان) از خاندان سلطنتی بودند...» (۲۱۵)

موضوع مهم دیگر آن است که هنگامی که مصدق رسید «فرمان» عزل خود را به عنوان «دستخط» نوشت، «به گفته سروان داور پناه و سروان فشارکی (افسران گارد محافظ خانه مصدق)، ناگهان سرهنگ نصیری توسط یکی از افسران همراه نصیری به نام ستوان علی اشرف شجاعیان - از اعضای سازمان افسران حزب توده - دستگیری می شود...» (۲۲۷)

«گفتنی ست که فرماندهی نانکهای مستقر در اطراف خانه مصدق در ۲۸ مرداد نیز بر عهده همین ستوان شجاعیان (عضو سازمان افسران حزب توده) بود و به قول سرهنگ ممتاز (رئیس گارد محافظ اقامتگاه مصدق): «شجاعیان روز ۲۸ مرداد تا آخرین گلوله جنگید و تلفات سنگینی بر مزدوران شاهنشاهی وارد ساخت...» (۲۲۸)

آقای میر فطروس می نویسد حقیقت آن است که در روزهای ۲۵ تا ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تمام طبقات نگران این بودند که مبادا حزب توده ایران از طرف اتحاد جماهیر شوروی زمام امور کشور را به دست بگیرد. مهندس عزت الله سبحانی از فعالان ملی-مذهبی گفته است در آن زمان: ما بچه های انجمن (اسلامی دانشجویان) این نگرانی را داشتیم که توده ایها دارند می برند... ما نگران حاکمیت کمونیست ها بودیم» (۳۵۷). دکتر ابراهیم یزدی نیز تأکید کرده است: «اگر در آن زمان از هر ملی گرایی می پرسیدند که بین دربار و کمونیسم (حزب توده) کدام گزینه را انتخاب می کنید؟ همگی بدون شک، دربار را انتخاب می کردند.» (۳۵۷)

مؤلف کتاب در مورد قانونی بودن فرمان عزل در تعطیل مجلس شورای ملی نیز نوشته است. علاوه بر آن که احمد شاه در فاصله مجلس سوم و چهارم ۱۴ بار فرمان نخست وزیری به نام ۱۲ تن صادر کرده است، «درخواست دکتر مصدق از محمد رضاشاه برای عزل ساعد مراغه ای در غیاب مجلس به سال ۱۳۲۸ قابل توجه است:

«مصدق در نامه ای به وزیر دربار (عبدالحسین هژیر) تأکید کرده بود: «غرض عمده از تحصن این بود که در این دوره قدرت که تعیین نخست وزیر محتاج به تمایل مجلس نیست [اعلیحضرت] دولتی را روی کار بیاورند که وجهه نظر خود را فقط حفظ مصالح سلطنت و ملت قرار دهد...» (۲۳۵) آیا این اظهار نظر دکتر مصدق حاکی از آن نیست که شاه حق داشته است در تعطیل مجلس، نخست وزیری را عزل و دبگری را به جای وی منصوب کند!

از سوی دیگر می پرسد «واقعاً شب ۲۵ مرداد را چگونه می توان «کودتا» نامید؟ چرا که «کودتا سرنگون کردن قدرت سیاسی حاکم از راههای غیر قانونی و توسط مداخله قهرآمیز ارتش است.» و دیدیم که در این شب، نه کوششی غیر قانونی صورت گرفته بود و نه از مداخله قهرآمیز ارتش خبری بود! (۲۴۶) «متن سرمقاله دکتر حسین فاطمی در باختر امروز (در ۲۵ مرداد) که توسط رادیو تهران پخش شد چیزی نبود جز حمله ای مفصل و مغرضانه به شاه و رضا شاه...» (ص ۲۹۷)

و اما درباره این که دکتر مصدق فرمان عزل را گردن نهاد و در روزهای ۲۵ و ۲۶ و ۲۷ مرداد در کمال قدرت یک تنه به رتق و فتق امور مشغول بود و در روز ۲۸ مرداد نیز سرتیپ محمد دفتری فرمانده گارد مسلح گمرک را شخصاً به ریاست شهربانی کل کشور و فرمانداری نظامی تهران منصوب کرد، با آن که همکارانش به وی تذکر داده بودند که وی به اصطلاح از عوامل «کودتا» است.

مصدق در آن روز سرنوشت ساز دست روی دست گذاشت و حتی پیمای هم از رادیو برای مردم نفرستاد تا آنان به مقابله کودتاگران بروند، تا آن جا که نویسنده این سطور اطلاع دارد دو اظهار نظر متفاوت شده است. آقای دکتر موجد نوشته است:

دکتر مصدق با انتخاب سرتیپ دفتری «... در حقیقت می خواست بگوید شما قوم و خویش نزدیک من هستید، منصوب خود من هستید و باید هوای مرا داشته باشید. این کوششی بود که مصدق برای حفظ جان خود و حفظ جان دوستانی که تا آخرین لحظات او را ترک نگفته بودند می کرد...» (خواب آشفته نفت، ۸۵۹/۲)

آقای دکتر میرفطروس در این باب اظهار نظر دیگری کرده است:

«عدم مقاومت دکتر مصدق یا مقابله قهرآمیز وی با خیزش مردم - با وجود اصرارها و پافشاریهای حسین فاطمی و دیگر یاران مصدق - و با تمایل مصدق به بازگشت شاه نشانه درایت، دور اندیشی و حتی ایران دوستی مصدق بود که نمی خواست ایران را در یک جنگ داخلی، نصیب حزب توده و اتحاد جماهیر شوروی سازد. انتصاب ناگهانی و غیر منتظره سرتیپ محمد دفتری (خواهر زاده دکتر مصدق) به ریاست شهربانی کل کشور و فرمانداری نظامی تهران در صبح ۲۸ مرداد (با وجود مخالفتهای شدید دکتر فاطمی و دیگر یاران دکتر مصدق و تأکید آنان به وابستگی سرتیپ دفتری به «عوامل کودتا» و...) نشانه همین دوران دیشی دکتر مصدق بود.» (۳۵۹ - ۳۶۰)

به نظر نویسنده این سطور، آنچه آقایان دکتر موجد و دکتر میرفطروس درباره این امر نوشته اند، البته از حد حدس و گمان تجاوز نمی کند، و قابل قبول نمی نماید. در مورد اظهار نظر آقای دکتر موجد، قبلاً در کتاب نگاهی به کارنامه سیاسی دکتر محمد مصدق نوشته ام: «آیا دکتر مصدق که بارها گفته بود حاضر است جان



خود را در راه ملت فدا کند، در این مرحله حساس دست به چنین معامله ای زده بوده است؟» (ص ۳۶۹-۳۷۰) و اگر حدس آقای میرفطروس را بخواهیم بپذیریم باید به این پرسش نیز جواب بدهیم که چرا دکتر مصدق در دادگاه بدوی و تجدید نظر نظامی در برابر آن همه حملات شدید سرتیب آزموده، دادستان دادگاه نظامی نگفت که من برای نجات وطن از دست کمونیست ها و بازگشت شاه به کشور و... سرتیپ دفتری را که مورد تأیید اعلیحضرت بود به این دو سمت مهم منصوب کردم. او در جلسات دادگاه چنان که می دانیم بیشتر از «کودتا» سخن گفت و این که صدور فرمان عزل غیر قانونی بوده است و مطالبی از این نوع. ناگفته نگذارم که اگر دکتر مصدق به صورتی که آقای میرفطروس نوشته اند مطالبی در دادگاه اظهار می داشت، البته از او بتی ساخته نمی شد!

و اما آقای میرفطروس بر این عقیده است که: «پس از گذشت بیش از ۵۰ سال، «۲۸ مرداد ۳۲» را (به هر نامی که بنامیم به عنوان یک «گذشته» باید به «تاریخ» تبدیل کرد و آن را «موضوع» مطالعات و تحقیقات منصفانه قرار داد. از یاد نبریم که ملت‌هایی چون اسپانیایی ها، شیلیایی ها، و آفریقای جنوبی ها، تاریخ معاصرشان بسیار بسیار خونبارتر و ناشادتر از تاریخ معاصر ماست، اما آنان - با بلند نظری، آگاهی و اغماض (نه فراموشی) و با نگاه به آینده - کوشیدند تا بر گذشته عصبی و ناشاد خویش فائق آیند و تاریخشان را عامل همبستگی، آشتی و تفاهم ملی سازند».

داشتن شجاعت اخلاقی در نگاه فروتنانه به گذشته و دستیابی به تفاهم ملی یا تاریخ ملی می تواند سقفی برای ایجاد جامعه مدنی به شمار آید، چرا که جامعه مدنی، تبلور یک جامعه ملی ست و جامعه ملی نیز تبلور داشتن تفاهم ملی پیرامون برخی ارزشها (از جمله بر روی حوادث و شخصیت‌های مهم تاریخی) ست. آیندگان به تکرار دوباره اشتباهات ما نخواهند پرداخت به این شرط که امروز ما - اکنونیان - گذشته و حال را از چنگ تفسیرهای انحصاری یا ایدئولوژیک آزاد کنیم. (۳۲ - ۳۳)

بخش اول و سوم کتاب: «تأملاتی درباره انقلاب مشروطیت» و «تأملاتی درباره انقلاب اسلامی ایران» نیز مشتمل بر نکته های تازه ای ست.

کتاب آسیب شناسی یک شکست را باید به دقت خواند و بخش‌هایی از آن را دو سه بار. چه نویسنده کتاب کوشیده است حوادث دوران نخست وزیری دکتر مصدق را - به صورت بیطرفانه - بر اساس اسناد نه بر پایه احساسات - مورد بررسی قرار دهد.

## خاطرات احمد ملکی مدیر روزنامه ستاره

### تاریخچه جبهه ملی

انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران (خیابان شریعی، نرسیده به میدان قدس، روبه روی بمب بنزین اسدی، پلاک ۲۰۹۴)، ۱۳۸۶، صفحات: ۲۳۰، بها ۲۵۰۰ تومان

این کتاب برای کسانی که به تحقیق درباره دوران نخست وزیری دکتر مصدق، تشکیل و سپس انحلال جبهه ملی علاقه مندند مرجعی ممتاز است. نویسنده خاطرات احمد ملکی مدیر روزنامه ستاره، یکی از رجال و فعالان سیاسی ست که خود در جریان تحصن و تأسیس جبهه ملی بوده و حوادث و وقایع منجر به تشکیل و

ترکیب گروهها را با دقت مشاهده کرده است. ملکی یکی از اعضای جبهه ملی بود که از جبهه ملی جدا شد و از مخالفین سرسخت مصدق گردید. ملکی پس از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، خاطرات خود را روزانه طی ۵۹ شماره در روزنامه ستاره منتشر کرد... این خاطرات به دلیل حضور نویسنده اش در جبهه ملی می تواند بسیاری از ناگفته های تاریخی را بیان کند...» (از مقدمه کتاب)

ملکی نوشته است: «آنها که در کار سیاست وارد هستند خوب می دانند که اولین درس کلاس سیاست حفظ اسرار است. ولی می خواهم مطالبی را به استحضار خوانندگان گرامی روزنامه ستاره برسانم تا بدانند که دکتر مصدق از اوایل کار منحرف نبود، ولی وقتی بر او مسلّم شد از دستش کاری ساخته نیست و حفظ وجهه ملی هم اجازه کناره گیری و استعفا را نمی دهد، یکی پس از دیگری به اشتباهات عمدی و غیر عمدی تن در داد تا روزگار خود و مملکت را به این جا کشانید!!!» (ص ۲۱ - ۲۲)

درباره نخست وزیری دکتر مصدق نوشته است: «حتی یک نفر هم در زمان تشکیل دوره های قانونگزاری پانزدهم و شانزدهم مجلس شورای ملی با نخست وزیری دکتر مصدق السلطنه موافقت نداشت... و همه پیرو این عقیده بودند که دکتر مصدق رل منفی را خوب از عهده برآمده با انتقاد از اعمال غیر قانونی و بی رویه دولتها بیشتر ممکن است به حال مملکت مفید واقع شود... و اگر آقای جمال امامی در دوره شانزدهم مجلس شورای ملی دکتر مصدق را به نخست وزیری معین نمی کردند تا امروز شاید هم کابینه ای از طرف ایشان تشکیل نیافته بود (ص ۱۸۵).

خاطرات مورد بحث در چاپ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، در زیر بیش از ۵۰ عنوان آمده است که بعضی از آنها عبارت است از: کمکهای سرلشکر زاهدی به جبهه ملی، پیشنهاد اخراج مصدق از جبهه ملی، کمکهای شرکت نفت انگلیس به [دکتر حسین] فاطمی، فرصت طلبی دکتر فاطمی، هیچ کس با پذیرفتن نخست وزیری مصدق موافق نبود، حضور اعضای سفارت امریکا در جبهه ملی، برقراری ارتباط با اعضای سفارت انگلیس به پیشنهاد دکتر فاطمی....

گرچه خاطرات احمد ملکی برای طرفداران و مریدان دکتر مصدق خوشا بند نیست، ولی این خاطرات مشتمل بر مسائل بسیار مهمی ست که باید به دقت مورد مطالعه قرار گیرد.

مطالعه این کتاب را به علاقه مندان تاریخ معاصر ایران توصیه می کنم.

ناگفته نماند که قبلاً نیز آقای سعید رهبر، این کتاب را با وسواس تمام از روی چاپ احمد ملکی تجدید طبع کرده بودند که آن را در ایران شناسی، سال ۱۷، شماره ۴ (زمستان ۱۳۸۴)، در بخش «گلگشتی در انتشارات فارسی» معرفی کرده ایم.

### دفتر دگرسانیها در غزلهای حافظ

بر گرفته از پنجاه نسخه خطی سده نهم، تنظیم از: دکتر سلیم نیساری، در ۲ جلد؛ جلد اول: مشتمل بر غزلهای ردیف حروف ۱ - د؛ جلد دوم: مشتمل بر غزلهای ردیف حروف ر - ی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، نشر آثار؛ ۴۷، تهران (خیابان ولنجک، خیابان پانزدهم شرقی، شماره ۴۶، صندوق پستی ۶۳۹۴ - ۱۵۸۷۵)، صفحات: ۱۵۹۸، بهای دو جلد ۱۳۰۰۰۰ ریال

فهرست مندرجات: - فهرست ۵۰ نسخه خطی سده نهم هجری، توضیح مربوط به شناسه نسخه ها؛ - دیباجه: - دلایل ایجاد دگرسانیها: الف - اصلاحات به وسیله خود حافظ، ب - ایجاد نسخه بدلها به وسیله کاتبان، ج - دستکاریها به خط الحاقی؛ - تفکیک اشتباههای دستنویسی از دگرسانیها؛ - ضوابط گزینش متن غزلهای حافظ؛ ۱ - معیار ضبط اکثریت نسخ، ۲ - اعتبار ضبط اقدم و اهم نسخ، ۳ - توجه به سنخ اندیشه و سبک بیان حافظ؛ - ارزیابی نسخه های خطی، - مفهوم پشتوانه بسنده، قرائتهای ویژه، - اهمیت قراءت صحیح و تأویل املائی نسخه های خطی، - تصحیح قیاسی؛ - تفکیک غزلها از غزلواره ها و قصیده ها، - ترتیب درج غزلها در نسخه های خطی سده نهم - سنت صدر نشینی غزل الا یا ایها الساقی...، راهنمای تنظیم دفتر دگرسانیها: الف - درج متن برگزیده غزل، ب - ابیات اضافه بر متن، ج - تعداد منابع و ذکر شناسه نسخه ها، د - ترتیب ابیات، - توجیه ستونهای جدول دگرسانیها، توضیح مربوط به علائم ویژه؛ - مسأله رسم الخط در نسخه های خطی؛ - کلام آخر؛ ادای احترام و سپاسگزاری.

مجلد اول: غزلهای قافیه حروف ۱ تا د، مجلد دوم: غزلهای قافیه حروف ر تا ی، فهرست الفبایی غزلها، فهرست قصیده ها، فهرست مثنویهای مندرج در نسخه های سده نهم.

در فهرست ۵۰ نسخه خطی، قدیمی ترین نسخه مکتوب به سال ۸۰۷ متعلق به آکادمی علوم تاجیکستان است و جدیدترین نسخه مکتوب به سال (۱۸۷۴؟) متعلق به کتابخانه ملی تهران، تاریخ کتابت هفت نسخه هم روشن نیست. در این فهرست، در شش ستون: شماره ردیف، نشانه نسخه، تاریخ کتابت، محل نگهداری یا تعلق، کشور، و نام کاتب ذکر گردیده است. در «توضیح مربوط به شناسه نسخه ها»، مؤلف روشی اتخاذ کرده است «تا هر نسخه با ساده ترین و کوتاهترین نشانه معرفی گردد. ضمناً هدف آن بود که در درجه اول هر شناسه تاریخ کتابت نسخه خطی را مشخص سازد.» پس از دیباجه نوشته آقای سلیم نیساری، هریک از ۵۰ نسخه به شرح معرفی شده است و بعد نوبت می رسد به غزلها.

درباره رسم الخط نسخه های خطی توضیح داده شده است که حرف پ گاهی با یک نقطه و گاهی هم با سه نقطه در همه نسخه های خطی دیده می شود. املائی حرف چ با یک نقطه غلبه دارد. کلمه های همراه با حرف ژ در غزلهای حافظ از چند کلمه مانند «مژه، مژگان، مژده، مزدگانی، ژاله، دژم، نژند، کژ» تجاوز نمی کند. در املائی این کلمات برای حرف ژ در اکثر نسخه ها سه نقطه گذاشته شده است. حرف گ در همه نسخه ها همواره با یک سرکش است.» (ص ۲۷) در مورد رسم الخط نسخه ها و علائم ویژه که در کتابت به کار رفته نیز توضیحات لازم داده شده است.

در ذیل هر غزل، نخست نوشته شده است که چند نسخه آن غزل را دارند و ترتیب ابیات متن برابر با چند نسخه است. مثلاً غزل اول «الا یا ایها الساقی ادر کاسا و ناولها...» در ۴۰ نسخه آمده است و ترتیب ابیات متن برابر با ۳۲ نسخه است (سواى هشت نسخه زیر. در این مورد نیز ترتیب ابیات را در هر هشت نسخه آمده است). مؤلف بعد به اختلاف نسخه ها در ضبط تک تک کلمات پرداخته، «اشتباهها و کمبودها» نیز در پایان توضیحات هر غزل ذکر گردیده است. به این ترتیب خواننده صاحب نظر اگر ضبط متن را نپسندد، به سادگی از ضبط آن کلمه یا کلمات در دیگر نسخه ها آگاه می شود و می تواند - در صورتی که اهلیت این کار را داشته باشد - ضبط مورد پسند خود را از بین ضبط نسخه های مختلف پیدا کند.

در دو مجلد مجموعاً ۲۴۴ غزل چاپ شده است و در پایان جلد دوم هم «فهرست الفبایی قافیه و ردیف غزلها»، آمده است و هم «فهرست الفبایی کلمه اول بیت مطلع» غزلها.

دکتر دگرساینها در غزلهای حافظ به یقین حاصل سالها کار مداوم آقای دکتر سلیم نیساری ست که اینک در اختیار پژوهندگان قرار گرفته است. دیوان حافظ آن چنان با دقت کامل و از جهات مختلف مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است که محققان به سادگی می توانند حتی از ضبط کلمات در تمام نسخه های خطی غزلیات حافظ در قرن نهم آگاه گردند.

### رساله در برخی از مسائل الهی عام

مصنفات سید محمد کاظم عصار تهرانی به اهتمام منوچهر صدوقی سها، سلسله انتشارات همایش بین المللی قرطبه و اصفهان - دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب، اصفهان ۷ - ۹ اردیبهشت ۱۳۸۱ / ۲۰۰۳، زیر نظر و اشرف دکتر مهدی محقق، تهران، ۱۳۸۲، صفحات: فارسی: ۹۰، انگلیسی: ۹، بها ۲۵۰۰ تومان

فهرست مطالب: پیشگفتار دکتر مهدی محقق؛ دیباچه منوچهر صدوقی سها؛ متن رساله استاد سید محمد کاظم عصار؛ مقدمه پروفیسور لند لت به انگلیسی (در پایان کتاب).

آقای دکتر محقق در زیر عنوان «فلسفه در جهان اسلام و ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان» نوشته است: مردم ایران زمین از دیرباز به مباحث فلسفی و عقلی توجه داشته و به عقل و خرد ارجح می نهاده اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده، ... همچون دینکرت و بندھشن و شکند گمانیک و یچار نمودار و نمونه ای از سنت به کار بردن عقل و سود جستن از خرد است... گاه گاه به وسیله مورخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته... مسعودی مورخ بزرگ اسلامی در کتاب التنبیه والاشراف خود می گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزد یکی از بیوقات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارنده علوم فراوانی از سرمایه های علمی آنان بود. او در ادامه سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت... ابن حوقل در کتاب صورة الارض... از قلعة الجص یاد می کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= یادکارات) خود را در آن جا نگاه می داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همان جا تدریس می کرده اند و باقوت حموی در معجم البلدان نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارجان فارس می گوید «دانشمندان آن جا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستی که به گشته دفتران (= گشته دیران) معروف است می نوشتند.

چهار طبقه ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استار اشماران (= منجمان)، زمیک پتمانای (= زمین پیمان، مهندسان)، بجشکان (= پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانه توجه آنان به علم و معرفت، و طبقه اخیر یعنی دانا بان همان اندیشمندان و حکیمان اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزا به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرر اندر مکرر می گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

«وجود کلمات و اصطلاحات علمی همچون توهم، تخم (= هیولی و ماده)، چپهر (چهره، صورت) و گوهر (= جوهر)... نشانه جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان

ژوستی تین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند... این که پیامبر اکرم (ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد... و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: لوکان العلم بالثرا لئاله رجال من فارس. اگر دانش در ستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینه علم و علم دوستی ایرانیان باستان است.»

«مسلمانان در قرون اولیه همه دروازه های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند... رازی و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاریاب و ابن سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکر ریختند که آمیزه ای از اندیشه های گذشتگان بود...» آقای دکتر محقق آن گاه سیر علم و فلسفه را در دنیای اسلامی به اختصار یاد کرده است. و سپس درباره هدف کنگره نوشته است: «هدف کنگره ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان قرطبه و اصفهان تشکیل می گردد آن است که اولاً اندیشه نادرستی را که غریبان و به تبع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته اند مبنی بر این که پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستاره اندیشه های فلسفی و تفکر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهره تاریخ فلسفه اسلامی زوده گردد و با معرفی برخی از چهره های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه های فراموشی مانده، ممیزات حکمت متعالیه به دستداران علوم معقول واهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.»

آقای صدوقی در «دیباجه» از جمله اشعاری را که آقایان جلال الدین همایی و امیری فیروز کوهی، در رثای مرحوم عصار سروده اند، چاپ کرده است.

و سپس متن رساله به این شرح آغاز شده است:

«مقدمه (۱) افراد انسان از نقطه نظر حکیم فلسفی بر دو شعبه منشعب ولی به تعبیرات مختلفه مانند عالم و جاهل، حی و میت، نائم و مستیقف، چه هرگاه از محسوس و عالم ماده قدم به سمت عالم معنا برداشته و در مادیات و لوازم ماده فرومانده و در محسوسات جزئیة منعمر گشته نامش داند و مست غفلتش خوانند.

هر که در خواب است بیدارش به مست غفلت حین هشیارش به...»

آنچه آقای دکتر محقق در آغاز این کتاب نوشته، پاسخی ست به کسانی که اصرار می ورزند ثابت کنند ایرانیان و پیش از اسلام از علم و دانش کاملاً بی بهره بوده اند. و آنچه ایرانیان دارند فقط از برکت دین اسلام و زبان عربی ست.

### فردوسی پس از چهار صد سال

از دکتر نصرت الله کاسمی، به اهتمام فضل الله کاسمی، ویراستاری و مقدمه از: پروفیسور سیدحسین امین، انتشارات دایرة المعارف ایران شناسی، تهران، چاپ دوم ۱۳۷۸، صفحات فارسی: ۱۱۶، انگلیسی: ۲، بها (؟)

فهرست مطالب: مقدمات، در زیر ۳ عنوان؛ منظومه فردوسی پس از چهار صد سال، در زیر ۶ عنوان؛ داستان فردوسی پس از چهار صد سال، در ۵ بند؛ زندگی و خاطرات شاعر (دکتر نصرت الله کاسمی) از زبان

خود او، در زیر ۲۸ عنوان.

اهمیت این رساله به خصوص در دو قسمت آن است:

۱ - دکتر کاسمی در سال ۱۳۱۳، داستانی را که فرانسوا کپه (Francois Coppee) به فرانسه نوشته بود، در ۵ بند در بحر متقارب به نظم آورده است. در این داستان تیمور پس از خونریزیهای بسیار در ایران، چون به توس می رسد «زمینی دید رشک باغ مینو...». از نام شهر می پرسد. می گویند نامش توس است. فردوسی از این شهر است. به دستور وی، گور فردوسی را پیدا می کنند و سنگ را از روی آن بر می دارد «پدید آمد یکی خرم گلستان...». بعدها تیمور به چین می رسد، گذارش به صحرا یی می افتد که «زمین از هر جهت دوزخ نشان بود». تیمور از همراهان خود می پرسد چرا این جا این چنین دلگیر است؟ پاسخ می شود که در این جا گور چنگیز است. گور چنگیز را پیدا می کنند. سنگ را از روی آن بر می دارند «به زیر آن سیه چاهی عیان شد / از آن چه چشمه ای از خون روان شد...».

این داستان را فرانسوا کپه از چه متنی نقل کرده است معلوم نیست. شاید داستانی بوده است را بیج در آسیای مرکزی و از جمله در تاجیکستان امروز. قریبه ای که این امر را تا حدی تأیید می کند آن است که لایق شیر علی شاعر معروف تاجیکستان نیز در قطعه «فردوسی و تیمور» به موضوعی اشاره می کند که در افسانه های مربوط به فردوسی که در ایران با آنها آشنایی داریم از آن ذکری به میان نیامده است. این قطعه را با هم بخوانیم:

#### فردوسی و تیمور

مست خون باصولت و باد و بروت	چون سوی ایران زمین لشکر کشید:
لنگ لنگان تیمور بیداد گر	بر مزار پاک فردوسی رسید.
بر سر خاک گرمی پا فشرد،	مشت خاکی را گرفت و باد کرد.
بعد بیت زیر را بازهرخند	گویسا از نام خود بنیاد کرد:
«سراز خاک بردار و ایران بین	به چنگ دلیران توران بین!»
ناگهان فردوسی بیرون شد ز گور،	استخوانها لرز - لرزان از غضب.
بیت زیرین را بخواند و غیب زد	همچو نقش ذوذنوب در کام شب:
«در ایران نمانده ست شیر و بلنگ	جهان را گرفته ست رویاه لنگ...»
لال شد تیمور چون سنگ روی گور.	مشکلش را کرد آسان عسکری:
«مردگانش گر چنین زور آورند،	زندگانش را چه سان زور آوری!»
پیرمردی گفت «گاه، حضرتم،	مرده ها از زنده ها افضل ترند.
فتح کوه از فتح روح اساتر است،	مرده ها از زنده ها پُردل ترند»

سلیم شا حلیم شا، شاعر تاجیک نیز در قصیده «مرگ حکیم فردوسی یا روز ماتم خدا» می گوید وقتی به حکم شریعت جنازه فردوسی را در گورستان مسلمانان دفن نکردند،

خبر برفت خدا را که رفت فردوسی      نهفته این خبر بد، به دهر نتوان کرد

بگشت تیره ز غم روی مهربان خدا که عرش را به رخ تیره اش شبستان کرد  
 خدای را عجب آمد خدا پرستی خلق خدای را ره احکام شرع حیران کرد  
 آیا ماتم خدا در مرگ فردوسی نظر شخص سلیم شاحلم شاست یا این موضوع نیز در افسانه های رایج در  
 آسیای مرکزی به نوعی آمده بوده است.

شعر لایق شیرعلی را در مقاله «فارسی، دری، و تاجیکی» در مجله ایران نامه، سال ۶، شماره ۱۲ (زمستان ۱۳۶۶)، و شعر «مرگ حکیم فردوسی یا روز ماتم خدا» را در ایران شناسی، سال ۲، شماره ۲ (تابستان ۱۳۶۹) چاپ کرده ام. باید به سراغ دوستان تاجیک خود بروم و ببرسم اگر از این نوع افسانه ها درباره فردوسی چیزی در تاجیکستان هست برابم بنویسند.

۲- «خاطرات دکتر نصرت الله کاسمی پزشک، شاعر، و سیاستمدار» نیز خواندنی ست به خصوص از نظر مطالبی که وی درباره سابقه کار دانشکده پزشکی دانشگاه تهران نوشته است.

در زیر عنوان [۲۲- اصلاحات با استخدام مستشار خارجی] نوشته است: «هجوم پزشکان جوان تحصیلکرده خارج برای ورود به دانشکده پزشکی دانشگاه تهران روز به روز شد بدتر و ورودشان در رشته های مختلف دشوارتر می شد». وی می افزاید نمی دانم چگونه رضاشاه از این امر آگاه شد که ناگهان تصمیم گرفته شد برای تجدید سازمان دانشکده های پزشکی و داروسازی و دندان پزشکی از مستشاران خارجی استفاده به عمل آید. به آقای علاء سفیر کبیر ایران در پاریس دستور اکید صادر شد که با دقت کامل و مذاکره با مقامات دولت فرانسه فرد واجد شرایطی انتخاب شود. پس از مدتی پروفسور شارل ابرلین فرانسوی، استاد کرسی آسیب شناسی دانشکده استراسبورگ که علاوه بر تبحر در رشته خود، به امور سازماندهی نیز وارد بود انتخاب شد و به ایران آمد. اصلاحات را شروع کرد. ولی «متولیان سابق» مانع از تصویب لایحه اصلاحات در مجلس شورای ملی می شدند. پروفسور ابرلین که از مخالفتها مطلع می گردد، تصمیم می گیرد ایران را ترک کند. به وی پیشنهاد شد چند روزی تأمل کند، راه حلی پیدا خواهد شد. مقاله ای با عنوان «باند سیاه» و به امضای «ستاره پزشکی» نوشتم. روزنامه های معروف حاضر نشدند آن را چاپ کنند فقط روزنامه تجدد ایران بخش اول آن را چاپ کرد ولی از چاپ دنباله آن خودداری کرد. بعد معلوم شد رضاشاه که روزنامه های هر روز از نظرش می گذشته وقتی دنباله مقاله «باند سیاه» را نمی بیند، علت را می پرسد و از ماجرا آگاه می گردد، خشمگین می شود و دستور می دهد که آن لایحه تا چند روز دیگر باید به تصویب برسد. این کار انجام می شود و برنامه اصلاحات دانشکده های پزشکی و داروسازی و دندان پزشکی با ادامه خدمت پروفسور ابرلین عملی می گردد.

### اندیشه های سترون، نقدی بر اندیشه های روشنفکران دینی

پرویز دستمالچی، نشر البرز، برلین ۲۰۰۳ (P.Dastmalchi, Postfach 41 01 13 12111)  
 (Berlin, Germany)، صفحات: ۳۹۲؛ بها (؟)

فهرست: پیشگفتار؛ نما به؛ فصل اول: اندیشه های سترون ۱- راستی کدام آزادی (نقدی بر اندیشه های حجت الاسلام دکتر محسن کدبور درباره حکومت دینی و آزادی)؛ ۲- جامعه مدنی و نظام حکومت (نقدی بر

اندیشهٔ «جامعهٔ مدنی» حجت الاسلام دکتر محسن کدیور؛ ۳ - حق حاکمیت از آن کیست؟ (نقدی بر اندیشه‌های حجت الاسلام حسن یوسفی اشکوری دربارهٔ «دین و دولت»، «حوزهٔ حکومت»؛ ۴ - تام‌گرای بی‌دینی کردن حکومت (نقدی بر اندیشه‌های حجت الاسلام حسن یوسفی اشکوری دربارهٔ دین، حکومت و دموکراسی)؛ ۵ - اندیشه‌های التقاطی (نقدی بر اندیشه‌های دکتر سید هاشم آفاجری)؛ ۶ - قانونمداری و از‌گونه (نقدی بر اندیشه‌های دکتر سید هاشم آفاجری در «آزادی در جامعهٔ دینی»؛ ۷ - آزادی دینی یا نفی آزادی (نقدی بر اندیشه‌های مهندس محسن آرمین). فصل دوم: اندیشه‌های کهنه (نگاهی به اندیشه‌های حجت الاسلام سید محمد خاتمی در «بیم موج»؛ ۸ - توافق در اصول (نقدی بر «احیاگر اسلام ناب»؛ ۹ - کدام روشنی و کدام شکوه؟ (نقدی بر «روشنی اندیشه و شکوه دیانت»؛ ۱۰ - درک زمان برای رد حکومت دینی (نقدی بر «درک زمان و درد دین»؛ ۱۱ - بیم از آزادی (نقدی بر «بیمها و امیدها»؛ ۱۲ - کدام ارزشها؟ (نقدی بر «انقلاب ما و آیندهٔ اسلام»). فصل سوم: افسانه‌ها و سراب. ۱۲ - جمهوریت در «ولایت فقیه»؟! (نقدی بر پیام حجت الاسلام سید محمد خاتمی به مناسبت «انتخابات شورای خبرگان رهبری»؛ ۱۴ - آزادی یا تعبد؟ (نقد مفهوم آزادی در اندیشهٔ حجت الاسلام سید محمد خاتمی)؛ ۱۵ - حاکمیت ملت یا حکومت مشروط، صالحان (نقدی بر فلسفهٔ حکومت از دیدگاه حجت الاسلام خاتمی، آیت الله صدر، آیت الله مطهری)؛ ۱۶ - «راه سوم»؟ یا راه طی شده (نگاهی کلی بر اندیشه‌های حجت الاسلام سید محمد خاتمی).

آقای دستمالچی در «پیشگفتار» نوشته است:

«جامعه ایران حدود صد سال در حال تلاش برای دست یازیدن به دموکراسی، پیشرفت و رفاه است. حکومت دینی، با ادعای ساختن جامعه‌ای بهتر از «شرق و غرب» مجموعهٔ اهرمهای قدرت در جامعه را به دست گرفت و در یک تجربهٔ تلخ تاریخی از درون در حال فروپاشیدن است. تجربه‌ای که خسارت‌های جبران‌ناپذیر انسانی، اقتصادی و فرهنگی‌ای بس سنگین در پی داشت. پرسش این است که چرا روشنفکران، به هنگام طرح اندیشه‌های حکومت دینی و پیش از تشکیل چنین حکومتی، به بررسی نقادانهٔ این اندیشه‌ها نپرداختند و تجربه‌ای تلخ و بهایی بسیار سنگین لازم بود تا خطا بودن آنها روشن گردد. اینک، عده‌ای از «روشنفکران» (به ویژه) دینی تلاش می‌کنند با «دمکراتیک» کردن حکومت دینی واقعاً موجود آن را از بحران فروپاشی به در آورند و به «راه سوم» خود که گویا جایگزینی در برابر «غرب در حال فروپاشی» است، ادامه دهند. این کتاب نقد تکه‌هایی از اندیشه‌های برخی از روشنفکران دینی مکتلا و معمم و تلاشی برای نشان دادن نارساییها و کاستیهای منطقی آنها، پیش از یک «تجربهٔ تلخ» دیگر، است. نقد اندیشهٔ مطلق است و هیچ‌گونه سازش نمی‌پذیرد.»

کتاب مشتمل بر مطالبی است که باید به دقت خواند، تا بار دیگر این به اصطلاح «روشنفکران دینی» از جمله شخص سید محمد خاتمی معروف به «اصلاح طلب» مردم را گمراه نسازند. وی در مقالهٔ «توافق در اصول» به دنبال «احیاگر اسلام ناب» است:

وی می‌نویسد «در عصر حاضر نیز در آفاق اسلامی مصلحان و احیایران بزرگی ظهور کرده‌اند که جایگاه امام خمینی (قده) در این میان از رفعت خاصی برخوردار است و گزافه نیست اگر امام فقید امت را



بزرگترین احیاگر دین به هر دو معنی در زمان غیبت معصوم بدانیم.» (ص ۱۸۶)

آقای دستمالچی می نویسد:

«... حکومت اسلامی مورد نظر او، همان حکومت اسلامی خمینی، «ولایت فقیه» است.» (ولایت فقیه) از احکام اولیه اسلام است و تعطیل بردار نیست. آیت الله خمینی از سه هدف اصلی خود، به دو هدف، یعنی برچیدن نظام استبداد و استکبار، و نیز استقرار حکومت اسلامی دست یافت. باقی می ماند برقراری «عدالت اجتماعی» مورد نظر او. مصلحت حکومت اگر ایجاب کند، می توان به نفع حکومت اسلامی، برخی از فرعیات شرع را تعطیل کرد. برای این کار می توان از عقل انسان کمک گرفت. اما این عقل فقط در چهارچوب شرع و در رابطه با اجتهاد و وحی مطرح است. اجتهاد و وحی در انحصار فقها و مجتهدین است...» (ص ۱۹۰)

«... ایشان می خواهند در حکومت اسلامی «عدالت اجتماعی» برقرار سازند. منظور از «عدالت» چیست و در کدام زمینه؟... حکومت اسلامی ایشان، ولایت فقیه، اصولاً «عدالت صوری»، یعنی تساوی حقوقی انسانها در برابر قانون را رد می کند. در قانون اساسی و نیز احکام و موازین شرع ایشان عده ای، «فقها و مجتهدین» دارای حقوق ویژه ای هستند و جمع «صالحان» را تشکیل می دهند، که حق حکومت بر دیگران، بنا بر دلایل دینی- مذهبی، با آنهاست...» (۱۹۲).

«... در نظام حکومت مورد نظر ایشان، میان مسلمانان شیعه با غیر شیعه، میان زنان و مردان، میان مسلمانان و غیر مسلمانان، همگی از نظر «حقوقی» تفاوت و تمایز وجود دارد. ایشان چگونه می خواهند عدالت اجتماعی را برقرار کنند، هنگامی که «عدالت صوری» را هم نمی پذیرند. (۱۹۲)

«... شما که خود را روحانی ای «آزاد اندیش» می دانید و آیت الله خمینی را پیشوای راه و اندیشه خود معرفی می کنید، توضیح دهید که چرا انسانی صرفاً به خاطر دین یا مذهبش «نجس» است و باید از حقوق اجتماعی محروم باشد؟ یا انسانی دیگر، باز علم به دلیل آزادی در راه انتخاب راه و روش زندگی، اگر عقیده خود را تغییر داد و از «اسلام خارج شد محکوم به مرگ است.»

«... ایشان چگونه بر اساس حقوق «نا برابر» می خواهند به عدالت اجتماعی برسند؟ آیا در حکومت اسلامی واقعاً موجود کنونی اهل سنت یا پیروان سایر مذاهب اسلام می توانند عضو شورای خبرگان رهبری بشوند؟ آیا آنها، یا پیروان سایر مذاهب رسمی ایران، می توانند رهبر نظام بشوند؟ آیا زنان می توانند به این ارگانه یا به شورای نگهبان بروند؟... این چگونه عدالت اجتماعی ست...» (۱۹۳).

در حالی که «راز و رمز تمدن غرب در آزادی تام عقل است. عقل گرای یعنی تقدم علم و دانش بر وحی و نه به کارگیری عقل برای تفسیر وحی به منظور تثبیت شرع»... عقل گرای یعنی سنجش تمام امور، حتی، امور مقدس بر اساس عقل... شما می گوید که انسان نیازمند «وحی» است. ما چه نیازی به چنین قوانینی داریم؟ در سراسر جهان از مجموعه ۱۹۲ کشور، فقط در سه کشور جمهوری اسلامی، عربستان سعودی، و سودان «وحی» (به عنوان مثال) در رابطه با پوشش اجباری حکومتی اجرا می شود. چگونه است که سایر مردمان از «وحی» بی نیازند؟ و چگونه است که در سراسر دنیا هر جا انسان از عقل خویش و مقدم بر «وحی» استفاده کرد، پیشرفت و ترقی نصیبش شد و در هر جا که عقل خود را به دست والیان «وحی» سپرد، از عقب ماندگی و

فقر و استبداد و فساد بهره گرفت.» (۱۹۵ - ۱۹۶).

سی سال پیش برای فریب مردم، گفتند ما می خواهیم «عدالت علی» را، در ایران به مرحله اجرا در آوریم. کسی نپرسید عدالت علی چیست؟ امروز هم کسانی که به اصطلاح خود را روشنفکران دینی می نامند می خواهند مردم را کورکورانه به دنبال خود و عدالت علی و عدالت اسلامی بکشانند. کتاب آقای دستمالچی مشتمل بر نکات بسیار جالب توجهی است که خواندن آن را به عموم توصیه می کنم.

## منظومات

سروده شرف الدین علی یزدی، به کوشش ایرج افشار. «گنجینه حسین بشارت، برای پژوهش در فرهنگ و تاریخ یزد (۱۰)»، فرهنگ ایران زمین، سلسله متون و تحقیقات زیر نظر ایرج افشار، شماره ۴۴، انتشارات ثریا، تهران، ۱۳۸۶، صفحات ۱۳۸، بها ۲۰۰۰ تومان

در زیر عنوان «گزارشی کوتاه» استاد ایرج افشار نوشته است: شرف الدین علی بن ضیاء الدین ابی بکر حسین بن علی یزدی (در گذشته ۸۵۸) از بزرگان رجال سیاسی و دیوانی و از شاعران و دانشمندان یزد در دوره اولاد تیموری است. شهرت عمده او میان اهل ادب و تاریخ به مناسبت کتاب ظفرنامه اوست. گرچه پیش از وی نیز نظام الدین شامی کتابی به همین نام و در همان موضوع فتوحات تیمور نوشته بود و شرف الدین یزدی هم آن را دیده بوده است، ولی ظفرنامه شرف الدین یزدی شهرتی برتر یافت. آقای ایرج افشار در زیر عنوانهای «آل مظفر و تیموریان در شعر شرف الدین یزدی»، «تألیفات شرف الدین»، و «اهم منابع پژوهشی ایران شناسان و ایرانیان» اطلاعات لازم را درباره وی در اختیار علاقه مندان قرار داده است.

وی درباره شعر او نوشته است: «سروده های شرف شعریتی ندارد. خودش سروده ست: ورنه، نه درخور است مرا شاعری شعار»، منظومه های بی ست از فاضلی وزیر که بیشتر مناسبت گویی کرده است و عمده برای فواید تاریخی آنها باید به چاپ برسد. این منظومات حاوی قصائد و قطعات و غزلیات و مثنویها و رباعیات و اغلب حاوی مدایح درباره ابراهیم سلطان است. چندین کتاب هم برای نسخه کتابها (قطعه و بیت) سروده است که طبعاً بر روی جلد آنها تزیین می کرده اند. همچنین ابیاتی برای نقر بر جام زرو خاتم و کلاه نوروزی و آلات شطرنج کبیر و حقه مسدس و سرا پرده و خرگاه و... سروده است...

کتاب حاضر بر اساس مجموعه معروف به روان کوشکو، شماره ۱۰۱۹ استانبول چاپ شده است و از نسخه کتابخانه کوتاهیه ترکیه نیز برای نسخه بدلها استفاده شده است.

پس از «گزارشی کوتاه»، منظومات به چاپ رسیده است (ص ۱۹ تا ۱۱۱) بعد، پیوست: اشعار مندرج در تاریخ جدیدی یزد (ص ۱۱۵ تا ۱۱۹) و نسخه بدلهای نسخه کوتاهیه (۱۲۱ - ۱۲۳)، و سپس فهرست واژگانی، فهرست نام کسان، فهرست نام جایها، فهرست نام کتابها، فهرست سنوات کتابها، فهرست مندرجات آمده است.

از مطایبات اوست درباره شهر سلطانیه:

سلطانیه را که هیچ آبادان نیست      دیدیم و کمال او به جز نقصان نیست  
روشن به سراجی ست که بس بی نور است      رخشنده به شمعى ست که نورافشان نیست

## سفرنامه گویا . مجموعه خاطرات شهبانو فرح پهلوی (در ۸ سی دی)

به روایت منصوره پیرنیا، کلام و گفتار شهبانو، همراه با شادبانه های موسیقی اقوام ایرانی، ویراستار  
 داریوش پیرنیا، ناشر: Mehriran Publishing Co. 14900 Talking Road Ct # B  
 Potomac, Md 20878، بها (؟)

در سفرهای شهبانو فرح به استانها و شهرستانهای ایران، خانم منصوره پیرنیا همراه وی بوده است. در هر سی.دی.، وی نخست کلیاتی در مورد محل بازدید شهبانو با اشاراتی درباره موقعیت جغرافیایی محل و اهمیت تاریخی آن و شیوه زندگی مردم بیان کرده و با افرادی در محل گفتگوهای کوتاه به عمل آورده است و بخشی کوتاه از سخنان شهبانو را نیز در هر سفر آورده است.

در این سی.دی.ها، بازدید شهبانو از این استانها و شهرستانهای ایران ضبط شده است:

سیستان و بلوچستان، سرزمین رنجها و گنجها؛ بندرعباس و هرمزگان: صدف سرخ خلیج فارس؛ جزیره هرمز، کیش، بندر لنگه، گنگ؛ ابوموسی و میناب و قشم؛ بوشهر، خارک؛ کهنه بازار جنوب؛ خوزستان: سرزمین نفت و نیشکر؛ کردستان: جان و هستی ایران؛ آذربایجان: چه آذرها به دل از عشق آذربایجان دارم؛ همدان: نخستین پایتخت ایران؛ گیلان: آب، باد، خاک و زندگی که آتش است؛ مازندران و خراسان: سرزمین آفتاب تابان؛ حاشیه کویر: کناره های بهشتی و اندرونی داغ؛ یزد: شهر تاریخ و آتش مقدس؛ کاشان و کرمان: شهر قالیهای زیبا؛ اصفهان: نقش جهان، نصف جهان و چهار محال بختیاری؛ لرستان: کهکیلویه و بویر احمد، یاسوج و ممسنی؛ شیراز: شهر عشق، شعر و هنر و مردمانی با دل خوش؛ ترکمن صحرا: آخرین سفر و در حسرت دیداری دیگر.

آنچه در این سی.دی.ها ضبط شده است ما را به سالهای پیش می برد و خاطراتی که از هر شهر و دیار و وطنمان داریم. یاد باد آن روزگاران یاد باد.

## باده عشق . پژوهشی در معنای باده در شعر عرفانی فارسی

نصرالله پورجوادی.

کتاب به مناسبت سال بزرگداشت مولانا منتشر شده است: نشر کارنامه، تهران، ۱۳۸۷، صفحات ۳۳۰، بها (؟)

فهرست: مقدمه؛ باب اول: ورود عشق به تصوف و زبان شعر صوفیانه، در زیر ۳ عنوان کلی؛ باب دوم: محبت و عشق، از فلسفه به تصوف، در زیر ۹ عنوان؛ باب سوم: عشق در شعر صوفیانه، در زیر ۵ عنوان؛ باب چهارم: معنای حقیقی و معنای عرفانی شراب، در زیر ۵ عنوان؛ باب پنجم: پدیده بیش معنای مجازی باده در شعر فارسی، در زیر ۵ عنوان؛ باب ششم: سیر تحولات معنای عشق (عشق حقیقی، عشق مجازی، در زیر ۳ عنوان کلی؛ باب هفتم: عشق ازلی و باده الست، در زیر ۲ عنوان کلی؛ باب هشتم: عشق کیهانی، در زیر ۱۰ عنوان؛ پی افزود: باده در عرفان؛ پیوستها: آیات، احادیث و سخنان بزرگان، شعرها، کتابنامه، نمایه.

آقای دکتر پورجوادی («مقدمه») کتاب را این چنین شروع کرده است:

«خرم دل آن که همچو حافظ / جامی زمی الست گیرد» این یکی از صدها بیت عرفانی در دیوان

خواجه شمس الدین حافظ شیرازی ست که معنای آن، به خلاف پاره ای از ابیات مبهم و پیچیده او، برای عموم خوانندگانی که اندک آشنایی با مباحث و مفاهیم عرفانی دارند، روشن است. لفظ «الست» در مصراع دوم ما را راهنمایی می کند تا این بیت را به منزله یکی از ابیات کاملاً عرفانی حافظ تلقی کنیم. این لفظ متعلق به آیه ای ست از قرآن که بنابر آن خداوند متعال با ذریه بنی آدم عهد بسته و برسیده است که آیا من پروردگار شما نیستم، و آنها هم پاسخ داده اند: آری (الاعراف، ۱۷۲). در این جا حافظ مانند عارفان و صوفیانی دیگر این عهد را به منزله باده و باده نوشی انگاشته، و چون خود در ازل، در روز میثاق، جامی از این باده نوشیده، در این عالم نیز خود را از آن نشئه خرم و خوشدل دانسته است....».

«منظور از می در این جا نسبت ربوبیت یا خواجگی و بندگی نیست، بلکه نسبت عاشقی و معشوقی ست. از کی در ادبیات عرفانی ما لفظ می یا باده و مترادفهای آنها، خمر و مدام و شراب، به معنای عشق و عاشقی به کار رفته است؟ وقتی می یا باده در این جا به معنای عشق باشد، در آن صورت معنای جام چیست؟ معنای ساقی و پیر باده فروش و میکده و خرابات چیست؟»

این پرسشها و پرسشهای مشابه دیگر از سالها پیش ذهن مرا به خود مشغول کرده و در مقالات متعددی که قبلاً در مجله های نشر دانش و معارف نوشته و چاپ کرده ام از دیدگاه تاریخی به تحلیل آنها پرداخته و سعی کرده ام تا راهی برای درک مضامین و تعبیرات استعاری زبان شعر صوفیانه-عاشقانه باری بیابم. پاره ای از این مقالات را در کتابهای دیگر خود، از جمله در بوی جان و نسیم انس مجدداً چاپ کرده ام. بعضی از این مقالات را که کلاً درباره مضامین و تعابیر عاشقانه و باده نوشی بود، و من قبلاً تحت عنوان کلی «باده عشق» به چاپ رسانده بودم، سالها پیش جمع کرده و مطالبی به آنها افزوده بودم و قصد داشتم که همه را به صورت کتاب چاپ کنم. متأسفانه کارهای فوری تری پیش آمد که مجبور شدم آنها را مدتی کنار بگذارم.»

محور اساسی بخشهای مختلف کتاب در اثبات این موضوع است که در شعر شاعران صوفی، باده و مترادفات آن مطلقاً به معنای حقیقی آن نیست:

«لفظ «باده» در تصوف و عرفان اسلامی، خاصه در اشعار عرفانی، معمولاً معنایی غیر از معنای حقیقی خود دارد. صوفیه برای تمیز این دو معنی از یکدیگر مایع مسکری را که شرع حرام کرده است باده یا شراب «صوری»، و باده خود را «معنوی» خوانده اند که مراد از آن به طور کلی محبت ایشان به پروردگار است، محبتی که باعث حالات خاص قلبی می شود. برای بیان این معنای رمزی، شعرای صوفی مسلک از همان الفاظ و کنایاتی استفاده کرده اند که شعرای غیر صوفی؛ یعنی همچنان که در اشعار غیر عرفانی الفاظ «باده» و «می» و «شراب» و «خمر» و «مدام»... کم و بیش به یک معنی ست و در اشعار صوفیانه نیز معانی همه این الفاظ و رموز یکسان است. البته از قرن هفتم به بعد، بعضی از نویسندگان در تعریف خود فرقهایی میان معنای این الفاظ، به ویژه «شراب» و «می» و «باده» قائل شده اند....» (ص ۲۷۵).

### چند چشم انداز در تحلیل و نقد ادبی

به یاد بود هشتاد و نهمین سال تولد مهدی اخوان ثالث (۱۳۰۷-۱۳۶۹)، به درخواست و تدوین کامیار عابدی، مجله اندیشه و هنر، دوره دهم، شماره های ۱۳ و ۱۴، بهار و تابستان سال ۸۷، صفحات: ۱۵۴،

بها ۱۵۰۰۰ ریال.

فهرست: پنج اشاره؛ الف - مباحث نظری: الهام (ژان بارتلمی، ترجمه احمد سمعی گیلانی)؛ دانش نقد ادبی (عبدالعلی دست‌غیب)؛ تحلیل و نقد در ویرایش، در عصر نشر دستخوش تحول (عبدالحسین آذرنگ)؛ ادبیات تطبیقی: نظریه ای جدید در ادبیات (فرانسوا یوست، ترجمه علی رضا انوشیروانی)؛ نوشتن در مقام خواندن (سوزان سونتگ، ترجمه مزده دقیقی)؛ سبک شناسی: روشی برای تحلیل آثار ادبی (سعید رفیعی خضری)؛ صرف نظر کردن از تاریخ و مکتبهای ادبی (خورخه لوئیس بورخس، ترجمه موگه رازانی)؛ در ستایش زیبایی: نگاهی به زندگی و آثار و آراء اسکاروایلد (مرتضی هاشمی پور). ب. ادبیات مشروطه و معاصر: آزادی در آئینه شعر مشروطیت (حجت الله اصیل)؛ زبان کوچه در «چرند پرند» دهخدا (ولی الله درودیان)؛ دریا در ادب فارسی (حورا یآوری، ترجمه رامین کریمیان)؛ ظلمات سرد جهان: نگاهی به مداخل بی صله احمد شاملو (مشیت علایی)؛ نخستین رمانهای پلیسی ایران (حسین میرعبادینی)؛ شعر و شاعری ایرانیان: بخشی در کمیت (فرخ امیرفریار)؛ چرا ادبیات معاصر ما جهانی نمی شود؟ (محمد دهقانی)؛ «میراث» مهدی اخوان ثالث: روایت دوستداری هویت ملی و ناکامی تجدد در ایران (سا به اقتصادی نیا).

### سپند

شماره ۲۶، پاریس - اسفند ماه ۱۳۸۶ / مارس ۲۰۰۸، ( Sahand-Sharifi R. B.P.No. 384 )  
75723 Paris cedex 15 France )، صاحب امتیاز و مدیر مسؤول: رحیم شریفی، سردبیر: نیو نابت. با همکاری شورای نویسندگان، صفحات: ۱۵۹، بها، (؟).

فهرست: سرآغاز: شورای نویسندگان؛ بی تفاوتی تا کی: رحیم شریفی؛ نوروز - رستاخیز بهاری: نوا آبتین؛ به یادمانده ها: محمد مشیری یزدی؛ سوادنامه تقدیمی به احمدی نژاد: زین العابدین مؤمنی؛ از عجایب؛ خیام فیلسوف: صادق هدایت؛ گوشه هایی از تاریخ مشروطه ایران: احمد کسروی؛ نام نیک رفتگان ضایع مکن [در باره کوتای ۲۸ مرداد]: نیو نابت؛ تاریخچه ائتلافهای سیاسی ایران: شادروان حسین ملک؛ فریب و دروغ بزرگ: لطف آبادی؛ قرآن را بخوانیم (بخش سوم): مهران قوام؛ ایرانیان و امریکائیان: نیو نابت؛ سخن از سخن خیزد: فرامرز گیلانی.

همراه این شماره سپند، مقاله «قانونی بودن یا نبودن فرمان عزل مصدق» نوشته دکتر عباس توفیق در ۳۴ صفحه، از انتشارات سپند فرستاده شده است.

### نقد و بررسی کتاب

بهار ۱۳۸۷، صاحب امتیاز و مدیر مسؤول: هرمز همایون پور، تهران (صندوق پستی ۵۵۹ - ۱۵۸۵۵)،  
صفحات: ۲۰۸، بها ۱۸۰۰ تومان

فهرست مطالب: مقالات: نقش توده در تحولات تاریخی (دکتر محمد علی امیری)؛ کتابخانه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دومین کتابخانه دانشگاهی که سوخت (سید ابراهیم اشک شیرین)؛ عنک عنک؟ (دکتر محمد حسن ابریشمی)؛ میشل فوکو: یک معرفی کوتاه (گوهینک گری، ترجمه اندیشه پرتوی)؛ در دیار

هندوان (فرهاد طاهری)؛ نهایتر نمادین و مرگ، جامعه مصرفی و جنگ خلیج فارس که روی نداد (فیلیث له پرس، ترجمه سعید توکلی پارسان؛ تذکره دولتشاه، (محمد علی شهرستانی): دیداری با یکی دیگر از پیران دیر.

شعر و غزل معاصران؛ آینه عبرت؛ شعر؛ نام بعضی نفرات؛ در این دنیای بزرگ؛ کتابهای خارجی، کتابهای داخلی؛ معرفی کوتاه؛ کتابها و نشریه های تازه؛ خواندنیها و نکته ها؛ نیازمندیهای فرهنگی.

# خبرهای ایران‌شناسی

نازی بگری

## نمایشگاه «طنز و هنر در ایران» در انجمن آسیایی، نیویورک

در ماه مه ۲۰۰۸ نمایشگاه جامعی از آثار اردشیر محمص در موزه انجمن آسیایی نیویورک به نمایش گذاشته شد. این نمایشگاه شامل حدود یک صد قطعه از سیاه قلمهای اردشیر بود که تاکنون هرگز به نمایش عمومی گذاشته نشده بود و اکثر آنها گویای رابطه میان قدرت و مردم در ایران است.

اولین تجربه اردشیر درباره رابطه قدرت و مردم به نمایش فیلمی درباره جنایات نازیها باز می‌گردد، که او در ۳ سالگی به همراه مادرش مهکامه دیده بود. اردشیر پس از دیدن این فیلم، آن را بازگو نکرد... نقاشی کرد.

آثار محمص پرده خوانی مدرنی ست که ریشه در فرهنگ و سنت ایران دارد: طرح چهره‌های برآمده از تاریخ از میان خلایق و بیان وقایعی میان حقیقت و مجاز. برخی از آثار محمص شبیه آثار دوره قاجار نیز هست، همچون چهره فتحعلی شاه، عمل مهرعلی و تعبیر اردشیر از آن. اما وقایعی که توسط اردشیر ثبت شده اند نه تاریخ مصرف دارند و نه بعد زمانی. به همین دلیل است که بعضی آثار او را به آثار گویا (Goya) نقاش اسپانیایی قرن هیجدهم یا آنور دومیه (Honoré Daumier) نقاش فرانسوی قرن نوزدهم تشبیه می‌کنند. شیرین نشاط هنرمند برجسته و موفق ایرانی و یکی از برگزارکنندگان نمایشگاه محمص در انجمن آسیایی در نیویورک می‌گوید:

آثار اردشیر علاوه بر معیارهای زیبایی، فضایی پیچیده دارد، با سمبولهای تاریخی و شاعرانه و گزارشی ست از رابطه قدرت با مردم. آقای محمصص یک با در مسائل هنری جهانی دارد و بیان او در صحبت با دنیا، شبیه بیان گویا (Goya) ست، و از طرف دیگر توانسته است بیان کننده عمیق هویت ایرانی باشد.

هنرمند ایرانی نیکزاد نجومی یکی دیگر از برگزارکنندگان نمایشگاه، که اردشیر را از ایران می شناسد، او را نه یک کاریکاتورست بلکه یک نقاش درجه اول می داند و می گوید:

او خطوط را با چنان ظرافت و دقتی به کار می گیرد که من در هیچ هنرمند دیگری ندیده ام که چنین تکنیک و دقت و ظرافتی داشته باشد.

نیکزاد نجومی ویژگی دیگر کار محمصص را شباهت آن با کارهای مینیاتور می داند ... در شب گشایش نمایشگاه، تعداد زیادی از علاقه مندان کارهای محمصص از شهرهای دور و نزدیک، از واشنگتن و بوستون گرفته تا لس آنجلس به نیویورک آمده بودند . فرانسیس کازان، بیوه الیا کازان کارگردان بزرگ امریکایی گفت دیدار آثار محمصص برای او نوعی مکاشفه است.

پیتر چلکوسکی استاد هنرهای اسلامی و خاورمیانه در دانشگاه نیویورک که ۳۳ سال است اردشیر محمصص را می شناسد و با کارهای او آشناست گفت:

او هنوز خیلی رشتی ست. رشتی به معنای ناب ایرانی. آنچه در آثار او می بینید همان چیزی ست که محمصص در کودکی آموخته.

رمزی کلارک وکیل حقوق بشر و وزیر دادگستری امریکا در زمان ریاست جمهوری لیندون جانسون که کلکسیون از آثار محمصص دارد، درباره آشنایی خود با اردشیر محمصص گفت:

او طراحیهایش را برای من می آورد و به من هدیه می کرد. عمق آثار او مرا جذب می کند. او از تجربه ای می گوید که برای هر فرهنگی قابل درک است. طراحیهای او تاریخ نگاری و روانشناسی ست.

این رمزی کلارک بود که در دهه ۱۹۷۰ وقتی محمصص به نیویورک مهاجرت کرد به او کمک کرد تا اقامت دائم در امریکا بگیرد.

در این نمایشگاه آثار محمصص در دوره انقلاب اسلامی و بعد از آن به نمایش گذاشته شده است که عمیقاً متأثر از وقایع دوران انقلاب و موقعیت ایران در آن زمان است. بخش مهمی از آثار به نمایش گذاشته شده متعلق به کتابخانه کنگره امریکا است و بقیه از



کلکسیونهای خصوصی به امانت گرفته شده بودند. در این نمایشگاه همچنین دفترچه های نقاشی اردشیر از ۵۰ سال پیش تا کنون و نیز بریده های روزنامه هایی که آثار او را منعکس کرده اند به تماشا گذاشته شده بود. ناگفته نماند که کتابخانه کنگره امریکا در اوایل دهه ۱۹۸۰ مجموعه ای از آثار محمص را در مورد انقلاب اسلامی خریداری کرد و این اولین باری ست که آن آثار به نمایش گذاشته می شوند.

موزه انجمن آسیایی همراه با این نمایشگاه جامع، کاتالوگی نیز منتشر کرد. در این کاتالوگ علاوه بر آثار به نمایش گذاشته شده اردشیر محمص در موزه انجمن آسیایی، مقدمه ای به قلم شیرین نشاط و نیکزاد نجومی برگزار کنندگان نمایشگاه؛ برگردان گفتگوی اسماعیل خوبی با اردشیر محمص به زبان انگلیسی از حسن تهرانچیان؛ و مقاله ای از حمید دباشی با عنوان «اردشیر محمص و جز آن...» نیز به چاپ رسیده است. اردشیر محمص در سال ۱۹۳۸ در رشت ایران متولد شد. فارغ التحصیل رشته حقوق از دانشگاه تهران است. مادرش شاعر و پدرش قاضی بودند. محمص به علت بیماری، سالها از صحنه غایب شده و تقریباً به طور کامل هم از سوی ایرانیان هم غریبها فراموش شده است.

محمص از سال ۱۹۶۳ به بعد تعداد زیادی طراحی و نقاشیهای قدرتمند ارائه داده است که ابتدا در روزنامه کیهان تهران و دیگر نشریات محلی چاپ می شد... طی سالهای ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۰ تغییر مهمی در شیوه کار محمص پدید آمد و در حالی که کارهایش در کنار مقالات در نشریات چاپ می شد، تحت تاثیر مینیاتور ایرانی، نقاشیهای غربی و هنر ابتدایی (primitive) قرار گرفت. زندگی در ایران عنوان بخشی از مهمترین کارهای محمص میان سالهای ۱۹۷۶ تا ۱۹۷۸ است.

آثار او در روزنامه نیویورک تایمز، نشریات اروپایی و ژاپنی و مجله پلی بوی چاپ شده اند.

نمایشگاه «طنز و هنر در ایران» در انجمن آسیایی نیویورک با کمک مالی دو بنیاد «دوریس دوک» (Doris Duke) و شیلا و حسن نمازی برگزار شد.

## نکاتی دربارهٔ اردشیر محمص

وقتی اردشیر به دنیا آمد، پزشک به مادرش گفت: تبریک می گویم صاحب یک نقاش شده اید. این چیزی بود که اردشیر با خنده تعریف می کرد.

او در رشت به دنیا آمده بود. مادرش مهکامه شاعر بود و پدرش قاضی. از مدرسه و از هر چه که او را یاد مدرسه می انداخت نیز بیزار بود، اما فارغ التحصیل علوم سیاسی از دانشگاه تهران بود.

چند صباحی در یک کتابخانه کار کرد. وقتی همه کتابها را خواند، استعفا داد، چون نمی خواست به حقوق مزایای دولتی معتاد شود.

اردشیر قبل از آن که حرف بزند، نقاشی می کرد و قبل از آن که بنویسد کتاب می خواند. گراهام گرین را بیش از همه می پسندید.

همیشه در حال طراحی بود و غالباً تلویزیون روشن بود و یا موسیقی نواخته می شد، اکثراً باخ.

فیلمهای زمان جنگ جهانی دوم و وسترن فیلمهای مورد علاقه اش بود. کارگردانان و بازیگران مورد علاقه اش فدریکو فلینی، چارلی چاپلین و دایان کیتون بودند.

اردشیر از ده سالگی عینک می زد. مداد و کاغذ از لحظهٔ بیداری تا خواب و حتی مرگ در دستش بود.

اردشیر محمص می گفت طراح آثار طنزآمیز است و این آثار را به دو گروه ساده و پرکار تقسیم می کرد. هر یک از این دو گروه سوژه ها و تم های مختلف خود را داشت: سیاسی، مذهبی، تاریخی، سیرک، و کاباره.

در آثار سیاسی را بطة قدرت و ملت برای او مهم بود، هر قدرتی...

طراحیهای پرکار اردشیر محمص تحت نفوذ مینیاتور و نقاشی قهوه خانه ای و دورهٔ قاجار بود. طرحهای کم کارش متأثر از نقاشی های ماقبل تاریخ بود. خود او این نوع طرحها را بیشتر دوست داشت.

در طرحهای سادهٔ او پرسوناژها سبک و دوان هستند و در طرحهای پرکار سنگین و ساکت.

پس از ابتلا به پارکینسون و لرزش دستش کاررنگ و روغن روی بوم را آزمود.

وقتی از اردشیر در مورد تأثیر سانسور بر آثارش پرسیدم نوشت: اثر سانسور الزاماً

مخرب نیست، سانسور می تواند تخیل آرتیست را به کار بیندازد و افقهای تازه ای باز کند. محمصص گفت وقتی ساواک به آثار او، با آدمهای دست و پا بریده شک کرد، و آن را تمثیلی از شکنجه خواند، پرسوناژهای او تبدیل به آدمهایی با چند دست و پا شدند.

محصص در زمان انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹ در ایران نبود. چند سال قبل از آن به نیویورک مهاجرت کرده بود ولی با الهام از عکسهای خبری رویدادهای انقلاب را با سمبلهای قاجاری ضبط کرد.

اردشیر می گفت پس از سفر به پاریس در دهه ۱۹۷۰ بود که رنگ وارد کار شد. بیشتر آبرنگ و مداد رنگی. آبی لاجوردی، قرمز، و زرد رنگهای مورد علاقه اردشیر بودند. هرچند متأثر از نقاشیهای اصیل ایرانی و آثار بروگل (Brugel) نقاش قرن شانزده هلند و دومیه (Daumier) نقاش قرن نوزده فرانسه بود، اما بیشترین تأثیر را از ادبیات می دانست، به ویژه در انتظار گودو اثر برشت.

و اما زن... محمصص اذعان می کرد که به زن در آثارش علاقه مند است. بی نظیر بوتو یکی از این زنان بود. نقش سیاسی زن در زمان انقلاب نظر او را جلب کرد. اما قبل از انقلاب خوانندگان، ستارگان سینما، و رقاصه های کاباره ها از پرسوناژهای مورد علاقه اش بودند.

اردشیر محمصص بسیار خجالتی بود، مصاحبه رادیویی و تلویزیونی با او غیر ممکن بود. چون حرف نمی زد. یک سال، درست یک سال پیش بود که به من اجازه داد فقط برای چند دقیقه از او فیلمبرداری کنم. زیر یکی از طرحهایش نوشت: «خداوند یک زبان داده برای گفتن و دو گوش برای شنیدن - یک ضرب المثل فارسی.»  
اکثراً شکل بسیاری از پرسوناژهای محمصص شباهت به آدمهای اطراف او و یا خودش دارند.

اردشیر می گفت به یک جامعه ایده آل یا جمهوری فاضله احتیاجی ندارم چون در چنین جامعه ای جایی برای من نیست.

## به یاد اردشیر محمص کاریکاتوریست نامدار ایران

اردشیر محمص (رشت ۱۳۱۷ - نیویورک ۱۳۸۷/۲۰۰۸) از جمله معدود هنرمندان وطن ماست که در زمان حیاتش به شهرتی جهانی دست یافت. او دور از ایران چشم از جهان فرو بست. طرحهای اردشیر نخست در کتاب هفته احمد شاملو و سپس در روزنامه کیهان، تهران به چاپ رسید و ایرانیان از طریق این دو نشریه با وی آشنا شدند.

داوری احمد شاملو درباره کارهای اردشیر کاملاً صحیح است: «اگر قلم عبید چاقوی جراحی ست، قلم اردشیر نیز چنین است. برای من این هر دو، ثباتان کاراکترهای جامعه اند. نشان دهندگان حماقتها، طمعها، بالانچی پهلوانیها، خودپسندیها... آدمهای او، آدمهای آشنای جامعه اند، مائیم و همسایگانمان.»

اردشیر محمص نیز درباره اهمیت «کاریکاتور» گفته است: «من آنچه را می بینم، می کشم؛ به نظر من کاریکاتورها اسناد یک عصرند، همچنان که مدارک رسمی، اعلامیه های دولتی و گزارشهای پارلمانی نیز چنین هستند.»

نخستین بار، سیروس طاهباز در سال ۱۳۵۰ مجموعه طرحهای محمص را با عنوان «کاکتوس» در دفترهای زمانه چاپ کرد. بعد مجموعه های با اردشیر و صورتکهایش، اردشیر و هوای توفانی، تشریفات، شناسنامه، لحظه ها، وقایع اتفاقیه، دیباچه و تریکات، از

آثار او در ایران منتشر گردید.

در خارج از ایران، تا آن جا که نویسنده این سطور اطلاع دارد: در سال ۱۹۸۹ مجموعه طرحهای او با عنوان *Comment peut-on être Iranien?* از سوی Editions Bernard Barrault در فرانسه؛ اردشیر محمص؛ تاریخی کوتاه، و زندگی در ایران از سوی انتشارات Mage در امریکا\*، و همین چند ماه پیش *Ardeshir Mohassess Art and Satire in Iran* از سوی Asia Society و همزمان با نمایشگاه آثار او در نیویورک منتشر گردیده است. اردشیر محمص به علت بیماری توانست در شب افتتاح این نمایشگاه حضور یابد.

وی از اولین سال انتشار مجله ایران شناسی در ۱۳۶۸، با لطف بسیار گاه گاه برخی از کاریکاتورها و طرحهای خود را برای چاپ در مجله برایم می فرستاد. در ۱۲ شماره ایران شناسی - از سال اول تا هیجدهم - ۶۶ طرح او به شرح زیر چاپ شده است:

- سال اول، شماره ۴ (زمستان ۱۳۶۸): حکومت بر اوضاع مسلط است: یافدرت فائقه؛ جنگ و صلح،

۲ طرح

- سال دوم، شماره ۳ (بائیز ۱۳۶۹): چند طرح درباره مطایبات عبید زاکانی، ۵ طرح

- سال سوم، شماره ۲ (تابستان ۱۳۷۰): موش و گریه عبید بر مبنای نقاشیهای فاجار، ۶ طرح

- سال سوم، شماره ۳ (بائیز ۱۳۷۰): رباعیات حکیم عمر خیام، ۷ طرح

- سال چهارم، شماره ۴ (زمستان ۱۳۷۱): لطائف و حکایات عبید زاکانی، ۸ طرح

- سال پنجم، شماره ۳ (بائیز ۱۳۷۲): لطائف و ظرایف، ۴ طرح

- سال هشتم، شماره ۳ (بائیز ۱۳۷۵): بائیز پدر سالار، ۶ طرح

- سال دهم، شماره ۴ (زمستان ۱۳۷۷): فرهنگ لغات و اصطلاحات، ۴ طرح

- سال یازدهم، شماره ۲ (تابستان ۱۳۷۸): از میان آلبومهای شخصی، ۸ طرح

- سال سیزدهم، شماره ۳ (بائیز ۱۳۸۰): شش طرح بر مبنای نقاشی فاجار، ۶ طرح

- سال شانزدهم، شماره ۲ (تابستان ۱۳۸۳): ۵ طرح

- سال هیجدهم، شماره ۲ (تابستان ۱۳۸۵): کافه تریا، تهران سالهای ۱۳۴۰، ۵ طرح

و اینک در این شماره، پس از درگذشت اردشیر، ۸ طرح دیگر او با عنوان «کلیات مولانا عبید زاکانی، مصور شده به وسیله اردشیر محمص» از نظر خوانندگان می گذرد. این هشت تصویر، نامه ای از اردشیر به ضمیمه نداشت. پاکت آن به مهر پست نیویورک، ۱۳

\* به نقل از کیهان لندن، شماره ۱۲۲۸، صفحه فرهنگ و دانش، ۲۵ مهر تا یک آبان ۱۳۸۷.

مه ۲۰۰۵ مهپور است.

محصص در نامه مورخ ۲۰ مارس ۲۰۰۰ خود نوشت: «... باعث کمال افتخار است که تعدادی از آثار این جانب مورد توجه قرار می گیرد و به زیور طبع آراسته می شود. با این امید که مجله با ارزش ایران شناسی سال نو و سالهای آینده با نظر جناب عالی در هم نوردد و همچنان پیش برود. با احترام اردشیر.»

او از من می خواست که اصل طرحها را پس از چاپ برایش بفرستم. از جمله در نامه مورخ ۲۵ ژانویه ۱۹۹۱ خود درباره طرحهای «موش و گربه عبید زاکانی بر مبنای نقاشیهای قاجار...» نوشته است: «در خاتمه تقاضا دارد چون این عکسها منحصر به فرد است، لطفاً پس از چاپ دستور فرماید جهت این جانب بازگردانیده شود. با تجدید ارادت اردشیر.» در نامه مورخ ۲۰ سپتامبر ۱۹۹۱ نیز نوشته است: «باعث کمال امتنان خواهد بود اگر اورژینال تصاویر ارسالی (موش و گربه و رباعیات خیام) برای این جانب ارسال شود. با سلام فراوان اردشیر.»

ناگفته نماند که اورژینال همه تصویرها را - به جز هشت تصویری که در این شماره چاپ شده است - برای او برگردانیده ام.

و نیز در نامه مورخ ۲۷ سپتامبر ۲۰۰۶: «جناب آقای دکتر متینسی عزیز امید است به سلامت باشید - شماره بهار مجله ایران شناسی که کار نمونه و درخشان تحقیقی جناب عالی در آن بود دریافت شد با سپاس فراوان - من نیز به نوبه خود از ابراز محبت آن وجود گرامی به خود سپاسگزارم. با تجدید ارادت اردشیر.»

و اما کار بزرگ و فراموش نشدنی اردشیر محمصص برای مجله ایران شناسی این بود که به خواهش بنده توانست فتوکپی تعداد ۴۱ نامه پروین اعتصامی را به مادرش خانم مهکامه محمصص برایم بفرستد. داستان از این قرار است که در سالهای پیش درصدد برآمدم در صورت امکان برخی از ابهامات موجود در زندگی پروین اعتصامی را برطرف سازم. پس به افراد مختلفی که با پروین و خانواده وی کم و بیش اشتیایی و سر و کار داشتند نامه نوشتم و تقاضای خود را با آنان در میان گذاشتم. از جمله با اردشیر محمصص که می دانستم مادرش خانم مهکامه محمصص از دوستان نزدیک پروین بوده است. از جمله مطالبی که با این افراد در میان گذاشتم یکی مسأله ازدواج ناموفق پروین بود و دیگری علت مرگ او.

اردشیر محمصص در نامه مورخ ۳ آوریل ۱۹۹۵، در پاسخ من نوشت: «... تا آن جا که یادم می آید چه مادرم به ما می گفتند و چه در گفتگوهای که با مادر خانم پروین و آقای ابوالفتح اعتصامی داشتند اغلب، موضوع بحثها و گفتگوها روی دو موضوع دور می زد: اول

این که خانم پروین، از ازدواج خود با یک افسر ارتش که گویا از بستگانشان هم بود فوق العاده ناراحت بودند، و گویا شخص نامبرده معتاد به الکل و تریاک، بد اخلاق و بد دهان و آراسته به سایر فضائل اخلاقی هم بوده است. موضوع دوم که بیشتر باعث ناراحتی این جمع بود جریان اشتباه طبیب معالج در تشخیص درمان خانم پروین بوده. به نظر نمی‌رسد ازدواج مجدد یا خودکشی خانم پروین صحت داشته باشد. با سلام فراوان اردشیر.» (تصویر این نامه در صفحه بعد چاپ شده است)

بنده موضوع را دنبال کردم و اردشیر محمصص به برادر خود محمد علی محمصص در تهران مراجعه کرد و پس از مکاتبات متعدد آقای محمصص از تهران فتوکپی چهل و یک نامه پروین اعتصامی خطاب به مادرشان را در کمال دقت برای اردشیر فرستاد. من در این زمینه مدیون شخص اردشیر هستم.

اردشیر با طنز خاص خود، فتوکپی این نامه‌ها را همراه نامه مورخ ۹۶/۷/۷ برایم فرستاد:

۹۶/۷/۷

دکتر متینی عزیز نامه ضمیمه که حاوی مقدار زیادی اطلاعات یا «ضد اطلاعات» می باشد

امروز از برادرم آقای محمد علی محمصص از تهران عز و ضول بخشیده که جهت جناب عالی ارسال می‌گردد. امید است مفید فایده باشد. با سلام فراوان اردشیر.»

پس از تحقیقات مفصل، سرانجام مقاله ای با عنوان «نامه‌های پروین اعتصامی و چند نکته درباره دیوان شعر و زندگی وی» در ایران‌شناسی، سال ۱۳، شماره ۱ (بهار ۱۳۸۰) نوشتم و متن چهل و یک نامه پروین را خطاب به خانم محمصص در بخش «برگزیده‌ها» همان شماره به صورت حروف چینی چاپ کردم.

اردشیر و من در پی به دست آوردن بقیه نامه‌ها بودیم که متأسفانه هم برادر وی در تهران درگذشت، و هم اردشیر به بیماری مبتلا گردید که دیگر نوشتن نامه و حتی مکالمه تلفنی برایش مشکل بود و در نتیجه کار ما ناتمام ماند.

برای آن که بدانید بیماری در سالهای اخیر چه بر سر اردشیر آورده بود، تصویر نامه مورخ ۳ آوریل ۱۹۹۵ او را با آخرین نامه ای که در تاریخ ۲۹ فوریه به من نوشته است مقایسه بفرمایید. این نامه را اردشیر در پاسخ نامه ۸ بهمن ۱۳۸۰ / ۲۸ ژانویه ۲۰۰۲ من نوشته است. من در نامه ام وصول نامه‌های ۲۷ سپتامبر و ۲۸ دسامبر ۲۰۰۱ او را اعلام کرده بودم.

پیش از این که نامه ۲۹ فوریه اردشیر به دستم برسد، برایش نشانی مجله را که در چند برگه چاپ شده بود فرستادم و خواهش کردم در آینده به جای آن که آدرس را با دست

بنویسد، یکی از برگه‌ها را روی پاکت بچسباند، زیرا در آخرین نامه ای که از او به دستم رسیده بود، نشانی ایران شناسی به خطی ناخوانا نوشته شده بود. او در جواب، در نامه ۲۹ فوریه خود نوشت:

«جناب آقای دکتر متینی عزیز با تشکر از دریافت نامه گرامی، با توجه به اوضاع و احوال بهتر است تماس گرفته نشود. با احترام اردشیر»  
روانش شاد باد.

جلال متینی

یکم آبان ۱۳۸۷ / ۲۲ اکتبر ۲۰۰۸

۳ آوریل ۱۹۹۵  
جناب آقای دکتر جلال متینی،  
با عرض تشکر از دریافت نامتواک،  
صرفاً جهت اطلاع سرکار، بعضی پاکت  
میرسانه که تا آنجا رسیده بود به یادگار  
می‌گفتم و چه در نقل‌های که با مادر خانم بزرگوار  
او واقعاً اعتماد داشته‌اند.  
دکترنگارها روی موضوع در نظر  
اول آئینه خانم بزرگوار از ازدواج خود با یکی از  
سنگاتان هم بوده فوق العاده ناراحت بودند و کوی شخص  
اسیر در آنجا بود و همسفره کل بود است.  
موضوع نام که بیشتر است از این مع بود و اینها به حسب حال  
در نتیجه در آن خانم بزرگوار بود.  
بسیار زیاده از درج خبر در خودت می‌خانم بزرگوار صحت داشته باشد  
با کمال احترام

AKDESIH IIR MOHASSEES  
25 W. 1374-57  
#1605  
N.Y.C. 10011

تصویر نامه مورخ ۳ آوریل ۱۹۹۵ اردشیر محمص



جناب آقای دکتر صبیحی افروز  
 کائنات عزیز، در یافت  
 نامه آرمی، با توجه  
 اوضاع موجود  
 جهت همکاری گرفته شده

۱۶  
 ۲۰۰۲

۲۰۰۲/۲۹

تصویر نامه مورخ ۲۹ فوریه ۲۰۰۲ اردشیر محمص

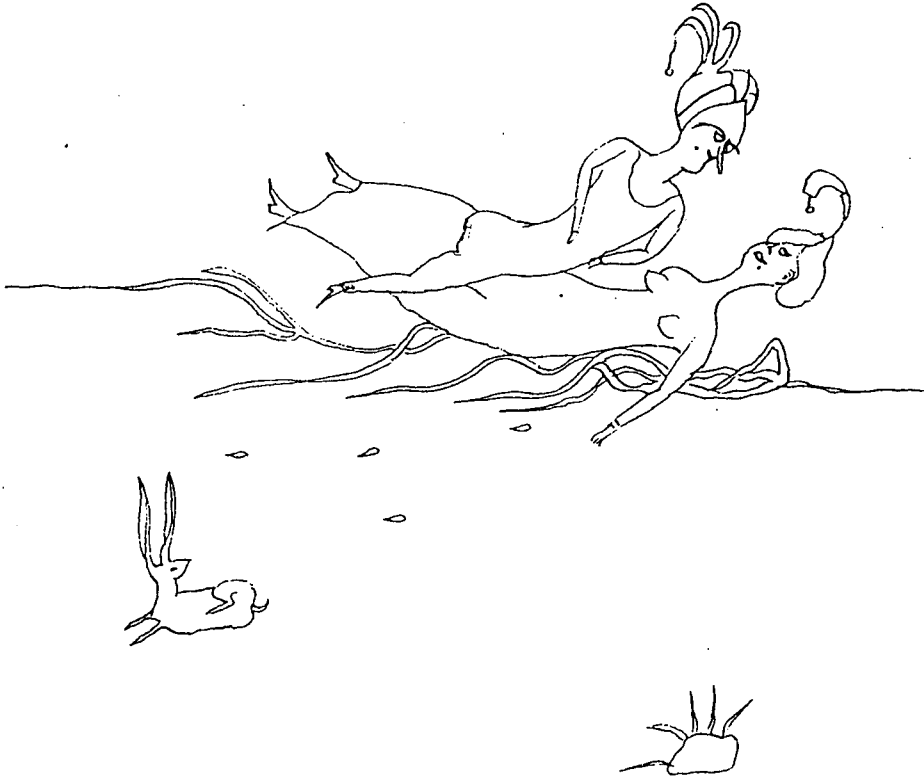
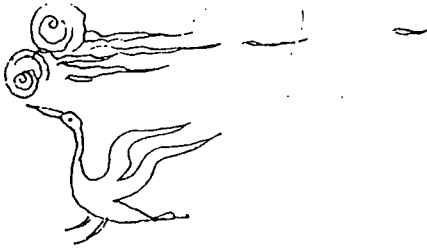
کلیات مولانا عبید زاکانی  
مصور شده به وسیله اردشیر محمص





تصویر شماره ۲

مردی از کسی چیزی بخواست. او را دشنام داد. گفت مرا که رد می کنی از چه رو دشنام دهی؟  
گفت خوش ندارم که دست نهی روانه ات سازم.



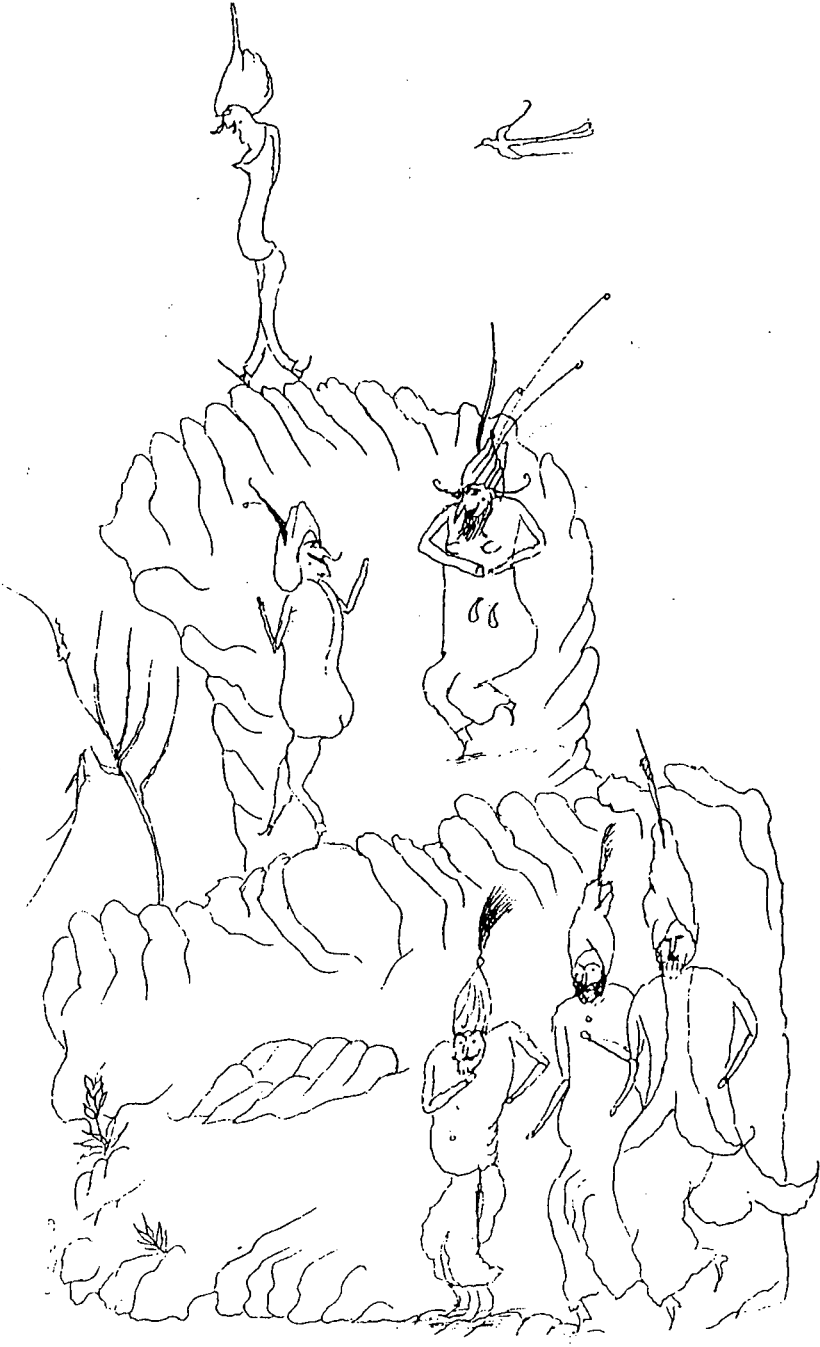
تصویر شماره ۳

«کنیزی را گفتند: آیا تو با کره ای؟ گفت خدا از نقصیرم درگذرد، بودم.»



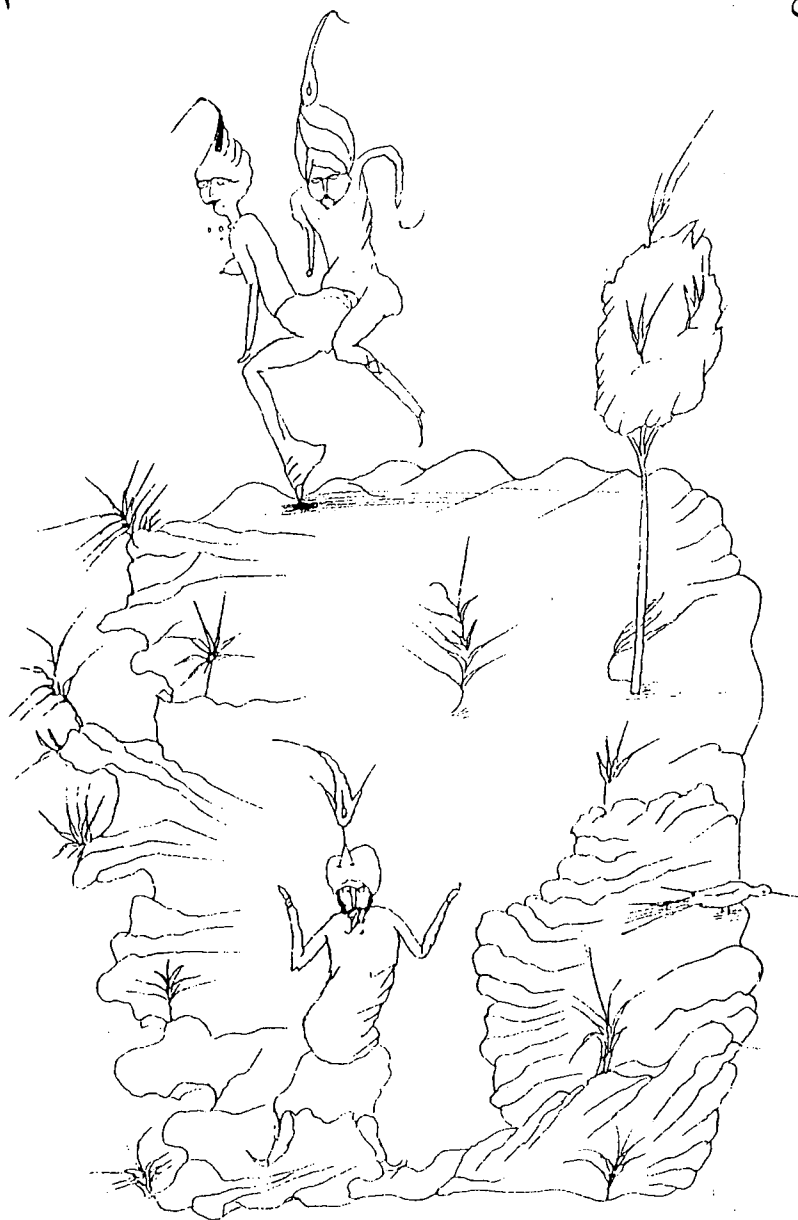
تصویر شماره ۴

زشترویی در آینه زشتی خود می نگریست و می گفت: سپاس خدای را که مرا صورتی نیکو آفرید.  
 غلامش ایستاده بود و این سخنان را می شنید و چون نزد او به در آمد، کسی بر در خانه او حال صاحبش پرسید.  
 گفت: در خانه نشسته و بر خدا دروغ می بندد.



تصویر شماره ۵

در رمضان نوحطی را گفتند: این ماه کساد است. گفت خدا بهودان و مسیحیان را بایدار بدارد.



تصویر شماره ۶

مردی کسی را دید که با کنیز او جمع آمده است. کنیزک را گفت: چرا چنین کردی؟ گفت: ای آقای من، او مرا به سرت قسم داد که با من درآمیزد، و تواز محبت من به خود آگاهی. چگونه می توانستم دعوتش را رد کنم.



تصویر شماره ۷

دو کودک در قم از زمان طفلی تا به وقت پیری با هم مبادله کردند.  
 روزی بر سر مناره به همین معامله مشغول بودند. چون فارغ شدند، یکی با دیگری گفت:  
 این شهر ما سخت خراب است. دیگری گفت: شهری که پیران با برکتش من و تو باشیم،  
 آبادانی در او بیش از این توقع نتوان داشت





تصویر شماره ۸

یکی به جنگ شیر می رفت نعره [می زد] و تیز می داد. گفتند: نعره چرا می زنی؟ گفت: تا شیر بترسد.  
گفتند چرا تیز می دهی؟ گفت: من نیز می ترسم

# نامه ها و اهدای نظرها

کوردستان، جبهه غربی برای آزادی احواز، حرکت ملی ترکمنستان ایران، جبهه دموکراتیک مردمی ملت عرب احواز، و با شعار «سرنگون باد دولت اشغالگر ایران» مورد بحث قرار گرفته است که حکومت اسلامی نسبت به هیچ یک از آنها عکس العملی نشان نداده است.

در این «اطلاعه...» در تمام موارد به سرکوب این «اقلیتها» در «هشت دهه» اخیر تأکید شده است.

در آن مقاله نوشته ام چرا هشت دهه؟ و پاسخ داده ام زیرا مبدأ این تاریخ بر می گردد به برآمدن رضاخان و برچیده شدن حکومت خزعل شیخ دست نشانده انگلیس و میرزا کوچک خان جنگلی و امثال آنها.

از طرف دیگر نوشته ام «Ralph Peters

در سرمقاله شماره ۴ سال ۱۸ ایران شناسی (زمستان ۱۳۸۵) با عنوان «المملكة العربية الایرانية» (!) (ص ۵۸۹-۶۰۴)، به بی توجهی حکومت اسلامی در دفاع از تمامیت ارضی ایران اشاره گردیده است، و از جمله تشکیل کنفرانس «ایران ناشناخته، موضوعی دیگر برای فدرالیسم» در ۲۶ اکتبر ۲۰۰۵ به توسط مایکل لیدین مدیر American Enterprise Institute در شهر واشنگتن با حضور نمایندگان از آذربایجان، کردستان، خوزستان، و بلوچستان، همچنین «اطلاعه مشترک جبهه ملل برای حق تعیین سرنوشت، اعلام حمایت و همبستگی با قیام ملت ترک آذربایجان» با امضای کنگره جهانی آذربایجانها (ترکهای آذربایجان جنوبی)، حزب استقلال آذربایجان، اتحاد انقلابیون

مطالب آن را در کمال اختصار ذکر می کنم، ولی تمام مواردی را که نویسنده، جلال متینی را مورد حمله قرار داده است، به طور کامل نقل می کنم.

گرفتاری آقای دکتر علی الطایبی آن است که در هر مقاله ای که بنده از خوزستان یاد کرده ام، تصور می کند مخاطب «الطائی» بوده است: «ثالثاً آن استاد فاضل در یک سرمقاله سابق و باز بدون ذکر اسم، این جانب را «عالم نما» به حساب آورده اید» (ص ۳)؛ «آن قسمت از مندرجات سرمقاله تان [المملكة العربية...] که به این جانب و مردم عرب خوزستان ارتباط دارد، مخدوش و مغلوط...» (ص ۵)...

بنده مطلقاً نمی دانستم که آقای دکتر الطایبی در کنفرانس «ایران ناشناخته...» حضور داشته است. مطلبی را از مجله تلاش چاپ هامبورگ نقل کردم. همین و بس. اینک وی نوشته است: «وقتی که دریافتم که قید و شرط خاصی برای شرکت در آن جا مقرر نشده بود... اظهار تمایل کردم که جای خالی را پر کنم.» (ص ۶) آقای دکتر الطائی خطاب به بنده نوشته است: «قلمزنانی چون آن جناب باید معلومات جامعه شناختی در مورد ایران به دست آورند، نه تنها روزنامه نگارانه چیز بنویسند.» (ص ۸)

آن گاه در صفحه ۱۰ تا ۱۷ رساله «ایران شهر تازیانی...» شرح حال خود را از سن چهارسالگی به بعد نوشته است، از جمله آن که «در تابستان سال ۱۹۹۹ به اتفاق آحاد و

تحلیلگر نظامی سابق ایالات متحده آمریکا در مقاله ای زیر عنوان «مرزهای خونین» در مجله «نیروهای مسلح وزارت دفاع آمریکا» مرزهای موجود را در خاورمیانه و آفریقا ناعادلانه خوانده و نقشه جدیدی نیز برای خاورمیانه ارائه داده است.» در ایران شناسی این نقشه جدید نیز چاپ شده است.

و در پایان سرمقاله به این موضوع نیز اشاره گردیده است که در مراسم گشایش بازبهای آسیایی دوحه [در قطر] ۲۰۰۶... از سوی مقامهای برگزار کننده مسابقات، هم ابوریحان بیرونی و ابن سینا عرب معرفی شدند و هم خلیج فارس، خلیج العربی خوانده شد، و هم از ایران برای نخستین بار به عنوان یک کشور عربی [المملكة العربية الایرانیة] نام برده شد، و حکومت اسلامی ایران به مانند موارد مشابه به این موضوع نیز اعتراضی نکرده است. در سراسر این مقاله، فقط حکومت اسلامی مخاطب قرار گرفته است که چرا به افراد و دولتهایی که تمامیت ارضی ایران را نادیده می گیرند پاسخ شایسته نمی دهد

به جای حکومت اسلامی، آقای دکتر علی الطائی «یکی از خسته دلان و ستم دیدگان عرب خوزستان» (ص ۱) نامه ای - نه رساله ای - در ۳۶ صفحه - هر صفحه ۳۳ سطر - با عنوان «ایران شهر تازیانی و حقوق حقه ملیتها و قومیتهای باستانی!» به ایران شناسی فرستاده است که البته جای چاپ آن در ایران شناسی نیست ولی برای آن که خوانندگان مجله از محتوای این «رساله» مطلع شوند، رؤوس

شما شرح داده اید - نیز مبلغ پانصد هزار ریال (از بودجه محرمانه؟) در اختیارتان گذاشت تا برای سیر آفاق و انفس به امریکا بروید و رفتید (آمدید). این امر در محافل وزارت علوم و آموزش عالی در هر سطحی نقل مجلس بود گو این که به راستی مبلغ مزبور - که حدود هفت هزار دلار می شد - حتی به معیار آن زمان آش دهن سوزی نبود. به دنبال این سؤاها و تنها برای کنجکاوی محض باید گفت کسی ظاهراً نمی داند که آیا پس از «استعفا» از ریاست دانشگاه فردوسی، جناب عالی به افتخار بازنشستگی نائل آمدید یا این که تا حدوث انقلاب به عنوان «مشاور» در تهران پایتخت به خدمت خود ادامه دادید؟ تقریباً همه رؤسای پیشین دانشگاههای ایران پس از مختصری سینه - جیم انقلابی به زندگی خود در ایران ادامه دادند. ولی جناب عالی سر از امریکا درآوردید. باز هم برای کنجکاوی می پرسم که چرا طبق آنچه را خود جناب عالی مرقوم داشته اید، مأموران رژیم جدید «کتابخانه شخصی» شما را در «نازی» آباد تهران تاراج کرده اند. باز هم در چهارچوب همین کنجکاوی باید اضافه کرد که آیا هنوز هم آن ایرانی خیرخواه مقیم کالیفرنیا هزینه چاپ «ایران شناسی» را تقبل می فرمایند یا این که «کشتیان» (کشتینان) را سیاسی دگر آمد و فصلنامه مزبور از جای دیگری تغذیه می شود...» (ص ۲۱، از سطر ۱۱ تا ۲۶)

و اما پاسخ کنجکاوهای بی مورد آقای

دکتر الطائی:

افرادی از مردم عرب خوزستان مقیم امریکا و اروپا به تأسیس «انجمن بین المللی دانش آموختگان عرب ایران» پرداختم که در آن چیزی در مورد «استقلال» یا «تجزیه» و مانند آن... وجود ندارد.» (ص ۱۷)

وی از جمله، مقاله های بنده را با عنوانهای «هنر اسلامی!»، «هنر عربی!»، «علوم اسلامی!»، «هنر محمدی!» و «شیخ خزعل» و «خوزستان» به شدت مورد انتقاد قرار داده است.

بعد آقای دکتر الطائی به دو سه موضوعی پرداخته است که مطلقاً به او ارتباطی ندارد. از جمله نوشته است:

«چنان که می دانیم جناب عالی «سید» هستید... و یک بار هم در یک نوشته ای از جناب عالی در امریکا ضمن فتوکپی یک نامه اداری ظاهر گردید که نمی توان به انکار آن پرداخت...» سؤال این است که چرا عنوان «سید» را پیش از نام خود به کار نمی برید. وی در جای دیگری نیز نوشته است: «باز اضافه می کنیم که آیا شما «اولاد پیغمبر» اید یا اعیان کاوه «آهنگر» و یعقوب لیث «مسگر»...» (ص ۳۷)

وی همچنین نوشته است:

«ای کاش هم خوانندگان خود را مستحضر می ساختید که امیر عباس هویدا - که ظاهراً به امر دربار و تنها به قصد استمالت خاطر از جناب عالی در جریان «استعفا» مقام ریاست دانشگاه و برای نفس تازه کردن شما را با خود به سفر مغولستان برد - به شکلی که

«دکتر جلال متینی» امضاء می کردم، از آن تاریخ به بعد لفظ «دکتر» را حذف کردم. گرچه بعضی از همکارانم با این بخشنامه مخالف بودند زیرا یکی دو تن از آنها کلمه «دکتر» را در امضای خود نیز به کار می بردند!

۲ - آنچه آقای دکتر الطائی در مورد رفتن من به اولان باتور نوشته است به قول معروف چیزی ست رسواتر از «حسن و خسین هر سه دختران معاویه بودند.»

من در زمانی که رئیس دانشگاه بودم به مغولستان رفتم نه پس از استعفا از این سمت. من هرگز نوشته ام دولت مبلغ پانصد هزار ریال از بودجه محرمانه در اختیار من قرار داد تا برای سیر آفاق و انفس به امریکا بروم. این مطلب نیز سرپا دروغ است. در کدام یک از محافل وزارت علوم این موضوع نقل مجلس بوده است که شما درسی و دو سه سال پیش از آن مطلع شده اید... اصولاً به حضرت عالی چه ارتباطی دارد که من پس از استعفا بازنشسته شدم یا به عنوان «مشاور» در پایتخت خدمت می کردم....

پیشنهاد می کنم حضرت عالی مقاله «از حزب رستاخیز تا اولان باتور» را سه چهار بار به دقت بخوانید تا شاید متوجه شوید که آنچه نوشته اید صد در صد نادرست و نامربوط است. در خاطراتم نوشته ام: پس از آن که با استعفایم از ریاست دانشگاه موافقت شد، به مدت قریب یک سال مأمور خدمت در فرهنگستان ادب و هنر ایران شدم و به عنوان نایب رئیس آن مؤسسه خدمت کردم. انقلاب اسلامی که از راه

۱- درباره «سید» بودن جلال متینی: من تا سال دوم تحصیل در دانشکده ادبیات تهران لفظ «سید» را پیش از نام خود به کار می بردم. ولی روزی در کلاس درس، استاد فروزانفر، ضمن برشمردن محاسن «اسلام» به این موضوع نیز تصریح کرد که اسلام بر اساس این آیه «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم ان الله علیم خبیر» (سورة الحجرات، آیه ۱۳) تفاخر به آباء و اجداد را منع کرده است.

در همان لحظه به ذهنم گذشت که کار بردن لفظ «سید» پیش از اسم و یا بر سر گذاشتن عمامه سیاه و بستن شال سبز به کمر نشانه آن است که این افراد بر دیگر مسلمانان برتری دارند و این امر با آن آیه در تضاد است. پس از آن تاریخ این لفظ را به کار نبردم. البته در آن موقع، بنده افتخار آشنایی با شما نداشتم تا در این باب از سرکار کسب اجازه کنم.

من نه تنها لفظ «سید» را سالهاست که پیش از نام خود به کار نمی برم، بلکه از ذکر کلمه «دکتر» نیز پیش از نام خودداری می کنم. ماجرا از این قرار است که نخست وزیر وقت آقای هویدا بخشنامه ای صادر کرد بدین مضمون که لفظ «دکتر» را فقط پزشکان و دندانپزشکان می توانند به کار ببرند نه دیگر دارندگان درجه دکتری و Ph.D. من که تا وصول این بخشنامه در سمت معاونت دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد نامه ها را با عنوان

داشتند زخمها بر چهره دارد. این نیمرخ زشت تاریخ را البته نمی توان و نباید نادیده گرفت و به این دلخوش کرد که بیرسمیهای روس در گرجستان خطا پوش کردار ایرانیان و مایهٔ روسفیدیشان باشد.»

ایشان گویا این اعلام جرم «بر اساس دانسته های تاریخ» را علیه ایرانیان کافی ندانسته اند و آن را به «نا دانسته های تاریخ» هم گسترش داده اند و اضافه فرموده اند که: «شاید جای خوشوقتی باشد که دقیقی آن روزگار (زمان پارتیان و ساسانیان) به ما نرسیده است. نگرانی آن جاست که مبادا خونریزیها و برده فروشیها و کوچهای اجباری دوران صفوی و قاجار جز تکرار سوانح عهد اشکانی و ساسانی نباشد. گفتنش برای ما ایرانیان خوشایند نیست اما سرگذشت گرجستان روایت دفاع ملتی خرد از هستی خویش است در برابر همسایهٔ نیرومند جنوبی...»

البته تواضع آقای برجیان و عذرخواهی ایشان از ملت گرجستان به خاطر بدکرداری ما ایرانیان نشان از طبع حساس و روح نازک اندیش و منش صلح جوی ایشان دارد. ولی ایشان در خلجان عاطفی خویش کاملاً از یاد برده اند که کشت و کشتار قبیله ای و نزاعهای فئودالی قرون وسطی ربطی به ملتها نداشته و پدیده ای جهانی بوده است. در آن دوران هر کسی فرصت یا قدرتی پیدا می کرد دست به کشتار همسایگان می زد تا تیول خویش را وسعت دهد و در نهایت شاه شود. اگر در یکی از این نزاعها یکی از خانهای گرجستان هم

رسید از سمت خود در فرهنگستان استعفا دادم و پس از دوسه ماه به امریکا آمدم. مرا بازنشسته نکردند و هرگز به عنوان «مشاور» در پایتخت خدمت نکردم. مرا از دانشگاه «اخراج» کردند، بی آن که حتی حکم اخراج برایم صادر کنند.

۳ - در مورد هزینهٔ مجله، هفت سال اول که ایران نامه را منتشر می کردم، مجله از انتشارات بنیاد مطالعات ایران، واشنگتن بود. ایران شناسی تا شمارهٔ ۲ سال ۱۳ از انتشارات بنیاد کیان بود. هزینهٔ آن را در سالهای اخیر، همان ایرانی خیرخواه مقیم کالیفرنیا که اجازه نداده است نام او را در مجله ذکر کنم، می پردازد. اطمینان داشته باشید هزینهٔ مجله را سازمانی که شما تصور می کنید و حداقل با نام آن آشنایی کامل دارید نمی پردازد. اگر می پرداخت، به صراحت نامش را می نوشتم.

جلال متینی

\*\*\*

آقای حبیب برجیان در گزارش خود از «سومین انجمن پژوهش در جوامع فارسی زبان در تفلیس» (ایران شناسی، سال بیستم، شمارهٔ اول) نوشته اند که در سخنرانی خویش در این مجمع خطاب به میزبانان خود، ولابد به ملت گرجستان، فرموده اند که: «... کدام ایرانی فرهیخته می تواند از کارهای ناشایست نیاکانش در قبال گرجستان خشنود و سرفراز باشد؟ تاریخ گرجستان در نیم هزارهٔ اخیر از ویرانگری و کشتار و برده گیری و دیگر بد کنشهایی که ایرانیان در عهد صفوی و قاجار بر این ملت روا

ایران را همسایه نیرومند جنوبی خواندن و رفتار قبیله‌ای خانها و فئودالهای قرون وسطی را به ایران نسبت دادن و یا آن رفتار را با رفتار روسیه (به عنوان یک نیروی استعماری عهد سرمایه داری در قرن بیستم و بیست و یکم) با مستعمره‌های خود مقایسه کردن از آن نوع سخنهای مع الفارق است که فقط از هنرهای ما ایرانیان است و بس.

چقدر درستتر بود اگر آقای گرجیان به جای این که برای جلب محبت میزبانان خویش حکم بدکرداری ایرانیان را صادر کنند، و بدون داشتن نمایندگی از سوی ایرانیان از ملت گرجستان به خاطر این بدکرداری پوزش بخواهند، واقعیات تاریخی را برای آنان بازگو می‌کردند و توضیح می‌دادند که خانهای قاجار و مرشدان صفوی بلانی بیش از آن که به سر گرجیان آورده‌اند به سر ایرانیان آورده‌اند؛ و این حقیقت را بیان می‌کردند که ما هر دو ملت هنوز هم نوعاً قربانی همان قماش عملاً ظلم هستیم؛ و تأکید می‌کردند که ما ایرانیان هرگز احساسی جز تحسین، احترام، دوستی، خویشاوندی و همدردی نسبت به گرجیان نداشته و نداریم.

با احترام - بیژن نامور

\*

تصحیح بفرماید:

سال ۲۰، شماره ۲، ص ۳۶۶، سطر ۲۷:

عشرت قهرمان (نکیسا)، نه (شکیبا)

دست بالا را پیدا می‌کرد اکنون در کنار غزنویان و سلجوقیان و دیلمیان و خوارزمشاهیان و مغولان و تیموریان و... سلسله‌ای هم به نام گرجیان داشتیم که به اهالی گرجستان هم همان ظلمی را کرده بود که به دیگران. صفویان و قاجاریان بیش از ستمی که به گرجیان کرده‌اند به شیرازیان و اصفهانیان و کرمانیان و تبریزیان و... هم کرده‌اند. آیا آقا محمد خان قاجار با گرجیان بدتر رفتار کرد یا با کرمانیان؟ شاه اسماعیل با شیرازیان و تبریزیان بیرحمت‌تر بود یا با گرجیان؟ اوزون حسن و جنید و حیدرو قزلباشان و قاجار مگر تفاوتی بین ایرانیان و گرجیان می‌گذاشتند؟ مگر کوچ اجباری گرجیان و ارمنیان و قشقاییان و دیگران به داخل ایران جز برای آن بود که این حضرات آن قدر از ایرانیان کشته بودند که دیگر رعیتی بر روی زمین باقی نمانده بود تا پا به های مالیاتی حکومت را تأمین کند؟

اگر ایشان نگاهی به روابط جاری گرجیان با اقلیت‌های آستی و آبخوزی در داخل کشورشان کرده بودند، و خشوتی را که گرجیان در قرن بیست و یکم در مقابل داعیه استقلال طلبی این اقلیتها (البته بدون شک با اغوا و تحریک روسیه) نشان داده‌اند ملاحظه کرده بودند، و چنگ و دندانسی که روسیه به گرجستان نشان می‌دهد، و طلیعه جنگی را که در پیش است در نظر می‌گرفتند آن گاه شاید نقطه شروع بهتری برای ارزیابی دقیقتر از «بدکرداری ایرانیان» در پیش رو داشتند.

نگاهی  
به کارنامه سیاسی

دکتر محمد مصدق

تألیف  
جلال مسینی

شرکت کتاب



**Ketab Corp.**  
1419 Westwood Blvd.  
Los Angeles, CA 90024 U.S.A.  
Tel: (310)477-7477





مجموعه متون فارسی

زیر نظر احسان یار شاطر

# شاهنامه

## SHAHNAMEH

بوشش جلال خالقی مطلق

بر اساس کلیه نسخه‌های معتبر عالم که بیست سال پیش آغاز شد در هشت جلد متن در  
جلد یادداشت‌های توضیحی، به قطع بزرگ و جلد طلاکوب، به پایان رسید و منتشر شد.

اثری است که شایسته است زینت بخش خانه و کتابخانه همه دوستداران فرهنگ ایران باشد.

بستین هدیه برای دوستان و خویشان و کتابخانه‌های عمومی و دانشگاهی

قیمت هر جلد بین ۶۰ و ۷۵ دلار

نشانی پخش کننده:

Eisenbrauns Inc.

P. O. Box 275 Winona Lake, IN 46590-0275

Phone (574) 269-2011 Fax (574) 269-6788 [www.eisenbrauns.com](http://www.eisenbrauns.com)



# ***ENCYCLOPÆDIA IRANICA***

Edited by  
Ehsan Yarshater  
Center for Iranian Studies  
Columbia University

**VOLUME XIV**  
**ISFAHAN IX—JOBĀ'Ī**  
Published

**VOLUME XV**  
Fascicle 1  
**JOĀI—JUDEO-PERSIAN COMMUNITIES V**  
In Press

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
EISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana  
(574) 269-2011

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

clergymen, they blocked the sale.

Another issue that the article explores is into the prohibition of tobacco during the time of Naser al-Din Shah.

Finally the article describes how the clergy tried to get their own wishes inserted into the first proclamation of constitutional government, but the people did not accede to their demands and the Shah was forced to change the wording of part of the decree calling the Majles the "National Assembly" instead of the "Islamic Consultative Assembly."

## The Effect of Islamic Culture on Judeo - Persian Literature in the Works of Shahin and 'Emrani

Nahid Pirnazar

The interaction of Iranian Jews with their Iranian environment for approximately 2700 years has influenced their religious concepts, traditions and intellectual life. With the exception of forced conversions, both in Pre-Islamic and Islamic Iran, the Jews of Iran have been more acculturated than assimilated. Iranian Jews, mostly encouraged by their religious leaders, especially during the Talmudic Period (Baba Qama 83a), circa 323 C.E., adopted the dominant language of the country which in their case was Persian. Due to their co-existence with pre-Islamic and Islamic Iranians and the process of acculturation, secular traditions and religious rituals of Iranian Jews were not immune from Zoroastrian and later Islamic influences.

In Islamic Iran, the Jews as believers or *Ahl al-Kitab*, were considered second-class citizens living in an Islamic environment. As the process of their acculturation, and as an established practice, Iranian Jews are often found to use a number of Islamic concepts and rituals for the expression of similar Judaic traditions. The similarities are often so close that sometimes it would be difficult for an unsophisticated reader of Judeo-Persian literature to differentiate between an Islamic and Judaic scene or tradition. The use of Islamic terminology, as used in this article, seems to reflect more a natural lifestyle trend and a standard vocabulary than an effort to impress any particular group or ruler.

respect. In addition, the author points out, women would stage *sama'* sessions for Rumi. As the texts indicate, women would participate in these sessions by singing and playing musical instruments, and this is the first instance of an explicit reference to such things in the Sufi literature.

The author identifies three periods in the participation of women in the Rumi order:

1. Women in the life of Rumi until the succession of Amir Aref.
2. From the time of the succession to 11<sup>th</sup> century, a period in which women's presence was much like that in the first period.
3. From the 11<sup>th</sup> to the 13<sup>th</sup> century when, because of the growing wealth of the order through endowments and the influence of Sheikhs, the presence of women became less pronounced.

## The Negative Role of the Turbaned Class in the Constitutional Movement

Mehra Maleki

Because the majority of histories of the Constitutional Movement in Iran speak of the important role played by two influential members of the clergy in the genesis of that movement (Seyyed Abdollah Behbehani and Seyyed Mohammad Tabataba'i), the Islamic Republic has claimed it as their own; and by this very act demolished it. The purpose of this article is to show that the two clergymen in the movement were in favor of government based on the *shari'ah* rather than a constitutional form of government based on civil law.

By way of introduction the author mentions that every powerful clergyman had a number of thugs and zealot seminarians at his disposal to carry out his orders and advance his agendas. The two clergymen mentioned above were active in the Constitutional movement because they sought the power to resolve a financial dispute they had with Sheikh Fazlollah Nuri, a prominent clergyman and member of Mohammad Ali Shah's government. It appears that the Sheikh had incurred a large debt and asked a member of the government for the funds to repay it. When he refused, the Sheikh attached himself the two clergymen mentioned above. Coincidentally at this time, the Russians wanted to build a bank in Tehran and needed a plot of land for it. The Sheikh sold the Russians a school and a graveyard for a considerable amount of money, but because he had had a falling out with the two

then extracts the “Tale of the Prophet’s Wives” from the story of the king who had six sons. The king asks his sons what they wish for so that he can make their wishes come true. The “Tale of the Prophet’s Wives” comes up in the father’s talk with his third son. The story goes that one day the Prophet’s wives came to him and together asked which of them he loved best. The Prophet told them that he would tell them the next day. Then he took his wives aside and gave each of them a ring, warning them not to speak to the other wives about the gift. The next day the wives asked him the same question, and he replied that he loved the wife to whom he gave a ring the most. This delighted the women, when, in fact, the Prophet loved Ayesha the most. She was the one wife who understood the Prophet’s ruse.

The author analyzes this tale in detail. He feels that it calls basic beliefs in Islam under question, because if the Prophet was the messenger of God and the Qur’an the word of God, then he would have been completely truthful. For the Prophet it wasn’t enough to refrain from telling an untruth, but it was also incumbent on him to tell the whole truth and nothing but the truth. At the end of his detailed article, the author raises the question: How could a Sufi like Attar, in a story that contains many examples of fabrication and falsity, reduce the status of a personage like the Prophet to that of a negotiator and no one until now has objected to this portrayal?

## Women and Instruction in Mysticism in the Rumi Order (4)

Zahra Taheri

In the fourth and last installment of this article, the following topics are covered: In the Rumi order not only did women have the right to an education in mystical practice, but they also could succeed the learned Sheikhs and become keepers of the Sufi lodges.

Then the writer turns to the subject of women in *sama’*, the ceremonial singing and dance among Sufis. She delves into the various ideas about music and dancing in Sufi texts. She refers, for example, the meeting Jalal al-Din Rumi had with a female musician called Tavus, saying that it is said that he often associated with women who, from a doctrinal or customary point of view, would not be acceptable. Rumi referred to such women using the word *khatun*, a term of the utmost

devouring the flesh of the dead man. In Baghdad he ordered the bones of Abu Hanifa to be disinterred and, according to one report, made into a urinal, and, according to another, fed to the dogs.

Not long after his final victory in a one-day battle at aldiran, Shah Esma'il I, though having fought bravely against the Ottoman Sultan who was enraged by his bloodthirsty anti-Sunnism, was defeated, wounded, and escaped to Tabriz. To be sure, the two armies were not comparable because the Ottomans were equipped with up-to-date weapons of the time such as muskets and cannons, while the Iranians, who were outnumbered by five or six to one, were not. Another reason for the defeat was that Esma'il and his commanders were up all night drinking and in the morning went out to hunt partridges, but as soon as he got word that his army was losing, he rushed to the battlefield and made great efforts.

Matini writes that if the steep price of maintaining political unity were just the destruction of towns and cities and the mass killing of the population, it would be understandable, for Iran had faced such calamities in the past (the Arab, Mongol, and other invasions). But the price paid by the country in Esma'il I's wars was steeper, and one can still see its deleterious effects. To maintain their rule Esma'il and his successors resorted to the "unseen world"; they falsely created for themselves a sacred aura and with the backing of the clergy spread superstition. One of these false beliefs was to assert that a clergyman was a direct successor of the "Imam of the Time" or the Shii Messiah, which enabled Ayatollah Khomeini to make the same claim thirty years ago. This form of administration of the country has continued more or less unabated from the time of the Safavids. In the Constitution, drawn up at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the official religion of Iran is said to be Twelver Shiism.

At the end of the article, the author refers to actions of Safavid, Qajar, and Islamic Republican leaders to illustrate the negative aspects of the politics of religion in Iran.

## A Lie in Truth's Clothing: a Look at the Tale of the Prophet's Wives in Attar's *Elahinameh*

Bijan Namvar

The author first summarizes all the stories of the *Elahinameh*, and

of seven extremist Turkmen Shiis of Asia Minor, who participated with Heydar in wars against the Sunnis. From the time of his youth, Esma'il I also resorted to the supernatural to advance his agenda; for example, he said that heaven had a mission for him or that a certain Imam had spoken to him in a dream. At the same time, he showed considerable bravery in war, causing his followers to think of him as an exceptional individual and vie with one another in carrying out his orders.

Esma'il I crowned himself "King of Kings" in 1501, and declared Shiism the official religion. The Shii clergy of Tabriz asked him what should be done when the two-thirds of the two to three hundred thousand people of Tabriz, who were Sunni, said that they did not want a Shii king. Esma'il I responded that he was on a mission and that God and the Imams were behind him. He said that he feared no one and if the people had any objections, he would slay them with his sword. After proclaiming his kingship in the name of the Shii Imams, the people were told to curse the first three Caliphs and repeat the slogan "More, and nothing less." Anyone who did not would be decapitated. Two phrases were added to the call to prayer and a group of people called *Tabarraian* roamed the bazaars and alleys cursing the first three Caliphs. The population had to respond with the slogan and those who did not were killed on the spot. Employing this anti-Sunni policy, Esma'il I was able through a series of bloody battles during the period 1502-10 to extend the boundaries of the Safavids until they matched those of the Tasmanian Empire.

In order to vanquish utterly the Sunnis, who formed the majority of the population of Iran at the time, Esma'il I used very harsh measures. He disinterred the bones of the enemy leader and some of his commanders who had participated in the battle in which Esma'il's father had been killed, and brought them to the Tabriz bazaar. He had a number of prostitutes and thieves parade before the pile of bones and then set the lot of them on fire. In Ardabil he ordered Sunnis to be burned alive. He put a two of his enemies in cages and carried them with him from place to place. One of them he had coated with honey so that bees would sting him. The other he had burned in Isfahan along with his entire family and retinue. After his victory over another enemy, he decapitated him and had his skin filled with straw and sent to the Ottoman Sultan. They later made the skull into a goblet from which Esma'il I drank wine. He personally disemboweled one of his enemies and cut off his hands, sending one hand to a commander in Iran and the other to India. He then told his followers to make a meal of the flesh of this dead enemy, if they valued him. They vied with one another in

## Abstracts of Persian Articles \*

### The Cost of National Unity and Territorial Integrity

Jalal Matini

The rise of Shah Esma'il I, founder of the Safavid Dynasty (1502-1736), is significant in several respects. This is because it put an end to the dynastic and internecine strife that had been raging for nine centuries and established what is termed today "political unity" in the country. Thus, if we speak today of political unity and territorial integrity in Iran, we owe it to Shah Esma'il I.

Scholars have written a great deal on Shah Esma'il I and the significance of the Safavids. Readers can refer to those works for a full picture of the period: this article briefly studies how political unity came about in Iran.

In the introduction, the writer mentions the following: the political conditions in Iran from the Arab invasion until the rise of Esma'il I; Sheikh Safi al-Din Ardabili, the eponymous founder of the Safavids, emphasizing the fact that he was Iranian, Azeri-speaking and Sunni, not a Turk or a Turkish speaker; one man of this family said he saw the ninth Shiite Imam in a dream; the Safavids' gravitation from Sunnism to Shiism; their uprisings in the time of Juneyd and Heydar, respectively Esma'il I's grandfather and father, aided by Shiite zealots of Asia Minor, Syria and Anatolia who desired to establish an independent Shii state.

Esma'il I had a miserable childhood and adolescence. He was a tool

\* All translations, unless otherwise stated, are by Paul Sprachman.



	in the Rumi Order (4)	20
Mehra Maleki	The Negative Role of the Turbaned Class in the Constitutional Movement	21
Nahid Pirnazar	The Effect of Islamic Culture on Judeo-Persian LiteratureIn the Works of Shahin and 'Emrani	22

# Contents

Iranshenasi

New Series

Vol. XX, No. 3, Autumn 2008

**Commemorative Issue for  
Ardeshir Mohassess (1938-2008)**

## **Persian**

<b>Articles</b>	381
<b>Book Reviews</b>	526
<b>Short Reviews</b>	536
<b>News of Iranian Studies and Related Events</b>	557
<b>Communications</b>	575

## **English**

### **Abstracts of Persian Articles by:**

Jalal Matini	The Cost of National Unity and Territorial Integrity	17
Bijan Namver	A Lie in Truth's Clothing: a Look at the Tale of the Prophet's Wives in Attar's <i>Elahinameh</i>	19
Zahra Taheri	Women and Instruction in Mysticism	

# *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**

---

**Commemorative Issue for  
Ardeshir Mohassess (1938-2008)**

**Abstracts of Persian Articles by:**

**Mehra Maleki**

**Jalal Matini**

**Bijan Namvar**

**Nahid Pirnazar**

**Zahra Taheri**