

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

مقاله‌ها:

هنرمحمدی! بار و آیین آن در ایران انسان در گذرگاه گذشته و حال... زاده در نخستین سده های اسلامی در باره بیتی از هجونا مه فردوسی ماجرای چگونگی کشف یک نسخه خطی قدیمی دیوان حافظ در گورکپور و ...	جلال متینی جلال خالقی مطلق حمید دباشی نورج تابان محمود امید سالار نذیر احمد
---	--

برگزیده‌ها:

سرود فارسی از ابونواس اهوازی مبدأ و معاد از نظر خیام	عبدالرحمن حمادی علی دشتی
---	-----------------------------

نقد و بررسی کتاب، بتوط:

«یکی بود یکی نبود»، ترجمه به زبان انگلیسی «از ناسیونالیسم تا اسلام انقلابی» «تاثیر نوشته های فارسی در ادبیات انگلیسی» <i>Food of Life</i>	حسن کامشاد گیتی نشأت بزرگ علوی پروانه بهار
--	---

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

مدیر:

جلال متینی

بخش نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: حشمت مؤید

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 جورج واشینگتن

احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) برطبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه ای است غیر انتفاعی و غیر سیاسی، بمنظور مطالعه و تحقیق درباره میراث فرهنگی ایران و نگاهیانی از آن و انتقال آن به نسلهای آینده. بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» امریکاست.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

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

Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

بهای اشتراک

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۲۴ دلار، برای دانشجویان ۱۵ دلار، برای مؤسسات ۴۰ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست بشرح زیر افزوده می شود:

با پست هوایی ۱۵ دلار

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

حروفچینی کامپیوتری و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «بیج»، واشنگتن، دی. سی.، تلفن: ۲۳۴-۲۴۷۰ (۲۰۲)

فهرست مندرجات

ایران نامه

سال پنجم، شماره سوم، بهار ۱۳۶۶

مقاله‌ها:

- ۳۸۱ هنر محمدی!
جلال متینی بار و آیین آن در ایران
- ۳۹۲ جلال خالقی مطلق انسان در گذرگاه گذشته و حال...
- ۴۳۹ حمید دباشی زنداقه در نخستین سده‌های اسلامی
- ۴۵۵ تورج تابان دربارهٔ بیتی از هجونامهٔ فردوسی
- ۴۷۹ محمود امید سالار ماجرای چگونگی کشف یک نسخهٔ خطی قدیمی دیوان حافظ در گورکپور و تحشیه و چاپ آن
- ۴۸۹ نذیر احمد

برگزیده‌ها:

- ۵۰۱ عبدالرحمن حمادی سرود فارسی از ابونواس اهوازی
- ۵۱۰ علی دشتی مبدأ و معاد از نظر خیام

نقد و بررسی کتاب:

- ۵۱۶ حسن کامشاد «یکی بود یکی نبود»، نوشتهٔ محمد علی جمالزاده ترجمهٔ انگلیسی از حشمت مؤید و پال اسپراکمن «از ناسیونالیسم تا اسلام انقلابی» (به زبان انگلیسی)
- ۵۲۴ گیتی نشأت زیر نظر سعید امیر ارجمند «تأثیر نوشته‌های فارسی در ادبیات انگلیسی»
- ۵۲۹ بزرگ علوی (به زبان انگلیسی) نوشتهٔ حسن جوادی
- ۵۳۳ پروانهٔ بهار *Food of Life*، نوشتهٔ نجمیهٔ باتمانقلیج
- ۵۳۷ کتابها و مجله‌هایی که به «ایران نامه» اهدا گردیده است.

۵۳۸

نامه‌ها و اظهارنظرها:

«چند یادآوری دربارهٔ احادیث و خلیج فارس»: علی اکبر شهابی، «باز هم سخنی دربارهٔ آذربایجان»: حسین فرهودی، «دربارهٔ علوم عربی»: محمد جعفر محجوب، «پرسشی دربارهٔ بتستان»: دولتشاهی. پاسخ از: جلال خالقی مطلق، «دربارهٔ غزالی»: بهرام گرشاسپی.

ترجمهٔ خلاصهٔ مقاله‌ها به زبان انگلیسی:

«انسیکلوپدی ایرانیکا»

ENCYCLOPAEDIA IRANICA

زیر نظر

احسان یارشاطر

استاد تحقیقات ایرانی در دانشگاه کلمبیا

با همکاری

گروهی از دانشمندان ایرانی و خارجی

جلد دوم

پنج دفتر بشرح زیر منتشر گردیده است:

Anamaka - Anthropology	دفتر اول
Anthropology - 'Arab Mohammad	دفتر دوم
'Arab Mohammad - Architecture IV	دفتر سوم
Architecture IV - Armenia and Iran IV	دفتر چهارم
Armenia and Iran IV - Art I in Iran	دفتر پنجم

ناشر

Routledge & Kegan Paul Ltd.
14 Leicester Square
London, WC2H 7PH

شماره مخصوص
ملک الشعراء بهار

(آبان ۱۳۶۵ - اردیبهشت ۱۳۳۰)

بمناسبت یک صدمین سال ولادت

بهار

شاعر، نویسنده، محقق، و منتقد نامدار معاصر ایران

چهارمین شماره سال پنجم

ایران نامه

به چاپ مقاله‌هایی درباره ملک الشعراء بهار اختصاص یافته است

آمد نوروز و هم از بامداد آمدنش فرخ و فرخنده باد
باز جهان خرم و خوب ایستاد مُرد زمستان و بهاران بزاد

نوروز و سال نو

بر هم میهنان گرامی خجسته و مبارک باد

ایران نامه

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران‌شناسی

سال پنجم، شماره ۳

بهار ۱۳۶۶ (۱۹۸۷م)

هنر محمدی!

آیا به عقیده شما، هنوز زمان آن فرا نرسیده است که بر این باور نادرست، ولی سخت رایج در بین گروهی از درس خواندگان اروپا و امریکا دیده هموطنمان خط بطلان بکشیم که بجای معتقدند هرچه مستشرقان اعم از ایران شناس و اسلام شناس می گویند و می نویسند، بی استثناء، درست است، و بدین سبب بر ما ایرانیان است که بیچون و چرا به دنبال آنان براه بیفتیم و نظریات و آراءشان را در هر باب امام و مقتدای خود قرار بدهیم. پیش از ورود در اصل مطلب و برای جلوگیری از هرگونه سوء تفاهمی، ضروری است نخست به این موضوع تصریح کنم که نگارنده نه از آن افرادی است که معتقدند مستشرقان در گذشته و حال همگی در خدمت دولتهای استعمارگر و دستگاههای سیاسی کشورهای متبوع خود بوده‌اند و هستند و کارهای علمی و پژوهشهایشان فقط لعابی است رنگین و شیرین برای فریب شریکان ساده لوح و بمنظور پنهان ساختن مأموریتها و هدفهای سیاسی آنان، و نه از کسانی است که بطور مطلق منکر علم ودانش همه آنانند. زیرا بطور کلی آثار ارجمند عده قابل توجهی از مستشرقان از چنان اعتبار علمی برخوردار است که هر فرد منصف دوستدار دانشی را به تجلیل و تعظیم آنان وا می‌دارد. از سوی دیگر این واقعیت را نیز نباید نادیده انگاشت که بی کوشش مستمر این بزرگمردان تاریخ و فرهنگ ایران پیش از حمله تازیان بطور کامل، و نیز بخشهایی اساسی و بنیادی از گذشته ما در

دوران اسلامی تا به امروز همچنان در پردهٔ ابهام باقی مانده بود. البته با قبول این دو موضوع، این مطلب را نیز نباید از یاد برد که البته در بین ایشان افراد مغرض، متعصب، کم سواد، سود جو، و یا مأمور دستگامهای سیاسی هم وجود داشته‌اند و دارند، و این برماست که سره را از ناسره باز بشناسیم. اما سخن اساسی ما این است که فقط صرف داشتن «برچسب» خارجی برای اثبات هر رای و عقیده‌ای کفایت نمی‌کند، همچنان که نباید پنداریم که ما ایرانیان نیز همیشه برخطاییم تنها بسبب این که اروپایی یا امریکایی نیستیم. خیر، در مواردی که اندک نیست، آنان هم مثل من و شما، ممکن است حداقل اشتباه بکنند، و یا بعلت آن که «فرنگی وار» به مسائل مشرق زمینان می‌نگرند، چه بسا که تنها به دیدن «مو» و «ابرو»یی دل خوش کنند و از «پیچش مو» و «اشارتهای ابرو» و دهها نکتهٔ ظریف و دقیق دیگر غافل بمانند، دقایقی که با خط کش و ترازو قابل اندازه‌گیری نیست و از روح و ذوق ملتهای مشرق زمین سرچشمه می‌گیرد. لفظ «اشتباه» را بکار بردم زیرا معتقدم در تمام مواردی که بین ما شرقیان و شرق شناسان اختلاف نظرهای اصولی بوجود می‌آید، نسبت سوء نیت و غرض ورزی به آنان دادن ممکن است صد درصد درست نباشد. از طرف دیگر مشکل ما ایرانیان، تنها صرف اظهار نظرهای نادرست یا غرض آلود برخی از این دانشمندان بیگانه نیست، درد اساسی همهٔ شرقیان و از جمله ما ایرانیان، چنان که اشاره گردید، آن است که گروهی از تحصیل کردگان ما که خود را در برابر «فرنگی» پاک باخته‌اند، چشم و گوش خود را به دهان این دلبران خارجی می‌دوزند و طوطی وار گفتار ایشان را تکرار می‌کنند، و جهان را نیز تنها از چشم آنان می‌بینند. در ضمن بی آن که خارجیان، خود مدعی معصومیت و اعلیمیت مطلق برای خود باشند، ایشان، این چنین تبلیغ می‌کنند که گفتهٔ محققان اروپایی و امریکایی وحی منزل است و شک و تردید در آنها روا نیست. و به همین سبب است که هر جا در بحث و استدلال گمیتشان لنگ می‌شود، بی‌دزنگ به یک دایرة المعارف فرنگی یا مقاله یا کتابی از فلان اسلام شناس غیر مسلمان استناد می‌جویند و توقع دارند که حریف هم بلافاصله در برابرشان «لنگ بیندازد» و سر تسلیم فرود آورد، در حالی که از این حقیقت غافلند که در این گونه موارد تقلید خطاست.

ما پیش از این دربارهٔ نادرست و مغرضانه بودن یکی دو اصطلاح برساختهٔ مستشرقان بشرح سخن گفته‌ایم^۱ و اینک با اشاره‌ای کوتاه به یکی از آنها به موضوع اصلی این مقاله خواهیم پرداخت. گفته بودیم که عده‌ای از شرق شناسان که موضوع کار و تخصصشان «تاریخ علوم» است، در تقسیم بندی علوم گوناگون در جهان، برخی از علوم مانند

ریاضی، پزشکی، داروشناسی، کان شناسی و غیره را «علوم عربی» (Arabic Sciences یا La science arab) نامگذاری کرده‌اند با این توضیح که ما دانشمندان غربی، در زیر این عنوان، آثار علمی همه اقوام و ملت‌هایی را قرار می‌دهیم که از اتباع دولت یا دولت‌های اسلامی بوده‌اند و در استعمال زبان عربی در تألیفات خود با یکدیگر مشارکت داشته‌اند. ایشان در صحت اصطلاح «علوم عربی» تا بدان حد تعصب ورزیده‌اند که وقتی برخی از خود‌فرزنگیان پیشنهاد کرده بودند در موضوع مورد بحث، اصطلاح «علوم مسلمانان» مناسبتر و درستتر از «علوم عربی» است بر آنان سخت تاخته‌اند که خیر «با لفظ «مسلمانان»، ترسایان و جهودان و صائبان و پیروان دین‌های دیگری که سهم فراوانی در علوم و تألیفات عربی و بالخاصه ریاضیات و هیأت و طب و فلسفه دارند خارج می‌شوند؛ و سبب دوم آن که لفظ «مسلمانان» مستلزم آن است که از آنچه اینان [یعنی مسلمانان] به لغات غیر عربی همچون فارسی و ترکی تألیف کرده‌اند نیز بحث شود، و این از موضوع بحث ما خارج است...»^۲ گفته بودیم که استدلال این «علما» هم سست و نامعقول است و هم کاملاً مغرضانه. چه اگر اینان لفظ «عربی» را در عبارت «علوم عربی» حتی بصورت استعاره نیز بکار برده بودند، باز بر طبق قاعده رایج در علم بیان،^۳ می‌بایستی به این نکته ابتدائی توجه می‌داشتند که در «علوم عربی» باید قرینه‌ای روشن وجود می‌داشت تا انسان تنها با توجه به آن قرینه — نه با خواندن شرحی کشف که در بیان اصطلاح «علوم عربی» داده‌اند — پی می‌برد که مقصود واضعان این اصطلاح من درآوردی معنی اصلی لفظ «عربی» نیست. بعلاوه بدین موضوع نیز اشاره کرده بودیم که این محققان خارجی، با تعریفی که از اصطلاح «علوم عربی» کرده‌اند، نه فقط قسمت اعظم آثار علمی دانشمندان ایرانی را که به زبان عربی نوشته شده است، بطور غیر مستقیم میراث علمی «اعراب» معرفی کرده و بعد از ایران نام نبرده‌اند، بلکه کتابهای علمی را که ایرانیان و هندیان و ترکان مسلمان به زبان مادری خود برشته تحریر درآورده‌اند نیز عمداً از قلم انداخته‌اند و در «تاریخ علم» خود از آنها یاد نکرده‌اند. از سوی دیگر همین دانشمندان بیگانه، پس از مدتی چون دریافتند که اصطلاح «علوم عربی» آن چنان که در نظر داشته‌اند، جا نیفتاده است و مسلمانان غیر عرب، آن را جدی نمی‌گیرند، اصطلاح «علوم اسلامی» را که چیزی از «علوم عربی» کم ندارد (زیرا این عنوان جدید نیز در واقع سرپوشی است برای عدم تصریح به سهم عمده ایرانیان در پیشرفت علوم، و خودداری از ذکر نام «ایران» و «ایرانی») از چننه خود بیرون آوردند، با این توضیح که ما علمای اروپایی و امریکایی، در این گونه

موارد، «اسلام» را در معنی کاملاً جدید و بدیعی بکار می‌بریم که مسلمانان در چهارده قرن گذشته از آن غافل بوده‌اند.^۴ لابد ایشان معتقدند که چون مستشرقند و اسلام شناس، حق دارند که حتی «اسلام» را نیز به هر معنایی که اراده می‌کنند بکار ببرند و بر مسلمانان آسیا و آفریقا است که از آراء آنان در این باب نیز بیچون و چرا پیروی کنند. اگر این مستشرقان خود بتنهایی بمیدان آمده بودند، خطرشان جدی نبود، ولی امید اینان تنها به شاگردانی است که در زیر نظر مستقیم خود در مدارس معتبر خارجی تربیت کرده‌اند و می‌کنند. شاگردانی که پس از اخذ تخصص، هر یک راهی کشورهای خود می‌گردند و عنوان و مقامی بدست می‌آورند و آن گاه آراء و عقاید استادان خود را درباره اسلام بی یک حرف کم و زیاد تکرار می‌کنند. این خطر هم اکنون از قوه به فعل در آمده است و ما سخنان نادرست خارجیان را از زبان برخی از هموطنان فاضل و دانشمندان می‌شنویم در حالی که اطمینان داریم آنان، بعنوان ایرانیانی شریف، هرگز به موضوع مورد بحث از زاویه ای نمی‌نگرند که خارجیان بدان نگاه می‌کنند. ولی خارجیان به هر حال از ایشان بعنوان ابزاری برای پیشبرد مقاصد خود بهره برداری می‌کنند.

اینک برای آن که ناآگاهی مطلق این گونه مستشرقان را بهتر نشان بدهیم و ثابت کنیم که سخنان ایشان در تمام موارد وحی مُنزل نیست، مثالی دیگر می‌آوریم تا پرده پندار را از برابر دیدگان بعضی از هموطنان مسلمان اسلام شناسمان بکناری بزنیم. در دایرة المعارف بریتانیکا چاپ چهاردهم (۱۹۲۹ م.) که اینک در برابر من قرار دارد، سه مقاله مستقل درباره اسلام چاپ شده است: مقاله نخستین با عنوان «اسلام» و عنوانهای فرعی زیر: کلمه شهادت، آفرینش جهان و آدم، پیامبران، اعمال مذهبی، عبادت خداوند، روزه، زکوة و صدقه، زیارت خانه خدا، سنیان، شیعیان، خوارج، وهابیان، بابیان، و احمدیه (فرقه اخیر پیروان میرزا غلام احمدند که در سال ۱۸۷۹ م. در روستای قادیان در ایالت پنجاب ادعا کرد که هم مهدی موعود است و هم مسیح موعود). مقاله دوم با عنوان نهادهای اسلامی و عنوانهای فرعی: دیوانها، وزارت، امام (بر اساس اعتقاد سنیان)، قاضی، سپاه، آموزش، طبقه سادات. مقاله کوتاه سوم با عنوان اصلی شریعت، و عنوان فرعی مدارس دینی.^۵ بطوری که ملاحظه می‌شود در این مقاله‌ها نه از «علوم اسلامی» سخنی بمیان آمده است و نه از «معماری اسلامی» و نه از «هنر اسلامی». ولی در مجلد دیگر همین دایرة المعارف و همان چاپ، در زیر نام پیامبر اسلام، «محمد» و شرح احوال وی، دو مقاله بسیار مهم نوشته H. Goe جلب توجه

می‌کند:

عنوان مقاله نخستین Mohammedan Architecture (معماری محمدی) است که در ذیل آن از سبکهای معماری امویان، معماری مغرب در اسپانیا و شمال آفریقا، معماری عباسی، معماری ایرانی-ترک، معماری مالیک، معماری هندی محمدی، و معماری بناهای غیر مذهبی بحث شده است. عنوان مقاله دوم Mohammedan Art (هنرمحمدی) است با سیزده عنوان مختلف فرعی نظیر مبانی و ماهیت هنر محمدی، سفال کاری، نقاشی، هنرهای تزئینی، شیشه سازی و بلور سازی، مصنوعات فلزی، سلاحها، جلد سازی و غیره.^۶

از آن چه در این دو مقاله و برخی از دیگر نوشته‌های مستشرقان آمده است آشکار می‌گردد که انگلیسی زبانان همچنان که از نام عیسی مسیح Jesus Christ صفت Christian را معادل ترسا، عیسوی، مسیحی، و نصرانی در اصطلاح رایج ما فارسی زبانان و تازیان بکار می‌برند، از نام پیامبر اسلام، «محمد» نیز صفت Mohammedan را معادل و بجای لفظ «اسلامی» استعمال می‌کنند. تصور نفرمایید نویسنده این دو مقاله باشتباه «محمدی» را معادل «اسلامی» بکار برده است، خیر، از جمله در همین دایرة المعارف، در زیر لفظ «محمد» می‌خوانیم که دین اسلام را اروپاییان-Mohammad-anism می‌نامند:

"Mohammed or Muhammad or Mahomet, founder of the religion system called in Europe Mohammadanism, and by himself Islam or Hanifism."^۷

صراحت را ملاحظه می‌فرمایید! دینی که پیامبرش آن را «اسلام» خوانده است، و در همین دایرة المعارف نیز با نام «اسلام» بتفصیل از آن یاد شده است، مع‌هذا مستشرقان در مواردی خاص بجای اسلام و اسلامی کلمات Mohammadanism و Mohammadan را بکار می‌گیرند و از جمله آثار هنری مسلمانان سراسر جهان را که از ملیتهای مختلف اندو دارای فرهنگ و تمدنهای گوناگون، به «محمد» نسبت می‌دهند و عباراتی نظیر-Mohammadan Art می‌سازند در حالی که هرگز در طبقه بندی تمام آثار هنری مسیحیان از Christian Art یاد نمی‌کنند. این مستشرقان بر اساس این نامگذاری، در آثار خود ترکیباتی بکار برده‌اند که براستی برای هر مسلمانی شگفت انگیز و باورنکردنی است. کدام مسلمانی حاضر است با آگاهیهایی که از تعالیم اسلامی دارد معادل ترکیبات برساخته این اسلام شناسان خارجی را در آثار خود بیاورد. ترکیباتی مانند-Mohammadan Law (قانون یا شریعت محمدی)،^۸ Mohammedan Style (سبک محمدی)،

Mohammedan World^۹ (دنیای محمدی)^{۱۰} Mohammedan Community (جامعه محمدی)^{۱۱}، Mohammedan Mosques (مسجدهای محمدی)، و یا کدام دانشمند مسلمانی است که در نوشته های خود بجای جمعیت مسلمانان و سال قمری (تقویم هجری)، معماری مسلمانان، و سبک معماری هندی در دوران اسلامی بترتیب ترجمه لفظ به لفظ عبارتهای The Mohammedan Indian^{۱۲}، Mohammedan year^{۱۳}، population^{۱۴}، Mohammedan Style^{۱۵} را بکار ببرد و در صدر همه اینها کدام مسلمانی حاضر است هنرهای نظیر نقاشی و موسیقی و غیره را که جداً در دین اسلام منع گردیده است، به پیامبر خدا منسوب بدارد و از آنها با عبارت Mohammedan Art یاد کند. کاربرد صفت «محمدی» چنان در دنیای اروپاییان و امریکاییان رواج یافته است که محقق نامدار چون G.E. von Grunebaum نیز در کتاب خود Muhammadan Festivals^{۱۶} باز لفظ «محمدی» را بعنوان صفت و بجای «اسلامی» بکار برده است. قبح کاربرد لفظ Mohammedan هنگامی آشکارتر می گردد که به این نکته بسیار دقیق توجه کنیم که اسلام شناسان اروپایی و امریکایی، لفظ مذکور را در آثار خود منحصراً برای آثار هنری مسلمانان بکار نمی برند، بلکه در زیر این عنوان، از آثار هنرمندان مسیحی، یهودی، زرتشتی و پیروان دیگر ادیان و مذاهب ساکن در سرزمینهایی که بتوسط مسلمانان اداره می شده است نیز یاد می کنند. این است نظر سرتامس دلبو. ارنولد در کتاب «نقاشی در اسلام» در تعریف «هنر محمدی»:

"By the term "Muhammadan art" is meant those works of art which were produced under Muhammadan patronage and in Muhammadan countries; the artists themselves were of diverse nationalities and were not always adherents of the faith of Islam."^{۱۷}

با توجه به این نامگذاری، چون «هنر محمدی» ویژه آثار هنری مسلمانان ساکن سرزمینهای مسلمان نشین نیست، بناچار در بخش «هنر محمدی» عناوین فرعی دیگری نیز خواهیم داشت مانند هنر محمدی یهودی، هنر محمدی عیسوی، هنر محمدی بودایی، و هنر محمدی زرتشتی (و یا هنر یهودی محمدی و...) مربوط به هنرمندان پیرو دیگر ادیان و مذاهب. از این بگذریم که بر اساس این تعریف آثار هنری مسلمانان ساکن در مناطق مسیحی نشین یا یهودی نشین را دیگر نمی توان در زیر عنوان «هنر محمدی» قرار داد زیرا ایشان در مناطقی زندگی می کرده اند که به دست غیر مسلمانان اداره می شده است! تا آن جا که این گونه نامگذاریها در آثار غیر مسلمانان بکار می رود، امری است

تأحدى مربوط به خود ایشان، و تنها بر ماست که بگوئیم فی المثل اصطلاحاتی نظیر «علوم عربی»، «علوم اسلامی»، و «هنرمحمدی» نه درست است و نه جامع و مانع و نه بیطرفانه. ولی اگر قرار باشد هر یک از این اصطلاحات بر ساخته خارجیان، بتوسط مسلمانان لفظ به لفظ ترجمه و در آثار پارسی، عربی، و غیره بکار برده شود، موضوع صورت دیگری بخود می گیرد، زیرا در نظر مسلمانان آگاه برخی از این اصطلاحات با تعالیم اسلامی کاملاً مبینت دارد. در این جاست که اسلام شناسان مسلمان باید دام را از دانه باز شناسند و به وظیفه خود عمل کنند و از تبعیت بیچون و چرای دانشمندان غیر مسلمان در این موارد پرهیزند. زیرا اگر یک عالم مسیحی یا یهودی در آثار خود بسادگی اصطلاحات هنرمحمدی، نقاشی محمدی، و هنرمحمدی را بکار برد بر او حرجی نیست، ولی یقیناً در دینی که نقاشی و موسیقی و نظایر آن منع گردیده است، مسلمانان بصیر به هیچ دانشمند همکیش خود اجازه نمی دهند که تنها با پیروی از اسلام شناسان غیر مسلمان از نقاشی و موسیقی محمدی نام برد تا چه رسد به نقاشی یهودی محمدی و امثال آن. حال اگر یک اسلام شناس ایرانی، پاکستانی، یا لیبیایی در آثار خود که به زبان مادریش می نویسد ترجمه همین اصطلاحات خارجیان را بیاورد آیا جز این است که وی را «جعفر خان از فرنگ برگشته» ای می نامند که با آن که مسلمان است و اسلام شناس، نه اسلام را می شناسد و نه پیامبر اسلام را. بر اسلام شناسان و ایران شناسان ایرانی فرض است که نه فقط در آثار خود از استعمال این گونه اصطلاحات نادرست بر ساخته مستشرقان خودداری کنند، بلکه توقع بحق آن است که حتی در ترجمه مقاله ها و کتابهای با ارزش محققان خارجی در این گونه موضوعها نیز نخست خطاهای مستشرقان را در آن جا که ایران و اسلام هر یک به نوعی مورد تجاوز و بی حرمتی قرار می گیرند بشرح توضیح بدهند.

پیش از ختم این گفتار، به دو موضوع دیگر نیز که درخور اهمیت است باید اشاره ای بکنیم: نخست آن که این تقسیم بندیهای فرنگیان از آثار علمی و هنری جهان، چنان که دیدیم، تقسیم بندی علمی دقیقی نیست، چه ظاهراً خودشان هم نمی دانسته اند و هنوز نیز نمی دانند که چه می کنند. گفتیم که در دایرة المعارف بریتانیکا (چاپ چهاردهم، سال ۱۹۲۹ م.) دو مقاله مفصل درباره معماری محمدی و هنرمحمدی چاپ شده است. بر اساس شرحی که درباره این دو اصطلاح داده اند معماری و هنرمحمدی شامل آثار هنری تمام مسلمانان و غیر مسلمانان ساکن در سرزمینهای مسلمان نشین می گردد. با وجود این، در همین دایرة المعارف در زیر لفظ Persia پس از آن که در ۵۸ صفحه تاریخ و

جغرافیای ایران و از جمله Persian Gulf مورد بررسی قرار گرفته است، در زیر عنوان Persian art, painting (آثار هنری، نقاشی...) از مکتبهای نقاشی بغداد، دوره مغول، شیراز و هرات، تبریز، و اصفهان، و دیگر انواع آثار هنری: معماری ایرانی، سرامیک ایرانی، پارچه بافی ایرانی، و مصنوعات فلزی ایرانی جداگانه سخن بمیان آمده و تصاویر برخی از این آثار هنری نیز در دو صفحه در زیر عنوان Persian art چاپ شده است.^{۱۸}

موضوع دیگر آن است که ظاهراً وقتی اکثر اسلام شناسان اروپایی و آمریکایی دریافتند کاربرد ترکیباتی چون هنر محمدی، معماری محمدی، و قانون محمدی، هم نادرست است و هم با معتقدات مسلمان ناسازگار، و افراد هوشیار مسلمان، در این اصطلاحات، تحریف حقایق اسلامی و یا به گونه‌ای تحقیر مسلمانان و پیامبرشان را آشکارا به چشم می بینند، پس در چند دهه اخیر بجای Mohammdan art و Mohammdan architecture به استعمال اصطلاحات جدید Islamic art و Islamic architecture و نظایر آن پرداخته اند. این تغییر مشی در همین دایرة المعارف (چاپ پانزدهم، سال ۱۹۷۳ م.) بشرح زیر اعلام گردیده است:

"Mohammedanism: see Islam. For Mohammedan art, architecture and law, see Islamic Architecture; Islamic Art; Islamic Law."^{۱۹}

و در اجرای آن، در دایرة المعارف بریتانیکا چاپ ۱۹۷۳ بجای هنر محمدی عنوانهای Islamic art و Islamic music جلب توجه می کند چنان که بجای اصطلاح Mohammdan calendar نیز از Islamic calendar سخن بمیان آورده اند. بطوری که ملاحظه می فرمایید فقط اصطلاح و عنوان را تغییر داده اند نه چیز دیگری را. پس تقریباً همه ایرادهایی که به هنر محمدی، معماری محمدی و غیره وارد بود، همه بیچون و چرا به هنر اسلامی و... نیز وارد است.

توقع ما از هموطنان دانشمند و فاضلمان که به اخذ تخصص و اجتهاد از دانشگاههای خارجی در رشته های اسلام شناسی و ایران شناسی نائل آمده اند و در ایران یا خارج از ایران در همین رشته ها بکار اشتغال دارند چیزی جز این نیست که در موضوعهای مورد بحث استقلال رای و عمل خود را از دست ندهند و نپندارند اصطلاحات علوم عربی، علوم اسلامی، هنر محمدی، و هنر اسلامی و نظائر آن چیزی از مقوله کشف میکرب یا ویروس و ساختن انواع انتی بیوتیک و موشکهای فضا پیما و لیزر و امثال آن است که

علم، «علمیت» آنها را ثابت کرده است. خیر، چنان که در این مقاله و مقاله‌های پیشین گفته‌ایم اظهار نظرهای فرنگیان در مسائل فرهنگی و هنری ایران و دیگر مسلمانان جهان قابل بحث است و در مواردی نادرست و غرض‌آلود. بدین جهت وظیفه هموطنان دست اندر کار ماست که در این موضوع سخت هشیار باشند، زیرا سالهاست که دشمن آگاهانه بر ایران و فرهنگ و هنر و تاریخ ایران و زبان و ادب فارسی می‌تازد.

بر ما خرده‌نگیرید که چرا درباره «ایران» باصطلاح حساسیت بخرج می‌دهیم. آنچه را که درباره «ایران» می‌نویسیم حمل بر وطن پرستی افراطی یا میهن پرستی کاذب ننمایید. سخن ما این است که هرگاه فی‌المثل هنرشناسان اروپایی و امریکایی حاضر شدند در تقسیم بندی آثار هنری خود مرزهای ملی و تاریخی را نادیده بگیرند و بجای آثار نقاشان انگلستان، فرانسه، آلمان، ایتالیا، اسپانیا، روسیه، امریکا، یا آثار هنری اروپا در قرون وسطی، آثار هنری قرن بیستم اروپا و غیره که بین آنان رواج بسیار دارد، تنها به عنوانهایی مانند آثار نقاشان مسیحی یا هنر مسیحی بسنده کنند، ما نیز حرف خود را پس می‌گیریم. ولی چنان که همه می‌دانند، در عمل، ضابطه تقسیم بندی آثار هنری آن کشورها با کشورهای آسیایی و آفریقایی متفاوت است. و ضرب‌المثل «یک بام و دو هوا» در این مورد کاملاً مصداق دارد. بدین جهت ما حق داریم که از آنان بخواهیم آثار هنری ایران را در زیر نام ایران، و آثار هنری کشورهای قطر، بحرین، کویت، عمان، امارات متحده عربی، جیبوتی، یمن شمالی، یمن جنوبی، عربستان سعودی و... را در زیر نام هریک از این کشورها یا در ذیل عنوان «هنر عربی» قرار بدهند.

از آنچه گفتیم نتیجه می‌گیریم:

- ۱ - اصطلاحاتی مانند علوم عربی، علوم اسلامی، هنر محمدی، هنر اسلامی، معماری اسلامی، نقاشی اسلامی، و موسیقی اسلامی و نظایر آن برساخته مستشرقان اروپایی و امریکایی است، نه اصطلاحاتی که از سوی مسلمانان در قرون پیشین یا قرن حاضر وضع شده باشد.
- ۲ - خود مستشرقان نیز نتوانسته‌اند چهارچوب این اصطلاحات را بدقت تعیین کنند، و بدین سبب چون تعریفهای خود را از این اصطلاحات جامع و مانع نیافته‌اند، ناگزیر به تغییر آنها دست زده‌اند و هنوز هم چنان که می‌دانیم به آخر خط نرسیده‌اند.
- ۳ - تا آن جا که اروپاییان و امریکاییان، این گونه اصطلاحات نادرست را در آثار خود بکار می‌برند، مطلبی است تا حدی مربوط به خود آنان، ولی ترجمه لفظ به لفظ این

عنوانها و اصطلاحات و بکار بردن آنها — بی ذکر هر گونه توضیحی در نادرستی آنها — در نوشته‌های پارسی و تازی و اردو و ترکی گناهی است نا بخشودنی.

۴ — در برخی از این اصطلاحات مثل هنر محمدی، هنر اسلامی، هنر یهودی محمدی، و موسیقی اسلامی نکاتی مستتر است که نه با تعالیم اسلامی وفق می‌دهد و نه مسلمانان واقعی آنها را تحمل توانند کرد.

۵ — بویژه در تمام این اصطلاحات و تقسیم بندیهای علوم و آثار هنری، سهم عظیم ایرانیان در چهارده قرن گذشته بعد نادیده گرفته شده است و به کشورهای عرب زبان که از اعلام استقلال اکثرشان بیش از پنجاه سال نمی‌گذرد سهمی بمراتب بیش از آنچه حق واقعی آنهاست داده شده است.

جلال متینی

یادداشتها:

۱- جلال متینی، «چرا اسلامی!»، ایران نامه، سال ۴، ش ۱، ص ۱-۸؛ «نامه‌ها و اظهارنظرها»، ایران نامه، سال ۴، ش ۲، ص ۳۳۷-۳۴۵؛ «در باره چرا اسلامی!»، ایران نامه، سال ۴، ش ۳، ص ۴۶۵-۴۷۹؛ «علوم عربی!»، ایران نامه، سال ۵، ش ۱، ص ۱-۱۱.

۲- کرلوالفونسونلینو، تاریخ نجوم اسلامی (نام کتاب در اصل: علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطی)، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۴۹، ص ۲۲-۲۳.

۳- در تعریف استعاره نوشته‌اند: «استعاره در اصطلاح لفظی است که استعمال شود در غیر معنای اصلی که موضوع له باشد به علاقه مشابهتی که بین معنی اصلی و معنی مستعمل فيه است با بودن قرینه مانع از اراده معنی اصلی مانند کلمه «اسد» در «رأیت اسداً یرمی» که در لغت موضوع له است برای «شیر»، و در این جا استعمال شده است در «مرد شجاع» بواسطه شباهتی که مرد شجاع به شیر دارد در صفت شجاعت. بنابراین استعاره مبنی است بر تشبیه، بلکه می‌توان گفت استعاره تشبیهی است که از ارکان آن فقط مشبه به را ذکر نموده و باقی را حذف کرده‌اند... و «اسد» را باقی گذاشته و آن را به قرینه «یرمی» مقرون نموده‌اند تا دلالت کند بر این که مراد از «اسد»، «رجل شجاع» است...» بنقل از: محمد خلیل رجایی، معالم البلاغه در علم معانی و بیان و بدیع، چاپ دوم، شیراز ۱۳۵۳، ص ۲۸۷-۲۸۸.

۴ — در باره معنی جدید «اسلام»، از جمله رک. *The Encyclopaedia of Islam*: ذیل: *Islam*، بخش پنجم،

۵- *The Encyclopaedia Britannica*, 14th edition, 1929، ذیل: *Islam*, *Islamic Institutions*, *Islamic Law*.

۶- *Mohammedan Architecture*, *Mohammedan Art*: ذیل *Ibid.*.

موضوع جالب توجه آن است که به همراه مقاله «هنر محمدی» تصویر یازده اثر هنری چاپ شده، که اکثریت آنها ایرانی است.

در زبان فارسی «محمدی» منسوب به محمد پیامبر اسلام در ترکیبات گل محمدی، محمدی جمال و دین محمدی بکار رفته است. شاهد مورد دوم و سوم از لغت نامه دهخدا:

زآن شه که محمدی جمال است روزیم کن آن چه در خیال است
چراغ دولت دین محمدی افروخت به شرق و غرب و به آفاق هم به بحر و به بر

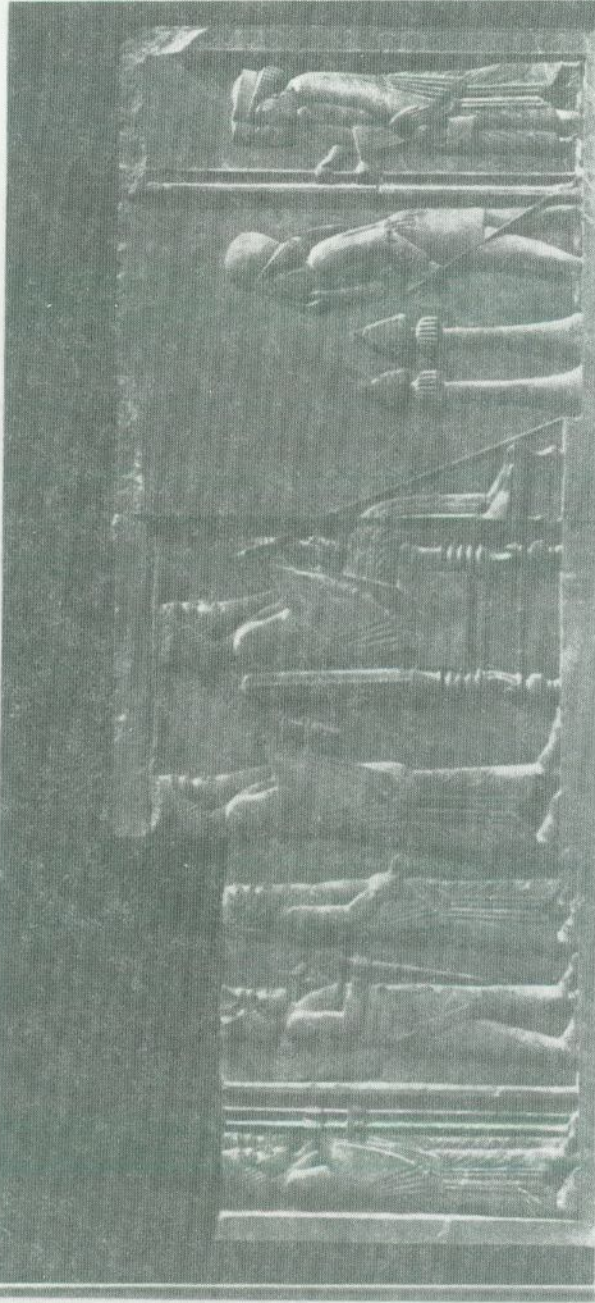
- Ibid., ذیل: Mohammed . -۷
توضیح آن که نام پیامبر اسلام با چند ضبط در کتابهای انگلیسی آمده است.
- Ibid., ذیل: Mohammedan Law. Mohammedan Architecture. -۸
Islam, ذیل, 1936, *The Encyclopaedia of Islam*. -۹
همان مقاله Ibid., -۱۰
برگ تصویر مساجد مقابل صفحه ۴۸۲, Mosque, ذیل Ibid., -۱۱
Islam, ذیل, 1936, *The Encyclopaedia of Islam*. -۱۲
Al-Muharram, ذیل, Ibid., -۱۳
Mohammedan Architecture, ذیل, 14th edition, *The Encyclopaedia Britannica*. -۱۴
همان مقاله Ibid., -۱۵
G.E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals*, Introduction by G.E. Bosworth, -۱۶
London 1976.
Sir Thomas W. Arnold, *Painting in Islam*, Oxford 1928. :به نقل از -۱۷
The Cambridge History of Islam, edited by P.M. Holt,
Ann K.S. Lambton and Bernard Lewis, Vol. 2B, Cambridge University Press, 1970,
pp 702-703.
Persia, Persian Art, ذیل, 14th edition, 1929, *The Encyclopaedia Britannica*, -۱۸
painting and Calligraphy.
Mohammedanism, ذیل, 15th edition, 1973, *The Encyclopaedia Britannica*. -۱۹

بار و آیین آن در ایران

(۱)

بار در اصل به معنی «اجازه» است و آن آیین به تخت نشستن پادشاه و پذیرفتن اشخاص است. باریکی از مهمترین آیینهای درباری و کشور داری ایران و یکی از آشکارترین مثالهای پیوستگی و استمرار فرهنگ این کشور و نفوذ آن در فرهنگهای دیگر است. موضوع این گفتار پژوهش در جزئیات این آیین است در دوره های مهم تاریخ ایران از زمان هخامنشیان تا عصر قاجار.

۱ - از زمان هخامنشیان برخی سنگ نگاشته ها از صحنه بار شاهان هست که خود گواهی بر اهمیت بزرگ این آیین است. از آن جمله اند دو سنگ نگاشته از بار داریوش اول (۵۲۱-۴۸۵ ق.م.) و اردشیر اول (۴۶۵-۴۲۵ ق.م.). سنگ نگاشته نخستین (تصویر ۱) در حفاریهای هیأت امریکایی در سال ۱۹۳۶ م. در محل گنج خانه تخت جمشید پیدا شد و اکنون در موزه ایران باستان در تهران نگهداری می شود. در این سنگ نگاشته که درازای آن ۶/۲۲ متر است، داریوش بر تخت نشسته است و جامه گشاد و چین داری برتن دارد که تا ساق پای او می رسد و در میانه با کمر بندی بسته شده است. داریوش سبلی با توک آویزان و ریشی بلند تا به سینه دارد. موی سر و ریش پادشاه جعد دار است و کلاه بلند معروف به کیداریس یا تیارا را بر سر دارد. در دست راست پادشاه عصای بلند شاهی که سر آن دارای گلوله ای از زر است، و در دست چپ او گل نیلوفری با ساقه بلند و دو غنچه در چپ و راست دیده می شود. پادشاه با حالت افراشته نشسته است و پشتی چرمی نشیمن تا شانه های او می رسد. پایه های نشیمن در بخش میانی به شکل پنجه جانور است و در جلوی آن یک چارپایه است که شاه پای خود را روی آن گذاشته است و کفشی صاف و بی بند برپای دارد.^۱ در تصویر، در پشت پادشاه، ولی در



تصویر ایدارنوش باری دهد. سنگ نگاشته ای است که در محل گنج خانه تخت جمشید بدست آمد و اکنون در موزه ایران باستان در تهران نگهداری می شود.

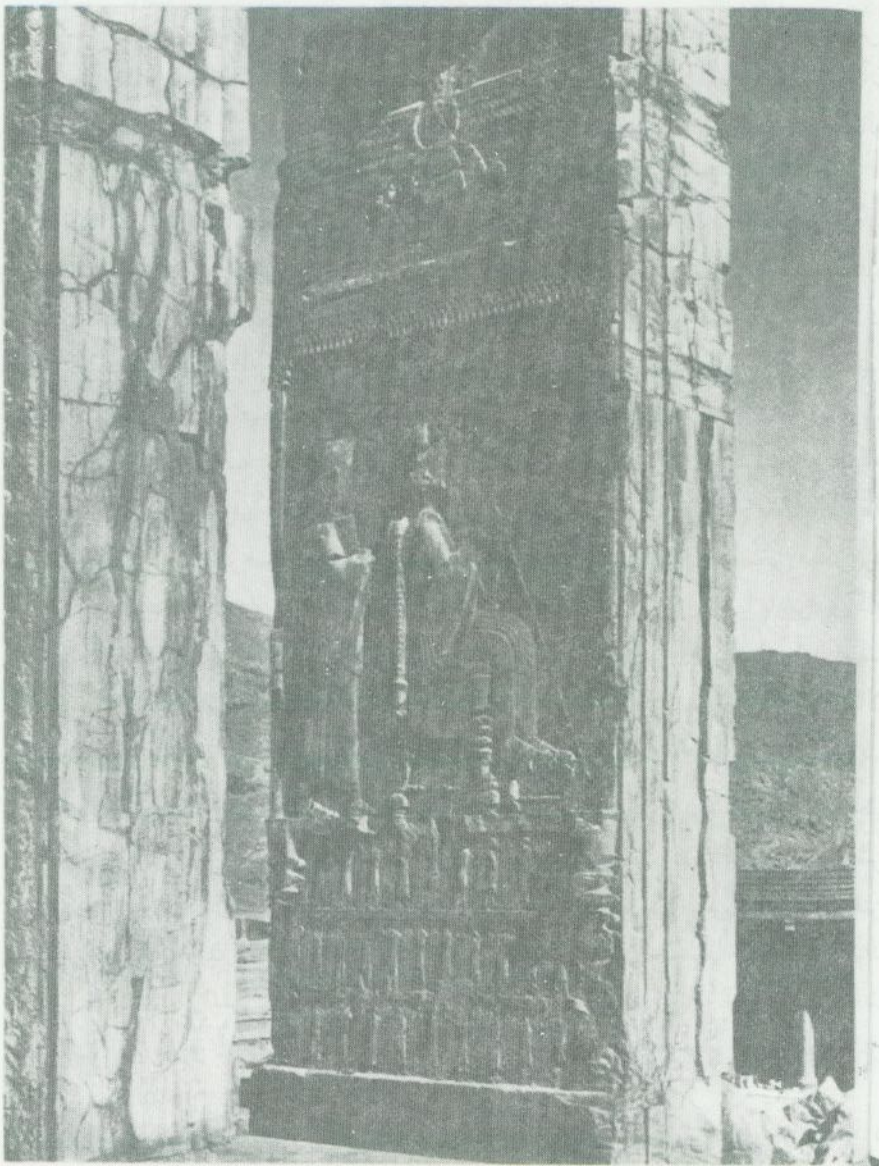
واقع در سمت راست او، خشایارشا ایستاده است. جامه و آرایش موی سر و ریش و سبلیت او عیناً مانند پادشاه است و در دست چپ او نیز نیلوفری به همان بزرگی و با دو غنچه دیده می‌شود.^۲ خشایارشا دست راست خود را بلند کرده است و این نشان آن است که او در حال سخن گفتن است. ایستادن خشایارشادر کنار پادشاه و یکسانی جامه و آرایش او با شاه و بویژه سخن گفتن او نه تنها دلیل بر این است که او در این زمان بعنوان جانشین پدر برگزیده شده بود، بلکه نشانه قدرت بزرگ او در زمان حیات داریوش نیز هست و این واقعه باید مربوط به پس از جنگ ماراتن (Marathon) یعنی پس از سال ۴۹۰ ق.م. باشد، چه به گفته هروودوت (کتاب هفتم، بند ۲-۳) داریوش پس از این جنگ خشایارشارا به جانشینی خود برگزید. در تصویر ما داریوش و خشایارشادر سطحی بالاتر از اشخاص دیگر قرار گرفته‌اند. در تصویر، در پشت خشایارشا، ولی در واقع در پشت داریوش، مردی ایستاده است که دست چپش را روی میچ دست راست انداخته و حوله‌ای در دست راست خود گرفته است. تن پوش او همان جامه گشاد و چین دار ایرانی است که تا قوزک پای او می‌رسد و مانند دیگران کفشی با سه بند به پای دارد (کفش صاف و بی بند و یژه شاه و شاهزاده است). این مرد کلاه باشلیک بر سر دارد و موی سر و صورت خود را در پارچه‌ای سه توپوشانده است و از این رو برخی از محققان پنداشته‌اند که این مرد باید بدون ریش و لذا خواجه باشی حرم باشد که در بار هخامنشی از نفوذ بزرگی برخوردار بودند. در این صورت روشن نیست که چرا حوله بدست دارد. ما پایینتر دوباره به این مطلب برمی‌گردیم. در کنار این مرد جاندار یا سلاحدار پادشاه که حلقه‌ای در گوش دارد در جامه مادی و شلوار و کفش سه بند ایستاده است. سلاحی که او حمل می‌کند عبارت است از کمان و تبرزین و شمشیر معروف به آکیناکس (Akinakes). در پشت آنها دو سرباز کاخ در جامه پارسی نیزه بدست ایستاده‌اند. در جلوی پادشاه مردی در جامه مادی و ریش جعد دار کوتاه و گوشواره در حالی که در دست چپ عصای بلند دارد و دست راستش را جلوی دهانش گرفته بحالت خمیده و در سطحی پایینتر از تخت شاهی ایستاده است و میان او و پادشاه دو اسفنددان نسبتاً بزرگ قرار دارند. این مرد بدلیل عصایی که در دست دارد بار خواه نیست، بلکه خود رئیس بار و تشریفات دربار است، ولی در هر حال این صحنه یک رسم مهم بار را نشان می‌دهد و آن این که هنگام سخن گفتن در حضور پادشاه می‌بایست دست خود را جلوی دهان بگیرند تا نفس آنها پادشاه را آزار ندهد. در پشت این مرد دو نفر در جامه پارسی ایستاده‌اند که یکی از آنها نگهبان نیزه دار کاخ است و دیگری دست راستش را بر روی میچ دست چپ انداخته و در دست چپ

او سطل کوچکی دیده می‌شود. محتمل است که این مرد مأمور اسفند دانه‌هاست و در سطل او دانه‌های اسفند است. از این گروه نه نفری شاه و شاهزاده و حوله دار و سلاح‌دار و رئیس بار در زیر سایه بان هستند و چهار نفر دیگر بیرون از آن. از آن‌جا که بخش بالایی سنگ نگاشته شکسته و از دست رفته است، از سایه بان تنها دو ستون چپ و راست آن دیده می‌شود. ولی از راه سنگ نگاشته‌های دیگر تخت جمشید می‌دانیم که آسمانه سایه بان نگارین و منگوله دار و دارای نشان اهور مزداست (تصویر ۲).

تنها تفاوت مهم میان سنگ نگاشته بار داریوش که وصف آن گذشت با سنگ نگاشته دیگر که بار اردشیر را نمایش می‌دهد (تصویر ۳) در این است که در صحنه بار اردشیر شاهزاده‌ای که بعداً باید جانشین شاه گردد نیست و بجای حوله دار شخصی با بادبزن ایستاده است که کارش خنک کردن هوا و راندن مگس است. جامه این مرد عیناً مانند مرد حوله دار در تصویر پیشین است و او نیز همان کلاه را بر سر دارد و سر و صورت خود را در پارچه‌ای سه توپوشانده است. از این‌جا روشن می‌گردد که مرد حوله دار نه رئیس خواجه‌های حرم، بلکه مانند مرد بادبزن دار خدمتگار مخصوص شاه است و وظیفه او این است که اگر بر صورت پادشاه عرق نشست با حوله خشک کند. به سخن دیگر مرد حوله دار و مرد بادبزن دار در واقع یک نفر هستند که مناسب محل بارگاه با بادبزن و گاه با حوله ایستاده‌اند. همچنین پارچه سه تویی که او بر صورت بسته است برای این است که هنگام نزدیک شدن به پادشاه نه تنها موی سر و ریش او پوشیده باشد، بلکه با بالا کشیدن چین بالایی پارچه به روی دهان خود مانع از تماس نفس او با صورت پادشاه گردد.

درباره آیین بار در زمان هخامنشیان از سنگ نگاشته‌های یاد شده نمی‌توان چیز بیشتری خواند. ولی از گزارش برخی از مورخان یونانی جزئیات دیگری نیز روشن می‌گردد. پلوتارخ در شرح بارخواهی تِمیس تُکلیس فاتح جنگ سالامیس پس از گریختن از آتن و پناه آوردن به دربار اردشیر اول، می‌نویسد که او نخست خود را به ارتبان (Artabanos) رئیس گارد کاخ معرفی کرد و پس از آن که ارتبان او را از جزئیات تشریفات بار و لزوم رعایت حتمی آن آگاه ساخت او را به حضور پادشاه برد (Plutarch, Themistokles, 27ff.).

از شرح پلوتارخ و تصاویر بار که در بالا دیدیم می‌توان تشریفات بارخواهی را در دربار هخامنشی در خطوط کلی چنین ترسیم کرد که بارخواه نخست به رئیس بار که همان هزاربند یا به یونانی Chiliarch یعنی رئیس گارد معروف به هزارپاتی (Hazarapati) بود رجوع می‌کرد و نام و تقاضای خود را می‌گفت و در صورتی که



تصویر ۲- داریوش باری دهد. سنگ نگاشته‌ای است از در شرقی تخت جمشید.



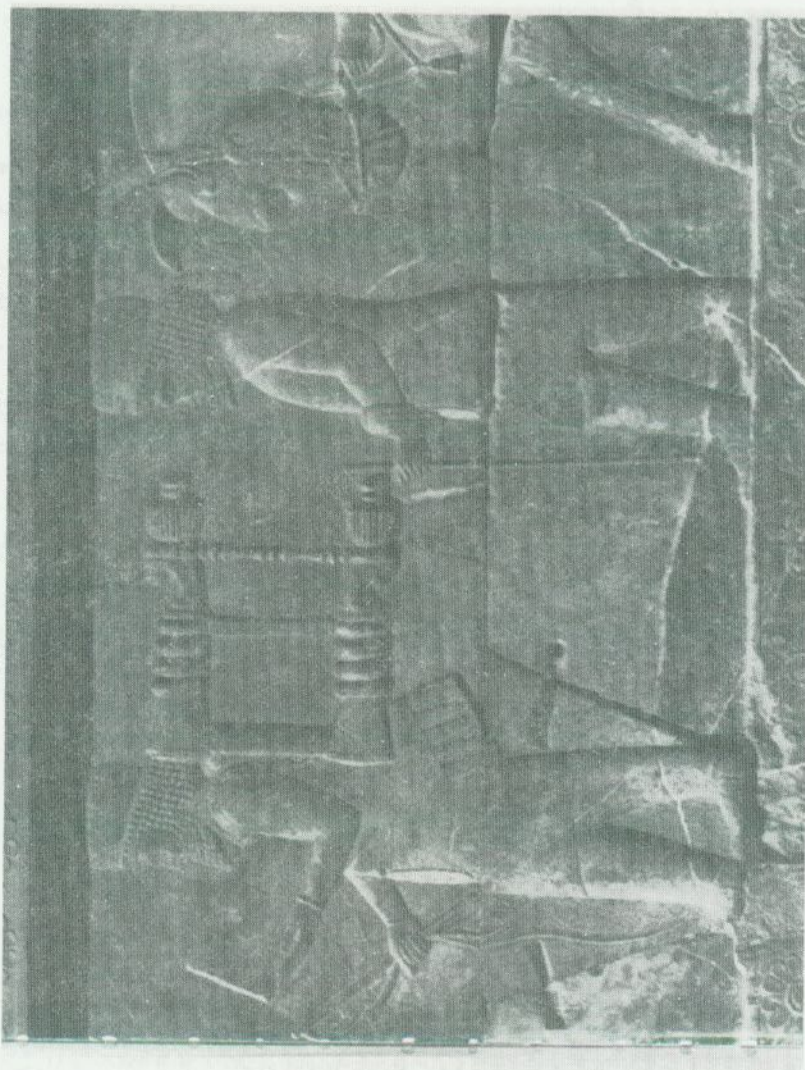
تصویر ۳-اردشیر بازمی دهد. سنگ نگاشته ای است از در شمالی تخت جمشید.

پادشاه حاضر به پذیرفتن او می‌گشت، رئیس بار تشریفات بار را به بارخواه می‌آموخت و سپس دست او را می‌گرفت (ر.ک. یادداشت ۳۶) و به حضور شاه می‌برد. مهمترین نکاتی که بارخواه می‌بایست در حضور پادشاه رعایت کند این بود که در جلوی پادشاه به رسم زمین بوسی خود را بخاک افکند، از مرز معینی به پادشاه نزدیکتر نشود، پیش از پادشاه لب به سخن نگوید، هنگام سخن گفتن با پادشاه دست خود را جلوی دهان بگیرد و مواظب سخن خود باشد. اگر بارخواه بیگانه و ناآشنا به زبان کشور بود مترجمی همزاه او می‌کردند، چنان که پلوتارخ در شرح بار یافتن تیمیس تکلیس بوجود مترجم اشاره کرده است.

مهمترین باری که در دربار هخامنشی برگزار می‌شد هنگام جشنهای نوروز و مهرگان بود. جای برگزاری این بارها تالار صد ستون آپادانا در تخت جمشید بود که داریوش آن را بهمین منظور ساخته بود. در این جشنها یا دست کم در یکی از این دو جشن بزرگان قومهای ایرانی و ساتراپها با پیشکشهای خود به پیشگاه پادشاه باری می‌یافتند و نمایش این واقعه مهم هنوز بر روی پله‌های آپادانا دیده می‌شود.^۳ (تصویر ۴).

هخامنشیان در آیین بار تقلیدهایی از دربارهای آشور و مصر نموده بودند. برای نمونه ساختن پایه تخت به شکل پنجه شیر و نشستن شاه در زیر سایه بان و رسم باد زدن پادشاه عیناً در صحنه‌های بار فراعنه مصر نیز دیده می‌شود. همچنین گذاشتن پا بر روی چهارپایه و نیلوفر بدست گرفتن و برخی جزئیات دیگر عیناً در صحنه بار پادشاه آشور تیگلات پیلسر (Tiglathpileser) سوم (۷۴۶-۷۲۷ ق.م.) هست، اگرچه تشابه را نباید همیشه دلیل تقلید دانست. ولی آنچه آیین بار در دربار هخامنشی را از آیین بار در دربارهای مصر و آشور جدا می‌سازد معنویت آن است. شاه هخامنشی با همه قدرت خود و با وجود همه تشریفات سنگین و دقیق دربار او، نه آن شاه خدای گونه مصری بود و نه آن سلطان مستبد و ستمگر آشوری. بلکه پادشاهی بود پدروار و آخرین مرجع قانون و آخرین امید بارخواه که به کار او به اغماض و لطف می‌نگریست.^۴ پلوتارخ در گزارش رفتن تیمیس تکلیس به دربار اردشیر می‌نویسد اردشیر از آمدن او چنان شاد شد که دستور داد در میانه شب جبار بزنند که «من تیمیس تکلیس آنتی را در اختیار دارم»، که البته گویا پلوتارخ و مآخذ یونانی او مطلب را درست نفهمیده‌اند، بلکه احتمالاً به فرمان پادشاه در میانه شب جاززه بودند که «تیمیس تکلیس یونانی در امان من است». در هر حال تیمیس تکلیس که در مقام فاتح سالامیس امید چندانی به لطف پادشاه نداشت، اکنون دیگر گمان کرده بود که درباریان با شنیدن نام او بی مهربی خود را به او آشکار خواهند ساخت و حتی وقتی

تصویرهای ۴ - ۸ از سنگ نگارشته های پله های شرقی آبادانا هستند.



تصویر ۴ - یک نژاده مادی به پادشاه تخت هدیه کرده است. هزارید تشریفات دربار در جامه مادی و عصا بدست او را به تالاربارمی برد تا در آن جا هدیه را به پادشاه نشان دهد.

هنگام بار از کنار فرمانده گارد می گذشت شنید که خطاب به او گفت: «ای مار مگار یونانی! فرشته نگهبان پادشاه تو را سرانجام به این جا کشانید.» ولی وقتی بجلوی پادشاه می رسد و خود را بر خاک می افکند، پادشاه با او با لطف و مرحمت رفتار می کند و در پایان به او می گوید که دو یست تالنت جایزه کسی بود که تیس تکلیس را به این جا بیاورد و چون آورنده او تو خود هستی این پول به خود تو تعلق می گیرد.

این رفتار پر اغماض پادشاه با بارخواه، آخرین امید مردم بود که با باریافتن به حضور پادشاه بتوانند همه بی عدالتیها و کارشکنیهای مأموران دولتی و درباریان را که در حق آنها شده بود جبران کنند. به سخن دیگر — و ما این مطلب را در بخشهای دیگر این گفتار دقیقتر نشان خواهیم داد — بار دادن مترادف داد دادن و بارخواهی و باریابی مترادف دادخواهی و دادیابی بود. از این رویکی از معیارهای مهم داد دوستی پادشاه در چشم مردم این بود که او زود به زود به بار نشیند و به گفته هروودوت (کتاب سوم، بند ۶۸) نخستین بار که به هویت سمردیس یا بردیای دروغین شک بردند از این جا بود که متوجه شدند که او خود را چند ماهی است که به کسی نشان نداده است. با این همه بار یافتن به حضور پادشاه چندان آسان نبود و بارخواه ممکن بود که با کارشکنی درباریان روبرو گردد. بویژه جلب رضای رئیس بار بسیار مهم بود. رئیس بار چنان که پاینتر خواهیم دید همیشه رئیس گارد کاخ و اغلب یکی از نژاده های درباری و گاه از خویشان نزدیک شاه بود. نفوذ این شخص بسیار زیاد بود و در سراسر تاریخ ایران این افراد در بیشتر توطئه های درباری دست داشتند. نخستین نمونه یک چنین قدرتی همین ارتبان، هزارید در بار اردشیر بود که بنا بر گزارش دیودورس (Diodoros B.11.Cap.69) در زمان خشایارشا نیز در همین مقام بود و خشایارشا به دست همین شخص به قتل رسید و او در توطئه از میان برداشتن داریوش برادر بزرگتر اردشیر نیز دست داشت و سرانجام هنگام اجرای نقشه قتل اردشیر کشته شد.

۲ — آیینهای درباری هخامنشی بوسیله اسکندر و جانشینان او پذیرفته شد و رومیان نیز آن را از جانشینان اسکندر آموختند و از آن جا به دربارهای اروپای قرون وسطی نیز راه یافت. این نفوذ آیینهای ایرانی به اروپا بعد از زمان هخامنشیان نیز همچنان ادامه داشت و از جمله آیینهای ایرانی که به اروپا راه یافت یکی نیز آیین شوالیه گری است که همان آیین اسواری ایرانی است. همچنین همراه این نفوذ فرهنگی برخی از موضوعهای ادبی ایران نیز به اروپا رسید که مشهورترین آنها موضوع رمان ترستان و ایژده است که به

داستان پارتی ویس ورامین برمی گردد.^۵

در خود ایران اگر چه ما درباره جزئیات تاریخ پارت‌ها آگاهی چندانی نداریم، ولی جای شکی نیست که پارت‌ها خود را وارث هخامنشیان می دانستند، چنان که بر طبق گزارشی که سینکلوس (Synknllos 284B-C) از قول آریان (Arrian) آورده است، بنیانگذاران نخستین سلسله پارت اشک اول (۲۴۷ ق.م. - ؟) و تیرداد (؟ - ۲۱۱ ق.م.) خود را از نژاد شاه هخامنشی اردشیر دوم (۴۰۴ - ۳۵۹ ق.م.) می دانستند و بنا بر گزارش تاکیتوس (Tacitus, Ann. VI, 31) وقتی فرستاده اردوان سوم (۱۰ - ۳۸ م.) به دربار روم آمد، از رومیان پس دادن همه سرزمینهایی را که به هخامنشیان تعلق داشت مطالبه کرد. همچنین گزینش عنوان شاهان هخامنشی یعنی شاهنشاه بوسیله مهرداد دوم (پیرامون ۱۲۴ - ۸۸ ق.م.) و پیش از آن برگزیدن نشان کمان که نشان هخامنشیان بود و در پشت سگه های پارتی بصورت کمانداری در حالت نشسته دیده می شود، همه گواه بر این اند که پارت‌ها خود را نه تنها وارث کشور هخامنشیان، بلکه وارث آیینهای آنها نیز می دانستند.^۶ گذشته از این، فرهنگ ساسانی که با آن بظاهر فرهنگ هخامنشی از نوزنده می گردد، خود در واقع چیزی جز ادامه فرهنگ پارتی نیست. چه ساسانیان پس از پانصد و پنجاه سال که از پایان فرمانروایی هخامنشیان گذشته بود، هیچ آگاهی مهمی از تاریخ یا حتی از نام شاهان هخامنشی نداشتند،^۷ چه رسد به جزئیات تاریخ و آیین آنها. بنابراین ارتباط فرهنگ ساسانی با فرهنگ هخامنشی بی واسطه فرهنگ پارتی اصلاً قابل تصور نیست و بسیاری از آنچه ما امروز در زبان پهلوی یا ترجمه های فارسی و عربی آن بعنوان مأخذ فرهنگ ساسانی می گیریم در واقع مأخذ فرهنگ پارتی نیز هستند و آنچه را که در زیر شرح بار و تشریفات آن در دربار ساسانی می آید درباره دربار پارتی هم معتبر است.

مسعودی می نویسد که او در سال ۳۰۳ هجری در شهر استخر در نزدیکی از بزرگان فارس کتابی دیده بود دارای ۲۷ تصویر بسیار زیبا که شاهان ساسانی را تاج بر سر در جامه رسمی نشان می دادند.^۸ بعقیده کریستن سن این کتاب همان کتاب تاج نامگ بوده است.^۹ همچنین حمزه اصفهانی در تاریخ خود شرح تصویر ۲۶ پادشاه ساسانی را نقل کرده است. حمزه در چندین جا مأخذ خود را کتاب صورملوک بنی ساسان می نامد و محتمل است که این کتاب همان کتابی باشد که مسعودی دیده بود. تصویری که حمزه از شاهان ساسانی بدست داده است جامه و آرایش و سلاح شاهان را در مراسم تاجگذاری و بار نشان می دهد. تاج شاهان در همه این تصاویر یا سبز رنگ یا آسمانی رنگ و یا به

هر دو رنگ و در هر صورت در رده‌ای از طلاست. شاهان پیراهن و شلوار بتن دارند و جامه آنها به رنگهای آسمانی و سرخ و سبز و یا منقش است و بندرت به رنگهای سیاه و زرد. در عوض سلاحی که شاهان در دست دارند کمی متنوعتر است. بیشتر آنها یا نیزه در دست دارند یا شمشیر. ولی برخی نیز کمان، گرز یا تبرزین در دست دارند و برخی حتی در هر دو دست خود سلاحی گرفته‌اند.^{۱۰} همچنین در سنگ نگاشته پیشاپور و برخی ظروفی که از عهد ساسانی بدست آمده اند شاهان ساسانی دیده می‌شوند که بر تختی نشسته و شمشیری بسته و یا در دست گرفته‌اند.^{۱۱} در شاهنامه تنها سلاحی که با آن شاهان را بر تخت می‌بینیم گرز گاو سر است.^{۱۲} بر طبق شاهنامه شاهان هنگام بار همچنین تریج یا به از جنس زر که میان آنها تهی و انباشته به بوی خوش بود در دست می‌گرفتند^{۱۳} و محتمل است که گل نیلوفری نیز که شاهان هخامنشی در دست می‌گرفتند از زر و انباشته یا آلوده به بوی خوش بود. کلاهی که شاهان بر سر داشتند همان تاج بود که به گوهرهای گوناگون مزین بود. ولی این تاج را بر سر نمی‌گذاشتند، بلکه در بالای تخت به زنجیر نازکی از طلا از طاق آویزان بود، چنان که چون شاه بر روی تخت می‌نشست چنان می‌نمود که تاج بر سر اوست.^{۱۴} از تصویر سکه‌های ساسانی می‌توان دید که شاهان ساسانی دارای سبیل و ریش و موی بلند و غالباً بافته بودند و گردن‌بند و گوشواره و بازوبند نیز داشتند و در شاهنامه نیز شاهان فراوان با طوق و گوشوار و یاره وصف شده‌اند.^{۱۵} جامه با شکوه و آرایش شاه را نویسندگان غربی نیز چون Theoplylacte Simokatta و Johannes Chrysostome تأیید کرده‌اند.^{۱۶} تختی که پادشاه بر آن می‌نشست به نام تخت زر (و در شاهنامه همچنین به نام تخت پیروزه و تخت عاج) شهرت داشت و در دوره‌های بعد نیز بهمین نام خوانده می‌شد. این تخت مزین به گوهرهای گوناگون و تصویر جانورانی چون میش و گرگ و صحنه‌های شکار بود و پایه‌های آن را از عاج و بشکل سر گاو میش ساخته بودند. تخته‌های آن از ساج و آبنوس بود و بر روی نشیمن آن بالشی از دیبای زرد نهاده بودند و تکیه‌گاه آن به رنگ لاژوردی بود.^{۱۷} صحنه نشستن شاه بر تخت را در تصویرهای ظروفی که از دوره ساسانی بدست آمده‌اند نیز می‌بینیم. از آن میان در تصویر ظرفی متعلق به کتابخانه ملی پاریس و در تصویر جامی متعلق به موزه Baltimore. در تصویر دوم پادشاه و بانو بر تختی نشسته‌اند و پادشاه به بانو دسته گلی تعارف می‌کند. (تصویر ۹) پادشاه شمشیر بسته است و هر دو نفر بر روی بالشهایی نشسته‌اند، ولی بالشهای شاه بیشتر است.^{۱۸} در نظم و نثر فارسی اصطلاح چهاربالش که پادشاهان بر روی تخت و گاه در پشت و دست راست و دست



تصویر ۹ پادشاه ساسانی بر تخت نشسته و به بانویی که در کنار اوست حلقه ای گل می دهد. این تصویر از ظرفی است متعلق به موزه Baltimore.

چپ خود می نهادند مجازاً بمعنی تخت و کنایه از تسلط بر چهارسوی جهان بکار رفته است. ۱۹. داستان تخت خسرو پرویز معروف به طاقدیس را فردوسی^{۲۰} و ثعالبی^{۲۱} و مورخان دیگر آورده اند. بر طبق گزارش آنها این تخت بسیار بزرگ و طاق دار بود و از همین رو آن را طاقدیس یعنی بشکل طاق و در واقع بشکل گنبد آسمان، می نامیدند. چون بر طاق آن صور فلکی را کشیده بودند و بر روی آن فرشهایی گسترده بودند و هم تخت و هم فرش آراسته به صحنه‌هایی از سپهر و چهره شاهان و مجالس بزم و رزم و شکار بود. همچنین در ساخت تخت ساج و عاج و مقدار زیادی زر و سیم و گوهرهای گوناگون بکار رفته بود و نیز در آن آلتی بود که ساعات روز و شب را نشان می داد. یکی از مورخان رومی به نام Kedrenos نیز شرحی درباره این تخت دارد. ۲۲. چنان که پیش از این اشاره شد تختی که شاه بر آن می نشست به تخت زر شهرت داشت و شاه هنگام بار حتماً می بایست بر تخت زر نشیند، چون نشستن بر تخت زر یکی از نشانه‌های مهم مشروعیت پادشاه بود و از این رو تخت زر را جز به شاه به کس دیگری هدیه نمی دادند^{۲۳} و اگر کسی جز شاه بر تخت زر می نشست در این مظان و گمان بود که در سر سودای پادشاهی می یزد^{۲۴}.

مراسم بار در دربار ساسانی بر این گونه بود که بار خواه به سالار بار یا پرده دار (پهلوی: andemangaran - salar)^{۲۵} رجوع می کرد و درخواست باریافتن می نمود. سالار بار نزد پادشاه می رفت و پس از گرفتن موافقت شاه بار خواه را بحضور پادشاه می برد. ۲۶. پرده دار مانند گذشته یکی از اسواران بود و گویا او را خرم باش می گفتند^{۲۷} و او مقام و نفوذی برابر دبیر داشت. ۲۸. هر کس در هر مقامی که بود می بایست نخست بوسیله پرده دار از شاه اجازه بار می گرفت. ۲۹. روایت زیر اهمیت این مطلب را آشکار می کند: بر طبق گزارش جاحظ روزی که یزدگرد پسرش بهرام را بدون آن که قبلاً اجازه بار گرفته باشد در بارگاه می بیند به او دستور می دهد که برود و پرده دار را سی تازیانه بزند و شغل پرده داری را از او گرفته و به ارادمرد بدهد. بهرام پس از اجرای فرمان پدرش می آید تا دوباره درون بارگاه گردد. ولی این بار پرده دار جدید مشتکی به سینه او می زند و به او می گوید اگر یک بار دیگر تو را در این جاببینم شصت تازیانه ات خواهیم زد. سی برای ستمی که بر پرده دار پیشین نمودی و سی برای ستمی که می خواهی بر من کنی. ۳۰. جز شخص پادشاه که با اسب تا جلوی ایوان می رفت و از همان جلوی ایوان سوار بر اسب می شد، هیچ کس حق نداشت با اسب به حیاط کاخ درآید. ۳۱. از این رو وقتی بار خواهی با اجازه قبلی شاه با اسب به کاخ در می آمد. بزرگترین احترام را برای او یا برای کسی

که او را فرستاده بود قائل شده بودند.^{۳۲} همچنین برای چنین کسی یا برای کسانی که هنگام بار منشور و خلعت و لقب می گرفتند هنگام ترک بار اسب او را می خواستند^{۳۳} و کسی که مأمور خواستن اسب بارخواه بود بالای خواه نامیده می شد.^{۳۴} جز این موارد بارخواه دارای هر مقامی که بود می بایست در جلوی کاخ از اسب پایین می آمد و پیاده به دهلیز کاخ می رفت و در آن جا می نشست تا سالار بار برای او اجازه بار می گرفت. روایت زیر اهمیت این مطلب را نشان می دهد: وقتی شاه ترکان به دربار هرمزد می آید، هرمزد با اسب تا دهلیز کاخ می رود. شاه ترکان با دیدن هرمزد از اسب پیاده می شود و بسوی هرمزد می رود. هرمزد پس از زمان کوتاهی همچنان سوار بر اسب به ایوان بر می گردد. شاه ترکان منتظر می گردد تا هرمزد به ایوان خود می رسد. آن گاه خود بر اسب می نشیند تا پیش هرمزد رود. ولی پرده دار عنان اسب او را می گیرد. شاه ترکان ناچار از اسب فرود می آید و از دهلیز کاخ تا تالار بار را پیاده می رود.^{۳۵} سالار بار نخست بارخواه را در حالی که دست او را گرفته بود^{۳۶} به جایی که در تالار بار برای او در نظر گرفته شده بود می برد. در تالار بار میان پادشاه و بار خواهان پرده ای افتاده بود. بر طبق گزارش جاحظ و مسعودی میان پادشاه و پرده ده ذرع و میان پرده و بار خواهان نیز ده ذرع فاصله بود.^{۳۷} سپس پرده دار پرده را بر می داشت و در پشت پرده شاه بر روی تخت و در زیر تاج و در جامه و آرایش با شکوه و پر هیبت که وصف آن گذشت نمایان می گشت و بارخواه با دیدن شاه به رسم نماز زمین را می بوسید.^{۳۸} همچنین بوسیدن تخت و دست و انگشتری پادشاه نیز رسم بود.^{۳۹} رسم زمین بوسی عیناً مانند زمان هخامنشیان می بایست حتماً بجای آورده می شد و زنان نیز از این رسم معاف نبودند.^{۴۰} طبری گزارش می کند که روزی یکی از نژادگان به نام جوانوی وقتی به پیشگاه بهرام پنجم رسید از دیدن زیبایی و شکوه پادشاه چنان شگفت زده شد که آیین زمین بوسی را از یاد برد. ولی شاه که علت را دریافته بود چیزی نگفت.^{۴۱} گو یا پس از آن که بارخواه زمین را می بوسید پیش از آن که به پادشاه نزدیکتر شود به روی او گرد مُشک می زدند.^{۴۲} نخست پادشاه لب به سخن می گشود و پس از آن که نوبت به بارخواه می رسید، او سخن خود را با انوشگ بوید anosag bawed بمعنی «بی مرگ باشید» آغاز می کرد^{۴۳} و گاه به دنبال آن عبارت و کامگ رسید O Kamag rased بمعنی «و به کامه رسید، کامروا باشید» را هم می افزود.^{۴۴} هنگام بار عافیت گفتن بر عطسه کردن پادشاه و آمین کردن بر دعای او جایز نبود.^{۴۵} بارخواه هنگام سخن گفتن با پادشاه دستمالی در جلوی دهان می گرفت. نام این دستمال در عربی بصورت قَدَام آمده است

که بصورت پهلوی pandama و صورت اوستایی paitidana برمی گردد، ولی در شاهنامه نام آن دستار یعنی «دستمال» است و عبارت دستار چینی نشان می دهد که دستمالی ابریشمین بود.^{۴۶} در هر حال رسم دستمال در جلوی دهان گرفتن هنگام سخن گفتن با پادشاه برابر همان دست در جلوی دهان گرفتن در زمان هخامنشیان است. بارخواه هنگام بار دست در بغل (شاهنامه: دست کرده به کش) می ایستاد.^{۴۷} هنگام بار حاضران مناسب مقام خود در ردیفهای مختلف نشسته و ایستاده قرار می گرفتند، ولی مآخذ ما در این باره یک سخن نیستند. بر طبق گزارش جاحظ و مسعودی در زمان اردشیر اول در سمت راست پادشاه و بفاصله ده ذرع از او جای اسواران و شاهزادگان بود و سپس بفاصله ده ذرع از آنها جای مرزبانان و اسپهبدان و بفاصله ده ذرع از آنها جای بذله گویان و دلقکان. جاحظ و مسعودی پس از شرحی درباره صفات اردشیر دوباره به تقسیم بندی طبقات در زمان اردشیر برمی گردند و جاحظ از چهار طبقه: اسواران، موبدان و هیربدان، پزشکان و دبیران و ستاره شناسان، دهقانان و بزرگان، و مسعودی از هفت طبقه: وزیران و موبدان، اسپهبدان، چهار طبقه بعدی از اهل تدبیر بودند و طبقه هفتم نوازندگان و خنیاگران، سخن می گویند. بر طبق گزارش هر دو تن بهرام گور در این ترتیب تغییری داد و مقام خنیاگران را بالا تر برد، ولی بعد خسرو اول همان ترتیب اردشیر را برقرار ساخت.^{۴۸} بر طبق گزارش فردوسی خسرو پرویز بر پایه تخت طاقدیس سه تخت نهاده بود. یکی پایینتر با تصویر میش و آن جای نشستن دهقانان یعنی نژادگان درجه سوم بود. یکی در میانه از پیروزه که جای دستور یعنی وزیر بود. و یکی بالا تر به رنگ لاژورد که جای اسواران یعنی نژادگان درجه اول بود. و پادشاه هرگاه می خواست با وزیر سخنی گوید وزیر از جای خود برمی خاست و نزد پادشاه می رفت.^{۴۹} نشانهای میش و پیروزه و رنگ لاژوردی از نشانهای پادشاهی بودند که در تاج و تخت و جامه و چادر و چتر و مهر و ظروف و فرشها و دیگر اسباب و آلات دربار نیز بکار می رفت. بر طبق گزارش ابن بلخی در بارگاه خسرو اول سه تخت زر در سمت راست و چپ و پشت خسرو بود که بترتیب جای نشستن شاهان چین و روم و خزر بود و این تختها همیشه آن جا قرار داشت و کسی دیگر اجازه نشستن بر آنها نداشت. همچنین در جلوی تخت خسرو یک تخت زر بود که جای بزرگمهر وزیر بود و پایین از آن تخت موبد موبدان و پایینتر از آن چند تخت از بهر مرزبانان و بزرگان دیگر بود و در آن جا نیز جای هر کس معلوم بود.^{۵۰} این گزارش در شاهنامه نیست و بجای آن آمده است که خسرو اول بر تخت زر با تاج و یاره و کمر زرین می نشست، وزیر در یک دست او و دبیر در دست دیگر او و بزرگان گرداگرد او

می ایستادند.^{۵۱}

جای شک نیست که در دربار ساسانی جای هر کس و هر طبقه دقیقاً معلوم بوده و اشخاص در دست راست و چپ و جلوی پادشاه در جای مخصوص خود می نشستند، ولی گزارش دقیقی از ترتیب و نظم آن به ما نرسیده است. در هر حال هر چه مقام اشخاص بالا تر بود جای آنها به پادشاه نزدیکتر بود و همچنین سمت راست پادشاه مهمتر از سمت چپ او و جلوی او مهمتر از کنار او بود.^{۵۲} ولی تختی که دیگران در بارگاه بر آن می نشستند از تخت شاه کوتاهتر بود و از همین روزی که نام داشت.^{۵۳}

بویژه هنگام پذیرفتن فرستادگان خارجی بر تشریفات بار می افزودند و در تالار بار پهلوانان با کمر زرین و گرزهای زرین و سیمین در دو ردیف صف می کشیدند و در جلوی بارگاه حیواناتی چون فیل و شیر و پلنگ را به زنجیر زرین می بستند. زنگ و نای می زدند و طبل می کوفتند و پهلوانان دست جمعی به آواز بلند شعار می دادند و فرستادگان خارجی در همان بیرون بارگاه از دیدن آن همه شکوه به دهشت می افتادند.^{۵۴} پایینتر خواهیم دید که هیچ یک از جزئیاتی که تا کنون آمد جنبه افسانه ندارد و در دوره های بعد همه این جزئیات را بتقلید از دربار ساسانی رعایت می کردند.

محل بار در تالارهای طاق کسری بود که زمین آن را فرش می کردند و دیوارها را با قالی و تصویرهایی که از موزاییک از صحنه های جنگ یا شکار یا بزم یا چهره شاهان ساخته بودند می پوشانیدند.^{۵۵} ولی جای برگزاری بار همیشه در تالار نبود، بلکه گاه پادشاه در باغ بار می داد. در این صورت تاج و تخت را به باغ می بردند و چتر می زدند. همچنین گزارش شده است که در باغ (یا در همان تالار بار) درختی مصنوعی می زدند که شاخ و برگ آن از زر و سیم و میوه های آن، ترنج و به، از زر و گوهر و آکنده به بوی خوش بود و تخت پادشاه را در زیر آن درخت می نهادند.^{۵۶} همچنین هنگام بارعام اگر تعداد بارخواهان زیاد بود بار بیرون از تالار در هوای آزاد برگزار می شد.^{۵۷} هنگام بارعیناً مانند زمان هخامنشیان کسانی شغل بادزدن و مگس پراندن داشتند.^{۵۸} ساعت بار غالباً در آغاز روز بود و این بیشتر برای پذیرفتن اشخاص و دادخواهان و فرستادگان و رسیدگی به امور کشور بود. ولی اگر بار با بزم همراه بود در این صورت بار در شب هم برگزار می گردید.^{۵۹} در مجالس بزم رئیس تشریفات بزم که لقب خرم باش داشت و یکی از اسواران بود، وقتی شاه در مجلس می نشست آواز می داد که: «ای زبان، سر خود را بدار که امروز با پادشاه نشسته ای.»^{۶۰} جاحظ و مسعودی این مرد را همان پرده دار نامیده اند. ولی میان شغل پرده داری و لقب خرم باش ارتباط درستی نیست و از آن جا که کار این

مرد در مجالس بزم بود، پس او رئیس تشریفات بزمهای درباری و همان امیر مجلس دوره‌های بعد بود. باید در نظر داشت که سالار بار همه کارها را خود بتنهایی انجام نمی‌داد، بلکه گروهی برای انجام کارهای مختلف در زیر دست او کار می‌کردند. همچنین دو گونه بار وجود داشت. یکی بارعام که مخصوص رسیدگی به شکایات عموم مردم و پذیرفتن تهریکات و هدایای آنها بود. و دیگر بارخاص که مخصوص پذیرفتن بزرگان کشور و نژادگان و فرستادگان خارجی بود. تقسیم جشنهای نوروز و مهرگان به عاقه و خاصه نیز بر همین اساس بود. در پنج روز نخستین این جشنها شاه برای عموم مردم و طبقات پایینتر بارعام می‌داد و در روز ششم نژادگان را می‌پذیرفت.^{۶۱} صورت پهلوی بارعام و بارخاص معلوم نیست. واژه خاص در شاهنامه در معنی «نژاده» و در حالت جمع بصورت و یژگان می‌آید که بصورت abezagan در پهلوی برمی‌گردد. برای عام بمعنی «توده مردم» در شاهنامه چند واژه است، چون مردم، انجمن، گروه، رمه. بیرونی در التمهیم برای عامه واژه‌های گروه و حشم را بکار برده است و حشم عربی برابر رمه فارسی و رمگ پهلوی است و هر دو واژه عربی و فارسی در اصل بمعنی «گله» و مجازاً هم بمعنی «ملت، گروه مردم» اند و هم بمعنی «سپاه»، چنان که در فارسی باستان نیز -Kara به هر دو معنی «ملت» و «سپاه» است.^{۶۲} در روز بارعام هیچ کس از نژادگان اجازه شرکت در بارنداشت. مسعودی گزارش می‌کند که روزی یکی از خواص همراه با وزیر در روز بارعام انوشروان داخل تالار بار شدند. خسرو دستور داد آنها را بیرون کنند و وزیر را تا یک سال بار ندهند.^{۶۳}

تشریفات که جزئیات آن در بالا آمد اهمیت بار را در دربار ساسانیان نشان می‌دهد. از این رو آموختن رسوم بار بخشی از برنامه تربیت شاهزادگان بود. برطبق شاهنامه از جمله آیینهایی که سیاوخش و بهمن در نزد رستم می‌آموختند یکی هم آیین بار است.^{۶۴} وقتی خسرو پرویز در جنگ با بهرام چوبین با او روبرو می‌گردد، برای بهتر شناختن دشمن خود از همراهان خود می‌پرسد: چگونه نشیند به هنگام بار؟ و پاسخ می‌شود: بکردار شاهان نشیند به بار،^{۶۵} و اسکندر در نزد قیدافه سوگند می‌خورد که تا بار هست به فرزند او آسیبی نرساند،^{۶۶} یعنی به سخن دیگر بار با پادشاهی یکسان است و روزی که دیگر بار نیست، پادشاهی هم نیست. بخاطر این اهمیت پادشاهان در روز تاجگذاری خود یکی نیز تعهد می‌کردند که اجرای بار را همیشه نگهدارند و در بار آنها بر روی همگان گشوده خواهد بود^{۶۷} و همین سخن را در دهان اسکندر هم گذاشته‌اند^{۶۸} تا مشروعیت او را بعنوان یک شاه ایرانی کامل کرده باشند. اهمیت بار را از این نکته ساده

نیز می‌توان دید که در زبان فارسی کاخ شاهی را بارگاه و دربار می‌نامند. لذا عذرپادشاه در ننشستن به بار تنها هنگام سفر یا بیماری^{۶۹} یا مرگ نزدیکان^{۷۰} و یا شنیدن خبری ناگوار^{۷۱} پذیرفته بود. ولی اگر پادشاه بدون دلیل موجه در زمان مقرر به بار نمی‌نشست مورد اعتراض بزرگان کشور قرار می‌گرفت. مثلاً وقتی کیخسرو چند هفته‌ای به بار نمی‌نشند بزرگان کشور او را «همنشین با دیو» می‌پندارند و گیو نزد زال به سیستان می‌تازد و به او می‌گوید که دیو کیخسرو را از راه برده است و او دربار را بسته است و زال با شنیدن این خبر نزد کیخسرو می‌آید تا دلیل بار ندادن او را بپرسد.^{۷۲} و یا بهرام گور وقتی فرستاده روم را که مدتی در پایتخت مانده، ولی هنوز بار نیافته است، بحضور می‌پذیرد، جنگ ترکان را بهانه دیر شدن بار می‌کند و بعنوان تلافی با او به ملاطفت خاص رفتار می‌کند.^{۷۳} برعکس پسر او یزدگرد دوم (۴۳۹-۴۵۷ م.) چون به پادشاهی رسید، باری را که شاهان در اول هر ماه می‌دادند از رسم انداخت و از این رو مورد اعتراض بزرگان قرار گرفت.^{۷۴}

بدین ترتیب در زمان ساسانیان نیز پادشاه مانند زمان هخامنشیان در نظر مردم بعنوان داور داوران و آخرین مرجع قانون بود که با رأی خود به شکایات پایان می‌داد و گناهان را عفو می‌کرد و اصولاً در مورد گناهکاران بار یافتن به پیشگاه پادشاه بمعنی عفو یافتن از گناه بود. به سخن دیگر در چشم مردم بار محک سنجش عدالت پادشاه بود. بدین معنی که هر چه او بیشتر بار می‌داد عادلتر بحساب می‌آمد. با این همه این احتمال کم نبود که درباریان و سالار بار دسیسه کنند و از بار یافتن بارخواهی یا دادخواهی جلوگیری نمایند. برای نمونه بر طبق فردوسی و ثعالبی سرگش رئیس خنیاگران دربار خسرو پرویز سالار بار را با رشوه خرید تا از بار یافتن باربد جلوگیری کند.^{۷۵} ولی از سوی دیگر این مشکلات نیز بر کسانی که دوستدار داد و قانون بودند پوشیده نبود و در رساله‌هایی که درباره امور کشورداری نوشته می‌شد به این مسائل توجه داده می‌شد. از جمله این نوشته‌ها چندین پند نامه است که به اردشیر و انوشروان و بزرگمهر و بزرگان دیگر نسبت داده‌اند و در یکی از آنها انوشروان یکی از وظایف وزیر را در این می‌داند که اگر بارخواهی را به بارگاه او راه ندادند به او گزارش دهد.^{۷۶} و یا همان افسانه زیبایی که درباره دادگری انوشروان شهرت دارد، در اصل از همین ترس سازش درباریان در جلوگیری از بار یافتن دادخواهان برخاسته است. بر طبق این افسانه خسرو برای آن که کسی به بهانه‌ای از بار یافتن اشخاص جلوگیری نکند، دستور داد که در جلوی بارگاه زنجیری بکشند که دست کودک هفت ساله نیز بدان برسد و بر آن زنجیر زنگها ببندند تا

هر بار خواهی که آن زنجیر را کشید زنگها بصدای تو آیند و آواز آن به گوش شاه رسد. یک روز که زنگها بصدای تو آمدند خسرو دو تن را می فرستد تا ببینند چه کسی به دادخواهی آمده است. آنها می روند و برمی گردند و می گویند که کسی نبود جز خری که بقصد خارش خود تن را به زنجیر می کشید. این سخن خسرو را قانع نمی کند و دستور می دهد که بروند و درباره آن خرد تحقیق کنند و روشن می شود که آن خرد از گزاری است که بیست سال از خرد کار کشیده و اکنون که خرد پیر شده او را از خانه خود رانده است. به دستور خسرو گازر را مجبور می کنند که تا خرد زنده است از او نگهداری کند.^{۷۷}

۳ — پس از ظهور اسلام در همان زمان امویان نیز برخی از تشریفات بار ایرانی از جمله نشستن خلیفه در پشت پرده در دستگاه خلافت نفوذ کرد.^{۷۸} ولی با آغاز حکومت عباسیان تشریفات بار مانند بسیاری دیگر از آیینهای ایران ساسانی بطور کامل در دستگاه خلافت راه یافت.

در بارگاه عباسی شغل پرده داری در دست گروه بزرگی بود که آنها را حاجب و رئیس آنها را حاجب الحُجَاب می نامیدند. مردی را که به این مقام برمی گزیدند می بایست خوش چهره و خوش اندام، ولی میان سال یا پیر باشد.^{۷۹} رئیس پرده داران خود از بزرگان بود و گاه به مقامات بزرگی می رسید. برای نمونه عبدالله بن طاهر پرده دار مأمون که در این شغل چهارصد غلام در فرمان داشت،^{۸۰} فرزند همان طاهر بن حسین بنیانگذار سلسله طاهریان بود که خود سپس در خراسان به فرمانروایی رسید (۲۱۳-۲۳۰ ه.ق.). هنگام بار، خلیفه جامه سیاهی بر تن می کرد و شمشیر پیامبر را می بست و کفش سرخی پیا می نمود و بر تحت بلندی بر بالشی از خز یا پوشیده به پارچه ارمنی تکیه می زد. خلیفه در دست چپ خود در میان دو بالش شمشیر دیگری هم می نهاد و قرآن عثمان را رو بروی خود می گذاشت. در پشت خلیفه و اطراف او غلامان سرایی با شمشیر و تبرزین و گرز، و خدمتکاران سقلائی یعنی روسی با بادبزنهای زرین و سیمین می ایستادند و در صحن سرای و نزدیکی آن کسانی کمان بدست مأمور زدن پرندگان و کلاغها بودند تا آواز آنها سکوت مجلس بار را نشکنند. در تالار بار فرشهای ارمنی می گستردند و در جلوی خلیفه پرده ای از دیبا آویخته بودند که با آغاز بار برمی گرفتند و پس از پایان بار دوباره فرو می انداختند.^{۸۱} هنگام بار حاجب الحُجَاب وارد می شد و زمین را می بوسید و سپس بارخواهان را بحضور خلیفه می برد. نخست ولیعهد یا فرزند

خلیفه و پس از او وزیر وارد می شد. پرده داران وزیر را تا نزدیکی تخت خلیفه همراهی می کردند و سپس دور می شدند. وزیر زمین را می بوسید و اگر مفتخر می گشت دست خلیفه را هم می بوسید و سپس در جای خود در پنج ذرعی سمت راست تخت قرار می گرفت. پس از وزیر امیر الجیش یعنی سپهسالار وارد می شد و زمین را می بوسید و در سمت چپ تخت جای می گرفت. پس از او اصحاب الدواوین (دواوین. جمع دیوان در پهلوی است)، یعنی متصدیان امور دیوانی یا باصلاح امروز وزرای کابینه، و کُتّاب یعنی دبیران وارد می شدند و پس از بوسیدن زمین هریک در چپ و راست تخت در جایی که برای آنها معلوم شده بود می ایستادند. پس از آنها نوبت قواد یعنی سرداران بود و پس از آنها بنی هاشم یعنی اعقاب پیامبر و سپس قضاة و پیشاپیش آنها قاضی القضاة (برابر موبد موبدان^{۸۲}) وارد می شدند و هریک در چپ و راست در جای خود می ایستادند.^{۸۳} به گفته صابی هیچ کس جز حاجب الحجاب و امیر الجیش حق نشستن نداشت.^{۸۴} پس از آن که همه در جای خود قرار می گرفتند اذن العام یعنی بارعام (اذن ترجمه باراست) آغاز می گردید. و لشکریان وارد می شدند و در صحن وسیعی به نام صحن السلام یا دارالسلام، یعنی سرای باریا بارگاه که جایی شبیه آپادانای تخت جمشید یا طاق کسری تیسفون بود، در میان دو طناب در صف می ایستادند.^{۸۵} اگر بارخواه بموجبی مورد بیمهری خلیفه قرار گرفته بود او را در جایی پایینتر از مقام او گاه نزدیک به در سرای و حتی بر در سرای می نشانند، چنان که وقتی مأمون فضل ربیع را که مورد بیمهری بود بارداد، او را نخست در جایی بر در سرای نشانند تا مأمون او را بحضور طلبید.^{۸۶} اگر بارخواه خود پادشاه و یا فرستاده پادشاهی بود تشریفات بار با شکوه بیشتری برگزار می شد. از این نمونه است باری که مقتدر (۲۹۵-۳۲۰) هنگام پذیرفتن فرستاده دربار بیزانس داد و بدان مناسبت کاخ و رهگذر فرستاده را سخت آراستند.^{۸۷}

بنا بر گزارش صابی رسم زمین بوسیدن در آغاز رسم نبود. بلکه بارخواهان تنها به گفتن «السلام علیک أمیر المؤمنین و رحمة الله و برکاته» بس می کردند و گاه خلیفه دست خود را که در پوششی پوشانده بود برای تجلیل از بارخواه می داد که ببوسد. ولی سپستر بجای آن آیین ایرانی زمین بوسیدن رسم گشت. نخست ولیعهد و فرزند خلیفه و بنی هاشم و قاضیان و فقها و زهاد و قراء، یعنی قرآن خوانها از زمین بوسی و دست بوسی معاف بودند. ولی کم کم آنها نیز باید این رسم را رعایت می کردند، مگر سپاهیان و توده مردم که افتخار زمین بوسی را نداشتند.^{۸۸} بارخواهان می بایست همه جامه سیاه می پوشیدند، چون رنگ سیاه شعار عباسیان بود، ولی هیچ کس حق پوشیدن کفش سرخ

که لالک خوانده می شد (این واژه فارسی است) نداشت، چون سرخ رنگ کفش خلیفه بود.^{۹۰} مهمترین نکاتی که بارخواهان می بایست در حضور خلیفه در گفتار و رفتار خود رعایت کند عبارت بود از: کسانی که به خلیفه نزدیک می شدند می بایست مسواک کرده باشند و بوی خوش بدهند ولی عطر زنده به خود نزنند.^{۹۱} هنگام بار کسی اجازه آب خوردن نداشت.^{۹۲} هنگام بیرون رفتن از نزد خلیفه می بایست مسافتی را به پشت برونند. هنگام بار آب دهان و بینی نیندازند و حتی المقذور سرفه و عطسه نکنند و سکوت را نشکنند. در حضور خلیفه نخندند و تا خلیفه از آنها نپرسد سخن نگویند و آهسته سخن گویند و سخن خود را تکرار نکنند.^{۹۳} تصحیح سخن خلیفه و غیبت از کسی در حضور او و نام بردن از کسان دیگر به گنیه آنها جایز نبود.^{۹۴} همچنین باریاب می بایست در حضور خلیفه از گفتن آنچه شنیدن آن خوشایند نبود پرهیزد و فال بد نزند.^{۹۵} و سخنی نیز نگوید که اگر چه راست باشد گزاف نماید.^{۹۶} صابی در توضیح مطلب سپسین حکایتی نقل کرده است که موضوع را بخوبی تجسم می دهد: وزیری در شهری که مردمش شتر مرغ ندیده بودند برای پادشاه نقل می کند که مرغی هست که آتش خوار و آهن خوار است، ولی پادشاه سخن او را دروغ می شمارد. وزیر از این تهمت می رنجد و برای اثبات ادعای خود دستور می دهد که چند شتر مرغ برای او بیاورند. برای این کار خرج گزافی می کند و با این حال شتر مرغها جز یکی همه در راه می میرند. وزیر همان یکی را که زنده مانده بود نزد شاه می برد تا شاه به چشم خود ببیند که آن مرغ آتش و آهن را می خورد و سخن او در آن روز راست بود. شاه پس از دیدن شادمانی وزیر به او می گوید که نادانی تو امروز بر من بیشتر از آن روز ثابت گشت که چنان ادعایی را کردی. چون مرد خردمند نباید سخنی بگوید که چندان گزاف نماید که برای اثبات درستی آن خود را چنین به خرج و رنج اندازد.

در باره همین موضوع افسانه ای نظیر همین افسانه در کتاب قابوسنامه آمده است که نشان می دهد که نه تنها این گونه آیینها، بلکه اصولاً این گونه شیوه نگارش، یعنی تجسم دادن مطلب بوسیله حکایت و حتی برخی از خود این افسانه ها اخذ از سنت ادبی ایرانی در کتابهای ادب و آیین خسروان^{۹۷} بود. عنصرالمعالی مؤلف قابوسنامه می نویسد که در شبی که او در مجلس بزم ابوالاسوار پادشاه گنجه بود و هر کس از شگفتیهایی که دیده بود سخن می گفت، او نیز نقل کرد که در یکی از روستاهای گرگان در راه چشمه ای که زنان از آن آب می برند کرم سبزی هست که اگر زنی هنگام بازگشت از چشمه پای بر آن کرم نهد، آبی که در کوزه دارد در دم بگندد و او ناچار باید آن آب را بریزد و دوباره برگردد و

آب بردارد. ابوالاسوار از شنیدن این سخن گزاف چهره درهم می کشد و چند روزی با عنصرالمعالی سرگرانی می کند. عنصرالمعالی پس از پی بردن بعلت سرگرانی او فوراً کسانی را از گنجه به گرگان می فرستد و آنها پس از چهارماه محضری را به امضای قاضی و بزرگان گرگان می آورند و گواه بر درستی آن قضیه پیش ابوالاسوار می نهد. ابوالاسوار پس از خواندن آن محضر لبخندی زده و به عنصرالمعالی می گوید: «من خود دانم که از چون تویی دروغ نیاید، خاصه پیش چون منی. اما خود آن راست چه باید گفتن که چهار ماه روزگار باید و محضری به گویایی دو یست معدل تا آن راست از تو قبول کنند.»^{۹۷}

در زمان عباسیان نیز بارخواه دارای هر مقامی که بود می بایست قبلاً اجازه بار می گرفت. گردیزی گزارش می کند که روزی که معتصم برادر مأمون بیگاه با چند غلام خواست به دیدن مأمون برود، عبدالله بن طاهر که حاجب مأمون بود او را راه نداد.^{۹۸} همچنین طبری گزارش می کند که برادر خلیفه هنگام اقامت خود در مرو در سال ۱۳۲ هجری به حاجب خود سالم سپرده بود که ابومسلم نیازی به گرفتن اجازه بار ندارد و حتی می تواند با اسب درون حیاط کاخ گردد. ولی با این حال ابومسلم هر بار در جلوی کاخ از اسب پایین می آمد و در دهلیز کاخ منتظر می نشست تا حاجب برای او اجازه بار بگیرد.^{۹۹} در وصفی که صابی از باری که خلیفه الطائع در سال ۳۶۷ بمنظور اعطای لقب تاج الملّه (یعنی تاج الدین) به عضد الدوله داده بود آورده است، برخی از جزئیات دیگر از آیین بار در دربار عباسی روشن می گردد. در آن روز خلیفه جامه ای سیاه بر تن، کلاه بلندی بر سر و قضیب یا عصای خلافت را در دست داشت و شمشیر پیامبر را بر کمر آویخته بود و بر بالشی از خز سیاه زرباف تکیه زده بود. پشت خلیفه غلامان بسیاری ایستاده بودند و برخی از آنها بادبزن در دست داشتند. به فرمان عضد الدوله بر ستونهای میان تالار پرده ای از دیبا در جلوی الطائع آویخته بودند تا چشم هیچ کس پیش از عضد الدوله به خلیفه نیفتد. پرده داران خلیفه که بیست و هشت تن بودند همه سیاه پوشیده و شمشیر بسته بودند و پرده داران عضد الدوله از دو سوی ریسمانها ایستاده بودند. در این هنگام دیلمیان و ترکان بدون سلاح وارد شدند. دیلمیان در سمت چپ و ترکان در سمت راست ایستادند. پس از آن اشراف و قاضیان وارد شدند و در صحن ایستادند. سپس پرده را برداشتند و چشم خلیفه به عضد الدوله افتاد. در اطراف و پشت عضد الدوله چند تن از مردان او قرار گرفته بودند. در این هنگام دو تن از سران پرده داران خلیفه بسنامه های مونس و وصیف پیش عضد الدوله رفتند و به او گفتند زمین را ببوسد. پس از آن که عضد الدوله

زمین را بوسید آن دو بازوهای او را گرفتند و او را نزد خلیفه بردند و در آن جا عضدالدوله دو بار زمین را بوسید و چون در جلوی خلیفه رسید به زمین افتاد تا دست و پای خلیفه را بوسد و خلیفه دست راست خود را برای بوسیدن به سوی او دراز کرد و به او گفت که بر تختی که بر سمت راست خلیفه بود بنشیند. عضدالدوله نخست نشست تا خلیفه او را سوگند داد و آن گاه عضدالدوله تخت را بوسید و نشست. سپس مراسم اعطای لقب و دادن خلعت و شمشیر و گذاشتن تاج بر سر عضدالدوله بعمل آمد. پس از پایان این مراسم عضدالدوله از خلیفه اجازه گرفت که از در اللواری بیرون رود تا ناچار نباشد که به پشت بیرون رود چون او این کار را بدشگون می دانست. پس از آن عضدالدوله در سرای خلافت سوار بر اسب شد و جلوی چشم خلیفه از در سرای بیرون رفت.^{۱۰۰}

از شرح بالا چنین بر می آید که بخاطر مقام عضدالدوله می بایست در برخی از مراسم بار تغییراتی می دادند. یکی از این تغییرات چشم پوشی کردن از رسم به پشت بیرون رفتن از نزد خلیفه بود. ولی برای آن که عضدالدوله هنگام ترک بار به خلیفه نیز پشت نکرده باشد از در دیگری بیرون می رود. شرح پرده کشیدن به فرمان عضدالدوله تا او نخستین کسی باشد که خلیفه را می بیند، بدین ترتیب که صابی شرح داده است ناقص است. چون وقتی پرده را بر می داشتند همه خلیفه را می دیدند. گذشته از این در تالار بار خلیفه پرده که بود، پس به چه سبب به فرمان عضدالدوله پرده کشیدند و اصلاً پرده داران عضدالدوله برای چه کار آمده بودند؟ واقعیت می بایست چنین بوده باشد که خلیفه و عضدالدوله توافق کرده بودند که دو پرده بکشند. یکی میان خلیفه و عضدالدوله و دیگری میان عضدالدوله و دیگران و منظور از این کار این بود که پس از آن که پرده داران خلیفه پرده نخستین را برداشتند و عضدالدوله مراسمی را که بارخواه می بایست انجام دهد بجای آورد و در کنار خلیفه نشست، آن گاه پرده داران عضدالدوله پرده دوم، یعنی پرده ای را که به فرمان عضدالدوله آویخته بودند کنار بزنند، تا بدین ترتیب هم صورت ظاهری خلافت برای خلیفه حفظ شده باشد و هم به مقام پادشاهی عضدالدوله لطمه ای نخورد. با این همه از گفتگوی کوتاهی که هنگام زمین بوسی عضدالدوله میان او و یکی از همراهان او بنام زیار بن شهر آگویه در می گیرد، روشن می شود که همراهان عضدالدوله با زمین بوسی او موافق نبوده اند.^{۱۰۱} بر طبق رسم ایرانی بارخواه می بایست یک بار زمین را بوسد و همین هم در بار خلافت چنان که رفت نخست معمول نبود. ولی بر طبق گزارش صابی عضدالدوله سه یا چهار بار و بر طبق گزارش ابن جوزی حتی دوازده بار زمین را و بعد هم پای خلیفه را بوسیده بود. در این جا هم حقیقت امر این بوده که عضدالدوله مطابق رسم

یک بار زمین را و سپس دست راست خلیفه را و هنگام نشستن تخت را بوسیده بود و جز این هر چه در گزارش این مؤلفان است بمنظور حفظ حیثیت خلیفه‌ای که در زمان عضدالدوله مقامش بیشتر از موبد موبدان زمان ساسانی نبود، از خود ساخته‌اند تا در عین حال احساسات ملی و مذهبی خویش را که در سراسر نوشته‌هایشان آشکار است تسلی داده باشند. ولی شاید مهمترین تغییری که به خواست عضدالدوله در تشریفات بار داده بودند، این بود که عضدالدوله سواره درون سرای خلیفه گردد و سواره از آن جا بیرون رود. بر طبق گزارش صابی هیچ کس حق نداشت که با اسب یا مسلح وارد سرای کاخ گردد^{۱۰۲} و این رسم نیز چنان که پیش از این دیدیم از رسوم بار دربار ساسانی بود. ولی در همان جا دیدیم که شخص شاه از این رسم برکنار بود و به فرمان او گاه کسانی از این رسم مستثنی می شدند. عضدالدوله نیز که عنوان شاهنشاه را برای خود برگزیده بود و خود را عملاً جانشین ساسانیان می دانست به خود این حق را می داد که سواره به کاخ خلیفه درآید و سواره از آن جا بیرون رود.

۴ — پس از آن که عباسیان بسیاری از آیینهای ایرانی را گرفتند، پذیرفتن آنها برای سلسله‌های ایران دوره اسلامی دیگر حتی مانع مذهبی هم نداشت و بدین ترتیب آیین بار پس از تبدیل برخی از اصطلاحات آن به عربی و ترکی و مغولی میان این سلسله‌ها رواج یافت.

در مورد تشریفات بار در دربار طاهریان، نخستین سلسله ایرانی پس از اسلام، آگاهی زیادی نداریم. مدت فرمانروایی بنیانگذار این سلسله طاهربن حسین (۲۰۶-۲۰۷) که داعیه استقلال داشت کوتاه بود و بر طبق گزارش مورخان در شب همان جمعه‌ای که طاهرنام مأمون را از خطبه‌ها انداخت درگذشت. همچنین از تشریفات بار در زمان سه جانشین او چیزی نمی دانیم. تنها درباره محمد بن طاهر (۲۴۸-۲۵۹) پنجمین و آخرین فرمانروای طاهری گزارش شده است که وقتی یعقوب صفار از امیر بار خواست، حاجب امیر او را بار نداد.^{۱۰۳} با این حال باید گفت که پس از طاهربن حسین جانشینان او اگر چه در چارچوب محدود فرمانروایی خود الزاماً به بار هم می نشستند، ولی آن را بسیار ساده برگزار می کردند تا از هرگونه تشریفات که از آن بوی استقلال خواهی آید و در نزد عباسیان خاطره طاهربن حسین را زنده کند پرهیز کرده باشند. برای تأیید این مطلب این نکته بسیار مهم است که طاهریان برخلاف سلسله‌های پس از خود نسب خود را نه به شاهان ساسانی، بلکه به رستم دستان می رساندند،^{۱۰۴} تا

هم اهمیت و هم وفاداری یک فرمانروای دست نشانده (Vassal) را به عباسیان نشان داده باشند. بدین معنی که همچنان که رستم نگهبان وفادار تاج و تخت ایران بود، آنها نیز نگهبان وفادار و بی ادعای خلافت عباسیان هستند. و از سوی دیگر عباسیان نیز به همان اندازه به طاهریان نیازمندند که شاهان ایرانی به رستم بودند.

۵ — با یعقوب (۲۴۷-۲۶۵) بنیانگذار سلسله صفاری، جانشینی سیاسی و فرهنگی ساسانیان از عباسیان عرب دوباره به میان ایرانیان باز می‌گردد و صرف نظر از دین در زمینه ملیت و زبان نیز مشروعیت خود را بازمی‌یابد. نشانهای صوری مشروعیت شاهان در این دوره عبارت بود از خواندن نام شاه در خطبه‌ها، زدن سکه به نام او، کوفتن طبل بر در سرای او، داشتن نسبنامه‌ای که به یکی از شاهان ساسانی می‌رسید که غالباً جعلی و قاعده‌بنداً ساخته می‌شد، روی دادن معجزات به دست شاه یا درباره او که آن را هم بعداً می‌ساختند، انگشتی فیروزه در انگشت کردن، داشتن تاج مرصع که بشکل تاج شاهان ساسانی می‌ساختند، نشستن به تخت زر که آن را هم به شکل تخت شاهان ساسانی می‌ساختند و یا ادعا می‌شد که اصلاً همان تخت است، و دیگر به بار نشستن.^{۱۰۵} در ایران دوره اسلامی یعقوب نخستین فرمانروایی است که همه این شرایط در حق او انجام پذیرفته است و در گزارش کوتاهی که از زندگی او کرده‌اند بویژه موضوع نسبنامه و بار اهمیت خاصی دارند. در مورد نسبی که برای او ساخته‌اند این نکته دارای اهمیت بسیار است که با آن که بر طبق تاریخ سیستان یکی از بزرگترین افتخارات سرزمین سیستان را در این می‌دانستند که رستم دستان از آن برخاسته بود و بزرگان آن‌جا با فخر بسیار نسب خود را به او می‌رسانیدند، ولی با این حال نسب یعقوب سیستانی را نه به رستم سیستانی بلکه به شاهان ساسانی و از آن‌جا به گیومرث می‌رساندند.^{۱۰۶} و این پرهیز کردن از نام رستم در نسب یعقوب بدین معنی است که یعقوب با آگاهی تمام و برخلاف طاهریان خود را فرمانروایی دست نشانده و وفادار نمی‌دانست، بلکه وارث بحق ساسانیان. اکنون از شرایط مهم این وراثت یکی هم این بود که وارث بر تخت زرتشیند و بار دهد. بر طبق تاریخ سیستان وقتی یعقوب نیشابور را گرفت (این واقعه در سال ۲۵۹ روی داد) بزرگان نیشابور بدو گفتند که او «عهد و منشور امیرالمؤمنین ندارد.» یعقوب حاجب خود را فرستاد و همه بزرگان شهر را گرد کرد: «بامداد همه بزرگان نیشابور جمع شدند و به درگاه آمدند و یعقوب فرمان داد تا دو هزار غلام همه سلاح پوشیدند و بایستادند، هر یک سپری و شمشیری و عمودی سیمین یا زرین به دست... و خود به رسم شاهان

نشست و آن غلامان دو صف پیش او بایستادند. فرمان داد تا مردمان اندر آمدند و پیش او بایستادند...» یعقوب سپس حاجب خود را می فرستد تا شمشیری می آورد و یعقوب آن را به حضار نشان داده می گوید: «امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشانده است؟ گفتند: بلی. گفت: مرا بدین جایگاه نیز هم این تیغ نشانند. عهد من و آن امیرالمؤمنین یکی است.»^{۱۰۷} مورخان دیگر یا مانند طبری اصلاً این واقعه را ذکر نکرده‌اند و یا مانند گردیزی آن را بسیار کوتاه کرده و گزارش به بار نشستن یعقوب را بکلی زده‌اند و از حکومت او به نام فتنه یاد کرده و حتی برخی از صفات نیک را که مؤلف تاریخ سیستان به یعقوب نسبت داده است از او گرفته و به برادر او عمرو که به اطاعت خلیفه عباسی درآمد نسبت داده‌اند.^{۱۰۸} نظام الملک مؤلف سیاستنامه از این هم فراتر رفته و آنچه را که در اخبار یعقوب خوانده بود به دشمن یعقوب خلیفه نسبت داده است.^{۱۰۹} تنها مسعودی است که در کتاب خود از یعقوب و کارهای او به نیکی یاد کرده و مطالب تاریخ سیستان را تأیید کرده است. بنا بر گزارش مسعودی یعقوب دو سپاه هزار نفری داشت^{۱۱۰} که یکی گرزهای طلا و دیگری گرزهای نقره حمل می کردند و در روزهای عید و برخی روزهای دیگر در جامه‌های فاخر در خدمت می ایستادند.^{۱۱۱} وقتی این گزارش مسعودی را با گزارش تاریخ سیستان مقایسه می کنیم جای گمانی نمی ماند که یعقوب به رسم شاهان ساسانی^{۱۱۲} با شکوه تمام بر تخت می نشست و بار می داد و در مجلس او دو گروه بزرگ از سپاهیان آراسته در جامه‌های فاخر و سلاحهای زر و سیم می ایستادند.^{۱۱۳} درباره آیین بار در زمان یعقوب تاریخ سیستان گزارش جالب دیگری هم دارد و آن این که یعقوب در جای بلندی به نام خضرا می نشست و بارعام می داد تا دادخواهان بدون رجوع به حاجب به پای آن خضرا روند و با یعقوب سخن گویند.^{۱۱۴}

۶ — در زمان سامانیان نیز تشریفات بار رعایت می گردید. وصف یکی از مجالس بار نصر بن احمد را (۲۹۵-۳۰۱) رودکی در قصیده معروف خود آورده است. بر طبق توصیف او تالار بار را به فرش و پرده و گل می آراستند. امیر بر تخت و بزرگان در دو صف می نشستند و غلامان به خدمت می ایستادند.^{۱۱۵} اگر بارخواه دارای مقام بلندی بود برخی از بزرگان به پیشواز او می رفتند. برای مثال وقتی ابوعلی سپهسالار خراسان به دربار نوح بن منصور (۳۶۶-۳۸۷) رفت، وزیر و حجاب و کُتاب به پیشواز او رفتند و او چون به محله سهله در بخارا رسید از اسب پایین آمد و پیاده بسوی تخت رفت و چون به نزدیکی تخت رسید زمین را بوسید و در میان حجاب پیش تخت نوح رفت.^{۱۱۶} در زمان سامانیان

نیز حاجیان از میان سپاهیان برگزیده می شدند و رئیس آنها را امیر حاجب بزرگ می خواندند و اینان مانند دوره های پیشین فرمانده گارد شاهی بودند، چنان که مثلاً نوح بن منصور برای دفع فایق که خود زمانی حاجب بزرگ نوح بود لشکری از «خواص حُجّاب و حشم» فرستاد.^{۱۱۷} این حاجیان از نفوذ بزرگی برخوردار بودند و بیشتر آنها از شغل حاجبی به مقامهای بالاتر می رسیدند. برای نمونه البتگین (نیای مادری محمود غزنوی) که حاجب بزرگ عبدالملک بن نوح (۳۴۳-۳۵۰) بود در سال ۳۴۵ بکر بن مالک را که به بهانه خلعت دادن فریفته و به بخارا کشانده بودند، پس از بازگشت او از بار امیر کشت و خود به منصب سپهسالاری ترقی کرد،^{۱۱۸} ولی پس از آن با منصور جانشین عبدالملک اختلاف بهم زد و به غزنه رفت و سلسله غزنویان آل البتگین را بنیان گذاشت. همچنین کسانی چون انج و بکتوزون و ابوالعبّاس تاش و فایق و ایلمنکو که هریک زمانی حاجب نوح بن منصور بودند، سپستر به مقامات بزرگی از جمله سپهسالاری خراسان رسیدند و همه بر ضد امیر سامانی شورش کردند.^{۱۱۹} قدرت فایق و بکتوزون حتی تا بدان جا رسید که با یکدیگر ساختند و امیر سامانی ابوالحارث را (۳۸۷-۳۸۹) گرفتند و کور کردند و برادرش عبدالملک را بجای او نشانند. این حاجیان پس از آن که به مقامات دیگری هم می رسیدند همیشه یا تا زمانی نام حاجب روی آنها می ماند. سامانیان برخلاف رسم نیاکان ایرانی خود و به تاسی از خلفای عباسی حاجیان خود را کمتر از اصیل زادگان ایرانی و بیشتر از غلام زادگان ترک بر می گزیدند. احتمالاً به این دلیل که از اصیل زادگان ایرانی هراس داشتند، ولی از ترکان وفاداری بیشتری امید می رفت. نتیجه این سیاست این شد که نژادگان ایرانی در خراسان یکی پس از دیگری در شورشها از میان رفتند و سرانجام غلام زادگان ترک بی مدعی جای سامانیان را گرفتند.

۷ - با مرداو یج (۳۱۵-۳۲۳) بنیانگذار سلسله زیاریان بار دیگر با مردی روبرو می گردیم که ما را از برخی جهات به یاد یعقوب لیث می اندازد. مرداو یج نخست از یاران اسفار بن شیرویه گیلی بود و اسفار پس از شکستن ماکان بن کاکا قصد داشت در ری بر تخت زرین پادشاهی نشیند و تاج بر سر نهد و شکوه ایران ساسانی را از نوزنده کند،^{۱۲۰} ولی مرداو یج بر او شورید و او را کشت و سپس خود برنامه سیاسی اسفار را دنبال کرد، ولی توفیق او نیز محدود بود. بر طبق گزارش مسعودی مرداو یج پس از تفحص از شکل تاج شاهان ساسانی دستور داد که بشکل تاج انوشروان تاجی از زر برای او ساختند و او بر تختی زر و گوهر نشان می نشست.^{۱۲۱} بنا بر گزارش ابن مسکویه و ابن

اثیر مرداو یج دارای تاج مرصع بزرگی بود و جای نشستن او به سه بخش تقسیم می شد. در بخش بالا تخت زرین او قرار داشت و پایینتر تختی از سیم بود که با فرش پوشانیده بودند و پایینتر از آن نشیمنهای زرینی نهاده بودند که جای نشستن بزرگان بود و هر کس در جایی که برای او تعیین شده بود می نشست. لشکریان در پشت او صف می کشیدند و جز حاجبان او هیچ کس حق سخن گفتن با او نداشت. ۱۱۲ از این گزارش چنین بر می آید که مرداو یج که نسب خود را به قباد ساسانی (۴۸۸-۵۳۱ م.) می رسانید،^{۱۲۳} نه تنها تاج، بلکه تخت و دیگر تشریفات بار را از دربار ساسانیان تقلید کرده بود. در دوره اسلامی کسان دیگری نیز بودند که خود را صاحب تخت ساسانیان می دانستند، از آن میان فیلان شاه پادشاه کشور سریر در داغستان بود که نسب او را به بهرام گور می رساندند و معتقد بودند که یزدگرد سوم در گریز خود بسوی خراسان تخت زر و خزاین خود را به مردی از نژاد بهرام گور داد و او به این کشور آورد و در آن جا به پادشاهی رسید و از این رو کشور او را سریر یعنی تخت نامیدند و پادشاهان آن جا به نام صاحب السریر یعنی دارنده تخت شهرت یافتند.^{۱۲۴}

در روزگار زیاریان نیز حاجبان قدرتی بزرگ داشتند و پس از مرگ منوچهر وقتی پادشاهی به پسر خردسال او انوشروان (۴۲۰-۴۲۴) رسید دایی او با کالیجار با حاجب بزرگ منوچهر هم پیمان شدند و انوشروان را زهر دادند.^{۱۲۵}

۸ — در بخش سوم این گفتار در شرح باری که خلیفه برای اعطای لقب به عضدالدوله داد، با برخی از تشریفات بار در دستگاه خلافت در بغداد آشنا شدیم. بنا بر این می توان تصور کرد که نظیر همان تشریفات در دربار آل بویه نیز برقرار بود. جز آن که بار خواهان در دربار آل بویه اجباری به پوشیدن جامه سیاه عباسیان نداشتند و در سرزمینی که آل بویه از آن می آمدند پوشیدن جامه های رنگین مقبولیت بیشتری داشت. تنها رنگ جامه علمای دین و علویان رنگ سفید یعنی رنگ تشیع بود. همچنین در دربار آل بویه بار خواهان اجازه آب نوشیدن داشتند و بدین منظور ظرف آب خنکی گذاشته بودند. این رسم چنان که دیدیم در دربار خلفا معمول نبود و از این رو مردم بغداد به عضدالدوله نام تمسخر آمیز زریق الشارب یعنی «گنجشک آب آشام» داده بودند که در ضمن کنایه ای نیز به چشم آبی عضدالدوله زده بودند.^{۱۲۶}

صابی در وصف باری که صمصام الدوله در سال ۳۷۶ (تاریخ درست آن ۳۷۵ است) هنگام پذیرفتن یکی از بزرگان بیزانس به نام بردس (Bardas) داد و صابی خود شاهد آن

بود، برخی از تشریفات بار در دربار آل بویه را شرح داده است. این بردس قبلاً در زمان عضدالدوله از بیزانس گریخته بود، ولی عضدالدوله او را گرفت و به زندان انداخت، تا این که جانشین او صمصام الدوله او را به خواهش سپهسالار خود زیار بن شهر اکویه آزاد کرد تا به میهن خود باز گردد و پیش از رفتنش، او و برادر و پسرش را بحضور پذیرفت. در آن روز تالار بار را به فرشهای عضدی، یعنی فرشهایی که عضدالدوله برای روزهای بار تهیه کرده بود فرش کرده بودند و از درها پرده‌های دیا آویخته بودند و لشکر دیلمیان در جامه‌های فاخر و سلاح بدست در دو صف میان دجله تا کاخ ایستاده بودند. همچنین خدمتگاران در جامه‌های زیبا در روشن^{۱۲۷}ها ایستاده بودند. صمصام الدوله در کاخی که عضدالدوله در بغداد ساخته بود در سیدلی^{۱۲۸} زرین بالای سکوی بزرگی بر تخت زرین نشسته بود و در زیر تخت آب در جویی اندوده به سُرَب روان بود و در جلوی پادشاه در آتشدانهای زرین عود می سوخت و بوی خوش می پراکند. آن گاه بردس را با پسر و برادرش از میان دو صف گذراندند و حاجبان آنها را به پیش پادشاه هدایت کردند. بردس به پادشاه سلام و تعظیم کرد و دست او را بوسید و سپس بر تختی که برای او نهاده و بالشی بر آن گذاشته بودند نشست و مترجم سخن او و پادشاه را ترجمه کرد.^{۱۲۹}

یادداشتها:

- ۱ - درباره جامه پادشاه و جزئیات دیگر نگاه کنید به: هینتس (کتابنامه، الف ۳)، ص ۷۶ بجنو.
- ۲ - برخی این گل را گل انار و نشان برکت و سرسبزی و باروری دانسته اند، ولی احتمالاً یکی از نشانهای فرمانروایی است. در میان تصویرهایی که بر روی پله های آپادانا دیده می شوند کسانی نیز در جامه پارسی و مادی هستند که همین گل را در دست دارند. این اشخاص از شاهزادگان و اعضای خانواده پادشاه هستند و از این رو اجازه دارند نشان فرمانروایی را داشته باشند، ولی چون مقام آنها کمتر از پادشاه و ولیعهد است، گلی که بدست دارند بدون غنچه است. (تصویر ۵) غنچه نشان زاد و رُست است و در این جا یعنی آن که گل غنچه دار در دست دارد تاج و تخت به تخمه او می رسد.
- ۳ - نمونه هدایایی که برای پادشاه می بردند نقش شده اند. از آن میان حیواناتی چون شتر، گاو، اسب، استر، قوچ، و دیگر عرابه، تخت، پارچه، فرش و ظروف گوناگون. روشن است که کمتر این ظروف را بخاطر خود آنها می بردند، بلکه در آنها زرو و گوه‌های دیگر و لاجورد و ادویه و شراب و غیره بود. سالار بار مأمور عرضه کردن هدایای اشخاص به حضور پادشاه بود. از این رو این شخص را در حالی که عضای خود را در دست گرفته و یک دستش را به روی میج دست دیگر خود انداخته می بینیم که در میان کسانی که هدایا را با خود حمل می کنند روان است. انداختن دستی به روی میج دست دیگر که در برخی تصویرهای دیگر هم دیده می شود نشان این است که آن شخص از درباریان است، خواه از نژادگان یا از کارکنان آن جا.
- ۴ - در این باره نگاه کنید به: والسر (کتابنامه، الف ۴)، ص ۱۹ بجلو.
- ۵ - نگاه کنید به: کتابنامه، الف ۴، ص ۲۲ بجلو؛ ۳۷، ۵۰، ۵۱. درباره ارتباط داستان ترستان و ایزدده با



نصوبر هچند تژاده بارسى ومادى در حالى كه با يكديگر در گفتگو هستند به باربادشاه مى روند. اينها همگى از خوشاوندان بادشاه هستند و از اين رو در دست خود گل نيلوفر گرفته اند كه نشان خانوادگى هخامنشيان است. ولى چون هيچ يك از آنها وليعهد نيستند نيلوفر آنها غنچه ندارد.

ویس ورامین نگاه کنید به:

R. Zenker, *Die Tristansage und das persische Epos von Wis und Ramin*, Erlangen 1910.

F.R. Schroder, "Die Tristansage und das persische Epos "Wis und Ramin", in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, N.F. XI, 1961, S.1-44.

۶- در این باره نگاه کنید به نظریات احسان یار شاطر (کتابنامه، ب ۴۷)، ص ۵۱۷ بجلو و کلاوس شیمان (کتابنامه، ب ۴۸)، ص ۷۴ بجلو.

۷- نگاه کنید به: احسان یار شاطر، «چرا در شاهنامه از پادشاهان ماد و هخامنشی ذکر نیست»، در: شاهنامه شناسی، ۱، تهران ۱۳۵۷، ص ۲۶۸ - ۳۰۱؛ ایران نامه، ۲، ۱۳۶۳، ص ۱۹۱ - ۲۱۳.

۸- مسعودی، التنبیه (ب ۲۶)، ص ۹۲.

۹- کریستن سن (ب ۱۲)، ص ۶۶ بجلو.

۱۰- حمزه اصفهانی، تاریخ (ب ۲۸)، ص ۳۴ بجلو.

۱۱- گیرشمن (ب ۴۲)، تصاویر شماره ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۹.

۱۲- چهارم به تخت کیسی برنشست یکی گرزّه گاوپیکر بدست

شاهنامه (ب ۱۰) ۵۶۲/۲۴۲/۲

شهنشاه برتخت زرین نشست یکی گرزّه گاوپیکر بدست

شاهنامه ۲۸۲۷/۲۴۴/۴

۱۳- بیامد بر آن کرسی زرنشست پراز خشم و بویا ترنجی بدست

شاهنامه (ب ۱۰) ۳۰۱۵/۶۱۲/۴

بهیسی تناور گرفته بدست

شاهنامه ۹۳/۳۶۲/۷

۱۴- طبری (ب ۲۱)، ۲، ص ۹۴۶: «و کان کسری انما یجلس فی ایوان مجلسه الذی فیه تاجه و کان تاجه مثل القنقل العظیم مضروباً فیه الیاقوت و الزبرجد و اللؤلؤ و الذهب و الفضة معلقاً بسلسلة من ذهب فی رأس طاق مجلسه ذلک کانت عنقه لا تحمل تاجه یُسْتَرُّ بالثیاب حتی یجلس فی مجلسه ذلک ثم یدخل رأسه فی تاجه فاذا استوی فی مجلسه کُشف الثیاب عنه فلا یراه رجل لم یره قبل ذلک الا برک هیبة له.» خسرو در بارگاه خود که تاج او در آن جا بود می نشست و این تاج باندازه پیمانتهای بزرگ بود (قنقل را برابر ۶۶ رطل و ۶ هزار رطل گفته اند) و در آن یاقوت و زبرجد و مروارید و زرو و سیم بکار برده بودند و با زنجیری زرین از طاق بارگاه او یخته بودند، چون گردن خسرو تاب این تاج را نداشت و خسرو را در جامه هایی می پوشاندند تا در جای خود می نشست و سر خود را به زیر تاج می برد و چون راست بر جای خود قرار می گرفت، آن جامه ها را از او بر می گرفتند. اکنون هر کس که او را برای نخستین بار می دید از شکوه او خود را در جلوی او بر زمین می افکند.

تعالی، غرر (ب ۲۹)، ص ۶۹۹ بجلو: «و منها التاج الکبیر الذی فیه ستون متاً من الذهب الابریز و کان مرضعاً باللائلی الّتی تحکی بیض العصافیر و الیواقیت الزّمانیة الّتی یُضی منها الظلام و یستصبح بها فی الیالی المرخیة سدولها و قصب الزّمرد الّتی تسیل لسهاعیون الافاعی و کان یعلق من الایوان سلسلة ذهب ذرعها سبعون ذراعاً یعلق بها التاج کیمما یداس رأس الملک و لا یؤذیه و لا یثقله.» دیگر تاج بزرگ که در آن شصت من زرو و مرواریدهایی به درشتی تخم گنجشک و یاقوتسهای اناری رنگ بکار برده بودند... و آن را از زنجیری از زردارزای هفتاد ذرع آویخته بودند تا بی رنج و بی فشار با سر پادشاه تماس گیرد.

شاهنامه (ب ۱۰) ۳۸۶۲/۳۲۴/۷ بجلو:

یکی حلقه ای بد ز زر ریخته از آن کار چرخ اندر آویخته

فرو هشته زو سرخ زنجیر زرر به هر مبهرای درنشاندن گهر
چو رفتی شهنشاه بر تخت عاج بیاویختندی ز زنجیر تاج
و نیز نگاه کنید در فرهنگ ولف (ب ۴۰)، زیر: آویختن، شماره ۲. این که طبری می نویسد که شاه را در
جامه ای می پوشانند و پس از آن که درجای خود قرار می گرفت جامه را از او دوری کردند درست نیست، بلکه میان
پادشاه و بارخواهان پرده ای آویخته بود و پس از آن که شاه و بارخواهان درجای خود قرار می گرفتند آن پرده را به کنار
می زدند.

۱۵- شاهنامه (ب ۱۰) ۱/۱۷۲/۶۸۲:

نشست از بر تخت پیروزه شاه چو سرو سهی بر سرش گرد ماه
ایا تاج و با طوق و با گوشوار چنان چون بود درخور شهریار
و نیز نگاه کنید به فرهنگ ولف (ب ۴۰) زیر: طوق، گوشوار، یاره.

۱۶- نگاه کنید به: نولدکه (ب ۳۸)، ص ۴۵۳ و کریستن سن (ب ۴۱)، ص ۳۹۷.

۱۷- شاهنامه (ب ۱۰) ۷/۳۶۲/۹۰ بجلو:

جهاندار بر شادورد بزرگ نشسته همه پیکرش میش و گرگ
همان زر و گوهر بر آن بافته سراسر یک اندر دگر تافته
نهالیش در زیر دیمیای زرد پس پشت او مسندی لائورد
و نیز نگاه کنید در فرهنگ ولف (ب ۴۰) زیر: تخت، گاه، اورنگ، کرسی، شادورد.

۱۸- نگاه کنید به: گریشمن (ب ۴۲)، تصویر شماره ۲۴۴ و ۲۵۹.

۱۹- نگاه کنید به: دهخدا، لغت نامه، زیر: چهاربالش.

۲۰- شاهنامه (ب ۱۰)، ۷/۳۰۶/۳۶۳۴ بجلو.

۲۱- ثعالبی، غرر (ب ۲۹)، ص ۶۹۸ بجلو.

۲۲- نگاه کنید به: کریستن سن (ب ۴۱)، ص ۴۶۶ بجلو و آفولدی (ب ۴۹)، ص ۵۳۶ - ۵۶۶ و بومه (ب ۴۶)،

ص ۸ بجلو.

۲۳- شاهنامه، (ب ۱۰) ۲/۲۶۶/۸۵۶ بجلو:

سخنهای همی گوی با پیلتن به خوبی بسی داستانها بزن
بنزدیک او همچنان خواسته بپر تا شود کار آراسته
جز از تخت زرین که او شاه نیست تن پہلوان از درگاه نیست

۲۴- در تاریخ بلعی در داستان بهرام چوبین آمده است که او پس از گریختن خسرو به روم اگر چه ظاهراً به
نیابت شهریاریسر خردسال هرمزد حکومت می کرد: «یا مردمان، من این مُلک نه مرخویشتن را خواهم که من مُلک
به شهریار خواهم سپردن»، ولی مردمان این سخن را از او نمی پذیرفتند چون می دیدند که او بر تخت زر می نشیند و
تاج بر سر می نهد و بار می دهد: «بهرام مُلک بگرفت وایمن بنشست و کارداران به شهرها فرستاد و بر تخت زرین
نشست و تاج بر سر نهاد و خلق را بار داد و شهریار را به خانه اندر همی داشت و به خلق نمودی تا بزرگ شود؛ و
خویشتن را مُلک بخواندی و نامها که نبشتی سوی عمال ایدون نبشتی بر عنوان نامه: من بهرام بن بهرام بن جشنس
القیم الملک.» بهرام چوبین (ب ۹) ص ۲۹. در شاهنامه (ب ۱۰) ۷/۷۲/۸۱۱ نیز به این مطلب اشاره شده است:

به یک سوی کرسی زرین نهاد چو شاهان پیروز بنشست شاد

نشستن بر تخت زر در مورد کسانی که شاه نبودند جزو مناصبی بود که فرمان آن می بایست از سوی پادشاه صادر
گردد. در همین داستان بهرام چوبین آمده است: «به حدود دامغان کوهپاست میان قومش و جرجان و بدو اندر دیهبا
بسیار است و آن جا اندر مردمان کوهیان باشند، و ایشان را مُلکی بود نامش قارن، و زملکزادگان بود، و نوشیروان مُلکت

بدو داد که او به نسب بزرگ بود، و دستوری داده بود که بر تخت زرین نشیند.» بهرام چوبین (ب ۹) ص ۳۳.

۲۵- کریستن سن (ب ۴۱)، ص ۳۹۴ بجلو.

۲۶- شاهنامه (ب ۱۰):

چو رامشگری دیو، زی پرده‌دار
بیامد که خواهد بر شاه بار...
بررفت از در پرده سالار بار
بیامد خرامان بر شهریار...

بجلو ۲۲/۴۸۸/۱

چنین گفت با پرده‌داران اوی
پرستنده و پاییکاران اوی
که از نزد پیروز بهرام شاه
فرستاده آمد بدین بارگاه
هم اندر زمان رفت سالار بار
ز پرده دوان تا بر شهریار
بفرمود تا پرده برداشتنند
به ارجش ز درگاه بگذاشتنند

بجلو ۲۳۴/۲۴/۶

۲۷- جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴) ص ۲۸: «و كان الموكّل بحفظ الستارة رجلاً من أبناء الأساورة يقال له خرم باش. فاذا مات هذا الرجل و كلّ بها آخر من أبناء الأساورة و سُمّي بهذا الاسم.»

مسعودی، مروج (ب ۲۷) ۱، ص ۲۸۸: «و كان الموكّل بالستارة رجلاً من أبناء الأساورة يقال له خرم باش؛ فاذا مات هذا الرجل و كلّ بها آخر من أبناء الأساورة و ذوی التحصیل و سُمّي بهذا الاسم؛ و هذا الاسم عامّ لكل من رُتّب فی هذه المرتبة و وُقف هذا الموقف، و تفسیر ذلك: كُنْ قَرْحاً مسروراً.»

برطبق شاهنامه نیز پرده‌دار از اسواران است (ب ۱۰، ۱۷۲/۱، ۶۸۷):

بیرون آمد از کاخ شاپور گرد
فرستاده سلم را پیش برد

۲۸- ابن بلخی، فارسنامه (ب ۱۶) ص ۹۲ در مقایسه مقام این دو نفر با یکدیگر می نویسد: «حاجب زبان پادشاه

است با نزدیکان و حاضران و کاتب زبان پادشاه است با دوران و غایبان.»

۲۹- مگر آن که شاه کسی را رسماً از رعایت این قانون معاف کرده باشد. شاهنامه (ب ۱۰، ۵۵۲/۴، ۲۰۵۹):

ز دربان نباید تو را بار خواست
بنزد من آی آن گهی کت هواس

۳۰- جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴) ص ۱۲۵ - ۱۲۶: «فإنه يُقال إن يزيد رأى بهرام ابنه بموضع لم يكن له، فقال: مَررت بالحاجب؟ قال: نعم. قال: و علم بدخولك؟ قال: نعم. قال: فأخرج إليه و اضربه ثلاثين سوطاً و نحه عن السترة، و وكل بالحجابة أرادمرد. ففعل ذلك بهرام و هو إذ ذاك ابنُ ثلاث عشرة. و لم يعلم الحاجب قيم غضب الملك عليه. فلما جاء بهرام بعد ذلك ليدخل، دفع أرادمرد في صدره دفعهً و قذّه منها، و قال: إن رأيتك بهذا الموضع ثانيةً، ضربتك ستين سوطاً، ثلاثين منها لجنائتك على الحاجب بالأمس، و ثلاثين لئلا تطعم في الجنابة عليّ. فبلغ ذلك يزيد، فدعا أرادمرد، ففعل عليه و أحسن إليه.»

۳۱- مگر آن که بقصد دیگری جز بار خواستن آمده باشد، چنان که فریدون با اسب درون کاخ ضحاک می گردد و

درواقع با این عمل پادشاهی ضحاک را پایان یافته می گیرد. شاهنامه (ب ۱۰) ۳۵۵/۹۸/۱:

به اسپ اندر آمد به کاخ بزرگ
جهان نا سپرده جوان سترگ

۳۲- مثلاً در مورد فرستاده سلم و تور به درگاه فریدون. شاهنامه (ب ۱۰) ۳۶۹/۱۴۴/۱ بجلو:

برفتند بیدار کسارا گهان
بگفتند با شهریار جهان

که آمد فرستاده‌ای نزد شاه
یکی بمرنش مرد با دستگاه

بفرمود تا پرده برداشتنند
از اسپش به درگاه بگذاشتنند

صورت درست مصرع آخر بر طبق تصحیح نگارنده (فریدون، بیت ۳۴۹) هست: بر اسپش.
کاتبان و مصححان شاهنامه بخاطر نداشتن آگاهی درست از فرهنگ پیشین ایران در بسیاری جاها ضبط

- ۳۳- مثلاً پس از خلعت گرفتن سام از منوچهر اسپ پهلوان را می خواهند. شاهنامه (ب ۱۰) ۲۸۸/۲۳۴/۱:
یکی خلعت آراست شاه زمین
چو این عهد و خلعت بیاراستند
که کردند هر کس بر او آفرین...
پس اسپ جهان پهلوان خواستند
- ۳۴- شاهنامه (ب ۱۰) ۱۴۸۱/۲۳۴/۱:
خروشیدن مرد بالای خواه
یکایک بر آمد ز درگاه شاه
- ۳۵- شاهنامه (ب ۱۰) ۱۳۰۸/۶۵۲/۶: جلوه
چو خاقان بیامد بنزدیک شاه
چو بشنید شاه جهان برنشست
بیامد چنین تا به درگه رسید
همی بود تا چو نش بیند به راه
ببیندش و برگردد از پیش اوی
پس آن گاه خاقان چنان هم بر اسپ
فرود آمد از اسپ خاقان همان
شهنشاه اسپ تگاور براند
درنگی بُد تا جهاندار شاه
چو خاقان برفت از پس شهریار
پیاده شد از اسپ پرموده زود
خرامان بیامد بنزدیک تخت

این روایت در تاریخ بلعمی نیز آمده است (بهرام چوبین، ب ۹، ص ۱۵): «و چون این پسر ملک ترک بنزدیک مداین برسد، هرمز برنشست و پیش وی بیرون آمد از حرمت قرابت که پسر خالش بود. چون برابر وی آمد مردانشاه سپاه فرود آورد و پیش ملک زمین بوسه داد و آن پسر ملک ترک نیز فرود آمد. او را پرسید. پس هرمز برنشست. پسر ملک ترک نیز خواست که برنشند. مردانشاه یله نکردش و دست بگرفت و از پیش ملک هرمز برفت تا در ایوان.» در چاپ مسکو (۱۲۹۷/۳۹۳/۸) پیش از بیت آخرین بیتی دیگر هم دارد که محتوای آن برابر جمله آخر در تاریخ بلعمی است:

پیاده همان، شاه دستش به دست
بیآورد او را به جای نشست
یعنی: پرده دار پس از آن که جلوی اسب شاه ترک را گرفت و او را از اسب فرود آورد، پیاده در حالی که دست شاه ترکان را گرفته بود او را به بارگاه برد.

۳۶- نگاه کنید به یادداشت پیشین. در میان تصویرهای پله‌های آپادانا کسانی هم در جامه مادی و پارسی دیده می‌شوند که دست کسی را گرفته و با خود می‌برند (تصویرهای ۶-۸). از عصبانی که این اشخاص در دست دیگر خود دارند بر می‌آید که آنها همان سالار بار هستند و با توجه به یادداشت پیشین و آنچه در بخش‌های دیگر این گفتار خواهد آمد روشن می‌گردد که در زمان هخامنشیان نیز مانند دوره‌های متأخرتر رسم بود که سالار بار دست بارخواه را بگیرد و او را به بارگاه ببرد. توجه شود که آنچه بر روی پله‌های آپادانا آمده است نمایش جریان بار است و از این رو هر تصویری نمایش یکی از جزئیات این آیین است و چیزی هرگز جنبه آزادی در هنر ندارد. از این مطلب که سالار بار یا هزاربد هم در جامه پارسی دیده می‌شود و هم در جامه مادی، باید چنین نتیجه گرفت که گارد شاهی از دو سپاه هزار نفری تشکیل می‌شد که فرمانده یکی از آنها مادی و دیگری پارسی بود. به سخن دیگر سالار بار دو نفر بودند که به نوبت خدمت می‌کردند.

۳۷- جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۲۸ و مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۱، ص ۲۸۸: «فکان یكون بين الملك



تصویر ۹. هزارید. در جامه مادی و عصا بدست دست یک مرد تژاده عیلامی را که از پادشاه بار یافتہ است گرفته و او را به پیشگاه پادشاه می برد.



تصویر ۷- هزارید در جامهٔ پارسی دست یک مرد نژادهٔ هندی را که از پادشاه باریافته است گرفته و او را به پیشگاه پادشاه می‌برد.

(جاحظ: بینه) و بین أول الطبقات عشرون ذراعاً. لأن الستارة من الملك على عشرة أذرع، والستارة من الطبقة الأولى على عشرة أذرع.»

۳۸- کارنامگ (ب ۳۶)، در دهم، بند هفتم: «موبدان موبد و ایران اسپهبد و پشت اسپان سردار و دبیران مهست و دراندرزید و واسپوهرگان به پیش اردشیر شدند و به روی افتادند و نماز بردند.»

شاهنامه (ب ۱۰):

از اسپش به درگاه بگذاشتند
همه دیده و دل پر از شاه دید
چو کافور موی و چو گل سرخ روی
کیانی زبان پر ز گفتار نرم
زمین را سراسر به بوسه پسود

بجلو ۳۷۱/۱۴۴/۱

بیامد به درگاه سالار بار
سپه را به درگاه بگذاشتند
بزرگان پیل افگن شیرفش
چو گرگین و بیژن، چو رهام شیر
از آن پس همه بر گشادند راز

بجلو ۲۵۲۶/۲۱۸/۴

بدان نامور بارگاه آمدند
بر آن گونه آراسته گاه را
بر او بر همی خواندند آفرین

بجلو ۳۳۴۰/۲۸۲/۷

بفرمود تا پرده برداشتند
چو چشمش به روی فریدون رسید
به بالای سرو و چو خورشید روی
دو لب پر ز خنده، دو رخ پر ز شرم
فرستاده چون دید سجده نمود

چو بر تخت شد نامور شهریار
بفرمود تا پرده برداشتند
برفتند با دست کرده به کش
چو طوس و چو گودرز و گئودلیسر
چو دیدند بردند پیشش نماز

چنین تا بنزدیک شاه آمدند
چو دیدند زیبا رخ شاه را
نهادند همواره سر بر زمین

و نیز نگاه کنید به یادداشت ۱۴.

۳۹- شاهنامه (ب ۱۰) ۱۰۹۶/۳۰۲/۱:

بر آن نامور مهربانگشت اوی

بر طبق چاپ مسکو ۱/۱۹۸/۹۴۷

ببوسید تخت و بمالید روی

۴۰- وقتی سام شاه سیستان سیندخت را بارمی دهد. شاهنامه (ب ۱۰):

بگفت و بفرمود تا داد بار
به پیش سپهبد خرامید تفت
ابر شاه و بر پهلوان زمین

بجلو ۱۲۸۷/۳۱۸/۱

بنزدیک سالار دیهیم جوی
مه بانوان خواندندش به نام
سخن گفت با او زمانی دراز

بجلو ۱۳۶۵/۳۲۴/۱

بیامد بر سام پیل پرده دار
فرود آمد از اسپ سیندخت و رفت
زمین را ببوسید و کرد آفرین

گرانمایه سیندخت بنهاد روی
روارو در آمد به درگاه سام
بیامد بر سام و بردش نماز

۴۱- طبری (ب ۲۱)، ۲، ص ۸۵۹: «فدخل جوانی علی بهرام فراعه مارای من وسامته و بهانه و اغفل السجود

دهشا فعره بهرام انه انما ترک السجود لما راعه من رُوانه.»

۴۲- شاهنامه (ب ۱۰):



تصویر ۸ هزارید در جامه مادی و عصا بدست دست یک مرد نژاده خوارزمی، را که از پادشاه باریافته است گرفته و او را به پیشگاه پادشاه می برد.

چونزدیک شاه اندر آمد زمین
 بوسید و بر شاه کرد آفرین
 زمانی همی داشت بر خاک روی
 بدو داد دل شاه آرم جوی
 بفرمود تا رویش از خاک خشک
 ببردند و بروی فشانند مشک
 بیامد بر تخت شاه، ارجمند
 بپرسید از او شهریار بلند

بجلو ۱۳۸۲/۳۲۶/۱

۴۳- کارنامهگ (ب ۳۶)، در نهم، بندهای ۱۶، ۲۰؛ دردهم، بندهای ۷ و ۹؛ در دوازدهم، بند ۱۳؛ در سیزدهم، بند ۹ و ۱۵. این اصطلاح در شاهنامه بصورت انوشه‌بَدی (شاهنامه، ب ۱۰، ۷/۳۲۶/۸۱) و در عربی بصورت عمرک الله (طبری، ب ۲، ۲۱، ص ۸۲۴ و ۱۰۴۸) آمده است.

۴۴- کارنامهگ (ب ۳۶)، در نهم، بندهای ۱۶. در شاهنامه نیز پس از انوشه‌بَدی گاه دعای دیگری هم می‌افزاید که بیشتر بصورت روان را به دیدار توشه (نوشه) بَدی آمده است، ولی گاه هم تنها به عبارت آفرین خواندن یعنی «دعا کردن» بسنده می‌کند. نگاه کنید به فرهنگ ولف (ب ۴۰)، زین: انوشه، خواندن ۲.

۴۵- جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۹۰: «و من حقّ الملک - إذا عطس - أن لا یشتت؛ و إذا دعا، لم یؤمن علی دُعا ئه.»

۴۶- طبری (ب ۲۱)، ۲، ص ۱۰۳۶؛ تولدکه (ب ۳۸)، ص ۳۴۳ و ۳۶۷؛ کریستن سن (ب ۴۱)، ص ۴۰۰. شاهنامه (ب ۱۰):

دو مرد خردمند پاکیزه گوی
 به دستار چینی ببستند روی
 چو دیدند بردند پیشش نماز
 ببودند هر دو زمانی دراز

بجلو ۸۸/۳۶۲/۷

۴۷- نگاه کنید در فرهنگ ولف (ب ۴۰)، زیر: دست، شماره ۴۵.

۴۸- جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۲۳ بجلو؛ مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۱، ص ۲۸۶ بجلو.

۴۹- شاهنامه (ب ۱۰):

سه تخت از برتخت بر پایه بود
 ز گوه‌ر سرپای پرمایه بود
 کهن تخت را نام بُد میش سار
 سر میش بودی بر او برنگار
 مهین تخت را خوانندی لاژورد
 که هرگز نبودی بر او باد وگرد
 سدیگر سراسر ز پیروزه بود
 بر او هر که دیدیش دلسوزه بود
 هر آن کس که دهقان بُد و زبردست
 ورا میش سر بود جای نشست
 سواران بسی پاک روز نبرد
 شدند بر آن گنبد لاژورد
 به پیروزه بر جای دستور بود
 که از کدخدایش رنجور بود
 چو بر تخت پیروزه بودی نشست
 خردمند بودی و مهتر پرست
 چو رفتی به دستوری رهنمای
 مگر یافتی نزد پرویز جای

بجلو ۳۶۹۹/۳۱۲/۷

۵۰- ابن بلخی، فارسنامه (ب ۱۶)، ص ۹۷.

۵۱- شاهنامه (ب ۱۰):

بیامد نشست از برتخت زر
 ابایاره و تاج و زرین کمر
 به یک دست موبد که بودش وزیر
 به دست دگسر یزدگرد دبیر
 همان گرد برگرد او بخردان
 سخنگوی بوزرجمهر و ردان

بجلو ۱۶۶۸/۲۸۲/۶

۵۲- رستم دست چپ اسفندیار را جای خود نمی داند و اعتراض می کند، شاهنامه (ب ۱۰):

ز رستم همی مجلس آرای کرد
به جایی نشینم که رای من است
نشستن بیارای زان سان که خواست
که برز مرا بین و بگشای چشم...
مرا هست پیروزی و نام و رای
که کرسی زرین نهد پیش گاه
پراز خشم و بویا ترنجی به دست

بجلو ۳۰۷/۶۱۲/۴

۵۳- شاهنامه (ب ۱۲):

سیاوخش بنشانندش زیر تخت

زافرامسیابش بپرسید سخت

۸۶۸/۲۶۸/۲

نهاده به سر بر ز گوهرکلاه
بفرمود زرین یکی زیر گاه...

برادرش را دید بر زیرگناه
چو آواز بهرام بشنید شاه

۲۴۷/۲۴۲/۲۴/۶

بپرسید و بر زیرگاهش نشاند

سکندر نگه کرد و او را بخواند

۴۰۴/۱۳۴/۵

۵۴- شاهنامه (ب ۱۲):

به درگاه شاه آفریدون رسید
به ایر اندر آورده بالای اوی
نشسته به دربر گرانمایگان
به یک دست بر بسته شیر و پلنگ
ز چندان گرانمایه گرد دلیر
سپهری است پنداشت ایوان بجای

بر آورده از دور ایوان بدید
زمین کوه تا کوه پهنای اوی
به پرده درون جای آزادگان
به دست دگر زنده پیلان جنگ
خروشی برآمد چو آوای شیر
پری لشکری گردش اندر به پای

بجلو ۳۶۳/۱۴۴/۱

دو رویه بزرگان کشیده رده
به زرین عمود و به زرین کمر
به یک دست بر بسته شیر و پلنگ

سراپای یکسر به زر آرده
زمین کرده خورشید گون سر بر
به دست دگر زنده پیلان جنگ

بجلو ۶۸۴/۱۷۲/۱

برآورده ای دید سر در هوا
سواران و پیلان به در بر پهای

به در بر فراوان سلیح و نوا
خروشیدن زنگ با کره نای

بجلو ۲۳۱/۲۴/۶

۵۵- نگاه کنید به: کریستن سن (ب ۴۱)، ص ۳۹۷.

۵۶- شاهنامه (ب ۱۰):

در باغ بگشاد سالار بار
بفرمود تا تاج زرین و تخت
همه دیبه خسروانی به باغ

نشستنگهی ساخت بس شاهوار
نهادند زیر گل افشان درخت
بگسترد و شد گلستان چون چراغ

درختی زدند از بر گاه شاه
تنش سیم و شاخش زیاقوت و زر
عقیق و زبرجد همه برگ و بار
همه بار زرین ترنج و بهی
بدو اندرون مشک سوده به می
که را شاه برگاه بنشانندی
بیامد نشست او به زرینه تخت

کجا سایه گسترده بر تاج و گاه
بر او گونه گونه نشانده گهر
فرو هشته از شاخ چون گوشوار
میان ترنج و بهی بُد تهی
همه پیکرش سفته بر سان نی
بر او باد از آن مشک بفشانندی
به سر برش ریزنده مشک از درخت

بجلو ۸۴۴/۳۶۴/۳

۵۷- شاهنامه (ب ۱۰):

ز مزدک شنید این سخنها قباد
چنین گفت مزدک به پرمایه شاه
همانا ننگنجند در پیش شاه
بفرمود تا تخت بیرون برند

به سالار فرمود تا بار داد
که این جای تنگ است و چندان سپاه
به هامون خرامد کندشان نگاه
ز ایوان شاهی به هامون برند

بجلو ۲۷۷/۱۴۶/۶

۵۸- جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۲۷.

۵۹- شاهنامه (ب ۱۰):

چو خورشید بر تخت زرین نشست
بفرمود تا رفت پیشش زریر
به شبگیر قالوس شد بارخواه
ز بیگانه ایوان بپرداختند

شب تیره را رخ به ناخن بخت
سخن گفت هر گونه با شاه دیر
ورا بار دادند نزدیک شاه
فرستاده را پیش بنشاختند

بجلو ۷۷۶/۳۴۴/۴

درفشی بزد چشمه آفتاب
در بار بگشاد سالار بار

سر شاه گیتی در آمد ز خواب
نشست از بر تخت زر شهریار

بجلو ۱۱۴/۱۴/۶

چو خورشید تابان ز گنبد بگشت
بفرمود تا خوان بیاراستند

گه بار بیگانه اندر گذشت
نوازشده رود و می خواستند

بجلو ۸۲۹/۱۷۰/۵

۶۰- جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۲۸ بجلو و مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۱، ص ۲۸۸: «فكان خرم باش إذا (مروج: هذا إذا) جلس الملك لندمانه و شغله (مروج: و معاقرتهم) أمر رجلاً أن يرتفع على أعلى (مروج: أرفع) مكان في قرار دارالملک (مروج: في دارالملک و يرتفع عقيرته) و يُعزّد بصوت رفيع يسمعه كل من من حضر، فيقول: يا لسان! إـحفظ رأسك، فإنك تجالس في هذا اليوم ملك الملوك (مروج: اليوم الملك). ثم ينزل. فكان هذا فعلهم في كل يوم يجلس فيه الملك للهوه، ولا يجترى أحد من خلق الله أن يدبر لسانه في فيه بخير ولا غيره، حتى تُحرّك الستارة، فيطلع القائم عليها فيؤمر بامر فينقده، و يقول: إـفعل يا فلان كذا، و تُعنى أنت يا فلان كذا و كذا (مروج: فكان ذلك فعلهم في يوم جلوس الملك للهوه وطر به. فتأخذ الندماء مراتبها خافئة أصواتها غير مُشيرة بشيء من جوارحها، حتى يطلع الموكل بالستارة فيقول: عن أنت يا فلان بكذا و كذا، واضرب أنت يا فلان بكذا و كذا من طريقة كذا و كذا، من طرائق الموسيقى)».

۶۱- بیرونی، التفهیم (ب ۱۱)، ص ۲۵۳: «زیراک خسروان بدان پنج روز حقهای حشم و گروهان بگزاردندی و

حاجت‌ها روا کردند، آن گاه بدین روز ششم خلوت کردندی خاصگان را.» بیرونی در آثار الباقیه (ب ۳۰)، ص ۲۱۸ بجلو، این مطلب را با توضیح بیشتری نقل کرده است: «و کان من آئین الاکاسره فی هذه الأيام الخمسه أن یبدأ الملک يوم التیروز فیلعم الناس بالجلوس لهم و الاحسان الیهم و فی اليوم الثانی یجلس لمن هو أرفع مرتبةً و هم الدهاقین و أهل البیوتات و فی اليوم الثالث یجلس لآساورته و عظیماته مواذته و فی اليوم الرابع لأهل بینه و قرابته و خاصةً و فی هذا اليوم الخامس لولده و صنائعه فیصل الی کل واحد منهم ما استحقه من الرتبة و الاکرام و یستوفی ما استوجبه من المبرة و الانعام فإذا کان اليوم السادس کان قد فرغ من قضاء حقوقهم فنورز لنفسه و لم یصل الیه الا أهل أنسه و من یصلح لخلوته و أمر باحضار ما حصل من الهدایا علی مراتب المهبدین فیتأملها و یفرق منها ماشاء و یؤدع الخزانن ماشاء.» چکیده: آیین ساسانیان در پنج روز نوروز چنین بود که روز نخستین توده مردم را، روز دوم دهقانان و خانواده‌هایشان را، روز سوم اسواران و بزرگان موبدان را، روز چهارم خانگیان و نزدیکان و ویژگیان را و روز پنجم فرزندان خود را می‌پذیرفت و سپس روز ششم را برای خود و اهل انس و خلوت نوروز می‌گرفت و هدایای رسیده را بررسی می‌کرد. و نیز نگاه کنید به: سیاستنامه (ب ۱۵)، ص ۶۰. در شاهنامه بار عامی که خسرو پرویز در نوروز می‌داد چنین وصف شده است:

بنزدیک او موبدی نیکبخت
بزرگان و روزی دهان را بدی
بیاراستندی همه کاریان
کجا خوردش از کوشش خویش بود
بسی کشته افکنده بر در سرای
کز آوازه‌ها دل بجوش آمدی
میاشید تیره دل و بد نهان
کشد، گردد اندیشه او تباه
هر آن کس که کهنربود بشمیرد
کز آن بگذری کرد باید نگاه
نماندی کسی نیز در بند شاه
سراپای و دینار و هرگونه چیز
که او را نبودی ز نوروز بهر
درمهای گنجی بر افشاندی

به نوروز چون برنشستی به تخت
فروتر ز موبد مهان را بدی
به زیر مهان جای بازاریان
فرومایه تر جای درویش بود
فروتر بریده بسی دست و پای
ز ایوان از آن پس خروش آمدی
که ای زبردستان شاه جهان
هر آن کس که او سوی بالا نگاه
ز تخت کیان دوتر بنگرید
وز آن پس تن کشتگان را براه
وز آن پس گنجهکار و گریگاه
به زندانیان جامه‌ها داد نیز
هر آن کس که درویش بودی به شهر
به درگاه ایوانش بنشانندی

بجلو ۳۸۶۵/۳۲۶/۷

بر طبق این ابیات در بار عام نوروزی جای بار خواهان چنین بوده است: از همه نزدیکتر به خسرو موبد بود. پایینتر جای بزرگان و روزی دهان یعنی دفترداران و حسابداران که مأمور ثبت مواجبه و بخششها بودند. پایینتر جای بازاریان یعنی بازرگانان و کسبه. پایینتر جای مردم درویش، یعنی مردم بی سرمایه و روزمزد. پایینتر جای مردم بی دست و پای، یعنی کسانی که دست و پای خود را در اثر حادثه‌ای از دست داده بودند. پایینتر جای کشتگان (؟). پایینتر جای زندانیانی که بمناسبت نوروز بخشوده شده بودند. و اما منظور از کشتگان چه کسانی هستند؟ شاید باید آن‌را به زیرکاف فارسی خواند. بنداری (ج ۲، ص ۲۴۴) بیت پنجم را چنین ترجمه کرده است: «و تحت الکل موضع إقامة الحدود و اجراء السياسات.»

۶۲- در باره معنی - kara نگاه کنید به: ویدن گرن (ب ۵۲)، ص ۱۳۹، ۱۵۲؛ داندامف - پول (ب ۵۳)، ص ۱۸۲ بجلو، ۱۹۵ بجلو.

۶۳- مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۱، ص ۳۱۱: «جلس یوماً للناس، فدخل رجل من خاصة أهل فنحاه وزیره، فأمر به

آن یقام و آن یحجب عنه سنه.»

۶۴- شاهنامه (ب ۱۰)، ۲/۲۰۰/۸۸ و ۱۹۰/۴: ۶۸۴/۳۸۶۵.

۶۵- شاهنامه (ب ۱۰)، ۷/۱۲/۸۸ و ۹۵.

۶۶- شاهنامه (ب ۱۰):

به دادار دارنده سوگند خورد
که تا بوم و یارست و فرزند تو
نسازم جز از خوبی و راستی

به دین مسیح و به تیغ نبرد
بزرگان که باشند پیوند تو
نیندیشم از کژی و کاستی

بجلو ۹۱۱/۱۷۶/۵

۶۷- شاهنامه (ب ۱۰):

گشاده‌ست بر هر کس این بارگاه

ز بد خواه و از مردم نیک‌خواه

۱۱/۳۳۲/۵

مباشید ترسان به تخت و کلاه
هر آن کس که آید به روز و به شب

گشاده‌ست بر هر کس این بارگاه
ز گفستار بسته مدارید لب

بجلو ۲۵۱/۱۸۰/۶

۶۸- شاهنامه (ب ۱۰):

هر آن کس که آید بدین بارگاه
اگر گاه بار آید از نیم شب،

که باشد ز ما سوی ما دادخواه،
به پاسخ رسد، چون گشاید دل لب

بجلو ۳۵/۱۰۲/۵

۶۹- مثلاً انوشروان هنگام بیماری. شاهنامه (ب ۱۰):

چنان شد زمستی که از تن بماند

ز رنج تن از بار دادن بماند

۷۵۲/۲۲۲/۶

۷۰- مثلاً فریدون در مرگ ایرج. شاهنامه (ب ۱۰):

در بار بسته گشاده زبان
کس از تاجداران بر این سان نمرد

همی گفت زار ای نبرده جوان
که تو مردی ای نامبردار گرد

بجلو ۵۸۶/۱۶۲/۱

و یا کیخسرو در مرگ فرود:

در بار دادن بر ایشان بست

روان را به درد برادر بخت

۵۰/۸/۳

و یا هرمزد در مرگ آیین گشپ:

از انده در بار دادن بست

ندیدش کمی نیز با می به دست

۱۸۹۹/۷۰۲/۶

۷۱- مثلاً خسرو پرویز هنگام شنیدن از زایچه پسر:
پُر اندیشه شد زین سخن شهریار

بدان هفته کس را ندادند بار

۳۲۹۸/۲۷۸/۷

۷۲- شاهنامه (ب ۱۰):

به سالار بار آن زمان گفت شاه
کسی را مده بار در پیش من

که بنشین پس پرده بارگاه
ز بیگانه و مردم خویش من...

بر آمد یکی غلغل و گفت و گوی
بزرگان فرزانه رایزن...

ز یزدان بپیچید و گم کرد راه
همانا که با دیو دارد نشست

به گفتار ابلیس گم کرد راه
شب و روز او را ندیده ست کس

بدان آگهی تیز بشتافتم
بفرمود تا پرده بارگاه
بپوشد ز ما چهره شاهوار
همی تاختم همچو کشتی بر آب...

بجلو ۲۵۶۲/۲۲۰/۴

چو یک هفته بگذشت و نمود روی
همه پهلووانان شدند انجمن

و سرانجام گودرز پسر خود گویا نزد زال می فرستد با این پیام:

به زال و به رستم بگویی که شاه
در بار بر نامداران بیست

زال و رستم به پایتخت می شتابند:

بگفتند با زال و رستم که شاه
همه بارگاهش سپاه است و بس

زال به کیخسرو:

یکی نامزدا آگهی یافتم
از ایران کس آمد که پیروز شاه
نه بردارد از پیش سالار بار
من از درد ایرانیان چون عقاب

۷۳- شاهنامه (ب ۱۰): ۸/۴/۶ بجلو.

۷۴- طبری (ب ۲۱)، ۲، ص ۸۷۱؛ نولدکه (ب ۳۸)، ص ۱۱۳، پی نوشت ۴؛ نولدکه (ب ۳۹)، ص ۱۰۶.

۷۵- شاهنامه (ب ۱۰):

همی کرد رامشگران را نگاه
به زخم سرود اندرون خیره گشت
درم کرد و دینار چندی نثار
که از من به سال و هنر برترست
که ما کهنه گشتیم و او نوشود
ز رامشگر ساده بریست راه
همش کار بد بود و هم بارید
نه نیزش بُدی مردمی خواستار
ابا بریبط آمد سوی باغ شاه...

بجلو ۳۷۳۸/۳۱۴/۷

ز کشور بشد [بارید] تا به درگاه شاه
چو بشنید سرگش دلش تیره گشت
بیامد بنزدیک سالار بار
بدو گفت رامشگری بردرست
نباید که در پیش خسرو شود
ز سرگش چو بشنید دربان شاه
چو رفتی بنزدیک او بارید
نمدادی ورا بار سالار بار
چونومید برگشت از آن بارگاه

و نیز نگاه کنید به: ثعالی، غرر (ب ۲۹)، ص ۶۹۴ بجلو.

۷۶- شاهنامه (ب ۱۰):

به بایسته کاری، نیابند راه،
که بر من بپوشد چنین دامستان

بجلو ۳۳/۱۶۲/۶

هر آن کس که آید بدین بارگاه
نباشتم ز دستور همداستان

۷۷- نگاه کنید به: نظام الملک، سیاستنامه (ب ۱۵)، ص ۵۵ بجلو.

۷۸- نگاه کنید به: کتابنامه، ب ۵۴، ص ۱۲۹ بجلو.

۷۹- صابی، رسوم (ب ۲۲)، ص ۷۱؛ جاحظ، رسائل (ب ۲۳)، ص ۱۵۹ بجلو. صفت خوش چهرگی و خوش

اندامی او را برای خوشایند خلیفه در نظر گرفته بودند و میان سالی یا پیری او را برای آن که خطری برای زنان حرم
نباشد، چون این مرد بخاطر شغلی که داشت گاه لازم می نمود که در اندرونی به سراغ خلیفه رود.

- ۸۰- گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۱۳۶؛ بیهقی، تاریخ (ب ۱۳)، ص ۳۳.
- ۸۱- صابی، رسوم (ب ۲۲)، ص ۹۰ بجلو.
- ۸۲- نظام الملک، سیاستنامه (ب ۱۵)، ص ۶۰.
- ۸۳- صابی، همان جا، ص ۷۸ بجلو، ۹۱ بجلو؛ جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۱۲۳ بجلو.
- ۸۴- صابی، همان جا، ص ۸۵.
- ۸۵- صابی، همان جا، ص ۷۹.
- ۸۶- بیهقی، تاریخ (ب ۱۳)، ص ۳۲ بجلو.
- ۸۷- صابی، همان جا، ص ۱۱ بجلو.
- ۸۸- صابی، همان جا، ص ۳۱؛ جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۷؛ و نیز نگاه کنید به: فن کرم، ب ۴۳، ص ۲، ص ۲۴۶ بجلو.
- ۸۹- صابی، همان جا ص ۷۴ بجلو.
- ۹۰- صابی، همان جا، ص ۳۲.
- ۹۱- صابی، همان جا، ص ۶۸.
- ۹۲- صابی، همان جا ص ۳۳ بجلو.
- ۹۳- صابی، همان جا ص ۵۲، ۵۷، ۳۷.
- ۹۴- صابی، همان جا، ص ۵۹؛ جاحظ، کتاب التاج (ب ۲۴)، ص ۷، ۶۹، ۱۱۲.
- ۹۵- صابی، همان جا ص ۳۵ بجلو.
- ۹۶- آیین خسروان بجای اصطلاح آیین خسروان Furstenspiegel.
- ۹۷- عنصر المعالی، قابوسنامه (ب ۱۴)، ص ۴۱ بجلو.
- ۹۸- گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۱۳۶.
- ۹۹- طبری (ب ۲۱)، ۱۰، ص ۵۹.
- ۱۰۰- صابی، همان جا، ص ۸۰ بجلو؛ و نیز نگاه کنید به: ابن الجوزی، المنتظم (ب ۳۱)، جزء هفتم، ص ۷، ۹۸ بجلو.
- ۱۰۱- صابی، همان جا، ص ۸۲: «فقیل انّ زيارين شهر اكو به أكبر تقبيل عضدالدولة الأرض، وقال: هذا هو الله، وسمعه عضدالدولة، فقال لعبدالعزیز بن يوسف: عرّفه انه خليفة الله في أرضه.» می گویند که زیارین شهر اکو به زمین بوسی عضدالدوله را بزرگ گرفت و گفت: آیا این خداست؟ عضدالدوله شنید و به عبدالعزیز بن یوسف گفت: او را آگاه کن که او خلیفه خدا در زمین است.
- از این گفتگوروشن می گردد که خلیفه در چشم عضدالدوله تنها یک رهبر مذهبی بود که عضدالدوله شیعی برای رضایت خاطر اهل تسنن وجود او را تحمل می کرد.
- ۱۰۲- صابی، همان جا، ص ۸۵.
- ۱۰۳- گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۱۴۰.
- ۱۰۴- مسعودی، التنبیه (ب ۲۶)، ص ۳۰۰: «طاهر بن الحسين ابن مصعب بن زريق بن حمزة الرستمي من ولد رستم بن دستان.»
- ۱۰۵- و نیز نگاه کنید به یادداشت نگارنده در: ایران نامه، ۱/۱۳۶۱، ص ۴۳، زیر نویس ۲۳.
- ۱۰۶- تاریخ سیستان (ب ۱۸)، ص ۲۰۰: «يعقوب بن الليث بن المعدل بن حاتم ماهان بن كيخسرو ابن اردشير بن قباد بن خسرواپرو يز.»
- ۱۰۷- تاریخ سیستان (ب ۱۸)، ص ۲۲۲ بجلو.

- ۱۰۸- گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۱۳۸ بجلو.
- ۱۰۹- نظام الملک، سیاستنامه (ب ۱۵)، ص ۱۳ بجلو.
- ۱۱۰- نگاه کنید به پایان زیرنویس ۳۶.
- ۱۱۱- مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۵، ص ۱۱۲.
- ۱۱۲- بنا بر گزارش مسعودی یعقوب حتی قصد داشت بتقلید از ساسانیان شهر جندیساپور را پایتخت خود کند، ولی در همان جا درگذشت. مروج (ب ۲۷)، ۱، ص ۲۹۵: «وقد كان يعقوب بن الليث الصقار أراذ سكنى جندیساپور مشتبهاً بمن مضى من ملوك آل ساسان إلى أن مات بها.»
- ۱۱۳- و نیز نگاه کنید به: خواندمیر، حبیب السیر (ب ۲۰)، ۲، ص ۲۹۵؛ مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۵، ص ۱۰۸ و ۱۱۴ می نویسد که شرح حال یعقوب را در کتابهای اخبارالزمان و الأوسط بتفصیل آورده بود. ولی این کتابها بدبختی از دست رفته اند.
- ۱۱۴- تاریخ سیستان (ب ۱۸)، ص ۲۶۵. گویا این خضراء جای بلند و گنبدی شکلی بود در دشتی سبز که شاه بر آن به نشاط می نشست و یا بارمی داد. نگاه کنید به: بیهقی، تاریخ (ب ۱۳)، ص ۸۰ و ۱۹۷. درباره باردادن عمرو لیث نگاه کنید به: بیهقی، تاریخ، ص ۶۱۸ بجلو و ۶۵۷.
- ۱۱۵- تاریخ سیستان (ب ۱۸)، ص ۳۱۷ بجلو:
- مادر می را بکرد باید قربان
مجلس باید بساخته ملکانه
جامه زرین و فرشهای نوآیین
یک صف میران و بلعمی بنشسته
خسرو بر تخت پیشگاه نشسته
ترک هزاران به پای پیش صف اندر
هریک بر سر بساک مورد نهاده
- ۱۱۶- جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمنی (ب ۱۷)، ص ۱۳۲.
- ۱۱۷- جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمنی (ب ۱۷)، ص ۱۰۰.
- ۱۱۸- گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۱۶۰ بجلو
- ۱۱۹- گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۱۶۸؛ جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمنی (ب ۱۷)، ص ۴۰، ۹۲ بجلو، ۱۲۷، ۱۵۷؛ بیهقی، تاریخ، (ب ۱۳)، ص ۸۶۵ بجلو.
- ۱۲۰- مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۵، ص ۲۶۲: «واستولى أسفار بن شبرويه على بلاد طبرستان والرى و جرجان و قزوین و زنجان و أبهرو قم و همدان و الکرج... و كان لايدین بملة الإسلام، و عصى صاحب خراسان و خالف عليه، و أراد أن يعقد التاج على رأسه و ينصب بالرى سريراً من ذهب للملك و يملك على ما فى يديه مداً ذكرنا من البلاد.»
- ۱۲۱- مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۵، ص ۲۷۰: «وطغى مرداویج و تکبر و عظمت جیوشه و أمواله و عساکره، و ضرب سريراً من الذهب رضعه بالجوهر، و عملت له بدنة و تاج من الذهب، و جمع فى ذلك أنواع الجواهر؛ و قد كان سأل عن تيجان الفرس و هیأتها فصوّرت له و مثلت؛ فاختار صفة تاج أنوشروان.»
- ۱۲۲- ابن مسکویه، تجارب الامم (ب ۲۵)، ۱، ص ۳۱۷ بجلو: «و كان قد صاغ تاجاً عظيماً و رضعه بالجواهر و ذکر أبو مخلد انه راك قبل الحادثة بأيام جالساً على سرير ذهب قد جعل عليه و نضه عظيمة و تفرد بالجلوس عليه و جعل دونه سرير فضة و عليه فرش مبسوط و دون ذلك كراسى كبار مذهبة و غير ذلك ليرتب أصحاب الازواء مراتبهم فى الاجلاس قال: و كان الكافة من الناس بالبعد قياماً ينظرون اليه ما ينطقون الاهمساً اعظاماً له و اكباراً لقدره.»
- ابن اثیر، كتاب الكامل (ب ۳۲)، ۸، ص ۱۹۶: «و عمل له سريراً من ذهب يجلس عليه، و سريراً من فضة يجلس

علیه اکابر قواده. و إذا جلس على السرير يقف عسكره صفواً بالبعد منه، ولا يخاطبه أحد إلا الحجاب الذين رتبهم لذلك، وخافه الناس خوفاً شديداً.»

۱۲۳- بیرونی، آثار الباقیه (ب ۳۰)، ص ۳۹.

۱۲۴- مسعودی، مروج (ب ۲۷)، ۱، ص ۲۲۸.

۱۲۵- بیهقی، تاریخ (ب ۱۳)، ص ۴۳۳.

۱۲۶- یاقوت، معجم الادباء (ب ۳۳)، ۵، ص ۳۴۹ و ۳۵۵. و نیز نگاه کنید به: بورگل (ب ۵۵)، ص ۷۸.

۱۲۷- این واژه فارسی وبمعنی ایوان یا بالکن است.

۱۲۸- این واژه فارسی و اصل آن سه دله وبمعنی چادر سه توست.

۱۲۹- صابی، رسوم (ب ۲۲)، ص ۱۴ بجلو: روزراوری، ذیل تجارب الامم (ب ۳۴)، ص ۱۱۱ بجلو. و نیز نگاه

کنید به: بوسه (ب ۴۵)، ص ۲۲۲ بجلو.

۱۳۰- جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمنی (ب ۱۷)، ص ۱۵۷ و ۳۲۸ آنها را امیر حاجب و امیر حاجب بزرگ نامیده

است.

۱۳۱- بیهقی، تاریخ (ب ۱۳)، ص ۵۵ بجلو، ۱۹۶ بجلو.

۱۳۲- بیهقی، همان جا، ص ۱۹۰.

۱۳۳- بیهقی، همان جا، ص ۳۲۹ بجلو.

۱۳۴- بیهقی، همان جا، ص ۱۳۴، ۱۵۹ بجلو.

انسان در گذرگاه گذشته و حال:

ضرورت و روش شناخت فرهنگهای سنتی در جهان معاصر

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست
— مولانا جلال الدین رومی

چیزی که دست رشت ایرانیان از کار درآمد اگر بتوانیم تار و پودش را از هم باز و معلوم کنیم که هر رشته از کدام کارگاه بیرون آمده و چه دستی در آن اثر کرده است نکته‌ها و اسرار عجیب که اکنون همه در پرده‌اند بر ما کشف خواهد شد. متأسفانه هنوز چنان که باید در این موضوع تحقیق و وارسی نشده و این رشته همچنان سربگم و نامعلوم باقی مانده است.
— استاد جلال الدین همایی

تداوم یک فرهنگ در گرو حقانیت و اعتبار انگاره‌های متشکله آن است. این انگاره‌ها در دل یک فرهنگ ذات وجودی و نیز ترکیب سازمانی آن را تشکیل می‌دهد. یک فرهنگ مجموعهٔ بلافصل و منسجم این انگاره‌های هستی‌بخش و حقیقت‌آفرین است. تشکل و تجسم عینی فرهنگها عبارت از سازمانهای اجتماعی، اخلاقیات فردی، و ضوابط و روابط پنداری و کرداری است که از همین انگاره‌های اصولی منشعب و معتبر می‌گردد. انسان در چهارچوب فرهنگ خود، هستی خویش و دیگران را با عوالم ورجاوند و سرمدی مربوط و منوط می‌بیند.^۱ ولی انسان هرگز گیرندهٔ منفعل داده‌های فرهنگی خویش نیست. همواره بین انسان و انگاره‌های فرهنگی او منطقی جدلی حکمفرماست. از قیل این منطق و از گذر طیشهای هستی‌آفرین آن فرهنگ در بستر تاریخ حرکت می‌افتد. اوج شکوفایی یک فرهنگ هنگامی است که بین انسان و انگاره‌های پنداری و کرداریش تناسبی خلاق و پویانده استوار شده است. اضمحلال

فرهنگی هنگامی است که یکی از دو جهت این جدل خلاق از طیش وامانده است و تمایلات و غرایز ذاتی بشر و یا موازین سنگین یک فرهنگ حاکم مطلق العنان و منحصر بفرد روابط و مناسبات انسان و فرهنگ است. انقلاب فرهنگی، بمعنی دقیق کلمه، هنگامی است که به دلیل و در تعاقب این اضمحلال تغییری بنیادی و اصولی در ذات و ترکیب سازمانی یک فرهنگ داده شود. نتیجه یک انقلاب فرهنگی هرج و مرج و پریشانی فکری و رفتاری نیست. در نقاط حساسی از یک فرهنگ متشیخ، با خروج از علائق گذشته زرتشت، عیسی، و یا بودایی طرحی نو بر اساسی کهنه در می اندازد و سازمان و معنایی تازه به فرهنگ می دهد.^۲

شناخت یک فرهنگ سوای وقایع نگاری حوادث و تطورات تاریخی آن است. برای این منظور باید به قلب عناصر وانگاره‌های متشکله آن راه برد. نه تنها تعیین و تبیین این عناصر و ذات وجودی آنها که ارتباط و تناسبات موضعی آنها نیز در مجموع تصویری کلی و اساسی از روند یک فرهنگ بدست می دهد.^۳

هر فرهنگ پویا و پایداری متکی بر و نیز متشکل از ضوابط و روابط متافیزیک گسترده‌ای است که در تماس و تقاطع موضوعی و موضعی با یکدیگر طرح و نقش هنجارهای پنداری و رفتاری افراد و نهادهای اجتماعی را در عمیقترین لایه‌های وجدانی و اعتباری آنها پی ریزی کرده ضامن بقاء و شکوفایی سرمایه‌های ازلی و سرمدی سنن هستی آفرین آن می گردد. ماهیت این اتکاء و رای یک رابطه ساده علت و معلولی بین اعتبار و حقانیت هنجارها از یک طرف و تداوم هسته‌های حیاتی یک فرهنگ از طرف دیگر است. این هنجارها و ضوابط کرداری و اعتقادی فی‌الذات و در عین حال هم اجزاء متشکله ماهیت و سازمان وجودی یک فرهنگند و هم محل اعتبار و انسجام آن. تداوم و توانایی یک فرهنگ در گرو مبادلات و مراودات عینی و ذهنی بین این روندهای هنجاری و نیز منوط و مربوط به درجه اعتبار سازمانها و نهادهای اجتماعی و مکارم و مصالح اخلاقی است که بالطبع از آنها ناشی شده و بواسطه حقانیت آنها معتبر می گردد.^۴

این ضوابط و روابط متافیزیک اسطقس سازمانی و بنیادی یک فرهنگ است. حتی هنگامی که شناخت و ارزیابی فرهنگها بر تابعیت و عضویت در آنها بظاهر سبقت گرفته باشد باز به دو دلیل عمده سعی در کشف و شهود طرحهای ازلی متشکله یک فرهنگ ضروری می نماید: اول آن که بسبب ماهیت شتابزده برخی ارزیابیهای سطحی در ذات وجودی این ضوابط و روابط تحریف و تخسیر و تبذیر می شود و ناظران سر

در گم و یا مغرض تصویری مغشوش و غیر قابل انطباق با واقعیت و حقیقت از فرهنگهای سنتی شرق و غرب بدست می دهند؛ دوم آن که پرده برگیری و استنباط تار و پود سیاق و سازمان یک فرهنگ بالمآل اهمیت حیاتی آنها را در حرکت استوار آن فرهنگ بر بستر تاریخ مشهود و ملموس می کند و این مهم برای بشر امروزی علی رغم استبعاد روز افزونش از مکارم و مصالح سنن قدیمی ضرور می نماید.

فرهنگ کهن و دیر پای ایرانی از دو چشمه لایزال در طول حیات خود سیراب شده است: یکی سنن و آداب وادیان ایرانی و دیگری اسلام. این دو منبع در طول قرون و اعصار سنت گذار زندگی فرهیخته در مدنیت ایرانی بوده است. بدین دلیل دوجانبه ماهیت فرهنگ ایران با آنچه در دیگر جوامع اسلامی بچشم خورده و می خورد تفاوت فاحش و اساسی دارد. به صورت و اشکال مختلف چه در تصوف و عرفان نظری مولانا، چه در حکمة الاشراق شیخ مقتول، و چه در حکمة متعالیه صدرالمتألهین آثار و اطوار فرهنگ ایرانی در عالیترین دستاوردهای اسلام ایرانی مشهود و مسجل است. این مهم کشف و شهود روندها و ضوابط و روابط فرهنگی را هم پیچیده تر و ظریفتر و هم حائز کمال اهمیت برای شناخت ماهیت و جهت حرکات و تطورات اجتماعی قدیم و جدید می کند. هریک از واحدهای هنجاری مستتر در فرهنگ ایرانی حکم سلولهای زنده ای را دارد که بتناوب بنیاد اصلی بافتها، اندامها و بالمآل کلّ عینیت وجودی این فرهنگ را تشکیل داده بجنب و جوش می اندازد.^۵

قدر مسلم آن است که حقیقت نهایی مستتر و متمرکز در هر فرهنگی شالوده و اساس وجودی آن است. این حقیقت برتر و نیز حقایق دیگر منشعب از آن در وجهات و سکنات و همچنین نهادها و سازمانهای گروهی آن فرهنگ خود را بمنصه ظهور می رساند. استتار در فرمها، نموده‌ها، و انگاره‌های مختلف خود خصیصه‌ای ذاتی از ماهیت این حقایق است.^۶ چنان است که گویی بی پردگی و عریانی چیزی از ماهیت و اهمیت و کاربرد این حقایق می زاید. در یکی از مرموزترین و در عین حال گویاترین اشارات بضرورت این حجاب حافظ جرم اعظم منصور حلاج را کشف المحجوب بی پروای او دانسته است:

گفت آن یار کز او گشت سر دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد
یکی دیگر از مهمترین مسایل روش شناختی که در چگونگی پرداختن به فرهنگهای سنتی دخیل و مطرح است حرکت تاریخی و سکون اعتباری آنهاست. با آن که عناصر متشکله یک فرهنگ در محدوده آن فرهنگ از اعتباری ازلی و سرمدی برخوردار است ولی به هر حال

در جریان گذرای تاریخ است که آنها مجال تجلی و تجسم پیدامی کنند. ولی تفحص در مبانی یک فرهنگ ضرورتاً با سعی بر انجماد ذهنی آنها در لحظه‌ای فرضی در تاریخ گذشته مناسبتی ندارد. طرح شناخت و ارزیابی ضوابط ساختمانی و عوالم روحی یک فرهنگ می‌تواند در جریان حرکت تاریخی آن و منطبق بر منطقی جدلی صورت پذیرد. در طول حرکت تاریخ یک فرهنگ آنچه باعث و بانی تغییر و تحول در ماهیت و وجود آن می‌گردد روابط همگون و ناهمگون بین روندهای هنجاری است که نهاد ناآرام و درعین حال ازلی یک سنت سرمدی را تثبیت می‌کند. حوادث تاریخی که در مجموع بستر گذار یک فرهنگ را در طول و عرض زمان و مکان تحدید و تعیین می‌کند خود زمینه و گستره‌ای است که بر فراخنای آن عوامل و عناصر پر جنب و جوش یک فرهنگ نقش یگانه خود را بتناوب ترسیم کرده بثبت می‌رساند. بعد از آن که بوسیله محققین علم تاریخ مسیر تاریخ یک فرهنگ بر ابعاد زمان و مکان نقش بست و بر جراید مکتوب و مشروح یک قوم بثبت رسید، وظیفه ارزیابی و ارزیابی آن روندهای هنجاری که شالوده و خمیرمایه یک سنت دیرپا را تشکیل می‌دهد همچنان برای ارباب تحقیق و نظر باقی ماند. آنچه امروز پیش روی پژوهشگران و متفکرین درگیر با ساختارهای فرهنگی اجتماعی است سعی در شناخت و ارزیابی ماهیت و عملکرد آن دسته از عناصر متشکله یک فرهنگ است که از پس قرون و اعصار همچنان مطرح و در سرنوشت آدمی همچنان دخیلند.^۷ فقط از این گذر است که مطالعه و بررسی تأویلی عوامل و عناصری که سنت گذار یک فرهنگ پایدار بوده‌اند در جهان معاصر محلی از اعراب پیدا می‌کند و برای گوشه‌های پر بشرِ امروزی حرفی درخور شنیدن و سخنی شایسته تأمل باقی می‌گذارد.^۸

ولی محلّ و ممرّ حضور و عبور این ضوابط و روابط فرهنگی کجاست؟ برای این منظور باید به محضر عالی مظاهر و دستاوردهای عالیّه یک فرهنگ شرف حضور یافت. فلسفه و کلام، تصوّف و عرفان نظری، شعر و ادبیات، هنر و معماری، علوم و فنون از جمله طرق مختلفی است در خطاب و نیز بزرگداشت حقایق سرمدی و استوار یک فرهنگ. همین علوم و فنون نیز خود راهگشای و راهبر کشف و شهود آن عوالم و حقایق است. چون اینها ماحصل فکر و روح بشر فرهیخته است پس در بطن فرهنگ به فرهنگ عرضه و خطاب شده‌اند و بدین سبب در نهاد وجودی و عملکرد حضوری آنها می‌توان پی به حقایق ازلی مختص آن فرهنگ برد. یکی از مهمترین روشهای حَقّه و مثمر ثمر راه یافتن به حقایق اصولی مستتر در نه توی یک فرهنگ همین راه یابی به بازتابهای علمی، فلسفی، و هنری

آن است. استنباط شالودهٔ اعتباری و مرجعیت نهادهای اجتماعی نیز راه به همین مقصد می‌برد. ولی هر چه علم و هنر در محدودهٔ سنتی تری فرم گرفته باشد تماس و ارتباط همگوتر و مستقیمتری با حقایق زیربنایی خود دارد. مع هذا علوم و فنون و هنرهای معاصر نیز به هر حال ارتباط خود را با تلاطم فرهنگهای مادر حفظ کرده‌اند. از این تداوم و تکاثر عینی و ذهنی بین فرهنگ و نموده‌های مختلفهٔ آن به هر تقدیر گزیری نیست.

بطور کلی مظاهر تجلی یک فرهنگ را به چهار گروه می‌توان تقسیم کرد: (۱) واضحترین سازمان عینی که ضوابط و روابط مستتر یک فرهنگ شالودهٔ اعتباری آن را تشکیل می‌دهد اجتماع مدنی و نهادها و گروه‌بندیهای مختلف متشکلهٔ آن است؛ (۲) یک فرهنگ همچنین در موازین اخلاقی که شالودهٔ مرجعیت و حیثیت رفتار فردی و گروهی است خود را بمنصهٔ ظهور می‌رساند؛ (۳) آثار هنری نیز در تبلور و تجسم خصلتهای زیباشناسی انسان فرهیخته مجال نمود و ظهور به عناصر ذاتی یک فرهنگ می‌دهد؛ و بالاخره (۴) متون کلاسیک انواع علوم و مشارب و مکاتب فکری سرشار از عالیترین نموده‌های خصائل هستی‌بخش و سنت‌گذار یک فرهنگ است. با آن که این تقسیم‌بندی ابتدایی به هیچ وجه جامع و مانع نیست ولی طرحی کلی از بازنمودهای عینی عناصر ذاتی یک فرهنگ بدست می‌دهد.^۹

در این مقاله کوتاه فرصت بحث مفصل دربارهٔ این چهار گروه نیست. با اشاره‌ای گذرا به سه مورد اول توجه نزدیکتری به مورد چهارم یعنی متون کلاسیک خواهد شد. تشکیلات سازمانی یک جامعه، نهادها و گروه‌بندیهای اجتماعی، طبقه‌بندیهای اقتصادی، چگونگی روابط تولیدی، ساختار و عملکرد دولت همه از جمله مواضع و مواردی است که یک فرهنگ ماهیت خود را در آنها بروز می‌دهد. این جوانب مختلف یک جامعه همگی معنی وجودی و نیز اعتبار و مرجعیت خود را مدیون فرهنگ واضع خویش است. همگونی و سنخیت گسترده و مبسوطی فرهنگ و بازنمودهای اجتماعی آن را به هم مربوط و متصل می‌کند. با مذاقه و مکاشفه در نهادهای مختلف اجتماعی می‌توان به زیر بنای فرهنگی آنها راه یافت. زیر بناهای فرهنگی از تداوم وجودی بیشتری برخوردار است تا بازنمودهای اجتماعی آنها. چه بسا تغییرات گسترده و بظاهر بنیانی که در سیاست و مدنیت رخ می‌دهد ولی زیر بناهای فرهنگی همچنان در آنها محسوس و ملحوظند. بسیاری خصیصه‌های ذاتی و زیربنایی فرهنگ ایرانی به فرهنگ و تاریخ اسلام رخنه و نفوذ کرده است. همچنین برخی آداب و رسوم رومی و هلنی در چهارچوب مسیحیت به حیات خود ادامه داده است. و نیز عقاید و مبانی فرهنگی عرب جاهلیت

حضور گسترده‌ای در جهان‌نگری اسلامی دارد.^{۱۰} ولی به هر تقدیر در خمیرمایه نهاد‌های اجتماعی انگاره‌های فرهنگی مژمن را می‌توان ردیابی و بازشناسی کرد. هم در تک تک نهادها و اندام‌های اجتماعی و هم در روابط و مناسبات متقابل آنها با یکدیگر انگاره‌های هستی‌بخش یک فرهنگ محل و مدخل حضور می‌یابد. چه در حرکت و چه در سکون و چه در لحظات شکوفایی و چه در اوقات بحرانی نهاد‌های اجتماعی و بخصوص سازمان‌بندهای سیاسی نظیر دولت عمیقترین مراجع فرهنگی خود را بروز می‌دهند. ولی این بروز همواره توأم با استعار و استعاره‌های ذاتی و خاص یک فرهنگ است. در هر فرهنگی رابطه استتاری و استعاره‌ای منحصر بفردی بین انگاره‌های فرهنگی از یک سو و مظاهر اجتماعی آنها از سوی دیگر وجود دارد. چگونگی این پیوند و نیز علت وجودی آن فقط از گذر توجه و تأمل در واحدهای مشخص «فرهنگی - اجتماعی» میسر است. حلول و حضور انگاره‌های فرهنگی در نهاد‌های اجتماعی امری صامت و ثابت نبوده و در صورت دائمی است.^{۱۱} به تعبیری این صیورت مدام از فرهنگ به اجتماع انرژی و موتور حرکت تاریخ است. جوامع در بستر تاریخ در حرکتند زیرا که فرهنگ در جوامع و نهاد‌های متشکله آنها جاری است. رشد و نمو فرهنگها و جوامع بسوی تشخیص عالیت‌ترین انگاره‌های خود و یا سقوط و ذبول آنها به سخیفترین مدارج بر بریت همه در گرو رابطه متقابل و متکامل فرهنگ و جامعه است.

بررسی روابط و مناسبات همه جانبه فرهنگ و اجتماع به فرصت و تأمل بیشتری احتیاج دارد.

انگاره‌ها و ضوابط فرهنگی همچنین در مکارم و موازین اخلاقی محضر حضور می‌یابد. معائیر و مدارج خوبی و بدی، زیبایی و زشتی، صواب و خلاف و غیره همگی ریشه در شریانه‌های حیاتی یک فرهنگ دارد. گناه و شرم دو خصیصه فرهنگی بشر است که از قبل آنها موازین اخلاقی بر وجدانیات فردی حاکم می‌گردد. تعلق اخلاقی به یک فرهنگ و احساس گناه و شرم از شکستن مکارم عالیة آن فرهنگ پدیده‌هایی متقارنند. نزول و سقوط یک فرهنگ تناسب مستقیم با تزلزل و یا تشتت انگیزه‌های فرهنگی گناه و شرم دارد. سیطره مستدام یک فرهنگ بر وجدانیات فردی جز از طریق تعبیه و تشدید مکارم معتبر اخلاقی میسر نیست. اعتبار و مرجعیت اصول اخلاقی امری جزمی و لایتغیر است. در هیچ محدوده فرهنگی تحکیم اصول اخلاقی نسبی و متغیر امکان‌پذیر نیست. تخلق و تعلق انسانها به مبانی اخلاقی فرهنگشان البته همواره امری تابع درجات و کیفیات. ولی حقانیت اصول متعالی یک فرهنگ متغیر و تابع شرایط در نوسان نیست.

حدوث و قدم فرهنگ و مکارم اخلاقی مستتر در آن به هر حال امری است جزئی و مشمول منطقی جدلی. قدر مسلم آن است که این دو لازم و ملزوم و مکمل یکدیگرند. ولی آنچه در فاصله نزدیکتری با فهم و استنباط بشری قرار دارد کیفیت و ماهیت مکارم اخلاقی است تا انگاره‌های فرهنگی مولد آنها. ولی این رابطه‌ای تولیدی، بمعنی متعارف و امری یکجانبه نیست. فرهنگ و مکارم اخلاقی حضور و اعتبار یکدیگر را تثبیت و تأیید می‌کنند. به همین دلیل با مداقه و مکاشفه در موازین اخلاقی ره به زیربنای فرهنگی و نیز علت‌العلل آنها می‌توان برد.^{۱۲}

یکی دیگر از ارجمندترین دستاوردهای فرهنگی بشر که دستاویز انسان معاصر جهت راه‌یابی به عوالم معانی فرهنگ می‌تواند بود عنصر زیبایی و ذات زیبایی‌آفرین و زیباستای آدمی است.^{۱۳} زیبایی و شناخت آن در هنر رمز رموز و راهگشای به سر چشمه‌های ازلی یک فرهنگ است. در لحظه خلقت زیبایی، چه در بیتی از یک غزل و یاد رُطفه چرخش قلمی در کنج صورتکی در یک مینیاتور، بشر خاکی و رای هستی محدود و مسدود خود قرار دارد و از خویشتن خویش بیرون آمده است. «خود» که نقاب زمان و مکان است بر اصل اصیلی که واسط و واصل انسان است به حقایق ازلی فرهنگ او در هنگام خلق زیبایی از چهره جان برداشته می‌شود. در مضمون کلام حافظ که:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم خوشا دمی‌که از این چهره پرده برفکنم

صرفاً و ضرورتاً به دنبال لحظه غایی دیدار شاهد و مشهود در رستاخیز موعود نباید گشت. در پهنه زندگی زمینی لحظات فراوانی میسر بوده است که پرده از چهره جان برداشته می‌شود و انسان در خالصانه‌ترین خلاصه خود به کشف و شهود حقایق ازلی فرهنگ خود می‌رسد. در آن هنگام که حافظ از حجاب چهره خویش پرده بر می‌گیرد و یا بهزاد به ترسیم نقشی از هستی در خم جوینی و یا رامش آهویی پرده بر می‌گیرد، غزل حافظ و تصویر بهزاد مناظر اعلی‌ای است که در اوج زیبایی خویش روی به گلشن رازهای نهفته فرهنگ ایرانی دارد. این رازها که به صورت اشکال مختلف نقش پرداز و مایه‌گذار حرکت دیرپای فرهنگ ایرانی بوده است رمز اعجاز کلام و تصویر مقدسی است که گاه بر زبان مولای روم جاری است و گاه بر قلم آقامیرک.

هم در ذات وجودی آثار هنری و نیز در تجارب و عوالمی که از ارتباط ذهنی و عاطفی با آنها به انسان متعلق به آن فرهنگ دست می‌دهد حقایق متشکله یک فرهنگ متمرکز و مستتر است.^{۱۴} شاید به تعبیری صرفاً در ذات همین برخورد است که جرقه‌های نور معرفت بر عناصر وجودی فرهنگهای سنتی می‌تابد. یک تجسم هنری ناب که خود در وهله اول از

برخورد روحی متعالی با خصیصه های ذاتی یک فرهنگ پویا بوجود آمده است متبلور بار عظیم عاطفی و ذهنی است که در تماس و تقابل مجدد با آن انسان معاصر تجارب اسلاف فرهنگ خود را دوباره تجربه کرده و زندگی می کند. در این «دو باره - زندگی» نه تنها بدیهی ترین شرایط و مبانی تداوم یک فرهنگ مندرج است بلکه عالیترین دستاوردها و دستاویزهای یک نظام زندگی فرهیخته خود را در معرض شناخت ناظران و واقفان به حرمت و عظمت آنها قرار می دهد.

ولی عالیترین مظهر نمود و حضور یک فرهنگ همانا متون و دفاتر ماندگار و متعالیه ای است که از پس قرون و اعصار نبض حیات مدنی پیشینیان را پیش روی ما می گذارد. این متون فرهنگ مجسم اند. هر برگ این متون جام جهان نمایی است که در صافی شفاف آن حجاب قرون از چهره محبوب فرهنگ و عناصر ذاتی آن برداشته می شود.

ولی دسترسی و شرف حضور یافتن به این متون امری ساده و مسجل نیست. برخی از بدیهی ترین و ابتدائی ترین اسباب و لوازم این عمل هنوز در شرف تکوین است. دو شرط اساسی و اولیه دست یابی به این هدف عبارت است از: (۱) تثبیت صور حقیقی متون کلاسیک؛ (۲) ممارست و توانایی در فن تأویل و تفسیر. آنچه تاکنون ماهیت اکثر قریب باتفاق برخوردهای مستقیم با متون کلاسیک را تشکیل داده است اولاً تعیین و تثبیت این متون و صور صحیح آثار علمی و هنری و سپس انواع مختلف ستایشها و قدردانیها و تعظیم و تکریمهای خالصانه است که متأسفانه در این حد پاسخگوی مسایل فرهنگی معاصر نیست. در نهایت خلوص نیت و با توانایی علمی اعجاب انگیزی محققین علم و ادب معاصر متون ماندگار فرهنگ سنتی ایران را کشف و ثبت کرده اند و ستایشها نموده اند. ۱۵ ولی چون این قدردانیها و منزلت یابیها با فراغ کامل از مسایل حاد فرهنگی معاصر صورت گرفته است شناخت و شناسایی گذشته بدون ایجاد برقراری ارتباط با حال و آینده بوده است و بظاهر نوعی گریز مصنوعی از واقعیتهای دشوار جهان پر آشوب فعلی بنظر می رسد. صرف ابرام و اصرار به رجعتی کلی و اصولی به گذشته ای خیالی نیز راه به سویی نمی برد. اصولاً غرض از شناخت تأویلی عناصر فرهنگ سنتی صرفاً تقدیر و تکریم آنها نیست. با تکیه بر این عناصر ذاتی فرهنگ منظور استقام و استنباط ماهیت و سازمان وجودی آن فرهنگ و روندهای متکامل و یا متناقضی است که جهات حرکت تاریخی آن را تعیین کرده است. ولی این مهم بدون تأمل و توقف کامل بر محور یک متن و یا یک اثر هنری و یا یک نهاد اجتماعی و یا یک پدیده اخلاقی میسر نیست. ۱۶

باید به نهانخانه ذهن و روح مولانا و سعدی و حافظ از طریق شعر آنها، و یا به نُه توی

فکر ملاصدرا از گذر الوادات القلبیه فی معرفه الربوبیه او، و یا به طرح پیچ عبور و مرور تصویر در مینیاتورهای بهزاد و آقامیرک راه یافت و سپس از آنجا که معبر زیبای فرهنگ ایران است نقبی به زندگی معاصر زد: اینجا که هنوز گونه‌ای و طرحی بهم آمیخته از تصویر کامل دیروز سرنوشت‌ساز ایرانی امروز است.

در این مطالعات باید به دنبال آن چنان ضوابط و روابط عمیقی گشت که در کنه و بیخ و بن فرهنگ هستی را بطور کلی و موضع انسان را در آن بطور اخص تعریف و تثبیت می‌کند. با رسوخ بدین عمق ما بناچار به ریشه‌های متافیزیک یک فرهنگ تنومند می‌رسیم که اولاً به دلیل ماهیت مرموز و مستور خویش و نیز بسبب پیچیدگی تار و پود آنها در نه توی تاریخ به اشکال ارتباط ذاتی و حیاتی خود را با عوالم مشهود و ملموس باز می‌نمایند. ولی همچنان که تنه و شاخه و برگ و گل و میوه یک درخت به ریشه‌هایی تو در تو و گسترده در زیر زمین و پنهان ز دیده‌ها متکی است، مشهودات و ملموسات عینی یک فرهنگ هم در سطح سازمانهای اجتماعی، نهادها و گروهها، سیاست و مدنیت و نیز شخصیت انسانها و عوالم عاطفی و ذهنی آنها همگی منوط و مربوط به اصول جزمی مستور و محجوبی است که ریشه‌های فرهنگی یک قوم را تشکیل می‌دهد.^{۱۷}

با توجه به هرج و مرج عظیم ایدئولوژیکی که امروزه توجه و تمرکز روحی انسانها را به تشنج و تفرقه انداخته است، ضرورت نقد و بررسی متون کلاسیک فرهنگ ایران بیش از پیش ضروری می‌نماید. شاید به تعبیری تداوم و اعتبار نحله‌های فکری و عرفانی متعدد فرهنگهای سنتی فقط از طریق همین مطالعات تأویلی آنها میسر باشد. متون کلاسیک در طی قرون و اعصار حامل بار معنوی و هنجاری متبلوری بوده‌اند که عوالم ورجاوند و سرمدی را به جهان خاکی و هستی بشر پیوند می‌دهد. حرکات مستدیر این متون بر حول محور حقایق ازلی یک فرهنگ کل حرکت تاریخ را در بر می‌گیرد. دریافت ماهیت و چگونگی این اتصال و حرکت تنها طریق دستیابی به سرچشمه‌های اعتباری و اعتقادی یک فرهنگ است. بنا بر این به هیچ وجه منظور از شناخت و ارزیابی متون کلاسیک، آشنایی با «تاریخ» یک فرهنگ نیست. آشنایی با تاریخ تحولات و تطورات یک فرهنگ البته حائز کمال اهمیت است. ولی غرض از مطالعه تأویلی متون قدیم دستیابی به عینیت محض موضوعات مورد توجه متفکرین طراز اول یک فرهنگ است.^{۱۸} دریک متن کلاسیک فرهنگ و متفکر متعلق به آن در تقابلی رو در رو عمیقترین عناصر مشکله یک سنت سرمدی را در مد نظر قرار می‌دهند. دستیابی به این قبیل ساختارها و بافتهای فرهنگی صرفاً از طریق وقایع‌نگاری اعصار گذشته مقدور و میسر نیست. با گذار از

بازنمودهای فرهنگی - که اغلب در مشارب فلسفی، مکاتب ادبی، و یا فرآورده‌های علمی و هنری بمنصه ظهور می‌رسد - و درباقت تأویلی آنهاست که می‌توان اولاً به ماهیت و وجود چنین طرحهایی درباقت کلی یک فرهنگ پی برد و ثانیاً اهمیت ذاتی آنها را در تداوم گذشته و حال و آینده یک روند فرهنگی بازشناخت.

قدر مسلم آن است که در قوالب سنتی خود این متون و مکاتب از حقانیتی اصیل و اعتباری ذاتی برخوردار بوده و هر یک بنوبه خود سندی و بازتابی از حقیقتی ازلی که مایه و شالوده تعریف و تبیین آنهاست بدست داده‌اند. درگیری با این متون در جهان معاصر به دلیل موانع عدیده‌ای بصراحت نمی‌تواند برخوردی سنتی و جزمی باشد. انسان امروز به هر تقدیر از محدوده‌های سرمدی و مقدس خود به تعبیری شایع سرباز زده و با میراث فرهنگی اش برخوردی رویاروی و نه بالذاته دارد. مع ذلک از این برخورد رویاروی می‌توان سود بسوی بهره‌وری و شناخت حقایقی جست که همان قدر در نظام زندگی معاصر دخیل است که در سازماندهی جوامع و فرهنگهای سنتی.^{۱۹}

ماهیت و چگونگی این رویارویی با متون کلاسیک نیز خود مسأله‌ای قابل تأمل است. در برخوردی تأویلی بامتون و مکاتب فکری سنتی می‌توان یا روشی صرفاً استنباطی و استفهامی داشت و یا این که در عین حال به نقد و ارزیابی این مواضع و موازین دیرینه نیز پرداخت. اتخاذ یکی از این دو روش یک مسأله صرفاً روش شناختی نیست. این دو حکایت از دو جهان بینی بالنسبه متضاد می‌کند. برای استنباط تأویلی از یک متن و یا یک مکتب بدیهی‌ترین و ابتدائی‌ترین مراحل قرار گرفتن ذهنی در فضای فرهنگی و عاطفی ناظران و واضعان آن متون و مکاتب است. بدین منظور نفوذی صادقانه و هوشیار در بطن ماهیت و وجود متن و یا مکتب مورد نظر ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. ولی در عین حال برای نقد و بررسی «عینی» از چنین پدیده‌های فرهنگی فاصله‌ای ذهنی و عاطفی بین ناظر معاصر و منظور سنتی ضروری است.^{۲۰} در چنین حالتی ناقد و متن مورد بررسی ضروراً در دو محدوده و حوزه ذهنی مجزاً و مستقل از یکدیگر قرار می‌گیرند. در منطقی جدلی بین این دو روش تأویلی است که برخوردی عمیق، پویا و کنکاشگر با متون و مکاتب سنتی میسر است که در عین حال پاسخگوی بحرانهای فکری و عقیدتی جهان معاصر نیز می‌تواند بود.^{۲۱}

لزوم این روش دو جانبه و این منطلق جدلی همچنین در بافت سنگین و بار عظیم معنوی دستاوردهای هنری بخوبی هویدا است. در یک متن کلاسیک که نشانه و نمودار مسجلی است از یک فرهنگ ریشه‌دار مسائل و مواردی بیش از مبانی مربوط به

یک علم خاص مستتر است. تمامی تجارب فرهنگی و اجتماعی یک ملت را می‌توان از پس پشت رموز و کنایات و اشارات و تنبیهات این متون استنتاج کرد. یک متن فلسفی، ادبی و یا عرفانی که از بوته آزمایش زمان پیروزمندانه بیرون آمده است حکم منشور متبلوری را دارد که با تابش اشعه تفسیر و تأویل و استنباط بر آن انوار متعدد و متلونی بر حوزه‌های فرهنگی یک قوم تابیده شده شالوده و ساختار وجودی و ماهیتی آنها را روشن می‌کند.

برای دست یافتن به این مهم مطالعات مبسوط و گسترده‌ای در مبانی فلسفه تأویلی معاصر جهت اتخاذ روش تحلیلی مناسب در مطالعه متون کلاسیک فرهنگ سنتی ایران ضروری است. از طریق مطالعه این متون به روش تأویلی راه بسوی یافتن حقایقی ازلی می‌توان برد که در پس این متون نهفته و ماهیت پرداز هویت و ماهیت فرهنگ ایرانی بوده است. در این مطالعات تأویلی تلفیقی استوار و همسنگ مورد احتیاج است از روشهای تعبیری معاصر و نفوذی هموزن و همه جانبه در محدوده منسجم یک متن کلاسیک. انجام این امر مسأله‌ای صرفاً فکری و محدود و مسدود در برج عاج فراغت و غفلت از مسایل حاد بشر امروزی نیست. بررسی تأویلی متون کلاسیک فرهنگ ایران در جهان معاصر بیش از هر دوره دیگری ضروری می‌نماید.^{۲۲} این متون که تبلور متور و گویای فرهنگ دیرپای ایرانی است طرحها و روندهای هنجاری این قوم را در طی قرون و اعصار حفظ و حراست کرده و نیز در تشکل ماهیت و وجود ساخت و بافت جامعه و فرهنگ معاصر دخیل و درگیر بوده‌اند. نه بدون استنباط و نقد و ارزیابی این متون دستیابی به عناصر متشکله فرهنگ سنتی میسر است و نه بدون درک این عناصر دیرپا رویارویی با مسائل فرهنگ معاصر. متون کلاسیک که خود از تقابل و تداخل جدلی یک فرهنگ استوار با ارواح و افکار متعالی قدیسان و متفکران ایرانی بوجود آمده است، ماهیت این منطق جدلی را در خود حفظ کرده و بستناب و ناقل گویای آن در طول تاریخ بوده‌اند.^{۲۳} وجود حواشی و تعلیقات و تفسیرات مختلف و متعدد بر متون کلاسیک برخلاف تصور برخی صاحب نظران معاصر دلیل رکود و جمود فکری نمی‌تواند بود. برخورد رویاروی و جاندار با متون کلاسیک در هر یک از ادوار گذشته مبانی ساختاری فرهنگ ایرانی را به تعبیر و تفسیر و تأویلی مثمر و مؤثر در جهت تداوم انگاره‌های هستی بخش آن کشانده است.

با پیشرفتهای گسترده‌ای که در طی قرن گذشته در علوم تفسیر و تأویل صورت پذیرفته است اسباب و ابزار حلول و دخول محتاطانه به بافت و روند فرهنگها بیش از پیش آماده و مهیاست. در حالی که قسمت عمده مطالعات فرهنگها در یکی دو قرن گذشته بیشتر در

زمینه‌های تاریخی و یا ویراستاری صور اصح متون صورت گرفته است در حال حاضر مطالعات تأویلی متون و بررسیهای تحقیقی مسایل فرهنگی و اجتماعی با اتکاء به دستاوردهای علوم اجتماعی و انسانی در رأس دستورالعمل ارباب تحقیق و نظر قرار دارد. باید با احتیاط کامل و با توجه وافى به ماهیت و تناسبات وجودی هر فرهنگی ضوابط و ساختار هنجارهای رفتاری و پنداری مستتر در انگاره‌های ذاتی آن را بازیافت و بازشناخت. شاید به تعبیری در بحبوحهٔ خلیجانه‌های عمیق فرهنگی معاصر بازشناسی این هنجارها و انگاره‌ها و نیز دریافت ارتباط و تشکیلات سازمانی آنها با یکدیگر یگانه محل اعتبار و تداوم آنها باشد.

ریشهٔ این اعتبار را باید در پیچیدگی و انسجام متون ماندگار جستجو کرد. مایه و شالودهٔ هر متن اصیل که مهر تأیید فرهنگ خود را پذیرفته است شهادت و در عین حال تحقیقی است بر اصولی لایزال و سرمدی که حقانیت آن فرهنگ را تعریف و تثبیت کرده است.^{۲۴} این اصول که همواره در حوزه‌ها و ساختارهای فرهنگی مختلف مستتر است همگی بازتاب حقیقتی است که بالاترین مرجع و مأخذ حقانیت یک سنت دیرینه است. از خصلتهای دیرپای فرهنگهای سنتی است که هم این اصول استوار و هم آن مرجع المراجع غایی را در پوششی از نمودهای رفتاری و اخلاقی مستور می‌کند. هیچ فرهنگی از استتار عناصر مقدس و ازلی خود در هاله‌ای از استعاره و تمثیل مستثنی و متبری نیست. به تعبیری حقانیت و اعتبار این اصول سرمدی از یک طرف و تداوم و اعمال نفوذ آنها در افکار و اعمال افراد از طرف دیگر در گرو همین استتار پردامنه است. پرداختن و مواجهه با این اصول ازلی مستتر در باز نمودهای فرهنگی شالوده و اساس گسترش علوم انسانی در مهد پرورش سنن دیرپاست. در گسترهٔ فرهنگ ایران فلسفهٔ مثنوی و اشراقی، کلام معتزلی و اشعری و نیز عرفان نظری، در جلوه‌های ادبی و هنری آنها، از جمله مواقف مختلفی است که در آنها ماهیت و وجود این انگاره‌های هستی بخش و نیز استعاره‌ها و تمثیلات استتاری آنها اندیشیده و تجربه شده است.^{۲۵}

انسان، خلقت، هستی، و دیگر مفاهیمی اصولی از این دست بار عظیم فرهنگی را بدوش می‌کشند که سنت گذار و هستی بخش اهمیت و کاربرد تاریخی آنان بوده است. قدم اول در شناخت و ارزیابی هسته‌های وجودی فرهنگی تدوین و تثبیت این مفاهیم و نیز تشخیص روابط و مناسبات متافیزیکی آنان با یکدیگر و دریافت سهم گسترده و حیاتی شان در حرکت تاریخی فرهنگ برپهنهٔ زمین و زمان است. آنچه به سمت وارثان یک فرهنگ دیرینه و در حال حاضر متشنج امروزه پیش روی ماست شناخت همه جانبه

اصولی آن دسته حقایق ازلی و سرمدی است که در ارتباط با یکدیگر فرهنگ سنتی ما و نیز آشفتنگی فرهنگی معاصر را بیکباره رقم زده است. در عصر تهاجم و تخاصم ایدئولوژیهای لجام گسیخته و تسلط طلب عبودیت و سرسپردگی تصنعی و بی ارادت به موازین فرهنگهای سنتی و نه عداوت و کینه توزی مغرضانه و بیرویه بدانها راهگشای بشر خاکی از مخمصه تنگ و تاریک از خود بیگانگی و پوچ گرایی است. وارثان فرهنگ توفنده و پرشتاب ایران در فردای عصر ایدئولوژی یک خود بناچار رو به وظیفه خطیر شناخت اصولی موازین و مدارج فرهنگ دیرینه و دیرپای خویش خواهند شتافت. در بامداد بیداری از خماری ملال آور و کسل کننده آرمانهای عظیم و سخت توخالی نسیم جان پرور حقایق ازلی پاسداران و گنجینه بانان اصالت فرهنگ ایران را روح دوباره در کالبد خسته خواهد دمید و تبار و اعتبار آدمی یک بار دیگر نه در سرسپردگی به ایده آلی میان تهی و یا تکلفی به مکتبی کاذب که بر شناخت و حفظ حریم حرمت مدنیتهی فرهیخته رقم خواهد خورد.

یادداشتها:

۱ - این ارتباط ضمنی بین جهان هستی و عوالم ورجاوند و مقدس اساس اعتبار یک فرهنگ است. برای بحثی مبسوط پیرامون این ارتباط ر.ک.:

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New Yor: Basic Books, 1973; pp. 87-125.

۲ - در دل هر فرهنگ تضادی ذاتی عوامل و عناصر تکلف و تفرقه اخلاقی را بهم وصل کرده و موجب حرکت آن فرهنگ بر بستر تاریخ می شود. در هر انقلاب فرهنگی ضرورت ادغام این تکلف و تفرقه از هم متلاشی شده، افکار و اعمال آدمی معنی وجودی خود را تغییر می دهد. برای اطلاع بیشتر در زمینه های این نظریه فرهنگ ر.ک.:

Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud*, London: chatto and Windus, 1966; pp. 232-261.

۳ - انگاره های متشکله یک فرهنگ طرحهایی زیر بنایی و ازلی است که همواره با جهان بینی متافیزیک و فراتاریخی آن فرهنگ توأم و همناخت است. در جریان گذرانی تاریخ و در مسیر حوادث سیاسی و اجتماعی، این انگاره ها مجال تجلی و مجرای عبور می یابند. علی رغم انحصار تاریخی حوادث مختلف، همواره انگاره های فرهنگی یک قوم مجاری معنایی را برای حرکت تاریخی تثبیت و تحدید می کند. اهمیت کتابی نظیر *سیرالملوک* (سیاست نامه) خواجه نظام الملک (باهتمام هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵) در اشاره مبسوط به همین ضوابط و انگاره های فرهنگی است که در همه شموی فراتاریخی شان دوره های مشخص یک فرهنگ را دربر گرفته توجیه و تفسیر می کند.

۴ - برای بررسی جامعی پیرامون موازین اخلاقی، سازمانها و روابط اجتماعی، و فرهنگ ر.ک.:

Emile Durkheim, *Moral Education: A Study in the Theory & Application of the Sociology of Education*. With a New Introduction by Everett K. Wilson. New York: The Free Press, 1961; pp.

15-126.

۵ - وسیعترین و عمیقترین مطالعات پیرامون این ارتباط هنجاری بین اسلام و ایران بعنوان دو حوزه فرهنگی توسط هانری کورین صورت گرفته است. ر.ک. به کار عظیم او در این زمینه:

Henry Corbin, *En Islam iranien: Aspect spirituels et philosophiques*, 4 volumes. Paris: Gallimard, 1971.

۶ - از قدیمترین منابعی که به کیفیت و ضرورت این استعار در قالب استعاره‌ای اشاره کرده است جمہور افلاطون است. در این استعاره آدمیان به عروسک‌هایی بهم زنجیر شده و واقع بین نوری از پشت و دیوار از جلوتشبه شده‌اند. تنها تصور ایشان از هستی و حقیقت خویش تصاویر قصائی است که بر دیوار مقابل می بینند. نگاه مستقیم به منبع نور بجز تجربه تاریکی محض در دل نور بدنبال ندارد. پس تصور حقیقت در نظر ایشان جز از طریق پرداختن به تصاویر حقایق میسر نیست. ر.ک.:

Plato, *The Collected dialogues*, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961; "Republic," 7.514 sq., 7.532b sq.

همین معنی در کلام اعظم مولانا چنین است:

خود تو در ضمن حکایت گوش دار	گفتمش پوشیده خوشتر ستر یار
گفته آید در حدیث دیگران	خوشتر آن باشد که سردنبران
آشکارا به که پنهان ذکر دین	گفت مکشوف و برهنه گوی این
می نخسبم با صنم با پیرهن	پرده بردار و برهنه گو که من
نه تومانی نه کنارت نه میان	گفتم ارعریان شود او در عیان
بر نتابد کوه را یک برگ کاه	آرزو می خواه لیک اندازه خواه
اندکی گر پیش آید جمله سوخت	آفتابی کز وی این عالم فروخت
بیش از این از شمس تبریزی مگوی	فشنه و آشوب و خونریزی مجوی

جلال الدین محمد بلخی، مثنوی، بکوشش دکتر محمد استعلامی، تهران: زوآر، ۱۳۶۰؛ دفتر اول: ۱۳۵ - ۱۴۲، ص ۱۵.

۷ - هانس گئورگ گادامر (Hans-Georg Gadamer) فیلسوف تأویل‌گرایی (hermeneutician) معاصر این خاصیت فرهنگ را «تأثیرگذاری مداوم تاریخ» (Wirkungsgeschichte) می نامد. عینیت فرهنگ همواره در ذات وجودی انسان متعلق به آن فرهنگ حضور دارد. «انسان بی فرهنگ» تضاد در لفظ و معنی است. ولی فرهنگها همیشه ریشه در گذشته‌ای تاریخی و یافراتاریخی دارند؛ به همین دلیل «انسان با فرهنگ» انسان متعلق به گذشته است. ولی تعلق انسان به گذشته تعلق یکسویه نیست. انسان در محدوده‌های تاریخی مشخص همان گونه گذشته را «می سازد» که گذشته انسان را. برای بحث مفصلی در این مورد ر.ک. به

Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tubingen, 1978; pp. 352ff.

۸ - بین واپسگرایی بعنوان مفری از مسائلی حیاتی امروزی و شناخت تأویلی گذشته بعنوان درجه‌ای بر ارزیابی انسان در گذرگاه گذشته و حال فرقی اساسی وجود دارد: نخستین یا به تحلیلی قهقرویی از واقعیات حیاتی منجر می شود و یا به تحقیری محتم از عینیت بشر در مقابل مقدمات گذشته اش؛ دو دیگر کلیت یک فرهنگ را محدود و مسدود به حوزه‌های تاریخنگاری نمی داند و بشر را در تقابلی پیوسته با انگاره‌های سرمدی فرهنگ خویش می بیند. برای مطالعه جامعی پیرامون ارتباط گذشته و حال ر.ک.:

Edward Shills, *Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981; pp. 195-212.

۹ - لازم به یادآوری است که ارتباط مفروض بین باز نمودهای عینی یک فرهنگ و عناصر ذاتی متشکله آن مبتنی

بر نظریه های «معنی شناختی» (cognitive) فرهنگ است و نه دیدگاههای «رفتارشناسی» (behaviorist). نظریه های معنی شناختی که بزرگترین واضعین آنها در علوم مردمشناسی و جامعه شناسی لوی استروس (Levi-Straus) فرانسوی و کلیفرد گیرتز (Cliford Geertz) آمریکایی هستند فرهنگ را تجسم و تبلور معارف عمومی در قالب نمادی و تمثیلی مختلفه می شناسد. برای بحثی پیرامون این نظریه های فرهنگ ر.ک.:

Roy G. D'Andrade, "Cultural Meaning Systems," in Richard A. Shweder and Robert A. Levine (eds.) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984; pp. 88-119.

۱۰ — برای مطالعات گسترده ای در نفوذ فرهنگهای غیر اسلامی در رشد و تکوین مراحل اولیه اسلام ر.ک. به فصول اول تا ششم، جلد اول این کتاب:

M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963; 2 volumes.

۱۱ — برخی انگاره های عمیق فرهنگی حتی پس از انقلابات عظیم تاریخی حضور خود را در نهادهای فکری و اجتماعی ادامه می دهند. تعدد روندهای فرهنگی ایران قبل از اسلام در فرهنگ اسلامی موضوع مورد توجه برخی صاحب نظران بوده است؛ بعنوان مثال ر.ک.:

Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdaean Iran to Shi'ite Iran*, Princeton: Princeton University Press, 1977.

۱۲ — برای بحثی در این مورد ر.ک.:

Emile Durkheim, *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, New York: The Free Press, 1961.

۱۳ — مهمترین نظریه پردازی که در زمینه های فرهنگی هنر بررسیهای گسترده ای دارد زیباشناس ایتالیایی بنه دیتو کروچه (۱۸۶۶ — ۱۹۵۲) است. به مهمترین اثر او در مبحث زیباشناسی ر.ک.:

Benedito Croce, *Aesthetic*, Boston: Nonpareil Books, 1978 (1909).

۱۴ — به تعبیری راز بقاء و تداوم تاریخی آثار ارزنده ادبی و هنری نظیر غزلیات حافظ و رباعیات خیام همین خاصیت ذاتی آنها در دوباره سازی تجارب و عوالم خاص فرهنگی است.

۱۵ — از پس تعیین و تثبیت متون صحیح برخی آثار کلاسیک مطالعاتی جهت رسوخ به عمق انگاره های فرهنگی آنها نیز صورت گرفته است. از این قبیل مطالعات بسیار نادر باید از دکتر کوی دوست شاهرخ مسکوب (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۷) و از کوچک زندان دکتر عبدالحسین زرین کوب (تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۴۹) نام برد. به زبانهای اروپایی هم مطالعات زیر قابل توجه است: درباره مولانا جلال الدین رومی:

A. Schimmel, *The Triumphal Sun*: London: East-West Publications, 1978.

W. Chitick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teaching of Rumi* Albany: State University of New York Press, 1983.

درباره فریدالدین عطار:

Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Fariduddin Attar*, Leiden: Brill, 1955.

ومقاله کوتاه ولی بسیار مهمی درباره حافظ:

Hans Heinrich Schaeder, "Lasst sich die 'Seelische' Entwicklung des Dichters Hafis ermitteln?" *Orientalistische Literaturzeitung*, 45 (1942), cols. 201-210.

۱۶ — برای بحث مقدماتی مبسوطی پیرامون ضرورت این تأمل ر.ک.:

Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press, 1976, pp. 1-104.

- ۱۷ — در ضرورت این مستوری، کلام شیخ محمود شبستری حجت است:
 حدیث زلف جانان بس دراز است چه شاید گفت از آن کاین جای رازست
 مپرس از من حدیث زلف پر چین مجنبانید زنجیر مجانین
 ز قدش راستی گفتم سخن دوش سر زلفش مرا گفستا فرو پوش
 (گلش راز، باهتمام صابر کرمائی، تهران: طهوری، ۱۳۶۱، ص ۷۵).
- ۱۸ — برای بحثی پیرامون جوانب و محدودیت‌های تاریخی این «عینیت محض» ر.ک. به فصول اولیه:
 Hans-Georg Gadamer, *Warheit und Methode*, op. cit.
- ۱۹ — برای بررسی عمیقی از نتایج برخورد «رو در رو» با یک سنت مذهبی ر.ک.:
- Soren Kierkegaard, *The Present Age*, New York: Harper and Row, 1962, pp. 33-86.
- ۲۰ — وجود فاصله ذهنی و عاطفی بین ناظر معاصر و منظور سنتی درست نقطه مقابل اصلی است که در حکمت
 متعالیه ملاً صدرا، بخصوص در مبحث حرکت جوهری، به «اتحاد عاقل و معقول» مرسوم است.
 ۲۱ — درباره تفاوت بین این دو روش تأویلی ر.ک.:
- Jurgen Habermas, *Philosophical-Political Profile*, Cambridge: The MIT Press, 1983, pp. 189-197.
- ۲۲ — شاید به تعبیری کل ادبیات معاصر را تحلیلی و تأویلی از انگاره‌های فرهنگی سنتی در تماس و تقابل با
 واقعیات جهان امروزی بتوان شناخت؛ بخصوص با توجه به شعرهایی نظیر «آخر شاهنامه»، «خان هشتم و آدمک»
 مهدی اخوان ثالث و یا حکایاتی از قبیل بوف کور هدایت و شازده احتجاب گلشیری.
- ۲۳ — مقدمه‌هایی که بر شاهنامه‌های ادوار مختلف می‌نوشته‌اند و در طی آنها حوادث متفاوتی را به فردوسی و
 جریان زندگی او نسبت می‌داده‌اند از جمله مواردی است که در آنها تداوم حضور یک متفکر و یا یک اثر فرهنگی
 قرن‌ها پس از تشکّل عینی آنها بچشم می‌خورد. در این مقدمه‌ها باید بنسب‌الامیدها و یأسهای متغیر یک قوم گشت نه
 بازسازی «زندگی واقعی» فردوسی.
- ۲۴ — این مهم یکی از دلایل عمده تداوم معرفت‌شناسی (Epistemology) واحدی است در طول تاریخ تفکر
 ایرانی.
- ۲۵ — در حال حاضر مهمترین اثری که تحلیلی جامع ولی مقدماتی از این انگاره‌ها بعمل آورده است کتاب پر
 ارج ایران‌شناس فقید هانری کوربن است. ر.ک.:
- Henry Corbin, *En Islam iranien...*, op. cit.

زناده در سده‌های نخستین اسلامی

در سدهٔ سوم اسلامی، میراث فرهنگی یونان موج‌وار به اسلام روی می‌آورد. گروهی از متفکران شیفتهٔ معقولاتی شدند که گفتی در آنها کشفی کرده بودند یا می‌پنداشتند که کشفی خواهند کرد، این گروه که تحت تأثیر اندیشه‌های باستانی ایرانی نیز بودند، در عصر عباسیان، مسلمانان آزاد اندیش راتشکیل می‌دادند و به «زناده» موسوم شدند. واژهٔ «زندیق» لفظی ایرانی بود که از دستگاه اداری ساسانیان اخذ شده بود. زناده روایات اسلامی را جز بعنوان شواهدی محض و تأویل پذیر بکار نمی‌بردند. بررسی واژهٔ زندیق دشوارست، چه مدلول این لفظ با تغییر حریفان طرف مخاصمه عوض شده است. با این که فرقه‌هایی با گرایش‌های ثنوی گوناگون که از مزداپرستی یا آیین مانوی ناشی می‌شدند و کمابیش تحت تأثیر تأویلات غنوسی Gnostic قرآن‌قرار داشتند، هنوز در سرزمین‌های اسلامی باقی بودند. شیعیان میانه‌رو (زیدیه) حریفان اسماعیلی خود را زندیق نامیدند، صوفیان نیز به نوبهٔ خود بارها زندیق خوانده شدند. ابوالحسین نوری (م. ۲۹۵ / ۹۰۷) را به سبب نظریهٔ عشق الهیش بعنوان زندیق محاکمه کردند و در آغاز قرن چهارم اسلامی، زندیق یکی از اتهامات عمدهٔ حلاج بود.^۱

در مبارزات مکتبی، کاربرد واژهٔ زندیق مسلماً با سوءاستفاده همراه بوده است. با این همه می‌توان گفت که این لفظ بجا یا نابجا به صاحبان هر گونه طرزفکری اطلاق می‌شد که شریعت و حدیث را اساس عقاید خود قرار نمی‌دادند.^۲ بدین سان زندیق به همهٔ کسانی گفته می‌شد که در زندگی با شریعت برخورد پیدا کردند. بطور کلی پیروان آیین ثنوی که فتح ایران به دست مسلمانان صورت تازه‌ای بدان داده بود، روافض که تأویل را به صورت افراطی بکار می‌بردند، بدینان و اباحتیان^۳ و دهریان یا مُنکران خدا و همهٔ کسانی که نسبت به وحی یا سنت موضع انتقادی داشتند و در میان امت مسلمان

منبع فساد یا اغتشاش بحساب می‌آمدند زندیق خوانده شدند.^۴ مخالفان این بدعتگران محدثانی بودند که به تعلیم قدما وابستگی داشتند، بویژه در قرن سوم اسلامی، همان حنبلیان بودند که دلایل ردیه‌شان بیش از هر چیز بر حجتهای معتبر و بر دفاع از معتقدات ایمانی علیه هر گونه معیاری که دارای جنبه عقلانی محض باشد متکی بود، لیکن «بدعتگران» علاوه بر آن حریفانی داشتند که با سلاح خود آنان می‌خواستند با آنان مقابله کنند.^۵

می‌توان گفت مفهوم و مدلول واژه زندیق هیچ گاه به یک صورت باقی نمانده بلکه در زمانها و مکانهای مختلف تغییر می‌کرده است، نه تنها مانویان و مزدکیان و فیلسوفان و منطقیان زندیق خوانده شدند، بلکه روافض و اهل اعتزال نیز از این نسبت بی بهره نمانده و گاهگاه چنین عنوانی یافته‌اند.^۶ خوارزمی در مفاتیح العلوم^۷ زنادقه و مانویه و مزدکیه را مترادف یکدیگر خوانده است. ابو المعالی در بیان الادیان^۸ و عبد الجلیل قزوینی در کتاب نقض^۹ و نشوان الحمیری (م. ۵۷۳ / ۱۱۷۷) در الحور العین^{۱۰} و یافعی (م. ۷۶۸ / ۱۳۶۶) در مرآة الجنان و عبرة الیقظان^{۱۱} قرمطیان را زندیق می‌نامند و بیهقی (م. ۴۷۰۰ / ۱۰۷۷) معتزلی و زندیقی و دهری را در یک ردیف ذکر می‌کند.^{۱۲} مفهوم زندیق در نظر افراد مختلف فرق می‌کرد، چه بسا افرادی که دیگران را ملحد و زندیق خوانده‌اند و حال آن که دیگران آنان را متهم به الحاد و زندقه کرده‌اند. ابو العلاء معری (م. ۴۴۹ / ۱۰۴۸) در رساله الغفران،^{۱۳} ابن راوندی (م. ۲۹۳ / ۹۰۵) را ملحد می‌داند و از کتابهای او بزشتی یاد می‌کند.^{۱۴} ابو حیان توحیدی (م. ۴۰۰ / ۱۰۰۹) نیز او را از دهریان و ملحدان شمرده می‌گوید: گروهی از دهریان و ملحدان که بر مرکب جهل سوارند و چشم دلشان از دیدن حقایق کورست و موجب تباهی دین شده‌اند، از این گروه‌اند صالح بن عبدالقدوس^{۱۵} (مق ۱۶۰ / ۷۷۶) و ابن ابی العوجاء (مق ۱۵۵ / ۷۷۲) و مطرئین ابی الغیث و ابن راوندی و حُصری که در بیابان گمراهی سرگردان بوده‌اند و گروهی از کوته نظران را با گفتار خود فریفته‌اند.^{۱۶} اما ابن جوزی (م. ۵۹۷ / ۱۲۰۰)، ابو حیان توحیدی را در کفر و زندقه همپایه ابن راوندی و ابو العلاء معری می‌داند.^{۱۷} بدین ترتیب سرانجام مفهوم واژه زندیق توسعه بسیار یافت تا آنجا که هر بدعتگزار یا ملحد و کسانی که مذهبشان با مذهب رسمی سنی مطابقت نداشت زندیق نامیده شدند.

۱- منابع تاریخ زنادقه^{۱۸}

زندقه در اسلام سرگذشتی جالب دارد. مورخان اسلام درباره زنادقه مطالب گوناگون

و حکایات متعدد بیان کرده‌اند که نمی‌توان بدون نقد و تحلیل تاریخی با آن برخورد کرد، کما این که خاورشناسان نیز توجه ویژه‌ای به این مسأله مبذول داشته‌اند. آلفرد دفون کرمر در این مورد اشاراتی به منابع سده نخست اسلامی دارد و معتقدست که باید به آراء و عقایدی که در متون تاریخی اسلامی در باره روزگار بنی امیه آمده است با احتیاط نگریست.^{۱۹} آرایه که اکنون در دسترس ماست، از سده سوم اسلامی به بعد تحت تأثیر اخبار دوره عباسیان قرار گرفته است. دگرگون جلوه دادن روایات تاریخی پدیده‌ای است که در تاریخ نه یک بار بلکه بارها تکرار شده است.^{۲۰} آنچه در باره تاریخ زنادقه در روزگار نخستین خلفای عباسی بیان شده تقریباً مبتنی بر منابع تاریخی و ادبی همان دوره است، و همچنین بر آراء متکلمان و نویسندگان ملل و نحلی متکی است که غالباً سنی بوده‌اند، از این جهت بیشتر کسانی را زندیق شمرده‌اند که با گروههای مختلف شیعی مرتبط بوده‌اند. با این که اطلاعاتی که در باره زنادقه از منابع شیعی بدست می‌آید زیاد و مهم‌اند، ارزش آنها بطور عمده از این لحاظ است که در باره مبارزه عقیدتی اسلام سنی و زنادقه معلوماتی بدست می‌دهند، برای مثال ابو منصور طبرسی (م. اوایل سده ششم / دوازدهم) در کتاب احتجاج^{۲۱} مناظرات امام رضا را با زنادقه آورده است.^{۲۲} در بیشتر این مناظرات امام هشتم شیعیان مدار بحث و گفتگوست، هم از این نظر که این امام مرجع اصلی شیعه امامیه در مسائل اعتقادی آنان است و هم بسبب روابط او با برخی از زنادقه که از نظر تاریخی مورد تصدیق است.^{۲۳} منابعی که ما را به تاریخ زنادقه راهنمایی می‌کند اندک و نامطمئن است به دلیل این که کتابهای زنادقه تقریباً از بین رفته است. متأسفانه در روزگار ما جزیره‌های کوتاه در کتابهایی در رد عقاید آنها نوشته شده، چیزی بدست مانرسیده است.^{۲۴} این ردیه‌ها از دو جهت نامطمئن و غیر قابل اعتماد هستند.

نخست این که روایاتی که در بعضی از آنها هست نه تنها درست و با دقت ذکر نشده بلکه ناقص و مُشَوَّش است. دوم این که بعضی از این منابع یا بیشتر آنها را مخالفان زنادقه نوشته‌اند و آراء و عقاید زنادقه را با روشی دشمنانه و افزودن مطالبی از خود نقل کرده‌اند، تا اغراض خویش را تثبیت کرده، گناه را متوجه زندیقان کنند،^{۲۵} خاورشناسان بدین تخلیط و تحریف توجه بسیار کرده، مقالات گوناگون در این باره منتشر نموده‌اند که حاوی اطلاعات فراوان است. با این همه، هنوز در مسأله مفهوم زندقه و روشن کردن عقاید آن توفیق نیافته‌اند. توجه آنها به تاریخ زندقه بدان سبب است که برخی از نظریات علم کلام و بعضی مذاهب کلامی^{۲۶} که در قرنهای دوم و سوم هجری پدید آمد بدون شناخت مفاهیم زندقه قابل فهم نیستند، بسیاری از آراء مذهبی از جمله

درک دشمنیهای بسیار شدید که غالباً میان معتزله و زنادقه روی می داد قابل درک نیست. این زندیقان مسایلی را مطرح می کردند و اصحاب اعتزال مجبور بودند به آنان پاسخ دهند.^{۲۷} درآمدن آراء معتزلیان متقدم به صورت مکاتب متشکل علم کلام با ترکیب آیین فکری و تنظیم مسایل مورد اختلاف، مرهون همین توجه به جدال عقیدتی است.^{۲۸} اگر پیدایش آراء مختلف معتزله را مورد بررسی قرار دهیم به این نتیجه می رسیم که زندقه بزرگترین نقش را در پیدایش و تکامل این مکتب داشته است. همچنین است مسأله شعویت، ما نمی توانیم این جنبش سیاسی را که در اوایل حکومت عباسی برپا شده است بشناسیم مگر این که به نتیجه ای که طه حسین در کتاب حدیث الاربعاء^{۲۹} رسیده است برسیم. بنا به رای او جنبش زندقه اساساً به شعویت بازمی گردد.

در میان آثار مورخان اسلام، جاحظ (م. ۲۵۵ / ۸۶۹) در کتابهای الحیوان،^{۳۰} کتاب التاج،^{۳۱} البیان و التبین،^{۳۲} التریع و التدویر،^{۳۳} ابن قتیبه (م. ۲۶۷ / ۸۸۹) در عیون الاخبار،^{۳۴} خیاط معتزلی در الانتصار،...^{۳۵} ابی حاتم رازی (م. ۳۲۲ / ۹۳۳ - ۹۳۴) در اعلام النبوة،^{۳۶} اشعری (م. ۳۲۴ / ۹۳۵) در مقالات الاسلامیین،^{۳۷} مسعودی (م. ۳۴۶ / ۹۵۷) در مروج الذهب،^{۳۸} و التنبیه و الاشراف،^{۳۹} ابوالفرج اصفهانی (م. ۳۵۶ / ۹۶۶ - ۹۶۷) در الاغانی،^{۴۰} ملطی (م. ۳۷۷ / ۹۸۷) در التنبیه...،^{۴۱} ابن ندیم (م. ۳۸۵ / ۹۹۵) در الفهرست،^{۴۲} ابو منصور بغدادی (م. ۴۲۹ / ۱۰۳۷) در الفرق بین الفرق،^{۴۳} سید مرتضی (م. ۴۳۶ / ۱۰۴۴) در امالی،^{۴۴} ابوریحان بیرونی (م. ۴۴۰ / ۱۰۴۸) در آثار الباقیه،^{۴۵} و تحقیق ما للهند،^{۴۶} و حسنی رازی در تبصرة العوام^{۴۷} اطلاعات بسیاری درباره زنادقه بدست داده اند.

خاورشناسان در بررسیهای انتقادی خود درباره زندقه بعلت پیچیدگیهای فراوان آراء این مکتب در مقیاس کوچکتی بدان توجه کردند، چنان که غالباً یکی از بزرگان زندقه را معرفی می نمودند تا بتوانند مأخذی برای کار خود ارائه دهند.^{۴۸} بعنوان مثال پژوهشگر مجاری ایگناتس گلدتسیهر Ignaz Goldziher تحقیق و پژوهشهای بسال ۱۸۹۳ میلادی در باره صالح بن عبد القدوس نموده که در کنگره بین المللی خاورشناسان منتشر شده است.^{۴۹} پس از آن رساله کوچکی به زبان روسی از ابان عبد الحمید اللاحقی (م. دوم / هشتم) بسال ۱۹۱۳ انتشار یافته است.^{۵۰} اما بیشترین پژوهشها درباره ابن مقفع (م. ۱۴۲ / ۷۵۹) صورت گرفته و از طریق شرح حال وی توانسته اند جنبه های دیگر زندقه را مورد نظر قرار دهند. معروفترین بررسیهایی که درباره ابن مقفع منتشر شده است، رساله محققانه زنده یاد عباس اقبال آشتیانی است که در سال ۱۳۰۶ شمسی در برلین نشر شده

است. ۵۱ پس از آن پژوهش فرانچسکو گابریلی Francesco Gabrieli درباره ابن مقفع است. گابریلی در مقاله «شرح حال ابن مقفع»^{۵۲} ضمن تحلیل انتقادی، گزارش گرانقدری از دستاوردهای ابن مقفع بدست داده و کوشیده است به جنبه‌های گوناگون زندقه وی پردازد، وی به نوشته‌های ابن خلکان (م. ۶۲۸ / ۱۲۳۰ - ۱۲۳۱) و ابن جوزی (۶۴۸ / ۱۲۴۶) و صفدی (م. ۷۶۸ / ۱۳۶۶) استناد می‌کند، و نوشته مختصر الفهرست و فقراتی را از یعقوبی (م. ۲۸۴ / ۸۹۷) و ابن قتیبه و کتاب اغانی ابو الفرج اصفهانی را بدانها می‌افزاید.^{۵۳} مآخذ مهمی که از دسترس گابریلی خارج مانده اند بوسیله دومنیک سوردل Dominique Sourdel مورد بررسی قرار گرفته است. سوردل در مقاله «شرح حال ابن مقفع از روی مآخذ قدیم»^{۵۴} بر اساس کتاب الوزراء والکتاب^{۵۵} ابو عبدالله جهشیاری (م. ۳۳۰ / ۹۴۱) و نسخه خطی انساب الاشراف^{۵۶} بلاذری (م. ۲۷۹ / ۸۹۲) چهره دیگری از ابن مقفع بدست داده است. مؤلف به کمک متون تازه بخشی از عقاید سیاسی و مذهبی این زندیق قدیمی را آشکار کرده است. گابریلی علاوه بر مقاله ابن مقفع تحقیق دیگری زیر عنوان «یادداشت‌هایی در باره بشار بن بُرد»^{۵۷} دارد که در سمینار مدرسه بررسیهای خاورمیانه در سال ۱۹۳۷ میلادی ارائه کرده است. همچنین پژوهش دیگری به نام «زندقه در قرن اول حکومت عباسی»^{۵۸} نوشته است. نویسنده در این گفتار زندقه را در قرن دوم و سوم هجری مورد بررسی قرار داده، اما تکیه او بیشتر بر خلافت عباسیان است. گابریلی در این مقاله صادقانه اعتراف دارد که در این زمینه هیچ مطلب تازه‌ای در باره زندقه ارائه نکرده است و تنها به پژوهشهای جدیدی که بعد از جنگ جهانی دوم صورت گرفته است اشاره می‌کند، همومی افزایش در بین دو جنگ جهانی هنگامی که نبرد میان مانویت و اسلام موضوع اصلی بررسیهای ساموئل نیبرگ^{۵۹} و میکال آنجلو گوئیدی^{۶۰} و ریشتر^{۶۱} و ژرژ واژدا بود، در این زمینه بحثهای مفیدی انجام گرفته است. اثر قابل تحسین پاول کراوس Paul Kraus با عنوان «گفتاری در باره تاریخ الحاد در اسلام»^{۶۲} که می‌رفت تا نقاب از چهره و دوره‌های الحادی عصر عباسی بردارد، متأسفانه پس از اندک مدتی نشر آن متوقف ماند.

یکی از پژوهشهای جالب در باره تاریخ زندقه، تحقیقی است از ژرژ واژدا با عنوان «زندیق در کشورهای اسلامی در اوائل دوره عباسی».^{۶۳} این مقاله در سال ۱۹۳۵ نوشته شده و در سال ۱۹۳۷ میلادی در مجله بررسیهای خاوری منتشر شده است. این گفتار ترسیم تمام و کمالی از زنداقه در سرزمینهای اسلامی در اوایل عصر عباسیان است و به شناخت منابع قابل دسترس کمک شایانی می‌کند. واژدا در این مقاله کوشیده است

تاریخ سطحی زندگی و مناظراتی را که بر ضد ثنویان و مانویان بعمل آمده بنویسد، او به تأثیر احتمالی مانویان در زندگی فکری و اجتماعی اوائل عصر عباسی توجهی ندارد، بلکه تکیه او بیشتر بر منابع تاریخی درباره فشار بر زنادقه و معروفترین زندیقان در عصر نخستین خلفای عباسی است. واژدا در بخش نخست از بررسیهای خود بندهای موجود در الفهرست ابن ندیم را که برخی از آنان از مانویان در سرزمینهای اسلامی هستند و اختلاف ایشان را در جانشینی مانی و فشار ساسانیان بر آنان، همچنین درباره متکلمانی که اظهار مسلمانی می کردند و در باطن مانوی بودند و به نام رؤسا و امرایی که مُتهم به زندگی در زمان عباسیان بودند آورده است. در بخش دوم به فشار رسمی خلفای اول عباسی بر زندیقان و قلع و قمع آنها پرداخته و اطلاعات گسترده‌ای از معروفترین زندیقان آن زمان بدست داده است.^{۶۴} واژدا با بررسی منابع شیعی گزارش جالبی درباره ابن ابی العوجا و ابو عیسی وراق (م. ۲۴۷ / ۸۶۱) داده است. اطلاعات واژدا درباره بشار بن بُرد (م. ۱۶۸ / ۷۸۴) بسیارست. نویسنده با نقدی موشکافانه بدون پرداختن به زندگینامه و دستاوردهای ادیبی به زندگی او پرداخته است.^{۶۵} وی به تحلیل شخصیت و شعر و روابط بشار با معاصرانش و آنچه را که موجب شد که بشار به زندقه شهرت یابد می پردازد.^{۶۶} بنا به رای وی صفت آشنای زندیق به استثنای ابن مقفع به او بیش از هر ادیب دیگری تعلق داشته است. «زندیق یا زندیک»^{۶۷} عنوان مقاله‌ای است از هانس هاینریش شدر H.H. Schaefer که در سال ۱۹۳۰ میلادی در مجله مطالعات ایرانی منتشر ساخته است. شدر در این تحقیق فقط به اصل ریشه واژه زندیک نزد نویسندگان غیر مسلمان پرداخته، این پژوهش شامل چهار بخش است. مؤلف در بخش نخست ریشه آرامی زندیک را مورد تحلیل قرار داده. بخش دوم گفتاری درباره قدمت و مفهوم واژه زندیک برای مانویان است. در این بخش به تحلیل قدیمترین سندی که در آن مانویان را زندیک خوانده‌اند پرداخته. بخش سوم بررسی است از اسناد تازه‌یاب تورفان درباره مانی... و آخرین قسمت آن به واژه زندیک در ادبیات فارسی اختصاص دارد. گذشته از مقاله شدر، لویی ماسینیون معانی واژه زندیق را آن طوری که مسلمانان استعمال کرده‌اند در مقالتهی در دایرة المعارف اسلام^{۶۸} و در کتاب مصائب حلاج، شهید تصوف اسلام^{۶۹} آورده است. دو مقاله شدر و ماسینیون نشان می دهند که معنای این واژه از چنان تنوعی برخوردارست که نمی‌توان آن را محدود کرد.^{۷۰} پژوهندگان معاصر عرب مقالات گوناگون و متنوعی درباره زنادقه نوشته‌اند که اشاره به همه آنها موجب تطویل کلام خواهد شد، در اینجا برای نمونه چند کتاب که به زندقه

اختصاص دارد نقل می شود: کتاب الزندقه و الزنادقه منذ ظهور الاسلام...^{۷۱} نگاشته طه شرف، الزندقه والشعوبیه...^{۷۲} نوشته سمیره مختار لیثی، الشعوبیه اثرها الاجتماعیه...^{۷۳} تألیف زاهیه قدوره و الزندقه فی عهد المهدی عباسی^{۷۴} تألیف محمد خلیفه التونسی.^{۷۵}

۲- وجه اشتقاق آرامی و ایرانی زندیق

در باره خاستگاه و مفهوم نخست واژه زندیق بطور کلی می توان گفت که این واژه مُعرب زندیک فارسی میانه است، در حالی که پیش از این برخی از نویسندگان اسلامی زندیک را صفت آشنای زند می دانستند.^{۷۶} بعقیده فریدریش آندریاس F. Andreas زندیق واژه ای اوستایی است.^{۷۷} ا. ا. بون A.A. Bevan می گوید: در متون اسلامی قدیم مُراد از زندیق مانویان^{۷۸} بودند و زندیک از زندیق سُریانی گرفته شده است،^{۷۹} بعقیده اِفرائیم^{۸۰} این واژه بطور کلی به مانویان^{۸۱} اطلاق نشده بلکه عنوانی برای سران روحانی آنها بوده است.^{۸۲} بعدها این لغت سُریانی در روزگار ساسانیان به زبان ایرانی راه یافت، سپس اعراب این واژه را گرفتند و مفهومش در زبانهای اسلامی چنان وسعت یافت که نه فقط مانویان بلکه شعوبیه^{۸۳} تعبیر آزاد اندیش را از آن استنباط کردند. این تعبیر مورد توجه بسیاری از دانشمندان قرار گرفت.^{۸۴} محمد بن جریر طبری (م. ۳۱۰ / ۹۹۲) مانی^{۸۵} را بعنوان زندیک می شناسد و مآخذ او در این مورد شاهنامه پارسی میانه یعنی خداینامه است.^{۸۶} بعکس در کتاب مینوی خرد زندیک مفهومی متضاد دارد. در این کتاب ضمن شرح داستان سی خواهر، گناهایی به سیزدهمین خواهر نسبت داده شده که آن را گناهایی که زندیک مرتکب می شود نام برده اند،^{۸۷} و به دنبـال آن ترجمهٔ سانسکریت زیر نقل شده است: «آن که از اهریمن و دیو به نیکی یاد می کند»^{۸۸} احتمالاً این نسبت را نویسندگان مسیحی و مسلمان در طی مشاجرات قلمی مانویان به آنها داده اند.^{۸۹} در سدهٔ سوم هجری کتاب پهلوی گجستک ابالیش^{۹۰} تألیف شد که در آن مباحثاتی دربارهٔ مذهب، بین یک موبد زرتشتی و گجستک ابالیش در حضور مأمون انجام یافت و ضمن آن از مبلغ زرتشتی (ابالیش) بعنوان زندیک نام برده شده است. از هفت سؤالی که او ضمن مناظره بیان داشت، می توان چنین استنباط کرد که او در نقش مخالف یک آزاد اندیش ظاهر شده است، بدون آن که بتوان او را مانوی خواند، در این حالت لغت زندیک همان سابقه ای را از نظر ریشه و ساختمان دارد که زندیق عربی در زمان عباسیان مورد استعمال داشت.^{۹۱} کریستنسن A. Chrestensen نظر مسعودی^{۹۲} را تأیید کرده و معتقدست که زندیک از زند مشتق گردیده و در روزگار ساسانیان واژه عربی

زندیق یا از زندیک فارسی گرفته شده است یا از صدیق که واژه‌ای آرامی است و نزد مانویان بالاترین عنوان دینی بوده است...^{۹۳} لازم به یادآوری است که م. هورتن^{۹۴} زندیق را مربوط به مزدک می‌داند.^{۹۶} درباره پیوستگی زندیک و واژه سریانی صدیق، ا. صدیقی مقاله‌ای با ارزشی زیر عنوان «حرف «ق» و اهمیت آن در تعریب کلمات فارسی» نوشته است.^{۹۷} صدیقی عقیده دارد که واژه زندیک بیشک از لفظ زن Zan فارسی میانه و زن Zan گاتهای (اوستایی) و دن Dan فارسی جنوب غربی بمعنی دانستن گرفته شده است.^{۹۸} شدرنظریه^{۹۸} صدیقی را که زندیک یک واژه فارسی خالص است نه کلمه‌ای که از زبان سوریه‌ای بعاریت گرفته شده باشد، تأیید می‌کند،^{۹۹} اما کوشش او رضایتبخش نیست، زیرا وی این واژه را بسادگی به ریشه اوستایی زن Zan ارتباط می‌دهد.^{۱۰۰} در تأیید نظریه او که زندیک می‌تواند فقط صفتی از زند باشد، تردیدی نیست که در سده چهارم میلادی و حتی پیش از روزگار ساسانیان در اثر بازنویسی متون مقدس اوستا به فارسی میانه واژه زند پدید آمده و در نتیجه زندیک می‌تواند مربوط به زمان مانی باشد،^{۱۰۱} به این ترتیب زند عبارت است از شرح الهامات و اکتشافات اوستا. هر ایرانی که از اوستا روی برمی‌گرداند تا به تأویل زند پردازد او را زندیک می‌گفتند. بعدها اعراب این واژه را از ایرانیان گرفتند و آن را مُعَرَّب کردند.^{۱۰۲} همه منابع اسلامی متفق القولند که واژه زندیق اصل ایرانی دارد و بعضی از زبان‌شناسان آن را مشتق از زند کرد، زنده کرد یا حتی زینده می‌دانند.^{۱۰۳} زیرا اصطلاح زندیق کلاً بر کسی اطلاق می‌شد که معتقد بود جهان ازلی است. همچنین برخی از فرهنگ نویسان اسلامی آن را بمعنی کسی که در زند صاحب‌نظرست گرفته‌اند.^{۱۰۴} ایگناتس گلدتسیه^{۱۰۴} در این باره می‌گوید: چون کفر دارای مفاهیم مختلف است بدشواری می‌توان برای زندیق تعریفی جامع یافت.^{۱۰۵} این عنوان نه تنها به زردشتیان و مانویان و آزاد اندیشان داده شد بلکه بوداییان و مسیحیان را نیز در بر گرفته است.^{۱۰۶}

بنا بر این به هیچ وجه تنها به مانویان اطلاق نشده است^{۱۰۷} و مسلمانان آن را بر کسی که اعتقادی بر خلاف ایمان ایشان داشته باشد اطلاق کرده‌اند، حتی برخی از فرقه‌های اسلامی نیز مشمول این اطلاق شده‌اند.^{۱۰۸} به هرتقدیر واژه زندیق عربی شده زندیک به معنی اهل تفسیر و تأویل و توسع است. در دوره ساسانی به کسانی گفته می‌شد که می‌خواستند مذهب زرتشت را با علوم جدید روزگار خویش آشتی دهند. پس مانویان و مزدکیان که اوستا را بر طبق علم آن روزی تأویل می‌کردند، زندیک خوانده می‌شدند.^{۱۰۹} بنا بر این نه از جهت تاریخی و نه از لحاظ زبان‌شناسی نمی‌توان زندیک را

مأخوذ از آرامی دانست و باید گفت که بی هیچ شبهه این واژه ریشه فارسی دارد.

۳- مفهوم سیاسی و وجه اشتقاق زندیق در اسلام

اتهام زندقه که متوجه مانویان مقیم مدائن بود طبیعاً متوجه شهرنشینانی نیز می شد که بتازگی به دین اسلام گرویده بودند و در زیر لوای اسلام آیین مخفی و مناسک ریاضت گیاهخواری و الهام باطنی را حفظ می کردند.^{۱۱۰} ارتداد شناسان میانه رو شیعی مثل نوبختی^{۱۱۱} (م. ۳۱۰ / ۹۹۲) مدائن را در آغاز قرن دوم اسلامی مرکز شیعیان معرفی کرده اند، معتقد بودند که این شیعیان افراطی در آنجا آیین طغیان سیاسی را تبلیغ می کردند. تحول اصطلاح زندقه در اسلام با کاربرد سیاسی توأم است و اصولاً این اصطلاح در قوانین جزایی اسلامی به ملحد یا بدعتگری اطلاق می شود که تعلیماتش خطری برای دولت و کشور شود.^{۱۱۲} این جرم مستوجب اعدام به موجب (سوره ۵ آیه ۲۳ و سوره ۲۶ آیه ۴۸) می گردد،^{۱۱۳} آنچه تا کنون در روایات آمده، اشارتی است از سلمان فارسی مبنی بر این گفتار پیامبر که مهدی ستمگران را هلاک خواهد کرد و زنادقه را نابود می کند و هرگز توبه^{۱۱۴} آنها را نمی پذیرد و نیز جزیه از ایشان قبول نمی کند، حتی یک تن را که دینی جز اسلام داشته باشد زنده نخواهد گذاشت.^{۱۱۵} مراحل تحول اصطلاح زندقه را می توان با تلخیص تعریفهایی که مکتبهای گوناگون اسلام از واژه زندقه کرده اند به هم نزدیکتر نمود،^{۱۱۶} حنبلیان به نقل از خُشیش بن اصرم (م. ۲۵۳ / ۸۶۷) نویسنده کتاب الاستقامه^{۱۱۷} و یکی از یاران ابن حنبل (م. ۲۴۱ / ۸۸۵)، پنج فرقه از زنادقه را نام برده اند: مُعقله که آفرینش و خالق را انکار کرده و جهان را آمیخته ای ناپایدار از عناصر اربعه می دانند، مانویه و مزدکیه که ثنوی هستند، عبدکیه (زاهدان امامی گیاهخوار کوفه) و روحانیه (چهار فرقه ای که می کوشیدند تا خود را از قید فشار فرائض و قوانین برهاند)، مالکیان مغرب (اسپانیا و مراکش)، زندیق را به سبب توهین به شرافت پیامبر قابل محاکمه می دانند،^{۱۱۸} ظاهراً اصطلاح زندقه در آغاز بوسیله ائمه شیعه علیه مسلمانان بکار برده شده و نه بوسیله دادگاههای سنی اموی. امام ششم شیعیان این اصطلاح را علیه بشار بن بُرد^{۱۱۹} بکار برده است.

گذشته از آن نوعی ریا و نفاق زندیق را در برابر صدیق قرار داد، و از جانب ستیان کاربرد تعبیر زندقه به ابن حنبل^{۱۲۰} و رد او بر زنادقه می رسد.^{۱۲۱} مسعودی از واژه های تأویل و ظاهر استفاده می کند که در زبان اسلامی مورد استعمال دارند و نزد صوفیان، اسماعیلیه مراد از آن توضیح و تفسیر قرآن است. برای اسماعیلیه همچنین واژه باطنیه بکار

برده می شود و هدف از آن کسانی است که بجای ظاهر به باطن توجه دارند، ۱۲۲ بعقیده مسعودی نزدیک معنی و مفهومی معادل باطنی دارد، به گفته شدر به این نتیجه می رسم که بین نزدیکی و باطنیه یک ارتباط و پیوستگی تاریخی وجود دارد.

ابن بظه عکبری (م. ۳۸۷ / ۹۹۷) به نقل از مُحدثان دوران اُموی درباره زنادقه نوشته است: خداوند آدم را با شریعتی فرستاد و آدمیان از شریعت او تا ظهور زنادقه پیروی کردند بنا بر این شریعت آدم از میان رفت، سپس خداوند نوح را با شریعتی فرستاد و تنها زندیقان آن را از میان بردند، خداوند ابراهیم را با شریعتی فرستاد و آدمیان از شریعت او تا ظهور زنادقه پیروی کردند و شریعت ابراهیم محو شد، سپس خداوند موسی را فرستاد و آدمیان از شریعت او تا ظهور زنادقه پیروی کردند و شریعت موسی از میان رفت، خداوند عیسی را با شریعتی فرستاد و آدمیان تا ظهور زنادقه از او پیروی کردند، شریعت وی محو شد. سرانجام خداوند محمد را با یک شریعتی فرستاد ما بیم رفتن این شریعت را نداریم مگر از زندقه. ۱۲۳

در میان مورخان اسلام جاحظ بیش از همه به مفهوم زندقه پرداخته و تعبیر گوناگونی برای این واژه بیان داشته است. وی زنادقه را شعوبی می نامد و به اعتقاد او شعوبی بودن سرفصل زندقه است. از طرف دیگر جاحظ معتقدست: «کسی که از میان نویسندگان سر بلند کرده از سخن عبارات شیرین را آموخته... ادب ابن مقفع را اخذ نموده و کتاب مزدک را معدن علم خود دانسته کلیله و دمنه را مایه فضل شناخته... در تفسیر و تأویل مانند ابن عباس و در محافظه کاری مثل ابو الهذیل علاّف (م. ۲۳۵ / ۸۴۹) و در نظم و تجنیس رقیب ابراهیم بن سیار (م. ۲۳۱ / ۸۴۵) و در علم لغت و نسب در صف اصمعی (م. بعد از ۲۱۶ / ۸۳۱) و ابو عبیده می باشد... آنگاه بر قرآن ردّ و انتقاد کرده و آن را متناقض و متباین می داند، سپس اخبار و احادیث را تکذیب و راویان حدیث را طعن می کند... سخن از معقول رانده از محکم قرآن گفتگو و از منسوخ آن خودداری نموده، آنچه را به چشم دیده نشود یا عقل آن را نمی پذیرد، تکذیب می کند و آنچه را در کتب وارد شده اگر مقرون به منطقی باشد، قبول و الآرد می کند... چنین کسی زندق است». ۱۲۴

ابن راوندی لفظ زندق را به کسی اطلاق می کند که وجود خدا یا حکمت بالغه او را انکار کند. ۱۲۵ خیاط معتزلی (م. ۳۰۰ / ۹۱۲) در کتاب الانتصار به روایت ابن راوندی زنادقه را در ردیف ادیان یهود و نصاری و مجوس می آورد و به نقل از ثمامه می گوید همه اینها به انضمام دهریان از بهشت محروم خواهند شد. ۱۲۶ جوهری (م. ۳۹۳ / ۱۰۰۲) در صحاح اللغه، ۱۲۷ ابن سیده (م. ۴۵۸ / ۱۰۶۶) در المخصّص، ۱۲۸ نویری (م. ۷۳۳ /

(۱۳۳۲) در نه‌ایه الارب،^{۱۲۹} و ابن کمال پاشا (م. ۹۴۰ / ۱۵۳۳) در رساله فی تصحیح لفظ زندیق،^{۱۳۰} زندیق را مُعرب زندیک می‌آورند، جوالیقی (م. ۵۳۹ / ۱۱۴۴) در المُعرب...^{۱۳۱} معتقدست که واژهٔ زندیق در کلام عرب نیامده و به نقل از ابو حاتم آن را معرب می‌داند. غزالی (م. ۵۰۵ / ۱۱۱۱) در فیصل التفرقه...^{۱۳۲} ابن جوزی (م. ۵۹۷) در تلبیس ابلیس،^{۱۳۳} ابو العلاء مُعرب در رساله الغفران،^{۱۳۴} ملطی (م. ۳۳۷ / ۹۴۸) در التنبیه و الرد،^{۱۳۵} قاضی صاعد اندلسی (م. ۶۴۲ / ۱۰۶۹) در طبقات الامم،^{۱۳۶} ابن وردی (م. ۷۴۹ / ۱۳۴۸) در تمهة المختصر،^{۱۳۷} ابن قیم جوزیه (م. ۷۵۱ / ۱۳۵۰) در اغاثة اللهبان،^{۱۳۸} و ابن حجر عسقلانی (م. ۸۵۲ / ۱۴۴۷) در فتح الباری^{۱۳۹} زنادقه را به مفهوم دهری و ثنوی ذکر کرده‌اند. صولی^{۱۴۰} و ثعالبی (م. ۴۲۹ / ۱۰۳۷) زنادقه را جزو شعرا و ظرفا ذکر می‌کنند. بنا به رای ثعالبی^{۱۴۱} زنادقه به کسانی اطلاق می‌شود که به ظرافت طبع و نازک خیالی تظاهر می‌کنند، خوش لباس، پاکیزه و جوانمردند. شریف مرتضی (م. ۴۳۶ / ۱۰۴۴) در امالی^{۱۴۲} و یاقوت حموی (م. ۴۲۶ / ۱۰۳۴) در معجم البلدان^{۱۴۳} زنادقه را در عداد ملحدین شمرده‌اند. ابن منظور (م. ۷۱۱ / ۱۳۱۱) در لسان العرب^{۱۴۴} کسی را زندیق می‌داند که به بقاء دهر قایل است و ریشهٔ آن را فارسی می‌داند. سعد الدین تفتازانی (م. ۷۹۳ / ۱۳۹۱) در شرح مقاصد^{۱۴۵} زندیق را منسوب به زند دانسته‌است. ابن اثیر (م. ۶۳۰ / ۱۲۳۲) در اللباب^{۱۴۶} زند را به معنی تفسیر آورده است. عبد الرحمن عباسی (م. ۶۹۳ / ۱۵۵۵) در معاهد التنصیص^{۱۴۷} زندیق را به کسانی که قایل به نور و ظلمت اند اطلاق می‌کند و واژهٔ زندیق را مُعرب «زن دین» یعنی دین زنان می‌داند. جلال الدین سیوطی (م. ۹۱۱ / ۱۵۰۵) در المُنْهَر^{۱۴۸} و خفاجی (م. ۱۰۶۹ / ۱۶۵۸) در شفاء الغلیل^{۱۴۹} ریشهٔ آن را زنده کرد آورده‌اند، طَریحی (م. ۱۰۸۵ / ۱۶۷۴) در مجمع البحرین^{۱۵۰} معتقدست که زندیق کسی است که بر شریعتی ایمان ندارد و دهر را دایم می‌داند، عرب او را ملحد گویند. در حدیث گوید: زنادقه دهری‌اند که نه خدا و نه بهشت و نه جهنم را قائلند.

۴- نبرد خلفا با زنادقه

آخرین خلفای اموی با تعقیب شیعیان افراطی (غلاة) یا جهمیه راه مبارزه با ارتداد را گشوده بودند و منصور خلیفهٔ عباسی نیز از آنها پیروی کرد.^{۱۵۱} هر چند دقیقاً معلوم نیست که تدابیر ضد زندیقان^{۱۵۲} در چه سالهایی آغاز شده است. روی کار آمدن عباسیان موجب شد که در کار رهبری مسلمانان برخی از خانواده‌های بزرگ ایرانی که از لطف

عباسیان برخوردار بودند جنبش فرهنگی شعوبیه بوجود آید و طلب حق نمایند، و بوسیله این جهش یک جنبش مذهبی غیر عرب را بوجود آورند.^{۱۵۳} می دانیم که عباسیان گذارانه از مخالفت ایرانیان با خلفای ستمگر اموی استفاده کردند و براریکه خلافت نشستند ولی خود به سختترین دشمن ایرانیان بدل شدند تا آنجا که بویژه از زمان متوکل دست در دامن سرداران ترک زدند تا در برابر نفوذ ایرانیان سدی بکشند، شگفت نیست که اکثر زنداقه یا لا اقل کسانی که به زنداقه متهم شدند از موالی ایرانی نژاد یا خود ایرانی اند. منصور عباسی مبارزه با زنداقه را بسط داد و مهدی خلیفه دوم آن را به عنصر مهمی در سیاست دولتی خود مبدل کرد.^{۱۵۴} مهدی بلافاصله پس از جلوس به مسند خلافت عفو عمومی داد و بدین سان امید می رفت که سیاست مسالمت آمیز در پیش گیرد، از جمله زندانیانی که آزاد شدند، دو شیعی مشهور، ابراهیم و یعقوب بن داود بودند که بعدها خلیفه به این امید که علویان و عباسیان را با هم نزدیک سازد مدت شش سال یعقوب بن داود را یکی از مشاوران خود ساخت.^{۱۵۵} با این همه مهدی بر اثر اغتشاشاتی که رُخ داد مجبور شد مبارزه با زنداقه را شدت بخشد،^{۱۵۶} از این رو تعقیب و آزار زنداقه آغاز شد. از جمله کسانی که قربانی این جریان شدند رافضیان از هر نوع بودند، از مانویان گرفته تا شیعیان افراطی یا میانه رو و ادیبان و شاعران.^{۱۵۷} اطلاعاتی که منابع موجود درباره آزار و پیگرد زنداقه بدست می دهد فقط ما را قادر می سازد تاریخ دوره کوتاهی (۱۶۳ - ۱۷۰ / ۷۷۹ - ۷۸۶)، یعنی سالهای خلافت مهدی و دوره کوتاه هادی و رویدادهای چند سال قبل یا بعد از این دوره را بررسی کنیم.^{۱۵۸} مهدی نخستین بار در سال ۱۶۷ / ۷۸۳ به پیگرد زنداقه پرداخت. او در یکی از لشکرکشیها وقتی با پسرش هارون به حلب رهسپار می شد، عبد الجبار محتسب را مأمور ساخت زنداقه ای را که در آن سرزمین بسر می بردند دستگیر سازد. زنداقه را به حضور خلیفه بردند و او فرمان قتل عده ای از آنان را صادر و کتابهای آنان را نابود کرد. در سالهای بعد آزار و پیگرد زنداقه با شدت بیشتری انجام گرفت و از سال ۱۶۶ - ۱۷۰ / ۷۸۲ - ۷۸۶ به اوج خود رسید و عفو عمومی که هارون الرشید هنگام جلوس بر مسند خلافت صادر کرد شامل زنداقه نشد.^{۱۵۹} هارون الرشید نیز به تعقیب و آزار زنداقه مبادرت کرد ولی در این راه کمتر از سلف خویش پیش رفت، هر کس که می گریخت یا پنهان می شد، امید نجات داشت باستثنای چند تن از علویان که بسیار خطرناک تلقی شده بودند. قیام مکرر دشمنان خلیفه وی را به این تدابیر خشونت آمیز و می داشت.^{۱۶۰} در این هنگام قاضیانی مخصوص مأمور پیگرد زنداقه شدند که از جمله آنهاست عبد الجبار،^{۱۶۱} که طبری او را فقط «محتسب»، و ابو الفرج اصفهانی در اغانی

«صاحب الزنادقه» که عنوان مُفتِّش عقایدست معرفی می کند،^{۱۶۲} و عمر کلوآزی اولین کسی بود که در سال ۱۶۷ / ۷۸۳ به این سمت منصوب شد. کلوآزی بی گمان محتسبی بود که امتحان خود را داده بود.^{۱۶۳} پس از مرگ وی محمد بن عیسی حمدویه^{۱۶۴} به این سمت منصوب شد.^{۱۶۵} دربارهٔ ابن حمدویه گویند در باطن زندیق بوده و به شیوهٔ زنادقه که رسم تقیه و دین پوشی را مرعی داشته اند عقیدهٔ خود را سخت پنهان کرده بود چنان که هنگامی هم که به مقام ریاست مبارزه با زنادقه رسیده بود بدانها کمک بسیار می کرد و از خطر نجاتشان می داد.^{۱۶۶} با وجود این در خلافت مهدی دو بار یکی در سال ۱۶۳ / ۷۷۹ و دیگری در سال ۱۶۹ / ۷۸۵ قتل عام زندیقان رخ داد. مهدی هنگام مرگ به فرزندش هادی سفارش کرد که از تعقیب و کشتار زنادقه غافل نباشد. این سفارشنامه نشان می دهد که خلیفه چه وحشت مرگباری از این گروه داشته است. هادی نه تنها برای اطاعت امر پدر، بلکه بعنوان ضرورتی سیاسی که به سود خلافت بود، این وصیت را با خشونت بی نظیر اجرا کرد.^{۱۶۷}

هادی در سال ۱۶۹ / ۷۸۵ به پیگرد زنادقه پرداخت و عده‌ای از آنان را از جمله یزدان بن باذان دبیر یقظین و پسرش علی بن یقظین را اعدام کرد.^{۱۶۸} یزدان بن باذان بخاطر آن که مسلمانانی را که طواف می کردند به گاوان نری تشبیه کرده بود که گندم لگد می کنند مشهور شد.^{۱۶۹} شیوهٔ مبارزه با زنادقه آن بود که آنها را به ضرب تازیانه به اعتراف وادارند. در پرتو اطلاعاتی که متأسفانه فقط از معدودی متون بدست می آید می توان از نوع تفتیش عقاید آگاه شد، کوچکترین خبر دربارهٔ اعمال مشکوک افراد کافی بود که قاضی شخصاً دست بکار شود و آنان را مجازات کند.^{۱۷۰} خواندن یک کتاب مشکوک ممکن بود توجه دستگاه حربه را جلب کند. غالباً زنادقه دسته جمعی دستگیر می شدند، ابتدا آنان را نزد مأمور تفتیش عقاید یا خلیفه می بردند و از آنان بازجویی می شد، اگر ایمان و اعتقاد خود را لعن می کردند، آزاد، وگرنه آنان را سر می بریدند و به دار می آویختند.^{۱۷۱}

در بارهٔ جزئیات این محاکمات دو متن جالب توجه وجود دارد، یکی از این متون مستخرجی است از یک نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ استانبول به نقل رُشر Rescher. مضمون آن چنین است: روزی ابو نواس (م. ۱۹۸ / ۸۱۳) در حال مستی به مسجدی در آمد که در آن نماز مغرب گزارده می شد. چون امام جماعت «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ»^{۱۷۲} را خواند، ابو نواس که پشت سر او بود بانگ برآورد کافر منم، مؤمنین او را نزد شُرطه بردند که او اقرار به کفر کرده است، امیر شُرطه او را نزد ابن حمدویه که مُحْتَسِب زنادقه بود

فرستاد، این قاضی که فکر نمی کرد که ابونواس زندیق باشد، نخست از قضاوت درباره او خودداری کرد ولی سرانجام برای آرام ساختن جماعت دستور داد تصویری از مانی^{۱۷۳} بیاورند و به شاعر گفت بر آن تَف اندازد، ابونواس کار بهتری کرد یعنی انگشت در گلو کرد و بر روی تصویر قی کرد و حمد و یه پس از این کار او را آزاد ساخت.^{۱۷۴} می دانیم که ابونواس زمانی در زندان زنداقه محبوس بود.^{۱۷۵} در تاریخ طبری اسامی گروهی از رجال که در محاکمه زنداقه درگیر بوده اند محفوظ مانده است. در سال ۱۶۶ / ۷۸۲ داود بن روح و اسماعیل بن سلیمان، محمد بن ابی ایوب مکی، محمد بن طیفور به جرم زنداقه دستگیر شدند، آنها را به حضور مهدی بردند و پس از اظهار ندامت (لعن) خلیفه آزادشان ساخت و داود بن روح را نزد پدرش حاکم بصره فرستاد و به او توصیه کرد که فرزندش را کیفر دهد.^{۱۷۶} تاریخ طبری نشان می دهد که زنداقه حتی در خاندانهای بزرگ مریدانی داشته اند.

طبری یادآور می شود که پسر ابو عبید الله وزیر به زنداقه متهم شد. این تنها اتهام بیدینی نبود که علیه این خاندان اقامه شد.^{۱۷۷} چنان که گفته شد در سال ۱۶۷ / ۷۸۳ مهدی خلیفه عباسی زنداقه را سخت تحت پیگرد و آزار قرار داد و فرمان داد که همه جا به جستجوی آنان پردازند. طبری در وقایع همین سال دستگیری یزید بن فیض دبیر منصور را گوشزد می سازد که به فرار از زندان توفیق یافت.^{۱۷۸} سه سال بعد یونس بن ابی فروه را از فهرست مشمولان عفو عمومی که هارون الرشید صادر کرد خارج ساختند.^{۱۷۹} زنداقه حتی در خاندان هاشمی نیز نفوذ کرده بود و دو عضو این خاندان یعنی یکی از پسران داود بن علی و شخصی به نام یعقوب بن فضل به جرم زندیق بودن به نزد مهدی خلیفه عباسی جلب شدند، خلیفه به خاطر سوگندی که یاد کرده بود نتوانست آنان را به قتل برساند ولی در این زمینه به پسرش هادی وصیت کرد. پسر داود بن علی قبل از وفات مهدی در زندان در گذشت، اما هادی پس از مرگ خلیفه فرمان داد که یعقوب را در همان زندان خفه کنند.^{۱۸۰}

با روی کار آمدن مأمون عباسی زندیق کشی فروکش کرد، حکایتی از ثمامه بن اشرس^{۱۸۱} (م. ۲۱۳ / ۸۲۸) نقل شده که مربوط است به دوره مأمون که نشان می دهد این خلیفه زنداقه را در معرض چندین امتحان قرار می داده از آن جمله تَف انداختن بر تصویر مانی^{۱۸۲} و دیگری سر بریدن مرغ دریایی به نام تَدرو.^{۱۸۳} اصولاً پیدایش زنداقه را بعنوان مانی گرایان از موقعی می توان در نظر گرفت که فرقه معتزله موقعیت موقت و زودگذری را که در زمان مأمون^{۱۸۴} و جانشینانش بدست آورده بود از دست داد. در طول

قرن سوم دیگر برای آزار و شکنجه زنادقه احتیاجی به دادگاه تفتیش عقاید از طرف حکومت نبود. اما زنده به معنای عمیق کلمه بعنوان کفر گویی و مخالفت با مذهب هنوز سرکوب نشده بود،^{۱۸۵} و حکمای معتزله هر چند که خودشان در معرض حمله حریفان قرار داشتند از ادامه یک مشاجره قلمی که هنوز دو علت داشت، یعنی دفاع کلی از اسلام و دفاع از اصول و عقاید خود دست بردار نبودند.

۵- زنادقه مشهور

اسامی متکلمان وابسته به زنادقه که در الفهرست^{۱۸۶} ابن ندیم آمده به تعبیر لویی ماسینیون بسیار نامتجانس است،^{۱۸۷} و عقاید دوره‌ای را منعکس می‌سازد که در آن ناراضیان باسانی به صفت زنده موصوف می‌شده‌اند. نام ابن طالوت و نعمان در کتاب الانتصار^{۱۸۸} خیاط معتزلی بعنوان استاد ابن راوندی که خود لقب زندیق گرفته یاد شده است.^{۱۸۹} ابو شاکر معروف نیز استاد ابن راوندی ذکر شده که خیاط معتزلی وی را با هشام بن حکم متکلم معروف شیعی مربوط می‌داند، یگانه پیوند میان این سه استاد ابن راوندی ظاهراً موضوع شیعیگری افراطی آنهاست که برای قرار دادن آنان در زمره زنادقه کافی بوده است.^{۱۹۰} تعداد اشخاصی که در الفهرست ابن ندیم از آنان بعنوان زندیق یاد شده بسیارست، گروهی از این مردم بی جهت به این نام خوانده شده‌اند و بعضی از آنها نسبت به آیین مانوی بیگانه بوده و یا چنان غیر معروف بوده‌اند که به علت فقدان مدارک و اسناد نمی‌توان به ضرس قاطع زندیق بودن آنها را تأیید کرد. اکثریت این زندیقان ایرانی نژاد بوده‌اند، اما برخی از اعراب و حتی قریش^{۱۹۱} و بنی هاشم نیز گاه طریق زنده پیش می‌گرفته‌اند.

اسامی زنادقه مشهوری که در کتابهای الحیوان،^{۱۹۲} الفهرست^{۱۹۳} و الاغانی^{۱۹۴} آمده بقرار زیرست: ابن مقفع، ابوعلی سعید، حماد عجرد، ابونواس، حماد الزبرقان، ابو العتاهیه، محمد بن النجم، بشار بن بُرد، وده الشروی، ابن طالوت، والة بن ایاس، یعقوب بن فضل هاشمی، الحریزی، ابراهیم بن سیابه، علی بن الخلیل، داود بن علس عباس، ابو شاکر، ابان بن عبد الحمید اللاحقی، محمد بن ابی عبید الله، داود بن روح، ابوعیسی وراق، مطیع بن ایاس، اسماعیل بن سلیمان، ابن ابی العوجا، صالح بن عبد القدوس، اسحق بن خلف، محمد بن طیفور، یونس بن ابی فروة، علی بن ثابت، علی بن یقظین، یحیی بن زیاد، محمد بن زیاد، یزدان بن باذان، یزید بن فیض، ابوالعباس ناشی، حماد

الراویه، جیهانی، حفص بن ابی وده ۱۹۵... .

۱۶ بهمن ۱۳۶۲

یادداشتها:

1. Louis Gardet. "philosophie et religion en Islam avant L'an 330 de L'Hegire", *L'Elaboration de L'Islam* (Paris 1961) pp. 45-46.

2. *ibid.* p. 45.

3. Otto Pretzl. *Die streit schrift des Gazali gegen Ibañiya* (Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1933), Hefte 7, pp. 1-15.

4. Henry Laoust. *Les Schismes dans L'Islam*, (Paris 1977), p. 72.

5. L. Gardet. *ibid.*, p. 46.

۶- مهدی محقق. «ابن راوندی» بیست گفتار (تهران ۱۳۵۵)، ص ۱۹۵.

۷- ابو عبد الله محمد بن خوارزمی. *مفاتیح العلوم*. باهتمام فان قلوتن (لیدن ۱۸۹۵)، ص ۳۷.

۸- ابوالمعالی محمد الحسینی العلوی. بیان الادیان. باهتمام عباس اقبال (تهران ۱۳۱۳)، ص ۲۱.

۹- عبدالجلیل قزوینی رازی، بعض مثال النواصب فی نقض «بعض فضاخ الروافض». باهتمام محدث ارموی (تهران ۱۳۵۷). ج ۲، ص ۳۱۷.

۱۰- ابوسعید بن نشوان الحمیری. الحور العین. باهتمام کمال مصطفی (تهران ۱۹۷۲). ج ۲، ص ۲۰۰.

۱۱- عبدالله بن علی یافعی، مرآة الجنان و عبرة الیقضان (حیدرآباد دکن ۱۳۳۷ - ۱۳۳۹ هـ). ج ۲، ص ۲۳۸.

۱۲- ابو الفضل بیهقی. تاریخ بیهقی. تصحیح دکتر غنی و فیاض (تهران ۱۳۲۴)، ص ۹۹.

۱۳- ابو العلاء معری. رساله الغفران (قاهره ۱۹۵۰)، ص ۴۶۸.

۱۴- در باره آراء الحادی ابن راوندی به مقاله ارژشمند پاول کراوس با عنوان «گفتاری در باره تاریخ الحاد در اسلام» رجوع شود. کراوس در این مقاله پاره‌های منقول از کتاب الزهررد او را که در کتاب مجالس مؤید شیرازی آمده نقل کرده است. ن. ک. به:

Paul Kraus. *Beitrag zur Islamischen Ketzergeschichte*, RSO, XIV (1934) pp. 93-129, 335-79.

۱۵- تازه‌ترین پژوهشی که در باره صالح بن عبد القدوس صورت گرفته، تحقیقی است از یوزف فان اس با عنوان «اعدام صالح بن عبد القدوس» این مقاله در جشن نامه برتولد اشپولر که بمناسبت هفتادمین سال تولدش نشر یافته، منتشر شده است. ن. ک. به:

J. Van Ess. "Die hinrichtung des Salih B. Abdulquddus", *Geschichte und Kultur des Vorderen Orients*. (Leiden 1981), pp. 53-66.

۱۶- ابو حیان توحیدی. الامتاع و الموانسه. باهتمام احمد امین و احمد الزین (قاهره ۱۹۴۲)، ج ۲، ص ۲۰.

۱۷- مهدی محقق. همان کتاب. ص ۱۹۶.

۱۸- در این مختصر اگر به تمام منابع و مآخذ اولیه اشاره نشد ناشی از تسامح نیست، بلکه کوشش بر این بوده است که گزارش اجمالی از کتابهای مهم بدست دهیم. حتی اشارتی کوتاه به منابع در دسترس، نوشته ای بیش از متن مقاله خواهد بود.

19. Alfred Von Kremer. *Culturgeschichte Streifzuge auf dem gebiete des Islam*. (Leipzig) 1873, I, p. 141.

۲۰- و. و. یارتولد. خلیفه و سلطان. ترجمه سیروس ایزدی (تهران ۱۳۵۸)، ص ۰۷.

- ۲۱- ابو منصور احمد بن طبرسی. الاحتجاج. تعليقات و ملاحظات محمد باقر موسوی (بیروت ۱۹۸۱)، ج ۲، ص ۴۱۵ به بعد.
22. George Vajda. *Les Zindiqs en pays d'Islam au debut de la periode Abbaside*. RSO, XVI (Rome 1937), p. 223.
23. *ibid.* p. 223.
- ۲۴- عبد الرحمن بدوی. من تاریخ الحاد فی الاسلام (مصر ۱۹۴۵)، ص ۲۴.
- ۲۵- همان کتاب، ص ۲۵.
26. Francesco Gabrieli. "La 'Zandaqa' au 1er Siecle Abbasside" in *L' Elaboration de L'Islam*, (Paris 1961), p. 32.
- ۲۷- بدوی. همان کتاب، ص ۲۳.
28. L. Gardet, *ibid.* p. 46.
- ۲۹- طه حسین. حدیث الأربعاء (قاهره ۱۹۲۵)، ج ۲، ص ۱۶۲.
- ۳۰- ابو عثمان عمر بن جاحظ. الحيوان. باهتمام محمد هارون (مصر ۱۳۵۶ هـ). ج ۱، ص ص ۵۷-۵۸، ج ۴، ص ص ۴۴۱-۴۴۳.
- ۳۱- ———. كتاب التاج في اخلاق الملوك. باهتمام احمد زکی پاشا (مصر ۱۳۲۲ هـ)، ص ۱۸۴.
- ۳۲- ———. البيان والتبيين (قاهره ۱۹۴۸)، ص ص ۲۹-۳۰.
- ۳۳- ———. الترييع والتدوير. باهتمام شارل پلا (دمشق ۱۹۵۵)، ص ۷۷.
- ۳۴- ابن قتيبه دینوری. عيون الاخبار. باهتمام احمد زکی عدوی (مصر ۱۳۴۹ هـ)، ج ۲، ص ص ۱۵۲-۱۵۴.
- ۳۵- عبد الرحيم خياط معتزلي. الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، باهتمام ساموئل نیبرگ (مصر ۱۹۲۵)، ص ص ۳۰-۴۵.
- ۳۶- ابو حاتم رازی. اعلام النبوه. باهتمام غلامرضا اعوانی، (تهران ۱۳۵۶).
- ۳۷- ابو الحسن اشعری. مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين. باهتمام هلموت ريتز (استانبول ۱۹۲۹-۱۹۳۰)، ج ۲، ص ص ۳۳۶-۳۴۹.
- ۳۸- ابو الحسن مسعودی. مروج الذهب في معادن الجوهر. ترجمة ابوالقاسم باينده (تهران ۱۳۴۷)، ج ۲، ص ص ۳۱۷-۳۹۷.
- ۳۹- ———. التنبيه والاشراف. ترجمة ابوالقاسم باينده (تهران ۱۳۴۹).
- ۴۰- ابو الفرج اصفهانی. الاغانی. ج ۱۲، ص ص ۷۷-۸۱.
- ۴۱- محمد بن احمد مطفي. التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع. باهتمام ديدرينگ، (استانبول ۱۹۳۶)، ص ص ۱۵-۱۷.
- ۴۲- ابن نديم. الفهرست. ترجمة رضا تجدد (تهران ۱۳۴۶)، ص ص ۵۹۴-۶۰۲.
- ۴۳- ابو منصور بغدادی. الفرق بين الفرق. باهتمام دكتور محمد جواد مشكور (تهران ۱۳۵۸)، ص ۱۰۱.
- ۴۴- شريف مرتضى. اهالي (مصر ۱۹۵۴)، ج ۱، ص ص ۱۲۷-۱۲۸.
- ۴۵- ابوريحان بيروني. آثار الباقية. ترجمة اكبر دانا سرشت (تهران ۱۳۵۲)، ص ص ۳۳، ۱۶۱-۱۶۴.
- ۴۶- ———. تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة في العقل او مردوله. باهتمام ادوارد زاخانو (لايزيگ ۱۹۲۵)، ص ص ۱۸-۲۱.
- ۴۷- حسنی رازی. تبصرة العوام في معرفة مقالات الانام. باهتمام عباس اقبال (تهران ۱۳۱۳)، ص ص ۱۹-۲۰، ۷۰-۷۱.

۴۸- بدوی. همان کتاب، ص ۲۶.

49. Ignaz Goldziher. *Salih B. Abd-al-Kuddus das Zindikthum Während der regierung des chalfen Al-Mahdi*. (London 1893), II, pp. 104-129.

۵۰- بدوی. همان کتاب، ص ۲۶.

۵۱- عباس اقبال. شرح حال ابن مقفع. (برلین ۱۳۰۶ ش)، ص ۷۶.

52. F. Gabrieli. *L'opere d'ibn al-muqaffa*. RSO. (Rome 1923), XIII, pp. 197-247.

53. *ibid.* p. 236.

54. Dominique Sourdel. "La Biographie d'ibn al mugaffa d'apres sources anciennes." *Arabica*. (1953) pp. 307ff.

۵۵- ابو عبدالله محمد بن جهشیری. الوزراء والکتاب. ترجمه ابوالفضل طباطبائی، (تهران ۱۳۴۸)، ص ص ۱۴۲

- ۱۵۰.

56. D. Sourdel. *ibid.* p. 307.

57. F. Gabrieli. "Appunti su Bassar b, Burd" in *Buften of the School of Oriental Studies*. (1937), pp. 151-157.

58. ————"La 'Zandaqa' au 1er Siecle Abbasside", in *L'Elaboration de L'Islam*, pp. 23-38.

59. Samuel Nyberg. "der Kampf zwischen Islam und Manichaismus" in *Orientalisches Literaturzeitung*, (1929), p. 423ff.

60. Michelangelo Guidi. *La lotta tra L'Islam e il mancheismo* (Rome 1929), pp. I-XXVIII.

61. G. Richter. *Studien zur geschichte der alteren Arabischen Furstenspiegel* (Leipzig 1923), pp. 1-44.

۶۲- نگاه کننید به زیرنویس ۱۴ همین مقاله، نیز مؤید الدین شیرازی، المجالس المؤیدیه. تلخیص حاتم بن

ابراهیم. تحقیق عبدالقادر عبدالناصر (مصر ۱۹۷۵)، ص ۴۵۹.

۶۳- مشخصات مقاله وژدا در زیرنویس ۲۲ داده شده است.

64. G. Vajda. *ibid.* pp. 173-183

65. *ibid.* p. 197.

66. *ibid.* p. 198.

67. H.H. Schaeder. "Zandik-zindig" in *Iranische Beitrage*. (1930), pp. 274-291.

68. Louis Massignon. "zindik", *Et*, IV, p. 1398.

69. ————. *La Passion de Hallaj. Martyr Mystique de L'Islam*. (Paris 1975), I, p. 428ff.

۷۰- بدوی، ص ۲۵.

۷۱- طه شرف. الزندقه و الزنادقه منذ ظهور الاسلام حتى نهاية العصر العباسی الاول (مصر ۱۳۴۰).

۷۲- سمیره مختار لیشی. الزندقه والشعوبیه وانتصار الاسلام والعروبہ علیهما (مصر ۱۹۶۸)، ص ۲۵۴.

۷۳- زاهیه قنوره. الشعوبیه وازها الاجتماعی والسیاسی فی الحیاة الاسلامیه فی العصر العباسی الاول، ص ص

۱۲۷-۱۷۳.

۷۴- متأسفانه به اصل این کتاب دسترسی نداشتم.

۷۵- برای آگاهی از آرای گوناگونی که بوسیله پژوهندگان ایرانی درباره زنادقه ارائه شده، به گزیده ای از آنها که

به صورت القبایی در زیرآمده نگاه کنید:

- الف) محمد علی امام شوشتری. فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی (تهران ۱۳۴۶)، ص ص ۳۲۶-۳۲۸.
- ب) غلامرضا انصاف پور. روند نهضت‌های ملی... (تهران ۱۳۵۹)، ص ص ۵۸-۶۳.
- پ) مهرداد بهار. «زندیق» سخن، (شهریور ۱۳۵۷)، ص ص ۹۴۸-۹۵۲.
- ت) ابراهیم پور داود. «زندیق» «سالنامه دنیا» (۱۳۲۷)، ص ص ۱۱۸-۱۲۱.
- ث) رحیم رئیس‌نیا. از مزدک تا بعد (تهران ۱۳۶۰)، ص ص ۷۴-۸۳.
- ج) عبدالحسین زرین کوب. دو قرن سکوت (تهران ۱۳۵۵)، ص ص ۳۱۰-۳۱۲.
- . تاریخ ایران بعد از اسلام (تهران ۱۳۵۵)، ص ص ۴۲۶-۴۳۶.
- . «زنادقه و زنادقه» نه شرقی، نه غربی، انسانی (تهران ۱۳۵۳)، ص ص ۱۰۵-۱۲۶.
- چ) احسان طبری. جنبش‌های اجتماعی ایران (۱۳۴۸)، ص ص ۱۶۰-۱۶۳.
- ح) صادق گوهرین. حجة الحق ابوعلی سینا (تهران ۱۳۵۶)، ص ص ۳۸۰-۳۸۲.
- خ) مهدی محقق. «ابن راوندی» بیست گفتار، ص ص ۱۹۱-۱۹۸.
- د) حسینعلی ممتحن. نهضت شعوبیه (تهران ۱۳۵۴)، ص ص ۲۱۶-۲۲۳.
- ذ) علی میرفطروس. حلاج (تهران ۱۳۵۷)، ص ص ۸۱-۱۰۳.
- ر) ناصح ناطق. بحثی دربارهٔ مانی و پیام او (تهران ۱۳۵۶)، ص ص ۱۶۳-۱۷۳.
- ز) علی محمد نقوی. عقاید مزدک (تهران ۱۳۵۳)، ص ص ۱۰۰-۱۱۳.
- ۷۶- ژام دارمستتر در پیوستگی بین زندیک و زند تردید نموده و برای اثبات آراء خود به دو بخش از اوستای تازه استناد می‌کند و هانس شدربا اصلاح نظر دارمستتر معلوم کرده است که مسعودی (م. ۳۴۶ هـ) و به دنبال آن هجویری (م. ۴۶۵ هـ) درست اندیشیده‌اند که در میان مزداییان، زندیق به معنی کسی است که بدعت آورده باشد. ن. ک. به:
- H. Schaefer, *ibid*, p. 268.
- L. Massignon, *ibid*, p. 428.
77. Schaefer, *ibid*, p. 274.
78. Philippe Gignoux. *glossaire des inscription pehlevies et parthes*. (London 1972), p. 38.
79. A.A. Beven. "Manichaeism" in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. (1903), VIII, p. 398.
80. C. Mitchell, S. Epharaem. *Prose Refutation of Mani, Marcion, and Bardisan*, I, 30, 18, 128.
- ۸۱- ابن ندیم صاحب الفهرست که بهترین و غنی‌ترین منبع اطلاعات ما دربارهٔ مانویان است، واژهٔ زندیق را برای مانویان و به معنی کافران درست به همان طریقی که دیگر مؤلفان آثار عربی بکار برده‌اند ذکر کرده است که بعضی از آنها این واژه را برمانی اطلاق کرده‌اند. ن. ک. به:
- Konrad Kessler. *Mani Forschungen uber die Manichaische religion*. (Berlin 1889). p. 181.
- H. Schaefer. *ibid*, p. 276.
82. Gustav Flugel. *Mani Seine Lehre und Seine Schriften*. (Leipzig 1862), p. 73.
- ۸۳- عبدالعزیز الدوری. الجذور التاريخية للشعوبیه، ص ۱۲۱؛ قاسم العزیز. البابکیه، ص ص ۹۰-۹۴؛ بدوی، همان کتاب، ص ۲۳؛ زاهیه قدوره. همان کتاب، ص ص ۱۲۷-۱۷۲.
- ۸۴- دربارهٔ این تعابیر ن. ک. به:
- Francis, C. Burkitt. *The Religion of the Manichees*. (Cambridge 1925), index.
- ۸۵- ابن واضح یعقوبی. تاریخ یعقوبی. ترجمهٔ دکتر محمد آیتی (تهران ۱۳۴۷)، ج ۱، ص ۱۹۶.
- ۸۶- تئودور نلدرکه. تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان. ترجمهٔ دکتر عباس زریاب خویی (تهران ۱۳۵۸)، ص ۸۷.

۸۷. بر طبق آیین مزدایی زندگی شامل ۳۰ گناه کبیره است و آن عبارت از این اعتقاد است که منشاء خیر، اهریمن و دیوان می‌توانند باشند، و در نتیجه گناه کسی است که دیوان را نیایش می‌کند. هنگامی که مانویان در حدود سال ۲۶۰ میلادی آیین دو بومی مزدایی رسمی دولت ساسانی را بر انداختند به اتهام زندقه تعقیب و قتل عام شدند. ن. ک. به:

L. Massignon, *La Passion...* p. 428.

88. Schaefer. *ibid.* p. 285.

۸۹. بنا به رای شدر، قدیمترین سندی که در آن مانویان را زندیک خوانده‌اند، مربوط به حدود ۲۰۰ سال پس از مرگ مانی است. این سند در نوشته‌های مذهبی پارسیان بسچشم نمی‌خورد زیرا آنان نه به اصل و مفهوم این واژه توجه داشتند و نه اشاره‌ای در مورد تاریخ گذاری آنها کرده‌اند، بلکه این ارمنیهای مسیحی بودند که در ادبیات قدیمی خود واژه زندیک را دوباره بکار برده‌اند و در هر دو مورد مرادشان از این واژه مانویان بوده است. ن. ک. به:

Schaefer. *ibid.* p. 278.

۹۰. رساله پهلوی «گجستک ابالیس» شامل شرح مباحثه ابالیس با موبد زرتشتی، آذرفرینغ پسر فرخ زاد، می‌باشد. از این رساله برمی‌آید که مأمون خلیفه عباسی به گفتگوهایی که بین مجوس و زنداقه روی می‌داده با نظر توجه و علاقه می‌نگریسته است. ن. ک. به:

صادق هدایت. «گجسته ابالیس» نوشته‌های پراکنده (تهران ۱۳۴۴)، ص ص ۳۳۰-۳۴۲؛ نیز ابراهیم پورداود. «زندیق»، ص ۱۱۹؛ عبدالحسین زرین کوب. تاریخ ایران، ص ۴۳۴.

91. Schaefer. *ibid.* p. 285.

۹۲. مروج الذهب ومعادن الجوهر. ج ۱، ص ۲۴۵.

93. Schaefer. *ibid.* p. 274.

94. M. Horten. *Die philosophie des Islam.* (1924), p. 126.

تثودور نلدکه بنا بر نوشته ازنیک Eznik ارمنی معتقدست این واژه درباره مانویان بکار رفته است، همچنین این کلمه‌ها درباره پیروان مزدک استعمال شده است. مسلمانان این واژه را به فریق گوناگون مخالف اسلام اطلاق می‌کردند این نام را درباره بیدیان نیز استعمال می‌کردند. ن. ک. به: نلدکه، همان کتاب، ص ۹۸، حاشیه ۴۵.

۹۵. بنا بر رای الکساندریا کوبوفسکی در ماوراء النهر مزدکیان بسیاری به نام زندیق شهرت داشتند، مؤلف در این باره با آراء اولدنبرگ و روزن همداستان است، بعقیده آنان واژه زندیق به زردشتیان و حتی بوداییان و مزدکیان اطلاق شده است. ن. ک. به:

Aleksandr. J. Jakubovskij. "Vosstanie mukanny-dvizenie Ljudej V belych odezdach", *Sovetskoe Vostokovedenie*, (1948), p. 42.

۹۶. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه به کتاب اوتا کر کلیما درباره «گفتاری درباره تاریخچه مکتب مزدک» رجوع کنید. کلیما در این اثر در فصل ششم (زیر نویسهای ۱۳ و ۱۹) نکاتی درباره زندقه آورده است. مؤلف بنا بر نوشته محمد بن جریر طبری (ج ۳، ص ۵۸۸) ثنویان ریاضت کش و مانویان را که به طور مخفی در میان مسلمانان زندگی می‌کردند، در شمار زنداقه آورده است. همچنین معتقدست که زنداقه رابه پنج گروه تقسیم کردند که مهمترین آنها علاوه بر مانویان و مزدکیان، فلاسفه بودند که به وجود خداوند اعتقاد نداشتند و عالم را قدیم می‌دانستند. ن. ک. به:

Otakar Klima. *Beitrag zur Geschichte des Mazdakismus.* (Praha 1977), pp. 81-82.

97. *Proceedings and transactions of the fourth oriental conference, Vols II, (Allahabad 1928)* p. 228.

- 98-99 Schaefer. *ibid*, p. 277.
- ۱۰۰- این ارتباط قبلاً به وسیله فریدریش اشپیگل و کارل فولرس بیان شده بود. ن. ک. به:
- F. Spiegel. *Die traditionelle literatur der Parsen*. (1860), p. 16.
- K. Vollers. *Beitrage zur tennniss der Lebenden arabischen sprache in Agypt*, ZDMG. (Vols, 50), p. 642.
101. Schaefer. *ibid*, p. 277.
102. *ibid*, p. 279.
- ۱۰۳- ابومنصور جوالبقی. المقرب من کلام الاعجمی علی المعجم. تحقیق احمد محمد شاکر (مصر ۱۳۶۱ هـ)، ص ص ۱۶۶-۱۶۷.
- ۱۰۴- محمد بن خلف تبریزی. برهان قاطع. باهتمام محمد معین. ج ۲، ص ۱۰۳۶؛ ابراهیم پور داود، «زندیق»، ص ۱۱۸.
105. R. A Nicholson. *A Literary History of the Arabs*. p. 372.
- ۱۰۶- تاریخ طبری. ج ۳، ص ۴۲۲، نیز
- H. Schaefer. *Urform und fortbildungen des Manichaischen systems*. (Leipzig 1927), pp. 65-157.
107. O. Klima. *Manis Zeit und Leben*. (1962) pp. 119-157.
108. Chr. Bartholomae. *Altiranisches Worterbuch*, (1904), columns 1659-1660; O. Klima. *Beitrage zur...* p. 81, n. 19.
- ۱۰۹- ایگناتس گلدتسیهر. درسهای درباره اسلام. ترجمه دکتر علینقی منزوی. ج ۲، ص ۴۲۳؛ نیز ن. ک. به:
- M. Mole. "Le Probleme des Sectes Zoroastriennes dans les Livres Pehlevis", in *Oriens*, (1960-1) p. 20.
110. L. Massignon. *ibid*, p. 429.
- ۱۱۱- حسن بن موسی نوبختی. فرق الشیعه. ترجمه دکتر جواد مشکور (تهران ۱۳۶۱)، ص ۴۱.
112. L. Massignon. *ibid*, p. 429.
113. ———. *Zindik*. IV, p. 1393.
- ۱۱۴- تقی الدین احمد بن تیمیه. الصارم المسلول علی شاتم الرسول (حیدرآباد دکن ۱۳۲۲ هـ)، ص ۵۱۵؛ نیز بسنجید با عثمان بن سعید الدرامی. الرد علی الجهمیه. باهتمام Gostavitestam (لایدن ۱۹۶۰)، ص ۱۰۰.
115. Waladimir Ivanow. *The Rise of the Fatimid*, (London 1942), p. 117.
116. L. Massignon. *La Passion...* p. 659.
- ۱۱۷- شمس الدین ذهبی. تذکره الحفاظ (بیروت ۱۳۷۴ ق). ج ۲، ص ۵۵۱.
118. L. Massignon. "Zindik", *Et*, IV, p. 1398.
119. Ignazio di Matteo. *La poesia araba nel I secolo degli Abbasidi*, (1935), pp. 9ff.
- ۱۲۰- برای پژوهش در وضع عقیدتی ابن حنبل و آراء او درباره زنادقه به رساله کوچک وی زیر عنوان الرد علی الزنادقه و الجهمیه فیما شکت فيه من القرآن رجوع شود. ابن حنبل در این رساله تعلیمات جهم بن صفوان را که در خراسان بسیار انتشار یافته و مورد قبول بعضی از شاگردان ابوحنیفه قرار گرفته بود رد می کند. از این رساله دو چاپ در دست است. نخست در دارالفنون الهیات فاکولته سی مجموعه سی (سال دوم، ش ۵ و ۶ ص ص ۳۱۳-۳۲۷)، دیگر نسخه چاپی بدون تاریخ در قاهره. برای اطلاع بیشتر به تحقیق استاد احمد شیرازی رجوع شود.
- احمد افشار شیرازی. مانی و دین او (تهران ۱۳۳۵)، ص ۳۳۶؛ نیز ابن کمال پاشا. رساله فی تحقیق لفظ الزندیق.

تحقیق حسین علی محفوظ (بغداد ۱۹۶۲)، حاشیه: هانری لائوست. دانشنامه ایران و اسلام. ج ۹، ۱۰، ص ص ۱۲۴۰ - ۱۲۴۸.

121. L. Massignon, *La Passion...* I, p. 430.

122. Schaefer. *ibid.*, p. 273.

۱۲۳- ابن بقله عُکبری. کتاب الشرح والابانة على اصول السنة والديانة. تحقيق هانرى لائوست (دمشق ۱۹۵۸)، ص ۳۳.

H. Laoust. *Les Schismes dans L'Islam*, p. 72.

۱۲۴- احمد امين. پرتو اسلام. ترجمه عباس خليلی (تهران ۱۳۱۵)، ص ص ۱۸۷ - ۱۸۸.

۱۲۵- امام محمد غزالی. فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة (قاهره ۱۳۱۹ هـ)، ص ۳۲.

۱۲۶- خياط معتزلى. الانتصار. ص ۸۶.

۱۲۷- ابونصر اسماعيل جوهرى. صحاح اللغة (۱۲۷۰ هـ)، ماده زندق.

۱۲۸- ابن سيده. كتاب المُخصَّص (مصر ۱۳۱۶ - ۱۳۲۱ هـ). ج ۱۴، ص ۴۳.

۱۲۹- شهاب الدين نورى. نهاية الارب فى فتون الادب (مصر ۱۹۲۳ - ۱۹۴۹). ج ۱۵، ص ۱۶۹.

۱۳۰- ابن كمال پاشا. همان كتاب، حاشية ۱.

۱۳۱- ابومنصور جواليقى. همان كتاب، ص ص ۱۶۶ - ۱۶۷.

۱۳۲- امام محمد غزالی. همان كتاب، ص ۵۶.

۱۳۳- عبدالرحمن بن جوزى. تلبیس ابلیس. تحقيق محمد منير دمشقى (مصر ۱۳۴۷)، ص ۴۷.

۱۳۴- ابوالعلاء معرى. همان كتاب، ص ۳۵۴.

۱۳۵- محمد بن احمد ملطى. همان كتاب، ص ۱۹.

۱۳۶- قاضى صاعد. طبقات الامم. تحقيق لويس شيخو (بيروت ۱۹۱۲)، ص ۳۳.

۱۳۷- ابن الوردى. تنمة المختصر (مصر ۱۲۸۵ هـ). ج ۱، ص ۴۱.

۱۳۸- ابن قيم الجوزيه. اغائة اللبفان من مصابيد الشيطان. تحقيق محمد حامد الفقى (مصر ۱۳۵۸ هـ). ج ۲، ص

۱۴۵.

۱۳۹- ابن حجر. فتح البارى (مصر ۱۳۱۹ - ۱۳۲۹). ج ۱۲، ص ۲۲۰.

۱۴۰- شريف مرتضى. امالى. ج ۱، ص ۱۴۳.

۱۴۱- ابومنصور ثعالبى. ثمار القلوب فى المضاف والمنسوب (قاهره ۱۹۰۸)، ص ۱۲۱.

۱۴۲- شريف مرتضى. همان كتاب، ص ۱۴۳.

۱۴۳- ياقوت حموى. معجم البلدان. باهتمام فرديناندو وستنفلد (لايپزيگ ۱۸۷۲). ج ۱، ص ۸۴.

۱۴۴- اين منظور. لسان العرب. ج ۱۲، ص ۱۲.

۱۴۵- سعد الدين تفتازانى. شرح مقاصد الطالبين فى علم اصول الدين (استانبول، ۱۳۰۵ هـ). ج ۲، ص ۶۴.

۱۴۶- ابن اثير. اللباب فى تهذيب والانساب (مصر ۱۳۵۷ هـ). ج ۱، ص ۵۱۱.

۱۴۷- عبدالرحمان بن عباس. معاهد التنصيص على شواهد التلخيص (مصر ۱۲۷۴)، ص ۷۱.

۱۴۸- جلال الدين سيوطى. المُزهر فى علوم اللغة. تحقيق على محمد الجاوى (مصر ۱۳۶۸). ج ۱، ص ص ۲۷۸ -

۲۷۹.

۱۴۹- شهاب الدين خفاجى. شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل (۱۲۸۲ هـ)، ص ۱۱۲.

۱۵۰- فخرالدين طريحي. مجمع البحرين ومطلع النيرين (تهران ۱۲۶۳ هـ)، ماده زندق، ص ۴۴۹.

151. Henry Laoust. *Les Schismes dans L'Islam*, p. 72.

152. *ibid*, p. 72.
153. F. Gabrieli. La "zandaga" au ler..., p. 30.
- ۱۵۴- احسان طبری. جنبشهای اجتماعی در ایران، ص ۱۶۱.
155. Gh. Sadaghi, *Les Mouvements religieux iraniens IIeme et IIIeme siecle de L'hegire*, (Paris 1938) pp. 91-93.
156. D. Sourdel. "Abbasid Caliphate" in *the Cambridge History of Islam*, (1970), I, p. 112.
157. H. Laoust. *ibid*, p. 74.
158. J. Vajda. p. 182.
- ۱۵۹- تاریخ طبری. ج ۳، ص ۶۰۴.
160. H. Laoust. *ibid*, p. 74.
161. Goldziher. *ibid*, p. 108.
- ۱۶۲- اغانی. ج ۳، ص ۷۲.
- ۱۶۳- تاریخ طبری. ج ۳، ص ۵۱۹.
- ۱۶۴- عبدالرحمن الاربلی. خلاصه الذهب المسووک، ص ۷۲؛ ابن کثیر. البداية والنهاية فی التاريخ. ج ۱۰، ص ۱۴۹؛ معتزلی. الانتصار، ص ۱۵۹.
- ۱۶۵- تاریخ طبری. ج ۳، ص ۵۲۲؛ اغانی. ج ۳، ص ۱۲۹.
- ۱۶۶- احسان طبری. همان کتاب، ص ۱۶۱.
- ۱۶۷- همان کتاب، ص ۱۶۱؛ ابن جوزی. تلبیس ابلیس، ص ۶۴؛ جاحظ، الحيوان، ص ۱۴۹.
- ۱۶۸- تاریخ طبری، ص ۵۴۸.
- ۱۶۹- مطهر بن مقدسی. البدء والتاريخ. باهتمام کلمان هوار. ج ۳، ص ۱۰۰؛ نیز ترجمه فارسی آفرینش و تاریخ. ترجمه دکتر شفیعی کدکنی. ج ۶، ص ۱۰۲؛ همچنین شواهد تمسخر طواف را پاول کراوس و کارلو آفونسو نالینو بتفصیل آورده اند. ن. ک. به:
- Paul Kraus. *Beitrag zur Islamischen Ketzergeschichte*, p. 112; C. A. Nallino. *Noterelle su ibn mugaffa e suo figlio RSO*. XIV. p. 132.
- cf. Vajda. p. 189. n. 5.
- ۱۷۰- همان کتاب، ص ۱۷-۱۸.
171. G. Vajda. p. 184.
- ۱۷۲- سوره ۱۰۹، آیه ۱.
- ۱۷۳- گویا تصویرمانی از همان ابتدا نزد مانویان مقدس شمرده می شد و این مسأله در اسناد قبلی تأیید شده است، همچنین مزامیر آلات موسیقی و کتابهایی که پس از پای گرفتن دین مانوی به دست «راستان و پارسیان» افتاده است مقدس بحساب می آمده اند. ن. ک. به:
- Hans. J. Polotsky. *Abriss des manichaischen system* (1934) pp.24-25.
- cf. Vajda. p. 185, n.1.
174. O. Rescher. *Abriss des Arabischen Literaturgeschichte*. (Konstantinopol 1925), pp. 18-19.
- ۱۷۵- احمد بن حرب المهبومی. اخبار اابی نواس، ص ۲۲۴؛ همچنین نگاه کنید به سرگذشت اواخر عمر او در تاریخ طبری (ج ۳، ص ۹۶۶)، در آنجا سلیمان بن ابی جعفر او را از بزرگان ثنوی یاد کرده است. ن. ک. به:
- G. Vajda. p. 185. n. 1.

۱۷۶- تاریخ طبری. ج ۳، ص ۵۱۷.

177. G. Vajda. p. 186.

۱۷۸- جاحظ. الحيوان. ج ۴، ص ۱۴۳؛ تاریخ طبری. ج ۳، ص ۶۰۴.

۱۷۹ و ۱۸۰- تاریخ طبری. ج ۳، ص ۵۴۹.

۱۸۱- متکلم اسلامی در اوائل عصر عباسی، وی معاصر هارون الرشید و مأمون عباسی بود و شهرت دارد که مأمون تحت تأثیر گفتگوهای او به الحاد گراییده است. برای آگاهی بیشتر ن. ک. به: دایرة المعارف فارسی. زیر نظر غلامحسین مصاحب. ج ۱، ص ۷۱۳.

J. W. Fuck. "some hitherto unpublished texts on the Mutazilite movement from ibn-al-Nadim's kitab -al-fihrist" in the *Majlis-e Armughan-e-Ilmi*. (Lahore 1955) p. 63.

۱۸۲- جاحظ. همان کتاب. ج ۴، ص ۱۴۱؛ ابن ندیم در فهرست اطلاعاتی را که یکی از منابع مانوی ثبت کرده که می‌رساند مأمون یکی از مانویان بوده است؛ همچنین به موجب داستانی که مسعودی در مروج الذهب نقل کرده در بغداد آن دوره مانویت رقیب اسلام شمرده شد. ن. ک. به: فهرست، ص ۶۰۱.

cf. Vajda, p. 185. n. 2.

۱۸۳- دربارهٔ ارزش نمادی این آزمایش نگاه کنید به واژدها، ص ۱۸۵ یادداشت ۳؛ نیز احمد بن شریقی، شرح المقامات الحریره (مصر ۱۲۸۴). ج ۱، ص ص ۲۷۲ - ۲۷۳؛ ابوعلی تنوخی. المستجاد من فعلات الاجواد. باهتمام محمد کرد علی (دمشق ۱۹۴۶)، ص ۵۳.

۱۸۴- هر چند مأمون خلیفهٔ عباسی به بحث دربارهٔ مذاهب علاقه مند بود و مجالسی برای این کار داشت. اما زندانهای مأمون پُر از اندیشمندان ایرانی مانوی و شیعی بود. از این رونمی توان حسن نیت علمی بنو نسبت داد. شاید پیش از آن تاریخ، فلسفهٔ اشراق سلاح ایدئولوژی یک ایرانیان بود. و مأمون خواست با ترجمهٔ فلسفهٔ مشاء از سریانی به عربی سلاح ایرانیان را بکند نماید و علم کلام مشائی را سلاح دفاع از مذهب قرار دهد.

185. F. Gabrieli. *La zandaga au Ier siecle Abbasside*, p. 32.

۱۸۶- ابن ندیم، همان کتاب، ص ۶۰۱.

187. L. Massignon "zindik". *Et*, IV, p. 1328.

۱۸۸- الانتصار، ص ۱۴۲.

۱۸۹- همان کتاب، ص ۲۵.

190. G. Vajda. *ibid*, p. 192.

۱۹۱- ابن قتیبه در ذکر معتقدات اعراب صدر اسلام در جنب اعراب یهودی، نصرانی، زردشتی و بت پرست از نوعی زندگه که برخی از قریشیان از حیره با خود آورده اند یاد می‌کند (و كانت الزندقة «قریش» اخذوها من «الحیره»). این متن ابن قتیبه با فرضی که هانس شدر بیان کرده است توافق دارد. بنا به رای وی مانویت از پایان قرن سوم میلادی در حیره ریشه دوانیده است. ن. ک. به:

ابن قتیبه. المعارف. (بخش ادیان عرب). تحقیق ثروت عکاشه (مصر ۱۹۶۹)، ص ۶۲۱.

G. Vajda. p. 188. n. 1.

۱۹۲- جاحظ. الحيوان. ج ۴، ص ص ۴۴۷ - ۴۵۱.

۱۹۳- ابن ندیم. همان کتاب، ص ۶۰۱.

۱۹۴- ابوالفرج اصفهانی. همان کتاب. ج ۱۲، ص ص ۷۷ - ۷۸.

۱۹۵- فاروق عمر. بحوث فی التاریخ العباسی، ص ص ۲۸۸ - ۲۸۹.

دربارهٔ بیتی از هجونامهٔ فردوسی*

چنان که می دانید بر طبق نصّ بعضی از متون کلاسیک فارسی از قبیل چهارمقالهٔ نظامی عروضی و مقدمهٔ شاهنامهٔ بایستقری و غیره، سلطان محمود غزنوی به فردوسی قول داده بود که در عوض نظم شاهنامه صله ای کلان به او بدهد. منابع مختلفه مقدار این صله را از شست هزار دینار و شست هزار مثقال طلا تا پیلواری زر و جز آن ذکر کرده اند. غیر قابل اطمینان بودن این داستان احتیاجی به ثابت کردن ندارد چون بسیاری از فضلا از سالها پیش در صحت آن تردید کرده اند. علی ای حال به دلائلی تصمیم گرفته شد که بجای طلا، نقره به شاعر صله بدهند. وقتی رسول سلطان کیسه های سیم را پیش شاعر آورد فردوسی که طبع منیعش اجازه نمی داد چنین توهینی را تحمل کند، صلهٔ محمود را رد کرد و طبق بعضی روایات آن را بین حمامی و فقّاعی و آورندهٔ صله تقسیم نمود.^۱ پس از این واقعه، شاعر که از سلطان رنجیده بود به انشاد هجونامه ای پرداخت که تعداد ابیات آن را مختلف گفته اند. سپس این هجونامه را به شاهنامه ملحق ساخت و از غزنه رخت سفر پر بست و رفت.

بعضی از مآخذ می گویند که فردوسی پیش از بازگشت از غزنه به مسجدی که معمولاً سلطان محمود در آنجا نماز جماعت می گزارد رفت و بر دیوار مسجد، رو بروی محلی که سلطان عادهٔ مقابل آن به نماز می ایستاد این دو بیت را نوشت که:

بزرگ درگه محمودزاولی دریاست چگونه دریا، کان را کرانه پیدانیست.
شدم به دریا، غوطه زدم ندیدم دُر گناه بخت من است این گناه دریانیست.

ه صورت مشروح سخنرانی آقای امید سالار است در سمپوزیوم شاهنامه که در روزهای ۱۴ و ۱۵ مارس ۱۹۸۶ بتوسط گروه فرهنگی و تحقیقاتی ایران Iran Education and Research Group وابسته به دانشگاه کالیفرنیا در لوس آنجلس (U.C.L.A.) برگزار گردید.

این دو بیت را از اشعار غیر حماسی فردوسی دانسته‌اند و بسیاری از منابع مختلفه هم آنها را ذکر کرده‌اند، در حالی که مرحوم علامه قزوینی و مرحوم عباس اقبال آشتیانی نشان داده‌اند، شاعری بنام نظام الدین محمود قمر اصفهانی که در اواخر قرن ۱۳ میلادی، یعنی کمتر از ۲۰۰ سال پس از مرگ فردوسی، می‌زیسته است، این دو بیت را به ابوالقاسم حسن بن احمد عنصری بلخی (ف ۱۰۳۹م)، شاعر بزرگ دربار غزنویان منسوب کرده است.^۲ متن ابیات قمر اصفهانی این است:

به حسب حال خود از شعر عنصری بیتی نوشته‌ام بده انصاف سخت زیبا نیست
شدم به دریا غوطه زدم ندیدم در گناه بخت من است این گناه دریا نیست

از آن جا که فردوسی و عنصری همدوره بوده‌اند یعنی هر دو در قرن یازدهم میلادی می‌زیسته‌اند و از آن جا که هر دو کنیه ابوالقاسم داشته‌اند، گویا شعر ابوالقاسم عنصری که مضمونش هم ناامیدی از بدست آوردن صلۀ مناسب از محمود است باسانی به ابوالقاسم فردوسی که او هم از نگرفتن صلۀ از همان سلطان محمود گله‌مند بوده است منسوب شده و این داستان رفتن فردوسی به مسجد غزنه و نوشتن این ابیات بر محراب مسجد بوجود آمده است.

و اما بازگردیم به متن هجوتامه فردوسی بر محمود. این هجوتامه که با ابیات:

ایا شاه محمود کشور گشای ز کس گر نترسی بترس از خدای
که پیش از تو شاهان فراوان بدند همه تاجداران کیهان بدند (الخ)

شروع می‌شود از پایه و اساس نیمه مجعول است. نیمه مجعول است زیرا بسیاری از ابیات آن در واقع سروده فردوسی است اما فردوسی این ابیات را بعنوان هجو محمود نسوده است بلکه ابیاتی است که در سراسر شاهنامه بصورت پراکنده در مورد شاهان یا پهلوانان دیگری وجود دارد و شخص یا اشخاصی غیر از فردوسی اینها را از متن شاهنامه برون آورده، بهم پیوسته‌اند و با سرودن بعضی ابیات سست بهم مرتبط ساخته و هجوتامه معروف را از آن بوجود آورده‌اند. این مطالب را هم مرحوم مینوی و هم مرحوم سعید نفیسی سالهاست که نوشته‌اند و بر اهل فن روشن کرده.^۳ اما موضوع این مقاله تنها مضمون سه بیت این هجوتامه است و این ابیات اینهاست:

اگر شاه را شاه بودی پدر به سر بر نهادی مرا تاج زر
وگر مادر شاه بانو بدی مرا سیم و زرتا به زانو بدی
پرستار زاده نیاید بکار اگر چند دارد پدر شهریار
نگارنده خواهد کوشید که دو نکته را طی این مقاله نشان دهد: اول این که این ابیات

هجونامه تحت تأثیر ابیات مشابهی در زندگینامهٔ عامیانهٔ فردوسی که در قصص رایج در افواه مردم ایران یافت می‌شود سروده شده است. دوم این که آن ابیات مذکور عامیانه نیز بنوبهٔ خود تحت تأثیر یک افسانهٔ معروف و موجود در فولکلور بسیاری از کشورها که طبق آن شاعری، شاهی را به حرامزادگی (یا به نانو زاده بودن) منسوب می‌کند ساخته شده است. موتیف شمارهٔ J.816.2. یعنی موتیف کسی را نانو زاده خواندن در متونی بسیار قدیمتر از متون فارسی ای که هجونامه را در بر دارند یا بدان اشاره می‌کنند یافت می‌شود و فی الواقع در ادبیات عامیانه و ادبیات کلاسیک شرقی و غربی سابقهٔ درازی دارد. و اقا قبل از پرداختن به اصل موضوع باید یادآوری شود که متن هجونامه بدو موضوع در باب سلطان محمود اشاره می‌کند و بدین وسیله او را مورد توهین و هجا قرار می‌دهد. اول آن که شاه، شاهزاده نیست و پدرش غلام یا «پرستاری» بیش نبوده است. دوم آن که چون شاه غلامزاده است، دست و دلبازی شاهزادگان واقعی را هم ندارد و به دلیل بی اصل و نسب بودن خود، زحمت شاعر را بجای طلا، با نقره پاداش می‌دهد و نسبت به او تنگ چشمی نشان می‌دهد.^۴

در داستانهای عامیانهٔ ایران که هنوز در افواه مردم سایر است از هجونامهٔ فردوسی بر محمود مکرر سخن رفته است و ابیاتی با مضمونی قریب به مضمون چند بیت مذکور هم آمده است، ولی در همهٔ داستانها شاه بجای «پرستار زاده» خوانده شدن «نانو زاده» نامیده شده است. مثلاً در متن روایتی که در سال ۱۳۵۴ از یک کارگر کتابفروش ۳۸ ساله در درگز جمع آوری شده است می‌خوانیم:

اگر مادر شاه بانوبدی مرا سیم و زرتا بزنانوبدی
همانا که تونانو زاده‌ای بهای یکی نان به من داده‌ای

(انجوی، ۱۹۷۶: ۱۸)

در روایتی از یک کشاورز ۸۱ ساله از همایونشهر اصفهان که در فروردین ۱۳۵۴ جمع آوری شده می‌گوید:

اگر مادر شاه بانوبدی مرا سیم و زرتا بزنانوبدی
همانا که شه نانو زاده است بجای طلا نقره ام داده است

(انجوی، ۱۹۷۶: ۲۳)

روایات بیضاء شیراز و قلعهٔ باباخان ملایر، بیت دوم را بترتیب به صورت زیر آورده‌اند:

بیتینم که شه نانو زاده است بجای طلانقره ام داده است

(انجوی، ۱۹۷۶: ۳۲)

گمانم که شه نانو زاده است بهای لبنان به من داده است

(انجوی، ۱۹۷۶: ۳۳)

در سه روایت بنقل از سه کشاورز شست و یک ساله، چهل و دو ساله، و پنجاه و پنج ساله از اهالی فروتقه کاشمر مضمون بیت مورد بحث تنها به نثر گفته شده است: «فردوسی که دید پادشاه بخیلی کرده است شعر هجوی درست کرد و برای سلطان محمود فرستاد و فرار کرد رفت به طوس. سلطان محمود وقتی شعر را خواند دید فردوسی به شعر گفته است که تو نانو زاده هستی و بهای یک ته نا به نان یعنی قرص نان] به من داده ای» (انجوی، ۱۹۷۶: ۳۶).

روایتی از یک کشاورز ۶۱ ساله اهل مقصود بیگ شهرضا — در نزدیکی اصفهان — دو بیت مورد بحث را بصورت زیر ضبط می کند که:

اگر مادرت شهربانوبدی مرا سیم و زرتا به زانوبدی
گمان می رسد نانبازاده ای بجای طلا نقره ام داده ای

(انجوی، ۱۹۷۶: ۴۱)

چنان که ملاحظه می شود در همه این روایات سلطان محمود نانو زاده یا نانا زاده خوانده شده است. پس از این که سلطان از اشعار شاعر در باب نانو زاده خوانده شدن خود مطلع می گردد بفکر فرو می رود و بقول معروف «از خودش شک پیدا می کند.» بر طبق متن بسیاری از این روایات سلطان پیش مادرش می رود و با تهدید یا با الحاح از او حقیقت اصل و نسب خود را جو یا می گردد. مادر سلطان بالاخره اعتراف می کند و حقیقت حال بر سلطان کشف می شود. پاسخهای مادر سلطان در داستانهای مختلف با هم فرق می کند، اما مضمون همه آنها یکی است. طبق بعضی از این داستانها مادر به سلطان محمود می گوید که او هر وقت حامله می شده دختر می زاییده است. بالاخره یک بار شوهرش که می خواسته به سفر برود همسر حامله خود را تهدید می کند که اگر از سفر باز آمدم و دیدم که دوباره دختر زاییده ای تو و بچه را بضرب شمشیر خواهم کشت. زن بیچاره بسیار ناراحت می شود و دست به دامن زن نانوائی دربار، که او هم حامله بوده است می شود و قرار می گذارند که اگر بچه ملکه دوباره دختر از کار درآمد، آن را با بچه زن نانو که عاده پسر زاده است عوض کنند. از قضا بچه، دختر از آب در می آید و مجبور می شوند که آن را به زن نانو بدهند و نوزاد او را که پسر بوده است از او بگیرند (یعنی موتیف K 1921.2 تعویض بچه ها). مادر سلطان محمود به فرزندش می گوید که در حقیقت تو همان پسر نانو هستی که فردوسی گفته است (انجوی،

۱۹۷۶: ۱۸-۱۹؛ ۲۴؛ ۳۲-۳۳؛ ۳۶-۳۷). در یک دستهٔ دیگر از روایات مثلاً روایات آبه‌ر زنجان، و صائین قلعه مادر سلطان محمود اعتراف می‌کند که بوسیلهٔ نانوائی اغفال شده است (انجوی، ۱۹۷۶: ۲۲). روایات بوشهر و همدان می‌گویند که مادر محمود اصلاً دختر یک نانوا بوده است و به همین جهت فردوسی محمود را نانوا زاده می‌خواند (انجوی، ۱۹۷۶: ۲۲). یک روایت از گلیایگان هست که طبق آن سلطان محمود پس از دیدن شاهنامه حواله‌ای به فردوسی می‌دهد که بوسیلهٔ آن، وی می‌توانسته است نان مورد نیاز خود را تا آخر عمر از یک دکان نانوائی بگیرد (انجوی، ۱۹۷۶: ۱۶) و به این مناسبت شاعر سلطان را نانوا زاده می‌خواند. در همهٔ این روایات موتیف «J.816.2» شاعر شاه را نانوا زاده می‌خواند» یا «J.1661.1.2» نتیجه‌گیری: شاه حرامزاده است» که بنوبهٔ خود با تیپ داستانی شمارهٔ 655* که در تیپولوژی داستانهای عامیانهٔ Aarne-Thompson آمده است و با تیپ شمارهٔ 500 در Index Exemplorum مربوط است (Tubach, 1981).

قبل از این که به بررسی تاریخ این موتیف یعنی «J.816.2» شاعر شاه را نانوا زاده می‌خواند» بپردازیم لازم است دو نکته را متذکر شویم. اول آن که یک داستان فولکلوریک که به فرهنگ غیر کتبی مردم تعلق دارد در هر جا و هر دوره‌ای که باشد دارای دو صفت است: اول آن که خالق اصلی داستان یعنی کسی که برای اولین بار این داستان را بوجود آورده است شناخته نیست. دوم آن که داستان حتماً روایات متعددی دارد. برای مثال اگر داستان آقاموشه و خاله سوسکه را در نظر بگیریم می‌بینیم که این حکایت معروف که تقریباً همهٔ ایرانیان آن را شنیده‌اند این دو صفت را داراست. یعنی اولاً کسی نمی‌داند که نام و نشان خالق این داستان چیست، ثانیاً در هر محلی که تعدادی ایرانی اصیل وجود داشته باشند، چندین روایت مختلف از این داستان که در جزئیات با هم اختلاف دارند و در کلیات یکسانند می‌توان از افواه ایرانیان جمع‌آوری کرد. هجوناومه الحاقی به شاهنامهٔ فردوسی هم همین دو صفت را داراست. یکی این که خالق اولیه اش معلوم نیست و هرکس بتناسب ذوق خود بیت یا ابیاتی به آن افزوده است یا از آن کم کرده و یکی این که بر طبق قدیمیترین متونی که از آن ذکر کرده‌اند و همچنین طبق اطلاعات مذکور در منابع جدیدتر، در واقع هجوناومه‌ها از حیث توالی و تعداد ابیات، و ساخت با یکدیگر متفاوتند، یعنی هجوناومه، روایات متعددی نیز دارد. بنابراین، بر اساس موجود بودن این دو صفت بارز مطالب فولکلوریک در هجوناومه، می‌توان آن را در زمرهٔ «فولکلور» شمرد. پس نادرست نیست اگر فرض کنیم که این هجوناومه یا حداقل

این چند بیت مورد بحث ما بر اساس یک اصل و منشأ فولکلوریک یا شفاهی سروده شده است و نه یک اصل ادبی. در واقع آقای متینی سالهای پیش ثابت کرده اند که بیوگرافیت های فردوسی افسانه های عامیانه رایج درباره او را اساس کار خود قرار داده با تغییر آنها بصورت ادبی زندگینامه ای مجعول از برای این شاعر بزرگ درست کرده اند (متینی، ۱۹۷۸). بنا براین به نظر نگارنده ابیات «پرستار زاده نیاید بکار...» و «اگر شاه را شاه بودی پدر...» تحت تأثیر حکایات عامیانه ای که در آنها شاعری، شاهی را که به او صله کم بهایی می دهد نانوا زاده می خواند درست شده است. یعنی اصل مصراع «همانا که شه نانوا زاده است» یا چیزی شبیه به آن بوده است.

و اما درباره موتیف شماره J816.2: «شاعر پادشاهی را نانوا زاده می خواند». این موتیف چنان که گذشت مستقل از فردوسی و محمود در ادبیات شفاهی و کتبی ملل مختلف موجود است. ساختمان این موتیف با موتیف شماره J1661.2.2: «نتیجه گیری: شاه حرامزاده است» متشابه و مربوط است. یکی از نویسندگان قرون وسطای اروپایی بنام Bonaventure des Periers در کتابی بنام *Nouvelles Recreations* حکایتی درباره امپراطور رومی Gaius Octavius Augustus و شاعر بزرگ رومی Vergil آورده است که مضمونش به حکایت محمود و فردوسی شباهت بسیاری دارد.^۵ متن حکایت بقرار زیر است: «آورده اند که ویرجیل امپراطور آگوستس را به این دلیل که در اوایل کار همیشه به او نان صله می داده است نانوا زاده خوانده است. وقتی که آگوستس از این مطلب و هجو ویرجیل آگاه می شود بجای عصبانی شدن می خندد و از آن بعد شاعر را با اهدای هدایای گرانبها می ستاید.» (Hassell, 1957:76). دو منبع دیگر یعنی Comparetti و Diehl همین حکایت را از قول Donatus بیوگرافیت رومی ویرجیل در همان دوران امپراطوری روم ذکر کرده اند. (Comparetti, 1895: 354-54; Diehl, 1911: 2-3 27-28). از این حکایت ابتدا در یک نسخه متعلق به قرن ۱۵ میلادی یافت شده است اما خود داستان حتماً در حدود اواخر قرن سیزدهم میلادی و شاید هم زودتر به منابع کتبی اروپایی وارد شده است (Hassell, 1957: 80). در واقع طبق تحقیقات D'Ancona و Dunlop و Gaster این داستان ویرجیل و آگوستس اولین بار در اروپا در مجموعه ای بنام *Cento Novelle Antiche* که در حدود ۱۲۸۰ و ۱۳۰۰ میلادی نوشته شده است و سپس در یک کتاب اسپانیولی بنام *Libro de los Examplos* که در حدود سالهای ۱۴۰۰ تا ۱۴۱۲ میلادی تحریر شده، ذکر گردیده است.

Gaster.) همچنین Dunlop, 1888: 11: 45-47 و قس D'Ancona, 1912: 11: 88-90). همهٔ این علماء متفق القولند که این داستان اصلی شرقی دارد و باید از شرق وارد جامعه و بالاخره ادبیات اروپایی شده باشد (Hassell, 1957: 78). و اما اگر داستانی بتواند در حدود سال ۱۲۸۰ میلادی وارد متون غربی شود، این داستان باید بقطع یقین مدت مدیدی در افواه مردم غرب رایج بوده باشد و بقول معروف ابتدا در ادبیات شفاهی این مردم جای خود را باز کند و پس از آن که در ادبیات شفاهی جا افتاد و خصوصیات فرهنگی غربی را بخود گرفت (از قبیل اسم قهرمانان اصلی داستان که باید از اصل شرقی به غربی گردانده شود و غیره) کم کم و بمرور زمان وجهه‌ای پیدا کند که آن را قابل ذکر در ادبیات بدانند. پس دور نیست که این داستان حداقل یک قرن قبل از مَدون شدن در افواه تودهٔ اروپایی جاری و ساری بوده باشد. در این صورت تاریخ ورودش به اروپا را حداکثر از حدود ۱۱۸۰ میلادی متأخرتر نمی‌توان شمرد. از طرف دیگر اصل داستان شرقی است و در حدود ۱۱۸۰ میلادی به اروپا وارد شده است باید چند صد سالی هم پیش از این تاریخ در ادب و فولکلور شرقی رایج باشد تا رفته رفته بتواند از طرق معمول انتشار داستانهای شفاهی یعنی تجارت و تماسهای نظامی و دیگر انواع ارتباطات فرهنگی میان اقوام، از فرهنگهای شرقی که زادگاه اصلی آنهاست به میان توده‌های اروپایی راه یابد. در شرق هم مانند غرب این حکایت دو صورت داشته است. صورت اولیه که حتماً شفاهی بوده و صورت ثانویه که کتبی بوده است. و باز در همان فرهنگهای شرقی هم مدتی طول می‌کشد تا یک داستان عامیانه قابلیت درج در جُنگها و مجموعه‌های ادبی را به نثر یا به نظم پیدا کند. با این حساب بیقین این داستان چند صد سالی هم در شرق بسر برده تا از افواه به متون راه پیدا کرده است. پس با احتیاط منطقی حدود شایع بودن این داستان را در افواه مردم شرق می‌توان قرون نهم یا هشتم میلادی تخمین زد. ناگفته نماند که روایتی از همین داستان در بعضی از نسخ عربی هزارویک شب که خود بر اصلی به زبان فارسی میانه (hazar afsanag) متکی است موجود است که آن روایت را ریچارد برتن در یکی از مجلدات ترجمهٔ انگلیسی خود از الف لیله وليلة آورده است. خلاصهٔ متن آن حکایت بقرار زیر است:

سه حکیم به دربار پادشاهی می‌آیند. کسی برای پادشاه یاقوت بزرگ و بسیار نفیسی فرستاده بوده است. پادشاه به یکی از این سه تن رو می‌کند و می‌پرسد که «آیا به نظر تو این یاقوت هیچ عیبی دارد؟» حکیم پاسخ می‌دهد که «بله، در میان این یاقوت کرمی هست»،^۶ پادشاه تعجب می‌کند و از شدت کنجکاوی فرمان می‌دهد یاقوت را

بشکنند، و پس از شکستن یاقوت در میان آن کرم کوچکی می‌یابند. سپس حکیم به پادشاه می‌گوید که وجود کرم را از گرمی یاقوت حدس زده بوده است. پادشاه که از ذکاوت حکیم میبهوت شده بوده است به وی مقداری نان به رسم انعام می‌بخشد. روز دیگر از حکیم دوم دربارهٔ اسب اصیلی که برایش پیشکش آورده بوده‌اند سؤال می‌کند و می‌پرسد که: «در تَراد این اسب چه می‌گویی؟» حکیم جواب می‌دهد که این اسب با شیر خر پرورده شده است (موتیف J1661.1.5) و می‌گوید که این مطلب را از دراز بودن گوشه‌های اسب کشف کرده است. از چوپان تحقیق می‌کنند و درستی حرف حکیم دوم هم ثابت می‌شود. این بار هم شاه به حکیم مقداری نان صله می‌دهد. از حکیم سوم در باب اصل و نسب پادشاه می‌پرسند. او جواب می‌دهد که شاه نانا زاده است زیرا فقط می‌تواند با نان انعام بدهد نه با پول یا طلا که مرسومتر است. صحت گفتار حکیم سوم هم در بازجویی از ملکهٔ مادر تأیید می‌شود. پادشاه طی سؤال از مادرش مثل سلطان محمود در قصص عامیانهٔ ایرانی ملکه را به مرگ تهدید می‌کند و ملکهٔ مادر اقرار می‌کند که در جوانی با ناناوی دربار رابطه برقرار کرده و پادشاه از تخمهٔ آن مردک ناناوست (Burton, 1887: 17). با این حساب این موتیف J1661.1.2 را، حداقل تا آن‌جا که به مسألهٔ نانا زاده بودن محمود مربوط می‌شود می‌توان در محدودهٔ روایات سنتی ایرانی که اساس هزارویک شب را تشکیل می‌دهند قرار داد. ناگفته نماند که در بعضی از متون هزارویک شب بجای سه حکیم از یک حکیم نام برده شده است.

علی‌ای حال احتمال قریب به یقین هست که در حدود حداکثر قرون نهم یا هشتم میلادی یا حتی بسیار زودتر از آن داستانی در باب روبرو شدن حکما یا حکیمی با پادشاهی بر سر زبانها بوده است. طبق این داستان حکیم از عمل پادشاه در صله دادن به او و یارانش با نان حدس می‌زند که پادشاه حرامزاده یا از تخمهٔ یک ناناوست. روایتی از این حکایت شرقی (که چه بسا حتی اصل هندی داشته باشد اما نگارنده مدرکی در این باب نیافته است) بعدها یعنی در حدود قرن دوازده میلادی یا زودتر وارد فولکلور اروپا شده و بعداً به زندگینامه و ماجراهای مربوط به امپراطور رومی آگوستوس و ویرجیل در منابع کتبی سرایت کرده و با آنها آمیخته شده است. در ایران یکی از روایات شفاهی آن به همین ترتیب وارد حکایات مربوط به محمود غزنوی و فردوسی شده بیتهای هجوناامهٔ کذایی را یعنی «اگر شاه را شاه بودی پدر (الخ)» ایجاد نموده یا حداقل در ایجاد آنها نقش اساسی داشته است. اصل داستان اتهام شاعر به پادشاه حتماً به نثر بوده و شاید بعدها به شعر عامیانه. این شعر عامیانه که طبق عروض اشعار فولکلوریک

سروده شده بوده است کم کم بوسیلهٔ علمایی که زندگینامهٔ فردوسی را از حکایات شایع در افواه سر هم کرده‌اند دستکاری شده، وزن صحیح عروضی بخود گرفته و در بیوگرافی‌های کتبی فردوسی گنجانده شده است.

اکثر ایرانی‌ها، چه باسواد و چه بیسواد، از وجود هجونامه مطلعند اما بندرت می‌توان ایرانی را یافت که از ابتدا تا انتهای هجونامه را از حفظ داشته باشد. جالب این جاست که با وجود حفظ نبودن همهٔ ابیات این هجونامه، کسانی که از وجود آن مطلعند دو سه بیت «اگر شاه را شاه بودی پدر...» و «پرستار زاده نیاید بکار...» و «اگر مادر شاه بانو بدی...» را یا از حفظند و یا مضمون این ابیات را می‌دانند. این حقیقت بنظر نگارنده مبین این است که محتوای این سه بیت حتماً جزء سنت فولکلوریک ایران است و به همین جهت در اذهان مردم باقی می‌ماند و فراموش نمی‌شود. بطور یقین نمی‌توان گفت که این ابیات شاه بیتهای هجونامهٔ فردوسی بر محمود هستند زیرا بیتهای دیگر هجونامه مانند «ایا شاه محمود کشورگشای - ز کس گر نترسی بترس از خدای» یا «کف شاه محمود والاتبار - نه اندر نه آمد سه اندر چهار» بمراتب از نظر فنون شعری بر ابیاتی که ذکر کردیم برتری دارند. بنابراین در یاد ماندن این دو سه بیت دلیلی بغیر از ارزش ادبی باید داشته باشد. این دلیل بنظر نگارنده تنها مربوط بودن مفهوم آنهاست با فولکلور غنی ایران.

زیرنویسها:

- ۱ - برای اطلاعات مفصل دربارهٔ همهٔ این حکایات مختلفی که در باب فردوسی و زندگی او در متون فارسی مندرج است، نگاه کنید به مثنی، ۱۹۷۸.
- ۲ - دور نیست که نه تنها مناسبت داستان زندگی فردوسی با مضمون این دو بیت بلکه توافق کتبهٔ هر دو شاعر یعنی ابوالقاسم نیز در نسبت دادن دو بیت ابوالقاسم عنصری به ابوالقاسم فردوسی مؤثر بوده باشد. نگاه کنید به مجموعهٔ مقالات عباس اقبال بکوشش دبیر سیاقی، و یادداشت‌های فزونی بکوشش ایرج افشار.
- ۳ - نگاه کنید به مجتبی مینوی فردوسی و شعراو.
- ۴ - می‌دانیم که پدر سلطان محمود یعنی سبکتگین (۹۷۷-۹۹۷ م) از غلامان برکشیدهٔ دربار سامانیان بود که از سال (۸۱۹-۱۰۰۵ م) در خراسان حکومت کردند. سبکتگین بتدریج در دستگاه سامانیان پیشرفت کرد و کارش از غلامی به حکومت خراسان کشید و حکومتش در خراسان مقدمهٔ پیشرفت و بالاخره سلطنت فرزندش محمود در آن خطه گردید. این که سلطان محمود در هجونامه «پرستار زاده» خوانده شده است اشارت به غلام بودن پدرش سبکتگین دارد.
- ۵ - آگوستس Gaius Octavius Augustus پسر خواندهٔ ژولیوس سزار معروف است و بین سالهای ۶۳ قبل از میلاد و ۱۴ بعد از میلاد می‌زیسته است. و یرجیل هم همان شاعر بنام رومی یعنی Publius Virgilius Maro می‌باشد که بین سالهای هفتاد تا ۱۹ قبل از میلاد زندگی می‌کرده و کتاب حماسی معروف *Aeneid* به نظم ساخته است.

۶- این حکایت را Tubach تحت شماره 5391 در کتاب نفیسه *Index Exemplorum* ذکر کرده منابع مسهم اروپایی آن را هم آورده است. و قس موتیفهای شماره 4.1 F642 و J80 و J152 و J153 و J1661.1.2 و J1661.1.6 در (Thompson, 1955).

فهرست منابع فارسی:

- ۱- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم (۱۹۷۶) مردم فردوسی، تهران: سروش.
- ۲- اقبال، عباس مجموعه مقالات عباس اقبال آشتیانی بکوشش دبیر سیاقی، تهران:
- ۳- قزوینی، محمد بن عبدالوهاب یادداشت‌های قزوینی بکوشش ایرج افشار، تهران:
- ۴- متینی، جلال (۱۹۷۸) «فردوسی در هاله‌ای از افسانه‌ها»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی. سال چهاردهم، شماره اول: ۱-۲۹.
- ۵- مینوی، مجتبی (۱۹۶۸) فردوسی و شعرا، تهران: انجمن آثار ملی.

فهرست منابع خارجی:

- 1- Aarne, A., and Thompson, S. (1973). *The Types of the Folktale, IFC Communications No. 184*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- 2- Burton, R. (1888). *Supplemental Nights to the Book of the Thousand Nights and a Night*, London: Burton Club.
- 3- Comparetti, D. (1895). *Virgil in the Middle Ages*: London: No Publisher.
- 4- D'Ancona, A. (1912). *Studi di Critica e Letteraria*, Bologna: Zanichelli.
- 5- Diehl, E. (1911). *Die Uvae Vergilianae und ihre antike Quellen*, Bonn: Marcus and Weber.
- 6- Dunlop, J.C. (1888). *History of Prose Fiction*, London.
- 7- Gaster, M. (1924). *Exempla of the Rabbis*, London.
- 8- Hassell, J.W. (1957). *Sources and Analogues of the Nouvelles Recreations et Joyeux Devis of Bonaventure des Periers in University of North Carolina Studies in Comparative Literature*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- 9- Thompson, S. (1955). *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington: Indiana University Press, 6 volumes.
- 10- Tubach, F.C. (1981). *Index Exemplorum A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

ماجرای چگونگی کشف یک نسخه خطی قدیمی دیوان حافظ در گورکھپور و تحشیه و چاپ آن*

قریب سی سال پیش مطلع شدم که پرفسور محمد زبیر صدیقی از دانشگاه کلکته درباره یک نسخه خطی دیوان حافظ متعلق به یک خانواده سرشناس گورکھپور در ایالت اوتار پرداش (Uttar Pradesh) بنام خانواده «سبزپوش» تحقیقی در «کنگره بین المللی خاورشناسان» عرضه کرده است. وقتی به پرفسور صدیقی مراجعه و در خصوص این نسخه خطی تحقیق کردم به من اطلاعی نداد.

در ۱۹۵۷ من از دانشگاه لکنه‌په به دانشگاه اسلامی علیگره انتقال یافتم و در این جا با یکی از دانشجویان بخش فارسی آشنا شدم که از مردم گورکھپور بود و با خاندان سبزپوش نزدیکی داشت. کوشیدم توسط وی درباره سرنوشت این نسخه خطی اطلاعی بدست آورم ولی هیچ کدام از افراد این خانواده چیزی در این خصوص نمی دانستند و وقتی به فقدان این نسخه خطی بسیار گرانبها وقوف یافتند بسیار متعجب شدند. اما من مطمئن بودم که این نسخه را پرفسور صدیقی مورد استفاده قرار داده است. لذا از جانب خانواده سبزپوش نامه‌ای در این باب به پرفسور صدیقی نوشته شد و پاسخ وی حاکی از این بود که این نسخه را مدت‌ها پیش بازگردانده است.

در این موقع یکی از دوستان من دکتر محمود الہی به سمت دبیر زبان اردو در دانشگاه گورکھپور منصوب شد و من بدون فوت وقت برای یافتن این نسخه خطی از او

* استاد نذیر احمد، یکی از دانشمندان و محققان سرشناس هندوستان است که تا کنون کتابها و مقاله‌های متعدد درباره ایران و ادبیات فارسی برشته تحریر در آورده. ایشان در حدود یک سال و نیم پیش متن انگلیسی مقاله حاضر را به امریکا فرستادند تا ترجمه آن در مجله چاپ شود. از آقای سلطان حسین سنندجی که از راه لطف برخی از اوقات خود را صرف ترجمه این مقاله نمودند سپاسگزاریم.

استمداد کردم ولی مدتی دراز نتیجه‌ای بدست نیامد تا پس از چند سال از دکتر محمود الهی نامه‌ای رسید مشعر بر این که وی در کتابخانه خانقاه رشیدیّه جانپور ایالت اوتار پردازش که تولیت آن با خاندان «سبزیپوش» گورک‌کپور است نسخه مورد بحث را یافته است. ضمناً دکتر الهی به من اطلاع داد که وی غالباً به این کتابخانه می رود که وضعی بسیار ناهنجار دارد و نسخ خطی آن بصورتی بسیار نامرتب در گنجه‌های چوبی شکسته قرار دارد و غالب آن نم کشیده و کرم خورده است و دکتر الهی معمولاً نسخه‌های خطی منتخب خود را از این قفسه‌ها بیرون می کشد. تصادفاً روزی یک نسخه خطی را بیرون کشیده متوجه می شود که نسخه خطی دیوان حافظ است و چون درباره آن نسخه خطی قدیمی مطالب زیادی از من شنیده بود بخاطرش می گذرد که این نسخه خطی همان است که من مدتها بدنبالش بوده‌ام.

اکنون می دانستم نسخه ای که مدتها در جستجوی آن بوده‌ام به گورک‌کپور آورده شده است و من می توانم از آن استفاده کنم. به دکتر محمود الهی توصیه کردم که آن را به آقای عارف علی سبزیپوش رئیس خانواده سبزیپوش برگرداند. دکتر الهی این نسخه را بدو بازگردانید و ضمناً از وی خواستار شد که رونوشتی از آن به من تسلیم شود و او با این تقاضا موافقت کرد. ولی وقتی اجازه عکسبرداری از آن خواسته شد نپذیرفت. من بسیار مأیوس شدم، مع ذلک خوشوقت بودم که این نسخه خطی از خطر نجات یافته است و امیدوار شدم که دیر یا زود آفتابی خواهد شد.

تصادفاً پس از چند سال من در سمیناری درباره «غالب» که توسط دکتر محمود الهی و تحت نظر بخش اردوی دانشگاه گورک‌کپور تشکیل شده بود شرکت جستم و در آن جا با آقای هاشم علی سبزیپوش، برادر کوچک آقای عارف علی، آشنایی یافتم. وی از من پرسید آیا هنوز به آن دیوان خطی که در نتیجه مساعی خودم پیدا شده بود علاقه مند هستم؟ من به این سؤال پاسخ مثبت دادم ولی بدو گفتم که هرگاه این مطلب باعث تیرگی روابط میان دو برادر گردد حاضر نخواهم بود از این نسخه خطی استفاده کنم. اما آقای هاشم علی مرا مطمئن ساخت که در استفاده از این نسخه دارای اختیار کامل می باشد. وی این نسخه را به منزل آقای دکتر الهی آورد و من به خواندن و رونویس کردن ابیات لازم پرداختم و در ظرف چهار یا پنج روز مطالع غزله‌ها، قطعات، رباعیات، و حتی تمام مفردات را یادداشت کردم و از خواندن مطالب پایدان نسخه که حاوی نام کاتب و تاریخ تحریر آن بود سخت بسیججان آمدم زیرا این نسخه را سه سال از نسخه خلخالی که مبنای کار «قزوینی - غنی» بود قدیمتر یافتم. این نسخه همچنین مشتمل

بر مقدمه ای سخت مورد نیاز ارباب تحقیق بود که در هیچ یک از نسخه‌هایی که در قرن نهم کتابت شده است وجود ندارد. از مشخصات دیگر این نسخه شیوه کتابت آن بود که مشخصات کتابت نسخه‌های خطی فارسی در قرون هشتم و نهم را دارا بود. علاوه بر این چندین غزل و اشعاری از انواع دیگر را در بر داشت که بعنوان «الحاقی» از نسخه «قزوینی - غنی» حذف شده بود. متعاقب آن، من در مجله «ایران شناسی» دانشگاه تهران مقاله‌ای منتشر ساختم که موضوع اصلی آن غزلهایی بود که انتساب آنها به حافظ مشکوک است. با انتشار این مقاله، محققان ایرانی به ارزش نسخه خطی گورکپور وقوف یافتند.

در این میان آقای عارف علی در جوانی درگذشت و بمناسبت مرگ او نامه تسلیتی به آقای هاشم علی سبزپوش نوشتم و ضمن نامه دیگری بعنوان آقای دکتر محمود الهی از او خواهش کردم اندوه و همدردی مرا از مرگ غم انگیز برادر آقای هاشم علی به وی ابلاغ کند. پس از تسلیم پیام تسلیت من به آقای هاشم علی توسط دکتر الهی، نامبرده چنان تحت تأثیر قرار گرفت که به من اجازه داد نسخه خطی مورد بحث را به دلخواه خود مورد استفاده قرار دهم، و دکتر الهی توصیه کرد که پس از دو هفته که ناراحتی و اندوه آقای هاشم علی از مرگ برادرش تسکین می‌یابد شخصاً به گورکپور بروم.

در این هنگام من به آقای م.ح. رضوی کتابدار کتابخانه م.ا. آزاد (مولانا ابوالکلام) در دانشگاه اسلامی علیگره مراجعه کردم و اهمیت نسخه خطی گورکپور و کیفیاتی که مرا به مطالعه آن مجاز ساخته بود توضیح دادم و از او تقاضا کردم عکاس کتابخانه را برای چند روز در اختیارم قرار دهد. آقای رضوی از راه لطف عکاس را به تهیه میکروفیلم از این نسخه مأمور ساخت، متعاقب آن در تاریخی که پیشنهاد شده بود من باتفاق عکاس و دستگاه تهیه میکروفیلم به گورکپور رفتم. پس از رسیدن به آن جا به آقای «احمدعلی» عکاس پیشنهاد کردم که نزد یکی از خویشاوندانش منزل گزیند و خودم رونویس کردن نسخه خطی را در منزل آقای هاشم علی آغاز کردم. من نزد آقای دکتر محمود الهی در دانشگاه اقامت گزیدم و آن جا را ساعت ۷ صبح ترک می‌گفتم و به منزل آقای هاشم علی در محله اونچوا Unchwa Mohalla می‌رفتم و تا دیری از شب کار می‌کردم. در نتیجه، علاقه همه افراد خانواده نسبت به من جلب شد و آقای هاشم علی اصرار ورزید که از این نسخه میکروفیلم تهیه کنم ولی من این پیشنهاد را بر اساس این بهانه که وسیله تهیه میکروفیلم در گورکپور نیست، رد کردم. نقشه من این بود که قبلاً از تمام این نسخه رونوشت بردارم آن گاه میکروفیلم تهیه شود. نسخه برداری را

در مدتی قریب دو هفته بانجام رساندم. آن وقت تاریخی معین شد و نسخه خطی در اقامتگاه دکتر الهی به عکاس تسلیم گردید و او سه نسخه از آن تهیه نمود: یکی برای کتابخانه دانشگاه، یکی برای آقای هاشم علی، و سومی برای استفاده شخص من. حتی پس از پایان کار عکسبرداری از نسخه خطی هم، به آقای هاشم علی گفته نشد که من از علیگره با خود عکاس آورده بودم. پس از این سفر موفقیت آمیز به علیگره بازگشتم و امتنان خود را از این همکاری به آقای رضوی که بدون آن این کار صورت نمی پذیرفت تقدیم کردم.

این نسخه نفیس جزئی از مجموعه ای است که محتوای آن مشتمل است بر:

۱ — دیوان سعدی که بنام مشرف الدین مصلح خوانده شده (از ورق ۱ تا پایان نسخه)

در متن.

۲ — حاشیه از ورق ۱ تا پایان نسخه که فقرات زیر را در بر دارد:

الف — مثنوی جمشید و خورشید (از ورق یک الف تا ورق ۴۴ ب).

ب — دیوان حافظ (از ورق ۴۵ الف تا ۱۴۰ الف).

ج — دیوان جلال عضد (از ورق ۱۴۱ الف تا ۲۱۱ ب).

د — منتخبات دیوان کمال خجند (از ورق ۲۱۲ الف تا ۲۶۳ ب).

در پایان دیوان حافظ در ورق ۱۴۰ الف نام کاتب به شرح زیر آمده است:

«تمّ الديوان بعون الملك المتّان بيد الفقير الراجي الى رحمة ربّه الباري محمّد بن

سعید بن عبدالله القاری عفرالله له و لصاحبه ونحن قال آمین یا رب العالمین.»

و در پایان متن این نسخه نام سعدی چنین ذکر شده است:

«تمّت الديوان من كلام ملك المشايخ و العلماء افضل الشعراء املح المتكلمين افصح

المتأخرين قدوة السالكين مشرف اللّين سعدی بن مصلح الشیرازی عفرالله له الخ...»

اما در حاشیه آخرین ورق این نسخه نام کاتب تکرار گشته و تاریخ تحریر برای

نخستین بار در این عبارات تعیین شده است:

«تمّ الكتاب المتن و الحاشیه، انتخاب اللّیوان الشیخ العارف الفاضل الكامل ملك

الشّعراء المتأخرين عمدة السالكين كمال الملة والدين الخجندی رّوح الله روحه علی

یدی العبد الضعیف المحتاج الى رحمة ربّه الباري محمّد بن سعید بن عبدالله الحافظ

القاری اصلح الله احواله فی سلخ ذی الحجة اربع و عشرين وثمان مائة الهجرية الصلوة

علی نبیه محمّد وآله اجمعین»

کاتب این نسخه محمد بن سعید بن عبدالله الحافظ القاری تحریر این نسخه را در آخر

ذی الحجه سال ۸۲۴ هجری پایان برده که سه سال پیش از تاریخ نسخه خلخالی است که اساس کار میرزا محمد قزوینی است. این نسخه شامل ۴۳۲ غزل در قبال ۴۹۵ غزل نسخه خلخالی است و تمام خصوصیات کتابت قرن هشتم و آغاز قرن نهم نسخه‌های خطی فارسی را واجد می‌باشد و از جمله قاعده تحریر دال و ذال فارسی در آن رعایت شده است.

پس از این مقدمات تنظیم یک نسخه انتقادی از دیوان حافظ را بر مبنای این متن بعهدہ گرفتیم و در ظرف چند ماه آن را با چند نسخه معروف چاپی از جمله نسخه قزوینی مقابله کردم. آن‌گاه مقدمه‌ای بر آن نوشتم که اساس آن بررسی توجیہات میرزا محمد قزوینی بود در حذف تعداد زیادی از غزلیات معروف حافظ به دلیل نبودن آنها در نسخه خلخالی. میرزا محمد پاره‌ای از این اشعار را مؤکداً «غیر اصیل» (الحاقی) می‌داند. بخشی از نظریات وی بقرار زیر است:

«چون نسخه [خلخالی] که در سنه ۸۲۷ کتابت شده عجاآله تا نسخه قدیمتری از آن بدست نیامده آن را باید قدیمترین نسخ موجوده تاریخ دار حافظ در دنیا محسوب داشت لہذا من خود را ملتزم و مقید کردم که در خصوص کمیّت اشعار یعنی از لحاظ عدّه غزلیات و عدّه ابیات هرغزلی... از ابتدا تا انتهای کتاب فقط و منحصرأ همان نسخه را اساس کار خود قرار دهم و هرچه در آن نسخه موجود است از غزلیات و مقطعات و مثنویات و رباعیات تماماً وبدون هیچ زیاده و نقصان آنها را چاپ کنم و هرچه در آن نسخه موجود نیست، خواه غزلیات مستقل و خواه ابیات متفرقه بعضی غزلها یا غیر ذلک، آنها را مطلقاً کالعدم انگاشته بکلی از آن صرف نظر نمایم زیرا که چون این نسخه نسخه کامل تمامی است از دیوان خواجه و خلاصه و انتخابی از آن نیست، پس هرچه در این نسخه نیست، باحتمال بسیار قوی بلکه تقریباً بنحو قطع و یقین الحاقی و اشعار دیگران است که بعدها در دیوان خواجه داخل کرده اند.» (ص: لط، م).

وی سپس چنین ادامه می‌دهد:

«هرچه خارج از این نسخ باشد از اشعار الحاقی خواه غزلیات الحاقی و خواه ابیات الحاقی هر غزل، همه را بکلی کالعدم انگاشته به هیچ وجه آنها را داخل دیوان خواجه ننمایم... تا آن جا که مقدور من است در و خرمهره را در یکی رشته جمع نکنم و ابدأ شهرت بعضی از آن اشعار الحاقی در نسخ جدیدہ مرا وا ندارد که حتی یک غزل یا حتی یک بیت که در نسخ اساس نیست بر دیوان خواجه علاوه نمایم.» (ص: لز، ل ح)

«پس از مجموع این قرائن ظن بسیار قوی بلکه علم قطعی حاصل می‌شود که آن چه

غزلیات بتمامها یا ابیات متفرقه هر غزلی در این چهار نسخه موجود نیست تقریباً بنحو قطع و یقین و بدون هیچ شک و شبهه از خود حافظ نیست بلکه از دیگران است که بعدها متدرجاً در دیوان خواجه داخل شده است.» (ص: مب)

مبنای الحاقی دانستن تعداد زیادی از اشعار اضافی حافظ و حذف آن از دیوان وی توسط میرزا محمد قزوینی عدم ثبت آن در کهنترین نسخه شناخته شده تا آن زمان یعنی نسخه خلخالی است که تاریخ کتابت آن ۸۲۷ هجری است. اما باید در نظر گرفت که نسخه خطی گورکپور که نسخه ای است سه سال قدیمتر، اشعار زیر را شامل است که از دیوان حافظ چاپ قزوینی حذف شده است و این امر دلیل قاطع است که نظر قزوینی را درباره الحاقی بودن این اشعار ابطال می کند. فهرست اشعار اضافی در نسخه گورکپور که قزوینی از نسخه تصحیح شده خود حذف کرده بقرار زیر است:

الف — ۱۳ غزل به مطلع:

صبح دولت می دمد کوجام همچون آفتاب

این پیک نامه بر که رسید از دیار دوست

حال دل با تو گفتم چه خوش است

از نظر بازی ما بیخبران حیرانند

برید باد صبا دوشم آگهی آورد

مژده ای دل که مسیحا نفسی می آید

درخت دوستی بنشان که کام دل ببار آورد*

گل آمد خوش وز آن خوشتر نباشد

جانا تو را که گفت که احوال ما مپرس

ما پیش خاک پای تو صد رو نهاده ایم

ای شام ز کوی ما گذر کن

ای از فروغ رویت روشن چراغ دیده

ای ز شرم عارضت گل کرده خوی

ب — هفت قطعه با مطلع:

دل مبند ای مرد بخرد در سخای عمرو و زید

رحیم منکر خمار بود روزی چند

* این غزل در صفحه ۷۸، دیوان حافظ، تصحیح قزوینی — غنی، چاپ زوار تهران مذکور است.

شاهای مسافری ز بهیستم رسیده است
 کلک کوتاه نظرم بین که بر طغرل شاه
 به سمع خواجه رسان ای ندیم
 تا کار به کام دل مجروح شود
 دوش در خواب چنان دید خیالم که سحر
 ج — چهار رباعی ذیل:
 آواز پر مرغ طرب می شنوم
 مقبول دل خواص و مشهور عوام
 راه طلبت ز خار غمها دارد
 باز آی که چشمم به جمالت نگران است
 د — ۲ بیت:

تمنای من از عمر و جوانی
 شکر شکر به شکرانه بیفشان حافظ
 مؤید استدلال من وجود آن اشعار اضافی در نسخه خطی کتابخانه آصفیه حیدرآباد است
 که قزوینی آن را الحاقی دانسته است. نسخه خطی حیدرآباد مجموعه ای از اشعار زیر
 است:
 کلبه و دمنه، منطق الطیر و دیوان حافظ که تاریخ کتابت آن در پایان نسخه چنین ذکر شده
 است:

قد فرغ من کتابته يوم الثلاثاء ثانی عشر شهر ربیع الاول سنه ثمان عشر و ثمانمائه» و
 فهرست اشعار اضافی در نسخه حیدرآباد که ۹ سال قدیمتر از نسخه خلخالی است
 عبارت است از:
 الف — ۹ غزل:

ز دل بر آدم و کار بر نمی آید
 دادگرا تو را فلک جرعه کش پیاله باد
 مژده ای دل که مسیحا نفسی می آید
 مرا می دگر باره از دست برد
 ساقیا مایه شراب بیار
 صبا به مقدم گل راح و روح می بخشد
 جانا تو را که گفت که احوال ما مپرس

ای ز شرم عارضت گل غرق خوی
ساقی اگر ت هوای ماهی

ب - ۵ قطعه:

گه به حکمت قطره را گرداند لؤلؤ در صدف
ای جهان و هر چه هست از آفرینش در جهان
دل منه ای مرد بخرد بر سخای عمرو وزید
حسن این نظم از بیان مستغنی است
دریغا خلعت و حسن و جوانی

ج - ۳ رباعی:

نام بت من که مه ز رویش خجل است
چون جامه ز تن برکشد آن مشکین خال
شیرین دهنان عهد پ پایان نبرند

از تفصیلات بالا به این نتیجه می رسیم که با توجه به مشترک بودن ۴ شعر در دو صورت بالا، دو نسخه گورکپور و حیدرآباد که هر دو از نسخه خلخالی قدیمتر است، جمعاً ۱۹ غزل و ۱۱ قطعه و ۷ رباعی و دو فرد دیگر اضافی دارد که در چاپ قزوینی حذف شده است، بنابراین، عقیده قزوینی درباره الحاقی بودن [این] اشعار حافظ غلط و نادرست است و در نتیجه دیوان چاپ وی شایسته مقامی که عموماً برای آن قائلند نمی باشد و من امیدوارم از بابت ابراز این عقیده معذور شناخته شوم.

اجازه می خواهم اضافه کنم که خوشوقتم که به کشف و معرفی و بالاخره انتشار نسخه ای خطی از دیوان حافظ در ۱۹۷۱ توفیق یافتم که شاید در امر تحقیق متن دیوان بزرگترین شاعر غزلسرای شرق نقطه تحولی گردد. بعلاوه مفتخرم بر این بیفزایم که آن نسخه دیوان حافظ که *International Oriental Journal of New York* در شماره ۱۹۷۲ خود آن را «نسخه مفقوده» قلمداد کرده است یک سال پیشتر توسط این جانب منتشر شده بود.

اهمیت این نسخه از جهات زیر است:

۱ - این نسخه محتوی چندین شعراست که قزوینی آن را «الحاقی» خوانده و از این حیث افق تازه ای را برای دانشمندان علاقه مند به تحقیق درباره حافظ می گشاید.

۲ - این نسخه حاوی مقدمه ای از جامع گمنام دیوان است که چنین مقدمه ای در هیچ یک از نسخ خطی دیوان حافظ مربوط به قرن نهم وجود ندارد و شامل اطلاعات فراوانی است که موضوعات تازه ای را در تحقیق و بررسی درباره حافظ و زندگی او

عنوان می سازد و نکات مهم آن بقرار زیر است:

الف — نام جامع دیوان و نویسنده مقدمه دیوان حافظ را عموماً محمد گلندام می دانند. میرزا محمد قزوینی این نام را مربوط به دیوانهای مؤخرتر می داند. چنین نامی در مقدمه نسخه خطی گورکپور وجود ندارد و این امر نظریه قزوینی را در این مورد تأیید می کند.

ب — این عبارت: «خصوصاً امام المشارق و المغارب، جامع اصناف حقایق و معارف و قائل کلمه انا کلام الله الناطق اسدالله الغالب علی بن ایطالب:

شهنشهی که سحرگاه روز فطرت بود غرض وجود شریفش ز خلقت انسان الخ

که قزوینی آن را الحاق بعدی می داند، در مقدمه گورکپور وجود ندارد.

ج — در این مقدمه تاریخ مرگ حافظ با حروف الفباء ۷۹۱ نوشته شده است ولی طبق حروف ماده تاریخ این مقدمه به شرح زیر:

به سال با و صاد و ذال ابجد	ز روز هجرت میمون احمد
بسوی جنت اعلی روان شد	فرید عصر شمس الدین محمد
به خاک پاک او چون برگزیدم	نگه کردم صفا و نور مرقد

سال مرگ وی ۷۹۲ می شود. این اختلاف تا کنون توجیه نشده است. میرزا محمد قزوینی سال ۷۹۲ را صحیح دانسته است در ماده تاریخ اول بر این نظر است که سال ۷۹۱ از قطعه ای استخراج شده که «خاک مصلی» را ماده تاریخ معین کرده است، ولی این تاریخ نادرست است. هر چند رأی میرزا محمد قزوینی درباره تاریخ حقیقی [مرگ حافظ] ۷۹۲ صحیح است تاریخ نادرست ۷۹۱ از آن قطعه استخراج نشده زیرا همین تاریخ [۷۹۱] در مقدمه گورکپور هم آمده و سابقه ای طولانی دارد و این مطلب محققین را در برابر مسأله مشکلی قرار می دهد.

د — کلمه «شہید» که در سلك دیگر نعوت موصوف بهای شاعر در این عبارت

آمده:

«ذات ملک صفات مولانا معظم مرحوم سعید شهید مفخر افاضل العلماء استاد نحاریر الادباء... شمس الملة والدين محمد الحافظ الشيرازی»

دقیقاً در این مقدمه ذکر شده است. هر چند این کلمه برای قزوینی موجب ابهام شدیدی شده ولی الحاقی نیست و مسأله ای را مطرح می سازد که شایسته مطالعه جدی از جانب دانشمندان است.

ه — این مقدمه متضمن اطلاعاتی دست اول درباره زندگی و فعالیت علمی شاعر

می باشد. عبارت «ملازمت شغل تعلیم سلطان» که منحصرأ در این مقدمه آمده، دلیل است بر این که حافظ بعنوان معلم پادشاه بخدمت گمارده شده است ولی در مقدمه نسخه قزوینی این عبارت نیست و بصورت بکلی متفاوت «ملازمت بر تقوی و احسان» تغییر یافته است. همچنین عبارت «تحشیه کشف و مفتاح» در این مقدمه که بنحوی غیر قابل اشتباه حاکی است که حافظ حاشیه یا شرحی بر کشف و مفتاح نوشته است که در نسخه قزوینی به «بحث کشف و مفتاح» تغییر یافته که مفهوم آن این است که حافظ صرفاً به مطالعه کتب مسبوق الذکر علاقه مند بوده است. عبارت دیگر قزوینی مانند پاره ای دیگر از محققان عقیده دارد که الحاقات بعدی در متن به این نتیجه انجامیده که بغلط، نوشتن حاشیه ای را بر کشف و مفتاح به حافظ منسوب ساخته اند و بعقیده این گروه انتساب معلمی سلطان به حافظ نادرست و ناشی از یک متن مجعول بوده است. ولی صحت نظریه ایشان مشکوک است زیرا آنچه را الحاق متأخر و بعدی بر متن می انگارند در این موثقتترین مقدمه وجود دارد، لذا این مقدمه باز موضوع جالبی را برای تحقیق و بررسی مطرح می سازد.

چنان که قبلاً بیان شد من یک نسخه انتقادی از دیوان حافظ بر مبنای نسخه گورکهور تهیه کردم. این متن با مقابله و مقایسه با تعدادی از نسخه های چاپی مهم از جمله نسخه قزوینی تهیه و اختلافات متون در زیر هر صفحه ذکر شده بود ولی از نقل اشعار اضافی موجود در سایر نسخه ها در آن خودداری ورزیدم، زیرا هدفم این نبود که یک مجموعه کلی از دیوان حافظ تهیه کنم بلکه می خواستم یک نسخه انتقادی بر پایه نسخه خطی گورکهور فراهم آورم ولی متن مقدمه با مقدمه های نسخه های چاپی مقابله شد و اوراق مفقوده آن مطابق متن حافظ قزوینی تکمیل گشت.

وقتی این کار در شرف انجام بود یکی از دوستان ایرانی، آقای سید محمد رضا جلالی نائینی به من گفت که مایل به انتشار آن است. من خود را در قبال این پیشنهاد متعهد نساختم. اما وقتی متن انتقادی حاضر شد، آقای جلالی نائینی به علیگه آمد و از من تقاضا کرد نسخه آماده چاپ را به وی بدهم. مقارن همان وقت پیامی از آقای دکتر خانلری حاکی از علاقه مفرط ایشان به انتشار این دیوان با شروط بسیار سخاوتمندانه رسید ولی من نشر این کتاب را توسط آقای جلالی نائینی ترجیح دادم و نامبرده این نسخه دستنویس را با خود به ایران برد و بدون اجازه من در متن آن تغییرات فراوانی داد. مقدمه مرا بکلی دگرگون ساخت، با الحاق یادداشتهایی سبب افزایش تعداد نسخه بدله در

زیرنویس صفحات شد و بالاخره نام خود را هم بعنوان شریک در تصحیح بر آن افزود. همه این اقدامات برخلاف میل و رضای من و ناقض قرار فیما بین بود!

این عمل خودسرانه ایشان در افزودن نام خود بعنوان شریک در تألیف، داستانی تاریخی را بیاد می آورد که شاید ذکرش برای خوانندگان مفید باشد. ابوالحسن هجویری صاحب کتاب معروف کشف المحجوب در تصوف درباره دلیل اصلی ذکر نام خود در فصل اول این کتاب چنین می نویسد:

«آن چه به ابتداء کتاب نام خود اثبات کردم مراد از این دو چیز بود یکی نصیب خاص و دیگر نصیب عام. آن چه نصیب عام بود آن است که چون جمله این علم کتابی نو بینند که نام مصتف آن به چند جای بر آن مثبت نباشد نسبت آن کتاب به خود کنند و مقصود مصنف از آن بر نیاید که مراد از جمع و تألیف و تصنیف کردن بجز آن نباشد که نام مصتف بدان کتاب زنده باشد و خوانندگان و متعلمان وی را دعاء خیر گویند که مرا این حادثه افتاد به دو بار: یکی آن که دیوان شعرم کسی بخواست و باز گرفت، و اصل نسخه جز آن نبود، آن جمله را بگردانید و نام من از سر آن بیفکنند و رنج من ضایع کرد، تاب الله علیه. و دیگر کتابی کردم هم اندر طریقت تصوف، نام آن منهاج الدین. یکی از مدعیان ریکه که کرای گفتار او نکند نام من از سر آن پاک کرد و به نزدیک عوام چنان نمود که وی کرده است، هر چند خواص بر آن قول بر وی خندیدندی، تا خداوند تعالی بی برکتی آن بدو در رسانید و نامش از دیوان طلاّب درگاه خود پاک گردانید. اما آن چه نصیب خاص بود آن است که چون کتابی بینند و دانند که مؤلف آن بدان فنّ و علم عالم بوده است و محقق رعایت حقوق آن بهتر کنند و بر خواندن آن و یاد گرفتن آن بجذّتر باشند و مراد خواننده و صاحب کتاب از آن بهتر بر آید»*

عین این واقعه را حضرت نظام الدین اولیاء با مختصر تغییری در کتاب فوائد الفوائد نقل کرده است.

نسخه مورد بحث دیوان حافظ بالاخره در ۱۹۷۱ از جانب آستان قدس رضوی برای پخش رایگان بین دانشمندان چاپ شد و من هم چهل نسخه از آن بدون هیچ سود یا حقّ التألیف یا حقّ الزحمه دیگری دریافت کردم. چاپ دوم آن پس از مقابله با یک نسخه کهنه دیوان حافظ موجود در ترکیه و نقل مطالبی از آن در ۱۳۵۲، و چاپ سوم آن عین

* کشف المحجوب، تألیف ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الهجویری الغزنوی، چاپ ژوکوفسکی، لتین گراد ۱۹۲۶، ص ۱-۲ (با اندکی تغییر در رسم الخط).

مطالب چاپ دوم در ۱۳۵۴ (۱۹۷۶) توسط بنگاه امیرکبیر در تهران منتشر گشت. از چاپ دوم یک نسخه به من داده شد در حالی که از چاپ سوم یک نسخه هم از آقای جلالی نائینی دریافت نکردم. ولی پس از مدتی بسته‌ای محتوی چهار نسخه از چاپ سوم با نامه‌ای از مدیر مؤسسه امیر کبیر دریافت داشتم مشعر بر این که چون نسخه‌ای از این کتاب از جانب ویراستار (جلالی نائینی) آن به من داده نشده این چند نسخه را بعنوان هدیه برای من فرستاده‌اند. در این نامه اضافه شده بود که سود حاصل از چاپ این نسخه را آقای جلالی نائینی دریافت کرده است! چنین رفتاری از جانب «رئیس کانون وکلای دادگستری ایران» کاملاً غیر منتظره بود. آقای جلالی نائینی مطلقاً از استرداد عکس نسخه گورکهمپور و اوراق ضمیمه آن و نیز نسخه آماده چاپ که به وی امانت داده شده بود امتناع ورزید. من از این همه چشم می‌پوشم ولی نمی‌توانم با این امر موافقت کنم که این شخص بعنوان مقامی صالح برای اظهار نظر درباره حافظ و یا دیوان مورد بحث عرفاً بنام «حافظ چاپ جلالی نائینی» (مانند حافظ چاپ قزوینی) شناخته شود. این ماجرا درست مصداق این دو بیت اقبال به زبان اردوست که می‌گوید:

دست دولت آفرین، مانند اهل دولت که به غریبان زکات می‌دهند، مزد رنج خود را دریافت می‌دارد.

سرمایه دار در پرتو تزویر خود پیروز می‌گردد در حالی که مزدور بخاطر ساده دلی خود شکست می‌خورد.

شیکاگو — ۲۸ دسامبر ۱۹۸۵

برگزیده ها

عبدالرحمن عمادی

* سرود فارسی از ابونواس اهوازی

ابونواس اهوازی (= حسن بن هانی بن عبدالاول الصباح الحکمی الفارسی الاهوازی) که در سالهای ۱۴۵-۱۴۶ ه.ق.، از مادری اهوازی بنام جلبان (= گلبن، گلبن) زاده شد^۱ از همان کودکی که نزد عطاری شاگردی می کرد، شعر می گفت. او یک خوزی، از خوزستانی بود که تمدن و فرهنگ هزاره های بسیاری از ایلام و سومر گرفته تا گندیشاپور را در پشت سر گذاشته در همان سالهایی که روز به فارسی (= ابن مقفع) را کشتند چشم بجهان گشود و با گروهی از بزرگان دانش و فرهنگ آن زمان همروزگار بود که در میان آنها خوزستانی کم نبودند. [مانند: نوبخت اهوازی و پسرش خورشادماه و پسر راهویه ارجانی، در ریاضی - ابراهیم پسر ماهان پسر بهمن پسر نسک (معروف به موصلی) و پسرش اسحاق راویه در موسیقی، که از ارجان بودند - فرخ اهوازی معروف به میمون و پسرش عبدالله از بزرگان آیین کهن دیصانی - عبدالله هلال اهوازی (مترجم کلبله و دمنه) - سهل دشت میثانی که سپس رئیس حکمت کده مأمون شد - ابوایوب خوزستانی دبیر منصور خلیفه عباسی و کسانی دیگر...].

ه. بنقل از: نامواره دکتر محمود افشار، جلد اول، دربرگیرنده سی و چهارمقاله، بکوشش ایرج افشار، با همکاری کریم اصفهانیان، تهران ۱۳۶۴، ص ۴۹۰ - ۵۰۴.

به یاد شادروان دکتر محمود اسرار (۱۳۱۱ ه.ق. - ۱۳۶۲ ه.ش.) نامواره ای در سه مجلد مشتمل بر مقالاتی «در زمینه های مربوط به تاریخ ایران، قلمرو زبان فارسی، تحقیقات ادبی، شعر فارسی، مسائل فنی زبان فارسی، عقاید سیاسی دوره قاجار، اسناد تاریخی، وضع فرهنگی شهری یزد و بالاخره مردمان ایرانی» در زیر نظر آقای ایرج افشار و جزء «مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی، موقوفات دکتر محمود افشار یزدی» در تهران بچاپ می رسد. چند ماه پیش نخستین مجلد این نامواره منتشر گردید.

ابونواس که در پیرامون سال ۱۹۸ ه. ق. در زندان (و به گفته ای در میخانه) درگذشت از تواناترین شاعران زبان عربی بود که مانند سوسن ده زبان ده گونه شعر داشته است. او گاهی در شعرهای عربی خود واژه ها و جمله های فارسی بکار می برد که آنها را (فارسیات ابونواس) نامیده اند. او برمکیان را که خاندانشان پدر در پدر ننگهبان پرستشگاه نوبهار بلخ و در دین مجوس (=مغان باستان) شناخته بودند، می ستود.

پس از مرگ ابونواس، گروهی از دوستداران دانشمند ادب، به گردآوری و گزارش شعرهای فراوان او پرداختند. از جمله ابو عبدالله حمزة بن الحسن اصفهانی، دانشمند و تاریخ نگار نامدار (۲۷۰/۳۵۰ - ۳۶۰ ه. ق.) به سرگذشت و شعرهای ابونواس دست زده کتابی بنام دیوان ابی نواس و اخباره نوشت. قطعه ای که نگارنده در این جا می آورم از نسخه خطی همین کتاب حمزة اصفهانی است که در برلین به نشانی PM.190 نگهداری می شود و دانشمند درگذشته، سید حسن تقی زاده، آن را در کتاب گاهشماری خود نقل کرده است. قطعه بظاهر صورت نثر دارد. و تا آن جا که می دانم کسی شعر بودن آن را در نیافته و تا کنون گزارش نکرده و شناسانده است.

نوشته ابونواس این است:

«بحرمة النور بهار و کنک الرفقار؟ و وثبة الكوبكار؟ و شمسها الشهياري و ماهها الكامكاري و جشن گاهنبار و ايسال الوهار و حر ايرانشاه بده مرا يك باري»^۲.

چنان که در زیر نشان خواهم داد، نگارنده این قطعه ابونواس را یک شعر و سرود (پهلوی - فارسی) در ستایش پرستشگاه نوبهار بلخ و بهشت گنگ و نوروز بهاری و گاهنبار مغان و عید ايسال در موسم بهار و آزادگان ایرانی (=ایران شهری) می دانم که از روزگار باستان، مردمان، و بویژه خنیاگران، و نوازندگان و خوانندگان، شادمانه و پایکوبانه می خوانده اند، و شاعر اهوازی یا خود گفته، و یا آن را شنیده و بیاد داشته و به این صورت در آورده و بیادگار گذاشته است.

ارزش این سرود شعر (پهلوی - فارسی) که نزدیک به سیزده سده پیش، از یکی از فرزندان خوزستان برجا مانده، نه تنها برای تاریخ شعر ایران بلکه برای واژه ها و باورهای کهن و دیرپای فرهنگ ایرانی بسیار است. سیمای شعری این سرود کهن این است:

و گنگ رفتاری	بحرمت نوبهاری
و شمس شهریاری	و وثبه (=وشبه) کوبکاری
و جشن گاهنباری	و ماه کامکاری
و حر ایرانشاری	و ايسال وهاری

بده مرا یک باری^۲

در این سرود (پهلوی - فارسی)، سرود خوان خنیاگر و رامشگر، یا شاعر، درخواست می‌کند که به پاس بزرگداشت هشت چیز گرامی = (نوبهار - گنگ رفتار - و شبه کوبکار - خورشید شهریاری - ماه کامکاری - جشن گاهنباری - عید اِسال و هار - حر ایرانشار). به او، از سوی کسی که روی سخن با اوست، یک بار داده شود. (بار بمعناهای: بار و بر، بزرگی و شکوه، آنچه که با زر و سیم و ساز رامشگری همراه است، طبق خوراک، رخصت درآمدن به درگاه و دربار و نزد یار، نام خداوند، نوشته‌ای از نوشته‌های نویسندگان... در این جا مناسب می‌نماید). برگردان ساده شعر این است: پاس و بزرگداشت و به حق:

اول: نوبهار بلخ [: که منوچهر پیشدادی برای گرامیداشت ماه درست کرده از پرستشگاههای نامدار مغان پیش از زردشت بود. گنبدش به رنگ سبز بود و بر آن درفشهای برافراشته و بلندی از حریر سبز استوار کرده بودند و برمکیان سرپرستی آن را داشتند]۴ و - آهنگ بیست و هفتم از سی آهنگ نوازندگی که باربد، رامشگر روزگار ساسانیان ساخته و نوبهاری نامیده می‌شد - بهار و گاه نورسیده که سر آغاز سال ایرانی است و شکوفه (=بهار) تازه بهمراه دارد.

دوم: و به حق رفتار نیکوی دینداری که پیرو آیین گنگ است. [: گنگ GANG در پهلوی و کنگه = KANGHA^۵ دراوستا که در فرهنگها بنامهای: گنگ، گنگ دژ - بهشت گنگ - گنگ بهشت - گنگ دژ هوخ - گنگ دژ هخت - گنگ دژ هبرج - گنگ دیز - گندزک - گنزک (بمعنی: گنجه و شیز آذربایجان) - بهارخانه - همیشه و هار (=همیشه بهار) - گنذر... آمده، همه دربارهٔ یک جایگاه است. معنی آن جای همیشه سبز و خرم و بهشت آسا و بهارگونه همچون مینوی آرزو شده است. آن پرستشگاه و بتخانه‌ای بوده که در افسانه‌ها جای آن را گاه در آذربایجان و یا بالای دریای فراخکرت (=دریای مازندران) و گاه در بیت المقدس (=ایلیا) و گاه در بابل و گاه در توران می‌دانسته‌اند که آژی‌دهاک (در بیت المقدس و بابل)، و کی کاووس کیانی در پیرامون دریای مازندران در البرز و افراسیاب تورانی در ترکستان، برای گرامیداشت ستارگان هفتگانه و روندهٔ آسمانی ساخته بودند. در روایات زردشتی^۶ و در شاهنامهٔ فردوسی^۷ جای آن را توران و سازندهٔ گنگ دژ را سیاوش پدر کیخسرو کیانی شمرده‌اند. این بهشت و بتخانهٔ افسانه‌ای پیش از زردشت که نمونهٔ دیگری از پرستشگاههای دین پیش از زردشتیگری بوده، با نوبهار بلخ همانندیهایی داشته است. در آن گنگ یا

گنگ دژ بهشت آسا، شب و روز در همه سال مانند بهار با یکدیگر برابر بوده در خود رمزی از برابری آدمیان نهفته داشت. در زبان فارسی گنگ معنای چندی دارد که دو معنی آن برای این جا سودمندند. یکی این که گنگ بمعنی خوب و خوش و نیکو و زیباست. از این رو (گنگ رفتار) بمعنی: خوب کرداری می شود که به آیین وابسته به آن پرستشگاه کهن باور داشته است. معنی دیگر گنگ را نام هریک از هفت روز هفته نوشته اند یعنی: روزهای شنبه که وابسته به کیوان و یکشنبه وابسته به آفتاب و دوشنبه وابسته به ماه و سه شنبه وابسته به بهرام و چهارشنبه وابسته به تیر و پنجشنبه وابسته به زاوش و جمعه وابسته به آناهید، در نجوم باستان گمان می شدند.

و چون در دین بودسپ، که به نوشته بیرونی در آثارالباقیه (ساقطات ص ۳۸-۳۹) ۲۸۴۲ سال پیش از زردشت آیین ایرانیان را بنیان نهاد و ایرانیان مدتی نزدیک به سه هزار سال تا آمدن زردشت بر آن دین بودند، هفت ستاره رونده آسمانی، میانجیان خداوند و آسمان با آفریدگان زمینی گمان شده ستوده دانسته می شدند، از این رو نام گنگ مظهر آن دین کهن و در بر دارنده آموزشهای بودسپ و چند و چون رفتار و کردار شگفت آور هفت ستاره رونده آسمانی پنداشته می شد.

چنان که همه می دانند در دین زردشتی سه شعار معروف: پندارنیک، گفتارنیک، کردارنیک از پایه های باوران دین است. کردارنیک را در اوستایی هورورشت Havarshtha می گویند: یعنی خوب ورزیدن: خوب رفتار کردن — در شعر و سرودی که ابونواس بیادگار گذاشته (گنگ رفتار) درست به همان معنی: (کردارنیک یا هورورشت) است.

زیرا چنان که نوشتم یکی از معنای گنگ خوب و خوش و زیباست. روشن است که اصطلاح (گنگ رفتار) در آیین مغان باستان، پیش از (نیکورفتار) زردشتیان بوده است].

سوم: وبه حق رامشگر و رفاص خوب و هنرمندی که پایکوبی و نوازندگی می کند — به حق سپاهی خوب و دلیری که در مرزها دشمن را می کوبد. [وش = Vash، وشت Avshat در فرهنگهای زبان فارسی بمعنی: خوب و خوش و نیکو — واحدهای کوچک سپاهی در زمان ساسانیان — هنر رقص — جست و خیز و پایکوبی — سوت و صدایی که از دهن برآوردند، حدود کشور دشمن، آمده. وشتن = Vashatan در ادب فارسی و در دیلمی بمعنی: رقصیدن و پایکوبی هنرمندان رامشگر است که ریشه آن وش می شود.

از این رو بیگمان در شعر و سرود ابونواس وشبه بوده است. مرکب از وش که در بالا

آوردم و به= Beh بمعنای: خوب — واژه ستایش و شگفتی و یا Bah = بمعنای: خوب و نیک — واژه قسم و سوگند و ظرفیت زمانی و مکانی و تعلیل است.

بنا براین وشبه بمعنای هنرمند رامشگر و رقاصی ست که هنرش در بهترین اندازه خود و مایه شگفتی باشد و نیز سپاهی دلیری ست که در مرزبانی و دشمن کوبی نماد قهرمانی گردد.

در متن وثبه= Vathbat آمده که در عربی بمعنی: یک بار جست و خیز است. به این معنی نیز نادرست نخواهد بود. اما نگارنده معناهای وشبه را برتر می شمارم و گمان دارم در اصل چنان بوده است. مگر این که وثبه را هم‌ریشه یا لفظی دیگر از وشبه بشماریم.

کوبکار یعنی کسی که کارش کوبیدن است. مانند نوازنده و خنیاگر و سپاهی و لشکری و آهنگر و...]

چهارم: و به حق آفتاب و بخت شهریاری که فروغ و فره فرمانروایی است [: شمس در عربی بمعنی: آفتاب است. در زبانهای سامی شمش بوده. در پهلوی واژه هزوارشی شمسیا= Shamsia بمعنی: Xyar = خور = هور آمده است. در فرهنگها شمسا را در لغت زند و پازند بمعنی نور و روشنایی آفتاب و ماه و چراغ و آتش نوشته اند. واژه سن = Sun در انگلیسی بمعنی آفتاب، و شم = Sham که در برخی از زبانهای ایرانی بمعنی: شمع و نور آمده، و الهه شمی که برابر ناهید، و در قدیم ستایش می شده است، همه می رسانند که شم ریشه مشترک و کهن هر دو گروه زبانهای سامی و ایرانی بوده است. در شعر ابونواس شمس بیشتر بمعنی: بخت و فروغ مقدر است.

یعنی: همان شانس = Chance در زبانهای اروپایی. در دیلمی شمس بمعنی: شانس است.

هور که در فارسی بمعنی: آفتاب و بخت و شانس است. درست معادل شمس معنی می دهد.

از این رو چه (شمس شهریاری) و چه (هور شهریاری) و چه (شانس شهریاری) بمعنی: فره و فروغ پیروگری است که اگر با شهریاران همراه می شد کامیاب می بودند. و چون جنبه تقدس داشت به آن سوگند خورده شده است.

— سه ماه بهار و سه ماه تابستان هنگام برتری روشنایی و آفتاب و بلند شدن پرتو مهر و روز، و کاهش تاریکی و شب و سرماست. (شهریاری شمس) به این معنی هم با (نوبهار) پیوند می یابد.

پنجم - و به حق ماه کامکاری (= ماه فروردین و نوروز نوین و جشنهای آن که نزد ایرانیان مقدس بوده و هستند).

ششم - و به حق جشن گاهنباری [به پندار مغان باستان آفریدگار جهان در یک سال سیصد و شصت و پنج روزه شش پدیده بزرگ: آسمان، آب، زمین، گیاه، دام، انسان را آفرید. از این شش پدیده آفرینش انسان در آغاز ماه فروردین و در نوروز بهاری و آفرینش آسمان در ماه دوم بهار بوده است از این رو نوبهار در خود دو جشن گاهنبار را در بر داشته است. جشنهای گاهنبارها از دیدگاه دین و دنیا هر دو گرامی و ارجمند بوده اند.]

هفتم - و به حق ايسال وهاری]: که نام جشن دیگر در سر آغاز بهار به یاد و گرامی داشت این زمان بوده.

در زبان پهلوی در مینوی خرد^۱ آبسالان = Absalan و در پازند آوساران = Awsaran نام جشنی ست که در بهار گرفته می شد. همین نام در عربی برای همین جشن و همین موسم بکار رفته. در شعرهای کهن و دوییتی گیلکی که از شرفشاه گیلانی بر جا مانده^۲ آوسال = avsal نامیده شده است. این نام مرکب است از (آو = آب) بمعنای: آب - نطفه - رونق و شکوه و آبرو - شرم - تری و تازگی و (سال). روی هم رفته معنی (آبسال وهاری): آب و نطفه و شکوه بهاری سال می شود. این جشن نیز با (نوبهار) پیوند می یابد.]

هشتم - و به حق آزاده و آزاد زاده ایرانی (= ایرانشهری)

[شار: Shar که لقب همگانی شاهان غرجستان در قلمرو ایران قدیم بود - در دیلمی شهر را گویند، از این رو ایرانشاری یعنی: ایرانشهری. در قدیم ایرانشهر نام کشور ایران و نام استان نیشابور بود. در پهلوی ایرانشتر نامیده می شود. از این رو ایرانشهری یعنی: ایرانی. واژه حرّ = Horr بمعنی: آزاده و آزاد زاده، گرچه در عربی کاربرد قدیم دارد، اما بویژه به هر فرد ایرانی تبار گفته می شد. در ادبیات عرب قدیم بناوحرار لقب ایرانیان والا تبار بود. در هزاره سوم و دوم پیش از مسیح یکی از تیره های بزرگ فرمانروا در باختر ایران و در زاگرس، هورها یا هوریان بودند که فرمانروایانشان به ایزدان هند و ایرانی باور داشتند و در سازمان فرمانروایی و کشورداری هوری ها پادشاه و خانواده او و طبقه بزرگزاده و فرمانروا از آریاها بودند که ماریانی = Marianni یعنی: قهرمان و جوان خوانده می شدند. کاربرد ارباهای جنگی را همینها رواج دادند.^{۱۰} از این رو بخاطر می رسد که شاید کلمه حرّ یادگاری از این مردم کهن بوده باشد که

سپس دربارهٔ ایرانیان بکار رفت.]

نهم — به من یک بار بده [بار در لغت نامهٔ دهخدا بیش از پنجاه و چند معنی دارد. از آن جمله‌اند: بار و برو میوه و بزرگی و شکوه و آنچه که با زر و سیم همراه است و ساز رامشگری و طبق خوراک و رخصت درآمدن بنزد یار و بزرگان و به درگاه و دربار و نام خدا و نوشته‌ای از نوشته‌های نویسندگان و... که در شعر و سرود ابونواس در خور و سازگار بنظر می‌رسند.]

سرود (پهلوی = فارسی) ابونواس با ۹ مصرع هجایی و موزون، دارای ۲۰ واژه است که چهارتای آنها (: حرمت — وثبه — شمس — حر)، عربی و ۱۶ واژه دیگر (پهلوی — فارسی) است. از واژه‌های وثبه (= وشبه) — شمس — حر، در بالا سخن گفتیم. اینک دربارهٔ (حرمت) و (نوبهار) یادداشت زیر را می‌افزایم.

اول — حرمت = Hormat یعنی: بزرگداشت — احترام — شکوه — آبروی ارج و بزرگی (به حرمت) یعنی: به حق — به پاس — برای بزرگداشت — به احترام: برای سوگند دادن بکار می‌رود. به حرمت... او یعنی: سوگند به ... او.

در لغت نامه حرمت را عربی نوشته‌اند و از حرام و احترام گرفته‌اند و چنین توجیه کرده‌اند: آن چه که از جان و خواسته و آبرو، تعرض کردن بدان، حرام باشد. حرمت را از آغاز شعر فارسی شاعران فارسی زبان بکار برده‌اند. از معروفی بلخی که همدورهٔ رودکی بوده تا سعدی و دیگران.

نگارنده، این واژه را دارای بنیاد ایرانی می‌دانم. زیرا: در تلفظ مردم ایران و از جمله در دیلمی هورمت Hurmat تلفظ می‌شود و مرکب از دو واژهٔ هور = Hur و مت است. هور در فرهنگها و ادب فارسی بمعناهای: آفتاب، بخت و طالع و شانس، روشنایی و فروغ، ستاره‌ای که هر هزار سال یک بار طلوع می‌کند، آمده و در جزء نخست نام هورمز، هورمزد (= اهورامزدا) دیده می‌شود.

جزء دوم مت است. مت در اوستایی بمعنی اندیشه و فکر است^{۱۱} در سانسکریت نیز متی Mati یعنی: نماز، نیایش، اندیشه، آرزو، احترام، ارزش، آیین، و باور دینی^{۱۲} است.

مت نام یکی از نیاکان خواجه عبدالله انصاری و در زین الاخبار گردیزی^{۱۳} نام یکی از بزرگان دستگاه سامانیان است. در لسان العرب آمده که مت واژهٔ اعجمی است. در جزء دوم نام گنومت، مغ شورش زمان هخامنشیان بوده. متویه نام مردی از مرو رود

خراسان بود که یکی دو نفر از صوفیان سده پنجم هجری از دودمان او بودند. در دیلمی میان دامداران قدیمی، هومت و نیامت نامی بود که بر مردان می نهادند. بنا بر گواهیهای یاد شده، هورمت (= حرمت) بمعنی لفظی آن: آفتاب و روشنایی و طالع و بخت و اندیشه و فکر و احترام و ارج و آرزو و باوردینی است. و این درست همان مفهومی است که از این واژه اراده شده و می شود. (هورمت) را حتی می توان خویشاوند واژه (هورمز = هرمز) دانست.

دوم: نوبهار ۱ — نام پرستشگاه کهن و نامدار مغان باستان در بلخ بوده که برمکیان سرپرستی آن را داشتند. مرحوم دکتر محمد معین این نام را Nava-Vihara و بمعنی: معبد تازه، و خود این پرستشگاه را را هم بودایی نوشته است. (مزدیسنا و ادب پارسی ص ۳۱۴—۳۱۵ و حاشیه برهان قاطع صفحه ۲۱۸۳).

ولی (نوبهار) پرستشگاهی کهن و بسیار با ارج در آیین پیش از زردشتی بوده که گفته می شد منوچهر پیشدادی آن را برای ماه و ویژه این سیاره درست کرده بود که در آن جا بر پایه دین پیش از زردشتی، هفت ستاره رونده و بویژه ماه گرمی داشته می شدند. چنان که بیرونی در آثار الباقیه (ساقطات. عربی ص ۳۸—۳۹) آورده فاصله میان زردشت و بوذسپ ۲۸۴۲ سال بود. بوذسپ بنیانگذار دین پیش از زردشتی بود که در مدت نزدیک به سه هزار سال تا آمدن زردشت ایرانیان بر دین او بودند. دین بوذسپ بر یکتاپرستی و پارسایی بوده و نماز و روزه داشت. و در آن ستایش و گرامیداشت ستارگان، و از جمله هفت ستاره رونده آسمانی که سرپرست هفت روز هفته هستند، همچون میانجی میان آسمان و خدا با آفریدگان پذیرفته می شدند. آنهایی که این بوذسپ را با بودای ساکیامونی هندی که در سده ششم پیش از میلاد مسیح پیدا شد یکی کرده اند یکسره راه نادرستی را پیش پای خوانندگان خود نهاده اند. مسعودی در مروج الذهب (ترجمه ابوالقاسم پاینده چاپ نشر کتاب، ج ۱ ص ۵۸۹—۵۶۰) آورده که یکی از آن هفت پرستشگاهی که پیروان بوذسپ ایرانی ساخته و گرامی می داشتند، نوبهار بلخ بود: «خانه نوبهار را منوچهر در شهر بلخ خراسان بنیاد کرد. و کسی که پرده داری این خانه را داشت پیش پادشاهان آن جا گرمی بود و دستور وی را می پذیرفتند. و فرمانش را گردن می نهادند و مال فراوان می دادند. و خانه نیز وقفها داشت، و پرده دار آن برمک نامیده می شد و این برمک نام هر کسی بود که پرده دار نوبهار می شد و برمکیان نام از این جا داشتند. زیرا خالد بن برمک از فرزندان متولی این خانه بود. این خانه از جمله بناهای بسیار بلند بود و بالای آن نیزه ها نصب کرده و پارچه های حریر سبز بر آن آویخته

بودند که هر یک صد ذراع و کمتر درازا داشت برای آویختن آن نیزه‌ها و چوبها نصب کرده بودند که نیروی باد حریرها را به هر سومی کشانید... مساحت محوطه نوبهار میلها بود که از یادکردن آن چشم پوشیدیم. مسعودی گوید: یکی از اهل روایت و تحقیق گفته که بر در نوبهار بلخ به فارسی نوشته بود: بوذاسف گوید: دربار پادشاهان به سه چیز نیازمند است: خرد و بردباری و مال!...».

۲ — نوبهار بمعنی: موسم بهار و آغاز آن در ماههای فروردین و اردیبهشت است. ۳ — نوبهار بمعنی: شکوفه نو و تازه — آورنده زمان و گاه نو (= نو + وه = گه + آر = آورنده) است. ۴ — در فرهنگها (نوبهاری) بمعنی: لحن بیست و هفتم از سی لحن موسیقی باربد، رامشگر نامدار دوره ساسانی آمده است.

پس مصرع: و هورمت نوبهاری (= به حرمت نوبهاری) همه این معناها را در بر می‌گیرد. باید دانست که در نجوم طالع ایرج پیشدادی در خانه ماه در برج سرطان یا لاک‌پشت بود که روزگاری آغاز سال ایرانیان و نوروزشان بشمار می‌آمد. فردوسی گفته که فریدون طالع فرزندان خود را دید، طالع ایرج در ماه در خانه کشف یا سرطان بود. چو کرد اختر فرخ ایرج نگاه کشف دید طالع، خداوند ماه بنا بر این حرمت نوبهار بلخ نگفته خود پیدا است. زیرا ایرانیان خود و نام کشورشان را از ایرج می‌دانستند.

پانویسها:

- ۱ — پدر بزرگش موالی یکی از فرمانروایان عرب خراسان بنام حکمی بود. از این رو در نام ابونواس حکمی دیده می‌شود. پدرش از لشکریان مروان بود که به اهواز آمده مادرش را بزنی گرفت.
- ۲ — سید حسن تقی زاده، گاهشماری، چاپ اول، زیر نویس ص ۲۹۲. نشانه پرسش روی رفتار و کوبکار از تقی زاده است.
- ۳ — همچنان که در متن: شهریاری، کامکاری، باری، با حرف ی بکار رفته، در دنبال [نوبهار، رفتار، کوبکار، گاهنیار، ابدال و هار ایرانشار] نیز، بجای کسره در خواندن، باید حرف ی می‌بود.
- ۴ — علی بن مسعودی، مروج الذهب، ج ۱ ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ نشر کتاب ص ۵۸۹ — ۵۶۰: ابوریحان بیرونی، آثار الباقیه چاپ زاخانوف صفحات ۲۰۴ — ۲۰۶ و ساقطات ص ۳۸ — ۳۹.
- ۵ — اوستا، یشت پنجم، کرده ۱۴، بند ۵۴.
- ۶ — بندهش و کیانیان از کریس تن سن ترجمه دکتر صفا ص ۱۲۴.
- ۷ — شاهنامه، ج ۳ ص ۶۱۷ — ۶۲۰، چاپ بروخیم.
- ۸ — مینوی خرد، بند ۱، پاره ۹۹، ترجمه دکتر احمد تفضلی ص ۱۱: با این که در واژه نامه مینوی خرد تألیف مترجم یاد شده، ص ۱۵ آسپالان بمعنی (= جشنی که در بهار گرفته می‌شد) آمده و درست بوده، با این همه در ترجمه ص ۱۱ مترجم فاضل آسپالان را روزبهاری! ترجمه کرده که روشن نیست بر چه پایه ای است.

- ۹- دیوان شرفشاه دولابی، عکسی از نسخه خطی، بکوشش دکتر محمد علی صوتی.
 ۱۰- تاریخ ملل قدیم آسیای غربی، از دکتر احمد بهمنش - چاپ دانشگاه تهران، ج ۱ ص ۱۶۴-۱۶۵.
 ۱۱- پورداود، گاتها، ص ۸۹.
 ۱۲- سر اکبر (اوبانیساد)، ص ۵۷۸ اوب.
 ۱۳- زین الاخبار گردیزی - چاپ عبدالحی حبیبی، ص ۱۷۲.

علی دشتی

* [مبدأ و معاد از نظر خیام]

هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت

آو یختم اندیشه را کاندیشه هشیاری دهد
 ز اندیشه بیزاری کنم زاندیشه ها پژمرده ام
 جلال الدین محمد (مولوی)

خیام اندیشه را نیاو یخته از این رو دچار شک و حیرت و ناامیدی شده است. شاید برای بسیاری از اهل فکری پیش آمده باشد که در راز قوت و انتشار ادیان اندیشیده و از خود پرسیده باشند «آیا سیر استیلائی عقاید دینی بر نفوس بشری - در هر عصر و هر مکان و در تمام اقوام دنیا - انطباق آنهاست بر موازین عقلی و یا در این امر است که اعتقاد به مبدأ و معاد یکی از احتیاجات مبرم روح آدمیزاد است. سیر در عقاید گوناگون اقوام بشری - با همه اختلافات و تنوع آن - خواه ناخواه

ه نقل از: علی دشتی، دمی با خیام، چاپ چهارم، تهران، ۲۵۳۶، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ص ۳۵۷-۳۶۵.
 شادروان علی دشتی کتاب دمی با خیام را به سه بخش کلی: در جستجوی خیام، در جستجوی رباعیات، و اندیشه سرگردان تقسیم کرده است. و در آغاز بخش «اندیشه سرگردان» می نویسد: «این قسمت نخستین طرحی بود که در ذهنم صورت بست و غرض منعکس ساختن شیخ خیامی بود که در تصورات خود داشتم. قسمت اول و دوم این نوشته که به روشن ساختن سیمای خیام و جستجوی رباعیات او اختصاص یافته است، در حقیقت مقدمه ای بود برای رسیدن بدین هدف، و خود نمی دانم تا چه اندازه این منظور حاصل شده است. به هر حال در این قسمت پنج رباعی خیام که نماینده پنج دایره تفکرات اوست، مطرح گردیده است: این آمدن از کجا و رفتن به کجاست؛ گرنیک نیامد این صورت عیب کراست؛ آمد مگسی پدید و ناپیدا شد؛ هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت؛ این دم که فرو برم برآرم یا نی. اینک قسمت چهارم از بخش «اندیشه سرگردان» در زیر عنوان «مبدأ و معاد از نظر خیام» از نظر خوانندگان می گذرد. ایران نامه

شخص عاری از تعصب را به این نتیجه شگرف می‌رساند که ایمان و هرگونه عقیده دینی در زمینه غریز و فطریات نشو و نما می‌کند، نه در ناحیه ادراک و استنتاج عقلی. عبارت ساده و موجز: بشر بالفطره متدین است، اذعان به وجود صانع (یا مؤثر) خلأی را در روح او پرمی‌کند. آثار این احتیاج مبرم حتی در اقوام وحشی و قبل از ظهور دینانتهای توحیدی دیده می‌شود؛ نهایت هر قدر قوه ادراک در قوس صعودی بالاتر رفته است، این مؤثر صورتی برتر، منزه‌تر، تواناتر یافته و به صفات حکمت و عدالت و محبت آراسته شده است. عبارت دیگر قوه ادراک در اثبات صانع کاری صورت نداده ولی در تصویر کمال و بزرگی او بکار افتاده است.

تعبیرات گوناگونی که در زبان عرفا آمده و پیوسته عقل و ادراک را حقیر شمرده و راه وصول به حقیقت را عشق گفته‌اند شاید ناظر بدین امر باشد که قوه ادراک، آدمی را بجائی رهنمون نمی‌شود: در ذهن محدود ما نامحدود در نمی‌آید، با معیارهای کوچک فکر انسانی، عظیم و لایتناهی قابل سنجش نیست. از این رو کار اثبات صانع با همه تلاشی که متکلمین و بعضی از فلاسفه کرده‌اند دشوار است و تمام استدلالها خدشه پذیر.^۱

از طرف دیگر، به همین دلیل و بنا بر همین مبدأ، نفی وجود صانع نیز از راه موازین عقلی ممتنع است. پس برای عقلا و تمام آن کسانی که به اندیشه او یخته‌اند جز حیرانی چیزی باقی نمی‌ماند.

از هر طرف که رقتم جز حیرتم نیفزود زنه‌ار از این بیابان وین راه بینهایت
 خیام از جمله افراد نادری است که در این راه بینهایت افتاده و به جایی نرسیده‌اند. اما کوتاه نظری یا لااقل قضاوت عجولانه است اگر او را ملحد و منکر وجود صانع گویند. قوه ادراک او قویتر از آن است که در مقام نفی وجود صانع برآید. در هیچ یک از رباعیهای اصیل او، حتی آنهایی که شائبه اعتراض در آنها می‌رود، تصریحی در این باب دیده نمی‌شود. از مؤثرهایی که می‌توان آنها را ثانوی و بالواسطه گفت سخن بمیان آمده است:

این کوزه گر دهر چنین جام لطیف

*

افلاک که جز غم نفرزایند دگر

*

دهقان قضا چوما بسی کشت و درود

*
ز آوردن من نبود گردون را سود

*
می نوش به خرمی که این چرخ کهن

در بعضی رباعیات اگر اشاره ای به وجود آفریدگار هست شائبه انکار در آنها
نمی رود:

آن کس که جهان کرد فراغت دارد از سبلیت چون تویی و ریش چومنی
اما در باب زندگی پس از مرگ امر چنین نیست، شک خیام محسوستر و نا امیدي در
سخنانش آشکارتر است:

هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت

*
باز آمدنت نیست چورفتی رفتی

*
توزرنه ای ای غافل نادان که تورا در خاک نهند و باز بیرون آرند
این مطلب از این حیث شایسته تأمل و توجه است که اعتقاد به معاد بیش از عقیده به
مبدأ با سرشت بشر و نیازمندیهای روحی وی سازگار است زیرا وی را به بقاء روح و
زندگانی دیگر نوید می دهد، غرور و مناعت او را نواخته، وی را از سایر جانوران متمایز
می سازد.

اما از خیام معکوس این معنی استنباط می شود زیرا اگر اثری از نفی وجود صانع در
گفته های وی نیست اما نویدي از زندگانی دوباره بخوبی از بعضی رباعیات او بر
می آید.

سرگردانی در راز آفرینش، حیرت در مقابل بی آغاز و بی انجام، نیافتن غایتی عقل پسند
برای خلقت، راجح شدن این فرض در تصور او که جهان بوده و خواهد بود، و آن چه پدید و
ناپدید می شود صورتهاست و بالاخره نیافتن نشانه و قرینه ای بر این که صورت ناپدید شده
باز به همان حال نخستین برگردد، او را به چنین یاس تاریکی انداخته است.

محققاً او به میل و اختیار دنبال این فکر نرفته و شاید هم آرزو می کرده است که فکر
وی واهی و بی اساس باشد زیرا او هم انسان است — انسان فهیم و حساس و برتر از
اکثریت آدمیان — پس بطریق اولی میل به خلود نفس دارد، گرمی این آرزو در رباعی
زیر خوب احساس می شود:

ای کاش که جای آرמידن بودی یا این ره دور را رسیدن بودی
کاش از پی صد هزار سال ازدل خاک چون سبزه امید بر دمیدن بودی
حتی گاهی این حسرت و تلخکامی او را به گفتن جمله‌هایی می‌کشاند که در بدو
نظر متناقض رباعی فوق است مانند:

گر آمدنم به خود بُدی نامدمی ورنیز شدن به من بُدی کی شدمی
به زان بُدی که اندر این دیر خراب نه آمدمی نه شدمی نه بُدمی؟
چرا طعم زندگانی را به ما می‌چشانند تا پس از آن زهر مرگ را در کاممان فرو
ریزند؟ بهتر نبود که انسان لبریز از اندیشه و آرزو پای به ساحت هستی نمی‌گذاشت و
این شمشیر آختهٔ دیموکلس را بر سر خود حس نمی‌کرد؟

آنی که نبودت به خور و خواب نیاز کردند نیازمندت این چار انباز
هریک به تو آن چه داد بستاند باز تا باز چنان شوی که بودی ز آغاز
در ذهن خیام جهان هستی دستگاهی است بیحد و بی نشان که از ازل بکار افتاده و
تا ابد بکار خواهد بود. اما در این کار و در این گردش تابع نوامیسی است لایتخلف زیرا
«ماهیات ممکنه» هر یک با خواصی آفریده شده‌اند که ذاتی آنهاست و ذاتیات هر
شیء از وی منفک نمی‌شود پس برای مکانیسم جهان هستی دیگر دلیلی غیر از اثر
طبیعی اشیاء موجود نیست.

تصورات فلسفی خیام به خط مستقیم مخالف عقاید اشعریان عصر او و شاید هم
عکس العمل تصورات عامیانهٔ آنان باشد که در تمام مقولات عقلی به ظواهر مقولات
چسبیده، و ارادهٔ باری تعالی را در هر یک از حوادث زمین و امور جزئیة ساری می‌دانند،
یعنی هر وقت آتش سوزانید به امر خداوند حریق صورت گرفته است. خیام این مطلب را
معقول نمی‌داند و در تصور او طبیعت اشیاء بر حسب خاصیت وجودی خود بکار افتاده و از
کار باز نمی‌ماند. خداوند آتش را با خاصیت سوزانیدن آفریده است و این خاصیت پیوسته
ملازم وجود اوست، دیگر در هر حریقی ارادهٔ خداوند بکار نمی‌افتد و این امر در تمام
ماهیات ممکنه جاری است.^۲ پس عناصر و عواملی طبیعی مطابق خواص ذاتی خود بکار
افتاده‌اند و از فعل و انفعال آنها این همه صورتهای گوناگون پدید شده است. یکی از این
صورتها وجود آدمی است و هیچ دلیل یا قرینه‌ای بر این نیست که مستثنا باشد.

انسان به قوهٔ ادراک از سایر جنبه‌های زمین ممتاز است ولی از کجا قوهٔ ادراک
انسان از قبیل شاخ گوزن یا دم کژدم اثر ترکیب طبایع نباشد و از کجا وجود این مزیت،
او را به زندگانی جاوید برساند زیرا اثری و قرینه‌ای بر این امر پیدا نیست.

از جمله رفتگان این راه دراز باز آمده ای کو که به ما گوید راز
 مرگ انحلال ترکیب طبایع است. پس از انحلال، هریک از عناصر ترکیب دهنده
 جسم به اصل خود بر می گردد. موجود معدوم نمی شود، ولی آن شخص، آن «من» که
 چنین فکر می کرد و چنان آرزو داشت معلوم نیست دوباره پیدا شود.
 عرفا روح انسانی را پرتوی از نور ازل می گویند که پس از رهایی از تاریکی ماده به
 اصل خویش بر می گردد ولی وقتی قطره به دریا افتاد دیگر قطره نیست، جزء دریا
 می شود، یعنی تمام تعینات خود را از دست می دهد. از این حیث تشابه مختصری میان
 فکر خیام و تصورات آنها هست ولی آن چه خیام می جوید و می خواهد و از عدم امکان آن
 تأسف و تحسّر دارد برگشتن به زندگانی است با تمام مشخصات و تعینات زمان حیات.
 از این حیث تمنیات خیام به تصورات متشرعین نزدیکتر است ولی با یک تفاوت
 دقیق. متشرعین قائل به معادند. انسان دوباره زنده می شود — با تمام تعینات زمان حیات
 — برای این که حساب پس دهد، خوبان به نعمت و بدان به کیفر رسند. این قرینه خوبی
 است برای معاد ولی خیام انسان را فاعل مختار نمی داند و صفت «عدل» را لازمه وجود
 خداوند می داند. پس چگونه ممکن است از کسی حساب بخواهند که از خود اختیاری
 نداشته و بر حسب سرشت و فطریات خود رفتار کرده است:

کار من و تو چنان که رای من و تست از موم بدست خویش هم نتوان کرد

*

بر من قلم قضا چوبی من رانند پس نیک و بدش ز من چرا می دانند
 دی بی من و امروز چودی بی من و تو فردا به چه حجتم به داور خوانند
 پس نور امیدی که در جان متشرعین می تابد، در خیام که به اندیشه آویخته است
 ساطع نمی شود. چنان از این سرنوشت متأثر و از این فکر زبون است که پیوسته از آن
 سخن می گوید، در این دایره بیش از هر دایره دیگر سرگردان است و حتی می توان گفت
 نقطه آغاز سرگردانی او در سایر دایره هاست.

می خور که به زیر گیل بسی خواهی خفت بی مونس و بی حریف و بی همدم و جفت

ز نهار به کس مگو تو این راز نهفت هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت

خیام در این دایره محکوم به اعدامی را می ماند که در تنهایی خاموش و بی انتهای
 زندان منتظر واقعه شوم و دم واپسین است. راه چاره از هر سو بسته و پرتو امیدی بر
 تیرگیهای روح نمی تابد.

پرده سیاه بزودی می افتد. نور ادراک و هوشی که بدان می نازیدیم، با همه

درخشندگی خاموش می‌شود. پس فروغ زندگی خنده شری بیش نیست، خنده‌ای بر امیدهای نامعقول و پندارهای بی بنیاد.

در پرده اسرار کسی را ره نیست
جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست
زین واقعه جان هیچ کس آگه نیست
افسوس که این فسانه‌ها کوتاه نیست
پس باید همین فرصت زودگذر را برایگان از دست نداد. و از این جا اندیشه سرگردان به دایره زندگی می‌افتد.

یادداشتها:

۱ - بموجب آماري که محقق ارجمند آقای فروزانفر بدست می‌دهند جلال الدین محمد در ۹۵ موضع از مثنوی در باره عقل سخن گفته و آن را بیشتر جاها ستوده است و گاهی نیز مذمت کرده است (شرح مثنوی ص ۵۶۵). بدیهی است عقل را در مقابل نادانی و در مقام مقایسه با خوی حیوانی ستوده است ولی آن را در مقابل اشراق و تجلیات صوفیانه و به تعبیر خود او در برابر عشق نکوهش کرده است. شاید از این رو باشد که استدلال عقلی راه را به بن بست می‌کشاند:

ترک کن اندیشه که مستور نیست

پرده اندیشه جز اندیشه نیست

در دفتر اول مثنوی می‌فرماید:

تا ضعیفی ره برد آنجا مگر
آن دگر باشد که بحث جان بود
باده جان را قوامی دیگر است
این عمر با بوالحکم همراز بود
بوالحکم بوجهل شد در حکم آن
گرچه خود نسبت به جان او جاهل است

بحث عقل است این چه عقل آن حبله گر
بحث عقلی گر در و مرجان بود
بحث جان اندر مقام دیگر است
آن زمان که بحث عقلی ساز بود
چون عمر از عقل آمد سوی جان
سوی حس و سوی عقل او کامل است

۲ - گویی جلال الدین محمد متدین و موحد نیز بدین عقیده است که در غزلی این ابیات را می‌گوید:

تو بیخبر گویی که «بس که آرد شد خروار من»
تا آب هست او می‌طلبد چون چرخ در اسرار من

تا آب باشد پیشوا گردان بود این آسیا
او بیخبر از کار تو وز گندم و خروار تو

نقد و بررسی کتاب

حسن کامشاد

یکی بود یکی نبود

Once Upon a Time

by Mohammad Ali Jamalzadeh

Translated from the Persian

by Heshmat Moayyad and

Paul Sprachman

Modern Persian Literature Series No. 6

Bibliotheca Persica, New York 1985

نوشته: محمد علی جمالزاده

ترجمه: حشمت مؤید و پال اسپراکمن

وقتی خبر ترجمه یکی بود یکی نبود را شنیدم، هنوز آن را ندیده، به یاد مثل قدیمی «مترجمین، خائنین»^۱ افتادم، خاصه که خود نیز بیست سال پیش قصه اول این مجموعه را «ترجمه ناپذیر» خوانده بودم.^۲ ولی اینک که کتاب را بدقت خوانده و محتوایش را زیر و رو کرده‌ام باید اذعان نمایم که مترجمان با تهور و ابتکار و ذوق و پشتکار خود به ترهات قدیم و جدید خندیده‌اند.

کتاب حاضر، مانند کتابهای دیگر این دوره انتشارات، آراسته و پیراسته بچاپ رسیده است. مقدمه کوتاه استاد یارشاطر در معرفی و اهمیت کتاب، بررسی زندگی و آثار جمالزاده بقلم دکتر مؤید و پیشگفتار پال اسپراکمن در مصائب و مشکلات ترجمه بسیار خواندنی و آموزنده است و حواشی کتاب همه سودمند و محققانه. اما شأن نزول نامه قزوینی به جمالزاده خیلی آشکار نیست؛ ظاهراً مترجمان در ترجمه و چاپ «سند افتخار»^۳ مؤلف مأخوذ به حیا شده‌اند و شاید هم با ترجمه عبارات قلمبه سلمبه‌ای چون:

«شهدالله که از عمر خود برخوردار شدم و حلاوت عبارات روانتر از ماء زلال و گواراتر از رحیق و سلسال آن کام روح و قلب بلکه تمام وجود مرا شیرین نموده الحق در سلاست و انشاء شیرینی و روانی عبارت و فصاحت لفظ و بلاغت معنی و انتخاب مواضع نمکین...» خواسته اند سند زنده‌ای برای بیان مقصود نویسنده در «فارسی شکر است» ارائه دهند!

کاش بجای مغلقات مرحوم قزوینی، که به هر حال برای خواننده انگلیسی زبان چندان مربوط و مفهوم نیست، مقدمه خود جمال زاده را بر چاپ نخستین یکی بود یکی نبود، که بارها از اهمیت آن یاد کرده‌اند، می‌آوردند — خاصه که برگردان انگلیسی آن نیز حاضر و آماده بود.

ترجمه یکی بود یکی نبود، به گمان من، به مراتب دشوارتر از ترجمه بوف کور، حاجی آقا، تنگسیر، سر و ته یک کرباس، غرزدگی یا دیگر آثار ترجمه شده نویسنده‌گان معاصر ایران بوده است. جمال زاده مدعی است: «کتاب رمان و قصه بهترین گنجها خواهد بود برای زبان و لسان و حتی از کتب فرهنگ و لغت هم بهتر خواهد بود...»^۴ بدین قرار در نوشته‌های خود لغات و عبارات و امثال و اصطلاحات را یکی پس از دیگری پشت سر هم ریشه می‌کند و به ایجاز کلام و روانی داستان اعتنائی ندارد و گرفتاری ترجمه آثارش نیز بیشتر در همین است. وقتی نویسنده‌ای برای گفتن «ماه در آمد» بگوید «در همین لحظه یونس ماه از شکم نهنگ شناور ابر از نو بیرون آمده و باز انوار عالمتابش ملک شبانگاهی را روتق روزافزون بخشود»^۵ به حال مترجم باید گریست.

با همه این احوال، مترجمان یکی بود یکی نبود به متن فارسی و سبک نویسنده حتی المقدور وفادار مانده‌اند و تلاش آنها در گزینش عبارات صحیح و واژه‌های دقیق درخور تحسین است. برای نشان دادن گوشه‌ای از توفیق آنان در یافتن معادل‌های انگلیسی به ذکر نمونه‌هایی می‌پردازم:

«در تمام محله سنگلج مثل گاوپیشانی سفید احدی پیدا نمی‌شود که پیر غلامتان را نشناسد!» ص ۲۳ (چاپ ششم فارسی)

"It'd be a cold day in hell before you'd find anyone in all Sangelaj who doesn't know your humble servant." p.33

«فارسی راستاحسینی باش حرف می‌زنم» ص ۳۵

"I was even speaking honest-to-God Persian with him." p. 41

«کم کم بیکارها و کورو کچلها هم دور و ورما افتادند» ص ۴۰

"Soon the idlers and the good-for-nothings fell in behind me." p. 47

«ما هم بادی در آستین انداخته و با باد و بروت هر چه تمامتر داخل شدیم.» ص ۴۱

"I puffed up with pride and brimming with self-importance entered." p. 49

«البته شنیده ای که یک دست صدا ندارد» ص ۴۶

"You know very well that you can't clap with one hand." p. 52

«سوراخ دعا را گم کرده اند» ص ۵۸

"They are barking up the wrong tree." p. 62

«هر چه آن خسرو کند شیرین بود» ص ۵۹

"A sovereign's vices are virtues." p. 63

«شاهزاده اخ و تف سبحان الله» ص ۶۷

"Prince Glory-Be-Akh-and-Spit." p. 69

«جوفروش و گندم نما» ص ۸۷

"Crying wine but hauking vinegar." p. 84

«مثل این که گیر دوال پایبی افتاده باشم» ص ۹۵

"It became a fiendish obsession." p. 90

«سرشان را بخورد اسم این را گذاشته بودند حمام!» ص ۹۶

"And *this* they had the nerve to call a bath!" p. 90

«رفتم تونشئه کیف» ص ۹۶

"I lapsed into total bliss." p. 91

«دیگر نان ما توی روغن بود» ص ۹۹

"I was in clover now." p. 93

مقایسه کنید با:

«هرکس داخل این انجمن شد دیگر نانش توی روغن است» ص ۱۱۰

"Any one who becomes a member of this club has it made for life." p. 100

«یک دسته دزد و راهزن سرمان ریخته و دار و ندارمان را بردند و باز علی ماند و حوصش.» ص ۱۰۲

"A band of thieves attacked me and took everything I owned. And there I was without a penny to my name." p. 95

همان گونه که گفته شد ذوق و زبردستی مترجمان در سراسر کتاب بچشم می خورد، اما با همه دقت و مهارت متأسفانه گاه دچار لغزش و نارساییهایی هم شده‌اند. از جمله:

— «در ضمن هم پا تو کفش حاکم بیچاره کرده...» ص ۲۵، ترجمه شده:

"In the meantime, he had even displaced the hopeless provincial governor." p. 34

می بایست ترجمه شده باشد:

In the meantime, he was giving the hopeless governor a bad time.

همین اصطلاح «پا تو کفش کردن» در صفحه های ۵۸، ۶۱ و ۶۴ به اشکال دیگر ولی بسیار درست و دقیق ترجمه شده است.

— «با اخم و تخم تمام» ص ۳۰، ترجمه شده:

"Making a full set of faces." p. 38

که بیشتر «شکلک در آوردن» معنی می دهد. درستتر بود ترجمه می شد: looking utterly grim.

— در ترجمه «دانگی درشگه ای گرفته...» ص ۳۷، «دانگی» بمعنای "Shared" (p. 42) از قلم افتاده است.

— «سری میان سرها در آوردم» ص ۳۸، ترجمه شده:

"... rub shoulders with the heads of government." p. 45

ترجمه دقیقتر می شود:

... rub shoulders with the bigwigs [big shots, top people etc.].

— برای «نشست و برخاست» ص ۳۹، "to attend" (p.46) آورده اند، to associate، to mix بهتر بود.

— «یا الله غیرت، یا الله حمیت!» ص ۳۹، ترجمه شده:

"To arms, for pride! To arms, for honor!" p. 47

به نظر من Show your pride! Show your honor! مناسبتر می رسد.

— زیر نویس صفحه ۴۸ دقیق نیست، فرزندی که تنها مادرش سیده باشد سید بشمار نمی رود.

— «جلد جلد کاغذ بود که سیاه می کردند» ص ۴۲، ترجمه شده:

"... kept blackening reams of paper." p. 49

ظاهراً جلد جلد (rapidly) را جلد جلد خوانده اند. جلد (همان طور که نویسنده در لغتنامه آخر کتاب گفته) بمعنی چست و چابک و تند است.

در همان صفحه برای «مراتب» بجای "regularly" بهتر بود the matter بکار می رفت.

— «سید جوان غرابی» ص ۴۳، ترجمه شده:

"the proud young Sayyed." p. 50

«غراب»، بتعبیر خود جمال زاده در آخر کتاب، «آدم از خود راضی و مغرور را گویند که خود را بخواهد توانا و پهلوان قلم بدهد». بنا بر این صفاتی چون vain یا brash یا impudent و امثالهم مناسبتر می بود.

— «مملکت هم صاحبی دارد!» ص ۴۴، ترجمه شده:

"the country finally has itself a leader!" p. 50

شاید the country is not for grabs یا Somebody own this country ، بیشتر مقصود را می رساند.

— «یک چیزهای آب نکشیده ای از من می پرسید که به عقل جن نمی رسید» ص ۴۴،

ترجمه شده: "His questions were so crude that..." p. 51

سؤال "crude" که لابد به عقل همه می رسد. «آب نکشیده» می بایستی obscure , murky, muddy, unintelligible و قس علیهذا ترجمه می شد.

— «عرق نجس... می گردد» ص ۴۶، ترجمه شده:

"Your race [will become] unclean." p. 52

ظاهراً «عَرَق» را «عِرَق» خوانده اند، ترجمه درست البته می شود:

Your sweat (will become) unclean.

— «از خود بیخود» ص ۵۰ "without thinking" (p. 56) ترجمه شده،

مناسبت‌ر بنظر می آید.

— «خواستم لیچاری برایش قالب بزنم» ص ۵۴، ترجمه شده:

"I wanted to make up a real good story for ..." p.59

«لیچار» بمعنی jest, banter یا wisecrack و امثالهم است.

— منظور از «جوانِ لوطی» ص ۶۳ صفت پسندیده است و "gallant rouge" (p. 66)

حق مطلب را ادا نمی کند. gallant youth ترجمه دقیقتر می بود.

— «سر راه تو یسرکان» ص ۶۴، تحت اللفظی «at the head of the Tuyserkán»

«road» (p. 67) ترجمه شده، می بایستی ... on the way to باشد.

و نیز در همان صفحه «خون گرم» را "hot blooded" ترجمه کرده اند که بیشتر

«تندخو، آتشی مزاج» معنی می دهد و ترجمه بهتر برای «خون گرم» amiable, kindly

یا warm-hearted و غیره است.

— «اسب و تفنگش را گرفته... خودش را ول می کنند.» ص ۷۰، ترجمه شده:

"... took his horse and rifle...then they left the Russian for dead." p. 71

عبارت آخر می بایست ترجمه شده باشد: ... they abandoned him

— «برادر ناخلف» ص ۷۸ "black sheep brother" (p. 77) ترجمه شده، unworthy

brother مناسبتر می نماید.

— در قصه «درد دل ملا قربانعلی» (ص ۸۰) «گریز» ترجمه شده:

"Slipping from one episode to another" p. 78

و حال آن که «گریز به صحرای کربلا» مراد است که climax روضه آخوندهاست.

— «مردم هم آن وقتها معقول عزاداری می کردند. خانه نبود که محض شکوم (شکوه)

یک بار در سال صدای عزا از آن جا بلند نشود» ص ۸۰، ترجمه شده:

"And people really knew how to mourn in those early days. There wasn't a household that didn't erupt into loud wailing as soon as I went into my yearly lament." p. 78

از زائد بودن "early" در جمله اول که بگذریم، جمله دوم را می شد دقیقتر ترجمه کرد.
مثلاً:

There wasn't a house that didn't erupt into mourning once a year for the sake of good luck.

— اصطلاح «سردیت شده» ص ۸۲ را "You caught a chill" (p. 81) ترجمه

کرده‌اند؛ در حالی که می‌دانیم «سردی شدن» و «سردی کردن» با «سرما خوردن» فرق دارد و آن را در اصطلاح پزشکی hypoglycaemia خوانند که بمعنای پایین رفتن قند خون است. اما از شما چه پنهان به عقل ناقص بنده نمی‌رسد که به این عارضه — که ظاهراً بیشتر دامنگیر ایرانیان می‌شود — به زبان ساده انگلیسی چه می‌توان گفت. شاید گرفتاری مترجمین نیز همین بوده است!

— «یک روضهٔ صغری یا سکینه یا شهر بانویا عروسی قاسم بخوانم» ص ۸۳
روضهٔ صغری "Lesser Passion" (p. 81) ترجمه شده است. صغری اسم خاص است و مقصود ظاهراً رقیه دختر امام حسین ملقب به فاطمه صغرا می‌باشد.
— «نمازی تروچسب چسبانده» ص ۸۴، ترجمه شده:

"Said a fat, juicy prayer" p. 82

«تروچسب» بمعنای hasty یا Cursory است.

— «امشب یک ختمی بگیرید شاید از اثر نفس شما خداوند باز دفعهٔ دیگر شفا عطا فرماید. قبول کردم و...» ص ۸۸، ترجمه شده:

"Come and recite a few verses; may be, if you lend your heart the Almighty will be persuaded to restore her health once more. I agreed to come and ..." p. 84

منظور آن است که ملا در خانهٔ خود ختمی بگیرد. بنابراین هر دو "come" (که من تأکید داده‌ام) زائد و در واقع ناقص غرض اند چون اگر ملای بیچاره به منزل دختر خوانده شده بود دیگر (در صفحهٔ بعد) برای احوالپرسی دختر چرت نوکر حکیم باشی را پاره نمی‌کرد و آن قدر ناسزا نمی‌شنید و چه بسا با رفتن به خانهٔ آنها و دیدن چهرهٔ دختر بدبختیهای شبستان مسجد هم پیش نمی‌آمد!

— همین قدر یکدفعه حس کردم که لگد سختی به پشتم خورد و از حال رفتم» ص ۹۲
در ترجمهٔ انگلیسی (p. 87) از قلم افتاده است.

— «بهانه‌ها» ص ۹۴ "pretexts" (p. 89) ترجمه شده، whims مناسبتر بود.

— «استاد حمامی را دیدم که با ریشی که از ریش رستم عقب نمی‌ماند» ص ۹۵،
ترجمه شده:

"When I got there, I found the head bathkeeper with a beard that owed nothing to Rostam's" p. 90

می‌بایست ترجمه شده باشد:

I saw the head bathkeeper with the beard that matched Rostam's

گوینده داستان هنوز در عالم خیال استاد حمامی محله خود در تهران را توصیف می کند، در حالی که مترجمان، با افزودن عبارت "when I got there"، گمان برده اند به حمام فرنگستان وارد شده است. در نتیجه قدری «ریش توریش» گشته است!
— «همین که فهمید اصلاً ایرانیم» ص ۹۶، ترجمه شده:

"When he learned that I was originally Iranian" p. 91

خیال می کنم برای «اصلاً ایرانیم» I was Iranian through and through یا عبارتی از این دست صحیحتر باشد.

— «در جوانیت یکی از اعیان ایران به ایرانیت برده» ص ۹۷، ترجمه شده:

"When you were young, an Iranian nobleman brought you back as a souvenir." p.91 (تأکید از من است)

معلوم نیست در قسمت آخر چرا بسادگی نگفته اند: took you to Iran?

— «پولشان را... برای عروسی عزبهای عربستان می فرستند» ص ۱۰۶، ترجمه شده:

"...they spend money on brides for bachelors of Arabia." p.97

they spend money for wedding of... ترجمه دقیقتر می شود:

— «نور و تمدن» ص ۱۱۱ "Learning and civilization" (p.101) ترجمه شده،

برای «نور» enlightenment بهتر نیست؟

— «هنوز شیری نیامده» ص ۱۱۵، ترجمه شده: p.104 "the milk has yet to come"

milkman مراد است.

— و بالاخره، «بند جوراب» ص ۱۱۶ "pair of stocks" (p.104) ترجمه شده، که البته

garters صحیح است.

می بخشید روده درازی کردم. تقصیر از خود مترجمان است که هم خواننده را تشویق به پیشنهاد برای بهبود کار کرده اند و هم از سر التفات، نسخه ای از کتاب را بقصد بررسی برای نگارنده فرستاده اند! در هر صورت، این نکته های گاه باریکتر از مو باعث نشود که، خدای ناکرده، ارزش و اهمیت کار آنها را از یاد ببریم. ترجمه یکی بود یکی نبود بسیار ظریف، فوق العاده تهورآمیز، و در حد خود بیهمتاست و تقدیر بیدریغ از زحمات مترجمان و نیز التماس دعا برای خوانندگان انگلیسی زبان واجب و بجاست.

می گویند قراءت شعر از راه ترجمه بسان بوسیدن زن از روی رو بنده است: جمال زاده شاعر نیست با این حال بوسیدن لب و لوجه آویزان و سالخورده اش آن هم از پس نقاب نبایستی کار ساده ای باشد.

یادداشتها:

1- *Traduttori, traditori.*

2- *Modern Persian Prose Literature* (Cambridge 1966) p. 95.

۳ - نگاه کنید به زیر نویس صفحه ۲۵ کتاب.

۴ - مقدمه چاپ نخستین یکی بود یکی نبود.

۵ - یکی بود یکی نبود (چاپ ششم، تهران) صفحه ۷۶. همچنین نگاه کنید به پیشگفتار جالب پال اسپراکمن

صفحات ۱۳ - ۲۳.

۶ - نگاه کنید به انتهای مقدمه سوم، صفحه ۲۳.

گیتی نشأت

از ناسیونالیسم تا اسلام انقلابی

Said Amir Arjomand, ed.,
From Nationalism to Revolutionary Islam
Albany: State University of New York Press
1984. 256 pp.

زیر نظر: سعید امیر ارجمند

روی کار آمدن جمهوری اسلامی در ایران به دنبال انقلاب دامنه داری که به رژیم سلطنتی پایان داد تئوریهای بسیاری از جامعه شناسان داخلی و خارجی را در باره رشد و تحول جامعه های جهان سوم بر هم زد. جامعه شناسان معتقد بودند که بر اثر گسترش نفوذ تمدن غربی و تعمیم با سواد و پیشرفت صنعتی و اقتصادی، در جامعه های در حال رشد دین به یک عامل خصوصی تبدیل خواهد گردید و کم کم نفوذ خود را از دست خواهد داد، همان طور که در مغرب زمین چنین شد.

تحولات خاورمیانه در نیمه اول قرن بیستم این تئوری جامعه شناسان را تقویت می کرد چون عملاً در ممالکی از قبیل ترکیه و مصر و ایران بنظر می رسید که نفوذ دین و

رهبران دینی رو به تقلیل است و ایدئولوژیهای مختلف غربی از قبیل ناسیونالیزم و سوسیالیزم جایگزین آن می شود. به همین دلیل جامعه شناسان به نهضتهایی مانند «اخوان المسلمین» در مصر و «فدائیان اسلام» در ایران بی اعتنا بودند در حالی که ظهور «ایزم»های مختلف در کتابها و مقالات مختلف مورد بحث و تحلیل قرار می گرفت. برای همین بود که روی کار آمدن رژیم جمهوری اسلامی در ایران، یکی از ممالکی که تصور می شد در آن مسأله نفوذ دین و رهبران مذهبی بکلی حل شده است، جامعه شناسان و طبقات تحصیل کرده غیر مذهبی را چه در ایران و چه در خارج کاملاً غافلگیر کرد. بعلاوه نفوذ و محبوبیت روز افزون گروههای افراطی و میانه رو اسلامی در سایر نقاط خاورمیانه از قبیل ترکیه و مصر و لبنان نشان می دهد که جریانات ایران تصادفی نبوده و بلکه معرف این است که دین اسلام با نیروی تازه ای عامل مؤثری برای تغییر تار و پود جامعه شده است.

تحولات سریع چندین سال گذشته بخصوص در ایران سبب شده است که مورخین و جامعه شناسان در تئوریهایشان تجدید نظر نمایند و به همین جهت اکنون مقالات و کتابهای متعددی درباره «اسلام» و «نوآوری اسلامی» به خوانندگان عرضه می شود. اما متأسفانه اکثریت کسانی که به این مسائل می پردازند بیشتر علاقه مند به تئوری سازی هستند تا روشن ساختن جریانات واقعی خاورمیانه و ایران، و معمولاً به معلومات خواننده چیزی نمی افزایند. به این دلیل چاپ «از ناسیونالیزم تا اسلام انقلابی» که دکتر سعید امیرارجمند آن را فراهم آورده جای خوشوقتی است. آنچه این کتاب را از سایر نوشته های فراوانی که اخیراً چاپ شده است مجزا می کند این است که اولاً دکتر امیرارجمند جامعه شناس مطلعی است که تحقیقات اساسی خود را به رابطه دین با سیاست و جامعه اختصاص داده و درباره سهم مذهب شیعه در بستن ریزی شالوده دولت در ایران اطلاعات دامنه داری دارد. ثانیاً مقالات این مجموعه مکمل یکدیگرند و نویسندگان، در رشته های مورد بحثشان تبحر دارند. ثالثاً تحولات اخیر خاورمیانه غالباً از نقطه نظر جریانات داخلی مورد بحث قرار گرفته است و علل سیاسی بین المللی در درجه دوم اهمیت قرار دارد. و بالاخره برای خوانندگان ایرانی آنچه بر ارزش این کتاب می افزاید این است که سه مقاله جداگانه آن به تحلیل جریانات ایران از اوائل قرن بیستم اختصاص دارد. در اینجا فقط به مقاله هایی که مستقیماً به ایران مربوط است اشاره خواهد شد.

یکی از اولین نهضتهای تندرو مذهبی قرن بیستم در ایران که هدفهای مذهبی و سیاسی را بهم آمیخت نهضت فدائیان اسلام بود که احمد کسروی و دو نخست وزیر

وقت، عبدالحسین هژیر و سپهبد رزم‌آرا به دست اعضای آن کشته شدند. در یک مقاله جامع دکتر فرهاد کاظمی خواننده را بامؤسس این گروه، نواب صفوی، و ایدئولوژی آنان آشنا می‌سازد. دکتر کاظمی معتقد است که پیدایش فدائیان اسلام مانند اخوان المسلمین یک عکس‌العمل اجتماعی بود نسبت به تغییرات فراوانی که بخصوص در دوره رضا شاه در ایران صورت گرفت و تار و پود سنتی اجتماع ایران را بهم زد. شروع کار و فعالیت‌های اولیه نواب صفوی هم با آغاز کار حسن البنا و تجربه‌های اولیه او شباهت فراوانی دارد. هر دو نفر در خانواده‌های مذهبی سنتی ببار آمدند و در عنفوان جوانی با اثرات نفوذ امپریالیسم انگلیس در مملکتشان آشنایی پیدا کردند. نواب صفوی برای شرکت نفت ایران و انگلیس در آبادان شروع به کار کرد. پس از آن رو به نجف گذارد تا در آن جا به تحصیل علوم دینی بپردازد. گرچه تاریخ مراجعتش به ایران معلوم نیست آنچه محقق است این است که اقامتش در عراق مصادف با شیوع احساسات ضد صهیونی و ضد انگلیسی دوران جنگ بود. و شاید احساسات شدید ضد صهیونی و انگلیسی او به این تجربه مربوط باشد. پس از مراجعت به تهران با احتمال قوی در سال ۱۹۴۵ موقعی که ۲۲ ساله بود گروه فدائیان اسلام را تشکیل داد. در حالی که تعداد پیروان نواب صفوی از ۴۰,۰۰۰ نفر تجاوز نکرد. پیروان اخوان المسلمین را به ۲ تا ۴ میلیون نفر تخمین زده‌اند. فعالیت ده ساله این گروه اثر عمیقی بر اجتماع ایران گذاشت. نه تنها با قتل چند شخصیت برجسته خود را بر سر زبانها انداختند و برای ملی شدن نفت فعالیت کردند بلکه آنان اولین گروه متشکل سیاسی بودند که تأسیس یک دولت اسلامی را که قوانین آن بر اساس شریعت استوار باشد درخواست کردند. با وجود این که نواب صفوی که در سال ۱۹۵۶ اعدام شد فاقد یک برنامه منظم سیاسی و اجتماعی و اقتصادی برای عملی ساختن این هدف بود و رابطه مستقیمی میان فدائیان اسلام و روی کار آمدن جمهوری اسلامی نیز وجود ندارد، بیست و سه سال پس از مرگ مؤسس این گروه، دولتی در ایران روی کار آمد که هدفهای اصلی او را صورت عمل پوشانید.

مقاله دیگری در این مجموعه بقلم دکتر شائول بخاش تحت عنوان «موعظه، اعلامیه و قیام عمومی در ایران ۱۹۷۸» نشان می‌دهد که رهبران دینی نقشی اساسی در شروع و ادامه دادن انقلاب اخیر ایران برعهده داشتند و با استفاده زیرکانه از وسائل فتنی جدید از قبیل فتوکپی و نوار به نارضایی عمومی علیه رژیم وقت دامن زدند و به دو هدف مهم جامعه عمل پوشاندند. هدف اولشان این بود که نفرت عمومی را نسبت به شخص شاه برانگیزند و هدف دوم این بود که تأسیس یک جمهوری اسلامی به ریاست آیت‌الله

خمینی را به مردم بقبولانند.

بعقیده دکتر بخاش انقلاب ایران در روز ۶ ژانویه ۱۹۷۸ با اعتصاب و تظاهرات طلاب مدرسه فیضیه در واکنش نسبت به مقاله‌ای در روزنامه اطلاعات علیه آیت‌الله خمینی شروع شد. دکتر بخاش اضافه می‌کند که روشنفکران و تحصیل کرده‌های غربی و مقامات مسؤول در آن موقع به اهمیت این اعتصاب پی نبردند، اما رهبران مذهبی سعی کردند از این جریان و جریانات مشابه به نفع پیشبردن مقاصد خود استفاده کنند. بنا بر این با وجود این که تبانی قبلی میان سران مذهبی وجود نداشت، از تمام مناسبت‌های مذهبی برای شروع تظاهرات و دامن زدن به نارضایی علیه رژیم بدین ترتیب استفاده شد. همراهی اکثریت آیات عظام و طلاب مدارس مذهبی و از همه مهمتر بکار بردن نوار و فتوکپی، کار رهبران مذهبی انقلابی را که تعدادشان چندان زیاد نبود آسان کرد و بالاخره توانستند هدف دوگانه خود را یعنی بری ساختن عموم مردم از شاه و قبول آیت‌الله خمینی بعنوان رهبر بجای وی عملی سازند.

بدین ترتیب دکتر بخاش ادعای گروه‌های غیر مذهبی را که معتقدند عامل اصلی انقلاب آنها بودند و عوامل مذهبی با زرنگی جریان را به نفع خود و آیت‌الله خمینی تمام کردند رد می‌کند. این مقاله برای کسانی که آشنایی با نقش عمده رهبران مذهبی در انقلاب ندارند بسیار آموزنده است.

مقاله دیگری که تحلیل سودمندی درباره تحولات فکری علما و خط مشی آنها تقدیم خواننده می‌کند، «سنت‌گرایی در قرن بیستم در ایران» بقلم دکتر امیرارجمند است. مقصود از سنت‌گرایی عکس‌العملی است که جامعه‌های مختلف چه در گذشته و چه در حال در مقابل تغییرات سریع و عوامل خارجی ابراز می‌دارند و سنت‌گرایان افراد یا گروه‌هایی هستند که برای مبارزه با عواملی که مسؤول تغییر و تحول در جامعه هستند به معیارهای گذشته متوسل می‌شوند و پیروی از آنها را تنها راه نجات جامعه می‌شمارند. جای تعجب نیست که در صد سال گذشته بر اثر تماس روزافزون ممالک اسلامی خاورمیانه با تمدن غرب، سنت‌گرایی چه در میان علمای سنی و چه در میان علمای شیعه پدیدار شده است.

بعقیده امیرارجمند علمای ایران در قرن بیستم بطور کلی، و با وجود نقش فعالی که در انقلاب اخیر بر عهده داشتند سنت‌گرا بوده‌اند. چون هدف اصلی آنها حفظ یک ایده‌آل اسلامی است که مورد هجوم بیرحمانه دنیای غرب قرار گرفته است. او شروع سنت‌گرایی را در این قرن انتقاد و مخالفت شیخ فضل‌الله نوری با انقلاب مشروطیت می‌داند. گرچه

عده‌ای از علما از انقلاب مشروطیت حمایت کردند، پس از تصویب قانون اساسی اکثریت آنان نسبت به سیستم حکومتی جدید احساس نارضایی نمودند. اما تنها شیخ فضل‌الله نوری به تضاد اساسی حکومت دموکراسی با موازین شریعت پی برد و از دموکراسی بعنوان یک پدیده غربی و خطرناک برای اسلام انتقاد کرد. اگرچه آیت‌الله نوری نتوانست جلو حکومت مشروطه را بگیرد بسیاری از پیش‌بینی‌های او در دوره رضا شاه به مرحله عمل درآمد. اصلاحات این دوره دست علما را از امور قضایی و آموزشی کوتاه کرد و بر اثر نفوذ عقاید غربی و شیوع تعلیمات جدید عقاید دینی میان طبقه تحصیل کرده و بخصوص روشنفکر جای خود را به ایدئولوژی‌های گوناگون غربی داد. بدون شک این تحولات احساس خطری را که علمای سنت گرامی کردند بیش از پیش تقویت نمود و سبب شد که بعد از جنگ جهانی دوم خواه ناخواه به صحنه سیاست کشیده شوند.

گرچه در وهله اول عقاید سنت‌گرایان با طرز فکر تعداد کوچکی از جوانان طبقه پیشه‌ور و سنتی مانند فدائیان اسلام هماهنگی داشت، تحولات دامنه‌دار اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی دهه‌های ششم و هفتم و هشتم میلادی (۱۹۵۰ - ۱۹۸۰) که تغییرات وسیعی در تار و پود اجتماع ایران بوجود آورد، اضافه بر جو سیاسی در این سالها سبب شد که عقاید سنت‌گرایان کم‌کم میان تعداد روزافزونی افراد تحصیل کرده جامعه هم طرفدار پیدا کند. مهندس مهدی بازرگان و علی شریعتی را می‌توان از سخنگویان غیر مذهبی این جنبش سنت‌گرایی بشمار آورد.

گرچه در این جا فقط به مختصری از سه مقاله مختص به اوضاع ایران اشاره شده است، شکی نیست که خوانندگان مقالات دیگر این مجموعه را هم با ارزش خواهند یافت. این مقاله‌ها عبارتند از:

«ملیت در خاورمیانه: از نقطه نظر Behavioral رفتاری» بقلم ریچارد کاتم.
 «عوامل اجتماعی روی کار آمدن نهضت عربی در سوریه» بقلم رشید خالدی.
 «پدیده‌های تازه در اجتماعات قبیله‌ای مسلمان: نهضت «وزیر» ملای وانا در ایالت سرحد شمال غربی در پاکستان» بقلم اکبر احمد.
 «پدیداری ملیت و سازمانهای روستایی سنتی در الجزایر، ۱۹۷۰ - ۱۹۸۰: یا سابقه سنت‌گرایی اسلامی» بقلم پیتروفون سیورز.
 «سیاسی شدن اسلام در یک مملکت غیر مذهبی: حزب نجات ملی در ترکیه» بقلم بیناز توپراک.
 «ایدئولوژی، طبقه اجتماعی، و اسلام افراطی در مصر نوین» بقلم اریک دیویس.
 «پیشگفتار: جنبشهای اجتماعی در خاور نزدیک و میانه معاصر» بقلم سعید امیر ارجمند.
 در این مقاله جامع که این مجموعه با آن آغاز می‌شود، دکتر

امیرارجمند مقاله‌های مختلف را به یک دیگر و به جریانات صد و پنجاه ساله اخیر این منطقه مربوط می‌سازد و علل سیاسی شدن اسلام سنتی را که بیش از پیش جایگزین ایدئولوژی‌های غربی شده است مورد تحلیل قرار می‌دهد.

بزرگ علوی

Persian Literary Influence on English Literature
By Hassan Javadi
Iran Society, Calcutta, 1983
226 pp.; \$15.00

تأثیر نوشته‌های فارسی
در ادبیات انگلیسی
نوشته حسن جوادی

این کتاب، رساله دکترای دکتر حسن جوادی استاد مطالعات خاور نزدیک دانشگاه کالیفرنیا است که آن را در دانشگاه کمبریج تحت نظر ایرانشناس انگلیسی آربری قریب شانزده سال پیش نوشته است. پژوهشهای مؤلف، تاریخ ادبیات انگلیسی قریب سه قرن را در بر می‌گیرد. قسمتی از آن مکمل آثاری است که در این زمینه ویا نظیر آن در ۸۰ سال اخیر در دسترس بوده و بخش عمده آن نتیجه بررسی ادبیات انگلیسی در این سه قرن است که موشکافانه با شاهکارهای ادبیات ایران مقایسه شده است. چه بسا نکته‌های جالب و آموزنده‌ای در اختیار دانشجویان ایرانی می‌گذارد. زیرنویس صفحات و کتابشناسی (۱۸۹-۲۰۳) حاکی از دقت و کوشش جوادی برای تسلط بر موضوعی است که بمعده گرفته است. کتاب به چهار فصل تقسیم می‌شود: فصل اول به معلومات انگلیسی‌ها از وضع زندگی و فرهنگ ایران از اوایل قرون وسطی می‌پردازد. در وهله اول منابع یونانی و رومی بخصوص هرودوت اروپاییان را متوجه ایران باستان کردند و البته آن چه در عهد عتیق درباره ایران آمده است. همین روایات و حکایات گویندگان انگلیسی را بر آن داشت که در آثار خود از ایرانیان یاد کنند. چنان که در اواخر قرن هفدهم برای نخستین بار در یک نمایشنامه به زبان انگلیسی از زرتشت اسم برده می‌شود. بعدها با استقرار اسلام در خطه وسیعی از اسپانی تا هندوستان بیشتر امت مسلمان نظر اروپاییان را جلب کرد تا ملت‌هایی مانند ایرانیان که سهم مهمی در پرورش و تعالی فرهنگ و هنر و قلم این دین داشتند. در این زمان جستجوی تأثیر فرهنگ ایران در ادبیات انگلیسی دشوارتر است. در قرن دوازدهم سفرهای طولانی اروپاییان به قصد آشنایی با خاور زمین و هجوم

مغولان به آسیا و اروپا پدیده‌هایی بودند که سران کشورها را بقصد جلب یک نیروی تازه نفس علیه دشمنان مسیحیت و یا برعکس کمک به دیگران برای جلوگیری از پیشرفتشان متوجه آسیا ساختند. سفرهای ماجراجویان در کشورهای دور دست و شرح عجایب و غرایبی که دیده و شنیده بودند و چه بسا از چننه افسانه سازان و دروغ پردازان سر در می‌آورد کنجکاوای اروپاییان را برای کسب اطلاعات دقیقتری برانگیختند. پس از سقوط قسطنطنیه و تشکیل دولت عثمانی و جنگهای ایران و عثمانی و طرفداری برخی از کشورهای اروپایی از ایران در نزاع میان دو کشور آسیایی علاقه به خاور زمین کم کم جنبه سودجویی سیاسی و بازرگانی بخود گرفت و نخستین انگلیسی برای گشودن بازار پشم به ایران و آسیای مرکزی سفر کرد و نتوانست دل شاه طهماسب را برای برقراری دوستی بدست آورد. این جهانگردی ادامه داشت تا آن که برادران شرلی در سال ۱۵۹۸ به قزوین رسیدند و با ورود آنها مرحله تازه‌ای در روابط ایران و انگلیسی‌ها برقرار گردید، سپس راه مسافران دیگر به ایران باز شد و انگلیسی‌ها به فکر فروش کالاهای خود و تسلط بر هندوستان افتادند.

گزارشهای این مسافرین بحدی رواج یافت که چند تن از نمایشنامه نویسان آن زمان تا یک قرن بعد از آنها الهام گرفتند و چه بسا بدون توجه به اصالت تصویرها و هویت‌های تاریخی مسائل سیاسی و اجتماعی روز محیط خود را در کسوت مشرق زمینی و ایرانی تجسم می‌بخشیدند.

یک منبع دیگر الهام قصه‌های مشرق زمینی و ایرانی بود که تخیلات داستان نویسان را می‌افروخت حکایات شبه مشرق زمینی بنویسند. این روش در قرن ۱۸ به اوج رسید. ترجمه داستانهای بیدپای، انوارسپیلی از واعظ کاشفی، هزارویک شب و هزارویک روز و هزار افسانه به زبان انگلیسی داستان نویسان را ترغیب می‌کرد ایران و خاور زمین را جلوه دهند. در برخی از این داستانها مانند «نامه یک ایرانی از انگلستان به دوستش در اصفهان» معایب و کمبودهای اجتماع انگلیس انتقاد و بررسی می‌شود.

اشاعه داستانهای خاور زمین در ادبیات انگلیسی و محبوبیت آثارشان در جامعه انگلیس چند تن از روشنفکران را بر آن داشت با عمق بیشتری به فرهنگ ایران پردازند و داستان‌سرایان را به مطالعات علمی زبان و فرهنگ و هنر بکشانند، بخصوص که در اروپا کسانی مانند آله آریوس دست بکار ترجمه آثار سعدی شده بودند.

در جریان استعمار هندوستان سیاستمداران انگلیسی متوجه اهمیت زبان فارسی در اداره مستعمره خود شدند. در این سرزمین بخصوص در مناطق شمالی زبان فارسی

- روح داشت و پرورش می‌یافت. تسلط بر این کشور مطالعه علمی این زبان را ایجاب می‌کرد و فرماندهان هندوستان به این نتیجه رسیدند که یک وسیله مهم برای اداره این کشور آشنایی با فرهنگ مردم است. در سال ۱۸۰۲ در کلکته کالج زبان فارسی تأسیس شد.

فصل دوم به کوشش دانشمندان انگلیسی اختصاص دارد که همت کردند و ادبیات خاورزمین را با ادبیات یونان و روم هم‌مطراز دانستند.

دکتر جوادی بتفصیل درباره دانشمند انگلیسی سر جونز ویلیامس که پایه گذار این بنای علمی در انگلستان است می‌پردازد و موفقیت او را نقطه عطفی در تأثیر زبان فارسی در ادبیات انگلیسی می‌داند. او جرأت کرد غزل حافظ را معجونی از Vivacite d'Anacreon avec la douceur de Sapho تشخیص دهد و شباهتی میان هومر و فردوسی کشف کند. آثار جونز راه را برای اشاعه ادبیات فارسی باز کرد. نشر سفرنامه‌ها و مجلات خاورشناسی علاقه عموم را به این رشته جدید نشان می‌دهد. دکتر جوادی می‌تواند با ذکر چند نکته درباره ترجمه‌های او از اشعار فارسی و واکنش آن کامیابی این پژوهشگر را برجسته سازد.

در بخش دوم این فصل مؤلف به تأثیر این نهضت جدید ادبی در نویسندگان انگلیسی می‌پردازد. اختلاف میان هواداران ادبیات شرق و مخالفین را مفصلاً بیان می‌کند و نشان می‌دهد به چه صورتی صحنه‌های شرقی و ایرانی در این آثار منعکس شده‌اند. نکته‌ای که بدان دکتر جوادی توجه خاص مبذول می‌دارد تأثیر ادبیات ایران و شرق در دوران رونق رومانیک است که جزیره نشینان کنار افتاده را با دنیای جدید و تخیلات تازه و مایه‌های افسانه‌ای نوینی روبرو ساخت. لرد بایرون اقرار می‌کند که وقتی از کارهای ناجور روزانه نفسی می‌کشید به شرق می‌گریخت تا آسمان بی ابر ببیند و با بیحیایی روبرو نشود. علاقه این شاعر به غزل‌های حافظ در چند جا مشهود است. ولی اطلاعات خود را درباره ایران از کتب معاصرین از جمله از آثار جونز کسب کرده بود. در فهرستی از معروفترین کتب اسمهای سه شاعر ایرانی حافظ و سعدی و فردوسی را ذکر می‌کند. مؤلف چند نمونه از تأثیر شعر فارسی را در آثار بایرون می‌آورد. من باب مثال نشان می‌دهد که شعر «اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل ما را» به چه صورتی به زبان انگلیسی در آمده است. برای خواننده ایرانی و البته برای انگلیسی‌ها پس از مطالعه کتاب جالب است بدانند چگونه مضمونهای ادبیات فارسی از قبیل تشبیه چشمهای معشوقه با چشمهای غزال و عشق لیلی و مجنون و شیفتگی گل و بلبل در اشعار شاعر

انگلیسی رخنه کرده‌اند. در لاله رخ اثر تامس مور با اثری مواجه هستیم که در آن جاپای ادبیات ایران بطور برجسته نمودار است. مور کتابخانه‌ای با آثار فراوان در باره شرق در اختیار داشت. تشبیهات و صور خیال که به لاله رخ یک جنبه شرقی می‌دهد می‌رساند که از آنها سود برده است. منظومه‌های لیلی و مجنون، واقف و عذرا و شیرین و فرهاد را می‌شناخته است. در این زمان در انگلستان در اثر روابط بازرگانی با هندوستان اشتغال با فرهنگ خاور زمین گل کرده بود و نویسندگان رومانیک در جستجوی حوادث مرموز و دور از ذهن بودند. شرق یک چنین عالمی را در اختیار آنها می‌گذاشت. مبارزه ایرانیان زرتشتی علیه سلطه گران عرب بنظر مور مناسب آمد سرنوشت و مصائب هموطنان ایرلندی‌اش را جلوه‌گر سازد. این منظومه ۵۶۲۶ بیتی دارای چهار داستان است بشرح زیر: پیغمبر مقتع خراسان، بهشت و پری، آتش پرستان، و پرتو حرم. و همین عناوین نشان می‌دهد که تا چه اندازه این شاعر مفتون فرهنگ ایران بوده است.

در فصل سوم گفتگو درباره سفرنامه نویسان قرن هجدهم و قرن نوزدهم و نویسندگان است که بقصد تأمین منافع و اغراض سیاسی بریتانیا به ایران می‌رفتند و واقعیت را در نظر می‌گرفتند و عالمانه به مطالعه می‌پرداختند و داستان از روی موضوعهای ایرانی می‌نوشتند. از جمله این دانشمندان جیمز موریه نویسنده کتاب حاجی بابا در اصفهان است که اهل ادب می‌دانند ترجمه آن به زبان فارسی چه تأثیر پابرجایی در تحول و تکامل نثر جدید فارسی داشته است.

در فصل چهارم مؤلف از مترجمین مهم ادبیات فارسی نام می‌برد و کسانی که از سبک شاعران ایرانی پیروی کرده‌اند از جمله آرنولد که پس از خواندن ترجمه شاهنامه توسط ژول موهل فرانسوی مفتون افکار عالی فلسفی این شاهکار زبان فارسی شد و «رستم و سهراب» را نوشت. بسیار آموزنده شرحی است که دکتر جوادی درباره آشنایی اروپاییان با شاهنامه و طرح نزاع بین هواخواهان ادبیات محلی و ادبیات جهانی می‌دهد، جریانی که شاعر خوش طبعی مانند آرنولد را به نوشتن این حماسه واداشت که در آن سهم سرنوشت در قالب گیری حوادث زمانه و رفتار انسان مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

بخشی از همین فصل به تصوف ایران می‌پردازد و بخش سوم به اوج ترقی ادبیات فارسی در انگلستان که به انتشار خیام فیتز جرالده منتهی شد. با برگرداندن داهیانة افکار و عواطف خیام به زبان انگلیسی شالوده پابرجایی برای تعالی مقام ادبیات فارسی در جهان انگلیسی زبان ریخته شد.

بخش آخر کتاب به ترجمه حافظ اختصاص دارد. در اواخر قرن نوزدهم علاقه به ترجمه دیوان تجدید شد؛ تفسیر و تعبیر غزلها بر پایه عرفان و صوفیگری و یا بر زمینه معنای واقعی کلمات مورد بحث بود. نزاع طولانی میان طرفداران ترجمه حافظ طبق ذوق و فهم انگلیسی ها و یا برگرداندن غزلها حتی الامکان بصورت اصلی بالاخره گرتروید بل زبده ترین مترجم حافظ را بر آن داشت که راه میانه پیش گیرد.

جستجو در دریای عظیم ادبیات انگلیسی و کشف مرواریدهای زبان فارسی در قعر آن وظیفه دشواری بوده است که دکتر جوادی بعهد گرفته و موفق شده است.

این کتاب اثر ارزشمندی برای دانشمندان و دانشجویان انگلیسی بخصوص خاورشناسان است که میل دارند با مأخذهای برخی از اشعار و منظومه های زبان انگلیسی که از خاور زمین اقتباس شده است، آشنا شوند، در عین حال کمک مؤثری به دانشمندان و دانشجویان ایرانی مبذول می دارد که پی می برند ادبیات فارسی نه تنها چندین قرن در خطه وسیعی از دولت عثمانی تا هندوستان تسلط داشته، بلکه در اواخر قرن شانزدهم نیز تا انگلستان نفوذ کرده است.

پروانه بهار

Food of Life

A Book of Ancient Persian and Modern Iranian

Cooking and Ceremonies.

by Najmieh Batmanglij

Magie Publishers, Inc., Washington, D.C. 1986

245 pp. +26 color photographs; Price ?

کتاب طبخ *Food of Life* که توسط خانم نجمیه باتمانقلیج به زبان انگلیسی نوشته شده است گرچه ظاهراً فقط یک کتاب آشپزی ایرانی است ولی با کتابهای آشپزی دیگری که تا بحال در ایران و خارج از ایران چاپ شده است از هر نظر تفاوت زیاد دارد، و همین امر به من اجازه می دهد که به معرفی آن در یک مجله ایرانشناسی بپردازم. کتاب با مقدمه جالبی شروع می شود. خانم باتمانقلیج در این مقدمه، با ذکر خاطرات کودکیش در ایران سعی کرده است خواننده را همراه خود به ایران ببرد و بخصوص بوی ادویه جات، ترشی ها و بقیه موادی را که در آشپزی ایرانی بکار برده می شود بیاد او بیاورد. وقتی او از جمع شدن همه افراد خانواده برای خوردن صبحانه به

دور سفره‌ای که بر روی قالی پهن شده و از چای شیرین، نان بربری، پنیر، کره و مربا که بر روی سفره چیده شده یاد کرده است خاطرات کودکی همه ما ایرانیان دور از ایران را در ما زنده می‌کند. خاطره سالهایی که افراد هر خانواده از بزرگ و کوچک، همه با هم بودند و همه برای خوردن صبحانه و ناهار و شام به دور یک سفره جمع می‌شدند. مؤلف به این موضوع تاکید کرده است که مقصودش از نوشتن کتاب فقط راهنمایی طرز تهیه غذاهای ایرانی نیست، بلکه او به غذا از نظر دیگری هم نگاه می‌کند، چه به نظر او آشپزی بخشی اصلی از میراث هر ملتی را تشکیل می‌دهد. اهمیت کتاب *Food of Life* بنظر من بیشتر از این جهت است که در هر صفحه آن بر ایران و بعضی از آداب و رسوم ایرانی تأکید می‌شود.

مؤلف کتاب را به دو قسمت اصلی تقسیم کرده است: قسمت اول (صفحات ۵ تا ۲۱۲) دارای یازده بخش است و در آن بترتیب طرز تهیه مخلفات، آبگوشتها و آشها، غذاهایی که با سبزیجات تهیه می‌شود (دلمه، کشک و بادمجان...) غذاهایی که با تخم مرغ تهیه می‌شود، (کوکو، میرزا قاسمی و نرگسی...)، غذاهایی که با گوشت گوسفند و مرغ و ماهی تهیه می‌شود، چلو و انواع پلوها، خورشها، ترشپها، مرباها، شیرینیها، دسر (فرنی، شله‌زرد، یخ در بهشت...) داده شده است.

قسمت دوم کتاب (صفحات ۲۱۳ تا ۲۴۵) را نویسنده به چند موضوع مختلف اختصاص داده است: اول جشنها و مراسم ایرانی: شب یلدا (چله بزرگ)، جشن نوروز، سفره عقد را بدقت معرفی کرده، بعد نوشیدنیهای سرد را که ما در ایران به بیشتر آنها «شربت» می‌گوییم (شربت آبلیمو، شربت آلبالو، شربت گل سرخ، دوغ و...) و نوشیدنیهای گرم را آورده. و آن وقت نوبت به فهرستهای کتاب رسیده که بسیار مفید است: فهرست غذاهای سرد و گرم، لوازم آشپزخانه، واحدهای سنجش وزن، درجه حرارت، سانتی گراد و فارنهایت، مواد اصلی برای تهیه غذاهای ایرانی، با معادل انگلیسی هر یک از آنها، فهرست نام چند فروشگاه که مواد غذایی ایرانی، را در آمریکا، کانادا و انگلستان می‌فروشند.

باید اعتراف کرد که کتاب با زیبایی تمام چاپ شده است، جلد و کاغذ و صحافی و چاپ آن چشمگیر و قابل توجه است. تقریباً در بیشتر صفحات کتاب خط زیبای فارسی امیر حسین تابناک بچشم می‌خورد، زیرا خانم باتمانقلیچ اصل را بر این قرار داده است که نام هر خوراکی به خط فارسی نیز نوشته شود، با تلفظ فارسی آن به حروف لاتینی، همراه با معادل انگلیسی آن.

برای دستور هر غذا حداقل یک صفحه مستقل اختصاص داده شده، فاصله بین سطرها در هر صفحه متناسب است. هر فصل با یک حکایت شیرین از ملا نصرالدین به زبان انگلیسی یا چند بیت شعر فارسی همراه با ترجمه انگلیسی آن شروع می شود. بر بالا یا در زیر بعضی از صفحات کتاب یک نقش ایرانی زیبا چاپ شده است. موضوع مهمی که بر ارزش کتاب می افزاید عکسهای رنگی بسیار زیبا و روشنی است که از غذاهای مختلف در کتاب چاپ شده است. بعضی از این عکسها آن قدر زنده است که دیدن آنها مانند دیدن خود غذا آب به دهان بیننده می آورد، مثل عکسهایی از کاسه آش رشته، کباب کوبیده و برگ، سبزی پلو و... هنرمندی کامل در این قسمت در سفره هفت سین و سفره عقد جلب توجه می کند. بیننده اگر چه تا بحال این دو سفره را ندیده باشد با دیدن این عکسها نه تنها متوجه می شود که مثلاً در سفره عقد چه چیزهایی باید بگذارد، بلکه طرز چیدن آنها را هم می آموزد. در همه این عکسها از ظروف ایرانی و پارچه های قلمکار ایرانی و مانند آن استفاده شده است و همین کار حال و هوای ایرانی کتاب را کاملتر می کند. دستور تهیه غذاها نیز دقیق است و همانطوری که خانم باتمانقلیچ در مقدمه کتاب نوشته است همه آنها حاصل تجربه و آزمایش خود اوست و به این ترتیب معلوم می گردد که اوفقط یک کتاب فارسی طبایخی را به انگلیسی ترجمه نکرده است، بلکه خواننده از اول می تواند مطمئن باشد که اگر دستور تهیه هر غذا را دقیقاً رعایت کند غذای خوشمزه ای خواهد پخت.

ولی تذکر چند موضوع درباره این کتاب لازم است به امید آن که در چاپهای بعدی مورد توجه قرار بگیرد:

۱- روی جلد کتاب عبارت *Food of Life* و کلمه «فسنجان» و نام مؤلف کتاب Najmieh Batmanglij بر روی زمینه ای از پارچه هایی با نقشهای ایرانی و مقداری انار و گردو و دانه انار و زعفران و برنج و یک کوزه چاپ شده است. بعضی از کسانی که کتاب بدستشان رسیده است تصور کرده اند *Food of Life* ترجمه «فسنجان» است، در حالی که ظاهراً این تصور نادرست است زیرا خود مؤلف در صفحه ۱۴۲ معادل «فسنجان» را pomegranate stew داده است، اگر این طور باشد باید پرسید کلمه «فسنجان» بر روی جلد کتاب و در کنار نام انگلیسی کتاب چه می کند؟* ۲- شاعرانی که شعری از آنها نقل شده است و همچنین ملا نصرالدین برای خواننده انگلیسی زبان معرفی نشده اند. ۳- بعضی از شعرها با مضمون کتاب سازگار نیست مثل ابیاتی از قره العین: گر بتو افتدم نظر، چهره به چهره رو به رو... (پیش از بخش خورشها)، یا رباعی

خیام: قومی متفکرند در مذهب و دین... (پیش از بخش مر باها)، یا دو بیت سحاب: شعر است هیچ و شاعری از هیچ هیچتر... (پیش از بخش شیرینیا) بر خلاف چند مورد دیگر و از جمله بیتی که در صفحه اول کتاب چاپ شده است:

روزه داری و قناعت هوسم بود ولی چشمکی می زند آن مرغ و فسنجان که مپرس

که با مضمون کتاب آشپزی صد در صد تطبیق می کند؛ ۴- مترجم اشعار فارسی معرفی نشده است؛ ۵- شاید در مقدمه این کتاب توضیحی بسیار کوتاه در باره نقشهای ایرانی که بر بالا و پایین بعضی از صفحات آمده است لازم باشد.

این کتاب برای هر ایرانی و یا خارجی انگلیسی دان که به تهیه غذاهای ایرانی علاقه مند باشد مفید است، بخصوص برای جوانان ایرانی که متأسفانه قسمتی از سالهای اخیر عمر خود را در خارج از ایران گذرانیده اند و در نتیجه با پختن غذاهای ایرانی در ایران کمتر آشنا شده اند.

یادداشت:

• نمی دانم اگر مؤلف می خواست معادل فارسی *Food of Life* را بر روی جلد کتاب بنویسد، «غذای زندگی» (*Food for Life*) را بکار می برد یا عنوانی دیگر را. از طرف دیگر چاپ لفظ «فسنجان» در روی جلد کتاب در حالی که حتی یک ظرف خورش فسنجان نیز در تصویر دیده نمی شود به خواننده حق می دهد که تصور کند مؤلف کتاب، «فسنجان» را معادل *Food of Life* پنداشته بخصوص که لفظ «جان» و *Life* با هم بی ارتباط نیستند. آنچه این گمان را تأیید می کند آن است که در نخستین صفحه کتاب نیز «مرغ و فسنجان» به (*Food of Life*) ترجمه شده است:

روزه داری و قناعت هوسم بود ولی چشمکی می زند آن مرغ و فسنجان که مپرس

To fast and lead a frugal life
was all that I wished.

But the temptation of that *Food of Life*
is too much - do not ask!

بطور کلی شاید بهتر این باشد که مؤلف در چاپ بعدی کتاب، ترجمه اشعار فارسی را به زبان انگلیسی حتی المقدور از بین ترجمه های معروف انگلیسی انتخاب کند و اگر شعری برای اولین بار ترجمه می شود، نام مترجم را ذکر کند و در نتیجه مسؤلیت ترجمه را به عهده آنان واگذارد.

کتابها و مجله هایی که به «ایران نامه» اهداء گردیده است:

- نامواره دکتر محمود افشار، بکوشش ایرج افشار، با همکاری کریم اصفهانیان، جلد اول، در بر گیرنده سی و چهار مقاله، از انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۶۴، در ۶۶۴ صفحه.
- نامواره دکتر محمود افشار، بکوشش ایرج افشار، با همکاری کریم اصفهانیان، جلد دوم، در بر گیرنده سی مقاله، از انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۶۵، در ۶۶۴ صفحه.
- ناصح ناطق، ایران از نگاه گوینو، از انتشارات بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۶۴، در ۱۴۷ صفحه، بها ۲۵۰ ریال.
- منصور رستگار فسائی، ازدها در اساطیر ایران، انتشارات دانشگاه شیراز، تهران ۱۳۶۵، در ۳۴۰ صفحه، بها ۶۰۰ ریال.
- محمد حکیم خان، منتخب التواریخ، چاپ عکسی از نسخه خطی، «بچاپ حاضر کننده، مؤلف مقدمه و تعلیقات و فهرستها: احرار مختاراف، محرر مسؤول: محمد عاصمی»، جلد دوم، (صفحات ۳۷۵-۹۰۶)، از انتشارات: «آکادمی علوم تاجیکستان شوروی، کمیسیون تحقیق و نشر آثار خطی، نشریات دانش، دوشنبه ۱۹۸۵.
- بیژن اسدی پور، با تقدیم احترام، منتخبی از ۲۴ کارت پستال، انتشارات ایرانزمین، ایروینگ، کالیفرنیا، سال ۱۳۶۵، بها ۶/۹۵ دلار.
- مرتضا میرآفتابی، گلدانی بر پنجره شهر، (مجموعه داستان)، انتشارات ایرانزمین، ایروینگ، کالیفرنیا، سال ۱۳۶۵، بها؟.
- پند و دستان یاب، باز ویراسته دکتر جامی شکیبی گیلانی و دکتر علی محمد حقشناس لاری، دفتر نخست، شماره های ۱ تا ۳۵۱۴، تهران ۱۳۶۳ یا ۱۳۶۵، در ۲۳۸ صفحه، بها ۷۵۰ ریال.

□ *The Middle East City, Ancient Traditions Confront a Modern World*, edited by Abdulaziz Y. Saqqaf, Paragon House Publishers, New York, pp 393.

□ *Urdu Canada, A Tri-annual Journal of Studies in Urdu Literature*, Editor: W.A. Shaheen, Vol. 1, No. 2, 1986.

□ *Church-State Relations, Tensions and Transitions*, edited by Thomas Robbins and Roland Robertson, Transaction Books, New Brunswick (USA) and Oxford (UK), pp 296.

نامه‌ها و اظهارنظرها

روایات آن و در نتیجه نمی‌توان آن را از مجموعه‌های قرون اخیر پنداشت» خواستم یادآوری کنم که رواج جعل حدیث در همان قرون اولیه اسلام (دوران اموی و عباسی) بود که مزدوران حدیثی امثال ابوهریره و سمره بن جندب و کعب الاحبار و صدها جاعل حدیث پیدا شدند. یکی از این جاعلان (گمان می‌کنم کعب الاحبار) ادعا کرد که حرامی در دین اسلام نماند مگر او حلال کرد و بالعکس. سمره بن جندب که زمان پیغمبر را درک کرده بود پول زیادی (اگر اشتباه نکنم ۴ هزار دینار) از معاویه گرفت و آیه‌ای از قرآن کریم را که در وصف مؤمنان و شاید بعقیده بعضی از مفسران شیعه در وصف علی علیه السلام بوده است (و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله... ۲ - ۲۰۴) گفت در وصف این ملجم (قاتل علی ع) است. و آیه دیگری که از ستمکاران و بدکاران گفتگو شده است گفت در وصف علی نازل شده!

در قرون اخیر اگر حدیثی جعل یا تحریف شده است بیشتر از مدعیان مکاتب و مذاهب جدید یا روضه‌خوانها و آخوندهای بیسواد بوده است ولی کسانی که بعنوان محدث، چه در دوره صفویه مانند مجلسی و حرّعاملی و چه بعد از صفویه مانند محدث نوری و محدث قمی آن چه در کتب خود آورده‌اند جمع‌آوری از کتابهای متقدمان است با ذکر اسناد و راویان. هیچ یک

از خوانندگان گرامی ایران نامه خواهشمند است در سرمقاله «از آذربایجان تا خلیج فارس» (سال ۵، شماره ۲) دو مورد زیرین را تصحیح بفرمایند:

۱- در صفحه ۲۰۱، سطرهای ۱۲-۱۴ عبارت «از سال ۱۳۴۷/۱۹۶۸ بعد (پس از آن که انگلستان اعلام کرد... بیرون خواهد برد)» را به «از سال ۱۳۵۰/۱۹۷۱ بعد (انگلستان در ژانویه ۱۹۶۸ اعلام کرد که تا آخر سال ۱۹۷۱ قوای خود را از شرق کانال سوئز بیرون خواهد برد)».

۲- در صفحه ۲۱۳، سطرهای ۲۳-۲۴ عبارت «و در ۳ دی ۱۳۵۹/۲۴ دسامبر ۱۹۸۰ ایران» را به «و در ۳۱ شهریور ۱۳۵۹/۲۲ سپتامبر ۱۹۸۰ ایران».

با سپاسگزاری از یادآوری آقایان منوچهر پارسادوست و فریدون بهار تبریزی.

ج ۴۰.

**

چند یادآوری

۱- در ص ۲۰۹، شماره ۲ سال ۵، حدیثی در باره زبان فارسی و عربی آورده‌اید و پیش از ذکر حدیث چنین اظهار نظر فرموده‌اید:

«... مقدسی این حدیث نبوی را در نیمه دوم قرن چهارم هجری نقل کرده است با ذکر سلسله

می‌نگرند که منتقدان و حمله‌کنندگان امروز می‌نگرند. بسیاری از مؤلفان و مورخان در مقدمه کتابهای حدیث خود مانند مجلسی و کتب تاریخ مانند طبری تصریح کرده‌اند که مقصود آنان جمع‌آوری همه خبرها و حدیثهایی است که در کتابها و در سینه‌ها وجود داشته است. برای جدا کردن حدیث درست از نادرست وظیفه مجتهدان است که از روی موازین و ضوابطی که دانشمندان در علوم درایه و رجال تدوین کرده‌اند پژوهش و کاوش کنند.

اینک برای نمونه دو حدیث با ذکر مأخذ می‌آورم که یکی در طرف مقابل حدیثی است که جناب عالی درباره زبان فارسی و عربی آورده‌اید و دیگری درباره وجوب موسیقی و سماع است.

الف - «قال زُرْقَان المتكلم: قد اختلف الناس في السماع فاباحه قوم و حذره الا حزون و انا اختلف الفريقيين و اقول انه واجب لكثرة منافعه و حاجة النفوس اليه و استمتاعها به...» (نقل از كتاب لطائف المعارف ثعالبي نيشابوري (قرن چهارم و پنجم هجری) ص ۱۰۹ چاپ بيروت ۱۴۰۰ هـ - ۱۹۸۰ م)

ب - «... و ايضاً ذُكِرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا تَكَلَّمَ بِالرَّحْمَةِ تَكَلَّمَ بِالْفَارَسِيَّةِ وَ إِذَا تَكَلَّمَ بِالْعَذَابِ تَكَلَّمَ بِالْعَرَبِيَّةِ فَلَمَّا سَمِعُوا (الملائكة) كَلَامَ الْعَرَبِيَّةِ (القرآن) ظَنُّوا أَنَّهُ عَذَابٌ فَصَعِقُوا...» (نقل از كتاب كشف الاسرار عمَّا حَفِيَّ عَنِ الْاَفْكَارِ - احمد بن العماد المصري - متوفى ۸۰۸ هـ. چاپ اسكندرية ۱۳۱۵ هـ).

امروز هم جاعلان حدیث که رشته ارتباطشان بیشتر به ابرقدرتها و دستگاہهای سیاسی آنان است کم نیستند جز این که اینان باستناد گفته فلان غربی امثال

از علماء و مجتهدان شیعه همه احادیثی را که محدثان در کتابهای خود حتی کتابهای امثال کافی آورده‌اند صحیح و ثقه و مورد استناد در فتاوی فقہی خود نمی‌دانند بلکه برخی را صحیح و بعضی را ضعیف نوشته‌اند.

آقای شانه‌چی استاد درس حدیث و فقه دانشکده الهیات مشهد درباره کتب اربعه حدیث مقاله‌ای در نامه آستان قدس رضوی، شماره ۱ دوره جدید، شماره مسلسل ۳۸ - آذر ۱۳۵۵ نوشته و درباره شماره احادیث کافی و صحیح و سقیم آن چنین تحلیل کرده است: «شماره احادیث کافی بنقل عین الغزال از لؤلؤالبحرین ۱۶۱۹۹ حدیث است که طبق اصطلاح متأخرین (که حدیث را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند) بدین قرار می‌باشد:

صحیح ۱۱۱۸، موثق ۱۱۱۸ قوی و حسن ۳۲۲، ضعیف ۹۴۸۷. درروضات الجنات نیز همین تعداد را با اختلافی از لؤلؤالبحرین نقل می‌کند.»

مقصودم از این یادآوری این بود که اولاً دوران شیوع جعل حدیث همان عصر اموی و عباسی بوده است. ثانیاً برخلاف آن چه مغرضان یا ناآگاهانی که برای کوبیدن اسلام احادیثی امثال صرصرة بن کرکره و زعفرجی و مارو اژدها و امثال اینها از کتابهای حدیث استخراج می‌کنند و چون مفاد آن حدیثها مخالف عقل است و آنان چنان جلوه می‌دهند که آن احادیث قطعاً صحیح و جزء اسلام است و چنان نتیجه می‌گیرند که اساس اسلام روی خرافات نهاده شده است، خود علمای حدیث نیز در آن جا که بحث از صحت و سقم حدیثها و قوی یا ضعیف بودن راوی (علم درایة الحدیث و علم رجال) می‌کنند به احادیث ضعیف و جعلی با همین نظر

از استادان و کارمندان (به سرپرستی این جانب) ایام نوروز به عراق رفتیم، پیش از ظهر یکی از روزها برنامه دیدن موزه عراق بود. در سرسرای موزه نقشه بزرگی گذاشته بودند که با خطی درشت روی آن الخلیج العربی نوشته شده بود. دانشجویان از دیدن آن بسیار خشمگین شدند ولی خوشبختانه عصر همان روز در دیدار از مدرسه مستنصریه دو «رویداد» جبران ناراحتی صبح را کرد. یکی دیدن نسخه خطی بسیار قدیمی و نفیس که در کتابخانه مدرسه زیر ویرین گذارده شده بود (از کتب جغرافیای قرن سیم و چهارم بود) و در نقشه آن با خط رنگی خوانا الخلیج الفارسی نمایان بود. دیگری غلط صرفی که این جانب به عبارت کتیبه مدرسه که در زمان عثمانیها نوشته شده بود گرفتم و راهنمای عرب اول نمی پذیرفت بلکه عصبانی بود که عجم چه حق دارد تصرف در زبان عربی بکند. در عبارت کتیبه بود که: قد أمر بتعمیر هذه... به دلیل عرب گفتم تعمیر در اینجا نادرست است زیرا بمعنی عمر دراز کردن می باشد. در این جا باید عماره آورده شود پس از انکار او دو آیه از قرآن خواندم: «و من نُعمرة نُنکسه» و «انما یعمُر مساجد الله...» پس از آن که فهمید مصدر نُعمَر که بمعنی عمر دراز دادن است تعمیر و مصدر یعمُر که بمعنی آبادی و ترمیم عماره است ناچار بقبول شد.

راستی در یک جا، ص ۲۱۴ (خلیج الفارسی) نوشته شده است. اگر بصورت فارسی بنویسیم باید خلیج فارسی و اگر بصورت عربی منظور باشد باید قطعاً الخلیج الفارسی نوشته شود چون ترکیب صفت و موصوف است نه مضاف و مضاف الیه. به علاقه ارادت به جناب عالی این

پتروفسکی مسائل تاریخی مسلم را وارونه نشان می دهند امثال این که علی بزرگترین ثروتمند زمان خود بود! شاعران در بازار عکا در مکه جمع می شدند، شاعر پیغمبر حسام بود، کتاب جامع التواریخ فی تفسیر القرآن شیخ طبرسی و نمونه های فراوان دیگر در کتابی بنام اسلام دیبانتی که از نو باید شناخت. جاعلان پیشین وضع حدیث می کردند و دروغگویان امروز وارونه کردن مسائل مسلم تاریخی. چون جناب عالی اهل تحقیق و پژوهش هستید بیقین توجه به این گفته های سخیف در نشریات تازه پیدا خواهید فرمود.

۲- آنچه درباره خلیج فارس مرقوم داشته اید تمامش خوب و مستند و نوشتنش لازم و ضروری است.

الباقوری (شاید حسن) یکی از نویسندگان معروف مصر که زمانی هم وزیر اوقاف بود و مقدمه ای بر مجمع البیان که در مصر چاپ شده نوشته است و کمال انصاف را در آن مقدمه نشان داده که مقدمه مؤلف (طبرسی) را بهترین مدعای خود در ارجمندی کتاب دانسته است درباره موضوع «ما نحن فیه» در یکی از نشریات عربی مقاله ای نوشته بود و ضمن سخافت و کودکانه بودن ادعای خلیج عربی! از جمله ادله بسیاری که آورده بود نوشته است که خودش هنگام تحصیل در دبستان مصر ساعت خواندن آناشید (سرودها) سرودی می خواندند که برگردانش من المحيط الاطلسی الی الخلیج الفارسی بود!!

در زمان ریاست جمهور عارف دوم که نویسنده این سطور به دعوت دانشگاه عراق با جمعی از دانشجویان دانشکده حقوق و چند تن

چند نکته نوشته شد پوزش می‌خواهم.

علی اکبر شهبابی

کالیفرنیا

۲۳ اسفند ۱۳۶۵

باز هم سخنی دربارهٔ آذربایجان

مقاله «از آذربایجان تا خلیج فارس» را در شمارهٔ دوم سال پنجم ایران نامه می‌خواندم وقتی به آن جا رسیدم که حیدر علی اوف فرزند... در قفقاز نسبت به اتحاد آذربایجان ایران و آذربایجان شوروی ابراز امید شخصی کرده است احساس کردم این دو باره نغمه سردادن جدایی آذربایجان، بقول میرزا ابوالقاسم قائم مقام «آزرها به جان» من افکند و خاطراتی را در مورد آذربایجان در ذهنم زنده ساخت که مناسب یافتم بنویسم شاید شایسته آن باشد که ذیلی بر مقالهٔ محققانهٔ دکتر جلال متینی قلم رود.

آذربایجان بدلی یا نوزاد حرامزاده: بعنوان مقدمه می‌توان گفت نامگذاری قسمتی از سرزمین جنوبی قفقاز بنام آذربایجان نوزاد حرامزاده‌ای است از نتایج عملیات عساکر عثمانی در آن نواحی بسال ۱۹۱۸ میلادی که صرفاً از هوا و هوس سیاسی ناشی گشت و هر چند دیرنپاید ولی این نطفهٔ حرام باقی ماند تا آن که در سال ۱۹۳۶ برخلاف متون کلیهٔ کتب و نقشه‌های معتبر جغرافیایی عنوان جمهوری شوروی آذربایجان به آن ناحیه داده شد و حال آن که «آذربایجان اصلی» همان گردن افراشتهٔ گُربهٔ ایران است که ناحیه‌ای وسیع و کوهستانی میان قسمتی از کنارهٔ غربی دریای خزر و دامنهٔ شرقی سلسلهٔ کوه آرارات را بخود

اختصاص داده و در جنوب قوس مقعر رودخانهٔ آرس قرار گرفته است و آن چه را که در شمال رودخانهٔ آرس یعنی ناحیهٔ جنوبی قفقاز آذربایجان خوانده‌اند حاصل خوابهای پریشان سیاسی و در واقع «آذربایجان بدلی» می‌باشد.

آذربایجان ولیعهد نشین و پیشرو نهضت مشروطیت: آذربایجان در میان ایالات ایران و با بنا بر اصطلاح دورهٔ قاجاریان «ممالک محروسهٔ ایران» واجد شخصیت بارز و اعلائی بود زیرا از زمان سلطنت فتحعلی شاه ایالت ولیعهد نشین کشور و چهار تن از هفت تن از پادشاهان متوالی قاجار، دوران ولیعهدی خود را با عنوان فرمانفرمای آذربایجان در آن سرزمین گذراندند. در نهضت مشروطیت هم آذربایجان بالنسبه به دیگر ایالات پیشرو محسوب گشت و سخت کوشتر بود و سرداران ملی مانند ستارخان و باقرخان و رهبران پارلمانی و اجتماعی و سیاسی مانند سید حسن تقی زاده و ابراهیم حکیم الملک و امام جمعه خوئی و محمد علی تربیت و قاسم صوراسرافیل و نویسندگانی مانند سید احمد کسروی از آن سرزمین برخاستند و اینها بودند که به دورهٔ «استبداد صغیر» محمد علی شاهی خاتمه دادند. از این رو بود که در مطبوعات عصر مشروطیت ایالت آذربایجان با وصفهایی از قبیل مهد آزادی و خطهٔ مردخیز ستوده می‌شد. از اینها گذشته آذربایجان از نظر میزان جمعیت و منابع اقتصادی و پروراندن بازوهای کارسآمد ایالات ایران بشمار می‌رفت. همسایگی آذربایجان با دو کشور زورمند روسیه در شمال و عثمانی در مغرب و تجاوزات نظامی که هرچندی این دو دولت بر این سرزمین روا می‌داشتند و مقاومتهایی که اهالی از خود بروزمی دادند این ایالت را در کشاکشهای نظامی در طول

می خواست از این حالت روحی نتیجه بگیرد. توضیحی که رسماً برای این کار دادند و شاید از قبیل عذر بدتر از گناه بود این بود که آذربایجان از نظر اهمیت سوق الجیشی که با دو کشور نیرومند نظامی هم مرز است باید دارای دو تأسیسات کامل نظامی باشد یکی ناظر بر شمال و دیگری ناظر بر مغرب و فرماندهان این تأسیسات که دارای درجات عالی لشکری هستند باید در روابط اداری در حوزه فرماندهی خویش با یک مقام عالی کشوری هم‌ردیف خود یعنی استاندار سر و کار داشته باشند پس لازم آمده است که آذربایجان دارای دو استاندار باشد و در نتیجه تقسیم به دو استان گردد.

شماره بجای نامهای تاریخی استانها: ولی داستان به این جا هم خاتمه نیافت بلکه چند سال بعد قانون جدیدی بنام «قانون تقسیمات کشوری» از تصویب گذشت که در آن (با تصویبنامه‌های تحمیلی) سیزده استان پیش بینی شد و نامهای تاریخی و اصلی ایالات و ولایات برداشته شد و تمامی کشور از شماره ۱ تا شماره ۱۳ استان بندی گردید. در این شماره گذاری شماره ۳ نصیب آذربایجان شرقی و شماره ۴ نصیب آذربایجان غربی گردید. بطوری که دکتر فتح الله جلالی وزیر کشور کابینه دکتر متوجه‌پر اقبال در سال ۱۳۳۷ برای نشان دادن حق حکومت ایران بر بحرین، این مجمع الجزایر را بعنوان «استان چهاردهم» معرفی کرد.

در همین اوقات گلایه‌هایی از زبان معاریف آذربایجان چه آنها که در محل بودند و چه آنانی که در مرکز بودند بگوش می رسید که دولت توجه کافی به آذربایجان ندارد از قبیل آن که با آن که اهالی آذربایجان قسمتی عمده از عوارض قند و شکر را که برای ساختن راه آهن

روزگاران فولادی آبدیده ساخت و در عین حال این هم مرزی با دو کشور خارجی مرادات تجارتی و رفت و آمد آذربایجانیان را با خارجه آسانتر می گردانید و می توان گفت که پیش از باز شدن راههای ارتباطی ایران با اروپا آذربایجان بعد از گیلان دروازه رفت و آمد به اروپا بود. مجموع این احوال باعث گردید که آذربایجان چشم و چراغ ایران بشمار رود و اهالی آن بی آن که بر زبان آرند خود را ممتاز از دیگران و حتی گاهی هم خود را تافته جدا بافته فرض نمایند. قیام شیخ محمد خیابانی در سال ۱۲۹۸ خورشیدی و دعوی نوعی رهبری آذربایجان نسبت به دیگر نواحی ایران از این سرچشمه آب می خورد.

دوباره شدن آذربایجان و دلیل آن: پس از پایان جنگ اول جهانی و پیدایش حکومت کمونیستی در روسیه سیاست عمومی مملکت ایران از سال ۱۳۰۰ خورشیدی بر یکپارچه ساختن کشور از نظر اداری و اجتماعی و استوار ساختن قدرت حکومت مرکزی در تمامی نواحی و در میان کلیه گروها مخصوصاً ایلات و عشایر قرار گرفت و این رسالتی بود که رضا شاه از بدو ظهورش برای خود قائل بود از جمله در مورد آذربایجان برای میان بردن دعوی امتیاز بر دیگران و نشان دادن این معنی که حکومت مرکزی تمامی ایالات را به یک چشم می نگرد و قائل به امتیاز و اختصاصی برای هیچ یک از آنان نیست تصمیم به دو قسمت کردن آذربایجان گرفت یکی بنام آذربایجان شرقی به مرکزیت تبریز و دیگری بنام آذربایجان غربی به مرکزیت رضائیه و به این ترتیب آذربایجان اصلی در کنار آذربایجان بدلی دوباره شد و این عمل از همان بدایت کار بر اهالی آن سامان گران آمد و بعدها پیشه‌وری

دیگر آن که ساکنان استانها از مجاری امور مربوط به خود بالممره بی اطلاع و عاری از هر گونه شرکتی در امور مربوط به استان خویش هستند. این انتقادات زمینه‌ای را در مقامات عالی‌به‌وجود آورد که به استانداران اختیاراتی بدهند تا آنها بتوانند در قسمتی از کارها بدون مراجعه به مرکز به ادارات دولتی استان دستور اقداماتی را که بنظرشان مفید یا لازم می‌رسد بدهند از این رو در سال ۱۳۴۰ خورشیدی به وزارت کشور دستور داده شد. برای تفویض اختیارات به استانداران لایحه قانونی تنظیم نمایم. نویسنده این سطور در آن سالها بحکم سوابق پارلمانی سمت معاونت پارلمانی وزارت کشور را داشت و بالطبع در تنظیم این لایحه شرکت یافت. در مطالعات قانونی که برای انجام این وظیفه بعمل می‌آوردیم به این مشکل برخوردیم که اصل شصتم و شصت و یکم متمم قانون اساسی وزراء را مسؤول امور مملکتی ساخته و بصراحت قید کرده است: «وزراء علاوه بر این که بتنهایی مسؤول مشاغل مخصوصه وزارت خود هستند به هیأت اتفاق نیز در کلیات امور در مقابل مجلسین مسؤول و ضامن اعمال یکدیگرند» به این ترتیب بدیهی بود که وزراء نمی‌توانستند قسمتی از اختیارات خود را به استانداران تفویض نمایند به هر صورت بود نوعی از اختیارات شبیه به چکش زدن گاهی به نعل و گاهی به میخ که بیشتر جنبه محلی داشت در لایحه گنجانیده شد و به مجلس شورای ملی پیشنهاد گردید.

بازگشت نامهای تاریخی استانها: در ضمن مذاکرات درباره این لایحه این موضوع بمیان آمد که نامهای تاریخی و قدیمی استانهای کشور که مردم هر محل سخت به آن نامها دلبستگی دارند

اختصاص یافته چندین سال است پرداخته و می‌پردازند هنوز حتی یک متر راه آهن دولتی در آذربایجان ساخته نشده است و یا بر اثر تمرکز صادرات و واردات در بنادر جنوب بنادر شمال از کار افتاده‌اند و استانداران و مأمورینی که به آذربایجان فرستاده می‌شوند از رجال درجه دوم و سوم هستند و در نتیجه نه در محل نفوذ و عنوانی می‌یابند و نه مقامات مرکزی به پیشنهادهای آنان وقعی می‌نهند و از این قبیل مطالب. برای شروع پاسخ عملی به این شکایات دکتر جلالی سابق الذکر پیشنهادی مشروع و مدلل با اشاره به وجود آذربایجان بدلی در قفقاز و یادآوری غائله سال ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ آن سامان به مقامات عالی‌تر تقدیم داشت مبنی بر این که دو استان سوم و چهارم بنام آذربایجان یکی شوند تا بتوان رجال عالی مرتبت و مشهورتر و مورد قبولتر اهالی به آن جا فرستاد و این مأمورین بتوانند با استفاده از شخصیت و تجارب خود و نظرات معاریف محل برنامه‌های تازه و عملی برای بهتر ساختن جریان امور عمومی و برآورده شدن احتیاجات محلی تنظیم نمایند و حکومت مرکزی با دیدگان مثبت آن برنامه‌ها را استقبال نماید، ولی مقامات ارتشی با این پیشنهاد مخالفت ورزیدند.

چاره جویی برای تعدیل مرکزیت: توسعه و بسط امور مملکتی و فعالیتهای دولتی و گسترده شدن سازمانها و ادارات دولتی در دهه ۱۳۳۰ موجب شد که در مطبوعات و مجلسین و حتی در محافل و مجالس خصوصی این اندیشه مطرح گردد که تمرکز تمام عیار امور در مرکز عیوبی را همراه آورده است یکی آن که واقعاً مقامات مرکزی فرصت بررسی دقیق و اتخاذ نظر صحیح را در همگی امور از فنی و اجتماعی و اداری و انتظامی که در استانها مبتلی به است ندارند

مطلقاً بمنظور یادگیری است استدعا دارم اگر امکان داشت ترتیبی اتخاذ فرمایید که پاسخی خصوصی برایم داده شود. زیرا مایل نیستم در صورتی که موضوع ارزشی نداشته باشد در ایران نامه چاپ و جای چند سطر از مطالب مفیدی را که می تواند مورد استفاده طالبان قرار گیرد اشغال نماید:

هیچ بحثی نیست که به قرینهٔ نستان مضبوط در دستنویس واتیکان ۸۴۸، قبول کلمهٔ بتستان بجای کلمات دیگر اصح انتخاب است ولی اشکال این جاست که اولاً خود جمله «میان بتستان چوروشن نگین» جملهٔ درستی نیست چون عوامل مورد مقایسه در جمله وجود ندارد، مقایسه بین بتهای بتستان و برگزیدن یکی از آنها درست، ولی گفتن میان بتستان چوروشن نگین مفهوم درستی ندارد. «بتستان» به جا و مکان اطلاق می شود، درست مثل تالار کتابخانه، موزه و غیره و عباراتی نظیر میان تالار چوروشن نگین یا میان کتابخانه چوڈری گرانقدر افادهٔ مرام نمی کند و معلوم نمی کند نظربه شخص است، تابلویا کتاب یا هر چیز دیگر و گمان نمی کنم فکر این که از قرینهٔ کلام باید عوامل مورد مقایسه را تشخیص داد قانع کننده باشد. ثانیاً ترکیب بتستان بجای بتخانه به نظر نازیبا می آید گرچه ممکن است این بخاطر آن باشد که ما از فاصلهٔ هزار و اند سالی کلمه و مورد استعمالش را در نظر می گیریم و شاید در آن زمان و از نظر آن مردم زیباتر و رایجتر بوده والا خیلی ساده بود که مثلاً گفته شود «به بتخانه اندر چوروشن نگین». این است علاقه مند بهمم که آیا در جاهای دیگری از شاهنامه هم از این ترکیب بکار رفته است یا نه، و اگر رفته چه صورتی داشته است؟

در مکاتبات اداری و اوراق و اسناد دولتی و حتی در اخبار روزنامه ها و گفتارهای رادیویی دیگر بکار نمی رود و کم مانده است که در بوتهٔ فراموشی بیفتد خاصه که در کتابهای درسی هم است آنها با شماره نام برده می شوند و پیشنهادی در این زمینه قراءت شد و این حقیر هم بحکم آن که مدافع این لایحه و نیز خدامرگ دهد ملاً بود، آن پیشنهاد را مبنی بر این که از این پس نامهای اصلی و تاریخی است آنها بجای شماره های مذکور در قانون تقسیمات کشوری بکار رود بنام دولت قبول کردم و موضوع در متن قانون اختیارات استانداران جای گرفت و نام آذربایجان و فارس و خراسان و کرمان و خوزستان و مازندران و گیلان و اصفهان دوباره بر زبانها افتاد و بر قلمهای اداری و در اسناد و اوراق دولتی و در اخبار رادیویی روان شد.

از کوره در رفتن دشتی: وقتی این قانون در مجلس سنا مطرح شد سناتور علی دشتی بر این قسمت قانون آفرین گفت و افزود من هر وقت نام موطن سعدی و حافظ و جایگاه تخت جمشید و آرامگاه کوروش را بجای فارس «استان هفتم» می خواندم یا می شنیدم از کوره در می رفتم و می خواستم هر چه در دسترس هست بر سر گوینده بگویم.

حسین فرهودی

تورنتو، ۲۵ اسفند ۱۳۶۵



...ضمناً در رابطه با مقالهٔ استاد محترم جناب آقای خالقی مطلق [یادداشتهایی در تصحیح انتقادی بر مثال شاهنامه] قسمت اول صفحهٔ ۳۸۳ سطر ۲۴، مصراع دوم بیت «میان بتان در چوروشن نگین» سوالی برایم مطرح شد که

بر خواهران و فغانستان خویش
چاپ مسکو، سیاوخش، بیت ۱۴۴
چو منشور و عهد من او را دهید
شما با فغانستان بنه بر نهید
فغانستان بیارید خونین سرشک
همی رفت با فیلسوف و پزشک
فغانستان چو آمد به مشکوی شاه
یکی تاج بر سر ز مشک سیاه
اسکندر، بیت‌های ۳۲۱، ۳۳۵، ۳۳۷
اسدی هم در گرشاسنامه فغانستان را در همین
معنی بکار برده است:

فغانستان خاقان و گنج ایدراست
بدان گر رهیم این سخن درخوراست
نیارم فغانستان خاقان به رنج
سپارید هرچ ایدرش هست گنج
چاپ یغمایی، ۷۹/۳۸۰ و ۸۹/۳۸۱
در بیت‌های بالا فغ بمعنی خدا و بت و مجازاً
مانند بت بمعنی زن زیبا و دلبر است و فغانستان و
بتستان مجازاً بمعنی شبستان اند.

۲- و اما در شناخت سخن اصلی از سخن
الحاقی فصاحت معیار دقیقی نیست، بلکه
معیاری است بسیار کلی که بکمک آن می‌توان
سخن فصیح را از سخن سست جدا کرد، ولی هم
در میان سخن فصیح سخن الحاقی یافت می‌شود
و هم در میان سخن سست سخن اصلی. به سخن
دیگر هرچه از سستی بیت‌های الحاقی یا فصاحت
بیت‌های اصلی کاسته گردد، جداسازی آنها از
یکدیگر دشوارتر خواهد بود، چنان که مثلاً اگر ما
بیت‌های بوستان سعدی را در شاهنامه فردوسی
پخش کنیم، جدا سازی آنها تنها بکمک معیار
فصاحت دیگر ممکن نیست. این هم که تا این
اندازه متن شاهنامه و دیگر آثار بزرگ فارسی
دستخوش دستبرد شده است، یک علت مهم آن

مسلماً استاد محقق در انتخاب «میان
بتستان» بجای «میان بتان در» که کلامی
فصیح و صحیح و سبک و سلیقه استاد طوس را
دارد این نکات را مورد توجه قرار داده اند، منتها
چون بخاطر ایجاز در کلام شاهی ذکر نشده،
برای کسانی نظیر ارادتمند که نه معلومات کافی
برای تطبیق و نه منابع وافی برای تحقیق دارند و در
عین حال می‌خواهند مطالب را دقیقاً درک کنند
و حس طلب خود را ارضاء نمایند مشکل ایجاد
می‌کند که ناچار از مزاحمت و استدعای توضیح
می‌شوند.

با تقدیم احترامات

دولت‌شاهی

و یرجینیا، ۲۴/۵/۱۳۶۵

و اینک پاسخ:

«دانشمند ارجمند آقای دولت‌شاهی تردید
کرده‌اند در معنی و فصاحت واژه بتستان در
مصرع: میان بتستان چو روشن نگین.

۱- بتستان در این مصرع کنایه از شبستان
است و منظور از روشن نگین دختر است که در
این جا رودایه باشد. این واژه باز هم در شاهنامه
در همین معنی آمده است:

بتستان چین با چهل اوستاد
همی راند از پیش مهران ستاد
چاپ مول، انوشروان، بیت ۲۴۲۰
در چاپ مسکو (بیت ۲۳۵۶) بجای بتستان
ضبط نادرست گلستان آمده است. منظور از بتستان
چین دخت خاقان و پنجاه زن همراه اوست که
مهر آنها را با چهل خادم از چین آورده
است. در شاهنامه در برخی جاها در همین معنی
فغانستان آمده است:

فرستش بسوی شبستان خویش

داده است نمونه‌ای از نقد مستند است در تصحیح متن.»

جلال خالقی مطلق

هامبورگ، ۲۶ سپتامبر ۱۹۸۶



«...بنده دیشب که به خانه آمدم مجله را دم در زیر آن «پا دری» دیدم و برداشتم و خوشحال شدم. «علوم عربی» شما را با لذت بسیار خواندم. واقعاً بسیار دردناک است. اما گمان می‌کنم که این شیطنت آقایان، که در روزگار ما قطعاً آمیخته با شیطنت است، در عین حال پایه‌ای کهن از «جهل مرکب» داشته باشد. می‌دانید که آثار رازی و ابن سینا و دیگران از بزرگان دانش و حکمت شرق از دوران جنگ‌های صلیبی و از روزگار آغازین قرون وسطی به اروپا راه یافته و به لاتین ترجمه شده است. متصدی آن نیز آخوندهای مسیحی بوده‌اند و بیشتر این کار در کلیساها صورت گرفته است. از آن روزگار، این حضرات بی آن که کوچکترین اطلاعی از ترجمهٔ احوال این بزرگان داشته باشند (کما این که حتی یکی از این بچه آخوندهایی که سیوطی و شرح جامی و صمدیه و غیره و ذالک را می‌خوانند کوچکترین اطلاعی ندارند که سیوطی کیست و جامی مال کجاست و مؤلف صمدیه چه کسی بوده و چرا اسم آن را صمدیه گذاشته است، و اصلاً اطلاع بر این گونه مسائل را «علم» نمی‌دانند!) برداشته‌اند و با آن عربی دست و پا شکسته‌ای که می‌دانسته‌اند آنها را به لاتین ترجمه کرده‌اند و گفته‌اند مؤلف این کتابها هم عرب بوده است (به این دلیل بسیار ساده که کتاب خود را به عربی نوشته است!) بعد هم این نادانی دهان به دهان و سینه به سینه

همین بوده که در گذشته تا زمان ما تنها اصل در تصحیح آثار گویندگان همین فصاحت بوده که همیشه کسانی با تصویری که از فصاحت با خود داشتند گمان می‌بردند که گوینده می‌بایست چنین گفته باشد و یا چنین می‌گفت تا فصحتر گفته باشد.

اصل استوارتر در تصحیح متن آثاری که میان زمان تألیف آنها و زمان کتابت کهنترین دستنویس آن فاصلهٔ بزرگی افتاده باشد، سخن دشوارتر است که از تحوّل زبان و ادب هماهنگ با اعتبار و قدمت نسبی دستنویسها بدست می‌آید. چون در علم تصحیح انتقادی ثابت شده است که کسانی که در سخن پیشینگان دست برده‌اند سخن دشوارتر و کهنتر و دورتر از زمان خود را به سخن ساده‌تر و نوتر زمان خود تغییر داده‌اند و نه عکس آن. یعنی مثلاً در مصرع مورد بحث ما کاتبان عبارت مفهومی چون میان بتان در و میان شبستان و میان بتان چون را به عبارت پیچیده‌تر میان بتستان تغییر نمی‌دهند، بلکه خلاف آن کار می‌کنند. و اما اگر در میان دستنویسهای اساس کار بنده دستنویسی هم در این مصرع فغستان داشت، بنده باز فغستان را دشوارتر و کهنتر از بتستان می‌گرفتم و آن را در تصحیح به متن می‌بردم. و حتی بسیار محتمل است که همین دو مورد بتستان که در شاهنامه آمده است گشتهٔ فغستان باشد، چنان که در مثال آخرین که از گرشاسپنامه نقل شد، در یک دستنویس فغستان را به بتستان تبدیل کرده‌اند. از این رو نگارنده در پایان بخش نخستین مقالهٔ خود نوشته‌ام که منظور ما از ضبط اصلی ضبطی است که بر اساس دستنویسهای ما بعقیدهٔ ما از همه درست‌ترست و ما این ضبط را عجالهٔ اصلی می‌نامیم. به گمان نگارنده روشی که او ارائه

الشلاثة (سه کافران) می نامید و با چماق تکفیر مغز روشن شاگردان مکتب آن انسانهای والا را متلاشی کرد می ستایید؟»

«چرا امام غزالی را که عید نوروز را تحریم کرده بود و جشن سده را کار گیران می دانست و تکفیر کرده بود و فتوی می داد اسباب بازی نقش و نگار شده کودکان را بنام بت بشکنند و کودکان را از اندک مزایای کودکی محروم می کرد می ستایید؟»

«امید است این چند سطر در شماره آینده آن مهیامه ارجمند چاپ شود...»

ایران نامه: در «شماره مخصوص حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی طوسی» بویژه در مقاله های «نهصدمین سال وفات غزالی»، «حالت عالمات شرع با دانشهای عقلی و سهم غزالی و هم اندیشگانش در این ستیزندگیها»، «غزالی و اسماعیلیان، مروی بر فضائح الباطنیه مهمترین کتاب وی در این زمینه»، و «غزالی در پیشگاه فرهنگ ایران» به هیچ وجه فتاوی غزالی در باره موضوعهای سه گانه مورد تأیید قرار نگرفته است تا چه رسد به تمجید و ستایش. پیشنهاد من کنیم ایشان بار دیگر با دقت بیشتر این مقالات را بخوانند. درد آن است که برخی از نویسندگان دانشمندان مجله نیز بر ما خرده می گیرند که چرا گفتنیها را در باره غزالی گفته ایم!

انتقال یافته و اگر کسی اتفاقاً بر اثر کنجکاوی دنبال مطلب رفته و به گنه قضایا رسیده، صدای او در میان انبوه فریادهای جاهلان گم شده است. ممکن است فکر کنید که من خوش بینم یا دارم سوء نیت اینان را توجیه می کنم. اما این طور نیست. عرض کردم که امروز آقایان حرامزادگی دارند...»

محمد جعفر محبوب

پاریس، ۲۷ آذرماه ۱۳۶۵

**

آقای بهرام گرشاسبی ساکن استرالیا طی نامه مورخ ۱۷ بهمن ۱۳۶۵ (۶ فوریه ۱۹۸۷) به ما نوشته اند «از دریافت یادنامه حجة الاسلام... محمد الغزالی الطوسی سپاسگزار است. مقالات متعدد را در باره آن امام والا مقام خواندم و اینک بنام یک ایرانی پرسشهای زیر را مطرح و از نویسندگان محترم یادنامه خواهشمند است آنها را پاسخ دهند.» ایشان از سه جهت نظریات محمد غزالی را - با توجه به آثار وی - با آنچه در سالهای اخیر در ایران انجام می شود مقایسه نموده و آن گاه پرسشهای سه گانه زیر را مطرح کرده اند:

«چرا امام غزالی که پیش کسوت خمینی است (تنها فرق شیعه و سنی بودن آن دو امام است) و فتوای کشتار دسته جمعی مفسدین فی الارض را با زنان و کودکان... می داده می ستایید؟ (منظور کشتن پیروان حسن صباح آن میهن پرست سر بلند ایران زمین است...)

«چرا امام غزالی را که فریاد بر می آورد که: صدق الله و کذب این سینا (خدا درست گفت و این سینا دروغ) و دانشمندانی چون رازی، ابن سینا، خیام را که افتخار ایران و جهانند الکفار

«بناهای آباد گرده خراب
ز باران و از تابش آفتاب
بی افکندم از نظم کساحی بلند
که از باد و باران نیاید گزند
بر این نامه بر سالها بگذرد
همی خوانند آن کس که دارد خرد»
فردوسی

برگزیده داستانهای شاهنامه فردوسی

(از آغاز تا پیروزی کی کاووس 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:

Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

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: ثمن باغچه‌بان
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 باغچه‌بان
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:

Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می گفت
بر در میکنده 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 دکتر 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:

Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Creator and Resurrection in Khayyam

by
'Ali Dashti

The late 'Ali Dashti divided his book *Damī bā Khayyām* (English translation by L. P. Elwell-Sutton, *In Search of Omar Khayyam*, London: George Allen & Unwin, 1971) into three parts: (1) In search of Khayyam; (2) In search of the quatrains; and (3) Stray thoughts. At the outset of the last part, Dashti wrote "This is the first draft that came to mind and is intended to reflect the shadowy form of my own conjectures about Khayyam. The first two sections of this book are in reality an introduction to this final goal." He then selects five quatrains which in his view are representative of Khayyam's thoughts. The fourth of these begins "The withered tulip never blooms again."

Using this refrain as a subtitle, Dashti then asserts the following: (1) Contrary to certain writers, Khayyam was not a skeptic who doubted the existence of a Creator, for none of his authentic quatrains denies the Creator; and (2) Doubt about the resurrection and Khayyam's despair are more palpable in his poetry, though such belief is more in keeping with the human condition since it provides mankind with a sustaining hope in future life. Khayyam's quatrains definitely bely this hope and bespeak the poet's lack of belief in an afterlife.

Selections*

The Persian Songs of 'Abū Nuwās

by

'Abd al-Rahman 'Imadi

In this article, the author examines the *fārsīyāt* or Arabic poetry of 'Abū Nuwās of Ahwāz in which the author inserted Persian phrases. He specifically cites a fragment that the historian Hamzah Isfahānī quoted, writing "the fragment appears to be prose, and, as far as I know, no one has ever noted the fact that it is a piece of poetry nor reported nor introduced it as such."

'Imadi identifies the fragment as a Pahlavi-Persian song in praise of eight things: the pre-Zoroastrian shrine of Nawbahār in Balkh, Now Rūz, the festivals of ancient Iran known as Gāhanbār and Ābsālān, etc.

We know, writes the author, that the singers and musicians who performed such praise-songs would accompany them with lively foot-tapping. He has determined the poetic form of this fragment to be prose and notes that in the fragment, the performer or minstrel or poet would request from his listeners to give a *bār* (here noting the various meanings of the word) in honor of the eight things esteemed by him.

The fragment by 'Abū Nuwās contains nine hemistichs with a syllabic ictus and twenty words of which four are Arabic and the rest Pahlavi-Persian. He explains the Arabic terms used in the fragment and in the end of his article discusses the ancient shrine of Nawbahār.

* Abstract translated by Paul Sprachman.

Concerning the importance of the 'Gorakhpūr manuscript' Nazir Ahmad writes that, first, it contains thirteen *ghazals*, seven *qat'ahs*, four *rubā'is* and two verses more than the Qazvīnī-Ghanī edition of the *Dīvān-i Hāfiz*. Part of these poems are also inscribed in the manuscript of the Āsifiyyah Library of Haydarābād. Second, in the introduction of the collector of the *Dīvān* too, there are noteworthy findings: a) that the name of the collector is not cited as was the case with the later manuscripts wherein the collector was named to be 'Muhammad Gulandām'; b) there exist phrases in the praise of 'Alī ibn Abū Tālib; c) references are made to the year of Hāfiz's death; d) the title "*shahīd*" (martyr) was used in reference to Hāfiz; e) allusions were made to the fact that, Hāfiz served as a tutor of the King; f) and a mention was made of the fact that Hāfiz wrote commentaries on the books *Kashshāf* and *Miftāh*.

Nazir Ahmad adds that in 1971 he prepared a critical study of the *Dīvān-i Hāfiz* based on the 'Gorakhpūr manuscript', and the comparisons which he had made between that manuscript and other important published manuscripts of the *Dīvān-i Hāfiz*. At that time, one of Professor Nazir Ahmad's Persian friends, Mr. Mohammad Reza Jalālī Nā'īnī, learned of this study and requested the manuscript of the study for purposes of publication. Although Professor Nazir Ahmad had also received a generous offer from Dr. Khānlarī with regard to putting the aforementioned study into print, he submitted his work to Mr. Jalālī Nā'īnī, who took the manuscript of the study with him back to Iran.

Subsequently, Mr. Jalālī Nā'īnī made substantial changes in the text of Professor Nazir Ahmad's work without consulting him or obtaining his consent. The introduction which Nazir Ahmad had written to the work was thoroughly changed, and footnotes amended to the volume by Jalālī Nā'īnī only served to increase the number of comparisons between various manuscripts, obfuscating the underlying points of Nazir Ahmad's work. Finally, Mr. Jalālī Nā'īnī put his own name to this work, and that of Nazir Ahmad as the co-editor. It is added that all these actions were undertaken by Mr. Jalālī Nā'īnī against the wishes of the author.

The resultant study was published in Tehran in 1971, and was reprinted twice more since then. In the second and third editions, Jalālī Nā'īnī has compared the Grakhpūr *Dīvān* with one of the manuscripts of the *Dīvān-i Hāfiz* found in Turkey.

From the three editions, Professor Nazir Ahmad received forty copies of the first, one of the second and four of the third, all sent by the publishers. The four copies of the third edition were accompanied with a note from the publisher stating that, all the proceeds from the third edition were forwarded to Mr. Jalālī Nā'īnī. In the end Nazir Ahmad writes:

"I'm reconciled to all this but I cannot reconcile to his being recognized as an authority on Hāfiz—the *Dīvān* is generally called Jalālī Nā'īnī edition (like Qazvīnī edition)."

The Gorakhpūr Ms. of the *Dīvān-i Hāfiz*: The Tale of Its Discovery and Publication *

by
Nazir Ahmad

Nazir Ahmad, Professor and formerly head of the Department of Persian Language at Aligarh Muslim University of India writes that, around thirty years ago he learned of the existence of a manuscript of the *Dīvān-i Hāfiz* in the private library of one of the renowned families of the city of Gorakhpūr in the province of Uttār Pradesh of India. Upon acquiring this information, he set out to personally examine that manuscript, primarily, in order to learn of the date of its inscription.

In his article, Professor Nazir Ahmad details his efforts and the help of his friends and colleagues in obtaining access to the manuscript which was the property of the Sabzpūsh Family. After several years of soliciting the permission of the Family with regard to examining the *Dīvān*, finally he was allowed to work with and closely examine the 'Gorakhpūr manuscript'.

Professor Nazir Ahmad's examination of the manuscript revealed that the newly found *Dīvān* was dated 824 A.H. This finding made the *Dīvān* three years older than the manuscript of the *Dīvān-i Hāfiz* which was used by Muhammad Qazvīnī and Dr. Qāsim Ghanī in preparation of their edition of the *Dīvān-i Hāfiz*, published in 1320/1941.

Nazir Ahmad adds that this valuable manuscript contains within its text or margins, the *Dīvān-i Sa'dī*, Mathnawī of *Jamshīd and Khurshīd*, *Dīvān-i Hāfiz*, *Dīvān-i Jalāl 'Azud*, and selections from the *Dīvān-i Kamāl Khujandī*.

Zindīqs; (2) Etymology of the term; (3) The political connotations of the term in Islam; (4) The caliphal campaign against Zindīqism; and (5) Zindīqs of note.

The Zindīq Heresy in Early Islam *

by
Tajir Tabari

The author begins his study of Zindīqism by tracing the early history of the term. He notes that the word was used in the early Islamic period to denote a group of people who were considered to be heretics. He then discusses the political connotations of the term in Islam, and the caliphal campaign against Zindīqism. He concludes by listing several Zindīqs of note.

The Zindīq Heresy in Early Islam *

by
Turaj Taban

The author begins his article by writing "During the third Islamic century, when the cultural heritage of Greece was inundating the intellectual centers of Islam, a group of thinkers became so infatuated with the rationalities of Hellenic philosophy that they appeared to have made a new discovery or thought they were on the verge of a new discovery. This group, which was also influenced by ancient Iranian thought, formed the free-thinking believers of the 'Abbasid period and were known collectively as *Zanādiqa* (Zindīqs). "Zindīq" is an Iranian word borrowed from the Sasanid administrative apparatus..." Taban then surveys the writings of scholars who studied the Zindīqs and notes that exploration of the meaning of the term has been hampered by distortions and invectives that enemies of Zindīqism have inserted into the historical record. He writes "In sectarian warfare, "zindīq" was certainly applied with malice. But in general one can say that whether by design or not, the term was used to label any form of theosophy and philosophy that did not recognize the *sharī'at* and the *hadīth* as the basis of all belief." He adds "'Zindīq' was not applied with consistency at all times and in all places; hence not only were followers of Mānī and Mazdak, philosophers, and logicians Zindīqs, but so were Rāfizīs and Mu'tazilites." It was also the case that those who accused others of Zindīqism could themselves be branded Zindīqs. Taban's article is divided into five parts: (1) Historical sources on

* Abstract translated by Paul Sprachman.

the way for their extension into cultural settings other than Western. But this theoretical adaptation must be performed very cautiously. There are, however, a number of successful pioneering works, such as those of Henri Corbin, that can function as tentative models.

The article concludes by pointing out to the continuity and relevance of the paradigmatic patterns of culture, concealed and embedded in such texts, from their traditional settings into modernity.

by
Hamid Dabashi

Man on the Crossroads of Past and Present: On the Necessity of the Hermeneutic Readings of Traditional Cultures in Modernity *

by
Hamid Dabashi

Cultures are constituted by persistent motifs of normative thought and behavior. In their traditional settings, these modalities of a legitimate, and legitimating, culture are manifested in content of cultures, organizational basis of social institutions, as well as in mores sanctified through a specific metaphysical worldview. Other than these persistent loci of cultural expressions, critical texts that have survived the test of time, are also the physical embodiments of the supreme symbolics of a living tradition.

This article is an attempt to demonstrate the historical necessity of the hermeneutic encounters with traditional cultures, through exegetical readings of texts and critical analysis of moral demand systems, social institutions and their structure, as well as cultural mores, customs, and traditions. What has already been achieved in the various fields of cultural studies are mostly in the philological, historiographical, and textual analysis. Although such studies have been quite crucial and necessary, they are not sufficient ends in themselves. What is also needed is interpretative and subjective understandings of the symbolic repertoire of these texts so that a comprehensive penetration into the general fabric of the culture becomes possible.

Extensive theoretical works in the Hermeneutics, in its theological, philosophical, social scientific, and literary dimensions, already have paved

practice are works from the early Islamic era by such authors as Mas'ūdī, Hamzah Isfahānī, Firdawsī, etc. Sāsānian audience ceremonies were held at Tāq-i Kasrā (the palace of Chosroe I at Ctesiphon) as well as out in gardens. Two types of audiences were known: the general audience and the more private, special audience. The fact that princes were schooled in audience ceremonies testifies to their importance during the Sāsānid period.

Like so many of the Sāsānid customs adopted by the 'Abbāsids, the rites of royal audience were introduced to the caliphs' courts by Iranian Muslims. To describe the 'Abbāsīd version of these ceremonies, Motlagh draws on the writings of Gardīzī, Šābī, Nizām al-Mulk Tūsī, Abu al-Faḍl Bayhaqī, and Tabarī, and uses the exceptional audience 'Azud al-Dawlah had with the caliph to illustrate them. He does not go into detail about Tāhirid *bārs*, but uses *Tārīkh-i Sīstān*, *Sīyāsat-Nāmah*, *Zayn al-Akhbār*, *Murūj al-Dhahab*, and *Habīb al-Sīyar* to present a detailed picture of the Saffārid-era audiences. He likewise uses the traditional sources for details of Zīyarid and Sāmānid audiences and finds it noteworthy that the master of *bār* ceremonies became, at times, so powerful that he could occasionally depose a king and crown another in his place. As case in point of Būyid audience, Motlagh uses a description of Šamšām al-Dawlah's court and contrasts these rites with those found among the 'Abbāsīd caliphs.

The Royal Audience in Iran *

by

Djalal Khaleghi Motlagh

This is the first of a two-part article on the practices involved in royal audiences (*bār*) in Iran from Achaemenian times to the Qājār period. Fourteen illustrations are included in the text of the article. The author writes that the original meaning of *bār* was "permission, leave" and that the ceremonies of royal audience formalized the throning of the king and the admission of individuals to the court. The *bār* ceremonies represent some of the most important rites of Iranian statecraft; their permanence demonstrates the continuity of the culture of Iran, and their wide diffusion, the influence of that culture on the cultures of surrounding countries. In this issue of *Iran Nameh*, Motlagh surveys the practices of royal audiences at the Achaemenian, Pārthian, Sāsānian, 'Abbāsīd, Tāherīd, Saffārīd, Sāmānīd, Ziyārīd, and Būyīd courts. As artifacts of Achaemenid ceremonies, the author used inscriptional evidence and Greek historians' descriptions of the *bār* from the time of Dāryūsh I (r. 521-485 b.c.) and Ardashīr I (r. 465-425 b.c.). He notes the Iranian borrowings from Assyrian and Egyptian ceremonies and examines the special audiences given on such festive occasions as the equinoctial Now Rūz and the fall holiday Mihrigān. He also notes that, since the Parthian culture served as the medium through which Achaemenid customs reached the Sāsānīds, what can be said about the latter's *bār* also applies to the Pārthians. Sources of information about Sāsānian court

* Abstract translated by Paul Sprachman.

thus should not be accepted without question. While the importance and value of the contributions of certain orientalists to our knowledge of pre-Islamic Iran and to the culture and history of the country after the Islamic conquest is undeniable, this does not change the fact that other orientalists are either mistaken in what they say or are biased. The author tries to disabuse those who accept the opinions of such orientalists as gospel. He cites the example of orientalists who used the improper "Arabic sciences" and, having been confronted by many objections, adopted the term "Islamic sciences," which is just as wrong.

The *locus classicus* of the title of the lead article is the fourteenth edition of *The Encyclopaedia Britannica* (1929) which rather than "Islamic" speaks of "Muhammadan" art, architecture, etc. This shows that certain orientalists were attributing the art and architecture of the Muslims to their prophet, something which Muslims themselves never did. The imprecision of the term is further shown by the fact that under the category of Muhammadan art are also grouped works by Jews, Christians, Buddhists, etc. who lived "under Muhammadan patronage and in Muhammadan countries." Therefore, such subcategories as "Judeo-Muhammadan," "Christian Muhammadan," and "Buddhist Muhammadan" were created (cf. Sir Thomas W. Arnold, *Painting in Islam*, Oxford, 1928).

Muhammadan Art!*

by

Jalal Matini

The lead article in the present issue of *Iran Nameh*, is, in fact, another in a series of articles, such as "Islamic Art!" and "Arabic Sciences!", which were published in previous issues and in which the author makes the following points: (1) The use of ethnic and religious affiliation to characterize such topics as art and science is the novel work of a group of orientalists, unprecedented among Muslim authors, who have never used such terms to categorize their own art and science; (2) In addition to being exceptional, such characterizations do not really establish precise boundaries; hence European and American scholars have not characterized two thousand years of art in the West as "Christian;" (3) The use of such terms tends to obscure the Iranian contribution to the arts and sciences and invests such Arabic-speaking national entities as Kuwait, Bahrein, Qatar, Yemen, Jibouti, Oman, Iraq, etc. (most of which can not trace their political existence beyond fifty years) with an unjustified cultural credibility; and (4) The coinage "Islamic art" is fundamentally at variance with religious teaching, for the heading comprises matters that are forbidden by Islam (save for the orientalists who claim that they are using "Islamic" in a novel way).

The author's purpose in this article is to alert his fellow countrymen who have studied Iran and Islam in Western universities to the fact that the views of European and American scholars in the field are not always correct and

* Abstract translated by Paul Sprachman.

FOUNDATION
FOR IRANIAN STUDIES

DISSERTATION
PRIZE

The Foundation for Iranian Studies announces a prize of \$1000 for the best Ph.D. dissertation in the field of Iranian Studies. All students completing their dissertations between July 1, 1986 and July 1, 1987 are eligible to apply for the 1987 prize.

Dissertations must be nominated by the author's advisor with a letter of acceptance for the degree accompanying the dissertation.

Applicants for the 1987 award should submit two copies of the dissertation to: Secretary; Foundation for Iranian Studies; 4343 Montgomery Avenue, Suite 200; Bethesda, MD 20814. The deadline is August 1, 1987.

Contents

Iran Nameh
Vol. V, No. 3, Spring 1987

Persian

Articles
Selections
Book Reviews
Communications

English

Abstract of Articles:

Muhammadan Art!	<i>Jalal Matini</i>	19
The Royal Audience in Iran	<i>Djalal Khaleghi Motlagh</i>	21
Man on the Crossroads of Past and Present...	<i>Hamid Dabashi</i>	23
The Zindiq Heresy in Early Islam	<i>Turaj Taban</i>	25
The Gorakhpur Ms. of the <i>Divan-i Hafiz</i> : The Tale of its Discovery and Publication	<i>Nazir Ahmad</i>	27
Abstract of Selections:		
The Persian songs of Abu Nuwas 'Abd al-Rahman 'Imadi Creator and Resurrection in Khayyam 'Ali Dashti		29

Iran Nameh

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, *George Washington University*

Z. Sala, Professor Emeritus,

University of Tehran

Roger M. Savory, *University of Toronto*

Ehsan Yarshater, *Columbia University*

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*
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, 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 \$24.00 for individuals, \$15.00 for students,
and \$40.00 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: Phototypesetting And Graphic Enterprises (PAGE), Inc.,
3000 Connecticut Ave. Washington, D.C. 20008. Tel.: (202) 234-2470

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Muhammadan Art! —

Jalal Matini

The Royal Audience in Iran —

Djalal Khaleghi Motlagh

Man on the Crossroads of

Past and Present... —

Hamid Dabashi

The Zindiq Heresy in Early Islam —

Turaj Taban

The Gorakhpur Ms. of the *Divan-i*

Hafiz: The Tale of its Discovery

and Publication —

Nazir Ahmad

Selections:

The Persian Songs of Abu Nuwas —

'Abd al-Rahman 'Imadi

Creator and Resurrection in Khayyam —

'Ali Dashti

Book Reviews —

Communications —