

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

در این شماره :

محمد جعفر محجوب

داستان طلسم جمشید از بوستان خیال (۲)

جلال خالقی مطلق

معرفی و ارزیابی برخی از دستنویسهای شاهنامه (۱)

حمید ذباشی

دیدگاهی بر افکار اجتماعی ملاصدرا:

نظامی اجتماعی در جهانی سرمدی

یدالله رؤیائی

تأملی بر شعر معاصر با عبوری از کارهای نادر پور

محمد صدیق العوضی

واژه‌های فارسی الاصل در لهجه عربی حجاز

جلال متینی

سرو و تدر و

برگزیده‌ها:

از «یادداشتها» نوشته صدرالدین عینی

نقد و بررسی کتاب

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

مدیر:

جلال متینی

بخش نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: حشمت مؤید

استاد دانشگاه شیکاگو

هیأت مشاوران:

پیتر چلکوسکی ، دانشگاه نیویورک

راجر سیوری ، دانشگاه تورنتو

ذبیح الله صفا ، استاد ممتاز دانشگاه تهران

محمد جعفر محبوب

سید حسین نصر ، دانشگاه تمپل

احسان یارشاطر ، دانشگاه کلمبیا

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) برطبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی، بمنظور مطالعه و تحقیق درباره میراث فرهنگی ایران و نگاهبانی از آن و انتقال آن به نسلهای آینده. بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» امریکا است.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

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

Editor, Iran Nameh

4801 Massachusetts Avenue, N.W., Suite 400

Washington, D.C., 20016, U.S.A.

بهای اشتراک

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۲۰ دلار، برای دانشجویان ۱۲ دلار، برای مؤسسات ۳۰ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست بشرح زیر افزوده می شود:

با پست هوایی ۱۵ دلار

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

حروفپینی کامپیوتری و چاپ: چاپخانه «دل آرش»، واشنگتن، دی. سی.

فهرست مندرجات

ایران نامه

سال سوم، شماره سوم، بهار ۱۳۶۴

- | | | |
|-----|------------------|--|
| ۳۴۹ | ایران نامه | نوروز و جنگ
مقاله‌ها: |
| ۳۵۰ | محمد جعفر محبوب | داستان طلسم جمشید از بوستان خیال (۲)
معرفی و ارزیابی برخی از دستنویسهای |
| ۳۷۸ | جلال خالقی مطلق | شاهنامه (۱)
دیدگاهی بر افکار اجتماعی ملاصدرا: نظامی |
| ۴۰۷ | حمید دَباشی | اجتماعی در جهانی سرمدی
تأملی بر شعر معاصر با عبوری از |
| ۴۲۹ | یدالله رؤیائی | کارهای نادر پور |
| ۴۶۱ | محمد صدیق العوضی | واژه‌های فارسی الاصل در لهجه عربی حجاز |
| ۴۷۵ | جلال متینی | سرو و تذرو |

برگزیده‌ها:

- ۵۰۲ از «یادداشتها»، نوشته صدرالدین عینی

نقد و بررسی کتاب:

- «منطق الطیر» اثر فریدالدین عطار، ترجمه و
۵۲۹ مقدمه بقلم افخم دربندی و دیک دیویس
«فهرست فیلمهای مستند و برنامه‌های تلویزیونی
۵۳۳ در باره ایران»، گردآورنده: حمید نفیسی
۵۳۶ «مطبوعات و شعر جدید ایران»، اثر ادوارد براون
حشمت مؤید

- ۵۴۱ نامه‌ها و اظهار نظرها و پاسخ به پرسشها
۲۹ ترجمه خلاصه مقاله‌ها به زبان انگلیسی

من آن مرغ سخنگویم که در خاکم رود صورت
هنوز آواز می‌آید که سعدی در گلستانم

شمارهٔ مخصوص
سعدی

بمناسبت هشتصدمین سال ولادت
سعدی شیرازی
شاعر و نویسندهٔ بلند آوازهٔ ایران

چهارمین شمارهٔ سال سوم

ایران نامه

به چاپ مقاله‌هایی دربارهٔ سعدی اختصاص یافته است

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

سال سوم، شماره ۳

بهار ۱۳۶۴ (۱۹۸۵ م)

ضمن تبریک نوروز و سال نو

به هم میهنان گرامی

ادامه جنگ جمهوری اسلامی و عراق، کشتار غیر
نظامیان و نظامیان، بمباران شهرهای بی دفاع و
تخریب و انهدام بناهای تاریخی، مدرسه ها، و
بیمارستانها را محکوم می کنیم.

ایران نامه

داستان طلسم جمشید

از بوستان خیال*

(۲)

آخرین بخش

ذکر اضطراب خواتین از غایب شدن سلطان و غیره
و خواب دیدن عالیه خاتون شاه آگاه را و به رهنمونی او
به جانب مسجد سلیمان و حجره بلقیس رفتن و با شاه آگاه
ملاقات کردن و چاره کار سلطان جستن

راوی چنین آورده که چون کار خواتین از ناله گذشت و بی تابی از حد گذشت، عالیه خاتون اسمی که شاه آگاه تعلیم کرده بود [که] در حال اضطراب بخواند ورد کرد.

• استاد گرامی آقای محمد جعفر محبوب با نقل داستان طلسم جمشید از کتاب «بوستان خیال»، خوانندگان «ایران نامه» را بطور مستقیم با سبک بیان و نگارش فارسی زبانان شبه قاره هند در دوره ای کمی بیش از دو قرن پیش آشنا ساخته اند. اگر می بینیم مؤلف بوستان خیال، کتاب مفصل چهارده پانزده جلدی خود را در فاصله سالهای ۱۱۵۵ تا ۱۱۶۹ ق. (۴۳ - ۵۶ / ۱۷۴۴ - ۱۷۵۵ م) در هندوستان به زبان فارسی نوشته است دلیلی جز این ندارد که در آن روزگار زبان فارسی هنوز زبان رسمی مردم شبه قاره هند بود و آثار منظوم و منثور فارسی در آن خطه پنهان و خوانندگان بسیار داشت، ولی چنان که می دانیم در حدود هفتاد هشتاد سال پس از نگارش آخرین جلد این کتاب بود که دولت انگلستان برای تحکیم سلطه سیاسی و اقتصادی خود زبان انگلیسی را بجای زبان فارسی بعنوان زبان رسمی هندوستان اعلام کرد و در نتیجه بمرور زمان شیرازی و خراسانی و اصفهانی و تهرانی را با لاهوری و پنجابی و دهلوی و کشمیری بیگانه ساختند. آیا غم انگیز نیست که در چهل و چند سال اخیر کسانی با در دست داشتن شناسنامه ایرانی بجهت در صددند که زبان فارسی را از برخی از استانهای ایران امروز نیز برانند، همچنان که دولت انگلستان در یک قرن و نیم پیش زبان فارسی را از هندوستان راند. شگفتا که اینان خدمت به «خلقها» را مستمسک کوششهای خود قرار می دهند در حالی که خود نیز خوب می دانند که غرضی جز این ندارند که رشته الفت و همدلی تبریزی و اردبیلی و سنندجی و اهوازی و زاهدانی را با تهرانی و کاشانی و اصفهانی و شیرازی و گیلانی ببرند، و از «بُرد» فرهنگی زبان فارسی بکاهدند.

شب سوم او را سینه دست داد. شاه آگاه حاضر شد. گفت: ای فرزند معلوم کردم که چه حال داری و در چه مصیبت گرفتاری، بدان که در این قلعه مسجدی است که او را مسجد سلیمان می گویند و حجره بلیقیس است. به آن مسجد بروید در آن حجره سه روز عبادت کرده مطلب خود از حق تعالی بخواه، و سه سخن دیگر که مذکور می شود گفت و گفت البتّه دعا مستجاب خواهد شد. ملکه بیدار شده گل پوش را طلبیده گفت: مرا به مسجد سلیمان برسان که تا به حجره بلیقیس نشسته دعوت بخوانم که مرشد فرمود، و به ملک گفته ای فرستاد که صندوق سلاحی از وقت آصفی بن آصف نزد تو امانت است و کسی قفل آن نمی تواند گشود، پیش من بفرست بعد از مراجعت امانت ترا به تو باز رسانم. ملک دانست که به موجب ارشاد این سخن گفته و الاّ راز صندوق کس نمی دانست. صندوق سلاح نزد عالیله فرستاد. عالیله اسمی خوانده آن صندوق برگشود. سلاح آصفی با شمشیر دو دمه آصفی از آن برآورده سلاح پوشیده شمشیر بسته از خواتین رخصت شده با جمعیت دو هزار پری و فوج دیوان رکاب انداخته متوجه شد. دوازده منزل از گلزار باغ، آن مسجد بود. در منزل ششم اربوس بن قرطوس خبر ملک معلوم کرده به کینه خواهی (۲۶ الف) بر سر ملکه آمده چند دیورا هلاک کرد. آخر ملکه به میدان رفته از شمشیر آصفی او را کشته با فتح داخل مسجد شد. دید که از شمشیر کافوری ساخته طلا کاری و مرصع کرده اند و حوضی بیست در بیست در میان دارد و از آب زلال پرست و خزانه و بدر رو معلوم نیست. دیوان ساخته بودند و طلسم داشت که بعد یک ماه آب او خالی شده از آب دیگر پر می شد. القصه ملکه داخل مسجد شد و لشکر پر یزاد را بیرون گذاشت و خود به حجره بلیقیس درآمده وضو کرده عبادت بجا آورد و روزه داشت. روز سیوم شاه آگاه رسیده طعام و میوه آورده ملکه افطار نموده بر قدم درویش افتاد و گرفتاری سلطان و غیره بیان کرد و خواب خود نیز ظاهر کرد. شاه فرمود اگر این روی نمی داد طلسم فتح نمی شد. اکنون فتح موقوف بر آمدن شوهر تست و در نصیب او فتح طلسم نوشته اند. خاطر جمع دار و خواتین را نیز بگو که خاطر جمع دارند که طلسم از دست خواجه اسماعیل شکسته خواهد شد و سلطان با رفقا نجات خواهد یافت و ما به دنیا می رویم شهزاده را بیاریم و [راه] فتح را به او نشان دهیم. ملکه خرم شده دست شاه را بوسه داد و پرسید که شما چگونه دانستید که من اینجا آمده ام که خود را رسانیدید و اول در خواب ارشاد کردید؟ شاه فرمود موکلان به من خبر دادند و از علم معلوم کردم که این طلسم از اسماعیل مفتوح خواهد شد و در انتظار بودم که تو اسم خواندی. در خواب ظاهر شده مسجد و حجره نشان دادم و صندوق سلاح آصفی را به تو نمودم و خود را در اینجا رسانیدم. این همه موافق علم

الهی بود که تقدیر چنین شد. ای فرزند هزار افسوس که آن لغزش از تو واقع شد و الا حق تعالی ترا و شوهر ترا و سلطان را طلسم گشا آفریده بود. بایست فرزند تو در پنج سالگی فیل را از زمین بردارد و دیوار را از پای درآورد. لیکن تا سالها باید مثل مردم زندگی کند و اگر بر ضرورت کاری بظهور آید آزار جسمانی دمار از روزگارت برآرد و الم روحانی او را زار و ناتوان سازد. آخر رفته رفته حق تعالی به او قوت صاحبقرانی عطا کند. ملکه گفت: ای عارف کامل در آنچه واقع شد تقدیر الهی دخیل بود یا آن که تقصیر من بود؟ شاه آگاه بخندید و جوابی نگفت. ملکه مرخص شده به جزیره گلزار رفت. ملک ساطوع استقبال کرد و ملکه احوال بیان کرد. همه خوشوقت شدند.

اکنون به داستان شاهزاده اسماعیل رجوع کنم که ضرور شد

چون شهزاده (۲۶ ب) بعد قتل شدید متوجه شام شد هر جا که خارجی بود در سامان مشغول گردیده، خلیفه نزار بسیار مردم به شام فرستاد که لشکر جمع کرده در دفع آن علوی کوشید و سرداری که او را اربصد ملعون فیافه می گفتند با پنجاه هزار سوار به این مهم نامزد کرد، و آن ملعون دوصد علوی را به دست خود شهید کرده بود، روان شد و سرداران شام ده کس: اجمعه و دارس و وایل و حنیف و غیره جمع شده بودند، هر یک ده دوازده هزار سوار جمع کرده بودند و فرزندان ملاعین کربلا با هم اتفاق کردند و عهد بستند که علوی را کشته به مغرب روند و هر جا که علویان را بیابند با دوستداران قتل نمایند. فوج خوارج از صد و پنجاه هزار سوار متجاوز بود و شهزاده سی هزار سوار داشت و قوی هیکل بود. القصبه شش فرسخی شام ملاقات فریقین روی داد. بعد از رسل و رسایل معرکه کارزار آراسته شد. حنیف به میدان آمده افطار و امجال را زخم زد و لفواط را شهید کرد. حارس به میدان رفته او را به جهنم فرستاد. روز دیگر اجمود از طرف خوارج آمده بگزر رفته با گرز او را به خاک یکسان کرد و ارسق حازان را زخم زد. امیر یعقوب رفته ارسق را کشت. باز طبل زده تلخاس امیر یعقوب را با مؤمن دیگر زخم زد. امیر ناصر رفته او را کشت. اربصد خاک بر سر کرد و گفت: فردا من رفته شهزاده اسماعیل را طلب کرده می جنگم. اغلب که غالب شوم، شما به هیأت اجتماع به کمک من بیاید او را کشته باز لشکر او را پراکنده سازید. لشکر او پیش لشکر شما حکم نمک در آب دارد. یک زنده نخواهد رفت، از من غلط شد بایستی روز اول مغلوبه کرد. این گفته به میدان آمد و شهزاده را طلب کرد. شهزاده مرکب برانگیخت. اربصد نیزه انداخت. شهزاده از دستش بدر کرد و جمیع حر به های او را رد نمود. بیت

به کشتی گرفتن نهادند سر گرفتند آنگه دوال کمر یک روز و یک شب برابر جنگیدند. روز دویم شهزاده بر او غالب شد. خوارج به حکم او روبه شهزاده کردند. شهزاده ارصد را از زین برکنده سپر ساخت. آنها که شمشیر علم کرده بی اختیار می آمدند پهلوان خود را پاره پاره ساختند. پس خبردار شده نفرین به بزرگان خود نمودند. اما طرفه مغلوبه ای در میان آمد که کسی مثل آن ندیده بود. نظم
 دو لشکر به یکدیگر آمیختند قیامت ز گیتی برانگیختند
 دو یلند بر جانب یکدیگر به گرز و سنان و به تیغ و تبر
 القصه تا دو روز مغلوبه بود. اما لشکر بی سردار جنگ نمی کند. چون آن لعینان عداوت به اهل بیت داشتند (۲۷ الف) بعد قتل سرداران می جنگیدند. روز سوم کار بر مؤمنان تنگ شد و کسی نماند که زخمی نبود. اما با آرزوی شهادت جنگ می کردند. شهزاده پانصد خارجی را به دست خود کشت. اما چون کار به مؤمنان تنگ شد دست به دعا برداشتند. هنوز دعا باتمام نرسیده بود که به اجابت رسید و گردی برخاست. شصت علم نشان شصت هزار سوار نمودار شد. خبر رسید که فیروز و امیر نصیرالدین و مجاهدالدین و جلالالدین با شصت هزار سوار رسیدند. امیران رسیده بر لشکر خوارج زدند. آن ملاعین پشت داده راه شام گرفتند. شهزاده تعاقب کرده کشته می رفت تا به شام رسید. از خوارج دو سه نفر بیش نمانده بود. شهزاده جلوریز داخل شهر شده حکم قتل عام کرد و فرمود این تختگاه قاتلان امام حسین است. باید که کسی را نگذارد که بیخ خوارج کنده شود. بیت

مجملاً قتل عام باید کرد قتل مردم تمام باید کرد!

اما پیش از قتل عام عبدالله بن طلحه بصری با شهزاده ملاقات کرده احوال بعضی که غریب بودند بیان کرد. شهزاده امان داد و باقی را به جهنم واصل کردند. مگر جمعی گریخته در مغارات جبل مخفی گشتند. بالفعل در شام خارجی نمانده پنج لک خارجی را در دمشق، از عوام و بازاری و سپاهی روانه سقر کردند. پس حکم شد که لاش ملاعین جمع کرده سوختند، عجب فتح نمایان شد! القصه شهزاده آمده بر تخت دمشق قرار گرفت و مقابریزید و مروان و عبدالملک و ولید و هشام را کنده از فضل آدم پر کرد و شهزاده اراده بغداد کرد که تخت خلیفه را زیر و زبر سازد. در تهیه بود که شاه آگاه از هوا رسید. شهزاده بسته دست شاه را بوسه داد و نهایت خوشوقت شد و بر مسند خود نشاند و خود به ادب بنشست و احوال پرسید. شاه فرمود خواهیم گفت. اما بگوچه اراده داری؟ فرمود که اراده چنین است که بغداد رفته مسند جد خود را از اهل غصب باز رهام. شاه گفت:

حالا این اراده را موقوف کن، وقت آن نرسیده است. هنوز سلطنت بنی عباس از تقدیر مقدرست و تورا کاری پیش آمده که باید سرانجام دهی. پس شاه از گرفتاری سلطان بیان کرد و کار عالیه خاتون نیز ظاهر نمود. شهزاده مکدر شده گفت اکنون مرا چه باید کرد؟ فرمود به کوه قاف رفته جد و پدر را نجات بده که فتح این طلسم به نام تواز علم یافته ام. شهزاده از شنیدن فتح طلسم که در قسمت من است خوشوقت گردیده (۲۷ ب) پس امرا را طلب کرده فرمود که بر فتح شام اکتفا کردم و مهم بغداد موقوف بر آمدن سلطان از قاف گذاشتم. همه گفتند آنچه صلاح [شما] باشد بهترست. پس سلطنت شام به امیر فیروز مقرر کرده در شهر گذاشت و رعیت را استمالت نموده با مقامات سرافراز کرد و امیر نصیرالدین را به نیابت مقرر کردند و [گفتند] از صوابدید ابوالخیر بیرون نروید و سید عبدالعظیم را معزز نگهدارید و هر خدمت که خواسته باشد بدهید. القصة امیر نصیرالدین را به مهدیه با سرداران مرخص کرد و امیر فیروز با فوج عظیم در شام ماند. شهزاده بر تخت شاه آگاه نشسته متوجه قاف شد. چون خبر به خلیفه بغداد القاهر بالله رسید کمر او شکست که قریب پنج لک خوارج کشته شدند. با وزیر خود ابن مقله ظاهر کرد و در این باب مشورت کرد. ابن مقله گفت: ای خلیفه لشکر خود را به کشتن دادی، بنای دولت خود به آب نهادی، باید که با ایشان صلح کنی و اکنون که چنین شد باید که به راه تغافل زنی، چرا که چنین معلوم شد که ایشان با جتیان وصلت کرده اند و محمد مهدی بعد زخمی شدن به قاف رفته، اگر محمد مهدی بر بغداد لشکر دیوان را کشتد کار چون شود؟ بهتر آن است که چند روز تغافل کنی تا معلوم شود که این خبر راست است یا نه، آنگاه موافق آن تدارک باید کرد. خلیفه را رای وزیر پسند آمده از مهم علویان درگذشت. امیر نصیرالدین به غرب رفته قرار گرفت و فرزند خود امیر مجاهدالدین را به افریقیه فرستاد. اکنون تا آمدن شهزاده از قاف در مغرب و مصر و شام حادثه ای روی نداد که مرقوم شود.

آمدیم بر سرداستان شهزاده اسماعیل

که با شاه آگاه متوجه قاف گشته بوده است

در اندک زمان پر یزادان به جزیره گلزار رسانیدند. ملک ساطوع از گرفتاری سلطان بی دماغ بود و دعای اللهم عَجَلْ فَرَجَ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پیوسته بر زبان داشت و خواتین نیز می خواندند. اما ملک ابوالخیر جتی منجم را طلب کرده احوال شکست طلسم پرسید. ابوالخیر گفت در همین چند روز شکسته شود و شکننده طلسم فرزند سلطان

باشد و شاید آن شخص تا فردا از دنیا برسد. ملک را از این سخن قول عالیه خاتون صدق شد تا این که تخت شاه آگاه و شهزاده در مجلس ساطوع گذاشتند. ملک برخاسته سر در قدم شهزاده گذاشت. ابوالخیر گفت: همین فتح طلسم خواهد کرد. پس ملک مجلس آراست و گله مزاج سلطان کرد. شاه آگاه فرمود مقدر چنین بود. چون شکست طلسم به دست (۲۸ الف) فرزند بود چنین واقع شد. اما ای جانِ فرزند تو مفت دندانهای خود را از دست دادی! ملک بخندید. پس شاهزاده متوجه باغ شد تا با خواتین ملاقات کند. شاه آگاه با ابوالخیر مشورت پیدا کردن لوح طلسم در پیش گرفت. ابوالخیر گفت: یا شاه، شما تصفیة باطن دارید و صاحب علمید. آنچه شما را معلوم است مرا نباشد. فرمود راست می گویی لیکن این طلسم در ملک جن ساخته شده سعی تو در پیدا کردن آن دخل دارد. آنچه کشیدی معلوم کن که من هم شریکم. اما شهزاده به باغ رفته با خواتین ملاقات کرد و فرزند را در بغل کشید و همه را تسلی داد و همه خواتین عالیه خاتون را دعا می کردند که بسبب او ملاقات شما میسر شد و امیدوار خلاصی سلطان شدیم. اما شاهزاده آن روز از باغ برنیامد. روز دیگر برآمد، با شاه و ملک و ابوالخیر ملاقات کرد و ابوالخیر احوال لوح معلوم کرده رسیدند. شاه گفت آنچه معلوم شده این است که آذر کیوان سرکرده حکمای عصر جمشید بود. این طلسم او ساخته و او شاگرد آغاذیمون مصری بود. هزار سال عمر یافت و به زور ریاضت خود را به نفوس مجرّمه ملحق ساخت چنانچه بعد فوت روح او به زحل پیوست. اکنون تا از او اعانتی نشود لوح بدست نیاید. شاه آفرین کرد که خوب در یافتی لیکن به چه طریق اعانت کند؟ ابوالخیر گفت این را حضرت دانند. آنچه بر من ظاهر شد عرض کردم. شاه گفت: چه مضایقه، ما می گوئیم! پس دیگر به شاهزاده گفت: در این طلسم ستاره زحل دخل تمام دارد که ریاست این طلسم به دست سیاه پوشان است و این حکیم آذر کیوان نام داشت، کیوان نام زحل است. من تو را دعوت زحل تعلیم می کنم. چون تو آن را بخوانی و از اشپای خوفناک نترسی از روح آذر کیوان مدد حاصل شود و لوح را نشان دهد. شهزاده فرمود جد و پدرم طلسم شکستند من هم امیدوارم که طلسم بشکنم و اگر بترسم طلسم چگونه شکسته شود؟ شاه گفت پس روز شنبه من تو را به موضع زحل برده دعوت زحل تعلیم کنم. آن را بخوان هر چه هست ظاهر خواهد شد. القصه آخر شب شب ساعتی باقی مانده شاه آگاه شهزاده را برداشته بر چشمه ای که شعاع برآمده بود بر آن درخت گذاشت و بخورات زحل گذاخت و دایره ای کشیده شمشیر برهنه برده بر او گذاشت و فرمود تا سه روز غذا سوای کنجد سیاه نخوری، آن را نیز حواله کرده گفت: هر چه از خوف روی دهد نترسی. شهزاده (۲۸ ب)

قبول کرده شروع دعوت نمود. شاه آگاه متوجه شهر شد، باز به خاطر رسید شاید متوهم شود. اولی این که من هم رفته به گوشه ای قرار گیرم و متوجه احوال او باشم. آمده در عقب درخت پنهان شده نشست. اما چون شهزاده اسماعیل هفت ساعت دعوت خواند، ازدهای سیاه آتش فشان نمودار شد و متوجه او گردید. دهن او مانند غار گشاده بود. ترسی به دل شاهزاده راه یافت، لیکن خود را قایم داشت. همچنین تا سه روز، دیو سیاه، گاهی غول، گاهی فیل و امثال آن ظاهر می شدند و شهزاده را می ترسانیدند. شهزاده خود را قایم داشت. روز سیوم زنگی مسلح در کمال صلابت پیدا شد و بر شهزاده سلام کرد. چون خواندن تمام نکرده بود قدری باقی مانده بود جواب سلام نداد. آن زنگی بر کناره دایره نشست و گفت ای اسماعیل تو خود را مسلمان می گویی ترک واجب که جواب سلام باشد به عمل آری! شهزاده منفعل شده با خود گفت حالا تمام کرده از این معذرت کنم. باز آن زنگی شروع به سخن کرده که ای اسماعیل ظاهراً قصد شکستن طلسم داری، مبارک است. اما به شرطی که از حکم من بیرون نروی. شهزاده به اشاره گفت: البته. زنگی پرسید در باب یزید و مروان چه می گویی؟ از زبان شهزاده برآمد هزار لعنت. زنگی گفت: پس طلسم شکنی شما معلوم شد که لعن اهل قبله می کنی. شهزاده از غصه خواندن دعوت فراموش کرد و گفت: به هر زمین که رسیدیم داشت شیطانی. — این مادر قحبه نماینده یزید و مروان در ملک جتیان از کجا رسید؟ بی اختیار گفت: ای حرام زاده سرت در کس مادر یزید و مروان کرده! تصور کرده بودم که رویت سیاه و دلت سفیدست. آنچه معلوم شد دلت سیاه تر از روی است. زنگی بجوش آمد و گفت: باش ای علوی! بزرگان تو بزرگان ما را کشته اند، من تو را کی خواهم گذاشت. بر شهزاده ثابت شد که از نسل مروان است. به غصه تمام در او نگاه می کرد. آن زنگی شمشیر کشیده بر شهزاده دوید که ای ابوترابی مرا می ترسانی، نمی دانی که من یکی از ارکان طلسمم تا تو را یاری نکنم طلسم را نمی توانی شکست. شهزاده گفت: ای حرامزاده یاری توبه کار من نیاید، اما این که من تو را بکشم شکی نیست. این گفته شمشیر برهنه که در دایره بود برداشته نصیحت مرشد فراموش کرده قدم از دایره بیرون گذاشت. لیکن هنوز قدم چپ بیرون نگذاشته بود که شاه آگاه آگاه شده رسید. زنگی شاه آگاه را دیده گریخت و خنده زنان از چشم شاهزاده ناپدید شد. اما پای شاهزاده سیاه شده (۲۹ الف) و آتش در رگ و پی افتاد و به مرتبه ای سوزش کرد که بیهوش شد. شاه آگاه ملامت بسیار کرد و از ابوالخیر پرسید چه باید کرد؟ گفت: تا پای به آب چشمه رسد بهتر شود. ملک باید پای را در چشمه غسل دهد و آن چشمه را محافظی بود که او را

بقلان یک چشمی می گفتند و آن حرامزاده یک لمحہ از چشمه جدا نمی شد و حربہ بر او کارگر نمی آمد. ابوالخیر گفت شنیده ام کہ قاتل او شمشیر آصفی باشد و شاهزاده از درد پا می نالید. آخر آگاہ معلوم کرد کہ شمشیر آصفی در دست شہزادہ اسماعیل است و آن شمشیر باز از ملک ساطوع طلب داشته، چون جتیان آمدند مقرر شد کہ پر یزادان در ساعت خواب بقلان تخت شہزادہ بر چشمہ گذارند. اگر میسر آمد پیش از بیداری دیوان خود در چشمه آب اندازد و باز جواب دیو گوید، اگر او بیدار شد شہزادہ اول او را بکشد باز پا در چشمہ اندازد و شستہ صحت یابد. چند پر یزاد تخت شہزادہ را گرفته در ساعت خواب بر سر چشمہ رسیده تخت گذاشته از ترس، پر یزادان گر یختند. شہزادہ دیوی دید کہ برابر چہار مترافد دارد و یک چشم در پیشانی است، چنانچہ غیر از شہزادہ ہر کہ می دید زہرہ اش آب می شد. اما شہزادہ قصد کرد کہ پای در چشمہ اندازد ناگاہ دیو بیدار شد و بغرید و گفت: ای آدمی ابلیس تورا آورده تا من بخورم. شہزادہ نگرہ از جگر کشید و گفت: ای کافر غلط فهمیدہ ای مرا خدا آورده کہ تورا بکشم. بمجرد این سخن لرزہ بر اندام دیو افتاد و رنگش متغیر شد، چرا کہ خبر داشت کہ قاتل او آدمی باشد لیکن باور نمی کرد. اکنون کہ شہزادہ این سخن گفت حالش تباہ شد و بر شہزادہ دوید کہ برداشته بر زمین زند. شہزادہ کہ طاقت برخاستن نداشت شمشیر آصفی را کشیدہ در دست داشت. ہمین کہ دیو خم شد کہ دست اندازد شہزادہ شمشیر انداخت. قضا را چنان در زیر بغل او رسانید کہ دست و سینہ را قلم کردہ از پشتش سر بیرون کرد، او بہ جہتم پیوست. شہزادہ پا را در چشمہ شستہ قدری آب چشمہ گرفته بہ جزیرہ مراجعت کرد. شاہ آگاہ فرمود این آب برای جمیع امراض سوی مرض موت بکار آید. پس شہزادہ را در دایرہ دعوت نشانندہ گفت این بار بہ مکر ابلیس لغزش کردی، باز بہ دام مکر کسی گرفتار نشوی! بعد سہ روز فیل سواری رسیدہ سلام کردہ سؤال مطلب نماید. از او لوح طلب کن. لیکن پیش از این کہ او بیاید شش بہ همان صورت برای فریب خواهند آمد و انواع غلقات خواهند کرد. باید کہ از جا نروی و با ایشان سخن مگو الا با صاحب تاج ہفت کنگرہ کہ آخر ہمہ آید. شہزادہ چنان کرد و از ہیچ نترسید (۲۹ ب) تا آن کہ همان زنگی باز آمدہ بہ شہزادہ گفت: من عقیدہ ای کہ داشتم برگشتم، تورا اعانت می کنم. شہزادہ قطع دعوت نکرد و با خود گفت: حالا بہ فریب تو گرفتار نخواہم شد! زنگی مایوس و گریان برگشت. شہزادہ دعوت تمام کرد. اول شش فیل سوار آمدہ انواع گفتگوہا کردند. شہزادہ گوش نکرد. آخر سواری مہیب شکل با تاج ہفت کنگرہ رسید. از فیل پایین آمدہ نزد شاہزادہ نشست و سلام کرد و سؤال مطلب کرد. شہزادہ درخواست

لوح جمشیدی کرد. گفت: ای جوان قدم در راه خطرناک می گذاری با خیر باش. شهزاده گفت: خدا و رسول حافظ اند. گفت: اول این درخت برکن، نقبی نمایان شود. داخل شوبه صحرا رسی. فیلی در آن خواهی دید که از مستی درختان را برکند و سنگ از کوه جدا می سازد. اسمی که می خواندی بر خود دمیده مقابل فیل شو و خرطوم او را به دست آر. اگر خرطوم را جدا کردی فتح طلسم کنی، اگر او خرطوم زد هلاک شوی، *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ!* شهزاده گفت هنوز زنده ام و تو آیت مرگ می خوانی؟ گفت در صورتی که قصد این کار کردی داخل امواتی. شهزاده گفت اگر خرطوم او بکنم پس چه کنم؟ گفت: لوح از دماغ او برخواهد آمد. یعنی بعد کندن آتشی در او گرفته بسوزد و لوح و شمشیر جمشیدی که سیه تاب نام دارد از خاکستر برآید. این گفته آن تاجدار غایب شد و شاه آگاه حاضر گردید. شاهزاده به او احوال گفت. گفت: قوت خود را به این درخت بیازمای! شاهزاده دامن به میان زده اسم خوانده درخت کنده داخل نقب شد. ساطوع و شاه همانجا ماندند. اما شاهزاده دو فرسخ طی کرده به صحرائی رسید که از کمال حرارت یاد جهنم می داد و درختان بی برگ بسیار بودند. هم در آن وقت فیلی نمودار شد و از غصه بطرف شهزاده دوید. اول پنجاه و شش درخت از خرطوم برکنده شهزاده ایستاده اسم می خوانند. اما فیل بعد کندن درختان خود را بر کوه زد و صد من سنگ از کوه جدا کرد و هر بار بطرف شهزاده می دوید و شور می کرد. آخر متوجه شاهزاده شد، شورکنان مانند اژدها خرطوم می گردانید. شاهزاده الحفیظ می خواند. فیل نزدیک رسیده خرطوم به شهزاده انداخت که بپیچد. شهزاده دست دراز کرده خرطوم را گرفت، هر دو به زور آمدند. فیل قوت می کرد که خود را خلاص کند و شهزاده زور می کرد که خرطوم برکند. تمام روز زور می کرد، آخر قریب شام خرطوم کند و آتش در بدن فیل گرفت. فیل می سوخت، تمام صحرا روشن شد و در روشنی شهزاده (۳۰ الف) می دید که بر سر درختی زنگینی مسلح تیر و کمان در دست گرفته در کمال صلابت نشسته شهزاده را تهدید می کرد که بدن تو را از تیرها غرابال خواهم کرد. بعضی تفنگ هم داشتند، می گفتند تو را نشانه می کنیم. شهزاده با خود گفت: آن فیل سوار زنگیان به من نگفت آیا چگونه دفع کنم؟ در این فکر خواب نکرده اسم می خواند و فیل می سوخت. قریب صبح اندک چشمش گرم شد. [چون چشم گشود] از زنگیان نشانی نبود. فیل سوخته توده خاکستر شده بود. شهزاده خاکستر تفحص کرده لوح و شمشیر برآورد. لوح از فولاد بود و از جوهر آن نوشته نمایان می شد. شهزاده لوح را بوسیده در بغل گذاشت و شکر الهی بجا آورد. ناگاه خیمه ملک ساطوع ظاهر شد. شاه آگاه با شاهزاده ملاقات کرد، احوال شنیده شکر الهی

بجا آورد. شهزاده در باغ رفته به خواتین احوال ظاهر کرده خاطر آنها مطمئن شد. پس متوجه لوح شد. نوشته ای یافت که ای به دست آورنده لوح، بدان، چون لوح به دست آوردی خود را در چشمه بینداز. چشمه جام جم خواهد برآمد، و از چشمه آمده متوجه گرفتن جام شو. چون دست به جام رسد سوی هوا پرواز خواهد کرد. باید که لوح را چنان به هوا بیندازی که به آن جام بخورد و هر دو بر زمین آیند. هر دورا بردار و خود را داخل چشمه کن، باز آنچه بینی موافق لوح بعمل آر. شهزاده مطابق نوشته عمل نموده داخل چشمه جام جم گردید.

اکنون دو کلمه از احوال سلطان و رفقا بیان کنم

(این فصل قدری کمتر از شش صفحه است و از برگ (۳۰ الف) آغاز می شود و به برگ (۳۲ ب) پایان می یابد. در میان آن نیز عنوان زیر با مرکب قرمز آمده است: اما قدری از داستان سلطان باعتبار راست واجب البیان است. در آن فقط شرح گرفتاری و سرگردانی کسانی است که به طلسم افتاده اند. آنان خود را گرسنه و تشنه در بیابان می یابند و آتش گرسنگی ایشان به هیچ روی فرو نمی نشیند. پس از مدتی سرگشتگی و آوارگی خویشان را در پای قصری می یابند که محبوبان ایشان در آن نشسته بر آنان خنده می زنند و کوچکترین توتیهی به عاشقان خود ندارند. محبوبان همان لباسها را که در آغاز طلسم شرح آن رفته است پوشیده اند و در جواب ناله وزاری و اظهار عجز و نیاز عاشقان لب به خنده می گشایند و چون ناله و فریاد گرفتاران از حد گذشت و گفتند که ما به سودای شما جام هفتم را از چشمه نوشیده و خود را بدین روز انداخته ایم در جواب می گویند: شما بیجا کردید و سرتان را به سنگ زدید که از سر هوس جام نوشیدید و حال آن که هیچ کس شما را بدین کار نخوانده بود. سرانجام چون گرسنگی عاشقان را بی تاب کرده بود از معشوقان درخواست لقمه نانی برای سد جوع می کنند و چندان در این کار اصرار می ورزند که دختران ناگزیر لقمه ای از باقی مانده غذای خود را به دست خدمتکاران برای ایشان می فرستند و آنان روز و روزگار خود را بدین روش می گذرانند تا فرجی روی نماید. این مطلب با طول و تفصیل بسیار و شرح تجمل و زینتهای پرزادان طلسم آمده است و چون هیچ مطلبی تازه و مربوط به طلسم یا گشایش آن نداشت از نقل آن چشم پوشیدیم. عنوان بعدی چنین است):

ایشان را در این حالت گذاشته دو کلمه از شهزاده اسماعیل گوش کنید

چون جام و لوح را گرفته از چشمه برآمد خود را بر لب دریا دید. در لوح نوشته یافت که این اسم خوانده بر جام دم کن، آن قدر وسعت بهم رساند که تو در آن بنشین. تو را کشتی شده از راه دریا به شهرستان اول [طلسم] که خضرا نام دارد برساند. سیر آن شهر کن، اگر بر کسی عاشق شوی در لوح نظر کن. شهزاده چنان کرده در شهری درآمد در کمال آبادی، محبوبه ای در کنار دریا در غرقه دید، عاشق شد! در لوح نظر کرد نوشته

دید که از شهر برآی. کوهی بینی که سرپای آن سبزه رسته، بالای کوه برو، چشمه ای بینی مدور، بر سر چشمه بنشین و این جام که با تست از آب چشمه پر کن و این اسم که بر لوح مرقوم است صد بار بخوان. پیری از آن چشمه برآید. به او بگو که [می خواهم] آن قدر باران در این شهر بیارد که مردم بستوه آیند و اطاعت نمایند. آن پیر باز به چشمه رود و باران به شهر نزول کند. چون مردم عاجز شوند چاره جو گشته نزد تو آیند. تو این اسم بر خود دم کن تا به برکت آن از آفت باران محفوظ مانی و صورت تو در نظر اهل شارستان مانند فقیری سبز پوش نماید. از تو پرسند که تو کیستی که در این کوه از باران محفوظ ماندی؟ بگوی مرد خدایم. آنها گویند توانی آفت باران از ما دفع کنی؟ [بگوی] به شرطی که ماهون جتی که حاکم این شهرست بیاید و استدعا کند و آنچه بگویم قبول کند تا آفت باران دفع شود. چون آید بگو: اول اطاعت من که طلسم گشایم و نامم منصورست. دو یم دخترت سبز بخت را به من ده. ماهون بگوید به چه دلیل تو را طلسم گشا بدانیم؟ لوح و جام بنما. ماهون تو را اطاعت کند و جمیع امرا را به بیعت تو درآرد. آن وقت جام بریز. باران بایستد و آفتاب برآید و مردم به تو اعتقاد کنند. ماهون (۳۳ الف) مطیع شود و دختر خود سبز بخت به نظر تو درآرد. بگوی آن را به چه صیغه به من می دهی؟ بگوید به اسم نکاح. بگو من کدخدایم. اگر بفروشی خرید کنم. ماهون از این سخن آزرده شود و برخیزد. تو جام پر کن، باران شدت کند. بقرار شده به کنیزی تو راضی شود و زایجه طالع خود را طلب نموده احوال خود را تفحص کند و از زایجه برآید قسمت سبزه پوش بر کنیزی طلسم گشاست و کنیزی او به از سلطنت است، و قسمت سبزه بخت سلطنت شارستان اول است. اگر ملک ماهون چنین نکند شهر از باران خراب شود و از قهر طلسم گشا در تاب انداخته گردد. سبز بخت این زایجه به مادر خود نماید. امرا و مردم شهر دختر ماهون را راضی کرده پیش تو آرند. او سبز بخت را در کنارت نشانند. گل عشرت از باغ وصال او برچین که مال تست. لیکن تا این مقدمه چنین صورت نگیرد فریفته حسن او نشوی که حسن فرینده دارد. شهزاده موفق لوح به عمل آورد تا سبزه بخت را به تصرف درآورد و شهزاده حظی که از مباشرت سبز بخت اندوخت طاقت قلم نیست که بیان کند! و از قلعه سبز پوش فراش خانه جمشیدی برآمد و آن دوازده قلعه پر از اردها داشت او را شهزاده به حکم لوح کشت. القصه شاهزاده از شارستان اول به حکم لوح با ملک ماهون و فوج او به شکل سبز شده کوچ نموده متوجه شارستان دو یم که شهر دو یم طلسم جمشید بود گردید.

دو کلمه از بنای طلسم بیان کنم

اصل این است که چون جمشید طلسم ساخت فرزند خود خورشید را که از پر یزاد تولد شده بود جمشید ثانی لقب داده در طلسم پادشاه کرد. بنی آدم نیز رفاقت او اختیار کردند. حکیم آذر نمود بن آذر کیوان به رفاقت او مقرر و وزیر او شد و جمعی پر یزادان برای اظهار علامات بر ظاهر طلسم مقرر گشتند. چنانچه هر که به چشمه رسیده جام می خورد او را خدمتکاری می کردند چنانچه در احوال سلطان و غیره گذشت. آن پر یزادان تابع پادشاه طلسم می باشند و به کار خود مشغولند. متابعت ایشان به جهت لوح باشد که آذر کیوان به زور طلسم ساخته به جمشید ثانی داده بود. در این زمانه سلطنت با اولاد دختر جمشیدست که جمشید سیه قبا می باشد^{۳۰} و این بعد جمشید ثانی واقع شد. تفصیل این اجمال آن است که چون جمشید بعد ترتیب طلسم به دنیا رفت از دست ضحاک آواره شد. آخر از دست آن ظالم به قتل رسید و ضحاک بر مملکت او مسلط شد. دو دختر جمشید یکی شهرناز و یکی ارنواز به دست ضحاک (۳۳ ب) افتادند. هر دورا در تصرف آورد و هر دورا تعلیم سحر نمود چنانچه فردوسی می گوید: بیت

بیاموختشان سر بسر جادوی همه کثری و زشتی و بدخویی^{۳۱}

چون ضحاک بعد از هزار سال از دست فریدون به سزای اعمال خود رسید، ارنواز که از ضحاک حامله بود گریخت، فریدون بر او دست نیافت. آخر کار با یکی از جتیان قاف که ساحر بود و سلوان نام داشت در آمیخت به شرط این که در طلسم پدرش او را داخل کند. به قاف رفت و داخل طلسم شد و با جمشید ثانی که پادشاه طلسم بود ملاقات و با برادر محبت پیدا کرد. باز با برادر دغا نمود. لوح دزدیده به سلوان داد و با برادر معرکه آراسته بر او غالب شد، برای این که شیاطین تابع صاحب لوح می باشند. ارنواز بعد از قتل برادر سلطنت به سلوان داد. او را نیز کشته خود بر تخت نشست و پسری که از ضحاک داشت او را سحر آموخته بر تخت نشانده جمشید سیه قبا لقب داد و مقرر شد که بعد از این هر که پادشاه شود چنین نام و لقب داشته باشد، و از جمشید ثانی دختری سعد نام ماند و سعد چنان در مزاج او (= ارنواز) دخل کرد که او را نکشت بلکه وز پر پسر خود گردانید و مقرر کرد که تا سلطنت در اولاد من باشد وزارت در خانه سعد باشد، اما به شرطی که دختر باشد و نامش درست باشد(؟) و نام آن سعد باشد. بر این اقرار نامه نوشتند چنان که از آن وقت تا این وقت شش هزار سال گذشته که جمشید سیه قبا پادشاه است و از اولاد ضحاک است و وزارت در خاندان سعدست و آن که حالا موجودست سعد گوهر پوش نام دارد و پر یزادان که گرفتاران طلسم را واله می سازند تابع جمشید سیه قبا و سعد

هستند و این پر یزادان هستند که بطناً بعد بطن به این خدمت مأمورند، به شکل کسانی که صاحب جمالند متشکل می شوند. آن پری که از چشمه برآمده سلطان را به جنگ قرطبوس فرستاد هم سعاد بود، و آن عنبر پوش که سلطان را آخر فریفت بصورت دختر جمشید سیه قباست که ملکه مشکین موی عنبرین پوش نام دارد و دیگران نیز امیرزاده این طلسمند. اما سعاد اصلی که وزیر جمشیدست کیوان او را مدد می کند و در خواب احوالی طلسم به او می گوید و سبب این آن که سعاد دختر جمشید ثانی بود. بعد هلاک پدر توصل به حکیم کرد که حالا مدد می رسد و آذر کیوان در واقعه عمر طلسم و فتح آن به او فرمود و گفت بعد شکستن طلسم سلطنت باز به اولاد تو خواهد (۳۴ الف) رسید و تا آن زمان وزارت در خاندان تو ماند و هر که بعد از تو وزیر شود این اسم به او تعلیم کن تا بوقت ضرورت و درماندگی در خواب رود در عالم واقعه هر چه باشد به او نشان دهم و این نمط وصیت کن تا کرسی نشین وزارت هر که از بطن تو باشد این اسم به ولی عهد خود یاد دهد چون تو منظور منی، این مهر بانی بجا آورد.

آمدیم بر قصه حال که اختیار طلسم در دست جمشید سیه قبا و سعادست

جمشید کافر و جادوگروست و سعاد خداپرست، و دل او از حکمت پرست. احوال آغاز و انجام طلسم بر او معلوم بود و سعاد ثانی که با سلطان ملاقات کرد نایب اوست که به حکم او مجوز [منع] شرابخواری سلطان گشت، و آن عنبرین پوش که دل سلطان مایل اوست دختر خاله ملکه مشکین موی عنبرین پوش است که دختر جمشید سیه قبا باشد و آن عنبرین پوش سورانه نام دارد و سیه پوشان دیگر که محبوبه شهزادگان و رفقای سلطانند بصورت دختران امرای جمشیدی برآمده دل ایشان را روده اند و جمعی که بر چشمه جام جم برای گرفتار ساختن مردم مقررند باید که به بهترین اشکال مشکل شده دلربایی کنند، و باقی هر شش و هریک خاصانند و اینها اهل شعبه اند و کاری بجز فریب ندارند، و جمشید سیه قبا آدمیزادست از اولاد ضحاک و مادر او هم پری است و از طرف مادر نسبت به جمشید می رساند و از طرف پدر نیز اولاد ضحاک است چنان که مذکور شد و این طلسم هفت شهر دارد که او را شارستان می گویند. شهری که جمشید در او می باشد شارستان اعظم نام دارد و آن هفتم است و آن مقام در یا ۳۲ و قصرها دارد و رباط عشرت نیز گویند که سلطان در آنجا می باشد و این سر رشته بر شهزاده از لوح و قدری از زبان اهل آن معلوم شد.

(از این پس شاهزاده اسماعیل پیش می رود و یکایک شارستانها را فتح می کند و شرح آن تا اواخر برگ (۵۲ الف) بطول می انجامد و صحنه ها با اندک اختلاف همه یکنواخت است. پس از گشودن شارستان هفتم جمشید سیه قبا موفق به گریز می شود و باقی مطلب در ذیل عنوان بعدی می آید):

اکنون دو کلمه از احوال خیرمال شهزاده اسماعیل گوش کنید

راوی گوید چنین آورده اند که چون شهزاده در شهر داخل شد ملک (۵۲ ب) ساطوع را بر تخت نشانید و طبل جمشید صدا نداد. از سعاد و عبدالحکیم سبب این پرسید. گفتند چنان ظاهر شد که بدون قتل سیه قبا و شکستن طلسم مشکین سواد، بر تخت نشستند ساطوع مستقل نگردد، برای این صدا نداد و لوحی جمشید دارد که از آن تمام طلسم در حکم اوست. شهزاده فرمود احوال لوح بیان کن. گفت: آذر کیوان به قدر یک درم لوحی از حدید ساخته و نقشی بر او کنده آن را نَفْسُ الْمُطَاع نام است و ضابطه است که بازوی صاحب تخت شکافته لوح را در او پنهان کرده از بالا بخیه زنند. مادام که آن شخص زنده است، مردم طلسم از جنّ و پری تابع او می باشند. چون پادشاه در حالت [موت] نشان ولیّ عهد مقرر کند بازو را شکافته آن را برآورده در بازوی او بدوزند و چنین هم که بعد مردن برمی آرند. این را آذر کیوان برای جمشید کرده بود. ارنواز به دعا آن لوح را از بازوی جمشید ثانی برآورد. چنان که شبی ضیافت کرده بیهوشی داده [لوح] را گرفته در بازوی شوهر — سلوان — گذاشت. باز او را گسسته در بازوی پسر خود جمشید سیه قبا بست. شهزاده فرمود این معلوم شد. لیکن بزرگان من کی نجات خواهند یافت؟ گفت اسیران طلسم حواله مردم عجستان اند که این مقام است، و مردم آنجا تابع صاحب لوحند. در این مقدمه هم قتل جمشید دخیل است. من به دختر خاله خود نوشته بودم که سلطان را بیارد. جواب نوشت که من غیر جمشید اطاعت کس نکنم اگر چه طلسم گشا باشد. باز به او نوشتم: تو خداپرست و جمشید ابلیس پرست. چرا اطاعت او می کنی؟ گفته فرستاد که ما را اطاعت اولازم است. ای شهر یار مثل سعاد، جمیع مراتب فهمیده، چنین نویسد از دیگران چه توقع؟ این بسبب لوح است. باز پرسید که عجستان چگونه جایی است که مردم او مطیع جمشیدند؟ عرض کرد که عجستان از حصار طلسم جام جمشیدی است که مقام دار آن طلسم است. اهل آن مکان پر یزادان صاحب جمال باشعورند و سعاد نیز از آن جمله است. اینها تابع آن لوحند و تابع جمشید. شهزاده فرمود در صورتی که آن لوح موجب بیعت مطلق اهل طلسم باشد پس این مردم چرا بیعت من اختیار کرده اند و با من شمشیر می زنند؟ گفت: مردم طلسم دو فرقه اند. خداپرستان بسبب لوح طلسم و جام

تابع شهر یارند، آن لوح را بر ایشان اثری نیست و جمعی که کافرند هنوز محبت جمشید در دل دارند و ازدل مطیع آن کافرند، بلکه در این لشکر هم باشند که دل ایشان راغب به جمشید باشد (۵۳ الف) شهزاده گفت تو آنها را می شناسی؟ گفت: می شناختم عرض می کردم، در وقت ظاهر خواهد شد. شهزاده گفت: سخت مشکل است که منافقان در لشکر باشند و لوح خیر ندهد. سعاد گفت:

مشکلی نیست که آسان نشود شاه باید که هراسان نشود... الخ

چند کلمه در تحلیل داستان

پیش از این گفته ایم «آنچه بیش از همه جعفری (مؤلف بوستان خیال) را به خود جلب کرده طلسم بندی و طلسم گشایی و پس از آن شرح شگفتیهای بر و بحرست»^{۳۳} و در همان مقام از ضعف او در شرح و بیان صحنه های نبرد نیز یاد کرده ایم. شرح این طلسم، و نیز جنگهایی که بصورت حوادث طاری و عَرَضی در آن اتفاق افتاده است، (جنگ سلطان با قرطوس دیو و غیره) به خواننده گرامی مجال می دهد تا آنچه را که پیش از این گفته ایم خود با متن داستان بسنجد. در همان گفتار گفته ایم که اگر چه مؤلف خود گفته است که می خواهد «شطر دویم را که عبارت از احوال صاحبقران اصغر شاهزاده بدر مُنیر باشد در عالم مبالغه به طبق رموز حمزه نویسد»^{۳۴} اما در حقیقت هنگام نگارش آن، هم از رموز حمزه متأثر بوده است و هم از ابومسلم نامه. از ابومسلم نامه بدین جهت که سرگذشت داستانی ابومسلم نیز در همان دوران تاریخی زندگانی واقعی او، یعنی اواخر عصر اُموی و طلوع دوران عباسیان آغاز می شود و به پایان می رسد. از این روی از دیو و جادو و پریزاد و جن و کوه قاف و غفریتهای آن در این کتاب خبری نیست، و حداکثر جادویی که در این کتاب مطرح است آن که کسی به جادویی برف و باران بر لشکرگاه ابومسلم بیارد و آنان را گرفتار سرما کند و این جادویی سابقه ای سخت کهن دارد و در شاهنامه فردوسی نیز یاد شده است. علاوه بر این چون دوران ابومسلم، از ولادت او گرفته تا مرگش از آغاز قرن دوم هجری تا سال ۱۳۷ ه. ق. است بنابراین از جنگ با کافران در آن خبری نیست. در این روزگار اسلام به اوج فتوحات خویش رسیده و خاورمیانه و ایران و شمال آفریقا را گرفته و از مغرب تا قیروان و شبه جزیره ایبری رفته و از شرق نیز تا دره رسند به پیش تاخته است. در چنین روزگاری، عنصر مخالفت، در سرزمینی چنین پهناور کسی جز «خوارج» نمی تواند بود. ابومسلم دشمنان خود را «خارجی» می نامد و آنان را به خروج از دین و سب خاندان رسول اکرم متهم

می‌کند؛ در صورتی که در رموز حمزه چنین نیست. روزگار جوانی و پهلوانی حمزه روزگار کفرست و — خاصه در رموز حمزه — وی را «فراش پیغمبر آخرالزمان» لقب داده‌اند که می‌رود تا «کاف کفر را از صفحه گیتی براندازد» و زمینه را برای ظهور و بعثت رسول اکرم آماده سازد. بنابراین عنصر مخالف و دشمن حمزه کافراند نه مسلمانان خارجی. نیز چون عصر حمزه در هر حال در دوران پیش از اسلام واقع است، در آن عناصر غیر طبیعی از دیو و پریزاد و جن و گلیم گوش و سگسار و دوال پا و غیره بسیارند. حمزه خود نیز به کوه قاف می‌رود و با اسماء پری ازدواج می‌کند و فرزندی (گو یا بدیع الزمان) از او می‌آورد و بر سر این کار داستانها پدید می‌آید. اسماء زنی حسودست و غیرت بسیار بر شوهر دارد و می‌خواهد او را در قاف نگهدارد و همین امر کار حمزه را با او به اختلاف می‌کشد و حمزه به قهر از او جدا می‌شود. ذکر جنگ با دیوان و اهریمنان و پریان در رموز حمزه پیش از اتمام ثلث اول کتاب آغاز می‌شود و فقط در آخرین فصل آن است که این ماجراها پایان می‌رسد و لشکر انبوه حمزه و فرزندان او در جنگی از میان می‌روند و حمزه و عیّارش عمر و بتنهایی در صحنه می‌مانند و سرانجام این قهرمان در جنگ اُحد، در عصر اسلام و پس از ایمان آوردن به رسول اکرم (ص) بشهادت می‌رسد. در بوستان خیال این دو کیفیت بهم آمیخته است. عصر قهرمانان آن عصر اسلامی (دوران خلافت فاطمیان در مصر) است. عنصر دشمن در آغاز کار «خوارج» اند که با علویان و «ابوترابیان» دشمنی دیرینه دارند و طرفدار یزید و مروانند. اما بعد به دیوان و پریان و قهرمانان دورگه‌ای از نوع «جمشید سیه‌قا» آمیخته‌ای از اولاد جمشید و ضحاک و پریزادان بدل می‌شوند.

اما در مورد خاص ساخته شدن طلسم جمشید، به گمان بنده دو داستان مهم و بسیار شناخته در ذهن مؤلف بسیار تأثیر گذاشته و الهام‌بخش وی بوده‌اند: یکی داستان گنبد سیاه (شب اول) در هفت پیکر نظامی، و دیگری داستان گنبد بنفش (بهشت ششم) از هشت بهشت امیر خسرو دهلوی.^{۳۵} اینک تفصیل این اجمال:

وی در آغاز طرح «طلسم بیضا» چنین گوید: «المعزّلدین الله... در فهم و فراست و جود و سخا و شجاعت مثل و مانند نداشت و مسافر دوست بود. غریبان را در مهمانخانه‌ای فرود می‌آورد و پذیرایی می‌کرد و از ایشان درباره عجایب شهرها و زنان زیبای هر شهر می‌پرسید»^{۳۶} و این درست شبیه همان کاری است که پادشاه سیاه‌پوش در داستان گنبد سیاه هفت پیکر نظامی کرده است و چون یک‌بار در این باب (در گفتار هشت بهشت و هفت پیکر، ایران نامه، سال اول، شماره ۳) سخن گفته‌ایم دیگر بار بر

سر آن نمی رویم. تعداد جامه‌هایی که گرفتاران طلسم می‌نوشتند هفت، و تعداد همراهان سلطان با خود او دوازده تن است و چنان که می‌دانیم از قدیم باز دو عدد هفت و دوازده در تمام جهان، و خاصه در ایران، همواره مورد توجه قرار داشته‌اند و این توجه در مذهب شیعه (هفت امامی - دوازده امامی) همچنان برجای است. تعداد گنبد‌های نظامی نیز هفت است و بهرام با دختر پادشاهان هفت اقلیم عروسی می‌کند و آنان را در هفت گنبد می‌نشانند. زیبارویان فریبنده طلسم نیز هفت تن‌اند که هر یک، یک شب دل از خواستار خود می‌ربایند و شب دیگر او را به دیگری وامی‌گذارند. در داستان گنبد سیاه، با این که همه وسایل عیش و عشرت، و وصال خوبرویان متعدد برای شاه فراهم بوده است، وی دل به وصال کسی می‌بندد که دسترسی بدو میسر نیست و چون در این کار پای می‌افشارد، و حتی یک شب دیگر نیز بدان نازنین مهلت نمی‌دهد، ناکام بازمی‌گردد و خود را در همان سبده می‌بیند که راهنمای او بدین دنیای پررنگ و نگار بوده است. عین همین افزون‌طلبی و دل بستن از این محبوبه به آن دیگر در گرفتاران طلسم وجود دارد و حاصل آن نیز سرگستگی در طلسم و ناکامی از وصال تمامی آنها و حتی تکدی و در یوزه از آنان برای سد رمق است و این زمینه (تم) همان است که پایه اصلی داستان گنبد سیاه را تشکیل می‌دهد. اما دومین دلبری که در طلسم جمشید گرفتاران را به نوشیدن جام دوم وامی‌دارد جامه بنفش برتن دارد. داستان گنبد بنفش نیز درست مانند داستان گنبد سیاه آغاز می‌شود: بازرگانی توانگر در روم است که پسری هوشمند دارد و فرزند وی خواستار دانستن عجایب گیتی است و مسافران را به مهمانسرای خویش می‌خواند و از «عجبه‌های گیتی» از آنان می‌پرسد تا روزی مسافری بدو می‌گوید:

زان عجبه‌ها که در جهان دیدم	هر چه کس دید بیش از آن دیدم
لیک از هر چه دیده‌ام به نخست	زان عجبتر ندیده‌ام بدرست
کز دیار فرنجه شش مَهه راه	هست شهری و مردمانِ چوماه
نیمه گویا و نیمه‌ای خاموش	خاموشان کسوتِ بنفش به دوش
من ز گویینده باز جستم راز	کز خموشان خبر چه گوید باز
کاین همه خلق را خموشی چیست	چون بنفشه بنفش پوشی چیست؟
پاسخم داد مرد کارشناس	کاندر این کارگاه پر وسواس
هست گرمابه‌ای ز وضع حکیم	سیمیا خانه‌ای عجب تقسیم
گنبدش را شمار ناپیدا	گم شد آن کس که شد در او شیدا
آدمی کاندر او درون آید	از پس چندگه برون آید

یا بمیرد به آمدن در حال
اندر آن خامشی بود بیهوش
چون سخن را گره گشاید باز
تا کسی کان طرف بُود رایش
وان که در شد در آن تماشاگاه
گرچه سالی در او بود کم و بیش
یا بماند خموش تا ده سال
پرنیان بنفش کرده به دوش
همه گوید، مگر فسانه راز
خود نهد روی در تماشایش
بار دیگر در او نیابد راه
در نیابد نشان ز رخنه خویش^{۳۷}

بازرگان زاده بدین سودا در حمام می رود و داستان ادامه می یابد و پس از حوادث بسیار — که جای آن در این گفتار نیست — سرانجام به شهری می رسد و بی درنگ او را به پادشاهی برمی دارند و وی پس از رتق و فتق امور به حرمرسا می رود:

چون درون رفت بوستانی دید
ماهرویان به هر طرف جمعی
روی تعظیم بر زمین سودند
هفت بت بود شاه پیشین را
هر شب آن را که نوبتی بودی
شاه نوبا شش بانوی حرم در شش شب پیایی
پرمه و زهره آسمانی دید
آفتابی به پیش هر شمعی
نطع گلگون به گل درآمودند:
هر یکی قبله ماه و پروین را
شاه با او نشاط فرمودی^{۳۸}

بانوان در گاه دیدار او دسته گلی به دستش می دهند. اما:

چون به هفتم فکند قرعه فال
کاردان حرم نمودش راز
زین یکی پرده به که درگذری
کاؤلین خسروی که ما را بود
کردی اندر نهان شکرخندی
نی به نوبتگه آمدی آن ماه
بود ماهی ز اختران به و بال
که همه پرده ها چو کردی باز
تا نبینی ز چرخ پرده دری
بروی این راز آشکارا بود
وین فسانه برون نیفگندی
نی به نوبت بدو رسیدی شاه

شاه دلیل پرهیز شاه پیشین را از هفتمین بانومی پرسد و وکیل سرای سوگندها می خورد که از راز آن خبری ندارد. حس کنجکاوی جوان را آسوده نمی گذارد و سرانجام به خلوت سرای بانوی هفتم می رود:

چون درون شد در آن ارم خانه
صنمی دید آفتاب درفش
دسته ای از بنفشه داشت به دست
چشم شه چون به نازنین افتاد
دید ارم خانه ای جداگانه
شُقه ای بر تن از حریر بنفش
شاه را داد و کردش از بومست
از عجب خواست بر زمین افتاد

نیکوان گرچه دیده بود بسی زان نکوتر ندیده بود کسی
 دلش از عاشقی نماند صبور زد چو پروانه خویش را بر نور^{۳۹}
 شاه آرزوی بوس و کنار و وصال می کند. معشوق نیز راه می دهد. لیکن می گوید
 بهترست هر دویه حمام برویم و سروتن بشویم و سپس به کامجویی پردازیم. در
 حمام — و شاید پس از شست و شو — شاه می خواهد نازنین را در کنار گیرد:
 صنمش گفت: صحنِ حلوا پیش جز چشیدن دگر چه ماند بیش؟
 باری اول ز بوسه بستان داد پس تو دانسی و گنج دانِ مراد
 شه دهن برد پیش چشمه نوش بوسه داد و ز ذوق شد بیهوش
 چون به خود باز زنده شد، حالی دید عفريت خانه ای خالی!^{۴۰}
 بازرگان زاده گریان و مدهوش و برهنه از حمام بیرون می آید. هر جامه ای که پیش
 او می آورند نمی پوشد و آهنگ جامه بنفش می کند.

گمان نمی رود که مشابهت فراوان این صحنه ها با آنچه در طلسم می گذرد جایی
 برای توضیح اضافی داشته باشد، فقط بافت داستان، و شاخ و برگ آن قدری جابجا شده
 است. اما تأثیر این دو داستان در ذهن سازنده طلسم بخوبی آشکارست. در جای دیگر
 نیز می گوید: «ریاست این طلسم با سیاه پوشان است» و آخرین و هفتمین ملکه جامه
 سیاه در بردارد.

محررومیت جنسی مؤلف نیز در صحنه شرح روابط شاهزاده اسماعیل با دختر ماهون
 جنتی آشکارا سر می کشد. طلسم گشا اولاً باید دختر خان حاکم را به کنیزی بگیرد نه
 به صیغه دیگر چون «کنیزی طلسم گشا به از سلطنت است!» و نیز گوید: «شهبازده حظی
 که از مباشرت سبز بخت اندوخت، طاقت قلم نیست که بیان کند!» و عجب آن است
 که این هوسناکی و گرفتاری، و نیز اعتقاد به بیوفایی زن در تمام داستانهایی که از
 روزگار باستان تا امروز در هند نوشته شده گریبانگیر داستانسرایان هندی است!

نقاط ضعفی از قبیل تفنگ داشتن جتیان و زنگیان طلسم نیز جای جای در نظر
 می آید. با این حال، بوستان خیال، سالیان دراز در هند جزء کتابهای بسیار خواندنی و
 طرف توجه بوده است. نشان آن وجود نسخه های خطی فراوان آن در کتابخانه های جهان
 است. دو نسخه نسبتاً کامل آن را پیش از این در گفتار «بوستان خیال» (ایران نامه، سال
 دوم، شماره ۱) شناسانده ایم. در ضمیمه این گفتار نیز دو نسخه کامل دیگر از آن را برای
 خواستاران معرفی می کنیم. اما نسخه های ناقص، و اجزاء مختلف داستان، که هر جلد
 آن در جای خود داستانی مستقل است، لا تُعَدُّ وَلَا تُحْصَى است و تقریباً در تمام

کتابخانه‌ها وجود دارد و یاد کردن آنها مجالی فراخ می‌طلبد و زیاده‌فایده‌ای نیز بر آن مترتب نیست. چون که صد آمد نود هم پیش ماست. علاوه بر این چون داستان بیش از حد دراز بوده، خلاصه‌های متعددی نیز از آن تهیه کرده‌اند که در کتابخانه‌های مختلف گیتی پراکنده است و این امر دست کم سلیقه مردم فارسی زبان و فارسی‌خوان هند را از نیمه دوم قرن دوازدهم بعد، در انتخاب داستان و وسیله سرگرمی و وقت‌گذرانی خویش نشان می‌دهد. گمان نمی‌رود که دست کم داستانسرایان و قصه‌خوانان حرفه‌ای در ایران از وجود چنین داستانی بیخبر مانده باشند. وجود قرائنی در داستانهای متأخر ایرانی این حدس را تأیید می‌کند. مثلاً وجود سلاخی کارساز چون «شمشیر زمردنگار» در داستان امیرارسلان، روی گرده «شمشیر آصفی» در بوستان خیال ساخته شده است، گو این که ذوق و سلیقه مؤلف امیرارسلان شمشیر زمردنگار را بژاتر و جالب توجه‌تر از سرمشق اصلی از آب درآورده و حال آن که نظیر چنین سلاخی در داستانهای معروف ایرانی، نظیر رموز حمزه و اسکندرنامه و مانند آنها به نظر بنده نرسیده است. استفاده از اطلاعات جدید (مانند وجود امریکا) در داستانسرایان را نیز ممکن است نقیب الممالک از «خیال» اقتباس کرده و «تماشاخانه فرنگ» و جزئیات مربوط به کلیسا و عبادت مسیحیان و حوادثی مانند دزدیدن خاج اعظم و مانند آنها را در امیرارسلان آورده باشد، چون این گونه صحنه‌ها نیز در داستانهای ایرانی بی سابقه است.

پایان

استراسبورگ — سه شنبه ۱۷ مهر ماه ۱۳۶۳ هجری خورشیدی

مطابق نهم اکتبر ۱۹۸۴ میلادی

ضمیمه

با آن که دستنویس بوستان خیال تقریباً در تمام کتابخانه‌ها وجود دارد، بعلت درازی بیش از حد داستان نسخه کامل یا نزدیک به کمال آن چندان زیاد نیست. پیش از این دو نسخه از این نوع، یکی محفوظ در کتابخانه دیوان هند در لندن و دیگری در کتابخانه بادلیان در اسکسفرده معرفی شده است. دو نسخه کامل دیگر از این کتاب نیز، یکی در کتابخانه بهار هندوستان، و دیگری در کتابخانه بانکی پور در همان کشور در فهرست آن دو کتابخانه به نظر رسید. از آنجا که ممکن است نسخه‌های کامل کتاب مذکور توجه جوینده را جلب کند، در این مقام دو نسخه موجود در هند، و بعنوان نمونه یک نسخه منتخب از این کتاب را — که هم در کتابخانه بهار هندوستان نگاهداری می‌شود معرفی می‌کنیم:

الف: نسخه موجود در کتابخانه بهار هندوستان. این نسخه ظاهراً باید از دیگر نسخه‌های بوستان خیال مرتب‌تر و کاملتر باشد و دست کم قطع و اندازه تمام مجلدهای آن یکی است، و متخبی از بوستان نیز درست بهمان قطع به‌همراه دارد. شرح آن در صفحات ۳۲۰ - ۳۲۸ فهرست دستنویسهای فارسی این کتابخانه بقرار ذیل است:

• شماره ۴۴۸ - ۳۵۰ برگ (۷۰۰ صفحه)؛ هر صفحه ۲۵ سطر، اندازه: $\frac{1}{4} \times 10 \times 17$

بوستان خیال، یکی از محبوب‌ترین و درازترین داستانهای عوامانه فارسی نوشته میر محمدتقی الجعفری الحسینی الاحمدآبادی متخلص به خیال متوفی به سال ۱۱۷۳ ه. ق. / ۱۷۵۹ م، زاده گجرات. کتاب دارای مجموعه عظیمی از افسانه‌های تاریخی و داستانهای عجیب و غریب است که با طول و تفصیل بسیار به شرح حوادث و اقدامات بی‌پایان و تقریباً یکنواخت سه قهرمان خیالی: شاهزاده معزالدین ابومعیم، شاهزاده خورشید تاج بخش و شاهزاده بدرمنیر که بترتیب صاحبقران اکبر و صاحبقران اعظم و صاحبقران اصغر نامیده شده‌اند اختصاص یافته است. نیز در این داستان خیال انبوهی از قهرمانان و شخصیتهای خیالی مربوط به انواع جن و پری و آدمیزاد وارد صحنه می‌شوند. مؤلف این کتاب را به دستور مخدوم خویش نواب رشید خان بهادر که بیشتر به نام میرزا رفیع الله معروف است (و کتاب نیز بدو تقدیم شده) و برادرانش نواب محمد اسحاق خان بهادر و نواب میرزا علی خان بهادر (پسران جعفر خان ناظم بنگال) نوشته است. مؤلف کار خود را در ۱۱۵۵ / ۱۷۴۲ در شاه جهان آباد آغاز کرد و در ذی الحجه ۱۱۶۹ / ۱۷۵۵ در مرشد آباد به پایان آورد.

کل اثر که کمتر از پانزده جلد نیست به سه بهار بزرگ تقسیم شده است. دو بهار اول بر روی هم دارای شش جلدست در صورتی که بهار سوم به‌تنهایی نه جلد را در بر می‌گیرد. بهار اول که عبارت از دو جلد نخستین است مهدی نامه نامیده شده و مقدمه‌ای است بر کل کتاب. در مقدمه احوال سلطان ابوالقاسم محمد مهدی و دیگر نیاگان و اسلاف سلطان معزالدین آمده است.

بهار دوم یا گلستان اول که جلدهای سوم، چهارم، پنجم، ششم و هفتم را در بر می‌گیرد معزنامه یا قائم نامه یا حتی صاحبقران نامه خوانده شده است و محتوی شرح داستانهای زندگی خلیفه معزالدین القائم بامرالله (فاطمی) یا صاحبقران اکبر است. این قسمت نیز به یک مقدمه یا جلد اول و دو گلشن: جلد دوم و جلد سوم بخش شده است و هر گلشنی از دو گلزار تشکیل می‌شود.

مؤلف بهار سوم یا گلستان دوم شامل مجلدهای هشتم تا پانزدهم را خورشیدنامه خوانده و داستانهای شاهزاده معزالدین، شاهزاده خورشید تاج بخش و شاهزاده بدرمنیر را در آن یاد کرده است. این قسمت به هفت جلد تقسیم شده که بر جلد دوم آن ضمیمه‌ای افزوده شده است مشتمل بر دو دفتر که هر یک را مؤلف شطر نامیده و بدان دو، عنوان خاص شاهنامه بزرگ داده است.

شرحی مبسوط و با ذکر جزئیات از این داستان عظیم در فهرست دستنویسهای کتابخانه بادلیان (اکسفرد)، شماره ۴۸۰، بدست داده شده است. ترجمه خلاصه اردوی این کتاب که به وسیله عالم علی Alam Ali صورت گرفته در یک جلد به نام زبنة الخیال به سال ۱۸۳۴ در کلکته چاپ شده است.

این مجموعه تمام داستان را در چهارده جلد مجزا در بر دارد که ترتیب آن اندکی با نسخه موجود در کتابخانه بادلیان متفاوت است. جلد اول آن در عین حال جلد اول از بهار اول است که مهدی نامه خوانده شده و چنین آغاز می‌شود:

تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً وَ جَعَلَ النَّهَارَ سِرَاجاً وَقَمراً مُنِيراً

پایان: آخر شد جلد اول مهدی نامه.

• شماره ۴۴۹ - ۲۴۵ برگ (۴۹۰ صفحه) اندازه و تعداد سطرها مانند شماره پیشین.

این مجلد که جلد دویم بوستان خیال خوانده شده، دومین جلد مهدی نامه است. آغاز:

آغاز جلد دویم مهدی نامه. آمدیم بر سر داستان. راولان اخبار و ناقلان آثار چنین آورده‌اند که چون کوچک سلطان شاهزاده اسماعیل با شاه آگاه متوجه کوه قاف گشت ...

آخرین سطرهای این مجلد دقیقاً با آنچه در پایان جلد دوم از بهار اول (شماره ۱۰) نسخه بادلیان آمده است می خواند. آخرین کلمات این جلد: «تمام شد جلد دویم مهدی نامه» پیش از این جمله مؤلف آمده است: *إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَسِيفِ* و به توفیق ایزدی آن دفتر را تمام کرده به خورشیدنامه پردازم.

تاریخ: ۲۰ Aghan سال ۱۲۹۳ بنگالی. این نسخه و مجلد پیش از آن به خط نستعلیق زیبا به دست شیخ اثیرالدین بوهاری Būhārī نوشته شده است.

• شماره ۴۵۰ — ۳۴۹ برگ — سطرها و اندازه مانند مجلد پیشین.

این نسخه که «جلد سیوم بوستان خیال» نامیده شده بر طبق آنچه در پایان کتاب آمده، محتوی دو جلد از معزنامه و در نتیجه گلشن اول (در دو گلزار یا دو جلد) از بهار دوم یا گلستان اول است که با جلدهای چهارم و پنجم کل اثر تطبیق می کند. آغاز:

ابتدای سخن به نام خداست که کریم و رحیم و راهنماست

پایان: تمام شد جلد معزنامه هر دو به خط خام سید ابوالحسین (ظ: ابوالحسن) به تاریخ پانزدهم ماه کاتک سنه ۱۲۹۴ بنگله. خط نستعلیق معمولی هند.

• شماره ۴۵۱ — ۲۲۹ برگ (۴۵۸ صفحه) — سطرها و اندازه همان.

این جلد که بر طبق آنچه در خاتمه آن آمده جلد سیوم معزنامه است، مجلد چهارم بوستان خیال نامیده شده. آغاز: بعد حمد حضرت رب الانام جَلَّ جَلَّاهُ وَعَمَّ نَوَّاهُ

پایان: الحمد لله والمنة که جلد سیوم معزنامه باتمام رسید. *إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى* بعد از این شروع در جلد چهارم نمایم... بی تاریخ، نوشته شده به دست کاتب مجلد قبلی.

• شماره ۴۵۲ — ۱۹۲ برگ (۳۸۴ صفحه) — سطرها و اندازه همان.

جلد چهارم از بهار دوم که معزنامه خوانده شده است یا قسمت پایانی گلستان اول: جلد پنجم بوستان خیال. آغاز: آغاز جلد چهارم از بهار دوم از کتاب بوستان خیال که آن را معزنامه گویند. هر حمدی که بر زبان هر فردی جاری شود...

پایان: به خاطر گذشت که گلستان اول را از کتاب بوستان خیال در این مقام ختم نماید... بی تاریخ، نوشته کاتب پیشین.

• شماره ۴۵۳ — ۲۹۷ برگ (۵۹۴ صفحه) — سطرها و اندازه همان.

جلد دوم از بهار سوم یا گلستان دوم بوستان خیال موسوم به جلد ششم بوستان خیال که در حقیقت نهمین جلد از کل اثر را تشکیل می دهد. آغاز:

آغاز تاریخ کتاب الاعظم شاهنامه خورشیدی از تحریر حکیم اسقلینوس الهی. اما راویان اخبار و ناقلان آثار و محدثان این داستان کهن الخ...

پایان: الحمد لله والمنة که جلد دویم بهار سیوم کتاب بوستان خیال که خورشیدنامه نام دارد باتمام رسید. *إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى* شروع در جلد سیوم خواهد رفت الخ... بی تاریخ، نوشته همان کاتب.

• شماره ۴۵۴ — ۲۵۰ برگ — سطرها و اندازه همان.

این نسخه «جلد هفتم بوستان خیال» نامیده شده اما در اصل با دهمین جلد کل کتاب تطبیق می کند و بنا بدانچه در خاتمه آن آمده جلد سوم از بهار سوم است. آغاز:

نیکوترین محامد و عالی ترین اثیه سزاوار جناب حضرت خالق الربّه است الخ...

پایان: اما... مناسب چنان دید که جلد سیوم را از بهار سیوم از کتاب بوستان خیال در اینجا باتمام رساند و جلد چهارم را مُصَدَّر به احوال صاحبقران اکبر شاهزاده معزالدین گرداند و جلد چهارم نیز مشتمل بر احوال هر سه صاحبقران

خواهد بود و التوفیقُ مِنَ اللّٰهِ الْمَلِکِ الْوَدُودِ. حق تعالی از گناهانِ مؤلف این کتاب محمد تقی الجعفری الحسینی متخلص به خیال درگذرد.

خط نستعلیق روشن هندی. تاریخ: جمعه دوم چحیت ۱۲۹۰ بنگالی مطابق ۱۳۰۰ ه. ق. — کاتب: اثیرالدین بوهاری. کتاب به کلمات: «جلد سیوم خورشیدنامه» پایان می یابد.

۵۵۵ — ۱۹۸ برگ (۳۹۶ صفحه) — سطرها و اندازه همان.

چهارمین جلد از سومین بهار، موسوم به جلد هشتم بوستان خیال. آغاز: انواع محمّدت و ستایش و اقسام شکر و نیایش خداوندی را سزاست که گردنکشانِ عالم سر به درگاه او بر خاک مذلت نهاده الخ...

پایان: جلد چهار بهار سیوم کتاب بوستان خیال نیز در این مقام با تمام رسید. تاریخ: یکشنبه ۱۲ چیت ۱۲۹۲ بنگالی مطابق ۱۳۰۳ ه. ق. کاتب: اثیرالدین بوهاری. در پایان خاتمه آمده است: جلد چهارم خورشیدنامه.

۴۵۶ — ۱۷۲ برگ (۳۴۴ صفحه) — سطرها و اندازه همان.

این مجلد که جلد نهم خوانده شده، در آغاز کتاب پنجمین جلد بهار سوم یاد شده است و چنین آغاز می شود: زبان انسان شمع انجمن سخن وقتی تواند شد الخ...

شایان یادآوری است که آغاز این جلد کلمه به کلمه با جلد چهارم از بهار سوم، مطابق دوازدهمین جلد از کل کتاب در کتابخانه ایندیا آقیس (شماره ۸۴۴) و نسخه بادلیان تطبیق می کند. کاتب: ابوالحسن.

۴۵۷ — ۱۸۴ برگ (۳۶۸ صفحه) — سطرها و اندازه مانند پیش.

این مجلد که «بوستان خیال جلد دهم» بر پشت آن نوشته شده است در هیچ جای متن عنوانی ندارد. نسخه با شرح داستانهای صاحبقرانِ اکبر آغاز می شود:

اما راو بیان اخبار و ناقلان آثار چنین روایت کرده اند که چون صاحبقرانِ اکبر پوست درخت نخل قهرم کند ریسمان او یافته روان شد تا به منزل شیرویه رسید. به دست کاتب نسخه قبلی نوشته شده است.

۴۵۸ — ۱۴۸ برگ — سطرها و اندازه همان.

این جلد که بر عطف آن جلد یازدهم نوشته شده است بر طبق گفته مؤلف در آغاز (برگ ۱ الف) و نیز در پایان آن، شطر اول از جلد چهاردهم بوستان خیال است. این مجلد و مجلدهای بعدی محتوی تقدیم نامه ای به نواب سراج الدوله بنگال است. مؤلف در آغاز این جلد چنین می نویسد:

آغاز جلد یازدهم از بوستان خیال که مشتمل است بر احوال صاحبقران اصغر شاهزاده بدرمنیر و احوال صاحبقران اعظم شاهزاده خورشید تاج بخش و متعلقان آن دو پادشاه عالی شأن و ملاقات طالبان با مطلوبان و وصال عاشقان با معشوقان و محبان با محبوبان... اما بعد چنین گوید اضعف عباد اللّٰهِ المتعال محمد تقی الجعفری الحسینی المتخلص به خیال که چون جلد هفتم بهار سیوم که به خورشیدنامه علم اشتهار در عالم برافراخته و جلد سیزدهم باعتبار اصل کتاب بوستان خیال که موشح و مزین به نام نامی... نواب منصور الملک سراج الدوله بهادر هیبت جنگ است با تمام رسید، شروع جلد چهاردهم نموده می آید؛ و چون دو جلد سابق تمام و کمال مشتمل بر احوال صاحبقران اعظم و متعلقان او بود، این جلد را مُصدّر به احوال صاحبقرانِ اصغر شاهزاده بدرمنیر اگر نمایم از انصاف دور نباشد و اکنون که کتاب نزدیک به تمامی رسیده اراده مصتف آن است که در این جلد ان شاء الله تعالی احوال صاحبقرانِ اصغر و صاحبقرانِ اعظم و متعلقان او را ذکر نموده خورشیدنامه را با تمام رساند. و این جلد چون مشتمل بر دو احوال است به دو شطر ترتیب یابد: شطر اول احوال صاحبقرانِ اصغر و دو تیم احوال صاحبقرانِ اعظم و متعلقان او و در جلد پانزدهم که خاتمه کتاب است تنمّه احوال صاحبقرانِ اکبر شاهزاده معزالتین ابوتیمیم و بقیه طلسم بیضا و گنجدایی آن صاحبقرانِ اکبر و رفقای آن شاهزاده نامور بقید تحریر درآورده کتاب را به نام اعلامی... نواب منصور الملک سراج الدوله بهادر هیبت جنگ... تمام سازد...

و باز در پایان کتاب: «باتمام رسید شطر اول از جلد چهاردهم در زمان کارفرمایی... نواب منصورالملک سراج التوله بهادر هیست جنگ... مُسَوِّدِ این اوراق... محمد تقی الحسینی المتخلّص به خیال... کمر همت به اختتام کتاب بوستان خیال به نام نامی و القاب گرامی او بسته است.

بی تاریخ، خط نستعلیق هندی خوانا، کاتب: عبدالرحیم.

۴۵۹ - ۳۰۹ برگ، قطع و تعداد سطرها مانند قبل.

شطر دوم از جلد چهاردهم بوستان خیال که بر پشت آن نوشته شده است: جلد دوازدهم. آغاز:

آغاز شطر دوم از جلد چهاردهم که مشتمل است بر دو فصل... راویان اخبار و ناقلان آثار بعد از حمد پروردگار و نعت سید ابرار الخ...

در پایان این جلد گفته شده است که مؤلف چهار جلد از پانزده جلد اثر خویش را به نواب سراج التوله بنگال تقدیم داشته است و با احتمال قوی تر مقصود او آخرین چهار جلد اثر خویش بوده است.

نسخه به خط نستعلیق خوش به دست اثیرالتین کاتب چند مجلد از آنچه تا کنون یاد شد نوشته شده است. بی تاریخ. چهار برگ، نوشته شده به دست کاتبی دیگر، و محققاً متعلق به بعضی مجلدهای دیگر این اثر در پایان این نسخه یافت می شود.

۶۰ - ۱۹۸ برگ (۳۹۶ صفحه) قطع و تعداد سطور همان.

پانزدهمین یا آخرین جلد بوستان خیال که بر عطف آن «جلد سیزدهم» نوشته شده است. مؤلف در آغاز آن بصراحت می گوید این جلد پانزدهم است که پس از تکمیل چهارده جلد نوشتن آن را آغاز کرده است و آن دارای دو فصل و یک خاتمه است:

«و اینک شروع در تحریر جلد پانزدهم که مشتمل بر دو فصل و خاتمه الکتاب است نمود...» این جلد با شرح بعضی کارهای برجسته نواب سراج التوله پایان می یابد.

آغاز: الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بِلاَ أَوَّلٍ وَ الْآخِرِ بِلاَ آخِرٍ وَ لاَ مُعْتَبَرِ الخ... نام کاتب در پایان نیامده، اما محققاً نسخه به خط اثیرالدین بوهاری است. تاریخ: ۱۶ محرم ۱۳۰۲ ه. ق.

تقریباً تمام مجلدات دارای یادداشت‌هایی است به خط اهداکننده آن مولوی سید صدرالتین احمد، مبنی بر این که تمام مجلدات تحت نظارت وی بازبینی و مقابله شده است.

بدین قرار ظاهراً باید بهترین و صحیح‌ترین نسخه کامل و یکنواخت بوستان خیال که ۱۳ جلد آن به دست دو کاتب و دو جلد به دست کاتبی دیگر نوشته شده است همین نسخه موجود در کتابخانه بهار هندوستان باشد. چون قطع تمام مجلدات این نسخه و تعداد سطور آن نیز مساوی است می توان حجم دقیق کتاب را محاسبه کرد و آن عبارت است از شش هزار و دو یست و چهل و دو صفحه ۲۵ سطر و بر روی هم کل کتاب بالغ بر یک صد و پنجاه و شش هزار و پنجاه بیت است.

ب - دومین نسخه نسبتاً کامل در کتابخانه بانکی پور هندوستان محفوظ است که در صفحات ۱۸۴ - ۱۹۸ جلد هشتم فهرست دستنویسهای فارسی این کتابخانه معرفی شده است. پیش از آوردن شرح مذکور گویم که در ضمن شناساندن جلد اول این نسخه خلاصه همان مطالبی که در فهرست بهار آمده، یاد شده است با افزودن دو نکته کوچک: یکی آن که مؤلف بوستان خیال که زاده گجرات است شاگرد ثابت شاعر بود. ۴۲ دوم این که نام مترجم اردوی خلاصه کتاب را عالم علی کرایه (Karāyah) نوشته است و چون غیر از این دو نکته هیچ مطلب تازه در آن نیست از نقل آن چشم می پوشیم. در ضمن در فهرست بانکی پور برای ترجمه اردو به تاریخ ادب هند تألیف کارسن دوتاسی: ۱۸۶/۱ رجوع داده شده است. قطع مجلدهای گوناگون این نسخه متفاوت است و مؤلف فهرست در شرح هر

جلد اندازه قطع، تعداد سطرها و اندازه قسمت مکتوب صفحات هر جلد را به دست داده است بدین شرح:

• شماره ۷۴۹ - ۲۰۱ برگ، هر صفحه ۲۵ سطر، اندازه کتاب ۱۲×۸، اندازه قسمت مکتوب: $\frac{1}{2} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4}$
 آغاز: تَبَارَكِ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا...، خط نیمه نستعلیق، بی تاریخ، آغاز قرن نوزدهم میلادی.

• ۷۵۰ - ۳۶۸ برگ، هر صفحه ۱۵ سطر ۱۰×۶ - $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4}$ ، همان کتاب، جلد دوم از بهار اول، آغاز:
 ذکر رفتن سلطان ابوالقاسم محمد مهدی و پادشاهزادگان و بعضی امراء عرب... نَقَلَهُ این اخبار از تشابه تحقیق
 چنین آورده اند... تعلیق عادی، بی تاریخ، قرن نوزدهم.

• ۷۵۱ - ۳۵۰ برگ، ۱۹ سطر، $\frac{1}{3} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4}$ ، همان کتاب، برگ ۱ تا ۵۴ مقدمه بهار دوم یا جلد سوم،
 آغاز:

هرگونه ستایش که در دل هر ستایش کننده بگذرد... برگهای ۵۶ - ۱۷۰ جلد چهاردهم، آغاز: ابتدای سخن
 به نام خداست... این قسمت دارای تاریخ ۱۷ شعبان ۱۲۷۴ است. برگهای ۱۷۱ - ۳۵۰ جلد پنجم، آغاز: بعد از
 حمد و ثنای حضرت رب العالمین و نعت دلگشای سید المرسلین... جلدهای سوم و چهارم نیم شکسته و جلد پنجم به
 خط تعلیق زیبا نوشته شده است.

• ۷۵۲ - ۱۵۳ برگ، ۱۴ سطر، $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4}$ ، همان کتاب جلد ششم. آغاز:

حمدی که اگر تمام دریاها روی زمین مرکب شود... الخ، جای عنوانها در این نسخه سفید مانده است. تعلیق
 عادی، بی تاریخ، قرن ۱۹، کاتب: محمد احسن.

• ۷۵۳ - ۲۸۲ برگ، ۱۵ سطر، $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4}$ ، همان کتاب، جلد هفتم.

آغاز: به نام خدایی که از مشت خاک... نیم شکسته عادی، تاریخ دهم ذی القعدة ۱۲۳۵ ه. ق.
 • ۷۵۴ - ۳۲۰ برگ، ۲۱ سطر، $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4}$ ، همان، این جلد قسمتی از بهار دوم است و در آغاز، جلد
 سوم از بهار دوم خوانده شده است.

آغاز: بعد حمد حضرت رب الانام جَلَّ جَلَالُهُ وَعَمَّ نَوَالُهُ وَنَعِيَ رَسُولُ الْكِرَامِ... الخ، نیم شکسته، بی تاریخ، قرن

۱۹.

• ۷۵۵ - ۴۰۷ برگ، ۲۱ - ۲۳ سطر، $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4}$ ، همان، جلد هشتم. آغاز:

ادای حمد و سپاس رب العالمین حکیم و علیم و نعت و درود سید المرسلین... الخ، به خط کاتبان مختلف،
 بی تاریخ، قرن ۱۹، کاغذ نسخه در صفحات آغازین کتاب شکسته و خرد شده است.

• ۷۵۶ - ۱۰۸ برگ، ۱۸ - ۲۱ سطر، $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4}$ ، همان، جلد نهم. آغاز:

بعد از ستایش خداوند غفور الرحیم وَالصَّلَاةُ... این نسخه از پایان ناقص است و با این کلمات ختم می شود: مهتر با
 خود فکر کرد که کاری برآید از همین راه خواهد برآمد. برگشته نزد خسرو آمد و گفت... به دست چند کاتب نوشته
 شده، بی تاریخ، قرن ۱۹.

• ۷۵۷ - ۲۴۴ برگ، ۱۵ سطر، $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4}$ ، همان، جلد دهم (دفتر یا شطر اول). آغاز:

نیکوترین محامد و عالی ترین اثنبه سزاوار جناب حضرت خالق البرایاست...، خط تعلیق معمولی، تاریخ: ۱۲
 رجب ۱۲۲۷ (ه. ق.)

• ۷۵۸ - ۲۱۶ برگ، ۲۲ سطر، $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4}$ ، همان. نسخه ای دیگر از جلد دهم. مثل قبلی آغاز

می شود. نیم شکسته، بی تاریخ، قرن ۱۹.

• ۷۵۹ - ۲۶۳ برگ، ۲۵ سطر، $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4}$ ، همان. جلد دهم (دفتر یا شطر دوم). آغاز:

آغاز دفتر دویم از کتاب شاهنامه بزرگ که مشتمل است بر احوال ظفر مال... الخ، خط تعلیق شتاب زده،
 بی تاریخ، قرن ۱۹.

• ۷۶۰ - ۱۸۰ برگ، ۱۹ سطر، $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4}$ ، همان. جلد یازدهم. آغاز:

- انواع محمدت و ستایش و اقسام شکر و نیایش... الخ، به خط چند کاتب. بی تاریخ. قرن ۱۹.
- ۵ - ۷۶۱ - ۲۹۹ برگ، ۱۹ سطر، $۱۲\frac{1}{2} \times ۸\frac{3}{4}$ ، $۹ \times ۶\frac{1}{2}$ ، همان. برگهای ۱ تا ۱۴۴. در پایان این قسمت نوشته است: تمام شد جلد پنجم خورشیدنامه که مطابق است با جلد دوازدهم کل کتاب. آغاز: زبان انسان شمع انجمن سخن وقتی تواند شد الخ...
- برگهای ۱۴۵ - ۲۹۹. این قسمت جلد ششم خورشیدنامه خوانده شده و دنباله بخش پیشین است. آغاز: اما راویان اخبار و ناقلان آثار چنین روایت کرده اند که چون صاحبقران اکبر پوست درخت الخ...، نیم شکسته، بی تاریخ، قرن ۱۹.
- ۵ - ۷۶۲ - ۲۷۲ برگ، ۲۵ سطر، ۱۲×۸ ، $۹\frac{1}{2} \times ۵\frac{1}{4}$ ، همان. نسخه ای دیگر از جلد دوازدهم. مثل شماره قبل آغاز می شود. خط تعلیق شاب زده، بی تاریخ، قرن ۱۹. بعضی برگهای آغازین این نسخه را کرم خورده است.
- ۵ - ۷۶۳ - ۱۷۲ برگ، ۱۹ سطر، $۱۳\frac{1}{3} \times ۹\frac{1}{2}$ ، $۹\frac{1}{2} \times ۶\frac{3}{4}$ ، همان. این بخش «جلد سیوم از بهار سیوم» نامیده شده و چنین آغاز می شود:
- جمیع انواع ثنا و اقسام ستایش یلا ایتما سزاوار جناب مقدس خداوندی است الخ...، تعلیق عادی هندی، تاریخ ۱۱ شوال ۱۲۵۷ ه. ق.
- ۵ - ۷۶۴ - ۴۳۷ برگ، ۱۹ سطر، $۱۳ \times ۹\frac{1}{2}$ ، ۹×۶ ، همان. این نسخه مشتمل بر سه کتاب است: برگهای ۱ - ۱۴۱، در پایان این قسمت آمده است: تمام شد شطراول از جلد چهاردهم بوستان خیال. آغاز: آغاز جلد چهاردهم از کتاب بوستان خیال که مشتمل است بر احوال صاحبقران اصغر. نوشتن این قسمت در محرم ۱۲۵۵ در خانه عالم علی در مهدی باغ کلکته پایان رسیده است.
- برگهای ۱۴۲ - ۲۳۷، شطر دویم: آغاز شطر دویم از جلد چهاردهم که مشتمل است بر دو فصل. تاریخ این شطر ۵ ذوالقعدة ۱۲۵۴ ه. ق. است.
- برگهای ۲۳۸ - ۴۳۷، دومین از دو فصل خاتمه یا جلد پانزدهم از تمام کتاب. آغاز: الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بِلا أَوَّلِ وَالْآخِرِ بِلا آخِرِهِ...، خط نیم شکسته.
- ۵ - ۷۶۵ - ۱۸۸ برگ، ۱۳ سطر، $۹ \times ۶\frac{1}{2}$ ، $۶\frac{1}{4} \times ۴\frac{1}{4}$ ، همان. خاتمه الکتاب بوستان خیال و ذکر کدخدایی صاحبقران با ملکه الخ...
- در پایان این قسمت آن را جلد شانزدهم بوستان خیال نوشته اند. تعلیق سرسری، تاریخ ۷ ربیع الاول ۱۲۰۰ ه. ق. کاتب: زین الدین علی.

از بوستان خیال، چنان که مذکور افتاد، بعلت تفصیل بیش از حد، خلاصه های متعدد فراهم آمده است. ما برای نمونه فقط شرح یک نسخه از این خلاصه ها را که به شماره ۴۶۱ در فهرست کتابخانه بهار هندوستان، و بی درنگ پس از معرفی نسخه کامل و مصحح کتاب معرفی شده و به قطع و اندازه و مشخصات نسخه اصلی ترتیب داده شده است در زیر می آوریم: ۳۳۱ برگ، تعداد سطور و قطع مانند مجلدات پیشین.

این مجلد که روی عطف آن «منتخب بوستان خیال» نامیده شده حاوی قسمتهایی از کتابی است که پیش از این شناسانده شده است. کتاب با داستان ولادت شاهزاده خورشید تاج بخش آغاز می شود. جمله ذیل به خط اهدا کننده آن در آغاز کتاب و پیش از شرح داستان آمده است:

از اینجا تا ورق ۹۶ از جلد اول خورشیدنامه و جلد ششم بوستان خیال منقول گشت.

آغاز: داستان ولادت شاهزاده خورشید تاج بخش. راویان اخبار و ناقلان آثار و محدثان این داستان کهن و غواصان این دریای سخن...

نیز در برگ ۱۲۵ الف قسمتی دیگر با این جمله آغاز می شود:

از جلد هفتم. داستان تمهید ملاقات روشن جبین بنت حورطلعت پری بر آن شهر یار سعادت قرین الخ... برگ ۱۷۹ الف با یادداشت اهداکننده چنین شروع می شود:
از اینجاست تا هفده ورق از جلد ششم بوستان خیال و جلد اول خورشیدنامه منقول است. داستان ولادت ملکه زهره جبین ختائی.
برگ ۲۱۲ الف بدین سان آغاز می شود:
از جلد دهم. احوال جگر پاره که گل عارضش طعنه خوبی برگلستان ارم زده.
و آغاز برگ ۲۶۴ الف چنین است:
از جلد دوازدهم. چند سطر از احوال ملکه خوبان روزگار زهره جبین ختائی تاجدار نگاشته باز به داستان صاحبقران اعظم رجوع کنیم.
خط نسخه بسیار شبیه است به خط اثیرالدین که جلدهای متعدد از نسخه پیشین به خط اوست. شصت برگ نخستین و برگهای ۱۷۹ الف تا ۱۸۸ الف به خط تعلیق هندی سراسری و زشت نوشته شده است.

یادداشتها:

- ۳۰- یکی از قهرمانان معروف داستان فیروز شاه که با نام «داراب نامه بیغمی» انتشار یافته (تهران: ۱۳۳۹) سیامک سیه قبا نام دارد و ظاهراً مؤلف این لقب را از وی گرفته است.
- ۳۱- این بیت در آغاز داستان ضحاک در شاهنامه آمده است و متن آن در شاهنامه چاپ شوروی چنین است:
بپروردشان از ره جادوی بیاموختشان کژی و بدخویی
ممکن است در چاپهای دیگر به صورتهای دیگر نیز نقل شده باشد ولی فعلاً جز این چاپ در دسترس نویسنده این سطور نیست (ج ۱، مسکو ۱۹۶۰، ص ۵۱، بیت ۱۰).
- ۳۲- در یادداشتها در اصطلاح کنونی هند و پاکستان نیز به معنی رودخانه است. ظاهراً در این جا نیز مراد رودخانه باشد.
- ۳۳- بوستان خیال از محمد جعفر محجوب، ایران نامه، سال دوم، شماره ۱، ص ۷۲.
- ۳۴- بوستان خیال از محمد جعفر محجوب، ایران نامه، سال دوم، شماره ۱، ص ۵۸.
- ۳۵- امیر خسرو دهلوی، هشت بهشت، چاپ مسکو ۱۹۷۲، ص ۲۰۳ به بعد. در ضمن رنگ سیاه و روز شنبه منسوب به زحل (کیوان) است همچنان که از معنی نام انگلیسی آن بر می آید. شاید بعدها این عقیده تغییر یافته و روز شنبه به خورشید منسوب شده است چنان که در هفت پیکر آمده و از نام فرانسوی این روز (Samedi) نیز بر می آید. اما رنگ سیاه که اتفاقاً هیچ نسبتی با خورشید ندارد همچنان برای روز شنبه باقی مانده است.
- ۳۶- بوستان خیال از محمد جعفر محجوب، ایران نامه، سال دوم، شماره ۱، ص ۷۳.
- ۳۷- هشت بهشت، همان چاپ، ص ۲۰۷ - ۲۰۸.
- ۳۸- همان مرجع، ص ۲۳۸.
- ۳۹- همان: ص ۲۴۱ - ۲۴۲.
- ۴۰- همان: ص ۲۴۳.
- ۴۱- تمام اندازه های قطع کتاب در این فهرست و قطع و قسمت مکتوب آن در فهرست بانکی پوره اینچ (هر اینچ تقریباً معادل ۲۵ میلی متر) داده شده است. از این پس در تمام مجلدات نسخه اول میزان قطع و در نسخه دوم نخست میزان قطع و سپس اندازه قسمت مکتوب داده خواهد شد.

۴۲- ترجمه احوال خیال به عنوان شاعر، تحت عنوان خیال احمدآبادی در تذکره روز روشن، ص ۲۰۷ و قاموس الاعلام ترکی و ترجمه استادش ثابت الله آبادی در تذکره های بسیار مانند سروآزاد: ۲۰۳ - ۲۰۴ و خزانه عامره: ۱۷۳ - ۱۷۶ هر دو تألیف آزاد بلگرامی، آتشکده آذربایگدلی، چاپ بمبئی ۱۲۷۷: ۳۸۵، تذکره حسینی: ۸۰، ریاض العارفین و مجمع الفصحا هر دو از هدایت، تذکره شمع انجمن، قاموس الاعلام، ریحانه الادب مدرس تبریزی و مراجع دیگر یاد شده است. (فرهنگ سخنوران).

معرفی و ارزیابی برخی از دستنویسهای شاهنامه*

اگر هدف از تصحیح انتقادی یک اثر این است که با بهره‌مندی از همه امکانات و توانشهای موجود به متن اصلی آن اثر نزدیک و نزدیکتر شویم، در این صورت باید در کار تصحیح هر اثر روشی برگزید و بایستهایی را نگاهداشت، تا زمینه‌ای استوار برای تصحیحهای سپسین فراهم آید و از دوباره کارها جلوگیری شود. البته در زبان فارسی آثار بسیاری هست که بخاطر کم‌حجمی آنها می‌توان هر چند سال یک‌بار اگر لازم باشد آنها را از نو تصحیح کرد. ولی چنین کاری درباره برخی آثار سبتر کمتر شدنی است. بویژه اگر چنین اثری گذشته از سبتری از اهمیت ویژه‌ای نیز برخوردار باشد، و از نگاه دستوری و لغوی و سبکی اثری کهن باشد، و فراوان مورد دستبرد دیگران واقع شده باشد، و دستنویس معتبر و کهنی از آن در دست نباشد، و منظوم باشد... در این صورتها دشواری کار تصحیح چند برابر بیشتر خواهد بود.

در مورد تصحیح شاهنامه همه این دشواریها یکجا موجود است و از این رو بخاطر اهمیتی که این اثر سبتر و سترگ برای زبان و ادب فارسی و تاریخ و فرهنگ ایران دارد، باید از تصحیحهای هوسی و بازار پرکن که بهره‌ای جز رواج دادن شاهنامه‌های پر غلط و ناصصل سنتی ندارند، کناره گرفت و بجای آن با برنامه‌ای دقیق دست به یک تصحیح اساسی زد که اگر آخرین تصحیح نباشد، که نخواهد بود و هیچگاه نخواهد بود،

• این مقاله در سه بخش از نظر خوانندگان ایران نامه می‌گذرد. ذکر این موضوع در اینجا لازم است که تاکنون درباره نسخه‌های خطی معتبر هیچ‌یک از متنها فارسی، مقاله‌ای با این دقت و وسواس نوشته نشده است. در این مقاله، محقق ارجمند آقای خالقی مطلق از بین صدها نسخه خطی شاهنامه فردوسی که در سراسر جهان پراکنده است، نخست ۴۵ نسخه خطی معتبر را بر طبق اصول متداول در نگارش فهرست نسخه‌های خطی معرفی نموده و سپس به ارزیابی دقیق پانزده نسخه درجه اول از بین آنها پرداخته‌اند.

دست کم گام بزرگی در راه تصحیح شاهنامه به جلو باشد و زمینه‌ای استوار برای تصحیح‌های سپسین گردد و به سخن دیگر نوعی مادر چاپ بشمار آید.

برای تهیه چنین تصحیحی سه شرط را باید نگاهداشت:

۱- بررسی و ارزیابی شمار بزرگی از دستنویسهای شاهنامه و گزینش معتبرترین آنها.

۲- در تنظیم متن بجای روش منسوخ پیروی بی چون و چرا از اقدم نسخ یا اصح نسخ (Optimus Codex) و یا پیروی از شیوه سنتی ذوق سلیم، باید از روش انتقادی (Textual Criticism) پیروی کرد. منتها این روش انتقادی باید تفسیری باشد، یعنی مصحح در پایان کتاب یا در مجلدی جداگانه باید هم اصول روش خود را شرح دهد و هم دست کم در موارد مهم چرایی‌های درستی یا نادرستی ضبطی را که سبب گزیدن آن در متن یا افکندن آن از متن بوده‌اند برشمارد.

۳- در ثبت نسخه بدلهای باید چنان دقت بخرج داده شود که ما را از رجوع به اصل دستنویسها بی نیاز گرداند. یک چنین دقتی با گزینش شیوه منفی در ثبت نسخه بدلهای که تنها اختلاف نسخ را ثبت می کند بدست نخواهد آمد، بلکه باید در تصحیح شاهنامه شیوه مثبت را که هم اختلاف نسخ و هم توافق نسخ را ثبت می کند بکار بست.

نگارنده در آینده درباره بایسته‌های دوم و سوم در مقاله‌ای جداگانه بتفصیل سخن خواهد داشت و نظر خود را با خوانندگان در میان خواهد گذاشت. در این مقاله می پردازیم به بایست نخستین، یعنی بررسی و ارزیابی دستنویسهای شاهنامه.

در تصحیح شاهنامه نخست باید روشن گردد که دشواری کار تصحیح تا کجا ناشی از دستبرد کاتبان و تا کجا شکافته از کم آگاهی خود مصحح است. البته این راز هیچگاه به گونه‌ای دلخواه گشوده نخواهد شد و مصححان و مؤلفان تا جهان بر پاست تا صوراسرافیل برخی از عیوب کار خود را به گردن کاتبان و حروف چینها خواهند انداخت. ولی در هر حال اگر می خواهیم تصحیحی که از شاهنامه بدست می دهیم گامی به پیش و زمینه‌ای برای تصحیح‌های سپسین باشد و از دوباره کارها جلوگیری گردد، یک باید اصلی آن این است که مصحح مادر چاپ و مصححان پس از او هنگام رو برو شدن با دشواریهای تصحیح متن، این امید را نداشته باشند که شاید با رجوع به دستنویسهای دیگری مشکل آنها گشوده گردد. برای رسیدن به این هدف باید همان گونه که گفته شد شمار بزرگی از دستنویسهای موجود شاهنامه را بررسی کرد. البته بررسی همه

دستنویسهای شاهنامه که شمار آنها شاید از هزار هم بالاتر باشد و در کتابخانه‌ها و موزه‌ها و مجموعه‌های شخصی در سراسر جهان پراکنده‌اند، نه عملی است و نه سودمند. بلکه بسنده است اگر این کار را به بررسی دستنویسهای که در سده‌های هفتم و هشتم و نهم و آغاز دهم هجری کتابت شده‌اند مرز بگیریم و این خود کاری بسیار بزرگ است. چه دسترسی به پیرامون صد دستنویس از تاریخ دار و بی تاریخ و ناقص و کامل که از همین سیصد سال یاد شده بر جای مانده‌اند اگر بکلی ناشدنی نباشد، به یقین از توانایی و فرصت یک تن تنها بیرون است. این وظیفه‌ای بود که مؤسسه‌ای چون بنیاد شاهنامه با توانایی مالی و اداری و دیگر امکانات بسیار خود می‌توانست و می‌بایست انجام می‌داد و نیز دو سه تایی از معتبرترین این دستنویسها را بصورت افست منتشر می‌کرد.

نگارنده چون تهیه فیلم و عکس از همه دستنویسهای موجود این کتاب از سده هفتم تا آغاز دهم هجری را از فرصت و توانایی خود بیرون می‌دید، ناچار پس از تهیه شمار بزرگی از آنها کار تصحیح را آغاز نمود، ولی در ضمن کار تصحیح این کار را نیز همچنین دنبال می‌کند تا اگر به دستنویس معتبری برخورد آن را به پژوهندگان شاهنامه معرفی کند و در ادامه کار خود از آن بهره‌گیرد.

این مقاله به معرفی دستنویسهای که تا کنون میکروفیلم آنها را بدست آورده‌ام اختصاص دارد و آن شامل دو بخش است. در بخش نخستین مشخصات تعداد چهل و پنج دستنویس شاهنامه از سده‌های هفتم تا آغاز دهم بطور کوتاه معرفی می‌گردند و سپس در بخش دوم پانزده تایی آنها که در تصحیح شاهنامه اساس کار نگارنده‌اند ارزیابی می‌شوند.

الف - معرفی برخی از دستنویسهای شاهنامه

۱- دستنویس کتابخانه ملی فلورانس Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze

بنشانیان Ms. Cl. III. 24، اندازه ۴۸×۳۲ سانتیمتر، ۲۶۵ برگ، ناتمام، بی تصویر خط نسخ، کاتب ناشناس، محل نامعلوم، مورخ سی ام محرم ۶۱۴ هجری قمری (برابر ۱ مه ۱۲۱۷ میلادی).

این دستنویس با مقدمه منثور آغاز می‌گردد، ولی صفحات نخستین آن که شاید حاوی مقدمه کهن بوده افتاده است و تنها سه صفحه از اواخر آن که افسانه محمود و فردوسی است مانده است و پایان مقدمه نیز افتاده است و از این رو هجوناومه و فهرست مطالب کتاب را هم ندارد. متن ناقص مقدمه چنین آغاز می‌گردد: کی بودی بدبیهه انج از

وی درخواستندی در حال بگفتی... صفحات متن اصلی در چهار ستون جدول بندی شده اند و بیشتر صفحات یک یا دو لوح دارند که در آنها عباراتی به عربی و خط کوفی آمده است. ولی عبارت لوح نخستین آغاز متن اصلی به فارسی است و آن چنین است: بنام ایزد بخشاینده بخشایشگر. شمار بیتهای صفحه ها متفاوت است. هر صفحه بدون لوح و سرنویس دارای ۵۴ بیت و اگر یک لوح داشته باشد ۴۶ بیت و اگر دو لوح داشته باشد ۳۸ بیت و اگر دو لوح و یک یا چند سرنویس داشته باشد از ۳۸ بیت هم کمتر می گردد. در بالای بیتها گاه در معنی و ترجمه واژه ها چیزی به ترکی عثمانی نوشته اند. این دستنویس تنها شامل نیمه نخستین شاهنامه یعنی تا پایان پادشاهی کیخسروست و صفحه آخر آن چنین ختم می گردد:

بر آن آفرین کافرین آفرید مکان و زمان و زمین آفرید

تمام شد مجلد اول از شاهنامه پیروزی و خرمی روز سه شنبه سیتم ماه مبارک محرم سال ششصد و چهارده بحمدالله تعالی و حسن توفیقه و صلی الله علی خیر خلقه محمد و آله الطاهرین الطیبین. خواست از سیتم روز سی ام است و نه سوم. چون سوم را بصورتهای سیم و سوم می نویسد. و دیگر این که روز سوم محرم سال ۶۱۴ چهارشنبه می شود و نه سه شنبه. ولی سی ام محرم آن سال روز سه شنبه بوده است. این دستنویس در سده شانزدهم در زمان پاپ هشتم گرگور به رم، و سپس در سده هفدهم به فلورانس رفته و در آنجا چند صد سال با عنوان از تفسیر قران پارسی ناشناس مانده بود تا آن که بهمت آقای پرفسور پیه مونتزه کشف گردید. هم ایشان در مقاله ای این دستنویس را بتفصیل معرفی کرده اند.^۱ بر طبق شمارش ایشان این دستنویس دارای ۲۱۹۴۷ بیت است که همین مقدار در چاپ اول مسکو ۲۲۶۴۷ بیت و در چاپ فولرس و بروخیم ۲۵۰۵۸ بیت است.

۲- دستنویس کتابخانه بریتانیا در لندن British Library، بنشان Add. 21103، ۲۹۷ برگ، بی تصویر، خط نسخ و نستعلیق، کاتب ناشناس، محل نامعلوم، مورخ محرم ۶۷۵ هجری قمری (برابر ژوئن / ژوئیه ۱۲۷۶ میلادی).

پنج صفحه مقدمه منثور و هشت صفحه آغاز شاهنامه تا اوایل داستان جمشید و یک صفحه از داستان رستم و سهراب و هفت صفحه دنباله آن از داستان سیاوش و یک صفحه پایان کتاب، یعنی جمعاً بیست و دو صفحه آن بخط نو و نستعلیق است و بقیه بخط نسخ. بخشی که بخط نستعلیق است با شتاب و بی سلیقهگی نوشته شده است و بیشتر صفحات بدون جدول بندی است و کاتب با ولنگاری مصرعها را کوتاه و بلند نوشته و فاصله میان

بیتها را یکسان نداشته است و برخلاف بخش اصلی که بندرت به تصحیحاتی در بالای واژه‌ها و کناره صفحات برمی خوریم، این صفحات نو پرست از تصحیحات و افزوده‌ها. و اما همین بخش نو بخط نستعلیق نیز بگمان نگارنده دو خط است، یعنی پنج صفحه مقدمه منشور به خطی نو تر و زشت ترست و هفده صفحه بقیه به خطی دیگر و آنچه پس از مقدمه منشور در آغاز متن اصلی کتاب، یعنی در دیباچه و داستانهای گیومرت و هوشنگ و طهمورت و جمشید در بالای بیتها و کنار صفحات افزوده اند بهمان خط مقدمه منشورست. ما در بخش دوم این گفتار دوباره به این مطلب بازمی گردیم.

مقدمه منشور آن چنین آغاز می گردد: سپاس و آفرین خدا را که این جهان و آن جهان آفرید. بندگان را اندر جهان پدیدار کرد... این همان مقدمه کهن است، ولی پایان آن به افسانه محمود و فردوسی و هجوتامه می انجامد. صفحه نخستین متن اصلی، یعنی آغاز دیباچه، دارای سرلوح است با عبارت: هذا کتاب شاهنامه من کلام حکیم ابی القاسم فردوسی الطوسی رحمه الله تعالی. صفحات در شش ستون و ۲۹ سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون سرنویس دارای ۸۷ بیت است. خط کهن، یعنی خط اصلی با این بیت در داستان جمشید آغاز می گردد:

به چنگ آمدش چندگونه گهر چو یاقوت و بیجاده و سیم وزر
تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال چهارصد هجری قمری است و پایان
صفحه آخر کتاب چنین است:

سرآمد کنون قصه یزدگرد	به ماه سفند ارمد روز ارد
ز هجرت شده پنج هشتاد بار	بنام جهان داور کردگار
چو این نامور نامه آمد بین	ز من روی کشور شود پرسخن
از آن پس نمیرم که من زنده ام	که تخم سخن من پراکنده ام
هر آنکس که دارد هش و رای و دین	پس از مرگ بر من کند آفرین

کتبت من النسخة فی محرم سنه خمس و سبعین و ستمایه. کذا فی منقول عنه سنه ۶۷۵. در آغاز این دستنویس یک نفر بخط نستعلیق شکسته و خوش بیهایی نوشته:

دوستی با مردم دانا نکوست دشمن دانا به از نادان دوست الخ
و در میان آن بیتها بهمان خط تاریخ دهم ذی الحجه ۱۲۵۳ گذاشته است. در همین صفحه در بالا به انگلیسی نوشته است:

Obtained it about 1848 at Shiraz from a Parsee who brought it from Yezd at my request. H.S.

سال ۱۸۴۸ میلادی برابرست با سال ۱۲۶۴ هجری قمری (سال جلوس ناصرالدین شاه قاجار) که یازده سال پس از تاریخ پیشین، یعنی سال ۱۲۵۳ است. بدین ترتیب این دستنویس تا ۱۳۷ سال پیش در ایران بوده و در آغاز سلطنت ناصرالدین شاه از ایران خارج شده است.

۳- دستنویس کتابخانه طوبقاوسرای در استانبول^۱ Topkapi Sarayi Müzesi Kütüphanesi بنشان H. 1479، اندازه ۲۹ × ۵ / ۳۷ سانتیمتر، ۲۸۶ برگ، با ۹۰ مجلس، خط نسخ، بخط حسن بن علی بن حسین بهمنی، مورخ بیستم صفر ۷۳۱ هجری قمری (برابر سوم دسامبر ۱۳۳۰ میلادی).

در صفحه نخستین کتاب بخط ثلث نوشته است: صاحبه و مالکه اضعف العباد حمیدالدین الکاتب بخزانه العامره نال الله مقاصده الی يوم الدین. صفحه سپسین در میانه یک ترنج و در بالا و پایین صفحه لوحه دارد و در کتیبه لوحه ها نوشته است: کتاب شاهنامه از گفتار - فردوسی رحمة الله علیه. ترنج میانه صفحه نیز کتیبه ای دارد که عبارت آن در میکروفیلم خوانا نیست. متن کتاب با مقدمه منثور آغاز می گردد: سپاس و آفرین خدای را که این جهان و آن جهان آفرید و ما بندگان را اندر جهان پدیدار کرد... و این همان مقدمه کهن است، ولی پایان آن به افسانه محمود و فردوسی و هجونا مه می کشد و در پایان فهرست مطالب کتاب می آید. دو صفحه نخستین مقدمه منثور دارای چهار لوح در بالا و پایین صفحات است و در کتیبه های آن نوشته است: بسم الله الرحمن الرحیم - و به نستعین و نتوکل علیه - بنام آنک هستی نام از ویافت - فلک گردش زمین آرام از ویافت. پس از مقدمه منثور دو تصویر تمام صفحه ای پهلوی یکدیگر دارد و پس از آن متن اصلی شاهنامه آغاز می گردد. دو صفحه نخستین متن اصلی دارای چهار لوح در بالا و پایین صفحات است و در کتیبه آنها نوشته است: الذکر المولی - بالتقدیم الاولی - ذکر القدیم - اولی بالتقدیم. این دو صفحه در چهار ستون و ۲۴ سطر و صفحات دیگر در شش ستون و ۳۴ سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۱۰۲ بیت است. صفحه نخستین داستان لهراسپ را در چهار ستون و ۲۲ سطر نوشته و اطراف آن را برای تزیین باز گذاشته است، ولی لوحه بندی آن انجام نگرفته است. تاریخ ختم شاهنامه در این کتاب سال چهارصد هجری است: سرآمد کنون قصه یزد گرد... (مانند دستنویس ۶۷۵). پس از آن بیتهایی در ستایش و نکوهش محمود آمده است که بیشتر آنها از هجونا مه و بیتهای الحاقی دیگرست. پایان متن صفحه آخر کتاب چنین است:

هر آنکس که دارد هش و رای و دین پس از مرگ بر من کنند آفرین
تمام شد کتاب شاهنامه بفرخی و فیروزی بتاريخ بیستم ماه صفر حمه (؟) الله بالخیر و
الظفر سنه احدى وثلثین سبعمایه الهجریه بیدالعبد الضعیف المحتاج [... بعون الله تعالی
وغفرانه الحسن بن علی بن الحسین البهمنی غفرالله له ولوالدیه ولجميع المومنین والمومنات
والمسلمین والمسلمات رحمتک یا الله ...]

۴- دستنویس کتابخانه عمومی دولتی لنینگراد، بنشان کاتالگ دُرُن، شماره ۳۱۶ -
۳۱۷، ۳۶۹ برگ، با ۵۲ مجلس، خط نسخ، بخط عبدالرحمن ... بن ظهیر، مورخ سی ام
جمادی الاول ۷۳۳ هجری قمری (برابر شانزدهم فوریه ۱۳۳۳ میلادی).
از مقدمه منثور آن فقط صفحه آخر شامل فهرست پادشاهی اشکانیان و ساسانیان مانده
است. پس از آن دو تصویر تمام صفحه ای دارد و پس از آن متن اصلی شاهنامه آغاز
می گردد. صفحه نخستین متن اصلی دارای سرلوحه است با عبارت: بنام ایزد بخشاینده.
صفحات در چهار ستون و ۳۳ سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون تصویر و
سرنویس دارای ۶۶ بیت است. در کنار صفحات بخطی نوتر بیتهایی افزوده اند، ولی
تعداد آنها زیاد نیست. تا میانه های داستان فریدون پایین برخی از صفحات را پاک
کرده اند و بالا و کناره های متن برخی از صفحات نیز در اثر کهنگی رفته است و به متن
آسیب خورده است، ولی از میانه های داستان فریدون بجلو متن خوب و خواناست. این
کتاب جزو کتابهای وقف مقبره شاه صفی بوده و مهر وقف صفویه جای جای کتاب دیده
می شود با عبارت: وقف آستانه متبرکه صفیه صفویه. در کناره های صفحات بخط نو
شعارهای یا علی، یا الله یا محمد یا علی نوشته اند و گویا همین شیعی که این شعارها را
نوشته در بیتهای الحاقی مدح خلفا در دیباچه نیز دست برده است و اصل برخی واژه ها را
پاک کرده و آن را به ستایش علی برگردانیده است:

که خورشید بعد از رسولان مه	نبی و علی ... (ناخواناست)
چو او کرد اسلام را آشکار	بیاراست گیتی چو باغ بهار
پس از هر دوان بود اهل یقین	خداوند شرم و خداوند دین
چو اکنون علی بود جفت بتول	که او را بخوبی ستایید رسول

تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال چهارصد هجری قمری است: سرآمد کنون
قصه یزدگرد... (مانند دستنویس ۶۷۵). پایان متن صفحه آخر کتاب چنین است:
هرآن کس که دارد هش و رای و دین پس از مرگ بر من کنند آفرین

تمام شد کتاب شاهنامه از اول تا باخبربفرخی و فیروزی و کتبه عبدالرحم الح ...
عبداللّه... بن احمد الظهیر [فی] تاریخ سلخ جمداول سنه ثلاث وثلثین و سبعمایه
الهجریه... بالخیر.

۵- دستنویس کتابخانه چستربیتی در دبلین Chester Beatty Library
بنشان Ms. P. 110 ، با ۱۶ مجلس ، خط نسخ ، کاتب ناشناس ، مورخ ۷۴۱ هجری
قمری (برابر ۱۳۴۰ میلادی).

دستنویس ناقصی است از شاهنامه. از مقدمه منشور آن چهار صفحه مانده است که دو
صفحه آن بخشی از مقدمه کهن است و دو صفحه دیگر فهرست مطالب کتاب. صفحات
متن در شش ستون و سی سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس
دارای ۹۰ بیت است. از متن شاهنامه نزدیک هشتاد برگ بیشتر ندارد و آن نیز پراکنده
است. متن برگهای مانده از این داستانها هستند: منوچهر، رزم هفت پهلوان، سهراب،
سیاوش، هفت خان اسفندیار، رستم و اسفندیار، شغاد، بهمن، اسکندر، اشکانیان،
اردشیر تا بهرام گور، انوشروان، هرمزد. چون پایان شاهنامه را ندارد، تاریخ و نام کاتب
آن هم نیست. در صفحات مانده دو سه جا مهری است که در میکروفیلم ناخواناست. از
این رو تاریخ ۷۴۱ هجری قمری که برای این دستنویس نوشته اند برای نگارنده شناخته
نشده، ولی در کهنگی این دستنویس جای گمانی نیست.

۶- دستنویس دارالکتب قاهره، بنشان ۶۰۰۶ س، ۲۹۲ برگ، بدون تصویر، خط
نسخ، بخط محمد بن محمد بن محمد بن محمد کیشی، مورخ پنجشنبه بیست و چهارم شوال ۷۴۱
هجری قمری (برابر دوازدهم آوریل ۱۳۴۱ میلادی).

این دستنویس با مقدمه منشور آغاز می گردد. آغاز آن را نمی توان خواند، ولی همان
مقدمه کهن است که پایان آن به افسانه محمود و فردوسی و هجوتامه می انجامد. صفحه
نخستین مقدمه منشور دارای لوحه است با عبارت: [کتاب شاهنامه] من قول حکیم فردوسی
رحمة الله علیه. صفحه نخستین متن اصلی نیز دارای لوحه است با عبارت: بسم الله الذی
لا یضر مع اسمه شی فی الارض و لافی السماء و هو السميع العلیم. صفحات کتاب در چهار
ستون و ۳۱ سطر جدول بندی شده است و هر صفحه بدون سرنویس دارای ۶۲ بیت است.
شاهنامه در این دستنویس به دو بخش تقسیم شده است. بخش نخستین تا پایان داستان
کیخسرو که با این عبارت به پایان می رسد: تمت النصف الاول من الشاه نامج فی رجب

المرجرب عمت مبامنه وبتلوه النصف الاخير بعون الملك اللطيف الخبير على يد اضعف عباد الله واحوجهم محمد بن محمد بن محمد بن محمد الكيشي احسن الله عاقبته لمحمد والد اجمعين و يرحم الله عبادا فاك امين. بخش دوم با داستان لهراسپ آغاز می گردد که صفحه نخستین آن دارای لوحه است با عبارت: نصف اخير از شهنامه از قول حكيم فردوسی رحمة الله عليه. تاريخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال چهارصد هجری قمری است: سرآمد کنون قصه یزدگرد... (مانند دستنویس ۶۷۵). پایان متن صفحه آخر کتاب چنین است:

هر آنکس که دارد هش و رای و دین پس از مرگ بر من کند آفرین

بعد حمد الله ذی العزه الفاهره (؟) والحجّه الباهره الذی ابتعث محمد امين خیراً روته العرب مولدا و افضل جرائئهما محتدا فعليه صلوات الله عدد الرمل والحصى وما طلعت عليه شمس الضحی انفق (؟) الفراغ من ثمیقه (؟) بحسن عناية الرب وتوفیقه صحوة (؟) يوم الخميس فی عشر اخير من شوال سنه احدی اربعین وسبعمایه للشاب المقبل أرغون الشمسی الکریمی الکا زرونی اند الله ظل سیده و طاوول عمره علی انامل العبد الضعیف الغریب التحیف المحتاج الی رحمة الله تعالی علی نعمه السابغه والطافه والسابقه و اتمک الله حسن المنقلب و الخاتمه. وأفتک یا رحمن الدنیا ورحیم الاخره.

۷- دستنویس کتابخانه طو بقا پوسرای در استانبول، بنشان H. 1511، اندازه ۱۶×۲۶ سانتیمتر، ۲۸۸ برگ، با ۱۲ مجلس، خط نسخ، بخط مسعود بن منصور بن احمد متطبیب در شیراز، مورخ شوال ۷۷۲ هجری قمری (برابر هجدهم آوریل ۱۳۷۱ میلادی).

آغاز این دستنویس افتاده است و با این بیت از داستان هوشنگ آغاز می گردد:

بفرمان یزدان پیروزگر بداد و دهش تنگ بسته کمر

صفحات کتاب در شش ستون و ۳۳ سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۹۹ بیت است، ولی در برخی صفحات بیتهایی را هم چلیپا نوشته است. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال چهارصد هجری قمری است: سرآمد کنون قصه یزدگرد... (مانند دستنویس ۶۷۵). پایان متن صفحه آخر کتاب چنین است:

هر آنکس که دارد هش و رای و دین پس از مرگ بر من کند آفرین

وقد فرغ من تحریر هذا الكتاب لمسمى بشاه نامه بعون الله تعالی وحسن توفیقه و صلی الله علی خیر خلقه محمد وآله اجمعین کتبه العبد اصغر المذنب مسعود بن احمد المتطبیب اصالح الله شانہ فی شهر شوال سنه اثین وسبع وسبعمایه بمدینه شیراز. حمد الله تعالی. صفحه آخر دارای دو لوحه و حاشیه سازی است و در کتیبه های بالا و پایین صفحه عبارتی به کوفی

دارد که خوانا نیست.

۸- دستنویس دارالکتب قاهره، بنشان تاریخ فارسی ۱۸، ۴۹۴ برگ، با ۵۱ مجلس، خط نستعلیق، کاتب ناشناس، مورخ؟

این دستنویس مقدمه منشور را ندارد و با متن اصلی شاهنامه آغاز می‌گردد. دو صفحه نخستین دارای چهار لوح در بالا و پایین صفحات است و میان بیتها هم ترین شده است و هر صفحه هفت بیت دارد که سه بیت آن را چلیپا نوشته است و لوحه بالای صفحات دارای این عبارت است: رب یربسم الله الرحمن الرحيم و تمم بالخير - آغاز کتاب اول شاهنامه من تصنیف فردوسی. صفحات دیگر کتاب در چهار ستون و ۳۳ سطر جدول بندی شده‌اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۶۶ بیت است. ولی در برخی صفحات بیتهایی را هم چلیپا نوشته است. متن شاهنامه در این دستنویس به چهار دفتر تقسیم شده است. دفتر نخستین از آغاز تا پایان داستان فرود. در پایان دفتر نخستین نوشته است: تمت تمام شد کتاب اول شاهنامه. دفتر دوم از آغاز داستان کاموس کشانی تا پایان پادشاهی کیخسرو. صفحه نخستین این دفتر دارای سرلوحه است با عبارت: آغاز کتاب دوم شهنامه. و در پایان این دفتر نوشته است: تمام شد دفتر دوم شاهنامه فردوسی. دفتر سوم از آغاز پادشاهی لهراسپ تا پایان پادشاهی قباد. صفحه نخستین این دفتر دارای سرلوحه است با عبارت: آغاز کتاب سوم شهنامه. و در میان عبارت پس از کتاب نوشته است: بسم الله الرحمن الرحيم. و در پایان این دفتر نوشته است: تمام شد دفتر در آخر روز. دفتر چهارم از آغاز پادشاهی انوشروان تا پایان کتاب. صفحه نخستین این دفتر دارای سرلوحه است با عبارت: بسم الله الرحمن الرحيم. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال ۳۷۴ هجری قمری است و پایان متن صفحه آخر کتاب چنین است:

سرآمد کنون قصه یزدگرد بـمـاـه سپنـدار آورد زرد(؟)

ز هجرت سه صد سال و هفتاد و چار بـنـام جهان داور کردگار

تمت تمام شد.

بر طبق گزارش آقای عبدالمنعم محمد موسی مدیر دارالکتب در نامه مورخ ۱۹۸۰/۳/۲۶ تاریخ این دستنویس سال ۷۳۳ و بر طبق کتابشناسی فردوسی^۳ سال ۷۷۳ هجری قمری است. ولی نگارنده در این دستنویس تاریخی ندید. این دستنویس بخاطر متن بسیار فاسد و خط نستعلیق خوش آن نمی‌تواند از سده هشتم باشد و از سال ۷۳۳ هرگز.

۹- دستنویس دارالکتب قاهره، بنشان تاریخ فارسی ۷۳، ۲۲۱ برگ، با ۶۷ مجلس، خط نستعلیق، بخط لطف الله بن محیی بن محمد... در شیراز، مورخ ۷۹۶ هجری قمری (برابر ۱۳۹۴ میلادی).

این دستنویس با مقدمه کهن آغاز می گردد، ولی صفحه نخستین آن افتاده است و آغاز صفحه دوم آن چنین است: خواجه بلعمی بران داشت تا از زبان تازی بزبان فارسی گردانید... پایان مقدمه به افسانه محمود و فردوسی و هجوتامه می انجامد. دو صفحه نخستین دارای چهار لوح در بالا و پایین صفحات بوده است، ولی تنها صفحه دوم آن مانده است. صفحه نخستین متن اصلی دارای سرلوحه است با عبارت: باسم الملك الوهاب. همچنین صفحه نخستین پادشاهی لهراسپ دارای سرلوحه است. صفحات کتاب در ۶ ستون و ۳۱ سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۹۳ بیت است. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس ۳۸۴ هجری قمری است. پایان متن صفحه آخر کتاب چنین است:

سرآمد کنون قصه خسروان	بروز همایون و بخت جوان
تن شاه محمود آباد باد	سرش سبز و جان و دلش شاد باد
بدو مانند این نامه را یادگار	بشش بیور ابیاتش آمد هزار
ز هجرت سیصد سال و هشتاد و چار	بنام جهان داور کردگار

پس از این بیتها لوح چهارگوش بزرگی دارد که در میان آن ترنجی است و اطراف ترنج را گل و بوته انداخته است و بیرون لوح را هم حاشیه سازی کرده است. در کتیبه بالا و پایین لوح دو بیت شعر نوشته و در کتیبه ترنج عبارت تاریخ کتاب آمده است. در بالا و پایین حواشی نیز چهار عبارت کوچک هست که ناخواناست. عبارت کتیبه های لوح و ترنج درون آن چنین است:

تمة الكتاب بعون الملك الوهاب... وصلى الله على آله وصحبه (؟) اجمعين كتبه... العبد الضعيف المحتاج... لطف الله بن محیی بن محمد... فی شهر سنه ست وتسعين وسبعماية الهجرية النبويه في دارالملک شیراز حماه الله تعالى...

بعون بخت سلطانی که چون او	نبینند تخت دولت تاجداری
درین دفتر ز لطف و.....	عیان آورده ام خرم بهاری

۱۰- دستنویس مؤسسه شرقشناسی کاما در بمبئی، ۳۰۹ برگ، با ۴۵ مجلس، خط

نسخ، کاتب ناشناس، بدون تاریخ، از ثلث نخستین سده هشتم هجری قمری.

دستنویس ناقصی است که پایان آن و برخی از صفحات دیگر آن افتاده است و آنچه مانده است در هم ریخته است. از مقدمه منثور آن تنها یک صفحه فهرست مطالب بخش اشکانیان و ساسانیان مانده است. گویا آخرین برگ آن از داستان جنگ بهرام چوبینه با پرموده در زمان پادشاهی هرمزد دست و بقیه برگهای آن افتاده است. از داستانهای دیگر نیز داستان رستم و سهراب را ندارد و افتادگیهای بسیار دیگر نیز دارد. از همه بدتر این که برگهای مانده نیز چنان از اطراف و میانه متن رفتگی و خوردگی دارد که استفاده از آنها نیز دشوار است. صفحات کتاب در چهار ستون و ۲۵ سطر جدول بندی شده و هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۵۰ بیت است. دو صفحه نخستین متن دارای سرلوحه هستند، ولی بخش بزرگ آنها رفته است.

در باره این دستنویس در ایران سخن بسیار رفته است و آقای مهدی غروی در مقام معاون رایزنی فرهنگی ایران در هند نخستین بار متوجه اهمیت و قدمت این دستنویس شده اند و آن را معرفی کرده اند.^۴ ایشان بر اساس تصویرهای این دستنویس معتقدند که این دستنویس متعلق به دوره پیش از ایلخانان، یعنی از نیمه نخستین سده هفتم هجری است.

نخست این که ویژگیهای رسم الخط این دستنویس نشان می دهد که تاریخ آن از نیمه نخستین یا ثلث نخستین سده هشتم تازه تر نیست. این دستنویس در بخشی که نگارنده از شاهنامه تصحیح کرده است یعنی تا پایان کیقباد، دو تا از روایات بزرگ الحاقی را ندارد که عبارت باشند از: کشتن رستم پیل سپید و گرفتن دژسپند را، و دیگر: آوردن رستم کیقباد را از البرز، که این هم در تعیین اعتبار و قدمت این دستنویس نکته ای مثبت بشمار تواند رفت. ولی از سوی دیگر روایات الحاقی دیگر را دارد و بویژه اعتبار این دستنویس در ضبط واژه ها از دستنویسهای فلورانس مورخ ۶۱۴ و لندن مورخ ۶۷۵ و استانبول مورخ ۷۳۱ و قاهره مورخ ۷۴۱ کمتر است. البته این یک مطلب استثنائی نیست و ما دستنویس لنینگراد مورخ ۷۳۳ را هم داریم که اعتبار آن با تاریخ آن نمی خواند. و از این رو دستنویس کاما را نیز می توان بخاطر ویژگیهای رسم الخط آن از ثلث نخستین سده هشتم گرفت و گفت اعتبار آن کمتر از قدمت آن است. ولی این که این دستنویس از سده هفتم هجری و حتی از نیمه نخستین سده هفتم باشد، بر اساس متن آن هرگز بنده از فن شریف تصویرشناسی سررشته ندارم و به چشم من همه نقاشی ها یک شکل اند. ولی این نکته به گوشم خورده است که گاهی کاتبی متنی را می نویسد و جای تصویرهای آن را خالی می گذارد، ولی به عللی کار مصور کردن کتاب مثلاً صد سال

به عقب می افتد و از این رو تصویرهای کتاب صد سال جوانتر از متن کتاب می گردد. حالا شاید در مورد دستنویس کااما عکس آن انجام گرفته است. یعنی یک نفر نخست تصویرهای کتاب را کشیده و صد سال بعد یک نفر دیگر آن را کتابت کرده است! بیخود نیست که در مقدمه منثور شاهنامه در باره این کتاب آمده است: و چیزها اندرین نامه بیابند که سهمگین نماید و این نیکوست چون مغز او بدانی!

چون ما در این گفتار دیگر در باره این دستنویس سخنی نخواهیم داشت از این رو در اینجا اندکی از رسم الخط آن یاد می کنیم: حرف های پ، چ را با یک نقطه، ولی حرف ژ را با سه نقطه می نویسد. حرف ی را بصورت ی و ے می نویسد. در صورت نخستین دو نقطه در شکم آن و در صورت دوم دو نقطه در زیر آن می نهد. قاعده ذال و علامت تشدید را رعایت می کند. که را بصورت کی و چه را گاه به واژه سپسین پیوند می دهد: شها من جکردم، بهانه جداری، جگفتند. آنک و آنج می نویسد. یای لیت را میان واژه های انجامیده به مصوت و کسره اضافه بصورت همزه می نویسد: فرستاده سلم، خیمهء پلنگ و اگر بجای کسره اضافه یای وحدت، یای نکره، ضمیر دوم شخص مفرد و یا مصوت دیگر بیاید، یای لیت را بشکل دندانۀ حرف ی می نویسد، گاه با نقطه و گاه بی نقطه، و گاه هم بصورت الف: کدخدایی، رهایی، ببویم، توایم.

۱۱- دستنویس کتابخانه چستریتی در دبلین، بنشان Ms. P. 114، با ۵ مجلس، خط نسخ، کاتب ناشناس، مورخ؟

دستنویس ناقصی است از شاهنامه که آغاز آن تا اواخر داستان منوچهر افتاده است و از میانۀ روایت گرفتن رستم کوه سپند را آغاز می گردد و برخی از صفحات آن هم در هم ریخته است. صفحات در شش ستون و ۳۳ سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۹۹ بیت است. ولی در برخی صفحات بیتهایی را هم چلیپا نوشته است. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال چهارصد هجری قمری است: سرآمد کنون قصه یزد گرد... (مانند دستنویس ۶۷۵). پایان متن صفحه آخر چنین است:

هر آنکس که دارد هش و رای و دین پس از مرگ بر من کند آفرین

تم الكتاب الموسوم بشاهنامه بحمد الله و حسن توفيقه والصلوة والسلام على نبیه محمد وآله وصحبه الطيبين الطاهرين وسلم تسليمًا دایماً کثیراً.

شد ختم ز فضل حق بنوک خامه در دولت سلطان جهان شهنامه

مانند کتاب، کاتب از دولت شاه خواهد که شود شاد بزر و جامه

در گوشه کتاب تاریخ را نوشته، ولی ناخواناست. کتابخانه چستربیتی آن را سال ۸۰۰ هجری قمری (۱۳۹۸ میلادی) و در کتابشناسی فردوسی سال ۷۹۹ تعیین کرده‌اند.

۱۲- دستنویس کتابخانه طوقاپوسرای دراستانبول، بنشان H. 1515، اندازه ۲۶×۱۸ سانتیمتر، ۶۲۲ برگ، با ۵۰ مجلس، خط نستعلیق، بخط هبة الله بن محمد بن مسعود بن یحیی بن مسعود قاضی مرشدی، مورخ یکم ربیع الثانی ۸۰۳ هجری قمری (برابر نوزدهم نوامبر ۱۴۰۰ میلادی).

دو صفحه نخستین کتاب دارای دو ترنج است. سپس مقدمه منثور آغاز می‌گردد: سپاس و آفرین خدایا که این جهان و آن جهان را آفرید و بندگان را اندر جهان پدیدار کرد... و این مقدمه همان مقدمه کهن است، ولی پایان آن به افسانه محمود و فردوسی و هجوتنامه می‌انجامد. دو صفحه نخستین مقدمه منثور دارای چهار لوح در بالا و پایین صفحات است و در کتیبه‌های آن نوشته است:

درین لوح لطیف سیم پیکر
بصد آیین و زیب و زینت و فر
نوشته نظم فردوسی طوسی
که... باد در فردوس انور
صفحه نخستین متن اصلی دارای سرلوحه است با عبارت: آغاز داستان شاهنامه.
صفحات کتاب در چهار ستون و ۲۳ سطر جدول بندی شده‌اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۴۶ بیت است. در صفحات این دستنویس جای چند مهرست که یکی از آنها عبارت العبد حاجی محمد دارد با تاریخ ۹۰۹. این دستنویس روایت سده و روایت کشتن رستم پیل سپید و گرفتن دژسیند و روایت پادشاهی گرشاسپ را که همه الحاقی اند ندارد. ولی روایات الحاقی دیگر را دارد و در واژه‌های آن دستبرد کم نیست. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال ۳۸۴ هجری قمری است و پایان صفحه آخر آن چنین است:

سرامد کنون قصه یزدگرد
بماه سفند ارمذ روز ارد
ز هجرت شده سیصد از روزگار
چو هشتاد و چار از برش بر شمار
تم الكتاب المسمی بشهنشاه نامه (؟) من اقوال افضل الشاعرين واکمل المتقدمین مولانا
فردوسی روح الله تعالی روجه و جعل فی اعلى علیین درجته فی غرة شهر ربیع الثانی سنه ثلاث
ثمانیة... کتبه اضعف عباد الله و اقل خلق الله المعبود والموجود الغنی هبة الله بن محمود بن
مسعود بن یحیی بن مسعود قاضی المرشدی.

به بخشایش کریم و پادشاهی
ببخشا بر نویسنده الهی

۱۳- دستنویس کتابخانه دانشگاه لیدن در هلند Universiteitsbibliothek Leiden
 بنشان Or. -Nr. 494، ۵۴۷ برگ، با ۱۹ مجلس، خط نستعلیق، بخط عمادالله
 بن عبدالرحمن کاتب، مورخ شنبه پانزدهم رمضان ۸۴۰ هجری قمری (برابریست و سوم
 مارس ۱۴۳۷ میلادی).

این دستنویس با مقدمه منثور آغاز می گردد: سپاس و آفرین خدایا که این جهان و آن
 جهان را آفرید و بندگان را اندر جهان پدیدار کرد... و این همان مقدمه کهن است، ولی
 پایان آن به افسانه محمود و فردوسی و هجوتامه می انجامد. صفحه نخستین مقدمه منثور
 دارای سرلوحه است و در کتیبه آن به خط کوفی نوشته است: ذکر اعلی. دو صفحه
 نخستین متن اصلی دارای چهار لوح در بالا و پایین صفحات است و متن در دو ستون و
 یازده بیت نوشته شده و میان بیتها را هم تزیین کرده است. در کتیبه لوحه های بالا و
 پایین صفحات نوشته است:

سکه کاندر سخن فردوسی طوسی نشاند کافر مگر هیچکس در زمره فرسی نشاند

اول از بالای کرسی چون سخن آمد فرود او سخن را برگرفت و باز با کرسی نشاند

صفحات دیگر کتاب در چهار ستون و ۲۵ سطر جدول بندی شده اند و هر صفحه بدون
 تصویر و سرنویس دارای ۵۰ بیت است، ولی در برخی صفحات بیتهایی را هم چلیپا
 نوشته است. در این دستنویس کتاب به دو مجلد تقسیم شده است. مجلد نخستین تا
 پایان کیخسرو و آن با این عبارت پایان می رسد: تمت مجلد اول شاهنامه بعون الله تعالی و
 حسن توفیقه. مجلد دوم با پادشاهی لهراسپ آغاز می گردد و صفحه نخستین آن دارای
 سرلوحه است با عبارت: پادشاهی کردن لهراسپ. تاریخ ختم شاهنامه در این کتاب سال
 ۴۰۰ هجری قمری است: بسرشد کنون قصه یزدگرد... (مانند دستنویس ۶۷۵). پس از
 آن بیتهایی در ستایش و نکوهش محمود آمده است. پایان صفحه آخر کتاب چنین است:
 از آن پس نمیرم که من زنده ام که تخم سخن من پراکنده ام

تمام شد کتاب شاهنامه از گفتار ملک الشعرا حکیم منصور ابوالقاسم فردوسی رحمة الله
 علیه کتبه العبد عمادالله بن عبدالرحمن الکاتب عفا الله عنه في يوم السبت خامس عشر رمضان
 سنه اربعین وثمانمائه. و در پایین در گوشه راست صفحه نوشته است: دیده شد.

۱۴- دستنویس کتابخانه بریتانیا در لندن، بنشان Or. 1403، ۵۱۳ برگ، با ۹۳
 مجلس، خط نستعلیق، بخط... بن محمد شیر...، مورخ چهارشنبه یازدهم رمضان ۸۴۱
 هجری قمری (برابریست و هشتم مارس ۱۴۳۸ میلادی).

این دستنویس با مقدمهٔ منثور آغاز می‌گردد: سپاس آفرین خدایا که این جهان و آن جهان آفرید و بندگان را از جهان پدید کرد... این همان مقدمهٔ کهن است، ولی پایان آن به افسانهٔ محمود و فردوسی و هجونا مه می‌انجامد. صفحهٔ نخستین متن مقدمهٔ منثور دارای سرلوحه است با عبارت واذ کرو الله الاعلی. پس از مقدمهٔ منثور ترنجی در میان صفحه دارد که گویا متنی هم در آن نوشته که در میکروفیلم سیاه است و دیده نمی‌شود. پس از آن دو تصویر تمام صفحه‌ای دارد و سپس متن اصلی آغاز می‌گردد. دو صفحه نخستین متن اصلی دارای چهار لوح در بالا و پایین صفحات است و در کتیبهٔ آنها نوشته است: کتاب شاه‌نامه - گفتار فردوسی - بفرمان پادشاه غازی - سلطان محمود غازی. متن این دو صفحه در دو ستون و ۱۱ سطر و صفحات دیگر در چهار ستون و ۲۷ سطر جدول بندی شده‌اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۵۴ بیت است. در کنارهٔ صفحات بخط نستعلیق جدیدتری بیت‌های فراوانی افزوده‌اند. و جز آن یک نفر دیگر نیز بخط زشت و کود کانه‌ای بیست‌هایی افزوده است. در تاریخ هفتم ماه صفر ۱۰۹۱ یک نفر این دستنویس را خوانده و این واقعه را در چهار بیت سروده و در آغاز کتاب افزوده است. در کنارهٔ همان صفحه نوشته است که محمد شاه نامی در تاریخ ۲۹ ربیع الاول سنه ۶ (سال ۶ تقویم الهی برابر ۹۶۸ هجری قمری) این دستنویس را از صحاف برای شرف‌الدین نامی که مَهر او در همان صفحه هست خریداری کرده است. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال ۳۸۴ هجری قمری است:

سرامد کنون قصهٔ یزدگرد بمه ماه سفند ارمه روز ارد

ز هجرت شده سیصد از روزگار چو هشتاد و چار از برش بر شمار

پس از آن چند بیستی از هجونا مه آمده است و سپس در پنجاه و پنج بیت سست کاتب دربارهٔ دستنویس اساس خود و سرگذشت خود توضیحاتی داده است که ما پایین‌تر در بخش دوم این گفتار از آن یاد خواهیم کرد. پایان صفحهٔ آخرین دستنویس چنین است:

هر که خواند دعا طمع دارم زانک من بندهٔ گنجه‌کارم

تمام شد کتاب شاهنامه بمبارکی و طالع سعد در وقت چاشتگاه روز چهارشنبه یازدهم ماه

مبارک رمضان فی تاریخ احدی و اربعین و ثمانمیه بدست ... بن محمد شیر...

۱۵- دستنویس کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج University Library Cambridge

بنشان Or. 420، ۲۸۲ برگ، با یازده مجلس، خط نستعلیق، کاتب ناشناس، مورخ

۸۴۱ هجری قمری (برابر ۱۴۳۷/۱۴۳۸ میلادی).

از مقدمهٔ منثور آن آغازش افتاده است و آنچه مانده افسانهٔ محمود و فردوسی و هجوتامه است. صفحهٔ نخستین متن اصلی دارای سرلوحه است با عبارت: *Bism Allah الرحمن الرحیم*. صفحات کتاب در چهارستون و ۲۵ سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۵۰ بیت است، ولی در برخی صفحات بیتهایی را هم چلیپا نوشته است. این دستنویس تنها نیمهٔ نخستین شاهنامه، یعنی تا پایان کیکسور را دارد. در صفحهٔ آخر کاتب بیتهایی از خود افزوده است و کتاب با این بیت پایان می رسد:

کنون تاج و اورنگ لهراسپ شاه بیارایم و برنشانم بگاہ
در گوشهٔ راست صفحه تاریخ ۸۴۱ به رقم نوشته شده است.

۱۶- دستنویس کتابخانهٔ ملی پاریس *Bibliothèque Nationale Paris*، نشان Suppl. Pers. 493، ۵۵۷ برگ، با ۴۹. مجلس، خط نستعلیق، بخط یعقوب بن عبدالکریم، مورخ سه شنبه پنجم ذوالقعدة ۸۴۱ هجری قمری (برابری ام آوریل ۱۴۳۸ میلادی).

این دستنویس با متن اصلی آغاز می گردد و مقدمهٔ منثور را ندارد. دو صفحهٔ نخستین دارای چهار لوح در بالا و پایین صفحات است و در کتیبه های آنها نوشته است:

آفرین بر روان فردوسی آن سخن آفرین فرخنده
اونه استاد بود و ما شاگرد او خداوند بود و ما بنده

دو صفحهٔ نخستین در دوستون و ۱۱ سطر و صفحات دیگر در چهارستون و ۲۵ سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۵۰ بیت است، ولی در برخی صفحات بیتهایی را نیز چلیپا نوشته و میانهٔ آنها را گل و بوته انداخته است. در این دستنویس چند صفحه ای هم جدول بندی شده، ولی سفید مانده است. در کنارهٔ برخی از صفحات کسی با امضای لاری توضیحاتی به نثر دربارهٔ مطالب کتاب افزوده است. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال ۳۸۴ هجری قمری است، پایان صفحهٔ آخر کتاب چنین است:

ز هجرت سه صد سال و هشتاد و چار	به نام جهان داور کردگار
تن شاه محمود آباد باد	سرش سبز و جان دلش شاد باد
بدو ماندم این نامه را یادگار	بشش بیور ابیاتش آمد شمار
هزاران درود و هزاران ثنا	ز ما آفرین باد بر مصطفایا
و بر اهل بیتش همیدون چنین	همی آفرین خوانم از بهر دین

تمت الكتابة الشاه نامه من المنشات استاد الشعرا فردوسی الطوسی علیه الرحمة والغفران فی يوم الثلثا خامس من شهر ذوالقعدة الحرام لسنه اربع و اربعین وثمانماية علی یدالعبد الضعیف النحیف المحتاج الی رحمة الملك الرؤف الرحیم یعقوب بن عبدالکریم اصلح الله شأنه.

۱۷- دستنویس کتابخانه ملی پاریس، بنشان Suppl. Pers. 494، ۶۷۱ برگ، با ۱۷ مجلس، خط نستعلیق، بخط محمد سلطانی، مورخ پنجشنبه بیست و هفتم جمادی الاول ۸۴۸ هجری قمری (برابر یازدهم سپتامبر ۱۴۴۴ میلادی).

این دستنویس مقدمهٔ منثور را ندارد و با متن اصلی آغاز می‌گردد. دو صفحهٔ نخستین دارای چهار لوح در بالا و پایین صفحات است و میان بیتها نیز تزیین شده است. متن این دو صفحه در دو ستون و ۹ سطر و صفحات دیگر در چهار ستون و ۲۱ سطر جدول بندی شده‌اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۴۱ بیت است، ولی در برخی صفحات بیت‌هایی را هم چلیپا نوشته است. از صفحهٔ سوم تا هفت صفحه ای کنارهٔ صفحات رفتگی دارد و به متن آسیب خورده است. در این دستنویس شاهنامه به دو مجلد تقسیم شده است. مجلد نخستین تا پایان داستان کیخسرو و تمام می‌شود با عبارت: تمام شد نصف کتاب شاهنامه. مجلد دوم با داستان لهراسپ آغاز می‌گردد که صفحهٔ نخستین آن دارای سرلوحه است با عبارت: بسم الله تیمنایذکر. عبارت سرنویسهای کتاب را نیز تزیین کرده است. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس هم سال ۳۸۴ و هم سال ۴۰۰ هجری قمری است:

بنام جهان داور کردگار	ز هجرت سه صد سال و هشتاد و چار
به ماه سفند ار مد روز ارد	بسر شد کنون قصهٔ یزدگرد
ز هجرت شده پنج هشتاد بار	که گفتم من این قصهٔ شاهوار

پس از آن بیت‌هایی در ستایش و هم نکوهش محمود از هجرونامه آمده است. متن پایان صفحهٔ آخر کتاب چنین است:

هزاران درود و هزاران سلام	ز ما بر محمد علیه السّلم
و بر آل و اولاد او اجمعین	ابر طیبین و ابر طاهرین

تمام شد کتاب شاه نامه بفرخی و فیروزی بحمد الله و حسن توفیقه رحم الله لناظمه و لکاتبه و لمن نظرفیه و لمن دعاله و قال امین و فرغ من کتابته يوم الخمیس السابع و العشرین شهر جمادی الاول لسنة ثمان و اربعین وثمانمئه الهجرية و صلی الله علی محمد و اله علی

بدا العبد الفقير محمد السلطاني احسن الله احواله.

۱۸- دستنویس کتابخانه پاپ در واتیکان *Biblioteca Apostolica Vaticana*، بنشانی Ms. Pers. 118، ۵۶۴ برگ، بدون تصویر، خط نستعلیق، بخط علی بن نظام دامغانی در یزد، مورخ ۸۴۸ هجری قمری (برابر ۱۴۴۴ میلادی).

این دستنویس با مقدمه منثور آغاز می گردد: سپاس و ستایش مر خدا را عزوجل که خدای هر دو جهانست و آفریدگار زمین و زمان است... این همان مقدمه کهن است، ولی پایان آن به افسانه محمود و فردوسی و هجونا مه می انجامد. دو صفحه نخستین کتاب هر یک دارای یازده سطر و دو لوح اند و در لوحه ها کتیبه ای دارد بخط کوفی:

بر شاهان عالم شاهنامه فزون آمد ز گنج خسروانی
برآونده (؟) چون فردوسی اعلی فروزاننده چون سبع المثنائی^۵

صفحه نخستین متن اصلی هم دارای سرلوحه است با عبارت: بنام یزد بخشاینده. در برخی از صفحات برای تصویر جای خالی گذاشته اند، ولی کتاب نامصور مانده است. صفحات کتاب در چهار ستون و ۲۵ سطر جدول بندی شده اند و هر صفحه بدون جای خالی و سرنویس دارای ۵۰ بیت است. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال چهارصد هجری قمری است. متن پایان صفحه آخر کتاب چنین است:

سرامد کنون قصه خسروان به فال همایون و بخت جوان
ز هجرت شده پنج هشتاد بار به نام جهان داور کردگار
کتبه العبد الفقير علی ابن نظام الدامغانی احسن الله عواقبه فی شهر ثمان اربعین و ثمانیاه بدار العبادة یزد عمرها الله و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین.

۱۹- دستنویس انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی در لنینگراد *Institut Vostokovedenija Akad. Nauk SSSR*، بنشانی S. 1654، با ۲۷ مجلس، خط نستعلیق، بخط محمد بن جلال رشید، مورخ اوایل رمضان ۸۴۹ هجری قمری (برابر اوایل دسامبر ۱۴۴۵ میلادی).

این دستنویس با مقدمه منثور آغاز می گردد: سپاس و آفرین خدای را جل جلاله که این جهان و آن جهان آفرید و ما بندگان را اندر جهان پدید آورد... این مقدمه همان مقدمه کهن است ولی پایان آن به افسانه محمود و فردوسی و هجونا مه می انجامد. دو صفحه نخستین کتاب دارای چهار لوح در بالا و پایین صفحات است و هر صفحه ای یازده سطر

دارد. صفحه نخستین متن اصلی نیز دارای سرلوحه است با عبارتی بخط کوفی: *بسم الله الرحمن الرحيم*. صفحات در شش ستون و ۲۵ سطر جدول بندی شده اند و هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۷۵ بیت است. بخش بزرگی از آغاز این دستنویس از جای خود به میانه کتاب رفته و برگهای آن هم در هم ریخته است. این دستنویس متعلق به نوه محمد علی شاه قاجار بوده به نام عمادالدوله بن عمادالدوله بن محمد علی ملقب به دولتشاه ابن خاقان فتحعلی شاه قاجار و آن را در تاریخ ۱۸ جمادی الاولی سال ۱۳۱۷ هجری قمری از دارالسلطنه قزوین برای سفیر روس هدیه فرستاده است و این مطلب را بخط خود در گوشه راست پایین صفحه آخر کتاب نوشته است. در آغاز و پایان کتاب نیز مهر او با امضای عمادالدوله و تاریخ ۱۳۰۴ هست. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال چهارصد هجری قمری است. متن پایان صفحه آخر کتاب چنین است:

سرآمد کنون قصه یزدگرد به ماه سفند ار مز(?) روز ارد
 ز هجرت شده پنج هشتاد بار به نام جهان داور کردگار
 خرده العبد الفقیر الی الله العلی الحمید محمد بن جلال الرشید فی اوایل رمضان
 المبارک سنه ۸۴۹.

۲۰- دستنویس کتابخانه بادلیان در اکسفورد Bodleian Library، بنشان Ms. Pers. C. 4، ۵۳۹ برگ، بدون تصویر، خط نستعلیق، بخط عبدالله بن شعبان بن حیدر اشترجانی، مورخ چهارم شعبان ۸۵۲ هجری قمری (برابر ۳ اکتبر ۱۴۴۸ میلادی).

این دستنویس با مقدمه منثور آغاز می گردد: سپاس و ستایش مر خدا برا عزوجل که خدای هر دو جهان است و آفریدگار زمین و زمان... ولی مقدمه کهن را ندارد و تنها شرح افسانه محمود و فردوسی و هجوناومه است. دو صفحه نخستین کتاب دارای چهار لوح در بالا و پایین صفحات است و متن هر صفحه را در سیزده سطر نوشته است و در کتیبه لوحه ها آمده است:

سکه ای کاندر سخن فردوسی طوسی نشاند تا نهنداری که کس در زمره فرسی نشاند
 اول از بالای کرسی بر زمین آمد سخن او دگر بازش به بالا برد و بر کرسی نشاند
 صفحه نخستین متن اصلی نیز دارای سرلوحه است با این عنوان بخط کوفی: کتاب فردوسی طوسی رحمة الله علیه. صفحات کتاب در چهار ستون و ۲۵ سطر جدول بندی شده اند و هر صفحه بدون سرنویس دارای ۵۰ بیت است. در این دستنویس جاهایی را

برای تصویر خالی گذاشته اند، ولی بی تصویر مانده است. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال چهارصد هجری است: سرآمد کنون قصه یزدگرد... (مانند دستنویس ۶۷۵). متن پایان صفحه آخر کتاب چنین است:

پس از مرگ بر من کنند آفرین هر آنکس که دارد هش و رای و دین

تم الكتاب الموسوم بشاهنامه افصح المتکلمین واملح المتقدمین الفردوسی الطوسی اصلح
الله شانه فی رابع شعبان المعظم سنه اثنی و خمسين وثمانیاه کتبه العبد الضعیف المحتاج
عبدالله بن شعبان بن حیدر الاشترجانی عفاالله عنهما.

خطم هر چند دیدن را نشاید بنا بر حکم مخدومی نوشتم

۲۱- دستنویس کتابخانه طوبقاپوسرای در استانبول، نشان H. 1496، اندازه ۳۴×۲۵ سانتیمتر، ۶۸۶ برگ، با ۳۷ مجلس، خط نستعلیق، بخط محمد بن محمد بن محمد علی مشهور به بقال، مورخ ششم ذوالحجه ۸۶۸ هجری قمری (برابر دهم اوت ۱۴۶۴ میلادی).

این دستنویس نیز جزو کتابهای وقفی صفویه در مقبره شاه صفی بوده است و در صفحه نخستین آن عبارتی از شاه عباس بزرگ (۹۸۹ - ۱۰۳۸) در وقف کتاب آمده است: هو. وقف نمود این کتاب را کلب آستانه علی ابن ابی طالب علیه السلام عباس الصقوی بر آستانه منور شاه صفی علیه الرحمه که هر که خواهد بخواند مشروط آنکه از آن آستانه بیرون نبرند و هر که بیرون برد شریک خون امام حسین علیه السلام بوده باشد ۱۰۱۷. در بالای همین صفحه و چند جای دیگر کتاب مهر وقف خورده است با عبارت: وقف آستانه متبرکه صفیه صفویه و تاریخ ۱۰۱۷. دو صفحه بعدی دو تصویر تمام صفحه ای دارد. متن این دستنویس با مقدمه منثور آغاز می گردد: سپاس و آفرین خدایا که این جهان و آن جهان را آفرید و بندگان را در جهان پدیدار کرد... این مقدمه همان مقدمه کهن است که به افسانه محمود و فردوسی و هجوانامه می انجامد. صفحه نخستین مقدمه منثور دارای سرلوحه است و عبارت لوحه آن بخط کوفی و چنین است: باسم الصمد المعین. دو صفحه نخستین متن اصلی دارای چهار لوح در بالا و پایین صفحات و در کتیبه آنها بخط کوفی نوشته است: کتاب شاهنامه - من کلام افصح الشعرا - حکیم فردوسی - رحمة الله علیه. متن این دو صفحه در دو ستون و ۹ سطر نوشته شده است. صفحات دیگر در چهار ستون و ۲۱ سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۴۲ بیت است، ولی در برخی صفحات بیتهایی را نیز چلیپا نوشته و میان آنها را گل و بوته انداخته است. در این

دستنویس شاهنامه به دو بخش تقسیم شده است. بخش نخستین تا پایان پادشاهی کیخسرو. پایان این بخش چنین است:

هزاران درود و هزاران سلام
 بجان محمد علیه السلام
 تمام شد نصف اول شه نامه و السلام. بخش دوم با پادشاهی لهراسپ آغاز می گردد. صفحه نخستین آن دارای تصویر بزرگ و سرلوحه است و در سرلوحه آن بخط کوفی نوشته است: لهراسپ نامه. از تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس تنها بیت: سرآمد کنون قصه یزدگرد... آمده است و پس از آن بیتهایی در ستایش محمود دارد و کتاب چنین پایان می رسد:

چو شهنامه نامی اتمام یافت
 امیدست که خواهی بسی کام یافت
 وصلى الله على خير خلقه محمد وآله وصحبه اجمعين الطيبين الطاهرين والحمد لله رب العالمين در تاريخ ششم ماه ذوالحجة الحرام سنه ثمان وستين وثمانمائه الهجرية الهلالية المحمد به عليه افضل الصلوة واکمل التحيات و سلم تسليمآ کتبه العبد محمد بن محمد بن محمد على المشهور بيقال. والسلام.

۲۲- دستنویس انجمن آسیایی بنگال در کلکته Asiatic Society of Bengal، بنشان No. 69، ۶۳۷ برگ، بدون تصویر، خط تعلیق، بخط قوام الدین، مورخ شوال ۸۸۲ هجری قمری (برابر ژانویه ۱۴۷۸ میلادی).

این دستنویس با مقدمه منثور آغاز می گردد که آغاز آن رفتگی دارد، ولی همان مقدمه کهن است که پایان آن به افسانه محمود و فردوسی و هجوتامه می انجامد. دو صفحه نخستین متن اصلی دارای چهار لوح و حاشیه سازی است. متن صفحه نخستین در دو ستون و نه بیت و متن صفحه دوم در دو ستون و هشت بیت نوشته شده اند. لوحه های بالا و پایین صفحات گویا دارای عنوانی هم هست که در میکروفیلم دیده نمی شود و یا شاید هم خالی مانده است. صفحات دیگر در چهار ستون و ۲۱ سطر جدول بندی شده و هر صفحه بدون سرنویس دارای ۴۲ بیت است. در آغاز کتاب بخط دیگر نوشته است: ابیات این شاهنامه پنجاه هزار و پانصد بشمار درآمد. همچنین در آغاز کتاب به انگلیسی خط کتاب را شکسته نستعلیق شناخته است. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال ۳۸۴ هجری قمری است و پایان صفحه آخر کتاب چنین است:

سرآمد کنون قصه یزدگرد
 به ماه سفند ارمنذ روز ارد

ز هجرت سه صد سال و هشتاد و چار بنام جهان داور کردگار
تتمت هذا الكتاب بعون ملك الوهاب بخط عبدالضعيف النحيف... قوام الدين
بلعادي (؟) في يوم الجمعة وقت الظهر در ماه شوال شهر اثنین ثمانماه... من الشاهنامه من
كلام ملك الفضلا افضل الشعراء المعروف بفردوسی طوسی رحمة الله عليه.
يلوح الخط في القرطاس دهرا و كاتبه رميم في الترابي

۲۳- دستنویس کتابخانه ملی اتریش در وین Oesterreichische National
Bibliothek، بنشانی Mxt. 378، بدون تصویر، خط نستعلیق، بخط سدی (؟)
بن محمد بن علی مرشدی، مورخ جمعه پانزدهم شوال ۸۸۲ هجری قمری (برابر بیستم
ژانویه ۱۴۷۸ میلادی).

این دستنویس با مقدمه منثور آغاز می گردد: حمد و سپاس و ستایش مر خدایی را که
این جهان و آن جهان بقدرت بالغ پدید آورد... این مقدمه همان مقدمه کهن است، ولی
پایان آن به افسانه محمود و فردوسی و هجوتامه می انجامد. سرصفحه نخستین کتاب را
برای تزیین جدول بندی کرده اند، ولی خالی مانده است. صفحه نخستین متن اصلی
دارای سرلوحه است با عبارت: شاهنامه مولانا فردوسی. صفحات کتاب در چهار ستون و
۲۷ سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۵۴ بیت است.
در کنار صفحات برخی توضیحات به ترکی عثمانی آمده است. متن شاهنامه در این
دستنویس به دو دفتر تقسیم شده است. دفتر نخستین تا پایان پادشاهی کیخسروست و با
این بیت پایان می رسد:

هزاران درود و هزاران سلام ز ما بر محمد علیه السلام
دفتر دوم با پادشاهی لهراسپ آغاز می گردد. سرصفحه نخستین این دفتر را برای
تزیین جدول بندی کرده اند، ولی آن هم خالی مانده است. صفحه ماقبل آخرین
دستنویس افتاده است و از این رو تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس معلوم نیست.
متن پایان صفحه آخر کتاب چنین است:

هزاران درود و هزاران سلام ز ما بر محمد علیه السلام
تمت الكتاب بعون الملك الوهاب و صلى الله عليه و على اله و اصحابه و ازواجه و ذریاته
و سلم في وقت صلوة العصر يوم الجمعة خامس عشر شهر شوال لسنه اثنین ثمانین ثمانماه علی
یدالعبد الضعیف المنیب الخاطی سدی (؟) بن محمد بن علی المرشدی. اصلح الله شانه و
احواله و غفر ذنوبه... (تاریخ را به عدد هم نوشته است)

نوشته بماند بخط سیاه نویسنده در خاک گردد تباه
نوشته بماند بخط غریب نصر من الله وفتح قریب

۲۴- دستنویس کتابخانه چستربیتی در دبلین، بنشان Ms. P. 157، ۵۷۲ برگ، با ۲۹ مجلس، خط نستعلیق، بخط محمد بقال، مورخ جمادی الاول ۸۸۵ هجری قمری (برابر ژوئیه ۱۴۸۰ میلادی).

این دستنویس با مقدمهٔ منثور آغاز می‌گردد: سپاس و آفرین خدایرا که این جهان و آن جهان را آفرید و بندگان را در جهان پدیدار کرد... این مقدمه همان مقدمهٔ کهن است، ولی پایان آن به افسانهٔ محمود و فردوسی و هجوتامه می‌انجامد. دو صفحهٔ نخستین کتاب دارای چهار لوح و حاشیه‌سازی است و در هر صفحه ۹ سطر نوشته است. در کتیبهٔ لوحه‌ها بخط کوفی نوشته است: الحمد لله تعالی و بقدهسه - الحکم لله تعالی و بقدهسه - القوه لله تعالی و بقدهسه - القدره لله تعالی و بقدهسه. صفحهٔ نخستین متن اصلی دارای سرلوحه است با این عنوان بخط کوفی: من کلام حکیم فردوسی. این صفحه در چهار ستون و ۱۸ سطر و صفحات دیگر در چهار ستون و ۲۵ سطر جدول بندی شده‌اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۵۰ بیت است، ولی در برخی صفحات بیتهایی را هم چلیپا نوشته است. متن کتاب در این دستنویس به دو بخش تقسیم شده است. بخش نخستین تا پایان پادشاهی کیخسرو و این گونه پایان می‌رسد:

هزاران درود و هزاران سلام ز ما بر محمد علیه السلام

تمام شد نصف اول شاه‌نامه و الحمد لله رب العالمین و السلام. بخش دوم کتاب با پادشاهی لهراسپ آغاز می‌گردد و صفحهٔ نخستین آن نیز دارای سرلوحه است با عنوان:

کتاب لهراسب‌نامه. تاریخ ختم شاهنامه در این کتاب سال ۴۰۰ هجری قمری است:

بماه سفند ارمند روز ارد بسر شد کنون قصهٔ یزدگرد

ز هجرت شده پنج هشتاد بار که گفتم من این قصه شاهوار

پس از آن بیتهایی در ستایش و هم نکوهش محمود از هجوتامه می‌آید و کتاب چنین پایان می‌رسد:

هزاران درود و هزاران سلام ز ما بر محمد علیه السلام

تم الكتاب بعون الملك الوهاب والصلوة على محمد واله اجمعين در تاریخ شهر جمادی

الاول سنه خمس وثمانین وثمانمائه العبد محمد بقال.

۲۵- دستنویس کتابخانه چستریتی در دبلین، بنشان Ms. P. 158، ۵۹۳ برگ، با ۲۵ مجلس، خط نستعلیق، کاتب ناشناس، مورخ دوشنبه بیست و سوم جمادی الاول ۸۸۵ هجری قمری (برابری و یکم ژوئیه ۱۴۸۰ میلادی).

دو صفحه نخستین کتاب دارای دو تصویر تمام صفحه ای است. پس از آن مقدمه منشور آغاز می گردد: سپاس و آفرین خدایرا جل جلاله که این جهان و آن جهان آفرید و ما بندگانرا پدید کرد... این مقدمه همان مقدمه کهن است، ولی پایان آن به افسانه محمود و فردوسی و هجونا مه می انجامد. صفحه نخستین مقدمه منشور دارای سرلوحه است و عبارتی هم دارد ولی در میکروفیلم خوانا نیست. دو صفحه نخستین متن اصلی دارای چهار لوح و حاشیه سازی است و در کتیبه لوحه های بالا و پایین صفحات آمده است:

بر شاهان عالم شاهنامه فزون آمد ز گنج خسروانی
برافروزنده چون فردوس اعلی فروزاننده چون سبع المثنائی^۵

این دو صفحه در دو ستون و یازده سطر و صفحات دیگر در چهار ستون و ۲۳ سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۴۶ بیت است، ولی در برخی صفحات بیتهایی را هم چلیپا نوشته است. دوازده صفحه از کتاب را که بیشتر آنها دارای تصویرند از جاهای مختلف کتاب جدا کرده و در پایان کتاب گذاشته اند. خط کتاب یکدست نیست. مقدمه منشور و نیمه دوم کتاب به یک خط زشت تر و نیمه نخستین کتاب به یک خط بهترست. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال ۳۸۴ هجری قمری است و پایان کتاب چنین است:

سرآمد کنون قصه یزدگرد به ماه سفند ارمد روز ارد
گذشته از آن سال سیصد شمار برو بر فزون بود هشتاد و چار
ز ما بر روان محمد درود همی تا بود روز و شب تار و پود

تم الكتاب بعون الملك الوهاب فی يوم الاثنين ثالث عشرین شهر جمادی الاول سنه خمس و ثمانین و ثمانیة الهجرة النبویة صلی الله علیه و علی آله و صحبه اجمعین و سلم تسليماً ابداً كثيراً.

۲۶- دستنویس کتابخانه طوقاوسرای در استانبول، بنشان H. 1489، اندازه ۳۵/۵×۲۵/۵ سانتیمتر، ۵۴۰ برگ، با ۳۷ مجلس، خط نستعلیق، کاتب ناشناس، مورخ ۸۸۷ هجری قمری (برابر ۱۴۸۲ میلادی).

کتاب با مقدمه منشور آغاز می گردد: سپاس و آفرین خدایرا جل جلاله که این جهان و

آن جهان آفرید و ما بندگان را اندر جهان پدید و... این همان مقدمه کهن است، ولی پایان آن به افسانه محمود و فردوسی و هجونا مه می انجامد و در پایان آن فهرست مطالب می آید. دو صفحه نخستین کتاب دارای چهار لوح و حاشیه سازی است و متن در یازده سطر نوشته شده است. در کتیبه لوحه های بالا و پایین صفحات بخط کوفی نوشته است: **هذه کتاب شاه نامه مولانا - فردوسی - طوسی علیه الرحمه. صفحه نخستین متن اصلی دارای سرلوحه است با کتیبه ای بخط کوفی با عنوان: لهراسب نامه (؟). صفحات کتاب در چهار ستون و ۲۵ سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۵۰ بیت است، ولی در برخی صفحات بیتهایی را هم چلیپا نوشته است. متن کتاب در این دستنویس به دو بخش تقسیم شده است. بخش نخستین تا پایان پادشاهی کیخسروست. پایان صفحه را برای عبارت پایان این بخش جدول بندی کرده اند، ولی خالی مانده است. همچنین سرصفحه آغاز بخش دوم، یعنی آغاز پادشاهی لهراسب را برای لوحه بندی خالی گذاشته اند، ولی تریین نیافته است. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال چهارصد هجری قمری است و پایان متن صفحه آخر چنین است:**

سرآمد کنون قصه یزدگرد بسمه سفند ارمذ روز ارد

ز هجرت شده پنج و هشتاد بار (؟) بنام جهان دادگر کردگار

تمت الكتاب الموسوم بشاهنامه من كلام ملك الشعرا فردوسی غفرالله له فی يوم الجمعة
لسنه سبع وثمانين وثمانماية الهجرية.

۲۷- دستنویس کتابخانه بریتانیا در لندن، نشان Add. 18188، ۵۰۰ برگ، با ۷۲ مجلس، خط نستعلیق خوش، بخط غیاث الدین بن ابی زید صراف،^۷ مورخ بیست و سوم جمادی الثانی ۸۹۱ هجری قمری (برابر بیست و ششم ژوئن ۱۴۸۶ میلادی). این دستنویس مقدمه منشور را ندارد و با متن اصلی آغاز می گردد. صفحه نخستین متن دارای سرلوحه است با عنوان: **کتاب شاه نامه من کلام حکیم فردوسی. صفحات در چهار ستون و ۲۵ سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۵۰ بیت است، ولی در برخی صفحات بیتهایی را هم چلیپا نوشته است. برخی از صفحات کتاب از جای اصلی خود بیرون رفته اند. از جمله از اواخر داستان جنگ مازندران تا میانه داستان سیاوش یعنی بیش از هفتاد صفحه پایان ضحاک رفته است. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال چهارصد هجری قمری است: سرآمد کنون قصه یزدگرد... (مانند دستنویس ۶۷۵). پایان متن صفحه آخر کتاب چنین است:**

هر آنکس که دارد هش و رای و دین پس از مرگ بر من کنند آفرین
 وقع الفراغ من تحريره العبد الضعيف النحيف غياث الدين بن بايزيد صراف في ۲۳
 جمادى الثانى سنة ۸۹۱.

۲۸- دستنویس کتابخانه طوقاپوسرای در استانبول، بنشان H. 1056، اندازه
 ۳۴/۵×۲۲ سانتیمتر، ۵۹۴ برگ، با ۵۲ مجلس، خط نستعلیق، بخط هبة الله بن جلال
 الدین محمود بن مسعود قاضی کازرونی در شیراز، مورخ سه شنبه سوم جمادى الثانى ۸۹۱
 هجرى قمرى (برابر ششم ژوئن ۱۴۸۶ میلادى).
 این دستنویس با مقدمه منثور آغاز می گردد: بسم الله الرحمن الرحيم و به ثقی و علیه
 التوکلّی.

افتتاح سخن آن به که کنند اهل کمال به ثنای ملک الملک خدای متعال
 این مقدمه همان مقدمه بایسنقری است و از مقدمه کهن چیزی ندارد. دو صفحه
 نخستین کتاب دارای چهار لوح و حاشیه سازی است و متن هر صفحه در سیزده سطر نوشته
 شده است. صفحه نخستین متن اصلی دارای سرلوحه است با عنوان: آغاز کتاب شاه نامه.
 صفحات در چهار ستون و ۲۵ سطر جدول بندی شده اند. هر صفحه بدون تصویر و
 سرنویس دارای ۵۰ بیت است. آغاز پادشاهی لهراسپ دارای سرلوحه است با عنوان
 لهراسب نامه بخط کوفی. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال ۳۸۴ هجرى قمرى
 است و پایان متن صفحه آخر چنین است:

سرامد کنون قصه یزدگرد بمه ماه سفند ارمذ روز ارد
 ز هجرت شده سیصد از روزگار چو هشتاد و چار از برش بر شمار
 شفیع محمد امام علیست بدین هر دو با هم ری هم وصیست (؟)

فرغ من تحریر هذه الابیات و تقریر تلک الاشعار المسمى بشاهنامه من اقوال افضل
 المتقدمین ابوالقاسم المسمى بفردوسی فی یوم الثلثا ثالث شهر جمادى الثانى سنه احدى و
 تسعين وثمانماية الهجرية بدارالسلطنة شیراز. کتبه اضعف عبادالله و اقل خلق الله المعبود
 الغنى المغنى هبة الله بن جلال الدین محمود بن عماد بن مسعود القاضى الكازرونى
 الهاسمى (؟) اصلح الله لهم و ستر عيوبهم و غفر ذنوبهم. و در دو گوشه: الخط یقی زمانا
 بعد کاتبه - و صاحب الخط تحت الارض مدفون.

این دستنویس روایت سده و روایت کشتن رستم پیل سپید و گرفتن کوه سپند و روایت
 پادشاهی گرشاسپ را ندارد.

۲۹- دستنویس کتابخانه دولتی برلین Deutsche Staatsbibliothek، بنشان Ms. Or. 2 4255، اندازه ۳۶×۲۵ سانتیمتر، ۳۱۸ برگ، با ۸۷ مجلس، خط نسخ، بخط شمس الدین علی بن محمد بن حسینی فشتقی کرمانی، مورخ پنجشنبه نوزدهم رجب ۸۹۴ هجری قمری (برابر هجدهم ژوئن ۱۴۸۹ میلادی).

این دستنویس با مقدمهٔ منثور آغاز می‌گردد: حمد و ستایش مرخدای را که این جهان را و آن جهان را بقدرت بالغ پدید آورد... این مقدمه همان مقدمهٔ کهن است که پایان آن به افسانهٔ محمود و فردوسی و هجونا می‌انجامد. صفحهٔ نخستین کتاب دارای سرلوحه است با عنوان: کتاب شاه‌نامه من کلام حکیم فردوسی. دو صفحهٔ نخستین متن دارای چهار لوح و حاشیه‌سازی است و در کتیبهٔ لوحه‌ها بخط کوفی نوشته است: الحمد لله تعالی - الحکم لله تعالی - القوه لله تعالی - القدره لله تعالی. این دو صفحه در چهار ستون و یازده سطر و صفحات دیگر در شش ستون و ۲۹ سطر جدول بندی شده‌اند. هر صفحه بدون تصویر و سرنویس دارای ۸۷ بیت است، ولی در برخی صفحات بیت‌هایی را هم چلیپا نوشته است. تاریخ ختم شاهنامه در این دستنویس سال ۳۸۴ هجری قمری است:

سرآمد کنون قصهٔ یزدگرد به ماه سفند ارم‌د روز ارد
ز هجرت سبصد(?) سال و هشتاد و چار بنام جهانداور کردگار

پس از آن چند بیتی از هجونا می‌آید و کتاب چنین پایان می‌رسد:

هزاران درود و هزاران سلام ز ما بر محمد علیه السلام
هزاران درود و هزاران ثنا ز ما بر محمد شه انبیا

تمة الكتاب شاهنامه من تألیف حکیم ابوالقاسم ابومنصور بن احمد الفردوسی الطوسی نور مرقده فی الیوم الخمیس ناسع عشر شهر الله لاصب رجب المرجب لسنه اربع وتسعین وثمانیة الهجریه صاحبه و مالکه حضرة شهر یار و شهر یارزاده اعظم اقدم لکم افتخار اعظم لاکابرفی الزمان خواجه کریم الدوله و السعاده و لاقبال و اللدین حسن بن عالیحضره افاده دستگاه خلائق پناه مخدوم و صاحب قران اعظم افتخار الصواحب الکبار المویذ بتایید الملک الصمد خواجه علاالدوله و الدنیا قال محمد الفخرآبادی الزامجردی رفع الله معارج اقتدارهما عالی رب... (?) فالسعاده. علی يد العبد الضعیف النحیف الفقیر الحقیق المحتاج لکی رحمة الله الملک المتعالی شمس الدین علی بن محمد بن الحسینی الفخر دین الفشتقی الکرمانی عفاالله عن سیئاتهم...

این دستنویس قبلاً به کتابخانهٔ پادشاه عثمانی سلطان عبدالحمید (۱۸۳۹ - ۱۸۶۱) تعلق داشته است و مهر او جای جای در کتاب هست.

یادداشتها:

۱- نگاه کنید به:

A.M. Piemontese, Nuova Luce zu Firdausī: Uno "Šāhnāma" datato 614 H./1217 A. Firenze, Annali dell' Istituto Orientale di Napoli, Volume 40 (N.S.XXX), 1980, pp.1-91.

۲- درباره برخی مشخصات دیگر دستنویسهای شاهنامه کتابخانه طوقاپوسرای نگاه کنید به:

Fehmi Edhem Karatay, Topkapi Sarayı Müzesi Kütüphanesi ..., Istanbul 1961 (T.S.M. Yayınları, No. 12).

۳- ایرج افشار، کتابشناسی فردوسی، چاپ دوم، تهران ۲۵۳۵، رویه ۲۱۳.

۴- نگاه کنید به: سیمغ ۲۵۳۵/۳: مجموعه سخنرانیهای دومین جشن طوس ۲۵۳۵، رویه ۴۵-۵۶.

۵- سبع المثانی به تعبیری سوره فاتحه است چون از هفت آیه تشکیل شده است. و به تعبیری که در تفسیر ابوالفتح رازی آمده است هفت معنی است که قرآن بر آن مشتمل است: امر ونهی و بشارت و انداز و مثل و قصص و تذکیر نعم. نگاه کنید به: علی اکبر دهخدا، لغتنامه، ذیل سبع المثانی.

۶- نام کاتب در کتابشناسی فردوسی، رویه ۲۱۸ چنین آمده است: بهاء الدین بن قوام الدین بن کمال الدین یوسف علمدار.

۷- نام کاتب در کتابشناسی فردوسی، رویه ۲۱۹ به نادرست: هبة الله بن جلال الدین محمود شیرازی آمده است.

دیدگاهی بر افکار اجتماعی ملاصدرا: نظامی اجتماعی در جهانی سرمدی

غیر هفتاد و دو ملت کیش او
تخت شاهان تخته‌بندی پیش او
مولانا جلال‌الدین رومی

از مشخصات بارز جوامعی که دیگر در محدوده سنتهای مقدس و الهی تعریف و تثبیت نمی‌شوند و اکنون دیدگاههایی تاریخی و عقلایی^۱ حاکم بر ضوابط و روابط و نهادهای خرد و کلان آنهاست یکی نیز اضمحلال تدریجی آن جهان بینی همه شمولی است که فرد و جامعه و فرهنگ^۲ و جهان هستی را به یکباره در هاله‌ای همگون و پیوسته تعریفی ازلی و ابدی می‌کند و زندگی زمینی را علی‌رغم همه پیچ و خمها و پستی و بلندیهایش با عوالم ورجاوند و سرمدی پیوندی پویا و استوار می‌دهد. این اضمحلال تدریجی که نتیجه مستقیم رشد و پیروزی خردگرایی غربی بعد از رنسانس بر سنت گرایی غربی و شرقی است آدمیان را بالمآل از محدوده سنتهای آباء و اجدادیشان رها کرده و بیگانه و پریشان در جهانی آزاد و سرگردان گریزانده است. از دیگر نتایج این نسیان عمدی و تدریجی صعوبت روزافزون دریافت و بهره‌وری ریشه‌دار از دیدگاههایی است که در اعصار پیشین حاکم بر وجدانیات فردی، سازمانهای اجتماعی و ترکیبات فرهنگی^۳ ملل سنتی بوده است.

شرط اصلی هرگونه ارزیابی ثمربخش و روشنگر آن است که فرضیات و نیز اصول و فرعیات حاکم بر چنین جهان‌بینی‌هایی را چنان که مدافعان و ناظران آنها در یافته‌اند ما نیز در یابیم.^۴ غرض از این رساله کوتاه راه‌گشایی و دستیابی به آن دیدگاه متعالیه‌ای

است که نظام فکری یکی از برجسته ترین متفکران عصر صفوی ایران یعنی صدرالمتألهین ملاصدراى شیرازی (متوفى بسال ۱۰۵۰ ه. ق.) را پیرامون تشکیلات اجتماعى و سیاسى شکل داده است. از نظر تنفس در فضایی سنتی و مقدس^۵ شاید ملاصدرا تمایز بخصوصی بر دیگر حکیمان الهی نداشته باشد، مع هذا تمامی شارحان قدیم و جدید این حکیم خردمند به اهمیت وی در سازماندهی و هم نهادی همه نحله های مختلفه فلسفی و اشراقی و عرفانی معترف و مصرند.^۶ بدین ترتیب شرف حضور یافتن در محضر این بینای بصیر خود شرط لازمی است اگر بهره‌وری از دیگر حکیمان و بینایان سنتی ما منظور نظرمان باشد. بنابراین با تأمل و تعمقی پویا در اصول افکار سیاسی و اجتماعى صدرالمتألهین است که این رساله کوتاه خود را محدود می کند.

بطور کلی جامعه ایده آل ملاصدرا مآلاً بازتابی است مادی و عینی از حقیقتی مقدس و ازلی. نقطه ارتباط این جامعه زمینی با مقدسات آسمانی در وهله اول فرستادگان الهی اند.^۷ پیغمبران بزعم ملاصدرا حد واسط جامعه انسانی و مقدرات آسمانی اند. بنابراین رستگاری هر جامعه ای در گرو وجود پیغمبران است تا آن را به راه راست رهنمون شوند. داشتن اعتقاد راسخ به وجود چنین فرستادگانی صرفاً یک امر عقیدتی و خصوصى نیست.^۸ هر فردی از افراد جامعه بسمت عضوی از اعضاء حیات دهنده به آن جامعه باید به وجود چنین پیغمبرانی اعتقاد داشته باشد تا جامعه بطور کلی استنباطی مقدس و متافیزیک^۹ از هستی و تداوم خود داشته باشد.^{۱۰} بدین ترتیب اخلاقیات و مقدسات جامعه استوار بر این عقیده اصولی است که منشأ هر جامعه انسانی مقدرات الهی است و بنابراین قوانین حاکم بر جامعه نیز ریشه ای الهی و مقدس دارد. این پدیده ضمانت اجرایی قوانین الهی را بر عملکرد جامعه بطور کلی و حرکات اجتماعى افراد بطور اخص تأمین می کند. بنابراین، اعتقاد افراد یک جامعه به حقانیت فرستادگان الهی بالمآل استنباطی متافیزیک از جامعه را ضروری می کند. بر اساس این اعتقاد، مردم و حرکات اجتماعى^{۱۱} آنها، پیغمبران و دستورالعملها و عملکرد ایشان، و نیز جوامع و قوانین ازلیشان همگی مؤید ماهیت متافیزیکى جهان هستی و نیز اجزاء تشکیل دهنده چنین جهان بینى تمثیلی و مقدسی اند.

همچنین در ادامه این خط تفکر ملاصدرا معتقدست که افراد جامعه حقانیت فرستادگان آسمانی را باید منشعب از مشیت الهی بدانند. این اعتقاد ساخت تصاعدی جامعه را مآلاً بسوی احدیت محض سوق می دهد و مثلث خدا - پیامبران - مردم را تکمیل و تحکیم می کند. بدین ترتیب ملاصدرا هر جامعه انسانی را به کلیتی عظیم تر و

متعالی تر نسبت می دهد تا از این طریق هم قوانین و دستورالعملهای اجتماعی ریشه آسمانی خود را بظهور رساند و هم کلّ عملکرد جامعه ماهیتی متافیزیک پذیرد. مقدرات چنین جامعه‌ای و نیز عملکرد افراد آن بسمت موجوداتی اجتماعی همگی تابعی از قوانین الهی است که بالطبع ریشه‌ای آسمانی و ماهیتی لایتغیر دارد. بر اساس چنین جهان بینی گسترده‌ای غرض از تشکیل جوامع بشری که بنوبه خود منوط و مشروط به هدایت فرستادگان آسمانی است صورت تحقق بخشیدن به «دین خدا» است.^{۱۲} «دین خدا» ماهیتی مستقل و اصالتی متافیزیک دارد. جوامع بشری برگردان عینی و عملی این اصل ازلی و ابدی است. در نتیجه بمنصه ظهور رسیدن جوامع بشری تحقق یافتن پدیده‌ای آسمانی است که مؤید این حدیث قدسی نیز می‌تواند باشد که «کُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ انْ اَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخلقَ لِكِي اَعْرَفَ».^{۱۳}

معمولاً چنین دیدگاهی سیاسی - اجتماعی که مبتنی بر اصولی متافیزیک و ازلی است حقانیت خود را بر خط مشی ثابت و غیر قابل تغییری بنام «طریق حق» استوار می‌سازد.^{۱۴} فرض بر این است که جهان و هرچه در او هست توده مغشوش و درهم ریخته‌ای است که فقط با التجاء به فرامین الهی و قطع طریق بر «صراط مستقیم» می‌توان نه تنها گره از کلاف سردرگم دنیا باز کرد بلکه خود ره به سر منزل مقصود یعنی نظامی اجتماعی مبتنی بر عدل الهی رساند. فرامین الهی که منعکس در دستورالعملهای فرستادگان آسمانی است حکم کوبان هدایتی را دارد که نظام بخش و رهنمون جوامع بشری اند و نیز حافظ در انتظارشان ره از تاریکی می‌جوید:

در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود از گوشه‌ای برون آی ای کوكب هدایت
اساس رستگاری هر جامعه‌ای و بالطبع رستگاری^{۱۵} تک تک افراد آن مبتنی است بر
پیمودن «طریق حق» که چگونگی مسیر آن خود محتوی و فحوای کلام آسمانی پیامبران
است.

ملاصدرا معتقدست که «انسان مدنی الطبع است یعنی حیاتش منتظم نمی‌گردد مگر به تمدن و تعاون و اجتماع».^{۱۶} چنین طرزتلفی از انسان لاجرم ریشه در ماهیت اجتماعی اسلام دارد. «امت» در فرهنگ سیاسی اسلام، چه در مذاهب چهارگانه اهل سنت و چه در فرقه‌های مختلفه شیعه پدیده‌ای در عین حال اجتماعی و مذهبی است.^{۱۷} بسنا به تعبیری می‌توان رستگاری در هر دو جهان را برای یک مسلمان مشروط و مربوط به زندگانی اجتماعی او دانست. حتی در جنبه‌های عرفانی و صوفیانه اسلام زهد و کناره‌گیری از نوع رهبانان مسیحی تقبیح شده است.^{۱۸} بنابراین هر فرد مسلمان مکلف

به زندگی اجتماعی است. بیشتر آیینهای مذهبی اسلام از قبیل نماز جماعت، روزه، خمس، زکات، حج، جهاد، امر بمعروف و نهی از منکر، همگی حائز اهمیت و دارای جوانب اجتماعی است و تکالیفی در خور زندگی اجتماعی را ایجاب می کند. در چنین محدوده عقیدتی زندگی اجتماعی نه یک اتفاق جنبی که ضرورتی مذهبی داشته و بازتاب حقیقتی ازلی است.^{۱۹} این ضرورت مذهبی خصلت اجتماعی بودن بشر و نهادهای مختلفه اجتماعی را بالطبع حائز اهمیتی متافیزیک و مقدس می کند.

ملاصدرا علاوه بر این جامعه را پدیده ای در هم بافته و منسجم می پندارد؛ بدین معنی که وی معتقدست دلیل اجتماعی بودن بشر آن است که نوع انسان «منحصر در خود نیست و وجودش به انفراد ممکن نیست، پس اعداد متفرقه و احزاب مختلفه و انعقاد بلاد در تعیش ضرورست». ^{۲۰} افراد جامعه چه بشکل انفرادی و چه بصورت گروهی لازم و ملزوم یکدیگرند. ولی در عین حال باید توجه داشت که ارتباط در هم بافته ارکان مختلفه یک جامعه برای ملاصدرا اولاً منشعب از مشیت الهی و ثانیاً خود رهنمودی به وجود رابطه ای تصاعدی بین جامعه و ذات اقدس خداوندی است: بدین معنی که بافت متشکل از سلولهای زنده یک جامعه که خود حیاتی و حیات بخش است همچون دیگر پدیده های زنده و پویا وجود واجب الوجودی را ایجاب می کند.^{۲۱}

از دیگر اصول اعتقادی ملاصدرا پیرامون چگونگی عملکرد یک جامعه انسانی ضرورت وجود قانون است. این اصل نیز جامعه شناسی ملاصدرا^{۲۲} را در جهانی ایده آلی و رای محدوده تنگ زمینی و بر گستره ای متافیزیک و سرمدی قرار می دهد و مآلاً ست محمّدی را که برای وی اصالتی آسمانی و همه شمول دارد بر مقدرات یک جامعه فاضله حاکم می کند. صدرالمتألهین معتقدست که انسانها در زندگی اجتماعی خود «در معاملات و مناکحات و جنایات به قانون محتاج می باشند که عامه خلق به آن رجوع نمایند و بر طبق آن قانون به عدل حکم نمایند، و الا جمع فاسد و نظام مختل می گردد، زیرا که هر احدی مجبول است به جلب آنچه رغبت و احتیاج به آن دارد و بر کسی که در آن چیز مزاحم او گردد غضب می کند و آن قانون شرع است.»^{۲۳} بدین ترتیب جامعه که ریشه ای الهی دارد بالطبع بر مدار قانونی الهی می گردد. قوانین شرعی در عین حال که نظم اجتماعی را برقرار می کند کلیت جامعه و معنی وجودیش را به منبع و مرجع این قوانین یعنی مقدرات الهی و مناسبات سرمدی مربوط می سازد. فرستادگان الهی در واقع مُنذران و مخبران مشیت الهی دایره استواری جامعه ای سالم و متقی اند.

با برقرار کردن اساس عملکرد جامعه بر قوانین الهی جوامع در واقع به «طریق حق» و

«صراط مستقیم» راه می سپارند و شهادت بر ربوبیت و اقتدار حق تعالی می دهند. در اینجا جوامع بشری با استواری اساس خود بر قوانین الهی در واقع یکجا حکم آدم ابوالبشر را دارند که در مقابل سؤال ازلی «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» عملاً «بلی شاهدنا» می گویند.^{۲۴} ملاصدرا معتقدست بدون وجود چنین قوانینی جوامع رو به فساد و تباهی می گذارد. فساد و تباهی در این معنی عبارت است از دور افتادن از «صراط مستقیم»، عهدشکنی و روی برتافتن از آن تعهد ازلی، و قائل شدن به مرجع بازگشتی بغیر از عرش عدل و عظوفت الهی. همچنین در امکان این فساد و تباهی ملاصدرا اشاره به خصلتی ذاتی در نهاد بشر می کند که از روی طبع متمایل به پلیدی است.^{۲۵} با شناخت این خاصیت پلید در نهاد انسانهاست که قوانین الهی و سنن مقدس خط مشیی محکم و منسجم جهت رشد فرهنگ و تمدن بوجود می آورد. مآلاً تضاد و کشمکش حاصله از برخورد این دو خصلت ناهمگون در انسان - یعنی تمایلات و احتیاجات اجتماعی و غریزه های عمیق ضد اجتماعی - وی را بر سر دو راهی تمدن و بربریت قرار می دهد و به اعتقاد ملاصدرا قوانین الهی را ایجاب می کنند. این تنش در عین حال نیروی مؤلد جنبش و خلاقیت در بستر حرکت جامعه نیز هست.^{۲۶} در بطن این اصطکاک بین دو خصلت بشری است که فرد و جامعه در مقابل یکدیگر قرار می گیرند و یا بطور معمول و متداول حاکمیت جامعه را بر فرد و یا هر از چند گاهی طغیان فرد را بر علیه جامعه (بصورت جنبشهای گروهی که مدافع حقوق فردی در مقابل قوانین اجتماعی است)^{۲۷} موجب می شوند. آنچه بزعم ملاصدرا انسجام و تمامیت اجتماع را از چنین من آیینی و فردگرایی افراطی می رهند وجود قوانین الهی و وابستگی همه جانبه جامعه به اصالت و عملکرد آنهاست.

ملاصدرا از حقانیت وجود قوانین شرعی برای خیر و رستگاری بشر استدلال به ضرورت وجود شرعی می کند که چنین فرامین الهی را از بارگاه ربوبیت به حسیض زمین و تنگنای هستی انسان بارمغان بیاورد. چنین مُنعمان خیرآوری از نظر ملاصدرا در واقع بشارت دهندگان رحمت الهی اند و قافله سالاران سر منزل خیر و سلامت بشری. در ضرورت وجود چنین قانون آورانی ملاصدرا استدلال می کند که برقراری شرع الهی «ناچار شرعی می خواهد که معین نماید از برای مردم منهجی را که به سلوک آن منهج معیشت ایشان در دنیا منتظم گردد، و سنت قرار دهد از برای ایشان طریقی را که وصول به جوار خدا بواسطه آن حاصل شود...»^{۲۸} تعیین این منهج که خلاصه مأموریت فرستادگان الهی است نه تنها وجود عینی آنها را بر روی زمین ضروری می کند، بلکه برای جامعه بطور کلی تعیین تکلیف می کند در راه سپردن بر این طریق که ضرورتاً تنها راه

رستگاری است. غایت این رستگاری بزعم ملاصدرا رسیدن به شرف حضور در جوار ذات اقدس باری تعالی است؛ و پیامبران سنت گذاران چگونگی دستیابی به این مهمند. بدین ترتیب به عقیده ملاصدرا وظایف و عملکرد اجتماعی پیامبران عبارت است از: آوردن شرع الهی و برقراری نظام اجتماعی بر اساس ضوابط و قوانین ازلی آن؛ از طریق این شرع تعیین کردن خط مشی که متضمن خیر و رفاه بشر در دنیا و رستگاری وی در آخرت است؛ رهنمون ساختن بشر بسوی حضور سرمدی ایزدی بر اساس این اعتقاد که همچواری با ذات الهی بالاترین هدف بشر زمینی است؛ و بالاخره بر حذر داشتن آنها از روزی که مستوجب غضب الهی شوند.^{۲۹} ماحصل عملی چنین جامعه‌ای که بر اساس ایده‌آلی ایزدی و ازلی مبتنی است تبعیت از اخلاقیات مقدس و والایی است که به دلیل ماهیت الهیشان بشر را آماده پذیرفتن ارجمندترین خصلتهای فردی و اجتماعی می‌کند. در عین حال منشأ سرمدی این اخلاقیات ثبات و اعتبار جاودانه‌ای بدانها می‌دهد.^{۳۰}

ملاصدرا همچنین معتقدست که چنین شاعری باید ضروره انسان باشد و چنین استلال می‌کند که «تعلیم ملک انسان را و تصرفش در ایشان بر این وجه ممتنع است و درجه باقی حیوانات از این مرتبه انزل است.»^{۳۱} در درجه اول وجود زمینی پیامبر اسلام، برعکس وجود آسمانی عیسی مسیح،^{۳۲} و نیز تأکید قرآن بر این مهم^{۳۳} وجود چنین اصلی را در جامعه‌شناسی ملاصدرا^{۳۴} ایجاب می‌کند. ولی نکته قابل توجه این است که برای این اصل ملاصدرا توضیحی منطبق بر منطق ارائه می‌دهد. ملائک به دلیل وجود متافیزیکیشان قابلیت برقراری ارتباط تعلیم و تربیتی و ارشاد را با بشر زمینی ندارند. از طرف دیگر حیوانات مادون انسان را نیز که توانایی راهنمایی اشرف مخلوقات ممکنشان نیست. بنابراین تنها راه حل ممکن وجود پیامبری است که از میان زمینیان انتخاب شده است و بواسطه این انتخاب از سطح عمومی مردم برخاسته و شایسته سمت رهبری گشته است. این اصل ارتباط ریشه‌دار جوامع بشری را با قوانین الهی و اصول متافیزیک هر چه بیشتر تقویت می‌کند. اصل برای ملاصدرا نشان دادن این حقیقت ازلی است که تشکل جوامع بشری امری الهی و خارج از حیطه عملکرد بشرست.^{۳۵} انسانها در زندگی اجتماعیشان صرفاً به طریقی ازلی در اندیشه خداوند جامعه عمل می‌پوشانند. بدین ترتیب جامعه به‌طور کلی و نهادها و هنجارهای آن بطور اخص ماهیتی سنتی و سرمدی پیدا می‌کند.^{۳۶} پیامبران زمینی که برگزیدگان الهی اند سنت گذاران و واضعان این هنجارها و نهادهای اجتماعی اند که به دلیل ریشه آسمانیشان ضامن سلامت و رستگاری بشرند؛ و نیز این منبعثان رحمت و مشیت الهی قافله سالاران حرکت تصاعدی انسانند و به حضور

ابدی در محضر ذات الهی .

در اهتیت نقش انسانی پیامبر یادآوری این نکته به هر حال ضروری است که علی‌رغم ماهیت زمینی فرستادگان آسمانی در جریان برقراری قوانین الهی و استوار ساختن راه حق ایشان به مرحله‌ای ورای از آدم خاکی دست می‌یابند که در اسلام و در مورد پیامبر این دین موجب پیدایش و رشد مفهوم «انسان کامل» شده است. انسان کامل که رساله‌های متعددی پیرامون چگونگی اخلاقیات و تطبیق خصوصیاتش به شخصیت پیامبر اسلام در دست هست^{۳۷} در عین حفظ خصوصیات زمینیش در حد واسط بین انسان عادی که همواره چند مرحله پایین‌تر از این پیش‌نمونه ایده‌آلی است و ذات اعظم الهی قرار می‌گیرد.^{۳۸}

ملاصدرا معتقدست پیامبران آسمانی که ضرورتاً قانون‌آوران عصر خویشند باید به آیاتی از جانب خداوند مشخص و مؤید شده باشند. دلیل ضرورت وجود چنین آیاتی آن است «که دلالت کند که شریعت او از جانب خداوند عالم قادر غافر منتقم است، تا آن که نوع در نزد او خاضع گردند.»^{۳۹} بدین ترتیب منشأ و مأخذ نهایی قدرت و مرجعیت سیاسی و اجتماعی ماوراء حیطه انسانی، بر فراز مقام رسالت و نزد خداوند قرار می‌گیرد.^{۴۰} بدیهی است صاحبان قدرت و مرجعیتی که با تشبث به مقام الهی موقعیت خود را تشبیت و توجیه می‌کنند همواره حوزه اعتبار و نفوذ اخلاقی آنان ماورای محیط فیزیکی - اجتماعی‌شان قرار می‌گیرد. در نتیجه بین رهبر و کادر رهبری او از یک طرف و پیروان آنها از طرف دیگر^{۴۱} نظامی همواره عمودی برقرار می‌گردد. این نظام عمودی نه فقط جهت حرکت و نوسان قدرت و مرجعیت رهبری را از بالا به پایین تعیین و تشبیت می‌کند، بلکه بازتابی اجتماعی - فرهنگی نیز داشته و اصول اخلاقی و هنجارهای رفتاری افراد آن جامعه را تنظیم و تأکید می‌کند. بقسمی که فقط در محدوده چنین مثلی است که استنباط همه‌شمولی از خوبی و بدی، ز بیایی و زشتی، راست و دروغ و مآلاً روشنایی و تار یکی می‌توان بدست آورد.

از طرف دیگر آوردن آیاتی از جانب خداوند نوعی ارتباط عینی بین مرجع نهایی قدرت و پیامبر بسمت شارع قوانین الهی برقرار می‌کند. برقراری این ارتباط از طرفی سلطه اخلاقی فرستاده الهی را اعتبار می‌دهد، و از جانب دیگر مؤید جاودانگی این قوانین است^{۴۲} هر دوی این نتایج در برقراری نظامی استوار در جامعه حائز کمال اهمیت است. چون آنچه مد نظر ملاصدراست اعتقاد و اقرار عموم مردم به نبوت فرستاده الهی است. چون صرف این اعتقاد مردم را بعنوان پیروان یک رهبر الهی، همراه با خود آن رهبر و نیز مرجع

عالیه ربوبیت حاکم بر او و دیگران را، همه و همه، در یک حوزه تمثیلی مقدس و جهانی ازلی قرار می دهد که مقدرات و قوانینش افضل و اقدم بر هر نوع کشش و یا استنباط بشری است که ریشه غیر الهی داشته باشد. بدین ترتیب نوع فلسفه تاریخی که می تواند حاکم بر مدرکات چنین مردمی باشد جهان را در حرکتی تکاملی و امور را بصورتی نسبی هرگز نمی تواند دید، برعکس جهان هستی بطور کلی و نظام اجتماعی بطور اخص بازتاب حقیقتی ازلی، سرمدی، و یکپارچه است و همانطوری که اشاره شد این معنی از آیه «الستُ برکم»^{۴۳} بخوبی مستفاد می شود.

خلاصه آن که بنا بر دیدگاه فکری حاکم بر دستگاه فلسفی — سیاسی ملاصدرا ذات لایموت الهی از طریق گسیل برگزیدگان درگاهش حیطه حیات زمینی را در همه ابعاد سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی گسترشی نامحدود می دهد و عوالم کبیر و صغیر را درهم می آمیزد.^{۴۴} در چنین جهانی بالمآل سرمدی حوادث و رخدادهای زمینی بازتاب مقدرات الهی و نیز مشیات الهی مقدمه رویدادهای زمینی است. زمین و آسمان که به تعبیری در زمان حیات این برگزیدگان الهی به هم وصل شده اند پس از ایشان همچنان از طریق شرع مقدس که میراث لایزال و مائده ای آسمانی است این ارتباط و انسجام را ادامه می دهند. فرد و جامعه و جهان هستی همه به یک بار در حیطه و هاله ای مقدس و سرمدی بازتاب مشیت و اراده الهی می شوند.

بر اساس چنین برداشتی هر نظام اجتماعی در هر مرحله ای از زمان و هر محیطی از مکان بازتابی از یک نظم جهانی و استوارست. بنابراین آنچه مانع از پیدایش و رشد جامعه ای پریشان و گسسته است اصول متافیزیکی و لایتغیری است که هم اساس اخلاقیات فرهنگ حاکم بر آن جامعه را تشکیل می دهد و هم موازین گسترش و تعمیم آن فرهنگ را از حوزه ای محدود و زمینی به قلمروی لایتناهی و لاجرم مقدس تعیین می کند. اصل تغییرناپذیر چنین جوامعی ماهیت ابرتاریخی آنهاست. قوالب و اندازه های زمان و مکان چنین جوامعی را تعریف محدود و مسدود و یا جامع و ممتنع نمی کند. همواره اصل و مرجعی ماوراء زمان و مکان مقدمه و پیش درآمد تجسم تاریخی و فرهنگی چنین جوامعی است. با این حال و علی رغم این تفاوت فاحش بین ماهیت عینی جوامع بشری و مثال آسمانی آنها پیوندهایی همه جانبه و معقول مشخصه های زمانی و مکانی — یا تاریخی و فرهنگی — این جوامع را با موازین و اصول لایتغیری که مرجع و منشأ الهی این جوامع است مرتبط می سازد. بنابراین هر جامعه ای که در چهارده قرن گذشته بر موازین اسلامی منضبط بوده است بازتاب دین محمدی بعنوان مذهبی ملهم از وجود الهی

و مآلاً باز نمود مشیت الهی در تشکیل و تثبیت امتی ایزدی بر روی زمین است.^{۴۵} حد واسط و نقطه عطف این جوامع در این محدوده‌های زمانی و مکانی از یک طرف و آن مشیت و قدرت الهی از طرف دیگر در وهله اول رسالت محمدی و پس از او نهادها و میراثی است که آن رسالت را تداوم و انسجام می بخشد.^{۴۶}

گسستگی و پریشانی شخصیت فردی (تا جایی که فرد محصول عملکرد نهادهای اجتماعی است) و نابسامانی تشکیلات و سازمانهای اجتماعی هر دو بازتابی ثانوی از گزندیسیگیهای فرهنگی است.^{۴۷} که بخصوص در جریان بحرانها و انقلابات اصولی بمنصه ظهور می رسد. آنچه مآلاً مانع از این گزندیسیگی فرهنگی و عواقب دامنه دار ناشی از آن است تجانس و همگنی ریشه دارترین پایه‌های متافیزیکی آن فرهنگ است. برای ملاصدرا و بر اساس دیدگاه حاکم بر افکار اجتماعی او چنین سنخیت فردی - اجتماعی - فرهنگی موقعی میسرست که تداوم و انسجامی اصولی و یکپارچه تار و پود این سه پدیده را در هم ببافد. ملاصدرا معتقد به وحدتی ازلی بین هر سه است.

وقتی تشکیل جوامع بشری بر اساس مشیت الهی و مطابق مقدرات قادر یکتاست ضروره لازم است که عملکرد این امت خدایی و نهادهایی که حرکتیهای فرد را در جامعه تنظیم و تعیین می کند نیز مطابق خواست و اراده ذات مقدس او باشد. یعنی غیر معقول بنظر می رسد خداوند تعیین تکلیف کرده باشد در تشکیل جامعه‌ای بشری ولی چگونگی و خط مشی سازمانی این جامعه را مبهم بگذارد. لاجرم ملاصدرا معتقدست که «چنان که در عنایت باری ارسال باران مثلاً برای انتظام نظام عالم ضرورست و باران می فرستد، همچنین در نظام [عالم] کسی که صلاح دنیا و آخرت را به ایشان بشناساند ضرورست.»^{۴۸} این کسان که البته از نظر ملاصدرا همان پیامبران و فرستادگان الهی اند حد واسط بین مشیت الهی و عملکرد جوامع انسانی اند. از طریق آنها اراده خداوندی (که البته در جهان بینی و خدانشناسی اسلام از رحمت و شفقت او جدا نیست) حاکم بر جوامع بشری می شود و نیز این جوامع حرکتی تصاعدی و رو به حضور سرمدی در جنب ذات اقدس الهی دارند.^{۴۹} این پیامبران همچنین در نقش شافعان روز جزا حد واسط دنیا و آخرت نیز هستند.^{۵۰} طبیعی است که چنین جوامعی که بر اصولی مقدس و متافیزیکی استوارند همواره معادشناسی مبسوطی در باره روز رستاخیز و برقراری عدل الهی در بر دارند.

وجود زمینی و عینی فرستادگان الهی به نحو دیگری نیز برای ملاصدرا مؤید ارتباط پیوسته و درهم بافته مقدرات این جهان و امور جهان دیگرست. بر اساس جهان بینی

متافیز یکی حاکم بر دستگاه فلسفی - اجتماعی ملاصدرا برای نوع بشر دو گونه خیر و مصلحت وجود دارد: دنیوی و اخروی. چون ضامن بقاء و ارتباط این دو دنیا ذات عطوفت الهی است، بنابراین از درگاه رحمت چنین پروردگاری شایسته است که موجبات خیر و صلاح بشر را در هر دو سرای تامین کند. پس ملاصدرا خاطر نشان می کند که «نظر کن به لطف و رحمت باری که چگونه جمع نموده است در ایجاد آن شخص میان نفع عاجل در دنیا و خیر آجل در آخرت.»^{۵۱} بدین ترتیب بار دیگر وجود پیامبر حقیقتی است عینی و ملموس که حد واسط دو دنیای پیش روی آدمی است. بر اساس چنین جهان بینی متعالیه ای بشر از محدوده تنگ دنیای مادی و ملموس رها شده و در پس و پیش خود جهانی ازلی و ابدی می بیند. تصور حقایق این جهان سرمدی و نامحدود آن چنان تداوم و تجانس را به رابطه فرد و جامعه و فرهنگ می دهد که لازمه اعتبار اصول حاکم بر مقدرات اجتماعی و وجدانیات فردی است.

مهمترین نقش پیامبران بزعم ملاصدرا آوردن قوانین الهی است که البته در عین تعریف و تثبیت کردن مشخصه های فرهنگی جوامع این قوانین پایه و اساس رفتار فردی و اجتماعی نیز هستند. لازم به توجه است که این قوانین الهی را ملاصدرا در زمره عبادات می آورد: «و باید که آن پیغمبر عبادات را برای مردم قرار دهد.»^{۵۲} این عبادات بطور کلی شامل طبقه بندی موضوعی قابل توجهی است:

و عبادات یا وجودی است و نفعش به همان عبادت کنندگان اختصاص دارد، مانند اذکار و صلوات که ایشان را حرکت می دهد به شوق بسوی خدا، و یا نفعش به دیگران نیز سرایت می کند، مانند قربانیها و زکوات و صدقات؛ و یا عدمی است و نفعش مخصوص به همانهاست، مانند صوم، و یا تعدی به دیگران نیز می کند مانند کف اذیت از افراد نوع و جنس و صمت.^{۵۳}

در این عبارت کوتاه ملاصدرا جامع ترین طبقه بندی خود را از قوانین الهی تا جایی که مربوط به ریشه های متافیز یکی ساختمان و تشکیلات اجتماعی و نیز احوالات و وجدانیات فردی مربوط می شود بدست می دهد. عباداتی را که ملاصدرا «وجودی» می خواند در واقع مُعرف و مؤید رابطه فرد با ذات اقدس الهی است که به نوبه خود تأثیر مستقیم بر اخلاقیات و وجدانیات فردی دارد. «اذکار و صلوات» در واقع مُعرف آن دسته از قوانین الهی و یا بقول ملاصدرا عبادات است که یادآور منشأ ایزدی ذات بشرست. با بجای آوردن چنین عباداتی بشر در واقع «بلی شاهدا»یی را که در روزا اقرار کرده

است تجدید خاطر و تأیید مجدد و مکرر می کند. اما آن دسته از عبادات که به دیگران سرایت می کند «مانند قربانیا و زکوات و صدقات» جنبه ای کاملاً اجتماعی دارد. در این مورد می بایستی بصراحت توجه داشت که منظور از اجتماعی بودن این عبادات برخلاف نظر بسیاری از پژوهشگران معاصر آن نیست که مثلاً قربانیا و زکوات فایده های عملی برای تهیدستان جامعه دارد و بنابراین حائز اهمیت اجتماعی است. بعکس معنی وجودی چنین اعمالی اجتماعی ایجاد عطف و گروهی و حس همبستگی و تعلق به یک سنت واحد الهی است.^{۵۴} کسانی که در یک عمل اجتماعی مذهبی مثل قربانی کردن و یا صدقه دادن شرکت می کنند، در لحظه شرکتشان در این امر الهی احساس تعلق و پیوستگی به آن اصل لایزالی را می کنند که صرف عمل قربانی فقط نمادی و تمثیلی است از حقانیت والای آن. این واقعیت که در جریان این قربانی و صدقه تنگدستانی نیز به نان می رسند و تعدیلی در ثروت و مکنت توانگران پیدا می آید امری کاملاً جنبی و سوای اهمیت ذاتی و تمثیلی این گونه عبادات است. در واقع دعای خیری که از جانب فروماندگان به چنین منعمانی می رسد نشانه واضحی است از شرکت هر دوی آنها در امری الهی. دریافت و بزرگداشت حقیقت عینی چنین مشارکتی است که ضامن واقعی انسجام اجتماعی است.^{۵۵}

ملاصدرا معتقدست تحولات فردی و اجتماعی همگی منوط و مربوط به ودیعه ای است که در نهاد آنان از روز ازل مستتر بوده است. این خصیصه عبارت است از قابلیت اختیار خیر و شر که ذات ربوبیت در روز ازل در بشر به ودیعه نهاده است. این ودیعه خود حلقه اتصال بین حرکات و تطورات فردی و اجتماعی و مقدرات الهی است. ماهیت این خصیصه بشری انسان را هم از بهایم برتر می سازد و هم از ملائکه متمایز:

بدان که آدمی اگر چه بجهت کثافت بدن از جنس بهایم و انعام است، اما از ایشان ممتازست بدان که روح نفسانیش مستعد فیضان روح قدسی است. و اگر چه بجهت لطافت نفس با ملائکه آسمانها مساهم است، اما از ایشان بدین صفت ممتازست که به هر طور می تواند برآمد، و به هر صورت می شاید که گراید، و سیر در مقامات کونی و تطور در اطوار ملکی و ملکوتی و معارج نفسانی و روحانی می کند، و تخلّق به اخلاق الهی و تعلّم اسماء ربانی او را ممکن است که «وعلّم آدم الاسماء کلّها».^{۵۶}

بدین ترتیب ریشه و اساس جمله اخلاقیات فردی و اصول اجتماعی حاکم بر آنها «تخلّق به اخلاق الهی و تعلّم اسماء ربانی است.» و چون اخلاق الهی و اسماء ربانی اصولی

تغییرناپذیر و سرمدی و بری از هرگونه تحولات تاریخی و تدریجی اند بالمآل شخصیت افرادی که بر اساس آنها شکل می‌گیرد و نیز سازمان آرمانی جامعه‌ای که بر پایه آن خصایص الهی منضبط است جمله از ساخت و خمیرمایه‌ای همگون و ازلی سرچشمه می‌گیرد که متضمن اعتبار و استمرار شخصیت فردی و ساخت سازمانی اجتماعی است. در سه حد مجزا ولی در عین حال مربوط به هم یعنی فرد، جامعه و فرهنگ هیچ ملتی قادر به تشکیل سازمانی سیاسی - اجتماعی نیست مگر آن که اصولی استوار و جزئی حاکم بر مقدرات آن باشد.^{۵۷} جوامع سنتی و معاصر علی‌رغم اختلافات فاحشی که در ماهیت و روند سازمانی و تشکیلاتی خود دارند^{۵۸} در این اصل مشترکند که همواره اصولی کم یا بیش لایتغیر - چه آگاهانه و چه ناخودآگاهانه و چه بصورت قوانین مدون بشری و یا عُرف و سنن الهی - چند و چون آن جوامع را تحت کنترل قرار می‌دهد.^{۵۹} این اصول نه تنها فرهنگهای مختلف بشری را از هم متمایز می‌سازد، بلکه افراد متعلق به این فرهنگها را برای یکدیگر و جهان هستی را بطور کلی برای آنان مفهوم و معتبر جلوه می‌دهد.^{۶۰} از نظر ملاصدرا و در حوزه عقیدتی فرهنگ اسلامی این اصول منشعب از شریعت و طریقت و حقیقت^{۶۱} ذات اقدس کبریایی و در حد اخلاقیات فردی و اجتماعی «تخلُّق به اخلاق الهی» است.

در عین حال لازم به توجه است که برخورداری از این ودیعه اختیار ترقی و تنزل برای آدمی مستلزم پرداخت قیمتی است، کلام الهی نیز بتصریح اشاره به همین معنی دارد که إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.^{۶۲} انتخاب و تعهد انسان به کشیدن این بار عظیم اولاً مؤید حرمت عظیم این ودیعه الهی و ثانیاً نشانه و دلیل برتری روحی انسان بر سایر مخلوقات زمینی و آسمانی است. برخورداری از این ودیعه به دوش کشیدن بار سنگینی است که هم آدمی را فراسوی فرشتگان و مقربان درگاه الهی قرار می‌دهد (چرا که هر مَلْکِی را بقول ملاصدرا «بغیر از یک مقام مقرر نیست که «وما منا الا له مقام معلوم»)^{۶۳} و هم او را با مسؤولیت عظیم صعود به حضور سرمدی الهی و یا سقوط به حضيض ذلت حیوانی مواجه می‌کند. خلیفه خدا در زمین بودن^{۶۴} یعنی واجد صفت خدایی قدرت اختیار و تمیز گشتن است و این قدرت و نعمت شمشیری دو لبه و برنده است.

چون ملاصدرا زندگی زمینی را بازتابی عینی از حقیقتی سرمدی می‌بیند وی همواره در جستجوی مناسباتی است که امور دنیوی را به حقایق اخروی پیوند می‌دهد. هیچ جنبه‌ای از زندگی عادی بشر که خود منضبط بر شریعت الهی است فاقد اهمیت و ارزش

و بازتاب آن جهانی نیست.^{۶۵} بنابراین از جمله وظایف پیامبر الهی ملاصدرا معتقدست که وی

باید که سنت قرار دهد از برای ایشان سفرهایی را که حرکت کنند در آن سفرها از خانه‌های خود برای طلب رضای پروردگار خود و متذکر شوند روزی را، که از قبور بسوی پروردگار می جهنند، پس زیارت کنند هیاکل و معابد الهیه و مساکن انبیاء و امثال آنها را، یعنی مانند قرار دادن حج و زیارت مساکن انبیاء و امثال آنها.^{۶۶}

بدین ترتیب سفر از خانه خود به خانه خدا نماد والایی است از حرکت نهایی آدمی از محدوده تنگ هستی زمینی به حضور سرمدی الهی. دادن چنین گسترشی معنوی و عرفانی^{۶۷} به حرکات و سکناات عادی زندگی انسان زمینی را در بسط گسترده جهانی قرار می دهد که لایزال و لایتناهی است. ولی در عین حال اهمیت خاص و مقرر چنین حرکاتی عادی و روزمره که بخودی خود هم بازتاب اجتماعی دارد و هم تعلقات گروهی افراد را تشدید می کند،^{۶۸} انسان را در موضع مشخص و معینی تبیین و تعریف می کند و در نتیجه آدمیان را برای یکدیگر و دنیا را برای آنان بطور کلی قابل فهم و قابل اعتماد می سازد. هیچ نظام اجتماعی و تعلقات گروهی بدون واسطه چنین خمیرمایه‌های اعتقادی قابل دوام نبوده و نخواهد بود.^{۶۹}

زیارت «معابد الهیه و مساکن انبیاء و امثال آنها» نیز همین معنی را در زمینه و محدوده دیگری مطرح می کنند. هنگامی که چنین مساکن و معابدی در برگیرنده بازتابهای نور رحمت الهی تصور شود بدیهی است که ارتباط مستقیم با آنها انسان را به جهان سرمدی الهی و مناسبات لایزال آن مرتبط می سازد. ریشه این ارتباط برمی گردد به کلام اقدس الهی که «اللّه نور السموات والارض...»^{۷۰} بر اساس چنین پایگاه عقیدتی منشأ و مأخذ همه جهان هستی نور اعظم ایزدی است که منور عالم است.^{۷۱} این نور که خود نماد رحمت و عدل و دیگر صفات خداوندی است از طریق فرستادگان و نمایندگان ذات الهی به زمینیان رسیده و می رسد.^{۷۲} هنگامی که چنین بازتابان نور الهی رخت از عالم فانی می بندند و خود شرف حضور سرمدی می یابند مآلاً حضور موقتی آنان بر زمین گسترشی افقی در زمین و زمان می یابد تا دوام بخش و وسیله انتقال نور رحمت الهی در گستره عالم بشری باشد. ارتباط آدمیان زمینی با چنین مقربان مقدسی در واقع حفظ و تداوم آن ارتباطی است که هنگام حضور جسمی فرستادگان و منوران نور الهی در زمین برقرار می گردد. اصل برای ملاصدرا تشخیص و تکریم همه جانبه و آگاهانه منشأ الهی

جهان هستی است. با تشخیص حقایق این منشأ است که آدمیان نقش ازلی و ابدی خود را که در روز الست به قالب ریخته شده است بازمی یابند. بیگانگی با این منشأ و یا رد اعتبار آن در واقع برای ملاصدرا مبین از خود بیگانگی محض است.

اهمیت مشابهی نیز ملاصدرا برای عبادات روزانه قائل است. بدیهی است که چنین عباداتی بشر را در ارتباط مستقیم و بی واسطه با حضور اقدس خداوندی قرار می دهد و از این گذر مسایل عادی زندگی روزمره را غرق اهمیت و بازتابهای ازلی و ابدی می کند. بنابراین از جمله وظایف پیامبر الهی ملاصدرا معتقدست که وی

باید که برای ایشان قرار دهد عباداتی که مجتمع گردند بر آنها، مانند جمعه و جماعات، تا آن که کسب کنند، علاوه بر ثنوبات، اتیلاف و مصافات و تودد را. و باید که عبادات مقرر بر سبیل تکرار باشد از برای محکم نمودن، و الا فراموش می کنند و مهمل می گذارند.^{۷۳}

قابل توجه است که ملاصدرا بر دو جنبه اجتماعی بودن چنین عبادات و نیز ضرورت تکرار آنها تکیه می کند. در گردهمایی چنین اجتماعاتی از مردم چندین اهمیت خاص نهفته است: در وهله اول احساسات و تعلقات گروهی افراد را که لازمه هرگونه تشکل و انسجام اجتماعی است تشدید و ترغیب می کند؛ دوم این که چنین گردهمایی همه جانبه ای بمنظور عبادت ذات الهی یادآور منشأ مقدس امت خداوندی است که بنوبه خود نماد والای دیگری است از گسترش زمین و آسمان و تداوم و تداخل امور آنها با یکدیگر؛ سوم این که ماهیت مقدس چنین اجتماعاتی بر مصوبات آن مهر تأیید الهی می زند. در اینجا قابل توجه است که تشکل چنین اجتماعاتی بطور کلی، منظور و هدف آنان جهت عبادت بطور اخص، و نیز ماهیت و محدوده مصوبات آنان همگی در محدوده مشخص کلام الهی مفهوم و معتبر می شود. در نتیجه چنین اجتماعاتی گروهی را با دموکراسی به مفهوم معاصر آن نباید اشتباه گرفت. اصل و مأخذ حقانیت و اعتبار سلطه سیاسی و اجتماعی و اخلاقی در دموکراسی های معاصر مردم و مصوباتی است که چه بصورت قوانین اساسی و چه بصورت انتخاب نمایندگان پارلمانی بازتاب رأی و سلیقه آنان است.^{۷۴} در نتیجه قانون بمفهوم کلی و جزئی آن ریشه ای زمینی و مردمی دارد. در جوامع سنتی که امور آنان بر اساس قوانین مقدس الهی استوارست مأخذ و منشأ حقانیتهای تسلط و تکفل بازتاب مشیت الهی است که بصور مختلف از جمله کتابهای آسمانی بظهور رسیده است. اگر منشأ حقانیت را در جوامع دموکراتیک معاصر از پایین به بالا یعنی از مردم به مراجع قدرت تعبیر کنیم، در جوامع سنتی این منشأ از بالا به پایین است یعنی از

ذات مسیّت و قدرت الهی به برگزیدگان و مقرّبان درگاهش و سپس به مردم. دوّمین نکته‌ای را که ملاصدرا تأکید می‌کند اهمیت تعدد گردهمایی این اجتماعات است. ضرورت این تکرار در واقع مؤید احتیاج مبرم بشر به برقراری مکرر ارتباط معنوی با اصل و مرجع سرمدی خودست. بر اساس این دیدگاه خاصیتی طبیعی در نهاد بشری را بسوی شورهایی از محدوده و تنگنای فرهنگی خویش می‌کشاند.^{۷۵} فقط با تکرار روزمره و همه‌جانبه تعهدی که در روز الست با خالق خود کرده است^{۷۶} بشر مقید به قیود اجتماعی و متعهد به عهد مقدّس الهی می‌شود. این تکرار در عین حال نظم و آهنگ موزونی به حرکت بشر در زمین و زمان می‌دهد که بنوبه خود متضمن سلامت و سازگاری شخصیت وی، تداوم و اعتبار نهادهای اجتماعی و نیز حقانیت و صلاحیت فرهنگ مشترک آنان است. در نتیجه فرد و جامعه و فرهنگ در سه سطح عمودی ولی مرتبط به هم بازتاب و مؤید حقانیت نظام معتبری می‌گردند که در اصل سرمدی و در فروع همه شمول است.

این که در محدوده عملکرد چنین مصوّبات الهی جوامع بشری بناچار محتاج به رهبران سیاسی و اجتماعی و مذهبی اند تا آنها را در مراحل مدوّن زمان و مکان معین به راه خیر و سلامت دلالت کنند خود مقوله دیگری است که فرصت و تأمل مطالعه و بررسی مجزای دیگری را ایجاب می‌کند.^{۷۷}

یادداشتها:

۱- منظور از دیدگاه تاریخی و عقلایی اولاً تاریخ‌گرایی (historicism) و ثانیاً خردگرایی (rationalism) غربی است که بطور تقریب از رنسانس بعد قسمت عمده تفکرات تاریخی را در مغرب زمین شکل داده است. این دوروند فکری در جامعه‌شناسی مثبت‌گرای (positivist) آگوست کنت تلفیق می‌شود. ر. ک.

August Comte, *The Positive Philosophy*. Translated by Harriet Martineau. 3 Vols. (New York: 1855.)

و نیز Auguste Comte, *Positive Polity*. Translated by Fredric Harrison, et. al. (London: 1875-1877.) این نوع خردگرایی نقطه مقابل «حکمت» در مفهوم سنن شرقی آن است. «جاویدان خرد» نزد ایرانیان باستان، «حکمت خالده» نزد مسلمانان و نیز sophia perenis نزد حکیمان مغرب و sanatana dharma نزد حکیمان هندو همه حکایت از بازتاب حکمت الهی یا عقل اول می‌کنند. برای ارزش‌یابی چنین تعبیری از حکمت و مقایسه آنها با مفهوم «عقل» در «خردگرایی» معاصر ر. ک.

S.H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*. The Gifford Lectures, 1981. (New York: Crossroad, 1981.)

۲- منظور از «فرهنگ» (Culture) در این رساله آن دسته از اصول و قواعد لایتغیری است که بدون داشتن پایگاهی

ضرورت منطقی اساس تشکیل نهادهای اجتماعی و شالوده شخصیت فردی می گردند. برای اطلاع بیشتر از این نظریه فرهنگ ر.ک.

Philip Reiff, *Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud*. (London: Chatto & Windus, 1966.)

۳- برای ارزیابی تفاوت فاحش بین دیدگاههای سنتی و عقلایی رجوع کنید به نظریه پرداز آلمانی ماکس وبر:

Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. (Tübingen: J.C.B. Mohr (paul Siebeck), 1980.) pp. 122-176.

۴- ماکس وبر چنین برخوردی را «جامعه شناسی تحلیلی» (Verstehende Soziologie) نام نهاده است. بر اساس این نظریه روش شناختی چگونگی عملکرد یک عمل اجتماعی و یا اعتقادی که بازتابهای اجتماعی دارد باید از نقطه نظر عاملین و معتقدان آنها بررسی و ارزیابی شود. ر.ک.

Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 1-30.

در سنت شرقی همین هدف با نقل مستقیم نقطه نظرهای مخالف تامین می شده است. مثلاً امام محمد غزالی در *تهافت الفلاسفه* اول شرح مبسوطی از مواضع فیلسوفان اسلامی بدست می دهد قبل از آن که به نقد آنها بپردازد. از این مهتر روش خود ملاحظه است که کتاب *عظیمش الاسفار الاربعه* (تهران: شرکت دارالمعارف اسلامی، ۱۳۸۳ هـ). فرهنگی است از کلیه نحله ها و مکاتب فکری، اشراقی و عرفانی قبل از او.

۵- برای مطالعه و ارزیابی عمیق مفاهیم مقدس (Sacred) و نامقدس (Profane) ر.ک.

Mircea Eliade. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion: The Significance of Religious Myth, Symbolism, and Ritual within Life and Culture*. (New York: Harcourt Brace Jovanowich, 1957.)

۶- برای آخرین ارزیابیهای این جنبه فلسفه ملاحظه ر.ک.

James Winston Morris, *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*. (Princeton: Princeton University Press, 1981.)

و

S.H. Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendental Theosophy*. (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.)

Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York, 1975.)

و نیز ر.ک. به سید جلال الدین آشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملاحظه (مشهد، ۱۳۴۰). و دکتر عبدالمحسن مشکوة الدینی، نظری به فلسفه صدرالدین شیرازی «ملاحظه» (تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۱).

۷- ملاحظه شیرازی، مبداء و معاد، ترجمه احمد بن محمدالحسینی اردکانی بکوشش عبدالله نورانی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۰)، ص ۵۵۷. اصل عربی این کتاب شرح زیربچاپ رسیده است: صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی، المبداء و المعاد با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی و پیشگفتار سید حسین نصر، (تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۴). در این رساله از ترجمه فارسی اردکانی استفاده می شود.

۸- اصولاً به دلیل ماهیت اجتماعی دین اسلام هیچ امری در این دین خصوصی نیست. رشد و انسجام اسلام بعنوان یک دین و نیز کلیه احکام شرعی و اصول عقیدتی آن دارای بازتابهای اجتماعی است. برای بحث مبسوطی پیرامون این جنبه اسلام ر.ک.

W. M. Watt, *Islam and the Integration of Society*. (Great Britain: Northwestern University Press, 1961.)

۹- منظور از «متافیزیک» (Metaphysic) در این رساله آن دسته از حقایق و اعتقادات اصولی یک فرهنگ است که حاکم بر مقدرات عینی و ملموس آن فرهنگ بوده و در عین حال جهان بینی اساسی آن را تعیین می کند. این مفهوم در چارچوب سنن مذهبی شرق و غرب از معنی اصلی آن یعنی *meta ta Physica* (نوشته های ارسطو که بدون عنوان بعد از رساله های او پیرامون طبیعت قرار داشتند) کاملاً فاصله گرفته است. در قلب متافیزیک درگیری مستقیم است با مسأله «وجود» (existence) و ماهیت (quidity). برای اطلاع بیشتر ر.ک.

R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*. (Oxford, 1940.)

و نیز

M. Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim (Bloomington: Indiana University Press, 1984.)

۱۰- پیشنهاد چنین ارتباطی بین وجدانیت فردی و بازتابهای اجتماعی آن مبتنی است بر مفهوم «آگاهی عمومی» یا «آگاهی اجتماعی» (Collective Consciousness) که توسط امیل دورکهایم جامعه‌شناس فرانسوی ارائه شده است. منظور از «آگاهی اجتماعی» عبارت از آن دسته اعتقادات و احساسات مشترک است که عموم مردم عادی یک جامعه را شامل می‌شود. ر.ک.

E. Durkheim, *The Division of Labor in Society*. (New York: The Free Press, 1933.)

۱۱- منظور از «حرکات اجتماعی» آن دسته از اعمال فردی است که یا منشعب از یک «آگاهی اجتماعی» و یا متوجه یک بازتاب و واکنش اجتماعی است. برای اطلاع بیشتر ر.ک.

Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*. (New York: The Free Press, 1937.) pp. 3-41.

۱۲- «دین خدا» در اسلام همان «حقیقت» است که «شریعت» و «طریقت» دو راه مختلف جهت دستیابی به آن است. برای بررسی ارتباط بین این دو «راه» و آن «مقصد» ر.ک.

S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Boston: Beacon Press, 1966), Chapters IV, and V.

و نیز

F. Schuon, *Sufism: Veil and Quintessence*. (Bloomington: World Wisdom Books, 1979), pp. 129-156.

۱۳- برای تعبیری مبسوط از این حدیث قدسی ر.ک. به **فصوص الحکم** ابن عربی (قاهره، ۱۹۴۶)، بکوشش ابوالعلا عقیفی. و نیز

S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*. (Delmar: Caravan Books, 1964.)

و یا ترجمه فارسی این کتاب توسط آقای احمد آرام. سه حکیم مسلمان (تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۴۵).
۱۴- این استواری مآلاً به رابطه‌ای دیالکتیک بین انسجام و تداوم نهادهای اجتماعی و اصول متافیزی یک فرهنگ حاکم بر آن می‌شود، اعتبار و حقانیت هر یک از این دو قطب اعتبار و حقانیت دیگری را مسجل می‌کند.
۱۵- «رستگاری» فردی و گروهی از جمله اختیارات نهادهای پا گرفته مذهبی است. چنین رستگاری (Salvation) در اسلام ضروری امری اجتماعی است. برای اطلاع بیشتر از بازتابهای اجتماعی این جنبه مذاهب ر.ک.

Max Weber, *The Sociology of Religion*. (Boston: Beacon Press, 1922). pp. 138-206.

و نیز

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze Zur Religionssoziologie*. (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1978), pp. 536-573.

۱۶- ملاصدرا، **مبدأ و معاد**، ص ۵۵۷.

۱۷- برای ارزیابی مبسوطی از این ارتباط عمیق ر.ک.

W.M. Watt, *Islamic Political Thought*. Edinburgh: The University Press, 1968), pp. 54-98.

۱۸- از جمله احادیث نبوی است که «لارهبانیه ولا یتیک فی الاسلام» (نهاییه ابن اثیر ج ۱ ص ۵۹) که در تعبیر آن مولوی فرموده است:

مرغ گفتش خواجه در خلوت مایست دین احمد را ترهب نیک نیست
از ترهب نهی فرمود آن رسول بدعتی چون برگرفتی ای فضول
۱۹- برای مطالعه بیشتر پیرامون بازتابهای اجتماعی و اخلاقی اعتقادات مذهبی ر.ک.

Max Weber, *The Sociology of Religion*. pp. 207-222.

۲۰- ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۵۵۷.

۲۱- برای بحث مبسوطی پیرامون نظریه ابن سینا درباره ضرورت وجودی («واجب الوجود») ر. ک.

S.H. Nasr, *Three Muslim Sages*, pp. 9-51.

و نیز، شیخ الرئیس ابوعلی سیناء الهیات دانشنامه علایی (تهران: دهخدا، ۱۳۵۳)، ص ص ۷۵، ۷۶، ۸۳.

۲۲- منظور از «جامعه شناسی ملاصدرا» این نیست که وی واضح مکتبی در جامعه شناسی بوده است. غرض جامعه ایده آلی است که می تواند منضبط بر نظریات وی باشد و یا دیدگاههایی جامعه شناسانه که بر دستگاه فلسفی وی مترتب است.

۲۳- ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۵۵۷.

۲۴- «واذا اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم آلتهم برکهم قالوا بلی شاهدنا...» (سوره اعراف، ۱۷۱).

۲۵- این نقطه نظر همچنین یکی از پایه های اصلی افکار اجتماعی توماس هابز متفکر انگلیسی قرن هفدهم است. ر. ک.

Thomas Hobbes. *Leviathan: Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. (New York: Collier Books, 1962.)

۲۶- قابل توجه است که اغلب متفکرین اسلامی فرد را ذاتاً موجودی اجتماعی دانسته اند. ابن خلدون تشکلی انواع مختلفه اجتماعات بشری را از قبیل بادیه نشینی، شهرنشینی و غیره همه را تجسم عینی این خصلت بشری می داند. ر. ک. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶) ص ۴۴ بعد. گسترش و نفوذ چنین اعتقادی را باید منشعب از ماهیت اجتماعی اسلام دانست که خود را خارج از محدوده امت تشخیص نمی دهد.

۲۷- برای مطالعه و بررسی مفصلی پیرامون چگونگی این ارتباط دیالکتیک بین فرد و جامعه ر. ک.

Neil J. Smelser, *Theory of Collective Behavior*. (New York: Free Press, 1962.)

۲۸- ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۵۵۷.

۲۹- این ترکیب خوف و رجاء مهمترین مشخصه موضع فرد در مقابل مشیت الهی است. بدون این ترکیب که چگونگی آن هر لحظه قابل تغییرست تداوم تضاعدی انسان و خدا استحکام و اعتبار خود را از دست می دهد. بقول مولوی

بود او را بیم و امید خدا خوف فانی شد عیان شد آن رجا
خوف طی شد جملگی امید شد نور گشت و تابع خورشید شد

طبیعی است این تبدیل یکجانبه بیم به امید متضمن عکس این حرکت یعنی از امید به بیم نیز هست. در توازن بین این دو احتمال است که بشر زمینی موقعیت بندگی خود را در مقابل اراده الهی می یابد، و نیز تقید آدمی به فرامین الهی خود یکسره در گرو این توازن است.

۳۰- یکی از مشخصه های مهم اصول اخلاقی که امروزه حاکم بر جوامع و وجدانیات فردی است ارزش نسبی آنهاست. با آگاهی از اصول اخلاقی متفاوت در فرهنگهای مختلف بشر امروزی هیچ اصلی را دیگر ازلی و ابدی نمی پندارد. اُفت اعتباری چنین اصولی به دلیل نزدیکی و تناقض فرهنگها مآلاً منجر به نقصان تخلق انسانها بدانها می شود.

۳۱- ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۵۵۸.

۳۲- وجود آسمانی عیسی مسیح متجسم در وجودی زمینی است. همان قدر که تکیه اسلام بر اهمیت و اولویت

غرض آن دسته از جوامعی است که نهادهای خرد و کلان آن و نیز کل ساخت اجتماعی و میانی فرهنگی مبتنی بر کلام الهی در قرآن و سنت محمدی است. قدر مسلم آن است که بعضی از جوامع معاصر دارای ماهیتی کاملاً اسلامی ولی ظاهری متجدد و بعکس عده‌ای دیگر ظاهری بشدت اسلامی و باطنی عمیقاً جدید و غربی دارند.

۴۶- محل اعتبار چنین نهادهایی مستقیم یا غیرمستقیم مرجع رسالت محمدی است. فرقی اساسی بین اهل سنت و جماعت و شیعیان اسلام در این مورد وجود دارد. به دلیل وجود کار یزما تیکی امامان شیعه تعدد نهادهای اجتماعی در این جوامع کمتر از جوامع سنی است.

۴۷- معمولاً انقلابات و گزردیسگیهای فرهنگی بیشتر از آن که در نهادهای اجتماعی منعکس شوند در شخصیتهای فردی نمایان می‌شوند. فرد در ارتباط حساس و مستقیم بیشتری با فرهنگ است تا نهادها و سازمانهای اجتماعی با فرهنگ. به دلیل ماهیت دیر پای نهادهای اجتماعی مدتها بعد از رشد و نمو انقلابات فرهنگی و بازتابهای فردی آن انقلابات سیاسی و اجتماعی بدنبال می‌آید.

۴۸- ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۵۵۸.

۴۹- معادشناسی ادیان مختلف (Soteriology) همواره نظامهای عقیدتی مبسوطی را در بر می‌گیرد که چگونگی این حرکت تصاعدی را از طریق رستگاری (Salvation) بازمی‌نماید.

۵۰- قابل توجه است که در امام شناسی شیعی این خاصیت گاه به امامان نیز تعمیم داده می‌شود. این گسترش حوزه تقدس جهان شیعه را بالطبع وسیع‌تر می‌کند. ر.ک. به مجموعه مصاحبه استاد علامه محمد حسین طباطبایی با پرفسور هانری کر بن، ظهور شیعه، (تهران: شریعت، بی تاریخ).

۵۱- ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۵۵۸.

۵۲- همان مأخذ.

۵۳- همان مأخذ.

۵۴- این معنی گسترشی است بر مفهوم «آگاهی اجتماعی» (Collective Consciousness) دورکهایم. ر.ک.

Emile Durkheim, *The Division of Labor*, pp. 111 ff.

۵۵- چنین استنباطی تمثیلی و فرهنگی منافاتی با اثرات جنبی اقتصادی این رسوم و فرایض ما بوی ندارد. مهم آن است که هر تمثیلی فعال و معتبر حقایق عینی و ملموس را از محدوده زمین بالا کشیده و به مقدرات آسمانی وصل می‌کند. مادام که این اعتبار تمثیلی حرکات و اطوار آدمی برقرارست پیش پا افتاده‌ترین آنها نیز حائز اهمیت مافوق الطبیعی است.

۵۶- ملاصدرا، رساله سه اصل، بانضمام منتخب مثنوی و رباعیات، باهتمام و با مقدمه سیدحسین نصر، (تهران: انتشارات مولوی ۱۳۴۰) ص ۹۳.

۵۷- فقط در جریان انقلابات عمیق فرهنگی است که این اصول تغییری بنیادی می‌کند، و در اینجا منظور از انقلاب فرهنگی آن دسته تفسیرات بنیادی و همه شمول است که مقدس‌ترین اصول حاکم بر یک جامعه و نیز بر وجدانیات فردی را از ریشه کنده و اصول جدیدی را جایگزین آنها می‌کند. تقبل مسیحیت از جانب امپراطوری رم و نیز پیدایش اسلام در عربستان نمونه‌هایی از این قبیل انقلابات فرهنگی است. شاید لازم به یادآوری است که در این مفهوم مشخص و معین «انقلاب فرهنگی» با معانی سیاسی معمول هیچگونه ارتباطی ندارد.

۵۸- این اختلاف فاحش بیشتر بر مدار حقایق و اعتبار نوع تسلط و تکفل سیاسی، اجتماعی و اخلاقی است: جوامع قدیمی را سنن (traditions) حاکم بر آنها تعریف و تثبیت می‌کند حال آن که جوامع جدید را قوانینی که از طریق عقلایی (rational) بدست آمده است. برای اطلاع بیشتر. ر.ک.

Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 125-139.

۵۹- علی رغم انقلابات عمیق فرهنگی که اصول اخلاقی یک جامعه را تغییر می‌دهد ساخت تصاعدی تشکیلات

تسلط همچنان به اعتبار و قوت خود باقی می ماند. عبارت دیگر فرم تسلط تغییری نمی کند، فقط ماهیت اعتباری آن مرجعیت تازه ای می پذیرد.

۶۰- این تعریف از فرهنگ (Culture) جامعه و فرد را هر دو اقتباسی از چگونگی و عملکرد اصول فرهنگی می انگارد.

۶۱- برای ارتباط بین «شریعت» و «طریقت» از یک سو و «حقیقت» از سوی دیگر حقانیتی ازلی متصورست که در حوزه متافیزیک یکی اسلام هم متضمن اعتبار این دو طریق دستیابی به حقیقتند و هم حقیقت را پدیده ای دست یافتنی جلوه می دهد. برای اطلاع بیشتر ر. ک.

S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Chapters IV, V.

۶۲- احزاب، ۷۲.

۶۳- الصافات، ۱۶۴.

۶۴- «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالْ اِنِّىْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ» وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰئِكَةِ فَقَالَ اَنْبِئُوْنِىْ بِاَسْمَآءِ هٰۤؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ (بقره، ۳۱، ۳۰) در کمتر جایی از قرآن چنین ارتباطی مستقیم و مقدس بین انسان و خدا تصویر شده است. اسماء الهی، یعنی صفات خداوندی، مستقیماً از ضمیر ربوبیت بر خلقت آدمی نقش می بندد، و این وجه تمایز انسان و ملائکه نیز هست.

۶۵- همچنین در خور توجه است که در وحدت وجود و بطور کلی در عرفان اسلامی جدایی این دو جهان خود تصویری مجاز پنداشته شده است، بقول مولوی

این جهان و آن جهان مرا مطلب کسین دو گم شد در آن جهان که منم
۶۶- ملاصدرا، *مبدأ و معاد*، ص ۵۵۸.

۶۷- داشتن چنین استنباطی از جهان هستی است که مولوی را بر آن می دارد که

مرغ باغ مسلکوتسم نیم از عالم خاک دو سه روزی قفسی ساخته اند از بدنم
خنک آن روز که پرواز کنم تا بردوست به هوای سرکویش پر و بالی بزنم

۶۸- منظور از «تعلقات گروهی» همان است که ابن خلدون «عصبیت» نامیده است. ر. ک. به *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹)، اول، صص ۲۳۹، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۳، و غیره.

۶۹- این خمیرمایه اعتقادی شیرازه پیوستگیهای گروهی است که دورکهایم آنها را به دو دسته مکانیکی (mechanic solidarity) و ارگانیک (organic solidarity) تقسیم کرده است. برای اطلاع بیشتر از ماهیت و تفاوت این دو نوع بهم پیوستگی ر. ک.

Emile Durkheim, *The Division of Labor*, Chapters two and three.

۷۰- النور، ۳۵.

۷۱- حکمت اشراق بزرگترین دستگاه فلسفی - عرفانی منطبق بر همین اصل قرآنی است. ر. ک. به *حکمة الاشراق* شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱)، صص ۱۹، ۱۹۸، ۲۰۰ و غیره.

۷۲- از آیات قرآنی است که: «و ما کان لبشر ان ینطق الا وحیاً او من ورائی حجاب او یرسل رسولا فیهی یاذنوه مایشاء انه علی حکیم» و كذلك اوحینا الیک روحا من امرنا ما کنْتَ تدری ما الکتب ولا الایمن ولكن جعلناه نورا تهدی به من نشاء من عبادنا وانگ لتهدی الی صراط مستقیم. (الشوری، ۵۲-۵۱).

۷۳- ملاصدرا، *مبدأ و معاد*، ص ۵۵۸.

۷۴- برای مطالعه بیشتر در ماهیت روابط اجتماعی ناشی از سیستمهای دموکراتیک ر. ک.

Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*. (New York: Vintage Books, 1945.)

۷۵- برای بررسی روابط بین فرد در یک محدوده اجتماعی و چگونگی استقلال اخلاقیات فردی و اجتماعی از محدوده های مشخص زمانی و مکانی ر. ک.

Alfred Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*. Selected writings, edited with an Introduction by Helmut R. Wagner (Chicago: Chicago University Press, 1970.)

۷۶- حفظ و تکرار موزون همین دسته عبادات و مراسم است که تقویم را در همه جوامع متمدن از صورت یک وسیله ساده گاه شماری درآورده و به آن اهمیت و کار بردی کاملاً مقدس می دهد. و نیز به همین دلیل است که در اغلب جوامع سنتی استخراج تقویم جزو وظایف روحانیان بوده است. این که در دنیای معاصر و مثلاً در کشوری مثل ایران سه نوع تقویم مختلف (ایرانی، اسلامی، مسیحی) با هم بکار برده می شد خود مسأله ای بسیار غامض و در عین حال در برگیرنده عمیق ترین شکافهای فرهنگی است که در این مختصر مجال تفصیلش نیست.

۷۷- برای نقطه نظرهای ملاحظه در این مورد ر. ک. **مبدأ و معاد**، صص ۵۶۲ بعد.

تأملی بر شعر معاصر

با عبوری از کارهای نادر پور

مدخلی بر حرف

نگاه به شعر معاصر، در احوال کنونی، تو را به سرزمین بایری می برد که انکار است
می کند، و در نگاه اول، نه تنها به عامل زنده، تازه نفس، و باروری بر نمی خوری، بلکه،
حتی، شعر معاصر را عاری از معیارها و اصول پذیرفته شده اش می بینی، عاری از احترام و
عاری از اعتبار می بینی، و بی بند و بار می بینی، و جا می خوری که خوب، این از آنچه
نیست، پس آنچه بود کجاست؟ و در یک کلمه: پس آن هنر شاعری مان کو؟
نگاه می کنم و

از سطحی، از کلیشه، از «فاضل» نفرت می کنم

از مومیایی و از موزه

از مرده شورخانه نفرت می کنم

از نیش قبر و از قالب، از قاری

و از شکل‌های تکراری

از نوحه، از ردیف و قافیه، از شعرانجمن نفرت می کنم

از کهنه در شمایل نو

از نود التزام کهنه

از حجره، از قُم و از کدکن نفرت می کنم

و از تمام آنان که خواب قرون رفته می بینند

و فکر می کنند
 که هیچ چیز بهتر از قرون رفته نیست
 از رجعت، از فرو رفتن نفرت می کنم
 از آن که از اصیل، از دیگر، از متفاوت می ترسد
 و ز شکل‌های شاخه شکستن می ترسد
 از مغزهای شسته، از شستن نفرت می کنم
 از مشت‌های بسته، حلقه‌های باز
 از صدای حلقه‌های بسته در ضمیر و حلقه‌های بی ضمیر
 از اعتراف‌های خاموش
 و اعتراض‌های ناچار
 از مسجد، از خیابان، از خشم
 و از قواره‌های پشم
 از خبط، و از خطای خود نگفتن نفرت می کنم

و در حواشی این نفرت است، که در نگاه به شعر معاصر، نادر نادر پور در پیچه می شود، و پشت این در پیچه «صبح دروغین» تنهاست، شاعران واقعی خاموشند، نمی نویسند، و یا می نویسند و رازهای کوچک و فنی شان را از انزوایشان بیرون نمی دهند. شعر معاصر نسلی تازه‌ای به خود نمی بیند. هیچ نسلی امروز در هیچ منظری چهره نمی کند، و چهره نسل‌های بالنده دیروز نیز، هنوز در پشت درهای سیاه و دردهای سیاه منتظر مانده است. ادیبان پاسدار، و دربانان ادبیات حجره‌های در بسته، تئوریسین‌های ادبیات قومی، تئوری سنت شکنان را در خدمت سنت می گیرند، و می شکنند. و دانشکده ادبیات را تکرار و تهوع و تقلید در گرفته است، وقتی که ارتجاع چون بختکی نفس گیر روی شعر افتاده است، و در انجمن‌های ادبی دوباره شیر و چایی بهم تعارف می کنند، و ذوق زبان از آب دهان محترمان می ریزد...

«صبح دروغین» مرا به تأمل‌های تازه‌ای در شعر نادر پور می برد، دیدم که درباره شعرهای این کتاب نمی توان بدون گذاری در سه کتاب دیگر او، که هر سه در زمستان سال ۱۳۵۶ منتشر شده‌اند و ثقل شعر او را در خود دارند سخن گفت:

— «گیاه و سنگ نه، آتش»، مجموعه شعرهای از ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۴.

— «از آسمان تا ریسمان»، شعرهای سال‌های ۱۳۴۵ تا ۱۳۴۹.

— «شام باز پسین»، از ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۵^۱.

با آن که انتشار یک جای این هر سه، در آن زمان برای شعر معاصر فارسی یک حادثه بود، اما سکوتی هم که تا این زمان بر این هر سه گذشته است، خود به یک حادثه می ماند. و یا بگمان سربینده شان به یک توطئه. سکوت یا توطئه، و یا توطئه سکوت، هر چه باشد، اگر دیروز حیرتِ مرا برمی انگیزد دیگر امروز بر نمی انگیزد. چرا که بر این حادثه حوادثی گذشت که خوانندگان شعر، شاعرانشان را، و ناقدان معیارهاشان را، و شاعران زبانهاشان را، به یکباره از یاد بردند. و نمی دانم آیا هنوز باید بر این سکوت لختی بگذرد، انگار!

حضور فردا در شعر

شبی که زلزله تاریخ را مستخر کرد،

ستون معرفت قوم بر زمین غلتید

و طاق رفعت اندیشه اش فرود آمد

و گاو، بال در آورد و بر کتیبه نشست

و نقش آدمیان پایمال حیوان شد

و خط میخی بر جای نعل حیوان رُست.

شبی که زلزله از کوچه های عقل گذشت

چراغ سرخ خطر، راه را بر او نگرفت

و او به وسعت و یرانی آن چنان افزود

که کس نشانی از آبادی نخست نجست ...

شبی که زلزله در پوستین خلق افتاد

گرسنه چشمی جان بیشتر شد از غم نان

و آبروی غنی را سرشک حاجت سُست

.....

و آن که نامش بر خاتم نبوت بود

چو ماه کنعان در چاه نابکاران رفت

و ماه نخشب بر ماه راستین خندید

و دزد و چوپان، در گرگ و میش صبحدمان،
به حکم پیشه نو، جامه ها بدل کردند
و از دروغ، سیه رونگشت صبح نخست ...

از قطعه «فتنه ای در شام»

تهران، اردیبهشت ماه ۱۳۵۱

که انگار امروز گفته است، این همان صبح دروغینی نیست که امروز برایش عیناً اتفاق افتاده است؟ در اردیبهشت سال ۱۳۵۱ چه درس‌نادر پور می گذشت که این گونه از امروز گزارش می دهد؟ جز آن حالت بینایی و استعداد پیش بینی آینده، و یا بقول رمبو شاعر فرانسوی Voyant بودن که در شاعران صمیمی هست؟

این پیشگو بیها و کشف مناظر فردای هستی، معمولاً در شاعرانی هست که رؤیاگرند، و یا در لحظاتی از شاعرانی هست که به رؤیاگری می گذرد. نمی گویم رویاپردازی و یا لحظاتی رؤیایی، منظورم این است که رؤیا مشغله عملی و حرفه ای شاعر می شود. مشغله رؤیا، رویاگری، هنگامی دست مایه کار شاعر می شود که از روزمره و هم و غمهای خودش فاصله می گیرد، و حتی از دل مشغولیهایی که از سوی دیگران به او می رسد و متعلق به انسان اطراف اوست ولی شاعر حسش می کند. فقط در این جدایی است که می شود به تماشای جهان نشست، گذار زمان را ندید، و منظر زیبای کائنات را در برابر داشت. در چنین لحظه ای است که شاعر رؤیاگر حس می کند که در او، حضوری هست، و یا موجودی هست که خودش را به او می گشاید و در او می نشیند. این رویاگر که در آن لحظه سراینده انزوای خود بود ناگهان کسی است که خواب کائنات می بیند و جهان را به رؤیا می بیند. او در مکانیسم همین خواب است که چشم باز می کند و بینا می شود تا دور بینی و پیش بینی کند. در چنین حالتی است که شاعر تمام خود را به روی جهان هستی می گشاید، و جهان هستی تمام خود را به روی او. شاعر جهان عظیم بیرون را خواب می بیند و خود در ضلع عظمت جهان می نشیند تا آنجا که کلمه ها و تصویرهایش را همان جهان بیرون به او می دهد. و به جهان بیرون، او، جز سرمستیهایش چیزی نمی دهد، مستیهایی که از همان جام گرفته است، از جام جهان، جام جهان بین؟

گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم

گفت آن روز که این گنبد مینا می کرد

عجیب است که رشته حرف من خود بخود، و نه از سر قصد، به این شعر حافظ گره

خورد، و مرا به حقانیت این تحلیل روحی - روانی از شاعر بیشتر معتقد می‌کند. و من خیال می‌کنم که دید کائناتی و universel نادر پور، او را در «جام جهان بین» حافظ یک رمبوی voyant می‌کند.

حضور حافظ در اندیشه نادر پور از دوره «از آسمان تا ریمان» و در همین قطعه و بویژه در شعرهای «شام باز پسین» و «صبح دروغین» بشدت بچشم می‌خورد، که بنظرم دوره تأملهای نادر پور بر حافظ است. چون در بسیاری از اشعار این دو کتاب از تلنگرهای شعر اوست که تکان خورده است: قطعات «مرثیه بهاری»، «رندانه»، «خرمن»، «شبی در کارگاه تندیسگر»، «زخم نهان» از کتاب شام باز پسین و قطعات «خوابی به بیداری»، «از رُم تا سُدوم» از کتاب صبح دروغین نمونه‌هایی از این تکان و تأمل اند، که غالباً از کارهای موفق او هم هستند. اشاره به این تکان و تأمل نه از آن جهت بود تا بگویم که آن دید جهانی و بشری که از نادر پور شاعری «بینا» می‌سازد تغذیه از همان حس و اندیشه‌ای می‌کند که از حافظ «لسان الغیب» می‌سازد. بله، خط مشترک آنها دید جهانی و بشری آنهاست که در یکی مکانیسم زندگی و مُشرف به زندگی اوست و در دیگری حادثه‌های شعرا و چاشنیهای زندگی اوست. و این بسته است بطرز نزدیکی آنها به، و گمی آنها در کائنات. و بسته به مقدار مستی و بیخودی‌ای است که به دنیا می‌دهند. و مقدار جذب و عطش، و مقدار پاداشی است که در مقابل، دنیا به ضمیرتاریک و تپنده آنها می‌ریزد. و این پاداش، چنان که گفتم، همان کلمه‌ها و تصاویری است که این جهان به آنها می‌دهد و آنها جذب می‌کنند، و در این جذب، اختیار ندارند، یعنی اگر برای همه قطب دیگر اختیار، جبرست، برای شاعر، جذب است. بهمین جهت است که حافظ در اکثر اشعارش، و حتماً در نود درصد آنها، «لسان الغیب» است، و نادر پور در چندین شعرش «بینا»، و فروغ فرخ‌زاد در چندین شعرش، و نیما در چندین و چندان شعرش، و...^۲

کسی ز شهر خبر آورد

که خانه‌ها همه تاریکتر تابوت است

هوا هنوز پراز بوی خون و باروت است

تفنگداران، فانوسهای روشن را

به دود و شعله بدل می‌کنند و می‌خندند

و هیچ مستی در کوچه‌ها نمی‌خواند

کسی ز شهر خبر آورد
 که عشقها همه بیمارند
 تمام پنجره‌ها چشمهای تبارند...
 که رقص آدمیان را فراز چوبه دار
 به یاد می آرند
 و دارها، همگی بار آدمی دارند...
 تو جامه دان سفر بر بند
 و روبه ساحل دیگر کن!
 مگر که در شب بیحاصل غریبها
 غم تو، دانه اشکی به خاک بفشانند...

از قطعه «چکامه کوچ»

۱۵ دی ماه ۱۳۴۴

شعر رؤیت جهان است، نه تعهد و تسلیم

این پیشگوییها را در نادر پورمن جز به همان جذب ناآگاهی که گفتم جهان تماشاهايش به او می دهد تعبیر نمی کنم، به همان دید بی مرز جهانی و انسانی، که در ارائه اش نه سایه ای از سفارش و تصمیم است و نه تعهد و تسلیم. اصلاً نادر پور سال ۱۳۴۴ در کوچه های تنگ «تعهد» راه نمی رفت و شعرش در حد گزارش مسائل سیاسی روز نمی گنجید، و نمی خواست به مفهومی که، بقول خودش «متولیان تعهد»، از این مقوله دارند در صف شاعران «متعهد» قرار بگیرد، نه در آن سالها، و نه حتی در سالهای پنجاه، سالهای شیاع تعهد، که شعر شاعران «متعهد» را ایدئولوژی ها، سازمانهای سیاسی، بلندگوها، و کوچه ها و میدانها جهت می دادند. تعهدهای جهت داده شده، هرگز، و یا بسیار بندرت، لحظه های شاعری زندگانی او را وسوسه کرده است، و محصولهای نادر این وسوسه، بجهت بیگانگی با سرشت او، مثل اکثر شعرهای مأمور و متعهد روز، به سطح و سخره نزدیک شده اند. و ناگفته پیداست که بحث من اصلاً بر سر این وسوسه های او، لااقل در این قسمت از مقاله، نیست. خودش در مقدمه واحدی که بر همین سه کتاب می نویسد، زیر عنوان «محتوی» می گوید:

«تعهد شاعر»، در روزگار ما بازاری گرم دارد و منظور از آن، توجه — و یا — موضع گیری شعر نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی است... اگر منظور از «تعهد»

پرداختن به مسائل زودگذر سیاسی و حوادث روزانه اجتماعی باشد ناچار با رسالت شعر — که در هم شکستن دیوارهای زمان و دست یافتن به جاودانگی است — مغایرت دارد...»^۳

در هم شکستن دیوارهای زمان و دست یافتن به جاودانگی؟ پس او جهتِ شعرش را می‌شناسد، شعر او جهت از جهان می‌گیرد، قدرت تماشا است، وقتی که تماشا را در خواب و در رؤیا و رهایی می‌کند، یعنی در این گروه از شعرهایی که مورد بحث من اند. چطور می‌شود هم در رؤیا بود و هم در متن مشغله‌های روزمره؟ این است که می‌گویم تماشای یک انسانِ رها در رؤیا از جهانِ اطراف، قدرت تماشا است. و فعل تماشا کردن یعنی فعلِ شناختن، فعلِ فهمیدن است، که فاعلش شاعرست و مفعول صریح و مستقیمش تمام هستی اوست. چشمی که خواب می‌بیند نمی‌بیند، ولی حتماً، یا لاقلاً، در «رؤیت» دیگری، می‌بیند. و در این شعری که الآن از قطعه «از آسمان تا ریسمان» نقل می‌کنم، می‌خواهم بگویم که همین رؤیتِ دیگرست که نادر پور را در چنان فاصله‌ای از روزمره می‌گذارد که شعرش را مربوط به دنیای بشریت می‌کند، نه مربوط به میدان توپخانه. او در همین «رؤیت دیگر» موفق به چنان مبادله‌ای با جهان می‌شود که گویی در ضلع بین زمین و آسمان نشسته فهم جهان می‌کند. کاش می‌توانستم تمام این قطعه طولانی را نقل کنم، ولی ناچار به امساک بنقل مصرعهایی از این شعر اکتفا می‌کنم که در تأمین قصدی که در این قسمت از نوشته‌ام دارم کمک می‌کنند:

.....

زمین سقوطش را هر شب به خواب می‌بیند
و بیم مردن، عشق بزرگ آدم را
به عقل مور بدل کرده‌ست
که زندگی را در زیر خاک می‌جوید
و خانه‌هایی در زیر خاک می‌سازد

چه روزگار غریبی!

برادری سخنی بیش نیست

و معنی لغت آشتی، شبیخون است

پسر به خون پدر تشنه‌ست

و رودها همه از لاشه‌ها گرانبارند
و دام ماهی صیادها پر از خون است.

پیام دست، نوازش نیست
و پنجه‌های جوان، دیگر
به روی ساقه نالان نمی لغزند
به روی لوله سرد تفنگ می لغزند
و آن که سایه دیوار، خوابگاهش بود
به خشتِ سینه دیوار می فشارد پشت
و برق خنده تیر
نگاه خیره او را جواب می گوید
و او دوباره در آغوش سایه می خوابد.

پاریس، ۱۹ فروردین ماه ۱۳۴۵

و در ادامه شعر، به این تصویر و حشمتناک جهانمدار می رسیم، به این رؤیت عجیبی که
شاعر را در فروردین سال ۱۳۴۵ در چنان فاصله‌ای از روزمره می گذارد که متعلق به زمان
ما و متعلق به زبان می کند:

چه روزگار غریبی :
سحر، پیمبر اندوه است
و شب، مفسر نومیدی
و روشنایی در فکر رهنمایی نیست :
شعاع آینه‌ها چشم کاکلیها را
به سوی کوری جاوید رهنمون شده است
و مرد مارگزیده
ز ریسمان سیاه و سفید می ترسد
که ریسمان، مارست و مار، رشته دار
و دار، نقطه اوجی است
که آسمان را با ریسمان گره زده است
و آسمان، همه در خواب و دار، بیدار است.

در ۱۹ فروردین سال ۱۳۴۵ در پاریس، نادر پورچه می دیده است؟ آن قدرت تماشا که

می گفتم اینجاست، این دیگر یک مشاهده معمولی نیست، مشاهده را همه می کنند، مشاهده را همه بلدند. انگار او، مست و نشئه از جام جهان، بینا، مستی و نشئگیش را به جهان می دهد و از جهان تصویری می گیرد که چنگ در تصویری دیگر می زند که خود، حلقه در تصویری دیگر زده است، و در این دار بستِ تصویر، نادر پور علامت دنیا را به ما می دهد، که علامت دنیای امروز است. و خود این تکه از شعر که در اینجا بعنوان نمونه و نمایی از روشندلی و بینایی شاعر آمد، اضافه کنم که، به جهت سیلان واژه ها و گره خوردگی تصویرها و فرم دوار آن، بیشترین لذت را برای من تدارک می کند، شاید هم بجهت بیشترین همسایگی ای که از نظر شکل سازی با برخی از تمایلات تکنیکی من بویژه در «دریایها» و «دلتنگیها» دارد: شکلهای گرد و دایره ای بعضی قطعات که از تسلسل تصویرها و دخول هلالین و ارشان در هم، ساختمان می گیرند، که البته در کارهای نادر پور بندرت دیده می شود، و در جای خود، در صحبت از شکل و ساختمان قطعات در رابطه با مکانیسم خیال پردازی این شاعر، از این مقوله و از چرا و چگونه آن در حد و حوصله این مقال حرف خواهم زد. امیدوارم.

اما در اینجا، که فعلاً صحبت از محتوای شعر و دنیای درون شاعر بمیان آمده است، و بیشترین دل بستگیهای من هم به این شاعر از همین دنیا برمی خیزد، همچنان که سرشت خود شاعر، یگانه و پرداخته از همین دنیاست، می خواهم چند نکته را نگفته نگذارم و بگذرم.

این گروه از شعرها که در آنها شاعر به رؤیت جهان می رسد، لزوماً و همیشه متضمن نوعی پیش بینی و یا پیشگویی از فردای سرنوشت انسان نیست. ولی حداقل این هست که انسان شاعر را به نوعی شریک سرنوشت جهانیان می کند. در بسیاری از قطعات دیگر همین مجموعه ها مثل: «خورشید واژگون»، «دری به جنون»، «از بهشت با حوا» و «در نور چراغ» از کتاب «شام باز پسین»، همان دید جهانی و *cosmique*، شاعر را در مدار آن جذب و جذب می نشاند بی آن که پیامبرانه باشند.

سرخی در آسمان سپید سحرگهان

گلهای ارغوان را بر آبشار شیر

تصویر کرد

بادی کتاب سبز درختان را

تفسیر کرد

آنگاه در حریر چمن آتشی شکفت

آتش نبود
بر آب سبز دریا قایق بود
خورشید واژگون حقایق بود
یا انفجار عقده تاریکی
در آفتاب سرخ شقایق بود.

خورشید واژگون — تیر ماه ۱۳۵۰

و یا در قطعه «نور چراغ» وقتی که در زیر نور چراغ روی میز، زمان بادست، دست بی بازو، که از گوشه های میز می آید، و برگگی از تقویم را می کند. ناگهان ای دیر یا ای زود!

جهان، میوه ای رسیده

در بعضی از شعرهای «صبح دروغین» این دید جهانی و بشری از ضلعی می تابد که تصویر زمان و مکان را در هم می ریزد. در قطعه «دو، یعنی = یک» شاعر طوری با خیالش کار می کند که آنچه از زمان می زاید و محصول خود زمان است: شکوفه، برف، یعنی ریتم فصلها، وقتی در برابر بُعد بی مرز زمان: ابدیت، قرار می گیرند تصویر ذات مکان می شوند، که این هر سه با مفهوم چهارم: برادری که می آمیزند معنای کامل تمام جهان می شوند که در همان مصرع اول شعر طلوع می کند:

برف و شکوفه در ابدیت برادرند.

چطور می شود این مصرع را طور دیگر خواند؟ و این طور که من می خوانم به آدم تشنه ای می مانم که به میوه ای رسیده می رسد و دلش نمی آید گاز بزند. هیچ کس حق ندارد به جهان زخم بزند!

جهانی که در دور و بر این گونه تصویرها شکل می گیرد جهانی خاص، گسترده و مضاعف است، مضاعف از این جهت که قبل از نزدیکی شاعر به هستی اطرافش، و رهایی در خواب و رؤیای کائنات، واقعیت یک جهان بی شکل و بیان نشده این است که شکوفه و برف در ابدیت برادر هستند، ولی این واقعیت بی شکل، بمحض این که شاعر آن را به تصویر و خیال می کشاند و در ضلع زبان می نشاند، مضاعف می شود و عظمت می گیرد. چرا که از آن لحظه به بعد حضور انسان و ذهن او، شاعر یا خواننده، بر آن سنگینی می کند. به همین سبب در کار نادر پور و در عادت ذهن و زبان او، این نزدیکی همیشه تصویر پخته و پرداخته خود را از دنیا قبل از شروع شعر دارد و غالباً در

همان طلیعهٔ قطعه و در مصرع اول می‌نشیند:

حس می‌کنم که مویرگانِ شقیقه‌ام
نقاله‌های درد جهانند

چار درد، صبح دروغین

حتی در شخصی‌ترین شعرها، رؤیت جهان کافی است که شاعر را از گرایشهای به خود، که در نادر پور گاه مقاومت ناپذیر می‌شود، و از گودال خویشتن‌ها و من‌ها بیرون بیاورد تا به فکر دیگران فکر کند و در خواب دیگران خواب ببیند. و در تورق «صبح دروغین» به اینجاست، به «چراغ دور» که می‌رسم بحیرت می‌بینم که نادر پور، آگاه یا ناآگاه، خود از این مستی و دلدادگی، و از آن جام، حرف زده و چه اشارتهای بلندی دارد:

می‌خواستم که جام شب پرستاره را
با هر دو دست بر لب سوزان خود نهم
در یک نفس تهی کنم و بر زمین زخم.

چراغ دور، فروردین ۱۳۵۹

این کافی نیست، باید تمام قطعهٔ «چراغ دور» را خواند تا دلیل حیرت مرا دریافت، چون تمام این قطعه بنوعی تعبیر شاعرانه‌ای است از آن تفسیر روحی — روانی که از حالت‌های «رؤیاگری» در شاعران پیشگو و جهان‌بین، در ابتدای همین مقال داده‌ام

من هر کسی که بودم: ابلیس یا خدا

دیوانهٔ جمال جهان بودم

دلدادۀ تمامی آفاق

مشتاق عشقبازی با خاک و باد و آب...

(همان قطعه)

و محصول آن، بیشترین شعرهای خوب نادر پوراند، محصول یک جور خطر کردن‌اند: گم‌شدن در رؤیا، و قدرت احضار، احضار کائنات در خود، در خود بیخود، که بهای همان دیوانگی و دلدادگی است، که گاه، گفتیم، نه پیامبرانه‌اند و نه کاشف دردهای امروز و فردا و پس فردای انسان، گاه برعکس پیشگویانه و کاشف، از آن نمونه‌ها که رفت. و از نمونه‌هایی چون «شهمات» در مجموعهٔ «آسمان و ریسمان» و قطعاتی چون «تردید در طوفان» و «خورشید نیمه‌شب» از مجموعهٔ «صبح دروغین» که در یغم می‌آید بی‌اشاره‌ای به آنها بگذرم.

در شهر یور ۱۳۵۷ حادثی از این نوع در درون او اتفاق می افتاد که آن همه حادثه های بیرون فقط توانسته بود به «تردید» ش برسد، حادثه هایی که اکثر شاعران و نویسندگان را — جز چند تنِ معدود — در کشور شاعر و در تمام دنیا به بی تابی و خشم و خروش، و اگر نه، به تأسی و تحسین کشانده بود که یا خود به «جنگل عصیان» می پیوستند و یا در همان «مرداب سکون» شان بی طاقت شده در پوست خود نمی گنجیدند:

جنگل: پر از قیام درختان خشمگین
 در خشم هر کدام: کنایاتی از کلام
 این یک: سخنوری همه بی مایه در سخن
 و آن یک: پیامبری همه بیگانه از پیام

مرداب: ذهن خفته آفاق
 آیینه دارغافل خورشید صبحگاه
 مرداب: جای مردن ماهی
 طومار سرگذشت شب و درگذشت ماه

حیران میان جنگل و مرداب
 ماندم بجای و تکیه زدم بر دو پای خویش:
 — آیا کدام یک؟

مرداب پشت سر را در پیش رو نهم
 یا جنگل جوان را از پیش دیدگان
 برگیرم و قرار دهم در قفای خویش؟

تهران — ۱۴ شهر یور ماه ۱۳۵۷

و در ۱۹ آذرماه همان سال هنوز، وقتی که همه منتظران، خورشید کهنسال را مهربان و جوان می دیدند، و همه می گفتند «که آن معجزه نزدیک است»، تصویر دیگری در برابر چشم شاعر نقش می گیرد:

ناگهان برق در آن نقطه موعود حریق افروخت،
 پیری از شعله برون آمد
 پیکر فربه او، کوتاه
 دیده سرخ برافروخته اش گریان ...

پنجه سوخته اش غرقه به خون آمد.
 همه، خورشید دروغین را در نیمه شبان دیدیم
 شدت گریه چنان بود که خندیدیم...

خورشید نیمه شب، ۱۹ آذرماه ۱۳۵۷

زبان غیب، حضور دوم برتر

نادر پور خودش نمی داند چه دستی است که در او شعر می نویسد، و می نویسد که این «پیش بینی»ها را «حس بیدار من» به من داد و توضیح می دهد که «اما حس بیدار من، دعوی «غیبگویی» نداشت، بلکه بمدد شناسایی گذشته، از آینده خبر می داد.»^۴

از من و نادر پور گذشته شناس تر، فرزانه تر، و بیدارتر بسیارند که دعوی غیبگویی نمی کنند، و غیبگویی نمی کنند. غیب را نه می گویند و نه کشف می کنند، غیب برای خود منظر نمی شناسد و نمی خواهد، غیب زبان می خواهد، و زبان غیب بودن یعنی در غیب حضور داشتن، حضور دوم برتر، در این دنیا. این گونه حضور داشتن غیر از شعور داشتن است. اولی حادثی و رفتنی است، دومی قدیمی و ماندنی. در اولی زبان کار می کند، و اوست که ماندنی می شود، یعنی زبان به زمان می رسد، کار زبان را نباید قیاس از خود گرفت، عین کارنیکان، و گرنه نادر پور در هیجده سال پیش بدون آن حضور برتر، و بدون آن موهبت زبانی ای که بتواند لحظه های خیال و خلود آن را شکار کند، چطور می توانست به این پیشگویی برسد که روزی از دور به سرزمینش نگاه می کند و همه آن «شوکت و آبادی» و تمدن و فرهنگ را در «عزا و ویرانی» می بیند، چون عرصه بهم ریخته شطرنج که «شاهش مات» شده و هیچ دست نجات دهنده ای از هیچ سو نمی بیند:

راستی آیا کدامین دست با این نطع بدفرجام بازی کرد؟

یا کدامین فاتح اینجا ترکتازی کرد؟

از تومی پرسم الا ای باد غمگین بیابانی!

ای که آوای عزایت را در این ویرانه می خوانی!

بنگر این بیغوله را از دور!

هر چه می بینی در او مرگ است و ویرانی

عرصه جاوید آشوب و پریشانی
 مهره شاهش از این لشکر کشیها، مات
 با چنین شطرنج نفرین کرده تاریخ
 هیچ دستی نیست تا بازی کند، هیهات!

آذرماه ۱۳۴۵، از مجموعه «از آسمان تا ریسمان»

هیهات! چه هیهاتی! کیست که هیهات سال ۱۳۴۵ نادر پور را امروز در ۱۳۶۳ بر زبان نراند؟ و نادر پور اصرار می کند که این شعرها را «همو بود (همان حس بیدار) که به من الهام کرد»^۵ الهام؟ این شعرها هیچ کدام عطیه الهام نیستند. مگر این که آن حضور و احضار را که گفتم به حساب الهام بگذاریم، که تازه در آن هیچ حس بیداری فعالیت نمی کنند. من درباره مکانیسم الهام و این که شعر تمام و یا تمام شعر چقدر بدهکار آن است قبلاً بسیار گفته ام^۶ و حرف از آن در اینجا رشته حرف را از من می گیرد. نادر پور می تواند بسیاری از شعرهای خوب دوره رمانتیسیم شاعریش را به حساب الهام بگذارد چون هنوز در جهان رؤیایی اورویای جهانی، حادثه ساز نبود، خودش را به تصویر می داد و نه به غایت تصویر. اما حالا، عجیب سختم می آید که مثلاً «تردید در طوفان» را مدیون الهام بدانم، مدیون «شلاق سرخ صاعقه» می دانم که چشمهای شاعر را در خواب می گشاید و تلنگر می زند، و شلاق سرخ صاعقه، مائده کور الهام نیست، همان حضور مضاعفی است که گفتم تصویر پخته و پرداخته خود را در همان طلیعه قطعه می نشاند:

شلاق سرخ صاعقه بر پشت آسمان

پیچید چون علامت وارونه سؤال

.....

از قله «خود» تا چاه «خود»

این است که می گویم نادر پور خودش را نمی شناسد. و یا می شناسد؟ آنطور که خودش می خواهد. این، طرز شناخت من است و البته به او ربطی ندارد. هر شاعری زندگی و تربیت ذهنی خودش را دارد، که در میان زندگی و تربیت واژه ها شکل و قوام می گیرد. و اتفاقاً زندگی و تربیت واژه ها نزد نادر پور چنان است که همیشه او را به شناخت بیشتر «خود» و کشف زاویه های آن «من» فردی سوق داده است که بنوبه خود، چنان که در سطور بعد خواهیم دید، در تحول دید و زبان نادر پور کم کم حرکتی

همگانی می گیرد. تمایل به این خودشناسی در او چنان است که ثقل سنگینِ روحیه او، و محور و مدار شعر او می شود، سراسر شعر او را می گیرد و دار و ندار شعر او می شود، و در مغناطیس مقاومت ناپذیری که دارد این خودشناسی در شعر او به خودخواهی، حتی، می رسد. آنجا می رسد که خواننده اش را دست کم می گیرد و می خواهد همان برداشتِ خودش را از قطعه به خواننده تحمیل کند، و فهم خودش را از گردشهای سیال و دو پهلوی زبان در یک مصرع، به او دیکته کند. این همه حاشیه نویسی در زیر قطعه ها، و توضیحهای نالازم، و شاهد آوردنها از هاتف اصفهانی تا حافظ، از روزنامه کیهان تا اساطیر یونان، از حدیث نبوی تا عیسوی و موسوی، از چپ فرانسه و از راست و از متفقین جنگ جهانی، از فردوسی و سعدی تا عرفی شیرازی... تا لادری و، و، و... اوف! آدم بسته می آید. ریتم شعر را از خواننده می گیرد و چیز دندانگیری هم جانشین آن نمی کند، خواننده را در متن لذت، لذت خواندن، ناگهان به «حواشی» حواله می دهد، با شماره های ۱ و ۲ و ۳ و ۴ که گاه در یک قطعه به ۱۰ می رسد، و خواننده هر بار، با هر شماره، از اوج لذت (رفعت؟) به حواشی (حضیض مذلت؟) می افتد، و در آنجا چیزی جز لذتِ خود نادرپور نمی بیند، چون نادرپور از این کار لذت می برد، به خواننده اما بر می خورد، همان قدر که به شعر لطمه. چرا که لذت او در حد تفهیم خود به خواننده نیست، در حد دست کم گرفتن او و افسار زدن به حس و شعور اوست، و به قیمت این خودخواهی، تعبیر پذیری شعر را از شعر می گیرد. از میان صد نمونه به یکی دو نمونه اشاره کنم و بگذرم، که خود این مطلب انگار دارد آن قصد اصلی مرا به حاشیه و حواشی می برد.

قطعه «طلوعی از مغرب» را که در تیر ماه ۱۳۶۰ در پاریس سروده شده است با

آغازی این چنین:

در سرزمین من،

بعد از طلوع خون، خبر از آفتاب نیست ...

می خوانیم و ادامه می دهیم، و در اواسط قطعه به این دو مصرع می رسیم:

من شاهد برآمدن آفتابِ شب

در سرزمین دیگر و آفاقِ دیگر (۱)

و با این عدد یک که در داخل پرانتز گذاشته شده است ناچار دو سه ورق می زنیم و

بسراغ حواشی آخر قطعه می رویم و در آنجا می خوانیم:

«حواشی:

(۱) — تعبیری است از ظهور دوباره «نیروی چپ» در عرصه سیاست فرانسه و

پیروزی حزب «سوسیالیست» در انتخابات ریاست جمهوری و مجلس ملی آن کشور (بهار سال ۱۹۸۱ میلادی)».^۷

خوب، حالا بگوییم که این یکی را شاعر عمداً خواسته است از تعبیرات احتمالی دیگر برکنار نگاهدارد، و مخصوصاً به خواننده اش حق ندهد که به میل خود و به عشق خود این دو مصرع را در ذائقه ادبیش مزه مزه کند و به تعبیر ناصواب و خطرناکی برسد و یا اصلاً نرسد و این دو مصرع را خدای نکرده در همان مفاهیم کلمه به کلمه اش دوست داشته باشد. ولی این یکی دیگر از همانهایی است که به آدم برمی خورد:

کتاب «شام باز پسین» را باز می کنیم و به غزل زیبای «غرو بی در شمال» می رسیم که در رامسر با این مطلع سروده شده است:

شیر دریا خفته در آغوش نيزاران هنوز
بیشه بيدارست از بانگ سپیداران هنوز

و با ادامه زیبای:

دست شب نارنج سرخ آسمان را چیده است
خون او جاری است از دندان کهساران هنوز

ما هم ادامه می دهیم تا در اواسط غزل که به این بیت می رسیم و میخکوب می شویم:

گریه مستانه اش در بزم هشیاران چرا؟
نم نم باران خوش است آخر به میخواران هنوز*

چون با این ستاره ای که جلوی ردیف گذاشته شده است، خواننده خیال می کند که دیگر این «هنوز» از آن «هنوز»ها نیست، و با اشتیاق بسراغ حاشیه نویسی آخر قطعه می رود و در آنجا، همان ستاره را داخل پرانتز می بیند و می خواند:

«*» اشاره است به این مصراع:

نم نم باران به میخواران خوش است.^۸

خواننده اگر خیلی مؤدب باشد می گوید: خیلی از راهنمایی شما متشکرم! و اگر هم خیلی عصبی و بی ادب باشد، زیر لب با خودش حرفهای نامربوطی می زند و از خیر بقیه غزل می گذرد، و از طعم این بیت زیبای آخر غزل محروم می ماند:

پرده را پس می زنم، مرغابیان پر می زنند

گوشه ای از آسمان، آبی است در باران هنوز

و بلافاصله به قطعه بعدی «در نور چراغ» می رسد، که من آن را در همین سطور از شعرهای

موفق و جهان بینانه او دانسته ام، و به این تصویر برمی خورد که، برگها

اوراق زرینی که روزی بر درختانِ زمردگون
آیات سبزآشایی بود

در چشم سعدی، دفتری از معرفتهای خدایی بود*

فکر می کنید با این ستاره چه سوغاتی می خواهد در حاشیه آخر قطعه بیاورد تا این مصرع «غامض و پیچیده» را برای خواننده بگشاید؟ دوباره ستاره داخل پرانتز می رود و می خوانیم:

«(*) برگ درختان سبز، در نظر هوشیار
هر ورقش دفتری است، معرفت کردگار

سعدی»^۹

نمی دانم نادر پورچه تصویری از خواننده اش دارد، و یا خوانندگانش را در میان چه گروه‌هایی جستجو می کند، که این اصرار او در تفهیم خود به خواننده، گاه به لجبازی می ماند. گواین که وقتی بیگانگی فارسی زبانان را در اینجا با زبان خودشان می بینم، گاهی هم به او حق می دهم. اما این بیگانگی، دیگر آنقدرها هم نیست که در نشر روشن و روان و بی کنایه مقدمه «صبح دروغین» هم، وقتی از اشتباه و فریب طلایه داران و فریفتگان «آن جنبش ناهشیار و بدفرجام» حرف می زند و نتیجه می گیرد که:

«اعرابیان ناآگاه، در طلب کعبه، ره به ترکستان برند. (۱)»^{۱۰}

باز بعادت مقاومت ناپذیر خود عدد ۱ را داخل پرانتز بگذارد، و به این تنها کنایه مقدمه، که معروف خاص و عام است، حاشیه در آخر بنویسد که:

«(۱) — سعدی گفت: ترسم نرسی به کعبه ای اعرابی — کاین ره که تومی روی

به ترکستان است.»^{۱۱}

این لجبازی را هرگز به این درجه در نادر پور ندیده بودم، به بیماری می ماند. من واقعاً نمی دانم، و نتوانستم حتی حدس بزنم، که از «سرمه خورشید» تا «صبح دروغین» چه حوادثی در روحیه و در درون او گذشته است، درباره خود چه شنیده و چه خوانده است، از کی و از چی؟ و یا چه تأملهایی بر خود کرده است که ناگهان خود را برای خوانندگان غامض و تاریک و محتاج تفسیر دیده است؟ در آن روزگار درباره شیوه بیان او نوشته بودم: «... در انتخاب مصالح و بیان خود (واژه‌ها، ترکیبها، استعاره‌ها) اُنسِ مردم ترازوی اوست... گویی در شعرش دسته علفی به دست می گیرد و این بره اُنس را با خود از سنگلاخها و حتی از کویرها می گذراند، او به این مردم احتیاج دارد...»

و نمی خواهد زمانی برگردد و پشت سرش را خالی ببیند... من این نوع شعر را کلی و ساده خوانده‌ام و شعر نادر پور کلی و ساده موفقی است.»^{۱۲} امروز هم کم و بیش همین نظر را دارم با این تفاوت که دیگر آن کلی و ساده از بسیاری از قطعات او پا کشیده است، و منظر قدیم شعرهای او را بهم ریخته است. و در منظر جدیدش، اما، همچنان فهمیدنی مانده است. حیرت من در این است که وسوسه توضیح نه فقط در خارج از قطعه و در حواشی می‌آید — که این حواشی حتماً با فاصله زمانی زیادی پس از آفرینش قطعه نوشته می‌شوند — بلکه عادت او به توضیحاتی مصرانه، گاهی در خود قطعه و بهنگام آفرینش آن سر می‌کشد، و به بعضی از مصرعهای شعرش شرح و بسط یک نثر را می‌دهد. و این البته در کار نادر پور عیب نیست و در حد سلیقه‌های شاعری شاعران می‌ماند. و البته تا آنجا که توضیح، پراتزی در داخل قطعه نشود و به ساختمان تمام قطعه مثل زائده‌ای نیاو یزد نظیر آنچه که حضور این چهار مصرع در قطعه «تردیدی در طوفان» می‌کند:

در گوش من : نسیم، همان ناله مگس
 در چشم من : هلال، همان نعل واژگون
 زین نعل : بخت و نام فرومایگان، بلند
 و زان مگس : تولد آلودگی، فزون

و الا، توضیح و صراحت در مصرعهای نادر پور، در مواردی که با ساختمان قطعه عجین می‌شود و جزئی از هیأت یا هیکل آن می‌شود، نه تنها کار ساده‌ای نیست، بلکه اگر هم باشد این ساده بودن از نوع همان «ساده»هایی است که خودش بحق می‌گوید که آسان نیست:

برهنه بودن چون ساده بودن آسان نیست^{۱۳}

چون همان قدر که توضیحاتی خارج از قطعه و آن حاشیه نویسیها، تصمیمی است، توضیحاتی ناآگاه داخل قطعه طبیعی است، و تظاهری است از تربیت زبانی و سرشت شاعری او. و مثال را، عامداً، از دو قطعه‌ای می‌زنم که در سطور پیشین، از جهتی، در ردیف بهترینها آورده‌ام:

مرداب پشت سر را در پیش رو نهم
 یا جنگل جوان را از پیش دیدگان
 برگیرم و قرار دهم در قفای خویش؟

«تردیدی در طوفان» از صبح دروغین

غیر از جوانی مستعار جنگل، مفهوم این سه مصرع را، شما و یا هر کس دیگری، از اهل کوچه تا اهل تر یون، همانطوری می گفت و می نوشت که در این سه مصرع آمده اند. و در این مصرع زیر، فقط کلمه «برون» را اگر «برون» بخوانید می بینید که نادر پور مثل شما حرف می زند و شما مثل او:

پیری از شعله برون آمد

با کلاهی که شباهت به عرقچین لثیمان کلیمی داشت.

«خورشید نیمه شب» از صبح دروغین

لثیمان کلیمی؟ عجب! پس آدم فقط خودخواه نباید باشد تا بتواند حرفهای عامیانه و بیمارگونه بزند! بدخواه هم باید باشد، که مختلِ فرزاندگی است، و به خواننده حق می دهد که همین جا کتاب را ببندد و کنار بگذارد. اولین باری که نادر پور این شعرش را در نیمه شب یکی از کوچه های پاریس برایم خواند، ضربه مضحکی به من زد. گفتم، شنید، و از سر استیصال حرفهایی زد، حرفهایی که نفهمیدم من، ولی مطمئن شده بودم که در چاپ کتاب عوض خواهد کرد. و کتاب، یک سال بعد چاپ شد، و دیدم آنچه که باید عوض شود آن مصرع نیست.

منطق و معنا در شعر

و نادر پور دیگر در این سر عمر عوض شدنی نیست، نه خودش و نه شعرش، و شعرش کافی است که خودش را، و بهترین و بدترین خودش را بپذیریم. که این هر دو و هر سه در چشم من یگانه شده اند: خالق معصومی که چیزی جز مخلوق خودش نیست، شعر، مخلوق او و او مخلوق شعرست. و این هر دو، مخلوق مانده اند، و تا مجهول نمانند، هر دو در تلاش آند که به زندگی خود معنا و منطق بدهند، هر کدام می خواهد که خود را در آن یکی مفهوم کند، یکی در خارج از قطعه و در حواشی، و آن دیگری در داخل قطعه و گاه در تلاشی. و این شاعر خودش را هنوز هم، و بلکه بیشتر از سابق، این طور می خواهد: روشن، برهنه، و اگر نه منطقی لاقلاً همسایه منطق.^{۱۴}

معنا و منطق خودش را به شعر تحمیل نمی کند، تحمیل از سراینده قطعه است که برمی خیزد و گاه سراپای قطعه را زیر بار می گیرد، و در جهت قصد خود بکار می گیرد، منتها بخت نادر پور در این است که اصلاً قصدهایش از همان اول غالباً در جهت شعر می روند و از باطن شعر برمی خیزند، و منطق و بی منطقیشان، در همان مرحله قبل از

سرودن زاده شده و تکوین گرفته‌اند، معنا و منطقی که خارج از اراده او و نهفته در هوش اوست. و گرنه معنای شعر نادر پور اگر می‌خواست ناشی از عاریه، کشف و یا ابداع بوده و در خود قطعه و از خود قطعه سر در آورده باشد، با این اصراری که او در تفهیم خود به خواننده دارد ضایعه و حشتناک شعر او، و خشکی، بی‌رمقی و کم‌جانی قطعه‌های او می‌شد، خطری که گاه شعر او را در همین کتاب «صبح دروغین» بر موی بار یکی تا آستانه سقوط می‌برد و بازمی‌گرداند. و عبور از خطر در شعر نادر پور، جرأتی است که دیگر ناشی از بخت او نیست، جرأتی است که تشرّف بر جهان واژه‌ها و تسلط بر موسیقی کلام به او می‌دهد.

این بخت را، تا آنجا که به تجربه و تحقیق دیده‌ام، و در زندگی با شعر و شاعران شناخته‌ام، غالباً شاعرانی دارند که بقول نیچه طبیعتِ دیونیزی (Dionysien) دارند، و نادر پور را من متعلق به این گروه از شاعران می‌بینم، یک دیونیزین: فرزانه غریزی، که به تعبیر دیگر، غریزه‌فرزانگی دارد، و غریزه هوش، که حیاتِ تفکر او را با چاشنیهای زیباشناسی بویژه موسیقی کلام و تجسم خیال، و شور و عاطفه می‌آمیزد... و نجات او در همین است. چه بختی!

و برای خواننده بی‌طاقت و کم‌حوصله بلافاصله این توضیح را بدهم که تکیه بر واژه «بخت»، که می‌بینم در این سطور خود بخود و نه از سر عمد آمده است، هرگز به این غرض نیست که دیونیزین‌ها بر سر این موهبت می‌نشینند تا «شاهکار»‌هایشان از ملکوت کبود، شسته و رفته بر صفحه کاغذ بنشینند. اداره صفحه سفید همان قدر برای آنها مسأله است که برای شاعران آپولی نین (Apollinien)، که شعر را بر صفحه سفید می‌آفرینند و از هیچ سویی به آنها هدیه نشده است، و بسیاری از شاعران تاریخ ایران و جهان از این هر دو گروه برخاسته‌اند.

شعر شاهد

اما در آن مرحله قبل از تکوین، هر چیزی از دنیای بیرون، یک تکه و یا کل آن، و آنچه بر این دو، و بر قلمرو این دو می‌گذرد و ربط مستقیم با زندگی انسان پیدا می‌کند، مستقل از انسان، و در بحث ما، مستقل از انسان شاعریست. و خیال شاعر و مکانیسم تصویر پردازی او، آن معنا و بیان نهفته در آن تکه و در آن کل را می‌شکافد، رمزگشایی می‌کند، بروز می‌دهد و بر آن **شهادت** می‌دهد. و توانایی او در این کار بسته به میزان شهادتی است که می‌دهد، بمقدار آفتابی است که بر آن حوادث می‌تاباند، توانایی این

که شعرش را «شعر شاهد» می‌کند یا نه.

قدرت نادر پور در شهادت او نیز هست. مشکل است که کار شاعر، بعنوان یک هنرمند، هم شاهد کائنات و محتوای زمانش باشد و هم شاهد حیات هنری زمانش. که این دومی را اگر شهادت ندهد، انسان فردا و پس فردا عنایتی به شهادت اولی نخواهد داشت. چنان که این مشکل را او در شماری از اشعار خود، از آن گروه که من آنها را «شعر شاهد» نامیده‌ام، دارد. شماری از اشعار که بر عصر شاعر شهادت می‌دهند و او آنها را با ضمیر آگاه و در بیداری و نه در رؤیا، دیده و یا بر چیده است، تصویرهایی تنها و جدا افتاده که درست به درد بر چیدن می‌خورند:

تاج خروسهای سحر را بریده‌اند

«رستخیز» از آسمان تا ریسمان

و حرفهایی از این ردیف که: لاله‌های خونین، فریاد می‌کشند...
و تمام شعر «مرثیه‌ای برای بیابان و برای شهر» در کتاب «گیاه و سنگ نه، آتش» که از لحاظ زبان تحولی در کارهای آن دوره نادر پورست (سالهای ۴۰) و طبق معمول با خطبایی از این گونه تمام می‌شود:

آه، ای امید غائب!

آیا زمان آمدنت نیست

سنگ بزرگ عصیان در دستهای توست

آیا علامت زدن نیست؟

حرفهایی است که نادر پور در هوشیاری دست چین کرده است و مثل چینه ردیف کرده در کنار هم گذاشته است.

آقا، این حرف او، که از شهادت او بر جریانی برمی‌خیزد که در زمانه ما بر ما آشناست، و با این خطاب در شعر می‌آید که:

آه، ای برادران!

توحید، از دوگانگی آغاز می‌شود

آری، دوگانگی:

یعنی به غیر خویش، کسی را شناختن

خود را ز هر که جز او، بیگانه ساختن

آنگه به او رسیدن، در جاودانگی

برعکس، در تشکل قطعه و در تقدم و تأخر مطالب آن، یعنی با اصطلاح در contexte

قطعه، چقدر درست نشسته است. که اگر نمی نشست، از نادر پور فقط می توانست تصویر یک خطیب را بدهد، که بر سگویا منبرش بیخودی شور می زند، آن چنان که شمار دیگری از اشعار او از او می دهند. در اینجا ولی، ادامه آن در یک انسجام فنی، و در یک بافت کم گوی و گزیده گوی مطالبی که در داخل قطعه، از دور و نزدیک جوابگوی هم اند، خواننده را به جایی می برد که این حرف را، نه چون یک خطبه در فاصله ای از گوش او تا منبر، بلکه در متن یک آب و هوا، مثل هوا جذب می کند. و کار شاعر هنرمند، ساختن همین آب و هواست. یعنی همان حیات هنری، شهادت دوگانه بر زمان و بر زبان.

این یکی از شگردهای نادر پورست، و یا حالا دیگر عادت ثانوی او، که با معانی نهفته در دنیای اطرافش، رابطه یک طرفه ندارد، برعکس یک رابطه بده و بستان دارد. زبانش طوری است که باندازه آفتابی که می تاباند زیر تابش آنها نیز قرار می گیرد. تا آنجا که مثل این که این زبان را، که منظری از دنیا را شکافته، همان منظری از دنیا به او داده است.

برف و شکوفه، آیت توحیدند

این تصویر، در وسط قطعه، جایی از فرم را گرفته است، سگوی همان خطابه آخر قطعه است، اسباب حرف است، موجز و مختصر، که انگار تمام نادر پور در انگشت سبابه اش خلاصه شده است.

راز وصلت

شاید بگویید که همیشه همینطورست، و برای هر نویسنده یا شاعر، مسائل دنیا در زبان آنهاست که روشنی می گیرد. آری، اما توفیق شاعر در آنجاست که آن قدر خودش را با طبیعت و با آن مسائل دنیایی یگانه و واحد ببیند که خودش را جای آنها بگذارد، و در این تلاش عاشقانه، روشن که می کند روشن هم می شود، چون او خود آن طبیعت و خود آن مسأله دنیایی است. و این جز با ایمان و عزم و عطش نهانی وصلت میسر نمی شود.

به این وصلت، نادر پور در شعرهای «گل و بلبل» و «چار درد»، «از نقطه تا دایره» و «قلب بالدار»، «شهابی در تاریکی» و «طوفان نوح»، «در سایه کبود دو انگشت»^{۱۵} رسیده است، بعنوان نمونه های ذکر نشده و در نمونه های ذکر شدنی دیگر. و به این وصلت مثلاً در قطعه های «عریضه» (شام باز پسین)، «پاریس و تائیس»، «در پشت

گره کراوات»، «نوید»، «تسنگ شراب و شعر من» (از صبح دروغین) و خود قطعه «صبح دروغین» نرسیده است. و در بسیاری دیگر از همین کتابها... که این بسیاری دیگر تازه از آنهایی است که شاعر در آنها وسواس شکل داشته است و نه از نوع قطعاتی چون «به محمد اقبال» و «در شعله کبریت» که زیادند و اصلاً از این مقوله جدایند. که این مقوله و نمونه هایش البته در جای خود حضور دیگری دارند و حرفی دیگر می طلبند، چرا که با همان تصویرهای تنها و جدا افتاده شان از او یک تصویرگر بزرگ می سازند. در آنها آن عطش نهانی وصلت نیست، و یا هست ولی سیراب و کامروا نیست. چون بطرز عجیبی این راز جادویی برای من تجربه شده است که این وصلت، هر جا که شاعر سر بهوا، بی درد، بی حیرت و بی سؤال می ماند با او نمی ماند. و عجیب است — و یا که اصلاً عجیب نیست — که این وصلت، هر جا که عواملی در شعر مطرح می شوند، و یا سایه شان را می بینیم که می خواهند انسان شاعر را از اضطرابهایش منصرف کنند، او از میان هزار و یک جور دلهره آدم، فی المثل مرگ، عجز، حقارت، تنهایی و... سایه اش را برمی دارد و شاعر را در شعرش تنها می گذارد.

با این که نادر پور در چشم من شاعری است آشنا به این موهبت مرموز، هم بعلت سرشت دیونیز یا یک خودش، که اشاره کردم، و هم بعلت توانایی اکتسابی سالها شاعری و تنفس در هنر کلامی، ولی باز گاهی شعرش، تا سطح یک شعر بد سقوط می کند. انگار گاهی، مثل این که بخواهد تفریح کند و یا این که یادش رفته باشد که شعر و مأموریتش در کجای هستی و کون و مکان می نشیند، طوری رابطه های فوری و آسان و معمول با جهان مشاهده هایش برقرار می کند که همان اول، در همان رابطه های بی فاصله، از آن وصلت فاصله می گیرد و یا وصلت از او فاصله می گیرد:

خورشید عالمتاب من، آینه بخت بلند من

امید عمرم، دخترم، دیرآشنای دلپسند من

گاهی که می آید به دیدارم

چشم مرا در تیره روزی، نور می بخشد

من، چون جوانان باز می یابم

در ضعف پیری قوت بینایی خود را

(... تا آخر)

«در بازتاب شعله کبریت» از صبح دروغین

و دست مرا زیر ساطور هم بگذارند زیر این مصرعها را امضا نمی کند:

ای بلند اقبالی فردوسی سرشت
عالم از طبع تو خرم چون بهشت ...
... تا آخر

صفحه ۹ صبح دروغین

به شوخی می ماند. این نظر من است، و نظر من در اینجا از توقعی برمی خیزد که کارهای دیگر نادر پور به من می دهند.

از غایت تا غرض

و البته که تمام کارهای یک شاعر شاهکارهای او نیست، و گاهی شاعران و نویسندگان بزرگ، چه دیونیزین و چه آپولی نین، شاعر و نویسنده یک یا دو کارشان می مانند و چهره شان را همان یکی دو کار به تاریخ و اعصار می برد. مثل این که نیما یوشیج را نیمای «افسانه» و «ماخ اولاً» و صادق هدایت را هدایت «بوف کور» بدانیم. و مثل سهروردی «عقل سرخ» و خاقانی «ایوان مدائن» و رودکی «دندانیه» و ایرج میرزای «مهر مادر» و رمبوی «زورق مست» و والری «گورستان دریایی» و ایویت «سرزمین ویران» و، و، ...

و در جهت عکس قضیه، این نبض بقدری ظریف می زند که چهره های ادیبی که هیچ رسالتی را در هنر شاعری نه ادعا و نه تعهد کرده اند، مثل حبیب یغمائی و ناتل خانلری، یک لحظه که از جهان فضل فارغ شده پناه به حس برده اند آثاری آفریده اند و کاری آفریده اند که چهره آن کار شده اند و در صف شاعران نشسته اند. و در مصداق حرف به «عقاب» این وبه «به جستجوی ورق پاره نامه ای...» آن فکر کرده ام، که توفیقشان در صداقتشان بوده و صداقتشان وصال و وصلتشان در شعر، این وجدانهای راحت را نمی شود با «رأی گیری» در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران از جهان شعر حذف کرد و یا مقامشان را بالا و پایین برد، و فکر کرده ام که ما از این نسل کم آموخته ایم و تنها اگر صداقت و فروتنی شان را بیاموزیم خود بسیار آموخته ایم، چرا که در نسل ما جریان در جهت معکوس می رود. «فضلاً» ی نسل ما بجای جستجوی آفات شاعری، و یا در حقیقت شکار آفات، اول مدعی و متعهد «رسالت شاعرانه» می شوند و بعد در کنار مجموعه های ریز و درشت و چاق و لاغر شعر، البته در کوچه های عاریه فضل راه می روند و تفاضل می کنند و استاد جوان ما بجای این که یاد بدهد و یاد بگیرد برای شاعران، و ضمناً البته برای خود، رأی جمع آوری می کند.^{۱۶} قصدم از این حاشیه این بود

که بگویم نادر پور را هم من شاعر شاهکارهایش می‌شناسم نه شاعر شعرهای بدش. چون این یک تقلب است که شاعرانی را با تکیه بر شعرهای «انقلابی و بنا بر این خوبشان»! و شاعرانی را با پیش کشیدن شعرهای «غیرانقلابی و بنا بر این بدشان»! قضاوت کنیم و در همان محکمه از حضار بخواهیم که حالا بیاید در حضور من رأی بدهید تا درجه شعرشناسی شما دانشجویان عزیز و انقلابی را بشناسم! مع ذلک دانشجویانی که علی‌رغم تمایلات ادبی استادشان به نادر پور «رمانتیک و غیرسیاسی» و یا به یدالله رژیائی «فرمالیست و غیراجتماعی» رأی می‌دهند (آن هم در محیط بایر فرهنگی و ارتجاع حاکم مذهبی)، اگر دهن کجی به استاد نباشد پوزخندی به کج دهانی او، اما، هست.^{۱۷}

کدام «من»؟

نمی‌دانم چرا حرفی که من از نادر پور می‌زنم به اینجا کشید، به حرفی که کس و ناکس دیگر از او می‌زند، و کس نادر پور را شناختن، شناختن «من» اوست، یعنی شناخت یکجای «شعر و زندگی» او، که به نظر من سخت توأمانند، که نه تعهد می‌خواهد و نه تقلب. و آن تقلب که من گفتم اینجاست، یعنی آن من «شخصی - همگانی» او را ندیدن، و یا دیدن و نگفتن. چرا که این «من» دیری است که دیگر آن «من رمانتیک» و آن من «شخصی و فردی» نیست. و نادر پور خود، آگاه از این مقوله، و انگار دل‌آزده، چنین می‌نویسد: که به نظر من دفاعی است نه لازم، نه مقنع،:

«شرط تعهد شاعر فقط آن نیست که هرگز از خویش نگوید و همیشه از همگان دم زند و به عبارت دیگر، «ما» را جانشین «من» کند. اگر عمق و اصالتی در کار شاعر نباشد، این تعویض ضمائر، فریبی بیش نخواهد بود... من، بی‌گمان، از حدیث نفس آغاز کرده‌ام، اما معلوم نیست که به حسب حال جمع نرسیده باشم و اگر محکمه ظاهر بینان، فقط به گناه استعمال ضمیر «من» محکوم کند، در انتظار داوری زمان خواهم ماند.»^{۱۸}

نالازم است برای این که از اتهامی دفاع می‌کند که اتهام نیست، و نیست. کم کم در مورد نادر پور، در طول سالیان به این نتیجه رسیده‌ام که وقتی به نثر می‌نویسد، اهمیت زیادی و بی‌هوده‌ای به فکر شایع و شیاع فکری اطرافش می‌دهد. و گرنه این چه دفاع معصومانه‌ای است که اینجا از خود می‌کند، در برابر کدام ادعای بی‌مدعا به؟ مدعا به اگر «تعهد» است، پس ادعای بی‌محتواست، بر هیچ می‌رود. و نادر پور در برابر این

هیچ، ناگهان ترسیده است، و ناگهان از «» بیرونش می آورد تا برایش شرط پیدا کند، و چون خود را در آن محکمه، به هر حال، محکوم می بیند، پس شرطش را می نویسد، و منتظر «داوری زمان» می ماند. با همهٔ چهرهٔ بیگناهی که این حرف از او ترسیم می کند، به نظرم نادر پور بیشتر در انتظار زمانِ داوری است تا داوریِ زمان. و زمان داوری فرا رسیده است، اگر نه برای همه، لا اقل برای ما در «صبح دروغین»:

پیمبران سخن! آری،
ایا بتانِ قلم در کف
که دستِ سستِ شمایان را
ز پشتِ پرده، نخى جنباندا!
چه زود لفظِ «تعهد» را
ز نوکِ خامه فرو شستید،
ولى چه دیر به خود گفتید
که نقشِ «مار» اگر زیاست
به لفظِ «مار» نمی آید.

و برای خودش، که می بینید، که البته خودش هنوز هم می تواند «در انتظار داوری زمان» بماند، اگر بخواهد، اما برای من زمان امر کثیفی است، و من خود را سبک تر از آن و عادل تر از آن می خواهم.

مقنع نیست، چون از «فریب ضمائر» برای توجیه امری تشبث می جوید که در اصل برآب می رود، و ضمایر نه خودشان و نه تعویضشان فریب نیستند، که اتفاقاً این ضمیر من، گاهی از همان «ضمیر» در حدّ دستوری اش برمی خیزد، و گاهی همین ضمیر دستوری است که وجدانی برای آن یکی است. و استعار او هم، در همین مقدمه، به این گفتهٔ رمبوکه: «من، دیگری است» (Je est un autre) جز از همین تعبیر بر نمی خیزد، و نه تنها در شعر بلکه در حیات تن و تفکر. یعنی برای کشف اصالت خیال و خلق تصویر در نادر پور باید بسراغ همان وجدان، دل، و درون مشروح او رفت تا دید که آن Je، و در زبان ما، آن «م»، آن ضمیر شخصی متصل اول شخص مفرد، با «خود» او چه می کند که «دیگری» می شود.

بجز آن دو گروه شعر، که صحبتش رفت، یعنی اشعار جهانمندی با بینشهای پیامبرانه، و آنها که بر جامعه و کشور شاعر شهادت می دهند — اشعار شاهد —، شمار عظیمی از شعرهای نادر پور شعر گریز و پناه است در خود، در کلام، در برداشتهای

عشقی و روحانی و جسمی و... گاه با مغناطیسی از جادو و کیمیا، و در همان مغناطیس ولی بسته و محصور.

در حصار این حرف، باید گفت که شعر نادر پور شعر هوای آزاد نیست، مع ذلك اگر این حرف درست نباشد، لا اقل این هست که او در هوای آزادِ شعرش، باصرار سکوهایی برای نشستن، و درها و پنجره‌هایی برای باز و بسته کردن می‌گذارد، درها و پنجره‌هایی برای پذیرفتن و پس زدن. او، مسافرتنهای این هوای گسترده و آزاد، اما هر جا که می‌گذرد منظره‌هایی را با خودش می‌برد، بجای این که ببیند، مثل سایه‌اش که با خودش می‌برد، طوری که من گمان می‌کنم که نمی‌بیند، بلکه با پوسته‌اش، ریه‌هاش، و رگه‌هایش می‌گیرد. و نیز با پاهایش، که حس حرکت و ریتم رقص را بدرقه دید او می‌کنند. چه دید رسیده و پخته‌ای! این، یک روی لیر یسم نادر پورست که همان دید پخته به او کمک می‌کند که کنایه‌ها، تصویرها و سمبولهایی را که از طبیعت و از تابش آن منظره‌ها گرفته بود، با استادی بیرون بیاورد، و بر آن منظره‌ها، و بر طبیعت، که شما هم در آنید، باز بتاباند. بطوری که، در روی دیگر سکه، آن خود لیر یک، با دیگری (با شما) ساخته می‌شود، نطفه و شکل می‌گیرد. یعنی آن ضمیر تنها و آن منی که در نور، در شب، در کویر، در درخت، در کبوتر، در آفتاب و آب وجود داشت، و در چاه «خود» بود (و یا در قلعه «خود»؟)، ناگهان آمیزه‌ای شخصی — همگانی می‌شود.

این قدرت را نادر پور در چهار کتاب اولش، تا «سرمه خورشید»، و حتی در بسیاری از قطعات مجموعه «گیاه و سنگ نه، آتش» هنوز نداشت، اگر قطعات: از من تا خورشید، قلب بالدار، جاده خالی است، مرثیه‌ای برای بیابان و شهر، نقاب و نماز، و خود قطعه گیاه و سنگ نه... از نقطه تا دایره و چکامه کوچ را از آن برداریم.

در سالهای عزلت

نادر پور «از آسمان تا ریسمان» و نادر پور «شام باز پسین» را باید کشف کرد و شکافت و شناخت تا فهمید که چه ثقلی را با خود تا «صبح دروغین» کشیده است. و در عزلت و سکوت سه ساله‌اش چه گذشته است، سکوتی که درسی و پنج سال شاعری نادر پور بی سابقه است. «شام باز پسین» را که می‌بندیم، یعنی نادر پور ۱۳۵۵ را، به «تردید در طوفان» و «خورشید نیمه شب»، اولین شعرهای مجموعه «صبح دروغین» می‌رسیم، و به این فکر می‌رسیم که عزلت نادر پور یک عزلت فنی نبوده است. یعنی عزلت تأمل بر زبان خود، تورق خود، و ورز و راه‌یابی، و کشف جادو، و حفر تونل.

بلکه عزلت تأمل بر دیگران بوده است، دیگران فرزانه، دیگران بزرگ، و غوطه خوردن در فکر و اندیشه آنان، تغنی و تغذیه از خزائن فکری و فرهنگی قله‌هایی چون فردوسی، نظامی، مولوی و حافظ بوده است. یعنی شعر نادر پور در «صبح دروغین»، همان چهره را در زبان، و شیوه‌های بیان، و درز بیاشناسی ساختمان قطعه ارائه می‌کند که قبلاً در «شام باز پسین» می‌شناختیم. اما در اینجا ضربه‌ها و چاشنی‌هایی از فراست و فرزاندگی و فریاد، از ستیز و از ستوه، شعرش را شعر ضرورت زمانه می‌کند. شاید اگر این ضرورت را نمی‌دید هنوز از آن عزلت بیرون نیامده بود. شاید هم نمی‌خواست که ادامه عزلت دیروز او موازی انزوای امروز شاعرانی شود که شرم‌گفته‌های دیروزشان، امروز به نگفتن و خاموش شدن می‌کشاندشان. این ضرورت گفتن و خاموش نماندن، امروز برای نادر پور چنان است که کتابش را نه تنها به «هشیارانی هدیه» می‌کند «که در آستان حوادث اخیر، خطر را از دور دیده بودند» بلکه مشفقانه به آن گویندگانی عرضه می‌دارد «که غفلت دیروز را با بصیرت امروز خویش جبران» می‌کنند.^{۱۹} و همین ضربه‌ها و چاشنی‌های فراست و فرزاندگی است که شعرهای این مجموعه را سهم بیشتری از اندیشه و تفکر او می‌دهد تا آن حس‌ها و خیال‌هایی که گفتم پشت و روی سکه را بهم می‌دوزند، تا آنجا که تمام قطعه را مانیفست فکری شاعر می‌کند، قطعه «خطبه عزیمت»، که محصول همان چاشنی‌هاست و نشانه‌هایی از آن ستیز و ستوه را در خطاب به همان گروه از شاعران، در مصرع‌هایی از این قطعه بلند می‌بینیم:

صفای چهره کاغذ را
به چنگ خویش خراشیدم،
حروف را، همه، بند از بند
ز هم گسستم و پاشیدم
به یک نگاه یقین کردم
که از تمامی این الفاظ
یکی بکار نمی‌آید.

قلم ز پوسته کاغذ
توقعی نتواند داشت
جز این که نطفه معنایی
از این سفیده برآرد سر

وگر نه، زرده خورشیدی

از او بیار نمی آید

و در ادامه ای صمیمی و صادق، خطاب به همان «شاعران متعهد» و «بتانِ قلم در کف» می پرسد:

اگر پیام شما حق بود

چرا چو موج زمین خورده

به پایبوس حقارت رفت؟

اگر کلام شما جان داشت،

چرا چو کاه پراکنده

ز خشم باد به غارت رفت؟

چه زود راه فنا پیمود:

رسالتی که رذالت بود!

به آبروی شما سوگند!

که آب رفته، دگر باره

به جو بیار نمی آید.

ایا هیاکل نام آورا!

به طبل جنگ چه می کوبید؟

که طشت خالی رسوایی

زبام نام شما افتاد،

وگر صدایی از او برخاست

صدای خوف و خجالت بود:

چنان به خاک سیه غلطید،

کزو به چشم حقیقت بین

بجز غبار نمی آید.

ایا سلاله چو پانان!

که برق معجز موسی را

به چشم سامر یان دیدید،

کنون، به فال نکو گیرید
 طلوع گاو طلائی را!
 به شیر تازه وضو گیرید
 نماز صبح رهایی را!
 و گر امید شما، ای خلق!
 به بازگشت پرستوهاست،
 نظر ز پنجره بردارید،
 که نوبهار نمی آید

و آنچه را که حالا، بی اعتنا به «محکمۀ ظاهر بینان» در ادامه همین قطعه می گوید، من دوست داشتم که در همان سالهای ۱۳۵۶، که «از نشانی تا کلید» را می نوشت می گفت:

مرا همیشه طلب این بود
 کز این دیار، جدا باشم
 ضمیر «من» به زبان راندم
 که همزبان خدا باشم
 مرا قصاص کنید ای خلق!
 گر از نژاد شما باشم
 اگر شما همه نفرینید
 مرا سزد که دعا باشم
 که از دهان پر از دشنام
 پیام یار نمی آید

و برعکس حالا، پیام یار را باید از دهان پر از دشنام شنید، که سزای آنچه بر من و او رفته است جز ناسزا نیست، و دهان نادر پور را من این طور می خواهم، پر از دشنام، و دهان همه شاعران را، که باید دیر یا زود، از گر بیانهاشان طلوع کنند تا شعر، طلوعی دوباره کنند، که تا وقتی که شاعر در حاشیه زندگی می کند، شعر زندگی نمی کند. و آنچه مرا در این سطور تا به اینجا کشانده است، تلنگری است که حضور تنهای «صبح دروغین» در این میانه به من می زند: عبور از حاشیه و پرخاشی در خلاء، همین که حرف دهان خود را بزنیم، و کینه های دل را از دل نگیریم، همانجایی که هستیم نباشیم، پسر پدر خود باشیم و نه پسر وقت.

و می بینم که یادداشتهای من، از اینجا بعد، در زمینهٔ زیباشناسی شعر امروز، از خلال همین شعرها، حرفهای دیگری است، که دیگر تأمل بر حرف دهان او نیست، و تأمل بر اندیشهٔ او نیست، بلکه یادداشتهایی است از همه سو که به دید و به نگاه او می رسد، و به توقعهای ساختمان و معماری در شعر، و توقع شکل، چرا که جریان داشتن، بتنهایی کافی نیست، حتی برای آب. و این مبحثی است که ترجیح می دهم موعود بماند تا مخلوط، که شاید، در عمری باقی، باز در همین صفحات بیایند.

«صبح دروغین» را باید خواند. این شعرها را همه باید بخوانند — به خود می گفتم وقتی که می خواندم — همه، در متن موجود زندگی، بی هیچ تعلقی، از انتشارات «نهضت مقاومت ملی» هم که باشد باشد. این سه کلمه باد هوا هم که باشد «صبح دروغین» کافی است که تصور نکنیم شوخی اند.

یادداشتهای حاشیه :

۱- هر سه مجموعه از انتشارات مروارید، تهران، زمستان ۱۳۵۶.

۲- این کاربرد «چندین» و «چندان» را به این صورت، بعنوان یک سلیقهٔ شخصی از من قبول کنید، که با استفاده (و یا سوء استفاده؟) از مفهوم رایج آن و برای ابلاغ زودتر حرفم بکار برده ام، و گرنه، در خوشه چینی که گاه از حرفهای استاد محمد جعفر محبوب در پاریس داشته ام، آموخته ام که این مفهوم رایج درست نیست. چرا که «چند» خود، مبهمات بین ۳ تا ۹ است، و چند + آن و نیز چند + ین (که نباید با «ین» عربی اشتباه شود) جمع چند نیست، بلکه آوردن «ین» و «ان» به دنبال چند در زبان فارسی به مفهوم این اندازه و این مقدار و یا آن اندازه و آن مقدار آمده است، و این مثال را هم یادم نیست از کدام متن کهن برایم نقل کرد: «... بزیند این گدای شوخ مبدرا که چندان نعمت به چندین مدت برافکندی».

۳- از نشانی تا کلید، مقدمه، صفحهٔ هفتم.

۴ و ۵- از مقدمهٔ «صبح دروغین»، صفحهٔ ب.

۶- رجوع کنید به فهرست موضوعی کتاب «از سکوی سرخ»، مسائل شعر، تهران انتشارات مروارید، سال ۱۳۵۷، و فهرست موضوعی کتاب «هلاک عقل: وقت اندیشیدن»، مقاله ها، همان ناشر.

۷- صبح دروغین، ص ۱۳۲.

۸ و ۹- شام باز پسین، ص ۴۶، ص ۴۹.

۱۰ و ۱۱- مقدمهٔ «صبح دروغین»، صفحهٔ ب و صفحهٔ د.

۱۲- مجلهٔ «راهنمای کتاب»، تیر ماه ۱۳۴۰.

۱۳ و ۱۴- صبح دروغین، صفحه ۴۱، از قطعه «مدح برهنگی»

تو، ای غرور توانای آفریننده،

تن از برهنگی و سادگی دریغ مدار!

برهنه بودن چون ساده بودن آسان نیست.

۱۵- به ترتیب از مجموعه های: «صبح دروغین»، «گیاه و سنگ نه، آتش»، «شام باز پسین» و «از آسمان تا

ریسمان».

۱۶- گزارش این «انتخابات»! را من در کتابی بنام «ادوار شعر فارسی، از مشروطیت تا سقوط سلطنت» به قلم

محمد رضا شفیعی کدکنی خوانده ام، تهران، ۱۳۵۹.

۱۷- این را هم بگویم که شفیعی کدکنی چند مقاله منتشر شده در سالهای پیش از بلوای ملایان را سر هم بندی

کرده و حالا باقتضای زمان، نام «ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت» به آن داده است. و برای این که

آنها را بهر پیش ملا ببندد جا به جا حرفهای انقلابی مُد روز را هم به تصنع داخل متن می کند، که یعنی: دید انقلابی

در نقد! و کلیشه هایی که پیداست هنوز در الفیت دهان مؤلف نیست، ولی برای انبساط خاطر ملا خوب است. و ضمناً

یکی دو نمونه هم برای انبساط خاطر ما: «فرهنگ بورژوازی دلال»، «افزایش درآمد نفت و سرمایه گذار یهای

خارجی»... عوامل تغییر در مصرهای نیمايي» اند! (ص ۸۵ و ۸۶) و یا: «چون بورژوازی ملی (در ۲۸ مرداد) جای

خود را به بورژوازی گُمپرادور بخشید... در نتیجه روابط خانوادگی کلمات دگرگون می شود... و کتاب شعرهای

در یایی او (یعنی نگارنده این سطور) حاصل همین بهم خوردن نظام معنای روابط خانوادگی کلمات... است

(۸۳-۸۰) و طرب انگیزتر این که: فروغ (فرخ زاد)، خود، نخستین مبشر جنگهای چریکی و مبارزه مسلحانه است!

(۸۷). و ضمناً: یکی از ادوار شعر فارسی دوره سیاهکل (؟) است... امپریالیسم و مسائل جهانخواری (در شعر

البته!...)...

۱۸- از نشانی تا کلید، مقدمه واحدی بر سه کتاب شام باز پسین، از آسمان تا ریسمان، و گیاه و سنگ نه

آتش.

۱۹- سخنی در آغاز، مقدمه «صبح دروغین»، صفحه ج.

واژه‌های فارسی الاصل در لهجه عربی حجاز

چکیده پژوهش

موضوع و زمینه این پژوهش پیوستگی راههای رهسپاری واژه‌های فارسی الاصل در لهجه عربی حجازست که بیشتر آن واژه‌های زنده در گفتار مردم را تک تک به نگارش درآورده‌ایم و طرز تلفظ آنها را به خط لاتین و موارد استعمالات آنها را در روزگار کنونی در سرزمین حجاز منطقه غربی کشور عربستان سعودی روشن کرده‌ایم تا تطور واژه‌های فارسی الاصل را در این سرزمین مقدس ثبت کرده باشیم و به این منظور مقابل آنها را در زبان فارسی و تا حد امکان ریشه‌های آن واژه‌ها را در فارسی و در زبان پهلوی هم نمایان کرده‌ایم.

در لهجه‌های مختلف عربی امروز واژه‌های بسیاری یافت می‌شود که فارسی الاصل است. نسبت درصد این گونه کلمات در لهجه‌های مناطق مختلف متفاوت است. دوری و نزدیکی جغرافیایی و بیشی و کمی ارتباط و آمیزش با ایرانیان در این نسبتها مؤثرست. در سرزمینهای عربی مجاور ایران بسبب همسایگی و اختلاط مردم و ارتباطات دینی و اقتصادی بیش از هر جای دیگر در جهان عرب در زبان گفتاری مردم کلمات

ه آقای محمد صدیق العوضی که اکنون با سمت دانشیاری زبان فارسی در دانشکده ادبیات دانشگاه ملک سعود، در شهر ریاض عربستان سعودی تدریس می‌کنند، سالها پیش برای گذراندن دوره دکتری زبان فارسی به ایران آمدند و پس از چند سال تحصیل در دانشگاه تهران از این رشته فارغ التحصیل شدند و اینک در وطن خود به تدریس زبان فارسی مشغولند. مقاله ایشان بخصوص برای کسانی جالب توجه است که به پژوهش در زمینه کاربرد کلمه‌های فارسی در زبانهای دیگر مشغولند.

فارسی الاصل یافت می شود. از میان این سرزمینها کشورهای خلیج^۵ در درجه اول و عراق در درجه دوم قرار دارد. و بعد از آنها حجازست.

حجاز، منطقه غربی کشور عربستان سعودی بسبب وجود حرمین شریفین در آنجا در نزد همه مسلمانان و از جمله ایرانیان مقدس ترین و گرامی ترین سرزمینهاست. ارتباط مداومی که حجاز در طول تاریخ با ملل و اقوام مختلف داشته است شاید در همه جهان بی مانند باشد.

واژه های فارسی الاصلی که در لهجه امروز حجاز وجود دارد از چند طریق وارد شده است.

۱- وجود فارسی زبانان در حجاز

از دیرباز برخی از مسلمانان ترجیح می دادند که ترک خانه و خانمان کنند و در سرزمین مقدس سکنی گزینند یا در جوار بیت الله الحرام در مکه معظمه باشند و یا در مدینه منوره در جوار مسجد النبی و در کنار تربت نبوی صلی الله علیه و سلم. در این صدساله اخیر خانواده های فارسی زبانی از ایران (عموماً از استان فارس و مناطق جنوبی) و افغانستان به حجاز مهاجرت کرده اند و در آنجا مقیم شده اند.

عامل دیگر در مهاجرت عامل فرهنگی بوده است. برخی از ایرانیان اهل سنت از مناطق جنوبی ایران از دیرباز برای تحصیل علوم دینی به حجاز می آمدند و در حلقات علمی حرمین شریفین مکه معظمه و مدینه منوره به تحصیل علوم دینی می پرداختند و سالها در آنجا می ماندند و به تحصیل یا تدریس مشغول بودند و سپس به وطن بازمی گشتند و به ارشاد و تدریس و افتا می پرداختند و این سنت کمابیش هنوز هم ادامه دارد.

علاوه بر انگیزه دینی و فرهنگی عامل اقتصادی هم در مهاجرت برخی از خانواده ها مؤثر بوده است. حتی پیش از استخراج نفت و پیشرفت سریع اقتصادی و اجتماعی کشور عربستان سعودی منطقه حجاز از قدیم الایام از مراکز مهم و فعال تجارتي بوده است. و این خود موجب می شده است که کسانی به انگیزه تجارت بدانجا مهاجرت کنند و اقامت گزینند.

غیر از عامل دینی و فرهنگی و تجارتي عامل سیاسی هم در مهاجرت مؤثر بوده است. پس از انقلاب در روسیه و تشدید محدودیت برای مسلمانان برخی از آنان از آسیای مرکزی - از سرزمین کهن ادب فارسی از بخارا و سمرقند و... به حجاز مهاجرت کردند. بسیاری از این مهاجران آسیای مرکزی از ترک زبانان و عده ای شان از فارسی زبانان

^۵ مقصود «خلیج فارس» است. ایران نامه.

بوده‌اند.

این نکته را هم در باب مهاجرت ایرانیان باید ذکر کرد که در دوره شکوفایی اقتصادی - برخلاف کویت و دیگر کشورهای خلیج که هزاران کارگر و متخصص و بازرگان بدانجاها مهاجرت کردند - تعداد بسیار اندکی به کشور عربستان سعودی آمدند.

۲- منطقه حجاز چند قرن جزیی از امپراطوری عثمانی بوده است و در تحت سلطه ترکان برخی از کلمات فارسی که در ترکی رایج است بوساطه حضور ترکان وارد لهجه مردم حجاز شد که هنوز هم پاره‌ای از آنها باقی و رایج است.

۳- سالانه هزاران هزار فارسی زبانان ایرانی و افغانی برای زیارت به حجاز می‌آیند. اگرچه اقامت چند هفتگی آنان اثری در زبان مردم بومی ندارد، ولی احتمالاً شاید برخی واژه‌ها از طریق همین رفت و آمدهای کوتاه سالانه وارد شده باشد.

۴- برخی کلمات فارسی الاصل از طریق زبان ادبی عربی وارد شده است. می‌دانیم که در زبان فصیح و ادبی عربی تعداد کلمات فارسی الاصل معرب هست که از قدیم حتی پیش از اسلام وارد عربی شده است. این گونه کلمات فارسی الاصل که از زبان ادبی گرفته شده است البته خاص لهجه حجاز نیست و در دیگر لهجه‌های عربی نیز وجود دارد.

خلاصه این که کلمات فارسی الاصل عربی حجاز را که از طرق مختلف وارد شده است می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: یکی آنها که مستقیماً از فارسی گرفته شده است بسبب وجود و حضور (چه دائم و چه موقت) ایرانیان در حجاز یا بسبب رفت و آمدهای برخی از مردمان حجاز به سرزمینهای فارسی زبان. و دسته دیگر آنهایی است که غیر مستقیم وارد شده است یا از طریق زبان فصیح و ادبی عربی و یا از راه زبان ترکی و آنچه از ترکی گرفته شده است یا از طریق ترکان عثمانی است یا از طریق ترکان آسیای مرکزی. برخی نامهای قریه‌های حجاز هست که بنظر می‌رسد فارسی باشد مانند سایه، ستاره، خمره، بیشه.

واژه‌های فارسی الاصلی را که در این پژوهش گردآوری کرده‌ایم آنهایی است که تا در این پنجاه ساله اخیر مستعمل بوده و هست. قسمتی از این واژه‌ها دیگر کهنه شده است و بسبب تغییر محیط اجتماعی و شرایط زندگی دیگر بکار برده نمی‌شود. و حتی نسل جدید وجود آنها را نمی‌شناسد و نمی‌فهمد. ولی این لغات کهنه تا سی چهار سال پیش از این رایج بوده است. ناگفته نماند که مقابل برخی از واژه‌های فارسی الاصل در زبان

فارسی کلمات عربی استعمال می شده و برخی از آنها در فارسی از استعمال افتاده است و بجای آنها کلمات دیگری از زبان فارسی مستعمل است.

آجور	ājūr	آجر، (آگور).
ابریق	ibrig	آفتابه، سبک شده آبریزنده، آبریز، آبرینگ جمع اباریق.
ابزار	ibzār	ادویه، سبک شده بوابزار، بوافزار، جمع ابازیر.
استاذ، استاز	ustāz / ustādh	۱- معلم مدرسه و دانشگاه ۲- عوض آقا هم استعمال می شود. استاد (استاذ) جمع اساتذة.
اسطی / اصطی	uṣṭa' uṣṭa	عنوانی است برای رئیس بنایان و آرایشگران و... که ماهر باشد (استا).
اسطوانه	ustuwāna	۱- ستون ۲- صفحه گرامافون، جمع اسطوانات.
اصطوانه	uṣṭuwāna	۳- سیلندر گاز، جمع اسطوانات.
ایگه	ikka	۱- خوشگل بی نظیر ۲- خال در ورق بازی.
بابوج	bābūj	یک نوع سرپایی بوده، کفش پوش. (پاپیج، پاپوش).
بابونج	bābūnaj	بابونه (بابونگ).
باشا	bāsha	در توصیف خوشگلی کسان و در تمجید از مخاطب بکار می رود (پاشا).
باله	bāla	طاقچه پارچه (بال + ه) جمع بالات.
بخت	baxt	بخت.
بخشه	bax sha	باغچه.
بخشیش	bax shish	انعام (بخشیش) جمع بخشیش.
برجو	barajaw	بازی تپله بازی (برجاس).
برغل	burghul	برغول.
برمه	burma	۱- مته، مثقب درودگر ۲- دیگ سفالین (پرمه).
برنامهج	bu / barnāmij	bu برنامه، (برنامگ) جمع برامج.
برنی	barnī	یک نوع خرمای خوب در مدینه منوره (برنیک).
برواز	burwāz	قاب عکس، جمع براویز (فراویز).
برید	barīd	پست (بریده).

• صدای حرف قاف مانند صدای حرف کاف فارسی است (گ، g).

•• صدای حرف ذال با نقطه غالباً مانند صدای زای تلفظ می شود.

••• تاء مربوطه در تلفظ مانند هاء غیرملفوظ بشمار می رود و مقابل آن مفتوح است و چون وصل گردد تاء تلفظ

گردد مانند: اسطوانة الغاز: سیلندر گاز.

بستان، (بستان، بستان)، جمع بساتین .	bustān	بستان
صندوقچه کوچکی است که جواهرات در آن نگاه می‌داشتند، و صرافان پول هم از آن استفاده می‌کردند.	bishtaṭa	بشخته
۱- نوعی پارچه سفیدست ۲- در تعبیر برای بیان شدت سفیدی و تمیزی گویند: أبيض زى البفته، سفید چون بافته است. (بافته).	bafta	بفته
بقچه، جمع بقش (بق + چه).	bugsha	بقشه
بلبل، جمع بلابل.	bulbul	بلبل
بلور.	ballūr	بلور
نفهم، کند فهم (پلید).	balīd	بلید
بنگ.	banj	بنج
دستبند، الگوی زنان (بنجره)، جمع بناجر.	banjara	بنجره
فندق.	bundug	بندق
پنجگاه، مقام پنجگاه در موسیقی.	banjaka	بنجکه
بنفشه (بنفشگ).	banafsaj	بنفسج
بنفشه‌ای.	banafsajī	بنفسجی
پوزه دهان در مورد انسان.	būz	بوز
آدم احمو.	mubawwiz	مبوز
بوسه.	bawsa	بوسه
بوم، بوف، جغد.	būma	بومه
ادویه، بهار + ات.	buhārāt	بهارات
کسی که کارهای آکروبات و امثال آن بازی می‌کند (پهلوان).	bahlawān	بهلوان
بیجامه، بزاما (پاجامه)، جمع بیجامات.	bijāma	بیجامه
بیرق (بیراق)، جمع بیارق.	bjāma	بجامه
روانداز نازک زنان از پارچه سیاه (پیچه، پیشه). (پیش + ه).	bayrag	بیرق
تخ، شیرۀ پنبه، علوفۀ گاو.	baysha	بیشه
۱- سیاه تخته ۲- نیمکت، جمع تخت.	tux	تخ
پرشدن شکم.	taxta	تخته
۱- نوعی از باقلاست (ترش مزه).	tuxma	تخمه
ترنج.	tirmis	ترمس
	turanj	ترنج

برگی است سبز که با آهک و فوفل خورند (پاکستانیان و اهل هند مقسیم حجاز) و در هندی pan گویند. (تنبول) و (تملول).	tambawl	تمبول
پرستار (تیمارچی) جمع تمرجیه .	tumarji	تمرچی
جاده .	jādda	جاده
جاروب، جاروف .	jāruf	جاروف
گاومیش، جمع جوامیس .	jamūs	جاموس
دیگ باقله پزی .	jarra	جره
گراف .	juzāf	جزاف
گزر .	juzar	جزر
۱- نوعی از ابزار ورزش است (گلوله، گله).	julla	جله
جمار، دل خرما .	jummār	جمّار
ورزش ژیمناستیک (جان باز) .	jumbāz	جمباز
زنجیر .	jinzīr	جنزیر
نوعی پارچه (جوخا) .	jūx	جوخ
گردکان (گوز) .	jawz	جوز
۱- گوهر ۲- نام مردان، جمع جواهر .	jawhar	جوهر
پرنده ای است باندازه خرما درشت (هور پای) .	ħirbāya	حربایه
مشغل حمله داری .	ħamla dāriyya	حمله داریه
۱- ناپخته ۲- بی تجربه .	ħām	خام
مایه ... جمع خامات .	ħāma	خامه
محلی سرپوش دارای دو سه دکان بود در نزدیکی مروه در مکه معظمه و بنام خان السداره معروف بود .	ħān	خان
۱- خانه نرد و شطرنج . ۲- مرتبه اعداد. خانه الآحاد، خانه العشرات ... بمعنی مرتبه یکان و مرتبه دهگان . ۳- جایگاه و منزلت در تعبیری مانند: مالک خانه: جایگاه و منزلتی نداری .	ħāna	خانه
خریزه .	ħirbiz	خربز
خرچین .	ħurj	خرج
اشیاء فلزی و غیرمستعمل و کهنه که در حراج بفروش می گذارند. جمع خردوات .	ħurda	خرده

خزنده دار.	ḫizindār	خزنده دار
کلاه خود مخصوص لشکری و کادر آتش نشانی، جمع خودات.	ḫudha	خوذه
خشخاش.	ḫushḫāsh	خشخاش
سنگر ارتشیان (خندگ، کندک، کنده) جمع خنادق.	ḫandag	خندق
گیاهی است دارویی (خولنجان).	ḫawlanjān	خولنجان
خیار.	ḫiyār	خیار
گوئی، گنی، کیسهٔ شکر و گندم و غیره (خیش).	ḫaysh	خیش
زن مربی بچه‌ها (داده).	dāda	داده
طناب دولا از کنف یا پنبه (دو باره).	dubāra	دباره
زنبور غیر عسلی، جمع دبابیر.	dabbūr	دبّور
دوربین.	dirbīn	دربین
درویش. آدم خوب و متسامح. مدروش: درویش صفت، دروشه: درویش شدن (درپیش).	dirwīsh	درویش
دسته: برای بیان عدد بعضی اشیاء ۱۲ عدد. مثل: دسته منادیل: یک دسته دستمال.	dasta	دسته
اجازه (دستور) گویند: دستورک: یعنی با اجازهٔ تو، در هنگامی که از پهلوی کسی رد شوند.	dastūr	دستور
قلقلک (دغدغه).	daghdagha	دغدغه
دکان، جمع دکاکین:	dukkān	دکّان
سکوی، جمع دکک.	dakka	دکّه
دمل، دنبیل، جمع دمامل.	dummala	دمله
راهرو دالان در خانه‌های قدیم (دهله) جمع دهالیز.	dihlīz	دهلیز
نوعی کوزه با گردن و ته باریک در حرم مکه معظمه و در حرم مدینه منوره فراوان است (دورگ) دوره. جمع دوارق.	dawraq	دورق
دولاب، کبات، قفسه، جمع دوالب.	dawlāb	دولاب
۱- اطاق نشیمنی و پذیرایی که برای مردان در سابق بود.	diwān	دیوان
۲- دیوان شعر. جمع دواوین.		
۱- مرغ مردارخور ۲- وصف تنبلی کسان است.	raḫama	رخمه
چفته، حلقه برای قفل.	razza	رزه
مقام رصد (راست).	raṣd	رصد

رف . جمع رفوف .	raff	رَف
رنده نجاری .	randa	رنده
فقط در تعبیر برخی از مردمان: کیف رنگ؟ رنگت چطورست؟ = حالت چطورست؟	rang	رنگ
ملخ در یا (ار بیان).	rubyān	رو بیان
روزنه، بالکن در عمارات قدیم (روشن)، جمع روشین .	rowshan	روشان
دارویی است (زاگ).	zāj	زاج
اسفناج .	za bāniḡ	زبانخ
گاز، از ابزارها.	zarradiyya	زرادیه
زرد، ساچمه .	zarad	زرد
زری .	zarī	زری
نوعی حلواست، زلابی .	zalābiyya	زلابیه
زرنباد، زرنبوک، دارویی است .	zurunbak	زرنباک
زنبیل . جمع زنبایل .	zanbīl / zinbīl	زنبیل
زندان، سلول زندان، جمع زنزانات .	zinzāna	زنزانه
قوت، زور .	zur / zur	زور، طور
ژیوه، جیوه .	zībag	زیق
ر یسمان زیب (زیگ) .	zig	زیق
در مورد چای که بی شیر باشد یا در مورد رنگ چیزی که یک رنگ باشد، یا منقش نباشد (ساده) .	sāda	ساده
ساده (سادگ) .	sāzīj / sād hij	سازج / سازج
سید .	sa bat	سبت
خیمه بزرگ، (سر پرده)، جمع سرادقات .	surādīg	سرادق
سرداب، زیر زمین ساختمان . جمع سرادیب .	surdāb	سرداب
زمین شورزای .	sa baḡa	سبخه
آدم بی سرو پا، فرومایه .	sarsari	سرسری
شلوار زیر پوش . جمع سراویل .	surwal	سروال
جاذه .	sikka	سگه
کاسه پشت . سنگ پشت . خشت پشت . (سوراخ پای) .	sulhufa	سلحفه
جمع سلاحف		

سمبوسک	sambūsak	سمبوسه .
سمبوک	sambūk	کنشی کوچک (سنبک) .
سمسار	simsār	دلال . جمع سمساره .
سنجاب	sinjāb	سنجاب .
سندان	sindān	سندان .
سیب	sīb	راهروخانه (شیب) .
سیسبان	saysa bān	سیسبان .
سیخ	sīḫ	سیخ . جمع اسپاخ .
سیکه	sīka	سه‌گاه (سیگاه ^o) مقام سه‌گاه در موسیقی .
شاکوش	shākūsh	چکش . جمع شواکیش (چاکوچ = چاکوش) .
شال	shāl	پارچه‌ای است که مردان بر سر می‌پوشند و اکنون کلمه (غشّه) عوض آن است و در سابق هم کلمه احرام معمول بوده است . جمع شیلان .
شبت	shibt	گیاه خوراکی ، شوید ، شبت .
شبریّه	shibriyya	تخته روان که برای حمل کسان ناتوان در طواف و سعی دو نفر آن را می‌برند (چار پایه) . (چار پینه) .
شراب	shurrāb	جوارب . جمع شراریب .
شربا	shurbā	شوربا ، سوب .
شربوش	sharbūsh	سرپوش سرقلیان .
شرشف	sharshaf	ملافه (چادر شب) . جمع شراشف .
شرشوره	sharshūra	مرده شورخانه (سرشور + ه) .
شطرنج	shatranj	شترنگ
شمبر	shambar	چنبر ، چیزهای دانه‌ای و گرد . جمع شنابر .
شمعدان	sham'adān	شمعدان . جمع شمعدانات .
شنان	shinān	اشنان ، درمنه ، برگ گیاهی است که آن را عوض صابون بکار می‌برند .
شوال	shwāl	جوال .
شیره	shūra	شیره شکر .
شیش	shīsh	پنجره یا نرده‌های چوبین (شیشه) .
شیشه	shīsha	قلیان (شیشه قلیان) .

ساج .	šāj	ساج
یک نوع دمپایی است (چرم + ه).	šarma	صرمه
چک . جمع صکوک .	šakk	صک
۱- سنگ ترازو (سنگ + ه) ۲- ابزار موسیقی .	šanja	صنجه
آب انبار (چاه ریز) . جمع صهار یج .	šihrij	صهر یج
خیمهٔ بزرگ (سایه بان) .	šiwān	صیوان
دف (داره) . جمع طیران .	tāra	طاره
تازه، در مورد گوشت و خوراکی، مانند شیر و دوغ گویند.	tāza	طازه
تاس . جمع طيسان .	tāša / tāsa	طاسه / طاصه
۱- پنجرهٔ باز (یا بسته : طاقچه) ۲- طاقهٔ پارچه .	tāga	طاقه
کلاه پارچه‌ای عربان . جمع طواقی (تاک) .	tāgiyya	طاقیه
تابه، تاوه .	tāwa	طاوه
گچ تخته سیاه (تابشیر) .	tabāšīr	طباشیر
سینی (تیوگ) . جمع اطباق .	tabag	طبق
دهل (دبل) . جمع طبول .	tabl	طبل
تپانچه .	tabanja	تپنجه
تراز، شکل .	tiraz	طراز
کلاه نم‌دین (سر پوش) . جمع طرابیش .	tarbush	طر بوش
ترشی .	turshi	طرشی
تشت، لگن . جمع طشوت .	tasht	طشت
گلدوزی با چرخ خیاطی .	tatriz	ططر یز / تطر یز
چای تلخ که معمولاً با خرما می خوردند .	talx	طلخ (شاهی طلخ)
تنبور (دنبه + بره) .	tanbur	طنبور
تارم .	tairama	طیرمه
لشکر .	*askar	عسکر
پلیس . جمع عساکر (لشکری) .	*askarī	عسکری
آفرین .	*afārim	عفارم
اطلاق بزرگ مستطیل گونه در بیمارستانها و مدارس نظامی	*anbar	عنبر
(انبار) . جمع عنابر .		
نام نوعی برنج (بوی عنبر) .	*anbarbaw	عنبر بو
نوعی صمغ است (انزروت) .	*anzarūt	عنزروت

ghurbāl	الک بزرگ (گر بال). جمع غرابیل.	غربال
ghunj	ناز بیجا (غنج).	غنج
farjār	پرکار.	فرجار
faramān	در گفتگو از او امر مخاطب و فرمایشات آن بکن و مکن.	فرمان
fustān	پیراهن زنانه (پستان پوش). جمع فساتین.	فستان
fashaka	فشنگ.	فشکه
full	نوعی گل (فل).	فل
fliiz	فلز.	فلز
finjān	فنجان. جمع فناجین.	فنجان
fahlawī	آدم با کفایت (پهلوی).	فهلوی
fawfal	نوعی از شیرینی خشک (پوپل).	فوفال
fawlāz	پولاد (فولاد).	فولاد
fayrūz	فیروزه، نگین کبود انگشتر.	فیروز
gālab	(کالبد). جمع قالب.	قالب
gānūn	قانون. جمع قوانین.	قانون
gabbānī	کیونچی.	قبانی
gubba	گنبد مانند (کبه). جمع قیب، قباب.	قبه
garmān	مرد شهوت انگیزخته (گرم + ان).	قرمان
guftān	خفتان.	قنطان
galawiz	پیچ، در پیچ مهره.	قلویز
gumāsh	قماش، پارچه (کماش). جمع اقمشه.	قماش
gand	در ترکیب (سکرفند) شکر سرخ، کله قند.	قند (سکرفند)
gawz	برآمده از زمین (کوز). جمع قیزان.	قوز
kār	گاهی به معنی کار استعمال می شود.	کار
ḡākī/kākī	خاکی در رنگ پارچه.	کاکلی / خاکی
kabāb	کباب گوشت.	کباب
kabsha	چمچمه (کفچه).	کیشه
karawya	نوعی داروی عطاری (کراویا).	کراویا
kurta	از لباس زنانه (کرته). جمع کرت.	کرته
kardān	نوعی گردن بند.	کردان
kushtubān	انگشتانه خیاطی (انگشتبان).	کشتبان

کشکول . جمع کشاکیل .	kashkuī	کشکول
کیک (کاک) .	ka'k	کعک
کیاب کو بیده (کوفته) .	kufta	کفته
کفگیر .	kafkir	کفگیر
و یلن (کمان) .	kamān	کمان
کمر بند چرمین .	kamar	کمر
و یلن (کمانچه) .	kamanja	کمانچه
برق (کاه ربا) .	kahraba	کهرباء
در بعضی تعبیرات گویند یعنی قدیمی است در مورد کسان و چیزها .	kuhna	کهنه
عوارض (کوش + ان) حق السعی ، الزحمت .	kawshān	کوشان
تختی بزرگ از چوب که برای عروس و داماد در شب عروسی تهیه می شود و در مراسم عروسی داماد و عروس بر آن می نشینند .	kūsha	کوشه
نوعی از پاچه (لاس) .	lās	لاس
سرخ دل در ورق بازی .	lāl	لال
لگام اسب .	lijām	لجام
حلوایی است خشک .	lawziyya	لوزیه
لوله .	lawlab	لولب
از کنف نخل است (لیف) .	lifa	لیفه
لیمو .	laymūn	لیمون
لیموی (پادزهر) .	laymūn binzuhīr	لیمون بن زهیر
ناودان در خانه های قدیمی . جمع مرازیب .	mirzāb	مرزاب
مرتب و منظم آراسته شده .	mrašt̄k	مرستک
زرکش .	muzarkash	مزرکش
تیمارستان ، مارستان .	muristan	مرستان
مندل ، دائره خط عزیمت و جادوگری .	mandal	مندل
خاتم .	muhur	مهر
فستیوال ، جشن (مهرگان) . جمع مهرجانان .	mahrajān	مهرجان
میدان . جمع میادین .	midān	میدان
میز خوراک خوری .	mayz	میز

میزاب	mizāb	ناودان کعبه .
نارجیل	nārzīl	نارگیل .
نازک	nazik	ظریف و ناز پرورده را گویند.
ناصر	nāṣūr	ناسور.
نانخا	nānaḫa	دانه گیاه دارویی (نانخواه).
نای	nāy	نی .
نرجس	narjas	نرگس .
نرد	nard	تخته بازی نرد.
نسرین	nisrīn	نسرین .
نشا	nisha	نشاسته .
نشادر	nashādar	نوشادر.
نقط	naft	نفت .
نموزج / نموزج	namawzj	نمونه .
نیشان	nīshān	نشان، مدال . جمع نیاشین . نشن ینشن، نشانه گیری کردن .
نیله	nīla	نیل (نیل + ه) .
نیلی	nīli	نیلگون .
هندازه	hindāza	مقیاس طول پارچه فروشان بود، و اکنون متر بکار می رود (اندازه) .
هندام	hindām	اندام .
هندسه	handasa	۱- علم هندسه ۲- مهندسی .
هوند	hawand	هاون .
یاسمین	yāsamīn	یاسمن .
یاقه	yāga	یخه، یقه .
یاور	yāwar	آجودان (یارور) .
یخنی	yaxnī	گوشت یخنی .
یسر	yusur	چوبی است سیاه که تسبیح از آن سازند.

منابع :

- ٢- برهان، محمد حسین بن خلف تبریزی متخلص به برهان، برهان قاطع، تصحیح دکتر محمد معین، چاپ دوم، کتابفروشی ابن سینا، ۱۳۴۲ ه. ش.
- ٣- جوالیقی، ابی منصور بن احمد بن محمد بن خضر، المعرب من الکلام الأعجمی علی حروف المعجم، تحقیق و شرح ابی الأشیاب أحمد محمد شاکر، طهران ۱۹۶۶.
- ٤- شوشتری، س. محمد علی امام، فرهنگ واژه های فارسی در عربی، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۷ ه. ش.
- ٥- عبدالرحیم، فانی مبادی، الدخیل فی اللغة العربیة ولهجاتها، زنگراف رضوان، مطبعة اوفست، حلب ۱۳۹۳ ه. ش.
- ٦- عبدالمنعم، محمد نورالدین، الألفاظ الفارسیة فی العامیة المصریة فی (دراسات فی الحضارة الاسلامیة)، دار الثقافة للطباعة والنشر ۱۹۷۹ م.
- ٧- العنسی، طویبا، تفسیر الألفاظ الدخیلة فی اللغة العربیة، دارالعرب للبستانى، القاهرة، ۱۹۶۴ - ۱۹۶۵ م.
- ٨- فره وشی، بهرام، فرهنگ پهلوی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶ ه. ش.
- ٩- هنداوای، محمد موسی، المعجم فی اللغة الفارسیة، مکتبة مطبعة مصر، القاهرة ۱۳۷۱ ه. ش.

سرو و تذرو^۱

به دل گفت ناکار دیده هجیر
 بگویم بدین ترک با زور دست
 ز لشکر کنند جنگجو انجمن
 بدین زور و این کتف و این یال اوی
 ز گردان نیاید کسی جنگجوی
 ز ایران نباشد کسی کینه خواه
 چنین گفت موبد که مردن بنام
 اگر من شوم کشته بردست اوی
 چومن هست گودرز را سالخورد
 پس از مرگ من مهربانی کنند
 چو گودرز و هفتاد پور گزین
 نباشد به ایران، تن من مباد
 که چون برکشد از چمن بیخ سرو^۲

که گرمین نشان گو شیرگیر
 چنین یال و این خسروانی نشست
 برانگیزد آن باره پیلستن
 شود کشته رستم به چنگال اوی
 که با او به روی اندر آرد به روی
 بگیری سر تخت کاووس شاه
 به از زنده دشمن بدو شاد کام
 نگردد سیه روز و خون آب جوی
 دگر پور هفتاد و شش شیر مرد...
 ز دشمن به کین جان ستانی کنند
 همه نامداران با آفرین
 چنین دارم از موبد پاک یاد
 سزد گر گیا را نبوید تذرو...

شاهنامه فردوسی، ۲/ ۴۸۴/ ۸۲۷ - ۸۴۱

فردوسی در داستان رستم و سهراب، این ابیات را از زبان هجیر، نگهبان دژ سپید که به دست سهراب اسیر گردیده بوده است سروده. با آن که موضوع این مقاله بحث درباره رستم و سهراب نیست، ولی نگارنده ناگزیرست برای طرح مطلب اساسی این مقاله، به بخشی از این داستان (شاهنامه ۲/ ۴۳۸ - ۴۸۵/ ۸۲ - ۸۴۷) اشاره ای بکند.

سهراب، فرزند رستم و تهمنه، در «خان» شاه سمنگان و دور از پدر دیده به جهان می گشاید و در زیر نظر مادر خود پرورش می یابد. نشانه های نیرومندی از آغاز کودکی

در وی نمایان است چنان که چون به ده سالگی می رسد دیگر کسی را یارای نبرد با او نیست. ولی در این مدت دراز هرگز کسی درباره پدرش با او سخنی نگفته بوده است. پس روزی سهراب از مادر خود بجد می خواهد که «گستاخ با من بگویی» پدرم کیست. شاید سهراب از سوی نوجوانان همسن و سال خود مورد تحقیر قرار گرفته بوده است که با آن که زور بازویت از همه ما بیشترست آیا با سربلندی می توانی به ما بگویی که پدرت کیست! و بدین ترتیب پا کداملی مادرش نیز مورد تردید قرار گرفته بوده است. ظاهراً چون سهراب به وجود چنین نقطه تاریکی در زندگی خود پی می برد، خشمگین بسراغ مادر می رود و او را نیز تهدید می کند که اگر این راز را از من پنهان بداری «نمانم ترا زنده اندر جهان». ولی مادر با سرافرازی به او پاسخ می دهد که «توپور گوی پلتن رستمی» و آنگاه برای اثبات مدعای خود «سه یاقوت رخشان و سه بدره زر»ی را که پدر از ایران برایش فرستاده بوده است به فرزند می سپارد. سهراب همین که در می یابد تژادش به رستم و زال و سام پهلوانان نامدار ایران می رسد، تصمیم می گیرد با لشکری بیکران به ایران حمله کند و کی کاووس شاه ایران و همه پهلوانان ایرانی را نابود سازد و رستم را بر تخت شاهی ایران بنشانند و مادرش را بانوی شهر ایران کند و سپس به توران حمله برد و افراسیاب را نیز از تخت شاهی توران فرو کشد. زیرا در نظر او «چورستم پدر باشد و من پسر» دیگر کسی را در جهان حق آن نیست که صاحب تاج و تختی باشد! سهراب به اندرزه‌های مادر که وی را از این کار برحذر می داشته است نیز گوش فرامی دهد و به گردآوری سپاه و برگزیدن اسب می پردازد. از سوی دیگر افراسیاب چون از این ماجرا آگاه می گردد دو تن از سرداران خود را با دوازده هزار سپاهی گرد و دلیر به یاری سهراب می فرستد و به آن دو سفارش می کند بکشید تا در نبردهایی که در پیش است پدر و پسر یکدیگر را نشناسند، چه اگر رستم به دست سهراب کشته شود، کشور ایران را بسادگی بچنگ خواهیم آورد و آنگاه سهراب را نیز بطریقی نابود خواهیم ساخت، و اگر هم سهراب به دست رستم کشته شود این خود ضربه‌ای است کاری بر جهان پهلوان ایران.

سهراب بی آگاهی از این توطئه، با لشکری عظیم، پدر جوان به ایران روی می نهد. دژ سپید نخستین محلی است که سهراب و تورانیان با ایرانیان روی در روی هم قرار می گیرند، هجیر نگهبان دژ به جنگ سهراب می رود ولی کاری از پیش نمی برد و اسیر می گردد. گردآفرید نیز پس از نبردی دلیرانه با سهراب، چون تاب مقاومت در برابر او را در خود نمی بیند، می گریزد و به دژ پناه می برد. در این هنگام است که ایرانیان مقیم دژ در می یابند آنان را یارای پایداری در برابر این پهلوان جوان «تورانی» نیست. پس گزدهم

پیر نامه ای به کی کاووس می نویسد و او را از حمله دشمن و زیادی سپاه خصم و نیرومندی سهراب فرمانده سپاه که جوانی است چهارده ساله، آگاه می سازد و تصریح می کند که به نظر من در ایران و توران کسی هم‌اورد او نیست. گزدهم نامه را با پیکی به نزد شاه ایران می فرستد و سپس شب هنگام، به همان ترتیب که در نامه نوشته بوده است، ایرانیان همگی از راه پنهانی دژ به داخل کشور می گر یزند. روز بعد دژ سپید بی هرگونه مقاومتی به دست سهراب می افتد. از طرف دیگر کی کاووس پس از آگاهی از حمله دشمن، لشکری گران برای جنگ با سهراب — که همه او را تورانی می پنداشته اند — گرد می آورد. در این سپاه عظیم بجز شاه ایران و پهلوانان طراز اول ایران، رستم نیز به تقاضای کی کاووس و بنا بر توصیه گزدهم شرکت کرده است. و بدین ترتیب صد هزار تن از سپاهیان ایران به فرماندهی کی کاووس بسوی دشمن متجاوز حرکت می کنند و پس از مدتی به دژ که در تصرف سهراب بوده است می رسند.

در نخستین روز، سهراب با جامه جنگ و سوار بر اسب بر ستیغ بلندی می رود تا بر سپاه ایران مشرف باشد، و آنگاه فرمان می دهد تا هجیر را به نزد او بیاورند. سهراب به هجیر می گوید درباره شاه و پهلوانان ایران که در این جنگ حاضرند از تو پرسشهایی می کنم، اگر پاسخ مرا برآستی بگویی ترا پاداش خواهم داد و اگر به گرد کژی و نادرستی بگردی «همان بند و زندان بود جای تو.» هجیر قول می دهد که جز حقیقت چیزی بر زبان نخواهد آورد، و آنگاه سهراب درباره سرپرده بزرگان سپاه ایران که به رنگهای گوناگون بوده است و درفشها و سپاهیان و پیلانی که در هر قسمت متمرکز بوده اند از هجیر سؤال می کند و هجیر در پاسخ به ترتیب شاه ایران، طوس نوذر، گودرز کشاورگان را از دور به او معرفی می کند. بعد سهراب به درفش اژدهاپیکر و سرپرده سبز رنگی اشاره می کند که تختی گرانبها در آن قرار دارد و «اختر کاویان» را در پیش آن نصب کرده اند و آنگاه نام پهلوانی را که بر آن تخت نشسته است از هجیر می پرسد، نام همان پهلوانی را که با وجود آن که بر تخت نشسته است قامتش باندازه یک سر از کسی که در پیش او بپای ایستاده بلندتر است، و نیز می افزاید این پهلوان کیست که در بین سپاهیان ایران مردی را همتای او نمی بینم؟ از شرح و تفصیلی که سهراب درباره این پهلوان می دهد آشکارست که او همه نشانیهای را که مادرش درباره رستم به او داده بوده است، اینک به چشم خود در این پهلوان می دیده، ولی می خواسته است نام او را از زبان هجیر بشنود. اما هجیر که سخت از نیرومندی سهراب در هراس بوده و می پنداشته است اگر سهراب، رستم، صاحب این سرپرده سبز رنگ را بشناسد، نخست او را از پای در

خواهد آورد و سپس دیگر پهلوانان ایران را، بدروغ به سهراب پاسخ می دهد که این سراپرده، از آن مردی چینی است که بتازگی به نزد شاه ایران آمده است و چون سهراب نام آن مرد چینی را می پرسد جواب می دهد که نامش را نمی دانم. هجیر سپس در پاسخ به دیگر پرسشهای سهراب، گیو گودرز، فربرز و گرازه را نیز در سپاه ایران به او معرفی می کند. ولی سهراب که هنوز فکرش متوجه سراپرده سبز رنگ بوده است، بار دیگر بطرف آن سراپرده و درفش اژدهاپیکرش باز می گردد و نام پهلوانی را که در آن سراپرده بر تخت نشسته است از هجیر می پرسد و می گوید: هجیر، تو در بین پهلوانان ایران نامی از رستم نبردی. مگر ممکن است سپاهی به فرماندهی کی کاووس بجنگ بیاید و رستم جهان پهلوان در آن نباشد؟ هجیر جواب می دهد چون فصل گل و گلستان است شاید رستم برای بزم به زابلستان رفته باشد. سهراب این پاسخ سست و نامعقول را نابخردانه می خواند و به او می گوید از پیر و جوان، هر کس این پاسخ ترا بشنود به تو خواهد خندید و آنگاه بتندی با او اتمام حجت می کند که اگر رستم را به من بنمایی ترا از همه چیز در جهان بی نیاز خواهم کرد، ولی اگر راستی را از من پنهان بسازی زنده نخواهی ماند. با وجود این، هجیر از حرف خود بر نمی گردد، فقط اشاره ای به دلاوریهای رستم می کند و آشکارا به سهراب می گوید بدان که ترا تاب پایداری در برابر رستم نیست.

ابیاتی که در آغاز این مقاله نقل کردیم مربوط است به این قسمت از داستان، که هجیر تصمیم می گیرد ولو به بهای از دست دادن جاننش، از معرفی رستم به سهراب خودداری کند تا رستم زنده بماند، و در سایه بقای جهان پهلوان ایران، ایران و شاه ایران و پهلوانان ایران و مردم ایران از گزند دشمن مصون بمانند، در حالی که اگر او به مجازات دروغی که به سهراب گفته است کشته شود، پدر سالخورده اش، گودرز، و هفتاد پور گزین وی انتقام کشته شدن او را از دشمن خواهند کشید. هجیر برای اثبات درستی تصمیم خود در این باب به تمثیلی از قول موبد می پردازد:

که چون برکشد از چمن بیخ سرو سزد گر گیا را نبوید تنرو

در ضبط این بیت در نسخه های خطی شاهنامه اختلافاتی بچشم می خورد؛ بجای «برکشد»، در بعضی از نسخه ها «برکند»، «برکشم» و... آمده است. در معنی فعل «برکشیدن» نیز در این بیت در بین صاحب نظران اتفاق نظر وجود ندارد و آن را به معانی «کنندن»، «بالیدن و نمو کردن»، و «بیرون کشیدن» دانسته اند و چون باز هم ابهام موجود در بیت از بین نمی رود، بعنوان راه حل، ضبطهای «برکند» و «برکشم» در نسخه های خطی دیگر را بجای «برکشد» پیشنهاد کرده اند چه در شاهنامه «بیخ کنندن»

و «بیخ برکنندن» بارها آمده، در حالی که از «برکشیدن» بمعنی «کنندن» در این کتاب نشانه‌ای بچشم نمی‌خورد و مطالبی از این گونه^۳ همچنان که ما را در این مقاله به داستان رستم و سهراب کاری نیست، به ضبطهای مختلف بیت مورد بحث، و معانی گوناگون «برکشیدن» و امثال آن نیز کاری نیست، اما آنچه در همه نسخه‌ها در این بیت مشترک است تمثیل سرو و تدرُوست: هجیر می‌گوید هنگامی که رستم و گودرز و هفتاد پور گزین او که هریک چون سرواند به دست سهراب کشته شوند و وجود نداشته باشند، سزاوارست که تدرُو هیچ گیاه دیگری (کنایه از هجیر) را نبود.

از این بیت چنین برمی‌آید که بزعم موبد و شاعر یا موبد، تدرُو به درخت سرو علاقه بسیار دارد، بطوری که فی‌المثل یا در آن درخت آشیانه خود را می‌سازد، یا بر شاخسار سرو می‌نشیند، و یا بیشتر در سرزمینهای پوشیده از سرو زندگی می‌کند و غیره. و با قبول این اصل، موبد گفته است که اگر به فرض محال همه درختهای سرو هم از زمین ریشه کن بشوند و دیگر سروی در جهان باقی نماند، باز سزاوارست که تدرُو به هیچ درخت و گیاه دیگری روی نیاورد (یا سزاوار نیست که تدرُو به گرد هیچ گیاه و درخت دیگری بگردد). و یقیناً بدین سبب بوده است که در برخی از فرهنگهای فارسی درباره «تدرُو» نوشته‌اند «مرغ معروف خوش رفتار که اکثر در پای سرو گردد، از این جهت عاشق سرو گویند» (فرهنگ رشیدی) یا «با درخت سرو رغبتی دارد...» (آنندراج). و بر اساس همین عقیده است که در یکی از کتابهای قراءت فارسی دوره اول دبیرستان در دوران پهلوی‌ها این ابیات در زیر عنوان «میهن پرستی» یا چیزی نظیر آن چاپ شده بود.

البته بجز این بیت فردوسی، ابیات دیگری نیز وجود دارد که همین معنی را کم و بیش تأیید و به علاقه یا ارتباط تدرُو با سرو اشاره می‌کند مانند:

نگردد همی گرد نسرین تدرُو گل نارون خواهد و شاخ سرو

شاهنامه ۳/۶۸۰/۹

بر سر سرو زبند، پرده عشاق تدرُو و رشان نای زبند بر سر هر معزوسی

منوچهری، ص ۱۲۷

گلش پر زبلبل، چمن (اصل: سمن) پر ز سرو خروشان ز سرو نوآیین تدرُو

کوش نامه، f. 205a

در حسرت آن که دست بختش شاخی بدر آرد از درختش

یعنی که چو سرو بُن بر یزد سروی دگرش ز بن بخیزد

تا چون به چمن رسد تذروی	سرروی بینند بجای سرروی
گر سرو بن کهن نبینند	در سایه سرو نونشینند
تنها بنشست زیر سرروی	لیلی و مجنون، نظامی، تهران، ص ۵۸
چون در پر طوطی تذروی	لیلی و مجنون، نظامی، مسکو، ص ۱۸۷
بالمین طلبید زادسروش	وز سرو فتاده شد تذروش
همان کتاب، ص ۵۰۹	
که در آغوشم آمد زادسروی	چو طاووسی به مهمان تذروی
شیرین و خسرو، امیرخسرو، ص ۲۶۷	
خرامان جام بر کف چون تذروی	شکفته لاله ای بر شاخ سروی
همان کتاب، ص ۱۰۲	
قُمُری وقت صبح بر سر سرو	شرح می کرد راز دل به تذر و
	ساقی نامه عمرانی (منتخب اشعار
	فارسی یهودیان ایران)، ص ۲۵۲
تو در باغ جهان آن تازه سروی	که گردد طوطی جانم تذروی
	جامی (لغتنامه دهخدا)
سرود آفرین خواست طبع تذر و	اشارت به او کرد انگشت سرو
	ملا طغرا (فرهنگ آندراج)
برانگیخت بویی زمینای سرو	که صد رنگ مستی رود بر تذر و
	همان شاعر
میفشان دانه در راه تذروی	که مأوا گیرد از سروی به سروی
	رهی معیری

آنچه در این مختصر مورد بررسی و پژوهش قرار می گیرد آن است که ببینیم آیا این علاقه و دلبستگی تذر و به سرو که در شعر فارسی به آن اشاراتی گردیده است، چیزی از نوع عشق بلبل و گل یا شمع و پروانه و امثال آن است که اهل فن از آن به سنتهای ادبی تعبیر می کنند یا نه.^۴

با آن که شاعران فارسی زبان، سرو و تذر و را بارها (تذر و بمراتب کمتر از سرو) در اشعار خود آورده اند، ولی حقیقت آن است که در شعر فارسی، تعداد ابیاتی که در آن

به عشق و دل بستگی تذرو به سرو تصریح یا اشاره شده باشد انگشت شمارست. اما برای پاسخ پرسشی که در این زمینه طرح کرده ایم، لازم است موضوع را در حد امکان با استقصای بیشتر مورد بررسی قرار بدهیم. برای این کار نخست کار برد تذرو و سرو را در شاهنامه فردوسی از نظر می گذرانیم. زیرا هم بیت مورد استناد ما در صدر مقاله از این کتاب ارجمندست، و هم به نظر نگارنده این سطور، چنین برداشتی از تذرو و سرو، در اشعار بازمانده از دوران پیش از فردوسی دیده نمی شود.^۵

در تمام شاهنامه ۳۱ بار کلمه تذرو بکار رفته است، ۲۴ بار در قافیه و هفت بار در متن بیتها. از آن ۲۴ باری که تذرو در قافیه آمده است ۱۴ بار تذرو با سرو قافیه شده است و ۱۰ بار با «مَرَوُ» (نام شهر).^۶ اینک به ترتیب سبب کار برد تذرو را در این ابیات مورد بررسی قرار می دهیم:

تذرو و سرو در قافیه

شیوه راه رفتن و خرامیدن تذرو:

- | | | |
|---|--------------------------------|-------------------------------|
| ۱ | به بالا بکردار آزاده سرو | به رخ چون بهار و به رفتن تذرو |
| | | ۳۶۴/۱۴۹/۱ |
| ۲ | به رخ چون بهار و به بالا چوسرو | میانی چوغرو و به رفتن تذرو |
| | | ۱۳۳۵/۲۰۳/۱ |
| ۳ | به رخ چون بهار و به بالا چوسرو | میانش چوغرو و به رفتن تذرو |
| | | ۲۱۷/۷۷۸/۳ |
| ۴ | به رخ چون بهار و به بالای سرو | میانش چوغرو و به گشتن تذرو |
| | | ۲۳۲۲/۱۶۲۷/۶ |
| ۵ | میانت چوغروست و بالا چوسرو | خرامان شده سرو همچون تذرو |
| | | ۱۰۰۴/۲۱۷۲/۷ |
| ۶ | نگه کرد خسرو بدان زادسرو | به رخ چون بهار و به رفتن تذرو |
| | | ۳۰۵۵/۲۸۴۸/۹ |

تذرو و گل:

- | | | |
|---|---------------------------|----------------------------|
| ۷ | خرامان بیامد به نزدیک سرو | چنانچون به پیش گل آید تذرو |
| | | ۷۱/۶۶/۱ |

۸ بنالد همی بلبل از شاخ سرو چو دراج زیر گلان با تذرو
۱۹/۶۸۱/۳

خرامیدن تذرو بسوی گل

۹ خرامان به گرد گلان بر تذرو خروشیدن بلبل از شاخ سرو
۱۵۶/۱۰۷۴/۴

۱۰ ندیدند چیزی جز از بید و سرو خرامان به زیر گل اندر تذرو
۳۷۰۲/۲۸۸۴/۹

دل بستگی و عشق تذرو به سرو:

۱۱ که چون بر کشد از چمن بیخ سرو سزد گر گیا را نبوید تذرو
۸۴۲/۴۸۵/۲

۱۲ نگردد همی گرد نسرین تذرو گل نارون خواهد و شاخ سرو
۹/۶۸۰/۳

تذرو پرنده ای ناتوان در چنگال باز، با اشاره ای ضعیف به تذرو و سرو

۱۳ به چنگ من اندر بسان تذرو که بازش برد بر سر شاخ سرو
۷۳۴/۱۱۷۸/۵

پر رنگین تذرو

۱۴ چو از آمدن نشان شد آگاه سرو بیاراست لشکر چو پر تذرو
۱۸۲/۷۱/۱

تذرو و مرو در قافیه

پر رنگین تذرو

۱۵ چو با من سپاه اندر آید به مرو کنم روی گیتی چو پر تذرو
۱۴۹۲/۲۱۹۹/۸

۱۶ بیاراست لشکر چو پر تذرو بیامد ز زابلستان سوی مرو
۴۵/۲۲۷۹/۸

۱۷ به آموی و راه بیابان و مرو زمین بود یکسر چو پر تذرو
۲۲۷۴/۲۴۴۰/۸

۱۸ از ایشان یکی گورسان کن به مرو که گردد زمین همچو پر تذرو
۲۸۶۲/۲۸۳۷/۹

- ۱۹ وز آن روی بهرام شد تا به مرو
بیاراست لشکر چوپر تذرو
۲۵۹۵/۲۸۲۲/۹
- شیوه و سرعت پرواز تذرو
- ۲۰ برآن سان بیامد به نزدیک مرو
نیپرد بدان گونه، پران تذرو
۱۵۱۳/۲۲۰۰/۸
- ۲۱ قلمون بستد آن مهر و همچون تذرو
بیامد ز شهر کشان تا به مرو
۲۶۳۷/۲۸۲۴/۹
- ۲۲ سپاه از بخارا چوپران تذرو
به یک هفته آمد سوی شهر مرو
۴۵۱/۲۹۹۲/۱۰
- خرامیدن تذرو در گلستان و در زیر گل
- ۲۳ برفتند هر دو برابرز مرو
خرامان چو در زیر گلبن تذرو
۱۰۱۹/۲۳۶۹/۸
- ۲۴ برفتم زد نگاه شاهی به مرو
بگشتم چو اندر گلستان تذرو
۱۰۳۴/۲۳۷۰/۸

تذرو بی سرو در متن ابیات

- شیوه راه رفتن تذرو
- ۲۵ به رفتن تذرو و به دیدن بهار
سراسر پر از بوی و رنگ و نگار
۳۶۸/۲۵۸۶/۸
- ناتوانی تذرو در برابر باز
- ۲۶ به ژوپین، گراز، و تذروان به باز
بگیریم یکسر به روز دراز
۵۶۰/۴۱۶/۲
- ۲۷ تذروان به چنگال باز اندرون
چکان از هوا بر سمن برگ خون
۱۱۱/۱۰۷۱/۴
- تشبیه چشمه به چشم تذرو
- ۲۸ چو چشم تذروان یکی چشمه دید
یکی جام زرین برش پرنسید
۴۲۱/۳۴۲/۲
- تذرو نام پرنده: تذرو، تذرو سفید، تذرو زرین.
- ۲۹ تذروان و طاووس و کبک دری
بسیابی چوبر کوهها بگذری
۱۷۳۲/۶۱۹/۳

۳۰ خورشها ز کبک و تذرو سفید بسازید و آمد دلی پر امید

۱۶۴/۳۱/۱

۳۱ تذروان زرین و طاووس نر همه سینه و چشمهاشان گهر

۵۴۱/۲۱۴۷/۷

اگر این ۳۱ بیت شاهنامه را که در هریک از آنها لفظ «تذرو» آمده است بدقت مورد مطالعه قرار دهیم به نتایج زیر می‌رسیم:

۱- در چهارده بیتی که تذرو با سرو در قافیه آمده است:

الف - در دو مورد، «سرو» نام درخت معروف نیست، بلکه سرو در این بیتها نام شاه یمن است (بیتهای ۷ و ۱۴).

ب - در دو مورد دیگر با آن که «تذرو» با «سرو» (بمعنی درخت) در یک بیت قافیه شده است و پرنده‌ای نیز در این دو بیت بر شاخ سرو به نغمه‌سرایی مشغول است، برخلاف انتظار ما، این «بلبل» است که بر «شاخ سرو» می‌نالد و می‌خروشد نه تذرو (بیتهای ۸ و ۹). و در همین دو بیت که بلبل بر شاخ سرو در حال خواندن است، تذرو یا در «زیر گلان» آرام گرفته است و یا «به گرد گلان» می‌گردد، و او را با «سرو» سرو کاری نیست.

ج - در یک بیت با آن که بین تذرو و سرو علاقه و دلبستگی بچشم می‌خورد و بدین سبب است که تذرو به گرد «نسرین» نمی‌گردد، ولی «گل نارون» و «شاخ سرو» هر دو در نظرش یکسان می‌نماید. (بیت ۱۲).

۲- در ده بیتی که تذرو با مرو قافیه شده است (بیتهای ۱۵ تا ۲۴)، چون کلمه اساسی در هر بیت لفظ «مرو» است نه «تذرو»، شاعر با توجه به موضوع مذکور در هر بیت از رنگین بودن پرهای تذرو یا تیزی پرواز این پرنده بهره‌جسته و «تذرو» را بعنوان قافیه «مرو» برگزیده است.

۳- اما در هفت بیتی که «تذرو» در متن بیت قرار گرفته، شاعر دیگر ضرورتی برای آوردن لفظ «سرو» ندیده و بدیهی است که در این ابیات سخنی از «سرو» و علاقه و عشق تذرو به این درخت نیز بمیان نیامده است.

بطور کلی در این ۳۱ بیت: هفت بار شیوه خرامیدن تذرو (بیتهای ۱ تا ۶، ۲۵)، شش بار پرهای رنگین تذرو به مناسبتهای مختلف (بیتهای ۱۴، ۱۵ تا ۱۹)، پنج بار خرامیدن تذرو در گلستان و در کنار گلها (بیتهای ۷، ۹، ۱۰، ۲۳، ۲۴)، سه بار سرعت پرواز تذرو (بیتهای ۲۰ تا ۲۲)، سه بار ناتوانی تذرو در برابر پرندگان شکاری مانند باز (بیتهای ۱۳،

۲۶، ۲۷)، سه بار بعنوان نام نوعی از پرندگان (بیت‌های ۲۹ تا ۳۱)، دو بار با اشاره به عشق و دل‌بستگی تذرو به سرو (بیت‌های ۱۱، ۱۲)، یک بار قرار داشتن تذرو در زیر گلان (بیت ۸)، یک بار تشبیه چشمه به چشم تذرو (بیت ۲۸) مورد استناد قرار گرفته است. و اگر بیت دیگری را هم که در لغتنامه دهخدا بنقل از «فردوسی» مذکورست — و در فهرست لغات شاهنامه تألیف ولف نیامده است — بر این فهرست بیفزاییم:

چه نام است این مرد بر سان سرو به سرخی رخانش چو خون تذرو
می بینیم باز با آن که سرو و تذرو درد و مصراع پی در پی بعنوان قافیه بکار رفته است، در بیت، نه به دل‌بستگی و اشتیاق تذرو به سرو اشاره‌ای شده است نه به هیچ یک از موضوعهایی که در ابیات پیشین درباره تذرو گفته شده است، بلکه شاعر — فردوسی باشد یا دیگری — سرخی رخان مردی را که با قامتی چون سرو بوده است به خون تذرو همانند کرده است، که من بین سرخی خون تذرو و کبوتر و مرغ و خروس تفاوتی نمی بینم، و این امر نشان می دهد که چون شاعر قامت مردی را به سرو تشبیه کرده و «سرو» را نیز در قافیه آورده، چون در مصراع دوم خواسته است به سرخی رنگ گونه‌های آن مرد اشاره کند، چاره‌ای جز این نداشته است که بسراغ خون تذرو برود زیرا با آن که خون دیگر پرندگان نیز مانند خون تذرو سرخ است، ولی چه باید کرد که نام هیچ یک از پرندگان، جز تذرو، با «سرو» قافیه نمی شود!

پس از بررسی کاربرد لفظ «تذرو» در شاهنامه، به طرز استعمال کلمه «سرو» نیز در این کتاب نظری اجمالی می افکنیم. با آن که بیش از صدبار کلمات سرو (در قافیه یا در متن بیت)، سروسهی، سروسیمین، سروکشم (در گشتاسپ نامه دقیق) و نیز متجاوز از بیست بار ترکیب سرو بالا و سرو بن در شاهنامه بکار رفته است، جز در چهارده بیتی که سرو با تذرو در قافیه آمده است و بدان اشاره کردیم، در بقیه ابیات به عشق و دل‌بستگی و ارتباط تذرو به این درخت اشاره‌ای نیز نگردیده است. در مصراع‌هایی هم که فردوسی «سرو» را در قافیه مصراع آورده، در مصراع دیگر کلمات: غرو، پرو، و مرو را در برابر آن ذکر کرده است.

سرو و غرو (نی، قصب)

یکی مرد شد چون یکی زاد سرو برش کوه سیم و میانش چو غرو

دگر گفت کان سرکشیده دوسرو ز دریای با موج بر سان غرو

۱۴۳۰/۲۰۸/۱

کنون چنبری گشت بالای سرو تن پیسلوارت بکردار غرو

۲۱۴/۲۰۴۱/۷

سرو و پرو (: ستاره پروین)

به بالای تودر چمن سرو نیست چورخسار توتابش پرو نیست

۴۶۴/۱۵۴/۱

سرو و مرو

همی گفت و بر سان قمری ز سرو بیامد برادرش تازان به مرو

۲۷۸۰/۲۸۳۲/۹

چه گفت آن گرانمایه دهقان مرو که بنهفت بالای آن زادسرو

۶۶۹/۳۰۰۵/۱۰

به نظر من آنچه درباره سرو و تذرو در شاهنامه فردوسی گفتیم، بطور مطلق در شعر فارسی مصداق دارد، گرچه اعلام نظر صد در صد قطعی در این باب مستلزم بررسی تمام متون منظوم و منثور فارسی با توجه به شیوه «بسامدی» frequency است، که نه امروز این کار برای یک تن امکان پذیرست و نه در سالهای آینده. ولی اگر بر اساس «نمونه برداری» sampling موضوع مورد بحث را مورد مطالعه و تحقیق قرار بدهیم، به نتایجی می رسیم که مورد قبول صاحب نظران و پژوهشگران می تواند بود. بعلاوه در این بررسی نه فقط کاربرد سرو و تذرو را در شعر فارسی مورد توجه قرار می دهیم بلکه آنچه را که شاعران درباره ارتبساط پرندگان با گیاهان گوناگون در اشعار خود آورده اند نیز در حد ممکن از نظر دور نمی داریم. و برای این کار علاوه بر شاهنامه فردوسی طوسی که بحث سرو و تذرو را در آن پایان رسانیدیم، سه دیوان دیگر از شاعران نواحی مختلف ایران را — بعنوان نمونه — از این نظرگاه مورد پژوهش قرار می دهیم. این شاعران عبارتند از: منوچهری دامغانی، قطران تبریزی و حافظ شیرازی.

منوچهری دامغانی را از این جهت برگزیده ایم که هم دوران زندگیش به فردوسی نزدیک است، و هم از نظر جغرافیایی متعلق است به قومس که در دامنه کوهستان طبرستان (مازندران امروزی) قرار دارد. بعلاوه وی بخشی از عمرش را نیز در گرگان و مازندران گذرانیده و بدیهی است که با جنگلهای این منطقه و درختهای گونه گون این

جنگلها و از جمله سروآشنایی کامل داشته است، و به همین سبب است که وی بیش از هر شاعر فارسی زبان دیگری به تصویر طبیعت در شعر خود پرداخته است. و این که او را «شاعر طبیعت» خوانده اند سخنی بجاست. برای اثبات این مدعا لازم است بگوییم که در دیوان منوچهری که حداکثر مشتمل بر ۲۷۷۷ بیت است، نام ۶۳ پرنده و ۴۶ گل مختلف آمده است و وصف خزان، بهار، کوه، جنگل، باغ و بوستان و امثال آن نیز در شعرش فراوان است. منوچهری با آن که در ابیات متعدد هم از درخت سرو و هم از پرندگان گوناگون نام برده است چنان که از بلبل ۳۰ بار، فاخته ۱۶ بار، طاووس ۱۵ بار، قمری ۱۳ بار، طوطی ۱۲ بار، باز ۹ بار، دراج ۶ بار در شعر خود یاد کرده، از تذرو بیش از دو بار نام نبرده است آن هم بدین شرح:

بر سر سرو زند پرده عشاق تذرو	ورشان نای زند بر سر هر مغروسی
بر زند نارو بر سروسهی، سروسهی	بر زند بلبل بر تارک گل قالوسی

ص ۱۲۷

سرو سماطی کشید بر دولب جویبار	چون دو رده چتر سبز در دو صف کارزار
مرغ نهاد آشیان بر سر شاخ چنار	چون سپر خیزران بر سر مرد سوار
گشت نگارین تذرو پنهان در مرغزار	همچو عروسی غریق در بن دریای چین

ص ۱۷۹

در بیت اول که سرو و تذرو در قافیه نیامده است (و این از موارد بسیار استثنائی در شعر فارسی است)، با آن که بیان شاعر از ارتباط تذرو با سرو حکایت می کند زیرا این تدروست که «پرده عشاق» را بر سر شاخسار سرو می زند، ولی بلافاصله در بیت بعد می بینیم که نارو، پرنده ای دیگر، نیز بر درخت سروسهی به خواندن آهنگ «سروسهی» مشغول است. و در نتیجه اختصاص تذرو به سرو در بیت پیشین تا حدی ضعیف می شود. حقیقت آن است که در نظر منوچهری که نام ۶۵ آهنگ و پرده موسیقی را نیز در اشعار خود آورده است، مطلب اساسی تنها برشمردن نام آهنگها و پرده های موسیقی بوده است نه این که بخواهد بگوید که هر آهنگی را کدام پرنده می خوانده است. در مثال دوم که تذرو بتهایی — بی ذکر سرو — در متن بیت آمده، تذرو نگارین پنهانی در مرغزاری به گشت و گذار مشغول است نه بر شاخه سرو، در حالی که از درخت سرو در دو بیت پیش همین قصیده یاد شده است. از این بررسی اجمالی نتیجه می گیریم که شاعری چون منوچهری نیز از تذرو فقط دو بار در متن ابیات خود یاد کرده است که یک بار تذرو بر سر درخت سروست و یک بار در مرغزار.

دیوان قطران را از این سبب مورد مطالعه قرار داده ایم که وی نخستین شاعر آذربایجانی است که (با آن که لهجه محلیش آذری بوده نه ترکی) اشعار خود را به پارسی دری سروده است. او بی هرگونه تردیدی دیوان اشعار شاعران خراسانی و ماوراءالنهری را بدقت مطالعه می کرده و از آنها از جهات مختلف الهام می گرفته است و یقیناً از طبیعت سرزمینی هم که در آن می زیسته نیز غافل نبوده است. در دیوان قطران در حدود ۱۱۵ بار لفظ «سرو» و ترکیبات آن، بیشتر در متن ابیات، و بندرت در قافیه، آمده است که شاعر در هیچ یک از این بیتها کلمه تذرو را بکار نبرده است. گرچه در برخی از همین ابیات قطران تبریزی، پرندگان دیگری را می بینیم که بر شاخسار سرو به نغمه سرایی مشغولند مانند:

سرو و حمام (: کبوتر، و هر مرغ طوق دار مانند فاخته)

چرخ چون پَر حمام و دشت چون پَر تذرو باغ پر بانگ تذرو و سرو پر لحن حمام
ص ۲۲۹

سرو و فاخته

تا داد باغ را سمن و گل به نونوا بلبل همی سراید بر گل به نونوا
رود و سرود ساخته بر سرو فاخته چون عاشقی که باشد معشوق او نوا
ص ۵

ساخته چون لحن مطرب فاخته دستان به سرو خاسته چون بانگ عاشق ناله کبک از قفل
ص ۱۹۹

بلبل از بویۀ معشوق شده شعرسرای فاخته از طرب یار شده دستان زن
گویای این بر سر سروست یکی مطرب نغز گویی آن نای همی سازد بر شاخ سمن
ص ۲۸۸

سرو و قمری

چو بلبل با درخت گل به شعر اندر عتاب آید ز قمری شعر بلبل را ز سروستان جواب آید
ص ۴۱۴

هزار آواز با گلبن به فریاد و عتاب اندر کند با سروین قمری به دلشادی خطاب اندر
ص ۴۲۱

سرو و سار

گل برون آمد ز پرده چون توای عیار یار همچو من نالید بلبل بر سر گلزار زار

همچو تو بالبد همی اندر کنار باغ سرو همچو من نالد همی در دامن کهسار سار

ص ۴۴۳

بعلاوه قطران در شعر خود بیش از ده بار نیز لفظ تذرو را بکار برده است که در سه مورد آن به محل زندگی این پرنده هم اشاره گونه‌ای شده است. این سه بیت عبارت است از:

تذرو، در سبزه و خوید و باغ

نه آواز کبک آید اکنون ز کوه نه بانگ تذرو آید اکنون ز خوید

ص ۴۶۶

سحرگهان بشنوزاری من ار نکند تذرو زاری در سبزه، کبک در کهسار

ص ۱۰۳

چرخ چون پر حمام و دشت چون پر تذرو باغ پر بانگ تذرو و سرو پر لحن حمام

ص ۲۲۹

کاربرد تذرو در شعر قطران منحصراً برای بیان این مقاصدست: اشاره به بانگ و زاری تذرو (در سه بیت بالا)، تشبیه گل و گلزار و رنگ و آب معشوقه به تذرو (ص ۶، ۱۷۹، ۱۹۵، ۲۲۱، ۳۷۶)، تشبیه اشک خونین به پر تذرو (ص ۴۵۵)، تذرو بعنوان پرنده‌ای ضعیف در برابر شاهین (ص ۲۱۸، ۲۶۹، ۳۳۸)، و تذرو بعنوان نام یکی از پرندگان (ص ۴۲۸).

در شواهدی که در دیوان قطران درباره تذرو موجودست دو مورد زیر بیشتر قابل توجه است. یکی بیت:

چرخ چون پر حمام و دشت چون پر تذرو باغ پر بانگ تذرو و سرو پر لحن حمام

که با آن که شاعر در کنار سرو دو بار لفظ تذرو را بکار برده، گفته است «سرو پر لحن حمام» است و «باغ پر بانگ تذرو» نه بعکس تا شاهدی باشد بر دل‌بستگی تذرو به سرو. و نیز در این بیت:

رود و سرود ساخته بر سرو فاخته چون عاشقی که باشد معشوق او نوا

قطران به عشق فاخته به سرو تصریح کرده است، در حالی که اگر شاعر دل‌بستگی و عشق تذرو را به سرو قبول داشت، در حد گل و بلبل، حتی با مراعات وزن شعر و با کمی دستکاری می‌توانست تذرو را در این بیت بجای فاخته بر سر سرو بنشانند!

بدین ترتیب در شعر قطران تبریزی نیز با وجود آن که ۱۱۵ بار سرو و بیش از ده بار تذرو بکار رفته است، بندرت این دو کلمه در یک بیت آمده، و در این گونه ابیات هم،

شاعر هرگز به مطلبی اشاره نکرده است که بتوان آن را به عشق تذرو به سرو تعبیر کرد.

در دیوان حافظ نزدیک به هشتاد بار سرو و ترکیبات آن مانند سرو سیم اندام، سرو چمن خلد، سرو ناز حسن، سرو سهی، سرو خرامان، سرو آزاد، سرو بالا، سرو روان، سرو بن، سرو چمن و... در متن ابیات — نه در قافیه — بکار رفته است بی آن که در هیچ یک از این ابیات ذکری از تذرو شده باشد. همچنین نگارنده این سطور در تمام دیوان حافظ تنها در سه بیت زیر به لفظ تذرو برخورده است:

داده‌ام بازِ نظر را به تذروی پرواز باز خواند مگرش نقش و شکاری بکند

ص ۱۲۸

تاکی اندر دام وصل آرم تذروی خوش خرام در کمینم و انتظار وقت فرصت می کنم

ص ۲۴۲

نه هر کون نقش نظمی زد کلامش دلپذیر افتد تذرو طرفه من گیرم که چالاک است شاهینم

ص ۲۴۵

بطوری که ملاحظه می شود حافظ نیز با آن که عمر خود را در شهری گذرانیده است که سروهای زیبای آن و باغ و گلستانهایش همواره شهره آفاق بوده است هرگز در شعر خود به دلبستگی تذرو به سرو اشاره ای نکرده است.

بررسی اجمالی شعر برخی دیگر از شاعران پارسی گوی^۷ نیز نشان می دهد که استعمال سرو و تذرو در شعر آنان، در کلیات و شاید در جزئیات، با آنچه درباره شاهنامه فردوسی و دیوان منوچهری و قطران تبریزی و حافظ گفتیم تفاوتی ندارد. چنان که علاوه بر مثالهایی که در صفحه ۵۵۵ نقل کرده ایم، سرو و تذرو یک بار در ویس و رامین (ص ۳۲۸)، دو بار در کوش نامه (f.209a, 225b)، دو بار در گرشاسپنامه اسدی طوسی (ص ۲۹، ۳۳۷)، یک بار در فرامرنامه نخستین (ایران نامه، سال اول، ص ۳۷)، سه بار در شعر نظامی (به نقل از لغتنامه دهخدا)، و سه بار در شیرین و خسرو امیر خسرو دهلوی (ص ۶۶، ۱۰۲، ۲۷۶)؛ سرو و مرو هفت بار در ویس و رامین (ص ۱۳۶، ۱۷۵، ۱۸۷، ۲۴۷، ۲۷۲، ۴۱۳، ۴۲۶) و یک بار در بوستان سعدی (بیت ۱۷۹۰)؛ تذرو و غرو دو بار (ص ۳۲۳، ۴۵۳)، غرو و سرو، و تذرو و پرو (به ترتیب ص ۳۱۰، ۳۴۰) هر کدام یک بار در گرشاسپنامه اسدی در قافیه بکار رفته اند. در این بیتها هم که سرو و تذرو در قافیه آمده است، باز نشانه ای از علاقه این پرنده به سرو مشاهده نمی شود مانند:

به باغ دلبری آزاده سروست به دشت خرّمی نازان تذروست

ویس و رامین، ص ۳۱۹

به پهنای کشتی است و بالای سرو سرشته رخ از برف و خون تذرو

کوش نامه، f. 209a

پراز میوه و سایه بید و سرو همه کوه نخجیر و کبک و تذرو

کوش نامه، f. 225b

که جفتی کبوتر چورنگین تذرو به دیوار باغ آمد از شاخ سرو

گرشاسپنامه، ص ۲۹

سراینده سار و چکاوک ز سرو چمان بر چمنها کلنگ و تذرو

گرشاسپنامه، ص ۳۳۷

برآمد بر صبا هر زادسروی چوباز جرّه بر پشت تذروی

شیرین و خسرو، امیرخسرو دهلوی، ص ۶۶

و در ابیاتی که تذرو با غرو و پرو قافیه شده است باز وضع بدین منوال است:

همه باغ طاووس و رنگین تذرو خرامنده در سایه نوژ و غرو

گرشاسپنامه، ص ۳۲۳

و در بیت زیرین که سخن از مرغی چون تذروست، نه خود تذرو مورد بحث ما، معلوم می شود آن مرغ چون تذرو نیز در بیشه بید و سرو زندگی می کرده است! شاید بدین سبب که تذرو و سرو در قافیه آمده اند گرچه در این بیت شاعر می توانسته است لفظ «غرو» را نیز بجای «سرو» بکار ببرد!

یکی گفت مرغی چورنگین تذرو همانجاست در بیشه بید و سرو

گرشاسپنامه، ص ۴۵۳

بطور کلی شاعرانی که از آنان نام بردیم بجز چهارتنی که جداگانه از ایشان سخن گفته ایم مقصودشان از ذکر تذرو در شعر مطالبی از این گونه بوده است: تذرو بعنوان پرنده ای ضعیف که مورد حمله باز، شاهین، باشه، شهباز و دراج قرار می گیرد و در خسرو و شیرین نظامی (چاپ دستگردی، ص ۳۹۳)، نظامی (به نقل از فرهنگ آندراج)، جلاب بخاری (لغت فرس، ص ۴)، انوری (دیوان، ص ۵۹)، شیرین و خسرو امیرخسرو دهلوی (ص ۶۶، ۳۰۳، ۳۰۶)؛ اشاره به نقش و نگار پر تذرو در فرخی سیستانی (به نقل از امثال و حکم دهخدا، ص ۵۴۳)، معزی (به نقل از تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲ / ۵۲۲)؛ تشبیه سرخی روی به خون تذرو (کوش نامه، f. 209a)؛ تشبیه

اشک خونین به پر تذرو در شعر عبدالواسع جبلی (ص ۳۶)؛ تشبیه گل لاله به تذرو در شیرین و خسرو امیرخسرو دهلوی (ص ۱۰۲)؛ دور بینی تذرو در منطق الطیر عطار (ص ۳۷)؛ تذرو نام یکی از پرندگان (کوش نامه، f.225b).

از طرف دیگر همانطوری که درباره فردوسی و منوچهری و قطران و حافظ گفتیم، در شعر دیگر شاعران نیز درخت سرو اختصاصی به تذرو نداشته است، بلکه شاعران به سلیقه خود — و بیشتر به فرمان وزن و قافیه — پرندگان مختلف را بر سر شاخسار سرو می نشانیده اند. از جمله در ابیات زیرین بلبل بر درخت سرو به خواندن مشغول است:

بلبل و سرو

نغیر بلبل از تیمار جفت و ناله صلصل گه از بالای سرو آید گه از شاخ چنار آید

لامعی، تاریخ ادبیات در ایران، ۳۸۹/۲

به قدح بلبله را سربه سجود آور زود که همی بلبل بر سرو کند بانگ نماز

منوچهری، صور خیال، ص ۳۹

کنون بلبل به شاخ سرو بر تورا می خواند چرای آهوان هر ساعتی در گلستان باشد

فرخی سیستانی، صور خیال، ص ۳۹۳

دیگر ز شاخ سرو سهی بلبل صبور گلبانگ زد که چشم بد از روی گل بدور

حافظ، ص ۱۷۲

بلبل ز شاخ سرو به گلبانگ بهلوی می خواند دوش درس مقامات معنوی

حافظ، ص ۳۴۵

در حالی که رودکی، نغمه بلبل را از شاخسار بید می شنیده است و سارا را بر درخت سرو می دیده (تاریخ ادبیات ۳۸۱/۲)، اسدی طوسی، سارو چکاوک را بر شاخ درخت سرو سراینده می دیده است، در همان هنگامی که تذرو و کلنگ بر چمنها می چمیده اند (گرشاسپنامه، ص ۳۳۷)، و یای در بیت دیگری جفتی کبوتر رنگین چون تذرو را بر شاخ سرو توصیف کرده است (گرشاسپنامه، ص ۲۹)، و منوچهری از قمری و بلبل بر درخت چنار (بترتیب ص ۱۱۲، ۱۱۳) و در جای دیگر از بلبل بر درخت ارغوان (ص ۱۰۹) یاد نموده، و قطران تبریزی از عندلیب بر درخت عرعر (ص ۴۴۷) و از قمری بر چنار (ص ۴۳۰) یاد کرده است.

موضوع دیگر آن است که در کتابهایی مانند تحفة الغرائب تألیف محمد بن ایوب طبری، عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات قزوینی، عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات تألیف محمد بن محمود بن احمد طوسی، نزهت نامه علائی تألیف شهردان بن

ابی الخیر که در آنها بخشهایی به معرفی گیاهان و پرندگان اختصاص یافته است، و نیز در اکثر فرهنگهای فارسی (بجز دو فرهنگی که از آنها نام برده ایم) در ذیل کلمات «سرو» و «تذرو» به عشق و علاقه این پرنده به درخت سرو اشاره ای نگردیده است. همچنین در شواهد متعددی که برای طرز کاربرد این دو کلمه در لغتنامه دهخدا ذکر شده است بخصوص در تمام ابیاتی که تنها یکی از این دو کلمه در بیتی آمده است، و نیز در اکثر بیتهایی که هر دو کلمه در آنها بکار رفته است از این عشق و دلبستگی اثری بچشم نمی خورد. در کتاب امثال و حکم دهخدا نیز در زیر کلمات: سرو، تذرو، عشق، وطن، گل، بلببل و امثال آن نیز مطلبی که علاقه مندی تذرو را به سرو برساند، دیده نمی شود. فقط در عجائب المخلوقات طوسی اشاره ای بسیار مجمل به نشستن تذرو بر «درخت» بطور مطلق شده است: «باز قصد وی کند و سینه بر وی زند تا از درخت برخیزد پس وی را در هوا بگیرد. به آراستگی وی کس مرغ نبیند. در ولایت مازندران باشد و در بقعه های گرم سیر.» (ص ۵۲۶) و در سراج اللغات نیز به بسیاری تذرو در «بیشه استرآباد و مازندران» اشاره شده است.

و اما پرسش آن است که چرا این پندار بوجود آمده است که تذرو عاشق درخت سروست، و چرا بر اساس این تصور، عشق تذرو به سرو در ردیف دیگر ستهای ادبی رایج در شعر فارسی در آمده است.

به نظر نگارنده این سطور آنچه موجب بوجود آمدن چنین تصویری شده است در درجه نخست چیزی جز وجود همین بیت فردوسی نیست:

که چون برکشد از چمن بیخ سرو سزد گر گیا را نبوید تذرو

چرا؟ زیرا سراینده این بیت فردوسی است، یکی از شاعران درجه اول ایران، نه شاعری در درجه دوم و سوم. بعلاوه این بیت در یکی از مشهورترین بخشهای شاهنامه، یعنی داستان رستم و سهراب آمده است که خوانندگان بسیار داشته است و دارد، نه فی المثل در سرگذشت اشکانیان که فردوسی تاریخ پانصد ساله آنان را در کمتر از یک صد بیت سروده است، و کسی جز محققان آن ابیات را نمی خواند. همچنین فردوسی مضمون این بیت، یعنی عشق شدید تذرو به سرو را، هم از قول «موبد»^۸ نقل کرده است، و هم بعنوان تمثیلی برای بیان عشق و علاقه فوق العاده هجیر به ایران و رستم و دیگر پهلوانان ایران تا بدان حد که وی آماده است جان خود را برای حفظ آنان فدا کند. بدیهی است وقتی همه این موضوعها دست بدست هم می دهد، خواننده تصور می کند که عشق تذرو به

سرو اگر از نوع عشق لیلی و مجنون، و یس و رامین، و شیرین و فرهاد نباشد حداقل در حد عشق بلبل به گل و پروانه به شمع است. و سپس در شعر شاعرانی که با فردوسی و شاهنامه اش مستقیم یا غیرمستقیم سر و کار داشته اند، این برداشت تقلید شده است و پس از مدتی فرهنگ نویسان با ملاحظه چند مثال و شاهد در این باب، قطع و یقین حاصل کرده اند که تذرو به سرو بسیار علاقه مندست و هر جا سروی باشد و سروستانی، تذروان بر شاخسار درختان سرو منزل و مأوا می گزینند، در حالی که در یادداشت شماره یک به این مطلب تصریح گردیده است که تذرو در شرایط اقلیمی و آب و هوای بسیار متفاوت زندگی می کند، در حالی که درخت سرو، آن هم سروی که در ایران بیشتر شناخته شده است در شرایط اقلیمی خاصی دیده می شود.

با توجه به آنچه گذشت عامل اصلی بوجود آمدن تصور عشق تذرو را به سرو در قافیه شعر فارسی باید جست زیرا شواهد معدود این موضوع را در ابیاتی می بینیم که در قالب و فرم مثنوی سروده شده و شاعر ناگزیر بوده است با قرار دادن یکی از این دو کلمه در قافیه یک مصراع، کلمه دیگر را در مصراع بعد بیاورد. و چنان که دیدیم امکان انتخاب شاعر در چنین بیتهایی زیاد نیست چنان که فی المثل هرگاه سرو را در قافیه یک مصراع آورده است، در مصراع بعد ناگزیرست از کلمه های تذرو، پرو، غرو، و مرو یکی را انتخاب کند، و هرگاه شاعر در مقابل سرو، تذرو را آورده است همانطوری که در مورد شاهنامه دیدیم از چهارده شاهد فقط دو مورد آن مربوط به عشق و علاقه تذرو به سروست و دوازده مورد آن مربوط به مطالبی دیگر در باره تذرو.

حاصل سخن :

در برخی از فرهنگهای فارسی به فارسی، به عشق و علاقه تذرو به درخت سرو در تصریح گردیده است. شاعران فارسی زبان نیز بندرت در اشعار خود چنین عشق و دلبستگی را مطرح ساخته اند که قدیمترین شاهد آن در شاهنامه فردوسی است. در این مقاله این موضوع مورد بررسی قرار گرفته است که آیا عشق تذرو به سرو، چیزی از نوع عشق بلبل و گل یا شمع و پروانه و امثال آن است که اهل فن از آن به سنتهای ادبی رایج در شعر فارسی تعبیر می کنند یا نه.

تعداد ابیاتی که از آنها عشق و علاقه تذرو به درخت سرو استنباط می گردد بسیار کم است و به هیچ وجه درخور سنجش با شواهد فراوان مربوط به گل و بلبل یا پروانه و شمع، سنتهای ادبی رایج در شعر فارسی، نیست.

در چند بیت نیز که شاعر سرو و تذرو را در قافیه آورده است، «سرو» نام شخص است نه نام درخت. و بدیهی است که در این گونه بیتها موضوع علاقه تذرو به سرو نمی تواند مطرح شد.

این عشق و دلبستگی حداکثر در یک بیت بیان شده است و گاه در یک مصراع، در حالی که مثالهای مربوط به گل و بلبل و امثال آن در شعر فارسی گاه در قطعات ده بیست بیتی هم مطرح گردیده است.

حتی در بسیاری از ابیاتی هم که سرو و تذرو در قافیه آمده است، شاعر عموماً به خرامیدن و طرز حرکت تذرو، زیبایی پرها یا سرعت پرواز او، بیان ضعف تذرو در برابر پرندگان شکاری چون باز و شاهین و نظائر آن، و یا سرخی خون او اشاره کرده است.

همچنین شواهدی داریم که شاعر در یک بیت تذرو و یک پرندۀ دیگر را با سرو آورده است که گاه در این گونه بیتها بیان شاعر از علاقه پرندۀ به سرو هم حکایت می کند، ولی با وجود این شاعر در چنین مواردی به علاقه پرندۀ دیگر به سرو اشاره کرده است نه به دلبستگی تذرو به این درخت.

با آن که غزل و عموماً اشعار عاشقانه مناسب ترین محل برای طرح عشق تذرو به سروست (اگر چنین عشقی وجود داشته باشد) همانطوری که در غزل فارسی عشق گل به بلبل بارها و بارها بصورتهای گوناگون مطرح شده است، از جمله در غزلیات حافظ به چنین عشقی اشاره نگردیده، در حالی که حافظ چندین بار به نغمه سرایی بلبل بر شاخسار سرو تصریح کرده است.

از ابیاتی دلبستگی این پرندۀ به این گیاه استنباط می گردد که شاعر بیت را در قالب و فرم «مثنوی» سروده است که هر دو مصرع مقفی است و سرو و تذرو در قافیه آمده اند، با یک استثناء در یکی از ابیات منوچهری (بر سر سرو زند پرده عشاق تذرو...)

اگر فردوسی و دیگر شاعرانی که تذرو و سرو را در قافیه آورده و آنگاه به عشق تذرو به این درخت نیز تصریح یا اشاره کرده اند، شعر خود را در قالب و فرم قصیده، غزل، و قطعه سروده بودند هرگز هیچ یک از این دو کلمه را در «قافیه» قرار نمی دادند، زیرا چنان که می دانیم تعداد کلمات مناسب برای چنین قافیه ای محدود و عبارت است از: سرو، تذرو، پرو، مرو، و غرو. و به همین جهت است که شاعران حتی در غزلیات خود این دو کلمه را در قافیه نیاورده اند، و اگر هم شاعری نظیر امیر خسرو دهلوی در غزل پنج بیتی خود به مطلع:

ای گلسستان ترا بالای سرو وز توزیب قامت ز یبای سرو
تحفه الصغر، دیوان، ص ۳۳۱

لفظ سرو را بصورت «ردیف» شعری آورده و هفت بار آن لفظ را نیز در غزل خود بکار برده باشد، چون گرفتار «قافیه» نبوده است حتی یک بار هم به تذرو اشاره ای نکرده است تا چه رسد به ذکر عشق تذرو به سرو، در حالی که چنین غزلی جایی مناسب است برای طرح موضوع مورد بحث ما.

پیش از فردوسی، بیتی که در آن به دل بستگی تذرو به سرو تصریح یا اشاره شده باشد به نظر نگارنده این سطور نرسیده است.

خلاصه آن که بنظر می رسد عامل اصلی بوجود آمدن تصور عشق تذرو را به سرو باید در قافیه شعر فارسی دری جست.

یادداشتها:

۱- از دوست ارجمند آقای قاسم تهرانی مؤید که از نظر علمی اطلاعات سودمندی درباره سرو و تذردر اختیارم قرار داده اند سپاسگزارم. خلاصه ای از آنچه را که ایشان در پاسخ تقاضای من درباره موضوع مورد بحث نوشته اند، در حدی که در این مقاله مختصر مفید می نماید برای آگاهی خوانندگان نقل می نماید:

سرو به سه «ژانر» (زده) مختلف از خانواده کاجها اطلاق می گردد: *Cypress (Cupressus)* که همه گونه های آن درختان بلندست، *Cedar (Cedrus)* که مانند زده پیشین شامل درختان بلندست و بهترین نمونه آن را در کشور لبنان می توان دید، و *Juniper (cupressaceae)* یا سرو کوهی که گونه های مختلف آن شامل درختان بلند تا بوته های کوتاه است. هر یک از این سه زده بترتیب شامل ۱۲ و ۵ و ۴۰ گونه مختلف است. زده *Cupressus* در چین و ناحیه مدیترانه و هیمالیا، *Cedrus* در ناحیه مدیترانه و غرب هیمالیا دیده می شود و تعداد هشت گونه از زده *Cupressaceae* در آسیا و از جمله در ایران گزارش شده است که در بین آنها درختانی به بلندی ۳ تا ۱۸ متر نیز وجود دارد. برای تفصیل بیشتر رک:

Den Auden, P. and B.K. Boom. 1965. Manual of Cultivated Conifers. Martinus Hijhoof, The Hague, pp. 146-207, 526.

از تذرو یا قرقاول (*Pheasant*) ۱۶ زده و ۴۹ گونه و ۱۲۲ گونه فرعی در جهان معرفی گردیده است که برخی از آنها متجاوز از سه هزار سال پیش نیز در چین و دیگر کشورهای آسیایی شهرت داشته اند. قرقاول در شرایط اقلیمی و آب و هوای بسیار متفاوت زندگی می کند و بدین جهت به ناحیه ای معین اختصاص ندارد. سه گونه از قرقاولها در محدوده جغرافیایی ایران قدیم که شامل افغانستان و قفقاز نیز می گردد زندگی می کنند. نکته جالب توجه این است که قرقاول روزها عموماً در بین بوته ها و پوششهای نباتی کوتاه نواحی مختلف بسر می برد و شب را در درختان بلند می گذراند. برای تفصیل بیشتر رک:

Delacour, Jean, 1957. The Pheasants of the World. Allen Publishing Co., Salt Lake City. pp.351



از طرف دیگر در این موضوع تردیدی وجود ندارد که درخت سرو از دیرباز در ایران شناخته شده بوده است. از جمله

نوشته‌اند که این درخت نشانهٔ ایران باستان بوده است (مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات فارسی، به نقل از لغتنامهٔ دهخدا). در کتابهای لغت به سه قسم مشهور آن: سرو آزاد، سرو سهی، و سرو ناز نیز اشاره گردیده است. موضوع بسیار جالب توجه ارتباط زردشت پیامبر ایرانی و درخت سروست بدین شرح: دقیقی در «گشتاسپ نامه» و در ظهور زردشت پیامبر، و پذیرفتن دین بهی از طرف گشتاسپ تصریح می‌کند که زردشت پس از آن که گشتاسپ دین او را پذیرفت، درخت سروی را در پیش «آذر» بکاشت:

یکسی سرو آزاده را زردهشت	به پیش در آذر اندر بکشت
نباشتش بر آن زاد سرو سهی	که پذیرفت گشتاسپ دین بهی
گوا کرد مر سرو آزاده را	چنین گستراند خرد داد را
چو چندی بر آمد بر این سالیان	بسد سرو بالا ستبرش میان
چنان گشت آزاد سرو بلند	که بر گرد او برنگشتی کمند
چو بالا بر آورد بسیار شاخ	بکرد از بر او یکی خوب کاخ...
فرستاد هر سوبه کشور پیام	که چون سرو کשמربه گیتی کدام
زمینو فرستاد زی من خدای	مرا گفت از اینجا به مینو برآی

شاهنامه ۱۴۹۹/۶-۶۲-۷۶

ابوالحسن علی بن زید بهیقی مشهور به ابن فندق (درگذشت ۵۶۵ ق.) در کتاب «تاریخ بهیقی» کاشتن دو درخت سرو را به زردشت نسبت داده است: یکی در ده کشمربه (ترشیز فعلی) و دیگری در ده فریومد طوس. وی می‌نویسد زمانی که متوکل خلیفهٔ عباسی به ساختن جعفریه مشغول بود، وصف سرو کشمربه را که قرن‌ها از کاشتن آن می‌گذشت، شنید، پس امر کرد آن درخت را ببرند و بر گردون بنهند و جمله شاخه‌های آن را در نمد بدوزند و به بغداد بفرستند تا آن درخت را ببیند و سپس چوب آن را در بنای جعفریه (در شهر سامره) بکار ببرند. گبران (زردشتیان) حاضر شدند پنجاه هزار دینار زر نسابوری به خزانهٔ خلیفه بپردازند تا وی از بریدن این درخت که از نظر عظمت بی نظیر بود و از نظر دینی آن را مقدس می‌شمردند و ۱۴۵۰ سال از زمان کاشتن آن می‌گذشت دست بازدارد، آنان به مأموران خلیفه یادآوری کردند که بریدن این درخت مبارک نیست. مع‌هذا خلیفه از رأی خود بازنگشت و درختی را که ساقش بقطر ۲۷ تاز یانه (هر تاز یانه‌ای برابر ارشی و ربع) بود بر بدند و چون درخت بر زمین بلرزید و... پس شاخه‌ها و فروع درخت را بر یک هزار و سیصد اشتر بار کردند و به نزد خلیفه فرستادند، ولی هنگامی که درخت به یک منزلی جعفریه رسید، آن شب غلامان، متوکل خلیفه را کشتند. به نوشتهٔ ابن کتاب سروده فریومد نیز ۲۹۱ سال پس از سرو کشمربه فرمان امیر اسفهان سوزانده شد. بناتکین از تجربهٔ قطع سرو کشمربه گرفت و سرو فریومد را نبرید و چون آن را به آتش سوزانید دیگر حادثه‌ای رخ نداد! البته مؤلف کتاب در ذکر سالها دچار اشتباهاتی شده است از جمله سال ۲۳۲ را که سال جلوس متوکل است سال قطع درخت ذکر کرده است و... رک: لغتنامهٔ دهخدا، ذیل: کشمربه.

در بارهٔ «قراول» آنچه را که در فرهنگ فارسی معین آمده است برای آگاهی خوانندگان نقل می‌کنیم: «قراول: پرنده‌ای است از راستهٔ ماکیان که جثه‌ای باندازهٔ مرغ خانگی دارد. جنس نر این پرنده که بنام خروس جنگلی یا خروس کوهی نیز نامیده می‌شود شباهت کاملی به خروس خانگی دارد. با این تفاوت که بجای تاج گوشتی بر روی سرش دارای پره‌های کاکل مانندی است. بعلاوه پره‌های دُمش نیز از خروس خانگی کمترست و در عوض تعدادی از این پرها (خصوصاً یک زوج از آنها) بسیار طویل می‌شود و شکل آنها نیز مستقیم است و طول آنها گاهی تا دو متر هم می‌رسد. پره‌های جنس نر رنگ آمیزی زیبا و درخشان دارد و مخلوطی از زرد طلایی و سبز و قهوه‌ای و دارای جلای فلزی است. ولی پره‌های جنس ماده تیره‌تر و درخشندگی کمتری دارد. جنس ماده از نر آن

کوچکترست... از این پرنده به نامهای تَدرو، تَدْرَج، تَدْرَج، تَرَنگ، تَوْرَنگ، خروس صحرايي، و خروس کوهي نيز ياد شده است.»

۲- ضبط اين مصرع در چاپ کتابفروشي بروخيم، تهران: «چون سر کشد از زمين بيخ سرو» ست که بجای آن ضبط چاپ مسکورا آورده ايم، ۲/ ۲۱۸/ ۶۳۵. در بقیه موارد، ابیات مورد استناد، از شاهنامه چاپ کتابفروشي بروخيم نقل گردیده است.

۳- برای آگاهی از نظر شادروان مجتبی مینوی درباره معنی «برکشد» در این بیت، و نظرات انتقادی پرویز ناتل خانلری و جلال خالقی مطلق در این باب رک: جلال خالقی مطلق، «در باره «رستم و سهراب» بنیاد شاهنامه»، مجله سخن، دوره ۲۴، ص ۳۳-۳۵.

۴- در شعر فارسی، بخصوص، و به تبع از آن در نثر فنی، کم و بیش، صدها شاهد و مثال می توان ذکر کرد که در آن شاعران و نویسندگان ما درباره عشق و شیدایی بلبل و گل و شمع و پروانه داد سخن داده و شاهکارهایی آفریده اند. کدام فارسی زبان یا فارسی دان آشنا به شعر و شاعری است که خود چند نمونه از این گونه ابیات را نخوانده و یا در خاطر نداشته باشد. به چند شاهد زیرین توجه فرماید:

واندر آن برگ و نوا خوش ناله های زار داشت	بلبلی بر گلی خوش رنگ در منقار داشت
گفت ما را جلوه معشوق در این کار داشت	گفتمش در عین وصل این ناله و فریاد چیست
دیوان حافظ، ص ۵۴	

گل در اندیشه که چون عشوہ کند در کارش ...	فکر بلبل همه آن است که گل شد یارش
خواجہ آن است که باشد غم خدمتگارش ...	دلربایی همه آن نیست که عاشق بکشند
این همه قول و غزل تعبیه در منقارش	بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود
دیوان حافظ، ص ۱۸۷	

آمد به گوش ناگهیم آواز بلبلی	رفتم به باغ صبحدمی تا چنم گلی
واندر چمن فکنده ز فریاد غلغلی	مسکین چومن به عشق گلی گشته مبتلا
می کردم اندر آن گل و بلبل تأملی	می گشتم اندر آن چمن و باغ دمبدم
آن را تفضلی نه و این را تبدلی	گل یار حسن گشته و بلبل قرین عشق
گشتم چنان که هیچ نماندم تحملی ...	چون کرد در دلم اثر آواز عندلیب
دیوان حافظ، ص ۳۲۷	

که عشق روی گل با ما چه ها کرد	سحر بلبل حکایت با صبا کرد
وز آن گلشن به خارم مبتلا کرد	از آن رنگ رخم خون در دل افتاد
دیوان حافظ، ص ۸۹	
گفت: دل بلبل است در کف گل مبتلی	گفتم ز اسرار باغ هیچ شنیدی بگوی
خاقانی (لغتنامه دهخدا)	

به رخ لاله و نسریں چه تمنا دارم	بر گل روی تو چون بلبل مستم واله
سعدی، غزلیات، ص ۳۷۰	

نه کم از بلبل مستی تو بنال ای هشیار	بلبلان وقت گل آمد که بنالند از شوق
سعدی، قصاید، ص ۲۱	

امان نداد که گل خنده را تمام کند	چرا ننالند بلبل که بیوفایی دهر
کلیم کاشانی (لغتنامه دهخدا)	

حکایت پروانه و صدقِ محبت او

برو، دوستی در خور خویش گیر
 تو و مهرِ شمع از کجا تا کجا؟ ...
 نه از عقل باشد گرفتن به دوست
 که جان در سر کار او می کنی ...
 چه گفت، ای عجب گر بسوزم چه باک؟
 که پنداری این شعله بر من گل است
 که مهرش گریبان جان می کشد
 که زنجیرِ شوق است در گردنم
 نه این دم که آتش به من در فروخت ...
 که من راضیم گشته در پای دوست
 چو او هست اگر من نیاشم رواست
 که در وی سرایت کند سوز دوست
 حریفی بدست آر همدرد خویش
 که گویی به کژدم گزیده منال
 که دانی که در وی نخواهد گرفت ...
 دل از سر به یکبار برداشتم
 که بد زهره بر خویشتن عاشق است ...
 به دست دلارام خوشتر هلاک
 پس آن به که در پای جانان دهی
 بوستان سعدی، ص ۹۷ - ۹۹

کسی گفت پروانه را کای حقیر
 رهی رو که بینی طریق رجا
 کسی را که دانی که خصم تو اوست
 تو را کس نگوید نکومی کنی
 نگه کن که پروانه سوزناک
 مرا چون خلیل آتشی در دل است
 نه دل دامن دلستان می کشد
 نه خود را بر آتش بخود می زنم
 مرا همچنان دور بودم که سوخت
 که عیبم کند بر تولاى دوست؟
 مرا بر تلف حرص دانی چراست؟
 بسوزم که یار پسندیده اوست
 مرا چند گویی که در خورد خویش
 بدان مانند اندرز شوریده حال
 یکی را نصیحت مگو ای شگفت
 من اول که این کار سر داشتم
 سرانداز در عاشقی صادق است
 چوبی شک نبشته ست بر سر هلاک
 نه روزی به بیچارگی جان دهی؟

مخاطبه شمع و پروانه

شنیدم که پروانه با شمع گفت
 تو را گریه و سوز باری چراست؟
 برفت انگبین یار شیرین من
 چو فرهادم آتش به سر می رود
 فرو می دویدش به رخسار زرد
 که نه صبر داری نه یارای ایست
 من استفاده ام تا بسوزم تمام
 مرا بین که از پای تا سر سوخت
 به دیدار او وقت اصحاب، جمع
 که ناگه بکشتش پر چهره ای
 همین بود پایان عشق، ای پسر
 به گشتن قرح یابی از سوختن ...
 وگر بر سرش تیر بارند و سنگ
 وگر می روی تن به طوفان سپار
 بوستان سعدی، ص ۹۹

شبی یاد دارم که چشم نخفت
 که من عاشقم گر بسوزم رواست
 بگفت ای هوادار مسکین من
 چو شیرینی از من بدر می رود
 همی گفت و هر لحظه سیلاب درد
 که ای مدعی عشق کار تو نیست
 تو بگریزی از پیش یک شعله خام
 تو را آتش عشق اگر بر سوخت
 همه شب در این گفت و گو بود شمع
 نرفته ز شب همچنان بهره ای
 همی گفت و می رفت دودش به سر
 ره این است اگر خواهی آموختن
 فدایی ندارد ز مقصود چنگ
 به دریا مرو گفتمت زینهار

غنیمتی شمیرای شمع وصل پروانه که این معامله تا صبحدم نخواهد ماند

دیوان حافظ، ص ۱۲۲

۵- در کتاب «پیشاهنگان شعر پارسی» (سده‌های سوم و چهارم و آغاز سده پنجم هجری)، در «لغت فرس» اسدی، اشعار پراکنده قدیمترین شعرای فارسی زبان - از حنظله بادغیسی تا دقیقی (بغیر رودکی) - شاهدهی برای کار برد تذرو و سرو در یک بیت و برای بیان مقصود مورد بحث نیافتم.

۶- این ده بیت منحصراً در جلدهای هشتم و نهم شاهنامه فردوسی (چاپ کتابفروشی بروخیم) آمده است که شاعر ناگزیر بوده است لفظ «مرو» را در شعر بیاورد.

۷- این کتابها از آغاز تا پایان از نظر سرو و تذرو مورد بررسی قرار نگرفته است.

۸- موبد در لغت به معنی روحانی زردشتی است، ولی به معنی مطلق حکیم و دانشمند و عالم و دانا نیز بکار رفته است (برهان قاطع، فرهنگ فارسی معین). در داستان رستم و سهراب این کلمه پنج بار (بیت‌های ۲۳، ۱۱۲، ۸۱، ۸۳۳، ۸۴۰) آمده است، که در بیت ۸۱۰ سهراب، و در بیت‌های ۸۳۳ و ۸۴۰ هجیر به قول موبد استناد کرده‌اند.

مراجع:

- ۱- اسدی طوسی، گرشاسپ نامه، تصحیح حبیب یغمائی، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۴.
- ۲- اسدی طوسی، لغت فرس، تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
- ۳- انوری، دیوان، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، ج ۱، تهران ۱۳۳۷.
- ۴- برهان قاطع، تصحیح محمد معین، تهران ۱۳۵۷.
- ۵- حافظ، دیوان، تصحیح محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران ۱۳۲۰.
- ۶- حکیم ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، کوش نامه، تصحیح جلال متینی، آماده چاپ. بر اساس نسخه خطی منحصر بفرد محفوظ در بخش شرقی کتابخانه موزه بریتانیا، لندن، شماره Or 2780
- ۷- خالقی مطلق، جلال، «در باره «رستم و سهراب» بنیاد شاهنامه»، مجله سخن، دوره ۲۴، ص ۳۳-۳۵.
- ۸- خالقی مطلق، جلال، «فرامرز نامه»، ایران نامه، شماره ۱، سال اول، ص ۲۴ تا ۳۳ درباره فرامرز نامه نخستین.
- ۹- دبیرسیاقی، محمد، پیشاهنگان شعر پارسی (سده‌های سوم و چهارم و آغاز سده پنجم هجری)، چاپ دوم، تهران ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
- ۱۰- دهخدا، لغتنامه، تهران
- ۱۱- ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۲، چاپ ششم، تهران ۱۳۵۲.
- ۱۲- سعیدی، بوستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۵۹.
- ۱۳- سعیدی، کلیات، از روی نسخه مصحح محمد علی فروغی، تهران ۱۳۴۰.
- ۱۴- شهردان بن ابی‌الخیر، نزهت نامه علائی، تصحیح فرهنگ جهانپور، تهران ۱۳۶۲.
- ۱۵- شیرین و خسرو، امیر خسرو دهلوی، تصحیح غضنفر علی یف، مسکو، ۱۹۶۶.
- ۱۶- عبدالواحد جبلی، دیوان، تصحیح ذبیح الله صفا، تهران ۱۳۳۹.
- ۱۷- عطار، فریدالدین، منطق الطیر، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران ۱۳۴۲.
- ۱۸- فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، تصحیح ماکالی تودوا - الکساندر گواخار با، تهران ۱۳۴۹.

- ۱۹- فردوسی، شاهنامه، چاپ کتابفروشی بروخیم، تهران ۱۳۱۳، و نیز شاهنامه، چاپ مسکو.
- ۲۰- فرهنگ آندراج، تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۶.
- ۲۱- فرهنگ رشیدی.
- ۲۲- فرهنگ سراج اللغات.
- ۲۳- فرهنگ فارسی، محمد معین، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۳.
- ۲۴- قزوینی، عجائب المخلوقات و غرایب الموجودات، تصحیح نصرالله سبحی، تهران.
- ۲۵- قطران تبریزی، دیوان، تصحیح محمد نخجوانی، تبریز ۱۳۳۲.
- ۲۶- کدکنی، محمد رضا شفیعی، صور خیال در شعر فارسی، تهران ۱۳۴۹.
- ۲۷- لازار، ژیلبر، اشعار پراکنده قدیمترین شعرای فارسی زبان - از حنظله بادغیسی تا دقیقی (بغیر رودکی)، ج ۲، تهران ۱۳۴۱.
- ۲۸- محمد بن ایوب طبری، تحفة الغرائب، تصحیح جلال متینی، تهران، (زیر چاپ).
- ۲۹- محمد بن محمود بن احمد طوسی، عجائب المخلوقات و غرایب الموجودات، تصحیح منوچهر ستوده، تهران ۱۳۴۵.
- ۳۰- منوچهری، دیوان، تصحیح محمد دبیرسیاقی، چاپ چهارم، تهران ۱۳۵۶.
- ۳۱- نضر، آمنون، منتخب اشعار فارسی از آثار یهودیان ایران، تهران ۱۳۵۲.
- ۳۲- نظامی، خسرو و شیرین، تصحیح وحید دستگردی، تهران
- ۳۳- نظامی، لیلی و مجنون، تصحیح وحید دستگردی، چاپ دوم، تهران ۱۳۳۳.
- ۳۴- نظامی، لیلی و مجنون، مسکو،
- ۳۵- Wolff, Fritz, Glossar zu Firdosis Schahname, Berlin 1935.

برگزیده‌ها

از

«یادداشتها»

بقلم صدرالدین عینی

صدرالدین عینی (۱۸۷۸ - ۱۹۵۴م) نویسنده و شاعر معروف تاجیکستان را بحق باید بنیانگذار ادبیات جدید فارسی تاجیکی دانست، چه وی در قرن بیستم مسیحی در بین نویسندگان و شاعران فارسی زبان تاجیکستان، چون کریم حکیم، تورسون زاده، پیرو سلیمانی، راضیه آزاد، و امین جان شکوهی و غیره چهره‌ای سرشناس و نامدارست که آوازه‌اش به خارج از مرزهای تاجیکستان و اتحاد جماهیر شوروی رسیده و آثارش نیز به زبانهای عربی، انگلیسی، اسپانیایی، آلمانی، روسی، لهستانی، فرانسوی، چکی، و هندی ترجمه گردیده است. وی همچنین آثاری به زبان اوزبکی دارد، و بدین جهت بقول قدما در زمره شاعران و نویسندگان «ذواللسانین» تاجیکستان بشمار می رود. ولی بسبب آن که، پس از انقلاب اکتبر، خط فارسی زبانان تاجیکستان نیز مانند خط دیگر ملت‌ها و اقوام تابع اتحاد جماهیر شوروی به الفبای روسی (Cyrillic) تغییر داده شده است، با تأسف بسیار، دیگر برای ما ایرانیان و فارسی زبانان افغانستان - تا زمان حاضر - و آشنایان به زبان فارسی در هند و پاکستان و کشمیر، خواندن کتابهای عینی و دیگر شاعران و نویسندگان تاجیکستان ممکن نیست، و در نتیجه با وجود اشتراک زبان و میراث‌های فرهنگی - تنها بعلت تغییر خط، سالهاست که ما ایرانیان نمی دانیم برادران و دوستان تاجیکستانی ما چه می نویسند و چه می سرایند و در این معامله ماییم که خود را مغبون می دانیم. البته برادران تاجیک ما نیز در شرایطی چون ما بسر می برند، زیرا آنان هم دیگر قادر نیستند نوشته‌های پارسی زبانان معاصر ایران و نیز آثار شاعران و

نویسندگان فارسی زبان سده‌های پیشین را که به خط روسی نیست بخوانند، مگر آن که خواندن خط فارسی - عربی را در دانشکده یا انستیتویا محلی دیگر بیاموزند.

صدرالدین عینی که از ستم امیر بخارا و اطرافیانش بجان آمده و گرفتار حبس و شکنجه نیز گردیده بوده است، در دوران جوانی به «انقلاب» می‌پیوندد و سپس هنر نویسندگی و شاعری خود را نیز در خدمت انقلاب سوسیالیستی کمونیستی کشور شورواها قرار می‌دهد. و بدین جهت است که آثار معروف او مانند: آدینه، داخونده، غلامان، یتیم و... (بجز «یادداشتها») که بیشتر مربوط به دوران جوانی نویسنده است و به خط فارسی هم چاپ شده) همه در چارچوب برتری همان فکر و عقیده و ایدئولوژی سیاسی نوشته شده است. وی در زمانی که به اوج شهرت رسیده بود به ریاست آکادمی علوم تاجیکستان نیز نائل می‌آید.^۵

دوره کامل پنج جلدی کتاب «یادداشتها»ی صدرالدین عینی را در سال ۱۳۶۲ سعیدی سیرجانی در تهران بچاپ رسانیده است (مقدمه ۳۹ صفحه، متن کتاب ۸۳۲، فرهنگ واژه‌های تاجیکی ۱۲۵ صفحه دو ستونی) و با این کار متنی بزرگ بر همه ما فارسی زبانان خارج از تاجیکستان دارد. خوانندگان «ایران نامه» با کتاب دیگری بنام «وقایع اتفاقیه» که در دو سه سال پیش بهمت سعیدی سیرجانی در ایران چاپ شده است آشنایی دارند، زیرا ما بخشهایی از آن کتاب را در شماره اول سال سوم «ایران نامه» در زیر عنوان «شیوه اجرای عدالت در دوران پیش از مشروطیت» چاپ کرده ایم. سعیدی سیرجانی علاوه بر آن که کتاب یادداشتها را در کمال دقت و وسواس بچاپ رسانیده و فرهنگی از لغات رایج در تاجیکستان را که برای ما ایرانیان فارسی زبان ناآشناست در پایان کتاب افزوده، مقدمه‌ای خواندنی نیز درباره کتاب و مؤلف آن، و اوضاع و احوال بخارا و هیأت حاکمه اش در دوران پیش از انقلاب اکتبر نوشته است با اشاراتی گویا و خواندنی درباره نقش و اهمیت زبان فارسی.

ما بخشهایی از مقدمه کتاب را که نوشته سعیدی سیرجانی است، با یک بخش از کتاب «یادداشتها» نوشته صدرالدین عینی را در اینجا نقل می‌کنیم و در پایان فهرستی

۵ برخی از این اطلاعات از مقاله Soviet Tajik Literature نوشته ابراهیم پورهادی متخصص کتابهای منطقه ایران، افغانستان، و تاجیکستان در کتابخانه کنگره آمریکا که در مجله The Middle East Journal، جلد بیستم، شماره ۱ (زمستان ۱۹۶۶) چاپ شده اقتباس گردیده است.

کوتاه از لغات ناآشنا را که در نوشته عینی آمده است بنقل از «فرهنگ واژه‌های تاجیکی» کتاب مورد بحث می‌آوریم تا خوانندگان به معنی عبارتهای عینی بهتری ببرند. پیشنهاد ما آن است که خوانندگان، نوشته صدرالدین عینی را چند بار بخوانند تا ببینند زبان فارسی رایج در تاجیکستان چقدر زیبا و گوش نواز و دلنشین است، بخصوص وقتی که نویسنده‌ای نامدار چون صدرالدین عینی آن را بکار بگیرد.

بخشهایی از مقدمه

ای بخارا شاد باش و شاد زی

نگاهی به بخارا در عصر سامانیان و در دوره امیری ستمگر و دست‌نشانده *

«نویسنده یادداشتها در اوایل قرن بیستم در یکی از دهات «بخارای شریف» متولد شده است در خانواده متوسط حالی؛ البته با مقیاسهای آن روز بخارا، نه با معیارهای دیده و از سر گذرانیده ما ایرانیان حیات حاضر. بخارا که اکنون ضمیمه جمهوری ازبکستان است و گوشه‌ای از قلمرو گسترده دولت جماهیر شوروی سوسیالیستی، و تعبیر آشنا تر ما ایرانیان روسیه، همان ولایت برکت خیز و بلندآوازه‌ای است که روزگاری چشم و چراغ ماوراءالنهر بود و مرکز حکومت آل سامان، و به قول مؤلف حدودالعالم «مستقر ملک مشرق» و از فیض فرهنگ پروری امیران آزاده سامانی مطلع زبانی که امروز من و شما بدان تکلم می‌کنیم و ادبیاتی که در طول هزار سال خوش درخشید و جهانیان را خیره کرد.

شهری، با گذشته‌ای چنین درخشان، که روزگاری مرکز فرمانروایی شهریار دانش‌پرور و آزاده‌ای چون نصر بن احمد بود و درباری که شکوه معنویش به دستگاه پرمطراق خلیفه بغداد پهلو می‌زد، شهری که با وجود نامورانی چون رودکی و ابوطیب مصعبی و ابوعلی و ابوعبدالله جیهانی و ابوالفضل بلعمی و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا و ابومنصور بخارایی و ابوبکر نرشخی و دهها تن دیگر از اعظم فکر و دانش بشری آراسته بود، در اواخر قرن گذشته که مصادف با عهد جوانی نویسنده این کتاب است، دوران انحطاط خود را طی می‌کرد، و بعنوان امیرنشین نیمه مستقلی محکوم امر و نهمی تزاران روسیه بود، و مثل هر کشوری که قدرت بیگانه در آن رخنه کرده باشد، لبریز از استبداد و انحطاط و فساد.

سرزمین فلاکت‌زده‌ای بود، با فرمانروایی از سلسله منغتیان و دم و دستگاهی برای گرفتن و کشتن و بردن و خوردن؛ و با توانگران گرسنه چشمی که دست اردتشان بسته

بود و به شیوه نامرضیه ابر آذار از باران بذل و بخشش دریغ می کردند؛ و با سرمایه داران حریص و ظاهرالصلاحی که از رباخوردن علنی سالوسانه پرهیزکی می نمودند، اما دو برابر نرخ معمول از نیازمندان، ربای «به شریعت آراسته» می گرفتند؛ و با مرشدان مسندنشینی که در خانقاه خود بساط سلطنت گسترده و از وجود جوانان سودازده راه گم کرده‌ای چون «مخدوم گو» برای شهوت و شکم سیری ناپذیر خود به قیمت هستی آنان بهره گیری می کردند؛ و با زندان خرنعل کن خلائق فریبی که با مشاهده عطش مردم ستم رسیده «امیر زده»، بساط دعوی مهدویت گسترده و شربت زهرآگین حماقت در حلق خلائق می چکاندند، و مریدان خوشباوری که به سودای رهایی از ظلم و تعدی امیر و عملدارانش به تعدی مکرر و ظلمی مضاعف تن می دادند؛ با ملانمایان «دیندار تراشی» که نفور از هر بدیع و تازه‌ای، در اوج ادعای وارستگی و خداجویی برای دو پول سیاه به بهانه تحکیم قدرت بی منازع خویش اربابان تندخوی بیگناهی را به مرگ زجرآلودی محکوم می کردند، و با طلبه‌هایی که در تاسی بدان پیشوایان، مدرسه علوم دینیّه بخارای شریف را به خرابات مبدل می ساختند؛ و با معدودی مسلمان متدین که دامن خود را از این فتنه‌های آخرزمان فراهم گرفته و حتی در لحظه مرگ، فرزندان خود را از تصدی قضاوت منع می نمودند؛ و با اکثریت جاهل و بی تمیز و بلبهوسی که برای تماشای مرگ یکی از هم‌نوعان خویش روزهای بسیار به این در و آن در می دویدند و سرانجام لحظه‌ای که به آرزوی شومشان می رسیدند، وحشت زده و نفرین کنان پا بفرار می گذاردند و از آنچه دیده بودند ساعتها و روزها دستخوش کابوس می شدند.

در دیاری چنین، هر چه هست ظاهرسازی است و ریای فریب. روشنفکران و اصلاح طلبان این سرزمین هم همه دلشان را بدین خوش کرده اند که لباس عوامانه پوشند و با کنایه بی خاصیتی اعتراض خود را آن هم به شخص قاضی القضاة اظهار دارند. به شخصی که خود رکن اساسی حکومت است و هر خیر و شری که می گذرد، اگر با مشیت او نباشد بی تمشیت او نیست.

در آشفته بازاری چنین، همه دزدان آشوب طلب پیرامون مرکز قدرت حلقه زده اند و همه جهدشان مصروف این است که از یک سوبه تحکیم حصار نفوذناپذیری که بر گرد فرمانروا کشیده اند پردازند و از سویی دیگر با چاپلوسیهای آزمندانه خویش هر لحظه بر باد و بروت امیر بیچاره بیفزایند، و او را بی آن که خود خواسته باشد بر مسند فرعونى بنشانند، و امر را بر مردک مفلوک چنان مشتبه کنند که با زمزمه «سبحان ما اعظم شأنی»، نگاه رضایتی بر پشم و پوست رنگین خود بیفکند و با فریاد «این منم طاووس

علیین شده» خم رنگرزی چاپلوسان را نادیده بگیرد.

خواننده با مطالعه دقیق این مجموعه و پیوند صحنه‌های بظاهر پراکنده آن با یکدیگر و آشنایی با اوضاع و احوالی که در آن مملکت می‌گذرد، خواه و ناخواه به همان نتیجه‌ای می‌رسد که مردم بخارا دهها سال پیش رسیدند؛ و جبر تاریخ و غفلت ملت و حرص توانگران و ظلم حکومت، سرنوشت ناگزیرشان را رقم زد و بر فرهنگ و ملیت و استقلالشان خط بطلان کشید؛ و برآستی اگر عاقبتشان جز این بودی عجب نمودی.

رعیت محروم و سیه‌روزگاری که از ستم املاک‌داران امیر بخارا بجان آمده است و از بیم مالیات سنگین، دست از زمین زراعتی و بعبارتی جامع‌تر دست از هستی خود می‌کشد و متهوران انتقام‌جویش سر به راهزنی می‌نهند و بی دست و پاییان کم جرأتش به طرف شهرها هجوم می‌آورند؛ کارگران شوریده‌بختی که با سیستم جابرانه بانکداری در زیر بار «مساعده» کمر خم کرده‌اند و عملاً زر خرید صاحب کار شده‌اند، زنان در کفن فراموشی پیچیده در اعماق غفلت نهفته‌ای که خاک نیستی بر سرشان ریخته‌اند و وجودشان را به دست تغافل سپرده‌اند، با چه دلگرمی و ایمانی حاضرند از استقلال خود دفاع کنند؟ آن هم استقلالی که همه جلوه‌هایش در وجود ستمگر مردمکشی به نام امیر بخارا خلاصه شده است و مشتی در بار یان فرومایه بی انصافش. اینجاست که مردم در مقابل تجاوز خارجی بی اعتنا می‌مانند و از اندیشیدن به سرنوشت خویش به هر صورتی پرهیز دارند. و در نتیجه همین بی‌اعتنایی و پرهیز ملت است که به یک گردش چرخ نیلوفری علائم مرزی در هم می‌شکنند و در پی این حادثه، علاوه بر مرز جغرافیایی، مرزهای بمراتب مهم‌تر سنت و فرهنگ و زبان ملی، نیز پامال هجوم همسایه قدرتمند می‌شود.

توجه بدین نکته سرگذشت عینی را، چون آئینه عبرتی پیش چشم من گرفت، و من هم به نوبت خود لازم دانستم آن را در معرض تأمل و قضاوت هموطنانم قرار دهم. تا جوانان ایرانی با صحنه‌های عبرت‌آموز روزگاری آشنا شوند که مسیر تاریخ و سرنوشت بخارا و سمرقند و خوارزم و تاشکند و فرغانه را یکباره عوض کرد و برادران دینی و عزیزان هم‌زبان ما را محکوم فرهنگی بیگانه.

این نظرگاه تازه، مشوق مؤثر من بود در چاپ این مجموعه، آن هم بصورتی که برای خواننده ایرانی و بخصوص خواننده جوان ایرانی قابل خواندن و فهمیدن باشد.

در عین حال دو خاصیت قبلی هم به قوت خود باقی است: هم نشر روان عینی دلنشین و

شوق‌انگیزست، و هم آشنایی با لهجه تاجیکی و فرهنگ و زندگانی تاجیکان برای همه فارسی‌زبانانی که در محدوده امروزین ایران بسر می‌برند در حکم واجب عینی ملی. هرچه باشد کسانی از مقوله عینی بخارایی بتعبیری هموطن مایند، و گرچه دست پنهان استعمار چنان بی‌رحم زد تیر جدایی، که...

درباره مرزهای حقیقی وطن فارسی زبانان*

مفهوم وطن هم مثل اغلب کلیات معقول در اذهان مردم متفاوت است. ساده‌ترین تعریف فیزیکی وطن محدوده جغرافیایی مشخصی است که قلمرو یک نظام و یک قانون باشد. اما این تعریف با همه رواج عامیانه اش بندرت می‌تواند اذهان نکته‌سنج را قانع کند.

مرزهای جعلی جغرافیایی، از نظرگاه دولتها و حکومتها شاید اعتبارکی داشته باشد، اما در نظر ملتها چنین نیست. کوه ابوقیس و سد سکندر هم نمی‌تواند دل‌های ساکنان دو ساحل هیرمند را از هم جدا کند. هیچ دیوار آهنین و سیم خاردار نمی‌تواند بر جاذبه‌های همبستگی مشه‌دیان و بخاراییان غلبه نماید. همچنان که با تحمل دو یست سال سلطه قهار جزیره‌نشینان انگلیس، هنوز هم هندی‌ها خود را هموطنان انگلیسیان نمی‌دانند. بفرض آن که دو قرن هم تجاوز روسیه ادامه یابد مردم هرات و بلخ و کابل نیز پیوند مهر از همزبانان همدل و هم‌کیش خود نخواهند گسست...» ص ۸-۱۱ مقدمه

«البته مفهوم وطن و هموطنی را در یک خصیصه نمی‌توان منحصر دانست. شاید مقولاتی از قبیل مرزهای جغرافیایی، وحدت دینی، منافع اقتصادی، و چندین عامل دیگر در تشکیل این مفهوم سهمی داشته باشند، اما رکن اساسی آن به عقیده مخلص وجود فرهنگ مشترک است و ستون اصلی خرگاهی که به عنوان «فرهنگ مشترک» بر سر جماعات بشری سایه می‌افکند، زبان واحدست و بس. همه و یژگیهایی که بین ابنا‌ی بشری تعلق و پیوندی بعنوان هموطنی ایجاد می‌کند، در گرو تفاهم است، و قوی‌ترین و نافذترین و عبارتی قاطعتر، تنها وسیله تفاهم آدمزادگان درک زبان یکدیگرست.

به اهمیت این عامل برجسته در مفهوم هموطنی، کسانی پی برده‌اند که چندی در اقلیم غربت گرفتار درد بی‌همزبانی بوده‌اند و با شنیدن کلمه آشنایی از زبان مادری، در کوی و برزن پای غرورشان سست شده است و چنگ تولا در دامن رهگذر افکنده‌اند.

با این نظرگاه وطن من و شمایی که به زبان فارسی تکلم می‌کنیم منحصر به مرزهای جغرافیایی امروزین ایران نیست. این وطن اگر مصر و عراق و شام نباشد، البته خوارزم و

سمرقند و غزنین و بلخ و کابل هست و کشمیر و لاهور و پهنه وسیعی از اقلیم هند، و بعبارتی جامعتر همه سرزمینهایی که مردمش با ما زبان و فرهنگ مشترک دارند، نیز هم.

با توجه بدین نکته هموطنان ما نه تنها فردوسی و سعدی و حافظ اند، که رودکی سمرقندی و نظامی گنجوی و خاقانی شروانی و سنائی غزنوی و امیرحسن دهلوی و اقبال لاهوری و امیرعلیشیرنوائی و فیضی دکنی و مولوی بلخی و سعدالدین قونوی و عینی بخارائی و... صدها فقیه و حکیم و دانشمند و شاعر و نویسنده در شمول این دایره وسیعی قرار می گیرند که قلمرو فرهنگ و زبان فارسی بوده است و هست. فرهنگ بارآوری که جوهر تعالیم اسلامی را در خود کشید و روی از نژادپرستان اموی برتافت و مبلّغ تعلیمات خیرالبشر در جناح شرقی ممالک اسلامی شد.

دشمنی با زبان فارسی *

همین فرهنگ عظیم و زاینده و پویا بود و جلوه های وحدت آفرینش، که جهانخوارگان غربی را به چاره جوئی برانگیخت تا در طول دو سه قرن اخیر با استفاده از انواع حیل به جان آن افتند و قطعه قطعه اش کنند؛ هندیان پارسی گورا به خواندن انگلیسی وادارند، تاجیکان بخارایی را به نوشتن حروف روسی مجبور کنند، و از این دردناکتر با توسل به لهجه پشتو مردم غزنین و بلخ و کابل را از میراث ارزنده نیاکان خویش بی نصیب گذارند، و حتی در همین محدوده موجود زبان فارسی با بدعتهای فرهنگستانی به جان زبان فارسی افتند، و با واژه تراشیها و «ویرایشگری»های — اگر نه مغرضانه، باری ابلهانه — فارسی گویان بخارا و کابل و لاهور و کشمیر را از جعلیات فرهنگستانی ما دچار حیرت کنند و از درک زبان رادیویی و مطبوعاتی ایران، محروم.

نفوذ این فرهنگ جهانگیر حریفان فرنگی را دچار بیم و متوسل به تدبیر کرد. چه مصیبتی برای جهانخواران غربی از این سنگین تر که در قلمرو شرقی اسلام مردم بلخ و بخارا با همان زبانی سخن گویند که ساکنان بنگال و دکن؛ عارفان قونیه و از میر با همان فرهنگی پرورش یابند که صوفیان دهلی و کشمیر. در عرصه ای بدین گستردگی، اگر مردم به فیض زبان واحد از دلهای هم باخبر باشند و به برکت فرهنگ مشترک در غم و شادیهای هم شریک، مگر می توان بسادگی بلایی بر سر قندهاری آورد و همدانی را ساکت و آرام نگهداشت؟ مگر می توان مردم سند را به رگبار مسلسل بست و از فریاد انتقامجویانه هموطن اصفهانیش آسوده ماند؟ مگر می توان حریم قدسی مشهد رضا را در

هم شکست و از خروش مردم لکنه‌و در امان بود؟...» ص ۱۲-۱۳ مقدمه

«حاصل ناگزیر این استعمار فرهنگی آن که جوان امروزین ایران اطلاعات جغرافیاییش در بارهٔ فلان دهکدهٔ گمنام امریکا و فلان شعبهٔ رود دانوب بمراتب بیشترست از اطلاعات نداشته‌اش در بارهٔ خوارزم و خیوه و بخارا و رود آموی و درشتیهای او. باور ندارد، امتحانش آسان است، به خیابانهای اطراف دانشگاه تهران سری بزنید و از جوانانی که در حوالی این مرکز به خاموشی گراییدهٔ فرهنگ مملکت پرسه می‌زنند پرسید بلخ و بخارا جزو قلمرو کدام مملکتند؟ پرسید نخشب در کجای ایران واقع است؟ پرسید نام مرکز جمهوری تاجیکستان چیست؟ پرسید لاهور در کدامین قارهٔ عالم واقع شده؟ اگر از ده نفر جوان ایرانی دو نفر یافتید که به نیمی از سؤالهایتان جواب درستی دهند، همین مجموعهٔ سنگین هزار صفحه‌ای را بردارید و بر فرق من بکوبید.

اگر نیرویی که در طی چهل پنجاه سال اخیر بین ما و هم‌زبانانمان در تاجیکستان و ازبکستان و افغانستان دیوار پولادین کشیده، نامش نیروی «تفرقه‌افکن و حکومت‌کن» استعمار نباشد، چه نامی دارد؟ استعمار، استعمارست، شرقی و غربی ندارد. خاصیت قدرت تجاوز است که آن انسان لیطغی...»

این نیروی استعماری است که در یک سوی جهان فارسی‌زبانان بخارا را وادار به تغییر خط و زبان‌شان می‌کند و در گوشه‌ای دیگر زمام روابط فرهنگی ایران یعنی متولی فعلی زبان و فرهنگ فارسی را به دست نامسلمان و گرچه خوش‌نیتی می‌سپارد که نه با زبان فارسی آشنایی دارد و نه از معارف اسلامی بویی برده است. این نیروی استعمارست که ارتقاء مقام استادان دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران را موقوف بدین می‌کند که مقاله‌ای به انگلیسی نوشته باشند و در مجله‌ای از جهان غرب منتشر شده باشد*، و این تلقین استعمارست که سر در مغازه‌ها و در و دیوار تهران را با حروف لاتین زینت می‌دهند و زبان ملمعی در کام پیشخدمت چلوکبابی و دربان مهمانخانه می‌نهند و توسل به زبان اجنبی را ضامن امتیاز نودولتان خودباخته می‌سازد.

این بی‌هویتی و بی‌فرهنگی محصول استعمارست که جوان تربیت نشدهٔ ایرانی را چون شاخ تر به هر طرفی متمایل می‌سازد و گاهی غرب‌زده‌اش می‌کند و زمانی عرب‌مآب، و سرانجام کارش را بدانجا می‌کشاند که لبریز از غرور جوانی در پایتخت هندی، در خانهٔ فرهنگ ایران، به پیرروشن‌ضمیری که مشعلدار زبان فارسی در دانشگاه اسلامی علیگرست، پرخاش می‌کند که «زبان فارسی طاغوتی است و شما استادان فارسی همه عامل طاغوتید». □ در دهر چو من یکی و آن هم کافر؟...» ص ۱۴-۱۵

وظیفه ما ایرانیان چیست؟*

«در حال حاضر، من و شمایی که نام ایرانی بر خود داریم و در محدوده‌ای به نام ایران زندگی می‌کنیم خواه و ناخواه متولی فرهنگ و زبان فارسی هستیم. زبان و فرهنگ فراوان غنائی که روزگاری از کرانه‌های غربی قسطنطنیه تا سواحل شرقی دریای چین و از فراز ماوراءالنهر تا اعماق دکن قلمرو قدرتش بود، این بطوطه در دریای چین غزل سعدی می‌شنید، و سید اسماعیل جرجانی در ولایت خوارزم ذخیره خوارزمشاهی می‌نوشت، و مولوی در قونیه روم بانگ «شمس من و خدای من» سر می‌داد، و امیر خسرو دهلوی به تقلید نظامی گنجوی خمسه می‌سرود، و به شعر حافظ شیراز سیه‌چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی دست افشانی می‌کردند، و انعکاس این قدرت زمینی به اوج افلاک هم کشیده بود که، در آسمان چه عجب...» ص ۱۵-۱۶

مقدمه

«باری، اسمش را تعصب دینی می‌گذارید یا حمیت ملی یا علائق فرهنگی، به هر عنوانی که باشد، وظیفه ماست آثار پارسی گویان ممالک همسایه را بخوانیم و بفهمیم و چاپ کنیم و به دسترس خواستارانش بگذاریم.

این درد طاقت‌سوز را با که توان گفت که هنوز اغلب ادیبان و مدعیان ادب در سرزمین ما با آثار شاعر نازک اندیشه‌ای چون بیدل دهلوی ناآشنایند و به تلقین فرنگی کج سلیقه‌ای او را در ردیف ملک معارف قمی می‌نهند؟

چگونه چشم خجالت از پیش پای ندامت برتوان داشت که در دیار سعدی هنوز چاپ شایسته‌ای منتشر نشده است از کلیات امیر خسرو، عارف صافی دلی که در خطهٔ دهلی جرعه کش خمخانهٔ رند شیرازی است.

نامش را غفلت بگذاریم یا تغافل که از چندین کتاب دلاویز همین عینی بخارایی، حتی یک نسخه‌اش در ایران منتشر نشده است و صد نفر را در میان کتاب‌دوستان ایرانی نمی‌توان یافت که همین مجموعهٔ یادداشتها را قبلاً دیده و خوانده باشند.

وظیفه ما ایرانیان است که بعنوان متولی زبان فارسی پاسدار این حریم حرمت باشیم و پاسبان خاطر همزبانانمان در اکناف جهان. به نویسندگان و شاعرانش حرمت نهیم. و خواننده آثارشان باشیم و تحسین‌گرتوفیقهایشان. همزبانان من و شما در ممالک دور و برمان چشم انتظار سلام صمیمانهٔ مايند و مشتاق کتاب و مجله‌ای که نثارشان کنیم» ص

۱۷-۱۸ مقدمه .

«در طریقت وطن خواهی، این واجب عینی بر عهده همت ایرانیان فرهنگ پرورست که به یاد همزبانان و همدلان خویش در ممالک دور و بر و بعبارتی بهتر قلمرو پیشین فرهنگ و ادب فارسی باشند و اکنون که برنامه‌های بنیاد فرهنگ ایران متوقف مانده است، ■ شخصا - و هرکس به قدر همت و امکانات خویش - در این واجب ملی و به عقیده من مذهبی اهتمامی کند...» ص ۱۷ - ۱۸ مقدمه .

چند کلمه درباره فراز و نشیبهای زندگانی صدرالدین عینی *

«مجموعه‌ای که پیش چشم تامل شما خوانندگان قرار گرفته، شرح حال گونه‌ای است از صدرالدین عینی، یکی از شاعران و نویسندگان برجسته تاجیک در قرن حاضر و یکی از هموطنان من و شما و همه کسانی که با فرهنگ و ادبیات فارسی پیوند با شیر اندرون شده‌ای دارند.

مجموعه حاضر یادداشتهای روزانه زندگی نویسنده نیست که بتفاریق بر کاغذ نشسته باشد و از تموجات و طغیانهای روح بشری به مقتضای حالات مختلف جلوه‌های گوناگون به خود گرفته باشد.

ظاهرا عینی در سالهای کهنولت به نوشتن شرح حال خود پرداخته است و به یاری حافظه سرشار و نثر روانی که دارد صحنه‌های دوران کودکی و جوانی خود را تصویر و توصیف کرده است، و صد البته با رعایت مصلحت زمان و موقعیت ممتاز خویش در مملکت شوراها، آن هم در دوران سلطه مطلقه استالین، دیکتاتور بلندآوازه‌ای که بی اندک تزلزل و تردیدی می‌توان او را در ردیف جباران نام‌آور تاریخ گذاشت.

نخستین چاپ دوره یادداشتهای ظاهرا بین سالهای ۱۹۴۸ و ۱۹۵۳ انجام گرفته است و گویا بین تاریخ نگارش و انتشار این مجلدات فاصله زمانی چندانی نباشد. بنابراین نویسنده در ایامی به بازسازی و صحنه‌پردازی حیات خود مشغول شده است که در اوج شهرت است و آثار تحقیقی و ادبی بسیاری از او منتشر شده است، و مرد، که بعد از انقلاب اکتبر به پیمودن پله‌های شهرت و محبوبیت پرداخته، دیگر فاصله چندانی با والاترین مقام فرهنگی دیار خود ندارد و در اثنای نگارش و نشر همین مجموعه است که به سال ۱۹۵۱ بر مسند ریاست فرهنگستان علوم تاجیکستان می‌نشیند و امکانات وسیع تبلیغاتی اتحاد جماهیر شوروی در خدمت نشر آثار و بسط شهرت او در می‌آید. مردی در این شرایط و با این پیوندها طبعاً به انقلاب اکتبر بدهکارست و به رژی می

که او را از روستای منزوی سکتری به محافل علمی جهانی برده و از حجرهٔ نمودر مدرسهٔ میرعرب بر صحنهٔ شهرتش کشانده، و از این همه بالاتر، از دل تاریک زندان و زیر ضربه‌های شلاق رهنایده و بر مسند حرمت و مقام عزتش نشانده است.

نویسنده‌ای در این شرایط و احوال خود را بدهکار حکومت می‌داند و این احساس مدیونی که در روابط انسانی نشانهٔ حق‌شناسی است و فضیلت طبع، در عالم نویسندگی تبدیل به حلقه‌ای می‌شود که آزادی دست قلمزن را محدود می‌کند. و این حدود و قیود اگر از نظرگاه خواننده نادلنشین باشد، چندان ملامتی بر نویسنده نیست، که احسان کمندی است بر گردشش». ص ۲۰ - ۲۱ مقدمه.

«نویسندهٔ یادداشتها در روستای سکتری از نواحی بخارا در خانهٔ حقیر و خانوادهٔ فقیری قدم به جهان هستی می‌نهد. افراد خانوادهٔ او عبارتند از پدری تهیدست و پرهیزکار و معتقد به مبانی دینی و به همان دلیل متنفر از دین‌فروشان روزگار، و دوسه برادری که رهن اجل در کمینگاه عمرشان نشسته است. طبعاً در این خانوادهٔ روستایی مادر و دخترانی هم بوده‌اند، اما بحکم آداب روزگار نشانی از وجود این محکومان غرور و تعصب در این صفحات نمی‌بینید. تنها شیخ ضعیفی از مادر خانواده به چشم می‌خورد و بسرعت محو می‌شود، آن هم در لحظه‌ای که جسد نیمه جان بیوه زن را بر الاغی می‌نهند و به خانهٔ برادرش می‌برند تا از پستوی تاریک خانه به گور سردش بسپارند. همین و بس. زن بینوا - چون دیگر همجنسان خویش - چیزی است در حکم سایهٔ مرد، نه شریک زندگی او و همسر او.

پدر خانواده کوره سواد دارد و علاقه مندست فرزندش هم باسواد شود، اما از این نگران است که پسرش بعد از ملا شدن در قطار مفتیان و قاضیان ولایت درآید و به شیوهٔ هم‌صنفان خویش به تحکیم سلطهٔ جباران پردازد و استخوانهای او را در قعر گور بلرزه افکند.

جوان هوشمند روستایی، پس از مرگ پدر با فقری که مایهٔ روسپاهی دنیا و آخرت است در کار دست و پنجه کردن است که حسن تصادفی یکباره مسیر زندگیش را تغییر می‌دهد، و توجه مرد جوهرشناسی از کدوکاری و سبزی‌فروشی بازش می‌گیرد و به مدرسه اش می‌گذارد.

جوان باذوق روستایی در فضای سرد و بی روح مدرسه جو یای اهل دلی و صاحب ذوقی است، غافل که زمین شوره را با سنبل مناسبتی نمی‌تواند باشد.

تصاویری که عینی از مدارس بخارا پیش چشم خواننده می‌گستراند حیرت‌انگیزست

و عبرت‌آموز. مدارس معتبر شهر در قبضه قدرت مفتیان موقوفه خواری است که دست نشانده قاضی کلانند و قاضی کلانی که برکشیده امیر بخارا. پیدا است که زین میان چه بر خواهد خاست. لاجرم عمر و استعداد جوانان در راهی تلف می‌شود که نه گره‌گشای مشکلات دنیوی است و نه رهنمای به عوالم معنوی. همه هدفها در گرفتن شهر یه‌ای خلاصه می‌شود و همه آرزوها در تصاحب محرابی و نشستن بر مسندی، و همگان دلخوش بدین خیال که اکسیر می‌کنند...» ص ۲۳-۲۴ مقدمه

«دل می‌خواست در زمان عینی بودم و در خلوتی به چنگش می‌آوردم و در نهانخانه ضمیرش بجستجویی پرداختم و می‌فهمیدم این فقیرزاده روستایی اکنون که بر والا ترین مسند علمی تاجیکستان تکیه زده است، به همه آرزوهایش رسیده است؟ از این نویسنده بلندآوازه‌ای که در روزگار جوانی هوادار انقلاب بوده و در این رهگذر علاوه بر تحمل ضرب‌های شلاق درخیمان، عزیزترین برادر خویش را از دست داده است، می‌پرسیدم آیا اکنون به مراد دلش رسیده است و با در هم شکستن استبداد امیر بخارا حکومت عدالت پیشه مردم‌پسندی بجایش نشانده است، و از آنچه اکنون در دیارش می‌گذرد احساس رضایتی دارد؟

البسته تحولات چشمگیر انقلاب منکری ندارد و هر بخارایی بی‌غرضی شادمان است که در ولایتش دیگر کودکی با پای برهنه بر زمین یخ بسته نمی‌رود و جوانی در کارگاه ریخته‌گری مسموم نمی‌گردد، و مردم فریبی بر مسند خانقاه نمی‌نشینند و ارابه کشی به جرم مطالبه دستمزدش سنگسار نمی‌شود.

بر من نتازید که مگر تحولاتی از این دست اندک است؟. خیر. نه اندک است و نه کم ارزش. اما ریشه این نابسامانیها در کجاست؟. اگر در بخارای امیری، مردم جرأت نفس کشیدن داشتند و صاحب خبران اجازه قلم زدن، دوام آن ستمها ممکن بود؟. تبعیض و ستم وقتی اوج می‌گیرد که حاکمان دل‌بسته مسند خویش باشند و به هیچ قیمتی نخواهند از اوج قدرت قدمی فروتر نهند، و برای دوام قدرت خود به همان وسایلی متوسل شوند که از آغاز تاریخ تا زمان حاضر بر یک اساس بوده است، اگر چه به نامها و صورتهای گوناگون.

بت اعظم، مثل هر آدمیزاده‌ای اعمال خود را عین صواب می‌بیند و طریقت خود را صراط مستقیم. کمتر دیکتاتوری در تاریخ می‌توان یافت که برای جنایات خویش توجیهاتی نداشته باشد و بدین پندار گردن نهاده باشد که من شبان گوسفندانم، اگر آزادشان بگذارم چنین و چنان می‌شوند...» ص ۲۵-۲۶ مقدمه

«یادداشت‌های عینی آینه بی‌زنگار تمام‌نمایی است از زندگی پدران ما و شما در واپسین دهه‌های قرن گذشته و سالهای نخستین قرن حاضر. در آن دوره‌ها بلخ و بخارا با اصفهان و شیراز فرقی نداشته است و در سرتاسر فلات ایران و ماوراءالنهر آسمان به یک رنگ بوده و زندگی به یکسان ادامه داشته است.

این انقلاب اکتبر روسیه و نهضت مشروطه ایران بود که یکباره شیوه زندگی را در این پهن دشت حوادث دیگرگون کرد. یقین دارم شصت و هفتاد ساله‌هایی که به خواندن این مجموعه رغبت فرمایند همه صحنه‌های آن را آشنا خواهند یافت و در همه غم و شادیهای نویسنده‌اش به فیض همدردی شرکت خواهند جست...» ص ۳۱-۳۲ مقدمه

«جوانانی که از سلطه جابرانه حکام و عملداران حکومت، و نظام فساد آفرین و ستم‌پرور طبقاتی در عهد امیربخارا و شاه شهید بیخبرند و نمی‌دانند چگونه کودک خردسال ناز پرورده بشعوری خود را مالک جان و مال رعیت می‌دانست، و ریختن خون صدها و هزارها نفر از این قربانیان جهل و بیخبری در کاش به همان سهولتی بود که فرو بردن قطره آبی، چه می‌دانند مردم در آن سالهای سیاه استبداد چه می‌کشیدند.

دختران تحصیل کرده‌ای که امروز به فیض بینش علمی و استقلال اقتصادی، همدوش مردان ایستاده‌اند. آیا خبر دارند که مادرها و مادر بزرگهایشان چه دوران تلخی را گذرانده‌اند و در چه جهنمی از تعصب و غرور و ستم جان داده‌اند.

آنچه عینی در باره نکاح دختر ۹ ساله نوشته است، افسانه نیست. این سرنوشت عمومی دختران مشرق زمین بوده است، و هنوز هم در روستاهای دورافتاده‌ای که پرتو دانش ظلمات جهل را نزدوده است، نمونه‌های بیش و کمی می‌توان یافت.

ای کاش قبرستانهای بی‌نام و نشان بسخن می‌آمدند و به شما نسل جوان می‌گفتند چه مایه اجساد خون‌آلود دختر بچه‌های معصوم را در بامداد زفاف در آغوش گرفته‌اند.

سی‌چهل ساله‌هایی که از برکت تغییر اوضاع جهان، و توسعه ارتباط عمومی ملتها و جانفشانیهی آزادگان بی‌پروا، حداقل بدین واقعیت پی برده‌اند که انسانند و هر انسانی حق دارد از حیثیت بشری و آزادی فردی و حقوق اجتماعی بهره‌مند باشد، و اگر محرومیت و اعتراضی دارند از مقوله قطع چند ساعته برق است و کیفیت بیمه‌های اجتماعی و بیش و کم حقوق بازنشستگی و کمبود وسایل تفریحی و یکنواختی برنامه‌های تلویزیونی، تنوع‌پسندان و افزون‌طلبانی از این گروه حق دارند اگر در عین بیخبری، در این روزگار پرهیجان هر تیرتهدمی که در ترکش کینه نهفته‌اند نثار دل آزرده‌مردان آزاده‌ای کنند که در راه بیداری ملت و سرافرازی ایران و مبارزه با استبداد از

سر جان شیرین گذشتند و در برابر هیولای خون‌آشام جهل و بیخبری قد علم کردند. از این دسته خوانندگان خواهشی دارم که متن یادداشتها را بدقت بخوانند و اگر در میان سالخوردگان فامیلشان کسی را نیافتند که شاهد عینی حوادثی از این قبیل بوده باشد، همت کنند و به توار یخ عهد قجر نگاهی بیندازند تا بدانند که در حقیقت نقد حال ماست این...» ص ۳۲-۳۳ مقدمه

بخشی کامل از «یادداشتها» ی عینی

«در روزهای مکتب خوانی»

من واقعهٔ مکتب خوانی خود را در «مکتب کهنه» نام اثر خود به تفصیل ذکر کرده‌ام. در اینجا تنها آن واقعه‌ها را یاد می‌کنم که در آن اثر بیان نیافته‌اند؛ یا این که بطرز کوتاه قید شده‌اند.

چنان که در «مکتب کهنه» گفته‌ام، پدرم مرا در شش سالگی در مکتب پیش مسجد گذاشت، چون در آنجا کار من پیش نرفت مرا به مکتب دخترکان داد. این مکتب در حولی درون خطیب دیهه بوده، وی را زن او اداره می‌کرد. در آنجا از پسر بچگان، من و باز عبدالله نام یک بچهٔ غجدوانی بود. از بس که عبدالله کلانسالتر و هم یک درجه دغل‌تر بود، دختران وی را نمی‌فارانند و از معامله‌های او می‌کییدند. اما به من بسیار نرمانه معامله می‌کردند و مانند برادر دوستداری می‌نمودند.

در سال دوم که من در آنجا می‌خواندم، از رباط قزاق نام دیهه، حبیبه نام دختری به آن مکتب آمد. رباط قزاق در جنوب غربی دیههٔ ما بوده در بین این دو دیهه تخمیناً یک کیلومتر راه بود. بنابراین آن دختر که به خانهٔ خود نرفته شب و روز در خانهٔ خطیب می‌ایستاد و با دختر خطیب در یک خانه زندگی می‌کرد.

حبیبه با دختر خطیب که قطبیه نام داشت، هم قد بوده؛ هر دوی آنها کلانسالترین دختران آن مکتب بودند؛ اما حبیبه از دختر خطیب داناتر، گیزنتر و در کتابخوانی اُستاتر بود. او خط هم نوشته می‌توانست. پدرم می‌گفت که «پدر حبیبه امام دیههٔ خود بوده از خوش‌سوادترین امامهای آن دور و پیش است و دخترش را خود خوانانده صاحب خط و سواد کرده است»؛ اما او حیران بود که «چرا پدرش وی را در آنجا برای خواندن فرستاده است و در پیش زن خطیب او چه چیز برز یاد می‌آموزد؟»، و این چنین پدر تعجب می‌کرد که «با وجود به بیست در آمدن این دختر چرا پدرش او را تا حال بشوهر نمی‌دهد».

حبیبیه از همه دخترانِ دیگر به من مهر بانتر بود، او سَبَقْهَایم را یاد می داد و او به من زَاجِه ها (باز یچه ها)ی خوشروی ساخته می داد. هر چند من آن وقتها معنی شعرهای عشقی را نمی فهمیده باشم هم، هرگاه که به من غزلهای حافظ را می آموخت معنیهای عشقی آنها را شرح می کرد. سخن به بالای «یار»، «دلدار»، «معشوقه» یا «شاهد» رَوَد، مثال کرده دخترِ خطیب را نشان می داد؛ اگر در بیت کلمه «عاشق»، «آشفته»، «دلداده» یا «دلشده» دیده شود، خودش را مثال آن کلمه ها می شمرد.

دخترِ خطیب از این کارِ او ظاهراً در خشم می شد؛ پیشانه خود را ترش، ابروانش را چین و چشمانش را خشمگین نما می کرد؛ لیکن در همان وضعیت در زیر لب می خندید و «تو حالا نگاه کرده ایست، این کارت را به مادرم می گویم، ترا چنان زنند که پدرت هرگز ترا آن چنان زده باشد، عجب نیست که ترا به این کارت از مکتب پیش کنند»، می گفت.

حبیبیه در جواب این سخنانِ او، «کاشکی پیش کنند» گویان آهی می کشید و این سخن او به نظر کس نه شوخی، بلکه جدی برین می نمود.

دخترانِ دیگر در بین خود از خوشروی حبیبیه و قطبیه گپ می زدند؛ بعضی آنها حبیبیه را خوشرو و یترو می دانستند و بعضیشان قطبیه را. با وجود این، هیچ کدامشان هیچ کدام اینها را دوست نمی داشتند و در غیب از آنها شکایت می کردند. در حق قطبیه «بدمعامله، بدگپ، کلانگیر و از بالای پدر و مادرش کلانی می کند» می گفتند. در حق حبیبیه باشد «سبک، سیرگپ، سازنده ها برین غزل می خواند، به خوشروی خود غرق» می گفتند.

اما این گیهای آنها به من معقول نمی شد. من به یگان دختر بدمعاملگی، بدگپی کردنِ قطبیه را ندیده بودم و کلانگیریش را هم حس نمی کردم. مانند سازندگان، غزل خوانی کردنِ حبیبیه که بیشتر سبب شکایت دخترانِ دیگر می شد، به من بسیار خوش می آمد.

در وقتی که من در مکتب یک غزل حافظ را که با بیت زیرین سر می شود:

دست از طلب ندارم، تا کام من برآید یا جان رسد به جانان، یا جان زتن برآید

می خواندم، بی بی خلیفه به من تکرار کُناندنِ آن غزل را به حبیبیه فرمود و خودش به خانه خودش برای کارهای خانگی رفت.

حبیبیه بعد از به من دو سه بار خواناندنِ آن غزل، کتاب را به دستش برداشته آن غزل را چنان دلسوزانه خواند که در چشمانش آب چرخ زد و به من هم آهنگ حزینانه او چنان

تأثیر کرد که پشتم و جراس زدن گرفت. خصوصاً وقتی که بیت زیرین را می‌خواند:

هر دم چوبیوفایان نتوان گرفت یاری ماییم و آستانش تا جان ز تن برآید

احوال او چنان دیگ‌گون شد که من گمان کردم همین زمان بیهوش گردیده بر زمین خواهد افتاد؛ چشمانش را پوشید، قدری خاموش ماند. آبی که در درون چشمش در وقت سرود چرخ می‌زد، چکره چکره شاریده به رویش فرآمد. بعد چشمانش را کشاده بطرف من یک نگاه تبسم آمیز شرمگینانه‌ای کرد. هر چند من آن وقتها از عشق و محبت تماماً بیخبر باشم هم، این حالت او به من بسیار خوش آمد. این را هم حس کردم که او در دل خود دردی دارد و آرزو می‌کند که «چه می‌شدیگان کار کرده آن درد را از دل او می‌برآوردم، یا این که سبکتر می‌نمودم». البته هیچ کار کرده نمی‌توانستم و چه بودی درد او را هم نمی‌دانستم.

حالا دریادم نمانده است که همان روز بود، یا روز دیگر، حبیبه بعد از تمامیت مکتب از من پرسید:

— در خانه هاتان گل هست؟

— هست. گفتم در جواب.

— به من پگاهانی یک دانه گل نوشکفته خوشبوی بیار.

— بسیار خوب. گفتم من و به خانه روان شدم. با این سپارش آن دختر، در دل من خرسندی پیدا شده بود و خود بخود فکر می‌کردم: «شاید با آن گلی که من خواهم آورد، درد دل او برطرف شود، یا سبک گردد و آن آرزوی که در وقت غزل خوانی او در دل من گذشته بود، بوجود آید»...

در روی درِ یچه ما دو گلبوته بود که یکی گل سفید می‌کشاد، دیگری گلِ گلابی. روز دیگر پیش از برآمدن آفتاب پیش آن گلبوته‌ها رفتم که برای حبیبه گل چینم. هر دوی آنها هم پر از گل‌های نوشکفته بودند و گل هر دوی آنها هم خوشبوی بود. در اندیشه افتادم که از کدام اینها چیده برم، تا که به او خوش آید و برای انتخاب کردن یکی از آنها گل‌های هر دویش را با دقت تماشا کردم. رنگ گلِ گلابی به رنگ روی حبیبه سخت ماندی داشت؛ خصوصاً در آن وقت که دانه‌های شبنم هنوز از روی برگ‌های وی نپریده بودند، به نظرم بسیار خوش و دلکش نمود؛ وی در آن وقت چنان ز بیا می‌نمود، که روی اشک آلود حبیبه در وقت سرود مذکور بدان زیبایی نموده بود.

من گلِ گلابی را برای آن دختر مناسب دیده سه دانه از وی چیده گرفتم. با همه این، «عجب نیست که به او گل سفید خوش آید»، گویان، سه دانه از آن هم گرفتم و

بطرف مکتب دو یدم. وقتی که به دروازه خطیب رسیدم، از ترس آن که مبادا گله‌ها را از دستم دختران چنگ زده گیرند، آنها را در زیر بغلم پنهان نمودم. چون از دروازه درآمدم قطیبه در رهرو به من رو برو آمد، «در بغلت چیست؟» گفته پرسید.

برای سر گله‌ها را به افشاش نکردن، «کتاب» گویان، جواب دادم. لیکن از این جواب بر دروغ خود، خود ترسیدم؛ چون که کتابم در جلد و در دستم آویزان بود، این دروغ تماماً روی راست بود. اگر او به این دروغ من پی می‌برد، بغلم را کافته دیده گله‌ها را گرفتنش مقرر بود. من به فکر آن که او فهمید یا نه، باریکم به روی وی با دقت نگاه کردم. روی از روی حبیبه بسیار فرق داشت. اگر روی حبیبه به گل گلابی مانند باشد، روی او مانند گل سفید نمود. به من باشد، گل سفید آن قدر مقبول نبود. پدرم مرا بسیارها منع کرده بود که از گل گلابی نکنم، تا که او وی را غون داشته به عطار برده در بدتش گلاب گیرد. اما من هرگاه که چشم پدر و مادر را خطا می‌کردم، از گلبوته گلابی گل می‌چیدم.

هرچه او پی نبرده است؛ بی آن که به بغل من دقت کند، به یک دری که در آن طرف آن گاومی بستند، گذشته رفت. من رفته به مکتبخانه درآمدم. هنوز یگان بچه هم نیامده بوده است و حبیبه آن خانه را می‌روفت.

من در دو دستم دو خیل گل را گرفته به او تقدیم کردم. او «بارک الله» گویان گلهای گلابی را زود از دستم گرفته، اول بویید، بعد از آن دو دانه آنها را از پیش گوشش، یک دانگی از دو طرف در زیر کله پوشش گذرانده مانده، به آینه نگاه کرد و یک دانه گل دیگر را بر سینه اش با سوزن بند کرد. پس از آن گلهای سفید را از دستم گرفته بویید و چشمش را قدری خشم آلود کرده و دست راستش را که در وی گلهای سفید بود، بطرف من جنبش داد و با یک آهنگ ناراضیانه: «این را چرا آوردی؟» گفت.

— شاید به شما همین خوش آید، گفته فکر کردم»، گفتم در جواب.

— به خودت کدامش نغز می‌نماید، گلابی، یا سفیدش؟

— گلابیش.

— چرا؟

— سببش را نمی‌دانم، به نظرم نغز می‌نماید.

— حبیبه گل سفید را بر رخساره اش نهاده از من پرسید:

— به من کدامش می‌زیید، گلابیش، یا سفیدش؟

— گلابیش»، گفتم من.

— چرا؟

— چون که گلابیش به رویتان هم‌رنگ است.

او با شنیدن این جواب من «آ، بلاچه» گویان، خندید و مرا در بغل سخت کشیده از رویه‌هایم بوسید. بعد از آن گل سفید را به من نشان داد: «این به روی که هم‌رنگ است؟» گفته پرسید.

من بی هیچ ملاحظه و با سادگی کودکانه، با الهام آن فکری که دو دقیقه پیش از آن صحبت، در وقت رو برو آمدنم با قطبیه در دلم گذشته بود: «سفیدش به روی قطبیه آی طوطیم هم‌رنگ است»، گفتم در جواب.

این جواب من به او مگر از جواب اولیم هم خوشتر آمد که قهقاس زنان خندید و مرا دوباره باغوش کشیده، سر و رویم را از بوسه سیراب تر کرد. بعد از آن مرا سر داده:

— به من نگاه کن، به یگان کس این گپها را نگوی. گل گلابی به روی حبیبه آی طوطیم، گل سفید به روی قطبیه آی طوطیم هم‌رنگ است، نگوی. اگر گویی من از تو بسیار خفه می‌شوم، گفت، و علاوه کرد، «رو، در جای نشسته سبقت را خواندن گیر». (من آبراز قطبیه را با این نام در آخر رومان «غلامان» تصویر کرده‌ام).

ایام بهاران، وقت توت‌پزی بود. اکه‌ام با سید اکبر خواجه از بخارا آمدند. آنها بعد از یک چند روز دم‌گیری، مانند هر سال به پیش خطیب درس سر کردند. سید اکبر خواجه که از کلانگیری به آدمهای کلان بزور گپ می‌زد، با من «یار بازی» شده ماند. او در مهمانخانه پدرش که دو در آن به طرف چار باغ مسجد کشاده می‌شد، می‌نشست. هر وقت که من از مکتب دختران برآمده بطرف حولی می‌آمدم، جیغ می‌زد؛ به من باز یچه‌ها ساخته می‌داد و از احوال مکتب و از چگونگی خواندن بعضی دختران همسایه گپ می‌پرسید. در این میان از احوال حبیبه هم می‌پرسید. من با صافدلی کودکانه به همه سؤالهای او بقدر دانش خود جواب می‌دادم.

یک پگاهانی که از حولی برآمده از پیش مهمانخانه استاعمک گذشته به مکتب می‌رفتم، سید اکبر مرا جیغ زد. او عاده مرا در بازگشت مکتب جیغ می‌زد؛ امروز بر خلاف عادت خود در وقت رفت جیغ زد. من به او یک نگاه کرده: «به مکتب دیر می‌شود»، گویان، در راه خود دوام کردم.

اما او تکرار جیغ زد:

— دیر نمی مانی، یک دهن گپ می شنوی، می روی، گفت.
من به بازگشتن مجبور شده پیش او آمدم. او به دستم یک مکتوب سر بسته داده
گفت:

— این خط را به حبیبه ده، و جوابش را گرفته بیار، احتیاط کن که به او خط دادنت
را هیچ کس نبیند.

من خط را گرفته بردم. البته من آن وقت معنی و مقصد آن خط را نمی دانستم. همان
روز فرصتی یافته، مکتوب را به حبیبه سپردم. او خط را از دست من گرفته، به طرف
خلاجا رفت و بعد از فرصتی برگشته آمد. چشمانش از آتش غضب می درخشیدند، لبانش
مانند ورجه گرفتگان می لرزیدند، پوستهای روی و اطراف چشمانش می پریدند. به من
نگاه نمی کرد. لیکن من هنوز چه بودن مسأله را نفهمیده بودم و به نیت او را به یگان کار
دیگر مشغول کرده از فکری که او را به این احوال انداخته است، برآوردن: «جواب خط
را کی نوشته می دهید؟» گفته پرسیدم.

او در حالتی که آتش خشم چشمانش از اولی هم ز یاده تر گردیده بود، به من نگاه
کرده از جایش خیست؛ و «اینجا بیا» گویان، مرا از دنبال خود گرفته برد.
اوراست به راهرو حولی رفته از آنجا به طرف حولی گاو بندی گذشت؛ من هم از
دنبال به آن طرف گذشتم. او در آنجا کفشش را از پا کشیده به سرگین گاو آلانده به
پیش من با غضب پرتافت و:

— انه، همین کفش را برده به دهان نویسنده آن خط زن و: «جواب خطتان همین
بوده است، گوی» گفت.

... البته من آن کفش را گرفته نبردم. لیکن در بازگشت مکتب در وقتی که سید
اکبر مرا جیغ زده چه شدن خطش و جوابش را پرسید، حکایت «کفش» را گفته دادم.
سید اکبر آتشین شد؛ وقتی که او برای گپ زدن دهان کشاد، از دهانش پیش از
سخن کفک می پرید. او از شدت غضب زبانش گرفته گرفته، «حبیبه کو یک دختر
احمق سبکپا بوده است. تو باقتی جانت هر... او خورده است شرم نکرده ناچکانده
آورده به روی من می زنی»، گویان، کشیده و کشاده یک تارسکی به روی من زد.

من اول تعجب کردم، بعد آتشین شدم و بعد از آن خنده ام گرفت. تعجب کردم برای
این که من به بدل خدمت خط برداری خود این گونه «مزد» می گیرم گفته، هیچ نه
اندیشیده بودم، آتشین شدم، چون که آن جزا تماماً ناحقانه بود، خنده ام آمد، چون که او
در سخن خود «... هر فلانی ای که او خورده است، تو شرم نکرده چکانده آورده به روی

من می‌زنی» گویان، خودش، خودش را حقارت کرده بود. البته من از او کینه سختی در دل خود گرفتم. لیکن نثار گرفته نمی‌توانستم؛ چون که من یک بچه خردسال، او یک جوان پر قوت کلانسال بود. ناچار صبر کردم تا فرصت انتقام‌گیری رسد. این فرصت هم بزودی رسید.

پسر عمیک پدرم، ابراهیم خواجه، پس از وفات پدرش دعاخوانی و «دیوبندی» را در مهمانخانه خود، در خانه‌ای که پدرش می‌نشست، سر کرده بود. روزی به پیش او از دیوه‌ای دیوانه‌ای را آوردند. این دیوانه یک آدم قد بلند تنومند ریش کلان بود. عمرش در میانه‌های ۴۰-۳۰ می‌نمود.

ابراهیم خواجه به پای آن دیوانه اشکیل انداخته قفل کرده و نوک زنجیر اشکیل را از تکیه سنج مهمانخانه گذرانده به ستونی که در میانه آن خانه بود، بست. دیوانه در روی صفت مهمانخانه می‌نشست، یا راست می‌ایستاد، بجای دیگری حرکت کرده نمی‌توانست.

اصول دعاخوانی ابراهیم خواجه برای دیوانه‌ها مانند اصول ایشانان دیگر، بسیار ساده بود. او به دیوانه در یک شب و روز غیر از یک پارچه نان قاق که برابر کف دست آدم می‌آمد، دیگر چیزی برای خوراک نمی‌داد؛ غیر از این، هر روز دوبار، پگاهانی و بیگاهانی، پشت دیوانه را برهنه کرده قمچین کاری می‌کرد. قمچین زنی ابراهیم خواجه هم مانند ایشانان دیگر ناشر و تا مانده شدن دست خودش بود.

دیوانه به هر کسی که از دور به نظرش می‌نمود، یا از پیشش می‌گذشت، زاری کنان «چه می‌شود که برای خدا به من یک دهن نان دهیتان، آخر من هم بنده خدا، یک جانزاد را از گشنگی گشتن درست نیست، به حال من رحم گنیتان...» می‌گفت و گریه می‌کرد. دل من به حال او بسیار می‌سوخت. هر وقت نان خورم یک پرچه‌اش را به او می‌دادم؛ هر روز یک کف غولونگ یا توت مویز را از وی دریغ نمی‌داشتم.

کم، کم، دیوانه به من انس گرفت؛ از او نترسیده در پیشش می‌نشستگی شدم. از او حرکت‌های دیوانه‌وارانه نمی‌دیدم. فقط بعضی گیهای غلطی می‌زد که آن سخنانش را از دیوانگی زیادتر به شوقه ریگی حمل کردن بهتر بود. مثلاً او بسیارتر راست ایستاده به آفتاب گپ می‌زد، خلاص کردن خودش را از وی می‌پرسید و از او زاری کرده می‌پرسید که وی را خلاص کرده به پیش خود برد، تا که این هم مثل او در آسمان آزاد گشته، همه روی زمین را تماشا کرده گردد.

دیوانه یک روز به من گفت .

— چه می شود که به عمک ایشان گویی هیچ نباشد روزی یک بار مرا سر دهد، من چارباغ مسجد را یک گردش کرده آیم . من قول می دهم که نمی گریزم و خودم آمده، اشکیل را به دست و پایم انداخته می خوابم . اگر تو همین نیکی را در حق من کنی، من آفتاب را گرفته به تو می دهم که سوار شده همه جا را تماشا کرده می گردی .

در همین وقت نظرم افتید که سید اکبر خواجه از مدرسه چه برآمده بطرف حولیش می آید . در دل خود گفتم: «فرصت انتقام رسید»، و به دیوانه او را نشان داده گفتم:

— ایشان ترا سر دادن خواست، اما همین آدم نماند؛ اگر من اشکیل ترا کشاده سر دهم، تورفته همین آدم را زنی، چشمش به جایش می افتد، من بعد به بسته ماندن تو دلالت نمی کند.

سرده، گفت دیوانه در حالی که چشمانش مانند چشمان گرگ گوسفند دیده، از آتش غضب شعله ور گردیده بود.

من به مهمانخانه درآمده نوک زنجیر اشکیل را از ستون کشاده سر دادم . دیوانه زنجیر را از تک سنج خانه کشیده لونده کرده به دست گرفته از جا خیست . بطرف چارباغ مسجد نگاه کرده قدم ماند . با اشکیل قدم ماندن دشوار بود و اشکیل بطریزی زده شده بود که در هر قدم ماندن یک پای از پای دیگر از یک وجب ز یاده پیش نمی رود . اگر سست ماند، از نظر غائب شده رفتن «دشمن» ممکن است . شاید بهمین ملاحظه باشد دیوانه بجای قدم مانی عادی جفتک راست کرد و در هر جهیدن هر دو پایش از زمین برابر جدا شده دو سه قدم مسافه را طی کردن گرفت و سید اکبر هنوز به خانه خود نرسیده به او برخورد و او را با دودستش از زمین بلند برداشته بر زمین زد و خودش به سر سینه او نشست و او را با کننده زانوزدن گرفت .

سید اکبر خواجه در اول برخورد از زمین برداشتن دیوانه فریاد جانکاهی برآورده: «دیوانه مرا کشت، خلاص کنیتان»، گفت و مگر بیهوش شد، یا نفسش به درون افتید که دیگر صدایی نبر آورد . اما با فریاد اولین او پدرش از حولی و آدمان دیگر از مدرسه چه و مسجد دوان آمده او را از دست دیوانه خلاص کردند و دیوانه را برده در جایش بستند .

من در آن وقت خطای خود را فهمیدم، چون که اگر خلاص کاران یک چند دقیقه دیگر دیر می ماندند، سید اکبر را گشتن دیوانه معین بود . در آن وقت نقارگیری من نقارگیری ظالمانه ای می شد؛ حالا هم انتقام از حد زیاد گرفته شده بود .

چنان که من از ترس پدر ضربه از سید اکبر خورده ام را به کسی نگفته بودم، زیرا

اگر پدرم می‌فهمید که در نتیجه خط برداری آن ضرب به به من رسیده است، اول مرا تنبیه می‌کرد که چرا مکتوب یک جوان را به یک دخترِ قدردس برده‌ام، این چنین هم از ترس پدر و هم از ترس سید اکبر واقعهٔ نقارگیری خود را هم به کسی نگفتم.

استاعمک غیر از کنده کاری خود، به استاخانه‌های دیگر هم نقش‌های شینم کشیده می‌داد؛ از این جمله کاسه گران، چیتگران و گلکاران برای کار خود به او نقشه‌ها فرموده می‌گرفتند. او برای کاسه گر، یا چیتگر در کاغذ نقشه‌های مناسب می‌کشید و اطراف هر گل و نقش را سوزن می‌زد. آنها آن نقشه را بر روی کار خود مانده از روی کاغذ خاکهٔ انگشت می‌زدند و بعد از آن کاغذ را از روی کار برداشته گرفته جای خاکهٔ انگشت نشان کرده را بطرزی که در کاغذ نقشه اشاره شده است، با رنگهای گوناگون نقش می‌کردند.

از جمله کاسه گران در دیههٔ قزاق رباط، استایی بود که کاسه و طبقهای نقشین خیلی خوب می‌برآورد. او برای هر خمدان به استاعمک سپارش داده نقشه‌های تازه بتازه می‌گرفت. آن استای کاسه گر پسری داشت که تخمیناً ۲۴-۲۵ ساله بود. او در وقت خردسالی از درخت غلطیده یک پایش شکسته بوده است و در نتیجه نادرست بستن شکسته بند پای چپش از پای راستش دو انگشت کوتاه شده مانده بود. او در پیاده گردی بسیار دشواری می‌کشید، بنابراین همیشه سواره می‌گشت. او هر هفته یک بار به پیش استاعمک آمده نقشه‌ها سپارش کرده، روز دیگر آمده نقشه‌های تیار شده را گرفته می‌برد. اما در روزهای آخر نقشه سپارش کنی او زیاد شد، هر روز آمده سپارش نو می‌داد و بعضاً شبانه اینجا مانده نقشه را تیار کنانده سحری می‌برد و بازگشت آمده باز نقشه دیگری سپارش می‌کرد.

همه از بسیار نقشه سپارش کنی او در حیرت بودند. استاعمک می‌گفت:

— کاسه گران مقررری در هر سال یک بار برای کاسه یک نقشه و برای طبق یک نقشه، همگی دو نقشهٔ نو می‌گیرند. کاسه گران نامدار در هر خمدان برای کاسه، یا طبق یک نقشه می‌گیرند. اما این کاسه گر قزاق رباطی در روزهای آخر چنان نقشه نو بسیاری از من برد که قریب در هر دانه طبق و هر دانه کاسه یک نقشهٔ نو می‌رسد. در این صورت کاسه و طبق سفالین او از کاسه و طبق چینی ده چند قیمت می‌افتد. نمی‌دانم این استا برای چه این کار را می‌کرده باشد؟

لیکن در آن روزها واقعه‌ای روی داد که از همه پیشتر سبب بسیار نقشه سپارش

کردنِ پسر کاسه گر قزاق رباطی را من فهمیدم. آن واقعه به این طریقه واقع شده بود. بعد از حَسْرِ رود نو شافر کام، قربان نیاز تغائی ام به قاضی غجدوان، قاضی عبدالواحد، به کارِ ملازمی درآمده بود. در آن میان تغائی چار بازار گُردم، علی خان، از غجدوان دختر یک کاسه گر را به خود نامزد کرد. مادر کلانم بمناسبت ملازم قاضی بودنِ پسرش خواست که عائله وی را به تُوی خبیر کند. من هم که از قاضی مذکور التفات دیده بودم، خواهش کردم که با مادر کلانم رَوم. پدرم راضی شد. ما به غجدوان رفته در خانه کاسه گر خوابیدیم. نیم شبی «دزد آمد» گویان غلاغولا شده زود خاموش گردید. خرد و کلان همه از خواب خیستند. همه زنان ترسان و لرزان پست پست با هم گپ می زدند. مردان در حولی بیرون بودند. پسر کاسه گر خبر آورد که: «آمدگان دزد نبوده مهمان بوده اند»، و با این خبر خود زنان را آسوده کرد.

پگاهانی بر وقت مادر کلانم دستخوانش را بردارنده به قاضی خانه رفت. من هم به امید دوباره دیدنِ آن موی سفید خوش زبان از دنبال او آویزان شدم. وقتی که به قاضی خانه درآمدم، محرمان دسترخوانِ مادر کلانم را برداشته به خودش راهبری کرده او را به حولی درونِ قاضی درآوردند. اما مرا بنا بر پسر بچه بودنم — هر چند خردسال باشم هم — «نامحرم» گویان به حولی درون راه ندادند. من در حولی بیرون در پیش سیسخانه به دیوار وی پشت داده سرِ دویا نشسته ماندم. از جایی که نشسته بودم قاضی پیره کی می نمود. او در پیش در مهمانخانه اش نشسته مرافعه می پرسید. اما او مرا ندید، یا دیده باشد هم نشناخت؛ اگر شناخته باشد هم به من گپ زدن را لازم ندانست؛ هر چه باشد آن التفاتی را که از وی چشم داشتم، به من نکرد.

در این میان به قاضی خانه، پسر کاسه گر قزاق رباطی لنگان لنگان درآمده آمد. در پهلوی او یک دخترک بود که به سرش جامه چه داشت. او دامن جامه کاسه گر زاده لنگ را با دستش محکم داشته می رفت. ملازمانِ قاضی و تماشا بینانِ کوچگی همه جمع شده درون قاضی خانه را پر کردند. همه «دخترِ گریزه، نکاح قاضی خانگی» گویان با یکدیگر ذوق کنان گپ می زدند. من از جای نشستگی ام خیسته از قفای گروه مردم به روی صفا پیش مهمانخانه قاضی برآمده باشم هم چیزی را دیده نمی توانستم. یک وقت آواز قاضی برآمد:

— دخترم، تو را که از راه برآورد؟

— مرا هیچ کس از راه نبرآورده است، من به اختیار خود همین جوان را به شوهری

خواستم، — این آواز دختر بود که با هیجان گریه آلود می برآمد.

— اگر پدر و مادرت این کار ترا شنوند، چه می گویند؟ مگر آنها به این کار تورا ضعیف می شوند؟ — این سؤال دوم قاضی بود.

— حاضر، پدرم هم همین جوان است مادرم هم، من به راضی و ناراضی شدن پدر و مادرم کار ندارم، این آواز دختر بود که با آهنگ از اول هم جدی تر می برآمد.
قاضی خطبه نکاح سر کرد. بعد از خواندن قسیم عربی خطبه و علاوه تاجیکی آن با زبان تاجیکی به پسر کاسه گر خطاب کرده گفت:

— شما که در حالت عاقل و بالغ بودن در این مجلس خیر حاضر می باشید، این دختر حاضر ایستاده را با نکاح مسلمانی قبول کردید، به زنی؟
— قبول کردم، — این آواز پسر کاسه گر قزاق رباطی بود.
بعد از آن قاضی به دختر خطاب کرده پرسید:

— شما که در حالت عاقله و بالغه بودن در این مجلس خیر حاضر می باشید، به این جوان حاضر ایستاده با نکاح مسلمانی تن خود را به زنی بخشیدید؟
— هزار بار بخشیدم. این آواز دختر بود که اکنون آرام می برآمد و به گوش من شناس می رسید. اما نمی دانستم این «آواز» را از که و در کجا شنیده ام.

گروه مردم به بالای کاسه آبی که عاده در مجلس نکاح می گذارند، در تلاش افتادند. پسر کاسه گر با دختر از صفت قاضی فرآمده به طرف دروازه رفتند. دختر بطریقی که در وقت به قاضی خانه درآمدن بود، حالا هم دامن پسر کاسه گر را داشته در پهلوی او می رفت. من با دو خیز از آنها پیشتر از دروازه قاضی خانه به کوچه برآمدم، تا بینم که این آواز شناس، آواز که بود.

از کوچه دوباره بطرف دروازه قاضی خانه رو آوردم. اما به چشمان خود باور نمی کردم. دختری که در پهلوی پسر کاسه گر از قاضی خانه می برآمد، حبیبه بود. من با دیدن این حال در حیرت افتاده راست ایستاده ماندم؛ حتی به حبیبه که راست از رو بروی من برآمده بود، راه هم نداده بودم.

حبیبه هم مرا دید، اما او مانند من در حیرت نافتاد. تبسم کنان به من نزدیک شده با سر انگشتانش به سر سینه من دوستدارانه زده به راه دادن اشاره کرد و:

— هه، بلاچه تو در اینجاها چه کار می کنی؟ از همه پیشتر تو فهمیدی، دیه، به همه سلام گوی، گفت و عروس و داماد خوشبختانه از پیش من گذشته به اسپه که در پیش قاضی خانه در کوچه بستگی بود، سوار شده رفتند.

اکنون به من معلوم شده بود که حبیبه چرا آن غزل حافظ را که با بیت زیرین سر

می شود:

دست از طلب ندارم تا کام من برآید یا جان رسد به جانان، یا جان زتن برآید با آواز حزین سروده گریه می کرده است. آن دختر قهرمان در شرایط استبداد فیآدالی عصر میانگی، محض با سخت ارادگی خود به همه مانعها پشت پا زده به جانان خود رسیده بود. اما راستی «جانان» حبیبه، به من مقبول نشده بود؛ چون که او بضم سخت لنگ بودن، بدنما هم بود. لیکن این حال داماد درجه محبت، غیرت، وفاداری و سخت ارادگی دختر را باز هم بلندتر کرده نشان می داد.

اکنون به من معلوم شده بود که چرا پسر کاسه گر در هفته آخرین آن قدر بسیار نقشه سپارش کرده بوده است و البته برای با دختر علاقه پنهانی بستن به بهانه «نقشه سپارش کنی» به آنجا بسیارتر رفت و آی می کرده است.

اکنون به من معلوم شده بود که در حولی پدر عروس تغائی ام کسانی که در نیم شبی آمده اول «دزد» گمان کرده شده بعد از آن «مهمان» شمرده شدند، همین داماد و عروس بوده اند که از ساکتری گریخته آمده به علاقه هم کسبه گی شب به آنجا فرآمده بعد از روز شدن به قاضی خانه رفته بوده اند.

این چنین اکنون به من معلوم شده بود که با وجود خط و سواد خوب داشتن حبیبه، چرا پدرش او را به مکتب بی بی خلیفه ما فرستاده بوده است. البته این کار برای بستن راه عشقبازی حبیبه با پسر کاسه گر بوده است. (من آبراز حبیبه را در «داخونده» با نام گلنار تصویر کرده ام). ص ۷۲ - ۹۲.

• عنوانهایی که برای بخشهای مختلف مقدمه انتخاب شده است، در متن کتاب نیست.

• از تصمیمات نادرستی بود که در فاصله سالهای ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۷ در دانشگاه تهران گرفته شد و بر اثر مخالفت اصولی هیأت آموزشی دانشکده ادبیات در چند گروه آموزشی این دانشکده مرحله اجرا در نیامد. ج. م.

□ این پیرروشن ضمیر، پروفیسور نذیر احمد استاد زبان و ادب فارسی دانشگاه علیگرست. ج. م.

■ بنیاد فرهنگ ایران، در دوره شاه به سرپرستی استاد دانشمند پرویز ناتل خانلری و با همکاری گروهی از استادان برجسته در ایران بکار پرداخت و منشأ خدمات متعدد بسیار سودمندی شد که آثارش امروز در جهان مشهودست. از جمله کارهای مفید این مؤسسه، در سالهای اخیر، تشکیل کلاسهای بود در کشورهای نظیر مصر و هندوستان، برای آشنا ساختن استادان و دانشجویان رشته زبان فارسی این کشورها با زبان فارسی معاصر و تحقیقات ادبی جدید در ایران. اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی و در زمان نخست وزیر مهندس مهدی بازرگان، دولت انقلابی، مردی را که ۲۸ تا ۲۹ سال بعنوان «کارپرداز» در راه آهن دولتی ایران سابقه خدمت داشت بجای استاد خانلری و به ریاست بنیاد فرهنگ ایران منصوب کرد! ج. م.

فهرست برخی از لغتها و ترکیبها :

- آبراز: سیما.
 آلابندن: آلوده کردن.
 آواز: صدا.
 آی طوطی: عنوان احترام آمیزی برای زنان.
 از راه بر آوردن: بدر بردن، منحرف کردن.
 آستاخانه: کارگاه.
 ایشکیل: رشته ای که دو دست اسپ و امثال آن را به آن بندند.
 آگه: برادر بزرگتر.
 آنه: تکیه کلامی است معادل: باری، اینک، اکنون، اینها.
 آنگشت: زغال.
 ایشان: در بخارا ملاهای کهنسال را برای احترام با عنوان ایشان نام می بردند.
 ایستادن: صیغه های «ایستادن» پس از صفت مفعولی بصورت فعل کمکی (معین) بکار می رود.
 برآمدن: خارج شدن.
 برین: مثل، مانند.
 بضم: بضمیمه، بعلاوه.
 بیگانه‌انی: غروب.
 پارچه: قطعه، تکه.
 پرتافتن: افکندن، انداختن.
 پرچه: قطعه، تکه، پارچه.
 پست پست: آهسته آهسته.
 پگاهانی: بامداد، صبح.
 پیشانه: پیشانی.
 پیش کردن: بیرون کردن، رد کردن، راندن.
 تارسکی: سیلی.
 تغائی: برادرِ مادر (دایی).
 تماشاابین: تماشاچی.
 تمامیت: تمام شدن، پایان.
 توی (طوی): جشن.
 تیار: آماده، مهیا، ساخته، روبراه.
 جامه چه: لچک، سرانداز، چارقدواری که زنان هنگام کار کردن یا در خانه بجای فرنجی بر سر
- می اندازند.
 جانزاد: جاندار، ذی حیات.
 جیمغ زدن: صدا کردن، احضار کردن.
 چار بازار گرد: دوره گرد، پيله ور، دستفروش.
 چکره: قطره، چکه.
 چه بودن: چگونگی، کیفیت.
 حوی: منزل، خانه، حیاط.
 خط برداری: نامه رسانی.
 خفه شدن: دلنگ شدن.
 خلاجا: مستراح.
 خلاصکار: نجات بخش، نجات دهنده.
 خواناناند: درس دادن، آموختن.
 خُمدان: کوره سفال پزی، کوره آجر پزی.
 خیستن: خاستن، برخاستن.
 خیل: قسم، گونه.
 دروازه: در خانه، در حیاط.
 دسترخان: دستور خان، سفره.
 دعاخوانی: بر سر بیسماریا دیوانه دعا خواندن، دعانویسی، ورد خوانی.
 دلفک شدن: زهره ترک شدن.
 دمگیری: نفس تازه کردن.
 دهیتان: دهید.
 دیبه: ده.
 دیبه: تکیه کلامی است بعلامت اعتراض یا استفهام در آخر جمله آرند. معادل «دیگه» در لهجه امروز تهرانی‌ها.
 رفت و آی: رفت و آمد.
 رنگ کنده: رنگ پریده.
 سازنده: نوازنده، مطرب.
 سبق گرفتن: درس گرفتن.
 سبکیا: جلف، هرزه، هرجائی، ولگرد.
 سپارش: سفارش، دستور.
 سردادن: رها کردن، ول کردن.
 سر کردن: شروع کردن.
 سینج: ستون چوبی مربع مستطیل شکلی است

کلان : بزرگ، عظیم اعم از اشخاص و اشیاء.
 کلانگیر : متکبر.
 کلانی کردن : تکبر کردن.
 کله پوش : کلاهی است از پارچه ...
 کوچگی : مربوط به اهل کوچه و بازار، عوامانه.
 کببیدن : رم کردن، پرهیز کردن، دوری کردن.
 گپ : حرف، سخن.
 گریزه : فراری، متواری.
 گل گلابی : گل محمدی، گل سرخ.
 لونده کردن : گلوله کردن.
 ماندن : گذاشتن.
 مانده شدن : خسته شدن.
 ماندنی : شباهت.
 مرافعه پرسیدن : رسیدگی به دعوا.
 مکتب خوانی : مکتب رفتن، درس خواندن.
 ناشمر : بیشمار، بدون شمردن.
 نرمانه : با ملایمت.
 نغز : خوب.
 نقار گرفتن : انتقام گرفتن، انتقام کشیدن.
 نقارگیری : انتقام گیری.
 نقشین : منقش، دارای نقش و نگار.
 وجراس زدن : مور مور کردن.
 ورجه گرفتن : مبتلا به تب و لرز و مالاریا شدن.
 یگان : یک نوع، یک. این کلمه قبل از اسم
 می آید و نقش آن غالباً مانند یای نکره است و از
 نشانه های نکره می باشد.

... که
 سیرگپ : پر حرف.
 سیسخانه : اصطیل.
 شاریدن : سرازیر شدن و سرریز شدن آب.
 شناس : آشنا.
 شوتقه ریگی : شوخی.
 شینم : موزون.
 تلبق : بشقاب بزرگ، قاب (دیس).
 طوی (توی) : جشن، غالباً مراد جشن عروسی یا
 ختنه سوری.
 عصر میانگی : قرون وسطی.
 عمک : عمو.
 غلاغولا : سرو صدا، قال مقال.
 غولونگ : زردآلوی با هسته خشکیده، قیسی.
 غون داشتن : جمع کردن، گرد آوردن.
 فاراندن : پسند کردن.
 فرآمدن : فروآمدن، پایین آمدن.
 قاق : خشک، خشکیده.
 قاضی خانه : محکمه قاضی.
 قتنی : ؟
 قدرس : (دختر...): بالغ، به رشد رسیده.
 قدم ماندن : قدم برداشتن، راه رفتن.
 قدم مانی : راه رفتن.
 قمچین کاری : شلاق کاری.
 قهقاس زدن : «اس» پسوند اسم صوت است.
 کافتن : کندن، حفر کردن.
 کُشاده : گشوده، از هم باز شده.

نقد و بررسی کتاب

حشمت مؤید

Farid ud-Din Attar:
The Conference of the Birds
Translation with and Introduction
by Afkham Darbandi and Dick Davis
Penguin Classics, pp. 234
England 1984, \$5.59

منطق الطیر عطار
ترجمه و مقدمه بقلم:
افخم دربندی و دیک دیویس
آثار کلاسیک پنگوین
چاپ انگلیس، ۱۹۸۴

جیبی، ۲۳۴ صفحه، بها ۵/۹۵ دلار

عاشقان شعر فارسی را مژده باد که یکی دیگر از نغزترین آثار دل‌انگیز آن در کسوت ترجمه شاعرانه‌ای زیبا منتشر شده است. ترجمه **منطق الطیر عطار** را که اخیراً در سلسله آثار کلاسیک پنگوین بطبع رسیده است باید گامی بلند در راه شناساندن یک مثنوی عمیق عارفانه فارسی به جهان غرب دانست که حتماً در دل‌های صاحبان ذوق و معرفت خواهد نشست و عطار ما را که تاکنون از طریق تحقیقات عالمانه به محفل خاصان و اهل فن راهی یافته بوده است از این پس شهره شهر خواهد ساخت.

سابقه تاریخی، این درس عبرت را به ما آموخته است که شاعر هر قدر هم در میان هموطنان خویش بلند آوازه باشد وقتی در ترجمه‌ای ساده و بی‌مایه و عاری از حلیه جمال شعری خویش به قومی دیگر معرفی گشت ناچار غریب و بی‌کس خواهد افتاد و جز معدودی که در ریشه‌های اندیشه‌ها و مضامین و حکایات جستجویی کنند کسی بدو اقبال نخواهد کرد. گمان نمی‌کنم که حتی شاعری چون مولانا با همه عظمت آسمانی خویش و برغم ترجمه و شرح دقیق **مثنوی معنوی** توسط نیکلسون از این جور تقدیر برکنار مانده و به شهرتی وسیع درخور قلّه‌های بلند فکر و هنر خویش نائل آمده باشد. سرنوشت

عطار طبعاً بهتر از مولانا نبوده و تا کنون هیچ یک از مثنویهای او مترجمی چیره دست نیافته و در بازار ادبیات جهانی محبوبیت و عزتی حاصل نکرده است. الهی نامه را دانشمند فقید انگلیسی بویل (Boyle) چند سالی پیش ترجمه کرد و مقدمه و توضیحاتی بر آن افزود. ولی هدف او از رنجی که برد نقل معانی و قصه های الهی نامه به زبان انگلیسی بود، با حفظ همان نکته های مبهم و دست اندازهای دشوار سبک خاص عطار، و کاری به زیبایی سخن شاعر نداشت و ناچار ترجمه اش مانند بسیاری از ترجمه های دیگران از حلقه فارسی شناسان فراتر نرفت و شاید تنها گروهی از دانشگاهیان علاقه مند به آثار ادبی و عرفانی ملل دیگر نیز بدان توجهی کرده باشند.

منطق الطیر به جهاتی که این یادداشت جای گفتگو درباره آن نیست، موفق ترین و مشهورترین مثنوی عطارست و در خود ایران نیز همواره بیش از دیگر آثار او مورد عنایت اهل ذوق و ادب بوده است. متن فارسی آن بارها در داخل و خارج ایران بطبع رسیده است. در میان چاپهای خارج معروف تر از همه چاپ فرانسه است که شرق شناس فرانسوی گارسن دوطاسی در ۱۸۵۷ و همو ترجمه آن را در ۱۸۶۳ منتشر کرد. متن دوطاسی اساس ترجمه این اثر به چند زبان دیگر از جمله دو تحریر ملخص و ساده به انگلیسی واقع گشت یکی بوسیله مسنی (Masani) که در ۱۹۲۴ چاپ شد و دومی توسط نات (Nott) در ۱۹۵۴ (چاپ دوم، برکلی ۱۹۷۱). اهل فن این ترجمه ها را گویا هرگز جدی نگرفته چون فرزندی نامشروع با آن معامله کردند. مدتها پیش از این هر دو فیتز جرالند مشهور نیز اندکی از این مثنوی را بدون ترتیب خاص به انگلیسی درآورده بود.

ترجمه دیویس بکلی از نوعی دیگرست. نخست آن که بخلاف سلیقه مردم امروز به زبان زیبای شعر ساخته شده و حتی باقتضای از قاعده مثنویهای فارسی دو مصراع هر بیت دارای یک قافیه است. دیگر آن که مترجم بی آن که مانند فیتز جرالند خود را از قید و بند عبارات و خیالات شاعر فارسی آزاد دانسته موافق ذوق خویش «هر چه می خواهد دل سنگ» ش گفته باشد، چندان بنده وار و بی اختیار نیز بدنبال عطار به راه نیفتاده، بلکه در را به روی ناهنجاریها و روده دراز یهای سخن وی بسته است. سیم آن که در نتیجه همین احتراز از وفای نابجا توانسته است جنبه های گوناگون طبیعت عطار را صریح تر از متن فارسی عرضه بدارد، مثلاً شوخی و طنز وی را که در فارسی، یا نظریه دشواریهای متن یا به ملاحظه آداب اجتماعی آن روزگار، چندان آشکار نیست دیویس از پرده بیرون کشیده و رک و راست عرضه کرده است. به نمونه زیر توجه کنید:

شیخ بوبکر نشابوری به راه
 شیخ بر خربود بی اصحابنا
 شیخ را زان باد حالت شد پدید
 بعد از آن کرد آن یکی از وی سؤال
 با مریدان شد برون از خانقاه
 کرد خرن ناگه مگر بادی رها
 نعره‌ای زد جامه برهم می درید...
 کاخر اینجا در که کرد ای شیخ حال

(منطق الطیر، چاپ گوهرین، ص ۱۶۲)

همین ابیات را دیویس بگونه‌ای ترجمه کرده است که برگردان آن به فارسی (البته با استفاده از همان اندازه آزادی که وی در جهت معکوس برخوردار بوده است) چنین می‌شود:

شیخ بوبکر نشابوری به راه
 شیخ بر خربود پر باد و بزرگ
 شیخ شد زان تیز اندر انقلاب
 از مریدان کس پرسید این چراست؟
 با مریدان شد برون از خانقاه
 داد ناگه خریکی گوزی سترگ
 نعره‌زن، جامه‌دران، دیده پر آب
 گوز خرن آخر نه از بهر خداست

اساس ترجمه حاضر چاپ دکتر صادق گوهرین (بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۸) است که جمعاً دارای ۴۶۹۶ بیت و مبلغی توضیحات و حواشی است. عطار ۶۱۵ بیت آغاز کتاب را به سبک قدما در توحید باری و نعت رسول و فضیلت یک یک خلفای راشدین سروده و نیز وقتی اصل داستان با این بیت:

این زمان باری سخن کردم تمام
 کار بایسد، چند گویم، والسلام

بسر می‌رسد، رشته گفتار را ادامه داده و ۲۴۱ بیت دیگر در وصف حال خویش بر متن افزوده است. آقای دیویس این دو بخش آغاز و انجام را که جمعاً ۸۵۶ بیت یعنی نزدیک به یک پنجم کل کتاب می‌شود، از ترجمه حذف کرده است بی آن که دلیل حذف را بیان کند. شناسندگان عطار البته منطق مترجم را برای این حذف، که ظاهراً بی معنی بودن مقدمات مذکور برای خواننده غیر مسلمان غربی و نامربوط بودن آن به داستان مرغان است، می‌دانند و نیز حمله‌های دکتر حمیدی شیرازی را به شاعر نیشابوری هنوز از یاد نبرده‌اند (یغما، ۱۸ و ۱۹). اینها درست، ولی دریغ است که کسی مانند آقای دیویس با چنین قریحه سرشار اول و آخر این کهنه کتاب را از ترجمه خویش بیرون انداخته و به بهانه‌ای موجه یا غیر موجه اثر را ابر ساخته است بخصوص که عطار در همین دو قسمت هم ۲۰ حکایت خوانندگی (از جمله حکایت بسیار دلکش ابوسعید ابوالخیر در حمام گنجانیده است.

در عوض آن اول و آخر محذوف، که کاش در ترجمه می‌ماند، آقای دیویس اول و

آخری افزوده است، که کاش نمی افزود. اگر از نگارنده دلگیر نشوند می گویم که این مقدمه ۲۶ صفحه‌ای و توضیحات ۵ صفحه‌ای پایان کتاب مچ ایشان را باز کرده است. شاید بهتر بود شرح حال عطار را می دادند شخصی می نوشت آشنا با تحقیقات ریترو فروزانفر و زرین کوب و امثال آنها. درست است که ایشان هشت سال (۷۸-۱۹۷۰) در ایران زیسته و نیز همسری ایرانی گرفته اند که شریک این رنج (و ان شاء الله گنج) ترجمه بوده است، ولی باز هر کسی تخصصی دارد و باید حدّ خود را بشناسد. تخصص آقای دیویس ادبیات انگلیسی است و تا کنون دو کتاب شعر نیز منتشر نموده است. حال اگر بنده نیز که خیلی بیشتر از هشت سال در امریکا زیسته ام مثلاً به قول آن دانشمند بغدادی استناد کرده نوشتم که شکسپیر عرب بوده و این نام تحریف شیخ زیر است آیا آقای دیویس به ریشم نمی خندند؟ این بررسی کوتاه جای ورود در مباحث عطار شناختی نیست، ولی برای آن که نپندارند بیهوده خرده گرفته ام چند نمونه ساده از لغزشهای ایشان را نقل می کنم.

تولد عطار نزدیک به ۱۱۲۰ (= ۵۱۴ هجری) نبوده بلکه در ۱۱۴۲ (= ۵۳۷ هجری، قول نفیسی) و با احتمال بیشتر در ۴۶-۱۱۴۵ (= ۵۴۰ هجری، قول فروزانفر) رخ داده است.

درگذشت او در ۱۲۲۱ (= ۶۱۸ هجری) بوده است نه در ۱۲۲۹ (= ۶۲۷ هجری). سفرهای عطار که دیویس ذکر کرده تماماً محلّ تردیدست (رک. شرح احوال و آثار عطار، تألیف فروزانفر، ص ۶۸-۶۷). بیستی که در آن ۵۷۳ یا ۵۸۳ سال تألیف منطق الطیر یاد شده، الحاقی است و بی اعتبار (فروزانفر، ص ۸۰-۷۸).

سمعان نادرست و صنعان درست است (رک. ترجمه حاضر ص ۷۵-۵۷ و یادداشتها ص ۲۳۳). جای توجه است که نه تنها استادان ادبیات فارسی شاید باتفاق آراء «صنعان» خوانده و نوشته اند (رک. دکتر زرین کوب: نه شرقی، نه غربی، انسانی، ص ۷۶-۲۶۸) بلکه دکتر گوهرین نیز که در متن منطق الطیر اشتباهاً با اتکاء به تحریر یک نسخه «سمعان» آورده، در تعلیقات کتاب (ص ۲۲-۳۲۰) خود ثابت کرده است که «صنعان» درست است.

عباسه را که ۳-۴ بار در متن ذکر شده است گویا چون در تعلیقات دکتر گوهرین از قلم افتاده، آقای دیویس کاملاً مجعول پنداشته و گمان کرده اند وی زنی بوده است خیالی (ص ۲۳۰). ولی باید بدانند که وی مردی است تاریخی موسوم به ابو محمد عباس

بن محمد بن ابی منصور که گویا حق استادی بر عطار داشته و در ۵۵۴۹ / ۱۱۵۳ م مرده است.

در ص ۲۳۲ سلطان محمود غزنوی را شاعر خوانده اند که حرفی سخت عجیب و بی اساس است.

معشوق طوسی را با ابوعلی فارمدی یکی دانسته اند (ص ۲۳۳) که مطلقاً خطاست. امید که باد خبر این مقاله را به خانم در بندی و آقای دیویس برساند تا نقائص و عیوب کتاب را در چاپ دوم برطرف کنند. اصل مطلب ترجمه *منطق الطیر* است که سخت زیبا و دلچسب از آب درآمده است و ما همه بدین سبب مدیون و ممنون ایشان هستیم.

پال اسپراکمن

Iran Media Index
Compiled by Hamid Naficy
Westport, Connecticut;
Greenwood Press, 1984
264 p., \$45.00

فهرست فیلمهای مستند
و برنامه های تلویزیونی درباره ایران
گردآورنده: حمید نفیسی
ناشر: گرینوود ۱۹۸۴
۳۳ + ۲۶۴ صفحه، بها ۴۵ دلار

در این کتاب، گردآورنده که تولید کننده و کارگردان برنامه های تلویزیونی دفتر رشد آموزشی در دانشگاه کالیفرنیا در لوس آنجلس می باشد سعی دارد که تمام فیلمهای مستند و ویدیوتیپ های اخباری تلویزیونی و فیلم استریپ های آموزشی راجع به ایران را که در اتم کشورهای انگلیسی زبان^۱ ساخته شده است جمع آوری کند. مندرجات این فهرست بترتیب ۱۲۵ موضوع ارائه شده است که برخی از آنها عبارت است از: کشاورزی، قوای مسلح، اقتصاد قبل از انقلاب ۷۹-۱۹۷۸، آموزش و پرورش، روابط خارجی ایران با گزیده کشورهای دنیا، بحران نفت، ایرانیان خارج از ایران، جنگ

۱- این فهرست نیز شامل فیلمهای ساخته کشورهای غیر انگلیسی زبان مثل ایران (ص ۷۱ ش ۲۹۶، گنجینه جواهرات سلطنتی کار ابراهیم گلستان) است.

جهانی دوم، مذاهب ایران، و سیاست ایران. بعضی از موضوعات این فهرست در حقیقت «موضوعی» نیست بلکه نوعی یا فرمی است. مثال: نیوزریلها (newsreels) که نوعی از فیلم مستندست و می تواند در مورد چند موضوع اخباری خواه ایرانی خواه غیر ایرانی باشد و یا فیلمهای ساخته سازمان اطلاعات ایالات متحده آمریکا (United States Information Agency) که یکی از آنها (ص ۱۹۴ ش ۲۵۲۲) دربارهٔ وسائل مگس پرانی است و برحسب اتفاق به زبان فارسی است. هدف ظاهری این فیلم گویا آشنا ساختن کشاورزان و کارگران مگسزده ایرانی با آخرین تحولات و وسائل آمریکایی در فن مگس کشی است و ربطی با تاریخ یا فرهنگ یا سیاست ایران ندارد. علاوه بر این چند فیلم در این کتاب است که تحت موضوعات «موضوعی» فهرست شده است و ربطی معنی دار با ایران ندارد. مثال: تحت موضوع قوای مسلح - ایران فیلمی آموزشی راجع به تعمیر و نگهداری سیستم حفظ حرکت یکنواخت فروند جنگنده «اِف ای ۵» ساخته شرکت هواپیماسازی نورث روپ آمده است (ص ۱۲ ش ۰۱۸۵):

0185 (Inertial Guidance System)

How-to training tape designed for Iranian Air Force technicians on how to maintain and repair Inertial guidance system build [کذا] by Litton for Northrop F E 5 fighter planes purchased by Iran.

آیا این فیلم دربارهٔ ایران است یا دربارهٔ پیاده کردن ساز و برگ جنگی آمریکا در ایران؟ شاید منظور گردآورنده از فهرست کردن این فیلم این بوده است که تصاحب این سیستم بوسیلهٔ نیروی هوایی ایران مرحلهٔ مهمی در رشد نظامی آن کشورست.

اما با وجود این نقصهای جزئی، کتاب حاضر در خور توجه محققان و معلمان ایرانشناسی است. مقدمهٔ کتاب تاریخچه ای از فیلمهای مستند راجع به ایران است که گردآورنده در آن سه دوره را در روند ارائهٔ تصویر و تخیل سینمایی کشور ایران معرفی می کند. این سه دوره عبارت است از:

دورهٔ اول (از ۱۹۰۰ تا ۱۹۴۱)، در این دوره ایران به عنوان کشوری کم رشد و اسرارآمیز متخیل شده است؛ کشور شتر و ریگ و گل و بلبل. تعداد فیلمهای این دوره خیلی کم است و نسخهٔ آنها بندرت بدست می آید.

دورهٔ دوم (از ۱۹۴۲ تا ۱۹۷۹)، در این دوره ایران کشوری است معاصر و دارای اهمیت نظامی و استراتیجیکی است.

دورهٔ سوم (از ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۳)، دورهٔ انقلاب اسلامی و گروگان گیری است. بیش از سه پنجم مندرجات کتاب به این دوره اختصاص دارد.

از طرز دوره بندی کتاب معلوم است هدف گردآورنده در این کتاب نه فقط فهرست کردن منابع فیلمی راجع به ایران، بلکه نشان دادن گرایشهای ذهنی و زیرمایه های سیاسی و اجتماعی موجود در فیلمهای مستندست. علاوه بر ویژگیهای فیلمسازی فیلمها، آقای نفیسی نیز به برداشت تولیدکنندگان و تماشاگران فیلم توجه دارد. برای کسانی که می خواهند سیر افکار و عقاید عمومی آمریکاییان را درباره ایران در زمان مراحل نخست انقلاب اسلامی و اشغال سفارت آمریکا در رسانه های گروهی آن کشور دنبال کنند این فهرست حائز اهمیت است. گردآورنده کمر همت بسته و کلیه آرشیوهای ویدیویی سه سازمان بزرگ تلویزیونی را زیر و رو کرده است تا کاملترین فهرستهای برنامه تلویزیونی را در مورد «مسأله ایران» از دید آمریکا بوجود بیاورد.

اینجا تا سخن بدرازا نکشد، توجه گردآورنده را به چند غلط چاپی جلب می کنم تا در چاپهای بعدی کتاب اصلاح شود:

Shaqqe-e Suzan	ص ۷ ش ۰۹۱
build	ص ۱۲ ش ۰۱۸۵
eneters	ص ۳۰ ش ۰۵۴۱
Tati که باید Tafti باشد: رجوع کنید به ص ۱۱۴ ش ۲۱۸۱	ص ۳۲ ش ۰۵۹۴
Aabadan	ص ۳۶ ش ۰۶۶۸
especially	ص ۴۳ ش ۰۸۰۹
terrorists	ص ۷۸ ش ۱۴۹۲
mutialted	ص ۷۹ ش ۱۴۹۸
includdng	ص ۸۲ ش ۱۵۷۴
documnetaries	ص ۹۲ ش ۱۷۶۰
Exmamination	ص ۱۱۰ ش ۲۰۹۶
Rafsanajni	ص ۱۷۲ ۱۲/۲۹

حشمت مؤید

Edward G. Browne:
The Press and Poetry of Modern Persia
 with a new preface by Amin Banani
 Kalimát Press, Los Angeles 1983
 pp. 43 + 357, \$35.00

مطبوعات و شعر جدید ایران

ادوارد براون

با مقدمه‌ای از امین بنانی

کلمات پریس، لوس آنجلس ۱۹۸۳

۴۳ + ۳۵۷ صفحه، قیمت ۳۵ دلار

این کتاب تجدید چاپ یکی از آثار معروف ادوارد براون است که نخست بار هفتاد سال پیش در ۱۹۱۴ منتشر شد و نسخه‌های آن دیگر مطلقاً نایاب شده بود و اینک مطبعه نوبنیاد کلمات پریس در کالیفرنیا آن را بار دیگر در دسترس علاقه‌مندان و محققان تاریخ معاصر ایران قرار داده است.

چنان که از عنوان کتاب پیداست براون در این مجلد دو اثر متفاوت را که نمایانگر توجه و علاقه‌مندی شدید او به تحولات تاریخ سیاسی ایران در قرن بیستم و انعکاس این انقلاب سیاسی و فکری در شعر فارسی است، یکجا فراهم آورده است. وی چهار سالی پیش از انتشار کتاب حاضر نخستین و یکی از بهترین آثار موجود راجع به تاریخ انقلاب مشروطه را منتشر کرده بود. کتاب حاضر را در حقیقت باید نوعی تتمه یا ذیل بر اثر مزبور بشمار آورد.

و اما دو اثر کاملاً متفاوتی که در این مجلد فراهم آمده یکی فهرست روزنامه‌ها و مجلات فارسی است و دیگری گزیده اشعار سیاسی در سالهای اول این قرن و انقلاب مشروطه.

اثر اول در حقیقت تألیف میرزا محمد علی خان تربیت است که اصل فارسی آن را «ورقی از دفتر تاریخ مطبوعات ایرانی و فارسی» نامیده است. مرحوم تربیت پیش از مهاجرت به استانبول که بدنبال اشغال تبریز در ۱۹۱۱ بوسیله سربازان روسی صورت گرفت، مجموعه بزرگی از جراید فارسی گرد آورده و مشخصات دقیق آنها را یادداشت کرده بوده است. این مجموعه و یادداشتها در غیبت او از تبریز از میان رفته است و او در تبعید استانبول بکمک حافظه و استفاده از منابع موجود در آن شهر رساله حاضر را تهیه کرده و برای ترجمه به انگلیسی در اختیار براون گذاشته است. تصادف در همان سال ۱۹۱۱ و مقارن تدوین این یادداشتها به دست مرحوم تربیت، رابینو، نایب قنصل انگلیس در رشت که به امور فرهنگی بیش از وظایف اداری خویش دلبستگی داشته، جزوه‌ای در

۲۹ صفحه بزرگ شامل صورت اسامی ۲۴۳ روزنامه فارسی منطبقه در داخل و خارج ایران در همان شهر رشت منتشر کرده است و هنگامی که شخصاً از ایران به کشور مغرب منتقل شده مجموعه جراید خود را در اختیار براون نهاده است. براون یادداشتهای تربیت و جزوه چاپی رابینورا در هم آمیخته و کمبدهای آن دو را تا آنجا که در توانش بوده با استفاده از مجموعه روزنامه‌ها که از رابینو بدو رسیده یا خود گرد آورده بوده است برطرف کرده است. حاصل کوشش او این اثر حاضر است که بطور عمده فهرست ۳۷۱ روزنامه و مجله است که در طول ۶۵ سال یعنی از آغاز تاریخ روزنامه نگاری در ایران بسال ۱۸۴۸ تا ۱۹۱۳ چاپ شده است. معدودی از این روزنامه‌ها به زبانهای آشوری و ارمنی و ترکی و عربی و فرانسوی و معدودی نیز گرچه به فارسی است در کشورهایی مانند ترکیه و مصر و هندوستان منتشر می شده است. براون پس از ترجمه گفتار تربیت در باره هر روزنامه و مجله، اطلاعات لازم دیگر مربوط به قطع روزنامه، شمار صفحات، تاریخ شروع، محل چاپ، بهای اشتراک، نام صاحب امتیاز و مدیر و نویسندگان اصلی و مسلک سیاسی و پاره‌ای مشخصات دیگر را بر آن افزوده و با حروف ریز در زیر هر عنوان درج کرده است.

مطالعه دقیق این فهرست و ضمیمه آن، که صورتی است از نخستین ۱۶۲ کتاب و رساله مهم که از بدو تاسیس چاپخانه در ایران تألیف یا ترجمه و منتشر شده است، گوشه‌ای از تاریخ فرهنگ ایران را روشن می کند و خواننده کنجکاو را تا حدی با پاره‌ای از خلیقیات ایرانیان و اوضاع سیاسی و مذهبی و اقتصادی کشور در آن سالهای امید آشنا می سازد. هر چند عدد ۳۷۱ در بادی نظر سخت چشمگیر است اما توجه به واقعیتی چند، که بررسی دقیق آن کار جامعه شناسان آمارگراست، پرده از بسیار نابسامانیها، زشتیها، و بدبختی در جامعه ایران آن روزگار برمی دارد و معیارهایی برای اندازه گیری رشد سیاسی، میزان شعور آزادی و آزادفکری مردم، و نحوه اندیشه‌ها و خواستها و برداشتهای آنان بدست می دهد. نقل دو سه نمونه زیر شاید بی ثمر نباشد.

گروه بسیاری از این روزنامه‌ها بیش از جرقه‌ای نبوده که کمابیش ۴-۵ بار (بعضی مانند «دفاعیه» و «مهدی حمال» فقط یک بار)، آن هم در چند شماره بسیار محدود منتشر شده و آن، مانند بچه‌ای که مرده دنیا آید، سرد و خاموش گشته است و تربیت و رابینو و براون جز اسمی از آن نشنیده و خبری دیگر از آن نداده اند. تعدادی دیگر مانند «دعوه الحق» و «دعوه الاسلام» نشریاتی مذهبی بوده و به هر حال بیش از اندکی نپاییده است. «روزنامه حکیم الممالک» را که فقط سه شماره از آن چاپ شده خود ناصرالدین

شاه می نوشته و با میرزا علی نقی حکیم الممالک که ناشر آن بوده شوخی و تفریح می فرموده است. ضمناً بد نیست بدانیم که این میرزا علی نقی در دارالفنون و سپس در فرانسه تحصیل طب کرده و در ۱۸۶۱ به ایران برگشته است (برای شرح حال او رک. شرح حال رجال ایران تألیف مهدی بامداد، جلد دوم، ص ۵۰۵ تا ۵۰۹). ناصرالدین شاه بجای آن که وی را به مداوای بیماران و ساختن بیمارستان و ترویج علم پزشکی و اصلاح بهداشت عمومی بگمارد، با سمت پیشخدمت باشی او را به حکومت بروجرد و شهرهای دیگر فرستاده است. چند بیت زیر نمونه‌ای است از شوخیهای ذات اقدس همایون ارواحنا فداه با طبیب تحصیل کرده روزگار خود:

ای حکیم الممالک سلطان	که به شاگردیت سزد لقمان
گر بگیری تونبض بیماری	روز محشر بگیری دامن
گر معالج شوی به مسکینی	ندهی فرق گوش از دندان
زعفران گردهی به گریه شود	آن که بودی به صبح و شب خندان
هر دوایی که می دهی به مریض	واجب است استخاره از قرآن
گر تو باشی طبیب یک دوسه سال	کس نماند به خطئه ایران

یکی دیگر از این مثلاً روزنامه‌ها «مرآة السفر و مشکوة الحضر» نام داشته که ۱۳ شماره آن چاپ شده و در آن محمد حسن خان اعتمادالسلطنه گزارش سفر شاه را به مازندران در ۱۲۸۸/۱۸۷۱ درج کرده است.

براون و تربیت هر کدام پیشگفتاری نوشته و در موضوع مطبوعات فارسی و تحول آن بحث کرده‌اند.

بخش دوم کتاب، چنان که گذشت، گزیده‌ای است از ۶۰ نمونه شعر جدید فارسی که براون از آثار مشهورترین گویندگان سالهای انقلاب مشروطیت انتخاب کرده، بعضی را تماماً و بعضی را قسماً عرضه داشته، و بیشتر آنها را به انگلیسی فصیح و کم مانند خود ترجمه کرده و احیاناً توضیحاتی بدانها افزوده است. با وجود آن که براون در طول این سالها مطالعه و تتبع خویش را برای تألیف مجلدات سوم و چهارم «تاریخ ادبی ایران» ادامه می داده و ناچار دائماً سرگرم مرور دیوانهای غزلسرایان بزرگ پس از سعدی بوده است، در این کتاب شور وطن پرستی و آزادیخواهی شاعران عصر انقلاب ذهن او را کاملاً معطوف به این دسته اشعار نموده و دیگر انواع و مضامین شعر جدید فارسی را مطلقاً نادیده گرفته است. بدین قرار طبیعی است که ملک الشعراء بهار و علی اکبر خان دهخدا و سید

اشرف الدین گیلانی و عارف قزوینی در درجه اول و لاهوتی و جعفر خامنه ای و پورداد به نسبت کمتر توجه او را جلب کرده اند. تنها یک شاعر دیگر هست که براون دین شاگردی خود را بدو پرداخته است و او میرزا محمد باقر یواناتی ملقب به ابراهیم جان معطرست که براون ۲۹ بیت از منظومه طولانی او موسوم به «شمیسه لندنیه» را نقل و ترجمه نموده است. از لاهوتی دو قطعه آورده است یکی «لای لای مادرانه» و دیگر «خاطره مشوم رحیم خان»، و در این قطعه دوم است که لاهوتی می گوید:

تفو به غیرت آن بی حقوق بی ناموس که بعد از این همه زشتی پناه برد به روس

گمانم این که بجز ملک روس جایی نیست پناهگاه چنین مردمان بی ناموس
ضمناً بد نیست برای استفاده خوانندگان گفته شود که در نقل اشعار فارسی گاهی غلطهایی رخ داده است مانند مصراع دوم بیت ۲۰ قصیده پورداد (ص ۲۹۴) که باید «وزیر محترم عنوان پرستد» باشد و «وزیر محترم عنوان پرستد» چاپ شده است؛ ص ۱۶۳ شماره ۱۲۱ پررور درست است نه پیروز.

در پایان کتاب، پیش از فهرست دقیق و مفصل، براون ذیلی مختصر ولی فوق العاده با ارزش و مفید در وقایع نگاری تاریخ انقلاب از دسامبر ۱۹۰۵ تا آوریل ۱۹۱۲، درج کرده و مهمترین رویدادهای سیاسی ایران را در آن سالها در آن گنجانیده است. این ذیل ۲۷ صفحه ای را می توان مرجعی فشرده ولی موثق و دقیق در حوادث تاریخ مشروطیت دانست.

۳۲ تصویر تاریخی از اشخاص و نمونه های جراید و کاریکاتورهای نغز بسیار پرمعنی بر لطف این کتاب نفیس و خواندنی افزوده است.

کتابها و مجله هایی که به «ایران نامه» اهداء گردیده است:

- مجله زبانشناسی، سردبیر: علی اشرف صادقی، سال اول، شماره اول (بهار و تابستان ۱۳۶۳)، ۱۱۱ صفحه، تهران، بهای اشتراک سالانه ۴۰۰ ریال.
- حاشیه ای بر: ۲۳ سال، نوشته س. س.، چاپ آمریکا، ۳۱۹ صفحه، ناشر، بها، سال چاپ نامعین.

غمنامه رستم و سهراب، از شاهنامه فردوسی، به انتخاب و شرح دکتر جعفر شعار و

دکتر حسن انوری، مجموعه ادب فارسی، شماره ۱، ۱۸۳ صفحه، نشر ناشر، تهران ۱۳۶۳، بها ۳۵ تومان.

رزم نامه رستم و اسفندیار، از شاهنامه فردوسی، شرح و توضیح از دکتر جعفر شعار و دکتر حسن انوری، مجموعه ادب فارسی، شماره ۳، ۲۹۶ صفحه، نشر ناشر، تهران ۱۳۶۳، بها نامعین.

گلستان نیکبختی یا پندنامه سعدی، سعی و اهتمام سید محمد علی جمال زاده، بمناسبت جشن هفتصدمین ساله تألیف گلستان، ۲۸ صفحه، از نشریات شرکت مطبوعات، تهران ۱۳۱۷. (نسخه زیراکس)

بُغض کبود، هما دانش (مجموعه اشعار شاعر)، چاپ آمریکا، ۱۳۶۲، ۱۶۸ صفحه، بها نامعین.

ایرانیان برون مرزی و نمونه لس آنجلسی آن، (راهنمای ایرانیانی که راهی لس آنجلس هستند)، تحقیق و نگارش شهناز مصلحی، شرکت کتاب، سپتامبر ۱۹۸۴ (شهریور ۱۳۶۳)، کالیفرنیا، ۱۷۰ صفحه.

مرغ باران، (بازی خنده و گریه) دردوپاره، پری صابری، چاپ آمریکا، ۱۳۶۳، ۱۰۲ صفحه، بها ۶ دلار.

نگاه از لبه پرتگاه، منوچهر جمالی، ژانویه ۱۹۸۵، ۱۵۰ صفحه، بها نامعین.

قطرات از «پاله» و از «جام»، درباره «هنر و صنعت و بازرگانی فرش دستباف در جهان و ایران»، چاپ آلمان غربی (سری چهار، مهر ۱۳۶۳)، حسین فاخر، ۲۸ صفحه قطع بزرگ.

Die Sterne des Abd ar-Rahman as-Sufi, Gotthard Strohmaier, Gustav Kiepenheuer Verlag, Leipzig und Weimar, 1984

نامه‌ها و اظهارنظرها

خانم فری کیلهر در نامه خود پرسشهایی را مطرح کرده و از ما خواسته‌اند به آنها پاسخ بدهیم. این است نامه و پرسشهای ایشان و پاسخهای ما:

ایران نامه عزیز

مدتهاست که سؤالهای زیادی فکر مرا مشغول داشته و من نمی دانم حقیقهٔ جواب آنها را از کدام منبعی پیدا کنم، خصوصاً که خارج از ایران دسترسی به کتابهای لازم را ندارم. سؤالهای من اینها هستند:

۱- آیا ما خط کنونی خود را از اعراب اقتباس کرده‌ایم یا این که...؟
پاسخ:

«خط فارسی. خط متداول کنونی ایران از دو خط ابتدائی عربی، یعنی کوفی و نسخ قدیم، گرفته شده، و این دو، خود، از دو الفبای نبطی و سریانی در حدود یک قرن قبل از تاریخ هجری اقتباس شده است. معروف است که در قرن ۴ هـ. ق. ابن مقله از خط کوفی شش قلم بعنوان محقق، ریحان، ثلث، نسخ، رفاع، و توقیع را استخراج کرده است؛ ولی با قرائن و آثاری که هست مسلم است که

این اقلام از ۲۰۰ سال قبل از ظهور ابن مقله متداول بوده است و فقط ابن مقله در تکمیل اقلام ششگانهٔ مزبور کوشیده است.» علاوه بر این خطوط، بعدها، خط تعلیق، شکستهٔ تعلیق، نستعلیق، شکسته نستعلیق نیز وضع گردیده است. بنقل از دایرة المعارف فارسی. به سرپرستی غلامحسین مصاحب.

۲- قبل از خط کنونی چه نوع خطی در ایران رایج بود، و مردم ایران به چه زبانی صحبت می کردند؟
پاسخ:

«پهلوی. از زبانهای متروک ایرانی، از ریشهٔ هند و اروپایی که دنبالهٔ فارسی باستان (فارسی هخامنشی) بشمار می رود، و فارسی کنونی نتیجهٔ آن است. زبان پهلوی، که با اصطلاح دقیقتر «فارسی میانه» نیز خوانده می شود، اصلاً متعلق به فارس است. در زمان ساسانیان زبان رسمی ایران بود، و پس از استقرار اسلام در ایران بصورت فارسی کنونی درآمد.» بنقل از دایرة المعارف فارسی. از علل مهم ترک خط پهلوی، یکی وجود نُزوارش در این خط بود، یعنی کلماتی از زبان آرامی را به

محاسبات نجومی، آن را تا ۴۵۰۰ سال قبل از میلاد بالا می‌برند، و هر چند از بعضی روایات قدیم یونان نیز این نکته برمی‌آید، لیکن قبول آن به جهات بسیار دشوارست...» بنقل از دایرة المعارف فارسی. برخی از محققان معاصر نیز دوران زندگانی زردشت را حدود ۱۸ قرن پیش از میلاد می‌دانند.

«آتش... از هیچ جامعه انسانی بدون وسیله‌ای برای تولید آتش خبر نداریم، و بسبب ضرورت آن و نیروی اسرارآمیزش، از ایام بسیار قدیم آن را مقدس می‌شمردند. در نظر ایرانیان مقدس بود؛ به همین مناسبت در شهرها و کویها و خانه‌ها آتش را نگهداری می‌کردند و آتشکده‌ها و آتشگاهها داشتند.»

«آتشکده یا آتشگاه، در آیین زردشتی، جایی که آتش مقدس را نگهداری کنند...» بنقل از دایرة المعارف فارسی.

۵- آیا زردشت قبل از بودا بدنیا آمده است یا بعد از او؟
پاسخ:

«بودا، مؤسس آیین بودا. سرگذشت او توأم با افسانه‌هاست. تاریخ تولد او را حدود ۵۶۳ ق. م. و وفاتش را در ۴۸۳ ق. م. گفته‌اند. پدرش از قبیله ساکیا و مردی ثروتمند و فرمانروای ناحیه‌ای نزدیک نپال در شمال بنارس کنونی بوده...» به نقل از دایرة المعارف فارسی. بدین ترتیب آشکار می‌گردد که زردشت پیش از بودا می‌زیسته است.

۶- چه زمان نام پارس یا «Persian» پرشن» به ایران تبدیل شد و دلیل آن چه بوده است؟
پاسخ:

«لفظ ایران، که در فارسی میانه بصورت

خط پهلوی ثبت می‌کردند ولی در موقع قراءت، ترجمه پهلوی آن را می‌خواندند. چنان که می‌نوشتند malka و می‌خواندند shah (شاه). به نقل از فرهنگ فارسی محمد معین.

۳- چگونه می‌توان کتابی یافت که در آن درباره دانشمندان معروف ایرانی در دوره اسلامی نوشته شده باشد. زیرا متأسفانه بر اثر حکومت اعراب در سرزمین ما نام هر دانشمند و پژوهشگر و شاعری با نام «عرب» آمده... اینان حتی ابوعلی سینا و زکریای رازی را عرب می‌دانند همان گونه که در ترکیه مولانا را ترک ترک می‌دانند چون مقبره‌اش در آنجاست.
پاسخ:

به کتابهای مختلف از جمله تاریخ ادبیات در ایران، تألیف ذبیح‌الله صفا که تا کنون پنج جلد آن منتشر گردیده است می‌توانید مراجعه نمایید. بعلاوه درباره این موضوع بسیار مهم در شماره‌های آینده «ایران‌نامه» مقاله‌ای بچاپ خواهد رسید.

۴- تاریخ تولد و محل تولد زردشت پیغمبر ایرانی الاصل چیست و آتش چه سمبلی در این دین بشمار می‌رود؟
پاسخ:

«... در باب اصل و منشأ و زمان و حتی هویت او اختلاف است. بعضی وی را از آذربایجان و برخی ازری دانسته‌اند، و قوی نیز هست که وی به ولایات شمال شرقی ایران قدیم منسوب بوده است. زمان او را سنت زردشتیان قرن ۷ م و ۶ م یاد می‌کنند. در صورتی که بعضی از پارسیان، از روی بعضی

از امشاسپندان. نام روز ششم هر ماه ایرانی. تیر = تیشتر: نام ستارهٔ شعرای یمانی، نام یکی از ایزدان. نام روز سیزدهم از هر ماه ایرانی.

مرداد = امرداد: بی مرگ، جاودانی. نام یکی از امشاسپندان. نام روز هفتم هر ماه ایرانی.

شهریور: کشور برگزیده، پادشاهی منتخب. نام یکی از امشاسپندان. نام روز چهارم هر ماه ایرانی.

مهر: میانجی، واسطهٔ آفریدگار و آفریدگان... نام یکی از ایزدان. نام روز شانزدهم هر ماه ایرانی.

آبان: جمع آب. نام یکی از ایزدان. نام روز دهم هر ماه ایرانی.

آذر: آتش. نام یکی از ایزدان. نام روز نهم هر ماه ایرانی.

دی: آفریننده (صفت اهورمزدا). نام روزهای هشتم، پانزدهم، و بیست و سوم هر ماه ایرانی.

بهمن: نیک‌اندیش. نام یکی از امشاسپندان. نام روز دوم هر ماه ایرانی.

اسفند = اسفندارمذ: بردباری و فروتنی مقدس. نام یکی از امشاسپندان. نام روز پنجم هر ماه ایرانی.

ضمناً چند مطلب زیر را نیز به آگاهی شما می‌رسانیم:

بکار بردن نام ماههای ایرانی: فروردین، اردیبهشت، خرداد...، از سال ۱۳۰۴ در دورهٔ سلطنت رضاشاه پهلوی با تصویب مجلس شورای ملی رسمیت یافت. پیش از آن تاریخ در ایران عموماً ماههای قمری: محرم، صفر،

ارن (eran) بوده، مشتق از صورت قدیمی آریانا [= سرزمین آریاییها] است. در مآخذ تاریخی و جغرافیایی قدیم عربی، لفظ ایران‌شهر بمعنی «مملکت ایران» بکار رفته است. استعمال رسمی لفظ ایران بمعنی مملکت ایران احتمالاً از قرن ۱۹ م است. در مغرب زمین، از قرون وسطی ایران را بنامهایی از قبیل پرس (Pers؛ فرانسه) و پرشا (Persha؛ انگلیسی)، مقتبس از لفظ پرسیس (Persis) که نام یونانی قسمتی از ایران (کما بیش مطابق فارس) بود، می‌نامیدند. در ۱۹۳۵ م. طبق تقاضای دولت ایران نام رسمی ایران (بجای پرس، پرشا و غیره) برای کشور ما تثبیت شد. ولی در ۲۵ اکتبر ۱۹۴۹ م دولت ایران تقاضا کرد که همان نام سابق بکار رود.» بنقل از دایرةالمعارف فارسی.

لفظ ایران از قدیم در نظم و نثر فارسی بکار رفته است حتی در شعر رودکی:

شادی بوجعفر احمد بن محمد
آن مه آزادگان و مفخر ایران

۷- نامهای ماههای ایرانی از کجا آمده، و هر کدام چه معنی دارند؟

پاسخ:

با مراجعه به «فرهنگ فارسی محمد معین» و «برهان قاطع» تصحیح محمد معین به این پرسش شما پاسخ می‌دهیم:

فروردین: فروردهای پاکان، فرورهای پارسایان. نام روز نوزدهم هر ماه ایرانی (هجری شمسی).

اردیبهشت: بهترین دوستها. نام یکی از امشاسپندان. نام روز سوم هر ماه ایرانی.

خرداد: کمال، رسایی، درستی. نام یکی

ص ۲۷۶ [سطرهای ۱۷ و ۱۸، ایران نامه، شماره ۲، سال ۳] رخ داده یادآوری می کنم که در صورت امکان در شماره آینده در ضمن چند سطر رفع اشتباه شود: «بعقوب بن اسحاق کندی از دانشمندان اسلامی و مشهور به فیلسوف عرب و بیشتر شهرت و تخصصش در طب و فلسفه و منطق و نجوم و ریاضی و علوم طبیعی بوده و دارای تألیفات بسیارست.» این که نوشته شده است: «از فیلسوفان و طبیبان یهودی بنام» بوده، اشتباه است.»

پس از عرض سلام و استدعای سلامت و موفقیت آن جنابان اساتید محترم از درگاه باری تعالی. بدین وسیله از نگارش تاریخ زن درود و تشکر بیکد خود را تقدیم می دارد. ولی نمی دانم بچه بیانی از عهده ستایش از این خدمت بزرگ فرهنگی آن جنابان می توان برآمد؟ فقط از خدا می خواهم که طول عمر و سلامت کامل به همه شما عنایت فرماید که در این برهه از زمان در کشور غریب با مشکلات گوناگونی که برای نشر این مجله و نشریه وزین موجودست همت به فروزان نگهداشتن فرهنگ اصیل درخشان ایران مبذول می فرماید. با این که همیشه در جستجوی پیدا کردن تاریخ جنبش زن ایرانی بودم و کتبی هم مطالعه کرده بودم، مانند شریک زن دکتر منوچهر خداپارمچی و حقوق زن در اسلام و کتب بانو دکتر منوچهریان (که از عنفوان جوانی برای احقاق حقوق زن کوشیده اند و در دانشکده حقوق بهمت والای ایشان به روی زن گشوده شد، و خدمت ایشان هم مانند خدمات سایر خدمتگزاران حقیقی آشکار نشد) و دو

ربیع الاول، ربیع الثانی، جمادی الاول، جمادی الثانی، رجب، شعبان، رمضان، شوال، ذیقعد، ذیحجه، بکار می رفت و یا بندرت ماههای سال شمسی که بنام برجهای دوازده گانه خوانده می شد: حمل، ثور، جوزا، سرطان، اسد، سنبله، میزان، عقرب، قوس، جدی، دلو، حوت.

آمشاسپند: در دین زردستی به هفت فرشته ارجمند و مقرب اطلاق می شود: بهمن، اردیبهشت، شهریور، اسپندارمذ، خرداد، امرداد. در آغاز پیدایش آیین زردشت در رأس این شش، سپنتامینیو Spenta mainiu (خرد مقدس) قرار داشت، بعدها بجای او اهورامزدا را قرار دادند و گاه نیز بجای اهورامزدا سروش جای داده اند.

ایزد، بمعنی فرشته، مَلک: در دین زردستی به فرشتگانی اطلاق می شود که از جهت رتبه دون «امشاسپند» هستند. تعداد ایزدان بسیارست و به دو بخش تقسیم شوند: مینوی، جهانی. اهورامزدا در رأس ایزدان قرار دارد. لفظ «یزدان» جمع «یزد» است و در پهلوی و فارسی بجای مفرد و بمعنی خدا بکار می رود.

نام روزها: ایرانیان باستان هریک از روزهای ماه را به نامی می خواندند. فهرست این نامها در کتاب التفهیم لاوائل صناعة التنجیم تألیف ابوریحان بیرونی، تصحیح جلال الدین همائی، ص ۲۳۴ آمده است.

آقای علی اکبر شهابی طی نامه مورخ ۲۶ فروردین ۱۳۶۴ نوشته اند:
«اشتباهی را که در مقاله «علم و علماء»

سند می‌تواند بکار رود لذت بردم، و خواندن اظهار نظر آقای دکتر یارشاطر مصادف با زمانی بود که کتابی دیگر را می‌خواندم و متوجه شدم ما همه تاریخ ایران را از زمان ایجاد حکومت ماد شروع می‌کنیم و علاوه بر این که راجع به شرق ایران در آن زمان و قبل از آن اطلاعی نداریم نوشته جامع و جالبی راجع به قبل از ماد هم نداریم...

احمد توکلی

تامپا

۸ فروردین ۱۳۶۴

کتاب دیگر، ولی در هیچ یک بخاطر نمی‌آید بطور جامع از جنبش زن ایرانی چیزی خوانده باشم. بهرحال نام یک زن دیگر که روزنامه داشت از قلم افتاده بود بانو ایران تیمورتاش....

ملکه بقائی کرمانی

۱۳۶۴/۱/۱۰

شماره اخیر مجله بموقع عز وصول بخشید از مقاله‌ای که راجع به زنان ایران مرقوم فرموده بودید و یک آیینۀ نماینده وضع واقعی دیروز و امروز بود و بی شک در آینده این مقاله بعنوان

از خوانندگان خواهشمندست کلمه‌های زیر را در شماره ۲، سال ۳ «ایران‌نامه»

تصحیح فرمایند:

در بخش فارسی:

ص ۱۹۹، س ۲۰: «از حماسه ملی» به «در حماسه ملی»

ص ۲۰۲، س ۱۹: «نهائی» به «نهانی»

ص ۲۱۷، س ۲۷: «حجابش» به «جمالش»

ص ۲۱۸، س ۲۲: «سعدی» به «حافظ»

ص ۲۱۸، س ۲۶: tendu به tendre

در بخش انگلیسی:

ص ۱۵، س ۱۶: exploit به ecplot

ص ۱۶، س ۱: values به balues

ص ۱۶، س ۴۲: Turanian به Yuranian

ص ۱۷، س ۱: canonical به conaonical

ص ۱۷، س ۵: oblivion به oblision

ص ۱۸، س ۴: stretching به stitching

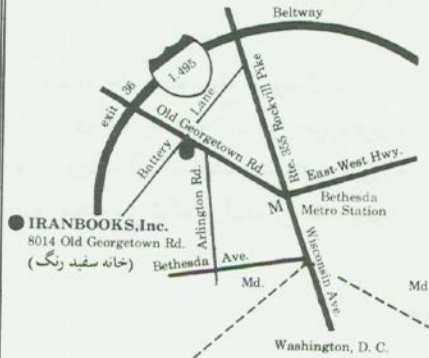
کتابفروشی ایران بعد از کتابخانه کنگره جامعترین مرکز کتاب مربوط بایران در خارج کشور است

IRANBOOKS

PERSIAN & ENGLISH BOOKS ABOUT IRAN

کتابفروشی ایران در واشینگتن

مرکز نشر، پخش و فروش کتابهای فارسی و کتابهای انگلیسی مربوط به ایران



● IRANBOOKS, Inc.
8014 Old Georgetown Rd.
(خانه سفید رنگ)

ترجمه اوراق و اسناد

- مدارک تحصیلی، بازرگانی، شناسنامه، وکالتنامه،
- قبالة ازدواج و طلاق، گواهینامه رانندگی، گزارش پزشکی، بریده مطبوعات
- سرویس مترجم برای امور بازرگانی، پزشکی، دادگاه
- واخذ ویزا

(301) 986-0079

Take Exit 36 off the Beltway towards Bethesda.
IRANBOOKS is house 8014 on Old Georgetown Rd. across the Street from the Rescue Squad.

IRANBOOKS, INC.
8014 OLD GEORGETOWN RD.
BETHESDA, MARYLAND 20814 USA

این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می گفت
بر در میکده ای با دف و نی ترسایی:
گر مسلمانی از این است که حافظ دارد
وای اگر از پس امروز بود فردایی

دیوان حافظ

تصحیح شادروانان:

محمد قزوینی و قاسم غنی

بها با جلد مقوایی: ۱۹/۵۰ دلار

از انتشارات

بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

P.O.Box 39107, Washington, D.C. 20016

تاریخ ایران برای نوجوانان

شامل تاریخ ایران پیش از اسلام و دوره اسلامی

در ۲۶۰ صفحه

بها : ۸ دلار

از انتشارات :

بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دازید:

P.O.Box 39107, Washington, D.C. 20016

«بناهای آباد گردد خراب
ز باران و از تابش آفتاب
پی افکنم از نظم کاخی بلند
که از باد و باران نیاید گزند
برین نامه بر سالها بگذرد
همی خواند آن کس که دارد خرد»

فردوسی

برگزیده
داستانهای شاهنامه فردوسی
(از آغاز تا پیروزی کیکاووس بر شاه مازندران)

نگارش: احسان یارشاطر

چاپ سوم

بها: ۷ دلار

از انتشارات
بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

P.O.Box 39107, Washington, D.C. 20016

یکی بود، یکی نبود؛ غیر از خدا هیچ کس نبود

زال و سیمرغ

مجموعه ۱۶ قصه برای کودکان

زال و سیمرغ، به روایت: م. آزاد
قهرمان، نوشته: تقی کیارستمی
عمونوروز، از: فریده فرجام و م. آزاد
گل اومد بهار اومد، شعر: منوچهر نیستانی
جمشید شاه، نوشته: مهرداد بهار
قصه گل‌های قالی، نوشته: نادر ابراهیمی
شاعر و آفتاب، نوشته: سیروس طاهباز
پهلوان پهلوانان (داستان پوریای ولی)
نوروز و بادبادکها، نوشته: ثمنین باغچه بان
روزی که خورشید به دریا رفت، نوشته: هما سیار
بارون، نوشته: احمد شاملو
مهمانان ناخوانده، از: فریده فرجام
بعد از زمستان در آبادی ما، نوشته: سیاوش کسرایی
ملکه سایه‌ها، نوشته: احمد شاملو
بابا برفی، نوشته: جبار باغچه بان
قصه دروازه بخت، نوشته: احمد شاملو

بها: ۶ دلار

از انتشارات:

بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

P.O.Box 39107, Washington, D.C. 20016

شادمانه ، کود کانه

شامل: مَتل‌ها، باز بهای عامیانه، شعرهای کودکان

گردآورنده :

لیلی ایمن

نقاشی از :

ناصر اویسی

در ۶۴ صفحه

بها ۳ دلار

از انتشارات :

بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا
به این نشانی ارسال دارید:

P.O. Box 39107, Washington, D.C. 20016

تاریخچه
شیر و خورشید

نوشته:

احمد کسروی

بها : ۲ دلار

از انتشارات :

بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

P.O.Box 39107, Washington, D.C. 20016

with "marv" (the name of a town) ten times. In only two of these instances is it linked romantically with *sarv*. In some *tazarv-sarv* rhymed lines, the nightingale is the bird that sings in the cypress' branches, while the pheasant dallies with the rose. In the poetry of Manūchihri, in which the names of 63 birds appear, some like "nightingale" appearing more than thirty times, *tazarv* occurs twice. In only one case can one infer a symbolic longing between the two. Similarly, in the works of Qatrān, in which *sarv* occurs 110 times and *tazarv* more than ten, the two rarely appear together in the same line and never as part of the rhyme. *Sarv* and its compounds appear nearly eighty times in the poetry of Hāfiz, but never in the rhyme and never with *tazarv*. However, the nightingale and other birds regularly perch in the cypress' branches and sing.

Matini also demonstrates that in the *Maṣnavī* (rhymed couplet) form, when a poet ends the first hemistich with *sarv* or *tazarv*, he is obliged to choose from a limited number of words that will complete the line. This has unavoidably led to the linking of "cypress" and "pheasant." In general, the author has found that the pheasant's poetical properties include: its gait, speed, beauty, colorful plumage, redness of blood, and its helplessness in the face of birds of prey. While amorous pairs like "moth and flame" and "nightingale and rose" are elaborated in many poems into multi-line images, the few cases in which pheasant and cypress are linked in one hemistich or a line.

Matini concludes that the origin of the *sarv-tazarv* image is the line from Firdawsi's *Shāhnāmah* mentioned above. Had Firdawsi's epic been in a form other than the *maṣnavi*, he argues, we may have never have had the cypress-pheasant image.

“Cypress and Pheasant:” legitimate trope or accident of rhyme*

by
Jalal Matini

In this article, the writer examines the question of whether or not the pair *sarv* (“cypress tree”) and *tazarv* (“pheasant”) is analogous to other pairs like *bulbul* (“nightingale”) and *gul* (“rose”) or *shamʿ* (“candle”) and *parvānah* (“moth”) which in Persian poetry symbolize intense, and, at times, ill-fated longing. Matini cites the *locus classicus* of cypress-pheasant pairing, a line from Firdawsi’s *Shāhnāmāh* in which the Iranian hero Hajīr is debating whether to identify Rustam to his son Suhrāb. Hajīr, thinking that Suhrāb would kill Rustam and all the other Iranian champions once he finds out who they are, decides to sacrifice himself by lying to the insistent young hero. With all the champions, i.e. “cypresses,” dead, he reasons, what good is a run of the mill warrior:

When all cypresses are dead and gone, the
pheasant well

May hesitate at common grass to smell.

[modified Warner Brother translation; 2: 128]

He then refers to thirteen other lines of poetry from various authors and two Persian-Persian lexicons in which cypresses and pheasants are yoked to convey the image of love and longing.

The main body of evidence for Matini’s study comes from an analysis of four poets, natives of different parts of Iran, who lived between the 4th and 9th centuries AH: Firdawsi of Tūs, Manūchihri of Dāmghān, Qatrān of Tabrīz, and Hāfiz of Shīrāz.

According to Fritz Wolff’s *Glossar zu Firdosis Shāhnāmāh*, the word *tazarv* appears in the *Shāhnāmāh* 31 times; it is rhymed with *sarv* fourteen times and

* Abstract translated by Paul Sprachman, University of Chicago Library.

Persian Loanwords in Hijāzī Arabic*

by
Muhammad Sadiq Al-Awadi

In this article, the author discusses the various ways in which words of Persian origin entered the dialect of Hijāzī Arabic and how these words are used today. The number of Persian loan words found in the various dialects of Arabic is great. The percentage of these words in a particular dialect seems to vary with the distance that the region in which the dialect is used is from Iran and how much contact the speakers of the dialect have with Persian speakers. In regions neighboring Iran Persian Gulf, owing to religious affinity and economic ties, the number of words borrowed from Persian is greater than in other areas. Of the regions and countries in this category, the countries of the Persian Gulf, Iraq, and the Hijāz rank respectively first, second, and third in the number of loan words found in local forms of Arabic. There are four principal ways in which Persian loanwords have found their way into Hijāzī Arabic:

1. The immigration to the Hijāz and the areas around Mecca and Medina of some Persian-speaking Muslims from Fārs Province, the southern regions of Iran, and Afghānistān.
2. The presence of Sunnite Iranians from the southern parts of Iran who have come to the Hijāz for religious education and then have returned to Iran.
3. Iranian merchants who came to the Hijāz even before the discovery of oil on the Arabian peninsula.
4. After the Russian revolution, a group of Muslims from areas with a long history of Persian culture like Bukhārā and Samarkand emigrated to the Hijāz. Most of the emigrants spoke Turkish, however a number were Persian-speaking.

*Abstract translated by Paul Sprachman, University of Chicago Library.

Divine laws, codified in *sharī'ah* in Islam, are the elements that connect celestial bodies to terrestrial spirits, and, more specifically, predicate social and political events with Divine providence.

Within the common symbolic thus created and rendered legitimate, individuals assume their cultural identity, social definition, and psychological security. From the same system of collective belief and purpose members of a culture derive their sense of right/ good and wrong/ evil. Furthermore, there are acts, both personal and social, that are made 'raising' or 'lowering' within the moral hierarchy, constituting these systems of common symbolic. Raising acts have ennobling effects, and lowering acts those of guilt and shame.

Any meaningful understanding of the *weltanschauung* that regulated the social life of man in a sacred universe must inevitably recognize the legitimacy and validity of its metaphysical foundations. Every particular religious tradition has a universal claim to Truth. This claim must be taken seriously if we are to grasp the very spirit of the social life founded on such a belief system.

A View of Mullā Ṣadra's Social Thoughts: Social Order in a Sacred Order*

by
Hamid Dabashi

With the advent of modernity in its diverse rationalistic dimensions, it has become increasingly difficult to grasp the religious worldview that for millennia shaped man's social and political thoughts. A progressive and evolutionary frame of mind now characterizes most ideologically predicated philosophies of history. It is now necessary, more than at any other time in Western and Eastern intellectual history, to understand (*verstehen*, in its social scientific sense) those sacred worldviews within which man recognized and trusted himself.

This paper is an attempt to analyze the uniquely Islamic worldview that shaped the social thoughts of one of the seminal thinkers of sixteenth century Iran, Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, known as Mullā Ṣadrā (979-980/1571-72-1050/1640). Both the creation of man on earth and the formation of any social group (*ummah*), according to Mullā Ṣadrā, are expressions of Divine Will. Societies are to be formed according to the specific mandates that God has predisposed. These mandates are usually transmitted from the infinite presence of Divinity to the circumscribed abode of man through prophetic emissaries. The result is an inclusive unification of God, messenger, and man in a sacred universe.

Mullā Ṣadrā emphasizes the necessity of recognizing the origin of moral laws as metaphysical and extra-terrestrial. This recognition not only guarantees the perpetual validity of the laws, but it also solidifies the communal membership of man in a sacred universe over which God presides.

* Abstract by the author.

critical apparatus, and the rationale behind editorial decisions would have to be spelled out in fathomable detail.

There are more than a thousand extant manuscripts of the *Shāhnāmāh*. To examine all of them would be neither feasible nor profitable, and even if one were to limit the editorial work to the corpus of manuscripts written between the 14th and the beginning of the 17th centuries, one would still be faced with, if not an impossible task, a task that without doubt would demand the time and talents of several individuals.

Khaleghi Motlagh's editorial work on the *Shāhnāmāh*, the methods he has used to weed the various recensions and produce a trustworthy version of parts of the text, have been summarized in this article; succeeding articles that will appear in future issues of the *Iran Nameh* will specific manuscripts.

An Introduction and Evaluation of Various Manuscripts of the *Shāhnāmah**

by
Djalal Khaleghi Motlagh

This article will appear in three successive issues of *Iran Nameh*. In it the author briefly describes forty-five manuscripts of the *Shāhnāmah* dating from the 14th to the beginning of the 17th centuries, and evaluates fifteen crucial manuscripts out of the forty-five that support the research he has carried out in editing parts of the epic.

The *Shāhnāmah* represents one of the those works which are too important and too lengthy to be subjected to repeated editions over a period of years. From a number of points of view, grammatical, syntactic, lexical, and stylistic, it presents an imposing challenge to the editor. Further complicating editorial work is the fact that in transmission the many manuscripts of the *Shāhnāmah* have fallen prey to errors, omissions, and additions. For these reasons, the first step in producing a critical edition of the work would be to collate a kind of primary recension.

The creation of such a recension would be conditional upon the following:

1. An examination and evaluation of the large number of extant manuscripts of the *Shāhnāmah* to determine the most trustworthy witnesses.
2. Disregarding such normative and prescriptive factors as the so-called *codex optimus*, *codex primus*, and individual taste, the various source manuscripts, once selected, would have to undergo the rigors of textual criticism. The resulting recension would have to contain a fully realized

* Abstract translated by Paul Sprachman, University of Chicago Library.

The vast number of manuscripts of the *Būstān-i Khiyāl* found in libraries on the sub-continent testifies to the work's popularity and shows that reading Persian for pleasure was a common practice in the 18th and 19th centuries.

It is also not unreasonable to expect, notes Mahdjoub, that elements of the rich folkloric material in the *Būstān-i Khiyāl* have made their way into Persian folktales. The Sword of Āsif, for example, is probably an immediate ancestor of the Emerald Studded Sword in the Amīr Arsalān cycle.

Jamshīd's Spell*

by
M.Dj. Mahdjoub

In his previous *Iran Nameh* article on the *Būstān-i Khiyāl*, a fifteen volume work by Muhammad Taqī Ja'farī Husaynī, known as "Khiyāl," Mahdjoub commented on the author's skill in portraying all manner of remarkable charms and spells. Khiyāl's imagination and story telling was taken with casting and breaking spells. He used these charms embellish the scenes in his narrative.

Those caught in the Spell of Jamshīd find themselves in a scorched wasteland tortured by unrelenting hunger and thirst. After a period of aimless movement, they come upon a castle in which they see their beloveds perched on the ramparts enjoying themselves and not showing the slightest sympathy for their lovers' suffering. After repeated complaints, the beloveds allow their lovers a few crusts of bread to ease their hunger.

Having compared sections of the *Būstān-i Khiyāl* with their analogues in the *Abū Muslimnāmah*, *Rumūz-i Hamzah* and other compilations of popular literature, Mahdjoub has come to the conclusion that Ja'farī Husaynī's account of the Spell of Jamshīd was influenced by two tales in particular. Both the story of the Black Dome in Nizāmī's *Haft Paykar* and that of the Purple Dome in the *Hasht Bihisht* of Amīr Khusraw Dihlavī bear striking linguistic and structural similarities to the *Būstān-i Khiyāl*.

Another feature of this tale noted by Mahdjoub is how it reveals the sexual impotence of the author. To break the spell, Prince Isma'il is obliged to take the daughter of Khān Hakim as a concubine, no other arrangement will do. In the same section, Ja'farī Husaynī's pen is incapable of doing justice to the pleasure derived from a sexual encounter between two characters.

* Abstract translated by Paul Sprachman, University of Chicago Library.

AID TO AUTHORS AND TRANSLATORS FOR PUBLICATION OF THEIR WORK

Beginning with 1985, the Persian Heritage Foundation will grant annual awards ranging up to \$5,000 as an aid towards publishing in three categories:

1. Scholarly works dealing with Iranian humanities when they qualify as original research or synthesis of a high standards.
2. Translations of works of merit from Persian or other Iranian languages which conform to the required standards of accuracy and readability.
3. Booksize poetry or creative prose in English by Persian writers.

Publishers or authors may apply. Doctoral dissertations should be made "publishable" in book form and be accompanied by a letter of acceptance for publication in principle from a publisher of repute.

The granting of the awards will be administered by the Society for Iranian Studies and the Columbia University's Center for Iranian Studies. The deadline for 1986 is March 1. Two copies of the final, edited manuscript, ready for printing in every respect (including introduction and notes if pertinent), should be sent to:

The Secretary
Society for Iranian Studies
c/o Center for Near East Studies
Harvard University
1737 Cambridge Street
Cambridge, MA 02138

Contents

Iran Nameh
Vol. III, No. 3, Spring 1985

Persian

Articles	349
Selections	502
Book Reviews	529
Communications	541

English

Abstracts of Articles:

Jamshīd's Spell	<i>M. D.J. Mahdjoub</i>	29
An Introduction and Evaluation of Various Manuscripts of the <i>Shāhnāmāh</i>	<i>Djalal Khaleghi Motlagh</i>	31
A View of Mullā Ṣadrā's Social Thoughts: Social Order in a Sacred Order	<i>Hamid Dabashi</i>	33
Persian Loanwords in Hijazi Arabic	<i>Muhammad Sadiq Al-Awadi</i>	35
"Cypress and Pheasant:" legitimate trope or accident of rhyme	<i>Jalal Matini</i>	36

Editor:

Jalal Matini

Book Review Editor:

H. Moayyad, *University of Chicago*

Advisory Board:

Peter J. Chelkowski, *New York University*

M. DJ. Mahdjoub

S.H. Nasr, *Temple University*

Z. Safa, Professor Emeritus,
University of Tehran

Roger M. Savory, *University of Toronto*

Ehsan Yarshater, *Columbia University*

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

A Publication of the Foundation for Iranian Studies

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the preservation, study and transmission of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section 501 (c)(3) organization under the Internal Revenue Service Code. It is further classified as a publicly supported Foundation under Section 170(b)(1)(A)(vi) and section 509(A)(2) of the Code.

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

The system of transliteration used by *Iran Nameh* is the Persian Romanization developed for the Library of Congress and approved by the American Library Association and the Canadian Library Association.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh
4801 Massachusetts Avenue, N.W., Suite 400
Washington, D.C., 20016, U.S.A.

Iran Nameh is Copyrighted ©1982
by the Foundation for Iranian Studies.
Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor.

Annual subscription rates (4 issues) are \$20.00 for individuals, \$12.00 for students, and \$30.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing, add \$15.00 for air mail, or \$6.80 for surface mail.

Typesetting & printing: DELARASH, Washington, D.C.

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Jamshīd's Spell —

Muhammad Djafar Mahdjoub

An Introduction and Evaluation of Various
Manuscripts of the *Shāhnāmāh* —

Djalal Khaleghi Motlagh

A View of Mullā Ṣadrā's Social Thoughts:
Social Order in a Sacred Order —

Hamid Dabashi

Persian Loanwords in Hijāzī Arabic —

Muhammad Sadiq Al-Awadi

“Cypress and Pheasant:” legitimate trope
or accident of rhyme

Jalal Matini

Selections —

Book Reviews —