

ایران‌شناسی

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

دوره جدید

به مناسبت سی و پنجمین سال تأسیس

دانشنامه ایرانیکا

با آثاری از:

حمید تفضلی	ژاله آموزگار
هاشم رجب زاده	شکوفه تقی
جهانگیر شمس آوری	علی سجادی
زهرا طاهری	رضا صابری
حشمت مؤید	بهرام گرامی
ایرج هاشمی زاده	جلال متینی

ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران

وزبان و ادبیات فارسی

دوره جدید

مدیر

جلال متینی

نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی

زیر نظر: ویلیام ال. هنووی، 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 «ایران شناسی» با ذکر مأخذ مجاز است. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هر یک از مقالات موافقت کتبی مجله لازم است.

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

The Editor: Iranshenasi

P.O.Box 1038

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

تلفن: ۲۵۶۴-۲۷۹ (۳۰۱)

فکس: ۲۶۴۹-۲۷۹ (۳۰۱)

Internet: www.Iranshenasi.net

بهای اشتراک:

در ایالات متحده امریکا، با احتساب هزینه پست:

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

در خارج از امریکا، هزینه پست هوایی افزوده می شود:

کانادا ۱۹ دلار، سایر کشورها ۴۲ دلار

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

فهرست مندرجات

ایران شناسی، دوره جدید

سال بیست و یکم، شماره اول، بهار ۱۳۸۸

به مناسبت سی و بنجمین سال تأسیس

دانشنامه ایرانیکا

بخش فارسی

مآلات

۱	رسم الخط نسخه های خطی فارسی از قرن پنجم تا قرن سیزدهم هجری تکمله: رسم الخط نسخه نو یافته «ختم الغراب» مورخ ۵۹۳ ق.	جلال متینی
۲۶	دو فیلسوف در دو جهت با تجدد و بر تجدد کلاغ هزار دیده، سفری به «سورة الغراب»: روایتی از خواب و خیال انقلاب (۱)	جهانگیر شمس آوری علی سجادی
۲۸	خضر در فرهنگ کتبی و شفاهی ایرانیان (۱) بحران پس از ملی شدن نفت ایران تا کودتا به روایت ژاپنی ها	شکوفه تقی هاشم رجب زاده
۴۱	شبه و کهر با در هزار سال شعر فارسی گزارشی ساده از سنگنوشته های کردیر بازگشت ناصر خسرو از مصر	بهرام گرامی ژاله آموزگار رضا صابری
۶۲		
۷۸		
۸۷		
۱۰۲		
۱۱۶		

برگزیده

۱۲۵	[حیاتی کرمانی] زن صوفی صاحب دیوان	زهرا طاهری
-----	-----------------------------------	------------

نقد و بررسی کتاب

- حشمت مؤید
دیوان سیدای نسفی، با تصحیح و تعلیق
حسن رهبری
۱۴۲
- ایرج هاشمی زاده
کتاب کاریکاتور ایران: داریوش رادپور،
کاریکاتوریست ایرانی مقیم رم
۱۴۵
- حمید تفضلی
«ایران در بازتاب سفرنامه های آلمانی زبان در
قرن ۱۹»، نوشته مریم اردلان
۱۵۱

گلکشی در اشارات فارسی

- ج ۲۰
معرفی ۶ کتاب
۱۶۳

خاطرات

- جلال متینی
خاطرات سالهای خدمت (۱۱) در دانشگاه مشهد
۱۷۷

کلمت با

- جلال متینی
«ول کن با با آس دُلا»!
۱۸۸

آراء و افکار نظرآ

- عبدالرحیم احمدی، بیژن نامور
۱۹۹

بخش انگلیسی

ایران‌شناسی

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

بهار ۱۳۸۸ (۲۰۰۹ م.)

سال بیست و یکم، شماره ۱

جلال متینی

رسم الخط نسخه‌های خطی فارسی از قرن پنجم تا قرن سیزدهم هجری*

اگر بخواهیم تاریخ تقریبی نگارش نسخه‌های خطی فارسی را که فاقد تاریخ کتابت اند - تنها بر اساس شیوه رسم الخط آنها - تعیین کنیم، چه ضابطه‌ای در اختیار داریم. اگر اشتباه نکنم بحث درباره رسم الخط نسخه‌های خطی فارسی و تفاوت آنها با یکدیگر برای نخستین بار در دو قرن اخیر به توسط برخی از مستشرقین که به تصحیح انتقادی و چاپ بعضی از متنهای فارسی پرداختند آغاز گردید. آنان در مقدمه هر کتاب ضمن معرفی مؤلف و دوران زندگانی وی و اختصاصات دستوری کتاب، از رسم الخط نسخه یا نسخه‌های خطی مورد استفاده خود نیز سخن به میان آوردند، و از جمله طرز نگارش چهار حرف فارسی: «پ. ج. ژ. گ» را مورد بررسی قرار دادند. و به ندرت برخی از آنان به مانند زلیگمان در طبع کتاب الابنیه عن حقایق الادویه (در سال ۱۸۵۹ میلادی) کوشیدند رسم الخط نسخه خطی فارسی را از تمام جهات در نسخه چاپی مراعات کنند. پس از

مستشرقین، اولین و دومین نسل محققان ایرانی که با کار اروپاییان آشنایی پیدا کرده بودند در تصحیح انتقادی متون ادبی شیوه شرق شناسان را در این زمینه دنبال کردند و پس از چاپ تعدادی از این متنها، مسأله رسم الخط نسخه های خطی فارسی و تفاوت آنها با یکدیگر در ایران نیز مورد عنایت قرار گرفت. درباره تفاوت موجود در رسم الخط نسخه های خطی فارسی براساس اظهار نظر مستشرقین و محققان ایرانی، این نظر پذیرفته شده است که رسم الخط نسخه های خطی فارسی بر دو نوع است: «رسم الخط قدیم» که در آن از جمله چهار حرف فارسی «پ. چ. ژ. گ.» به مانند حروف مشابیه عربی: «ب. ج. ز. ک.» نوشته شده است، و «رسم الخط جدید» که در آن چهار حرف مورد بحث به مانند امروز با افزودن سه نقطه (پ. چ. ژ.) و با یک سرکش اضافی «گ» از حرفهای مشابیه عربی متمایز گردیده اند. کسانی که تاکنون از این نظریه پیروی کرده اند بسیارند از جمله:

محمد قزوینی در نامه ای که در ۱۲/۱/۱۳۲۳ درباره یکی از نسخه های خطی دیوان حافظ به دکتر قاسم غنی نوشته چنین اظهار نظر کرده است: «... این نسخه حافظ به نظر این جانب تقریباً به نحو قطع و یقین از سنه ۹۰۰ مؤخر نباید باشد. از وضع املائی کلمات که هیچ وقت زیر «ج» سه نقطه نمی گذارد. بسیار نادراً زیر «پ» سه نقطه می گذارد...»^۱ عبدالحی حبیبی درباره شیوه کتابت ترجمه السواد الاعظم نوشته است: «در خصایص املا به کتب بعد از سنه ۱۰۰۰ هجری مانند است، بدین معنی که «ج» و «پ» به سه نقطه در آن عموماً دیده می شود ولی حرف «گ» فارسی مانند «ک» عربی ست...»^۲

دکتر ذبیح الله صفا در مقدمه ورقه و گلشاه نوشته است: «آوردن «ج» به جای «چ» و «ز» به جای «ژ» نشانه قدمت این نسخه است»^۳. و احمد آتش درباره همین نسخه ورقه و گلشاه تصریح کرده است که در این نسخه «چند بار بر حرف کاف فارسی سه نقطه نگاشته شده...»^۴

دکتر غلامحسین یوسفی درباره شیوه کتابت نسخه خطی قابوس نامه، مکتوب به سال ۶۲۴-۶۲۵ هجری محفوظ در کتابخانه فاتح استانبول به شماره ۵۲۹۷ نوشته است: «شیوه املائی نسخه اساس مانند دیگر نسخه های قدیمی ست یعنی با رعایت دال و ذال و نگاشتن «پ، چ، ژ، گ» که به صورت «ب، ج، ز، ک» و امثال آن...»^۵

دکتر محمد امین ریاحی درباره شیوه نگارش نسخه خطی نزهة المجالس نوشته است: مختصات رسم الخط «قرنهای هفتم و اوایل قرن هشتم در نسخه مراعات شده، نظیر نوشتن: ج، ک، کجون، ز به جای: چ، گ، که چون، ژ...»^۶

در یکی دو سال پیش سید علی آل داود درباره ویژگیهای رسم الخط دیوان حافظ

مکتوب به سال ۸۰۳ هجری نوشت: «...حرف «د»، طبق قاعده قدیم، همانند نسخ کهن، در بیشتر موارد به صورت «ذ»؛ «ج» به صورت «ج»؛ «پ» به صورت «ب» نوشته شده است.» وی برای نشان دادن رسم الخط نسخه مورد بحث، سه بیت از یکی از غزلهای حافظ را با ویژگیهای نگارش آن نسخه نقل کرده که در آن «مژده» و «چه» با سه نقطه، و «گر» و «گل» به همین صورت با دو سرکش، (که بسیار بعید می نماید، «گ» در این نسخه با دو سرکش نوشته شده باشد) و «د» در: امذ، امید، برسد، نبیذ، برآمد...» به همین شکل با «ذ» کتابت شده است.^۷

این چند مورد را به عنوان نمونه آوردم. ولی چنان که گذشت تقسیم رسم الخط نسخه های خطی فارسی به دو نوع «رسم الخط قدیم» و «رسم الخط جدید» - از نظر چهار حرف فارسی «پ، چ، ژ، گ» - قولی است که جملگی برآند. تنها استثناء در این باب مجتبی مینوی است که در مقدمه نسخه عکسی کتاب الابنیه عن حقایق الادویه (چاپ ۱۳۴۴)، ظاهراً با توجه به رسم الخط این نسخه، نظر دیگری اظهار داشته است.

نگارنده این سطور نیز تا سال ۱۳۴۱ که تصحیح انتقادی کتاب هدایه المتعلمین فی الطب را آغاز کرد، بر این عقیده بود که در رسم الخط فارسی دو دوره کاملاً مشخص وجود دارد: رسم الخط قدیم و رسم الخط جدید، با همان مشخصاتی که برای آن ذکر گردیده بود. ولی وقتی نسخه خطی کتاب هدایه المتعلمین فی الطب محفوظ در کتابخانه بادلیان آکسفورد مکتوب به سال ۴۷۸ ه. ق. و نسخه دیگر همین کتاب محفوظ در کتابخانه فاتح استانبول مکتوب به سال ۵۱۰ ه. ق. را اساس کار خود قرار دادم، متوجه شدم که شیوه نگارش این دو نسخه، از جمله درباره نوشتن چهار حرف فارسی «پ، چ، ژ، گ» با آنچه درباره رسم الخط قدیم نسخه های خطی نوشته اند و گفته اند کاملاً متفاوت است. در آن زمان موضوع را با چند تن از استادان و صاحب نظران در میان گذاشتم، برای ایشان نیز شیوه نگارش این چهار حرف در این دو نسخه عجیب می نمود. پس در صدد برآدمم کتاب را دقیقاً براساس رسم الخط نسخه کتابخانه بادلیان آکسفورد از نظر کتابت این چهار حرف به چاپ برسانم. کتاب در سال ۱۳۴۴ به همین صورت به چاپ رسید و در مقدمه آن به تفصیل رسم الخط این نسخه را جزء به جزء شرح دادم و از کلمات مشکول نسخه بادلیان نیز سخن به میان آوردم،^۸ ولی تا آن زمان گمان می کردم رسم الخط این دو نسخه استثنایی است بر آن قاعده کلی رسم الخط قدیم نسخه های خطی فارسی.

پس برای اطمینان خاطر در صدد برآدمم نسخه های خطی فارسی مکتوب در قرن پنجم هجری را - که قدیمی ترین نسخه های خطی موجود فارسی در جهان است - از نظر

رسم الخط مورد بررسی قرار دهم. در آن زمان از چهار نسخه خطی فارسی به عنوان اقدم نسخ خطی فارسی نام برده شده بود که تاکنون نیز نسخه ای بر آنها افزوده نگردیده است. این نسخه ها به ترتیب قدمت تاریخ کتابت عبارتند از:

۱- کتاب الابنیه عن حقایق الادویه تألیف ابومنصور موفق بن علی الهروی، به خط اسدی طوسی «مکتوب به سال ۴۴۷ ه. ق.» محفوظ در کتابخانه عمومی وین به شماره AF. 340.

۲- قسمتی از تفسیر پاک، محتملاً مکتوب پیش از سال ۴۵۰ ه. ق. (به نظر مجتبی مینوی)، نسخه محفوظ در کتابخانه دانشگاه لاهور.

۳- بخشی از ترجمه شرح تعرف (مترجم ابوابراهیم مستملی بخاری). مکتوب به سال ۴۷۳ ه. ق.، محفوظ در موزه ملی پاکستان، کراچی.

۴- هدایة المتعلمین فی الطب، تألیف ابوبکر ربیع بن احمد الاخوانی البخاری مکتوب به سال ۴۷۸ ه. ق. محفوظ در کتابخانه بادلیان آکسفورد به شماره Ms. Pers. C.37.

به بخشی از ترجمه شرح تعرف در آن سالها دسترسی نیافتم، ولی سه نسخه دیگر را از آغاز تا پایان کلمه به کلمه و با دقت تمام از نظر شیوه کلی نگارش، و از جمله طرز کتابت چهار حرف فارسی، مورد بررسی قرار دادم. حاصل این مطالعه بر بنده ثابت کرد که آنچه درباره «رسم الخط قدیم» نسخه های خطی فارسی گفته اند، نادرست است، زیرا در دو نسخه خطی الابنیه و هدایة المتعلمین، سه حرف فارسی «پ، ج، ژ» در بعضی از کلمات با سه نقطه نوشته شده است و در برخی از موارد با یک نقطه، و در نسخه خطی تفسیر پاک این سه حرف در بیشتر موارد با سه نقطه کتابت شده است. در مورد نگارش حرف «گ» دو موضوع در این سه نسخه گفتنی است: نخست آن که کاتبان این سه نسخه، کاف فارسی را با افزودن سرکش دوم «گ» از کاف تازی «ک» مشخص نساخته اند، بلکه به جای افزودن «سرکش دوم»، سه نقطه یا دو نقطه بر روی کاف افزوده اند، یا سه نقطه در زیر کاف «کن». دیگر آن که، در دو نسخه الابنیه و هدایة المتعلمین کاف فارسی (گ) به مانند «پ. ج. ژ» در بعضی از کلمات با نقطه نوشته شده است و در بعضی از موارد به مانند کاف تازی (ک) بی نقطه. و در تفسیر پاک کاف فارسی در بیشتر موارد با دو یا سه نقطه از کاف تازی مشخص گردیده است. این بررسی بر بنده روشن ساخت که طرز نگارش چهار حرف فارسی «پ، ج، ژ، گ» در اقدم نسخ خطی فارسی با حروف مشابه عربی «ب، ج، ز، ک» متفاوت بوده است. گزارش این موضوع را در مقاله ای با عنوان «رسم الخط فارسی در قرن پنجم هجری» در بیست و هفتمین کنگره بین المللی مستشرقان در دانشگاه میشیگان،

ان اربر در سال ۱۳۴۶ مطرح ساختم.^۱ و سالها پیش با استفاده از فرصت مطالعاتی، در کتابخانه موزه بریتانیا (نام جدید: The British Library) لندن به بررسی برخی از نسخه های خطی فارسی، بر اساس تاریخ کتابت آنها پرداختم و نزدیک به دوست نسخه خطی موجود در آن کتابخانه، مکتوب از قرن ششم تا قرن سیزدهم هجری را یکی بعد از دیگری در مطالعه گرفتم و اختصاصات رسم الخط هر یک از آنها را یادداشت کردم، و چون دوران اقامتم در لندن بیش از چهار ماه نبود، از هر کتاب فقط پنجاه شصت صفحه از قسمتهای مختلف آن را مورد بررسی قرار دادم و به طرز نوشتن «پ، چ، ژ، گ»، «دال و ذال، فاء اعجمی (ق)» - ف با سه نقطه - و اتصال یا انفصال «که» به کلمه بعد اکتفا کردم، و نتیجه این بررسی را در مقاله ای با عنوان «تحول رسم الخط فارسی از قرن ششم تا قرن سیزدهم میلادی» به چاپ رساندم.^۲

در زمان نگارش آن مقاله چون به نسخه بخشی از ترجمه شرح تعرف دسترسی نیافته بودم و می پنداشتم رسم الخط این نسخه نیز به مانند سه نسخه خطی دیگر مکتوب در قرن پنجم هجری ست، در آن مقاله رسم الخط نسخ خطی را در سه بخش مورد مطالعه قرار دادم: ۱- نسخه های خطی قرن پنجم هجری که در آنها چهار حرف «پ، چ، ژ، گ» از حروف مشابه عربی در موارد قابل ملاحظه ای با افزودن نقطه مشخص گردیده است؛ ۲- نسخه های خطی قرن ششم تا قرن دهم که از مختصات بارز رسم الخط این پنج قرن - برخلاف آنچه پیش از این گفته بودند - یکدست نبودن شیوه کاتبان در طرز کتابت چهار حرف فارسی ست، بدین شرح که در آنها به ندرت چهار حرف مورد بحث و در اکثر آنها یک یا دو یا سه حرف از این چهار حرف با سه نقطه نوشته شده است. ناگفته نماند که در بعضی از نسخه های خطی این دوران، چهار حرف فارسی بی استثنا به مانند چهار حرف عربی (ب، ج، ز، ک) کتابت شده است. البته تعداد این گونه نسخه ها به مراتب کمتر از تعداد نسخه هایی ست که در آنها چهار حرف فارسی از حروف مشابه عربی، به گونه ای مشخص گردیده است؛ ۳- نسخه های خطی قرن یازدهم به بعد که اصل در آنها - با چند استثنا - مشخص ساختن چهار حرف فارسی از حروف مشابه عربی ست.^۳

اما هنگامی که در سال ۱۳۵۲ نسخه عکسی بخشی از ترجمه شرح تعرف به دستم رسید و آن را از نظر شیوه نگارش چهار حرف فارسی مورد بررسی قرار دادم، معلوم شد کاتب این نسخه، برخلاف کاتبان سه نسخه الانبیه، هدایة المتعلمین، و تفسیر پاک، حرفهای «پ» و «چ» را در تمام موارد با یک نقطه (ب، ج) نوشته و دو حرف «ژ» و «گ» را تنها در چند مورد معدود به ترتیب به شکل «ژ» و «ک» (با افزودن یک نقطه در زیر کاف) نگاهشته

است، و در نتیجه این نسخه مکتوب در قرن پنجم هجری با آن سه نسخه دیگر کاملاً متفاوت است.^{۱۲} بدین ترتیب بر بنده معلوم شد که تقسیم رسم الخط نسخه های خطی فارسی به سه دوره نیز نادرست است. چه به طور کلی بین رسم الخط نسخه های خطی مکتوب در قرن پنجم هجری از نظر تنوع شیوه کتابت با پنج قرن بعد تفاوت چندانی وجود ندارد.

بنده در سالهای اخیر نیز هر جا به نسخه ای خطی برخورده ام، شیوه نگارش چهار حرف فارسی مورد بحث را در آن یادداشت کرده ام، همچنان که هر گاه به متنی برخورده ام که ویراستار آن را به صورت انتقادی به چاپ رسانیده است، مقدمه مصحح کتاب را از نظر رسم الخط این چهار حرف مورد توجه قرار داده و اختصاصات آن را نیز نوشته ام.^{۱۳}

حاصل بررسی ۲۱۵ نسخه خطی فارسی در قرن پنجم تا قرن سیزدهم هجری - که بخشی ناچیز از هزاران نسخه خطی فارسی در کتابخانه های سراسر جهان است - آن است که:

۱- از چهار نسخه مکتوب در قرن پنجم هجری، کاتبان سه نسخه، در مواردی، حرفهای «پ، چ، ژ» را با افزودن سه نقطه، و «گ» را با افزودن سه یا دو یا یک نقطه، از چهار حرف مشابیه عربی (ب، ج، ز، ک) مشخص ساخته اند.

۲- در چهار نسخه مکتوب در قرنهای نهم و یازدهم و دوازدهم نیز چهار حرف فارسی مورد بحث در تمام نسخه ها با سه نقطه نوشته شده است.

۳- فقط در هفده نسخه از ۲۱۵ نسخه مورد بحث، چهار حرف فارسی در تمام موارد به مانند حرفهای مشابیه عربی نوشته شده است. یعنی تنها در حدود $\frac{1}{13}$ کل نسخه هایی که مورد بررسی قرار گرفته اند، به شیوه ای کتابت شده اند که از آن شیوه به «رسم الخط قدیم» نام برده شده است.

۴- در بقیه نسخه های خطی، کاتب هر نسخه به سلیقه خود یا به پیروی از شیوه کتابت نسخه ای که در اختیار داشته، یک یا دو یا سه حرف از چهار حرف فارسی (پ، چ، ژ، گ) را به ندرت، یا در بعضی از موارد، یا در غالب موارد و یا در تمام موارد با سه نقطه نوشته است.

۵- گمان بنده آن است که شاعران و نویسندگان، و به طور کلی کاتبان قرنهای سوم و چهارم نیز در کتابت آثار خود به احتمال قوی یکی از همین شیوه های نگارش، چهار حرف فارسی متداول در قرن پنجم را به کار می برده اند و در نتیجه کاتبان قرن پنجم را نمی توان نخستین کسانی دانست که برای تشخیص چهار حرف فارسی از چهار حرف عربی مشابیه از سه نقطه استفاده کرده اند.

۶- بدیهی ست کاتبان از قرن دوازدهم به بعد چهار حرف فارسی را عموماً به شیوه ای

که ما امروز می نویسیم، نوشته اند و در بین نسخه هایی که بنده دیده ام نوشتن گاف با دو سرکش (به جای: گ، ک، پ، ک) از قرن دوازدهم رایج گردیده است.

توضیح این موضوع را نیز در این جا لازم می دانم که در نسخه هایی که کاتبان آنها هر چهار حرف فارسی یا برخی از آنها را، هم با سه نقطه و هم با یک نقطه نوشته اند. این امر تنها مربوط به سلیقه آنان بوده است نه این که تصور کنیم برخی از کلماتی که فی المثل امروز ما با «پ» یا «ج» یا «ژ» تلفظ می کنیم، مؤلف کتاب یا کاتب نسخه آن را با «ب» یا «ج» یا «ز» تلفظ می کرده اند، دلیل ما آن است که در یک نسخه خطی، گاهی یک کلمه در یک صفحه حتی در یک سطر با دو ضبط مختلف «پ» یا «ب»، «ج» یا «ج»، «ژ» یا «ز» نوشته شده است. استثنا بر این اصلی کلی آن است که وقتی در برخی از نسخه ها یکی از این حرفها در تمام کتاب با سه نقطه نوشته است، اگر ببینیم کاتب کلمه ای را که فی المثل امروز با «ژ» تلفظ می کنیم، در تمام کتاب با «ز» نوشته است، متوجه می شویم که تلفظ مؤلف کتاب یا کاتب نسخه با تلفظ امروز ما متفاوت بوده است. به طور مثال چون در نسخه خطی تفسیر قرآن مجید مکتوب به سال ۶۲۸ محفوظ در کتابخانه دانشگاه کمبریج، و نسخه خطی هدایة المتعلمین فی الطب مکتوب به سال ۵۲۰ محفوظ در کتابخانه فاتح استانبول، و نسخه خطی کتاب السامی فی الاسامی مکتوب به سال ۶۰۱ محفوظ در کتابخانه ابراهیم پاشا ترکیه، حرف «ژ» عموماً در کلماتی مانند: جوژه، لژن، لآژوردی، آژنگ، مژه، فرژه، کژ با سه نقطه نوشته شده است، ولی کلمه «کزدم» در تمام موارد به صورت «کزدم» ضبط گردیده است، در می یابیم که مؤلفان این سه کتاب و به احتمال ضعیف کاتبان این سه نسخه، این کلمه را «گزدم» تلفظ می کرده اند، نه «کزدم». و براساس ضبط همین سه نسخه و نیز تلفظ این کلمه در لهجه های شهمیرزاد، بلخ، بشرویه، قائن، بیرجند، طبرس در مقاله ای این موضوع را مطرح ساختم که شاید در بخشی از خراسان بزرگ در روزگاران پیش، این جانور را به سبب آن که دارای دُمی گزنده است نامگذاری کرده بودند نه به علت آن دارای دم کجی ست، چنان که در قرون اخیر پنداشته اند.^{۱۱}

اینک ۲۱۵ نسخه خطی فارسی را که مورد بررسی قرار گرفته اند از نظر کتابت: پ، ج، ژ، گ (گ، ک، پ، ک)، نخست در جدولی که براساس تاریخ کتابت هر نسخه - از قرن پنجم تا قرن سیزدهم - تهیه شده است از نظر خوانندگان می گذرانند، و سپس مشخصات مختصر کتابشناسی هریک از این نسخه ها را، با توجه به تاریخ کتابت آنها، و این که در هریک از آنها کدام یک از حروف چهارگانه فارسی (پ، ج، ژ، گ) با افزودن نقطه از حروف مشابَه عربی مشخص گردیده اند ذکر می نماید.

نمودار کتابت چهار حرف فارسی (پ، چ، ژ، گ) در نسخه های خطی فارسی
از قرن پنجم تا قرن سیزدهم هجری،
بر اساس ۲۱۵ نسخه ای که مورد بررسی قرار گرفته اند*

پنجم	ششم	هفتم	هشتم	نهم	دهم	یازدهم	دوازدهم	سیزدهم	
۲	۱	۶	۱	۲	۱				پ، چ، ژ، گ ^{۳۳} برخی از موارد
۱									پ، چ، ژ، گ غالباً
۱									ژ، گ به ندرت
	۱			۲	۷		۲۱	۲۳	پ، چ، ژ، گ تمام موارد
	۱	۳	۱						پ، چ، گ به ندرت
	۱	۲	۲	۴	۲				پ، ژ به ندرت
	۱								ژ، گ به ندرت
	۱		۴	۳					پ به ندرت
	۱	۲	۴	۲					ژ به ندرت
	۲	۴	۷	۱	۲	۱			پ، چ، ز، ک در تمام موارد
		۱							ژ در تمام موارد
		۳		۶		۱۴			پ، چ، ژ غالباً
		۶	۶	۴	۲				پ، چ، ژ به ندرت
			۱						پ، ژ، گ به ندرت
		۶	۶	۸					پ، چ به ندرت
				۱			۳	۱۶	پ، چ، ژ، گ در تمام موارد
				۴	۱۱	۱			پ، چ غالباً
								۱	چ در تمام موارد
۴	۹	۲۷	۳۳	۳۷	۲۵	۱۷	۲۳	۴۰	تعداد نسخه های خطی مکتوب در هر قرن

* حرف «گ» در نسخه های خطی مکتوب در قرن پنجم تا قرن دوازدهم هجری

با افزودن نقطه بر روی حرف «ک» یا زیر آن مشخص گردیده است.

قرن پنجم هجری - چهار نسخه^{۱۵}

۱- چهار حرف فارسی در برخی از موارد با سه نقطه نوشته شده است:

پ، چ، ژ، ژ، ک، ک، گ،

الابینه عن حقایق الادویه، سال ۴۴۷ (کتابخانه عمومی وین به شماره A.F. 340، با استفاده از نسخه چاپی زلیگمان در سال ۱۸۵۹ و نسخه عکسی این کتاب به اهتمام مجتبی مینوی، از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران در سال ۱۳۴۴)، هدایة المتعلمین فی الطب، سال ۴۷۸ (کتابخانه بادلیان آکسفورد به شماره Ms. Pers. C. 37.

۲- چهار حرف فارسی غالباً با سه نقطه نوشته شده است:

پ، چ، ژ، ژ، ک، ک،

قسمتی از تفسیر پاک، محتملاً مکتوب پیش از ۴۵۰ (نسخه محفوظ در کتابخانه دانشگاه لاهور).

۳- دو حرف با سه نقطه و یک نقطه نوشته شده است:

ژ، ک:

بخشی از ترجمه شرح تعرف، سال ۴۷۳ (کتابخانه موزه ملی پاکستان، کراچی).

قرن ششم هجری - نه نسخه

۱- چهار حرف فارسی در برخی از موارد با سه نقطه نوشته است:

پ، چ، ژ، ک:

ترجمان البلاغه رادویانی، سال ۵۰۷ (شماره ۵۴۱۳ کتابخانه فاتح استانبول - f.233a - f.290a - با استفاده از: نسخه عکسی^{۱۶}.

۲- چهار حرف فارسی در بعضی از موارد با سه نقطه نوشته شده است:

پ، چ، ژ، ک،

هدایة المتعلمین فی الطب، سال ۵۲۰ (شماره ۳۶۴۶ کتابخانه فاتح استانبول با استفاده از نسخه عکسی).

۳- بعضی از این حروف به ندرت با سه نقطه نوشته شده است:

پ، چ، ک:

ترجمه احادیث منقول از پیغمبر، سال ۵۸۵ (Or. ۹۴۴۷).*

* نسخه های خطی که شماره آنها با Or. یا Add. شروع می شود، نسخه های محفوظ در موزه بریتانیاست که اخیراً (The British Library) نامیده می شود.

پ، ژ:

بخشی از تفسیر سورا بادی، سال ۵۳۵ (Or. ۱۱۳۱۱).

ژ، گ:

التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، سال ۵۳۸ (شماره ۱۵۲۱) کتابخانه مجلس شورای ملی ایران.^{۱۷}

پ:

بخشی از ترجمه تاریخ طبری، سال ۵۸۶ (شماره ۷۴۸۱) کتابخانه آستان قدس رضوی، با استفاده از نسخه عکسی).

ژ:

بخشی از تفسیر سورا بادی، سال ۵۲۳ (شماره ۳۸۴۰) کتابخانه ایندی آفیس).

۴- چهار حرف فارسی به مانند چهار حرف مشا به عربی نوشته شده است:

ب، ج، ز، ک:

ترجمه تقویم الصحه، سال ۵۱۷ (Or. ۶۲۸۸).

التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، سال ۵۹۳ (نسخه متعلق به جلال همایی).^{۱۸}

قرن هفتم هجری - بیست و هفت نسخه

۱- چهار حرف فارسی در برخی از موارد با سه نقطه نوشته شده است:

ب، ج، ژ، گ:

دیوان خاقانی، سال ۵۹۴ یا ۶۶۶ (Or. ۷۹۴۲)؛ السامی فی الاسامی، سال ۶۰۱ (کتابخانه ابراهیم پاشا، ترکیه. با استفاده از نسخه عکسی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران). در این نسخه حرف «گ» به دو شکل «گ» و «گ» (گی) نوشته شده است؛ اخلاق ناصری، سال ۶۸۰ (Or. ۴۱۱۹)؛ بخشی از تفسیر قرآن، سال ۶۳۰ (شماره ۳۰۱) کتابخانه فاتح استانبول.^{۱۹} مثنوی مولانا جلال الدین، سال ۶۸۰ (کتابخانه نافذ پاشا، استانبول)؛^{۲۰} ورقه و گلشاه عیوقی، احتمالاً مکتوب در اواسط قرن هفتم (رقم ۸۴۱، موزه طویقا پوسرای، کتابخانه خزینه). احمد آتش در مقاله ای که در معرفی این نسخه در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران نوشته، تذکر داده است که در این نسخه «چند بار بر حرف کاف فارسی سه نقطه نگاشته شده».^{۲۱} دکتر ذبیح الله صفا نیز در مقدمه ورقه و گلشاه نوشته است «آوردن «ج» به جای «چ» و «ز» به جای «ژ...»^{۲۲} نشانه قدمت این نسخه است، ولی نگارنده با مراجعه به چند صفحه عکسی همین کتاب که در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و مقدمه ورقه

و گلشاه عیوقی گراور شده است متوجه گردید که کاتب نسخه مورد بحث هر چهار حرف فارسی «پ، ج، ژ، گ» را در برخی از موارد با سه نقطه نوشته است.

۲- یک حرف با سه نقطه نوشته شده است:

ژ:

تفسیر قرآن سال ۶۲۸ (Mm. 4.15 Erpenius) کتابخانه دانشگاه کمبریج انگلستان).^{۲۳}

۳- سه حرف غالباً به سه نقطه نوشته شده است:

پ، ج، ژ:

لغتهای قرآن، سال ۶۵۵ (Or. ۶۴۷۴)؛ حدود العالم من المشرق الى المغرب، سال ۶۵۶ (با استفاده از نسخه عکسی از انتشارات دانشکده ادبیات کابل، ۱۳۴۲)؛ جوامع الحکایات محمد عوفی، محتملاً مکتوب در اوائل قرن هفتم هجری (نسخه عکسی از انتشارات کلاله خاور، تهران ۱۳۳۵).

۴- برخی از این حروف به ندرت با سه نقطه نوشته شده است:

پ، ج، ژ:

مجموعه اشعار، سال ۶۹۷ (Or. ۳۷۱۳)؛ مثنوی مولانا جلال الدین، محتملاً مکتوب به سال ۶۹۵ (Or. ۷۶۹۳)؛ کیمیای سعادت، سال ۶۷۲ (Add ۲۵۰۲۶)؛ تاج المآثر، سال ۶۱۱ (Add. ۷۶۲۳)؛ تاریخ جهانگشای جوینی، سال ۶۸۹ (شماره ۲۰۵ کتابخانه ملی پاریس)؛^{۲۴} شاهنامه فردوسی، سال ۶۱۴ (کتابخانه فلورانس، ایتالیا).

پ، ج، گ، ک:

مثنوی مولانا جلال الدین، سال ۶۷۷ (محفوظ در قونیه)؛^{۲۵} مثنوی مولانا جلال الدین، سال ۶۸۷ (نسخه ملکی ظهیر افندی)؛^{۲۶} ترجمه سیرالنبی، سال ۶۷۷ (Or. ۶۴۷۵).

پ، ژ:

ترجمه آیات کلیده و دمنه، سال ۶۲۶ (Add. ۵۹۶۵)؛ التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، سال ۶۸۵ (Add. ۷۶۹۷).

ژ:

منتخب نورالعلوم خرقانی، سال ۶۹۸ یا ۶۹۹ (Or. ۲۴۹). در این نسخه یک بار حرف «ژ» با سه نقطه دیده شد؛ شاهنامه فردوسی، سال ۶۷۵ (Add. ۲۱، ۱۰۳).

۵- چهار حرف فارسی به مانند چهار حرف مشابه عربی نوشته است:

ب، ج، ز، ک:

رسالة الفشیریة، سال ۶۰۱ (Or. ۴۱۱۸)؛ التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، محتملاً مکتوب

در قرن هفتم (نسخه ادیب السلطنه سمیعی)؛^{۲۷} قابوس نامه، سالهای ۶۲۴ و ۶۲۵ (در مجموعه ای به شماره ۵۲۹۷ کتابخانه فاتح استانبول)؛^{۲۸} ترجمه تاریخ یمنی، سال ۶۶۴ (Add. ۲۳۴۹۵).

قرن هشتم - سی و سه نسخه

۱- چهار حرف فارسی در برخی از موارد با سه نقطه نوشته شده است:

پ، ج، ژ، گ:

بخشی از قرآن با ترجمه فارسی و ترکی، احتمالاً مکتوب در قرن ۱۳ یا ۱۴ میلادی (Or. ۹۵۱۵).

۲- برخی از این حروف به ندرت با سه نقطه نوشته شده است:

پ، ج، ژ:

کتابی در انواع تب، سال ۷۴۸ (Or. ۵۸۵۷)؛ دیوان شمس تبریزی، سال ۷۷۴ (Or. ۲۸۶۶)؛ مثنوی مولانا جلال الدین، سال ۷۱۸ (Or. ۵۶۰۲)؛ دیوان شمس طبری، سال ۷۱۳ (شماره ۱۰۳۰ کتابخانه ایندیا آفیس)؛ تاریخ جهانگشای جوینی، احتمالاً مکتوب در اوائل قرن هشتم (شماره ۱۳۷۵ Sup. Pers. کتابخانه ملی پاریس)؛^{۲۹} تاریخ جهانگشای جوینی، احتمالاً مکتوب در اواخر قرن هفتم یا اوائل قرن هشتم هجری (شماره ۱۵۵۶ کتابخانه ملی پاریس).^{۳۰}

پ، ژ، گ:

تفسیر البصائر، سال ۷۷۷ (Or. ۱۱۱۸۹).

پ، ج، گ:

ظفرنامه بزرگمهر، سال ۷۶۱ (Or. ۷۸۶۳).

پ، ج:

ترجمه احیاء العلوم الدین غزالی، احتمالاً مکتوب در قرن ۱۳ یا ۱۴ میلادی (Or. ۸۱۹۴)؛ مکاتبات شرف الملة یحیی المنیری، سال ۷۶۹ (Or. ۵۷۴۰)؛ مثنوی مولانا جلال الدین، احتمالاً مکتوب در قرن ۱۳ یا اوائل قرن ۱۴ میلادی (Or. ۶۴۳۸)؛ مثنوی مولانا جلال الدین، سال ۷۴۴ (Munich No. ۳۵)؛^{۳۱} مثنوی مولانا جلال الدین، سال ۷۰۶ (Munich No. ۴۵)؛^{۳۲} کتاب الاغراض الطیبه والمباحث العالیه، سال ۷۸۹ (نسخه عکسی از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران).

پ، ژ:

فارس نامه، محتملاً مکتوب در قرن ۱۳ یا ۱۴ میلادی (Or. ۵۹۸۳)؛ قسمت دوم تفسیر سورآبادی، سال ۷۳۰ (۳۸۳۸) کتابخانه ایندیا آفیس)؛ تذکرة الاولیاء عطار، محتملاً مکتوب در قرن ۱۴ میلادی (Add ۱۹۸۰۶).

پ:

التصفيه فی احوال المتصوفه، سال ۷۰۷ (Or. ۱۱۴۰۹)؛ حدیقة الحقیقة، تألیف ابوالفتح محمد بن شیخ الاسلام ابوالمعالی المطهر البلیخی الجامی النامقی، سال ۷۰۶ (Or. ۱۱۴۱۰)؛ ترجمه تاریخ طبری، سال ۷۳۴ (Add. ۷۶۲۲)؛ مرصاد العباد، سال ۷۷۹ (Or. ۳۲۴۲).

ژ:

جوامع الحکایات، سال ۷۳۲ (Or. ۲۶۷۹)؛ بخشی از تفسیر قرآن محتملاً مکتوب در قرن ۱۳ یا ۱۴ میلادی (Or. ۶۵۷۳)؛ قسمت اول تفسیر سورآبادی، سال ۷۳۰ (۳۸۳۸) کتابخانه ایندیا آفیس)؛ شاهنامه فردوسی، سال ۷۳۱ (کتابخانه طویقا پوسرای).

۳- چهار حرف فارسی به مانند چهار حرف مشابه عربی نوشته شده است:

ب، ج، ز، ک:

المعجم فی معاییر اشعار العجم، محتملاً مکتوب در قرن ۱۴ میلادی (Or. ۲۸۱۴)؛ الاغراض فی الطب، محتملاً مکتوب در قرن ۱۳ یا ۱۴ میلادی (Or. ۹۵۸۰)؛ بخشی از ترجمه تاریخ طبری، محتملاً مکتوب در قرن ۱۳ یا ۱۴ میلادی (Or. ۷۳۲۴)؛ توضیح زیج ایلخانی، سال ۷۹۵ (Add. ۱۱۶۳۶)؛ کتابی در مسائل دینی و اخلاقی، محتملاً مکتوب در قرن ۱۳ یا ۱۴ میلادی (Or. ۸۴۲۵)؛ سمک عیار، محتملاً مکتوب در اواخر قرن هفتم و یا اوائل قرن هشتم (۳۷۹ تا ۳۸۱ Ouseley کتابخانه بادلیان آکسفورد انگلستان)؛^{۲۳} نزهة المجالس، سال ۷۳۱ (کتابخانه سلیمانیة استانبول به شماره ۱۶۶۷).^{۲۴}

قرن نهم - سی و هفت نسخه

۱- چهار حرف فارسی در تمام موارد با سه نقطه نوشته شده است:

ب، ج، ژ، ک:

مقدمة الادب زمخشری، سال ۸۶۴ (Or. ۱۱۷۴).

۲- چهار حرف فارسی در برخی از موارد با سه نقطه نوشته شده است:

ب، ج، ژ، ک:

دیوان ظهیر فاریابی، سال ۸۷۳ (Or. ۳۳۲۵)؛ کتابی در لغت عربی به فارسی، سال ۸۰۷ (Or. ۱۱۵۹۹).

توضیح: در دیوان ظهیر فاریابی «پ، ژ» بیشتر و «ج و ک» به ندرت دیده می شود. در کتاب لغت عربی به فارسی در مواردی که «ک» سه نقطه دارد مشکوک به نظر می رسد زیرا ممکن است هر سه نقطه بعداً اضافه شده باشد.

۳- برخی از این حروف تقریباً در تمام موارد با سه نقطه نوشته شده است:

پ، ج، ژ:

کتاب المصادر، محتملاً مکتوب در قرن ۱۵ میلادی (Or. ۸۳۰۶)؛ دیوان جامی سال ۸۹۵ (Or. ۱۰۹۰۲).

۴- برخی از این حروف غالباً با سه نقطه نوشته شده است:

کوش نامه، سال ۸۰۰ (Or. ۲۷۸۰)؛^{۳۵} مخزن الاسرار نظامی، سال ۸۶۵ (Add. ۲۵۸۰)؛
خمسۀ نظامی، سال ۸۷۸ (Or. ۲۹۳۱)؛ امیر احمد و مهستی، سال ۸۶۷ (Or. ۸۷۵۵)؛
ترجمۀ عوارف المعارف سهروردی، سال ۸۹۷ (Or. ۷۹۸۶)؛ دیوان شمس تبریزی، سال ۸۲۴ (Or. ۲۸۹).

پ، ج:

دیوان عطار، سال ۸۷۷ (Or. ۴۱۵)؛ خمسۀ نظامی، سال ۸۹۵ (Or. ۲۸۳۴)؛ شاهنامه فردوسی، سال ۸۴۸ (کتابخانه پاپ واتیکان)؛ منطق الطیر، سال ۸۵۷ (کتابخانه سلطنتی تورینو).^{۳۶}

۵- برخی از این حروف به ندرت با سه نقطه نوشته شده است:

پ، ج، ژ:

دیوان انوری، سال ۸۴۱ (Or. ۳۴۸۶)؛ ظفرنامه، سال ۸۰۷ (Or. ۲۸۳۳)؛ منتخبی از اشعار شاهی، سال ۸۷۸ (Or. ۱۰۹۵۹)؛ خمسۀ نظامی، سال ۸۰۲ (Add. ۷۷۲۹).

پ، ج:

مثنوی مولانا جلال الدین، سال ۸۴۳ (متعلق به نیکلسون)؛^{۳۷} حقایق الانوار فی حقایق الاسرار، سال ۸۹۳ (Or. ۳۳۰۸)؛ دیوان عطار، سال ۸۹۳ (Or. ۲۸۸۸)؛ حال نامه، سال ۸۷۵ (Or. ۳۳۰۶)؛ کتابی در تصوف، از محمد بن برهان بن محمود بن جلال الحسینی بخارایی، محتملاً مکتوب در قرن ۱۵ یا ۱۶ میلادی (Or. ۶۵۳۴)؛ جامع التواریخ، سال ۸۳۷ (Add. ۷۶۲۸)؛ ظفرنامه نظام شاهی، سال ۸۳۸ (Add ۲۳۹۸۰).

پ، ژ:

دیوان حافظ، سال ۸۷۲ (Or. ۱۰۹۱۱)؛ دیوان حافظ، سال ۸۱۸ (کتابخانه آصفیه حیدرآباد دکن (هند)؛^{۳۸} تاج المصادر، سال ۸۲۸ (Or. ۹۸۴۶)؛ کلیات سعدی، سال ۸۶۸

(Or. ۹۵۶۷).

پ:

مسلك العارفين، محتملاً مکتوب در قرن ۱۴ یا ۱۵ میلادی (Or. ۶۴۹۰)؛ مجموعه ای شامل رسائل عرفانی و دینی، سال ۸۳۳ و ۸۳۸ (Or. ۱۰۹۸۳)؛ عجایب المخلوقات، سال ۸۴۵ (Add. ۲۳۵۶۴).

ژ:

دیوان عصمت بخاری، سال ۸۶۴ (Or. ۳۵۰۰)؛ برزنامه، سال ۸۲۹ (شماره ۵۶ King's College, Cambridge University).

۵- چهار حرف فارسی به مانند حروف مشا به عربی نوشته شده است:

تاریخ سیستان، محتملاً مکتوب در اواسط قرن هشتم یا اوایل قرن نهم هجری. ملک الشعراء بهار به شیوه نگارش حرف «گ» در این کتاب اشاره ای نکرده است.^{۳۱}

قرن دهم - بیست و پنج نسخه

۱- چهار حرف فارسی در برخی از موارد با سه نقطه نوشته شده است:

پ، ج، ژ، گ:

مجموعه ای شامل چند بخش، در قسمت اول «لغات نادر فارسی به ترکی» سال ۹۸۲ (Or. ۹۳۴۶).

۲- برخی از این حروف در اکثر موارد یا در تمام موارد با سه نقطه نوشته است:

پ، ج، ژ:

تاریخ ایران، سال ۹۸۳ (Or. ۲۷۷۶)؛ نفائس الفنون فی عرائس العیون، محتملاً مکتوب در قرن ۱۶ میلادی (Add. ۱۶۸۲۷)؛ و امق و عذرا قتیلی، سال ۹۳۷ (Or. ۹۰۳۷)؛ مثنوی اخلاقی، سال ۹۹۰ (Or. ۱۱۵۲۰)؛ مختصر در طب، سال ۹۵۳ (Or. ۷۹۳۲)؛ دیوان حافظ، سال ۹۲۱ (Add. ۷۷۶۰)؛ فتوحات عجم، سال ۹۹۴ (Add. ۷۷۸۷).

پ، ج:

در صفحاتی که از نسخه های ذیل مطالعه شد حرف «ژ» با سه نقطه به چشم نخورد، ولی ممکن است در صفحات دیگر بعضی از این متون حرف «ژ» با سه نقطه نیز باشد.

تحفة سامی، سال ۹۷۶ (Or. ۳۴۹۰)؛ بهجة التواریخ، سال ۹۴۵ (Or. ۲۷۷۵)، اخلاق ناصری، سال ۹۹۷ (Add. ۵۶۲۶)؛ ذخیره الملوک، سال ۹۹۶ (Add. ۷۶۱۸)؛ کنز اللغات، سال ۹۶۲ (Or. ۱۱۹۶۰)؛ فرخ نامه جمالی، سال ۹۵۱ (Or. ۳۰)؛ مهر و وفا، سال ۹۹۹

(Or. ۷۸۶۲)؛ شبستان خیال، سال ۹۷۰ (Or. ۷۴۷۸)؛ مجموعه ای شامل فرمانهایی از شاه طهماسب تا عهد ناصرالدین شاه از سال ۹۴۸ تا سال ۱۲۸۳ (Or. ۴۹۳۵)؛ مکتوبات اشرفی، احتمالاً مکتوب در قرن ۱۶ میلادی (Or. ۲۶۷)؛ فتوح الحرمین، سال ۹۵۱ (Or. ۳۶۳۳).
۳- برخی از این حروف به ندرت با سه نقطه نوشته شده است:

پ، ج، ژ:

دیوان نزاری قهستانی، احتمالاً مکتوب در قرن ۱۶ میلادی (Or. ۷۹۰۹)؛ منتخب سراج السائرین، احتمالاً مکتوب در قرن دهم (کتابخانهٔ حاج حسین آقا ملک شمارهٔ ۴۲۶۵).

پ، ژ:

آداب الحرب والشجاعة، احتمالاً مکتوب در قرن ۱۶ میلادی (Or. ۱۶۸۵۳)؛ پند پیران،^{۱۱} سال ۹۸۶ یا ۷۸۶ (Or. ۳۲۰۷).

قرن یازدهم - هفده نسخه

۱- برخی از چهار حرف فارسی در اکثر موارد و یا در تمام موارد با سه نقطه نوشته شده است:

پ، ج، ژ:

تاریخ و صاف، سال ۱۰۶۷ (Or. ۲۹۷۰)؛ افضل التواریخ، سال ۱۰۴۹ (Or. ۴۶۷۸)؛ دقائق الحقایق، سال ۱۰۸۷ (Or. ۳۵۴۷)؛ یوسف و زلیخای منسوب به فردوسی، سال ۱۰۵۵ (Add. ۲۴۰۹۳)؛ خفی علائی و...، سال ۱۰۹۹ (Add. ۲۳۵۶۰)؛ دیوان پوربهای جامی، سال ۱۰۲۹ (Or. ۹۲۱۳)؛ دیوان مسعود سعد سلمان، سال ۱۰۰۸ (Or. ۷۰۱)؛ مجموعه اشعار سنایی، سال ۱۰۰۹ و ۱۰۲۳ (Or. ۴۵۱۴)؛ تاریخ ایلچی نظام شاه، سال ۱۰۹۵ (Add. ۲۳۵۱۳)؛ جهانگیرنامه، احتمالاً مکتوب در قرن ۱۷ میلادی (Add. ۲۶۲۱۵)؛ خاطرات جهانگیر، احتمالاً مکتوب در قرن ۱۷ میلادی (Add. ۶۵۵۴)؛ کتابی در نجوم از الغ بیک، سال ۱۰۸۱ (Add. ۷۶۹۹)؛ فرهنگ سروری، سال ۱۰۵۷ (Add. ۷۶۸۱)؛ پنج گنج، سال ۱۰۶۸ (Add. ۲۶۱۳۴).

پ، ج:

سیرالعباد الی المعاد، سال ۱۰۲۶ (نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی مشهد).

۲- پ، ج، ژ با سه نقطه، کاف فارسی با دو سرکش نوشته شده است:

پ، ج، ژ، گ:

تاریخ رشیدی، محتملاً مکتوب در قرن ۱۷ میلادی (Or. ۱۵۷)، در دو قسمت این نسخه از f.106a تا f.153b و از f.343a تا f.352a که نوع و رنگ کاغذ با دیگر قسمتهای کتاب اختلاف دارد. حرف «گ» با دو سرکش نوشته شده است.

۳- چهار حرف فارسی به مانند حروف مشا به عربی نوشته شده است:

ب، ج، ز، ک:

فرمانی از اورنگ زیب، سال ۱۶۹۶ میلادی (Or. ۱۱۶۹۸).

قرن دوازدهم - بیست و سه نسخه

در تمام این نسخه ها سه حرف «پ، ج، ژ» در بیشتر موارد و یا در تمام نسخه با سه نقطه نوشته شده است - گرچه در بعضی از آنها به حرف «ژ» برنخورده ام - بدین جهت نسخه های مکتوب در این قرن را فقط از نظر حرف «گ» مورد مطالعه قرار داده ام.

۱- چهار حرف فارسی با سه نقطه، و یک مورد «گ» با دو سرکش نوشته شده است.

پ، ج، ژ، گ:

لغات فارسی مگهی، محتملاً مکتوب در قرن ۱۸ میلادی (Add. ۱۲۲۶۶).

پ، ج، ژ، گ:

شگرف نامه، سال ۱۱۱۹ (Or. ۵۸۴۸).

۲- سه حرف از چهار حرف فارسی با سه نقطه نوشته شده است:

پ، ج، ژ:

تزوک تیموری، سال ۱۱۶۱ (Or. ۴۷۲۲)؛ خسرو و شیرین نظامی، سال ۱۱۳۹

(Or. ۲۹۳۳)؛ منتخب آیینة حق نما، سال ۱۱۵۲ (Add. ۲۳۵۸۴)؛ سرالاسرار، (ترجمه

اوپانیساد)، سال ۱۱۳۵ (Add. ۵۶۱۶)؛ مهابهارت، سال ۱۱۷۵ (Add. ۵۶۳۸ - ۶۴۰)؛

مآثر جهانگیری، سال ۱۱۴۸ (Or. ۱۷۱)؛ عالمگیرنامه، سال ۱۱۵۰ (Add. ۲۶۲۲۹)؛ عالمگیر

نامه، سال ۱۱۸۴ (Add. ۵۶۱۳)؛ مآثر عالمگیری، محتملاً مکتوب در قرن ۱۸ میلادی

(Add. ۱۹۴۹۵)؛ دلگشا، سال ۱۱۴۰ (Or. ۲۳)؛ تاریخ پرنس علی گوهر، محتملاً مکتوب در

قرن ۱۸ میلادی (Add. ۶۵۶۳)؛ مرآت الخیال، محتملاً مکتوب در قرن ۱۸ میلادی

(Or. ۲۳۱)؛ گلزار ابراهیم، محتملاً مکتوب در قرن ۱۸ میلادی (Add. ۲۷۳۱۹)؛ دستور

العمل آگهی، محتملاً مکتوب در قرن ۱۸ میلادی (Add. ۱۸۸۸۱)؛ گلشن عجائب، محتملاً

مکتوب در قرن ۱۸ میلادی (Add. ۲۶۲۳۶)؛ فرهنگ رشیدی، سال ۱۱۲۹ (Add. ۵۵۵۵)؛

برهان قاطع، سال ۱۱۳۵ (Add. ۲۶۱۳۰)؛ الفاظ جلیه فی بیان لغات ترکیه، محتملاً مکتوب

در قرن ۱۸ میلادی (Add. ۱۶۷۵۹)؛ لذت النساء، سال ۱۱۴۷ (Or. ۷۳۲۷)؛ کتابی در رسم الخط، احتمالاً مکتوب در قرن ۱۸ میلادی (Add. ۲۶۱۳۹)؛ فرمانی از شاه سلطان حسین صفوی، سال ۱۱۱۹ (Or. ۵۹۰۱). در این فرمان حرف «ژ» به کار نرفته است و دو حرف «پ، ج» با یکی دو استثناء در بقیه موارد با سه نقطه نوشته شده است.

قرن سیزدهم - چهل نسخه

اصل در نسخه های مکتوب در این قرن (به جز یک فرمان) در آن است که سه حرف (پ، ج، ژ) با سه نقطه نوشته شده است. بدین جهت این نسخ از نظر طرز نگارش «گ» بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. در ۲۴ نسخه از ۴۰ نسخه مذکور، حرف «گ» علامت خاصی ندارد و به شکل «ک» کتابت شده است، ولی در ۱۶ نسخه دیگر حرف «گ» با دو سرکش نوشته شده است. البته در این نسخه ها ممکن است این حرف در بعضی از موارد نیز به شکل «ک» نوشته شده باشد.

۱- سه حرف تقریباً در تمام موارد با سه نقطه نوشته شده است:

پ، ج، ژ؛

دیوان عنصری، سال ۱۲۷۸ (Or. ۲۸۴۳)؛ شاهنامه فردوسی، سال ۱۲۴۶ (Or. ۲۹۲۶)؛ فالنامه، سال ۱۲۲۵ (Add. ۲۳۵۸۲)؛ روزنامه سفر بطرزبورگ، سال ۱۲۶۸ (Or. ۱۲۶۳۹)؛ دیوان خاقان (فتحعلی شاه)، سال ۱۲۴۰ (Or. ۵۹۰۸)؛ حیرت نامه میرزا ابوالحسن شیرازی، سال ۱۳۲۴/۲۵ (Add. ۲۳۵۴۶)؛ جور و جفا و چند داستان عاشقانه، احتمالاً مکتوب در اوایل قرن ۱۹ میلادی (Or. ۱۹۹)؛ کتابی در باب مسیحیت، سال ۱۲۲۹ (Add. ۲۳۵۸۳)؛ هفت تماشا، سال ۱۲۶۶ (Or. ۴۷۶)؛ تاریخ جهانگشای جوینی، سال ۱۲۷۷ (Or. ۱۵۵)؛ الوس اربعة چنگیزی، سال ۱۸۰۶ میلادی (Add. ۲۶۱۹۰)؛ منتخب التواریخ، سال ۱۲۵۷ (Add. ۲۶۲۵۳)؛ اکبرنامه، سال ۱۲۳۲ (Add. ۲۶۲۰۳)؛ فتوحات عالمگیری، سال ۱۲۴۶ (Add. ۲۳۸۸۴)؛ تذکرة الامراء، سال ۱۲۳۶ (Add. ۲۷۲۵۴)؛ سکینه الاولیاء، سال ۱۲۷۶ (Or. ۲۲۳)؛ خلاصة الافکار، احتمالاً مکتوب در قرن ۱۹ میلادی (Add. ۱۸۵۴۲)؛ شکرنامه ولایت، سال ۱۲۲۷ (Or. ۲۰۰)؛ ترجمه اشکال عالم جیهانی، سال ۱۲۵۶ (Or. ۱۵۸۷)؛ کتابی در رسم الخط، احتمالاً مکتوب در قرن ۱۹ میلادی (Or. ۴۷۱)؛ دیوان منصور، سال ۱۲۳۹ (Or. ۹۷۴۸)؛ قصیده مشتری، سال ۱۲۹۶ (Or. ۹۷۵۰)؛ نامه فتحعلی شاه به جرج سوم، سال ۱۲۱۷ (No. ۷، ۲۱۵۶۱).

۲- پ، ج، ژ، با سه نقطه کاف فارسی با دو سرکش نوشته شده است.

پ، چ، ژ، گ:

پادشاه نامه، سال ۱۲۵۱ (Or. ۱۷۲)؛ مصطلحات الشعراء، سال ۱۲۴۵ (Or. ۲۶۲)؛
مجموعه نامه ها، مکتوب در اوایل قرن ۱۹ میلادی (Add. ۲۴۰۳۸)؛ جام جم، سال ۱۲۵۵
(Or. ۱۴۵)؛ تاریخ مظفری، محتملاً مکتوب در اوایل قرن ۱۹ میلادی (Or. ۴۶۶)؛ تاریخ
جونپور، سال ۱۲۸۲ (Or. ۱۸۸)؛ تاریخ جنگ سیال، سال ۱۲۷۹ (Or. ۱۹۱)؛ گلستان
رحمت، سال ۱۸۶۵ میلادی (Or. ۱۹۸)؛ راماین، سال ۱۲۱۹ (Or. ۱۲۴۸)؛ مخزن العرفان،
سال ۱۸۱۵ میلادی (Egrton ۱۰۳۲)؛ روضة الاحباب، سال ۱۲۶۲ (Or. ۱۴۷)؛ حقیقتهای
هندوستان، سال ۱۲۸۳ (Or. ۲۰۵)؛ خاطرات جهانگیر، محتملاً مکتوب در قرن ۱۹ میلادی
(Or. ۱۷۰)؛ زادات المتقین فی سلوک طریق الیقین، سال ۱۲۶۰ (Or. ۲۱۷)؛ غیاث اللغات،
سال ۱۲۵۸ (Or. ۲۶۰)؛ صرف و نحو ترکی، سال ۱۲۵۲ (Or. ۴۰).

چ:

فرمان ولایت عهدی سردار عبدالله خان، سال ۱۲۹۰ (موزه بریتانیا). در این فرمان
حرف «چ» با سه نقطه نوشته شده است. ولی حرفهای «پ» و «گ» علامت خاصی ندارد،
و حرف «ژ» هم در آن به کار نرفته است.

خرداد ۱۳۷۸

مربلند، ایالات متحده آمریکا

یادداشتها

* به نقل از: به یاد محمد قزوینی، مشتمل بر بیست و یک مقاله، به کوشش ایرج افشار، بنیاد موقوفات دکتر
محمود افشار، تهران، ۱۳۸۶، صفحات ۱۴+۴۰۲.

۱- محمد قزوینی، نامه مورخ ۱۲/۱/۲۳ [۱۳] به دکتر قاسم غنی، یادداشتهای دکتر قاسم غنی، به کوشش سیروس
غنی، ج ۵ لندن، ۱۹۸۱/۱۲۶۰، ص ۲۸۸-۲۸۹.

۲- ترجمه السواد الاعظم، تصحیح عبدالحی حبیبی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۸، ص ۱۴ مقدمه مصحح.

۳- ورقه و گلشاه عیوقی، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ص ۵-۶.

۴- احمد آتش «یک مثنوی گم شده از دوره غزنویان، ورقه و گلشاه عیوقی» مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران،

سال اول، شماره چهارم ص ۱-۱۳.

۵- عنصر المعالی کیکاوس، قابوسنامه، به کوشش دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۴، ص ۴۸

مقدمه مصحح.

۶- جمال خلیل شروانی، نزهة المجالس، به کوشش دکتر محمد امین ریاحی، کتا بفروشی زوار، تهران ۱۳۶۶،

ص ۵۰ مقدمه.

- ۷- سیدعلی آل داود، «کهن ترین نسخه دیوان حافظ مورخ ۸۰۳ هجری»، نامه فرهنگستان، تهران، سال سوم، شماره اول، بهار ۱۳۷۶، ص ۴۱-۵۰.
- ۸- ابوبکر ربیع بن احمد الاخوانی البخاری، هدایة المتعلمین فی الطب، به کوشش جلال متینی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۴، ص ۴۵-۵۸: معرفی مؤلف کتاب.
- ۹- جلال متینی، «رسم الخط فارسی در قرن پنجم هجری»، مجله دانشکده ادبیات مشهد، سال سوم، شماره ۲ و ۳، پائیز ۱۳۴۶، ص ۱۵۹-۲۰۶.
- ۱۰- _____، «تحول رسم الخط فارسی از قرن ششم تا قرن سیزدهم هجری» مجله دانشکده ادبیات مشهد، سال چهارم، شماره ۳، پائیز ۱۳۴۷، ص ۱۳۵-۱۶۲.
- ۱۱- همان مقاله، ص ۱۳۶.
- ۱۲- _____، «رسم الخط بخشی از ترجمه شرح تعرف، ذیلی بر مقاله رسم الخط فارسی در قرن پنجم هجری»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، سال دوازدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۵۵، ص ۱-۱۸.
- ۱۳- از آن جمله است دیوان حافظ، براساس نسخه ۸۱۸ هجری، به کوشش نذیر احمد، دهلی، ۱۳۶۷/۱۹۸۸؛ احمد جام نامقی، «ژنده پیل» منتخب سراج السائزین، به کوشش دکتر علی فاضل، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی مشهد، ۱۳۶۸؛ جمال خلیل شروانی، نزهة المجالس، به کوشش دکتر محمد امین ریاحی، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۶؛ فریدالدین عطار نیشابوری، منطق الطیر، چاپ عکسی از روی نسخه کتابخانه سلطنتی تورینو، ایتالیا، تاریخ کتابت ۸۵۷ هجری قمری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۳؛ جلال خالقی مطلق، «معرفی و ارزیابی برخی از دستنویسهای شاهنامه» (۲)-ب- ارزیابی برخی از دستنویسهای شاهنامه، ۱- دستنویس فلورانس مورخ ۶۱۴ هجری قمری؛ ۲- دستنویس کتابخانه بریتانیا مورخ ۶۷۵ هجری قمری، ایران نامه، واشنگتن، سال چهارم، شماره ۱، پائیز ۱۳۶۴، ص ۳۱-۴۷؛ جلال خالقی مطلق، «معرفی و ارزیابی برخی از دستنویسهای شاهنامه» (۳)؛ ۳- دستنویس کتابخانه طویقا بو سرا، استانبول مورخ ۷۳۱ هجری قمری، ۱۰- دستنویس کتابخانه باب در واتیکان، مورخ ۸۴۸ هجری قمری، ایران نامه، واشنگتن، سال چهارم، شماره ۲، زمستان ۱۳۶۴، به ترتیب ص ۲۲۵-۲۲۹ و ۲۴۲-۲۴۳.
- ۱۴- جلال متینی، «گزدم، گزدم؟»، مجله دانشکده ادبیات مشهد، سال چهارم، شماره ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۴۷، ص ۱-۱۳.
- ۱۵- تعداد نسخه های مکتوب در هر قرن را که مورد بررسی قرار گرفته اند، در کنار قرن مربوط نوشته ام.
- ۱۶- ترجمان البلاغه، به اهتمام احمد آتش، ناشر: المعهد الشرقي لکلیة الآداب بجامعة الاستانولیه، سال ۱۹۴۹.
- ۱۷- ابوریحان بیرونی، التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، به کوشش جلال همایی، تهران ۱۳۱۸، مقدمه، ص قط-صح.
- ۱۸- همان کتاب، مقدمه، ص: صح-ق.
- ۱۹- اطلاعات مربوط به سال کتابت و شماره این نسخه را G.M. Meredith Owens کتابدار موزه بریتانیا در سالها پیش، به اضافه ۲۸ ورق عکس این نسخه را در اختیار بنده قرار داده است.
- ۲۰- مولانا جلال الدین، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد الین نیکلسون، لیدن ۱۹۲۹، مجلدات ۳ و ۴. مقدمه به زبان انگلیسی، ص ۱۳.
- ۲۱- احمد آتش، «یک مثنوی گم شده از دوره غزنویان ورقة و گلشاه عیوقی» (یادداشت شماره ۴، صفحه ۱۹۰).
- ۲۲- ورقة و گلشاه عیوقی، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۵ و ۶.
- ۲۳- این نسخه با مشخصات ذیل به چاپ رسیده است: تفسیر قرآن مجید، نسخه محفوظ در کتابخانه دانشگاه کمبریج، به تصحیح جلال متینی، ۲ جلد، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، سال ۱۳۴۹.

- ۲۴- تاریخ جهانگشای جوینی، به اهتمام محمد قزوینی، ۱۹۱۱ میلادی، مقدمه، صفحه: ص.
- ۲۵- مثنوی معنوی (یادداشت شماره ۳، ص ۱۹۸)، ص ۱۲.
- ۲۶- مثنوی معنوی (یادداشت شماره ۳، ص ۱۹۸)، ص ۱۲.
- ۲۷- التفهیم لاوائل صناعة التنجیم (یادداشت شماره ۱۷)، مقدمه، صفحه: ق-قب.
- ۲۸- عنصرالمعالی کیکاوس، قابوسنامه (یادداشت شماره ۵ ص ۱۹۰).
- ۲۹- تاریخ جهانگشای جوینی (یادداشت شماره ۲، ص ۱۹۹). مقدمه، صفحه: صد، صه.
- ۳۰- همان کتاب، همان صفحه.
- ۳۱- مثنوی معنوی (یادداشت شماره ۳، ص ۱۹۸)، مجلدات ۱ و ۲، مقدمه به زبان انگلیسی، ص ۵.
- ۳۲- همان کتاب، ص ۷.
- ۳۳- سمک عیار، به کوشش دکتر پرویز ناتل خانلری، تهران ۱۳۳۸، مقدمه، ص ۷-۸.
- ۳۴- نزهة المجالس (یادداشت شماره ۶ ص ۱۹۰).
- ۳۵- حکیم ایرانشان بن ابی الخیر، کوش نامه، به کوشش جلال متینی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۷.
- ۳۶- فریدالدین عطار نیشابوری، منطق الطیر. چاپ عکسی از روی نسخه خطی کتابخانه تورینو، ایتالیا، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۳.
- ۳۷- مثنوی معنوی (یادداشت شماره ۳، ص ۱۹۸)، ص ۶.
- ۳۸- دیوان حافظ، براساس نسخه مورخ ۸۱۸ هجری به کوشش پروفیسور نذیر احمد، دهلی نو، ۱۳۶۷/۱۹۸۸، مقدمه، صفحه: ن.
- ۳۹- تاریخ سیستان، به کوشش محمد تقی بهار ملک الشعراء، تهران، ۱۳۱۴، مقدمه، صفحه: ل-لا.
- ۴۰- احمد جام نامقی (ژنده پیل)، منتخب سراج السائزین به کوشش دکتر علی فاضل، مشهد ۱۳۶۸، مقدمه، صفحه ۲۲.
- ۴۱- در فهرست موزه بریتانیا نام کتاب ذکر نگردیده است. نویسنده این سطور این کتاب را در سال ۱۳۵۷ با نام پند پیران، در سلسله انتشارات بنیاد فرهنگ ایران به چاپ رسانیده است.

۱۴۲

و حشمت اندر درجه ریشتر و خضار سرد کرده چاه را
و خمر البول و اینه ها و اجناس را بسود کند بودت صر
مکشاید نیمه روزه سرد را قوی و گرم کرده باد های غلط
واند و قهقهه راهود کند: بود طبعت سخت کند و جرم و ب
خود غلطت ضاع اورد و مسو کرد: و در وقت را
و کوبش را سگ بود: سردی از مساله ببرد و نظیر البول را
متعین کند و مجرور در آن بود و آنسور خون خورده در هوم
را مکشود بیواسطه آنکه بر باد خوزه: و خاصیت سرانیم که
دره کلو و خول میوزاد **جنا** صر **جنا** صر **جنا** صر
اندر درجه دوم: سحر شده و معده را با عی کند
و صبرانش کند و سنگی بلبلانده: و خون برونه و اینتر
بیرزنده و نازد از مالو یا میرند و سهاق: سخم بلبله
و کلیر ریشتر روزه کاری را سوز کند: و اینتر قایم

کرز قلابی

۴۴

هو الذوات من کتابها کی از اساس آمد پس و انبیا علیهم السلام
 همه با منست و منایسته است و با منست **هضبه** **کما انما هو**
 ان مؤایفا للتوریه بعض الشراخ **تَعَاكَ وَصَفَتَا فِي الْكِتَابِ مَفْهُورٌ مَعْنَى**
 حو ما یوم چیز بنیاسته یا سته و بار من باطل یا شایسته **هضبه**
هضبه **هضبه** **هضبه** **هضبه** **هضبه** **هضبه** **هضبه** **هضبه** **هضبه** **هضبه**
 قل لیس بود در قتل انبیا و الله فی مقالین با نکر مومنین هزار گز هج
 اندر قرآن فرست همه آن بوده است کن از کس سوالی رفته است
 بگفتند و بخوان این فرجواب آن آمده است چنانکه بر رسیدندش از
 صفت خداوند بعلن جواب آمد **فَلَوْ مَا لَئِهَ أَحَدٌ وَجَنَانُكَ** از حدیث
 من بر رسیدند جواب آمد کن ظرفها **كثير** و چنانکه از حدیث
 رُوخ بر رسیدند جواب آمد **فِرَارُ رُوحٍ مِنْ اَبْرَارٍ** همه توان همه چنین
 است اما ایما کن **كَمْ** **فَلَوْ قَوْمٌ نَفَسُوا اَنْبِيَاءَهُ مِنْ تَبَلُّرَانِ**
 چنان بود کی جهود را کون کرد کن در درین است و جز درین
 بمع دهن در سست است **فَلَوْ تَكُونُ مَرْمِيَانِ** یا **فَلَوْ تَقْلُونَ**
اَنْبِيَاءَ لَئِهَ بر اکثر مومر بود بد جوا چندین بیغامرط بکشند
 یا حق ای کن بر این کن بر سر کشتن واجب آمد از کتبخ مؤمنین
 اگر چنانکه ستم راست کویید درین من کویید کن ما مواضع
 و این نسیب کن در است **تُورِثُ** **تُورِثُ** **تُورِثُ** **تُورِثُ** **تُورِثُ**
 محمد صلوات الله علیه و سلم جوا این را باطل من شمردید و این جهودان
 کن در وقت رمول بودند هیچ بیغامرط بگشته بودند اما چه آن
 بدان نشان گشته بودند این جهودان بدان رضای هر آیدند و هر که بطل
 کسی رضاده او هر از میان ما شد **وَلَيْفَ كَمْ كَمْ كَمْ كَمْ كَمْ**
بِالْمِثَالِ **بِالْمِثَالِ** **بِالْمِثَالِ** **بِالْمِثَالِ** **بِالْمِثَالِ** **بِالْمِثَالِ** **بِالْمِثَالِ** **بِالْمِثَالِ**
 الواهبان کل صدق شوقه **تَلَقَّتْ** **بِالْمِثَالِ** **بِالْمِثَالِ** **بِالْمِثَالِ** **بِالْمِثَالِ**
 علیه السلام آمد بیسوی شما و آورد از حقه آوردن علقن هموی شما همرا
 تبار کن از جز از اما **كَيْفَ** و غاجرت نباشد چنان چون چون گرانست

از کتبخ مؤمنین

مواقف است از خوار این را بیغرت نمودند و از بعضی شرف ایشان و صفت تو انبیا با شهنش و زنده خوار

۱



[۱۳]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سپاس مرا بیزدرا که آفرید کار زبمی و آسمانست و افرید کار هرج
اندزین دو میاست از معدنی و بنایی و حیوانی بیا فرید این چهار
گونه خلق را اعی آسمانی جز اولک و ستارگان خنیده و مس
خنیده و آتش و هوا و آب و خاک بیا فرید این چیزها را نه از چیز
فینازک الله احسن الخالقین . و باز نیست کرد ایند این چیزها را
مربد نیاوردن اجسام معدنی و بنایی و حیوانی را بعدا با فتر و استمداد
یک از دیگر قدرت و حکمت خویش فینازک الله رب العالمین
و از جسمه و حیوانات آدمی را بر کردید و سنا بینه کردانید
موجودت خویش را و آراسته کرد جان آدمی را بخرد زوشن وار
میان ادمیان بیغامبران آفرید و گرامی کردانید ستار یوحی که با ستار
فرستاد تا خلق و راتگاه کنند از هستی و بی و کمال قدرت و حکمت
وی و بیا موزانید میان آوردن یوی و بیغامبران و غیر ایشان
و بگشاید و بر وزن بزرگ و کوانی دادن به بکتی و بی و کمال

مرا بیزدرا که آفرید کار زبمی و آسمانست و افرید کار هرج
اندزین دو میاست از معدنی و بنایی و حیوانی بیا فرید این چهار
گونه خلق را اعی آسمانی جز اولک و ستارگان خنیده و مس
خنیده و آتش و هوا و آب و خاک بیا فرید این چیزها را نه از چیز
فینازک الله احسن الخالقین . و باز نیست کرد ایند این چیزها را
مربد نیاوردن اجسام معدنی و بنایی و حیوانی را بعدا با فتر و استمداد
یک از دیگر قدرت و حکمت خویش فینازک الله رب العالمین
و از جسمه و حیوانات آدمی را بر کردید و سنا بینه کردانید
موجودت خویش را و آراسته کرد جان آدمی را بخرد زوشن وار
میان ادمیان بیغامبران آفرید و گرامی کردانید ستار یوحی که با ستار
فرستاد تا خلق و راتگاه کنند از هستی و بی و کمال قدرت و حکمت
وی و بیا موزانید میان آوردن یوی و بیغامبران و غیر ایشان
و بگشاید و بر وزن بزرگ و کوانی دادن به بکتی و بی و کمال

[۱۴ وی]

صفحة ۸، آغاز کتاب هداية المتعلمين في الطب

بر اساس «نسخه برگردان»

(نسخه محفوظ در کتابخانه بادلیان آکسفورد، مکتوب به سال ۴۷۸ هجری قمری)



که این اسکرین بابا ذکر کرده اند که از مرا آری است الی غیر
 بیوانه دانسته شد که نویرفان مرز کنی یازگفت
و حیث ما کنت یا مذار همی وانت منی موصع النظر
 گفت هر یک با ستم یا غایت همه تها من مرا بخاری بر آری امام معنی می را هم
 آن است صبر مرا التوا از آن بیونر همت نیست یعنی هر چه با ما خانی از نا
 باری و اطرف ترا با ستم جز تو هیچ چیز نه خواهم وارن موافق است قول حلوانی از عرف
 و اولی که ایله می آگود ملت با ذکر در همی کوی که ستم غایت همه تر و کبر
 هر یک با ستم یا ستم از ستم حناز مقابل کشته کردید هر چیز ستم ایله کریم بر ایله
 و دهم معنی است ستم بر کتان گفته اند ستم را قرب و بعد باشد هر یک با ستم یوسف
 ما و ی باشد و ایله ستم یاب یا ذکر در و ایله بر حرف است ستم حوا این با دوست
 که بر ستم باوی کوی و همه لون مسود و همه و ایله و لکن معنی خود
 که من محزون ان الی بر ستم بدند خدا یا ایله و لبلی انا که

الحمد لله وصلی الله علی محمد وآل محمد
 سلوة و الذکر الذی یلمه **سنة الفرض**
سری السقط علی العبد و العبدی العاصی

وقع الفراع عند حصار کربلاء و لوم الذرع والعریس
سواد سید ملک و سعید ولی عریس
لشیخه روحه فوبک بلنحه تسبیح الاقوال فی عجم
عبدالملک کوردی رحمه الله علیه . عن صاحب

صفحه آخر مجلد سوم کتاب ترجمه شرح تعرف
 (نسخه محفوظ در موزه ملی پاکستان، مکتوب به سال ۱۳۷۳ هجری قمری)،
 نقل از مهنامه هلال، ص ۲۳، شماره ۷، جلد چهاردهم

تکمله:

رسم الخط نسخه نوبافته «ختم الغرایب» مورخ ۵۹۳ ق.

پس از نوشتن مقاله ای که از نظر تان گذشت، در سال ۱۳۸۶ به پیشنهاد مدیر مجله نامه بهارستان، در تهران، مقاله ای در معرفی رسم الخط نسخه نوبافته منظومه ختم الغرایب مکتوب به سال ۵۹۳ ق، سروده خاقانی شروانی (۵۲۰-۵۹۱ یا ۵۹۵ ق.) برای چاپ در آن مجله فرستادم.

این منظومه تا چند سال پیش «تحفة العراقین» خوانده می شد و کهن ترین نسخه شناخته شده آن مورخ ۷۹۱ ق. بود، محفوظ در کتابخانه ایاصوفیا، استانبول. ولی چند سال پیش با کشف نسخه ناشناخته ختم الغرایب در کتابخانه ملی اتریش - به توسط استاد ایرج افشار - معلوم شد، نام منظومه «ختم الغرایب» است نه تحفة العراقین. دیگر این که این نسخه مورخ ۵۹۳ است - و با توجه به دو تاریخی که درباره فوت خاقانی نوشته اند، این نسخه یادو سالی پس از فوت خاقانی کتابت شده است یا دو سالی پیش از آن، و از این نظر نیز حائز اهمیت است.

نویسنده این سطور در مقاله «رسم الخط نسخه های خطی فارسی از قرن پنجم تا قرن سیزدهم هجری»، ۹ نسخه مکتوب در قرن ششم را بدین شرح به اجمال معرفی کرده است:

۱- ترجمان البلاغه، از محمد بن عمر رادویانی، مورخ ۵۰۷ ق؛ ۲- ترجمه تقویم الصحه، از مترجمی ناشناخته، ۵۱۷ ق؛ ۳- هدایة المتعلمین فی الطب، از ابوبکر ربیع بن احمد الاخونسی البخاری، کتابخانه فاتح استانبول، ۵۲۰ ق؛ ۴- بخشی از تفسیر سور آبادی، ایندیا آفیس، ۵۲۳ ق؛ ۵- بخشی از تفسیر سور آبادی، موزه بریتانیا، ۵۳۵ ق؛ ۶- التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، مجلس شورای ملی، ۵۳۸ ق؛ ۷- ترجمه احادیث منقول از پیامبر (ص)، موزه بریتانیا، ۵۸۵ ق؛ ۸- بخشی از ترجمه تاریخ طبری، آستان قدس، ۵۸۶ ق؛ ۹- التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، مجموعه شخصی جلال همایی، ۵۹۳ ق.

و اینک نسخه مورخ ۵۹۳ ق. ختم الغرایب به این نسخه ها اضافه می شود.

رسم الخط این نسخه را به تفصیل در مقاله ای که در نامه بهارستان چاپ شده است ذکر کرده ام، و در این جا تنها به ذکر دو سه مورد آن اکتفا می کنم، برای تکمیل مقاله «رسم الخط نسخه های خطی فارسی از قرن پنجم تا قرن سیزدهم هجری»:

«ب» با سه نقطه (پ) و با یک نقطه (ب) نوشته شده است.

«ج» به چهار شکل نوشته شده است: ۱- با سه نقطه روی ح (خ): حار = چار، خرخ

= چرخ، شاه = چاه و... که نگارش «ج» به این صورت در متجاوز از دو بیست نسخه خطی

- که دیده ام منحصر به همین نسخه ختم الغرایب است، ۲- با سه نقطه در درون ح (ج)،
 ۳- به صورت ج تازی (ج)، و ۴- بی نقطه (ح).
 «ژ» در تمام موارد با سه نقطه نوشته شده است (ژ).
 «گ» به سه شکل نوشته شده است: با سه نقطه روی سرکش کاف (ثک)، با سه نقطه
 زیر کاف (پک)، و به صورت کاف تازی (ک)

ان تحفه عراق و شام را بس	عده حشر به این گسترده پس
ان تحفه کرايه است محلات	پل کربا طریاک را کند حاش
کسیر کفین خطایا سه کفتم	کواج درین کراسه کفتم
سیطان سخن منم و لافخند	در طاعت سخن من اسد خند
دزدان سخن بریده دستند و این	در نوبت من هر آنک هینند
بپو کند بمصطفی اگر هینند	کسیر را سخن بلند ازین سست
جان مادیح صاحب همان خواند	عقل همه صاحب القرآن خواند
با این همه حق رقیقه کیرینند	صاحب که علی تطییرینند
عدش مدحیات او بان	از صورت عیال ذات او بان
از عدل دراز نمودن نیست	کرو صبح بکسار کاه دنیا نیست
رب الارباب باورش بان	نور الانوار در برش بان

ختم الغرایب محمد بن محمد
 تالیف محمد بن محمد بن محمد
 علمیه علی بن محمد بن محمد

صفحه آخر کتاب ختم الغرایب (ص ۲۱۹)، نسخه برگردان به قطع اصل نسخه خطی (۲۳/۵x۱۵/۵ سانتیمتر)،
 (محفوظ در کتابخانه ملی اتریش، وین) به شماره ۸۴۵، مکتوب به سال ۵۹۳ ق.
 از انتشارات مرکز پژوهشی میراث مکتوب و فرهنگستان علوم اتریش

دو فیلسوف در دو جهت با تجدد و بر تجدد

خواندن گزارش ذیل در پایگاه وب حجت الاسلام محمد علی ابطحی انگیزه نگارش این نوشتار است:

پروفسور نصر در رادیو ایران

در رادیو تهران برنامه ای برای بزرگداشت پروفسور سید حسین نصر با عنوان گرامی داشت وی از ۱۸ فروردین تا ۳۱ خرداد هر شب از ساعت ۲۲:۴۰ تا ۲۳ پخش می شود. این که به خاطر یک اندیشمند زنده ایرانی چنین اقدامی را رادیو انجام داده است جای تقدیر دارد. دکتر نصر را من چند بار در سمینار پارلمان ادیان در مونترال کانادا دیدم. در محافل آکادمیک غربی او را جدی ترین استاد دینی می شناسند. مبانی وی برعکس دکتر سروش خیلی مبتنی بر سنت گرایبی ست و به همین دلیل می تواند پشتوانه علمی قدرتمندی برای حکومت دینی و دیدگاههای رسمی ایران باشد. اما به دلیل سوابق قبل از انقلاب وی و استقلال رأی و دیدگاهی که دارد همواره مورد بی مهری قرار داشته است. به همین دلیل برگزاری آیین گرامی داشت وی در رادیو کمی تعجب برانگیز به نظر می رسد. وقتی آقای دکتر نصر را در کانادا دیدم، زمان زیادی از بگومگوهای روزنامه ای دکتر سروش و پروفسور نصر نگذشته بود. از این که آقای دکتر سروش مباحث علمی را پاسخ شخصی داده بود، دلخور بود. می گفت آیت الله مصباح حتی به منزل وی در امریکا رفته و خواسته است که آقای نصر علیه دکتر سروش چیزی بگوید یا چیزی بنویسد و آنها آن را در روزنامه کیهان و حتی صدا و سیما منتشر نمایند، ولی ایشان نپذیرفته است. در کانادا

اساتید دین شناسی دنیا که در سطح وسیعی در آن جا گرد هم آمده بودند با احترام ویژه ای به نظرات دکتر نصر گوش می دادند...

۲۴ اردیبهشت ۱۳۸۶

عبدالکریم سروش (۱۳۲۴-) و سید حسین نصر (۱۳۱۲-) دو فیلسوف دینی هم میهن صاحب رأی و شناخته شده جهانیند که متفکران طراز اول جهان غرب، که خود در پی یافتن راهی برای بازگرداندن معنویت از دست رفته به تار و پود اندیشگی تمدن ساز تجدد، سخت کوشا هستند، به آرای دینی و نظرهای آن دو برای تأمل و بررسی و احیاناً بهره برداری گوش فرا می دارند.

سروش، حکیم نخست، بنیانگذار مکتب جدید روشنفکری دینی ست که در این یکی دو دهه اخیر در درون مرز پدیدار گشته است. این مکتب می کوشد تا الهیات را با آخرین معارف حاصل آمده در میدان علم جدید دمساز کند و آن را برای جذب ذهنهای خردگرا و علم پسند امروزی توانمند سازد. در این راستا، در این مکتب نظریه ای ارائه می شود مبنی بر جدا دانستن ذات دین از معرفت آن؛ به همان قسم که معرفت علمی بشری می کوشد تا حقیقتی از طبیعت به دست آورده بیان کند. معرفت بشری دینی نیز می کوشد تا حقیقتی از ماورای طبیعت حاصل آورده بیان کند. ذات دین حقیقتی ست متافیزیکی و معرفت دینی حاصل کوشش انسان است در درک آن حقیقت. و بدین ترتیب است که ذات دین و عرض آن مطرح می شود. این مکتب بحران معنویت حاصل آمده در تمدن جدید را ناشی از ناتوانی دانش دینی روز در همدوشی با علم جدید از هنگام ظهور آن به این سو می داند.

نصر، حکیم دوم، اندیشمندی ست سرشناس در مکتب فلسفی تازه تأسیس شده (قرن بیستم) در غرب که آن را به چند نام متفاوت می خوانند:

- «سنت گرا» (Traditionalist) ،

- «حکمت خالده» یا «جاودان خرد» (Philosophia Perennis) ،

- «دین سرمدی» (Riligio Perennis) ،

- «دانش سرمدی» (Sophia Perennis) .

این مکتب با فلسفه جدید که در غرب پس از انقلاب کوپرنیکی در هیأت (معزول شدن زمین از مرکز بودن) پدید آمده از بیخ مخالف است، چون آن را در مهمیز علم تجربی و بریده از «سنت» محیط بر همه ادیان می داند. «سنت» در این مکتب معنایی خاص و آسمانی دارد که با معنای رایج زمینی آن فاصله ای فاحش دارد؛ و بر آن است که تنها یک

«سنت ازلی» (Peremordial Tradition) وجود دارد که دین قلب آن است. این «سنت ازلی گرایان» یا «سرمدیون»، علاوه بر فلسفه جدید، با علم جدید تجربی نیز سخت مخالف و با آن در ستیزند. علم تجربی را دانشی جعلی و گمراه کننده می دانند. بر آن خرده می گیرند که تنها به جنبه کمی پدیده ها می پردازد و از جنبه کیفی آنها چشم می پوشد و لذا ابتر است. تمدد، تمدنی که از کجراه بودن این علم و فلسفه های جنبی آن به منصفه ظهور در آمده، تمدنی ست مفلوب و ساختگی و غیر طبیعی و غرب جایی ست که این تمدن خانمان برانداز، به زودی در آن جا غروب خواهد کرد. این مکتب، فقد معنویت در تمدن جدید را ناشی از گناه کبیره ای می داند که علم و فلسفه جدید، به سبب در نظر نداشتن «حقیقت قدسی»، مرتکب شده اند.

این جمله های نارسا و موجز و شاید هم نادقیق اگر از نظر شناساندن واقعی این دو مکتب به قدر کافی شافی نیستند، برای نشان دادن اختلاف فاحش میان آنها، اما وافی به مقصودند. از همین اختلاف بنیادی و آشکار است که نصر در مقدمه ای که خود بر ترجمه فارسی کتابش، نیاز به علم مقدس، مرقوم داشته و در درون مرز انتشار یافته به تلویح از روشنفکران دینی خرده می گیرد و چنین می آورد:

گروهی با تکیه به علوم امروزی و ادعای علمی و منطقی بودن می کوشند تیشه به ریشه تمام معارف دینی بزنند و آن را به عنوان نسبی بودن و زاده زمانهای خاص بودن از مشروعیت ساقط کنند. و سروش در مقاله ای که در همایش «دین و مدرنیته» ارائه شده چنین آورده:

... باری بر صاحب این قلم کمابیش - در حد طاقبت بشری - آشکار است که تجربه اسلام در دوران مدرن چندان متفاوت با تجربه مسیحیت و یهودیت نخواهد بود. یعنی برخلاف پندار و کوشش سنت گرایان که رجعتی خام و ناممکن به گذشته را خواستارند، و البته آن را در جامه ای از الفاظ پر مطراق می پوشانند، و سر حلقه آنان که روزگاری در دفتر فرح پهلوی با تلسکوپ اشراق به دنبال امر قدسی در آسمان سلطنت می گشت، اینک پرمدعتر از همیشه به مدد مداحان و شاگردان دیرین خود به میدان آوازه جویی پا نهاده است. آنچه امروز تحت عنوان بازاندیشی سنت یا فعال کردن سنت از آن باد می شود، نه معنای محصلی دارد و نه روش روشنی ارائه می دهد. چه معنا دارد که به بازاندیشی علم و طبیعیات قدیم (که جزئی از اجزاء سنت است) رو آوریم و به فعال کردن آن (!!) دست بگشاییم؟ آن هم با کدام روش؟ همین طور است فعال کردن فلسفه قدیم که پیدا نیست چه معنا و مینا و روش و فایده ای دارد؟ اینها همه الفاظی تهی و عبارات نیندیشیده ای ست که امروز کراراً و تقلیداً در میان ما جاری ست و جز پرده کشیدن بر برسههای روشن، خاصیتی و کارکردی ندارد.

چنان که قراءت فرمودید، جناب سروش طرفیت با «حکمت خالده» معرفی شده به وسیله دکتر نصر را آمیخته است با کنایه زدن به خدمات ایشان در دربار رژیم پیشین ایران. در منطق پرداختن به «که گفته» به جای «چه گفته» را مغالطه تشنیعی (adhominem) نامیده اند: صدق یک نظر را با حمله و بر شمردن کوتاهیهای صاحب نظر نفی کردن. تصور نمی رود که دکتر سروش با این مغالطه آشنا نباشد و در یک بحث جدی بخواهد به آن دست یازد و از اعتبار درستی گفته های خود بکاهد. بر عهده اوست که ارتکاب به این عمل غیر قابل دفاع را توجیه کند.

و اما اگر در رد یک نظر اشاره به سوابق نامطلوب صاحب نظر خطاست. در ترویج یک نظر هم پوشیده نگاه داشتن سوابق صاحب نظر، به توهم نامطلوب بودن آن، به همان درجه خطاست. برای آن که در یابید چه می گویم، بخوانید:

دکتر نصر در سال ۱۳۱۲ در تهران متولد شد. در ۱۳ سالگی رهسپار امریکا شد و در آن جا دوره دبیرستان را به اتمام رساند. سپس به مؤسسه فناوری ماساچوست (M.I.T) وارد شد و در ۱۳۳۳ (۱۹۵۴) به اخذ مدرک کارشناسی فیزیک موفق شد. در این دوره به اصراروی و برخی جوانان دانشجوی دیگر، درسی در کیش هندو گذراند. در این درس با آرا و نظریه های رنه گنون آشنا شد که بیشترین تأثیر را بر اندیشه وی نهاد. سپس به دانشگاه هاروارد راه یافت و در زمین شناسی و ژئوفیزیک در سال ۱۳۳۵ (۱۹۵۶) کارشناسی ارشد، و در تاریخ علم و فلسفه با گرایش علوم اسلامی در سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) دکترا گرفت.

پس از اخذ دکترا و چند سال تدریس در هاروارد به ایران آمد و با سمت استادیاری (۱۳۳۷-۱۳۴۳) و بعدها (۱۳۴۲-۱۳۵۸) با سمت استادی در دانشگاه تهران به کار تدریس و تحقیق پرداخت. در این سالها از محضر اساتیدی چون سید محمد کاظم عصار، سید ابوالحسن رضایی قزوینی و علامه سید محمد حسین طباطبایی در کلاسهای عمومی و خصوصی کسب فیض کرد. در این بین در دانشگاه امریکایی بیروت (۱۳۴۳-۱۳۴۴)، دانشگاه پرینستون (۱۳۵۴)، و دانشگاه یوتا (۱۳۵۸) تدریس کرد. از ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۳ در دانشگاه تمپل و از ۱۳۶۳ تا به امروز در دانشگاه جرج واشنگتن استاد مطالعات اسلامی بوده است. ... (نقل از صفحه ۱۰ ترجمه فارسی کتاب دکتر نصر به نام نیاز به علم مقدس (*The sacred Science*))

در این شرح پاره ای از سمتهای دکتر نصر از جمله ریاست دانشگاه آریامهر، ریاست دفتر شبانوار فرح، ریاست انجمن شاهنشاهی فلسفه پوشیده مانده است. درست است که این شرح در مقدمه مترجم و به قلم اوست، اما دکتر نصر تمام ترجمه های فارسی کتابهای خود را کلمه به کلمه از بای بسم الله تا تای تمت به دقت می برسد تا مبدا مفهومی ناراست و

نا به جا در آن ترجمه یافته شود. بسیار بعید است که پوشیده داری پاره ای از مقامات اخیر ایشان در رژیم پیشین، بی تجویز شخصشان رخ داده باشد.

پوشیده داری و بنا به مصلحت گویی، گویی یکی از اصلهای بارز مکتب سنت گرایان است. رنه گنون (Rene Guenon) فرانسوی (۱۸۸۶-۱۹۵۱) که نام اسلامی وی شیخ عبدالواحد یحیی ست و جزو سه تن بنیانگذاران این مکتب و قدیمی ترین آنهاست، همو که بنا به شرح حالی که آمد، آرا و نظرهاش بیشترین تأثیر را بر اندیشه دکتر نصر داشته است، در سال ۱۹۱۲ میلادی به ارشاد یک صوفی مسلمان سیار سوئدی به دین اسلام گروید؛ اما حقیقت تغییر دین خود را مدتها کتمان می کرد. جالب توجه آن که در حالی که مسلمان شده بود با دوشیزه کاتولیکی در کلیسای کاتولیکها و با آداب و رسوم آنها ازدواج کرد و مسلمان بودن خود را تا پایان عمر همسرش همچنان از او مخفی نگاه داشت. همو پس از سیزده سال مسلمان بودن از سال ۱۹۲۵ تا سال ۱۹۲۷ برای یک مجله کاتولیک پیرامون نمادانگاری در مسیحیت مقاله می نوشت. دکتر نصر در اثر خود به نام «دانش و امر قدسی» (*Knowledge and The Sacred*) که تألیف آن را هبه ای از آسمان می داند^۲ رنه گنون را فوق بشر معرفی می کند:

“Guenon, as he is reflected in his writing, seemed to be more intellectual function than a man.”

بنا به مصلحت سخن گفتن و حقیقت را پوشاندن، حتی در سرای علم، آن جا که واقع گویی از ارزشهای اساسی و گرانقدر است، در آرای سنت گرایان و حکیمان «حکمت خالده» به وجهی بارز نمایان است. دکتر نصر در کتاب علم و تمدن در اسلام خود خبر می آورد که ابوریحان بیرونی (دانشمند علم ورز قرن دهم و یازدهم میلادی ایران) پی برده بود که مرکز بودن زمین دروغ است و راست آن مرکز بودن خورشید است. اما بنا به مصلحتی او این راست را برملا نکرد و اجازه داد که آن دروغ همچنان رواج داشته باشد. بنا به چه مصلحتی؟ می فرمایند بنا به آن مصلحت که برملا کردن آن راست (مرکز نبودن زمین) سبب متلاشی شدن دین و نظام آن می شد. و بدین ترتیب و با این توجیه همه علم ورزان مسلمان ایران را به زشت ترین فساد که دروغگویی در ساحت معرفت است، به توهم خدمت به دین، شادمانه متصف می فرمایند.

برای آن که با معنای چنین مصلحت و حکمتی آشنا تر شویم، مثال دیگری را از همان کتاب علم و تمدن در اسلام بخوانیم:

نصیرالدین طوسی آثار فراوانی به عربی و فارسی تألیف کرده است.... چندین کتاب در عقاید

اسماعیلیان تألیف کرده که مربوط به زمانی ست که در خدمت ایشان بوده. ... وی که شیعه دوازده امامی بود، چندین کتاب در علم کلام شیعه نوشت که از آن جمله است تجرید العقاید که معروفترین کتاب از این نوع است و هنوز در مدارس شیعه کتاب درسی ست. ... (ص ۵۰، چاپ دوم، ترجمه کتاب)

به یاد بیاوریم:

۱- اسماعیلیه شیعیان هفت امامی هستند. آنان امام هفتم را پسر ارشد امام جعفر صادق (امام ششم)، اسماعیل بن جعفر، که قبل از پدر فوت شده بود می دانند؛ و امام هفتم شیعیان دوازده امامی و همچنین بقیه امامان آنها را که امام رضا و امام غایب نیز جزو آنانند قبول ندارند. از همین روست که شیعیان دوازده امامی، اسماعیلیان را ملاحده (= منکران خدا، بیدینان) نامیده اند.

۲- که خواجه نصیرالدین طوسی ریاضیدان، منجم، فیلسوف، و الهی دان نامدار ایرانی که دهانه شصت کیلومتری یکی از کوههای نیمکره جنوبی کره ماه را برای خدماتش به نجوم به نام او نصیرالدین نامیده اند، قریحه ای سرشار در یادگیری هر نظام معرفتی در زمانی کوتاه تا حد تبحر و استادی و حتی دخل و تصرف داشته است. وی در خانواده شیعه دوازده امامی در طوس خراسان متولد شد و تا بیست و دو سالگی به کسب دانشهای رایج روز از ریاضیات و نجوم گرفته تا الهیات پرداخت. در بیست و دو سالگی به دربار ناصرالدین محتشم فرماندار اسماعیلی قهستان (کوهستان)، ناحیه ای در خراسان محل سکونت و فرمانروایی اسماعیلیان، پیوست و در جامعه شیعیان هفت امامی به عنوان «مستجیب» (نواموز) پذیرفته شد و به شاگردی نشست و تا مقام «داعی الدعوات» (آیت الهی هفت امامیون) ارتقاء یافت. رابطه ای نزدیک با خانواده محتشم پیدا کرد و به خاطر او کتاب اخلاق ناصری خود را با مقدمه ای بر وفق عقاید اسماعیلیان و مؤخره ای در مدح ناصرالدین محتشم تألیف کرد. رساله ای نیز به خاطر پسر او، معین الدین، به نام رساله معینه نگاشت؛ و در سی و پنج سالگی به الموت مرکز حکومت اسماعیلیان منتقل شد. به هنگام حمله مغول به الموت و قلع و قمع اسماعیلیان، به نکوهیدن فرقه اسماعیلیه پرداخت و به خدمت هلاکوخان درآمد و پس از او به وزارت پسر او رسید. بعدها، پس از سقوط الموت، مقدمه کتاب اخلاق ناصری را عوض و مؤخره آن را حذف کرد و دلیل نوشتن آنها را اجبار اعلام نمود. مزار نصیرالدین طوسی در کاظمین و بر سنگ آن نقر است: مدد کار دین و خلق، پادشاه اقلیم علم، چنین فرزندی مادر گیتی تاکنون نزاده.

این رفتار طوسی و تغییر موضع دادن آنها و قلم زدن حق به جانبانه اش را در دو فرقه مختلف

العقیده دشمن یکدیگر، پاره ای به اصولی نبودن وی تبیین کرده اند. اما بخوانید که دکتر نصر با شگرد «حکمت» چگونه عمل طوسی را توجیه می فرماید:

نصیرالدین طوسی یکی از بارزترین نمونه های مرد حکیم است که در مقدمه به آن اشاره کردیم. وی توانست خود را در چشم انداز هر مکتب قرار دهد و از آن بنا به طرز نگرش خاص خویش (آن مکتب)^۲ دفاع کند و حتی در این باب کتابی بنویسد که بعدها از معتبرترین کتابهای مربوط به آن موضوع شناخته شود.

نبوغ همه جانبه طوسی که بعضی به خطا آن را نقص اصولی بودن او شمرده اند، با این امر آشکار می شود که در آن هنگام که در خدمت اسماعیلیان بود، توانست در شناسایی اصول عقاید ایشان استاد شود و در این باره کتابهایی نوشت که روشترین بیان مذهب اسماعیلی را می توان در آنها مشاهده کرد... (نقل از صفحه های ۳۱۰ و ۳۱۱ ترجمه کتاب علم و تمدن در اسلام)

و اما مرد حکیم را استاد نصر در مقدمه کتاب کذا، مردی دانسته اند که هم علم ورز است و هم پزشک معالج و هم رهبر روحانی و... یعنی کسی که در همه رشته های گوناگون دانش، دین و فلسفه و علم و ادب، دستی و رای بی دارد؛ صاحب جمیع معلومات در رشته های متنوع معارف است. و این معنا چه دور است از کار آن فرد که امروز بنا به مصلحتی که همانا خدمت به قدرت حاکم برای کسب نعمت بیشتر است، کتابی بنگارد مطلوب حاکمان شیعه هفت امامی و فردا که بساط این قدرت برافتاد و قدرتی دیگر سر بر آورد، کتابی تألیف کند باب دل حاکمان جدید بر رغم هفت امامیها و مطلوب شیعیان دوازده امامی.

بنیانگذاران یک مکتب وقتی تن زدن از واقع گویی را پذیرا باشند و بنا به هر دلیلی، به مصلحت سخن گفتن را تجویز کنند، مطابق با واقع بودن هر یک از آرای مکتب خود را با شک و تردید مواجه کرده اند که آیا راست است یا دروغی ست مصلحت آمیز. یک مثال بزنم: استاد عالیقدر نصر در کتاب جوان مسلمان و دنیای متجدد که در غربت غرب تألیف و انتشار یافته آورده اند (صفحه ۱۸ ترجمه فارسی):

حضور خداوند در قرآن مجید آن چنان نیرومند و مشهود است که زبان عربی را از زبان بشری به زبان مقدسی استحاله کرده است که به واسطه برخورداری از قدرت الهی هیچ زبان بشری هرگز یارای برابری با آن را نخواهد داشت.

این رأی در واقع یک قیاس مخدوش است. ملاحظه بفرمایید:

دو مقدمه: ۱- قرآن کلام الهی و عربی ست

۲- کلام الهی دارای نیروی الهی و مقدس است

نتیجه: ۳- پس زبان عربی مقدس است.

به خوبی پیداست که از دو مقدمهٔ این قیاس فقط می توان نتیجه گرفت که کلمات عربی به کار رفته در قرآن مقدسند نه این که زبان عربی مقدس است؛ زیرا زبان عربی دارای کلمات فراوان دیگری ست که در قرآن مجید به کار نرفته اند. آیا امکان دارد که حکیم عارف نامبرداری چون مؤلف این کتاب آگاهی به این فتور منطقی نداشته باشد؟ پاسخ به تاکید منفی ست. پس باید این رأی مصلحتی باشد.^۱ به جاست که یکی دیگر از حکمهای مصلحتی فراوان کتاب مذکور را که برای کمک فکری به جوانان مسلمان نوشته شده که به دام دلفریبهای تمدن غرب نیفتند، در این جا بیاوریم:

مشخصهٔ لباسهای اسلامی مردانه عمامه است که حدیثی در باب آن می فرماید جامعهٔ اسلامی مادام که مردان آن عمامه بر سر داشته باشند گمراه نخواهد شد. این حدیث در حالی که نمادین و سمبولیک است به خوبی اهمیت عمامه را که یکی از زیباترین پوشاکهای سر در جهان است نشان می دهد. (صفحهٔ ۱۶۲ از ترجمهٔ فارسی همان کتاب)

ناگفته نگذیریم که فیلسوف دیگر نامبرده در این نوشتار زبان عربی را عَرَض دین می شناسد (یعنی امری که می توانسته به گونه ای دیگر باشد) و در کتاب بسط تجربهٔ نبوی خود، صفحهٔ ۶۲، آورده:

شک نیست که اسلام اگر به جای حجاز، در یونان و هند و روم ظهور می کرد، اسلام یونانی و هندی، عَرَضاتشان که تا عمیق ترین لایه های هستهٔ مرکزی پیش می روند با اسلام عربی تفاوت بسیاری کرد و فی المثل اندیشهٔ نیرومند فلسفی یونان، ابزارهای زبانی و مفهومی و دستگاه واژگانی ویژه ای در اختیار پیامبر اسلام قرار می داد که گفتمان او را عوض می کرد...

حکیمان «سنت ازلی گرا» علم جدید را بریده از امر قدسی (خدا) و کثر افتاده از صراط مستقیم معرفی می کنند. و از این لحاظ نیز سخنانشان باب دل دینمداران قشری ست. آنان حکیمانه پند می دهند که جوامعی که می خواهند از حال قرون وسطایی خود خارج شده به تجدد رو آورند می باید علم پالایش شده و از گمراهی رسته را پذیرا شوند. در راه اثبات این قول، این جا و آن جا، سخنان حکیمانه ای می زنند یا می نویسند شنیدنی و خواندنی. این قلم با ذکر یکی دو مثال این مجمل را برای خواندن حدیث مفصل به پایان می برد.

۱- استاد نصر در نطقی که در انجمن اسلامی دانشجویان MIT زیر عنوان «اسلام و علم

جدید» ایراد فرموده اند، فرموده اند:

کثیری از مردم معتقدند که در واقع مسأله ای به نام مسألهٔ اسلامی علم وجود ندارد. آنان بر این باورند که علم هرچه باشد علم است. اسلام همیشه دانش، به عربی العلم، را تشویق

کرده است. و بنابراین ما باید همواره علم را ترویج کنیم و مسأله ای از این بابت وجود ندارد. اما مسأله وجود دارد و آن این است که از زمانی که دانش آموزان در کلاس مدرسه فرامی گیرند که بنا به قانون لاوآزیه آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است، عصر که به خانه بر می گردند، نماز خواندن خود را ترک می کنند. کشوری در جهان اسلام وجود ندارد که در واقع به نحوی شاهد تأثیر علم جدید بر ایدئولوژی دستگاه فکری جوانان خود نباشد.^۵ (ترجمه غیر حرفه ای از متن انگلیسی شماره ۵ ذیل یادداشتها)

ما خوانندگان این رأی از استاد نصر طلبکاریم که برای مستند کردن سخن خود شرح تحقیقشان را پیرامون کشف رابطه تدریس ترکیب شیمیایی آب و ترک نماز که در این نطق به آن اشاره داشته اند، اعلام فرمایند.

۲- همچنین در همان سخنرانی فرموده اند:

به یاد می آورم که در سال ۱۹۸۳، هنگامی که دولت کشور عربستان سعودی تصمیم داشت که یک موزه علم در ریاض برپا کند با من تماس گرفتند و من چندین بار به آن کشور سفر کردم و با مقامات مربوط به این کار به گفتگو نشستیم. به آنان در آن وقت گفتم که یک موزه علم در واقع یک بمب ساعتی است. فکر نکنید که یک موزه علم از لحاظ تأثیر بر فرهنگ خنثی است. موزه علم تأثیر بسیار گسترده بر روی کسانی که به دیدن آن می روند، دارد. اگر شما به یک ساختمانی بروید که یک اتاق آن پر از دایناسورها باشد، و اتاق دیگر پر از مفتول و سیم تلگراف و غیره، و اتاق سوم پر از قطارهای کهنه، به دیدی از معرفتی خاص پی می برید که تأثیری ژرف خواهد داشت بر روی جوانانی که به دیدن آن موزه می روند؛ جوانانی که به آنها پیرامون توحید، پیرامون وحدت، پیرامون یگانگی معرفت، پیرامون یکی بودن خدا و یکی بودن عالم، تعلیمات داده شده است. بدین ترتیب یک دوگانگی در ذهن این جوانان به وجود خواهد آمد. در حالی که شما باید قادر به ادغام معارف باشید.^۶ (ترجمه غیر حرفه ای از متن انگلیسی شماره ۶ ذیل یادداشتها)

پند حکیمانه دکتر نصر به دولت عربستان پیرامون مضار تأسیس موزه علم، این قلم را به یاد رأی امام محمد غزالی انداخت درباره تدریس ریاضیات. متن زیر از کتاب مُنْقِذُ مِنَ الضَّلَالِ^۷ نامبرده است:

... اما ریاضیات به حساب و هندسه و علم هیأت عالم تعلق دارد و هیچ چیز آن به امور دینی، نفیاً با اثباتاً، بستگی ندارد، بلکه مسائل برهانی است که پس از فهم و معرفت آنها راهی برای انکار وجود ندارد. و از این علوم دوزبان بر می خیزد. نخست این که هر کس در آنها نظر کند، از دقایق آنها و از آشکاری استدلالات آنها دچار شگفتی می شود و به همین جهت در حق فلاسفه اعتقاد

نیکو پیدا می کند و چنان می پندارد که همه دانشهای ایشان از جهت وضوح و استحکام برهان همسنگ با علم ریاضی ست. و چون از کفر و انکار خدا از زبان آنان چیزهایی به گوش او رسیده است به تقلید محض کافر می شود و با خود می گوید که: اگر دین حقیقتی داشت، ناچار با این دقتی که اینان در این علم دارند در نظرشان پنهان نمی ماند و با کفر و افکاری که از ایشان شنیده پیش خود استدلال می کند که حق همین کفر و انکار است. و چه بسیار کسان دیده ام که از همین راه گمراه شده و هیچ دلیل دیگری جز آن برای گمراهی نداشته اند.... و این آفت و زیان بزرگی ست که از علوم ریاضی حاصل می شود و هر کس به شامت آن دچار شد، ناچار لگام تقوی و دیانت از گردنش می افتد... برای جلوگیری از آن لازم است همه کسانی را که در این علوم خوض می کنند از آن باز دارند. (نقل از ترجمه کتاب علم و تمدن در اسلام، صفحات ۹-۲۹۸)

غزالی می گوید: یاد گرفتن ریاضیات را متوقف کنید، چون هر کس که آن را بخواند در راست بودن دین شک می کند؛ و دکتر نصر می فرماید: موزه علوم را نسازید، چون هر جوان که به دیدن آن برود، چشمش باز می شود و در توحیدش دوگانگی ایجاد می شود. به هم شبیه نیستند؟

۳- دکتر نصر در پایگاه وب خود آورده اند که در سال ۱۹۷۲ توسط شاه ایران به ریاست دانشگاه آریامهر منصوب گشته اند، دانشگاهی که یکی از پیشروترین دانشگاههای علم و فناوری ایران می بوده است. و فرموده اند که پادشاه که خود پایه گذار این دانشگاه بوده به هنگام انتصابشان به ریاست دانشگاه از ایشان می خواهد که سعی بلیغ بفرمایند تا آن دانشگاه را با توجه به ریشه های مستحکم فرهنگ ایران به پای انستیتوی فناوری ماساچوست (MIT) برسانند.

تاریخ معاصر ایران از استاد نصر انتظار دارد که معلوم سازند که آیا شاه ایران به هنگام انتصابشان به ریاست دانشگاه آریامهر آگاهی داشته است که از کسی می خواهد که آن دانشگاه را به سطح MIT برساند که از اساس با تمدن مدرن و علم و فناوری آن مخالف و خواهان توقف آن تمدن و آن دو معرفت است؟

انسان متجدد هم اینک هماهنگی کل نظام طبیعی را به مخاطره افکنده است. در حقیقت بسیاری از منتقدان فناوری جدید در غرب، در این که تمدن انسانی بتواند از این مهلکه جان سالم به در ببرد، تردید بسیار دارند، مگر آن که به آن خطری که جهان جدید خوانده می شود، از جمله به علم و فناوری آن یکسره خانمه بخشیده شود. (نقل از ترجمه فارسی کتاب نیاز به علم مقدس، تألیف سید حسین نصر، صفحه ۱۳۹)

همچنین تاریخ معاصر ایران از شهبانو فرح انتظار دارد که معین فرمایند آن زمان که

مبتکرانه استاد نصر را (سال ۱۹۷۳) با فرمان خود به ریاست «انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران» منصوب فرمودند، آیا می دانستند که این حکیم عالیقدر از اساس با کل فلسفه جدید غرب به آن سبب که از وحی بریده و مستقل از آن خردگرایانه (استدلالی) فکر می کند و انسان باور شده، مخالف است؟^۱

مینابولیس

آگست ۲۰۰۸

یادداشتها

۱- مسلمانان سنتی را نمی توان به معنای مصطلح سنت گرا (Traditionalist) نامید زیرا معنای سنت در بین این دو جریان واقعاً متفاوت است. مراد از سنت در میان مسلمانان سنتی (ارتدکس، محافظه کار) یا سنت نبوی (میراث دینی به جا مانده از پیامبر) است یا بزرگتر از آن، متون مقدس دینی (اعم از کتاب و سنت نبوی و سیره ائمه) و آرای اجماعی علمای مسلمان بالاخص فقها و متکلمان. اما سنت (Tradition) از دیدگاه سنت گرایان یعنی اصول ازلی و متعالی فاقد صورت و زمان که صوری از آن حکمت ازلی و ثابت، در طول زمان مجسم می شود. سنت همه شئون و ساختهای عالم و آدم سنتی را به منشأ ماورایی وصل می کند. این سنت اعم از دین است و ادیان مختلف می توانند جلوه های تحقق آن باشند. در این معنا از سنت، وحی پل اتصال امر نامتناهی به جهان منتهای ست. همه آنچه در دوران پیشا مدرن جریان داشته عالم سنتی ست و مدرنیته ضد سنت به این معنی ست. به هر حال سنت به معنای سنت گرایان اعم از سنت به معنای مصطلح دینی ست. (نقل از پاسخهای محسن کدیور به پرسشهای شهروند - پایگاه وب محسن کدیور)

مبتدل تر از همه این است که کلمه «سنت» را با «عرف» و «عادت» مترادف بدانند و بدین ترتیب باعث شوند که سنت با پست ترین امور بشری که از هرگونه معنی عمیق به کلی عاری ست، خلط و اشتباه شود. (نقل از صفحه ۲۴۴ کتاب سیطره کینت و علامت آخر زمان، تألیف رنه گنون، ترجمه علی محمد کاردان)

هرکس به نیت سنت جو باشد قاعده باید خود را «ضد تجدد» قلمداد کند. (نقل از همان کتاب، صفحه ۲۴۶)

۲- However, Nasr discloses that actual writing of the text of knowledge and the Sacred come as a gift from heaven. He was able to write the text of the lectures with great facility and speed and within a period of less than three months, they were completed. Nasr says it was as though, he was writing from a text he had previously memorized.

از پایگاه وب دکتر نصر: <http://www.nasr.org/bios.html>

۳- برانترزا را من به متن اصلی افزوده ام که مراد از «بنا به طرز نگرش خاص خویش» را شفاف تر کنم.

۴- من از بازگشت پروفیسور سید حسین نصر به وطن و پایان غربت غربیش استقبال می کنم. این حضور هم به واقعی تر شدن اندیشه نصر یاری می رساند، هم تنور اندیشه دینی را در ایران مشتعل تر خواهد کرد. نوآندیشان مسلمان به نصر خوش آمد می گویند. (نقل از «سنت گرایان نصر در بوته نقد»، هفته نامه شهروند امروز، شماره ۱۵، ۲۲ اردیبهشت ۸۷: پایگاه وب محسن کدیور)

۵- Many people feel that in fact there is no such thing as the Islamic problem of science. They say science is science, whatever it happens to be, and Islam

has always encouraged knowledge, al-ilm in Arabic, and therefore should encourage science and what's the problem? -There's no problem. But the problem is there because since children began to learn Lavoisier's Law that water is composed of oxygen and hydrogen, in many Islamic countries they came home that evening and stopped saying their prayers. There is no country in the Islamic World which has not been witness in one way or another, to the impact, in fact, of the study of Western Science upon the ideological system of its youth.

برگرفته از آدرس زیر:

http://web.mit.edu/mitmsa/www/New_Site/libstuff/nasr/nassrspeech.html:

I remember in 1983 when the Saudi Government decided to found a science -6- museum center in Riyadh, they contacted me and I went several times to Saudi Arabia and spoke to all of the leading people involved. I told them at that time, that a science museum could be a time bomb. Do not think that a science museum is simply neutral in its cultural impact. It has a tremendous impact upon those who go into it. If you go into a building in which one room is full of dinosaurs, the next room is full of wires, and the third full of old trains, you are going to have a segmented view of knowledge which is going to have a deep effect upon the young person who goes there, who has been taught about Tauhid, about Unity, about the Unity of knowledge, about the Unity of God, the Unity of universe. There is going to be a dichotomy created in him. You must be able to integrate knowledge.

۷- مُقَدِّد (=رهاننده). کتابی است که پس از ده سال گوشه گیری نویسنده از بحث و درس نوشته شده و در واقع اعتراف نامه ای است پیرامون تحول فکری و روحی او از یک مفتی مدرس به یک صوفی عارف و شک و عدم اعتماد او به تقلید و پیروی تحقیق و انتقاد کلام و فلسفه و مذهب اسماعیلی. این کتاب به عربی نوشته شده است.

۸- الف) دکارت فیلسوف فرانسوی کاتولیکی بود که در زمینه اندیشه قرون وسطایی بسیار متبحر و بر اطلاع بود و در ریاضیات نیز دستی داشت. با این حال به تدریج از قالبها و قاعده سازیهای کهن فلسفه قرون وسطایی روگردان شد تا بر اساس روش مشهور شک دکارتی خویش که او را واداشته بود که بگوید «می اندیشم، پس هستم» پایه و اساس تازه ای برای حصول یقین بیابد. این گفته مشهور او به یک معنا بنیاد فلسفه جدید است از آن جهت که عمل شناسایی نقش فرد و عقل استدلالی بشر را از وحی به عنوان معیارنهایی حقیقت و حتی اساس وجود، مستقل می داند.... (نقل از کتاب جوان مسلمان و دنیای متجدد، صفحات ۶-۲۲۵)

ب) اسلام همیشه در عین عقلانیت به شدت با عقل باوری (=استدلال گرایی) و نیز با طبیعت گرایی در عین آگاهی به کیفیت مقدسی که در نظام طبیعی ساری و جاری است و با انسان باوری در عین دل مشغولی به انسانها و کمال بخشیدن به آنان، به عمیقترین وجه ممکن ضدیت ورزیده است (نقل از کتاب نیاز به علم مقدس، تألیف سید حسین نصر، ترجمه فارسی، صفحه ۲۲۷)

ج) محمد علی فروغی، نگارنده کتاب سیر حکمت در اروپا، در این کتاب می آورد که دکارت کتابی حاضر کرده بود به اسم «عالم» و می خواست آن را چاپ کند. در این کتاب اشاراتی کرده بود پیرامون حرکت زمین، اما غوغای محاکمه گالیله را به اتهام اعتقاد به حرکت زمین و محکومیت او را شنید و از خیر چاپ کتاب خود گذشت. چهار سال بعد کتاب دیگری به چاپ رساند موسوم به گفتار در روش درست راه بردن عقل و طلب حقیقت در علوم. مطالب خردگرایی این کتاب توجه پرنسس الیزابت شاهزاده بانوی انگلستان را جلب کرد و برای آموختن آن به مکاتبه با دکارت پرداخت. مراسلات دکارت با آن شاهزاده مشتمل بر فواید علمی و تحقیقات اخلاقی بسیار است و بخشی از بهترین یادگارهای آن دانشمند می باشد که احوال و صفات شخصی او را نمایان می سازد که چه اندازه راستی و صمیمیت و مهر و محبت را با مناعت و منانت و استقلال طبع و اعتماد به نفس و اطمینان به روش علمی خویش جمع داشت. باری شهرت این رابطه باعث شد که کریستین، ملکه سوئد، از دکارت دعوت به عمل آورد که خردگرایی را به او نیز بیاموزد.

کلاغِ هزار دیده

سفری به سورة الغراب: روایتی از خواب و خیال انقلاب*

(۱)

مقدمه:

سورة الغراب، عنوان داستانی ست از محمود مسعودی که نخستین بار در فروردین ۱۳۶۷ در مجلهٔ زمان نو چاپ پاریس، و سپس به صورت کتابی مستقل از سوی نشر باران در سوئد منتشر شد. سورة الغراب روایتی ست جدید از حکایت منطق الطیر، که از آن به عنوان محملی برای بیان انقلاب اسلامی ایران استفاده شده.^۱ حکایت سفر پرندگان برای یافتن سیمرغ یا «پادشاه - خدا» داستانی ست بسیار قدیمی که به اساطیر قبل از ایران اسلامی باز می‌گردد. معروفترین حکایت منطق الطیر از فریدالدین عطار شاعر و عارف نامدار قرن ششم است. عطار در منظومهٔ خود سفر پرندگان برای یافتن «پادشاه - خدا» را وسیله‌ای قرار داده است برای شرح و بیان سیر و سلوک عارفانه در رسیدن به بارگاه حق و تعریف آن:

مجمعی کردند مرغان جهان آنچه بودند آشکارا و نهان
جمله گفتند این زمان در روزگار نیست خالی هیچ شهر از شهریار
چون بود ک «اقلیم ما را شاه نیست؟ بیش از این بی شاه بودن راه نیست...

(۶۸۲-۶۸۴)*

منطق الطیر داستان اجتماع پرندگان است برای سفر به کوه قاف و یافتن سیمرغ، به رهبری هدهد. پرندگان، از جمله بلبل، طاووس، طوطی، بط، کبک، همای، باز، بوتیمار، کوف، و دیگران، با توجه به سختی و مشکلات راه، هر یک به عذری متوسل

* همهٔ ابیات برگرفته شده است از منطق الطیر عطار، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی. چاپ اول: ۱۳۸۳، انتشارات سخن، تهران. شمارهٔ بیثنا بر اساس این چاپ در پای هر قسمت آمده است.

می شوند تا از شرکت در این سفر خودداری کنند. اما ههد که به واسطه «افسر حقیقت» - شانه روی سرش - سمت پیشوایی و رهبری را پذیرفته، یک یک پرندگان را با بیان داستانها و تمثیلهایی تو در تو به همراهی در سفر ترغیب می کند.

هد هد به پرندگان می گوید که عاشق در راه عشق اندیشه جان نمی کند و مرده می دهد که یافتن سیمرغ و زندگی در سایه او آسودگی خاطر به همراه دارد، پس در این راه باید دل را غبار رویی کرد و شست و چون آینه پاک گردانید.

سفر به کوه قاف و یافتن سیمرغ از هفت مرحله یا وادی می گذرد، که به طور نمادین مراحل هفتگانه سلوک راهبان حق است. وادی اول در طلب:

چون فرود آیی به سودای طلب	پشت آید هر زمانی صد تعب
صد بلا در هر نفس این جا بود	طوطی گردون مگس این جا بود
جد و جهد این جات باید سالها	زان که این جا قلب گردد حالها ...

(۳۲۵۷-۳۲۵۹)

وادی دوم، در عشق:

بعد از این وادی عشق آید پدید	غرق آتش شد کسی کانجا رسید
کس در این وادی به جز آتش مباد	وان که آتش نیست عیشش خوش مباد!
عاشق آن باشد که چون آتش بود	گرم رو سوزنده و سرکش بود ...

(۳۳۵۸-۳۳۶۰)

وادی سوم، در معرفت:

بعد از آن بنمایدت پیش نظر	معرفت را وادیی بی پا و سر
هیچ کس نبود که او این جایگاه	مختلف گردد ز بسیاری راه
هیچ ره در وی نه چون آن دیگر است	سالک تن، سالک جان دیگر است ...

(۳۵۰۲-۳۵۰۴)

وادی چهارم، در استغنا:

بعد از این وادی استغنا بود	نه در او دعوی و نه معنی بود
می جهد از بی نیازی صرصری	می زند بر هم به یک دم کشوری
هفت دریا یک شمر این جا بود	هفت اخگر یک شر این جا بود ...

(۳۶۰۴-۳۶۰۶)

وادی پنجم، در توحید:

بعد از این وادی توحید آیدت	منزل تفرید و تجرید آیدت
----------------------------	-------------------------

جمله سر از یک گریبان برکنند
آن یکی باشد در این ره در یکی...
(۳۷۲۰-۳۷۲۲)

رویها چون زین یابان درکنند
گر بسی بینی عدد، گر اندکی

وادی ششم، در حیرت:

کار داریم درد و حسرت آیدت
هردمی این جا دریغی باشدت
روز و شب باشد نه شب نه روز هم...
(۳۸۲۷-۳۸۲۹)

بعد از این وادی حیرت آیدت
هر نفس این جا چو تیغی باشدت
آه باشد، درد باشد، سوز هم

و وادی هفتم، در فقر و فنا:

کی بود این جا سخن گفتن روا
گنگی و کوری و بیهوشی بود
گم شده بینی ز یک خورشید، تو...
(۳۹۶۸-۳۹۷۰)

بعد از این وادی فقر است و فنا
عین وادی فراموشی بود
صد هزاران سایه جاوید، تو

گذار از هر یک از مراحل هفتگانه قربانیان فراوانی به همراه دارد:

صرف شد در راهشان عمری دراز...
کم کسی ره برد تا آن پیشگاه
از هزاران کس یکی آن جا رسید...
(۴۱۶۳-۴۱۶۸)

سالها رفتند در شیب و فراز
... آخر الامر از میان آن سپاه
زان همه مرغ اندکی آن جا رسید

برخی از پرندگان در دریا غرق شدند. بعضی در کوهها ناپدید شدند. جمعی بر اثر گرما یا سرما تلف شدند. عده ای طعمه وحوش شدند. دسته ای بر اثر تشنگی یا گرسنگی جان سپردند و بالاخره:

بیش نرسیدند آن جا اندکی
بیش نرسیدند سی آن جایگاه
دل شکسته، جان شده تن نادرست...
(۴۱۷۹-۴۱۸۱)

عاقبت از صد هزاران تا یکی
عالمی پر مرغ، می بردند راه
سی تن بی بال و پر رنجور و سست

اما آنچه باقی مانده مرغان بعد از طی مشقات و مراحل به آن رسیدند، چیزی نبود که گمان می کردند، خاصه آن که بعد از رسیدن به قاف با بی اعتنایی سیمرخ مواجه شدند:

برتر از ادراک عقل و معرفت
صد جهان در یک زمان می سوختی

حضرتی دیدند بی وصف و صفت
برق استغنا همی افروختی

صد هزاران آفتاب معتبر صد هزاران ماه و انجم بیشتر
(۴۱۸۲-۴۱۸۴)

سرانجام انتظار به سر آمد و نماینده سیمرغ با کلامی تحقیر آمیز آنان را نومید کرد و از درگاه راند:

گفت «هان ای قوم از شهر که اید؟ در چنین منزلگه از بهر چه اید؟
چیست ای بی حاصلان نام شما؟ یا کجا بوده ست آرام شما؟
یا شما را کس چه گوید در جهان؟ با چه کار آید مثنی ناتوان؟»...
(۴۱۹۴-۴۱۹۶)

این برخورد تحقیر آمیز، اگرچه در ابتدا باعث نومیدی مرغان می شود، اما مثال پروانه که حضور خود را با سوختن در آتش اعلام می کند، آنان را به پایداری وا می دارد:

کی شود پروانه از آتش نفور؟ زان که او را هست در آتش حضور
گرچه ما را دست ندهد وصل یار سوختن ما را دهد دست، اینت کار!
گر رسیدن سوی آن دلخواه نیست پاک برسیدن جز این جاره نیست...
(۴۲۱۶-۴۲۱۸)

و سرانجام پایداری پرندگان نتیجه می دهد و نظر لطف سیمرغ را جلب می کند:

چون همه در عشق او مرد آمدند پای تا سر غرقه درد آمدند
گرچه استغنا برون زاندازه بود لطف او را نیز روی تازه بود
حاجب لطف آمد و در بر گشاد هر نفس صد پرده دیگر گشاد...
...رقعه ای بنهاد پیش آن همه گفت «برخوانید تا پایان همه»
(۴۲۲۴-۴۲۲۹)

این رقعہ، کارنامه پرندگان است، شامل هر آنچه کرده بودند، با این پیام که تابش نور حقیقت با پاک شدن کامل امکان پذیر می شود، و این نور منشأ قدرت ایشان است و باعث رؤیت سیمرغ:

چون شدند از کل کل پاک آن همه یافتند از نور حضرت جان همه
باز از سر بنده نوجان شدند باز از نوعی دگر حیران شدند
کرده و ناکرده دیرینه شان پاک گشت و محو شد از سینه شان...
(۴۲۵۸-۴۲۶۰)

و پاسخ این سؤال که چگونه سی مرغ همان سیمرغ است، با نقش آینه پیوند می خورد:
بی زفان آمد از آن حضرت خطاب که «آینه ست این حضرت چون آفتاب

هر که آید خویشتن بیند در او
چون شما سی مرغ این جا آمدید
گر چل و پنجاه مرغ آید باز
... هر چه دانستی، چو دیدی آن نبود
این همه وادی که از پس کرده اید
جمله در افعال ما می رفته اید
... محو ما گردید در صد عز و ناز
محو او گشتند آخر بر دوام
تا که می رفتند و می گفت این سخن
لاجرم این جا سخن کوتاه شد
جان و تن هم جان و تن بیند در او
سی در این آینه پیدا آمدید
پرده ای از خویش بگشایید باز...
و آنچه گفتی و شنیدی آن نبود
وین همه مردی که هر کس کرده اید
وادی ذات و صفت را خفته اید...
تا به ما در، خویش را یابید باز
سایه در خورشید گم شد و السلام
چون رسیدند و نه سر ماند و نه بن
رهرو و رهبر نمآند و راه شد
(۴۲۷۳-۴۲۸۸)

* * *

اما اگر فرید الدین عطار با توسل به زبان مرغان در منطق الطیر، در بیان تجربه های مادی و معنوی بشری، شاهکاری آفریده سرشار از تخیلات ظریف و شگفتی آور، محمود مسعودی نیز به نوبه خود تجربه های عمده دردناک دوران انقلاب ایران را به شیوه ای شگفت در قالب رمانی ریخته، که به نظرم، صرف نظر از متن تاریخی به وجود آمدنش، می توان آن را یکی از آثار برجسته ادبی زبان فارسی در قرن بیستم میلادی دانست.

مراحل چند گانه روایت سفر پرندگان به سوی کوه قاف در سورة الغراب، مانند مراحل سفر در منطق الطیر روشن، گام به گام و یکدست نیست. به طور مثال هفت وادی پرمخاطره در راه رسیدن به کوه قاف در منطق الطیر یکی از پس از دیگری ست و - مثلاً - برای رسیدن به وادی توحید، ابتدا باید از مراحل طلب و عشق و معرفت و استغنا به سلامت گذشت. در حالی که در سورة الغراب چنین نظم و ترتیبی وجود ندارد و اگرچه می توان مراحل «طلب» و «حیرت» را در این روایت نشان داد، اما جای «عشق» و «معرفت» و «استغنا» در سورة الغراب به کلی خالی ست.

مرحله «توحید» که در منطق الطیر به وحدت وجود تعبیر شده و یگانگی «من» و «ما» را می رساند، در سورة الغراب به معنی قدرت «توحیدی» متمرکزی مطرح شده که به منظور تثبیت و تضمین آن قدرت توحیدی، کاربرد خشونت جهت سرکوب رقیبان و دگراندیشان جنبه تقدس پیدا می کند. خشونت و قساوت ذاتی قدرت (دست کم در «قدرت» به معنی در اختیار گرفتن ماشین دولتی) می شود، خاصه اگر انتقال قدرت از طریق مسالمت آمیز انجام

نشده باشد و سازوکاری هم برای کنترل یا نظارت بر آن وجود نداشته باشد.

جوهر سیال حکایت پرواز پرندگان در منطق الطیر عشق است و تلاش در راه رسیدن به معشوق، در حالی که نیروی محرکه در سورة الغراب نفرت است و تلاش در راه رسیدن به قدرت؛ قدرتی که نظارتی هم بر آن وجود ندارد.

مقام «فقر و فنا»ی سالک راه حقیقت، که ناشی از عبور از زهد و ترک مألوفات است و سیر الی الله و محو شدن در خدا (و در منطق الطیر محو شدن در سیمرغ یا خدا)، در سورة الغراب، به جنگ برای بقاء و تنشی تبدیل شده که در سراسر روایت میان «من» و «تو»، «او» و «ما»، و «شما» و «ایشان» دائماً جریان دارد؛ و در آخر به مرگ همه می انجامد، و نه به فناء فی الله.

جای «عشق» و «معرفت» و «استغنا» را در سورة الغراب، «نفرت» خاص و عام (یعنی نفرت از خود و نفرت از دیگران)، «جهل» خصوصی و عمومی، و «حب جاه و مقام» گرفته است.

از این گذشته راوی هرگونه نظم و ترتیبی را در داستان خود در هم ریخته است و تداوم کلامی و معنایی در بندهای داستان رعایت نشده و قسمتهای مختلف روایت، به صورتی پشت سر هم قرار گرفته که تداعی کا بوس و خوابی آشفته می کند. از جمله درهم ریختگیها، فصلهای معکوس کتاب است که از فصل آخر شروع و به فصل اول ختم می شود. یعنی ابتدا فصل آخر کتاب را می خوانیم و در آخر کتاب به فصل اول آن می رسیم. سورة الغراب روایت خوابی ست که هشت ساعت به طول انجامیده، با الگویی شبیه الگوی جیمز جویس در یولیسس.* اما آشفته‌گی عمدی بندهای کتاب بخشی از ساختار بسیار پیچیده آن نیز هست.

تفاوت دیگر میان سورة الغراب و منطق الطیر، خشونت کور در روایت سورة الغراب است، که به جای شیوه توضیح و اقناع منطق الطیر نشسته است. با نصیح گرفتن تدریجی «توحید» (یعنی تلاش در تثبیت و متمرکز کردن قدرت استبدادی) در سورة الغراب خشونت بی پرده و بی واسطه وارد روابط میان پرندگان می شود. این خشونت چنان سریع اوج می گیرد که انگار ذاتی پرندگان است و همواره در میان ایشان وجود داشته. برخوردهای خونین میان سالکان راه سیمرغ (پادشاه-خدا) سرانجام به نابودی همه آنان می انجامد و فقط غراب باقی می ماند، با بالی شکسته و پوش پره‌های خونین و آشفته، و با

* این کتاب توسط دکتر منوچهر بدیعی به فارسی ترجمه شده ولی اجازه انتشار نیافته است.

چشمائی زخمی، تا آنچه را در پروازشان به «قاف» گذشته، به نسلهای بعد برساند، و شهادت دهد که بیرون رفتن از دایره خشونت، آن گاه که همه گیر شود، به آسانی میسر نیست؛ زیرا خشونت با همه ابزار خود - و به ویژه عدم تساهل و نارواداری باقی می ماند، و همچون قوه محرکه دور باطل «خشونت - قیام - خشونت» عمل می کند. به نماد کلاغ در این داستان بعداً اشاره مفصل تری خواهد شد.

نکته دیگر این که سوره الغراب به روشنی به رقابت با قرآن برخاسته است و نه فقط عنوان کتاب از دو کلمه سوره (به معنی شهر و فصلی از آیات پشت سر هم در قرآن) و غراب تشکیل شده - که تعریضی ست به نام برخی از سوره های قرآن چون عنکبوت و فیل و نمل و... - بلکه در بالای عنوان کتاب آیه ۲۳ از سوره بقره نیز آمده که:

اگر از آنچه بر بنده خویش نازل کردیم به شک اندرید، سوره ای مانند آن بیاورید. (صفحه عنوان کتاب)

همین آیه، بند بیست و سوم روایت را نیز تشکیل می دهد که به خط شجری چاپ شده، بی هیچ توضیحی.^۲

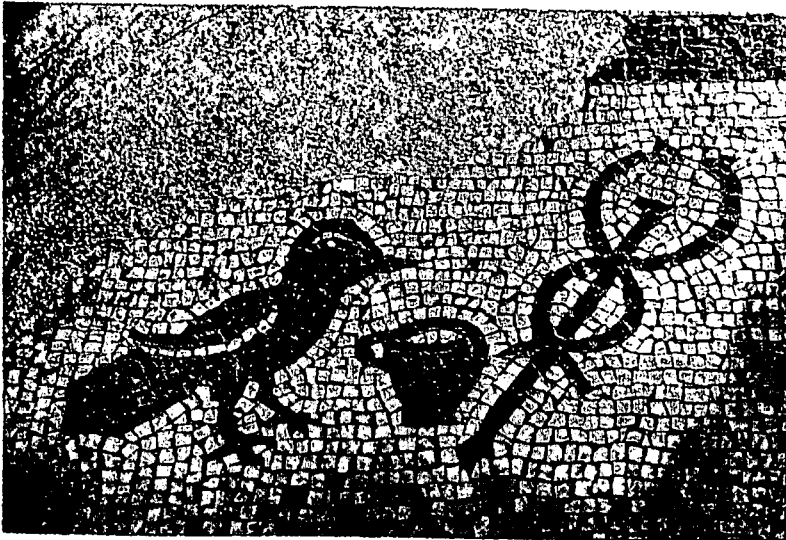
کل داستان سوره الغراب* سه روایت جداگانه ولی به هم پیوسته از انقلاب اسلامی است: یکی همبستگی پرندگان (نماد مرحله نخست انقلاب)؛ دوم پرواز جمعی آنان (نماد حرکت و نهضت انقلاب) به سوی کوه قاف (ناکجا آباد)، به منظور یافتن سیمرغ، که نماد «رهبر فرهمند» و «پادشاه-خدا» ست، و سپردن رهبری به وی، و سوم مرگ و شکست پرندگان و آینده دشت. پرندگانی که در این پرواز شرکت دارند، عبارتند از: جغد، مرغ حق، خروس، چکاوک، شانه به سر، سلیم رودخانه ای، توتکا (طوطی)، طاووس، سینه سرخ، مرغ سحر، عقاب، رخمه (لاشخور)، فاخته، چلچله، دارکوب، بلبل (عندلیب)، شنقار، ععق، سرسیا، گنجشک، مینا، شب پره، کبوتر، مرغابی، قرقی، پلوه، غم خورک (بوتیمار)، ققنوس، ترمتای سرخ پا، خرچال، بیغوش، قوز، مرغ باران، مرغ طوفان، قون بیل، پری شاهرخ، جغنه، قطام، قزل قوش، گیلار، سیا سلیم، چرخ، باشق، زغن، هما، مرغ قهقهه، قوق، باشق؛ تاجورک، مرغ حق، و البته کلاغ (زاغ). و اما چرا کلاغ برای بیان روایت انتخاب شده؟ نقش و راز کلاغ در روایت های افسانه ای ایران چیست؟

رد پای کلاغ را می توان در تمدن ایران پیش از اسلام یافت. مثلاً در سلسله مراتب

* سوره الغراب، نشر باران، سوند، ۱۹۹۶. همه نقل قولها با ارجاع به شماره صفحات از همین چاپ است.

تشریف به آیین میترا (مهر)، «کلاغ» نخستین مرحله به شمار می رود. از این جهت می توان کلاغ را نماد «سیاهی لشکر»، «پیروان»، «امت»، یا «خلق» دانست که بدون آگاهی از «اسرار» فقط به عنوان «مجری» منویات رهبران آیین عمل می کنند، و یا حتی «طلبه» ای که در اولین پله از نردبان صعود اجتماعی قرار گرفته است. چنان که می تواند موجودی باشد که فردیت خود را از دست داده و با صورتکی که بر چهره زده، پوششی قالبی و یکسان برای هماهنگی «جماعت» باشد. جان هینلز در کتاب شناخت اساطیر ایران، عبارت و عکس زیر را درباره مرحله اول پیوستن به آیین مهر آورده است:

تشریف یافتگان به کیش مهر به هفت مرتبه تقسیم می شدند که از پایین ترین مرحله آغاز می شد و به بالاترین مرتبه پایان می یافت. مراتب مختلف ظاهراً نماد صعود روان از میان آسمانها بوده است. نماد مرتبه اول «کلاغ» بود... اعضای این مرتبه ماسک کلاغ بر چهره داشتند.^۲



عزالدین مقدسی در کتاب کشف الاسرار عن حکم الطیور و الازهار، یعنی «پرده گشایی از رازهای نهفته در حکمتهای پرندگان و گلها» در باب کلاغ آورده است:

... صدای زاغی شنیده شد که با نعیق خویش میان یاران دوری می افکند و همچون مصیبت زدگان نوحه سر داده بود و جامه ای سیاه به تن داشت. بدو گفتم: ای نوحه گرا همه زلالی ما را تیره کردی و همه شیرینی ما را به تلخی کشاندی. تو را چه می شود که در شبگیر چنان می کوشی و خیرهای شوم می آوری؟ با زبانی فصیح مرا پاسخ داد که وای بر تو! فرق میان نیک و بد را نمی دانی و دشمن و

دوست نزد تو یکسان اند. نه کنا به را درمی یابی و نه صراحت را. گویی که اندرزا در گوش تو باد است و سخنان واعظان در نظر تو بی بنیاد هیچ اندیشه نمی کنی از آن روز که از این منزل کوچ کنی و از این فراخنای جهان به تنگنای گور درآیی؟ از آنچه بر بدرت آدم گذشت هیچ آگاهی نداری که چگونه بر حال خویش زاری می کرد و از اشک داود خبر نداری. نوحه نوح به یادت نیست و از آنچه بر ابراهیم در آتش نمود گذشت بیخبری. آبا نمی خواهی شکیبایی آن ذبیح را پیشه کنی و زهد مسیح را سرمشق خود قرار دهی؟ کدام جمعیت بود که پراکنده نشد و کدامین آرزو بود که اجل ریسمان آن را نبرد؟ کدام تدبیر بود که تقدیرش دگرگون نکرد؟ چگونه مرا بر نوحه سرا بی ام ملامت می کنی و شیون مرا شوم می دانی؟ اگر آنچه من می دانم تو نیز می دانستی، تو نیز جامه سوگواران می پوشیدی و به راه من می کوشیدی.^۱

و شاید عطار با اشاره به همین روایت در آغاز شرح وادی استغنا در منطق الطیر

می گوید:

تا کلاغی را شود پر حوصله کس نماند زنده در صد قافله

(۳۶۰۹)

علاوه بر این، کلاغ در رساله الطیور یا روایت منسوب به نجم الدین رازی از سفر پرندگان به کوه قاف نیز نقش مهمی بازی می کند. در این روایت طوطی از راوی داستان می خواهد شکایت پرندگان را به حضرت سلیمان برساند:

فریاد از دست این زیون گیران که بر راهها دامها به با ساخته اند و حبسهای قفس پرداخته. آبها مانده به وقت می دهند و علفها نه به ترتیب. ما را از آشیانها جدا می دارند و از جفت و بچه فرد و از مرغزارها دور و از باغها مهجور... این همه بیداد بر ما از بهر آن است که عنقای مغرب [سبمغ] که پادشاه ماست، از ما دوری گزیده است و سایه حرمت از سر ما برده...

راوی شکایت طوطی به نمایندگی مرغان را توسط کبوتری به سوی ملک سلیمان روان می کند. کبوتر پس از گذار از هفت بساط به درگاه سلیمان کبریا می رسد و پاسخ سلیمان توسط هدهد روان می شود:

... چون طوطی دگر باره بر لب بام نشست جواب نامه به منقار ادب گرفته چون مرا دید در دامن جان من پرید و جواب نامه به دست امان در جیب ایمان من انداخت. من سبک برون آوردم و به لب مهر بوسیدم و بر دیده خود نهادم و به دست ادب سرش باز کردم. نوشته بود که «انه من سلیمان و انه بسم الله الرحمن الرحیم این مقال فرموده اند از حضرت ما که سلیمان کبریا یم به نزدیک تو که عنقای مغربی به رسالت مرغان ستم رسیده. باید که بر این مثال واقف شود. البته نگذارد که بر ایشان ظلم رود... ما کوس استغنا در هزده هزار عالم بنواختیم و این ندا در جهانیان دادیم که «فان

الله غنی عن العالمین.» هر نوعی از خلاق را به پیشوایی سپردیم و چون ملایک را به جبرئیل امین و آدمیان را به سلطان وقت و کواکب را به آفتاب منیر و مرغان را به تو که عنقای مُرَبّی.

چون مثال فرو خواندم هدهد را ندیدم و خویشتن را چون هدهدی باقم والمعنی مفهوم، مثال را درنوشتم و دیده باز کردم و پر بگشادم و به راه افتادم. کلاغی را دیدم سخت عجیب که با من همراه شد و صد هزار دیده بود او را و همه دنیا به پر سیاه پوشیده و به هر زخم پری جهانی می نوشت...^۵

اما آنچه مسلم است در روایت مسعودی از سفر پرندگان به سوی قاف، برخلاف پرندگان منطق الطیر، برای کلاغ هیچ اعتلایی در کار نیست، چنان که برای پرندگان دیگر چون هدهد و عقاب و رخمه نیز اعتلایی در کار نیست و بالاترین دستاورد همهٔ پرندگان در روایت مسعودی - در تحلیل نهایی - جز مرگ نیست.

با این مقدمات نگاهی می اندازیم به روایت سورة الغراب از سفر پرندگان به «قاف»:

- ۱ -

«دیدن این چیزها، حتی توی خواب،* دل می خواهد» (ص ۱۶۲)

روایت نخست، با گفتار درونی راوی داستان آغاز می شود: تراب یا یونس یا ایوب - که همه تعابیر گوناگون از چند شخصیت اند در یک بدن، یا یک شخصیت اند در چند بدن - خواب دیده که کلاغ شده و با دیگر پرندگان پر کشیده است به سوی کوه قاف برای یافتن سیمرغ:

ما خیلی بودیم. بس که زیاد بودیم، پر که کشیدیم، بالای سرمان روز بود و زیر بال هامان، روی زمین، شب افتاده بود برندهٔ عجیبی شده بودیم که تو دیگر فقط یک پرش بودی، یک پوش پر سیاهش. صدای بال هامان آن قدر زیاد بود که اگر رعد هم می غرید نمی شنیدیم. آخر فقط صدای بالها که نبود. هر کدام چیزی می گفتیم، آوازی می خواندیم. سفر به این درازی را که نمی شد لال آمد. نمی شد بی وقفه بال زد و هیچ نگفت... (ص ۸-۹)

* نوعی از خواب دیدن وجود دارد که روانشناسان و روانکاوان از آن به عنوان «لوسید» (Lucid Dream) یاد می کنند و آن خوابی ست که شخص هنگام خواب دیدن می داند که دارد خواب می بیند. از این نوع خواب به عنوان «رؤیای وجدان» (Conscious Dream) نیز یاد شده است. در چنین خوابی، شخص به طور فعال در وقایعی که در رؤیا می گذرد شرکت دارد و غالباً قهرمان این گونه تجربیات رؤیایی ست. روانشناسان معتقدند خوابهای لوسیدی، با توجه به میزان خود آگاهی خواب بیننده در زمان خواب، می تواند بسیار به واقعیت نزدیک باشد. از آن جا که سورة الغراب بر مبنای خوابی هشت ساعته نوشته شده، توجه به این نکته می تواند خواننده را به فهم دقیقتر نکات مندرج در این رمان یاری رساند.

اجتماع پرندگان چگونه شکل گرفت؟ خیلی ساده و اتفاقی، و در واقع حتی به صورت یک شوخی:

چطور شد دور هم جمع شدیم، اینش را درست نفهمیدم. چطور نفهمیدی؟ یکهو چو افتاد که جمع شده اند نوی درختزار پشت تپه. دور و بر کهنه خرابه، شور می کنند. یکهو چو افتاد؟ هر چه می پرسیدی شور چی؟ نمی گفتند. دلیلی ندارد که نگویی. به خیالت سر کوفت می زنم که پشت شاخه ای مخفی شدی. فصدی نداشتم، اول مثل طاووس ملاتک طوطی را این طور در بحر رمل صدا کردی:

- توتکا، سبزینه پوشا، خیز و این آواز خوان؛

بعد برایش مطربی کردی:

- همه می رن جلسه کنن، همه می رن جلسه کنن، همه می رن جلسه کنن.

؟

طوطی، هرچه آن گردن کلفتش را به این سمت و آن سمت چرخاند، نفهمید صدا از کجا می آمده. صدات را عوض کرده بودی. محض شوخی. گفتم می فهمد، می خندیم. فکرش را هم نمی کردیم که پیدات نکند؛ موضوع برایش جدی بشود. چند روزی، گیج، هی از این شاخه به آن شاخه پرید و هی مثل مرغی که خشکش زده باشد، زل زد به روبه روش. از سوی لانه نگاهش می کردی. خوب، مضحکه خودت کرده بودی ش. عاقبت تاب نیاورد. انگار که به خیالش رسیده باشد، وحی بوده، رفت هر جا نشست گفت:

- همه می رن جلسه کنن...

آمد به من هم گفت. البته نگفت که همه می رن جلسه کنند. گفت:

- همه رفته ن جلسه کنن.

گفتم: من بمیرم؟

گفت: تو بمیری. (ص ۱۹-۲۰)

و بعد دیدن رهبر اجتماع پرندگان در ماه، همان که از سوی هواداران انقلاب اسلامی - از چپ و راست - تبلیغ می شد:

...خاطرت جمع باشد غراب. هیچ طوری نمی شود. مگر نمی بینی همه چیز سر جاش است و

حتی ماه هم در آمده؟

- راست می گفت رخمه، در آمده.

- معلوم است که در می آید غراب. مگر عقلت را خورده ای؟ در می آید چون هست. اصلا

می دانی ماه چیست؟

- راستی چیست رخمه؟ مدتهاست که می‌خواهم بیایم محضرت ازت بیرسم ولی یادم می‌رود.

- آبگینه سیمرغ است. خوب که به ش‌ش دقیق بشوی شکل و شما بِلش را نوش می‌بینی. جنگ و منقارش را توش می‌بینی.
راست می‌گفت. دقیق شدم. همین‌طور افتاده بود توی ماه.
- اگر هم نبینی، عیب از چشمهای خود توست.

- نه نه. می‌بینم رخمه. خاطرت جمع دارم می‌بینم. عجب جنگ و منقاری رخمه! ولی نمی‌فهمم چرا رفته آن دور دورها لانه زده که خودش را نبینیم عکسش را توی ماه ببینیم. از ما بیزار است؟

- بیزار نیست. به خاطر همین ماها خودش را اسیر تبعید کرده. اگر همین نزد بکیه لانه می‌زد، آن وقت هر گنجشکی هم می‌توانست دوتا بال بزند، برود با سر و دم او بازی کند. آن وقت ما نمی‌رفتیم ازش بیرسیم که پس این بالهای بت و پهن را محض چه کاری به ما داده ای؟ تو چرا حالی ت نیست غراب؟ طعام طی طریق با طایر طریق دوناست. این را شانه به سر هم می‌داند که می‌گفت. (۱۱۹-۱۲۰)

کسانی که رویدادهای دوران انقلاب اسلامی را از نزدیک دنبال کرده‌اند، حتماً به یاد دارند که طرفداران آیت‌الله خمینی رهبر انقلاب، چه مطالبی درباره چگونگی تبعید وی به ترکیه و عراق می‌گفتند - که عمده خالی از واقعیت بود - و یا با منکران دیدن صورت وی در ماه و یافتن تار موی وی در سوره بقره از قرآن چگونه رفتار می‌کردند! به یاد دارم و بسیار شنیدم که چنین انکاری ناشی از «بیدینی» و عدم اعتقاد است!

اجتماع اگرچه از افراد تشکیل می‌شود، اما به محض تشکیل برای خودش شخصیتی پیدا می‌کند که با شخصیت مجموع و فردی تشکیل دهندگان آن متفاوت است. اجتماع پرندگان هم از این امر مستثنی نیست. هر کدام از پرندگان هر چند آواز خود را می‌خوانده‌اند، اما در پرواز به سوی قاف هدف متفاوتی داشته‌اند؛ و فقط در طول پرواز و بعد از رسیدن به مقصود است که معلوم می‌شود هدفها یکسان نبوده. اما در این گونه موارد همیشه پیروزی با کسی است که رهبری را بر عهده داشته است. در روایت مسعودی از پرواز به جایی می‌رسیم که راهزنی که جای خود دارد، حتی فکر کردن هم قدغن می‌شود، و این هنوز قبل از رسیدن به «ق» (کوه قاف یا قدرت؟) است. در حین پرواز پرندگان فقط حق دارند به تأیید کلام رهبری پردازند و سپس به مرحله ای می‌رسند که حتی اندکی بیراهه رفتن از مسیر رهبر نیز خطرناک تلقی می‌شود و در آخر فکر کردن هم برای پرندگان ممنوع

می شود:

... سرم را که جرخاندم، دیدم همه نگاهم می کنند. دلم شور افتاد که نکند خاصیت این جایی که رسیده ایم این باشد که همه فهمیده اند چه فکر می کرده ام. سرم را زیر انداختم، لنگان لنگان خودم را کشیدم آن گوشه، آن جا، کنار گودی آب، وانمود کردم آب می خوری. نوکت را به نوکم گذاشتی، پیش از این که بلند بگویم:

- رسیده ایم جایی که آب و آبگینه اش مثل هم اند،

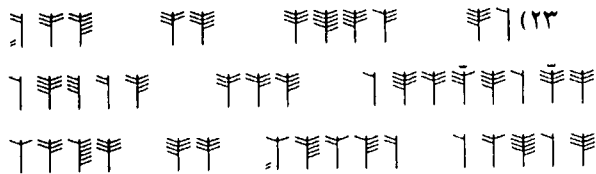
با نگاه به م فهماندی:

- مبادا دیگر فکر کنی. دیگر حتی نباید فکر کنی. (ص ۱۱)

چرا نباید فکر کرد؟ چون فکر شک به همراه می آورد، و شک مقدمه روشن شدن موقعیتها و تأیید تفاوتهاست، و روشن شدن مواضع و افکار اجازه سوء استفاده رهبران از امت را محدود می کند:

اگر این دنیا یک لنگی داشته باشد، لنگی اش همین آفتاب است. زیادی همه چیز روشن است. آخر با این همه نور فرار بوده چه ببینیم که با مهتاب نمی شده ببینیم؟ خواب هم که تا ماه نباشد نمی آید. حق هم دارد... چندی پیش یکی که نمی شناختمش آمد توی خوابم، اصرارم کرد که هر چه می گوید بگویم. گفت. خیلی گفت. حتی یک کلمه اش را هم نفهمیدم تا بتوانم بگویم. بعد نوشت گذاشت جلوم. خیلی نگاه کردم. یک عالمه درخت کشیده بود. می گفت بخوان! [= اقرأ...] بعد، نمی دانم چرا نوشته اش را گرفت جلوی آینه. حالا می گوید بخوان. من هم به شاخ و برگهایی که کشیده زل می زدم ولی نمی خوانم. عاقبت دلخور شد و رفت. حتماً رفت سراغ یکی که بتواند درختها را بخواند.

و این است متن نوشته ای که به خط شجری ست و غراب از خواندن آن امتناع کرده است:



«اگر از آنچه بر بنده خویش نازل کردیم به شک اندرید، سوره ای مانند آن بیاورید.»^۱

علاوه بر ممنوعیت شک، موضوعهایی هم هست که نباید از آنها سخن گفت:

... آخر این جور چیزها را که نباید گفت.

- کدام جور چیزها را مرغ حق؟

خلفش ننگ شد.

- چه می دانم غراب؟ تو هم وقت گیر آوردی. کدام جور چیزها را، کدام جور چیزها را! حالا وقت

این جور سؤالهاست؟

راست می گفت دیگر. حالا وقت این جور سوالها نبود... (ص ۳۴)

در ماههای قبل از پیروزی انقلاب و اندکی قبل از «پروازانقلاب»، دست کم دو تن از روشنفکران ایرانی: دکتر مصطفی رحیمی و دکتر مهدی بهار در مطبوعات وقت، در مقالاتشان به طرح سؤالهایی درباره حکومت پیشنهادی رهبران انقلاب اسلامی پرداختند، همان وقت بسیاری از شرکت کنندگان در انقلاب و رهبران «فکری» آن، به این محدود روشنفکرانی که در فضای آن روز جرأت بیان نظراتشان را کرده بودند تاختند با این ترجیع بند که «حالا وقت این جور سؤالهاست؟»

- ۲ -

«مگر برنده آشیانه خودش را هم خراب می کند؟» (ص ۷۸)

بعد از «پیروزی»، راه سخت تر از گذشته می شود. اگر در پرواز جمعی هرکس آواز خود را می خواند، رسیدن به «ق» (هم کوه قاف، هم قدرت)، و آگاهی از عدم وجود «سیمرغ» به اختلافها دامن می زند:

می ماندی نوی همان درختزار. به فلاکت دشتش می ساختم، این ننگ را به پرو و بالت نمی گرفتم که بشنوی سیمرغی نیست. کاش فقط شنیده بودی. تو آن قدر بدبختی که با بد حتماً می رسیدی این جا، تا به چشم خودم ببینم که نیست...*

غراب، یا کلاغ، یا تراب - که فکر می کند کلاغ شده، یا کلاغ که فکر می کند تراب شده، یا یونس، یا ایوب، با نگرانی از عدم وجود سیمرغ به رهبر پرواز مراجعه می کند:

عاقبت گفتم بروم پیش خودش، از خودش پرسم که آخر چطور است که دیگر نیست. چه بر سرمان می آید حالا که نیست؟ این چه توفانی ست که به آشیانه ما انداخته ای؟ مگر برنده آشیانه خودش را هم خراب می کند؟ آیا فکر کرده ای که فقط خودت به ق می رسی، اینها را گفته ای

* یکی از شگردهای نویسنده در این روایت، عدم رعایت تطابق فعل و فاعل و مفعول و ضمایر در جملات است. این شگرد به منظور تثبیت این نکته به کار گرفته شده، که همه راهیان پرواز می توانند نقشهای مختلف و متضادی را برعهده داشته باشند. از این رو در تمام داستان «من»، «تو»، «او» و «ما»، «شما»، «ایشان» جای یکدیگر می نشینند و بسیاری از عبارتها هست که «من» فاعل در ابتدای آن، تبدیل به «ما» یا «او» یا «ایشان» مفعول در انتهای جمله می شود.

که بروی آن جا - بیایی این جا، همین جا که من نشسته ام - بنشین، بالت را جلوی آن
آبگینه ای که می گویی - این آبگینه ای که می گفتمی - باز کنی، نگاهی به خودت بیندازی -
همین طور که من دارم به خودم نگاه می کنم - که بعد توی روی خودت داد بزنی - همین جوری که
من حالا داد می زنم -:

- سیرغ منم؟

تو که می گویی می رویم خودمان را پیدا کنیم، بگو ببینم:

- مگر ما گم شده ایم؟

تو آن را که پیدا بوده گم کرده ای؛ بوده را نابود کرده ای. حالا می گویی:

- برویم دنبال خودمان بگردیم؟

بس بگو:

- همه مان گم شده ایم. (۷۸-۷۹)

این گفتگوی درونی راوی، بازتاب بحث مهم و مفصلی ست که از چند سال پیش از انقلاب
در ایران در گرفته بود که ما کیستیم و چیستیم و چگونه باید خودمان را پیدا کنیم. بازگشت
به گذشته و بی اعتنایی دولتمردان به ارزشهای دینی و سنتی، فقط دغدغه روحانیان و
به اصطلاح «روشنفکران دینی» نبود - که قراءت بی سابقه ای از دین و رهبران آن ارائه
می دادند، و گاهی چون علی شریعتی «بازگشت به خویش» را مطرح می کردند -
روشنفکران عرفی گرا نیز در همین خط افتاده بودند و مثلاً احسان نراقی از «آنچه خود
داشت ز بیگانه...» سخن می گفت. قرار بود پرندگان با نگاه به آبگینه شفاف از حقیقت
خود با خبر شوند:

خلاصه جوری ست که خودمان را توش می بینیم. خودمان را توش پیدا می کنیم. تا ببینیم کی

هستیم و چرا و چه جور و از کجا، و چرا سختی کشیده رفته ایم آن جا... (ص ۳۶)

ولی آیا پرندگان واقعاً خودشان را پیدا کردند؟ راوی داستان بعد از اتمام سفر، پیروزی
پرواز انقلاب و جنگ و دعوای داخلی بر سر قدرت، اندیشه جستجوی خویشتن خویش و
بازگشت به خویش را نیز به چالش می کشد، و همچنین نادرستی ادعای بسیاری از شرکت
کنندگان در پرواز را، که با آشکار شدن آثار شکست، منکر شرکت خود در پرواز شدند:
... بی ربط می گفت که می آیم این جا خودمان را پیدا کنیم. من کجا دارم خودم را پیدا

می کنم؟ من دارم پشت و روده خودم را می بینم نه خودم را. من از چشم چیم خون می ریزد: من از

چشم راستم. من بال راستم شکسته: من بال چپم. من هر چه می گویم نمی دانم، که نکردم، که

نگفتم: من می گویم که همین من می دانم، که همین من کردم، که همین من گفتم. من از زخم هام

درد می کشم: زخمهای من همه اش بی درد است. (ص ۴۴)

و ده سال بعد از انقلاب و طرح این سؤال که ما کیستیم و چگونه باید خود را پیدا کنیم، راوی سوره الغراب سؤال دیگری مطرح می کند که باید توسط روشنفکران پانزده سال پیش از آن مطرح می شد: مگر ما گم شده بودیم که باید خودمان را پیدا می کردیم؟ و بعد شانه به سر به پرندگان می گوید سیمرغی وجود ندارد، و جستجوی آن سراپی بیش نبوده و سیمرغ در واقع جز اجتماع «سی مرغ» نیست. و او نمی تواند بپذیرد، که مثلاً گنجشکی ناتوان همان سیمرغ است... اما پذیرش بهبودگی اجتماع و حرکت پرندگان برای یافتن ایده آلهای سیمرغی، راوی را گیج می کند و او را وا می دارد از شرکت خود در پرواز ابراز پشیمانی کند:

... به فرض من گیجم. خیالبافم خیال می بافم. ولی تکلیف آن همه داستان و تاریخ و افسانه و نقل و مثل و قصیده و قول و غزل و مثل و سوره موره و آبه ما به چه می شود که با هر دانه به حلقمان کردند؟ - هیچی. فسه بوده. اسطوره و شعر و مقامه و اخبار و حدیث و حکایت و روایت بوده.

- عجب! پس اینها بوده؟ همان جا از فضل خوردم پشیمان شدم... (ص ۳۹)

در داستان، بلافاصله بعد از گفتار درونی راوی با رهبر انقلاب، رهبر انقلاب به دنبال وی می فرستد و این باعث شگفتی راوی می شود:

... همان وقت فرستاد دنبالت. تصورش را بکن. می خواهی بروی دیدنش، اما بکهو خودش می فرستد دنبالت. آن هم زیر باران و نوبی آن دشت که جز من برنده دیگری نوش بر نمی زد. ترس برت داشت. نباید برم می داشت؟ نگفتم نباید. گفتم:

- نکند دلها را می خواند؟ راستی راستی کاشف الاسرار است؟

آخر این جور چیزها را هم پشتش می گفتند. (ص ۷۹)

بی تردید این اشاره مستقیم است به آیت الله خمینی رهبر انقلاب و عنوان کتابی که وی در جوانی با عنوان کشف اسرار^۷ منتشر کرد و در آن به روشنفکران عرفی گرا و روحانیانی که دخالت در سیاست را به زیان دین می دیدند به سختی تاخت. راوی بلافاصله داستان دیگری از دوران انقلاب را مطرح می کند:

- خیلی از پرنده ها برایش خبر می برند. بیخودی که کعب الاخبار نیست... نه خیال کنی کاشف الاسرار است، نه. فایده الجواسیس است. اسرار را جاسوسهاش برایش کشف می کنند. (ص ۸۰)

و این اشاره به یکی از معروفترین سخنرانیهای آیت الله خمینی است که در آن از مردم خواست جاسوسی فرزندان، اعضای خانواده و همسایه هایشان را بکنند و «دو خانه این

طرف و آن طرف)) را بپایند و به دولت خبر بدهند. این سخنان همان زمان مورد نکوهش مهدی بازرگان نخست وزیر انقلاب قرار گرفت و با اشاره به چند آیه از قرآن گفت جاسوسی امری اسلامی نیست؛ اما رهبر انقلاب با پرخاشی کم سابقه آیاتی دیگر را نشانه آورد که جاسوسی را روا می دانست و بعد خطاب به آقای بازرگان گفت شما چرا همه اش آیات رحمت را می خوانید:

یک مقام بلند با به امنیتی در بیانۀ ویژه ای که از کلبۀ فرستنده های راد بو تلویزیونی نیز بخش شد، از همه شهروندان خواسته که مراقب کلاغهای خود، و متوجه غارغار کلاغهای همسایه شان باشند، و به محض شنیدن غارغارهای غیر عادی که مفهومی جز مددخواهی این پرندگان بی زبان نمی تواند داشته باشد، آنها را در جریان بگذارند... (ص ۸۹)

و به دنبال همین درخواست رهبر انقلاب بود که مادری به نام طریق الاسلام با مراجعه به مقامات گفت فرزند بیست و چند ساله اش با یکی از گروههای غیر اسلامی همکاری می کند. مقامات آن مرد جوان را دستگیر و اعدام کردند و سپس تصویر مادر به عنوان ((مادر نمونه سال)) از تلویزیون پخش شد. رهبر انقلاب نیز او را به حضور پذیرفت و از او به تحسین یاد کرد.

و بعد پرونده سازیهای انقلابی، کشتن پرنده ای که وجود سیمرغ را جدی گرفته، و انداختن آن قتل به گردن پرنده ای دیگر که نارضایتی خود را از وقایع انقلاب ابراز می کند؛ و بعد پنهان کردن پر و پوشهای پرنده مقتول زیر بال و پر پرنده ای دیگر - که به علتی مغضوب رهبری واقع شده است، و البته همکاری غراب یا تراب یا یونس یا ایوب یا همه در قتل او:

... بلوه توی راه صدام کرد، گفت:

- غراب، این چه اسمی است روی خودت گذاشته ای؟

- چطور؟

- آخر تو ولایت ما دروغ را می گویند غراب.

- اولاً که اسم من غراب نیست و کلاغ است. پس دوماً تو بیخود می کنی صدام می کنی غراب. سوماً مگر ما توی ولایت تو هستیم که حالا این اسم همچین معنی ای بدهد؟ اسم تو هم شاید توی ولایت من خیلی معنی ها بدهد. باید بگویم؟ هر چیزی را باید گفت، احمق؟ برو. برو مواظب منقارت هم باش. چون، چهارماً، سر و کارت با رخمه می افتد. می دانی که چقدر با هم باغیم و اسمم چقدر به نظرش فشنگ می آید.

بدبخت منقار با بینی اش می لرزید اینها را که می گفتیم. ولی تو که با رخمه باغ نبود.

وانمود که می کردم. اصلش همین است که دیگران چه فکری بکنند. بد جوری ترساندی ش. آخرش به ت گفت:

- قصدی نداشتم. باورکن که من هم فکر می کنم اسم فشنگی ست. فقط محض این که سر صحبت را با تو باز کنم، گفتم توی ولایت ما این طوری می گویند.

- سر صحبت را این طوری باز می کنند، بی شعور؟ شانس آوردی گیر مرغ بد کینه ای نیفتادی. رفت. بعدش هم مرد. نمرد، کشته شد. درست نفهمیدم چطور. تو درست نفهمیدی؟ به روایتی می گفتند بی احتیاطی کرده بود. درست جایی داشته چرت می زده که سنگی از بالای کوه می افتاده آن جا. این روایت را فراموش کن. این مورد با سرخه بود. روایت بعدی را بگو. به روایت بعدی، وقتی که خواب بوده یکی رفته سراغش، بک کرک شانه به سر را چپانده زیر بالش. با مأموریتی که هما از طرف رخمه و عقاب داشت، تکلیف این جور مرغها از پیش روشن بود. بدبخت هر چه زارزد که روز پرچینی شانه به سر نبوده و هیچ شانه به سری توی زندگیش ندیده، اثر نکرد. هما که به نظر دل و روده اش داشت حسابی برای استخوانهای او مالش می رفت، یک بند داد می زد:

- بکشید، بیشتر بکشید. (ص ۱۴۳-۱۴۴)

و بعد انداختن گناه شرکت کنندگان در قتل پرنده بیگناه و ناراضی به گردن «جبر تاریخ» و «منطقی» که فقط می تواند تسلی بخش وجدانهای نا آرام باشد:

خلاصه آن قدر فرقی ونمی دانم دیگر کی ها بالش را با منقار خودشان از دو سمت کشیدند، کشیدیم، باشد، کشیدیم... مگر تقصیر من بود؟ باز پرانده بودند تا معلوم شود کدام مرغی به فرقی کمک کند. او هم هر سه بار نشست روی سر من. به خیالت خودم داوطلب شدم که بال طرف را چیر بدهم؟ (ص ۱۴۵)

به این ترتیب احساس گناه راوی که بر سراسر داستان سایه افکنده، به نمایش در می آید و او خود را در مرگ همزمانش مقصر می داند، چنان که خود را در خبرچینی برای رخمه و شنقار هم مقصر می داند:

... [رخمه:] بگو شانه به سر چی می گفت.

- رخمه قصد دارد یکی از همین روزها مرا که شانه به سرم سر به نیست کند. می دانی که خونم شوم است غراب. با اینها نشست و برخاست نباشد که شومی خونم گردنگبر تو هم می شود.

- خوب تو هم می خواستی بگویی:

- تو اگر خونت شوم است، من هم کلاغم و زاغ زبان. همچین نفرینت بکنم که دیگر توانی آن شانه ات را تکان بدهی.

- نگفتم. گفتم:

- با اینها نشست و برخاستم باشد؟ هر گز هرگز.

- اصلاً مگر رخمه و شفقار بودند که از هست و نیست او با خبر باشند؟

من به قربان شانه ت بروم. همین فردا نشانت می دهم چه جور مرغی هستم. اگر گذاشتم نگاه چپ به ت بکنند اسمم غراب نیست.

- البته به او گفتم کلاغ. ولی حالا که تو می گویی غراب هم فشنگ است، محض خاطر ت گفتم غراب.

- مگر غراب مرده؟ تو فقط نخواه، نگذار شومی خونت گردنگیرم شود، من همان کاری را می کنم که بگویی. اصلاً می روم بینشان برایت خبر می آورم. خوب است؟

- این حرفها چیست که می زنی غراب؟ خونس شوم است، خونس شوم است! خون خون است دیگر، خودت هم که خورده ای می دانی. اینها همه اش حرفهای عهد قدیانوس است. (ص ۱۱۴-)

(۱۱۶)

واشنگن

یادداشتها:

* تا جایی که می دانم تاکنون ۳ نقدگونه بر روی این اثر منتشر شده است. حورا یاوری، پرتو نوری علا، و نسرین رنجبر ایرانی، هر یک در نوشته های خود گوشه هایی از رمزهای سورة الغراب را گشوده اند، اما هیچ یک به اصل قصه که به نظرم به طرز آشکار؛ روایت با گرفتن و شکست انقلاب ایران است توجهی نکرده اند. در حالی که با عنایت به وقایعی که امروز بخشی از تاریخ انقلاب اسلامی ست و در سورة الغراب به فراوانی از آنها یاد شده، می توان فهم بهتری از کل داستان و فضای رویدادهای آن داشت. هدف این نوشته، نشان دادن ردّ با و بازتاب برخی از وقایع انقلاب اسلامی و حواشی آن در سورة الغراب است.

۱- علی اکبر سعیدی سیرجانی نخستین نویسنده ای بود که از اوان انقلاب با استفاده از داستانهای شناخته شده ادب فارسی، همچون شیخ صنعان و ضحاک ماردوش، به توصیف انقلاب اسلامی ایران پرداخت و شخصیت رهبران انقلاب را در قالب قهرمانهای داستانهای افسانه ای ایران تشریح کرد. سورة الغراب ده سال پس از انقلاب منتشر شد. اگرچه نویسنده این داستان نیز همچون سعیدی سیرجانی، یکی از افسانه های مشهور ادب فارسی یعنی منطق الطیر را دستمایه روایت انقلاب اسلامی کرده است، اما داستان محمود مسعودی از نظر سبک و محتوی و به خصوص پیچیدگی روایت، با آثار سعیدی سیرجانی تفاوتی اساسی دارد. سعیدی سیرجانی - همان طور که خودش بارها اشاره کرده - هدفش بیان ساده و به قول خودش نقالی حوادث و وقایع است و در این راه از افسانه های آشنا به گوش مردم مدد جسته و در این زمینه سبکی نو در انداخته که مخصوص خود اوست و ناشی از دانش وسیع ادبی و تاریخی و مذهبی و آشنایی با روانشناسی مردم. اما باز هم همان طور که خود سعیدی سیرجانی بارها تأکید کرده هدف نقال روایت داستان به شیوه ای

است که جذاب و همه فهم باشد و همه مستمعین و خوانندگان - از هر سن و طبقه و با هر میزان سواد و اطلاعات - آن را درک کنند و از آن لذت ببرند. در حالی که شیوه نویسنده سوره الغراب چنین نیست. به علاوه، آشنایی با تاریخ انقلاب اسلامی برای درک لایه های مختلف داستان ضروری است.

یک تفاوت اساسی دیگر نیز در روایات سعیدی از افسانه های باستانی و تطبیق آن با وضع دوران انقلاب، با روایت محمود مسعودی در سوره الغراب وجود دارد و آن انگیزه درونی این روایتهاست. در روایات سعیدی سیرجانی شوق به «افشاگری» موج می زند (نه به معنای منفور این کلمه که از برکات انقلاب اسلامی ست، بلکه به معنی فاش گویی نسبت به آنچه در ضمیر راوی است و در جامعه جریان دارد)؛ در حالی که به نظر می رسد نوعی «نفرت از خویش» و انتقامجویی از رفتار گذشته، دست کم بخشی از انگیزه درونی نویسنده سوره الغراب باشد. مثلاً راوی با کلاغ خواندن خویش و تاکید بر خبرچینی در مواضع گوناگون از روایت خویش، احساسی به خواننده القا می کند که انگار راوی داستان مرتکب گناهی شده که سعی می کند آن را با نوشتن سوره الغراب، بشوید و از ضمیر خویش پاک کند.

۲- نویسنده سوره الغراب نخستین کسی نیست که به رقابت با قرآن برخاسته؛ گرچه تا جایی که می دانم این نخستین باری است که کسی به طور جدی متنی را در رقابت با قرآن به زبان فارسی انشا کرده؛ و این رقابت را نه از حیث زبانی، بلکه از حیث معنایی پی گرفته است. آیت الله خمینی نیز از منظری دیگر در رقابت با نخستین آیه از سوره بقره (ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین، یعنی: این کتاب بی هیچ ریب و شک راهنمای برهیز کاران است)، کتاب مشهور خود «حکومت اسلامی» را با عبارتی مشابه می آمارد: «ولایت فقیه از موضوعاتی ست که تصور آنها موجب تصدیق می شود و چندان به برهان احتیاج ندارد».

از معروفترین کسانی که به قصد رقابت با قرآن مطالبی انشا کرده اند، می توان از ابوالعلا معری حکیم و شاعر معروف و منتنی شاعر بزرگ زبان عربی نام برد. این دومی سوره ای به رقابت با سوره الرحمن انشا کرد که در زمان خود و بعد از آن باعث طرح بحث جدیدی از سوی جمعی از متکلمین اسلامی شد، مبنی بر این که توانایی آوردن آیه یا سوره ای شبیه آیات و سوره های قرآن، فقط در زمان پیامبر از دیگران سلب شده بود و بعد از او ممکن است که کسی یا کسانی بتوانند به فصاحت و بلاغت قرآن مطلبی انشا کنند. لقب منتنی (= کسی که [به زور] ادعای نبوت کند) ناشی از همین رقابت شاعر با قرآن است. در کتاب مروج الذهب، به تعدادی از این متنبیان اشاره شده است. نکات بسیار زیادی در این روایت از انقلاب اسلامی، اشاره مستقیم یا غیر مستقیم به کتاب آسمانی مسلمانان دارد، که یکی از لایه های اساسی داستان است، ولی ذکر و گشودن همه آنها نیاز به مجالی دیگر دارد؛ و برای پیشبرد هدف این نوشته، همین اشاره کافی ست. علاوه بر این باید افزود که نویسنده به نوعی شیفته بازی با اعداد است. این شیفتگی نسبت به اعداد را در دیگر نوشته های مسعودی نیز می توان مشاهده کرد. در این اثر، بازبهای عددی ترجمان نوعی نگرش به متن وروابط درونی این اثر نیز هست که گشودن آن فرصتی دیگر می طلبد.

۳- به نقل از: شناخت اساطیر ایران، جان ر. هینلز (John R. Hinnells)، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ چهارم، پائیز ۱۳۷۵، ص ۱۳۴.

مراتب هفتگانه تشریف به کیش مهر از این قرار است: کلاغ، عروس، سرباز، شیر، پارس، بیک خورشید، و پدر.

۴- به نقل از منطق الطیر عطار، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، ص ۱۵۴-۱۵۵. دکتر شفیعی درباره ترجمه خود از کتاب کشف الاسرار عن حکم الطیور و الاظهار تألیف عزالدین مقدسی نوشته است: «به دلیل اهمیتی که این کتاب در عرصه مقامات طیور و جهان منطق الطیر دارد، ترجمه آزادی از تمامی این کتاب در این جا عرضه می شود. گذشته از پیوندی که بخشهایی از آن با جهان منطق الطیر دارد، متن شیرین و دلکشی ست از یک اثر بسیار مشهور عرفانی و ادبی که جای آن تاکنون در زبان فارسی خالی بوده است.» (ص ۱۳۶)

۵- همان منبع، ص ۱۲۹-۱۳۳. به نقل از رساله الطيور، نجم الدين رازی، تصحيح و مقدمة محمد امين رياحی، ضمیمه رتبة الحيات از خواجه يوسف همدانی، توس، تهران، ۱۳۶۲.

۶- این آیه در متن سورة الغراب به خط شجری آمده، بدون برگردان آن به فارسی. خط شجری نوعی از خطوط اسلامی است که آن را «سروی» و «نخلی» هم می گویند (فرهنگ فارسی معین، جلد پنجم، ص ۸۸۹-۸۹۰). الفبای شجری همچون الفبای عربی ۲۹ حرف دارد که همه به شکل درخت هستند. حروف ویژه فارسی در این الفبا وجود ندارد. گ مشابه ک، و ب مشابه ف نوشته - یادر حقیقت نقاشی - می شود.

اما این که چرا این آیه به خط شجری در بند بیست و سوم روایت آمده، به احتمال بسیار قوی، با توجه به بافت داستان و رقابت پنهان و آشکار با متن قرآن و زندگی پیامبر اسلام، اشاره ای ست به دوران ۲۳ ساله نبوت - ولایحرم - حکومت ایشان.

۷- این کتاب تألیف آیت الله خمینی ست. نسخه ای از آن که در اختیار من است جلدی سفید دارد، بدون نام ناشر، محل چاپ، یا تاریخ چاپ. فقط از روی مطالب آن حدس زده می شود که در اوئل دهه ۱۳۲۰ خورشیدی منتشر شده باشد. تقریباً همه کسانی که به این کتاب ارجاع داده اند از آن با نام «کشف الاسرار» یاد کرده اند، که دلیل آن بر من روشن نیست. شاید نسخه ای از این کتاب با آن عنوان چاپ شده باشد.

خضر در فرهنگ کتبی و شفاهی ایرانیان

(۱)

«خواجه خضر» در میان عامه مردم ایران و همسایگان شرقی و غربی آن از هند و افغانستان و پاکستان گرفته تا ترکیه، عراق، سوریه و بسیاری دیگر از مناطق مدیترانه‌ای یک پیامبر شناخته شده است. در سوریه به طور مثال او را با الیاس نبی یکی گرفته و به عنوان نگهبان دریانوردان به درگاهش نیاز می‌برند. به این ترتیب که اگر کسی در هنگام دریانوردی گم شود نام او را می‌خواند.^۱ خضر را در هند با لقب «خواجه» می‌شناسند و او را در حالی تصویر می‌کنند که بر روی یک ماهی نشسته است.^۲

در ایران او را به عنوان پیرمردی کهنسال و نامیرا می‌شناسند که قدمش بر هر جایی سبب باروری، سرسبزی و نهایتاً غلبه زندگی بر مرگ می‌شود. به علاوه مردان به او متوسل می‌شوند تا راهشان را در بیابان و دریا بیابند، به شغل و ثروت برسند و صاحب فرزند شوند، زنان از او شوهر و فرزند می‌خواهند. نامیرایی، باروری، آوردن برکت و خرمی، و راهنمایی گمشدگان در بیابان و دریا، از خضر نمادی کامل ساخته تا متصوفه او را قطب و پیر باطنی خود بگیرند که در سفرهای درونی و بیرونی نه تنها کمکشان کند که در رسیدن به سرچشمه درونی آب حیات - که همان دانش لدنی و بیواسطه است - رهبریشان نماید.

فلاسفه ایرانی مانند ابن سینا و حکمای مثل شیخ شهید سهروردی نیز در آثار تمثیلی خود از نماد خضر یا یک پیر نامیرا تا معنایی که مقصودشان است را در آن لحاظ کنند. پیر - جوانی که در متون تمثیلی فلسفه مشاء و حکمت اشراق به ما معرفی می‌شود هر چند در بسیاری موارد نام خضر را ندارد اما تداعی کننده خضر است. در واقع انگیزه ملاقات با

اوست که سالک را از خانه بیرون کشیده روانه کوه و بیابان می‌کند. یکی از شواهد مثال داستان حی بن یقظان است.

واضح است که «پیر» همیشه دارای مقامی شناخته شده در ایران و مذاهب ایرانی بوده است. تصویر امروزی ما از زرتشت نیز پیرمردی ست با روی و موی و لباس سفید که بر گرد سرش فرّه ایزدی می‌درخشد. علاوه بر آن می‌دانیم که در مذهب میترا «پیر» بالاترین مقام بوده است.^۲ دیگر این که در دین زرتشت روحانیون یا موبدان لباس سفید می‌پوشیده و هنوز هم می‌پوشند.^۴

در اهمیت مقام پیر به طور عام و خضر به طور خاص در فرهنگ ایرانیان می‌توان به وجود مقابری اشاره کرد که در سراسر ایران به خصوص مناطق کویری وجود دارد و به خضر یا پیری منسوب است از این شمار است. مقبره پیرسبز، پیر هریش، سستی پیر، پیرنارستانه، پیربانوی پارس، پیرنارکی و یا حتی پیر پاره دوز یا پالان دوز در مشهد، که پیر سبز در هشت فرسنگی شمال شرقی یزد از همه معروفتر است. مردم محل او را به اسم پیر چک‌چکو هم می‌شناسند. این که خضر با نامی عربی و ظاهری ایرانی چگونه وارد فرهنگ کتبی و شفاهی ایرانیان شده است روشن نیست. همچنین مدرکی وجود ندارد که نشان دهد در قبل از اسلام به نام او که با سبزی و سبز کردن مربوط می‌شود اشاره شده باشد. اما با توجه به داستانها و مراسم آیینی که از دیرباز به جا مانده و عمر بسیاری از آنها به قبل از اسلام می‌رسد می‌توان دید که خضر سبز کننده که دارای ظاهر موبدان ایرانی و خصایص نامیرایی به دلیل نوشیدن از آب حیات، بارورکنندگی زنان و مردان دارد از جهاتی می‌تواند دارای خاستگاهی ایرانی باشد. در این مقاله کوشیده می‌شود به نماد پیر یا خضر در فرهنگ کتبی و شفاهی ایرانیان پرداخته شود و نشان داده شود که در تمام این متون و مراسم آیینی خضر یا پیرمرد مقدس سفید پوش نامیرا وجودش با آب زندگی که گاه از آن معنای باروری جنسی و فرزند دار شدن، گاه دانش لدنی برداشت می‌شود و این با پیدا کردن راه زندگی که نتیجه در ثروت مادی و سروری می‌دهد ارتباطی مستقیم پیدا می‌کند. در این مقاله همچنین پاره‌ای خصوصیات منسوب به خضر و مراسم آیینی که برایش برپا می‌شود با خصوصیات ایزد هوم و نحوه تهیه نوشابه هوم مقایسه می‌شود. همان طور که می‌تواند در مناطق دیگر مثل هند یا سوریه با ایزدان محلی آنها که با باروری و آب و برکت مربوط می‌شوند وجوه مشابهی داشته باشد.

۱. در افسانه‌ها

خضر در افسانه‌هایی که قهرمان اصلی آن مرد است معمولاً وقتی پدیدار می‌شود که

پادشاهی پیر در آرزوی بارور شدن است،^۵ یا شاهزاده جوان در بیابان گم شده.^۶ بسیار هم اتفاق می افتد که شاهزاده به هنگام شکار گم می شود، در غاری با پیری ملاقات می کند و او را از وجود دختری باخبر می کند. نمونه اش قصه شاهزاده ابراهیم است. گاهی هم وظیفه خضر را به اعتبار رساندن جوان به قصر معشوق یا کشور زاد بوم سیمرغ به عهده می گیرد. یعنی بسیار اتفاق می افتد که سیمرغ و پیرمرد جایشان را در رساندن قهرمان قصه به مقصود عوض می کنند.

در قصه‌ها از پیرمرد مقدس یا به نام خضر یاد می شود که نمونه اش افسانه شاه طهماسب است،^۷ یا به عنوان بخت، سرنوشت نویس، قلمزن. یا فقط به این کفایت می شود که او درویش،^۸ سید،^۹ سبزپوش، فقیر نامیده شود.^{۱۰} پیرمرد افسانه معمولاً در رابطه با بخت گشایی، باروری، پیروزی بر دشمن، رسیدن به ثروت و یافتن راه حاضر می شود. مکان ملاقات با پیرمرد گاه بیابان، جنگل، کوه یا غاری ست یا بر لب آب.

در «افسانه تقدیر» پادشاه، پیرمردی که موی و ریش سفیدش به زمین می رسد را در کنار چشمه آبی در دل غاری می یابد. (در بعضی موارد پیرمردان به هیچ سؤالی جواب نمی دهند، فقط از کسی که متقاضی کمک است می خواهند آنها را بی سؤال و جواب تعقیب کنند.) در «افسانه تقدیر» پیرمرد در جواب شاه که می خواهد بداند او کیست می گوید: «کاری به کار من نداشته باش و از من چیزی نپرس.»^{۱۱} در این قصه‌ها پیرمرد به همان شیوه عمل می کند که خضر با موسی در قرآن و داستانهای پیش از آن عمل کرده است.

در رابطه با راه نشان دادن و نجات قهرمان قصه از سرگستگی باید مثال شاه طهماسب را آورد. در قصه مورد نظر می آید که شاه طهماسب چهل روز در جنگل و بیابان می گردد تا روز چهارم که دست به سوی آسمان کرده دعا می کند تا راهش را بیابد. در همان روز با پیرمرد درویشی برخورد می کند که به او غذا و لباس خود را می دهد و راه را به او می نماید. این پیرمرد همان طور که به شکلی جادویی وارد زندگی قهرمان شده به شکلی جادویی هم ناپدید می شود. به شهادت قصه شاه طهماسب در آن جا می فهمد که با خواجه خضر ملاقات کرده است.^{۱۲} در واقع این چهل روز گم شدن نیز می تواند با چله خضر و مراسم آیینی که برای او برپا می شود مربوط باشد. حتی پدیدار شدن و ناپدید شدن ناگهانی خضر نیز موردی ست که اغلب چله نشینان خضر به آن اشاره می کنند.^{۱۳}

در معرفی خضر و خاستگاه او در کتاب عجایبنا می آید که پسر عامل بوده، به دلیل خوردن آب حیات از زندگی درازی برخوردار شده است. در همان کتاب همدانی قصه‌ای

تعریف می‌کند که می‌توان دید قبل از اسلام خضر در ایران مثل سایر مناطق اطراف ایران با همین مشخصات امروزی که ما از او می‌شناسیم شناخته شده بوده است. همدانی نام خسرو پرویز را با همان صورت پهلوی ابرویز می‌آورد و می‌گوید که خسرو پرویز بر کسی خشم می‌گیرد و سوگند می‌خورد تا خضر را نیاورد او را نبخشد. به عبارت دیگر هرگز حاضر نیست مرد را ببخشد چون دیدار خضر را محال می‌دانسته است. مرد مغضوب در بیابانها می‌گردد سرانجام خضر را می‌یابد و او را به نزد خسرو پرویز می‌آورد. در همان جا ذکر می‌شود که ابرویز در بیابان به ملاقات اناهیتا نیز نائل می‌آید. یعنی ابرویز نذر می‌کند که اگر بر بهرام چوبینه پیروز شود به آب مشک غسل کند و معتکف شود. وقتی به خواستش می‌رسد به هنگام غسل کردن و قربانی در ساحل دریا با اناهیتا ملاقات می‌کند که او را در غسل دادن یاری می‌کند و سپس به سان مرغی می‌پرد و ناپدید می‌شود.^{۱۴} در این جا به نظر می‌رسد که همدانی این دو داستان را از منبع واحدی گرفته است. چه بسا تأییدی بر گفته یاحقی باشد که می‌گوید در نقشهایی که از شوش به دست آمده معلوم شده که در بین النهرین و خوزستان ایزدی به نام EAI می‌شناخته اند که خدای آب و چشمه زندگانی بوده است و لقب کوزه گر داشته است. گاهی هم او را خدای حکمت و دانش شمرده اند. او همچنین خاطر نشان می‌کند که در منطقه فارس در نزدیکی تخت جمشید از دوره عیلامیان نقوشی به دست آمده که مشتمل بر دورب النوع است یکی مرد و دیگری زن. مرد بر روی ماری بنشسته در یک دست سر مار را گرفته و با دست دیگر آب زندگانی را تقدیم می‌کند.^{۱۵} این تصویر قابل مقایسه است با تصویری که از خضر در هند وجود دارد. از آن رو که خضر یا خواجه خضر خصوصیات ایزد رودخانه ها را دارد و بر پشت ماهی می‌نشیند.

۲. در ادبیات حماسی رزمی

خضر در قصه هایی که در اسکندرنامه ها آمده، جلودار سپاه اسکندر در جستجوی آب حیات است. این اسکندرنامه ها معمولاً عمرشان به قبل از اسلام می‌رسد. در همه این داستانها که به سفرهای اسکندر مربوط می‌شود خضر کسی ست که به آب حیات رسیده، غیر از او کسی به آن چشمه دسترسی نیافته است. فردوسی در شاهنامه و نظامی در شرفنامه هر دو داستان اسکندرنامه ها را بعینه می‌آوردند و هر دو به وجود خضر که پیر و دانای اسرار بوده، در ظلمات حرکت کرده و به آب حیات اشاره می‌کنند. در شرفنامه کسی که به اسکندر خبر از چشمه آب حیات می‌دهد «پیری کهن» است.^{۱۶} در ابتداء روشن نیست که او کیست. در ادامه وقتی نظامی از لشکر اسکندر می‌گوید که به هر کجا می‌رود سبزی

و باران و رحمت می آورد به این مطلب اشاره می کند که:

پی خضر گفتی در آن راه بود همانا که خود خضر با شاه بود^{۱۷}
در ستایش پیری در شرفنامه می آید:

جوان گرچه شاه دلیران بود گه چاره محتاج پیران بود
کدو گر به نوشاخ بازی کند به شاخ کهن سرفرازی کند
جوان گر به دانش بود بی نظیر نیاز آیدش هم به گفتار پیر^{۱۸}
پس از ورود در ظلمات اسکندر رهبری سپاهش را به خضر می سپارد و گوهر شجر آغ را در
اختیارش می گذارد. این گونه است که خضر آب زندگانی را می یابد اما نصیبی
به اسکندر جوان و همراهانش نمی رسد:

بخورد آب حیوان به فرخندگی بقای ابد یافت در زندگی^{۱۹}
خضر کسی ست که به گفته نظامی به آب حیات بی آن که آن را جستجو کرده باشد
می رسد.

سکندر که جست آب حیوان ندید نجسته به خضر آب حیوان رسید
سکندر به تاریکی آرد شتاب ره روشنی خضر یابد بر آب^{۲۰}
در همان جا در مورد اسکندر می آید:

دوید از پس آنچه روزی نبود چو روزی نباشد دویدن چه سود
به دنبال روزی چه باید دوید تو بنشین که خود روزی آید پدید^{۲۱}
نظامی به طور مثال در افسانه آب حیات می گوید که اسکندر نشسته بود و هر کس از
دری سخن می راند و از خوبیهای ناحیتی می گفت تا آن که پیری کهن - خضر - لب
به سخن گشود و خبر از ظلمات و آب حیات داد. او می گوید که ظلمات نزدیک قطب
شمال است. اسکندر جلوداری سپاه خود را به او می سپارد. اما آنها گم می شوند تنها خضر
است که آب حیات را می یابد. مشابه این قصه را فردوسی هم نقل می کند.^{۲۲} نظامی داستان
دیگری هم نقل می کند که اشاره به خضر در مقام دلیل و راهنما در بیان دارد که در قرآن و
قصص الانبیاء نیز مشابه آن آمده، نظامی می گوید مأخذ قصه ای که نقل می کند منابع رومی
است:

در این داستان رومیان کهن به نوعی دگر گفته اند این سخن
او به نقل از منابع خود می گوید که الیاس و خضر با هم می رفتند تا به چشمه ای رسیدند. در
سفره شان ماهی نمک سودی برای خوردن داشتند. از دست یکی از آن دو آبی بر ماهی
چکید و ماهی زنده شد، به میان چشمه پرید. خضر به دنبال او در آب پرید و حیات جاودان

یافت. ۲۳

طرطوسی در دارا نامه قصه ای که در جستجوی آب زندگانی نام دارد می گوید که در آن اسکندر می خواهد به جستجوی عجایب برود و از خضر می خواهد که راهنمایی سپاهش را به عهده بگیرد. در این جا سخنی از پیری خضر به میان نمی آید غیر از آن که در سپاه اسکندر همه جوان هستند مگر مردی که پدر بزرگ پانصد ساله خود را در صندوقی گذاشته و بر دوش می کشد (به این پیرمرد نظامی هم اشاره می کند، منتها می گوید نود ساله بوده و پسرش او را پنهانی با خود می برده است). در دارا نامه کاروان اسکندر نخست با سیمرغ که ماده پرنده ای است به شکل زن روبه رو می شود. سپس سفر اسکندر به زیر دریا در صندوق شیشه ای نقل می شود. بعد سخن از بستن سد برای جلوگیری از هجوم یا جوج و مأجوج است. پس از آن که سپاه اسکندر به نواحی قطب شمال می رسد راهی را پیش روی خود می بیند که هرگز ندیده است. در آن جا به خضر می گوید که در یافتن آب زندگانی راهنمای لشکرش باشد. پیرمردی که همراه جمع بوده به آنها می آموزد چگونه از ماد یانها برای بازگشت مدد بگیرند. سپاهیان پس از عبور از سرزمینی که سنگریزه هایش زمرد است به خاکی می رسند که طلای سرخ است. در آن جا سپاهیان در جستجوی یافتن آب حیات پراکنده می شوند و تنها خضر و الیاس به آن دست می یابند. در آن جا می نشینند و ماهی را که همراه داشتند می خورند و استخوانش را به آب می ریزند. استخوانها تبدیل به ماهی زنده می شوند. به راهنمایی فرشته ای که موکل چشمه بود از آن آب می خورند و جاودانه می شوند.^{۲۴}

۳. قرآن و قصص الانبیاء

از خضر اسمی در قرآن نیست. در سوره کهف به ملاقات موسی با مردی اشاره می شود که در تفاسیر قرآن تعبیر به خضر می شود. اگر فرد درک کامل داستان تنها به آیات قرآن مراجعه کند از قصه ملاقات خضر و موسی کمتر می تواند همان نتیجه روشنی را بگیرد که مفسرین از آن گرفته اند. اما مفسرین که به نظر می رسد با کل قصه آشنا بوده اند جبران این نقیصه را می کنند. در عین حال از اشاره مختصر قرآن بر می آید که خضر نزد مردم در زمان نزول قرآن چنان شناخته شده بوده است که از پرداختن به جزئیات صرف نظر شده است. با کمک تفاسیر و آیات قرآن می توان دریافت که موسی در جستجوی خضر از پیش می داند که او را باید در مجمع البحرین بیابد. نشانه ای که موسی با خود دارد ملاقات در کنار آبی است که به مرده زندگی می دهد. در داستان قرآن به سفره ای هم اشاره می شود که همراه موسی و شاگردش بوده است. موسی که به نظر می رسد در راه

چنان گم شده که دیدن نشانه را از یاد برده هنگام گرسنگی به یاد ماهی پخته ای که در سفره داشته می افتد. همراهش - احتمالاً یوشع - می گوید که در محلی ماهی زنده شده و به دریا رفته است. موسی به خود می آید راه رفته را باز می گردد، در آن جا با خضر ملاقات می کند. سپس در معیت او طلب دانشی می کند که برای او به دلیل بی صبریش مقرر نشده است. همان سبب می شود که او از همراهی خضر محروم شود. قصه دیگر سوره کهف درباره ذوالقرنین است که دو رکن جهان را درنوردیده و به ظلمات رسیده. ظلمات در تعریف قرآن جایی ست که خورشید در چشمه ای تاریک فرو می رود. در واقع نشان داده می شود که مأخذ هر دو داستان منبعی واحد بوده است که در آن هم قصه سفر اسکندر وجود داشته و هم ملاقات خضر با موسی. نکته جالب توجه این است که خضر این ایزد یا پیر نامیرا در رابطه با فرهنگ و دین هر منطقه رنگ همان ناحیه را گرفته است.

به طور مثال در داستانهای عامیانه یونانی به نام ادریس و یا اندریاس اشاره می شود که آشپز اسکندر بوده. در آن قصه اندریاس وقتی که می بیند ماهی پخته در آب زنده شد در می یابد که به آب حیات رسیده. در آن فرو می رود و ناپدید می شود. در جایی دیگر ادریس و خضر با هم می آمیزند به خصوص که نام ادریس به باور بسیاری از مفسران قرآن از کلمه درس می آید از این رو او را با هرمس یکی می گیرند و او را نخستین معلم انسان و آموزنده همه حرفه ها می دانند. در حالی که در فرهنگ عوام و بسیاری از آثار نوشته ایرانیان این آموزش حرفه ها به خضر نسبت داده می شود.^{۲۵}

از میان مفسرین قرآن، طبری در تاریخ خود به صراحت می گوید که «بنده خدا» بی که در قرآن مورد اشاره قرار می گیرد و صاحب علم لدنی ست کسی غیر از خضر نیست. او مصاحب موسی را هم همان یوشع بن نون می داند از آن جایی که طبری از منابع عبری مانند تلمود و اسرئیلیات بسیار استفاده کرده است می توان دید که خضر در میان یهودیان نیز مانند مسلمانان و سایر ادیان پیامبری یا نامیرایی شناخته شده بوده است. طبری با ذکر خبر از ابوجعفر می آورد که به اعتقاد عموم اهل کتاب خضر در دوران فریدون پیشدادی زندگی می کرده و به قولی از همراهان ذوالقرنین بوده است. سپس به نقل خبر مفصل داستان ملاقات خضر و موسی می پردازد.

درباره مشخصات خضر طبری از راویان چنین نقل می کند: «و هم از ابن عباس روایت کرده اند که موسی از خدا عزوجل پرسید... پروردگارا آیا در زمین کسی داناتر از من هست؟ فرمود آری. گفت او کیست؟ فرمود: خضر است. گفت: کجا او را بجویم؟ فرمود: به نزد صخره ای که ماهی آن جا بگریزد.»^{۲۶}

بلعمی در خلاصه تاریخ طبری تأکید دارد که خضر با ذوالقرنین گرد جهان گشت تا در مغرب جهان به آب حیوان رسید. در همان جا بلعمی اذعان می‌دارد عموم علما و صحابه و فقها مانند عمر و علی بن ابیطالب و ابن عباس و ابی بن کعب بر آنند که موسایی که خضر را ملاقات کرد همان موسی عمران بود. در ذکر نام خضر می‌گوید گروهی او را الیا و گروهی ارمیا می‌نامند و پاره ای او را با الیسع و الیاس یکی می‌گیرند. در همان جا می‌آید که خضر فرشته و یا موکل دریاها و الیاس موکل بیا بانهاست. هر کس در این دو گم شود این دو راهنما یش می‌کنند.^{۲۷} آنچه بلعمی درباره خضر می‌گوید شبیه به تصویری است که از ایزد آبها در هند وجود دارد و پیش از این ذکرش رفت.

میبیدی هم در تفسیر کشف الأسرار آن « بنده خدا را که صاحب علم لدنی است » خضر می‌داند. در همان جا در رابطه با نسب خضر از سعید نقل می‌شود که خضر از مادری رومی و پدری فارسی بوده است. همان قول هم به وسیله عبدالله بن شوذب تأیید می‌شود. همچنین گفته می‌شود که خضر لقب او بوده است از آن رو که روی پوستین سفیدی می‌نشسته و زیرش از گل و گیاه سبز می‌شده است.^{۲۸}

ابوالفتوح رازی ایلیا و خضر را یکی می‌گیرد و از ابوهریره نقل می‌کند که از حضرت محمد روایت کرده است که دلیل خضر نامیدنش آن بوده که بر پوستینی می‌نشسته و در زیر او سبز می‌شده است. از مجاهد نقل می‌شود که چون خضر نماز می‌خوانده بر پیرامونش سبزی می‌روییده است و از عبدالله مبارک روایت می‌شود که وقتی موسی خضر را پیدا کرد او روی پارچه‌ای سبز بر روی آب نشسته بود.^{۲۹}

نیشابوری نیز در قصص الاثیاء خضر و کسی که موسی با او در قرآن ملاقات می‌کند را یکی دانسته است. او می‌گوید مدت همراهی موسی با خضر هجده روز بود و در آن مدت موسی از خضر صدو هشتاد مسأله آموخت و این نزدیک به پایان عمر موسی بود. نیشابوری در فصلی درباره خضر و الیاس می‌گوید که به او به این دلیل خضر می‌گفتند که اگر به زمین خشک می‌گذشت سبز می‌شد. و به او یسع هم می‌گفتند چون خداوند به او علم واسع و بسیار عطا کرده بوده و از هر علمی که حتی در آینده پدید می‌آمد به او بهره ای داده بود. در ادامه می‌آید که خضر و الیاس تا روز قیامت نخواهند مرد. چون هر دو از آب زندگانی نوشیده اند. دیگر این که به اعتبار او خضر همه روزها در بیا بانها و الیاس در دریاها می‌گردد تا گمشدگان را راهنمایی و کمک کنند.^{۳۰}

علامه طباطبائی از مفسران جدید قرآن است که نگاهش به داستان آب حیات و ظلمات نگاهی عقلانی است. او منکر داستان پردازی در اطراف خضر می‌شود و می‌گوید

چشمه آب حیات فاقد مکان مادی یا جغرافیایی است.^{۳۱} با توجه به نظر علامه طباطبایی این سؤال مطرح می‌شود که قصه ملاقات خضر و موسی که در تفاسیر قرآن و قصص الانبیاء آمده از کجا گرفته شده است.

در این جا نمی‌توان انکار کرد که بین داستان خضر و موسی و بخشی از داستان گیلگمش هم مشابهت‌هایی وجود دارد. گیلگمش پس از مرگ بهترین دوستش انکیدو تصمیم می‌گیرد به منظور نجات از مرگ به جستجوی «گیاه زندگی» برود. او پس از طی مسافتی طولانی و سفر در راه‌های سهمگین، نخستین میرایی ست که از آب‌های مرگ می‌گذرد و به حضور پیرمرد نامیرا - ایزد آبها Utnapishtim که از زندگی جاودان برخوردار شده است، می‌رسد. پیرمرد به او می‌گوید بی‌مرگی به هیچ انسانی سپرده نشده است و او یگانه و استثناء است. حتی به گیلگمش نشان می‌دهد که او در مقابل خواب نیز بی‌تحمل است چه رسد به مرگ. با این وجود به گیلگمش به دلیل قبول مشقات سفر هدیه ای می‌دهد، آن دانشی ست که از وجود گیاه بی‌مرگی در دل تاریکی آبها خبر می‌دهد. گیلگمش در ادامه سفرش در آرزوی رسیدن به بی‌مرگی به ته دریا می‌رود و گیاه را می‌جوید اما قبل از این که موفق به استفاده از آن شود ماری می‌رسد و گیاه را می‌خورد و در برابر دیدگان حسرت زده پهلوان سومری پوست می‌اندازد.^{۳۲} اما به نظر می‌رسد که خود ایزد آبها که خصوصیاتش مشابه خضر است به این گیاه رسیده از آن رو بی‌مرگ شده است و غیر از او این به کسی دیگر سپرده نشده است.

این که قصه گیلگمش الهام بخش خلق قصه اسکندر و خضر بوده محل تردید است. به نظر می‌رسد عناصر واقعی مانند جوانی و شخصیت اسکندر، توان کشورگشایی در رابطه با شرق و غرب عالم در زمانی کوتاه، علاقه مفراطی به کسب دانش و معاشرت با مردان بزرگ مانند ارسطو بخشی از مقدمات قصه را ساخته باشد و با نفوذ یونانیان پس از اسکندر در ممالک مستعمره مناسب با تعلقات مذهبی، اقلیمی، و فرهنگی هر منطقه رنگ و بوی محلی بر آن افزوده شده است. در عین حال با داستان‌هایی که تاریخ قدسی بسیاری از مراسم آیینی بوده، آمیخته شده است.

۴. در ادبیات صوفیانه

نثر

در میان فلاسفه، متشرعین، عالمان، و متصوفه دسته آخر بیش از سایرین خود را با خضر مرتبط می‌دانند. به عبارت دیگر متصوفه خضر را پیامبر، قطب و راهنمای خود می‌شناسند. داستان‌هایی که در رابطه با تنبیه و هشیاری متصوفه، آموختن دانش و راهنمایی

در بیابان به خصوص بیابانهای مکه نقل می‌شود گواه مطلب فوق است. در رسالهٔ قشیری می‌آید که ابراهیم ادهم در بیابان با مردی ملاقات می‌کند و آن مرد به ابراهیم نام بزرگ خداوند را می‌آموزد. ابراهیم خضر را می‌بیند و خضر به او می‌گوید: برادر من داود تورا نام مهین پیاموخت.^{۳۳} داستان مورد نظر را عطار هم در تذکرة الأولیاء آورده است.^{۳۴}

در رابطه با راهنمایی خضر و یافتن راه در بیابانهای مکه در ذکر بشر بن الحارث الحافی یاد می‌شود که بلال خواص در بیابان می‌رفته و با خضر ملاقات کرده است. او به الهام درمی‌یابد که مصاحبش خضر است و از او سؤالاتی می‌کند که یکی دربارهٔ بشر حافی است و از خضر می‌پرسد که خودش یعنی بلال چه کرده که به لیاقت ملاقات با خضر نائل آمده است؟ جواب می‌دهد که در حق پدر و مادرش نیکویی کرده است.^{۳۵} امام قشیری در باب پنجاه و یکم از رسالهٔ خود تأکید بر آن دارد که مرید می‌باید دل شیخ را نگاهدارد و خلاف آن عملی انجام ندهد. در این رابطه مثال موسی و خضر را می‌زند که خضر نخستین مطلبی که در همراهی خودش از موسی می‌خواهد این است که موسی هر چه دید دم نزند تا جوابش به او برسد.^{۳۶} در همان جا می‌آید که دو تن از عرفا مشغول کنکاش در امری علمی بودند، به دنبال جواب می‌گشتند و عقلشان به جایی نمی‌رسید. گفتند اگر خضر این جا بود می‌توانست پاسخ ما را بدهد. به محض این که این را می‌گویند پیری از هوا در می‌آید و پاسخ آنها را می‌دهد و آنها در می‌یابند که او خضر است.^{۳۷} در این جا هم می‌توان دید که به حضور ناگهانی یا جادویی خضر اشاره می‌شود و سپس به ناپدید شدنش.

در رابطه با آموختن، بی‌واسطهٔ مدرسه و کتاب، در ذکر محمد بن علی الترمذی می‌آید که او هم می‌خواست به نیت و طلب دانش به سفر پردازد که مادرش مانع او می‌شود. روزی الترمذی گریبان در قبرستان نشسته بود و از جهل خود و به دانش رسیدن یاران با سوز یاد می‌کرد که خضر بر او وارد شد و به مدت سه سال او را به پاس آن که حرمت دل مادرش را نگاهداشته بود دانش آموخت.^{۳۸}

در رابطه با شفا بخشی نیز در ذکر محمد بن سماک می‌آید که او سخت مریض بود و پیروانش می‌رفتند تا طبیبی را برای معالجهٔ او بیاورند خضر در راه بر آنها وارد می‌شود و شفای محمد بن سماک را به او می‌رساند.^{۳۹}

ابن عربی در فصّ موسوی داستان ملاقات موسی و خضر را به طور کامل نقل می‌کند و می‌گوید که موسی نمایندهٔ علم ظاهر و خضر نمایندهٔ علم باطن است. خضر سه اتفاق مهم زندگی موسی را پیش رویش می‌گذارد یکی تولدش که مادرش از ترس فرعون او را به تابوتی می‌نهد و به آب می‌اندازد و خدا او را حفظ می‌کند. دیگر کشتن قبطی که از دید

دیگران خلاف جلوه می‌کند و سبب گریز موسی از دربار می‌گردد. سوم کشیدن آب برای دختران شعیب بی آن که طلب اجرتی کند. خضر در برابر چشمان موسی یک کشتی را سوراخ می‌کند. بچه‌ای را می‌کشد و دیواری را در شهری که مردمش بدو آزار رسانده بودند بدون مزد بنا می‌کند و موسی برای هر سه کار خضر را مؤاخذه می‌کند.^{۴۱}

در فتوتنامهٔ چیت سازان می‌آید که اگر بپرسند که استاد پیر محمد هندوستانی از کجا ارشاد یافته، جواب از حضرت خضر است.^{۴۱}

نسفی خضر را نماد انسان کامل می‌داند و می‌گوید «چون انسان کامل را دانستی اکنون بدان که این انسان کامل را اسامی بسیار است به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده اند و جمله راست است. ای درویش انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند و دانا و بالغ و مکمل گویند. و امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند و جام جهان نما و آیینة گیتی نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند و عیسی گویند که مرده زنده می‌کند و خضر گویند که آب حیات خورده است.»^{۴۲}

نظم

حکیم بزرگ سنایی که خود پدر شعر صوفیانه در ادبیات فارسی ست در اشعار متفاوتی به خضر و نام او و ملاقات با او اشاره می‌کند:

کان چشمه که خضر یافت آن جا با دیو فرشته نیست همبر
سنایی در منظومهٔ سیر العبادالی المعاد عقل را به پیرمردی لطیف و نورانی تشبیه می‌کند که هر هفت عضو و شش جهتش دل است، با وجود کهنسالی از هر نوبه‌اری تازه روتر است. وقتی از او در رابطه با اصل و ریشه اش سؤال می‌شود، او می‌گوید که از جا و گوهر بیرون است و پدرش کاردار خداوند است و ادامه می‌دهد:

اوست کاول نتیجهٔ قدم است آفتاب سبیدهٔ عدم است.^{۴۳}
عطار در منظومهٔ الهی‌نامه حکایتی می‌آورد که در آن یاد می‌شود ابراهیم ادهم در زمانی که پادشاه بود و جهان در پایش سجده کنان افتاده بود با خضر ملاقات می‌کند و خضر سبب تنبیه و بیداری او را فراهم می‌کند:

در آمد خضر بی فرمان در ایوان به صورت چون یکی مرد شتربان
از او پرسیده می‌شود که ای گدا چه کسی تو را به این سرای پادشاهان راه داده، و خضر می‌گوید این جا رباطی بیش نیست. شاه می‌کوشد او را از اشتباه بیرون آورد. اما خضر او را قانع می‌کند که جایی که مسافرخانه است و شاهان در آن جا می‌آیند و سپس طعمهٔ مرگ می‌شوند رباطی کهنه بیش نیست. همین اسباب تنبیه ابراهیم ادهم را فراهم می‌کند:

چو ابراهیم آن بشنید درگشت
 روان شد خضر و او از پی دوان شد
 چو گویی زین سخن زیر و زبر گشت
 زدام خضر بیرون کی توان شد
 بسی سوگند دادش کای جوانمرد
 قبولم کن کنون گرمی توان کرد
 چو تخمی در دلم کشتی نهانی
 کنون آبی بده ای زندگانی^{۱۴}
 مولوی در دفتر اول مثنوی قصه پادشاهی را می گوید که عاشق دختری شده است. دختر
 که سخت دل پادشاه را ربوده به ناگهان بیمار می شود و جانش به خطر می افتد و هیچ
 پزشکی نمی تواند او را درمان نماید. پادشاه مستأصل به سوی محراب می دود و با اشک و
 زاری شفای دختر را از خدا می خواهد و در خواب می شنود:

گفت ای شه مزده حاجاتت رواست گر غریبی آیدت فردا ز ماست
 پادشاه وقتی که طیب الهی را ملاقات می کند در می یابد که عشق حقیقی او همان بوده است
 و عشق دختر وسیله ای، تا او را به عشق الهی وصل کند. وقتی که حکیم برای نابودی مرد
 زرگر دوا بی می سازد و به خورد او می دهد و مرد زرگر می میرد کار طیب الهی با کار خضر
 مقایسه می شود:

آن پسر را کش خضر بگرید حلق سر آن را در نیابد عام خلق
 آنک از حق یابد او وحی و جواب هر چه فرماید بود عین صواب
 در این جا اطاعت از مراد و قطب و پیر در عالم تصوف مطرح می شود که سالک بی سؤال و
 جواب، با ارادت و عشق می بایست حکم قطب را اطاعت کند. چرا که از دید تصوف
 قطب، به دانش الهی وصل است و آنچه از او سر می زند عین صواب است. در ادامه
 می گوید که قطب از هر آنچه که سبب فساد می شود یعنی حرص و شهوت و نفس پاک
 است:

گر خضر در بحر کشتی را شکست صد درستی در شکست خضر هست
 وهم موسی با همه نور و هنر شد از آن محجوب تویی پر میر^{۱۵}
 ۵. متون تمثیلی فلسفی

خضر در ایران بعد از اسلام در متون تمثیلی فلسفی هم ظاهر می شود تا مفاهیمی مانند
 عقل کل را فهمیدنی کند. در قصه حی بن یقظان راوی با پیرمردی ملاقات می کند که خود
 را حی یا زنده می نامد که نام پدرش یقظان یا بیدار است: «پیری از دور پدید آمد زیبا و
 فره مند و سالخورده. و روزگار دراز بر او بر آمده و وی را تازگی برنا آن بود که هیچ
 استخوان وی سست نشده بود و هیچ اندامش تپاه نبود. و بروی از پیری هیچ نشانی نبود جز
 شکوه پیران.»^{۱۶}

مفسر داستان مورد نظر مرد کهنسال را تعبیر به «عقل فعال» کرده است و او را فرشته ای می‌داند که همه دانستیها بالفعل بر او آشکار است و همان اوست که در زبان شریعت با جبرئیل یکی گرفته می‌شود. در همان جا حیی بن یقظان شهر خود را بیت المقدس می‌داند و می‌گوید که پیشه اش سیاحت و گردش به دور جهان است تا به وسیلهٔ گردش از احوال جهان باخبر شود. او همچنین تأکید می‌کند که همواره در جهت پدرش که بیدار است در حرکت است. او قید می‌کند که پدرش کلید همه علمهای جهان را به او سپرده است. راوی از حیی بن یقظان درسهایی می‌گیرد و سپس خواستار آن می‌شود که همراه او به سیاحت پردازد. آن پیر می‌گوید که راوی و هر که مانند اوست وقتی قادر به انجام آن سفر خواهد بود که از یاران دست چپ و راست خویش ببرد. از آن رو که تا آن لحظه هنوز وقت جدا شدن از ایشان فرا نرسیده امکان سفر هم فراهم نخواهد بود. به عبارت دیگر حیی بن یقظان همان جوابی را دریافت می‌کند که موسی از خضر.

حیی بن یقظان به راوی سفارش می‌کند که گاه در سیاحت باشد و گاه بنشیند. به وقت نشستن با یاران مشغول باشد و وقت سیاحت همراه «حیی» بگردد. او توضیح می‌دهد هر بار که راوی با شور و شوق به سیاحت پردازد حیی بن یقظان همراه او خواهد بود. هر بار که در آرزوی معاشرت دوستان دنیایی باشد از او خواهد برید.

ابن سینا پیر مرد مورد نظر را خضر نمی‌خواند بلکه او را زنده می‌داند. به این معنا که هرگز نمی‌میرد و پسر بیدار است، یعنی خواب او را فراموش نمی‌گیرد و هوشیاری و دانش همواره با اوست. دیگر این که حدود جهان را به او معرفی می‌کند. او همچنین افرادی را به راوی معرفی می‌کند که از آن حدود گذشته اند و توضیح می‌دهد آنها کسانی هستند که بر اثر غوطه خوردن در آب روانی که در همسایگی چشمهٔ آب حیات است، به این قدرت رسیده‌اند.

«هرگاه که سیاحت کننده را راه نمایند بدان چشمه طهارت کند به آن آب و از آب خوش وی بخورد، اندر اندامهای وی قوتی نو پدید آید که بدان قوت بیابانهای دراز ببرد، تا گویی که بیابانها در نوردند برای او. و به زیر آب دریای محیط فرو نشود. رنجش نرسد از بردن به کوه قاف و زبانیهٔ آن مر او را اندر معاکهای دوزخ فروتوانند افکندن.»^{۴۷}

در ادامه، ابن سینا به شرح آن چشمه می‌پردازد که در نزدیکی قطب است و آفتاب هر سال مدتی معلوم به آن می‌تابد. و تأکید می‌کند هر که در میان تاریکی رود و از سختیهای آن نترسد به وسعت و گستردگی می‌رسد که حد و حصری ندارد و آن روشنایی محض است. اولین چیزی که برای فرد پدید می‌آید چشمه ای است که هر کس سر و تنش را در

آن بشوید نه تنها در آب غرق نمی شود که می تواند به سرکوههای بلند هم برسد. یعنی جایی که پای هیچ کس پیش از آن نرسیده است. ابن سینا پس از داستان ملاقات با پیرمرد، مانند داستان ملاقات موسی با مردی که علم لدنی دارد در قرآن، به شرح دو حد زمین و چشمه گرم می پردازد که در قرآن در داستان ذوالقرنین بلافاصله بعد از داستان موسی و خضر آمده است. در این رابطه اشاره می کند که پیرمرد در جواب سؤال او که از حد مغرب می پرسد، می گوید: که در دورترین جای مغرب دریایی ست بزرگ و گرم که در کتاب خدا از آن به چشمه گرم نام برده شده است. آفتاب به نزدیک وی فرو شود و رودهایی که بدین دریا آیند از زمینی ویران خیزند که کنارش پدید نیست و کس حدّ نتواند دانستن از فراخی که هست. در این قصه خبری که حی بن یقظان از احوال دنیا و مکانهای زمین می دهد و رجوعهایی که در داستان مورد نظر به سوره کهف و داستان موسی و خضر و داستان ذوالقرنین در رابطه با رسیدن به چشمه گرم و رسیدن به دوشاخ زمین و ساختن سد می شود نشان می دهد که ابن سینا حی بن یقظان را با توجه به خضر قرآنی ترسیم کرده است و یا مدرکی قدیمی از ایران قبل از اسلام در اختیار داشته است. با تعمق بیشتر در حی بن یقظان می توان دید که مشابهت معنایی فراوانی بین بخشهایی از سوره کهف و داستان حی بن یقظان وجود دارد. به طور مثال در تعریف قومی می گوید همه بیابان نشینند و از جای و پوشش بی نیاز که ترجمه مستقیم آیه نود سوره کهف است. ابن سینا با نوشتن داستان حی بن یقظان تفسیری فلسفی از داستان ملاقات موسی و خضر و درنوردیدن زمین به وسیله ذوالقرنین در قرآن را ارائه می دهد. در عین حال می توان دید که چشمه های آب گرمی که در ایسلند وجود دارد چگونه الهام بخش خلق این معانی برای ترسیم نمادین چشمه آب حیات گشته است.

سهروردی رساله عقل سرخ را با الهام از حی بن یقظان نوشته است. او نه به صورت موسی یا اسکندر که بازی سخنگو ظاهر می شود. پرنده که مدتها در اسارت بوده روزی از غفلت موکلانی که بر او گماشته اند بهره جسته، می گریزد. باز در صحرائی با پیری نورانی ملاقات می کند که رنگ و روی سرخ دارد و «باز» می پندارد که او جوان است. پیر می گوید که او نخستین فرزند آفرینش است. در توضیح علت سرخی موو رویش می گوید بودن در سیاهی چاه سبب آن را فراهم آورده است، و گرنه رنگ او سفید و نورانی ست. اضافه می کند وقتی نور سپید با تاریکی بیامیزد قرمز می شود. باز از پیر می پرسد که خاستگاه او کجاست و در آن جا چه می کند؟ او می گوید که جا یگاهش در پشت کوه قاف است و کارش سیاحت بر گرد جهان. سپس از هفت عجایب جهان می گوید که اولی کوه

قاف و هفتمی چشمه آب زندگانی ست. جایگاه این چشمه در تاریکی ست و تنها کسی می تواند از مرگ یا ضربات تیغ بلارک نجات پیدا کند که در این چشمه شستشو کند. سهروردی می گوید کسی که در این چشمه غسل کند هرگز محتمل نمی شود. تنها کسانی به آن چشمه می رسند که به حقیقت رسیده اند.^{۱۸}

ابسال، سوند

یادداشتها:

The dictionary of symbols 453 - ۱

The dictionary of symbols 453 - ۲

۳- آیین مهر ۳۲.

۴- پژوهشی در اساطیر ایران ۴۳.

۵- افسانه‌های لری ۱۷۸.

۶- گل به صنوبرچه کرد ۲.

۷- عقاید و رسوم عامه مردم خراسان ۳۳۳.

۸- افسانه‌های دری ۱۷۹.

۹- افسانه‌های لری ۹۹.

۱۰- افسانه‌های دری ۱۸۵.

۱۱- عقاید و رسوم عامه مردم خراسان ۳۴۴.

۱۲- عقاید و رسوم عامه مردم خراسان ۳۳۳.

۱۳- در ایران زنان بسیاری نه تنها بر آن باورند که با توسل به خضر می‌توانند به خواسته‌هایشان برسند که معتقدند خواجه خضر قابل دست یافتن و رؤیت است. در مصاحبه‌ای که از پانزده نفر از زنان مسن‌تر خودشان برای برآورد حاجات از نفر باور داشتند که خضر وجود دارد و ملاقات شدنی ست و پانزده نفر از زنان مسن‌تر خودشان برای برآورد حاجات از بخت‌گشایی تا فرزند یابی، سفر زیارتی و گشایش مالی چله خواجه خضر را گرفته بودند و ایمان داشتند که حاجتشان روا شده است. زنی می‌گفت که همواره آرزوی سفر به عتبات عالیات را داشته است. از زن همسایه می‌شنود که اگر چهل روز سحرگاه بیدار شود و در خانه‌اش را آب و جارو کند روز چهلم خضر را ملاقات کرده حاجتشان روا خواهد شد. آن زن چهل روز پیش از سرزدن آفتاب در کار نظافت می‌کوشد و روز چهلم جز رفتگری که خیا بانها را جارو می‌کرده کسی را نمی‌یابد. ناامید می‌خواهد و در خواب مردی سفید پوش را می‌بیند که سه بار دستش را تکان می‌دهد و می‌گوید: دادم دادم دادم، زن این را تعبیر به برآورد نیازش می‌کند و طولی نمی‌کشد که به مشهد، به کربلا و به مکه می‌رود. زن دیگری که در تنگی معیشت به سر می‌برده چله خضر را می‌گیرد و در خوابی خضر به یقه لباس او سوزنی می‌زند و طولی نمی‌کشد او خیاطی یاد می‌گیرد و خیاط به نامی می‌شود. زن سوم پسر نوجوان بیماری داشته که سلامت او را مدیون چله‌ای می‌دانست که برای ملاقات با خضر گرفته بود. زنی که از کرایه نشینی به تنگ آمده بوده با توسل به «خواجه خضر» خانه می‌خرد، زنی دیگر دخترش را که از دید عوام «ترشیده و خانه مانده» محسوب می‌شده با کمک خواجه خضر بالاخره بخت مناسبی می‌یابد.

۱۴- عحاینامه ۱۰۵-۱۰۶.

- ۱۵- فرهنگ اساطیر ۲۹-۳۰.
- ۱۶- شرفنامه ۳۹۹.
- ۱۷- شرفنامه ۵۰۳.
- ۱۸- شرفنامه ۵۰۷.
- ۱۹- شرفنامه ۵۱۱.
- ۲۰- شرفنامه ۵۱۳.
- ۲۱- شرفنامه ۵۱۵.
- ۲۲- شاهنامه ۷: ۸۰.
- ۲۳- شرفنامه ۵۱۱-۵۱۴.
- ۲۴- دارابنامه ۲: ۷۷-۱۹۵.
- ۲۵- رسائل جوانمردان ۲۳۱.
- ۲۶- تاریخ طبری ۱: ۳۸۲-۲۸۳.
- ۲۷- تاریخ بلعی ۲: ۴۶۱-۴۷۶.
- ۲۸- کشف الأسرار ۵: ۷۱۷-۷۲۵.
- ۲۹- تفسیر روح الجنان ۷: ۲۵۸.
- ۳۰- قصص الأنبياء ۳۳۸.
- ۳۱- المیزان ۱۳: ۲۳۸-۳۴۰.
- ۳۲- *Ancient Near Eastern Texts 77-99*.
- ۳۳- ترجمه رساله قشیریه ۲۵.
- ۳۴- تذکرة الأولياء ۸۶.
- ۳۵- ترجمه رساله قشیریه ۳۲.
- ۳۶- ترجمه رساله قشیریه ۵۸۴.
- ۳۷- ترجمه رساله قشیریه ۶۸۲.
- ۳۸- تذکرة الأولياء ج ۲: ۹۲.
- ۳۹- تذکرة الأولياء ج ۲: ۲۳۷.
- ۴۰- شرح فصوص الحکم ۷۳۶-۷۵۲.
- ۴۱- رسائل جوانمردان ۳۳۱.
- ۴۲- کتاب الانسان الكامل.
- ۴۳- سیر العباد الى المعاد ۱۰.
- ۴۴- الهی نامه ۲۰۱-۲۰۶.
- ۴۵- مثنوی معنوی ۱: ۱۶.
- ۴۶- زنده بیدار ۱۶۴.
- ۴۷- همان ۱۶۸.
- ۴۸- قصه‌های شیخ اشراق، عقل سرخ ۱۶.

بحران پس از ملی کردن نفت ایران تا کودتا به روایت ژاپنی ها

چند ماهی پس از آن که در ماه اوت سال ۱۹۸۲ (تابستان ۱۳۶۱) برای اقامت دومم، این بار برای تدریس ایران شناسی در دانشگاه مطالعات خارجی توکیو (نزدیک سه سال) و سپس در دانشگاه مطالعات خارجی اوسا کا (۲۲ سال تمام) به ژاپن آمدم، در مهمانی سی امین سال تأسیس انجمن دوستی ایران و ژاپن به آقای آگیرا ایده میتسو مدیر عامل وقت شرکت نفتی ایده سیتسو، که در این هنگام از شرکتهای نفتی عمده ژاپن به شمار می آمد، برخوردیم. شنیده بودم که ستاره اقبال این شرکت با وارد کردن نفت ایران پس از ملی شدن آن، که در آن سالها و در میانه تحریم اقتصادی و محاصره دریایی انگلیس، کاری دلیرانه بود، درخشیدن گرفته، و گرداننده کار در این جریان هم تا اندازه بسیار کیسوکو ایده میتسو مدیر عامل آن زمان این شرکت بوده است. از مدیر عامل کنونی حال آقای ایده میتسورا پرسیدم، و گفت که او با سن بالاتر از هشتاد از کارهای فعال اجرایی کناره گرفته و سمت مشاور عالی این شرکت را دارد.

پس، از وی خواهش کردم که درخواستم را برای دیداری با آقای ایده میتسو به ایشان برسانند. به فاصله چند روز قرار ملاقاتی گذاشته شد، و در این فرصت - که مرحوم نیجی اینووه ایران پژوه ژاپنی هم حاضر بود - آقای کیسوکو ایده میتسو در گفت و گوی مصاحبه ماندندی از خاطرات و نظراتش درباره مناسبات این شرکت نفتی با ایران سخن گفت. او در پایان این دیدار کتابی با عنوان «در پی نفت ایران: قضیه نیشومارو» (به ژاپنی: ایران

سِکیو نو موتومه ته: نیشومارو چکن)) (نیشومارو نام نفتکش متعلق به این شرکت است که چند سفر از ایران به ژاپن نفت آورد) هدیه کرد، و گفت که این اثر که در سلسله کتابهای تاریخ دوره سووا (سالهای ۱۹۲۶ تا ۱۹۸۹) از سوی روزنامه «یومیوزی» تدوین و منتشر شده است (توکیو، ۱۹۸۱) به شرح قضیه وارد کردن نفت ایران به ژاپن در آن سالهای بحرانی می پردازد، و می تواند شرح کافی در این باره در آن بیابم.

در پیشگفتار این کتاب به قلم چیهیرو هوسوتانی، استاد دانشگاه هیتوتسو باشی در توکیو، قضیه نیشومارو از منظر تاریخی و مناسبات بین الملل و نیز ملاحظات میان انگلیس و امریکا و شوروی درباره نفت ایران در آن سالها بررسی و نتیجه گرفته شده است که در احوال سالهای دهه ۱۹۵۰ ژاپن با اقدام جسورانه خود در خرید و حمل نفت ایران توانست این نفت را بسیار ارزانتر از قیمت جهانی آن وارد کند و سود کلانی از این تفاوت قیمت بهره خود سازد. این هنگامی بود که (پس از ملی شدن نفت ایران) درگیری پیش آمده و ایران در برابر شرکتهای بزرگ نفتی ایستاده بود... اما پس از کودتا در ایران، شرکتهای بزرگ نفتی با حمایت دولتهای خود- امریکا و انگلیس- موقع مسلط یافتند، تا آن که از دهه ۱۹۷۰ روابط این شرکتهای و کشورهای نفتخیز باز دستخوش دگرگونی شد، و داد و ستدهایی عمده از نوع «نیشومارو» کم کم سرگرفت.

این کتاب را از نظر مناسبات ایران و ژاپن و نیز روشن ساختن پاره ای از مسائل تاریخ معاصر ایران بسیار سودمند یافتیم، و بخشهای آن را به تدریج و به تفریق به دانشجویان ژاپنی دوره ایران شناسی در دانشگاه مطالعات خارجی اوساکا دادم تا برای گزارش درسی آماده کنند. تا چند سال پیش تقریباً همه فصلها و مطالب کتاب به فارسی ساده درآمده بود، و از آن پس به بازنوشتن ترجمه ها و یافتن ابهامها در آن و افزودن توضیحاتی بایسته پرداختم، تا که چند ماهی پیش و با همکاری دوست پژوهنده ام آقای کینجی نه اورا متن ویراسته ای فراهم آمد.

اکنون بخش آغازین فصل دوم این کتاب (صفحه های ۴۳ تا ۴۷) از فصلهای بیستگانه آن، که از احوال بحرانی ایران در آن سالها حکایت دارد، در زیر می آید؛ و در پی آن با مروری کوتاه در دنباله کتاب زمینه های وارد کردن نفت ملی شده ایران به ژاپن و دشواریهای آن، و جریانهایی که پیش و پس از کودتای ۲۸ مرداد در این کار روی نمود، بازنگری می شود. امید دارد که در این زمانه دشوار برای نشر کتابهای جدی، توفیقی برای انتشار ترجمه فارسی این اثر یافته شود.

ایران در میان توفان

بحران پس از ملی کردن نفت تا کودتا به روایت ژاپنی‌ها

به اجرا در آمدن پیمان صلح سانفرانسیسکو در روز ۲۸ آوریل ۱۹۵۲ به دورهٔ اشغال ژاپن پس از تسلیم این کشور در پایان جنگ جهانی دوم خاتمه داد، و موقع آن در جای عضو مستقلى در جامعهٔ جهانی اعاده شد.

در روز ۳۰ ماه ژوئن این سال که هنوز حال و هوای جشن و شادمانی برای این رویداد فرخنده برجای بود، خبرنگاری از روزنامهٔ «یومیوری» موفق شد که برای نخستین بار به نمایندگی رسانه‌های ژاپن مصاحبه‌ای خصوصی با مصدق نخست وزیر ایران بکند. این مصاحبه در اتاق کار اقامتگاه نخست وزیر انجام شد. در این جا فقط یک تلفن بود و نخست وزیر در لباسی راحت مانند لباس خواب (پیزاما) روی تختخواب آهنی نشسته و پتویی روی زانو انداخته بود. خبرنگار مصاحبه کننده همان ماسایوکی فوجی نو وزیر کار کنونی و نخستین خبرنگاری بود که پس از به اجرا در آمدن پیمان صلح به آسیای جنوب شرقی و منطقهٔ خاورمیانه فرستاده شده بود.

پس از مصاحبهٔ رسمی و در فرصت استراحت کوتاه، نخست وزیر ایران مطلبی گفت که خبرنگار ژاپنی را شگفت زده کرد: «شما [ژاپنی‌ها] نفت ایران را بخريد! به پنج یک قیمت جهانی و به هر مقدار که بخواهید می دهیم...» می شود قیافهٔ خبرنگار ژاپنی را پس از شنیدن این پیشنهاد تجاری مستقیم (از نخست وزیر ایران) در تصور آورد. چنان که خود او وصف می کند:

گیج شده بودم، و نمی دانستم چه بکنم. مثل این بود که آقای مصدق نخست وزیر می خواهد همین حالا قرارداد معاملهٔ نفت امضا شود. اما چرا او پیشنهاد چنین داد و استدلالی را با من خبرنگار در میان گذاشت؟ بله، می توانم وجه ارتباطی را تصور کنم.

فوجی نی خبرنگار «یومیوری» به یاد می آورد که پیش از این مصاحبه و با گرفتن اجازهٔ مخصوص (از دولت ایران) از پالایشگاه نفت در آبادان دیدن کرده بود. این پالایشگاه را شرکت نفت انگلیس و ایران نزدیک آبادان ساخته بود، و با ظرفیت تولید روزانه پانصد هزار بشکه فرآورده‌های نفتی به آن می بالیدند که بزرگترین تصفیه خانهٔ نفت در جهان است. باید در نظر بیاوریم که امروزه هم بزرگترین پالایشگاه نفت در ژاپن تصفیه خانهٔ شرکت نفتی نگیسی در یوکوهاما است که روزانه ۳۲۰ هزار تن محصول دارد.

هنگامی که آقای فوجی نی از پالایشگاه دیدن کرد، همهٔ کارشناسان انگلیسی بیشتر، در ماه اکتبر سال پیش از آن، از ایران رفته بودند و چرخهای پالایشگاه به دست متخصصان

نفتی ایران می گشت. همه مخازن پالایشگاه پر بود، اما در بندر بارگیری مواد نفتی هیچ کشتی نفتکش به چشم نمی خورد. این وضع از آن جا پیش آمده بود که شرکت نفت انگلیس و ایران برای مقابله با ملی کردن نفت از سوی ایران، همه شرکت‌های ششگانه بزرگ نفتی جهان مانند اِسو (Esso) و شیل (Shell) را با خود همدست کرده و بازار جهانی نفت را به روی ایران بسته بود. شرکت‌های بزرگ نفتی نگران بودند که این موج ملی کردن نفت به همه «پایگاه» های تولید آنها کشیده شود، و سوای تباری و همکاری برای در دست نگهداشتن بازار، برای جبران توقف جریان نفت از ایران تولید نفت از منابع دیگر را افزایش دادند.

از آن جا که ایران برای تأمین ارز و خریدهای خارجی خود به طور عمده به درآمد نفتی متکی بود، این وضع بحران مالی برای کشور پیش آورد. هر کشور یا سرمایه دار در جهان که نفت ایران را می خرید، نیکی و احسانی در حق دولت ایران کرده بود.

در اوایل ماه ژوئن سال ۱۹۵۲ کشتی نفتکش رُزماری (Rosemary) که شرکت خریدار ایتالیایی اجاره کرده بود، در آبادان کمتر از هزار تن و با ظرفیت کامل این تانکر بارگیری کرد و روانه ایتالیا شد، اما در مسیر سفر دریایی هواپیماهای نیروی هوایی انگلیس آن را وادار کرد که به بندر عدن در دماغه جنوبی عربستان که تحت الحمايه انگلیس بود برود و این جا پهلو بگیرد، و آن گاه برابر تصمیم دادگاه محلی، محموله آن توقیف شد. دعوی انگلیس و ایران بر سر نفت به مرحله تازه ای رسیده بود.

دولت ایران که با کمبود ارز و فشار مالی روبه رو بود، امید داشت که حمل نفت با تانکری که شرکت نفتی ایتالیایی اجاره کرده بود گشایشی در کارش پدید آورد. البته شرکت نفتی ایتالیایی نفت ایران را به ارزاترین قیمت ممکن در بازار جهانی خریده بود. اما طرف انگلیسی مدعی بود که نفت ایران بی چون و چرا مال اوست و ایران حقی در آن ندارد. بنابراین، نفت بارگیری شده در رُزماری را مال سرقت شده قلمداد می کرد، که توجیه و منطق ساده ای بود.

آقای فوجی ئی، وزیر کنونی کار در دولت ژاپن، که مصدق نخست وزیر ایران او را واسطه پیشنهاد «معامله تجاری»، قرارداد بود، چنین تحلیل می کند:

«در این وضع برای ایران فقط ژاپن مانده بود که بتوان به آن نفت فروخت. شاید که مصدق

نخست وزیر ایران تصور می کرد که در این جا نفوذ و قدرت انگلیس کمتر است، و لازم هم نیست

که محموله نفت از کانال سوئز (که زیر سیطره بریتانیاست) بگذرد، و ژاپن بگانه طرف

تجاری ست که دولت ایران می تواند به آن اطمینان کند.

«اکنون تصور می‌کنم که این که امکان مصاحبه مخصوص و انفرادی برایم فراهم آوردند به مایه دوران دیشی و انتظار مصدق نخست وزیر ایران بود که می‌خواست از طریق روزنامه ژاپنی مضیقه و نیاز دولت ایران را با ژاپن مطرح و باری و همکاری این دولت را جلب کند.

«در همین نخستین سفرم به ایران متوجه شدم که میان روشنفکران ایرانی هنوز اعتقاد استوار هست که ژاپن که پیشتر (در اوایل سده بیستم) در جنگ با روس پیروز شده. احساس و گرایش قابل اعتمادی برای دوستی با مردم غیر سفید پوست (آسیایی) دارد. به علاوه، ژاپن در اجرای پیمان سانفرانسیسکو در جای کشور مستقلاً به جامعه بین الملل بازگشته است، و تقاضا برای نفت در این یگانه کشور صنعتی آسیا در آن وقت باید به سرعت بالا رفته باشد. تصور کردم که مصدق نخست وزیر ایران چنین حسابهایی پیش خود کرده است.

«در آن هنگام گزارشهای منابع غربی، به خصوص امریکا و انگلیس، مصدق نخست وزیر ایران را مردی بیمارگونه یا آشوب طلب یا عنصر و عامل کمونیسم معرفی می‌کرد. اما دریافتی که من پس از ملاقات با او داشتم بکسره متفاوت بود. منش و رفتار او سلیم و ملایم بود، با فصاحت سخن می‌گفت اما با لحن آرام و روای عقل و منطق. او بر تخت خوابی محقر نشسته بود، اما به زیردستانش محکم و با قدرت دستور می‌داد، و اوامرش بی‌درنگ اجرا می‌شد. آنچه به خصوص بر من اثر نهاده این است که سیر تاریخ درستی پیش بینی اش را نشان داد.

«او می‌گفت: «ناسیونالیسم و گرایش به ملی کردن، جریان ناگزیری در تاریخ است، و این موج به زودی به کشورهای مجاور و نزدیک [ایران] در خاورمیانه می‌رسد. حال ایران پشاهنگ این جنبش است.

«با دیدن احوال امروزی کشورهای منطقه خاورمیانه می‌بینم که این سخن به حقیقت پیوسته است. او بی‌گمان اصولاً ناسیونالیست بود. اما بیست سال زودتر (از آن که وقتش بود) به عرصه جهانی آمد. اگر بخواهم ناخواسته به عیب و کمبودی در او اشاره کنم باید این نکته را بگویم که بسا در کار و قضاوت خود احوال و عوامل مسلط را دست کم گرفت. در آن وقت، شرکت نفت انگلیس و ایران (AIOC) با شرکتهای عظیم نفتی امریکایی برای یافتن سهم بیشتر در بازار بعد از جنگ جهانی دوم رقابت می‌کرد، و چنین می‌نمود که این رقیبان به زودی نمی‌توانند (به مصلحت مبارزه ای مشترک) اختلافها و منافع تجاری شان را کنار بگذارند. پس مصدق نخست وزیر ایران چنین برآورد می‌کرد که تا این رقیبا با هم دست یکی کنند فرصت بسیار دارد، و باید این فرصت را ماهرانه به کار گیرد، و اسباب و عوامل برای توفیق او فراهم است. اشتباه برآورد او پس از یک سال و به وضعی فاجعه بار ثابت شد.

«او می‌گفت که مایل است که نتیجه این دیدار (مصاحبه مطبوعاتی) عملی شدن «مذاکره

برای معامله نفت» باشد. من مؤدبانه رد کردم و عذر آوردم که برای خبرنگار (وارد شدن در کار تجارت و...) ثروت اندوختن مناسب و عملی نیست. اگر در آن وقت پیشنهاد را بپذیرفته بودم، شاید که من جای «ابدومیتسو» بودم!»

از شرح این کتاب بر می آید که وارد کردن نفت ملی شده ایران از سوی شرکت ژاپنی نخست به ابتکار دارنده یک شرکت مشاوره فنی امریکایی که در دستگاه حکومت واشینگتن نفوذ و با گردانندگان آن رابطه نزدیک داشت مطرح شد؛ و او که مورد اعتماد دستگاه حکومت مک آرتور Mc Arthur (فرمانده قوای اشغال کننده ژاپن) نیز شده بود، موضوع را از طریق نماینده شرکت خود در توکیو دنبال کرد و همزمان یکی از ایرانیان را که در نیویورک سرگرم کسب و تجارت بود برای تماس با دولت ایران به تهران و سپس برای به جریان انداختن کار به توکیو فرستاد. در جلسه ای که پس از آمدن او با شرکت چند تن از رؤسای شرکتهای ژاپنی و نیز تاکیو فوکودا، از متفکران عرصه سیاست و نخست وزیر بعدی ژاپن، تشکیل شد به گونه ای در سپردن این کار به شرکت نفتی ایده میتسو، که در آن سالها شرکت کوچکی بود. اما برخلاف بسیاری دیگر از شرکتهای نفتی با سرمایه خالص ژاپنی اداره می شد، توافق نمودند.

در فصلی از این کتاب زیر عنوان «به پا خاستن از ویرانه و خاکستر (جنگ)»، شرح جالبی از احیای اقتصادی ژاپن در سالهای آخر اشغال نظامی و بلافاصله پس از آن، که به معجزه اقتصادی دهه ۱۹۶۰ انجامید، می خوانیم. سیاست تازه امریکا در حمایت اقتصادی از ژاپن و تقویت بنیادهای دموکراتیک در این کشور، و نیز گستردن چتر حمایت نظامی خود بر این «سپر» مهم جلوگیری از نفوذ کمونیسم شرقی و غربی، در این جریان اهمیت اساسی داشت. پیش آمدن جنگهای کره و ویتنام نیز که فرصت طلایی به کارخانه های ژاپنی تهیه و عرضه هنگفت مواد مورد نیاز در این جنگها داد، تجدید حیات اقتصادی ژاپن را تقویت و تسریع کرد. «تغییر هدف و سیاست امریکا بر پایه این درک و شناخت بود که بیدرنگ پس از جنگ جهانی دوم نفوذ شوروی در اروپای شرقی و آسیا تند گسترش یافت، و در شرق آسیا هم، به خصوص در چین، کمونیسم داشت نیرو می گرفت.» (ص ۲۳۸)

*

برای حمل نفت ایران به ژاپن، نخست قرار کرایه نفتکشی با یک شرکت کشتیرانی ژاپنی گذاشته شد. اما این شرکت، به احتمال بر اثر هشدار وزارت خارجه، از این کار

منصرف شد، و رئیس شرکت ایده میتسو هم تصمیم گرفت که نفتکش خود این شرکت، به نام نیشومارو، را به آبادان بفرستد. به گفته او: «از منابع گوناگون شنیدم که انگلیسی ها (با همه تهدیدهاشان) کشتی را غرق نخواهند کرد، و فقط احتمال توقیف آن می رود، و در این وضع تلفات جانی بار نمی آید... نتیجه این می شود که احساس همبستگی با ایران به وجود می آید و پیوند این میدان نفتخیز و ژاپن به کمال (استحکام) می رسد. و فکر کردم که با این دستاورد، خطر کردن خوب می ارزد.» (ص ۱۶۰)

موجباتی چند نیز در پی این تصمیم بود: اکنون واپسین روزهای حکومت ترومن (Truman) بود؛ و وزارت خارجه آمریکا روز ۶ دسامبر سال ۱۹۵۲ اعلام کرد که این دولت با خرید نفت ایران از سوی شرکتهای نفتی امریکایی مخالفتی ندارد. این اعلام، به احتمال، از تأیید غیر رسمی ایزنهاور رئیس جمهور منتخب برخوردار یا در اجرای نظر او بود. به هر روی، محتمل می نمود که «ماجراجویان نفتی» امریکا نفتکش به آبادان بفرستند، و در این وضع ایده میتسو در رقابت عقب بماند. (ص ۱۴۴)

در همان ماه در جلسه وزیران سازمان پیمان اتلانتیک شمالی (NATO) در پاریس، در گزارشی از سوی امریکا پیشنهاد شد که خسارت شرکت نفت انگلیس و ایران (یا، غرامت ملی کردن نفت) به وسیله طرف ثالث جبران شود، و نیز یک سازمان چند ملیتی برای فروش نفت ایران به وجود آید. پیدا بود که سیاست امریکا به سرعت متوجه نفت ایران می شود. (ص ۱۴۵)

در ماه مارس سال ۱۹۵۳ شرکت نفت ایتالیا با تانکری که اجاره کرده بود از ایران نفت آورد، و این تانکر در بندر ونیز پهلو گرفت. شرکت نفت انگلیس و ایران در دادگاه ونیز اقامه دعوا کرد و خواهان توقیف این محموله شد، اما طرف ایتالیایی از این دعوی حقوقی پیروز بیرون آمد. این قضیه نشان داد که ملی شدن نفت ایران وجهه قانونی دارد. (ص ۳۵۳)

در دومین سفر نمایندگان شرکت ایده میتسو به ایران، و پس از چانه زدنهای فراوان، روز ۱۵ فوریه سال ۱۹۵۳ (۲۶ بهمن ۱۳۳۱) قرارداد خرید نخستین محموله های نفت در تهران امضا شد. در مکمل این قرارداد پیش بینی شد که ظرف دو ماه دست کم ۴۵ هزار بشکه نفت و فرآورده های آن بارگیری شود، و طی هیجده ماه بر روی هم پنج میلیون بشکه فرآورده های نفتی از بندر آبادان حمل شود. (ص ۱۶۶) به زودی پس از آن نفتکش

نیشومارو روانهٔ این بندر شد. با تخفیف ۲۵ درصد، قیمت معین شده برای این محموله ها بسیار کمتر از قیمت روز در بازار نفت بود.

دستگاه دیوانسالاری ژاپن با همهٔ محافظه کاری و ملاحظاتی که نسبت به حکومت بریتانیا در نخستین ماههای اعادهٔ استقلال ژاپن پس از جنگ داشت، به شرکت ایده میتسو در این کار یاری داد. به خصوص وزارت بازرگانی خارجی و صنایع با این که به نیت ایده میتسو در وارد کردن «نفت مسأله دار» پی برده بود، پاپی آنها نشد، و گذاشت تا مقصودشان را با مخفی کاری پیش ببرند و در درخواستنامه های تخصیص اعتبار ارزی به جای ذکر «آبادان» برای مبدأ بارگیری، «منطقهٔ دلار» بنویسند؛ (ص ۱۸۰) هرچند که با گذشتن این مرحله، و پس از فتح باب شرکت ایده میتسو، دولت ژاپن زیر فشار دیپلماتیک انگلیس روز ۷ ماه مه سال ۱۹۵۳ در تصمیمی مصلحت اندیشانه اعلام کرد که از آن پس در مورد درخواست واردات کالا از خارج باید مبدأ کالا و «محل بارگیری» معین باشد. (ص ۳۸۳)

همان روز شرکت نفت انگلیسی دادخواست صدور حکم موقت و «تأمین مدعی به» برای توقیف محمولهٔ نفتکش ژاپنی علیه شرکت ایده میتسو به دادگاه بخش توکیو تسلیم کرد. (ص ۳۸۳)

روز ۹ مه سال ۱۹۵۳ نفتکش نیشومارو با نخستین محمولهٔ بارگیری شده در آبادان به بندر یوکوهاما در ژاپن رسید، و همان روز دادگاه مدنی توکیو درخواست شرکت نفت انگلیسی را برای توقیف این محموله رد کرد.

انگلیس از شرکت ایتالایی نیز برای خریدن نفت ایران به دیوان دادگستری بین المللی در لاهه و دادگاه ونیز شکایت برده، و دادگاه لاهه رأی به عدم صلاحیت خود داده بود. در دادگاه ونیز هم ایران حاکم شد.

نفتکش ژاپنی، به زودی پس از بار انداختن، بار دیگر روانهٔ آبادان شد. جمع فروش نفت خام و مواد نفتی تحویل شده به شرکت ایده میتسو در دورهٔ حکومت مصدق، که با کشتی نیشومارو در سه سفر به ژاپن حمل شد، ۵۴۰۰۰ تن بود (فؤاد روحانی، تاریخ ملی شدن صنعت نفت ایران، تهران، ۱۳۵۲، ص ۴۰۴). به نوشتهٔ دکتر محمد علی موحد: «در دورهٔ زمامداری مصدق مجموعاً ده محمولهٔ کوچک نفت فروخته شد. مقصد هفت محموله از آنها ایتالیا و سه محمولهٔ دیگر ژاپن بود.» (خواب آشفتهٔ نفت، ج ۲، ص ۹۹۳، یادداشتهای فصل نوزدهم -۲-).

با پیش آمدن کودتا، نمایندگان ایده میسو بیدرنگ روانهٔ ایران شدند؛ اما دولت کودتا که به مذاکرات پنهانی با انگلیس برای تجدید روابط دیپلماتیک پرداخته بود و با چشم انداز ایجاد کنسرسیوم نفت که طرح آن به واقعیت نزدیک می شد، به آنها اعلام کرد که نمی تواند با چنان قیمت ترجیحی که حکومت مصدق قرارداد داده است به شرکت ژاپنی نفت بدهد. پس از آن هم سفرهای مکرر مدیران ایده میسو به تهران و تلاش آنها برای تحویل نفت به قیمت ترجیحی، هرچند با تخفیف کمتر، بی نتیجه بود.

دانشگاه ریوکوکو، ژاپن

شبهه و کهربا در هزار سال شعر فارسی*

لعل دیدی لاجرم چشم از شبهه بر دوختی
در پسندی و دست از کهربا برداشتی
(سعدی)

شبهه سنگی ست نیمه قیمتی، سیاه، از فسیل های کربنی، متراکم، برآق و شیشه ای، نرم و نازک، و بسیار سبک مانند کهربا که گاهی کهربای سیاه نیز نامیده می شود. جگالی یا وزن مخصوص آن ۱/۲ تا ۱/۳۵ و سختی آن ۲/۵ تا ۴ است. شبهه منشأ آلی دارد، زیرا جنس آن عمدتاً (۵۵ تا ۷۵ درصد) از کربن است و هیدروژن و اکسیژن نیز دارد.^{۲۱} شبهه مانند زغال سنگ یک سنگ فسیلی یا در واقع گیاه فسیل شده است که از تنه درختان جنس *Araucaria* متعلق به تیره کاجیان (سوزنی برگان) طی ۱۸۰ میلیون سال به وجود آمده، با این فرضیه که این درختان در پیری از جا کنده شده، درون رودخانه افتاده، به دریاها یا قندیم راه یافته، از آب اشباع و سنگین شده و به قعر آب فرو رفته اند. آنها در محیط فاقد اکسیژن، بدون تجزیه شدن، به همان شکل باقی مانده، در زیر رسوبات مدفون گردیده، و زیر فشار بسیار به لایه های نازک تبدیل شده اند.^۳ دو نوع شبهه نرم و نسبتاً سخت به ترتیب از فسیل شدن درختان در آب شیرین (دریاچه) و در آب شور (دریا) به وجود می آید. نوع نسبتاً سخت در عمق بیشتر تولید می شود. هر چند شبهه گاهی از ساحل دریا

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

جمع آوری می شود، ولی معمولاً آن را از معدن استخراج می کنند. برای استخراج، تونل هایی به عمق دو متر و عرض یک متر حفر می کنند که در آنها می توان گاری و چرخ دستی را حرکت داد.^۱ شبّه اصل غالباً شکل و بافت درخت مادر و حلقه های رویش سالانه را حفظ می کند، به طوری که گاهی می توان این ویژگی را در زیر میکروسکپ در جواهر ساخته شده هم مشاهده نمود.^۲

استفاده از شبّه سابقه دیرینه دارد. پلینی مورخ رومی در قرن اول میلادی از شبّه نام برده است. ابوریحان بیرونی از قول جالینوس درباره شبّه می نویسد: «سنگهای سیاه نازکی که آتش می گیرد، از بلاد غور در تپه های شرقی محیط بحرالمیت به دست می آید، همان جایی که قفرالیهود (bitumen) پیدا می شود»،^۳ و در شرح قفرالیهود در تحفه حکیم مؤمن آمده که «بهترین قفرالیهود سیاه و براق و زودشکن است که بی خاک و سنگ باشد و در رایحه شبیه به نفت». ^۴ در مصر باستان برای ساختن آئینه و در روم و یونان قدیم برای ساختن انگشتر و گردن بند و سرمه دان از شبّه استفاده می کردند. به قول ابوریحان بیرونی «به سبب این که زنگار نمی گیرد خوب است».^۵

ابوریحان خود در هزار سال پیش در الجواهر فی الجواهر شبّه را چنین توصیف می کند:

سنگی ست سیاه و صاف و سست، در آتش می سوزد و بوی نفت می دهد... سنگی ست سبک... شنیدم وقتی آفتاب به آن بتابد شعله ور می شود و بوی نفت می دهد... مثل نفتی ست که سنگی شده و شبیه به سنگهای سیاهی ست که از آنها در فرغانه دیگ می سازند... خاکستر آن برای شستشوی لباس خوب است.^۶

در جواهرنامه نظامی که در سال ۵۹۲ قمری تألیف گردیده، در صفت سبج [با فتح اول و دوم، واژه عربی به معنی شبّه] چنین آمده:

سبج را در خراسان شبّه گویند و معادن آن در کوههای طوس است و تولد آن در زمین نمکین باشد در میان خاک ناخوش بوی. [این عبارت با فرضیه تولید شبّه در زیر رسوبات دریا همخوانی دارد]... و آن سنگی ست سیاه به غایت روشن و براق، و در او رخاوتی تمام باشد و شفاف نیست و سبک سبک باشد... و به آتش مشتعل شود چون شمع، و به غایت بسوزد چون نطف و غیر آن، و طبیعت صمغ دارد... و چون آن را می تراشند بوی نطف می آید و هرچه ممکن باشد که از شبّه بتوان ساخت چون اوانی [ظروف اطعمه و اشربه] و نرد و شطرنج و غیر آن بسازند و زود شکسته شود به سبب بیوست [خشکی]. مزاج آن مثل مزاج زجاج [شیشه] که به سبب صلابت و بیوست به زودی بشکند... و از آن میلهها سازند که سرمه و داروها در چشم می کشند... و سبج را

حکاگان به چرخ خشک بسا بند خلاف جمله سنگها، که جمله سنگها را به آب سا بند و آن را خشک و به بولاد نُب [سوراخ] کنند....^۶

به نقل از جواهرنامه سلطانی، صیدنه^۱ ابوریحان، عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات قزوینی، مسالک الممالک اصطخری و دیگران، معادن شبه در فرغانه، هند و ایران (آمل و تنکابن و طوس) بوده است.^۲ در نیمه دوم قرن نوزدهم، با کشف معدن بزرگی از شبه در نزدیکی شهر Irkutsk در سبیری، استفاده از این کانی در کنده کاری و حکاکی و هنرهای دستی در روسیه گسترش یافت،^۳ حتی داخل کلیسای آن شهر را با شبه تزئین کردند. در نیمه دوم قرن نوزدهم استفاده از زیورآلات ساخته شده از شبه در مراسم سوگواری در میان درباریان و اشراف انگلیس رواج یافت. امروزه معادن شبه در کشورهای مختلف آسیایی و اروپایی مورد بهره برداری قرار می گیرد.

شبه آتش گیر است و مثل هیزم می سوزد، و مواد گریزا یا فرار آن متصاعد می شود. از این خاصیت می توان برای تشخیص شبه اصل از بدل، حتی در زیورآلات ساخته شده، استفاده کرد. با فرو کردن سوزن گذاخته، در جایی که نمایان نشود، از شبه اصل بوی نفت و زغال سوخته بر می خیزد.^۴ به علاوه، وقتی بر روی سفال سفید بی لعاب کشیده شود، خط قهوه ای بر جای می گذارد. شبه اصل در تماس با دست گرم است و هیچ گاه در برابر آفتاب رنگ نمی بازد.^۳ سنگ شبه در ابتدا به رنگ خاکستری تیره و کدر است، ولی به خوبی پرداخت می شود و پس از کار کردن بر روی آن و جلا دادن براق و درخشان می گردد. برای حفظ و نگهداری شبه در طول زمان می توان آن را با آب گرم و صابون شست و با دستمال نخی خشک کرد و برق انداخت.

شبه را در انگلیسی jet یا gagate می نامند و این نام اخیر برگرفته از عبارت یونانی Lithos Gagates به معنی «سنگ گاس» است، با این توضیح که Gagates نام شهری قدیمی در آسیای صغیر یا ترکیه امروزی بوده است.^۴ شاخص شبه رنگ سیاه آن است، با بیتی از فخرالدین اسعد گرگانی:

سبه دل گشتی از رنج آزمودن سباهی از شبه نتوان زدودن

فقط خاقانی شبه را به اعتبار سباهی آن آزاد می نامد، با سه بیت از او:

شبه را کز سبه پوشی بر آمد نام آزادی به از یاقوت اطلس پوش و داغ بنده فرمانی

یاقوت به نام بنده و غلام سیاه ایهام دارد. یاقوت اطلس پوش = یاقوت که بر جامه اطلس دوزند، (در این جا) غلام و بنده ای که او را لباس اطلس پوشانند.

در شعاعر بندگی یاقوت وار چون شبه آزاددل جز من کجاست؟

گر چه ز شبّه دل تو آزادتر است از لعل نگیں تو تورا بنده ترم
 در بیت بالا نیز احتمالاً نگیں، اعم از لعل، یاقوت یا مروارید، به نام غلام یا بنده اشاره دارد.
 شب تیره و تاریک را به شبّه تشبیه کرده اند، با دو بیت از فردوسی و سلمان ساوجی:
 شبی چون شبّه روی شسته به قیر نه بهرام پیدا نه کیوان نه تبر
 شب شبّه صفت آمد شبیه کلک سیاهت از آن به یک شکم آرد هزار دانه گوهر
 شب تاریک به کلک یا قلم سیاه و در واقع به نوشته با مرکب تشبیه شده است. هزار دانه
 گوهر به ستارگان در شب و به کلام چون در از قلم اشاره دارد.
 و عبارتی از مرزبان نامه: «مُشعبِد این هفت حقه پیروزه این گوهر را با یشم روز و شبّه
 شب چنان بر آمیزد و ...»، که در آن مُشعبِد، به معنی شعبده باز، کنایه از خالق است و
 هفت حقه پیروزه به هفت طبقه آسمان اشاره دارد.

در شعر قدیم فارسی، کم قدری شبّه در برابر گرانقدری در یا مروارید درشت در ابیات
 بسیار مضمون قرار گرفته است، با ده بیت شاهد، به ترتیب قدمت شاعران، از ابوالفرج
 رونی، سنایی، امیرمعزی، نظامی گنجوی، سعدی، سیف فرغانی، کمال خجندی، قاسم
 انوار، جامی، و قاتنی:

گلی سوی خلد برین می فرستم شبّه پیش در نمین می فرستم
 نمین = گرانها. بیت بالا همان مفهوم زیره به کرمان بردن را دارد.
 مدار امید ز دهر دورنگ یکرنگی که در طویله او با شبّه است مروارید
 طویله = سلک یا رشته جواهر (معمولاً مروارید). دورنگی روزگار با سیاهی شبّه و سفیدی
 مروارید تناسب دارد.

در طبایع نیست مروارید را اصل از شبّه پس چرا ابر شبّه رنگ است مروارید بار؟
 [با آنکه مروارید را اصل از شبّه نیست، پس چگونه است که ابری چون شبّه سیاه بارانی
 چون مروارید سپید می بارد؟]

شبّه با در بود عادت چنین است کلید گنج زرین آهین است
 بیت بالا همان مفهوم هر جا که پریرخی ست دیوی با اوست را دارد.
 تو قدر فضل شناسی که اهل فضل و دانش شبّه فروش چه داند بهای در نمین را؟
 بیت بالا همان مفهوم قدر زر زرگر شناسد، قدر گوهر گوهری را دارد.
 مرا چه قدر فزاید از این سخن بر تو که در طویله تو با شبّه ست یکسان در
 [تو قدر کلام من نمی دانی، زیرا که کسان خوب و بد نزد تو یکسان اند.]

دل شد و دلبر به کف آمد «کمال» گر شبّه گم شد گهری یساقیم

با خود می گوید: [اگر دل بی مقدار از دست رفت، در عوض او را که دل بُرد یافتیم.]
تا ظن نباشد که شبه شبه گوهر است مقبول از آن شدیم که بس قابل آمدیم
اگرچه قابل بروزن فاعل است و مقبول بروزن مفعول، ولی قابل موجب فعل نیست، هم قبول
کننده است و هم لایق قبول، و از این روست که قاسم انوار در جای دیگر می گوید: خوش
قابل و مقبولی گر قبله خدا داری، و از ناصر خسرو است که: تویی مقبول و هم قابل، تویی
مفعول و هم فاعل. [گمان مبر که ما شبه هستیم و تو مروارید (ما را دست کم مگیر)، قابلیت
ماست که مقبول توشده ایم.]

«جامی» از بخت سیه نیست جز اینم هوسی که کشد پهلوی آن دانه در چون شبه ام
[جامی! از بخت سیاه تنها همینم آرزوست که مرا چون شبه در یک سلک کنار آن درانه
قرار دهد.]

فارس قدر من نداند ز آن که من زادم درون در صدف فرقی ندارد با شبه در خوشاب
و شش بیت از مولوی با همان مضمون در و شبه:
این صدفها نیست در یک مرتبه در یکی در است و در دیگر شبه
بر اساس متن، بیت بالا به فرق میان مردم پاکدل و سیه دل اشاره دارد.
چل هزار او نباشد مزد من کسی بود شبه شبه در عدن
در عدن = مروارید معروف بندر عدن در یمن. چل هزار به چهل هزار درهم ابوبکر اشاره
دارد که چون به اسلام گروید آن را در راه تقویت مسلمانان خرج کرد. بر اساس ابیات
دیگر، بیت از زبان پیامبر اسلام است که برای پیام آوری انتظار دستمزدی از مردم ندارد و
اجر خود را در رسالت حق می داند.

همچنانک عقده در در و شبه مختلط چون میهمان یک شبه
عقد = گردن بند.

شاد آن صوفی که رزقش کم شود آن شبه ش در گردد و او یم شود
شبه در گشتن = متحول گشتن، (در اصطلاح صوفیه) کامل شدن. یم = دریا. یم شدن =
(چون قطره) به دریا متصل شدن، به حق واصل گشتن. [خوشا به حال آن صوفی که به فقر
تشرّف یابد، به کمال رسد و به حق واصل شود.]

اگر باشد شبی روشن کجا باشد به جای روز و گر باشد شبه تابان کجا در دانگی کردن
سر که دهی شکر بری شبه دهی گهر بری سرمه دهی بصر بری سخت خوش است تاجری
[در این داد و ستد همیشه صرفه با توست.]

و نیز از مقدمه اسرار التوحید تألیف محمد منور است که: «... این دعا گونمی خواست

که با آن جواهر نفیس شَبه خسیس خویش عرضه کند»، و از گلستان سعدی که: «شَبه در بازار جوهریان جوی نیرزد و چراغ پیش آفتاب پرتوی ندهد و منارهٔ بلند در دامن کوه الوند پست نماید». سعدی در بیت زیر شَبه را در برابر لعل نیز کم قدر می داند:

لعل دیدی لاجرم چشم از شَبه بر دوختی درُ پسندیدی و دست از کهربا برداشتی
همهٔ ایات غزل این مفهوم را می رسانند که: برتر از ما یافتی و دل از ما برداشتی.

شَبه یکی از نمادهای سیاهی در شعر قدیم فارسی ست، تا آن جا که شَبه گون و شَبه رنگ به معنی سیاه آمده است. مرکب سیاه را به شَبه تشبیه کرده اند که قلم یا کلک در آن می زنند و از دهان سیاه قلم بر روی صفحهٔ سفید کلامی چون درُ جاری می شود، به بیان دیگر، درُ فشانی می کند، با بیت زیر از سوزنی سمرقندی و سه بیت بعد از امیرمعزی که کمتر شاعری به قدر او با شَبه مضمون آفریده است:

شَبه گون قطره ای که از قلمش بچکد دانه ای سست درُ خوشاب
غذای او شَبه رنگ است و این غریب تراست که در بنان تو بر سیم گوهرافشان ست
بنان = انگشت یا سر انگشت. بیت در مدح قلم توانای ممدوح است. [غذای قلم مرکب سیاه است و عجیبت آن که از همین قلم در سر انگشت تو مروارید بر صفحهٔ سفید می ریزد - با قلم درُ فشانی می کنی.]

دهان او به سمن بر همی گهر بارد چو در دهان شَبه دارد چرا گهر بار است
او به قلم، دهان به سر قلم، سمن به صفحهٔ کاغذ، شَبه به مرکب، و گهر به کلام جاری بر صفحهٔ اشاره دارد.

کلک تو آرد پدید از شَبه درُ یتیم کس نشنید ای شگفت کز شَبه خیزد درُ
درُ یتیم = مروارید تک در صدف، مروارید بزرگ. درُ = (جمع درُ) مرواریدها.

«مثل شَبق» یا «به سیاهی شَبق» در تداول عامه همان «مثل شَبه» یا «به سیاهی شَبه» برای توصیف موی سیاه است. در زبان انگلیسی نیز jet black hair (موی سیاهی شَبه) توصیفی از رنگ کاملاً سیاه برای موست. در هزار سال شعر قدیم فارسی، تشبیه موی سیاه به شَبه متداول بوده است، با شش بیت به ترتیب قدمت شاعران از شهید بلخی (معاصر رودکی)، منطقی رازی، عنصری، مسعود سعد، امیرمعزی، و سعدی:

ای من رهی آن روی چون قمر و آن زلف شَبه رنگ پر زماز
رهی = بنده، چاکر. ماز = چین، شکنج. شاید بیت بالا قدیمترین شعر فارسی با واژهٔ شَبه باشد.

شیز و شَبه ندیدم و مشک سیاه و قیر مانند روزگار من و زلفکان تو

شیز = چوبی سیاه که از آن کمان سازند .

مرمر را پیدا نیامد تا ندیدم زلف او / کز شبه زنجیر باشد یا ز شب جوگان بود
اشک من و رخسار تو هم رنگ شده ست / روز من و زلف تو شبه رنگ شده ست
[خون می گریم و روزگارم سیاه شده است.]

زنج و زلفش گویی که یکی جادوی نفز / از سمن گوی و ز شمشاد و شبه جوگان کرد
زنج یا چانه همچون یاسمن سپید به گوی، و گیسوی چون شمشاد تا بدار و چون شبه سیاه
به جوگان تشبیه شده است .

گل است آن یا سمن یا ماه یا روی / شب است آن یا شبه یا مشک یا موی
خال سیاه بر لب و رخسار را به شبه تشبیه کرده اند، با چهار بیت از نظامی گنجوی،
خواجوی کرمانی، فرخی سیستانی، و حاجب شیرازی:

شبه خال بر عقیق لبش / مهر زنگی نهاده بر رطبش
رطب چینی از نخل بلند کار سیاهان زنگبار یا غلامان زنگی بوده است.^۸ در بیت بالا، لب
به تناسب رنگ و طراوت به عقیق و از جهت شیرینی به رطب تشبیه گردیده، و خال بر لب
به مهر زنگی رطب چین بر پای رطب تشبیه شده است. مهر زنگی تأیید بر آن است که
رطب خود به پای نخل نریخته و زنگی آن را چیده است.^۹

سبزه پیرامن سرچشمه نوشش نگرید / شبه بر گوشه یاقوت خموشش نگرید
سبزه به خط پشت لب، سرچشمه نوش به لب و دهان، شبه به خال کنج لب، و یاقوت خموش
به لبان سرخ فرو بسته اشاره دارد .

زخندانی چون سیم و براو از شبه خالی / دلم بُرد و مرا کرد زان دیشه خیالی
[خال سیاه بر چانه سپیدش مرا عاشق نمود، عقل از سرم ربود و به سودای عشقم کشاند.]
خط و خالت را سواد است از شعاع عارضت / آری آری برق در دریا شبه می پرورد
در بیت بالا، مراد از شبه مروارید سیاه است. [سیاهی خط عارض و خال رخسارت ناشی از
پرتو روی توست، همچنان که شبه در دل دریا از برق آسمان پرورده می شود.]

در سه بیت زیر از امیرمعزی، رنگ رخسار به ارغوان، خط عارض و پشت لب به شبه،
نرمی و لطافت سینه به حریر، سختی پستان به سنگ، زنج سیمگون به یاسمن، و لب گلگون
به لعل تشبیه شده است:

چون ارغوانش عارض و بر ارغوان شبه / چون پرنیانش سینه و در پرنیان حجر
بر سمن یک حلقه انگشتری دارد ز لعل / وز شبه بر ارغوان صد حلقه انگشتری
بر طرف او همه شبه و لعل در میان / در زیر او همه سمن و مشک بر زیر

در رباعی زیر از سلمان ساوجی، دندان سیاه شده به شبه تشبیه شده است:

در رشته دندان تو ای غیرت مه دُری اگر از دود دلی گشت سیه
از جوهر حسن تو نشد هیچ تبه آراسته شد رشته دُرت به شبه
در دو بیت زیر از فرخی سیستانی و خواجوی کرمانی، چشم سیاه به شبه و مهره، مهره
بازی به شعبده بازی و افسونگری، و رشته گیسو به مار اشاره دارد و در بیت بعد از نظیری
نیشابوری، دانه های اشک به مروارید تشبیه شده است:

کند چشمشان از شبه مهره بازی کند زلفشان بر سمن مشک سای
مصراع دوم به ریختن موی سیاه و خوشبو بر رخسار سپید اشاره دارد.
ای شده بر مه ز شبه مهره ساز با شبه ات مار سیه مهره باز
غرق کرم حبله گرانم که در آن کوی سفتم شبه دیده و هم سلک گهر گشت
سفتم = سوراخ کردم. سفتم شبه دیده = گریه کردم. سلک = رشته و ریمان. هم سلک
= هم ردیف و هم مرتبه.

و بالاخره شبه را در دفع چشم زخم مؤثر می دانستند، یا به نقل از راحة الصدور راوندی
«چشم زخم را شبهی نیز می بایست»،^۵ و از این رو از شبه برای حرز و طلسم دعا استفاده
می کردند، با دو بیت از مسعود سعد:

هر چه فیروزه بایدت بفروش شبه از بهر چشم زخم بدار
وگر بخواهد از بهر چشم زخم اکنون دو دیده چون شبه بر بندمش به گردن بر
[برای دفع چشم زخم از او، حاضریم دیدگانم را چون شبه به بند کشم و بر گردن او
بر بندم.]

کهربا یا کاهربا به معنی ربایندۀ کاه است. این نامگذاری از آن جهت است که چون
آن را به موی سر یا به کف دست یا ساق دست یا چرم و پارچه پشمی چندان بمالند که
گرم شود و سپس آن را پیش کاه ریزه یا پر مرغ بر روی زمین نهند، آن را بردارد و به خود
جذب کند.^{۱۱۶} بعضی چیزهای دیگر را نیز که خاصیت ربایش یا گرفتن داشته باشند
اصطلاحاً کهربا می نامند. دانشمندان ایرانی غالباً کهربا را نوعی صمغ دانسته اند.^۲
بسیاری از منابع قدیم و نسبه جدید آن را مرادف سندروس یا مشابه نزدیک آن ذکر
کرده اند.^{۱۱۷} ابوریحان بیرونی در هزار سال پیش اقوال مختلف در مورد کهربا را در الجواهر
گرد آورده است:

... صمغی ست مانند سندروس از درختی که در کشور صقالیه می روید.^{۱۱۸} این درخت در کنار جوی

آب است و هر وقت تکه ای از آن به آب بیفتد منعقد می شود و به طرف دریا می رود و امواج آن را به ساحل می آورد و اگر روی زمین خشک بیفتد منعقد نمی شود... کهربا صمغ حوز رومی است که از آن درمی آید و منجمد می شود و فرقی بین آنها بی که در آب می افتد و با در زمین خشک می افتد نیست... کهربا صمغی ست شبیه به سندروس صاف و شکننده که شکسته آن به رنگهای سفید، زرد و گاهی سرخ است و نوع سفید آن شفاف نیست... فرق کهربا و سندروس در سبکی و سنگینی آنها است.^۲

در جواهرنامه نظامی، تألیف شده در سال ۵۹۲ قمری، در مورد کهربا چنین آمده است:^۳
 ... کهربا را به زبان رومی قطرون خوانند. کهربا از روی قیاس اقتضا چنان می کند که صمغ درختی ست، و جماعتی گفته اند که معدن دارد همچو حجر شبه و غیر آن، و جماعتی دیگر گفته اند که کهربا در دیار مغرب بر سر آب پیدا می شود، و کس نمی داند که از کجا می آید و معدنی است یا غیر معدنی، و جماعتی که سفر بلغار کرده اند چنین حکایت می کنند که به اوقات از دریای بلغار موجهای عظیم می خیزد و کهربا به کناره می اندازد و مردمان آن جا آن را جمع می کنند و به شهر بلغار می آرند و می فروشند، و از دریای روم هم چنین حکایت می کنند، و چنین می گویند که در آن دریا چیزهاست که کسی آن جا نرسیده است، و در آن جا درختان بسیار است، همچنان درخت زردآلو و بادام و غیر آن، و صمغ بیرون می آید. از آن جا نیز چیزی مثل صمغ بیرون می آید. چون بسیار می شود خشک می شود. باد آن را به کناره آب دریا می افکند و موجها آن را بر می آرد و به طرفهای دریا می افتد و پاره های آن را می توان دانست که موج بسیار بر هم زده ست که حوالی پاره ها املس [صاف و هموار] شده ست و جلای آن برفته بود، چنان که سنگ به واسطه حرکت آب و مصادمت ایشان با یکدیگر املس شده باشد و آن دلیل باشد بر آن که آن سنگها از موضع دور افتاده باشد. کهربا همچنان است و مردمان آن را حاصل می کنند و می فروشند و اصح قولها این است، و معتمدی از معتمدان حکاکان حکایت کرد که وقتی من کهربا بی بشکستم تا از وی چیزی سازم، پاره ای یافتم موری در آن مرده، جمله اعضای او درست نامتفتت شده [خرد و ریز نشده]، و از این حکایت محقق شده است که آن صمغی ست سیال... و پیش از انجماد به وقت آن که سیال بوده باشد این مورچه در آن افتاده باشد و محکم شده. دیگر لون و شکل او دلیل می کند که آن صمغی بوده است صلب شده ست و لون آن زرد باشد و شفاف و به غایت سبک سنگ و به سوهان بساید... و جماعتی چنین می گویند که کهربا از چشمه بیرون می آید و منجمد می شود....

در تنسوخ نامه ایلخانی، تألیف بین سال ۶۵۴ تا ۶۵۷ قمری، و در عرایس الجواهر و نفایس الاطایب، تألیف در سال ۷۰۰ قمری، فقط چند سطر درباره کهربا آمده که اندکی از

گفته های پیشین است.^{۱۳} از مجموع مطالب بالا معلوم می شود که مؤلفان و محققان قدیم از منشأ و جنسیت کهر با اطمینان نداشته اند و از اتفاق نظر هم برخوردار نبوده اند. اطلاعات امروزی نشان می دهد که کهر با صمغ سخت شده فسیلی از هیدروکربورهاست که در انواع شفاف و نیمه شفاف و به رنگهای زرد روشن تا زرد تیره و متمایل به قهوه ای وجود دارد.^۱ چگالی یا وزن مخصوص آن حدود ۱۰/۱۵ و سختی آن ۲ تا ۲/۵ است، به طوری که با ناخن خط برمی دارد.^۲ کهر با وزن ملکولی ۱۸۰/۲۹ دارای تقریباً ۸۰ درصد کربن، ۱۱ درصد هیدروژن و ۹ درصد اکسیژن است. فرمول شیمیایی آن را تا چندی قبل به صورت $(C_{10}H_{16}O)_4$ می پنداشتند ولی امروزه به شکل $C_{12}H_{20}O$ می نویسند. در هر حال، کهر با ماهیت سنگ ندارد و «از جمله حجریات مطلق نیست، اما نسبتی دارد به حجر شبه»^۱ و گاهی به عنوان سنگ به آن اشاره می شود، با بیتی از سعدی:

نبینی که چشمانش از کهر باست وفا جستن از سنگ چشمان خطاست
 کهر بای فارسی را در زبان عربی کهر بآء (با فتح ر) می نامند که به معنی برق و الکتریسته نیز می باشد و صفت کهر بی به معنی برقی یا الکتریکی به کار می رود. ابوریحان بیرونی در الجواهر نام یونانی آن را القطرون نوشته که معرب واژه یونانی *electron* است و بعدها کلمه الکتریسته از آن گرفته شده است. کهر با در زبان انگلیسی *amber* نامیده می شود که به معنی عنبر ماده خوشبویی که از نوعی نهنگ به دست می آید نیز می باشد و این تشابه اسمی سبب سردرگمی بسیار برای هر دو ماده کهر با و عنبر در منابع مختلف گردیده است. نام کهن کهر با در لاتین *succinum* برگرفته از *Pinus succinifera* نام علمی نوعی درخت کاج است،^۱ زیرا منشأ کهر با را صمغ یا رزین درخت کاج می دانستند، و از همین رو نام دیگر کهر با در انگلیسی *succinite* و در فرانسه *succin* است.

ابوریحان در الجواهر معادن کهر با را در دریای زنگبار و در منطقه بین بلغار و قسطنطنیه ذکر نموده است. امروزه معادن معروف کهر با در سیسیل و روسیه نزدیک دریای بالتیک است. در ایران معدن کهر با وجود ندارد و به احتمال بسیار در گذشته از سیسیل یا روسیه یا هند وارد ایران می شده است.^۲

کهر بای ناسوده را وزنی می فروشند و، مانند شبه، پاره های بزرگ آن را به تیشه می تراشند. کهر بای خشک را به چرخ حکاکی می ساینند یا هموار می کنند و از آن هر چه می خواهند از حرز و طلسم دعا تا انگشتی و دیگر زیورها می سازند. چون تمام شد آن را به سنگ مکی (یا چرخ) و آب نرم می کنند، تا خشوتی را که از زخم چرخ قبول کرده از او

ببرند. بعد آن را به حالت نیمه تر جلا می دهند تا به غایت برآق شود. در مورد سوراخ کردن کهربا هم مانند شبه باید مته یا وسیله سوراخ کردن را در آن آهسته کشید و گرنه چون طبیعتی چرب دارد ممکن است مشتعل شود. «و چون آن را بر آتش دارند چون شمع برافروزد مثل حجر شبه.»^{۷۶}

در جواهرنامه نظامی از سه نوع کهربا نام برده شده است:^{۷۷} نخست نوع یاقوتی، به رنگ زرد مایل به سرخ، به غایت با طراوت و صافی و شریف، و با قیمت ترین. شاید دو بیت زیر از اسیری لاهیجی و مسعود سعد اشاره ای به این نوع کهربا باشد:

کهربا باشد ریاضت در مثال هست یاقوت حقیقی اعتدال
نظم مرا چون نظم دگر کس مدان از آنک یاقوت زرد نیکو ماند به کهربا
دوم نوع شمعی، به رنگ زرد، کدر و غیر شفاف، رنگ آن بی حلاوت و طراوت، و با قیمت بسیار کمتر از نوع یاقوتی. سوم نوع کرور، به رنگ سیاه، متخلخل، آمیخته با چیزها، و آن را هیچ قیمت نبود. در تنسوخ نامه ایلخانی و در عرایس الجواهر و نفایس الاطایب کهربای زرد و شفاف را آتشی و نوع زرد و کدر را شمعی نامیده اند.^{۷۸}

«کهربایی» یا «مثل کهربا» به معنی زرد رنگ یا پریده رنگ آمده است. روی و رخسار عاشق نزار یا بیمار عشق را به کهربا تشبیه کرده اند، با نقلی از مقامات حمیدی که «اشکی چون مروارید بر عارض کهربا می بارید» و با سه بیت از اوحدی مراغه ای، سیدای نسفی، و بیدل دهلوی:

ز دردش بین این سرشک چو لعل روانم بر این روی چون کهربا
کهربا خود را نهان سازد به زیر برگ کاه گر بگیرد پرده از رخسار رنگ زرد ما
گر به میدان ریاضت کهربا دعوی کند کاه گیرد در دهن از شرم رنگ زرد ما
در دو بیت بالا، نهان شدن کهربا به زیر کاه و کاه در دهن گرفتن کهربا به خاصیت کاه ربایی اشاره دارد.

رنگ و روی پریده دشمن ترسیده را به کهربا تشبیه کرده اند، با دو بیت از امیرمعزی و سلمان ساوجی که در آنها شمشیر و تیغ مینایی به فولاد آبداده اشاره دارد:

چون شود بیجاده گون شمشیر مینا رنگ تو روی هامون لعل گردد روی دشمن کهربا
گاهی از ملک نبارد برد خصمت گرچه گشت از نهیب تیغ مینا بین چو رنگ کهربا
نیارد بُرد = جرأت ندارد بُرد.

کهربا را کهربای نیز نامیده اند، همچنان که مورا موی و بورا بوی گفته اند، با دو بیت شاهد از قوامی رازی، و قاتنی:

سرو باشد پیش قدت گوژبشت لعل باشد پیش رویت کهربای
 حال من پرسی چنانم روزه دارد زرد روی کم اگر بینی ندانی کاین منم یا کهربای
 کم اگر = که اگر مرا .

در بیت زیر از امیرمعزی برگ زرد تاک و دردو بیت بعد از قطران تبریزی بخش میانی
 نرگس و رنگ «به» یا «آبی» به کهربا تشبیه شده است:^۱
 تا برآید بهرمان از شاخ گل وقت بهار تا برآید کهربا از تاک رز وقت خزان
 بهرمان = شبه یاقوت. شاخ گل = درختچه گل سرخ.
 رسته لاله چون به مرجان در نهفته غالبه گفته نرگس چون به لؤلؤ در گرفته کهربا
 گفته = شکفته. لاله سرخ به مرجان، داغ سیاه قعر لاله به غالبه (معجون سیاه خوشبو)،
 گلبرگهای سفید نرگس به مروارید، و حلقه زرد میان نرگس به کهربا تشبیه شده است.
 تا زمانه شاخ آبی را چو چوگان چفته کرد گشت پیدا بر کرانش گویهای کهربا
 چفته کرد = خمیده کرد.

کهربا بالطبع جاذب کاه است و شاعران نکته سنج فارسی گوی طی قرنهای این کشش
 ذاتی را در صدها بیت شعر مضمون قرار داده اند. در این نوشتار، به مشتق نمونه از این
 خروار اکتفا می شود. هر یک از ابیات زیر در مدح پادشاهی عدالت گستر است. در بیت
 زیر از سلمان ساوجی، جز کهربا کسی را یارای ربودن برگ کاهی از غیر نیست و در بیت
 بعد از انوری کاه ستمدیده دادخواه کهرباست:

به غیر کاهربا در زمان معدلتش کسی به غضب نیارد ربود برگی کاه
 نیارد ربود = جرأت ندارد برآید.

گاهی که از جهان ببرد کهربا به غضب در عهد عدل توست ز عدلت جواب خواه
 در دو بیت زیر از انوری، در عهد حاکم عادل، حتی کهربا را توان ربودن کاه نیست:
 آن که در زیر سایه عدلتش طاعت کهربان ندارد کاه
 تا کهربا چو دست تصرف برد به کاه از عدل شه خطاب رسد کاین نه کاه توست
 در جذبۀ عشق، عاشق مجذوب است و معشوق جاذب. به بیان دیگر، عاشق فاعلیت
 عشق دارد ولی معشوق مسبب آن است. از این روست که برگ کاه را رباینده ای باید و
 نیروی ربایشی، با دو بیت از صائب و نظیری نیشابوری:

برگ کاهی چه قدر راهنوردی بکند جذبه ای از طرف کاهربا می باید
 آن چنان طالب شوقم که درآیم از جا گر به جذب نفس کاهربایی برسم

و اگر جاذبه معشوق به کمال باشد، عاشق را گریزی از جذب شدن نخواهد بود، با سه بیت از خاقانی، سعدی، و هلالی جغتایی:

کهربا را بگویی تا نبرد چه کند گاه پاره ای مسکین
مسکین = (مشتق از ماده سکون) بازمانده از سعی و حرکت، بی چیز و بی چاره. [کشش از سوی اوست، عاشق بینوا را چاره نیست.]

میل از این جانب اختیاری نیست کهربا را بگو که من کاهم
زهت کهربا را جذبه ای هست که را می کشد بی جنبش دست
در دو بیت زیر از صائب، معشوق را عاشقی لایق وصل باید:

چشم دلم به خرمن دونان نمی پرد بر کهکشان بود نظر کهربای من
کهکشان = گروه بسیار بزرگی از ستارگان که شبها به صورت راه سفید و شیری در آسمان دیده می شود. کهکشان در اصل کاهکشان بوده زیرا «مشابه بدان است که کسی گاه را در رسن بسته بر زمین ریگ آلود کشد [و کاهها از آن بریزد] و خطها از آن بر زمین پدید آیند.»^۵

صائب به غیر چهره زرین عشق نیست آن کهربا که کاهکشان برگ گاه اوست
چهره زرین عشق به رنگ کهربا و، در تعبیر عرفانی، کهربا به خداوند اشاره دارد.
برای وصل به معشوق، عاشق را رهایی از تعلق لازم است و از خود تهی شدن و سبکباری، با پنج بیت از صائب، صدر نشین غزلسرای سبک هندی:

این کاهها چنین که مقید به دانه اند هرگز به وصل کاهربایی نمی رسند
جذبه توفیق خواهی در سبکباری بکوش کهربا با دانه تواند ربودن گاه را
سبک نساخته از دانه خویش را چون گاه امید جاذبه از کهربا نباید داشت
خود را چو برگ گاه سبک کن زهر چه هست آن گه کمند جاذبه کهربا بین
تو همین سعی کن ای گاه سبکروح شوی روش جاذبه را کاهربا می داند
در بیت زیر از نظیری نیشابوری، نیروی باد است که می تواند گاه را از دست کهربا برآید یا برهاند:

به رای از ملکان ملک آنچنان گیری که باد از نفس کهربا رباید گاه
رای (بر وزن پای) = تدبیر، خرد. ملکان = ملوک، پادشاهان.

«اولیاء الله به سان کهربا جذبه ای دارند که اگر ظاهرش کنند وجود گاه مانند بشر را شیدا و سرگشته می نمایند.»^{۱۶} چهار بیت متوالی زیر از مولوی ست. در دو بیت نخست، گاه همان بشر خویشتن دار است که مجذوب جاذبه های دنیوی نمی شود و حتی باد یا هوای

نفس توان ربودن او را ندارد، و در دو بیت بعد، بشر مقرب خود به جاذبه ای دست یافته که حتی دیگر کسان را با عقل و عشق به سوی خود می کشد:

حریف کهربا بیم ار چوکاهیم نه در زندان چوکاه کاهدانیم
تتاند باد کاه ما ربودن که ما زان کهربا اندر امانیم
تورا باد و دم شهوت رباید نه ما که کهرسای عقل و جانیم
خمش کن کاه و کوه و کهربا چیست که آنچ از فهم بیرون است آنیم
خمش یا خموش یا خاموش تخلص مولوی در دیوان غزلیات اوست.

مینه سوتا - ژانویه ۲۰۰۹

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

bgrami@yahoo.com

یادداشتها:

- ۱- محسن منوچهر دانایی، فرهنگ گوهر شناسی و گوهرها (انگلیسی / فارسی و فارسی / انگلیسی)، مؤسسه تحقیقاتی بر طاروس، تهران، ۱۳۸۳، صفحه ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۹۰ تا ۴۹۳.
- ۲- محمد زاوش، کانی شناسی در ایران قدیم (دو جلد با هم)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، صفحه ۲۲۹ تا ۲۳۷.
- ۳- Tees Valley RIGS Group: www.tvrighs.org.uk/industrial-geology/jet
- ۴- Whitby Museum: www.whitbymuseum.org.uk/d12/jett/jet/index.htm
- ۵- لغتنامه دهخدا.

۶- محمد بن ابی البرکات جوهری نیشابوری، جواهرنامه نظامی، به کوشش ایرج افشار و با همکاری محمد رسول دریگشت، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۳، صفحه ۲۲۵ تا ۲۳۰. مصحح کتاب، افشار، در مقدمه می نویسد: «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 تلوویحات (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 یعنی زرگر و حکاک بوده اند.»

۷- [jet:www.cst.cmich.edu/users/dietrlrv/jet.htm](http://www.cst.cmich.edu/users/dietrlrv/jet.htm)

۸- 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، با مقدمه ایرج افشار، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۶، صفحه ۴۸، ۳۲۶، ۳۵۸، ۳۷۵.

۹- نظامی گنجوی در بیت دیگری نیز قامت را به نخل و دورشته گیسوی سیاه را به دوزنگی رطب چین در بالای نخل تشبیه کرده است: کشیده قامتی چون نخل سیمین / دوزنگی بر سر نخلش رطب چین.

۱۰- نخستین بار تالس یونانی در حدود ۶۰۰ سال قبل از میلاد مسیح به خاصیت کهر با پی برد (تاریخ تمدن ویل دورانت، عصر و لتر، صفحه ۵۸۱، چاپ دوم - به نقل از مآخذ شماره ۲ در بالا).

۱۱- به نظر می رسد سندروس نام سنگی معدنی یا صمغی فسیل شده باشد به رنگ زرد تا نارنجی که شبیه

به کهرباست. سندروس مانند کهربا و شبه طبیعت چرب دارد و اگر آتش به آن رسد مشتعل می شود و چون شمع می سوزد، ولی به خلاف کهربا بوی آن ناخوشایند است. بوعلی سینا و ابوریحان بیرونی از سندروس و خواص طبیی آن نام برده اند. بیش از نیمی از اشعار مربوط به سندروس از فردوسی ست. سندروس از جهت رنگ زرد آن مورد تشبیه خورشید و ماه، روز و آفتاب، و رخسار عاشق نزار و دشمن ترسیده قرار گرفته است.

۱۲- اطلاعات مربوط به صقاله و صقلاب درهم و مغشوش است. احتمالاً صقلاب در شرق دریای آدریاتیک، حدود بلغارستان و یوگسلاوی (سابق)، بوده است.

۱۳- 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 ۱۵۲ و ۱۵۳.

۱۴- ابوالقاسم عبدالله کاشانی، عرایس الجواهر و نفایس الأطایب (جواهرشناسی، کاشی گری و عطرها)، تألیف شده در سال ۷۰۰ هجری، به کوشش ایرج افشار، انتشارات المعی، تهران، ۱۳۸۶، صفحه ۱۴۷.

۱۵- ابوریحان بیرونی هزار سال قبل وزن مخصوص کهربا را $1/07$ برآورد نمود.

۱۶- علی تاجدینی، فرهنگ نمادها و نشانه ها در اندیشه مولانا، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۳، صفحه ۷۰۷،

گزارشی ساده از سنگ‌نوشته‌های کردیر*

این نوشتار را به دانشجویان علاقه مندی که در دوره دکتری «ادبیان و عرفان» داشته‌ام و دارم تقدیم می‌کنم، که پیوسته خواهان ترجمه‌ای ساده از نوشته‌های کردیر بوده‌اند.

کردیر یا کرتیر نام یکی از سیاستمدارترین دین مردان دوران ساسانی است. کرتیر تلفظ سنتی این نام است. بنا بر شواهد متون مانوی و قطبی، احتمالاً تلفظ کردیر را یجتر بوده است.^۱ ولی از آن جا که در نامهای خاص و کلمات عالمانه غالباً صورت تاریخی واژه حفظ می‌شود، از این رو، تلفظ کرتیر نیز غلط تلقی نمی‌گردد.

این موبد در سده سوم میلادی می‌زیست و دوران هفت شهریار ساسانی: اردشیر، شاپور اول، هرمزد اول، بهرام اول، بهرام دوم، بهرام سوم و نرسه را درک کرده است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در دوره اردشیر دانش آموز تحصیلات دینی یا دین مردی معمولی، بدون هیچ‌گونه لقبی بوده است، چون در کتیبه معروف شاپور در کعبه زردشت^۲ نام او در میان بزرگان دوران اردشیر بدون هیچ لقبی ذکر می‌گردد. لقب هیربدی که کرتیر در دوران اردشیر به خود نسبت می‌دهد، احتمالاً نباید صحت تاریخی داشته باشد.

سپس در فهرست شصت و هفت نفره درباریان شاپور، با لقب هیربد در رتبه پنجاه و

یکم ظاهر می شود.^۳

از هرمزد اول و بهرام اول و دوم و سوم سنگنوشته ای در دست نیست تا اشاره ای به کرتیر بشود. اما در کتیبه بایکلی نرسه، نام کردیر در فهرست مشایعت کنندگان با لقب «موبد اورمزد» آمده است. احتمالاً کردیر سالخورده در اختلاف میان بهرام سوم و نرسه، جانب نرسه را گرفته است.

کردیر در سیاست دینی دوره ساسانی نقش مهمی داشته است، و با توجه به مضمون سنگنوشته های او، نشانه های قدرتش را می توان درک کرد، اما با وجود چنین نفوذی در هیچ کدام از کتابهای پهلوی و حتی در منابع ارمنی و سریانی نامی از او به میان نمی آید. در حالی که نام تنسر (= توسر) که در تدوین اوستا نقش مهمی داشته است در متون پهلوی و در منابع دوران اسلامی به چشم می خورد.

برخی از دانشمندان تنسر و کردیر را شخصیتی واحد و نام کردیر را لقبی برای تنسر فرض کرده بودند، این نظریه کاملاً رد شده است.

تنسر به دلیل فعالیتهای دینی و تلاش در تألیف و تدوین اوستا نامش در متون ذکر می گردد ولی از آن جا که کردیر، کار مهمی در مسائل دینی انجام نداده و تنها نقش سیاسی داشته است، نامش به میان نیامده است.^۴

کردیر در دوران شاپور چندان قدرتی ندارد. اوج نفوذ او در دوره بهرام اول و دوم است، اما در کتیبه های شاپور چنان وانمود می کند که در دوران اردشیر، لقب هیربد داشته است و در دوران شاپور مسئولیت فراوانی بر عهده او گذاشته شده است.

در هر حال اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی به دست کردیر انجام می گیرد. او گام به گام راه پیشرفت را می پیماید، تا بدان جا که چهار کتیبه که مطالب آن تقریباً همسان هستند، در راستای همین سیاست به نگارش در می آورد و حتی برای نشان دادن ارج قدرت خود کتیبه کعبه زردشت را در حدود سی سال بعد، در زیر تحریر فارسی میانه کتیبه بزرگ شاپور می نگارد.^۵

چهار سنگنوشته او که به زبان فارسی میانه جنوبی (= پهلوی ساسانی) و به خط کتیبه ای پهلوی ساسانی نوشته شده اند تقریباً مطالب همسانی دارند. کردیر در این کتیبه ها به معرفی خود می پردازد. القابی را که در دوران شهریاران مختلف داشته است ذکر می کند و معراج خود را شرح می دهد. از آن جا که القاب خود را تا دوره بهرام دوم بر می شمارد، می توان حدس زد که این کتیبه ها احتمالاً در دوره بهرام دوم نگاشته شده باشند.

این سنگنوشته‌ها عبارتند از^۱

۱- کتیبهٔ سر مشهد در هشتاد کیلومتری جنوب کازرون، بر بالای صخره ای کنده شده است. این کتیبه اکنون ۵۸ سطر دارد و احتمال این که در اصل ۵۹ یا ۶۰ سطر بوده باشد نیز هست. مطالب این کتیبه را در دو بخش می‌توان بررسی کرد:

بخش اول که سطرهای یک تا بیست و پنج را شامل می‌شود به معرفی کردیر و ذکر عناوین و القاب او از زمان شاپور تا بهرام دوم اختصاص دارد. در ضمن نام ایالت‌های ایرانی و انیرانی نیز به میان آید و به مبارزهٔ کردیر با پیروان ادیان دیگر، استقرار دین زردشتی در سراسر قلمرو ساسانی، آتشکده‌هایی که تأسیس شده‌اند و کمک‌هایی که به دین مردان زردشتی شده است، اشاره می‌شود.

بخش دوم که از سطر بیست و شش تا پایان کتیبه را در بر می‌گیرد، دربارهٔ معراج اوست که چون بندهٔ خدمتگزاری بوده است، از ایزدان می‌خواهد که جهان دیگر را بدو بنمایانند تا او نتیجهٔ اعمال خوب و بد را ببیند. سفر او به دنیای درگذشتگان، و دیدار او با ایزدان بهرام و رشن و مهر و سروش و ایزد بانوی دین بسیار جالب توجه گزارش شده است.

۲- کتیبهٔ نقش رستم که در زیر نقش برجستهٔ کردیر در نقش رستم قرار دارد و حاوی ۷۹ سطر است. مضمون آن مانند کتیبهٔ سرمشهد است. بخش اول آن سطرهای یک تا چهل و نه را شامل می‌شود و بخش دوم از سطر چهل و نه تا پایان کتیبه است.

۳- کتیبهٔ کعبهٔ زردشت است که در ضلع شرقی دیوارهٔ کعبهٔ زردشت در زیر تحریر فارسی میانهٔ کتیبهٔ بزرگ شاپور نوشته شده است و ۱۹ سطر دارد. این کتیبه خلاصه تر از دو کتیبهٔ پیشین است و بخش معراج را ندارد.

۴- کتیبهٔ نقش رجب در دامنهٔ کوه رحمت در حدود سه کیلومتری شمال تخت جمشید، در ناحیهٔ نقش رجب قرار دارد و دارای سی و یک سطر است. مطالب این کتیبه در حقیقت چکیدهٔ مطالب کتیبه‌های پیشین است و به طور مبهم به معراج و به طور مختصر به القاب خود و مهر کردن اسناد برای آتشکده‌ها و موبدان اشاره می‌کند.

این کتیبه تنها کتیبه ای است که نام دبیر کردیر به صورت «بوختگ» در پایان آن آمده است.

حدس می‌زنند این کتیبه آخرین کتیبهٔ کردیر است.^۷

ترجمه ای که در زیر می‌آید ترجمه ای التقاطی از سه کتیبهٔ سرمشهد، نقش رستم، و کعبهٔ زردشت است. در این گزارش، متن کتیبهٔ نقش رجب نیامده است و فقط در مقایسه از

آن استفاده شده است.^۸ در ترجمه این متون به خصوص آخرین کار ژینیو^۱ مورد توجه بوده است و در ضمن از یادداشت‌های مکنزی^۱ و شروو^{۱۱} و گرنه^{۱۲} که ژینیو، مرتباً بدانها اشاره دارد استفاده شده است.

نوشته های این کتیبه ها بسیار آسیب دیده اند و همچنان در معرض آسیبهای جدید هستند.^{۱۳} در افتادگیها از نظرات دانشمندانی که نامشان ذکر شد برای افزودن، تصحیح و حذف واژه ها استفاده شده است که به طور جزء به جزء بدانها اشاره نمی شود. سعی بر این بوده است که ترجمه ای واضح، بدون اشارات تخصصی و با حفظ وفاداری به متن، با فارسی روان عرضه گردد.

متن ترجمه

بخش اول:

مقدمه

من کردیر موبد نسبت به ایزدان و اردشیر^{۱۴} شاهان شاه و شاپور شاهان شاه خدمتگزار و نیکخواه بودم و به سبب خدمتی که به ایزدان و اردشیر شاهان شاه و شاپور شاهان شاه کرده ام، شاپور شاهان شاه مرا در کارهای ایزدان^{۱۵} در دربار شهر به شهر (= در سرزمینهای مختلف) جای به جای (= در جاهای مختلف)، در همه کشور، در جمع مغان (= مغان) کامکار و مسلط کرد.^{۱۶}

دوران شاپور

به فرمان شاپور^{۱۷} شاهان شاه و پشت (= پشتیبانی) ایزدان و شاهان شاه، شهر به شهر، جای به جای، بسیار اعمال ایزدان افزایش یافت و بسیار آتش بهرام نهاده شد (= تأسیس شد، نشانده شد)، بسیار مغ مردان شادمان و نیکبخت شدند و برای آتشها و مغها، بسیاری سند^{۱۸} مهر شد (= امضا شد)، و به اورمزد و ایزدان سود بزرگ و به اهریمن و دیوان آسیب بزرگ رسید.

این تعداد آتشها و اعمال نیک که در این نبشته^{۱۹} است، اینها را شاپور شاهان شاه خاصه^{۲۰} بر عهده من گذاشت: که اساس این خانه (= بن خانه) تورا باشد،^{۲۱} هرچه را برای اعمال ایزدان و ما بهتر است، همان گونه کن.

هرنوشته^{۲۲} سند و عهدنامه ای^{۲۳} را که در آن زمان، در دوران شاپور شاهان شاه در دربار در همه کشور، جای به جای تهیه می شد، بر آن چنین نوشته شده بود: «کردیر هیربد».

دوران هرمزد

و بعد که شاپور شاهان شاه به مکان بغان رفت (= از جهان درگذشت)، هرمزد شاهان شاه، پسرش در کشور مستقر شد (= بر تخت نشست)، آن گاه هرمزد شاهان شاه مرا کلاه و کمر داد^{۲۴} و به مقام و حرمت مرا برتر کرد و مرا در دربار و در سرزمینهای مختلف و در جاهای مختلف به همان گونه^{۲۵} در همه کشور در کارهای ایزدان کامکارتر و مسلط تر کرد و مرا «کردیر موبد اورمزد» نام نهاد به نام اورمزد خدا.

آن گاه در آن زمان نیز، در سرزمینهای مختلف، در جایهای مختلف، بسیار اعمال ایزدان افزایش یافت و بسیار آتش بهرام برپا شد (نهاده شد) و بسیار مغ مردان شادمان و نیکبخت شدند. و برای آتشها و مغان، بسیاری سند مهر شد (= امضا شد) بر نوشته ها، سندها و عهدنامه هایی که در آن زمان، در دوران هرمزد شاهان شاه در دربار و در همه کشور و در جاهای مختلف تهیه می شد، چنین نوشته شده بود «کردیر موبد اورمزد».

دوران بهرام اول

و بعد که هرمزد شاهان شاه به مکان بغان رفت و بهرام شاهان شاه، پسر شاپور شاهان شاه و برادر هرمزد شاهان شاه در کشور مستقر شد، بهرام شاهان شاه نیز مرا کامکار (= عزیز)^{۲۶} و مسلط کرد و مرا در سرزمینهای مختلف، در جاهای مختلف، در کارهای ایزدان، همان گونه کامکار و مسلط کرد.

آن گاه در آن زمان نیز در سرزمینهای مختلف، در جاهای مختلف، بسیار کارهای ایزدان افزایش یافت و بسیار آتش بهرام برپا شد و بسیار مغ مردان شادمان و نیکبخت شدند و برای آتشها و مغان، بسیاری سند مهر شد. بر نوشته ها، سندها، و عهدنامه هایی که در آن زمان در دوران بهرام شاهان شاه تهیه می شد چنین نوشته شده بود: «کردیر موبد اورمزد».

دوران بهرام دوم

و بعد که بهرام شاهان شاه، پسر شاپور به جای بغان رفت و بهرام شاهان شاه، پسر بهرام که در کشور راد (= بخشنده) و راست و مهربان و نیکو کردار و نیکوکار بود^{۲۷} در کشور مستقر شد، به دلیل علاقه به اورمزد و ایزدان و برای روان خویش مقام و تسلط مرا در کشور برتر کرد و مرا مقام و مرتبه بزرگان داد و در دربار و در کشور و در جاهای مختلف و در همه سرزمینها مرا در کارهای ایزدان مسلط تر و کامکارتر از آنچه پیش از آن بودم کرد.

او مرا موبد و داور همه سرزمینها کرد و مرا «آیین بد» و صاحب اختیار آتش «ناهد اردشیر» و «ناهد بانو» در استخر کرد و مرا «کردیر منجی روان بهرام موبد اورمزد» خواند.

در سرزمینهای مختلف، در جاهای مختلف، در همهٔ کشور، کارهای اورمزد و ایزدان برتر شد و دین مزدیسنی و مغان در کشور به تسلط رسیدند و به ایزدان و آب و آتش و گوسفند (= چهارپایان سفید) در کشور، خشنودی بزرگ رسید و به اهریمن و دیوان ضربه و آزار بزرگ رسید و کیش اهریمن و دیوان از شهر بیرون شد و آواره گشت.

یهودیان،^{۲۸} شمنان، برهمنان، نصاری، مسیحیان،^{۲۹} مفتسله^{۳۰} و زندیقان^{۳۱} در کشور سرکوب شدند و بتها ویران شدند و لانه های دیوان خراب گشتند و جایگاه و نشستگاه ایزدان بنا گردید.

در سرزمینهای گوناگون و جاهای مختلف، بسیار اعمال ایزدان افزایش یافت و بسیار آتشهای بهرام برپا شد و بسیار مغ مردان شادمان و نیکبخت شدند و برای آتشها و مغان، بسیاری سند مهر شد.

بر نوشته و سند و عهدنامه هایی که در دوران بهرام شاهان شاه، پسر بهرام تهیه می شد، چنین نوشته شده بود: «کردیر منجی روان بهرام موبد اورمزد».

فهرست ایالتها

و من کردیر، تاکنون برای ایزدان و خداوند گاران و روان خویش بس رنج و زحمت دیده ام و بسیار آتشها و مغان را در کشور ایران^{۳۲} نیکبخت کرده ام.^{۳۳} در پارس، پارت، بابل (آسورستان)، میشان، نودشهرگان یا نوشیرگان (= آدیابن)،^{۳۴} آذربایجان، سپاهان (اصفهان)، ری، کرمان، سیستان، گرگان، مرو، هرات، ابرشهر، تورستان، مکران، کوشان شهر تا پیشاور.

و در خارج از ایرانشهر (= انیران) نیز آتشها و مغانی را که در کشورهای انیران^{۳۵} بودند، به جاهایی که اسبان و مردان شاهان شاه رسیدند: شهرستان^{۳۶} انطاکیه، سرزمین سوریه و آنچه وابسته به سوریه است، شهرستان ترسوس، سرزمین کلیکیه و آنچه وابسته به کلیکیه است، شهرستان قیصریه،^{۳۷} سرزمین کاپادوکیه و آنچه وابسته به کاپادوکیه است تا سرزمین یونان،^{۳۸} سرزمین ارمنستان و گرجستان، الان، بلاسکان (= بالکان) تا دروازهٔ الانان که شاپور شاهان شاه با اسب و مردان خویش زد و غارت کرد و به آتش کشید و ویران کرد. در این جایها هم من به فرمان شاهان شاه آن مغ مردان و آتشهایی را در این سرزمینها بود مرتب کردم و نگذاشتم که زیان و غارت باشد. و آنچه را کسی غارت کرده بود بازسندم و به سرزمین خود باز نهادم (یعنی در محل و کشور خودش جای دادم).

استقرار مجدد دین مزدیسنی و گسترش آن

دین مزدیسنی و مغ مردان خوب^{۳۹} را در کشور با عزت و مسلط کردم و بدعتگذاران

(= آشموغان) و مردان فاسد (خرابکاران) را که در جمع مغان (مغستان) بنا بردین مزدیسنی و اعمال ایزدان و مطابق تعالیم دینی رفتار نمی کردند عقوبت و تنبیه کردم تا آنان را اصلاح کردم.^{۴۶}

برای آتשהا و مغان، بسیاری نوشته و سند تهیه کردم و با پشتیبانی ایزدان و شاهان شاه و بر اثر اعمال من در سرزمین ایران، بسیار آتשהای بهرام برپا شد (تأسیس شد) و بسیاری ازدواج با نزدیکان (خویدوده/س) انجام گرفت. و بسیار مردمان که بی ایمان بودند با ایمان شدند و بسیاری بودند که کیش^{۴۷} دیوان داشتند^{۴۸} بر اثر اعمال من آن کیش دیوان را رها کردند و کیش ایزدان را پذیرفتند.

بسیار جشنهای فصلی (=ردپساگ)^{۴۹} انجام گرفت و دین بسیار و به گونه های مختلف تبلیغ شد و نیز دیگر اعمال ایزدان بسیار افزایش یافت و برتر شد که در این کتیبه (=نامه) نوشته نشد زیرا اگر نوشته می شد بسیار (=مفصل) می شد.

من به هزینه (=خانه)^{۵۰} خویش در جاهای مختلف، بسیار آتשהای بهرام برپا کردم (برنشاندم) و در آن تعداد آتשהایی که به هزینهٔ خویش برپا کردم و در زمانهای گوناگون ۱۱۳۳ بار مراسم جشنهای فصلی (ردپساگ) را اجرا کردم، در یک سال ۶۷۹۸^{۵۱} می شد. و در بسیاری از سرزمینها، با هزینهٔ خویش، بسیاری دیگر از اعمال ایزدان را به گونه های مختلف انجام دادم که اگر آنها را در این کتیبه می نوشتم بسیار (=مفصل) می شد.

نتیجه گیری

اما این کتیبه را برای این نوشتم که هرکس بعد از این زمان سند و عهدنامه یا نوشته یا نامه ای می بیند، بداند که من همان کردیرم که در دوران شاپور شاهان شاه «کردیر هیربد» خوانده می شدم و در دوران هرمزد شاهان شاه و بهرام شاهان شاه پسر شاپور «کردیر موبد اورمزد» خوانده می شدم و در دوران بهرام شاهان شاه، پسر بهرام «کردیر منجی روان بهرام موبد اورمزد» نامیده می شدم.

پایان سخن

و کسی که این کتیبه را ببیند و بخواند، نسبت به ایزدان و خداوند گاران دوران خویش راد و درست باشد همان گونه که من بودم، تا به این تن استومند (=استخوان دار، مادی) او نیکنامی و نیکبختی رسد و به آن روان استومند (=مادی) او تقدس^{۴۶} رسد.

معراج

متن معراج در کتیبه نقش رستم و سرمشهد آمده است و خلاصه ای از آن در کتیبه نقش رجب ذکر شده است.

این ترجمه نیز بنا بر متن بازسازی شده ژینیو و با توجه به یادداشتهای مکنزی و شروو و گرنه تهیه شده است.^{۷۷}

متن معراج سطرهای ۲۶ تا ۵۸ کتیبه سرمشهد و ۴۹ تا ۷۳ کتیبه نقش رستم را شامل می شود.

ترجمه متن معراج:

پیش درآمد

بدین گونه من از آغاز نسبت به ایزدان و خداوند گاران خدمتگزار خوب و نیکخواه بودم، از ایزدان و خداوند گاران، مرا عزت^{۷۸} و قدرت (= تسلط) بزرگ رسید. در طول زندگی در کشور با عزت و صاحب مقام (= پایگاه) شدم. از این رو، روی به ایزدان نیایش کردم که همچنان که شما ایزدان در (طول) زندگی در کشور مرا با عزت و صاحب مقام کردید، اکنون نیز، اگر شما خدا یان را دست دهد (= امکان باشد) به من نشان بدهید آن سوی درگذشتگان را (= دنیای پس از مرگ را)، به دلیل یشتها (= نیایشها) و دیگر اعمال نیک که در این سرزمین انجام شده است و برای روانم، اعمال را از لحاظ اهلائی (= پارسایی، پرهیزکاری) و دروندی (= گناهکاری) به من نشان دهید.

همچنین چون من از آغاز تا کنون در راه ایزدان رنج و درد متحمل شده ام، به همین دلیل در مورد (دنیای) درگذشتگان و مسایل آن جهانی از دیگر کسان قابل اعتمادترم و هر کس این نوشته (= نامه) را ببیند و برخواند بر این نیایشها و کارهای نیک برای روان خویش مطمئن تر شود.

آن گاه به سوی ایزدان نیایش کردم و این گونه نشان دادم که اگر شما ایزدان را دست دهد (= امکان باشد) ماهیت^{۷۹} بهشت و دوزخ را نشان دهید. همان گونه که در نسک (= اوستا) نشان داده شده است که مردم چون در می گذرند آن که پارسا (= اردا) بوده است «دین» مخصوص او در هیأت زن جوانی (= کنیزک) به پذیره آید و آن «دین» او را به بهشت راهنمایی کند و آن که گناهکار است، «دین» مخصوص او، او را (با خود) به دوزخ برد.

آیا باشد که اکنون در زندگی به همان صورت که چون در گذرم «دین» بر من آشکار شود، دین مخصوص من به پذیره ام آید. اگر اهلُو باشم، آن گاه این دین مخصوص من

پیدا گردد و به سوی بهشت شود و اگر دروند باشم چنان پیدا شود که به سوی دوزخ (کسی را) همراه برد.

در آن زمان که درباره نیاشها و اعمال نیک و دین مزدیسنی که اکنون در دوران زندگی به انجام رسیده است و نیز درباره (ماهیت) آنها در آن جهان پرسیدم و این فریضه ها را وسیله ای (= ایزاری) ساختم و در پارس و سیستان و دیگر شهرها بسیاری از مع مردان شاد و کامیاب شدند.

پس من ایزدان را این گونه نیايش کردم که در این کتیبه (= نامه) نوشته شده است. آن گاه من در زمان^{۵۵} شاپور شاهان شاه من «آیین خاص»^{۵۱} را به جای آوردم و همچنین اعمال خوب مربوط به ایزدان و برای روان خویش را (انجام دادم) باشد که اگر پارسا باشم و اگر دروند، پس از شما (تعلیم) بگیرم و بر این مصمم شدم (= ایستادم) که اگر اهلو هستم پس شما ایزدان (پایگاه) اهلائی را در جهان درگذشتگان به من بنماید تا این کیش ایزدی را که لازم است (تعلیم) بگیرم و اگر دروند باشم. پس، شما ایزدان پایگاه دروندی را در جهان درگذشتگان به من نشان دهید تا از شما (تعلیم) بگیرم که باید در هر زمانی (این تعلیمات را) سخت نگاهدارم.

همراهان^{۵۲} که آنان را در «آیین خاص» دیدم چنین گفتند که شهر یاری سپید گونه (درخشان) را می بینم که سواره بر اسبی نژاده^{۵۳} است و در فشی^{۵۴} در دست دارد^{۵۵} و بر تختی زرین بزم^{۵۶} مردی ظاهر می شود و هم شکل خود کردیر (= همزاد) پیدا می شود و همراهی نزدیک او ایستاده است.

و اکنون زنی پیدا می شود از سوی خراسان (= شرق) می آید و ما زنی از او شریفتی ندیده ایم.^{۵۷} آن راهی که آن زن از آن می آید بسیار روشن است. و اکنون او به پیش می آید و آن مرد که هم شکل کردیر است، به خوش آمد می گوید و سر بر سر می نهند.^{۵۸}

زن و آن مرد که هم شکل کردیر است دست همدیگر را گرفته اند و به آن راه روشن شرق می روند^{۵۹} و آن راه بسیار روشن بود. در آن راه که آن مرد هم شکل کردیر و آن زن رفتند. آن جا شهر یار دیگری سپید گونه (= درخشان) که بر تختی زرین بزم نشسته است ظاهر می شود و ترازویی در پیش دارد،^{۶۰} به مانند وسیله ای که با آن چیزی را اندازه می گیرند.

آن گاه آن زن و آن مرد که هم شکل کردیر است بین آن شهر یار ایستادند... و

رسید...

آنها (= همراهان) چنین گفتند: آن مرد هم شکل کردیر و آن زن به همراه آن شهریار به پیش رفتند، به سوی خراسان (= شرق) رفتند و به آن راه بسیار روشن رفتند. آن گاه شهریاری دیگر سپید گونه (= درخشان) پیداست که بر تختی زرین بزم است و «چیدین»^{۶۱} در دست دارد. این شهریار از دیگر شهریاران شریفتر بود.^{۶۲}

وقتی آنها (= همراهان) دیدند چنین گفتند: «چیدین» از این جا پیداست. به نظر وحشتناک می آید، همچون جاهی بسیار پهن که بن آن پیدانست و از مار و کژدم و... سوسمار و دیگر خرفستران پر است.

همراهان که در «آیین خاص» بودند چون شکل دوزخ و مارهای بسیار را دیدند، بسیار ترسیدند (= مضطرب و نگران شدند).

آنان (= همراهان) از «چیدین» جلوتر نرفتند و آن جا من گفتم مترسید،^{۶۳} راه دیگر برای شما نیست، آنچه را دیدید بگویید.^{۶۴}

آنان (= همراهان) چنین گفتند که بر آن چاه پلی (بود) که به تیغی^{۶۵} می ماند. آن زن و آن مرد هم شکل کردیر به سوی آن چاه رفتند و پیش آن پل ایستادند، آن پل بسیار پهنتر شد و آن گاه عرض آن بسیار بیشتر از طولش شد و آن مرد و هم شکل کردیر ایستادند.

آنان (= همراهان) چنین گفتند، شهریاری دیگر سپید گونه (درخشان) پیداست که شریفتر از دیگرانی ست که پیش از این دیدیم. از آن سمت به سوی پل می آید و اکنون به پل می رسد و به سوی دیگر پل گذر می کند و دست آن زن و مرد هم شکل کردیر را می گیرد و این شهریار به آن سوی پل می رود،^{۶۶} و آن مرد هم شکل کردیر و آن زن در پی او می روند و از سوی دیگر پل می گذرند به سوی شرق.

و آن گاه ایوانی پیداست، در آسمان پیداست. این شهریار جلو و آن مرد هم شکل کردیر و آن زن در پس او می رفتند... در دست...؟ بدان ایوان درآمدند (داخل شدند).

آنان (= همراهان) چنین گفتند چیزی از این شریفتر و روشتر ندیدیم. آن شهریار به پیش رفت و در پیش آن ایوان، تختی زرین...^{۶۷} آن مرد هم شکل کردیر و زن نخست به سوی بالاها^{۶۸}... تختی زرین... و مردم هم شکل کردیر و زن در روشنی (= روزن) بهرام نشستند.

و اکنون آن مرد هم شکل کردیر، نان، گوشت، و می برگرفت بر آن تخت، بسیار... فراز آید و آن مرد هم شکل کردیر همواره پخش می کند و به آنها می دهد.

آن شهریار به سوی آن مرد هم شکل کردیر با انگشت اشاره می کند و می خندد^{۶۹}،

آن مرد هم شکل کردیر بدو نماز می برد.

نتیجه

اگر باردیگر ایزدان من کردیر را در دوران زندگی صاحب مقام کردند، پس من چنین نیایش کنم که در جهان درگذشتگان ماهیت بهشت و دوزخ و پرهیزکاری و گناهکاری را این چنین بنمایید... من نسبت به ایزدان و خداوندگاران خدمتگزاری خوب و نیکخواه بودم.

اما چون یک بار ایزدان این چیزها را در جهان درگذشتگان این چنین نشان دادند. پس ایزدان را خدمتگزاری بسیار بهتر و نیکخواه تر شدم و برای روان خویش رادتر و راست تر شدم و بر این نیایشها و اعمال نیک که در کشور انجام شده است بسیار مطمئن تر شدم.

اما هرکس که این نوشته (=نامه) را ببیند و بخواند، نسبت به ایزدان و خداوندگاران و روان خویش راد و راست باشد و نیز برای این نیایشها و اعمال نیک و دین مزدیسنی که در دوران زندگی انجام شد مطمئن تر باشد و از این پس نسبت به این چیزها نافرمان نباشد و او مسلم بدانند که بهشت هست و دوزخ هست و کسی که کرفه گر (=ثواب کار) است به بهشت می رود و کسی که گناهکار باشد به دوزخ افکنده می شود و کسی که کرفه گر باشد و بر کرفه کردن دلیر باشد به آن تن استومند (=مادی) خوشنامی و کامیابی رسد، چنان که به من کردیر رسید.

پایان سخن

این نوشته (نامه) را به این دلیل نوشتم، چون من کردیر از آغاز تا کنون، برای شهریاران و خداوندگاران نوشته و سند بسیاری مربوط به آتش و مغها مهر کردم و بسیار نام خویش را در جاهای مختلف بر نوشته، سندها، و عهد نامه ها نوشته ام که اگر کسی در زمان آینده، سند، عهدنامه یا نوشته یا هر نوع کتیبه ای ببیند، بدانند که من آن کردیرم که در زمان شاپور شاهان شاه «کردیر موبد و هیربد» خوانده می شدم در زمان هرمزد شاهان شاه و بهرام شاهان شاه، پسران شاپور «کردیر موبد اورمزد» خوانده می شدم و در زمان بهرام شاهان شاه پسر بهرام «کردیر منجی روان بهرام موبد اورمزد» خوانده شدم.

دانشگاه تهران

یادداشتها:

* به نقل مجله بخارا شماره ۶۴، آذر- اسفند ۱۳۸۶، ص ۳۹-۵۳.

- ۱- احمد تفضلی، «کرتیر، سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، یکی قطره باران، جشن نامه استاد زریاب خویی، به کوشش احمد تفضلی، ۱۳۷۰، ص ۷۲۱؛ همچنین نک. سیروس نصرالله زاده، نام تبار شناسی ساسانیان، سازمان میراث فرهنگی ۱۳۸۴، ص ۱۷۴ و ۱۷۵.
- ۲- احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش زاله آموزگار، تهران، سخن، ۱۳۷۶، ص ۸۵.
- ۳- نصرالله زاده، ص ۲۳۴.
- ۴- تفضلی، «کرتیر...»، ص ۷۳۵ و ۷۳۶.
- ۵- تفضلی، همان، ص ۷۲۴.
- ۶- تفضلی، تاریخ ادبیات...، ص ۸۹ تا ۹۳.
- ۷- تفضلی، تاریخ ادبیات...، ص ۹۳.
- ۸- برای ترجمه فارسی متن نقش رجب نک. تورج دریایی، نامه ایران باستان، سال اول، شماره یک، ۱۳۸۰.
- ۹- Ph. Gignoux, Les quatre Inscriptions du mage kirdir, Cahier Studia Iranica, No. 9, 1911.
- ۱۰- D. N. Mackenzie, "Kirdir's Inscription", The Sasanian Rock relief at Nagsh i Rostam, 1989.
- ۱۱- P. O. Skjaervø, "Kirdir's Vision". Archaeologische Mitteilungen aus Iran, 16. pp. 269-306.
- ۱۲- F. Grenet "Observations sur les titres de Kirdir, *Studia Iranica*, 19, F1. 1990, pp. 87-93.
- ۱۳- در مورد بریده شدن و به یغما رفتن بخشی از کتیبه نقش رجب در سالهای اخیر و ویژگیهای باستان شناسی این کتیبه ها و همچنین خصوصیات نقشیای کردیر در روی صخره ها، نک. نصرالله زاده، نام تبارشناسی...، ص ۱۲۵ تا ۱۷۷.
- ۱۴- نام اردشیر در کتیبه کعبه زردشت و نقش رجب نیامده است.
- ۱۵- احتمالاً منظور از کارهای ایزدان، امور مربوط به دین و اوقاف بوده است.
- ۱۶- pádixšá .
- ۱۷- این نام در سرمشهد و نقش رستم نیامده است.
- ۱۸- در متن pádixšir .
- ۱۹- منظور کتیبه شا بور در کعبه زردشت است که در آن شا بور موقوفاتش را ذکر می کند و کتیبه کردیر زیر آن است. این عبارت در سرمشهد و نقش رستم نیامده است.
- ۲۰- در متن Wáspuhragán که معنی دیگر آن منسوب به خاندان شاهی ست برای توضیحات بیشتر نک. Gignoux, p. 67.
- ۲۱- منظور ساختمان کعبه زردشت است و همچنین به معنی مال و اموال و دارایی و سرمایه.
- ۲۲- در متن gat/gitt واژه ای غیر ایرانی ست، در اکدی gettu .
- ۲۳- در متن mádáyan .
- ۲۴- شاید منظور این است که او را در جرگه اشراف درآورد، به او تشریف داد.
- ۲۵- مانده دوره شا بور.
- ۲۶- pad agráyh .
- ۲۷- در این جا صفتیایی برای بهرام دوم ذکر می شود که برای دیگر شهریاران نیامده است.

- ۲۸- در متن Yahud .
- ۲۹- از دو فرقه مسیحیت نام می برد، با املای *kristiyan* و *nasra* .
- ۳۰- در متن *maktakán* ، شاید بیشتر منظور پیروان گنوسیزم باشد .
- ۳۱- منظور مانویان هستند، چون آنها اسامی زردشتی ایزدان را می گرفتند، تغییر ماهیت می دادند. زندگی بعداً مترادف کافر می شود.
- ۳۲- منظور از کشور ایران سرزمینهایی است که برحسب سنت ایرانی بوده اند نه این که با فتوحات به دست آمده باشند.
- ۳۳- در این فهرست همه نامهای شهرها و ایالتها را که در سه کتیبه کعبه زردشت و نقش رستم و سرمشهد آمده است، ذکر کردیم و برخی از آنها تنها در روایت یونانی آمده است.
- ۳۴- آدیابن بخشی از آشور قدیم است که شهر اربل جزء آن بوده است .
- ۳۵- منظور سرزمینهایی است که ایرانیان فتح کرده اند .
- ۳۶- در این عبارت سه واژه *šahr* و *šahrīstan* و *nshang* با دقت تمام به کار رفته است. در این گزارش این واژگان به ترتیب: شهرستان، سرزمین و ایالات وابسته ترجمه شد. برای توضیحات بیشتر نک. *Gignoux, p.81* .
- ۳۷- در متن *Kesáriya* .
- ۳۸- منظور بخشهایی از آسیای صغیر و شهرهای یونانی نشین است، تا مرز یونان.
- ۳۹- احتمالاً منظور مع مردانی هستند که با او موافق بودند .
- ۴۰- کرد در حتی مع مردانی را که انحراف داشته اند مجازات می کند .
- ۴۱- واژه کیش هم برای پیروان ایزدان و هم برای پیروان دیوان به کار می رود، در دوران بعدتر کیش و کیش داران جنبه منفی پیدا می کنند.
- ۴۲- معلوم نیست که منظور از کیش دیوان چیست. شاید منظور گنوسی ها یا پیروان فرق دیگر متأثر از مانویت و یا افکار مهرپرستی باشند .
- ۴۳- منظور مراسم دینی مربوط به گاهانبارهاست. ژینو نظرات مکنزی و دیگران را در این مورد نقل می کند که به مفهوم تاج وزیران و غیره گرفته اند و بعد توضیح می دهد که فقط مراسم مربوط به گاهانبارها نیست و آیینهای مربوط به توبه از گناه و ادای تاوان گناه را هم شامل می شود. *Gignoux, p. 72* .
- ۴۴- در متن *xánag* احتمالاً به معنی دارایی و مال *xwēs xánag* ، یعنی دارایی و پول خود، سرمایه خودم.
- ۴۵- در مورد خواندن این رقمها اتفاق نظر نیست. در نقش رستم اصلاً رقم وجود ندارد. در سرمشهد، ۶۳۰۰۰ می توان خواند. *Gignoux, p. 73* ، این دو رقم بنا بر نوشته کعبه زردشت به این صورت نقل شد .
- ۴۶- در متن *ardáyih* .
- ۴۷- برای آثار این دانشمندان نک به قبل.
- ۴۸- در متن *agrá* که آن را به معنی عزت و احترام و معانی مترادف این مفاهیم می توان ترجمه کرد .
- ۴۹- ژینو این واژه را که با تغییر جزئی می توان *cihrag* به معنی طبیعت و ماهیت گرفت، *cárag* می خواند .
- ۵۰- در ترجمه ژینو، «به فرمان، یا به لطف». درباره این که این معراج در دوران شاپور و یا به فرمان او انجام گرفته است ژینو توضیحات مفصلی می دهد. *Gignoux, p. 95* .
- ۵۱- در متن *éwén méhr* که به «آیین خاص» برگردانده شد. احتمالاً منظور مراسمی خاص و نیایشهایی همراه با ذکر دعاها می بوده است که رفتن به عالم خلسه و رسیدن به کشف و شهود را ممکن می ساخته است. نک. تفضلی، «کرتیر...» ص ۷۳۴. ژینو ضمن دادن توضیحات به نقل نظرات دیگران نیز پرداخته است.

Gignoux, p.95.

۵۲ - واژه réhig به همراهان ترجمه شد. این واژه به صورتهای مختلف تعبیر شده است. ژینیو «میرایان» معنی می کند. Gignoux, p.95. احتمالاً منظور از این شخصیتها که گاهی به صورت جمع و گاهی به صورت مفرد ذکر می شود، راویان داستان هستند که کردیر را همراهی می کنند و در آن «آیین خاص» آمادگی برای کشف و شهود، همراه او بوده اند و در مراحل بالاتر با کردیر پیش نخواهند رفت و نظاره گر خواهند بود. آنها را به فروهرها و یا روانهای پارسایان نیز تغییر کرده اند. نک تفضلی، تاریخ ادبیات...، ص ۹۲.

۵۳ - واژه agráyh و agrá می تواند به کاررفته است می توان به معانی مختلف، نژاده، شریف، عزیز و... ترجمه کرد.

۵۴ - واژه خوانا نیست، شاید درفش باشد، نک. تفضلی، «کرتیر...»، ص ۷۳۴.

۵۵ - این مشخصات ایزد بهرام را به ذهن متبادر می کند.

۵۶ - واژه بزم که بعد از تخت زرین می آید نظرات گوناگونی را مکنزی، شروو، و گیرنه اظهار کرده اند و شباهتی را میان آن با تختهای زرینی که در بزیمهای شاهان گذاشته می شده است ذکر کرده اند.

۵۷ - این مشخصات ایزد بانوی دین را به ذهن می آورد. Gignoux, p.96.

۵۸ - احتمالاً نوعی سلام و خوش آمد گویی ست.

۵۹ - ترجمه دیگری نیز شده است به این صورت: به آن راهی که آن زن از آن آمده است.

۶۰ - این مشخصات با ویژگیهای ایزد رشن همسان است که با ترازوی مینوی ثوابها و گناهان را در سر پل چینود می سنجد.

۶۱ - معنی این واژه که به صورت eydyn آمده است دقیقاً مشخص نیست. تعبیرات گوناگونی کرده اند. حتی شباهت به دیوهای داده اند که مشابهاً آنها را در بارتی و سفدی و حتی در دستره جاتکه می توان یافت. ژینیو بدون نتیجه گیری کلی نظرات گوناگونی را نقل کرده است. Gignoux, p.97. در سطرهای بعد می آید که به وسیله این «جیدین» یا از طریق این «جندین» است که به عمق تاریکی و زشتی چاه، دوزخ بی می برند. ولی، اگر وسیله ای دیوی است چگونه در دست این شهریار قرار دارد؟ شاید با چینود پل ارتباطی داشته باشد.

۶۲ - احتمالاً می تواند ایزد مهر باشد که از ایزدانی ست که روان مرده را در سر پل همراهی می کند.

۶۳ - شاید منظور این باشد که جلونروید.

۶۴ - متن آشفته است و ترجمه به نوعی بازسازی شد.

۶۵ - این واژه dár هم خوانده شده است به معنی خوب، و شروو نظراتی هم در مورد این که منظور از dár خوب نیست داده است. ژینیو نظر تفضلی را از «ژورنال آسباتیک» نقل می کند که در آن جا او dár را به معنی سلاح گرفته است. پس می توان آن را به تیغ هم تعبیر کرد. Gignoux, p.97.

۶۶ - شاید منظور ایزد سروش است، یکی از خویشکارهای ایزد سروش این است که روان درگذشتگان را در عبور از پل چینود یاری می دهد.

۶۷ - در متن افتادگیهایی ست.

۶۸ - واژه bálán ست. ژینیو دالان می زند. Gignoux, p.98.

۶۹ - آیا منظور اورمزد است؟

بازگشت ناصر خسرو از مصر

ناصر خسرو پس از سه سال زندگی در مصر تصمیم می‌گیرد که برای بار آخر به مکه رود و سپس از آن جا به بلخ بازگردد. راه بازگشت او راه غیر عادی و پرمخاطره‌ای بوده است. او اکنون عنوان «حجت خراسان» را داشت و مبلغ تشیع بود. بنابراین احتمال این که شناخته شود و آسیب ببیند زیاد بود، به این جهت از راهی که برای اولین بار به مکه رفته بود باز نمی‌گردد. می‌نویسد:

در قاهره نماز عید بکردم، و سه شنبه چهاردهم ذی الحجه سنة احدی و اربعین و اربعمانه از مصر در کشتی نشستم، و به راه صعید الاعلی روانه شدم. و آن روی به جانب جنوب دارد. ولایتی ست که آب نیل از آن جا به مصر می‌آید.... و آن جا بر دو کناره نیل بسی شهرها و روستاها بود که صفت آن کردن به تطویل انجامد. تا به شهری رسیدیم که آن را اسیوط می‌گفتند. و افیون از این شهر خیزد، و آن خشخاش است که تخم او سیاه باشد، چون بلند شود و پيله بندد، او را بشکنند، از آن مثل شیره بیرون آید، آن را جمع کنند و نگاهدارند، افیون باشد... و بدین اسیوط از صوف گوسفند دستارها بافند که مثل او در عالم نباشد و صوفهای باریک که به ولایات عجم آورند، و گویند که مصری ست، هم از این صعید الاعلی باشد، چه به مصر خود صوف نبافند. (ص ۱۰۹)

شهر اسیوط یک شهر اسلامی ست. تا ۱۵۰ سال پیش از این بزرگترین بازار برده فروشی بوده است. در دو دهه پیش مرکز جنبشهای اسلامی بوده است و علت حضور پلیس در همه جا نیز همین است. این شهر اکنون چند دانشگاه دارد. مهمترین محصول آن برنج، گندم، پنبه، پشم، و میوه‌های مختلف است.

ناصر خسرو در سفرنامه می‌گوید که پس از اسیوط به قوص و سپس به اخمیم رفته است. این موضوع از موارد مشخص اشتباه ناصر خسرو است، زیرا اخمیم در شمال قوص

قرار دارد و ناصر خسرو ابتدا به اخمیم و سپس به قوص رسیده است. اشتباه ثبت این دو شهر به جای هم علاوه بر این که با موقعیت جغرافیایی کنونی این دو ناسازگار است با شرحی هم که خود وی از این دو شهر می دهد ناسازگار است زیرا می گوید که شهر اخمیم کشاورزی ست و شهر قوص دارای آثار تاریخی قدیمی ست، در حالی که برعکس است. البته این نوع اشتباهها برای آدمهای هوشمند و تحصیل کرده هم که به یک سرزمین با فرهنگ و زبان مختلف می روند نیز پیش می آید. ناصر خسرو به علت کندی سفر شاید هفته ای و یا ماهی یک بار چند سطری می نوشته است. بدیهی ست که وقتی از روی حافظه درباره شهری می نویسد، که دیگر در آن شهر نیست و در منطقه دیگری ست، جای دو شهر را اشتباه کند. فراموش نکنیم که از اسیوط تا اخمیم را ناصر خسرو با کشتی سفر کرده است که بسیار کند بوده است. شاید پس از پا گذاشتن بر خشکی و در فرصت مناسب به نوشتن خاطرات روزهای گذشته پرداخته و در این سفر دراز جای این دو شهر را باهم اشتباه کرده است. ناصر خسرو برای رسیدن به شهری گاهی روزها و هفته ها راه می پیموده است و پس از رسیدن به روستا و یا شهری نیز هفته ها و ماهها در آن جا می مانده است، و در این مدت چیزی نداشته است که بنویسد. مثلاً با آن که در قوص بیست روز مانده است فقط دو سطر در توصیف آن شهر نوشته است. ناصر خسرو پس از اسیوط می نویسد:

و از آن جا به شهری رسیدیم که آن را قوص می گفتند [که البته منظورش اخمیم است، پس از اسیوط، اخمیم و پس از اخمیم قوص قرار دارد. توصیفی را هم که از این شهر می کند با اخمیم مطابقت دارد و نه با قوص] و آن جا بناهای عظیم دیدم از سنگهایی که هر که آن بیند تعجب کند. شارستانی کهنه، و از سنگ، باروی ساخته، و اکثر عمارت های آن از سنگهای بزرگ کرده، که یکی از آن مقدار بیست هزار من و سی هزار من باشد و عجب آن که به پانزده فرسنگی آن موضع نه کوهی ست و نه سنگ، تا آنها را از کجا و چگونه نقل کرده باشند. (ص ۱۱۰)

در سال ۱۹۸۲ مبعدی که جایگاه مجسمه مریت آمون بوده است هنگام حفاری برای ساختن یک مدرسه در وسط شهر اخمیم کشف شد. با این که سطح حفاری چندین متر پایین تر از سطح زمین بود ولی مجسمه یازده متری مریت آمون دختر آمنهوتب، معمار بزرگ اهرام و معابد مختلف مصر و زن رامسس دوم به خوبی از بیرون دیده می شود. از معبد چیزی جز مقداری سنگ و ستون باقی نمانده است.

در شرق اخمیم کوههایی وجود دارد که ممکن است منبع مجسمه های سنگی اخمیم باشد. ناصر خسرو که با قایق از اسیوط به اخمیم آمده و سپس با قایق به قوص رفته به احتمال قوی فرصت خروج از شهر و دیدن این کوهها را نداشته است. مجسمه ها و معابد

سنگی اخمیم ممکن است از منبع دیگری، یعنی اسوان، نیز آمده باشد. زیرا فرعونیان سنگهای اسوان را برای معابد متعددی که در طول رود نیل ساخته اند با قایق منتقل می کردند.

ناصر خسرو در مورد دریای سرخ می نویسد:

و از مصر چون به جانب مشرق روند به دریای فلزم رسند. و فلزم شهری ست بر کنار دریا که از مصر تا آن جا سی فرسنگ است. و این دریا شاخی ست از دریای محیط [اقیانوس هند] که از عدن بشکافد و به سوی شمال رود و چون به فلزم رسد ملاقی شود و گسسته گردد. و گویند عرض این خلیج دو یست فرسنگ است. (ص ۷۳)

شهر قلزم در شمال دریای سرخ در نزدیکی شهر سوئز کنونی قرار داشته و دریای سرخ به نام این شهر خوانده می شده است. ناصر خسرو از قول مردی در عیذاب که به او اعتماد داشته و وی از دریای سرخ عبور کرده بوده است در مورد کوسه های بزرگ این دریا می نویسد:

وقتی کشتی از این شهر سوی حجاز می رفت و شتر می بردند به سوی امیر مکه - و من در آن کشتی بودم - شتری از آن [شتران] ببرد. مردم آن را به دریا انداختند. ماهی در حال آن را فروبرد چنان که یک پای شتر قدری بیرون از دهانش بود. ماهی دیگر آمد و آن ماهی را که شتر فروبرده بود، فروبرد، که هیچ اثر از آن بر او پدید نبود. (ص ۱۱۵)

این ماهیهایی که ناصر خسرو از آنها صحبت می کند کوسه است. در دریای سرخ، که پهن ترین عرض آن ۵۶ فرسنگ است، در حدود ۴۴ گونه مختلف کوسه مانند کوسه نهنگ، کوسه سفید، کوسه راه راه و غیر آنها وجود دارد. این مرد دقیق هر جا آماری را که خود نسبت به آن یقین ندارد از قول گوینده ای نقل می کند و داستان ماهی و اندازه عرض این دریا از این موارد است.

قوص همانند شهرکهای دیگر مصر شلوغ و شکسته و آشفته و درهم ریخته است با خیا بانهای تنگ و شلوغ و خاک آلود و کوچه های خاکی و غبار آلود. قوص هنوز هم یک شهر کشاورزی ست و پیش از رسیدن به شهر کشتزارهای وسیع و نخلهای فراوان دیده می شود، همچنان که ناصر خسرو دیده بود. او درباره قوص چنین می نویسد:

و از آن جا به شهری رسیدم که آن را اخمیم (منظورش قوص است) می گفتند، شهری انبوه و آبادان و مردمی غلبه و حصاری حصین دارد، و نخل و بساتین بسیار. بیست روز آن جا مقام افتاد، و جهت آن که در راه بود: یکی بیابان بی آب، و دیگر دریا، و ما متردد بودیم تا به کدام راه برویم، عاقبت به راه آب برفتم. (ص ۱۱۰)

با تاخت باستانی مصر سفلی ممفیس (Memphis) درست در جایی که دلتای نیل

به دریا می پیوندد در ۲۴ کیلومتری جنوب قاهره و پایتخت باستانی مصر علیا شهر باستانی طیبس (Thebes) بوده است. وقتی اعراب به طیبس، می رسند، بقایای این شهر باستانی را که شامل معابد، گورستانها، مقابر و کاخهای فراغنه بوده است القصور (کاخها) می نامند که نام انگلیسی لوکسور (Luxor) تحریف شده عربی القصور است. ناصر خسرو از القصور هیچ سخنی نمی گوید. او از قوص با کشتی به اسوان می رود. اما هنگامی که از کنار القصور می گذشته است به احتمال زیاد معبد القصور را که اکنون از نیل کاملاً نمایان است دیده است. معبد القصور بر کناره راست نیل قرار دارد و با این که زمان بازدید ناصر خسرو چند هزار سال از ساخت آن گذشته بوده است، هنوز آن قدرها در زیر شن فرو نرفته بوده است. دلیل آن مقبره الحجاج است که دو قرن پس از عبور ناصر خسرو از کنار این شهر بر روی تعدادی از ستونهای معبد ساخته شده است.

در غرب رود نیل عبور بیابانهای وادی الملوک (Vally of the Kings) یا دره پادشاهان قرار دارد. این دره گورستان عمومی فراغنه بوده است و دارای ۶۲ مقبره است که در ۱۴ تای آنها برای بازدید باز است و بقیه بسته اند. دره پادشاهان در غربی ترین بخش نیل در بیابانهای بین رشته کوههای الاقصر قرار دارد. در این منطقه معابد و آثار تاریخی فراوانی وجود دارد که به تدریج در چند هزار سال گذشته کشف شده اند و گمان کنم در چند سده و یا هزاره آینده نیز تعداد بیشتری کشف شوند. مقبره فرعونهای مختلفی در این دره قرار دارد. بعضی از آنها مانند مقبره رامسس اول در زمان یونانیان و رومیان، بعضیها در زمان ناصر خسرو، و بعضیها مانند مقبره پسرهای رامسس دوم در همین اواخر یعنی سال ۱۹۹۵ میلادی توسط باستانشناس امریکایی، دکتر کنت ویکس، کشف شده است. ناصر خسرو از این موضوع به خوبی آگاه است چنان که در مورد آنها می گوید که در آثار تاریخی مصر به دنبال گنجینه ها حفاری می کنند (مطالبی ها) و آثار عتیقه و باستانی مصر را از مقبره فرعون ها بیرون می آورند و می فروشند می نویسد:

و مطالبی آنان را گویند که در گوهای [گود بهای] مصر طلب گنجها و دینه ها کنند. و از همه مغرب و دبار مصر و شام مردم آیند و هر کس در آن گوها و سنگستانها مصر رنجها برند و مالها صرف کنند و بسیار را بوده باشد که دفاین و گنجها یافته باشند و بسیار را اخراجات افتاده باشد و چیزی نیافته باشند، چه می گویند که در این مواضع اموال فرعون مدفون بوده است. و چون آن جا کسی چیزی یابد خمس به سلطان دهد و باقی او را باشد. (ص ۱۰۷)

ناصر خسرو در مورد ثروت یکی از این مطالبی ها که خادم سلطان مصر بوده است به نام عمده الدوله که «امیر مطالبیان بود و عظیم توانگر و مالدار بود» (ص ۱۰۷) و در جنگ با

پادشاه حلب کشته شد می نویسد که پس از کشته شدن او «مدت دو ماه شد که به تدریج از خزانه او به خزانه سلطان نقل می کردند از جمله سیصد کنیز داشت، اکثر ماهروی، بعضی از آنها بودند که ایشان را در همبستری می داشت.»

معبد کارناک (Karnak) در شمال الاقصر در ساحل شرقی نیل قرار دارد. معبد کارناک از دیدنی ترین آثار باستانی مصر است. دارای تالارها و راهروهای متعدد، مجسمه بزرگ رامسس دوم، مقبره ها، ستونهای عظیم کنده کاری شده، مجسمه خدایان مصری، و دو عمود مرتفع است. نیلومتری هم در کنار معبد است. معبد لوکسور هم معبد بزرگی است با تالارها، مجسمه ها، ستونها، یک عمود، و ردیف طولانی مجسمه های ابوالهول (Sphinx). عمود (obelisk) دیگر این معبد از طرف محمد علی حاکم مصر به مردم فرانسه تقدیم شده است و هم اکنون در میدان کنکور پاریس نصب است.

مقبره شیخ ابوالحجاج، متوفی ۶۴۲ هجری، پسرش، و یکی از شاگردانش درون مسجد است. این مسجد بر بقایای بخشی از معبد الاقصر ساخته شده است. مسجد با گنبد و مناره در ارتفاعی بالاتر از این معبد با معماری بسیار متفاوت کاملاً مشخص است. ستونهای عظیم معبد را می توان درون این مسجد دید. هنگامی که مسجد بر روی معبد ساخته می شده است بخشی از معبد در زیر لایه های خاک مدفون بوده است. به این جهت این مسجد چندین متر بالاتر از سطح کنونی معبد است. چنین است تأثیر زمان، و طوفان شن که قادر است چنین معبدی را بیلعد و از دیده ها پنهان کند.

اسوان جنوبی ترین شهر مصر است و همانند شهرهای دیگر دره نیل در کنار نیل واقع است. اسوان دروازه آفریقا است. ناصر خسرو پس از اخمیم مردد بوده است که از راه آب به اسوان برود و یا از راه خشکی. سرانجام تصمیم می گیرد که با قایق از طریق نیل به اسوان برود. چنان که می نویسد:

عاقبت به راه آب برفتیم. به شهری رسیدیم که آن را اسوان می گفتند و برجانب جنوب این شهر کوهی بود که رود نیل از دهن این کوه بیرون می آمد، و گفتند کشتی از این بالاتر نگذرد، که آب از جاهای تنگ و سنگهای عظیم فرو می آید... و این شهر اسوان، عظیم محکم است، تا اگر وقتی از ولایت نوبه کسی قصدی کند تواند. و مدام آن جا لشکری باشد به محافظت شهر و ولایت.
(ص ۱۰۷)

نوبه سرزمینی است که بین اسوان در مصر تا خرطوم در سودان واقع است که ساکنانش سیاه پوست هستند ولی چهره هاشان مانند آفریقایی ها نیست، بلکه شبیه عربهاست. ناصر خسرو می نویسد:

از این شهر [اسوان]، به چهار فرسنگ راه، ولایت نوبه بود و مردم آن زمین همه ترسا باشند. و هروقت از پیش ملک آن ولایت نزدیک سلطان مصر هد به ها فرستند و عهود و میثاق کنند که لشکر بدان ولایت نرود و زبان ایشان نکند.

و در جای دیگری می نویسد:

ولایت نوبه کوهستان است، و چون به صحرا رسد، ولایت مصر است، و سرحدش - که اول آن جا رسد - اسوان می گویند. و از مصر تا آن جا سیصد فرسنگ باشد. و برب آب همه شهرها و ولایتهاست. و آن ولایت را صعب‌الاعلی می گویند. و چون کشتی به اسوان رسد از آن جا برنگذرد، چه آب از دره های تنگ بیرون می آید و تیز می رود. و از آن بالاتر سوی جنوب ولایت نوبه است. و پادشاه آن زمین دیگر است. و مردم آن جا سیاه پوست باشند و دین ایشان نرسایی باشد. (ص ۶۸)

در واقع از اسوان تا خرطوم بستر نیل سنگی ست و تخته سنگهای بزرگ در کنار نیل و در بستر آن فراوان دیده می شود و در وسط آن جزایر سنگی بزرگی دیده می شود. وجود این تخته سنگهای عظیم در بستر نیل سبب ایجاد آبشار یا شلاله (cataract) می شود. از اسوان تا خرطوم شش آبشار یا شلاله وجود دارد. به همین جهت از اسوان تا خرطوم دیگر بر روی نیل نمی توان کشتیرانی کرد. ناصر خسرو به خوبی این وضع را توصیف می کند وقتی می نویسد:

و بر جانب جنوب این شهر کوهی بود که رود نیل از دهن این کوه بیرون می آمد، و گفتند کشتی از این بالاتر نگذرد، که آب از جا بهای تنگ و سنگهای عظیم فرو می آید. (ص ۱۱۱)

در نزدیکی گورستان فاطمیون در جنوب اسوان یک عمود پامیان نیافته وجود دارد. این جا یک معدن سنگ بوده است که سنگهای لازم برای معابد مصری را می بردند و می تراشیدند و به بخشهای دیگر مصر می فرستادند. در این معدن عمودی به طول ۴۲ متر وجود دارد که از سه طرف آن بریده شده است و فقط یک طرف آن هنوز از تنه اصلی صخره جدا نشده است. دلیل رها کردن نیمه کاره آن این است که در تنه اصلی عمود نقایصی پیداشده و سنگتراشان ادامه کار را رها کرده اند. بسیاری از نظریه بافانی که در کارهای مهندسی مصریان به شگفتی نگاه می کنند و آن را کار مردان شرقی ندانسته و به موجودات آسمانی نسبت می دهند (مانند فون دانیکن) باید به این محل بیایند و به این عمود نگاهی بیندازند. تکنولوژی بردن و جدا کردن و ایستادن یک عمود سنگی ۱۲۰۰ تنی را در همین مکان می توانند ببینند.

یکی دیگر از نیل سنجها بر روی جزیره الفاتین (Elphantine) در وسط رود نیل

ساخته شده است. این جزیره سنگی دراز در میانه نیل روبه روی شهر اسوان قرار دارد و شبیه خرطوم فیل است. جزایر کوچک دیگری نیز در مقابل شهر اسوان و در جنوب و غرب جزیره الفاتین وجود دارد. ناصر خسرو در باره این جزیره چنین می نویسد:

و مقابل شهر در میان رود نیل جزیره ای ست چون باغی، و اندر آن خرماستان و زیتون و دیگر اشجار و زروع بسیار است و به دولا ب آید. و آن جا بیست و یک روز بماندیم که بیابانی عظیم در پیش بود و دو بیست فرسنگ تالاب دریا. (ص ۱۱۱)

طبیعت ترتیب جالبی برای رود نیل فراهم کرده است. این رود از سوی جنوب به شمال می رود و به دریای مدیترانه می ریزد. بنا بر این سرعت حرکت قایقها هنگام حرکت از جنوب به شمال سریع است. اما در جهت عکس حرکت آب، یعنی از شمال به جنوب باد به کمک قایقرانان می آید. چون وزش باد از شمال به سوی جنوب است قایقهایی که در جهت شمال به جنوب حرکت می کنند به کمک باد می توانند حرکت کنند.

در کنار ساحل سنگی نیل در اسوان نیل سنج دیگری قرار دارد به احتمال قوی ناصر خسرو این نیل سنج را دیده است. این نیل سنج قدیمی ترین نیل سنجی ست که از زمان فراغت به جامانده است. این نیل سنج با ۹۲ پله به کناره رود نیل می رسد و بر روی دیوارهای آن به خط هیروگلیفی، رومی، و عربی شماره گذاری شده است. این نیل سنج نزدیک ترین نقطه جزیره الفاتین به ساحل شرقی و پر صخره نیل است. این جزیره بالاتر از سطح رود نیل قرار دارد، و اگر ناصر خسرو از باغها و کشتزارهای آن سخن می گوید و این که با دولا ب (چرخ چاه) از نیل آب برمی دارند احتمال زیادی دارد که این نیل سنج را هم دیده باشد.

در نزدیکی این نیل سنج خرابه های شهر باستانی ابو (Abu) و معبد خنوم (Khnum) و دهکده ای نوبه ای وجود دارد. در غرب این جزیره نیز مقبره محمد شاه آقاخان سوم واقع است. او چهل و هشتمین امام فرقه اسماعیلیه بود که در سال ۱۹۵۷ درگذشت. بیگم، زن آقاخان مزار بزرگی برای او از سنگ با گنبد سنگی درست کرد که در ساحل غربی رود نیل بر بالای تپه ای واقع شده است. مقبره از دور با دیوارهای بلند کنگره دار و گنبد سنگی مانند یک مسجد و یا یک قلعه بزرگ به نظر می آید. پس از فوت بیگم، او هم در کنار شوهرش دفن شد.

ناصر خسرو پس از اسوان به عیذاب می رود. وی می نویسد: «از اسوان تا عیذاب، که به پانزده روز آمدیم، به قیاس دو بیست فرسنگ بود. این شهر عیذاب بر کناره دریا نهاده است.» با این مقدار فاصله ای که ناصر خسرو ذکر می کند بعضی از پژوهشگران معتقدند

که این محل با بندر پورت سودان و یا بندر سواکین در کشور سودان مطابقت دارد. ناصر خسرو در عیداب مدت سه ماه را به سختی می گذراند. زیرا «از آن که کشتی روانه نمی شد، باد شمال بود و مارا باد جنوب می بایست.» اما پس از سه ماه «آن گاه که موسم رسید و کشتیها روی به جانب شمال نهادند. و من از آن به جده شدم.» به این ترتیب معلوم می شود که عیداب در جنوب جده در ساحل غربی دریای سرخ قرار داشته است. فاصله اسوان تا پورت سودان و بندر سواکین براساس راههای امروزی به ترتیب ۱۳۶ فرسنگ و ۱۴۵ فرسنگ است که بسیار کمتر از فاصله ای است که ناصر خسرو ذکر می کند. مسیر امروزی اسوان به پورت سودان پس از یک مسیر ۶۸ فرسنگی از اسوان به سوی شرق و به حلاتیب می رود و سپس تا پورت سودان در کنار دریا ادامه می یابد. ناصر خسرو اما از بیابان بی آب و علفی گذری کند چنان که:

و آن شتران گویی می دانستند که اگر کاهلی کنند از تشنگی بمیرند و چنان می رفتند که هیچ به راندن کس محتاج نبودند. و خود، روی در آن بیابان نهاده می رفتند، بی آن که هیچ اثر راه و نشان پدید بود. (ص ۱۱۳)

او از این بیابان هولناک با سرعت ۱۳ فرسنگ در روز می گذرد که تقریباً دوبرابر سرعتی است که در طول سفر خود در جاهای دیگر پیموده است. بنابراین بعید نیست که یکی از این دو بندر همان عیداب باشد. علت تفاوت مسیر ناصر خسرو با مسیر کنونی در کنار ساحل شاید طولانی بودن مسیر بیابان بوده باشد.

ادامه سفر در پی پای ناصر خسرو و رفتن به سودان و عبور از بیابانهای آن به علت عدم صدور ویزا ناممکن بود بنابراین برای گذر از دریای سرخ به شهر سفاجا در شمال شرقی سودان باز گشتم و با کشتی ماجدور (Magdor) به جده رفتم. آب دریای سرخ سرمه ای رنگ است و نمی دانم چرا چنین نامی به آن داده اند.

جده شهر تازه ساز و جدیدی است. با بزرگراهها، پلها و سرگذرها. در نزدیکی مکه یک شهر بازی با چرخ و فلکها، تسهیلات گوناگون، و وسایل بازی و سرگرمی وجود داشت. در اطراف جده هم یک شهر بازی وجود دارد. زندگی انسانها دارد در همه جای دنیا روز به روز شبیه هم می شود. در اطراف مکه و جده ماهواره ها بر بام بیشتر خانه ها و آپارتمان ها دیده می شود و خانه های بزرگ و گرانیقیمت به سبک غرب، با درختکاری و دیوارهای نرده ای فراوان بود. اتومبیل های جده و مکه آخرین سیستم و نو و تاکسی ها معمولاً مدل های سال ۲۰۰۵ و ۲۰۰۶ هستند. ماشین های کهنه و تصادفی اصلاً وجود ندارد. کمتر از قاهره بوق می زنند و بیشتر قوانین رانندگی را رعایت می کنند. در این سفر مراکز

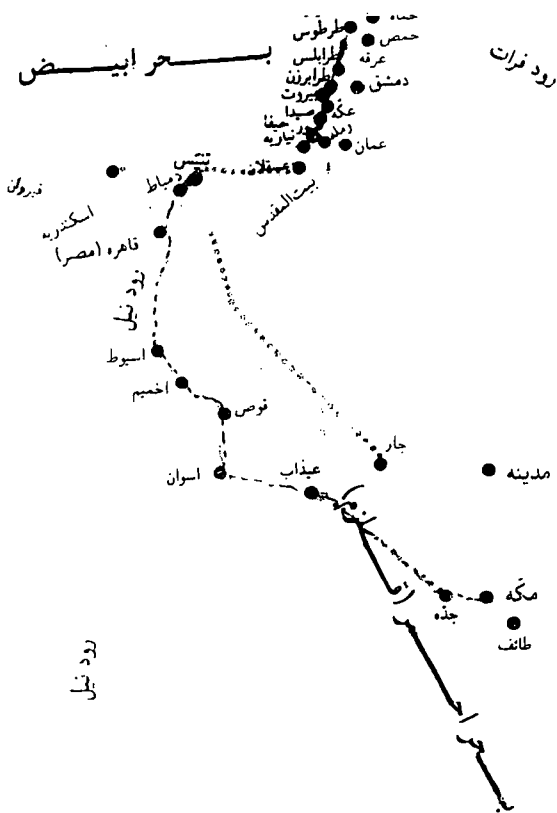
خرید بیشتری را دیدم که پر از کالاهای غربی بود. عربستان سعودی سوراخی ست که غرب مصنوعات خود را به جهان سوم می فرستد. جده پر از کارگران فیلیپینی و مردمان آسیای جنوب شرقی ست. اگرچه زنان این ملیتها لباسهای بلند و سیاه به تن دارند، اما بدون حجاب هستند.

ناصر خسرو پس از جده به مکه رفته و سپس به مسیر بازگشت خود به سوی بلخ ادامه داده است.

باول، اوهایو

یادداشت:

۱- سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی، به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی، تهران، انتشارات زوار، چاپ هفتم، ۱۳۸۱.



مسیر ناصر خسرو از تیس به مکه

برگزیده ها

زهره طاهری

[حیاتی کرمانی]

زنِ صوفیِ صاحبِ دیوان*

شد آن که اهل نظر بر کناره می رفتند
هزار گونه سخن در دهان و لب خاموش

حیاتی از زنان صوفی صاحب دیوان ادب فارسی ست که گزارشهای مختصری از زندگی به جا مانده و دیوان شعری نیز از او در دست است.^۱ او همزمان با احیای طریقت نعمت‌اللمبی، در اواخر قرن دوازدهم هجری که از پرفراز و نشیب‌ترین دوران تاریخ این سلسله است،^۲ در خانواده‌ای اهل عرفان در شهر بم به دنیا آمد. مقدمات علوم عرفانی را در خانواده خود و تحت تعلیم برادرش رونقلعی‌شاه (ف. ۱۲۲۵ هـ.) آموخت و در جوانی به مجلس نورعلی‌شاه (ف. ۱۲۱۲ هـ.) قطب سلسله نعمت‌اللمبی راه یافت.

پیش از پرداختن به مکتب فکری و شعر حیاتی، شاید اشاره به این نکته ضروری باشد که در ادب فارسی جای زنان شاعری که مضامین عارفانه را در شعر خود به کار گرفته اند، خالی نبوده است. یکی از معروفترین این شاعران که دیوان شعرش هم از گزند گردباد حوادث مصون مانده و به دست ما رسیده، جهان‌ملک خاتون (ف. حدود ۷۸۴ هـ.) است که

* به نقل از زهره طاهری: حضور پیدا و پنهان زنان در متون صوفیه. زنان صوفی از آغاز سده‌های نخستین هجری تا دوران قبل از انقلاب مشروطه. بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مطالعات خارجی توکیو، چاپ یکم، ۲۰۰۷، در ۲۳۵ صفحه.

از شاهزادگان خاندان اینجو بود و همزمان با حافظ در شیراز می زیست. اوزنی ادیب و شیفته شعر بود، غزل می سرود، و غزلهايش را هم با مطالبی عارفانه می آراست. این زن که در دوران بر آشوب حکومتهای کوتاه و سختگیریهای محتسبانه شیراز قرن هشتم هجری می زیست و مقام شاهزادگی خود را هم با به سر آمدن دولت مستعجل شاه شیخ ابواسحاق اینجو (ف. ۷۵۸ هـ.) از دست داده بود، در اواخر زندگی از بد حادثه به کنج قناعت نشست و از رغبت جاه و مال برید و به درویشی روی آورد. در غزلهای جهان ملک خاتون می توان از این دوران پناه بردن به مدرسه و «به ارادت قناعتی در پیش گرفتن» نشانه‌هایی یافت.^۲

به کنج مدرسه‌ای که از دلم خراب تر است نشسته‌ام من مسکین بی کس درویش
هنوز از سخن خلق رستگار نیم به بحر فکر فرورفته‌ام ز طالع خویش
دلم همیشه از آن روی پر ز خوناب است که می رسد نمک جور بر جراحت ریش
مرا نه رغبت جاه و نه حرص مال و منال گرفته‌ام به ارادت قناعتی در پیش
ندانم از من خسته جگر چه می خواهند چونست با بد و نیکم حکایت از کم و بیش

کاربرد مضامین عارفانه در شعر بسیاری از زنان شاعر که نام و شعرشان به طور پراکنده در تذکره‌ها باقی مانده،^۳ رایج بوده و جزئی از لوازم شاعری به شمار می آمده است. با این همه به صرف استفاده از مضامین عارفانه نمی توان آنها را صوفی و عارف دانست. اما حیاتی، صوفی و سر سپرده یک طریقت است، به مکتب طریقت رفته و راه و رسم سیر و سلوک عرفانی آموخته، و حتی در شاعری و فراهم آوردن دیوان هم به فرمان قطبش سر نهاده است. در مقدمه کوتاهی که حیاتی بر دیوان شعرش نوشته، و تنها سند معتبر در بررسی چند و چون احوال اوست، از عاشقی و شاعری خویش سخن گفته و تأکید کرده که مجموعه شعرهای خود را به درخواست قطب طریقتش فراهم آورده است. به نظر می رسد که فصاحت او در سخنگویی و دانش او در ادبیات در حدی بوده که نورعلیشاه را متقاعد کرده است که فصاحت کلام او می تواند «هوش از سر اهل کمال» ببرد. اما حیاتی از بیم این که قدم گذاشتن به عرصه شعر صوفیانه کار هر کسی نیست، به نورعلیشاه می گوید که «در میدانی که شیر مردان دلاور از بیم قدم نتوانند گذاشت، این ضعیفه خونین جگر چگونه این لوا را تواند افراشت.»^۴ پاسخ نورعلیشاه به او نمایانگر همان منطقی ست که از نخستین دوران تاریخ تصوف، صوفیان برای توجیه حضور زن در عرصه سیر و سلوک داشته اند، بدین مفهوم که زنی که به سلک صوفیان درآید از مردان است و از ضعف خود بیرون آمده، چرا که «طالب المولی مذكر». بدین ترتیب حیاتی از مرشد خود جواز ورود به جهان شعر صوفیه را می گیرد و به گفته خود با جرأت قدم در میدان شعر می نهد.

مکتب فکری حیاتی

سروده های حیاتی همه تعالیم مکتب شاه نعمت الله ولی هستند که خود متأثر از نظریه وحدت وجود ابن عربی بوده است.^۶ بیانگر آراء عرفانی حیاتی در این دیوان، ترکیب بند بلندی در پنجاه و شش بیت است که در سرودن آن الگوی ترجیع بند معروف هاتف اصفهانی (ف. ۱۱۹۸ هـ.) را در نظر داشته است.^۷ در این شعر، که منظومه تعالیم عرفانی اوست، حیاتی به شرح و بیان اسطوره آفرینش پرداخته است. از دیدگاه این شعر، همان گونه که حیاتی در مکتب طریقت خویش آموخته، در آغاز هستی نخستین آفرینش، عشق است که از عدم زاده است و پیش از او هیچ نبوده است. پس از عشق، هفت ارض و هفت سماء و ملائک عیان شده اند و دستگاه آفرینش را مهیای ساختن انسان از خاک کرده اند تا صورت و دل او «جلوه گاه تجلی ذات» گردد. جان کلام حیاتی در این ترکیب بند همان اصل کلی اعتقاد عرفاست به این که انسان اگر دیده خود را بر «کثرت اعیان» ببندد، به درک وحدت هستی می رسد، خود را یگانه آفرینش می یابد، گوهر بحر تفرید و جوهر کان تجرید می گردد، و خورشید از ضمیر تابانش روشنی می گیرد.^۸ و به قول حافظ از دل خود نور به آفاق می بخشد.^۹

ترجیع بند هاتف اصفهانی که در شمار شاهکارهای شعر عارفانه قرن دوازدهم هجری ست، در پنج بند سروده شده و هر بند آن بیان اعتقادات مسلک و آیینهایی ست که از دیدگاه او همه از وحدت سرچشمه گرفته و به سوی تجربه و درک آن در حرکت اند. اما حیاتی ترکیب بند خود را در هفت بند سروده است و با این که اشارتی به آفرینش هستی دارد، محور کلامش را مشخصاً بر ارزش و مقام مرشدش و جایگاه او در سیر و سلوک خویش نهاده است.

در دلم سر عشق پیدا شد	گنج مخفی روان هویدا شد
روی تابان ماه کنعانی	شمع کاشانه زلیخا شد
دیده و دل به عشق مجنون را	جلو گاه جمال لیلا شد
سر پر شور و امق بیدل	گوی چوگان زلف عذرا شد
در ره عشق چشم خالدا را	توتیا خاک پای سلما شد
سخنم از زلال حیوانش	روح بخش دم مسیحا شد
دیده بستم ز کثرت اعیان	در توحید بر دلسم وا شد

شد به تسبیح وحدتم هر مو

قابل لا اله الا هو^{۱۰}

در کنار مضامینی که بیانگر آفرینش هستی و مقام انسان و راه او به سوی وحدت و وصال اند، اشاره به اعتقادات اقطاب طریقت نعمت‌اللهی نیز در شعرهای حیاتی بسیار است. یکی از اصول عقاید این طریقت که بهانه‌ای به دست فقها و علمای عصر برای جدال با صوفیان این مکتب داده بود، اعتقاد آنان به «تحقیق» و رد و انکار مسأله «تقلید» بود. زین‌العابدین شیروانی (ف. ۱۲۵۳ هـ.) از اقطاب بزرگ این سلسله، چند دهه بعد از دوران زندگی حیاتی این مسأله را به روشنی در نوشته‌هایش مورد بحث قرار داد که علما و فقها در ظاهر امر می‌گویند انسان باید در مذهب خود تحقیق کند و دین ابناء و اجداد خود را تقلید نکند، اما به این گفته خویش اعتقادی ندارند و در عمل هر که در پی این تحقیق رود با او به جدال بر می‌خیزند.

عجبر آن که ایشان [فقها] می‌گویند که تقلید کردن دین ابناء خویش مذموم است و هر که تحقیق مذهب ننماید جای او در دوزخ معلوم است. با وجود این گفتار اگر شخصی در صدد تحقیق دین بر آید و تجسس و تفحص مذهب نماید هر آینه به تیغ طعن هلاکش کنند و به ضرب لعن وجودش را از لوح هستی پاک.^{۱۱}

مسأله نفی تقلید در تعالیم صوفیان سلسله نعمت‌اللهی یکی از اصولی بود که به اختلاف عقیدتی آنان با علما و فقهای این دوره دامن می‌زد، مخصوصاً که این صوفیان اعتبار فتواهای مجتهدان را «بر اساس حدیثی منقول از امام علی» انکار می‌کردند،^{۱۲} و علم دین را دستاویزی می‌دانستند که فقها با چنگ زدن به آن، امور قدرت‌دنیایی خود را بنا نهاده‌اند. نورعلیشاه در جنات الوصال علم دین را مشتق از «ظن» و «رأی» دانسته و علم حق را در مرتبه فراتری از آن قرار می‌دهد. چون از دیدگاه او علم، شناخت حق است.^{۱۳} حیاتی نیز شرط رسیدن به مرحله تحقیق را ترک تقلید می‌داند، و جایگاه عارف را متفاوت از عوامی می‌نهد که به تقلید پایبندند:

چون حیاتی در تقلید زهر گوشه ببند تا گشایند به روی توز تحقیق دری^{۱۴}
تصویر قطب در معشوق

ای در هوای گلشن کوی تو سالها طیار جان گشوده به هر گوشه بالها
بود ارچه گنج وصل تو در کنج دل نهان جویا به هر خرابه دل بوده سالها
باشد به نعت گرچه رساتر ز ساق عرش شد نارسا به پایه قدرت خیالها
هر کاملی به کنه کمال تو کی رسد کز درک کاف آن شده عاجز کمالها^{۱۵}

موضوع مقدمه دیوان حیاتی، شرح دل‌باختگی اوست به مرشدش نورعلیشاه و سرودن شعر و ترتیب دیوان و دفتر به خواست او. این از موارد نادر ادب صوفیه است که زنی درباره

احساسات عاشقانه خود شرحی بنویسد و در آن به روشنی از آرزوی وصال و دعا و مناجاتهای خود برای رسیدن به معشوق سخن بگوید. در طریقت صوفیان برای زنان عرصه بیان احساسات عاشقانه و ابراز آن به معشوقی که قطب و مراد هم باشد، گشوده بوده است. همان گونه که در بخشهای پیشین این کتاب دیدیم، فاطمه ام علی هم در ابراز عشق خود به احمد خضرویه پیشقدم شد و از او درخواست کرد که به خواستگاریش بیاید.^{۱۶} مریدان امیر عارف، نوه مولانا، هم بی واهمه از قضاوتهای عرفی به او عرض دلبستگی می کردند و گاه خانه و زندگی و جان خود را بر سر این دلباختگی می گذاشتند.^{۱۷} حیاتی هم در مقدمه دیوانش می نویسد که سالها گرفتار عشق نورعلیشاه بوده است و در آرزوی وصال او، دلسوخته و تب زده به درگاه خدا دعا و مناجات می کرده، و سرانجام هم همان دعا و مناجاتها او را به وصال معشوق رسانده است. شرح این شیفتگی، که حیاتی کوشیده است آن را به تقلید از حکایتهای گلستان با نثری آهنگین و مسجع پرداخته کند، و از وزن عروضی منظومه خسرو و شیرین نظامی (ف. ۶۰۲۰هـ.) در نظم خود مدد بگیرد از جالبترین بخشهای مقدمه دیوان اوست:

شبی در بستر دلسوزی و نومیدی خفته و شاهد جان افروز تب را تنگ در بر گرفته، نایره تاب آه،
بزم جان را شمع، و غوغای افغان و ناله، در بریشانی دل، جمعیتش جمع.

شبی دلگیر چون گیسوی دلدار تبی جانسوز بودم در نـن زار
ز بس تاب تب از خویشم خبر نه به جز ناله برم کس را گذرنه
ندیم جان خیال روی جانان انیس دل غمش در خلوت جان
زیبان بی زبانی باز کرده بیان شرح را آغاز کرده
بر آورده زد دست مناجات که ای بر آستان روی حاجات

عمری ست که ذره وار هوا دار آن مهرم که آفتاب عالمتاب از عکس جمالش نابی ست، و ماه شب افروز بر عذار بی مثالش حجابی. و روزگاری ست که هزار آسا طلبکار. آن گلم که روضات الجنان از گلستانش بویی برده و هزارانش در دو جهان طلبکارند... و جهانانش نشنه کام دیدار و به جان خریدار.^{۱۸}

واژه هایی که حیاتی در ساختن تصویر حس خود به این معشوق به کار می گیرد، جهان ذهنی سالکی را تصویر می کنند که در جستجوی حضور «ولی» و قطب خویش است. در این تصویر سازی، به کار گرفتن تمثیل («ذره در جستجوی نور») و استفاده از کلمه «مهر» برای معشوقی که کلمه نور جزیی از لقب اوست و پیروانش او را «جناب نور» می نامند، به این تصویر جان می دهد و از بعد کلیشه ای آن می کاهد. نورعلیشاه در طریقت

نعمت اللمهی «یوسف ثانی» خوانده می‌شد و اشارات فراوانی در متون گزارشگران این طریقت به زیبایی چهره او رفته است.^{۱۹} حیاتی می‌نویسد که فکر وصال چنان مرشدی، با آن همه مرید و در چنان مقام و منزلتی، برای او فکری خام بیش نبوده، و در این راه تنها امید به دعا و مناجات و راز و نیاز به درگاه خدا داشته است.

که باشد قباشان به تن پیرهن	که مرهم بودشان به دل خار شوق	که هستند چون شمع سوزان هجر	بکن روشن از نور مهرم نظر ^{۲۰}
به گلگون قبا یان خونین کفن	که مرهم بودشان به دل خار شوق	که هستند چون شمع سوزان هجر	بکن روشن از نور مهرم نظر ^{۲۰}
به گشای به شام غم تیره روزان هجر	که مرهم بودشان به دل خار شوق	که هستند چون شمع سوزان هجر	بکن روشن از نور مهرم نظر ^{۲۰}
که بگشا به شام دری از سحر	که مرهم بودشان به دل خار شوق	که هستند چون شمع سوزان هجر	بکن روشن از نور مهرم نظر ^{۲۰}

در سروده های حیاتی، نورعلیشاه تنها معشوق نیست. او به اعتبار مقام قطبیت خویش، مظهر ذات کبریا، انسان کامل، هویدا کننده صورت اعیان، و محل تجلی ذات کبریاست. مقام روحانی او چنان رفیع است که از دیدگاه یک مرید سرسپرده به طریقتش، خدایی کردن هم به او می‌برازد.

ای مظهر ذات کبریایی	زیبید به تو گر کنی خدایی
از شاهی عالم است بهتر	بر درگه تو مرا گدایی
خورشید به رخ نقاب بندد	گر پرده ز روی برگشایی
خوش نیست بتا ز کف رها کس	آیین جفا و بیوفایی
زین بیش منه چولاله داغم	بر سینه ز آتش جدایی
ای نور فزای چشم مردم	از دیده من نهان چرایی
باقد چو سرو و خد چون گل	باری به برم اگر بیایی

برخیزم و سر نهم به پایت

بنشینم و جان کنم فدایت

در این شعر، حیاتی نقش قطب را که از دیدگاه طریقت نعمت اللمهی «ولی» و انسان کامل است، به روشنی تصویر کرده است. تمام مظاهر جهان هستی، جلوه ای از وجود این قطب و ولی است که نخستین خلقت و پسین شمار است. الگوی این شعر بلند که در پنجاه و شش بیت سروده شده، از نظر فرم و قالب و وزن، ترجیع بند معروف سعدی (ف. ۶۹۰ هـ.) است با بند ترجیع «بنشینم و صبر پیش گیرم / دنباله کار خویش گیرم.»^{۲۱} در قسمت آخرین این ترجیع بند، حیاتی پیدایش اشیاء و انهدام آنها را نیز وابسته وجود این معشوقی که خدایی کردن به او می‌برازد، دانسته و جهات را پیدا شده از وجود او می‌داند. گرچه ذات

او بی جهات است. در همهٔ این تعظیم و تکریمها، چهرهٔ زمینی این معشوق هم پیداست، که حقیقی ست و نام و نشان این جهانی دارد.

در مصر رخت مرا نباتی	فرموده به لب خطت براتی
چشم کشدم اگر به غمزه	از بوسه دهد لبست حیاتی
هم زینت کعبه ای حجر را	هم زیور بت به سومناتی
اشیا به وجود تو دمام	یا بند حیاتی و مماتی
ار قهر به قوم و لطف بر نوح	طوفان بلایسی و نجاتی
گردیده جهات از تو پیدا	در ذات اگر چه بسی جهاتی
هر چند که حد من نباشد	خواهم که مدام چون حیاتی

برخیزم و سر نهم به پایت

بنشینم و جان کنم فدایت^{۲۲}

زیور شاعری: نگاهی به مقدمهٔ دیوان

حیاتی با ادبیات و شعر آشنایی کامل داشته و این آشنایی احتمالاً نتیجهٔ مطالعات شخصی او بوده، چون در مقدمهٔ دیوانش اشاره کرده که کسی معانی و بیان و عروض را به او نیاموخته است.^{۲۳} در مقدمهٔ دیوان، تقلید از نثر گلستان و تلاش برای پرداختن نثری ادیبانه به رسم زمان، کاملاً محسوس است. استفادهٔ بسیار از صنایع بدیعی به خصوص جناس و سجع و تشبیهات استعاری، نشانهٔ آن است که حیاتی نه تنها با ادب فارسی و علم معانی و بیان آشنایی کامل داشته، بلکه در استفاده از آنها و به کار گرفتن معانی پیچیده اصرار می ورزیده است. عبارات آغازین مقدمهٔ دیوان، که ذکر عظمت آفریدگار است، با نثری مصنوع و پیچیده، در حقیقت تلاش زنی ست برای اثبات توانایی نثر نویسی خود در عرصه ای که مجال حضور زنان بسیار تنگ بوده است، و همین تلاش پیچیدن کلام در معانی تو در تو تا حدی از لطف سخن او کاسته است.

افتتاح دیوان سخن، ذکر عظمت پادشاهی جلیل الوصف است که دبیر خرد بی نظیر در عرصهٔ دارالانشاء قدرتش چندان که ابلق تیزنک خامه را به مهمیز خیال صفت انگیز، انگیز می فرماید جز به قدم عجز قدم بر نمی دارد. و مفتاح ابواب الجنان کلام، شکر نعمت نامتناهی ولی نعمتی جمیل التعت است که پیر سالخوردهٔ ضمیر منیر، در زوایای قصور حکمتش، هر قدر چله نشین فکرت را به عزیمت عزم ثابت با کمند مندل اندیشه بند بر پای می نهد، دقیقه ای جرأت اقامت ننموده تاب نمی آرد.^{۲۴}

به کار گرفتن ترکیبات پیچیدهٔ استعاری در این مقدمه بیش از آن که وسیله ای برای

بیان اندیشه و افکار نویسنده آن باشد، نشانه قدرت نمایی او در عرصه نشر عالمانه است. به عنوان مثال، حیاتی جمله «چله نشین فکرت را به عزیمت عزم ثابت با کمند مندل اندیشه بند بر پای می نهد...» را برای بیان این نکته که «انسان توان تفکر در حکمت آفریدگار را ندارد»، به کار گرفته است. استفاده از عبارت اضافی کمند مندل اندیشه - با در نظر گرفته مفهوم «مندل» که نام دایره ای بوده است که عزایم خوانان روی زمین ترسیم می کرده اند و در میان آن می نشسته و عزایم می خوانده اند - به همراه کلمه عزم به مفهوم اراده، و عزیمت به مفهوم بازگشت، همه تلاشی در به کار گرفتن شگردهای بیانی یک نثر مصنوع عالمانه است. اما پس از این عبارات عالمانه، حیاتی معانی و تشبیهات ساده تری را در کلام به کار می گیرد و از مناجاتهای آهنگین صوفیه نیز استفاده می کند. قسمتی از مقدمه دیوان با الگوی مناجاتهای منسوب به خواجه عبدالله انصاری (ف. ۴۸۱ هـ.) پرداخته شده است. کاربرد فراوان صنایع بدیعی و انواع ادبی در یک مقدمه مختصر، نشان می دهد که حیاتی بر آن است که در همین مجال کوتاه همه دانشها و تواناییهای خود را عرضه کند و کلام خود را عرصه قدرتش در زمینه ادب صوفیه سازد:

الهی اگرچه این ذره بی مقدار را مهر آزمایی خورشید فکر خام است، «لانفتوا» نورا کلام است، و این مرغ زار را هر چند دل آسایی در آن مرغزار حرمان سرانجام است، «ادعونی استجب لکم» اساس امید را نظام است. به سوز دل عاشقان مبهجور و به تاب جان مشتاقان رنجور، به آه سینه شمر خیزان سوخته جان، و به آب دیده خونریز شورانگیزان افروخته روان... که بگشا به شام دری از سحر / بکن روشن از نور مهرم نظر.^{۲۵}

از دیدگاه نورعلیشاه، دیوان شعر برای زنی که با تعالیم طریقت و رموز اندیشه عرفانی آشنا بوده، زیوری به شمار می رفته که حیاتی می بایستی به آن آراسته می گردیده است. اما از دیدگاه حیاتی شعر سرودن، هم تلاشی برای اثبات استعداد سخنوری و هم نشانه ای از تبرک و «تربیت نور مهر» مرادش به اوست که قدرت خلاقیت و شاعری را در او از قوه به فعل در آورده است. او نه تنها در مقدمه دیوان، بلکه در جای جای شعرش به فیض وجود مرشد و نقش معنوی او در شکوفایی طبع خود اشاره می کند و قدرت شاعری خود را مرهون نظر و کرامت او می داند:

طوطی طبع من آن دم سخنش شیرین شد که شدش قسمت از آن چشمه نوشین شکری^{۲۶}
 • اطوار کرم بین که بر این ذره مسکین افکنده نظر پادشه بنده نوازم
 حیاتی در شرح سرودن شعر و ترتیب دیوان، سخنان نورعلیشاه را در عباراتی استعاری و با صنعتگری بسیار در نثر، چنین نقل می کند:

گرت زیور باید، باید غواص بحر ژرف سخن شوی و درر و لآلی اشعار را صدف بشکنی و جواهر و زواهر قصبیده را زناوار عقد حمایل جان کنی... و نظم درر و غرر غزلیات را طوق گردن شوق گردانی، و گوشواره گوش جان را از زر و سیم مثنوی و مخمس ساخته، به باقوت و مرجان رباعیات و مقطعات مرصع کرده به گوش آویزانی، صراحی و جام از ساقی نامه در دست و از باده مغنی نامه سرمست، ساقی بزم سخن گردی، و به قوت کیفیت صهبای فصاحت که به دست آوردی، هوش از سر اهل کمال ببری.^{۲۷}

تلاش حیاتی در نما یانندن قدرت بیان و دانش ادبی خود در این عبارات کاملاً روشن است. او برای نشان دادن شایستگی خود در همسری قطب طریقت به جای زیورهای بی که زنان دیگر به کار می بردند می باستی از غزل و قصیده گوشوار و طوق بسازد و قدرت کلام و شاعری خود را اثبات کند. شیفتگی او به نورعلیشاه از یک سو و اعتبار و مقام قطب در تعالیم طریقت نعمت الاهی^{۲۸} از سوی دیگر، پذیرفتن این فرمان را از سوی حیاتی مسجل می کند.

نقد شعر حیاتی

مجموعه سروده های حیاتی صد و هفده شعر در قالبهای مختلف، و بیست و سه رباعی است. در قالبهای نظیر قصیده و قطعه و مثنوی و ترکیب بند و ترجیع بند و مخمس هر کدام فقط یک شعر سروده است و این نشانه تلاش اوست که قدرت شاعری خود را در زمینه همه قالبهای شعری محک زند، اما قالب اصلی سروده های او غزل است. در صد و ده غزلی که چهارچوب اصلی دیوان را تشکیل می دهد، بیشتر اوزان عروضی شعر فارسی به کار گرفته شده و تنوع وزن کاملاً چشمگیر است. شعرهای حیاتی در یک دوره زمانی مشخص سروده شده اند و به همین دلیل زبان شعرها بیش یکدست است. او خود به این چهارچوب زمانی اشاره می کند و می نویسد که قدم جرأت در میان نهاده و دیوانی به اندک زمانی ترتیب داده است. ترتیب دادن دیوان در محدوده زمان کوتاه نشان آن است که حیاتی بیش از هر چیز به این کار به صورت یک انجام وظیفه در قبال قطب طریقت خود می نگریسته است که می باستی در اندک مدتی انجام یابد.

سرآغاز دیوان شعری ست خطاب به «متکین مسند عرفان و شاعری» به این مضمون که این شعرها به عارفان و شاعرانی عرضه شده است که سخن شناسند و به رموز شاعری و عرفان آشنا. از این سخن پیداست که حیاتی خود را شاعر و عارف می داند، برای سخنرایی خویش اعتبار بسیار قائل است، و شعرهای خود را برای عرضه به اهل فن که «عنفای فهم بر کمترین در بیچه قصر خیالشان هم نمی رسد»، سروده است. گذشته از مقدمه

دیوان، در شعرهایش هم بارها به ارزش سخن و کلام خویش اشاره کرده، که نشانهٔ تصویری ست که از خود به عنوان یک شاعر عارف دارد:

این گوهری که سفت حیاتی به مدح شاه
گر در گوش عرش بخوانیش در خور است^{۲۹}

موضوع غزلها همه عشق است و همان مفاهیم عرفانی، زبان و اصطلاحات شعرها هم زبان و اصطلاحات صوفیه اند. استقبال وزن و مضمون از حافظ، در غزلها بسیار چشمگیر است تا آن جا که می توان گفت حیاتی احتمالا دیوان حافظ را از حفظ داشته و آن را الگویی برای دیوان خود قرار داده است. کمتر غزلی در این دیوان یافت می شود که از مضمون یا ردیف و قافیه یا وزن غزلهای حافظ، و یا از همهٔ آنها یکجا، بهره نگرفته باشد. از جمله غزلهایی که - با اندک تفاوتی در وزن - به استقبال از حافظ سروده، این است:

لاله رویی شعله خویی می پرست	سرو نازی عشوه سازی شوخ و مست
سنبلش پر تاب و نرگس فتنه جو	غمزه اش خونخوار و لعلش می پرست
دل طپان و خون فشان و لب گزان	نیمشب آمد به بالینم نشست
غنچه سان از عشوه لب بشکفت و گفت	کای ز جام جلوه ام مدهوش و مست
هر که را شد دیده ای در عشق باز	کی خیال خواب و خور در سینه بست
خرم آن عاشق که در روز نخست	بر بساط خواب و خور نارد نشست
کی ستاند بادهٔ جنت ز حور	چون حیاتی هر که مست است از الست ^{۳۰}

حیاتی در این شعر به غزل معروف حافظ به مطلع «زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست» نظر داشته است،^{۳۱} و از اعجاز کلام حافظ که بگذریم، در قافیه و مضمون همانند شعر اوست. یا غزل دیگری با وزن و قافیه و مضمون غزل حافظ با مطلع «غمش تا در دلم ماوی گرفته ست»،^{۳۲} که حیاتی با مهارت از پس سرودن آن برآمده، و در شمار زیباترین سروده های اوست:

به کویت مرغ دل تا جا گرفته ست	به گلزار جنان ماوا گرفته ست
ز ترک چشم مست فتنه جویت	میان عاشقان غوغا گرفته ست
چه دارد سرو تو از ناز در سر	که از سر سایه بازم وا گرفته ست
زهر بندم چو نی از آتش شوق	دمادم شعله ای بالا گرفته ست
نباشد یاد سروش قمری جان	به بر تا آن قدر عنا گرفته ست
ز لیلی طلعتی بازم چو مجنون	جنونی دل ره صحرا گرفته ست
حیاتی را به گوهر پروردیدن	دو دیده نکته بر دریا گرفته است ^{۳۳}

محور شعرهای حیاتی عشق است که در طول سده های متمادی جانمایهٔ شعر عرفانی

فارسی بوده است و مجموعه مفاهیم و اصطلاحات عرفانی بر محور آن می‌چرخند. بر شعر او همان الگوها و قوانین کلی و نانوشتۀ شعر کلاسیک فارسی حکم فرماست. همان الگوهایی که چهارچوب آن، از شکل و شمایل معشوق گرفته تا فراز و نشیب عواطف عاشقانه اش، از پیش تعیین شده است. به طور طبیعی در دیوان او شعری که بیانگر حس و تجربه فردی یک زن باشد، یافت نمی‌شود، و او نیز، همانند بیشتر شاعران زن ادب فارسی قبل از مشروطه، جهان را از منظری مردانه می‌نگرد. تصویر سراینده شعرها در سراسر دیوان، همان تصاویر «عاشق» آشنای شعر کهن فارسی ست با همان نشیب و فرازهای عاطفی و نیازهای رقم خورده. معشوق هم قطب اوست با همان غارتگریهای معهود «معشوق» شعر کهن فارسی:

زهی لعل لب‌ت سرچشمه‌نوش	به غمزه چشم مستت رهزن هوش
مگردان خاطر جمع می پریشان	میفشان کاکلت را بر سر دوش
نباشد سرور را این قد و رفتار	نباشد یاسمین را این بناگوش
گرم‌ره نیست در بزم وصال	خیالت را به جان هستم هماغوش
بگو با ترک خونخوار نگاهت	که خون عاشقان چندین مکن نوش
من آن روزی نهادم بر خطت سر	که کردم حلقه زلف تو در گوش
حیاتی را به هیچ ارچه خریدی	بدین ارزانیش ای دوست مفروش ^{۳۴}

حیاتی خود را ذره ای در تلاش رسیدن به نور می بیند و عشق خود به نورعلیشاه را آن چنان با عشق روحانی یک مرید به مراد آمیخته که در آن جایی برای بیان تجربه های زمینی اش باقی نمی ماند. برای مثال، با آن که حس مادری را تجربه کرده است، هیچ اشاره ای از این تجربه در شعرش نیست. تنها در مقدمه دیوان نشانه هایی از زندگی و احساسات شخصی او یافت می شود، آن جا که از پریشانی خود در عشق و دعا و مناجات خود به امید وصل می نویسد. با آن که علما و فقهای که با نورعلیشاه سر عناد داشتند او را در تنگناهای بسیار گذاشتند، او را تبعید کردند، گوش او را بریدند و حتی چند بار او را مسموم کردند.^{۳۵} حیاتی سخنی از نشیب و فرازهای زندگی پر جدال او نمی گوید و اشارتهای خود را معطوف به مفاهیم عرفانی و ستایش حسن و کمال این مرشد - معشوق می کند:

مبتلا شدم عمری در چه زنخدانش	تا به دست آوردم زلف عنبر افشانش
شد کمان ابرویش گرم ناوک افشانی	سینه ام هدف بادا پیش تیر مرگانش
یارب این جفا کش را عاشق بلاکش را	در فضای وصل آور از مضیق هجرانش
هر که را که مرغ دل شد به گلرخی مایل	نه سر چمن باشد نه هوای بستانش

چون لبّ حیاتی را چشمهٔ حیات آمد حاصل است سیرابی از لال حیوانش^{۳۶} این که حیاتی زن بودن خود را در شاعریش دخیل نداشته، شاید وابستهٔ صوفی بودن اوست. او با تعالیم عرفان و تصوف آشنایی کامل داشته، خود را یک عارف می‌دیده، و با ذهن و زبان خاص عارفان شعر می‌سروده است. معشوق در شعر عارفانهٔ فارسی نیمهٔ زمینی و نیم آسمانی ست، و تصویر او فراتر از چهرهٔ موجودی این جهانی ساخته شده است. حتی حدیث بوس و آغوش هم که به میان می‌آید، باز خست زیر سر و بر طارم هفت اختر پای دارد؛ و حیاتی هم همین الگورا به کار گرفته است. شاید به همین دلیل است که در شعر او هم ساختار توصیف شمایل این «گلرخ غنچه دهن» با رویی چون ورق یاسمن و زلف چون سنبل، و این سرو سیمین بناگوشی که شعرای مرد در ادب فارسی ساخته اند و شعر عرفانی آن را به کمال آراسته است، شکسته نمی‌شود. معشوق شعر حیاتی هم در مجموع «سمن بر دلبری نسرین عذاری سرو بالای»^{۳۷} است و هیچ گونه تمایزی با تصویر معشوق در شعر شاعران مرد ندارد.

حیاتی خود را در عاشقی به مجنون و وامق و فرهاد مانند می‌کند و معشوق را از در بچهٔ چشم آنان می‌بیند.^{۳۸} بدین دلیل که هدف، بیان عشق مرید به مراد است و زن بودن شاعر هیچ نقشی در این میان بازی نمی‌کند، و گرنه حیاتی قاعدهٔ می‌بایستی عشق را از دیدگاه لیلی و عذرا و شیرین می‌دید. مفاهیم شعرهای او به نوعی تکرار تجربه‌های شعر عرفانی فارسی ست. تجربه‌هایی که در شعر عارفان و رندانی چون مولانا و حافظ اتفاق افتاده و در شعر شاعران دیگر تکرار شده است، با این همه شعر حیاتی همسنگ شعر خیل عظیم شاعرانی ست که در طول تاریخ ادب فارسی با زبانی خاص و تمثیل و استعاره‌هایی مشخص، از عشق و اصول و مبانی تعالیم عرفانی سخن گفته‌اند. تشبیهات و استعارات به کار گرفته شده در این دیوان طبیعتاً همان تشبیهات و استعارات آشنای عرفانی ست که از دوران شاعری سنایی (ف. ۵۲۰ هـ.) به بعد، چهارچوب کلام شاعران عارف در شرح و بیان عوالم و احوالشان بوده است. حیاتی دو تمثیل عرفانی شوق رسیدن ذره به نور، و تفاوت مقام مهر و ماه با ستارهٔ سها را در شعرش بارها استفاده کرده، که با در نظر گرفتن لقب مرادش، نورعلی‌شاه، این تمثیلهای زیبایی خاصی به شعرش بخشیده است.

- در بزم خودم گر ندهد راه عجب نیست
- خورشید به محفل ندهد راه سها را
- دوشم به خواب در بر آمد خیال دلبر
- گفتم که مهر تابان شد همنشین سها را
- با ماه رخس گرچه مرا قدر سها نیست
- بر قلب رقیبان نظرم نیر شهاب است
- دور نبود ز آفتاب چون تویی
- ذره‌ای را گر هواداری کند

تصویر سازیها گاه زیبا و بکرند. تعبیر شکفتن گل به باز شدن قفل دل غنچه به سبابهٔ اعجاز صبا، تشبیه ماه نو به داغی بر سرین بکران چرخ، و تشبیه «جان» به قمری، همه جاندار و تازه اند. حیاتی اساطیر را هم در شعرش به کار می گیرد، گاه پیدا و گاه با اشارتی پنهانی؛ و از آنها برای بیان یک حس اساطیری در عشق، نام و واژه وام می گیرد.^{۳۹}

حیاتی و موسیقی

از نکته های برجستهٔ دیوان حیاتی، آشنایی او با موسیقی ست. در این دوره موسیقی در طریقت نعمت اللہی جا بگاه ویژه ای داشت و این مدیون موسیقیدانی مشتاق علیشاه (ف. ۱۲۰۶ هـ.) است که درویشی شوریده بود و جان خود را هم بر سر شوریدگی اش گذاشت. مشتاق علیشاه استاد موسیقی بود، تار می نواخت، تار هم می ساخت، و به رغم فقہایی که تار را آلتی شیطانی می شمردند، تار خود را «بزار اللہی» می نامید. او سیمی به تار اضافه کرد که به نام او «سیم مشتاق» نامیده می شود، و به قول نورعلیشاه در جناب الوصال، در مجاز و در حقیقت نغمه ساز بود.^{۴۰}

فرا گرفتن موسیقی از دیدگاه صوفیان این دورهٔ طریقت نعمت اللہی جزء آموختن کمالات معنوی بود، و حیاتی هم با نواها و پرده ها و گوشه های موسیقی آشنا بود. او موسیقی را به صورت عملی آموخته بود چون اعتقاد داشت که بی شنیدن نوای خوش مطرب، علم موسیقی را از هیچ کتابی نمی توان آموخت. در غزلی دف را به اصطرابی تشبیه کرده که از طریق آن می توان به گردش گردون واقف شد.^{۴۱} از مقامها و گوشه های موسیقی به خوبی آگاه بوده و آنها را ماهرانه در شعرش ردیف کرده است و به خصوص در بخشی از ساقی نامه که در شمار زیباترین سروده های اوست، از دانش موسیقی خود بسیار بهره گرفته است. در این شعر، حیاتی پس از شرح زیبایهای گل و خاک و باد در بهاران، عرصه را مهبای حضور معنی و ساقی می کند. گرچه توصیف «می» و «جام گیتی فروز» در این شعر صبغهٔ عرفانی دارد که انسان را «از بیش و کم عالم» آگاه می کند و بدین ترتیب ساقی مفهومی مجازی می یابد، اما معنی حضوری ملموس و این جهانی دارد:

مغنی توهم بیش ساکت مباح	خروشی بر آرد دل پر خراش
نشینی به کنج الم تا به کی	نشانی به دل نخل غم تا به کی
بده گوشمالی به گوش رباب	زمضراب عیشش بکن کامیاب
بزن بر رگ از ناخشن زخمه ای	بر آرد دل پرده اش نغمه ای
نخستین در آمد کن آهنگ راست	که جز شیوهٔ راستی نارواست
مغنی مکن طاقم بیش طاق	اسیر مخالف مشور در عراق

بگردان ره و گوشه ای ساز کن نوا در نشابورک آغاز کن
 مغنی مشو پایند حصار سری از گریبان زابل در آر
 تورا گر به کار عمل دل خوش است مرا در عشیران نوا دلکش اسیت
 مغنی نشینی به نیریز چند دلم سازی از زخمه خونریز چند
 ساقی نامه حیاتی نه تنها آینه دانش موسیقی اوست، بلکه چکیده ای ست از دیدگاه عرفانی اش در مورد جایگاه انسان در جهان هستی. مخاطب او در آغاز این شعر، انسان است. پرنده ای قدسی که از جایگاه خود در عرش فرود آمده و چند صباحی در دام خاکدان زمین افتاده است. با پیش درآمدی از الحان و نغمه های موسیقی، حیاتی این انسان در بند را به تماشای شگفتیهای طبیعت بهاری می خواند تا خودگی قفس را از دل او بزدايد و بال و پر او را در عرصه صنع هستی بگشاید، چرا که به قول شیخ اجل: «برگ درختان سبز در نظر هوشیار / هر ورقش دفتری ست معرفت کردگار.»^{۲۲}

ملولی به کنج قفس تا به کی ز دل بر نیاری نفس تا به کی
 قفس بشکن و بال و پر باز کن به گلگشت گلزار پرواز کن
 بر آور ز دل همچو بریط خروش که آمد خم مستی گل به جوش
 ز خلوت خرامید بر طرف باغ به کف همچو مستان گرفته باغ
 صراحی بیاورد غنچه برش فروریخت می ژاله در ساغرش
 کند تا نشیمن به صحن چمن صبا خیمه افراشت از نسترن

بیا ساقی آن جام گیتی فروز که آبش بود آتش کینه سوز
 به من ده که سوزم ز دل کینه را صفایی ز نورش دهم سینه را
 بیا ساقی آن می که در جام جم عیان سازد اسرار هر بیش و کم
 به من ده که بدهد فروغش رهی ز بیش و کم عالم آگهی
 بیا ساقی آن مست مستور بکر که در جلوه آرد عروسان فکر
 بده تا گشایم پس از آب و تاب ز روی عروسان فکرت نقاب^{۲۳}
 حیاتی در سال ۱۲۱۳ هجری درگذشت و در کرمان به خاک سپرده شد.

دانشگاه مطالعات خارجی توکیو، ژاپن

زیرنویسها:

۱- حیاتی کرمانی، دیوان حیاتی کرمانی، تصحیح جواد نوربخش، تهران، ۱۳۴۹.

۲- در آخرین دهه قرن دوازدهم هجری طریقت نعمت اللہی به وسیله معصومعلیشاه در ایران احیاء گشت. این

مکتب که در قرن هشتم هجری به وسیله شاه نعمت الله ولی بنیانگذاری شد، در طول چهار سده در ایران به فراموشی سپرده شده بود. معصوم عیاش، از اقطاب سلسله نعمت اللهی، در سال ۱۱۹۰ از دکن به شیراز رفت و در آن جا بساط ارشاد خود را گسترده.

از نخستین کسانی که در حلقهٔ مریدان او درآمدند، مشتاق عیاش (ف. ۱۲۰۶ هـ.)، فیض عیاش (ف. ۱۱۹۹)، و پسرش نورعلیاش بودند. بنگرید به: شیرازی، محمد معصوم، طریق الحقایق، تصحیح محمد جعفر محبوب، تهران (تاریخ ندارد). جلد سوم، ص ۱۷۰-۱۸۶؛ شیروانی، زین العابدین، ریاض السباحه، تصحیح حامد ربانی، تهران، ۱۳۳۹، ص ۲۶ مقدمه.

۳- دولت آبادی، پروین، منظور خردمند، تهران، ۱۲۶۷، ص ۲۱.

جهان ملک خاتون، دیوان جهان ملک خاتون، به کوشش پوراندهخت کاشانی راد، کامل احمدنژاد، تهران، ۱۳۷۴.
 ۴- به جز گزارشهای پراکنده ای که از زنان شاعر پارسی گوی در متون تاریخی و تذکره هایی چون لباب الالباب عوفی، المعجم فی معایر اشعار العجم شمس قیس رازی، مرآة الخیال شیر علی خان لودی، آتشکدهٔ آذر آذر بیگدلی، مجمع الفصحاح رضا قلیخان هدایت، الذریعه الی تصانیف الشیعه آقا بزرگ تهرانی، روز روشن محمد مظفر حسین صبا، شمع انجمن محمد صدیق بهادر، و خیرات الحسان اعتمادالسلطنه ثبت شده است. کتابهای تذکرة الخوانین نوشتهٔ محمد رفیع الکتاب شیرازی، از رابعه تا پروین نوشتهٔ پروین شکبیا، از رابعه تا پروین، نوشتهٔ محمد علی کشاورز صدر، و زنان سخنور از علی اکبر مشیر سلیمی موضوع خود را صرفاً به زنان شاعر اختصاص داده و شرح حال و شعر آنان را جمع آوری کرده اند.

۵- دیوان حیاتی، ص ۴.

۶- سید نورالدین معروف به شاه نعمت الله ولی از صوفیان بزرگ قرن هشتم هجری ست که همزمان با حکومت تیمور در آسیای میانه، به نشر عقاید خود در ماوراءالنهر و سمرقند پرداخت و مریدان بسیار گرد او جمع آمدند. پس از چندی به کرمان رفت و در ماهان مدرسه و خانقاه ساخت و در آن جا ماندگار شد. بنیاد و اساس تعالیم شاه نعمت الله ولی، عقیدهٔ وحدت وجود محی الدین ابن عربی ست و با این که خود او به روایت تذکره ها سنی بود، خلفای او در زمان صوفیان شیعه شدند. بنگرید به کامل الشیبی، مصطفی، تشیع و تصوف، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، ۱۳۵۹، ص ۲۳۵، و همچنین به: Pourjavadi N., Wilson, P.L., *Kings of Love*, Tehran, 1978.

۷- این ترجیع بند با مطلع «ای فدای تو هم دل و هم جان / وی نثارهت هم این و هم آن»، و بیت ترجیع «که یکی هست و هیچ نیست جز او / وحده لا اله الا هو» از معروفترین ترجیع بندهای ادب فارسی ست. بنگرید به: هاتف اصفهانی، دیوان، تصحیح وحید دستگردی، تهران، ص ۴۷-۵۱.

۸- دیوان حیاتی، ص ۵۰-۵۳.

۹- بعد از این نور به آفاق دهیم از دل خویش / که به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد. دیوان حافظ، تصحیح حسین یزمان (بختیاری)، تهران، ۱۳۱۸، غزل ۲۳۳، ص ۱۰۴.

۱۰- دیوان حیاتی، ص ۵۰-۵۳.

۱۱- ریاض السباحه، ص ۶۵۶.

۱۲- الگار، حامد، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطه، تهران، ۱۳۳۵، ص ۵۳.

۱۳- نور عیاش اصفهانی، جنات الوصال، تهران، ۱۳۴۸، ص ۸۶۵.

۱۴- دیوان حیاتی، ص ۴۶.

۱۵- همان، ص ۸.

- ۱۶- تذکرة الاولیاء، بخش اول، ص ۴۵۷-۲۵۸.
- ۱۷- مناقب العارفين، ص ۸۸۹-۹۱۶.
- ۱۸- دیوان حیاتی، ص ۲.
- ۱۹- طرائق الحقایق، ص ۲۰۱.
- ۲۰- دیوان حیاتی، ص ۳.
- ۲۱- کلیات سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، تهران، ۲۵۳۶، ص ۶۵۰-۶۶۲.
- ۲۲- دیوان حیاتی، ص ۴۸-۵۰.
- ۲۳- همان، ص ۴.
- ۲۴- همان، ص ۱.
- ۲۵- همان، ۲-۳.
- ۲۶- همان، ص ۴۶-۳۸، ۵۱.
- ۲۷- همان، ص ۲.
- ۲۸- نورعلی‌شاه در مکتوبی به نام «هدایت‌نامه» مقام قطب را برتر از هر مقام دنیوی دیگر دانسته است. بنگرید به: Pourjavadi, Wilson, P.117.
- ۲۹- نمونه‌های بسیار دیگری در مجموعه شعرهای حیاتی نشان می‌دهد که او به ارزش سخنسرایی خویش واقف بوده است. بنگرید به دیوان حیاتی، ص ۲۱، ۲۷، ۵۶.
- ۳۰- دیوان حیاتی، ص ۱۵.
- ۳۱- این غزل گرچه از نظر مضمون، استقبالی از غزل حافظ است، اما وزن آن «فاعلاتن فاعلاتن فاعلن»، با وزن غزل حافظ «فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فعلن» متفاوت است. دیوان حافظ، تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۵۹، غزل ۲۲، ص ۶۰.
- ۳۲- حافظ شیراز، به روایت احمد شاملو، تهران، ۲۵۳۴، غزل ۲۷، ص ۳۸.
- ۳۳- دیوان حیاتی، ص ۱۶-۱۷.
- ۳۴- همان، ص ۳۲.
- ۳۵- در جدال بین علمای مقتدر شیعه و صوفیان نعمت‌اللهی که برای چند دهه ادامه یافت، معصوم علی‌شاه به فرمان حاکم شرع کرمانشاه، محمد علی بهبهانی (ف. ۱۲۱۶ هـ.) - از نوادگان مجلسی - در رود قره سو غرق شد و مظفر علی‌شاه کرمانی (ف. ۱۲۱۵ هـ.) هم به دستور او به قتل رسید. در کرمان هم مشتاق علی‌شاه - که درویشی بود شوریده و موسیقیدان - در مسجد جامع جواشیر کرمان به دست نمازگزاران به قتل رسید. نورعلی‌شاه در این جدال در به دریه‌های بسیار کشید تا سرانجام به ماهان کرمان رفت و برای مدتی در آن جا ماندگار شد. گرچه عناد فقها و علما با صوفیان، و انتقاد و انکار صوفیان در حق فقها و مشرعه‌بدیده‌ای ست به قدمت تاریخ تصوف، اما کینه و عناد فقها با صوفیان این طریقت در این دوره دامنه بسیار گسترده‌ای داشت. بنگرید به: مرآت الاحوال جهان‌نما، ص ۸۱-۸۲؛ طرائق الحقایق، ص ۱۷۱-۱۷۵؛ جنات الوصال، ص ۱۱۳-۱۱۵؛ شیروانی، زین العابدین، بستان السیاحه، تهران، (تاریخ ندارد)، ص ۲۲۴؛ ریاض السیاحه، ص ۸۳۴.
- ۳۶- دیوان حیاتی، ص ۳۱-۳۲.
- ۳۷- همان، ص ۴۶-۴۷.
- ۳۸- همان، ص ۱۷-۱۸.

۳۹- همان، ص ۳۱، ۲۸، ۲۵، ۱۷.

۴۰- طرائق الحقایق، ص ۱۹۳-۱۹۴.

۴۱- دیوان حیاتی، ص ۱۵.

۴۲- غزلهای سعدی، ویرایش میرجلال الدین کزازی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۸۰. این بیت را محمدعلی فروغی

به این صورت ضبط کرده است. برگ درختان سبز پیش خداوند هوش / هر ورقش دفتری ست معرفت کردگار. کلیات

سعدی، محمدعلی فروغی، همان، ص ۵۱۹.

۴۳- دیوان حیاتی، ص ۵۴-۵۶.

نقد و بررسی کتاب

حشمت مؤید

دیوان سیدای نسفی، با تصحیح و تعلیق حسن رهبری، ۵۵۶ صفحه، چاپ اول ۱۳۸۲ ش.
تهران، انتشارات بین المللی الهدی
مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

نخستین چاپ انتقادی کلیات سیدای نسفی «با مقدمه و تصحیح جا بلقا داد علیشایف زیر نظر اعلیخان افصح زاد و اصغر جانفدا» در ۱۹۹۰ در دوشنبه انتشار یافت. تنها عیب این طبع استفاده از کاغذ بد و ارزان قیمت بود و حروف نستعلیق که چندان خوش نوشته نشده بود و روی هم رفته استفاده از آن برای خواننده نا آشنا آسان نمی نمود. اما از این گونه عیوب و نقصهای کاغذ و چاپ گذشته، همت دانشمندی که بذل کوشش نموده و کلیات ارزشمند و خواندنی شاعری خوش قریحه را با دقت و رعایت جوانب احتیاط و امانت به طبع رسانده بود، البته تحسین و امتنان دوستداران شعر و ادب را برانگیخت، و ما در واقع شناخت این سخنگوی پارسی زبان سرزمین همسایه ای را که قرن‌ها پیش از ایران جدا افتاده است مدیون همت جا بلقا داد علیشایف هستیم.

حال چهارده سال پس از چاپ مزبور نشر تازه ای از این دیوان «با تصحیح و تعلیق» آقای حسن رهبری، که در ۱۳۷۵/۱۹۹۶ «با یک هیأت اقتصادی» سفری به تاجیکستان رفته و تصادفاً همین کتاب را دیده و خریده و با خود به ایران برده است با کاغذ خوب و جلد زرکوب در تهران منتشر شده است.

در پیشگفتار خود، آقای حسن رهبری می نویسد که در ۱۳۷۵ در ترکیب یک هیأت اقتصادی سفری به خجند رفته بوده و روزی «ناگاه در کتابفروش دوره گردی... کلیات آثار سیدای نسفی... با مقدمه و تصحیح جا بلقا داد علیشایف که در سال ۱۹۹۰ در شهر دوشنبه

به چاپ رسیده بود) نظر او را به خود جلب کرده... آن را «حریصانه خریده و به عنوان ره آورد سفر با خود به ایران» برده است. سپس «حیف دیدم شاعری که در سبک هندی... بی نظیر می نماید و در ردیف شاعران بزرگی همچون عرفی شیرازی، نظیری نیشابوری، وحشی بافقی، طالب آملی، کلیم کاشانی و... قرار می گیرد، ناشناخته نماند. لذا بر آن شدم تا غبار غربت از سیمای گمنام سیدا برگیرم و نسبت به احیای نام این دفیئه بخارا همت گمارم...» (ص ۵-۶)

نقل تمام پیشگفتار آقای رهبری صرف بیهوده وقت است و اتلاف کاغذ. فقط باید دانست که ایشان با استفاده از چاپ سابق این دیوان معلوماتی در باب سیدا فراهم آورده و چند صفحه را صرف شرح پر آب و تاب تولد و زادگاه نسفی، تخلص او، «وضعیت» (کذا) تاریخی و معیشت... توضیح رموزات (کذا) و علائم...» سیاه کرده و «دو سال از ایام فراغت»... را صرف این کار کرده است.

تصرفهایی که آقای رهبری در چاپ جا بلقا داد علیشایف لازم و جایز دانسته عبارت است از: ۱- جا به جا کردن بخشهای دیوان به این صورت که «بهاریات» را به آغاز دیوان آورده، سپس به ترتیب مثنویات، قطعات، مسدسات (فقط یک مسدس» ص ۱۴۷-۱۴۹)، و غزلیات (۵۵۸ غزل)، تضمینات، رباعیات، و سرانجام فقط «نمونه هایی از شهر آشوب» را اجازه طبع داده و در زیرنویس نوشته است: «به لحاظ این که شهر آشوب ها» در بیان استعاره ای (کذا) فاقد عفت کلام هستند لذا از چاپ تمامی ابیات ۴۰۹ بیتی سیدا منصرف شده و تنها به چند نمونه اکتفاء نمودیم. (ص ۴۵۱)

پس از پایان متن دیوان نوبت به «پس نویسیها» می رسد که هم اختلافات چاپ حاضر با چاپ جا بلقا داد علیشایف را عرضه می دارد و هم توضیحات لازم تاریخی (؟)، از قبیل معرفی البته کوتاه یا جوج و مأجوج، کتاب شفا، فرهاد سنگ تراش، بهرام چوبین، بهزاد نقاش، مانی، سمرقند، جیحون، نقشبند، بلخ، بخارا... (ص ۴۵۹-۵۲۸). حاجت به ذکر نیست که بسیاری از این «پی نویسیها» نقل اطلاعاتی زائد و پیش پا افتاده است که خاصیت آن فقط افزایش حجم کتاب است. ظاهراً مصحح محترم مانند بعضی از دیگر مصححان امروزی خواسته اند (ولی البته نتوانسته اند) با جای دانشمندان نامداری بگذارند که در هنر نقد و تصحیح متون پیرو مکتب محمد قزوینی بوده اند و هستند.

معرفی کوتاه کسانی چون امام ابوداود، ابن ماجه قزوینی، ابومنصور ماتریدی، ابوریحان بیرونی، ابوبکر خوارزمی، و علامه سید شریف جرجانی در بخشی مجزا زیر عنوان چشمگیر جداگانه «ترکستان مهد علمای اسلامی» ست که نه لازم است نه کامل.

و بعد بخش «لغات» است (ص ۵۳۳ تا ۵۴۹) که در طی آن واژه هایی از قبیل آدینه = روز جمعه، صحرا = بیابان، اعمی = کور، ناینا، جوز = گردو، خوان = سفره، زرخدان = چانه، عزلت = گوشه نشینی، نار = انار و البته مقداری کلمه هایی نیز که تا این حد همه کس فهم و معمولی نیست، آمده و معنی شده است. کتاب با فهرستی که آقای رهبری برای توضیحات و حواشی خود در اختیار ما گذاشته است پایان می یابد.

روی هم رفته باید گفت که این چاپ جدید کلیات نسفی از چندین جهت بهتر و پاکیزه تر از چاپ سابق است و اگر خود ستایه های ناپسند آقای رهبری نبود و در عوض خدمت ناشران چاپ مزبور را با احترام و حق شناسی لازم یاد کرده بود، خواننده دیوان کار وی را بیشتر می پسندید. گناه ناخوشودنی آقای رهبری حذف شاید نود درصد «شهر آشوب» نسفی ست و فقط ابیات «چرچین فروش، بآفند، تماکو فروش، عینک ساز، پیک، سقا، مخمل فروش، شغلم فروش (کذا)، معمار، خواجه زاده، یخ فروش، کاتب، مکتب دار، دلال پیاز» از صافی خوش اخلاقی ایشان گذشته و چاپ شده است (ص ۴۵۳-۴۵۵).

ابتکار نوظهور آقای رهبر را در نام گذاری غزلها نیز نباید ناگفته گذاشت. برخلاف سنت هزار و اند ساله شعر فارسی، غزلهای نسفی در این چاپ صاحب عنوان و اسم و رسم شده اند، از «کوکب دنباله دار» ص ۱۵۵، گرفته تا غزل ۵۵۸، ص ۳۸۷ که عنوان «طاق کسری» دارد و چند بیت این غزل را برای حسن ختام این یادداشت و نیز آشنایی خوانندگان با سبک سیدا می آوریم:

- ۱- مرا تاکی دواند آرزوی دل به هر سویی مبادا هیچ کس را در جهان فرزند بدخویی
 - ۲- کمند آرزو در دست می گردهم در این صحرا تسلی می دهم خود را به نقش پای آهوئی
 - ۳- زد دیوار بدن از ضعف پیری متکا دارم نمی گردهم جو طفل صورت از بهلو به بهلوئی
 - ۴- تهیدست آدمم امروز در بازار خود بینان خریداری نکرد آینه ام را آدمی رویی
 - ۵- تمنای ز پا افتادگان خم کرده بستم را خورم چون غنچه خون بینم سری را گر به زانوئی
 - ۶- ز چشم قبله همچون طاق کسری دور افتاده نگه را کرده ام نامسار پیچ طاق ابروئی
 - ۱۰- به پای لاله و گل روزگاری غنچه گردیدم نبردم از گلستان جهان ای سیدا بوئی
- به عقیده من اگر این غزل را «ضعف پیری»، «متکا» یا مثلاً «نقش پای آهوئی»

می نامیدند بهتر می بود و بر اختلاف سیاسی میان عراق و ایران دامن نمی زد!
در توصیف و تمجید این کار بسیار عالمانه بیش از این می توان و باید سخن گفت ولی

خوشبختانه فرصت به آخر رسیده و در خانه اگر کس است یک حرف بس است.
بخش زبانها و تمدنهای خاور نزدیک، دانشگاه شیکاگو

ایرج هاشمی زاده

داریوش رادپور

کاریکاتور

قطع رحلی ۲۴×۳۰ سانتیمتر

فارسی، آلمانی

شمارگان ۵۵۰، قیمت ۲۵ یورو

چاپ اتریش

ناشر: ایرج هاشمی زاده

آی آدمها! به یاد اردشیر محمص

با مرگ اردشیر محمص، ایران یکی از پیشگامان هنر نوپای کاریکاتور خود را از دست داد.

کاریکاتور یکی از بره های گله و ارداتی بود که مشروطیت چوبانی اش را برعهده داشت؛ وقتی استبداد ظل السلطانی در مقابل نسیم تجدد به زانو نشست و روزنامه ها و کتب فرنگی، زیر بغل روشنفکران کلاهی دست به دست گشت و کم کم روزنامه و نشریه در تهران نقش و ارداتی را از دست داد و سر از چا پخانه های وطنی در آورد؛ کاریکاتور نیز سهم خود را در بیداری توده ستم دیده و نا آگاه و بیسواد در گوشه و کنار مقالات آزاد یخواهان به عهده گرفت و بدین ترتیب نوزادی به نام کاریکاتور در فرهنگ ایران به دنیا آمد، فرهنگی که زیر سایه اسلام متحجر؛ بیسوادی و خرافات جامعه و استبداد حکومتی در حصار و محدوده تنگی حرکت می کرد و هنوز هم در این دایره بسته در حرکت است.

موسیقی ما قرنهاست در زیر فشار بار مذهبی از حرکت و نوآوری ایستاده است. بر دست و پای نقاشی و مجسمه سازی ما زنجیر تکفیر مذهب سنگینی می کند؛ معماری ما در مرحله ای از تاریخ به ساختن مساجد و بناهای مذهبی بسنده کرد و در زمینه مسکن، این جا

و آن جا بناهایی که دارای هویت محلی و زیبایی بومی بود، از خود به یادگار گذارد که با فقدان شعور اجتماعی و هجوم اقتصاد نفتی و زیر سایه سکوت و بی توجهی دولتیان مورد هجوم بیل و کلنگ بساز و بفروشان قرار گرفت و نابود شد.

شعر و نثر تنها تا حدودی از هجوم متشرعین؛ توده های نا آگاه و استبداد حاکم در امان ماند و نثر تکامل را در پیش گرفت و به شکوفایی دست یافت.

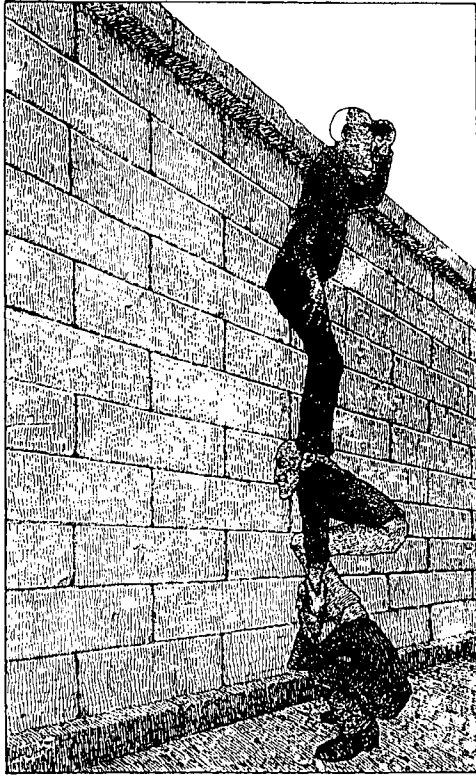
از همین رو فرهنگ و هنر ما به مخلوق ناقص الخلقه ای بی شباهت نیست؛ تنها دو عضو آن - دست و پا - رشد طبیعی را پشت سر گذارده و سایر اعضای بدن پروسه تکامل را پشت سر نگذاشتند. به همین خاطر است که شعر نیما و غزل مهدی اخوان ثالث در دهانهاست و قصه علوی و هدایت در ذهن و خاطره مدرسه رفته ها، ولی نام و آثار هنرمندانی چون پرویز تناولی؛ اردشیر و بهمن محمصص؛ کامبیز درم بخش؛ داریوش رادپور و... را جزاقلتی بس محدود و فشرده از روشنفکران ممتاز و کنجکاو؛ کسی نمی شناسد... و ما هنوز که هنوز است با فراغت خاطر و با شلختگی شرقی؛ با «خرده هوشی و سرسوزن ذوقی» شعر سهراب سپهری را زیر لب زمزمه می کنیم و به تیراژه چهار هزاری قصه های گلی ترقی و هوشنگ گلشیری دل خوش کرده ایم.

اردشیر محمصص ۳۰ سال در کنار ما و در دو قدمی ما در نیویورک عزلت گزید؛ از غربت وطن؛ به غربت غرب پناه برد و توده عظیم «اتلکتونل» ایرانی ساکن فرنگ؛ دانسته و ندانسته تماشاگر تنهایی و بیماری اش بودند و زمانی که سر بر بالین مرگ گذارد؛ ساحل نشینان فراری؛ مهاجر و تبعیدی چند دقیقه ای به احترامش - سنت بیمارگونه مرده پرستی ما - از جا برخاستند و خدا بیامری نثارش کردند و صلواتی سر دادند.

کاریکاتور در روند سیاسی جامعه و آگاهی توده ها تأثیرگذار است؛ اثرگذاری اش از سرمقاله و تجزیه و تحلیل ژورنالیست ها سریعتر و تأثیر پذیرتر است. تصویر؛ نقاشی؛ سینما و تلویزیون خوراک دهنده توده عظیمی از مردمنده تا کتاب و نشریه و رادیو. کاریکاتور است به بیماری خست کاغذ مبتلاست! به کاغذ ارج می نهد و بر خلاف سایر همکاران قلم به دست گوشه کوچکی از صفحه روزنامه را اشغال می کند. از حاشیه پردازی به دور است؛ روده درازی نمی کند؛ سوژه را پوست کنده؛ چون سیب پوست کنده - بدون چاقو و گاه با چاقو! - درون بشقابی جلوی خواننده می گذارد. چند نمونه می آورم:

۱ - در جنگ دوم خلیج فارس؛ نشریات معتبر جهان با مقالات مستند؛ اعتراض و نظریات انتقادی خود را از جنگ مطرح کردند. در کنارشان کاریکاتور است ها نیز دست

به زانو نشستند.



اگر تا به حال گرفتار همسایه مزاحم بوده اید؛ آن جوان دانشجوی طبقه بالای آپارتمان شما که صدای موزیک و پایکوبی پارتی های شبانه اش؛ آسایش شما را برهم می زد و تنها چاره شما دست بردن به جاروی دسته بلند و کوبیدن بر سقف اطاق بود که: مردک ۱۱ شب است؛ بگذار بخوابم.

این صحنه را داشته باشید، حال برویم سراغ آن مرد شرقی سوار بر فالیجه پرنده که با جاروی دسته بلند به بدنه هواپیمای جت بالای سرش می کوبید که افندی! سر و صدایت خواب و آرامش را بر من حرام کرده؛ گمشو!

۲ - در سالهای پایانی حکومت پهلوی؛ یکی دو کشتی حامل شکر در دریا گم شد! صبح سر سفره صبحانه؛ پسر در حال ریختن چهار پنج قاشق شکر توی استکان چای است و پدر نگران سلامتی بچه؛ رو به پسر می گوید: بچه جان این قدر شکر نخور؛ برای سلامتی ات ضرر دارد؛ و پسر در پاسخ پدر می گوید: بابا، دو تا کشتی شکر را روز روشن خوردند؛ طوری شان نشد؛ حال توبه چهار پنج قاشق شکر من بند کرده ای؟!



۳ - در بهار آزادی! زنی به عیادت شوهرش به بیمارستان رفته بود؛ مرد در تختخواب سر تا پا باند پیچ؛ فقط چشم و دهان و بینی اش قابل رؤیت بود، زن برافروخته سر شوهر داد می زد: مرد صد بار بهت گفتم در ملاء عام موضع سیاسی ات را روشن نکن!!
این سه نمونه همان سبب پوست کنده بدون چاقوی (؟) درون بشقاب کاریکاتور است است.

سومین کتاب کاریکاتور ایران را در اکتبر ۲۰۰۸ راهی بازار کردم. این «راهی بازار» هم اصطلاحی است!! کدام بازار؟ بازار سوت و کور کتاب در ایران؛ کشوری که سرانۀ مطالعه اش به تازگی رشد کرده و به ۱۰ دقیقه رسیده است؟
این بار کتاب کاریکاتور ایران به داریوش رادپور؛ کاریکاتور است بلند آواز ایرانی مقیم رم اختصاص دارد. داریوش رادپور تهرانی است؛ در هنرستان هنرهای زیبای تهران نقاشی و طراحی را آموخت؛ فیلم کوتاه و کارتون را نیز تجربه کرد، بعد - زمان شاه فقید - عازم رم شد و در آکادمی هنرهای زیبای رم به تحصیل ادامه داد؛ اواخر سالهای ۶۰ میلادی به

* اشاره به سه کاریکاتور از کامبیز درم بخش.

تهران برگشت و در سازمان رادیو و تلویزیون ملی ایران به عنوان فیلمبردار خبری و مستند مشغول به کار شد و در کنار آن؛ کاریکاتورهایش در روزنامه کیهان در ستون سیاست خارجی منتشر شد، این همکاری به روزنامه آیندگان و مجله تماشا نیز گسترش یافت؛ پس از مدتی دوباره دوسالی به رم رفت؛ این بار اقامتش زیاد به طول نکشید، به ایران بازگشت و غافلگیر انقلاب شکوهمند اسلامی شد، مدتی با احمد شاملو در کتاب جمعه همکاری کرد و بعد عطای زندگی در ایران را به لقایش بخشید و برای همیشه مقیم رم گردید.

انتشار کتاب «داریوش» با انعکاس مثبت مطبوعات ایرانی برون و درون مرزی (فصلنامه نگاه نو؛ تهران) روبه رو گردید، یکی از نشریات معروف و پرتیراژ اتریش نیز صفحه ای از روزنامه را اختصاص به داریوش داد.

دکتر محمود خوشنام مقاله اش را در نشریه نیمروز: خشن و جذاب! و همکار اتریشی اش: «انتقاد نیز می تواند شاعرانه باشد!» تیر زد.

داریوش رادپور به جهان و دور و بر خود؛ نگاهی موشکافانه؛ «خشن، جذاب و شاعرانه» دارد. چیزی در جهان سرمایه داری از نگاه جستجوگر او پنهان و در امان نمی ماند؛ کره زمین را چون تکه گوشتی درون چرخ گوشت - Made in USA - می اندازد و گوشت کوبیده خون آلودی را از دهانه چرخ بیرون می کشد؛ که با نگاهی به دور و بر؛ متأسفانه ناچاریم حق را به او بدهیم!

به مناسبت نمایشگاه کاریکاتور رادپور در اتریش - ۱۹۹۳ میلادی - داریوش در مصاحبه ای با من، درباره کاریکاتور می گوید:

حضور و غیبت طنز در کاریکاتور وابسته به شکل و نوع پیام دارد. پیام درد آور گرسنگی و بی عدالتی؛ استبداد و فساد سیاستمداران و بستر بیمار محیط زیست و رود طنز را در پیام مانع می شوند... کاربرد طنز برای رسانیدن پیام درد؛ نقش مواد مخدری را بازی می کند که تماشاچی را بی حس و بی حال می کند و او را در برابرنا برابریها مصون می سازد؛ تنها طنزی که این نوع پیامها را می تواند همراهی کند طنز سیاه است. شوخی تلخی که لبخند تلخ را بر چهره تماشاچی به همراه دارد. واقعیت دیگر درک پیام کاریکاتور نیست است. هدف رسیدن پیام به مقصد است. سؤال این است که کاریکاتور نیست در چه جامعه ای؛ برای چه قشر و طبقه ای و در چه نشر به ای دست به قلم می برد. پیام باید در تماشاچی رسوخ کند؛ دست او را بگیرد و به آسودگی به پشت برده وقایع ببرد یا پرده را بالا بزند و به راحتی واقعه را شرح دهد...

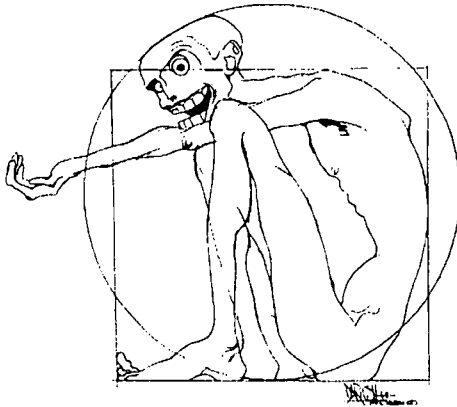
هنر کاریکاتور چون هر هنری؛ ترکیبی ست از احساس و تکنیک، هنرمندی که بر این دو

مسلط باشد؛ خلق کننده هنر به مفهوم واقعی کلمه است.

احمد شاملو به مناسبت نمایشگاه داریوش رادپور در انستیتو گونه در تهران - اردیبهشت ۱۳۵۹ - در نقد هنر رادپور می نویسد:

... آنچه به طرحهای داریوش اهمیت می دهد؛ از کیفیت درخشان اجرا (در مقوله تکنیک) که بگذریم، اندیشه عمیقاً انسانی اوست. هر یک از این طرحها جگاله نگرانی انسان است نسبت به سرنوشت نبار خویش...

داریوش چنین هنرمندی ست.



محدوده فعالیت کاریکاتوریست ها در ایران تنگ است؛ نشریات حق چاپ کاریکاتور سیاسی و انتقادی ندارند، کاریکاتور به ناچار در دایره مسائل غیر سیاسی می چرخد؛ با این همه تعداد جوانانی که به هنر کاریکاتور روی آورده اند چشمگیر و شگفت انگیز است.

۱۶ سال پیش بی ینال - دو سالانه - کاریکاتور در تهران پای گرفت. آخرین بی ینال سال ۱۳۸۶ برگزار گردید. در این بی ینال تهران؛ کاریکاتوریست های خارجی نیز شرکت می کنند. برای روشن شدن رونق کاریکاتور در ایران توجه شما را به آمار زیر جلب می کنم:

در هفتمین دو سالانه کاریکاتور ایران؛ ۱۳۸۴، ۵۰۵ کاریکاتوریست خارجی از ۶۶ کشور با ۱۴۰۰ اثر و ۹۳۷ کاریکاتوریست ایرانی با ۲۷۱۶ اثر شرکت کردند که ۵۵۵ اثر

موفق به راهیابی در نمايشگاه شد.

در هشتمین دوسالانه کاریکاتور ایران؛ ۱۳۸۶؛ ۷۴۲؛ کاریکاتورست خارجی از ۸۶ کشور با ۲۴۴۳ اثر و ۹۰۶ کاریکاتورست ایرانی با ۳۱۳۱ اثر شرکت کردند که ۶۵۶ اثر در جمع موفق به راه یابی در نمايشگاه شد.

در هر دو دوره؛ بعد از ایران؛ بیشترین آثار رسیده مربوط به کشورهای - به ترتیب - چین، برزیل، ترکیه، و ایتالیا بود.

ولف بیرمان ترانه خوان طنز آمیز - شانسون - آلمانی در یکی از سروده های زیبایش می گوید: «هر چی که منوع میشه؛ اشتهای انسان را برای دستیابی به آن زیاده تر می کنه»!

گراتس، اتریش

Iradjha@aon.at

Tel. 0043/316/372872

حمید تفضلی

Marjam Ardalan: *Der Iran im Spiegel deutschsprachiger Reiseberichte im 19. Jahrhundert.* Frankfurt a. M. 2003. pp. 435.

مریم اردلان: «ایران در بازتاب سفرنامه های آلمانی زبان در قرن نوزده» فرانکفورت ۲۰۰۳. ۴۳۵ صفحه

بخش مهم و جالبی از علم فرهنگ شناسی اختصاص به بررسی بازتاب فرهنگها در متنهای گوناگون ادبی دارد. گوناگونی این متنها در ژانر، ساختار و مفهوم پارامترهایی را جهت سنجش طلب می کند. به منظور در نظر گرفتن این پارامترهای سنجش نیاز به مجموعه ای از متون است که امکان تهیه و ترتیب موازین و شناسه هایی را جهت پی بردن به نظم و ساختار خود فراهم آورند. بررسی ساختاری متنها هنگامی نتیجه بخش است که جایگاه و اهمیت آنها در میان دیگر متون معین گردد. این نخستین ویژگی گفتمان (*discourse*) پیرامون فرهنگ توسط متون است. «بررسی گفتمان» (*discourse analysis*) در نظر فیلسوف فرانسوی میشل فوکو پی بردن به روابط، ضوابط و شرایط ساختاری ست که به پدید آمدن مفهوم و معنی در جمعی کل (*literary canons*) می انجامد. هدف «بررسی گفتمان» تشریح و توصیف است. بررسی متون با تکیه بر

وابستگیهایی که بین آنها وجود دارد، تصویری از فرهنگ را ارائه می دهد و در نتیجه شرح، وصف و قیاس در فرهنگها را میسر می کند. مهمترین ژانر ادبی که چنین امکانی برای ما فراهم می کند، سفرنامه هاست. از بینش ادبی، ما در بررسی سفرنامه ها سعی بر یافتن حقایق تاریخی نداریم؛ به عبارت دیگر نگاه یک فرهنگ شناس به سفرنامه ها با نگاه یک تاریخ شناس کاملاً متفاوت است. تاریخ شناس در پی یافتن حقایق تاریخی است، اما فرهنگ شناس در پی قیاس متون مختلفی است که حول یک محور موضوعی می گردند.

بررسی سفرنامه ها، به ویژه سفرنامه های مسافران غربی به مشرق زمین، در سالهای اخیر رونق فراوان داشته است. زادگاه بسیاری از نویسندگانی که سفرنامه ها را در دامنه پژوهشی خود بررسی کرده اند، کشورهایی هستند که فرهنگهای شرقی به گونه ای در آنها نمایان است. ایران از این گونه کشورهاست. در بررسی تصویر ایران، همچون در بسیاری از دیگر موضوعات ایران شناسی، به یک مورد خاص برخورد می کنیم و آن مرز زمانی و مکانی است که با ترمینولوژی ایران قدیم و جدید و یا ایران پیش و پس از اسلام مشخص می گردد. در مورد ایران پس از اسلام باید متذکر شد که در پی شکوفایی علم ایران شناسی در اروپا، یعنی از حدود سالهای پایانی دهه هفتاد میلادی قرن گذشته به این سو، ایران شناسی به تدریج در بسیاری از دانشگاهها جزو زیرمجموعه های شرق شناسی و یا حتی اسلام شناسی قرار گرفت. به همین خاطر در بسیاری از نوشته ها، گفتمان ایران با گفتمان اسلام درهم می آمیزد و یا بینش به ایران از همان ابتدا از دریچه اسلام و بر اساس سنجش بر دانسته های دینی و مذهبی صورت می گیرد. امروزه این شیوه تحقیق، فرهنگ ایران را تحت الشعاع فرهنگ اسلام قرار داده است و بسیاری از پژوهشگران ایرانی مهاجر کوشش در زدودن این پرده دارند. طبیعی است که پژوهش علمی در مورد ایران در دوران پس از اسلام، هرگز با جدا کردن اسلام از فرهنگ ایرانی نتیجه بخش نخواهد بود، به خصوص این که نقش اسلام در فرهنگ ایران و تأثیر این یکی بر گسترش آن دیگری در طی قرنهای متوالی هرگز انکارپذیر نیست. اما مسأله مورد انتقاد این است که در بسیاری از کتابهای دهه های اخیر که موضوع خود را به ترسیم فرهنگ شرق اختصاص داده اند (همچون ادوارد سعید)، شرق و اسلام چه از لحاظ فرهنگی و چه واژه ای هم معنی به کار برده می شوند. آیا این به این معنی است که «فرهنگهای شرق» فرای مرزهای اسلام وجود ندارد؟ آیا می توان برای واژه فرهنگی مبهمی چون «شرق» مرزی در نظر گرفت؟

از سال ۲۰۰۰ به این سو با نوشته ها و کتابهای زیادی برخورد کردم که اشاره های مختصری به ایران داشته اند. در این مجموعه کتاب مریم اردلان تحت عنوان «ایران در

بازتاب سفرنامه های آلمانی زبان در قرن نوزده»^۲ به ویژه قابل اهمیت است؛ این کتاب صرف نظر از لغزشهای اندک علمی و متدولوژی، از آثار پربهاست. اردلان راستای پژوهش خود را بر شرقشناسی، تبادل فرهنگی، تاریخچه آداب و رسوم و تغییر در آنها، سفرنامه پژوهی، و اسلام شناسی نهاده است. کتاب علاوه بر پیشگفتار، شامل نه فصل اصلی، بخش نتیجه گیری، زندگینامه مختصری از مسافران و فهرست منابع است. هدف اردلان در پژوهش خود یافتن پاسخهایی برای پرسشهای زیر است: برداشت سیاحان از آنچه که در ایران دیده اند چگونه بوده است، به چه تجربه هایی دست یافته اند و به چه نحوی دیدگاهها و تجربه های خود را در سفرنامه ها به قلم آورده اند؟ چه تصویری از ایران در سفرنامه ها ارائه می شود؟ آیا آنچه که سیاحان دریافته اند، نشانگر تصویری همگون از یک تمدن پرتنوع است؟ تفسیر سیاحان از آنچه دیده اند چگونه است؟ آیا آنان در فرهنگ ایران قرن نوزدهم میلادی تغییرات و تکاملاتی دیده اند و به شرح این تغییرات و پیشرفتها پرداخته اند؟ آیا وجوه مشابهی بین فرهنگهای ایرانی و آلمانی ملاحظه شده است، یا این که ایران در نظر سیاحان کشوری کاملاً غریب بوده است؟ آیا سیاحان این توانایی را داشته اند که با نگرش به فرهنگ ایران، از ارزشهای فرهنگی خود انتقاد کنند؟

پرسشهای یاد شده، که اردلان برای آنها پاسخهایی می یابد، دو بُعد در روش تحقیق او را مشخص می کنند: نویسنده نخست زاویه دید «بیننده» را، که در سفرنامه «نویسنده» نیز هست، بررسی می کند، به این معنی که مسافر در پی چه بوده، چه دیده و چگونه نوشته است و دیگر تصویر ایران از بینش مقایسه ای ست، یعنی ارتباط و تأثیر آنچه که نویسنده سفرنامه در زادگاهش در مورد ایران می دانسته و یا آموخته است و انتظار دیدن همان دانسته ها و آموخته ها را در ایران داشته است و آنچه که او واقعاً در ایران دیده و یافته است. به این دو بعد نگرش «آفرینش» (*production*) و «دریافت» (*reception*) می گوئیم. اما ضمن مطالعه این کتاب یک سؤال مطرح می شود که پاسخ آن مبهم است: اگر نویسنده در قیاس خود به «حقایق تاریخی» در سفرنامه ها توجه دارد، پس بینش او بینشی ست تاریخی. اما هنگامی که اردلان بین دانسته هایی که از فرهنگ مبدأ (زادگاه) سیاحان سرچشمه می گیرد و آنچه که آنان در فرهنگ مقصد دیده و شرح داده اند «مقایسه» می کند، نظر او نه تنها متوجه «آفرینش»، بلکه «دریافت» نیز هست و این دریافت از یک سواز بینش نویسنده سفرنامه و از سوی دیگر از بینش خواننده مورد اهمیت است.

هدف اردلان در مرحله نخست بررسی این پرسش است که برخورد مسافران اروپای

قرن نوزده با ایران و برداشت آنها از آنچه که در آن زمان به فرهنگ ایرانی نسبت داده می شده، چگونه بوده است. بر همین اساس او در بخش نخست فصل اول کتاب خود نگرش گسترده ای به شرق دارد و به نظریه متفقد تاریخی و ادبی ادوارد سعید (۱۹۷۸) و به تئوری مشابه شرق شناس فرانسوی ماکسیم رودینسون (۱۹۸۸)^۳ اشاره می کند. بر اساس نظر رودینسون نیز تصویر شرق در اروپای قرن نوزدهم میلادی، از دو زاویه تاریخ مذهبی و زبان شناسی ترسیم شده است. اردلان با تکیه بر سعید و رودینسون در این بخش از کتاب خود به بُعد مذهبی تصویر شرق - به ویژه در نوشته های ادبی - می پردازد (اردلان ۲۰۰۳: ۱۵، ۱۸). چگونگی آشنایی فرهنگی از طریق «سفر» و انعکاس آن در «سفرنامه» دیگر مواردی است که اردلان در این بخش به آنها پرداخته است. بخش دوم فصل اول مربوط به سیاحتان آلمانی زبان به ایران در قرون هیجدهم و نوزدهم میلادی است (اردلان ۲۰۰۳: ۲۹-۸۴). نویسنده در قرن نوزدهم که در مرکز توجه اوست، سه بخش را در نظر می گیرد: انگیزه ها و دلایل سفر به ایران با توجه به نفوذ اروپا در ایران (همان، ۳۳-۶۴)، بررسی طرز فکر، اندیشه و فرهنگ سیاحتان (همان، ۷۷-۶۴) و نقش مجلات جغرافیایی (همان، ۷۷-۸۴). اگر چه انگیزه های سفر به ایران بیشتر برای برقراری و یا حفظ روابط سیاسی و اقتصادی اروپا با ایران بوده است و این انگیزه ها بازتاب قابل توجهی در سفرنامه های سیاحتان آلمانی زبان دارد، اما همواره اسلام و نقش آن در امور سیاسی و کشورداری است که توجه سیاحتان را به خود جلب می کند. اردلان در بخش دوم به خوبی نشان می دهد که چگونه اسلام در سفرنامه ها و دیگر متون ادبی دربرگیرنده مفهوم فرهنگی شرق است.

تا کنون نقش انجمنهای جغرافیایی و مجلاتی که با حمایت فکری و مالی این انجمنها به چاپ می رسید در کتبی که تصویر ایران در سفرنامه های اروپایی را بررسی می کنند کمتر مورد توجه قرار گرفته بود. اما اردلان در این مورد اشاراتی آموزنده دارد: در آلمان، جغرافی به عنوان علم و رشته تحصیلی با آغاز قرن نوزده به تدریج شکل می گیرد. وی نشان می دهد که چگونه انجمنها و مجلات این علم تازه، بر تصویر ایران تأثیر گذاشته اند. در آن نشریه ها در کنار نوشته های روی آورندگان اندکی به این علم نوبنیاد، مقالاتی از منجمان، پزشکان، مهندسان، فیزیکدانان، زمین شناسان، گیاه شناسان، و به خصوص شرقشناسان نیز به چشم می خورد (اردلان ۲۰۰۳: ۷۷-۸۴).

در فصل سوم کتاب تحت عنوان اصلی «تجربه های سفر» اردلان به شرح کیفیت و امنیت راهها، شیوه سفر، برخورد و روابط مسافران با همسفران خود، نقش کاروانسراها و پست خانه ها در پذیرایی از سیاحتان، مهمان دوستی و پذیرایی ایرانیان و نیز راهنمایهای

سیاحان برای مسافرانی که تصمیم سفر به ایران دارند، می پردازد (اردلان ۲۰۰۳: ۸۴-۱۲۸). مهم‌ترین و شاید ماندنی‌ترین خاطرات سیاحان هنگام سفر به سرزمین غریب ایران، شرح وضعیت و نحوهٔ پیمودن راه سفر است. معروفترین و پررفت و آمدترین راه به ایران از طریق قسطنطنیه و ارزروم به تبریز و تهران بوده است و راه دوم خط سیر مسکو، ولگا، استارخان به انزلی. اگرچه این راه دوم در قرن هفدهم جزو معروفترین، مطمئن‌ترین و پررفت و آمدترین راه بوده است، اما در قرن نوزدهم اهمیت خود را به خاطر وجود راههای بهتر و پیشرفت شیوه‌ها و وسایل مسافرتی مدرن تا حدود زیادی از دست می‌دهد. علاوه بر این دو امکان، سیاحان خود را با کشتی از طریق بندر الکساندریا و کانال سوئز به بمبئی و سپس به بندرعباس می‌رسانده‌اند. این راه البته ارزانترین، اما در عین حال طولانی‌ترین راه بوده است. در رکاب مسافران اروپایی که به ایران می‌رسیدند، معمولاً یک ساربان و یک مترجم نیز سفر می‌کرده‌اند. بهترین و مطمئن‌ترین شیوهٔ سفر در داخل ایران، پیوستن به کاروانها بوده است. مسافران اروپایی قرون هفدهم و هیجدهم از کاروانها و کاروانسراهای متعددی یاد می‌کنند، همچون کارستن نیبور که در نیمهٔ قرن هیجدهم راه بوشهر تا شیراز را چنین پیمود. مسافرانی که با کاروان سفر می‌کرده‌اند، در طی راه از امنیت مالی و جانی بیشتری برخوردار بوده‌اند، چون سفر به گونهٔ گروهی صورت می‌گرفته است و کسی اجازهٔ ترک کاروان را نداشته است. در سفرنامه‌ها از خوش برخوردی ایرانیان حین سفر تعریف و تمجید بسیار می‌شود و نویسنده این گونه برخوردهای نیک را که بیشتر جنبهٔ انفرادی داشته است، به همهٔ ایرانیان نسبت می‌دهد. به هر تقدیر سفرنامه‌ها حاکی از آنند که مسافرین اروپایی از برخورد و گفتگو با همسفران ایرانی خود در طول سفر شادمان بوده‌اند و مسافرینی که با ترکها و یا عربها برخورد کرده‌اند، ایرانیان را در قیاس با دیگر ملتها خوش برخوردتر و مهربان‌تر دانسته‌اند. از دیگر تجربیات سیاحان آلمانی در بین راه برخورد های آنان با سربازان، عشایر بختیاری و کرد و همچنین شرح کاروانسراهاست.

کاربرد واژهٔ فارسی «کاروانسرا» در سفرنامه‌ها و فقدان واژهٔ معادل آن در زبانهای اروپایی غربی می‌تواند دلیلی بر آن باشد که مسافران اروپایی که به مقصد ایران سفر می‌کرده‌اند و یا به دلایلی در سفر خود به شرق از ایران عبور کرده‌اند، تنها در این جا با کاروان و کاروانسرا آشنا شده‌اند. سیاحان از این که انسان در کاروانسرا بدون پرداختن کوچکترین هزینه ای بیتوته می‌کرده است، شگفت زده بودند و همچنین اشاره می‌کنند که از مسافران بدون در نظر گرفتن این که از کجا می‌آیند و به چه قشری تعلق دارند پذیرایی می‌شده است. علاوه بر کاروانسراها که تقریباً همهٔ مسافران به شرح آنها می‌پردازند و

تصویری به نسبت کامل از آن‌ها ارائه می‌دهند، نقش پست‌خانه در پذیرایی از سیاحان قابل توجه است. محل پست‌خانه در راه‌های اصلی، پستی و مراسلاتی بوده و فاصله آنها از یکدیگر بین سی تا سی و پنج کیلومتر تخمین زده شده است. اردلان تعداد پست‌خانه‌ها را به صد و هفتاد و یک عدد تخمین می‌زند؛ البته به ارقام و آماری که اغلب در سفرنامه به چشم می‌خورد نمی‌توان اطمینان کامل کرد.^۱ در کنار شرح کاروانسراها و پست‌خانه‌ها مسافران به تعریف و تمجید از مهمان‌نوازی و دست و دل‌بازی ایرانیان، به خصوص ارامنه ایرانی، پرداخته‌اند. مسافران آلمانی به این نکته اشاره می‌کنند که در کاروانسراها و پست‌خانه‌ها از همة مسافران یکسان پذیرایی می‌شده است و از این‌که در کاروانسراها از مسافران اروپایی، اگرچه ایرانیان اینان را خدانشناس می‌دانسته‌اند، در «شاه‌نشین» و در پست‌خانه‌ها در «بالاخانه» پذیرایی می‌شده، خشنودند.

شرح مهمان‌نوازی ایرانیان فقط محدود به مردم عامه نمی‌شود. مسافران آلمانی، به خصوص اگر صاحب‌مقام و یا مأمور دولت خویش بوده‌اند و مدت طولانی در ایران می‌مانند، می‌بایست برای رعایت ادب و احترام، خود را به اداره ای (؟) معرفی می‌کردند و یا به دیدار روحانی محل می‌رفتند. آنان به همین سبب توجه به خصوصی به استقبال و مهمان‌نوازی اداری و رسمی داشته‌اند و اشاره می‌کنند که چگونه مهمان به سالن پذیرایی هدایت می‌شده است و با به‌کارگیری چه واژه‌هایی میزبان به مهمان خوش آمد می‌گفته است. آنچه که در نظر سیاحان آلمانی غریب بوده است، در آوردن کفش قبل از ورود به سالن پذیرایی و نشستن دوزانو بر روی زمین است. رتبه و اهمیت مهمان، میزان ادب و روش پذیرایی میزبان از او مشخص می‌کرده است. بر همین اساس میزبان تصمیم می‌گرفته است که آیا شخصاً به پیشواز مهمان خویش برود، در اتاق پذیرایی سرپا بایستد و به مهمان خود خوش آمد بگوید و یا این‌که او را نشسته بپذیرد. حتی تعارف کردن قهوه یا قلیان به مهمان نیز بسته به مقام و منزلت او بوده است (اردلان ۲۰۰۳: ۱۱۳).

سیاحان آلمانی سفرنامه‌های خود را با ذکر تاریخ و دلیل سفر و شرح راه‌ها شروع می‌کنند، به توصیف شهرها و دهکده‌های بین‌راه و تجربیات سفر و سپس به تعریف از برخورد ایرانیان با مهمانهای آلمانی می‌پردازند و نوشته‌های خویش را معمولاً با پند و اندرز به پایان می‌رسانند. این راهنمایها که بیشتر نشان از برداشتهای ذهنی مسافرین دارد، برای کسانی در نظر گرفته شده است که قصد سفر به ایران دارند. دانستن و رعایت این پندها در برخورد با ایرانیان از کشمکشها و تضادهای فرهنگی می‌کاهد. یکی از اصلی‌ترین مواردی که در فرهنگ زندگی و در شیوه نگرش به جهان پیرامون و درک آن

نقش به سزایی داشته است و در بسیاری از موارد می توان از آن به عنوان برخوردار فرهنگی و یا عامل بروز اختلافاتی دیگر که از وجود این گونه برخوردها سرچشمه می گیرند، یاد کرد، نقش دین، دخالت مذهب در امور زندگی روزمره و در کشورداری و همچنین برداشتی است که یک مسافر اروپایی با نگرش نشأت گرفته از تفکر نخستین سالهای عصر تجدّد در اروپا به آن دارد. در این مورد نیز مقایسه بین سفرنامه های قرون هفدهم، هیجدهم، و نوزدهم میلادی گویای تحولات فرهنگی و ذهنی سیاحان آلمانی در نگرش به جهان پیرامون خویش و بازماندگی ایران در سنت خود می باشد. در سفرنامه های قرن هفدهم توجه مسافران به فرم زندگی و کشورداری ایرانیان از بینش دینی، بیشتر دربرگیرنده شرح نکته های مختصر در مورد دین اسلام است. این شرح کوتاه شامل نکات تاریخی ست از جمله بروز اسلام در ایران، نقش محمد، ابوبکر، عمر، عثمان، و علی در دو دسته کردن مسلمانان به شیعه و سنی و ترسیم تصویری از جشنها و عزاداریهای مذهبی ست. ترسیم این گونه تصویرها بیشتر در قالب شرح زندگی روزمره است تا بررسی جهانیابی ایرانیان.

مقایسه بین دین اسلام و مسیحیت از بینش سیاحان با تکیه بر نوآوریهای فلسفی و فرهنگی دوره روشنگری در اروپا صورت می گیرد. اینان در سفرنامه ها در مورد دین و نقش آن در زندگی به تفصیل می پردازند و در بسیاری موارد به نقش تعیین کننده آن در زندگی کشورداری به دیده تمسخر می نگرند. تنها صوفیگری و بررسی عرفان در ادبیات فارسی است که علاقه و کنجکاوی سیاحان را بر می انگیزد. در سفرنامه ها از اسلام و شیعه نه تنها به عنوان دین و مذهب اصلی، بلکه به عنوان تعیین کننده دو عنصر به اصطلاح «خودی» و «غیرخودی» در فرهنگ ایرانی یاد می شود، به گونه ای که سنیها، مسیحیان، یهودیان، زردشتیان (پارس ها)، و هندوها در گروه «غیرخودی» جای می گیرند. کشمکش فرهنگی در زندگی روزمره بین «خودی»ها و «غیرخودی»ها از مواردی ست که سیاحان آلمانی به آن توجه دارند. علاوه بر شرح این اختلافها که کیفیتشان در سفرنامه ها بر اساس مدت اقامت مسافران در ایران، ارتباط آنان با افراد و گروهها و حدود آشنایی آنان با اسلام، به گونه ای قابل توجه متفاوت است، شرح سنتها، زمان و چگونگی برگزاری جشنها و عزاداریها، اصول و ممنوعیتهای مذهبی و شیوه عبادت از جمله مواردی هستند که سیاحان به آن اشاره دارند. جالب توجه است که در سفرنامه ها نوروز و جشن سال نو در حکم زیرمجموعه ای در بخش شرح اسلام قرار می گیرند (اردلان ۲۰۰۳: ۲۱۳).

نحوه ازدواج (دائم و موقت)، زندگی زناشویی و تشکیل خانواده از موارد جالب توجه دیگر در سفرنامه هاست. بر اساس نتیجه گیری مریم اردلان فقط مسافرینی به این موضوع

پرداخته اند که مدت زیادی در ایران مانده اند و با خانواد‌های متعددی در ارتباط بوده اند. اردلان از یک سو ذکر می کند که به غیر از پزشکان، هیچ کس دیگر مجاز به وارد شدن به «اندرونی» نبوده است؛ اما از طرف دیگر می گوید که شرح «اندرونی» و زندگی خانوادگی ایرانیان در سفرنامه‌ها نشان از اطلاعات فراوان، دقیق، و بیطرفانه سیاحان دارد (اردلان ۲۰۰۳: ۲۴۲). پرسشی که بدون پاسخ می ماند، این است که اگر ورود به «اندرونی» برای همه کس مجاز نبوده است، چگونه سیاحان به اطلاعات ظاهراً دقیق خویش دست یافته اند و بر چه موازینی باید دقت و بیطرفی آنها را سنجید؟ به عنوان مثال پزشک اتریشی یا کوب پولاک (۱۸۱۸-۱۸۹۱) که در زمان ناصرالدین شاه در ایران اقامت داشته است و سفرنامه خود را در سال ۱۸۶۵ در دو جلد به چاپ رسانده است،^۵ از خانواده به عنوان مهمترین و پرارزشتترین عنصر فرهنگی ایرانیان یاد می کند، به طوری که هیچ ایرانی نمی تواند تصور کند که لحظه ای به دور از خانواده خود به سر برد؛ او ایران را سرزمینی می داند که سراسر تاریخ آن را حوادث سلسله ای و خانوادگی رقم زده اند (پولاک ۱۳۶۸: ۱۶۰). قوانین اسلام در زندگی زناشویی و تأمین خانواده حکمفرماست. در سفرنامه‌ها به این مطلب اشاره می شود که حقوق مردان در زندگی خانوادگی بر خلاف حقوق زنان نامحدود است. فقط در گروهی به نام «بایان» زنان حقوق بیشتری دارند، مثلاً می توانند بدون چادر و پوشش سر و صورت وارد جامعه شوند و چون مردان خود را در اجتماع نشان دهند. مردان بایبی مجاز به داشتن بیشتر از یک زن نیستند. در کنار ازدواج و مراسم عروسی، بچه دار شدن و تربیت فرزندان از مهمترین مطالبی ست در توصیف زندگی زن و مرد. بچه‌ها توسط «قابله» به دنیا آورده می شده اند. زمان شیر دادن معمولاً بین یازده ماه تا دو سال و برای بچه‌های ضعیف تا سه سال ذکر شده است. تربیت خردسالان و جوانان در شهرها و دهات گوناگون مختلف است. سیاحان از تعداد کم مدرسه در ایران و فقدان رفتن اجباری به مدرسه یاد می کنند و به جای مدرسه به مکتبهای متعدد قرآن اشاره دارند. در مورد رفتن یا نرفتن خردسالان و نوجوانان به مدرسه خانواده‌ها تصمیم می گرفته اند. اهمیت مدرسه در خانواده‌های قشر بهتر جامعه بیشتر بوده است، اما در مورد سن رفتن به مدرسه آخوند‌های محل تصمیم می گرفته اند. بر خلاف پسران که در کنار قرآن به آموزش گلستان و اشعار سعدی و حافظ می پرداختند، دختران یا از سن نه سالگی به مدرسه می رفته اند و یا بیسواد رشد می کردند. نبودن مدرسه و مراکز آموزش دولتی از کمبودهای اجتماعی ست که سیاحان آلمانی به آن اشاره دارند.

اردلان در فصل هشتم کتاب خود تحت عنوان «امور روزمره» (اردلان ۲۰۰۳: ۲۶۳-

(۳۵۱) به بررسی و شرح گوناگونی لباس، تغذیه، معماری و خانه سازی، شغلها، گذراندن اوقات فراغت، بیماریها، مرگ، و شیوه خاکسپاری در فرهنگ ایرانی می پردازد. سیاحانی که در آغاز قرن نوزدهم به ایران سفر کرده اند، از سبک لباسهای زنان و مردان سخن می گویند و شرح و تصاویر کاملی از آن ارائه می دهند، اما مسافرانی که ایران را در سالهای پایانی قرن نوزدهم دیده اند، به شباهتهای بسیاری بین سبک لباسهای ایرانی و اروپایی اشاره دارند. ظاهراً هر چه به قرن بیستم نزدیکتر می شویم، فرم لباسهای ایرانی چهره سنتی و ملی خود را از دست می دهند و از مد لباسهای اروپایی پیروی می کنند. آن طور که اردلان نشان می دهد، شرح لباس زنان و مردان در سفرنامه ها جدا از هم صورت می گیرد؛ اما ویژگی که در هر دو مورد به آن اشاره می شود، این است که پوشاک و فرم لباس نشان آن است که زنان و مردان به کدام طبقه اجتماعی تعلق داشته اند. به طور مثال گفته می شود که مردان و زنان از قشر بالای جامعه دستکش به دست نمی کنند و جنس لباس آنان از حریر و یا پشم است. لباسهای ایرانی در کل پرنقش و نگار و دارای رنگهای شادند.

ایرانیان در تغذیه از قوانین اسلامی پیروی و اغلب از تولیدات داخلی مصرف می کنند. در خانه ها اتاق غذاخوری وجود ندارد و آنان برای صرف غذا روی زمین می نشینند. مردان دوزانو روی زمین می نشینند، بالاتنه خود را به جلو خم می کنند، دست چپ را روی خنجر خود می نهند و با دست راست لقمه می گیرند. سفره ایرانی معمولاً متنوع است و علاوه بر غذای اصلی انواع مختلف میوه چون انگور، هندوانه، و خربزه نیز وجود دارد؛ نوشیدنی مورد علاقه چای می باشد. خانه های ایرانی معمولاً ساده، اما وسیع اند. سیاحان به ویژه در اصفهان به ساختمانهای بزرگ و زیبا برخورد می کنند. ایرانیان هرگز به تعمیر خانه های قدیمی و خرابه دست نمی زنند بلکه همیشه خانه نو و تازه ساز را به خانه کهنه و قدیمی ترجیح می دهند. هر خانه دارای در و یا دروازه، حیاط، ورودی اصلی، تالار که مناسب پذیرایی از مهمان است، اُرسی، زیرزمین که معمولاً زیر تالار است و هوایی خنک و برای تابستان مساعد دارد، اندرونی، مستراح، آب انبار، بالا خانه که برای اقامت در بهار ساخته شده است، پشت بامهای مسطح و حرمسرا می باشد. حرمسرا محل زندگی زنان است و به غیر از خواجگان و پزشکان هیچ مرد غریبه ای وارد آن نمی شود، مگر با اجازه زنان اجازه کار کردن در بیرون از خانه را ندارند و زندگی روزمره خود را با تمیز و مرتب کردن خانه می گذرانند. تنها وظیفه اصلی آنها برقراری رضایت مرد است؛ وقتی دوره جمع می شوند کارشان شکوه از ایام و نالیدن از گردش روزگار است.

تنها مردان هستند که در پی شغلی می روند. شغل‌های ایرانیان گوناگون است و هر شغلی نشانگر تعلق مرد به طبقه اجتماعی خاصی ست. در پایین ترین رده شغلی خدمتگزاران، خواجه‌ها، برده‌ها، رقاصان مرد، سربازان، و گدایان قرار دارند. گروه بعدی که اجتماع نظر بهتری به آن دارد، دهقانان اند که گردش اقتصاد و وظیفه امرار معاش جامعه بر عهده آنان است. گروه بعدی بازرگانانند که شایسته ترین و مهمترین گروه شغلی را تشکیل می دهند. بازرگانی معمولاً شغلی ست که از پدر به پسر به ارث می رسد. اینان در نظر جامعه مردمانی صادق، درستکار و قابل احترام اند و اگرچه ثروتمندند، اما دارای یک زن هستند و زندگی بی تجمل، ساده و مردمی دارند. سیاحان از بازرگانان به عنوان مردمانی بسیار باادب و پرتواضع یاد می کنند. موفق ترین گروه بازرگانان را ارمنی‌ها تشکیل می دهند. گروه دیگر صنعتگران هستند که به دو گروه شهری و روستایی تقسیم می شوند.

مهاجرت اروپاییان به کشورهای شرقی، به خصوص ایران و هند، جهت کار و کسب درآمد از زمان تأسیس دو کمپانی هند شرقی توسط دولت انگلیس (۱۶۰۰ میلادی) و هلند (۱۶۰۲ میلادی) مرسوم شده است. آن طور که مریم اردلان نشان می دهد در قرن نوزدهم نیز بسیاری از اروپاییان از جمله انگلیسی‌ها، یونانیان، سویسی‌ها، روس‌ها، فرانسوی‌ها و آلمانی‌ها به منظور کار، کسب درآمد و پس انداز مالی در ایران به داد و ستد مشغول بوده اند. به علاوه از افسران انگلیسی، فرانسوی، اتریشی، و ایتالیایی یاد می شود که به عنوان مأمور برای دولت ایران کار می کرده اند. اردلان به ویژه به امریکایی‌ها و روس‌ها اشاره دارد (اردلان ۲۰۰۳: ۳۳۶-۳۴۱).

در حالی که سیاحان آلمانی به تفصیل به شرح زندگی شغلی ایرانیان می پردازند، نگاه آنها به گذراندن اوقات فراغت ایرانیان سطحی و مختصر است. ورزش مرسوم و محبوب بین زنان و مردان اسب سواری ست. علاوه بر آن مردان به شکار و ورزش (در زورخانه) می پردازند و اوقات فراغت خود را با میل در قهوه خانه‌ها می گذرانند. سیاحان از ایرانیان در مجموع به عنوان افرادی خوش مشرب و خوش برخورد یاد می کنند.

ایرانیان به هنگام بیماری بیشتر به طبابت پزشکان خارجی مایلند و به پزشکان ایرانی اعتماد چندانی ندارند. جالب توجه است که در سفرنامه‌های قرن نوزدهم به ندرت به شرح طبابت و درمان بیماریها توسط داروهای ایرانی برخورد می کنیم. در مواردی که دردی قابل علاج نباشد، مرگ در انتظار بیمار است، اما ایرانیها مردمانی هستند که مرگ را نیز جزو زندگی می دانند، هرگز هراسی از آن ندارند و با آرامش و بردباری به استقبال آن می روند. در به خاکسپاری مرده نیز قوانین اسلامی حاکم است. جسد مرده پس از شست و شوی کامل

در پارچه ای تمیز و سفید پیچیده می شود و طی مراسم و قران خوانی به خاک سپرده می شود. پس از به خاک سپاری مردم چند روزی به عزاداری می پردازند و به ملاقات افراد خانواده متوفی می روند. در برخی از سفرنامه های قدیمی نیز به این مراسم و به نحوه و روزهای عزاداری اشاره مفصل می شود. تنها پارسیان (زردشتیان) هستند که مرده های خود را به خاک نمی سپارند، چون بدن مرده خاک را که یکی از عناصر مقدس طبیعی ست، آلوده می سازد. اینان مرده های خود را در برجهایی قرار می دهند که به آن «برج سکوت» می گویند (اردلان ۲۰۰۳: ۳۴۵-۳۵۱).

اردلان در آخرین فصل کتاب خود به بررسی سیستم کشورداری و تقسیم قدرت دولت از نظرمسافران آلمانی زبان در سه بخش دولت، اصلاحات ناصرالدین شاه قاجار، و روابط بین المللی ایران می پردازد. مورد آخر فقط محدود به بریتانیای کبیر و روسیه و وابستگی کامل ایران به این دو کشور است (اردلان ۲۰۰۳: ۳۵۱-۳۹۱). لازم به ذکر است که اطلاعاتی که سیاحان از دولت و سیستم کشورداری می دهند ضد و نقیض و بسیار گمراه کننده است. در سفرنامه ها به طور کلی از سیستم حکومتی ایران به عنوان پادشاهی مطلق استبدادی یاد می شود که در آن البته پادشاه در کلیه موارد حکومتی تصمیم می گیرد، اما قدرت حکومتی تنها از آن او نیست، بلکه تحت نفوذ روحانیون نیز هست. باید به این نکته اشاره کرد که مشاهدات سیاحان به دوره ای خاص، یعنی زمان پادشاهی ناصرالدین شاه محدود می شود. در هیچ یک از سفرنامه ها به تشریح سیستم حکومتی ایران از بینش تاریخی، اجتماعی، و فرهنگی برخورد نمی کنیم، بلکه فقط با مشاهدات و برداشتهای لحظه ای با تکیه بر ذهنیات مسافران روبرویم. برای مثال در بخشی که مربوط به ادارات است، به جای بررسی سیستم اداری ایران، سن کم و تجربه های اندک مدیران مورد انتقاد سیاحان قرار می گیرد. از وزیران و مدیران به عنوان افراد نالایقی یاد می شود که فقط میل به حکومت دارند. در زمینه سیستم حقوقی ایران گفته می شود که وضع قانونهای جدید تحت فرمان پادشاه و نفوذ روحانیون است و سیستم حقوقی از قوانین شیعه و عرف پیروی می کند. اما برعکس در زمینه اصلاحات دولت، سیاحان اطلاعات بهتری در اختیار خواننده قرار می دهند چون خود تا حدود زیادی شاهد وضع اصلاحات بوده اند. اصلاحات نظامی، اداری، مراسلاتی، پروژه های خیابان سازی و حکومتهای منطقه ای از مواردی است که در چهارچوب تجدد در ایران به آن اشاره می شود.

پانویس:

- ۱- Michel Foucault (1991): *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main
- ۲- Marjam Ardalan (2003): *Der Iran im Spiegel deutschsprachiger Reiseberichte im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main. (=Europäische Hochschulschriften, III/947). (Diss., 2002). [اردلان ۲۰۰۳]
- مریم اردلان در سال ۱۹۶۷ در شهر هامبورگ (آلمان) بدنیا آمده است. تحصیلات او در رشته های جامعه شناسی و اقتصاد می باشد. تخصص او در اسلام و زنان در اسلام است. اردلان در کتاب یاد شده که رساله دکترای اوست، به تحقیق در نظریه «شرق‌بیم»، تبادل فرهنگی، آداب و رسوم، سفر به شرق و سفرنامه ها پرداخته است. کتاب «ایران در بازتاب سفرنامه های آلمانی زبان در قرن نوزدهم» در علوم تاریخی اهمیت به سزایی دارد. کتاب شامل مقدمه، نه فصل، خلاصه ای از زندگینامه سیاحان (اردلان ۲۰۰۳: ۳۹۷-۴۰۵) و فهرست منابع (همان جا: ۴۰۶-۴۳۵) می باشد. متأسفانه کتاب فاقد فهرست اعلام است. به همین خاطر جستجویی را من سیاحان در متن کتاب چنان آسان نیست.
- ۳- Maxime Rodinson (1988): *Europe and the mystique of Islam*, London.
- ۴- آمارها و خصوصیتی که سیاحات در سفرنامه های خود در خصوص تعداد و تراکم جمعیت، روابط افراد با محیط زیست خود و نیز وضعیت نظامی و اقتصادی کشور می دهند (اردلان ۲۰۰۳: ۱۷۵-۱۹۹)، بر دیده ها و تجربیات شخصی استوار است و نه بر اصول علمی. به همین سبب نمی توان به این گونه آمارها و ارقام از بینش تاریخی نگریست و به آنها استناد کرد. آمارهایی که توسط سیاحان در موارد خاص ارائه می شود، فقط در چهارچوب مقایسه ای امکان تخمینی محدود می دهند.
- ۵- Jacob Eduard Polak (1865): *Persien. Das Land und seine Leute. Ethnographische Schilderungen*, two parts, Leipzig.
- کیکاووس جهاننداری این سفرنامه را برای نخستین بار در سال ۱۳۶۱ به زبان فارسی ترجمه کرده است: سفرنامه پولاک. ایران و ایرانیان. نوشته یاکوب ادوارد پولاک. شرکت سهامی انتشارات خوارزمی. چاپ دوم. آبان ماه ۱۳۶۸. [پولاک: ۱۳۶۸].

گفشتی و امثارات فارسی

کتاب ماه فرهنگی تاریخی «یاد آور»، ویژه قیام ۳۰ تیر

نشریه مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، سال اول، شماره دوم، تیر و مرداد ماه ۱۳۸۷، سردبیر: موسی حقانی، نهران (الهیة- خیابان شهید فیاضی، میدان فرشته، شماره ۱۲۸، صندوق پستی ۱۹۷۵-۱۹۳۹۵)، صفحات ۱۶۰، بها؟

فهرست: سخن اول: روز خود باوری: سردبیر؛ غفلتها، پیروزی را به شکست مبدل کرد: ... در آئینه تحلیل امام خمینی؛ ۳۰ تیر باید «روز کاشانی» نامیده می شد: آیت الله خامنه ای؛ امریکا و انگلیس زمینه ساز آمدن قوام بودند: حسین مکی؛ از هیچ چیز واهمه نداشتیم: آیت الله سید مرتضی مستجابی؛ نامه های منتشر نشده آیت الله کاشانی به آیت الله سید مرتضی مستجابی؛ توقع مردم بالا رفته بود: حسن گرامی؛ مصدق می خواست آبرومندانه برود: دکتر محمد حسن سالمی؛ آقا بیش از هر کسی قوام را می شناخت: پروفسور احمد خلیلی؛ استعفای مصدق برنامه ریزی شده بود: دکتر سید محمود کاشانی؛ حفظ وحدت: عامل پذیرش این سمت [ریاست مجلس شورای ملی] بود: مهندس سید ابوالحسن کاشانی؛ گروهها از ظن خود یارسی تیر شدند: حبیب الله عسگر اولادی؛ سکولارها بیانیه قوام را جدی گرفتند: پروفسور حمید مولانا؛ قوام و مصدق را چندان از یکدیگر دور نمی بینم: دکتر سید جلال الدین مدنی؛ مصدق بر سر دوراهی بود: حسین شاه حسینی؛ قوام داعیه مدرنیسم داشت: ناصر تکمیل همایون؛ آزاد گذاشتن نوده ای ها توجیهی نداشت: دکتر انور خامه ای؛ دلایل استعفای مصدق را باید در خود او جست: احمد سمیعی؛ ۳۰ تیر تنها محصول اعلامیه بود: دکتر محمد علی یوسفی زاده؛ حوزه باید حمایت بیشتری می کرد: حمید سیف زاده؛ برگرداندن مصدق اشتباه بود: دکتر احسان نراقی؛ او را فریب دادند: دکتر باقر عاقلی؛ از دست مردم فرار کردم: رضا سجادی؛ در سی تیر توانستم عکس بگیرم: سید مصطفی مترجم مدنی؛ نکاپوی شگرف مقاومت: روایت تصویری سید مصطفی مترجم مدنی از برخی رویدادهای نهضت ملی ایران؛ قیام سی ام تیر و نقش نیروهای مذهبی: حجت الاسلام و المسلمین روح الله حسینیان؛ درآمدی بر آسیب شناسی قیام سی تیر: دکتر محمد مهدی مظاهری؛ قوام السلطنه در آخرین ساعات زمامداری: ع. صفی پور؛ و اما در باب «جناب اشرف قوام السلطنه»: فرزاد زاد محسن.

سردبیر در زیر عنوان «روز خود باوری» نوشته است:

«رویدادی که این دفتر، محمل کنکاش و پژوهش درباره آن گشته، یکی از درخشان ترین تجلیگاههای

خودباوری و استقلال طلبی ملت ایران در قرون اخیر است...»

در نیم قرن گذشته، تاریخ پژوهان و نیز عناصر و جریاناتی با دیدگاههای متفاوت و گاه متضاد، در تحلیل و تفسیر این رویداد، فراوان سخن رانده اند؛ با این همه، هنوز هم ارائه تصویری واقع بینانه از زمینه ها و جزئیات این رویداد و پیامدهای مهم حاصل از آن، نیازمند پژوهشهای دقیق و متمهاندانه محققان است....

این دفتر در راستای بحث و فحص پیرامون زمینه های پیدایی رویداد سی تیر، در پی بافتن پاسخهایی در خور و قانع کننده به چند پرسش مهم تاریخی ست.

پرسش نخست آن که آیا درخواست وزارت دفاع توسط دکتر مصدق، علت استعفا و با بهانه وی برای کناره گیری بوده است؟ به عبارت دیگر آیا می توان این موضوع را در آن مقطع حساس، مسأله و نیاز دست اول ملت تلقی کرد؟ و با فرض پذیرش اهمیت اول برای این مقوله، این پرسش مهم فرا روی ماست که آیا جنبشی که در طی سالها تلاش و فداکاری پیگیر، توانسته بود پنجه در پنجه ابر قدرت طماع و فریبکاری چون انگلیس درافکند و با خلع ید از وی، تحقیری تاریخی را بر او تحمیل کند و شاه را، ولو به ظاهر، مطیع و منقاد خود گرداند، قادر به ممانعت از دخالت ارتش در امور نبود؟ آیا از دیدگاه دکتر مصدق، هم پیمانان سیاسی او که بعضاً از علما و چهره های نامدار ملی بودند، تا بدان پایه غیر قابل اعتماد بودند که وی به ناچار تصمیم خود برای استعفا را از آنان که موجبات برکشیده شدنش را بدین مرتبت فراهم آورده بودند، پنهان کرد و لامحاله، نهضت و ملت را دچار پیامدهای ناشی از این تصمیم گیری نامنتظره ساخت؟ و دیگر آن که آیا مصدق می دانست که در صورت استعفا، قوام جانشین وی خواهد بود و با علم به این موضوع، نهضت را در معرض خطر جدی قرار داد؟

کسانی که در این مجموعه پاسخگوی این پرسشها بوده اند، به رغم گرایش به نحله های سیاسی متفاوت و بعضاً متضاد، از قضا به این سوالات، پاسخهای مشابهی داده اند تا جایی که جمع بندی این آرا تحت یک مقوله، کارچندان دشواری نیست.

این پاسخها می توانند سه گرایش را درباره عملکرد دکتر مصدق در نهضت ملی رقم بزنند که «یادآور»

لازم می داند از منظر خود به بازبینی هر یک از آنها پردازد.

گرایش نخست با تکیه بر شواهدی از رفتارهای ناموجه دکتر مصدق، او را سرسپرده انگلستان و نقش وی را نفوذ در نهضت ملی و به شکست کشاندن آن می داند. این جریان فکری برای اثبات چنین برداشتی با مشکلات و ابهامات چندی روبه روست، زیرا مواضع صریح و ثبت شده دکتر مصدق در برابر برخی از عوامل شناخته شده انگلستان، از جمله سید ضیاء و گرایش آشکار او در جریان نهضت ملی، پذیرش چنین نسبتی را به او دشواری می سازد.

گرایش دوم که در نقطه مقابل گرایش نخست قرار دارد، دکتر مصدق را به عنوان نماد بارز و بی بدیل مبارزات ضد استعماری در ایران معاصر و موجد بیداری کشورهای خاورمیانه و حتی آفریقا می داند! برای ابطال چنین دیدگاهی، نیاز چندان به تحقیق و تلاش نیست و تنها رفتار دکتر مصدق در استعفای ۲۵ تیر، اعم

از آن که به دلیل خوف از رای دادگاه لاهه، یا ناتوانی در به سرانجام رساندن نهضت نفت، یا بیم از ثبت شدن نامش به عنوان عاقد قراردادهای فروش نفت به برخی از دولتهای بزرگ و یا رد درخواست وزارت دفاع توسط شاه بوده باشد، هر یک دلیل مبرهنی بر این نکته است که دکتر مصدق در مقام نخست‌وزیری بوده و توانایی و ادعای رهبری نهضت را نداشته است. رفتارهای وی در برهه استعفا و خانه نشینی پس از آن، کمترین تناسبی با ویژگیهای یک رهبر مصمم و قاطع استعمارستیز ندارد. زیرا مهمترین ویژگی چنین رهبری، همانا جسارت و قدرت بهره برداری از حمایت گسترده مردمی و اتخاذ تدابیر عقلانی و قاطع در گذرگاههای خطیر تاریخی و کنار زدن موانعی است که به طور طبیعی بر سر راه حرکت و رشد آزاد بخوانه ملت فرار دارند و بدیهی است که چنین منزلتی با عاقبت طلبی و گوشه نشینی، قابل احراز نیست.

رویکرد سوم از آن کسانی است که به رغم نفی سر سپردگی دکتر مصدق به بیگانگان، رویکردهای اشتباه وی را محملی برای دخالت مجدد آنان و شکست دردناک و فاحش جریان رو به رشد و پیروزمند نهضت ملی می دانند و چنین اشتباهات غیر قابل جبرانی را درمندان به نقد می کشند. از این منظر دکتر مصدق نخست‌وزیری بود که بناداشت در چارچوب نظام مشروطه سلطنتی و قواعد بین المللی به حل مسأله نفت نائل شود. بنا بر این توقع رهبری نهضت و درگیر شدن با توطئه های استعمارگران و عوامل داخلی آن اساساً از عهده او بر نمی آمد و او مرد روزهای سخت و آتش و خون نبود. تجربه ۳۰ تیر ۱۳۳۱ و ۲۸ مرداد ۱۳۳۳ نشان داد که دکتر مصدق در پی ناکام شدن در حل مسأله نفت از طریق مذاکرات در چارچوب قواعد بین المللی و قطع امید از حمایت امریکایی ها، در پی استعفاء و ترک صحنه بود. ابتدا در ۳۰ تیر از راه استعفاء سعی کرد کنار برود و سپس با عدم مقاومت در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به روش دیگری کنار رفت.

باور ما بر این است که با تجمع دیدگاههای متناقض و متضاد موجود درباره عملکرد دکتر مصدق و جمع بین آنها و به دست آوردن نتایجی بی شبهه، چنین دیدگاهی قابل اثبات است که تحلیل و تفسیر آن مطمح نظر این ویژه نامه بوده است.

و اما واکاوی وقایعی که پس از استعفای دکتر مصدق روی دادند و در وهله نخست، پاسخ به این پرسش که آیا قیام سی تیر، حرکتی کور، توده وار و فاقد دیدگاه روشن درباره اهداف خود بود، نیز از جمله دغدغه های این یادمان بوده است. بر حسب آنچه که رهبر و نماد این جریان و نیز عامل تحرک ملت به شرکت در این رویداد، یعنی مرحوم آیت الله کاشانی، در طی چند روز صدارت قوام بالصرح ابراز کرد، این قیام مبتنی بر هدفی روشن، یعنی عبور از گردنه خطیر نخست‌وزیری قوام و ازاله کامل وی به عنوان عامل سقوط و نافرجام گذاشتن نهضت ملی نفت و تلاش برای استمرار و تداوم نهضت تا دستیابی به استیفای حقوق کامل ملت ایران بوده است. حضور مردم مسلمان ایران نیز در صحنه در پی حضور و دستور علماء بود که حمایت از نهضت ملی شدن نفت و دولت دکتر مصدق را واجب اعلام کرده بودند. درک صحیح ملت ما از اهداف نهضت و اقدامات استقلال شکنانه انگلستان در ایران باعث حضور آگاهانه ملت در صحنه مبارزه با بیگانگان و عوامل آنها شد. این حضور پیروزمند و هوشمندانه در صحنه های حساسی نظیر ۳۰ تیر ۱۳۳۱ که ناشی از پیوند عمیق ملت ایران با آموزه های دینی و حاملان آن یعنی علمای عظام است را نمی توان در قالبهای تنگ تئوریک نظیر تئوری

حرکتهای پویولیستی و توده وار به تحلیل و تبیین نشست. عدم دستیابی به اهداف نهضت و پراکنده شدن ملت در روزهای پس از قیام سی تیر، دلایل دیگری دارد که تفحص و پژوهش درباره آنها، از جمله وظایف مهم تاریخ پژوهان عصر کنونی ست که به پاره ای از آنها در این یادمان اشارت رفته است. کوتاه سخن آن که علاوه بر اشتباهات استراتژیک دکتر مصدق از جمله ستاندن اختیارات تام شش ماهه و سپس در خواست اختیارات یک ساله از مجلس و بلااثر ساختن مهمترین نهاد تصمیم گیری کشور و پس از آن انحلال مجلس که عملاً ملت را در برابر تصمیمات دربار و دخالتهای بیگانگان، مسلوب الاختیار کرد و نیز فاصله گرفتن شبهه برانگیز دکتر مصدق از باران همسنگر خویش، و برخورد سطحی با نوطه های بیگانگان و عوامل داخلی آن از دلایل بارز شکست نهضت هستند. گذشته از این موارد، با نگاهی به ویژگیهای شخصیتی دو رهبر نهضت مسلی، به تفاوتی بنیادین رفتار سیاسی آن دو نیز پی می بریم. مرحوم آیت الله کاشانی به عنوان شخصیتی مجرب در مبارزه و رویارویی با استعمار انگلیس و دارای سوابق درخشان مبارزاتی و پایبندی به مبانی قدرتمند اعتقادی و دینی با اتکای به قدرت ایمان مردم مسلمان هیچ مانع و رادعی را در برابر نهضت بر نمی تابید و عملکرد وی در سی تیر، نشانه بارزی بر سلوک و اندیشه اوست، در حالی که شیوه مبارزاتی دکتر مصدق تا آن جا کاربرد داشت که بسا مسامعی جدی روبه رونمی شد و از آن مهتر به تعلق خاطر وی به «پیشوای وجیه المله ماندن...» خللی وارد نمی کرد؛ از همین رو در برهه هایی چون ۲۵ تیرماه، با کوچکترین مانع و مشکل، گوشه نشینی و ترک صحنه را ترجیح می داد؛ نکته ای که تاریخ پژوهان منصف را از تلقی وی به عنوان یک رهبر ضد استعماری و انقلابی، دچار تردید جدی می کند.

سؤال جدی دیگر آن است که آیا برخی از رفتارهای سیاسی شاه در روزهای منتهی به قیام سی تیر، از جمله اصرار وی بر نخست وزیری دکتر مصدق در جریان استعفای ۲۵ تیر ماه و یا انتخاب فردی دیگر از جبهه ملی، دلیل بر حمایت وی از نهضت ملی نفت است؟ مجموعه اعمال وی و اعضای خانواده و درباری حاکی از آن است که شاه اعتقادی به نهضت ملی نداشت و لذا تسلیم مظاهرانه وی به این جریان و پیشنهادات ظاهرالصلاحی چون تعیین نخست وزیر از میان اعضای جبهه ملی به جای دکتر مصدق در واقع واکنشی از سر ترس و نوعی عقب نشینی و ایجاد فرصت در برابر قدرت و صلابت موج عظیمی بود که به رهبری آیت الله کاشانی در سراسر کشور به راه افتاده و در نامه شد بدالحن وی مبنی بر متوجه نمودن مبارزه به سوی دربار، تجلی یافته و یکسره کیان سلطنت را در معرض فروپاشی قرار داده بود.

پس از گذشت نیم قرن از رویداد سی تیر، بسیاری بر این باورند که معرفی فردی دیگر برای جانشینی دکتر مصدق، شاید راهکار مناسبتری در جهت حفظ دستاوردهای نهضت بود، اما سخن این جاست که هر رویدادی تنها در ظرف زمانی و مکانی خود قابل بررسی ست. بی تردید در آن مقطع، کمتر کسی از ضعفهای عمده دکتر مصدق در به سرانجام رساندن نهضت آگاهی داشت و در نگاه رهبران نهضت و مردمی که از هیچ گونه فداکاری و تلاشی دریغ نداشتند، تنها فرد برای حل مشکل و رسیدن به نتیجه غائی، کسی جز دکتر مصدق نبود. اما اینک پس از سالها تجربه و رجوع به مستندات تاریخی، این نکته به اثبات رسیده است که اگر در روز ۳۰ تیر، فردی با قدرت رهبری و اعتقاد راسخ به حفظ دستاوردهای نهضت ملی و احراز استقلال

سیاسی و اقتصادی کشور و عاری از نقطه ضعفهای خصلتی دکتر مصدق، انتخاب می شد، قطعاً نهضت با مشکلات بعدی که سرانجام به محو کامل دستاوردهای آن منجر شد، مواجه نمی گردید.»

سابقه سی ام تیر بر می گردد به انتخابات دوره هفدهم مجلس شورای ملی که در زمان نخست وزیری دکتر مصدق انجام شده بود. درباره این انتخابات دکتر مصدق، نخست اظهار داشت «۸۰٪ نمایندگان منتخب، نماینده حقیقی ملت هستند، ولی بعد از نظر خود عدول کرد و گفت مردم از شنیدن نام بعضی نمایندگان تنفر دارند.» دکتر مصدق انتخابات را در بعضی از شهرستانها متوقف کرد و در نتیجه مجلس شورای ملی با ۸۰ نماینده به جای ۱۳۶ نماینده کار خود را شروع کرد. دکتر مصدق بر طبق سنت پارلمانی در ۱۵ تیرماه، استعفای خود را اعلام کرد و شاه از مجلسین خواست که نظر خود را درباره نخست وزیر آینده به اطلاع وی برسانند. در مجلس شورای ملی ۶۵ تن به وی رای تمایل دادند. مجلس سنا فقط ۱۴ تن به وی رای دادند و ۱۹ نفر رای ممتنع. آیت الله کاشانی در اعلامیه ای سناتورها را مورد حمله قرار داد. در این مرحله شاه مداخله کرد و به اشاره وی چند تن از سناتورها به دیدن دکتر مصدق رفتند و به او اطمینان دادند که در صورت تشکیل دولت از رأی اعتماد سنا برخوردار خواهد بود. روز ۲۲ تیر که سه روز از تجدید انتخاب مصدق به نخست وزیری می گذشت وی از مجلس شورای ملی تقاضای اختیارات شش ماهه برای همه امور مملکت کرد. روز ۲۵ تیر وی برای مشورت و تبادل نظر در مورد وزیران جدید به دیدن شاه رفت... مصدق تصمیم گرفته بود که وزارت جنگ را برای خود بگیرد تا دخالت دربار در آن کم شود... واکنش شاه در برابر پیشنهاد مصدق چنین بود: «پس بگویند من چمدان خود را ببندم و از این مملکت بروم». مصدق فوراً گفت که در این صورت استعفا می دهد و از جای خود برخاست که بیرون برود، «ولی اعلیحضرت پشت درب اتاق که بسته بود ایستادند و از خروج من ممانعت فرمودند. این کار مدتی طول کشید. دچار حمله شدم و از حال رفتم و پس از بهبودی حال که اجازه مرخصی دادند، فرمودند تا ساعت هشت بعدازظهر اگر از من به شما خبری نرسید، آن وقت استعفای خود را کتباً بفرستید.» (این روایت دکتر مصدق است. روایت شاه را در اختیار نداریم.)

ناگفته نماند که دکتر مصدق به هیچ یک از همکاران خود نگفته بود که قصد دارد وزارت جنگ را برای خود بگیرد و اگر شاه موافقت نکند استعفا خواهد داد! وی پیش از این، به هنگام قبول نخست وزیری به پیشنهاد جمال امامی، انتخاب وزیران، و پس از آن انحلال مجلس هفدهم و... نیز شخصاً تصمیم گرفت و با همکاران نزدیک خود حتی مشورت نکرد.

دکتر مصدق از نزد شاه به خانه اش بر می گردد و جز با حسین مکی نماینده مجلس با کسی ملاقات نمی کند و ماجرای درگیری خود را با شاه به وی می گوید و می افزاید که «چون ساعت هشت نزدیک است و خبری نرسیده مشغول نوشتن استعفا هستم و با شاه قرار گذاشته ام که استعفا کاملاً محرمانه باشد.» مکی تأکید می کند که مردم باید از علت استعفای شما مطلع باشند. پس خبر استعفا در روزنامه باختر امروز چاپ می شود. «شاه علاوه بر نزد آیت الله کاشانی می فرستد تا بلکه او بتواند مصدق را به تغییر موضع وادارد.» چون از این کار نتیجه ای حاصل نمی گردد، استعفانامه برای رئیس مجلس فرستاده می شود. جلسه سری مجلس تشکیل می شود، نمایندگان طرفدار مصدق در جلسه شرکت نمی کنند. از ۴۲ نماینده حاضر در جلسه،

۴۰ نفر به نخست وزیری احمد قوام رای می دهند. قوام کار خود را شروع می کند و اعلامیه بر طمطراق و شدیدالحنی صادر می کند که همان اعلامیه کارش را می سازد. قوام از زمانی که فرمان نخست وزیری به نامش صادر شده بود تا زمان استعفا، پیوسته در حال چانه زدن با شاه بود، درباره انحلال مجلس، که البته شاه با آن موافقت نکرد.

چهار تن از نمایندگان طرفدار دکتر مصدق نزد شاه رفتند. «شاه گفت مجلس شورا رأی تمایل داده و فعلاً قوام السلطنه نخست وزیر است و از هر گونه بی نظمی با نهایت قدرت جلوگیری خواهد شد.» به روایت مهندس حسینی شاه گفت: «پی راه قانونی برای برکناری قوام بگردید.» با شنیدن این عبارت «وکلاهی جیبه ملی از ظهر به بعد با پشتگرمی خاصی به فعالیت پرداختند و غالباً با شهرستانها تماس تلفنی برقرار کردند.» اما نمایندگان جیبه ملی نمی دانستند چه کسی را به جای قوام پیشنهاد کنند. بدین جهت اعلامیه ای به این مضمون از سوی نمایندگان صادر شد: «ما امضاء کنندگان ذیل نمایندگان مجلس شورای ملی... به علت این که در شرایط فعلی ادامه نهضت ملی جز با زمامداری دکتر مصدق میسر نیست، متعهد می شویم با تمام قوای خود و وسایل موجود از دکتر مصدق پشتیبانی نماییم.» از سوی دیگر حسین علا، وزیر دربار عصر روز شنبه ۲۹ تیر ماه به بدین آیت الله کاشانی رفت. آیت الله نامه ای به علا نوشت: «... به عرض اعلیحضرت برسانید اگر در بازگشت دولت دکتر مصدق تا فردا اقدام نفرمائید دهانه تیز انقلاب را با جلوداری شخص خودم متوجه دربار خواهم کرد. در انتظار اقدامات مجدانه شما والسلام سید ابوالقاسم کاشانی.»

گمان نویسنده این سطور آن است که در دوران سلطنت محمد رضا شاه هیچ کس جرأت نکرده است با وی با این الفاظ سخن بگوید و امام حجت کند. بعد آیت الله کاشانی اعلامیه ای خطاب به سربازان و افسران ارتش انتشار داد و در اعلامیه دیگر قوام را که در اعلامیه اش به تفکیک دین و سیاست تصریح کرده بود، مورد حمله قرار داد و اظهار داشت تفکیک دین از سیاست در قرون متمادی سر لوحه برنامه انگلیس ها بوده است.

آیت الله کاشانی در تأیید دکتر مصدق و بسیج مردم در سراسر کشور علیه قوام سنگ تمام گذاشت. کمیته ای برای متمرکز ساختن مبارزات ملی تشکیل گردید و قرار شد سه شنبه عصر برای شهدا در بامها قرآن بخوانند و اذان بگویند و این دستورالعمل با تلفن و تلگراف به اطراف و اکناف کشور اطلاع داده شد. گروهی از مردم کرمانشاه و همدان و قزوین کفن پوشیده برای اعلام مخالفت با قوام به سوی تهران حرکت کردند....

طرفداران دکتر مصدق دسته دسته در گوشه و کنار تهران با فریاد «از جان خود گذشتیم، با خون خود نوشتیم: یا مرگ با مصدق» به استقبال مرگ رفتند و عده ای کشته و مجروح شدند. قوام ساعت ۵ بعدازظهر به ملاقات شاه رفت و استعفای خود را تقدیم کرد. راد بو تهران در ساعت ۴۵-۶ بعدازظهر برنامه موسیقی خود را قطع و خبر استعفای قوام را پخش و اعلام کرد به احترام شهدای آزادی برنامه موسیقی راد یو قطع می شود.

بی هرگونه تردید، آیت الله کاشانی در این ماجرا نقشی اساسی داشت. او در غروب روز سی ام تیر اعلامیه ای صادر کرد و از این که «عنصر سفاک و جنایتکار مانند احمد قوام تیرش به سنگ خورد» اظهار

خوشوقتی کرد و روز چهارشنبه اول مرداد مجلس ترجمی به یاد شهدای ۳۰ تیر ترتیب داد. به نظر نویسنده این سطور، سی ام تیر ۱۳۳۱ «قیام ملی» به معنی دقیق کلمه بود که در آن در درجه اول شخص آیت الله کاشانی، و بعد دکتر بقایی و مکی و یاران مصدق و همه طبقات مردم، حتی شاه به گونه ای در برگردانیدن مصدق به نخست وزیری کوشیدند و پیروز شدند.

پس از استعفای قوام مجلس شورای ملی بعد از ظهر روز سی ام تیر ماه با اکثریت ۶۱ رای از ۶۴ نفر نماینده حاضر در جلسه اظهار تما بل به زمامداری مجدد دکتر مصدق کرد و عصر همان روز دکتر مصدق به ملاقات شاه رفت. مصدق کابینه خود را در جلسه ۵ مرداد به مجلس شورا معرفی کرد ولی خود به بهانه کسالت در مجلس حاضر نشد! مشروح این اخبار در کتاب نگاهی به کارنامه سیاسی دکتر محمد مصدق چاپ شده است. این شماره کتاب ماه فرهنگی تاریخی، ویژه قیام سی تیر، مشتمل بر مطالب خواندنی ست گرچه بیشتر افراد به نقش دکتر بقایی و حسین مکی در بسیج مردم مطلقاً اشاره ای نکرده اند، ولی از خلال آنچه گفته اند حال و هوای آن روزها معلوم می شود. شاید بهتر بود با محقق سرشناس چون دکتر محمد علی موحد نیز مصاحبه ای به عمل می آوردند. چه دکتر موحد با تمام ارادتی که به دکتر مصدق دارد در کتاب خواب آشفته نفت بر اساس «اسناد» سخن گفته و حق مطلب را ادا کرده است. از جمله درباره «سی ام تیر» ۱۳۳۱ نوشته است:

«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 را در مسأله نفت در برابر جانسین مصدق می گذاشتند مسلماً از آنچه در آخر کار ایران را مجبور به قبول آن کردند بهتر می بود....» (خواب آشفته نفت، ج ۱، ص ۴۹۴).

ناگفته نگذارم که این شماره کتاب ماه فرهنگی تاریخی... با چاپ رنگی ممتاز همراه با تصاویر متعدد چاپ شده است.

جستارهای ژاپنی در قلمرو ایران شناسی

گردآوری و بررسی نویسی دکتر هاشم رجب زاده، انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران، ۱۳۸۶، صفحات ۸۵۴، بها ۱۰۵۰۰ تومان

فهرست کتاب: یادداشت؛ درباره این دفتر؛ بخش اول - تاریخ و تمدن و فرهنگ: ۱- ایران باستان (۱۴ جستار)، ۲- ایران پس از اسلام، (۵ جستار)، ۳- تاریخ معاصر (۶ جستار)، ۴- زبان و ادب فارسی (۴ جستار). بخش دوم - ایران گردی و ایران شناسی ژاپونیان: ۱- درباره بزرگان ادب فارسی (۳ جستار)، ۲- سفرنامه ها و خاطرات (۹ جستار)، بخش سوم - دیدگاهها (۷ جستار)، بخش چهارم - چهره ها، (۸ جستار)، بخش پنجم - بنیادها و منابع ایران شناسی (۶ جستار)؛ پیوستها؛ نگاهی به زندگی و کارنامه جویندگان؛ فهرست کتابها و مقاله های چاپ شده هاشم رجب زاده؛ خلاصه مقاله ها به انگلیسی؛ فهرست

استاد ابرج افشار در زیر عنوان «یادداشت» نوشته است:

«این کتاب در زمینه ایران شناسی تازگی دارد. زیرا از حدود یک صد سال پیش که موضوع شرق شناسی و مطالعات مربوط به ایران در کشورمان مطرح است همه نگاهها و برآوردها و نقدها و تاریخچه کارهای انجام شده ناظر است به آنچه دانشمندان در غرب - یعنی اروپا و امریکا - نوشته و چاپ کرده اند و کمتر پیش آمده است که نوشته ها و پژوهشهای دانشمندان ژاپنی در ایران شناسانده شود تا بدانیم آنها درباره ما چگونه اند بشیده اند و به چه موضوعاتی مربوط به ایران علاقه مندی نشان می دهند و طرز تحقیقات آنها چگونه است. «حقاً دوست فاضل آقای دکتر هاشم زجب زاده را باید مبتکر و پیشگام و معرف مبسوط این رشته دانست. اوست که از بیست و چند سال پیش به این سوی در نشریات مختلف پژوهشی و دانشگاهی مقاله هایی از قلم دانشمندان ژاپنی را به فارسی در آورده و به چاپ رسانیده است. جز آن که چند سفرنامه رجال و سیاحان و سفیران ژاپنی را به فارسی برگردانیده و منتشر کرده است. فهرست کارهای او در این زمینه در پایان همین کتاب مندرج است. آشنایی ایشان با کشور ژاپن و ایران شناسی ژاپنی از دورانی شروع شد که سی سال پیش در سفارت ایران سمت مسؤول داشت و چون بازنشسته شد، در آن سرزمین ماند و به دعوت دانشگاه ازاکا به تدریس زبان و ادبیات فارسی پرداخت. اکنون بیش از بیست سال است که خدمتگزاری به ادب و زبان فارسی را در سرزمین آفتاب تابان برعهده دارد.

به ملاحظه مفید و یکتا بودن نوشته های ایشان، چند سال پیش از ایشان درخواست شد تا مجموعه ای از آنها را گرد آورند تا به چاپ برسد، زیرا هم مورد احتیاج و استفاده فضلالی ایران خواهد بود و هم دانشمندان ایران شناس ممالک دیگر چون ژاپنی نمی دانند از این نوشته ها بهره ور شوند و خواهند دانست که رقبای ژاپنی آنها چه می کنند و در قلمرو ایران شناسی چه می گویند...

مجموعه پژوهشها و گرد آوریهای دکتر رجب زاده گویای فعالیتهای علمی گسترده و ارزشمندی است از آنچه دانشمندان ژاپنی در قلمرو ایران شناسی انجام داده اند و بهتر از این امکان نداشت که در زبان فارسی به ایرانیان شناسانید. پس دریا بست است که از کوششهای پایداری و ماندگار دکتر رجب زاده سپاسگزاری کنیم.»

آقای دکتر رجب زاده در زیر عنوان «درباره این دفتر» نوشته است: «ده سال پیش آقای ابرج افشار فرمودند که از مقاله های ژاپنی شناسی که تاکنون آماده و منتشر شده است، مجموعه ای فراهم شود تا به صورت ویژه نامه فرهنگ و تاریخ ایران و ژاپن به چاپ برسد.» تا آن سال، جز گزارش مجالس خاورشناسی و ایران پژوهی که هر سال و بی وقفه برای مجله آینده و بعد از آن کلک و بخارا و ایران شناسی می فرستادم، نوشته هایی از ایران شناسان ژاپنی، در زمینه آثار و احوال تمدنی و فرهنگی ایران زمین ترجمه، و نیز شماری از حاصل این پژوهشها را در مقاله هایی معرفی کرده بودم. اما اکنون برای این دفتر می بایست مجموعه ای متناسب و متوازن از یافته ها و فرآورده های تحقیقی ایران پژوهان ژاپن فراهم آید که تصویری روشن و درست از کار و تلاش آنان به دست دهد و نیز چکیده و گزیده آثارشان را در دسترس خوانندگان فارسی زبان بگذارد. پس ... به آماده ساختن شماری دیگر از آثار آنها، به خصوص از پژوهنگانی که نوشته ای از آنان تاکنون به فارسی درنیامده بود، پرداخته شد ...»

« بیشتر مقاله های آمده در این دفتر، که نویسندگان بسیاری از آنها در گذشته اند، با مراجعه به مجموعه آثار این نویسندگان یا از میان متون چاپ شده در نشر به های علمی و تحقیقی انتخاب شد...»

« جستارهای ژاپونی» شامل ترجمه نوشته های ایران شناسان ژاپون (بیشتر به زبان مادری شان) که به فارسی برگردانده شده، مقاله های نگاشته این قلم در معرفی ایران پژوهان ژاپون و احوال و آثار آنها، و نیز گزارش یافته ها و دستاوردهای ایران شناسان آنان، جریانهای خاورشناسی و ایران پژوهی در ژاپون و شناساندن بنیادها و بنگاههای دست در کار این تلاشهاست. فهرست مطالب این دفتر تصور کلی از ترکیب و محتوای آن به دست می دهد.»

« از مقاله های ترجمه شده، شماری را این نگارنده به فارسی در آورده، و چند تایی با همکاری ایران پژوهان ژاپونی و از آن میان دانش آموختگان بخش ایران شناسی دانشگاه مطالعات خارجی اوسا کا نگاشته شده، و تعدادی هم حاصل تلاش گروهی دانش پژوهان این بخش ایران شناسی و گوشه ای از گزارش درسی آنهاست...»

« طبیعی و پیداست که مانند هر مجموعه دیگر - چه گرد آورده آثار یک قلم و چه گزیده آثار چند نویسنده و پژوهنده - کیفیت مقاله ها یکسان نیست...»

توضیح آن که فهرست کامل آنچه در این کتاب آمده، در پایان کتاب چاپ شده است. مانند بخش اول - تاریخ و تمدن و فرهنگ: ۱-۱ ایران باستان. تصویر آناهیتا بر ظروف نقره ساسانی و ظرفهای مفرغی لرستان، آمدن زرتشتیان به ژاپن، نقش و نگار بنهان در پرده ناشوی «هیتسوجی کی مون»، ارمغان فرهنگ ایران به ژاپن در طبق انار و انگور، نگاهی به رسم ژاپونی «اورابون» از دیدگاه فرهنگ ایران، جشن فرارسیدن خزان در ایران و ژاپون، هشت گوشه و رمز و راز آن، ایرانیانی که معبد بودایی آسوکا را ساختند، فن ساخت ظرفهای شیشه ای با رشته های افزوده، ما به ها و جلوه های فرهنگ و تمدن ایران، نوشته پهلوی و سفدی و گنجینه «هور یوجی» ژاپون، نخستین نمونه های هنر ایران در ژاپون...»

فهرست کتابها و مقاله های چاپ شده آقای هاشم رجب زاده در صفحات ۸۱۷ تا ۸۳۱ چاپ شده است. آقای دکتر هاشم رجب زاده یکی از برکارترین و دقیق ترین و بی ادعانه ترین هموطنانی ست که عمر خود را در دوران حکومت اسلامی ایران، در ژاپن صرف شناساندن ژاپن به ایرانیان، و ایران به ژاپنیان کرده است. و این البته به جز متنهای کهن فارسی ست که ویراستاری کرده و در ایران به چاپ رسانیده است. برای دکتر رجب زاده آرزوی تندرستی و شادکامی و موفقیت بیشتر می کنم.

اسناد متفرقه قدیمی مربوط به ایران

به کوشش محمد علی کریم زاده تبریزی، لندن، ۱۳۸۶ / ۲۰۰۷، صفحات ۴۷۳ (به قطع ۲۱ در ۳۰ سانتیمتر)، بها؟

آقای کریم زاده تبریزی در پیشگفتار کتاب نوشته است: «درسی سال اخیر که گهگاهی به حراجیهای لندن سر می زدم به اسنادی بر می خوردم که جنبه استنادی داشت و در مواردی منحصر به فرد نیز به شمار می آمد. چون اغلب آنها زیبایی چندانی نداشت و از تذهیب و آرایش طلایی نیز بی نصیب بود، کاغذ پاره ای

به شمار می‌رفت و مورد توجه مشتریان فرار نمی‌گرفت و در نتیجه قسمت من می‌شد و چند هفته‌ای مشغولم می‌نمود... بسیار اتفاق می‌افتاد بسته و کارتونی بر از اشیاء مندرس و درهمی و برهمی پیش می‌آمد که محتوی انواع و اقسام کتابها و فرمانها و دستنوشته‌ها و مرفع و مینیاورهای جدید و قدیم و فلمدان و جلد و قاب آینه و سایر آثار قدیمی دست دومی بود که در جمع یکدیگر به یک شماره به فروش می‌رسید... در یکی از این بسته‌ها که نصیبم گشت حدود صد و اندی نامه‌های قدیمی و چندین قطعه عکس ارزنده و از جمله فرآن ۴۶ صفحه‌ای به خط نستعلیق قطعی بود که در صفحات آخر کتاب ارائه شده است...»

«بدین ترتیب در مدت سی سال دوری از وطن و خریده‌های اتفاقی و تفریحی، صاحب مجموعه‌ای شدم که انتخابی از بهترین آنها به دیدار علاقه‌مندان می‌رسد. در این کتاب که انحصاری و استنادی‌ترین اسناد مجموعه معرفی می‌شود ابتدا سفرنامهٔ میرزا نصرالله اصفهانی به جزایر جنوب ایران در سال ۱۲۹۸ و دریافت نشان گارتر مظفرالدین شاه و اسناد مختلفهٔ سیاسی قدیمی و سایر مدارک گرانقدری ست که می‌توانند گوشه‌ای از ناشناخته‌ها را عریان کرده و پیش روی علاقه‌مندان قرار دهند. ضمناً در آخر کتاب بحثی دربارهٔ «واترمارک»ها و افسانهٔ جدول‌سازی که به نظر نگارنده تازگی داشته و چاپ آن ضروری به نظر می‌رسید به نقش درآمده است.

امید است سایر اسناد دیگر که در مجموعه قرار گرفته در جلد دوم این کتاب انتشار یافته و خدمات ناچیز نگارنده به ایران عزیز تداوم یابد.»

سالهاست که از راه دور با آقای کریم زاده تبریزی ارتباط دارم. مردی ست عاشق ایران و آنچه وابسته به ایران است و از جمله اشیاء عتیقه و اسناد تاریخی و نظایر آنها که سرمایهٔ خود را صرف خرید و جمع‌آوری آنها کرده است.

قسمت قابل توجهی از آنچه در این کتاب آمده عبارت است از: سفرنامهٔ میرزا نصرالله اصفهانی، نشان گارتر مظفرالدین شاه، رونوشت فرامین ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه، قضا‌یای سرحدی دولت عثمانی، عشیره‌های ایران و عثمانی، مجلس میرزا سعید خان با مسیو فلینکوف، گزارشات معتمدالدوله به عباس میرزا، منوی شام ناصرالدین شاه دروین، اسناد تأسیس وزارت امور خارجهٔ ایران، قبوض انبار فراشناختهٔ مبارکه، راجع به تاریخ موسیقی، اسناد بانکی و مدارک گوناگون، کارت پستال‌ها و مدارک گوناگون، عکاسی و عکسهای قدیمی، واترمارک و نه نقش‌ها، سفره قلمکار هدیهٔ ناصرالدین شاه به امیرکبیر، علمهای شیر و خورشیدی، مدال بادگار فردوسی، چند اثر نقاشی نگارنده، لیوان هدیهٔ مشروطه خواهان.

کتاب را با بد چندبار به دقت ورق زد و هر بار به سند یا تصویر جالب توجهی برخورد. از جمله «آرم‌های پشت عکس عکاسان» در ایران: مشهد، آقا میرآقا عکاس باشی آستان قدس، عکاس مخصوص کل نظام رضاخان، اصفهان عکاسخانهٔ میرزا مهد بخان خیابان خوش، عکاسخانهٔ ماشاءالله خان خیابان ناصر خسرو مقابل شمس العماره تهران ۱۳۲۴.

در بخش کارت پستال‌ها، تصاویری از مجازاتهای دوران استبداد جلب توجه می‌کند مانند، در حضور نایب حسین کاشی، دو پسر عرب را زنده در زیر خاک می‌کنند، و با سرب داغ کردن و ریختن بر سر یک مقصر، شقه کردن یک نفر، شمع آجین کردن، لای با به گذاردن یک جوان بی‌تقصیر و...

آنچه نوشتیم در حکم فطره ای ست در برابر دربای کتاب اسناد متفرقه قدیم مربوط به ایران.

ضرب المثلهای انگلیسی - فارسی

(مجموعه ای از امثال، سخنان حکمت آمیز، کلمات فصاحت و اصطلاحات)، گردآوری و تنظیم: دکتر
هما یون آرام، ناشر: Ibex Publishers, Bethesda, Maryland، صفحات انگلیسی: ۳۴۱،

فارسی: ۱۳، بها (۴)

عنوان انگلیسی کتاب:

The Wit and Wisdom of three Worlds, A Bilingual collection of Popular Persian, Judaic and Western Proverbs and Expressions Arranged by Theme.

بخش فارسی کتاب آغاز می شود با چهار پیشگفتار از آقایان دکتر هادی بهار، پروفیسور فرهنگ مهر،
راو داوید شوفت، و دکتر هما یون آرام. مؤلف در پیشگفتار توضیح داده است: «این کتاب مجموعه ای از ضرب
المثلهای، سخنان حکمت آمیز، کلمات فصاحت و اصطلاحات به زبان انگلیسی و معادل و مشابه آنها به فارسی
می باشد. کتاب شامل ۱۲۹ فصل و تنها فرهنگ دو زبانه انگلیسی - فارسی ست که امثال بر حسب موضوع و
به ترتیب الفبای انگلیسی تنظیم شده اند. از ذکر بسیاری از ضرب المثلهای انگلیسی که معادل فارسی آنها
وجود ندارد و بالعکس خودداری شده است.» و نیز افزوده است: «به سبب آن که فصول کتاب بر حسب موضوع
و به انگلیسی می باشد، در بعضی موارد ضرب المثل فارسی با عنوان انگلیسی فصل مطابقت ندارد، ولی معنی
آن با همانند انگلیسی یکی ست. به طور مثال "Set a thief to catch a thief" در فصل Theft، همانند
آن «شغال بیشه مازندران را نگیرد جز سگ مازندرانی» ذکر شده ...

به علاوه مؤلف به این موضوع اشاره کرده است که «زبان فارسی پر از امثال شیرین و مقبول عامه
می باشد... وی به انواع مختلف آن اشاره کرده و افزوده است: «بسیاری از مثلهای معروف انگلیسی و سایر
زبانهای اروپایی از منابع قدیمی مانند کتب تلمود (Talmud)، مجموعه مفصل تفسیرات تورات، کتاب امثال
سلیمان (proverbs)، کتاب مزامیر داود (Psalms) و کتاب جامعه (Ecclesiastes) اثر سلیمان گرفته
شده است.

آقای دکتر آرام نوشته است کتاب شامل سه گروه امثال به زبان انگلیسی و معادل آنها به فارسی

می باشد:

گروه اول- برابریهای فارسی از جهت صورت ظاهر و معنی کاملاً با امثال انگلیسی یکی ست؛ گروه
دوم- امثال انگلیسی و فارسی از جهت صورت ظاهر و لغوی تا اندازه ای متفاوت هستند، ولی دارای یک مفهوم
می باشند؛ گروه سوم- امثالی ست که از جهت لغوی و ظاهر کاملاً متفاوت هستند ولی مفهوم اصلی آنها یکی
است.

مؤلف به این موضوع نیز اشاره کرده است: «در بعضی کتابهای امثال مأخذ بسیاری از ضرب المثلهای
معروف فید نگردیده و یا از منشأ آنها بی اطلاع هستند. چنان که سه ضرب المثل بسیار معروف از کتب تلمود

گرفته شده است: به عمل کار برآید به سخناندنی نیست (سعدی)، کیوتر با کیوتر باز با باز/ کند همجنس با همجنس پرواز (نظامی) «...» و نیز ضرب المثل را بیج «جاه کن همیشه در ته جاه است» از «امثال سلیمان» و یا «آنچه به خود روا نداری به دیگران روا مدار» یا «بر کس میسند آنچه تو را نیست پسند» که از «اندرز تاریخی مشهور هیلل (Hillel) عالم روحانی و دانشمند یهودی قرن اول میلادی ست.

چنان که اشاره گردید فصول کتاب براساس موضوع و به انگلیسی ست، و به ترتیب از Action (عمل)، Advice (پند و اندرز)، Ancestry, Ancestry (دودمان- اصل و نسب) آغاز می گردد و به Work (کار)، World (جهان)، و Youth (جوانی) پایان می پذیرد.

تألیف آقای دکتر هما یون آرام در نوع خود بی نظیر و برای علاقه مندان به این موضوع قابل استفاده است.

یادی دوباره از بهار

مجموعه مقالات، به کوشش دکتر سعید بزرگ بیگدلی، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران
۱۳۸۶، صفحات ۵۶۸، بها ۶۸۰۰ ریال

فهرست مطالب: متن پیام رئیس جمهور وقت، حجت الاسلام سید محمد خانمی؛ بازخوانی بهار: قربان بهزاد بان نژاد؛ بهار و آزادی: سعید بزرگ بیگدلی؛ استاد از زبان دخت: جهبزراد بهار؛ یادی از پدر: ملک دخت بهار؛ کارنامه زندگی بهار در اشعار او: احمد سمعی گیلانی؛ یادی از استاد: سید محمد دبیر سیافی؛ خاطراتی از جلسات درس و امتحان استاد بهار: حمید فرزام؛ اشعاری در رثای شادروان ملک الشعرا بهار: دکتر مظاهر مصفا؛ تصویر سازی در شعر بهار: جلیل تجلیل؛ بهار، سخن سالار بازگشت ادبی: حسن احمدی گیوی؛ یادی از ملک الشعرا بهار: محمد ابراهیم باستانی پاریزی؛ بهار، سنت و تجدد: اسماعیل حاکمی؛ بهار از کدام منظر: غلامرضا ستوده؛ حیات سیاسی و حزبی بهار، از عرصه اندیشه تا صحنه عمل: محسن مدبر شانه چی؛ نگاهی به کتاب «تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران»: دکتر ناصر تکمیل همایون؛ بهار و ترانه سرایی: یحیی معاصر؛ خاطراتی از استاد بهار: سلیم نیساری؛ بهار روزنامه نگار: هادی خانیکی؛ قصیده مجلس چهاردهم یا داستان یک سرخوردگی: شهین سراج؛ جلوه های آرمانی در شعر ملک الشعرا بهار: سعید روزبهانی؛ بهار و آزادی: مریم صادقی گیوی؛ ملک الشعرا بهار و «بازگشت ادبی»: میرزا ملاحمد؛ یادی از شادروان بهشت آشیان ملک الشعرا بهار: غلام محمد؛ زبان شناختی ملک الشعرا بهار: محمد حسین یمین؛ هواداری ملک الشعرا بهار: محسن خلیلی؛ بهار و شعر سیاسی: مهدی فیاض؛ سیر نوگرایی در شعر بهار: منیره عبداللهی؛ بهار شعر پارسی: فاطمه کویا؛ زن شعر خداست: مریم حسینی؛ قصیده سرایی بهار: فاطمه مدرس؛ بررسی ساختار و تنوع طنز و هجو و هزل در اشعار بهار: جهانگیر صفری؛ مروری کوتاه بر کارنامه شاهنامه پژوهی ملک الشعرا بهار: سجاد آیدنلو؛ بهار و ادیب نیشابوری: بدالله جلالی پندری؛ بهار و تقابل معتدل با سنت و تجدد: سید مهدی زرقانی؛ تصویرهای خیالی شعر ملک الشعرا بهار: رضا افضلی؛ مفهوم «آزادی» از دیدگاه ملک الشعرا بهار: غلامعلی زارع؛ فعالیت‌های سیاسی- اجتماعی ملک الشعرا بهار: بدرالزمان آذر؛ نگرشی بر طرز شعر بهار و آراء انتقادی او: حسن حیدری؛ بهار و حماسه سرای طوس: لیلا

جانی؛ حضور و جایگاه مردم در شعر بهار؛ ابراهیم رنجبر؛ ناگفته ای چند از بهار؛ سید علی آل یاسین؛ باستان گرای بی در شعر ملک الشعرا بهار؛ ریحانه فرامرزی؛ وطن دوستی در شعر بهار؛ علی حسین پور؛ کارنامه روزنامه نامه نگاری بهار در مشهد (تحلیل محتوای دوره نخست روزنامه نوبهار)؛ صادق حیدری نیا؛ استاد شاعران زمان؛ حمد نیکو همت.

پیش از آن که درباره این کتاب چند سطر بنویسم، لازم می دانم به بعضی از اصطلاحات جدیدی که در این سالها در ایران رواج یافته و از جمله در صفحه معرفی این کتاب نیز آمده است، اشاره ای بکنم؛ سرشناسه: همایش بزرگداشت ملک الشعرا بهار ۱۳۸۶؛ تهران. عنوان و نام بدید آور؛ یادی دوباره از بهار... شناسه افزوده؛ بزرگ بیگدلی، سعید. شناسه افزوده؛ مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

با آن که در حکومت اسلامی، دستگاه سانسور وزارت ارشاد بیداد می کند، خوشبختانه با چاپ «یادنامه» درباره شاعران و استادان در گذشته نظر موافق دارد و به همین دلیل است که تهیه کنندگان این «یادنامه»، نام آن را با نام «یادی دوباره از بهار» منتشر کرده اند. چه اگر اشتباه نکنم این چهارمین یا پنجمین مجموعه ای ست که به نام شاعر و محقق نامدار ایران ملک الشعراء بهار منتشر گردیده است. در مقاله «بازخوانی بهار» نوشته آقای قربان بهزادبان نژاد، عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس، وقتی به دوران زندگی ملک الشعرا بهار اشاره می کند آمده است «این زمان، دوره ای از تاریخ معاصر جهان و ایران است که در آن رخدادها و تحولات بسیار عظیمی اتفاق افتاد از قبیل جنگ جهانی اول و دوم، حکمرانی پنج پادشاه در کشور (مظفرالدین شاه، محمد علی شاه، احمد شاه، رضا خان و محمد رضا...) بنده گمان می کردم پس از مدت سی سال که بر انقلاب اسلامی ایران گذشته است، برخی از «محققان» با الفبای کار «تحقیق» آشنا شده اند. سؤال این است که چرا محمد علی شاه قاجار «شاه» است، ولی رضا شاه پهلوی، «رضا خان» است و محمد رضا شاه پهلوی، «محمد رضا»!

آینه میراث، ویژه نامه شبه قاره (۱)

فصلنامه ویژه نقد کتاب، کتابشناسی و اطلاع رسانی در حوزه متون، مدیر مسؤول: اکبر ایرانی، سردبیر: جمشید کیان فر، تهران (خیابان انقلاب اسلامی، بین دانشگاه و ابوریحان، شماره ۱۳۰۴، نشانه پستی ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹)، دوره جدید، سال ششم، شماره اول، بهار ۱۳۸۷ (پیاپی ۴۰)، صفحات ۴۲۰+ خلاصه مقاله ها به عربی و انگلیسی: ۲۸، بها ۵۰۰۰۰ ریال

فهرست مطالب: سخن سردبیر؛ کلیات: سهم سید علی همدانی در انتقال فرهنگ ایران و اسلام به شبه قاره هند و پاکستان و ستم ستیزهای او: رضا مصطفوی سبزواری؛ کتابهای ایرانیان در برنامه های مدارس اسلامی هند؛ اکبر ثبوت؛ دیباچه ای بر دانشنامه نویسی در شبه قاره با نگاهی ویژه به کشف اصطلاحات الفنون و العلوم تهانوی؛ محمد حسین ساکت؛ با با رتن هندی و مأثورات اخلاقی ما؛ جوایا جهانبخش؛ گوشه ای از مبادلات علمی ایران و هند حکیم علوی خان شیرازی؛ فرید قاسملو؛ فرهنگ نویسی فارسی در شبه قاره هند؛

سراج الدین علی خان آرزو و فرهنگ چراغ هدایت: علیم اشرف خان. در جستجوی نسخ: کاشفی بیهقی در هندوستان: رضا مصطفوی سبزواری؛ شیخ عبدالحق محدث دهلوی: سید کمال حاج سید جوادی؛ نسخه پژوهی: ضرورت توجه دستنویسهای شبه قاره در حوزه علوم با تکیه بر دو حوزه ریاضیات و نجوم: احمد رضا رحیمی ریس؛ آشنایی با تذکره حسینی: سید کلیم اصغر؛ ادبیات: «عمید ستامی» یا «لویکی» شاعری توانا اما ناشناخته: محمود مهرآوران؛ میرزا هرگوپال فته، شاعر فارسی سرای شبه قاره: حافظ منصور احمد؛ احوال و آثار سنجر نهرانی: شکیل اسلم بیگ؛ مقام سعدی در هند: قاسم صافی. هنر: میرسید علی جدائی، نادر الملک همایون شاهی: کفایت کوشا؛ علل مهاجرت نگارگران ایرانی به هند: محمد مرتضایی. نقد و بررسی: سبیری در احوال و آثار سراج الدین علی آرزوی اکبر آبادی: مهدی رحیم پور؛ تذکره همایون و اکبر: ابوالحسن مبین؛ رویکردی تطبیقی - تقابلی به دو سفرنامه مرآت الاحوال کرمانشاهی و تحفه العالم شوشتری: امید سپهری؛ جستاری در احوال و آثار و افکار شمس الدین فقیر دهلوی: فضل الله رضایی اردانی؛ شمع دیگری در انجمنهای ادبی: حسین مسرت. رسائل: رساله در فن شالبافی؛ تألیف حاجی مختار شاه کشمیری: تصحیح عبدالله عطاپی؛ برهان العاشقین: مسعود فریامنش؛ خلاصه مقالات به عربی: بشیر جزایری؛ خلاصه مقالات به انگلیسی: زینب پیری

در «سخن سردبیر» آمده است: «میراث مشترک عنوان گروه پژوهشی ای خواهد شد که در صدد احیاء آثار تألیف شده به زبان پارسی در قلمرو کشورهای همجوار است. کشورهایی که زبان فارسی زبان رسمی آنها بوده و حال به دلایل عده ای زبان دیگر در آن قلمرو جاری و ساری شده و یا هم اکنون به همین زبان سخن می گویند گرچه با الفبای خط دیگر نویسند. از جمله این سرزمینها که حال به زبان دیگر سخن گویند و با خط دیگر نویسند قلمرو وسیع شبه قاره (هند، پاکستان، کشمیر، بنگلادش) است. اما میراث گرانبهایی از فرهنگ و ادب فارسی را در دل خود جای داده و میراث دار آن هستند.»

«از این رو آینه میراث بر خود فرض می داند که هر از چند گاهی شماره هایی از این فصلنامه را به ویژه نامه هایی همچون ویژه نامه شبه قاره، ماوراءالنهر، بین النهرین، و سرزمین ترکیه به ویژه در قلمرو عصر سلجوقیان روم و عثمانی اختصاص دهد. نخستین شماره از این ویژه نامه ها را به شبه قاره اختصاص داده ایم تا چه در نظر آید و مقبول طبع افتد.»

در ضمن برای آن که خوانندگان بدانند شیبادان چگونه از علائق دینی مردم سوء استفاده کرده اند، این چند سطر را از آغاز مقاله «با با رتن هندی...» در این جا نقل می کنیم:

«در حدود پس از ششصد سال هجری شخصی به نام رتن در هند ظهور کرد که مدعی شد از صحابه پیامبر گرامی (ص) بوده است و از همین روی به روایت سخنانی از آن حضرت پرداخت. وی نظر گروهی از طالبان حدیث و متصوفان روزگار را به خود جلب کرد. ادعای رتن مبنی بر صحابت و روایت بلافاصله از پیامبر اکرم (ص) مورد انتقاد و تخطئه ناقدان برجسته حدیث قرار گرفته است، با این همه جوانی از شخصیت وی و پاره ای از منقولاتش به برخی از آثار کهن صوفیانه و اخلاقی راه یافته که شایان بررسی پژوهشیانه می باشد...»

خاطرات سالهای خدمت

(۱۱)

در دانشگاه مشهد

دانشکده علوم به جای دانشکده کشاورزی: از جمله کارهای آقای دکتر اسمعیل بیگی این بود که ساختمانی را که آقای دکتر سامی راد به منظور تأسیس دانشکده کشاورزی بنا کرده بودند، به دانشکده علوم اختصاص دادند. بدیهی است ایشان که خود استاد دانشکده علوم دانشگاه تهران بودند به تأسیس دانشکده علوم بیش از دانشکده کشاورزی علاقه مند بودند. در طی یکی دو سال کار ساختمان از هر جهت به پایان رسید و لوازم مورد نیاز آزمایشگاهها خریداری شد. دانشگاه برای چند رشته تحصیلی این دانشکده دانشجوی پذیرفت. چند معلم نیز برای دانشکده علوم استخدام شدند و در ضمن چند تن از استادان دانشکده علوم دانشگاه تهران نیز هر هفته با هواپیما برای تدریس به مشهد می آمدند.

بازدید شاهنشاه از دانشکده علوم و اعتراض شدید به رئیس دانشگاه: در یکی از سفرهای زیارتی اعلیحضرت به مشهد، در برنامه ایشان بازدید از دانشکده علوم گنجانیده شده بود و این در زمانی بود که آقای سید جلال تهرانی هنوز استاندار و نایب التولیه آستان قدس بودند. ما معلمان دانشگاه در داخل ساختمان دانشکده علوم در محلی ایستاده بودیم. اعلیحضرت آمدند و آقای دکتر هادی هدایتی وزیر آموزش و پرورش همراه ایشان بودند. رئیس دانشگاه خیر مقدمی گفتند و تقاضایی برای تأمین احتیاجات دانشگاه، به منظور پذیرفتن تعداد دانشجویان بیشتر کردند و به عبارتی از فرمایشات اعلیحضرت درباره افزایش دانشجویان دانشگاهها استناد کردند که ناگهان اعلیحضرت به اصطلاح از جا در رفتند و با صدای بلند گفتند: من کی گفته ام که در دانشگاه را باز کنید و هر

آشغالی را برای تحصیل بپذیرید، یا جمله ای نظیر این. ما معلمان به همدیگر نگاهی کردیم. همه نگران بودیم که کار به کجا خواهد انجامید. بعد اعلیحضرت با همراهان برای بازدید از لابراتوارها به طبقه بالا رفتند. ناگهان صدای شکستن چیزی به گوش رسید که نفهمیدیم مربوط به چه بوده است. ظاهراً اعلیحضرت درباره میزهای لابراتوار سؤال می کنند و چون جواب قانع کننده ای از طرف رئیس دانشگاه نمی شنوند. چیزی را که دم دستشان بوده است به طرفی پرت می کنند که می شکنند. من دقیقاً نمی دانم در آن جا چه گذشته بوده است. پس از بازگشت اعلیحضرت، همه فکر می کردیم رئیس دانشگاه عوض خواهد شد. معلوم شد حدس ما بی مورد نبوده، و عدم رضایت اعلیحضرت به حدی بوده است که گفته بودند رئیس دانشگاه باید عوض شود یا عبارتی نظیر این. البته اگر آقای سیدجلال تهرانی که مورد عنایت اعلیحضرت بودند، و خود ترتیب تغییر رئیس دانشگاه را داده بودند، دخالت نمی کردند و از اعلیحضرت استدعا نمی کردند که رئیس دانشگاه در مقام خود تثبیت گردد، کار پایان یافته بود.

دخالت خانم رئیس دانشگاه: در دوره ریاست آقای دکتر اسمعیل بیگی، دانشگاه از آن استقلال نسبی که در دوره آقای دکتر سامی راد داشت اثری بر جای نماند. رئیس دانشگاه از هر جهت مطیع استاندار و نیابت تولیت عظمی بودند. همسر رئیس دانشگاه هم به صورتهای مختلف شوهر خود را تحت تأثیر قرار می دادند و به طور غیر مستقیم در امور دانشگاه دخالت می کردند. به یاد دارم که در یکی سالها آقای دکتر اسمعیل بیگی برای مسابقات ورودی دانشگاه از مسؤلان دانشکده ها دعوتی کردند و در آن جلسه تصمیماتی اتخاذ گردید و بر اساس آن برنامه امتحانات ورودی دانشگاه مشهد در روزنامه ها آگهی شد. هفته بعد یا دو هفته بعد، آقای دکتر اسمعیل بیگی بار دیگر از ما دعوت کردند. خدمتشان رفتیم. پس از ذکر مقدماتی که زائد بود، گفتند: خوب است تاریخ امتحان ورودی را کمی تغییر بدهیم. همه اعتراض کردیم که این تاریخ با نظر مسؤلان دانشکده ها و با تأیید خود شما تعیین شده است، تغییر آن معقول نیست. دلیل آن را پرسیدیم. جواب صریح نمی دادند. دنبال کردیم سرانجام گفتند خانم استاندار و نایب التولیه (= سپهبد باتمانقلیج) به همسرم گفته اند چندین نفر به ایشان نامه نوشته و تقاضا کرده اند برنامه مسابقت ورودی دانشگاه تغییر بکند، چون تاریخ امتحان ورودی دانشگاه مشهد در همان روزهایی است که امتحان ورودی یکی دو دانشگاه دیگر نیز برگزار می شود! گفتیم پس دیگر تشکیل جلسه بی مورد است، هر طور خودتان مصلحت می دانید اقدام بفرمایید. همگی با دلخوری جلسه را ترک کردیم، و بدین ترتیب رئیس دانشگاه تاریخ امتحان ورودی را تغییر دادند.

استخدام علی شریعتی: روزی یکی از مراجعان در دانشکده به من گفت دکتر شریعتی و همسرش از اروپا به مشهد برگشته اند و در جلسه ای گفته اند که می خواهند در دانشکده ادبیات تدریس کنند. من ایشان را نمی شناختم، فقط چند بار در سالهای پیش از آقای دکتر رجایی شنیده بودم که می گفتند محمد تقی شریعتی (پدر دکتر شریعتی) معلم فرهنگ بود، به کلاس درس نمی رفت، حقوقش را می گرفت ولی شبها کارمندان ثبت اسناد و دارایی را جمع می کرد و برای آنها قرآن را تفسیر می کرد. از این که دو معلم جدید به جمع ما افزوده خواهد شد خوشحال بودم. از چند تن درباره سابقه شریعتی سؤال کردم. گفتند ایشان و همسرشان فارغ التحصیل دوره اول رشته زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات مشهدند. شریعتی شاگرد اول شده است و با بورس دولتی به اروپا رفته و حالا با درجه دکتری بازگشته است. از آقای دکتر رجایی درباره این شخص سؤال کردم پاسخ ایشان هم در همین حد بود. بعد از مدتی، این دو تن طی دو نامه خطاب به دانشکده ادبیات تقاضا کردند به عنوان استادیار به کار مشغول گردند. نامه ها و ضمائم آن را دیدم و متوجه شدم آقای دکتر شریعتی از دانشگاه سوربن فرانسه در رشته Higiology (چیزی معادل «شرح احوال اولیاء و قدیسان») دکترای دانشگاهی گرفته است ولی اداره ارزیابی مدارک تحصیلی وزارت آموزش و پرورش آن را به «تاریخ» ترجمه کرده است. همسرشان نیز از همان دانشگاه دکتری دانشگاهی در زبان فارسی گرفته اند و موضوع رساله دکتری شان چیزی مانند حروف اضافه در گلستان سعدی بوده است. نامه ها را پیش آقای دکتر رجایی بردم و گفتم با آنچه در زمان ریاست آقای دکتر فیاض به عنوان آیین نامه داخلی استخدام معلم برای دانشکده ادبیات تصویب شده است، هیچ یک از این دو نمی توانند در دانشکده استخدام شوند. چون در آن آیین نامه که شما هم آن را امضاء کرده اید تصریح شده است رشته تحصیلی دارندگان دکتری دانشگاهی از فرانسه باید با رشته تحصیلی آنان در دوره لیسانس یکی باشد. مثلاً لیسانس جغرافیا و دکتری جغرافیا و...، در مورد استخدام معلمان زبان و ادبیات فارسی نیز تصریح شده است باید دارای درجه دکتری زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران باشند و لاغیر. به آقای دکتر رجایی عرض کردم این دو هیچ یک حائز شرایط نیستند. اگر موافق باشید آقای گرانشا به رئیس دفتر دانشکده به این دو جواب بدهند که متأسفانه حائز شرایط لازم برای استخدام به عنوان استادیار نیستید. ضرورتی ندارد که مدارک آنها را به دو گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی و تاریخ بفرستیم. آن موقع نفهمیدم چرا آقای دکتر رجایی با این نظر موافقت نکردند. گفتند: چرا دفتر دانشکده جواب بدهد؟ مدارک را به این دو گروه می فرستیم تا آنها جواب بدهند. گفتم من به آقای

دکتر یوسفی مدیر گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی اطمینان دارم که بر طبق آیین نامه جواب خواهند داد، ولی چنین اطمینانی را به آقای دکتر مؤیدی مدیر گروه تاریخ ندارم. ولی با تأکید ایشان مدارک این دو تن برای اظهار نظر به گروههای آموزشی مربوط فرستاده شد. گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی با حضور آقایان دکتر یوسفی، دکتر رجایی، دکتر مجتهد زاده و بنده تشکیل شد. مدارک مورد بررسی قرار گرفت و به اتفاق آراء استخدام خانم شریعتی به عنوان استادیار زبان و ادبیات فارسی رد شد. ولی مدیر گروه تاریخ مصوبه شورای دانشکده را نادیده گرفتند و مدارک آقای دکتر شریعتی را کافی دانستند. یعنی گروه آموزشی تاریخ با استخدام ایشان موافقت کرد. قرار شد بر طبق سابقه صورت مذاکرات دو گروه آموزشی به دانشکده ادبیات تهران فرستاده شود. به همین ترتیب اقدام شد. آقای دکتر صفا رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، رأی گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی مشهد را مورد تأیید و تحسین قرار دادند. گروه آموزشی تاریخ دانشکده ادبیات تهران مدارک دکتر شریعتی را - که گروه آموزشی تاریخ مشهد برای استادیاری کافی دانسته بود - برای استادیاری تأیید کرد.

در آن روزها برای انجام کاری به تهران رفته بودم به دانشکده ادبیات سری زدم. آقای دکتر عباس زریاب خویی که مدیریت گروه تاریخ دانشگاه تهران را برعهده داشتند، دوستانه به من گفتند چرا شما با دو ضابطه در استخدام دو استادیار عمل کرده اید؟ تصمیم گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی کاملاً درست است. چرا گروه آموزشی تاریخ شما به شیوه دیگری عمل کرده است؟ سابقه امر و مذاکره خود را با آقای دکتر رجایی به ایشان عرض کردم. گفتند پس شما خبر ندارید که شریعتی اول برای استادیاری در دانشکده ادبیات تهران اقدام کرده بود. ما مدارکش را کافی تشخیص ندادیم و با وجود اصرار سازمان امنیت در استخدام وی، آن را رد کردیم. شما چرا او را با این مدارک می خواهید استخدام کنید؟ آن جا متوجه شدم اصرار آقای دکتر رجایی در فرستادن پرونده دکتر شریعتی و همسرشان به گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی و تاریخ دانشکده ادبیات خودمان بی علت نبوده است. آقای دکتر مؤیدی و همسرشان با سرتیپ بهرامی رئیس سازمان امنیت خراسان رفت و آمدی داشتند. آقای دکتر رجایی هم که اهل شکار بودند، گاهی با سرتیپ بهرامی به شکار می رفتند.

در این ضمن معلوم شد آقای علی شریعتی که به عنوان شاگرد اول رشته زبان و ادبیات فارسی و با استفاده از بورس دولتی مخصوص شاگردان رتبه اول دانشگاهها به اروپا رفته است، شاگرد اول حقیقی آن کلاس هم نبوده است. و آقای سید احمد خراسانی معلم حق

التدریسی دانشکده ادبیات مشهد، دانشجویی را که در سال اول و دوم در این رشته شاگرد اول بوده است به عمد در درس عربی در سال سوم تجدیدی می کند تا علی شریعتی - که در سه سال تجدیدی نداشتنه است - از بورس استفاده کند (شرط استفاده از این بورس این بود که داشجو در دوره تحصیلی در درسی تجدیدی نشده باشد). شنیدم که در شورای دانشکده آقای دکتر فیاض رئیس دانشکده به آقای خراسانی گفته بودند آن دانشجویی که در دو سال شاگرد اول بوده، اگر در سال سوم ناگهان شاگرد بیسواد یا کم سواد شده بوده است می توانستید به او نمره ۵ یا ۶ بدهید نه ۹/۷۵. آقای خراسانی گفته بودند من شریعتی را آدم مستعدی می دانم می خواهم به اروپا بروم و تحصیل کند و با دست پر به ایران برگردد (نقل به معنی).

به هر حال با تدبیر آقای دکتر رجایی، دکتر علی شریعتی استاد یار تاریخ دانشکده ادبیات مشهد شدند. دانشکده ادبیات و دانشگاه مشهد سالها تا زمان بازنشستگی دکتر شریعتی (به تقاضای خودشان) درگیر مسائل دکتر شریعتی بودند. من این موضوع را نخست به تفصیل در دو مقاله «دکتر علی شریعتی در دانشگاه مشهد (فردوسی)، و «درباره دکتر علی شریعتی در دانشگاه مشهد (فردوسی)» در مجله ایران شناسی (سال ۵، شماره ۴، زمستان ۱۳۶۷، ص ۸۳۵-۸۹۹؛ و سال ۶؛ شماره ۲، زمستان ۱۳۷۳، ص ۳۷۷-۴۴۲) نوشته ام، و سپس در سال ۱۳۸۵ (۲۰۰۶ م.) در کتاب دکتر علی شریعتی در دانشگاه مشهد، مطالب مذکور در آن دو مقاله را همراه با پنج پیوست و با استفاده از اسناد آزاد شده ساواک درباره دکتر علی شریعتی، به توسط انتشارات آرش، سوئد چاپ کرده ام.

در خاطراتی که اینک از نظراتان می گذرد بیش از این چیزی درباره دکتر شریعتی نمی نویسم و علاقه مندان را به مطالعه آن دو مقاله یا آن کتاب راهنمایی می کنم.

ناگفته نماند که سه چهار سال بعد از استخدام دکتر شریعتی، آقای دکتر رجایی شخص دیگری را به نام دکتر محمد علی برادران رفیعی با مدرک تحصیلی بی ارزش دکتری دانشگاهی سوربن در رشته روانشناسی استخدام کردند که وی طی مدت ده دوازده سال حتی توانست از «استادیاری» به دانشیاری ارتقا پیدا کند. ولی البته پس از انقلاب اسلامی همین شخص به معاونت آموزشی و پژوهشی دانشگاه رسید!

شرکت در جشن هزار و یک صدمین سال ولادت محمد زکریای رازی: در بخش گذشته خاطرات نوشتم که با دانشگاه مشهد قرارداد چاپ کتاب هدایة المتعلمین فی الطب را امضاء کردم. این کتاب قدیمی ترین متن پزشکی به زبان فارسی ست که در حدود سال ۳۷۰ هـ. ق. به توسط ابوبکر ربیع بن احمد الاخوانی البخاری تألیف شده است. وی

شاگرد شاگرد محمد زکریای رازی بوده است و در نتیجه کتاب بر اساس طب زکریای رازی نوشته شده است نه بر اساس طب ابوعلی سینا. این کتاب از جهات مختلف حائز اهمیت است. در دانشگاه تهران استادان بدیع الزمان فروزانفر، مجتبی مینوی، و دکتر ذبیح الله صفا در جریان تصحیح این متن به توسط بنده، و بعدها چاپ آن به توسط دانشگاه مشهد بودند. در این ضمن دانشگاه تهران تصمیم گرفت مجلسی برای بزرگداشت محمد زکریای رازی ترتیب بدهد. از سوی دانشگاه تهران دو اقدام تقریباً به موازات هم انجام شد نخست آن که آقای ایرج افشار رئیس اداره انتشارات دانشگاه تهران به دانشگاه مشهد نوشتند، «پیش از آن که صفحه اول و پشت جلد کتاب هدایه المتعلمین فی الطب طبع شود موضوع را به اطلاع اداره انتشارات دانشگاه تهران برسانید تا دستور تهیه خط آنها داده شود...» دانشگاه مشهد به این پیشنهاد پاسخی نداد. از طرف دیگر کمیسیون ملی یونسکو در ایران از نویسنده این سطور دعوت کرد تا در مجلس جشن هزار و یک صدمین سال ولادت محمد زکریای رازی، درباره اهمیت کتاب هدایه و مؤلف آن سخنانی بگویم. به تهران رفتم و در روز ۶ دی ۱۳۴۳ در آن مجلس که در تالار ابن سینا دانشگاه تهران تشکیل شده بود شرکت



از چپ به راست: آقا یان علی اصغر حکمت، دکتر جهان‌شاه صالح، و مهرداد پهلبد، در جشن هزار و یک صدمین سال ولادت محمد زکریای رازی، در تالار ابن سینا، دانشگاه تهران (۶ دی ۱۳۴۳)

کردم. دانشگاه تهران از هیأت‌های سیاسی مقیم تهران هم برای شرکت در این مجلس دعوت کرده بود. پنهان نمی‌کنم که حضور در این مجلس و سخنرانی در آن برایم افتخار بزرگی بود. من دانشیاری جوان بودم، مرا در کنار آقایان پهلبد وزیر فرهنگ و هنر، دکتر جهان‌شاه صالح رئیس دانشگاه تهران، علی اصغر حکمت استاد دانشگاه تهران و رئیس کمیسیون ملی یونسکو در ایران، دکتر ذبیح الله صفا استاد دانشگاه تهران و نایب رئیس کمیسیون ملی یونسکو، محیط طباطبایی، و دکتر محمود نجم آبادی استاد دانشکده پزشکی دانشگاه تهران نشانیدند. جلسه با پیام اعلیحضرت که به توسط آقای پهلبد قرائت شد افتتاح گردید و بعد به ترتیب آقایان دکتر صالح و حکمت درباره مقام زکریای رازی و کیفیت برپا داشتن مراسم بزرگداشت وی در کشورهای همسایه سخن گفتند و سپس آقایان دکتر صفا، محیط طباطبایی، و دکتر نجم آبادی درباره مقام علمی محمد زکریای رازی سخنرانی کردند و بعد نوبت به من رسید و مقاله ای را که در زیر عنوان «هدایة المتعلمین فی الطب قدیمی ترین کتاب طبی فارسی» تهیه کرده بودم قرائت کردم که ظاهراً مورد تحسین قرار گرفت. در درجه اول به این سبب که چنین کتاب با ارزشی برای اولین بار در چنان مجلسی معرفی می‌شد. ناگفته نگذارم که این کتاب بخشی از رساله دکتری من بود که به راهنمایی استاد بدیع الزمان فروزانفر نوشته بودم. پس از پایان جلسه آقای فریدون اردلان دبیر کل کمیسیون ملی یونسکو به شوخی به من اظهار داشتند: چند نفر به من گفتند: «این مشهدی خوب صحبت کرد!» در هر حال حضور در این مجلس برایم افتخاری بود که هرگز فراموش نمی‌کنم. بعد دانشکده پزشکی تهران این سخنرانی را در مجموعه ای که به مناسبت جشن هزار و یک صدمین سال ولادت زکریای رازی منتشر گردید چاپ کرد. متن این سخنرانی همچنین در نخستین شماره سال اول مجله دانشکده ادبیات مشهد (بهار ۱۳۴۴) به چاپ رسید.

کتاب هدایة المتعلمین در سال ۱۳۴۴، به شماره ۸ در سلسله انتشارات دانشگاه مشهد به چاپ رسید.

مجله دانشکده ادبیات مشهد: روزی آقای دکتر رجایی تلفن کردند و خواستند به دفترشان بروم. رفتم. آقای دکتر یوسفی هم آن جا بودند. بعد از ذکر مقدماتی گفتند می‌خواستم با شما درباره انتشار مجله دانشکده ادبیات مشهد مشورت بکنم. به طوری که می‌دانید دانشکده‌های ادبیات تهران و تبریز فصلنامه ای دارند. از تأسیس دانشکده ادبیات مشهد حدود ده سالی می‌گذرد. بد نیست ما هم به انتشار مجله ای مانند آن دو دانشکده دست بزنیم. آقای دکتر یوسفی و من هر دو با نشر مجله موافق بودیم. من گفتم فکر خوبی

است، ولی تعداد اعضای آموزشی دانشکدهٔ ما که اهل نوشتن مقاله باشند خیلی محدود است، ما سه نفریم و آقایان دکتر رحیم عقیقی و دکتر جواد حدیدی. آقایان دکتر مفخم پایان و دکتر مؤیدی هم که اهل مقاله نوشتن نیستند، ممکن است از آقای دکتر مجتهد زاده که دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشکدهٔ معقول و منقول هستند نیز دعوت بکنیم. اما معلوم نیست که دانشکدهٔ ما بتواند هر سه ماه یک شماره مجله منتشر کند. صحبت شد که ممکن است گاهی دو شماره را در یک شماره منتشر کنیم. من به این سبب در آن زمان نشر مجله را مصلحت نمی دانستم. اما با تأکید آقای دکتر رجایی قرار شد دانشکده مقدمات نشر مجله را فراهم کند و از همکاران بخواهد مقاله هایی بنویسند. من نگران این بودم که مبادا در آن زمان توفیقی حاصل نشود ولی به هر حال دانشکده دست به کار شد. شمارهٔ اول مجله در بهار ۱۳۴۴ به نام مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد منتشر شد. من متن سخنرانی خود را در جشن هزار و یک صدمین سال ولادت محمد زکریای رازی دربارهٔ هدایه المتعلمین در اختیار آقای دکتر رجایی قرار دادم. شمارهٔ اول مجله منتشر گردید و شماره های بعد آن، به ندرت دو فصل در یک شماره، چاپ شد. در این مورد حق صد در صد با آقای دکتر رجایی بود، چون همهٔ مجله ها از روز اول دارای نویسندگان متعدد نبوده اند، به مرور زمان هر مجله ای جای خود را باز می کند. تا زمانی که در مشهد بودم همیشه مقاله های خود را فقط در آن مجله چاپ می کردم، شاید بیش از بیست مقاله ام در آن مجله چاپ شد.

اگر آقای دکتر رجایی در آن روز اصرار نمی کردند، این مجله منتشر نمی شد. و به هر حال مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد که در سالهای بعد به نام مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد (و بعد دانشگاه فردوسی) منتشر گردید یادگار شخص آقای دکتر رجایی ست.

نامهٔ سرگشاده به جناب آقای نخست وزیر: آقای امیر عباس هویدا نخست وزیر در تابستان ۱۳۴۴ به مشهد آمدند، استاندار خراسان و نایب التولیهٔ آستان قدس رضوی از رؤسای ادارات و برخی از افراد سرشناس شهر برای دیدار با آقای نخست وزیر دعوت کردند. در این مجلس آقای دکتر رجایی به عنوان رئیس دانشکدهٔ ادبیات مشهد نیز حضور داشتند. ایشان در این مجلس دربارهٔ اهمیت زبان و ادبیات فارسی و ضرورت توجه دولت به این امر سخنانی ایراد کردند و سپس متن کامل سخنرانی خود را در جزوه ای در ۲۸ صفحه به تاریخ ۱۶ مرداد ۱۳۴۴ با عنوان «نامهٔ سرگشاده به جناب آقای نخست وزیر ایران» چاپ کردند.

ساختمان کتابخانهٔ دانشکده: از دیگر یادگارهای آقای دکتر رجایی در دانشکدهٔ

ادبیات مشهد، بنای ساختمان کتابخانه دانشکده است. در بخشی از زمینی که سالهای قبل برای دانشکده خریداری شده بود، در زیر نظر ایشان، ساختمانی در دو طبقه برای مخزن کتابخانه، سالن مطالعه و دفتر مخصوص کارکنان کتابخانه ساخته شد.

۳ - اداره امور دانشکده به عنوان معاون، در غیبت یک ساله رئیس دانشکده از ۱ مهر

۱۳۴۴ تا پایان شهریور ۱۳۴۵

مسابقات ورزشی دانشگاهها در اصفهان: یکی از وظایف شورای ورزشی دانشگاهها، تنظیم برنامه شرکت دانشجویان در مسابقات ورزشی دانشگاهها بود که هر سال در یکی از استانها برگزار می گردید. اگر اشتباه نکنم آقای دکتر عظیم اسکویان استاد دانشکده پزشکی رئیس این شورا در مشهد بودند و من معاون این شورا.

قرار شد در تعطیلات نوروز آینده برای شرکت در چهارمین دوره مسابقات ورزشی دانشگاهها (از ۳ تا ۱۳ فروردین ۱۳۴۵) به اصفهان برویم. آقای بمبئی چی و یکی دوتن از همکارانشان اعضای تیمهای ورزشی را انتخاب کردند. اعزام سی چهل تن به اصفهان کار ساده ای نبود. زیرا قرار بود هر دانشگاهی تمام وسایل مورد نیاز خود را از تختخواب و پتو، وسایل پختن غذا، کارد و چنگال و بشقات و لیوان و حتی برنج و امثال آن را با خود به محل مسابقات ورزشی ببرد و اعتباری هم برای خرید ما یحتاج روزانه در اختیار داشته باشد تا کسری مواد خوراکی را در محل خریداری کنند. ما به این ترتیب با اتوبوس به اصفهان حرکت کردیم. دانشگاه میزبان بر طبق سابقه پذیرفته بود که برای ورزشکاران هر یک از دانشگاهها - با موافقت اداره فرهنگ محل - اتاقهای یکی از دبیرستانهای شهر را شسته و رفته در اختیار ورزشکاران آن دانشگاه بگذارد. مواد غذایی برای صبحانه و نهار و شام هر روز در روز قبل خریداری می شد و آشپز و دوسه مستخدمی که با ما آمده بودند مسؤلیت رو به راه کردن غذا و نظافت اتاقها و شستشوی ظروف و امثال آن را به عهده داشتند.

در اصفهان شنیدم که ورزشکاران دانشگاه پهلوی شیراز با هواپیما به اصفهان آمده اند همراه با کوچ امریکایی و ایرانی و با یک صد صندوق پرتقال!

از طرف دیگر محل اقامت ورزشکاران دانشگاه پهلوی را مثل دیگر دانشگاهها در یکی از دبیرستانها قرار نداده بودند. آنها را به باشگاه و ساختمان نوساز و مجهز سازمان شیر و خورشید سرخ برده بودند. ما سرپرستان ورزش دانشگاهها هر روز جلسه ای داشتیم و مسائل و مشکلات روز را در آن مطرح می کردیم. در یکی از این جلسات، دوسه تنی که مأموریت یافته بودند مواد غذایی ورزشکاران دانشگاهها را مورد بازرسی قرار دهند و کم و

کسری آنها را گزارش کنند، گفتند: ما در یخچالهای شیر و خورشید سرخ اصفهان مقداری معتنا بپی گوشت فیله دیدیم که برای دانشجویان دانشگاه پهلوی ذخیره شده بود. این خبر، به گوش دانشجویان دیگر دانشگاهها رسید و آن را به صورت یک کلاغ چهل کلاغ برای هم تعریف کردند.

با این مقدمات، مسابقات ورزشی با رژه ورزشکاران دانشگاهها در میدان ورزشی شهر شروع شد، ورزشکاران هر شهری را که از مقابل جایگاه عبور می کردند، بقیه ورزشکاران به نوعی آنها را دست می انداختند و شوخی می کردند. چنان که وقتی مشهدیها از مقابل جایگاه گذشتند، ورزشکاران بقیه دانشگاهها برای آنها صلوات فرستادند. وقتی دانشجویان دانشگاه پهلوی عبور کردند، بقیه ورزشکاران با صدای بلند داد می زدند: هتل پهلوی! هتل پهلوی! (اشاره غیر مستقیم به طرز پذیرایی استثنایی دانشجویان آن دانشگاه در اصفهان).

چند روزی از آغاز مسابقات گذشته بود و چنان که اشاره کردم نمایندگان شورای ورزشی دانشگاهها هر روز جلسه داشتند و از جمله در یکی از این جلسات تصمیم گرفته شد که سال بعد مسابقات ورزشی دانشگاهها در مشهد برگزار شود. از طرف دانشگاه پهلوی آقای امیر متقی معاون دانشگاه در جلسات شرکت می کردند. چون آقای امیر اسدالله علم رئیس دانشگاه پهلوی بودند، آقای امیر متقی خود را برتر از بقیه حاضران می پنداشتند و به نوعی سخن می گفتند که گویی دیگران را داخل آدم حساب نمی کنند. بدیپی ست که این امر خود موجب دلخوری ما را فراهم ساخته بود.

حضور آقای علم در جمع نمایندگان دانشگاهها: در یکی از همین روزها آقای علم از تهران به اصفهان آمدند و در جمع نمایندگان شوراهای ورزشی دانشگاهها حاضر شدند و با مهر و محبت بسیار با آنان سخن گفتند. حاضران در جلسه همه از هیأت آموزشی دانشگاهها بودند و کمترین آنها بنده بودم با عنوان دانشیار دانشگاه مشهد، در حالی که آقای علم رئیس دانشگاه پهلوی، عضو هیأت علمی آن دانشگاه نبودند. آقای علم که مرد زیرکی بودند سخنان خود را با این عبارت شروع کردند که: من به بزرگترین آرزویم که ریاست دانشگاه بود رسیده ام (در حالی که وزیر دربار هم بودند)، چون من برخلاف آقایان مدرکی بیش از لیسانس کشاورزی ندارم. بر زبان آوردن این عبارت، نظر کسانی را که با خود می گفتند چرا آدمی مثل آقای علم باید رئیس دانشگاهی بشود که دهها استاد و دانشیار سرشناس در آن به کار مشغولند، تغییر داد. آقای علم از دانشگاه پهلوی سخن گفتند و بیشتر بر این امر تکیه می کردند که هر مشکلی را اگر به عرض شاهنشاه برسانید، ایشان

مسأله را حل می کنند، بعد هم اشاره کردند که شنیدم سال بعد مسابقات ورزشی در مشهد خواهد بود. سپس تعدادی سکه نقره که در نوروز اعلیحضرت به ورزشکاران می دادند همراه آورده بودند و به هر یک از ما چند سکه ای دادند. وقتی که در موقع خداحافظی از مقابل صف نمایندگان شوراهای ورزشی دانشگاهها می گذشتند، چون به بنده رسیدند و سکه ها را مرحمت کردند، عرض کردم جناب آقای علم، آن امکاناتی که در اختیار جناب عالی ست که مسائل مختلف دانشگاه را مستقیم به عرض شاهنشاه می رسانید، در اختیار دیگران نیست. اگر رئیس دانشگاه مطلبی دارد باید به وزیر آموزش و پرورش بگوید و اگر وزیر مصلحت دانست باید به آقای نخست وزیر بگوید تا ایشان آن را به عرض برسانند. به ایشان گفتم بنده امسال برای دفاع از بودجه دانشکده ادبیات به سازمان برنامه و بودجه رفتم، زیرا رئیس دانشگاه ما این کار را به عهده مسؤولان دانشکده ها گذاشته بود. به آقای علم گفتم باور بفرمایید که فقط برای جبران پنجاه هزار تومان که از بودجه سال گذشته ما کسر کرده بودند هر کاری به جز گریه کردم، ولی سودی نبخشید. سرانجام به آقای دکتر عبدالمجید مجیدی وزیر مشاور و رئیس سازمان برنامه و بودجه که در دوران تحصیل با هم همکلاس بودیم تلفنی متوسل شدم، مشکل را گفتم و ایشان راهنمایی کردند و گفتند در مشهد چه تغییری در بودجه بدهید تا مشکل حل شود. بار دیگر تکرار کردم که متأسفانه امکاناتی که در اختیار جناب عالی هست در اختیار دیگر مسؤولان دانشگاهها نیست. ناگفته نماند که این اولین باری بود در عمرم که با یکی از مقامهای مهم مملکتی سخن می گفتم. آقای علم با دقت و بردباری به عرایض و پرچانگیهای من گوش دادند و گفتند من خوشحالم که شما این مطالب را گفتید. فردا شب در فلان ساعت به باشگاه شیر و خورشید، محل اقامت ورزشکاران دانشگاه پهلوی بیاید تا این مسائل را به تفصیل برایم بگویید. تشکر کردم. ولی از این که بی گذار به آب زده بودم سخت پشیمان بودم.

گفت‌ها

جلال منینی

«ول کن بابا آس دُلا»!

در فاصله سالهای ۱۳۲۵ تا ۱۳۳۹ که در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران درس می‌خواندم و سپس در دبیرستان البرز به تدریس مشغول بودم، سه عبارت را، که یکی پس از دیگری، بر سر زبانها افتاده بود، از کسانی که با آنان سروکار داشتم، بارها و بارها شنیده بودم و به احتمال بسیار قوی خود من نیز در آن سالها، آنها را به کار می‌بردم. مدتی پیش در صدد برآمدم «شان نزول» آن سه عبارت را پیدا کنم. موضوع را با چند تن که مثل نگارنده این سطور، سالهای درازی ست که جوانی را پشت سر گذاشته اند، در میان نهادم. بعضی مطلقاً چیزی درباره آنها به یاد نداشتند، و برخی هم اطلاعاتشان حداکثر در حد اطلاعات محدود بنده بود. این سه عبارت چه بود؟

۱ - «قاسم کوری ی»: وقتی کسی درباره مطلبی اظهار نظر می‌کرد یا خبری می‌داد، شنونده اگر معتقد بود که گوینده دروغ می‌گوید یا خبر نادرست است، به جای تکذیب آنچه شنیده بود، در حالی که به گوینده می‌نگریست، فقط می‌گفت: «قاسم کوری ی» یعنی خبر از اصل دروغ است. و گاهی برای تأکید، در حال گفتن «قاسم کوری ی» یک چشم خود را نیز می‌بست. «قاسم کوری» سالها بر سر زبانها بود.

۲ - پس از مدتی «قاسم کوری ی» به دست فراموشی سپرده شد و عبارت «لوله کشی ی» جای آن را گرفت، دقیقاً برای بیان همان مقصود.

۳ - چند سال گذشت، در دوران ملی شدن نفت، عبارت «ول کن بابا اس دُلا» (اسدالله) بر سر زبانها افتاد، البته برای بیان مقصودی دیگر. و آن، عبارت از این بود که وقتی شخصی مطلبی را با شدت و حدت یا با عصانیت بیان می‌کرد، شنونده برای آرام کردن او می‌گفت: «ول کن بابا اس دُلا!» یعنی سخت‌نگیر، آرام باش، جوش نزن و...
 شأن نزول قاسم کوری را نمی‌دانستم و هنوز هم نمی‌دانم. در مورد «لوله کشی ی» گفته می‌شد چون یکی از نخست‌وزیران چند بار وعده داده بوده است که آب تهران را لوله کشی خواهد کرد، و این کار عملی نشده بود، مردم برای دست انداختن دولتیان این عبارت را به کار می‌بردند.*

در مورد «ول کن بابا اس دُلا» آنچه در خاطرم بود چیزی جز این نبود که در کاریکاتور صفحه اول یکی از شماره‌های روزنامهٔ پرخوانندهٔ توفیق، دکتر مصدق نخست‌وزیر وقت ایران در حالی تصویر شده بود که سخت ناراحت و عصبی بود، و «کاکا توفیق» از وی می‌پرسد چرا ناراحتید؟ دکتر مصدق جواب می‌دهد: «از دست آیت‌الله» (آیت‌الله سید ابوالقاسم کاشانی رئیس مجلس شورای ملی) و کاکا توفیق یادگیری به مصدق می‌گوید: «ول کن بابا اس دُلا!». بعد از گذشت بیش از ۵۰ سال، از آن کاریکاتور همین مطلب را به خاطر داشتم و می‌پنداشتم که صد در صد صحیح است، و تنها در پی به دست آوردن جمله‌ای بودم که «کاکا توفیق» از دکتر مصدق پرسیده بود. ولی برای چندمین بار معلوم شد که تکیه بر حافظه تا چه اندازه خطاست. می‌خواستم مطمئن شوم که آیا در کاریکاتور توفیق همین موضوعی که اشاره کردم مطرح شده بوده است یا چیزی دیگر. پس به راهنمایی دکتر صدرالدین الهی، دست به دامن دکتر عباس توفیق شدم که ساکن کالیفرنیاست. با تلفن مزاحم‌وی شدم. دکتر توفیق در کمال لطف و محبت مرا راهنمایی کرد نه تنها دربارهٔ این موضوع، بلکه اطلاعات مفید دیگری هم در همین زمینه در اختیارم قرار داد. در آن موقع بود که پی بردم چه خوشبخت مردمی هستند برخی از هموطنان که

* * به لطف آقای علی سجادی، خانم فیروزه خطیبی، دختر پرویز خطیبی، فنوکی صفحه ۲۳ «زندگی و آثار عزت‌الله انتظامی» را در اختیارم قرار داده‌اند. در این صفحه به خواندن «پیش برده» در تماشاخانه‌های تهران اشاره شده است: «از جملهٔ این پیش برده‌ها یکی بود به نام «قاسم کوری» که پرویز خطیبی ساخته بود و در دورهٔ نخست‌وزیری قوام در تئاتر پارس خواندم. یادم نیست چه سالی بود. می‌گفت: «زسعی دولت، دگر / مملکت آبادشود» و آخرش هم بود: «شکر خدا، مملکت / گشته بهشت برین.» خلاصه تماشای ظاهرأ در تعریف از دولت بود، اما در واقع نعل وارونه می‌زد. آخرش را هم با یک آهنگ کُر همراه کرده بودیم که بر وزن «آی پری باخ» ترکی، بود و از پشت صحنه می‌خواندند: «قاسم کوریه، قاسم کوریه»، من هم روی صحنه با چشمهایم بازی می‌کردم. مثلاً یکیش را می‌بستم و آن یکی را می‌چرخاندم...»

بی مراجعه به سند و مدرک درباره موضوعات مختلف دادسرخ می دهند، و از جمله نه تنها چنین می پندارند که به تاریخ یک صد ساله گذشته ایران اشراف کامل دارند و ناگفته ها و نانوشته های تاریخ یک قرن اخیر ایران را جزء به جزء می دانند، بلکه حتی فی المثل در مورد حوادث جنگ بین الملل اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸ م.) هم بر اساس همان مطالبی که شصت هفتاد سال پیش در کتابهای درسی دوره دبیرستان خوانده اند به اظهارنظرهای قاطع می پردازند بگذریم.

دکتر توفیق پنج کاریکاتور روزنامه توفیق را (از ۲۵ دی تا ۱۶ بهمن ۱۳۳۱ و ۲۱ اسفند ۱۳۳۱، شماره های ۱۰ تا ۱۳، و ۱۸ سال سی و یکم) برایم فرستاد همراه توضیحاتی دقیق. معلوم شد حسن توفیق در کاریکاتورهای خود، آیت الله کاشانی را با نام «اسدالله کاشانی» - و در یک مورد «اسدالله خان» و در مورد دیگر «اسدالله» -، و دکتر مصدق را با نام «عبدالله مصدق» - در یک مورد «اسدالله مصدق»، در یک مورد «عبدالله خان»، و در مورد دیگر «عبدالله» - معرفی می کرده است. در این پنج کاریکاتور که از نظر تان می گذرد، اختلافات این دو شخصیت برجسته در سالهای ملی شدن نفت مطرح گردیده است.

چنان که می دانیم اختلاف این دو بزرگوار از زمانی آغاز شد که دکتر مصدق پس از آن که بار دوم با رأی اعتماد مجلسین و فرمان هما یونی به نخست وزیری منصوب گردید، برای انجام تمام امور کشور تقاضای شش ماه «اختیارات» کرد. در حالی که پیش از این تاریخ، با دادن اختیارات به دولتها - با تکیه بر قانون اساسی - مخالفت کرده بود. مجلس شورای ملی لایحه شش ماه اختیارات دکتر مصدق را در حالی که تمام اعضای جبهه ملی با آن موافق نبودند، تصویب کرد. ولی هنوز مدت شش ماه به سر نرسیده بود که دکتر مصدق بار دیگر از مجلس تقاضا کرد اختیارات او برای یک سال تمدید گردد. با آن که لایحه اختیارات یک ساله هم تصویب شد، ولی در جبهه ملی شکافی عمیق به وجود آمد و آیت الله کاشانی در رأس گروه مخالفان قرار گرفت. حسین مکی، مصدق را به هیتلر تشبیه کرد و از نمایندگی استعفا داد (که بعداً آن را مسترد داشت): در جلسه ۲۵ دی، دکتر بقایی نطق مفصلی علیه تمدید اختیارات ایراد کرد. یک هیأت هفت نفری هم با شرکت دکتر شایگان و دکتر سنجابی و مکی از مجلس نزد دکتر مصدق رفتند تا او را از اصرار برای تمدید اختیارات منصرف سازند که موفق نشدند. در ۲۸ دی آیت الله کاشانی رئیس مجلس طی نامه ای به نمایندگان اطلاع داد که طرح لایحه مخالف قانون اساسی می باشد. در ۲۹ دی بازار تعطیل شد و تظاهراتی به طرفداری از دکتر مصدق صورت گرفت. در ۳۰

دی آیت الله کاشانی نامه ای به دکتر مصدق نوشت و او را از گرفتن اختیارات بر حذر داشت و تأکید کرد که «قصد تجاوز به حقوق عامه را کنار بگذارد.»
و اما کاریکاتورها:

۱ - در روزنامه توفیق مورخ ۲۵ دی ۱۳۳۱، اختلاف این دو شخصیت برجسته سالهای ملی شدن نفت تصویر شده است. نمی دانم به چه علت در این کاریکاتور همه اعضای جبهه ملی با اسم کوچک «اسدالله» حضور دارند: اسدالله مصدق، اسدالله کاشانی، اسدالله مکی، اسدالله حائری زاده، اسدالله بقایی، اسدالله قنات آبادی، اسدالله کریمی، اسدالله شایگان، اسدالله حسینی، و اسدالله معظمی. و در زیر این کاریکاتور می خوانیم که کسی با صدای کلفت می گوید: ول کن بابا! اسدالله! کاریکاتوریست خود را در این شماره «حسن توفیق» معرفی کرده است.

آیا این اولین کاریکاتوری ست که در آن به «اسدالله» اشاره شده است؟ نمی دانم.
۲ - در روزنامه مورخ ۲ بهمن ۱۳۳۱، کاریکاتور به «بروز اختلافات جدید» و جنگ اسدالله کاشانی و عبدالله مصدق اختصاص داده شده است در حالی که آن دو «بر خر شیطون» سوارند و بر روی طنابی قرار دارند، با کارد و شمشیر به جان هم افتاده اند، «ملت» نگران است و در حال سقوط در کام جانوری مانند اژدهاست، و از این ماجرا «جمبول» (مظهر انگلستان) که در کناری به نظاره ایستاده، خوشحال است. در این کاریکاتور حس توفیق کاریکاتوریست روزنامه، نامش را به «اسدالله! توفیق» تغییر داده است!

۳ - برای رفع اختلاف آن دو کوششهایی به عمل آمد و بدین مناسبت در شماره ۹ بهمن ۱۳۳۱ روزنامه، در مجلس آشتی کنان، عبدالله مصدق بشکن زنان به اسدالله کاشانی می گوید: «من از تو... توقع نداشتم! تواز من (چیز) می خواستی، عزیز جون من نداشتم!! امضای کاریکاتوریست در این شماره «حسن توفیق سابق، اسدالله توفیق جدید» است!

۴ - در روزنامه مورخ ۱۶ بهمن ۱۳۳۱ مجلس آشتی کنان آن دو تن تصویر شده است با کاسه «آش همکاری». ملت به «اسدالله خان» و «عبدالله خان» می گوید: «عبدالله دولاً دولاً! یخ کرد ناهار به مولا. اسدالله دولاً دولاً! آش می خوری بسم الله. و آیت الله کاشانی با توجه به تمارضهای پی در پی دکتر مصدق برای عدم حضور در مجلس شورای ملی و... خطاب به او می گوید: «عبدالله عزیزم... انقدر نگو مریضم»، و دکتر مصدق بشکن زنان به او پاسخ می دهد: «الحمد و قل هو الله، از دست این اسدالله.»

۵ - در روزنامه مورخ ۲۱ اسفند ۱۳۳۱ (که پس از واقعه نهم اسفند - سفر شاه و ملکه به

خارج از کشور منتشر گردیده است-)، کار اختلاف آن دو بزرگوار بر سر «قدرت» به تصویر کشیده شده است. کاریکاتور است با توجه به قصه «زیور و کشور» در کتاب درسی دوره دبستان آن سالها، که آن دو بچه بر سر تصاحب یک عروسک با هم دعوا می کردند، عروسک را از دو طرف آن قدر کشیدند تا عروسک بیچاره دو تکه شد، در این کاریکاتور اختلاف «اسدالله» و «عبدالله» (به جای «زیور» و «کشور») بر سر به دست آوردن «قدرت» تصویر گردیده، و حسن توفیق کاریکاتور است، این شعرگونه را برای کاریکاتور خود مناسب دانسته است:

ما بچه های رشتیم از جان خود گذشتیم با خون خود نوشتیم: ول کن بابا اسدالله
در صفحه سوم توفیق ۹ بهمن ۱۳۳۱، در «تجزیه و تحلیل وقایع روز» و با عنوان: «ول کن بابا اسدالله بس کن بابا عبدالله»، درباره سابقه کاربرد قاسم کوری و آقا جوادی و اسدالله خان و عبدالله خان توضیحات مفصلی داده شده است.

*

روزنامه توفیق در عمر پنجاه ساله خود زبان گویای مردم ایران بود. مقصودم «مردم»، نشریه ارگان حزب توده ایران نیست که سخنگوی حزب کمونیست شوروی در ایران بود، همان روزنامه ای که از آغاز انتشار در ایران و سپس در خارج از ایران در زمان محمد رضاشاه پهلوی و حتی در سالهای اول حکومت اسلامی ایران تنها در راه حفظ منافع دولت شوروی منتشر می شد - روزنامه توفیق را طبقات مختلف مردم از پیر و جوان، درس خوانده و کم سواد با شوق می خریدند و می خواندند. گفته می شد شاه نیز آن را می خوانده است. و در مواردی که کم نبود، نوشته هایش مانند «ول کن بابا اسدالله» در زبان طبقات مختلف تکرار می گردید.

روزنامه توفیق از وجود نویسندگان و شاعران متعدد خوش ذوقی برخوردار بود، روزنامه ای بود که به اصطلاح دخل و خرج می کرد و سربار دولتهای وقت نبود و در ضمن درجه اطمینانی بود برای بیان شکایات طبقات مختلف مردم از حکومت. این روزنامه تمام مقامهای درجه اول مملکت را به جز شخص شاه و خاندان سلطنتی مورد انتقاد قرار می داد و به اصطلاح دست می انداخت. گمانم آن است که احتمالاً بر طبق یک قرار نانوشته ای این سیاست به موقع اجرا گذاشته شده بود. ملاحظه می کنید در این کاریکاتورها چگونه آیت الله کاشانی را با عمامه و عبا و تسبیح، و دکتر مصدق را به شکلهای مختلف به تصویر آورده است.

در ضمن ناگفته نماند که، در تداول عامه «عبدالله» به آدم «کُند ذهن» گفته می شد.

گمان من آن است که روزنامهٔ توفیق «عبدالله» را در این کاریکاتورها به هیچ وجه به این معنی به کار نمی برده است، ولی چرا «عبدالله»!

یکی دیگر از کاریکاتورهای آن روزنامه را که هرگز فراموش نمی کنم، کاریکاتوری بود از امیر اسدالله علم.

علم در دوران نخست وزیری اش، به استانهای مختلف سفر می کرد و پی در پی برای آغاز بنای سد یا کارخانه و... کلنگ می زد و به تهران بازمی گشت. به این جهت روزنامهٔ توفیق از علم با عنوان «نخست وزیر کلنگی» نام می برد. «کلنگی» به دو معنا، یکی این که کلنگ می زند، دیگر به معنی رایج در بین معماران و بنایان، که «کلنگی» به خانه ای می گفتند که قابل تعمیر نیست و باید خرابش کرد. کاریکاتور مورد بحث نخست وزیر را در حالی نشان می داد که به جای هواپیما بر کلنگی* سوار است و در آسمان در حال طیران!

دریغ که در دوران نخست وزیری امیر عباس هویدا به فعالیت این روزنامه خاتمه داده شد. چرا؟ نمی دانم.

خوشبختانه دکتر عباس توفیق کتابی در دست تألیف دارد که در آن به معرفی روزنامهٔ توفیق، سیاست کلی روزنامه، نویسندگان، شاعران، کاریکاتوریست های آن - پرداخته است. در انتظار انتشار این کتاب روزشماری می کنیم.

* «کلنگ» نام پرندۀ عظم الجثه ای نیز هست به بلندی یک تا یک متر و نیم. این معنا را دکتر هادی بهار به من یادآوری کرد. از وی سپاسگزارم.



پنجشنبه ۲۵ دی ماه ۱۳۳۱

زنگ

شماره ۲۵، بهار ۱۳۳۱



ول کن ماما! آسداالله!..

لووش و صدای کلت

۱ - کاریکاتور روزنامه توفیق مورخ ۲۵ دی ۱۳۳۱:

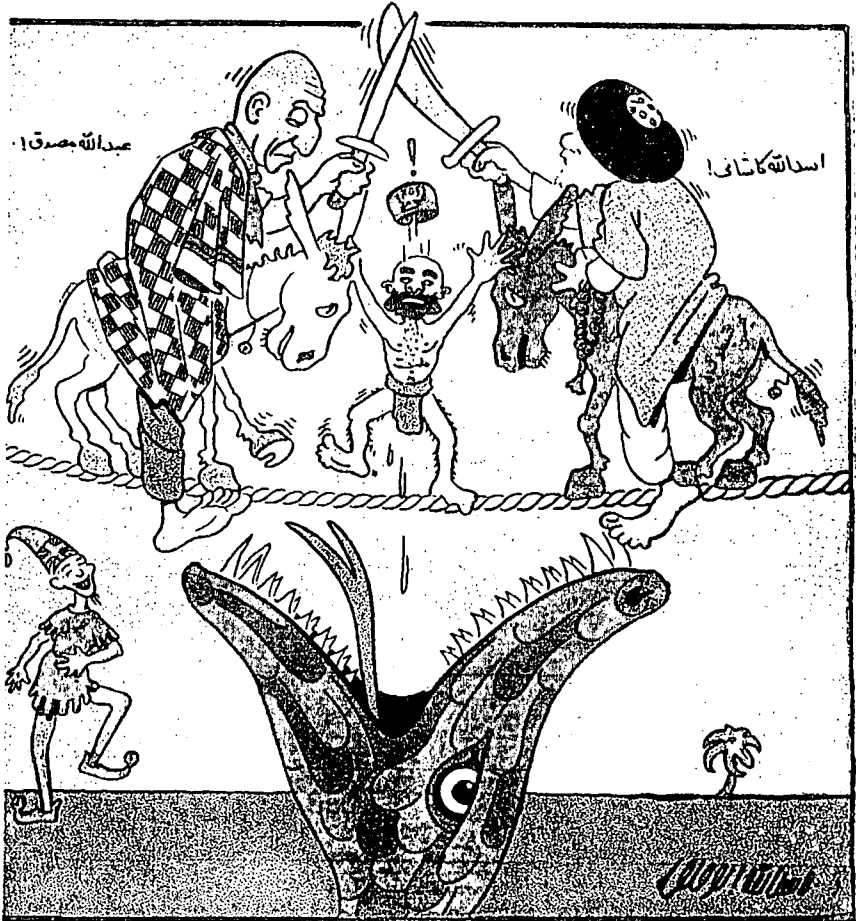
ول کن بابا آسداالله!



شماره ۲ بهمن ۱۳۳۱

کاریکاتور

شماره ۲۵۰ ریال



جنت اسدالله و عبدالله

بمناسبت بروز اختلافات جدید

ملت: ول کن بابا، لا اسدالله، بسم، کن بابا!.. عبدالله الله

۲ - کاریکاتور روزنامه توفیق مورخ ۲ بهمن ۱۳۳۱:

ملت: ول کن بابا!!! اسدالله. بس کن بابا! عبدالله



پنجشنبه ۹ بهمن ماه ۱۳۳۱

ایران شناسی

شماره ۳۵، زمستان ۱۳۳۱



نوری
نوری

در مجلس آشتی کنان عبدالله به اسدالله میگوید:

من از تو توقع نداشتم!
تو از من (پیر) بیشتر استو
وزیر جوی از من نداشتم. II

۳ - کاریکاتور روزنامه توفیق مورخ ۹ بهمن ۱۳۳۱:

در مجلس آشتی کنان عبدالله به اسدالله می گوید:

- من از تو توقع نداشتم! ...



پنجشنبه ۱۶ بهمن ماه ۱۳۳۱

کذرات

شماره ۳۰۰۰ روزگار
تحت مدیریت عزیز



ملت (به اسدالله خان و عبدالله خان) اسدالله دولا دولا: بیخ کرد نهار به مولا

اسدالله دولا دولا! آش منخو **بسم الله**

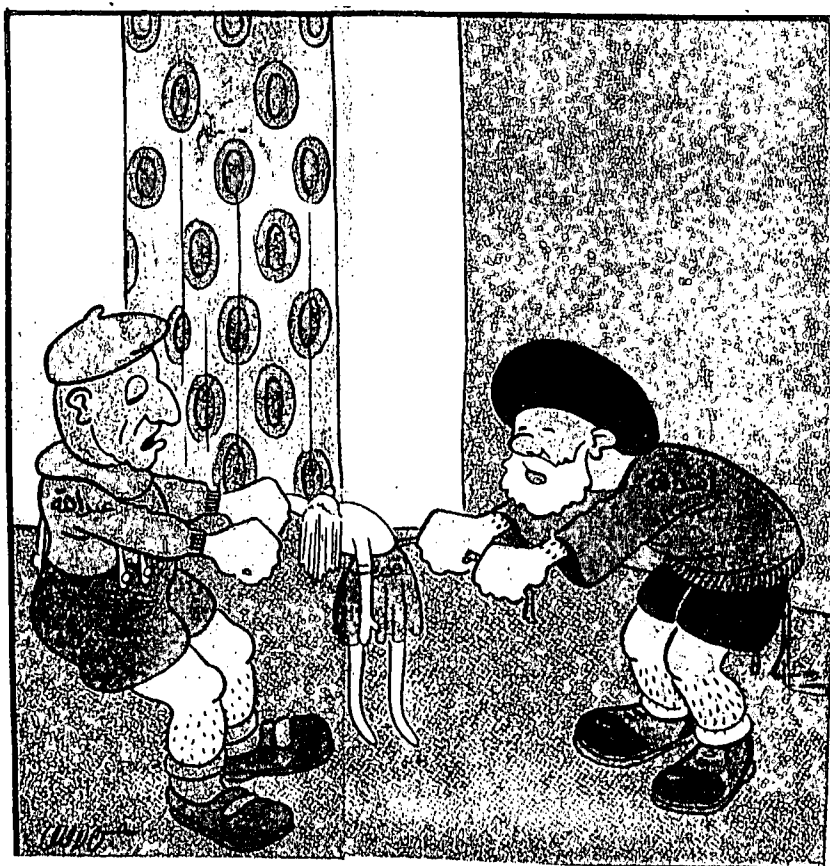
۴ - کاریکاتور روزنامه توفیق مورخ ۱۶ بهمن ۱۳۳۱:

ملت به اسدالله خان و عبدالله خان: عبدالله دولا دولا: بیخ کرد نهار به مولا

اسدالله دولا دولا! آش می خوری بسم الله

ما بچه های رشتیم از جان خود گذشته ایم با خون خود نوشتیم؛
 ول کن بابا اسدالله

بیتوجه ۲۱ اسفندماه ۱۳۳۱
 سرویسکین مال



۵ - کاریکاتور روزنامه توفیق مورخ ۲۱ اسفند ۱۳۳۱:

ما بچه های رشتیم، از جان خود گذشته ایم، با خون خود نوشتیم؛ ول کن بابا اسدالله

زیور و کشور

نامه ها و اهدای نظرها

ادبیات فارسی و تاریخ ایران، شاهرخ مسکوب. به علاوه آن دانشگاه در سال ۱۳۵۶ دانشجو پذیرفته بوده است.

آقای بیژن نامور نویسنده مقاله «دروغ در لباس راست، نگاهی به «حکایت زنان پیغامبر» در الهی نامه شیخ فرید الدین عطار» (ایران شناسی؛ سال ۲۰، شماره ۳، پائیز ۱۳۸۷) تلفنی به بنده اطلاع دادند که در آن مقاله بیت «دل هر ذره ای که بشکافی...» از هانف اصفهانی است که سهواً به مولانا جلال الدین نسبت داده ام.

آقای دکتر حسن فاتح نیز از ویرجینیا تلفنی همین تذکر را به بنده دادند.

لطفاً هر دو مورد را تصحیح بفرمایید.

ج ۴۰

در سرمقاله «گردانیم! در دانشگاههای ما چه می گذرد؟» (ایران شناسی، سال ۲۰، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۷)، در صفحه ۵۹۱ درباره «دانشگاه آزاد ایران» که چند سال پیش از انقلاب اسلامی در تهران تأسیس شده بود، نوشته ام: معاون آموزشی آن دانشگاه شاهرخ مسکوب بود و نیز افزوده بودم آن دانشگاه تا سال ۱۳۵۷ دانشجو نیز پذیرفته بوده است. این اطلاعات را از سایت اینترنتی «نگاه» مورخ ۲۵ اکتبر ۲۰۰۸ گرفته بودم، و اینک معلوم می شود درست نبوده است.

زیرا آقای عبدالرحیم احمدی رئیس آن دانشگاه تلفنی از ونکوور کانادا به بنده اطلاع دادند:

معاون آموزشی و پژوهشی دانشگاه دکتر شروین اسفندیاری بوده است، و مدیر گروه

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 مستون فارسی

زیر نظر احسان یار شاطر

شاهنامه

SHAHNAMEH

بوشهر جلال خالقی مطلق

بر اساس کلیه نسخه های معتبر عالم، که ویرایش آن بیست سال پیش آغاز شد، در هشت جلد متن و پنج جلد یادداشتهای توضیحی به قطع بزرگ و جلد طلاکوب، به پایان رسید و منتشر شد.

اثری که شایسته است زینت بخش خانه و کتابخانه همه دوستداران فرهنگ و هنر و ادبیات ایران باشد.

بهترین هدیه برای دوستان و خویشان

دوره کامل ۱۳ جلدی : ۸۷۵ 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



کتابفروشی
شرکت کتاب

۷ روز هفته
۱۰ صبح تا ۸ شب

- مجموعه ای بی نظیر از بهترین کتاب های فارسی و انگلیسی مربوط به ایران
- مجموعه ای بی نظیر از کتاب ها و نوارهای آموزشی فارسی و انگلیسی
- مجموعه ای بی نظیر از نشریات فارسی منتشره در سراسر جهان
- انواع تابلوهای خوشنویسی (اصل و چاپ)
- بیش از ۱۰۰۰ عنوان نوار و کامپکت دیسک موسیقی اصیل، سنتی فولکلور و کودکان که مجموعه آن را در هیچ کجا پیدا نمی کنید
- مجموعه ای از زیبا ترین کارت های تبریک و کارت پستال برای مناسبت های مختلف
- بزرگترین کتابفروشی ایرانی در خارج از کشور
- مجموعه ای بی نظیر از نشریات فارسی منتشره در سراسر جهان
- نشریات روزانه، هفتگی، ماهنامه ها و فصلنامه های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و هنری

(310) 477-7477

خارج از لوس آنجلس

1-800 FOR-IRAN

3 6 7 - 4 7 2 6

Website: www.ketab.com

۱۴۱۹ وستوود بلورد

**1419 Westwood Blvd.,
Los Angeles, CA 90024**

سانتا مونیکا و ویلشیر

E-mail: ketab@ketab.com



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

Volume XV

Fascicle 1 Published:
JOČI—JUDEO-PERSIAN COMMUNITIES V.

Fascicle 2 in Press:
JUDEO-PERSIAN COMMUNITIES V.—JUYBĀRIDS

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana
(574) 269-2011

Please visit our website at
www.iranica.com

has made a comparative translation benefiting from the latest findings of Gignoux, and of the interpretations of Mackenzie, Skjaervo, and Grenet.

The writing of these inscriptions has experienced considerable damage. To supply the missing words, she has relied on the work of the above-mentioned scholars and has noted carefully the places where she has supplied her own words. The purpose of this article is to present accurate and flowing Persian translations but in a simple way without a large critical apparatus.

The text of the "ascension" appears in the Naqsh-e Rostam and the Sarmashhad inscriptions.

Japanese Accounts of the Period from the Nationalization of Oil to the Coup d'état

Hashem Rajabzadeh

On 30 June 1952, a reporter from the Japanese newspaper *Yomiuri* succeeded, as a representative of the Japanese press, in interviewing Prime Minister Mohammad Mosaddeq. After the official interview was over, the Prime Minister said something that surprised the Japanese reporter. He said, "You Japanese buy Iranian oil at one fifth the world price and in any amount you like." He said this at a time when the British oil men had left Iran and the Abadan refinery was in Iranian hands. All of the refinery's tanks were full, but at the oil port no tankers were to be seen. The reason for this was that the Anglo-Iranian Oil Company had brought all oil transport companies over to their side in opposing the nationalization of oil in Iran, thereby closing the oil market to Iran. This came at a time when Iran depended on its oil revenue to survive. At the beginning of June 1952, the tanker *Rosemary*, with a capacity of less than 1000 tons of oil, was on its way to Italy when it was stopped by the British and put under their custody in Aden.

In that situation it appeared to the Japanese reporter that Japan was the only country left to which Iran could sell its oil.

The entire episode is described in a book called "In Search of Iranian Oil: the Nishmaru Affair" (Tokyo 1982).

The topic appears in *Iranshenasi* for the first time. Those who want a fuller account can refer to the Japanese monograph.

often trade places.

Toward the end of *The Conference of the Birds* only thirty birds survive and make it to the last stage of the journey; i.e. they finally reach *Qaf*, and when they do, they see themselves reflected in a lake at the top of the mountain. This is when they realize that *si-morgh* (=30 birds, not the mythical *Simorgh*) is nothing more than their transcendent totality. But Surat al-Ghorab does not share the same ending as *The Conference of the Birds*. In Massoodi's story the birds kill each other in a protracted power struggle. The final battle between the eagle and the lammergeyer brings to mind Rostam and Esfandiar's epic fight as told by Sohrevardi in "Safir-e Simorgh."

Meanwhile, Massoodi bitterly criticizes Iranian culture. He contends that people tend to get so lost in their own past that they cannot see the future. That may be the reason behind their preference to live in a twisted version of the world as reflected in history books as opposed to accepting reality and dealing with it accordingly. Surat al-Ghorab claims that, in addition to hypocrisy, the mourning ritual becomes a fundamental value to people in this city, regardless of their political or social standing.

The second and final part of this article will appear in the next issue of *Iranshenasi*.

A Simple Report on the Inscriptions of Kartir

Jaleh Amouzegar

Kartir or Kardir is the name of one of the most powerful of the ruling priests of the Sasanian period (3rd century AD), who lived under seven kings from Ardeshir to Narseh. His inscriptions indicate the power he wielded. He was responsible for the joining of religion and state during the Sasanian period. He moved forward step by step to the point where he expressed this policy in written form in four inscriptions, which say more or less the same thing. In the inscriptions he mentions the various titles that the Sasanian kings had and mentions his own "ascension."

The author of this article writes that she has made independent translations of the Sar Mashhad, Naqsh-e Rostam, and the Ka'ba-ye Zartosht inscriptions. In the case of the Naqsh-e Rajab inscription, she

of *Qaf* to find the *Simorgh*, the sovereign of the birds. The group is led by the hoopoe. To meet their king, the journey takes the hapless creatures through seven valleys before they reach *Qaf* or the land of the Simorgh. In Attar's narrative these valleys appear as *Talab* (seeking), *Eshq* (Love), *Marefat* (Gnosis), *Estighna* (Detachment), *Towheed* (Unity of God), *Hayrat* (Bewilderment) and, finally, *Faqr and Fana* (Selflessness and Oblivion in God), in that order.

Citizens of Surat al-Ghorab take the same path of seven valleys, but not sequentially in order. As the story unfolds, it will become apparent to the reader that valleys of "Love", "Gnosis" and "Detachment" in Surat al-Ghorab are replaced with *Nefrat* (hate), *Jahalat* (ignorance), and *Tama'* (greed). Furthermore, *Touheed* has a different meaning here than in *The Conference of the Birds*. There it is the symbol for "the Unity of God," but in *Surat al-Ghorab* it represents "Consolidation of Power." And if in *The Conference of the Birds*, these seven valleys represent the varying phases required to divine the true nature of God, in *Surat al-Ghorab* they represent the flight of leaders to power.

Surat al-Ghorab is narrated by Ayub, the archetype of the activist revolutionary in the Islamic revolution; one who believes he became a Crow following a dream. In the course of the revolution he narrates the people's search for a new king, by making use of the birds and the mountain of *Qaf* as points of reference for comparison. In different stages of the story of the revolution, he puts on various hats and acts as if he is Torab, Yunes, or Ghorab (Crow) in narrating several points of views about the revolution. Conversations amongst people and discourses presented in Surat al-Ghorab are similar to those prevalent during the Islamic revolution in Iran. Some fundamental questions were raised by revolutionary activists and leaders during and prior to the 1978 uprising, such as "Who are we?", or "How should we go about finding ourselves?", and "How do we define ourselves?" The narrator in Surat al-Ghorab not only offers detailed insights into these questions and their effect on public opinion, but also raises another, perhaps more fundamental, question: Were we lost and in need of finding ourselves? At one point in Surat al-Ghorab, it becomes apparent that not only did everyone not "find themselves" but they actually pretty much "lost" what they had prior to flight.

Massoodi throws everything (nouns, adjectives, verbs, adverbs, subjects, even grammatical rules) together in a masterful *mélange* to make a point. And what is the point? People play different and often paradoxical roles in their life, i.e. the victim and the victimizer quite

Ahmad al-Akhawaini Bukhari, the oldest medical textbook in Persian, written sometime before the year 981 (AH 370). When examining two manuscripts of the work (dated 1085 and 1126), he noticed that the way the four letters were written in them was markedly different from the old style. Then he examined manuscripts of three other works dated 1055, 1058 (?), and 1080 line by line and found that what both the western and Iranian textual critics had said about orthography was incorrect. In the oldest manuscripts, “p,” “ch,” and “zh” were written in the “new” way with three dots, as well as in the “old” way with one dot. “Gaf” was written in four ways: exactly like “kaf” and like “kaf” with two dots above, three dots above, and three dots below.

Matini then decided to survey the question of the orthography of the oldest Persian manuscripts in a general way. For this purpose he spent four months of 1967 in the British Museum examining some 200 Persian manuscripts from the 12th to the 19th centuries, observing how the four letters mentioned above were written, along with other features. He reported his findings at the 27th International Congress of Orientalists at Ann Arbor, Michigan 13-19 August 1967, and in several articles published in the *Majalleh-ye Daneshkadeh-ye Adabiyat* of the University of Mashhad.

In this article he presents what he has learned from examining 215 manuscripts. He also discusses a manuscript of a Khaqani work found recently in the Vienna State Library.

A Thousand-Eyed Crow and Dreaming of Revolution: A Journey to Surat al-Ghorab *

Ali Sajjadi

Surat al-Ghorab (City of Crows), published in Paris in 1988, is a work of Persian fiction by Mahmood Massoodi. Adopting the plot of the famous Persian epic, *The Conference of the Birds* (Mantiq al-Tayr) by Farid al-Din Attar, it aspires to narrate the Islamic revolution of 1979 in Iran.

Surat al-Ghorab, much like its progenitor, *The Conference of the Birds*, is about a group of birds that embark on a journey to the mountain

* Abstract prepared by the author.

Abstracts of Persian Articles*

The Orthography of Persian Manuscripts From the 12th to the 19th Centuries

Jalal Matini

The lead article of this issue of *Iranshenasi* begins with this question: If we wish to approximate the dates of undated Persian manuscripts using exclusively their orthographic characteristics, what standards of measurement do we have at hand? Matini writes that this type of study began some two centuries ago, when Western orientalists were preparing critical editions of manuscripts. In their discussions of orthography they reported how the Persian letters “p,” “zh,” “ch,” and “gaf” were written. After them, the first and second generations of Iranian textual critics also started paying attention to the orthography of the manuscripts they studied.

Eventually a consensus was reached among Iranian scholars: namely that there were two types of orthography. One was the “old” style in which the Persian letters mentioned above were written as they were in Arabic (without extra dots). The other was the “new” style in which the four letters were written as they are today in Persian. The author mentions those who subscribed to this dichotomy beginning with Mohammad Qazvini.

Matini recalls the time many years ago when he was preparing an edition of *Hidayat al-Muta'allimin fi al-Tibb*, by Abu Bakr Rabi' b.

* All translations, unless otherwise stated, are by Paul Sprachman.

	al-Ghorab	2
Jaleh Amouzegar	A Simple Report of the Inscriptions of Kartir	4
Hashem Rajabzadeh	Japanese Accounts of the Period from the Nationalization of Oil to the Coup d'Etat	5

Contents

Iranshenasi

New Series

Vol. XXI, No. 1, Spring 2009

**On the Occasion of the 35th Anniversary
of the Founding of the *Encyclopaedia Iranica***

Persian

Articles	1
Selections	125
Book Reviews	142
Short Reviews	163
Memoires	177
Miscellaneous	188
Communications	199

English

Abstracts of Persian Articles by:

Jalal Matini	The Orthography of Persian Manuscripts from the 12 th to the 19 th Centuries	1
Ali Sajjadi	Thousand Eyes Crow and Dreaming Revolution: A Journey to Sourat	

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

Internet: www.Iranshenasi.net

**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

**On the Occasion of the 35th Anniversary
of the Founding of the *Encyclopaedia Iranica***

Abstracts of Persian Articles by:

Jaleh Amouzegar

Jalal Matini

Hashem Rajabzadeh

Ali Sajjadi