

ریپورتاژ

مجله تحقیقات ایران شناسی

مقاله‌ها:

«کوش» یا «گوش»؟ یادداشت (۳) بار و آیین آن در ایران (۲) واژه‌های فارسی در زبان ازبکی نیکوترین قصه‌ها در مجموعهٔ رسائل فارسی شیخ اشراق هنر و معماری اسلامی، ضرورت‌های تغییر یک عنوان	جلال متینی احسان یارشاطر جلال خالقی مطلق مهدی مرعشی زاله محمود مهدی بوربور
---	---

برگزیده‌ها:

به یاد هشتادمین سالگرد تولد پروین اعتصامی	حشمت مؤید
---	-----------

نقد و بررسی کتاب، بتوسط:

«نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران» «رؤ‌یاهای از یاد رفته، گلچین شعر فارسی هندوستان» مقدمه‌ای بر تشیع، تاریخچه و عقیدهٔ شیعهٔ دوازده امامی» «کلیدر»	جلال خالقی مطلق حشمت مؤید سعید امیرارجمند حورا یاوری
---	---

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 نگاهی از آن و انتقال آن به نسلهای آینده. بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» امریکا است.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران نامه» با ذکر مأخذ مجازست. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هریک 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 امریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۲۴ دلار، برای دانشجو یا 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

فهرست مندرجات

ایران نامه

سال ششم، شماره اول، پائیز ۱۳۶۶

مقاله‌ها:

- ۱ جلال متینی «کوش» یا «گوش»؟
یادداشت (۳): ابتکارزبانبخش، آرایشی بی نام،
نَمکو، غلامحسین بنان، کوههای اوستا
- ۱۵ احسان یارشاطر بار و آیین آن در ایران (۲)
- ۳۴ جلال خالقی مطلق واژه های فارسی در زبان ازبکی
- ۷۶ مهدی مرعشی نیکوترین قصه ها در مجموعه رسائل فارسی شیخ اشراق
- ۹۳ ژاله محمود هنر و معماری اسلامی، ضرورت های تغییر یک عنوان
- ۱۱۲ مهدی بوربور

برگزیده‌ها:

- ۱۱۶ حشمت مؤید به یاد هشتادمین سالگرد تولد پروین اعتصامی

نقد و بررسی کتاب:

- «نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایران» از آرتور کریستن سن، ترجمه احمد تفضلی - ژاله آموزگار
- ۱۴۳ جلال خالقی مطلق «رؤیاهای از یاد رفته، گلچین شعر فارسی هندوستان»
- ۱۴۵ حشمت مؤید تألیف وارث کرمانی
- «مقدمه ای بر تشیع، تاریخچه و عقیده شیعه دوازده امامی»
- ۱۴۹ سعید امیرارجمند نوشته مؤثران مؤمن (به زبان انگلیسی)
- «کلیدر»
- ۱۵۲ حورا یآوری نوشته محمود دولت آبادی
- نامه ها و اظهار نظرها:

- ۱۵۹ از س.س.، ع.ه.، دکتر مهدی امیردشتی، احمد توکلی.

- ۱۶۷ یادبود فروغ فرخزاد در تکراس، از: افسانه دباشی

ترجمه خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

نقد و بررسی «تاریخ طبری»، جلد ۱۸، به زبان انگلیسی

تاریخ ایران برای نوجوانان

شامل تاریخ ایران پیش از اسلام و دوره اسلامی

در ۲۶۰ صفحه

بها : ۸ دلار

از انتشارات :

بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

«کوش» یا «گوش»؟

موضوع این مقاله، تحقیق درباره ضبط درست لفظ «کوش»، قهرمان منظومه کوش‌نامه است که حکیم ایران‌شاه بن ابی‌الخیر در سالهای ۵۰۰ و ۵۰۱ ه.ق. به نام غیاث‌الدین ابوشجاع محمد بن ملک‌شاه سلجوقی (پادشاهی ۴۹۸ - ۵۱۱) برشته نظم کشیده است. از این کتاب، تنها یک نسخه خطی مکتوب بسال ۸۰۰ ه.ق. در کتابخانه موزه بریتانیا موجود است^۱ که تعداد ابیاتش کمی بیش از ده هزار بیت است و چون جای جای افتادگیهایی نیز دارد بیقین، تعداد بیت‌های نسخه حکیم ایران‌شاه بیش از این بوده است. این نسخه پیش از آن که به ملکیت کتابخانه موزه بریتانیا درآید از آن ژوزف آرتور کنت دوگوبینو (۱۸۱۶ - ۱۸۸۲ مسیحی) سیاستمدار و نویسنده فرانسوی بوده است. بعلاوه، در بین نوشته‌های گوبینو، هم طرح اولیه‌ای از ترجمه هزار بیت آغاز کوش‌نامه موجود است و هم وی یکی از آثار چاپ نشده خود را به نام «فریدون» با الهام از همین منظومه نوشته است.^۲

نویسنده این سطور که در چند سال اخیر سرگرم تصحیح انتقادی متن کوش‌نامه است، اینک که این کار تقریباً پایان رسیده، به دلایلی چند با این پرسش روبرو گردیده

است که آیا نام قهرمان منظومه «کوش» است و در نتیجه نام کتاب کوش نامه یا نه. برای بررسی این موضوع، نخست لازم است در کمال اختصار با سرگذشت کوش در متن مورد بحث آشنا شویم. سپس آثار گوناگونی را که در آنها از این شخص یا از این کتاب نامی برده شده است از نظر بگذرانیم، و در پایان دلائل خود را در باب این که چرا محتمل است ضبط «کوش» نادرست باشد از نظر دانشمندان و صاحبان نظران بگذرانیم و از آنان خواهش کنیم که با اعلام رأی خود در این باب بر نویسنده ممت بگذارند.

کوش قهرمان کوش نامه کیست؟

در کوش نامه از چهار تن از افراد یک خانواده غیر ایرانی با نام «کوش» یاد شده است:

۱ - کوش، برادر ضحاک، که از سوی ضحاک به فرمانروایی چین منصوب گردیده بوده است تا در ضمن اداره آن سرزمین، افراد خاندان جمشید را که به چین گریخته بودند نیز نابود سازد. زیرا بر اساس روایت این منظومه، جمشید، شاه ایران، پیش از آن که کشته شود به ضحاک هشدار داده بوده است که یکی از افراد خاندانم تو را از اریکه قدرت بزیر خواهد کشید.^۳

۲ - کوش، پسر کوش برادر ضحاک، که قهرمان کوش نامه است. مادر این کوش، دختری بوده است زیبا روی از «پیلگوشان». در کوش نامه می خوانیم که کوش برادر ضحاک چون به فرمانروایی چین رسید، و پس از آن که از دسترسی به جمشیدیان نا امید گردید، به جنگ پیلگوشان رفت و دختری زیبا از آنان را - که بیقین چهره آدمیان را داشته است نه سیمای پیلگوشان را - برگزید و به همراه خود آورد. پس از آن که این دختر را با آداب و رسوم رایج در دستگاه کوش آشنا ساختند، کوش او را به زنی گرفت. از کوش، برادر ضحاک، و این دختر زیبا پسری زاده شد که سرش همانند آدمیان نبود. چون پدر فرزند خود را بدین هیأت دید:

دو دندان خوک و دو گوش آن پیل سر و موی سرخ و دو دیده چونیل

میان دو کتفش نشانی سیاه سیه چون تن مردم پر گناه

بر زن بیچاره اش خشم گرفت و وی را بسبب آن که کودکی بدین شکل و شمایل زاده است، گشت، و شبانگاه، کودک را در پشه ای رها کرد و به خانه خود بازگشت.^۴

گفته بودیم که بازماندگان جمشید، به چین گریخته بودند. سابقه امر از این قرار است که چون ضحاک بر ایران چیره گردید، جمشید، زن خود را که دختر شاه چین بود،

بهمراه دو پسر و دیگر خویشان‌ش به ارغون که از بیشه‌های عمیق پوشیده بود، به چین فرستاد، و به آنان سفارش کرد خود را، پیوسته، از انظار همگان پنهان بدارید، زیرا از نسل پسر، نونک، شهریاری قدم به جهان خواهد نهاد که انتقام مرا از ضحاک خواهد گرفت. با این مقدمات، جمشیدیان راهی چین شدند. اما پس از مدتی، جمشید در جنگ با مهراج اسیر و به فرمان ضحاک کشته شد. شاه چین پس از شنیدن این خبر به بازماندگان جمشید توصیه کرد برای آن که از گزند ضحاک در امان بمانید بهتر است همچنان در بیشه‌ها خود را مخفی سازید. شاه چین، پدر زن جمشید، نیز بسبب پیوند با جمشید و پناه دادن به جمشیدیان، در جنگ با مهراج جان خود را از دست داد. در این هنگام ضحاک، کوش، برادر خود را به فرمانروایی چین گسیل داشت. جمشیدیان پس از کشته شدن شاه چین، از بیشه‌های چین بیرون نیامدند و مدت چند قرن ضمن جنگ و گریز با کوش و فرزندش، به حیات خود ادامه دادند، تا سرانجام گشایشی در کارشان پیدا شد...^۵

دیدیم که کوش، برادر ضحاک و فرمانروای چین، فرزند پیلگوش و پیل دندان خود را در بیشه‌ای رها ساخت. این بیشه محل رفت و آمد جمشیدیان و ایرانیان متواری بود، و این حادثه مقارن بود با ایامی که آبتین رهبری ایرانیان را در چین بعهده داشت و در بیشه‌های این سرزمین با هموطنان خود پنهانی بسر می‌برد. آبتین روز بعد از آن که این کودک را در بیشه رها کرده بودند، با همراهان خود، بهنگام عبور از بیشه به این کودک برخورد. از دیدن چهره زشت و اهریمنی او بشگفت آمد، و با آن که چند بار در صدد برآمد این موجود اهریمنی را نابود سازد، تقدیر الهی کار خود را کرد و کودک زنده ماند. پس در این هنگام زن آبتین قدم پیش نهاد و از شوی خود خواست که از جنگ و ستیز با کردگار دست بردارد و از کشتن کودک صرف نظر کند. وی در ضمن پذیرفت که نگهداری طفل را بعهده بگیرد. با آن که آبتین با این پیشنهاد همراهی نبود، تقاضای همسرش را قبول کرد. پس کودک را از بیشه به خانه آبتین بردند، و همسر آبتین برای او دایه‌ای برگزید و به نگهداری او پرداخت. این کودک، بدین طریق زنده ماند و چون به نوجوانی و جوانی رسید، در نیرومندی کسی را یارای مقاومت در برابر او نبود.^۶ و هموست که کوش نامه به شرح سرگذشت وی اختصاص دارد، مردی که چند قرن در چین و مغرب و افریقا فرمانروایی کرد و مثل اعلائی ستمگری و خونریزی و نامردمی است. این موضوع را ناگفته نگذاریم که در مقدمه کوش نامه در قصه کوش با مانوش قیصر روم، که مدخلی است برای قصه اساسی، ظاهراً همین کوش «شاه ایران» خوانده شده است، در حالی که در

قصه اصلی کوش نامه وی نه ایرانی است و نه شاه و فرمانروای ایران زمین.^۷

۳- در کوش نامه، در سه مورد، باختصار، از دو کوش دیگر نیز نام برده شده است. در یک روایت، این کوش، فرزند کنعان است و کنعان فرزند کوش پیلگوش، و در وصف کنعان آمده است که «به دندان و گوش او پدر را بماند». نام فرزند دیگر کنعان، نمرود است که بنا بر روایات سامی ادعای خدایی کرد. و در روایتی دیگر از کوش دیگری سخن بمیان آمده که فرزند کوش پیلگوش بوده است، و با چهره‌ای همانند پدرش، که فریدون او را به مغرب فرستاده بود نه کوش پیلگوش قهرمان کوش نامه را.^۸ و چنان که بعداً خواهیم گفت نویسنده کوش نامهٔ منثور، بی‌یقین در این قسمت کم و بیش تحت تأثیر نوشته‌های برخی از مورخان مسلمان قرار گرفته بوده است که می‌کوشیده‌اند شاهان پیشدادی و کیانی و حوادث آن دوران ایران را با انبیاء بنی اسرائیل و آنچه در عهد عتیق دربارهٔ ایشان آمده است تطبیق دهند.

قهرمان کوش نامه همان کوشی است که سیمای اهریمنی دارد، با دو گوش بزرگ چون گوش پیلان و دو دندان دراز بمانند دندان گرازان و پیلان. او در خانهٔ آبتین پرورده شد، و چون به سن رشد و مردی رسید، سالها در کنار آبتین و سپاهش بر ضد لشکریان چین به فرماندهی کوش برادر ضحاک جنگید و دلاوریها کرد، بی آن که خود وی یا دیگران بدانند فرمانروای چین پدر اوست، ولی پس از مدتی، فرمانروای چین پی برد که آن دلاور مهیب پیلگوش در سپاه آبتین که هیچ کس را تاب پایداری در برابر او نیست، همان فرزند اوست، فرزند وی که سالها پیش وی را به دست خود در بیشهٔ چین رها ساخته بود. پس به شرحی که در منظومه آمده است، پدر او را به نزد خود خواند و از آن پس این کوش پیلگوش در کنار پدر و چینیان، در برابر آبتین و ایرانیان قرار گرفت.^۹

و اما ضبط «کوش» در متنهای مختلف:

در نسخهٔ خطی منحصر بفرد کوش نامه، چون طرز نگارش «ک» (کاف تازی) و «گ» (کاف پارسی) یکسان و با یک سرکش است، پس کوش و گوش و امثال آن همه با یک سرکش و بشکل «ک» نوشته شده است و در نتیجه معلوم نیست نویسندهٔ کوش نامهٔ منثور، و سراینده و کاتب منظومه آن را چگونه تلفظ می‌کرده‌اند.

کوش نامه که در سالهای ۵۰۰ و ۵۰۱ ه.ق. بنظم در آمده، بزودی شهرت یافته است، زیرا مؤلف مجمل التواریخ والقصص که کتاب خود را در سال ۵۲۰ ه.ق. در همدان تألیف کرده است، کوش نامه حکیم ایران‌شاه را دیده بوده و در کتاب خود و به نقل از آن،

اشاراتی به کوش مورد بحث ما نموده است.^{۱۰} ملک الشعراء بهار که مجمل التواریخ و القصص را در سال ۱۳۱۸ خورشیدی تصحیح و چاپ کرده، در ضمن معرفی رسم الخط نسخه خطی منحصر بفرد آن (محفوظ در کتابخانه ملی پاریس) نوشته است که کاتب این نسخه، حرفهای «پ»، «ج»، و «ژ» را همه جا بشکل «ب»، «ج»، و «ز» با یک نقطه نوشته است. ولی بهار درباره طرز نوشتن «ک» و «گ» در این نسخه خطی چیزی ننوشته است.^{۱۱} سکوت بهار را در این موضوع به یکی از این دو صورت می توان تعبیر کرد: یا نوشتن کاف و گاف در آن نسخه برخلاف سه حرف دیگر، از یکدیگر متمایز گردیده بوده است، و بدین سبب بهار در نسخه چاپی مجمل التواریخ و القصص - بر اساس نسخه خطی - «کوش» را با «کاف تازی» داده است و «ماهنگ» و «گرشاسف» و امثال آن را با «کاف پارسی»، و یا آن که در نسخه خطی این کتاب هم بمانند نسخه خطی کوش نامه «گ» (کاف پارسی) بمانند «ک» (کاف تازی) کتابت شده بوده است، و بهار تنها به تشخیص خود، در متن چاپی کتاب، در مورد کاف و گاف عمل کرده و از جمله «کوش» را با کاف تازی آورده است.

میرخواند (درگذشت ۹۰۳ یا ۹۰۴ ه.ق.) مؤلف روضة الصفا^{۱۲} از قهرمان کوش نامه با دو ضبط «گوش فیل دندان» و «گوش پیل دندان»، و خواندمیر (درگذشت ۹۴۱ یا ۹۴۲ ه.ق.) مؤلف حبیب السیر^{۱۳} از وی با ضبط «گوش پیل دندان» یاد کرده اند. توضیح این موضوع را سودمند می داند که مؤلف روضة الصفا اطلاعات خود را درباره این شخص، ظاهراً، از کتاب مجمل التواریخ و القصص اخذ کرده است نه از کوش نامه، زیرا اطلاعات محدود وی درباره کوش، از آنچه در مجمل التواریخ و القصص مذکور است تجاوز نمی کند. و این که در لغت نامه دهخدا، در ذیل «پیل دندان» آمده است: «لقبی است مبارزی را که گوش نام داشته. رجوع به گوش پیل دندان شود.» ظاهراً ضبط کلمه گوش با کاف پارسی در لغت نامه بایست از روضة الصفا و حبیب السیر گرفته شده باشد، ولی در لغت نامه، در حرف گاف، ذکری از «گوش پیل دندان» نشده است.

از میرخواند و خواندمیر که بگذریم، دیگر کسانی که از کوش و کوش نامه یاد کرده اند، اعم از اروپایی و ایرانی، همه، ظاهراً به پیروی از ضبط نسخه های خطی کوش نامه و مجمل التواریخ و القصص، کوش و کوش نامه را با کاف تازی نوشته اند که از آن جمله اند: کنت دوگوبینو،^{۱۵} چارلز ریو،^{۱۶} محمد قزوینی،^{۱۷} ملک الشعراء بهار،^{۱۸} ذبیح الله صفا،^{۱۹} ام. موله،^{۲۰} مجتبی مینوی،^{۲۱} و چنین است ضبط این دو کلمه در لغت نامه دهخدا،^{۲۲} فرهنگ فارسی معین،^{۲۳} و دایرة المعارف فارسی.^{۲۴}

از سوی دیگر می دانیم که بجز کوش، برادر ضحاک، و فرزند وی کوش پیلگوش، و پسریا نواده کوش پیلگوش بنام کوش که در کوش نامه حوادث زندگی آنان مذکور است، در عهد عتیق، ضمن بر شمردن فرزندان و فرزند زادگان نوح، از یک یا دو کوش دیگر نیز سخن بمیان آمده است: «و پسران حام، کوش و مصرایم و فوط و کنعان و پسران کوش سبأ و حویله و...» و کوش نمرود را آورد او به جبار شدن در جهان شروع کرده»^{۲۵} (برخی از محققان معتقدند که در این آیه های تورات از دو کوش سخن بمیان آمده است نه از یک کوش).^{۲۶} بدیهی است در کتابهای عربی و پارسی که در آنها به تاریخ انبیاء بنی اسرائیل اشاره گردیده است نام این کوش نیز آمده که از آن جمله است در تاریخ الرسل و الملوک تألیف محمد بن جریر طبری در گذشته سال ۳۱۰ ه. ق.،^{۲۷} در تاریخ بلعمی نیز به «کوش از فرزندان حام بن نوح» اشاره گردیده و در شرح احوالش آمده است که پس از مردن فرزندان فریدون «پادشاهی از فرزندان ایشان بشد، و به ملکی دیگر افتاد و نامش کوش از فرزندان حام بن نوح، و اقلیم ایران همه به دست او شد و بت پرستید، و چهل سال پادشاهی کرد و بیدادگر بود و ستمگر، پس پسرش کنعان این مُلک بگرفت، او نیز بت پرستیدی...»^{۲۸} این روایت نادرست است چه ایران نه به دست کوش بن حام بن نوح افتاده است و نه به دست کوش پیل دندان، ولی چنان که قبلاً گفته شد، در کوش نامه، نیز در داستان کوش و مانوش، کوش فرمانروای ایران خوانده شده، و هم شاعر بر اساس متنی که در اختیار داشته، فرزندان کوش پیل دندان (کنعان و نمرود) را با فرزندان کوش در روایات اسرائیلی تطبیق کرده است. «کوش» علاوه بر آن که در عهد عتیق نام یک یا دو تن از فرزند زادگان نوح پیامبر است، بعنوان نام دو مکان نیز آمده است: نخست «بلادی که بعضی از نسل کوش در آن ساکن بودند و در حبشه واقع بود»،^{۲۹} و دیگر «مملکتی در نزدیکی جیحون».^{۳۰}

از سوی دیگر می دانیم که در افسانه های قدیمی، و از جمله - چنان که گذشت - در کوش نامه از موجوداتی نام برده شده است که گوش آنها به گوش آدمیان شبیه نبوده و یا آن که گوششان بمانند آدمیان در دو طرف سر آنان قرار نداشته است. از این موجودات، از جمله در کتابهای زیرین نام برده شده است:

در شاهنامه فردوسی در داستان لشکر کشی کاووس به مازندران از شهری نام برده شده است بنام «بزگوش» که بر اساس این ضبط ساکنان آن ظاهراً دارای گوشهایی چون بز بوده اند:

وز آن روی بزگوش تا نرم پای چو فرسنگ سیصد کشیده سرای
 بزگوش تا شهر مازندران رهی زشت و فرسنگهای گران^{۳۱}
 و یا اگر این کلمه را با توجه به متن پهلوی یادگار جاماسپ «برگوش» یا «ورگوش»
 بخوانیم معنی آن می شود کسی که گوشش بر روی سینه اش قرار داشته است.^{۳۲}
 همچنین در شاهنامه در «پادشاهی اسکندر»، در دو جا، از موجوداتی نام برده شده که
 گوشهایشان چون گوش پیلان بوده است: نخست در زیر عنوان «بستن اسکندر سد یا جوج
 و مأجوج» و در وصف یا جوج و مأجوج:

سیه روی و دندانها چون گراز که یارد شدن نزد ایشان فراز
 همه تن پر از موی همزنگ نیل برو سینه و گوشهایشان چوپیل
 بخشپند یک گوش بستر کنند دگر بر تن خویش چادر کنند...^{۳۳}
 دیگر، در زیر عنوان «لشکر کشیدن سکندر بسوی بابل»، اسکندر با مردی روبرو
 می گردد با شکلی عجیب:

پدید آمد از دور مردی سترگ پر از موی و با گوشهای بزرگ
 تنش زیر موی اندرون همچونیل دو گوشش به پهنای دو گوش پیل
 چون اسکندر نام وی را می پرسد

بدو گفت شاه، مرا باب و مام همی گوش بستر نهادند نام^{۳۴}
 و سپس اسکندر در گفتگوی با این مرد، از وی با دو لفظ «گوشور» و «گوش بستر» یاد
 می کند.^{۳۵}

در منظومه حماسی بربریان از دیوی با گوشهای بزرگ بنام «گلمینه گوش» نام برده
 شده است:

یکی دیو پتیاره آمد پدید که مانند او کس ندید و شنید...
 مر او را بدی چون گلمیش گوش سیه چهره، نامش گلمینه گوش^{۳۶}
 اسدی طوسی در گرشاسب نامه در زیر عنوان «شگفتی جزیره قالون و جنگ گرشاسب
 با سگسار»، «سگساران» را چنین توصیف نموده است:

به دندان گراز و به دو گوش پیل به رخ زرد و اندام همزنگ نیل^{۳۷}
 و از همین سگساران در بیتهای دیگر با لفظ «پیلگوشان» یاد کرده که آدمیخوار نیز
 بوده اند:

پدید آمد از بیشه و تیغ کوه از آن پیلگوشان گروه^{۳۸}

از آن پیلگوشان برآورد جوش به هر گوشه زایشان سرافگند و گوش^{۳۹} در گوش نامه نیز به جنگ کوش برادر ضحاک با «پیلگوشان» اشاره شده، و مادر کوش پیلگوش، دختری از همین پیلگوشان بوده است.^{۴۰} در اسکندر نامه منثور نیز در ذیل «جنگ شاه اسکندر با فیلگوشان» از موجوداتی یاد شده است که «دو گوش دارند چون گوش فیل... یکی گوش زیر افکنند و یکی زبر... دندانها دارند چون گراز...»^{۴۱}

در عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات محمد بن محمود بن احمد طوسی نیز در ذکر «مسجد سلیمان» می خوانیم بر دیوارهای آن صورت غلامان سلیمان را نقش کرده اند «که روی آدمی دارند و گوش فیل و دم اسب.»^{۴۲}

در عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات قزوینی در ضمن بر شمردن «حیوانات عجیبه الاشکال» و در ذیل نام «منسک» آمده است «ایشان قومی اند در جهت مغرب به قرب یاجوج و مأجوج، و گوش ایشان چون گوش فیل بود، هر گوشه چون گلیمی، یکی فرش سازند و دیگری لحاف.»^{۴۳}

در برهان قاطع از «گلیم گوشان» نام برده شده است که «مردمی بوده اند مانند آدم، لیکن گوشهای آنها بمرتبه ای بزرگ بوده که یکی را بستر و دیگری را لحاف می کرده اند و آنها را «گوش بستر» هم می گویند.^{۴۴} مؤلف آندراج هم، جمعی را «از نسل قابیل بن آدم که در حدود بلاد مشرق سکونت دارند» با گوشهای بزرگ، «گلیم گوش» خوانده و این بیت را شاهد آورده است:

از بناگوش برگ گل پیداست غنچه خسیان گلیم گوشانند^{۴۵}
و در لغت نامه دهخدا نیز دو بیت زیر از یکی از مسمطهای منوچهری بعنوان شاهد «گلیم گوش» یاد شده است:

در باغ کنون حریر پوشان بینی بر کوه صف گهر فروشان بینی
بر روی هوا گلیم گوشان بینی دلها ز نوای مرغ جوشان بینی^{۴۶}
پس آشکار می گردد که بنا بر اعتقاد عوام، در روزگار گذشته، موجوداتی بوده اند که گوششان به گوشهای پیل مانده بوده که در متون گوناگون از آنها با کلمات: پیلگوش، فیلگوش، گوش بستر، گوشور، گلیمینه گوش، و گلیم گوش یاد شده است و چنان که در آغاز این مقاله گفتیم مادر کوش، قهرمان کوش نامه، دختری از «پیلگوشان» بوده است. بعلاوه، در کوش نامه از برخی از اعضای سر کوش پیلگوش با الفاظ زیرین نیز یاد گردیده است: دندان گراز، دندان خوک،^{۴۷} سر و گردن خوک، سر خوک،^{۴۸} گراز

(بصورت استعاری بجای کوش)،^{۴۹} دو دندان پیل،^{۵۰} دو گوش پیل،^{۵۱} سر و گوش پیل،^{۵۲} پیل چهر،^{۵۳} گوش و دندان غیر طبیعی،^{۵۴} دو دندان بسان درخت،^{۵۵} لبان هیون،^{۵۶} دیدگان چون نیل،^{۵۷} رخان تیره،^{۵۸} سرو موی سرخ، و چهره چون خون.^{۵۹} و چنان که گذشت دندانهای کوش هم به دندانهای گراز و خوک تشبیه شده است و هم به دندانهای پیل، حتی در دو بیت پی در پی:

چنین گفت گوینده را دیوزوش همانا که از پیل بستد دو گوش
بگسترد بر روی پهن و دراز لبانش هیون داد و دندان گراز
دو دندان پیشین چو دندان پیل رخان تیره و دیدگان همچونیل^{۶۰}

ذکر این مطلب نیز در این جا لازم می نماید که در کوش نامه، بارها بجای «کوش» با لفظ «پیل دندان» از وی یاد شده است مانند:

چو شد پیل دندان سوی آبتین بگفت آنچه کرد او به گردان چین

دگر باره از پیل دندان، سپاه گریزان همی رفت تا پیش شاه

سوی پیل دندان رسید آگهی که ماچین و چین ز آبتین شد تهی^{۶۱}
و اگر اشتباه نکنم در تمام این منظومه تنها یک بار بجای «کوش» لفظ «پیلگوش» بکار رفته است:

اگر مرغ پَران شود پیلگوش و گر کوش گردد همایون سروش^{۶۲}
چرا تنها یک بار؟ شاید پاسخ این پرسش در صفحات بعد داده شود.

بدیهی است در این پژوهش، معانی گوناگون کلمه های: کُوش، گوش، کوشان، کوشانه، کوشانیان، گُوش، گوش، پیلگوش، گوش فیل، و گوش فیلی... را نیز از نظر دور نداشته ایم.^{۶۳}

یاد آوری این نکته نیز ضروری است که افرادی که به نام کوش خوانده شده اند و ما از آنها نام بردیم هیچ یک ایرانی نبوده اند: کوش پسر ارشد حام پسر نوح پیامبر، کوش برادر ضحاک، کوش پیلگوش فرزند کوش برادر ضحاک، و کوش پسر یا نواده کوش پیلگوش. ولی این چند تن در یک موضوع با یکدیگر تفاوت دارند و آن عبارت از این است که کوش پیلگوش فرزند کوش برادر ضحاک در خاندان آبتین و در بین ایرانیان پرورش یافته است و چنان که قبلاً اشاره کردیم زن آبتین او را پرورده است بی آن که از

اصل و نسب وی آگاه بوده باشد و از جمله این که بداند وی فرزند کوش برادر ضحاک است، و نام «کوش» یا «گوش» و «پیل دندان» را نیز همین زن ایرانی بر او نهاده است. به چه دلیل؟ به استناد بیتی از کوش نامه.

پیش از این گفتیم هنگامی که آبتین و سپاهیان از بیشه‌ای در چین می گذشتند، کودک‌کی نوزاد را در سر راه خود دیدند که کسی او را در بیشه رها ساخته بود، کودک‌کی با دو گوش بزرگ پیل مانند و دو دندان شبیه دندان گراز یا پیل... و به شرحی که در داستان آمده است، زن آبتین داوطلب نگهداری و پرورش او شد و به شوی گفت:

یک‌دیۀ مهربان آر‌مش	به من بخش تا همچو جان دارمش
نبینی چو خوکان سر و گردنش!	نیرزد بدو گفت [آبتین] پروردنش
زنش سوی پروردن آورد روی	ز بس لابه کو کرد، دادش بدوی
که هر دو همی جز به پیشش نماند ^{۶۴}	گهی کوش و گه پیل دندان خواند

بیت اخیر می تواند ما را در یافتن پاسخ برای پرسشی که مطرح ساختیم یاری کند. آبتین در بیشه‌ای به کودک نوزادی بر می خورد که دو گوش و دو دندان همانند دو گوش و دو دندان پیل است. کسی از اصل و نسب وی آگاه نیست و از جمله آن که هیچ کس نمی دانسته است او پسر کوش فرمانروای چین است. آبتین می کوشد این موجود اهریمنی را بکشد، ولی کاری از پیش نمی برد. در این هنگام همسر وی، نگهداری و پرورش کودک را بعهده می گیرد. بر اساس بیت ۹۹۵: (گهی گوش و گه پیل دندان خواند...)، هر وقت همسر آبتین کودک را می دید با توجه به دو نشانه بارز چهره او - دو گوش پیل مانند و دو دندان پیل مانند - او را گاهی «پیل دندان» می خواند و گاهی «گوش» (ظاهراً مخفف پیلگوش). مصراع دوم بیت ۹۹۵ با آن که خالی از ابهام نیست ولی به این موضوع تصریح می کند که زن آبتین بسبب وجود «هر دو» صفتی که در صورت کودک وجود داشت او را گاهی به این نام و گاهی به آن نام می خواند. اگر کلمه دوم این بیت را «گوش» (با کاف پارسی) - مخفف و بجای «پیلگوش» - نخوانیم، چه دلیلی می توانیم برای صحت قراءت «کوش» (با کاف تازی) ارائه دهیم. ^{۶۵} دلیل دیگری که ضبط «گوش» را تأیید می تواند کرد، آن است که در تمام متونی که از «پیلگوشان» نام برده شده است، با آن که این موجودات دندانهای دراز گراز مانند و پیل مانند نیز داشته اند، همه جا گوش بزرگ علامت مشخصه آنان شناخته شده و بدین سبب است که آنها را پیلگوش، فیلگوش، گوش بستر، گوشور، گلیمینه گوش، و گلیم گوش خوانده اند، و در وجه تسمیه آنها، از جمله دندانهای پیل مانند یا گراز

مانندشان مورد توجه قرار نگرفته است. البته این مطلب را نیز بگویم که هیچ یک از این مؤلفان به لفظ «گوش» مطلق بجای پیلگوش و امثال آن بسنده نکرده‌اند.

آیا با این مقدمه نمی‌توان پذیرفت که نام قهرمان منظومه مورد نظر ما، «گوش» (با کاف فارسی) بوده است همانطوری که مؤلفان روضه الصفا و حبیب السیر نیز نام او را با همین ضبط داده‌اند و در لغت نامه دهخدا نیز ظاهراً با توجه به دو متن مذکور، «پیل دندان» را لقب مبارزی دانسته است «گوش» نام، و خواننده را به «گوش پیل دندان» ارجاع داده است؟ در این نتیجه‌گیری، توجه نویسنده این سطور، منحصرأ به ضبط کلمه مورد بحث در روضه الصفا و حبیب السیر نیست، زیرا این دو متن نه از متون کهن است و نه مصححان و ناشران این دو کتاب، از رسم الخط نسخه‌های اساس خود سخنی گفته‌اند، و بدین سبب بعید نمی‌نماید که آنان بنا بر سلیقه شخصی خود ضبط کاف پارسی را بر کاف تازی ترجیح نهاده باشند، که اگر چنین باشد ضبط آنان قابل استناد نیست، ولی تکیه بر ضبط این کلمه در دو کتاب مذکور هنگامی سودمند است که دلایل قانع‌کننده دیگری نیز برای صحت ضبط «گوش» ارائه شده باشد.

اگر در وجه تسمیه این کودک زشت روی پیلگوش پیل دندان توضیح مذکور در بیت ۹۹۵ نیامده بود، پذیرفتن نام «گوش» (با کاف تازی) برای او دشوار نبود، زیرا پدرش نیز به همین نام بوده است و در فرزندان حام بن نوح نیز یک دو تن با همین اسم نام برده شده‌اند، وجود «کشور کوشان» و «کوشانیان» و نظایر آن نیز می‌توانست مؤید صحت ضبط «گوش» باشد، ولی بیت ۹۹۵ کوش نامه را نمی‌توان و نباید نادیده گرفت. چه در این بیت به نامگذاری این کودک و سبب آن تصریح شده است، همانطوری که در قصه اسکندر و گوش بستر نیز دیدیم، وقتی اسکندر از مردی که گوشهای بزرگ داشت، نامش را پرسید، پاسخ شنید «...مرا باب و مام همی گوش بستر نهادند نام».

اگر آنچه گفته شد درست باشد، نام قهرمان منظومه «گوش» است و نام منظومه «گوش نامه» و نام شهری که گوش ساخته است «گوشان».^{۶۶}

بدیهی است اگر در رسم الخط قدیم پارسی، بیشتر کاتبان کاف پارسی و تازی را به یک شکل و با یک سرکش نمی‌نوشتند، امروزه به طرح این مسأله نیازی نبود.

جلال متینی

یادداشتها:

Museum, London, p. 136S.

2. M. Molé, "Un Poème Persan du comte de Gobineau," *La Nouvelle Cléo*, Vol.4, Bruxelles, pp. 116-130; "Fereydoun", Ms. 3498 de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg.

۳- حکیم ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، کوش‌نامه، نسخه خطی محفوظ در کتابخانه موزه بریتانیا به نشانه Or. 2780.

نسخه تصحیح نویسنده این سطور، بیت ۹۳۰ تا ۹۳۷.

۴- همان، بیت ۹۴۴ تا ۹۷۷.

۵- همان، بیت ۷۱۳ تا ۸۴۶.

۶- همان، بیت ۹۸۰ تا ۱۰۱۳.

۷- همان، بیت ۲۲۷ تا ۴۴۷.

۸- همان، درباره کوش پسر کنعان، رک. بیت ۴۸۰۲ - ۴۸۱۴، ۴۸۱۵ - ۶۶۳۱؛ درباره کوش پسر کوش

پیلگوش رک. همان، بیت ۷۴۰۷ - ۷۴۱۲.

۹- همان، بیت ۹۹۰ تا ۱۷۲۶.

۱۰- مجمل‌التواریخ و القصص، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران ۱۳۱۸، ص ۲، ۴۱ - ۴۲، ۸۹، ۱۸۷ -

۱۸۹.

۱۱- همان، «مقدمه مصحح»، ص: که، کو.

۱۲- میرخواند، روضه‌الصفاء، تهران ۱۳۳۸، ج ۱/ ۵۳۸ - ۵۳۹.

۱۳- خواند میر، حبیب‌السير، تهران ۱۳۳۳، ج ۱/ ۱۸۲.

۱۴- لغت‌نامه دهخدا، ذیل: پیل دندان.

۱۵- رک. زیرنویس شماره ۲؛ Le Comte de Gobineau, *Histoire des Perses*, T. I, Paris 1869,

pp. 139-144 (بنتل از حماسه سراسی در ایران)؛ ایرج افشار، «مکتوبات محرمانه بهاء‌الله به کنت دوگوبینو،

کتابخانه ملی و دانشگاهی استراسبورگ»، مجله یغما، سال دهم، شماره ۵ (مرداد ۱۳۳۶)، ص ۲۰۹ - ۲۱۳، ایرج

افشار در این مقاله، در ضمن «مسودات آثار گوبینو» نوشته است: «پنجاه و هفت برگ نوشته خط گوبینو تحت عنوان

Koush-Nameh که ترجمه داستانی است ایرانی...»

۱۶- رک. زیرنویس شماره ۱.

۱۷- مجمل‌التواریخ و القصص، «مقدمه نسخه عکسی»، بقلم محمد قزوینی، ص: م.

۱۸- همان، «مقدمه مصحح»، ص: ه.

۱۹- ذبیح‌الله صفا، حماسه سراسی در ایران، چاپ چهارم، تهران ۱۳۶۳، ص ۲۹۶ - ۳۰۰؛ همان مؤلف، تاریخ

ادبیات در ایران، چاپ چهارم، تهران ۱۳۴۷، ج ۲/ ۳۶۴.

۲۰- رک. زیرنویس شماره ۲.

۲۱- مجتبی مینوی، فردوسی و شعرا، تهران ۱۳۴۶، ص ۴۴. در نقل عبارتی از مجمل‌التواریخ و القصص.

۲۲- لغت‌نامه دهخدا، ذیل: ضحاک.

۲۳- فرهنگ فارسی معین، ذیل: کوش‌نامه.

۲۴- دایرة‌المعارف فارسی، ذیل: کوش‌نامه.

۲۵- عهد عتیق، «سفرپیدایش»، باب دهم، آیه‌های ۶ - ۸.

۲۶- دایرة‌المعارف فارسی، ذیل: کوش.

۲۷- محمد جریر طبری، تاریخ‌الریسل والملوک، تصحیح M.J. de Geoe، بریل ۱۸۷۹ - ۱۸۸۱، ج ۱/ ۲۱۲، ۲۱۵،

- ۲۸ - بلعی، تاریخ بلعی، تصحیح ملک الشعراء بهار، بکوش محمد پروین گنابادی، تهران ۱۳۵۳، ج ۱/۱۵۰.
- ۲۹ - قاموس کتاب مقدس، بنقل از لغت نامه دهخدا، ذیل: کوش؛ دایرة المعارف فارسی، «کوش»: «سرزمینی در حبشه قدیم. کوش از اولین آبشار نیل در مصر علیا امتداد داشت، و شامل سودان مصر و انگلیس و قسمتی از حبشه کنونی بود. احتمالاً قسمتی از شبه جزیره عربستان نیز جزء آن بود.»
- ۳۰ - قاموس کتاب مقدس، بنقل از لغت نامه دهخدا، ذیل: کوش.
- ۳۱ - فردوسی، شاهنامه، چاپ بروخیم، تهران ۱۳۱۳، ج ۲/ ص ۳۴۸/ ۵۲۳ - ۵۲۴.
- ۳۲ - تودور نولدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، مقدمه سعید نفیسی، تهران ۱۳۲۷، صفحات: و، ز.
- ۳۳ - شاهنامه، ج ۷/ ۱۸۹۲/ ۱۴۵۸ - ۱۴۶۰.
- ۳۴ - همان، ج ۷/ ۱۹۰۶/ ۱۷۱۴ - ۱۷۱۵، ۱۷۱۹.
- ۳۵ - همان، ج ۷/ ۱۹۰۷/ ۱۷۲۹ - ۱۷۳۰.
- ۳۶ - شاهنامه، نسخه خطی محفوظ در کتابخانه موزه بریتانیا، بنشانه Or.2926، مورخ ۱۲۴۶ - ۱۲۴۹ هجری قمری، برگ ۱۱۲b تا ۱۱۵a. تمام اطلاعات مربوط به منظومه ببریان را آقای جلال خالقی مطلق در اختیار بنده قرار داده‌اند. با سپاسگزاری از ایشان.
- ۳۷ - اسدی طوسی، گروشاسب نامه، تصحیح حبیب یغمائی، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۴، ص ۷/۱۷۴.
- ۳۸ - همان، ص ۲۹/۱۷۵.
- ۳۹ - همان، ص ۴۹/۱۷۶.
- ۴۰ - کوش نامه، بیت‌های ۹۶۲ - ۹۷۷.
- ۴۱ - اسکندرنامه (روایت فارسی گالیستنس دروغین)، تصحیح ایرج افشار، تهران ۱۳۴۳، ص ۷۰۱ - ۷۰۴.
- ۴۲ - محمد بن محمود بن احمد طوسی، عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، تصحیح منوچهر ستوده، تهران ۱۳۴۵، ص ۱۶۹.
- ۴۳ - قزوینی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، تصحیح نصرالله سبوحی، تهران ۱۳۴۰، ص ۴۵۸.
- ۴۴ - برهان قاطع، تصحیح محمد معین، ذیل: گلیم گوشان.
- ۴۵ - فرهنگ آندراج، تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران ۱۳۳۵، ذیل: گلیم گوش.
- ۴۶ - لغت نامه، ذیل: گلیم گوش.
- ۴۷ - کوش نامه، بیت‌های ۱۲۳۴، ۹۶۹.
- ۴۸ - همان، بیت‌های ۹۹۳، ۱۱۹۷.
- ۴۹ - همان، بیت ۶۷۱۰.
- ۵۰ - همان، بیت‌های ۳۷۸، ۹۲۴، ۱۱۷۵، ۱۱۹۷، ۱۲۳۵، ۱۳۶۱، ۱۳۹۵، ۱۴۵۵، ۱۴۶۲، ۱۵۲۳، ۱۸۶۲، ۲۴۵۴، ۲۵۳۶، ۳۹۶۲، ۳۷۳۳، ۴۹۴۰، ۴۹۵۲، ۵۱۷۸، ۵۷۸۹، ۵۹۳۸، ۶۳۱۲، ۷۴۰۸، ۷۹۳۵.
- ۵۱ - همان، بیت‌های ۹۶۹، ۱۱۹۷، ۱۲۳۳، ۲۷۴۹.
- ۵۲ - همان، بیت ۱۴۶۱.
- ۵۳ - همان، بیت ۶۳۱۵.
- ۵۴ - همان، بیت‌های ۹۶۸۸، ۹۶۹۰، ۹۷۲۵ - ۹۷۲۶.
- ۵۵ - همان، بیت ۲۷۴۸.
- ۵۶ - همان، بیت ۱۲۳۴.
- ۵۷ - همان، بیت‌های ۲۲۹، ۹۶۹، ۱۲۳۵، ۱۴۶۱، ۲۷۴۹.
- ۵۸ - همان، بیت ۱۲۳۵.

۵۹- همان، بترتیب بیتهای ۹۶۹، ۲۲۹.

۶۰- همان، بیتهای ۱۲۳۳-۱۲۳۵.

۶۱- همان، بترتیب بیتهای ۱۳۶۱، ۱۳۹۵، ۲۴۵۴.

۶۲- همان، بیت ۲۱۳۰.

۶۳- «گوش»: گوشش، امر به گوشش کردن و کوشیدن یعنی بکوش و سعی کن، کوشش و سعی کننده را نیز گویند که فاعل باشد (سخت کوش، اسم فاعل مرخم). «گوش»: کفش و پای افزار. «گوش» در زبان تازی: ترسیدن و فزع کردن و غیره. «کوشانیان» (لغت نامه دهخدا). «کشور کوشان» (فرهنگ فارسی معین). «کوشان» نام دهی در ایرانشهر. «کوشانه» نام دهی در سراب (لطف الله مفخم پایان، فرهنگ آبادیهای ایران، مشهد).

«گوش»: عضوی که بدن عمل شنیدن انجام می گیرد؛ گوشه و زاویه (فرهنگ فارسی معین)، در آیین زردشتی، ایزد نگهبان چارپایان، موکل به روز چهاردهم (موسوم به گوش) هر ماه شمسی (دایرة المعارف فارسی، لغت نامه دهخدا، فرهنگ فارسی معین، برهان قاطع)، نام دود از شهرستان چاه بهار، یک ده از شهرستان مشهد، و یک ده از شهرستان بیرجند (فرهنگ جغرافیایی ایران، ج ۸ و ۹، بنقل از لغت نامه دهخدا). «گوش»: گفتن و گفتار.

«پیلگوش»: سوسن، گل نیلوفر، دارویی گیاهی بنام لوف، آن که گوشه چون فیل دارد، قومی از یاجوج که قدما آنان را پهن گوش می پنداشتند. پیلغوش، خاک انداز، قسمی شیرینی. «گوش فیل»: گیاهی از راسته تک لپه ایها، نوعی شیرینی. «گوش فیلی»: مانند گوش فیل، درختچه ای از تیره کاکتوسها (فرهنگ فارسی معین).

۶۴- گوش نامه، بیتهای ۹۹۲-۹۹۵. در مصراع دوم بیت ۹۹۵، «رویش» از «پیشش» مناسبتر می نماید.

۶۵- دوست دانشمند آقای خالقی مطلق علاوه بر نقل چند بیت از منظومه حماسی ببریان درباره دیوی بنام «گلیمنه گوش» که من از آن بکلی بیخبر بودم، ضمن تأیید احتمال صحت ضبط «گوش» افزوده اند: «البته این را هم عرض کنم که دیوان و دشمنان گاهی نامهایی نیز چون: جوشان (جویا، گویا)، با زور (هر دو شاهنامه)، زوش (در داستان شرنگ)، آغوش (در یک روایت الحاقی شاهنامه) و غیره هم دارند و از این رو گوش از کوشیدن و یا پیل گوش (کوشنده با پیل) شاید محتمل باشد. و بالاخره این که برخی از این نامها شاید تحریف شده باشند. مثلاً دیوگندرز در اوستا و زبان پهلوی در شاهنامه «گندرو» خوانده شده، بحساب این بیت در داستان ضحاک:

ورا گُند رو خواندندی بنام به گُندی زدی پیش بسیداد گام

۶۶- گوش نامه، بیت ۶۶۶.

یادداشتی دیگر:

در نسخه خطی مجمل التواریخ والقصص، محفوظ در کتابخانه ملی پاریس، کاف (کاف تازی) و گاف (کاف پارسی) هر دو به یک شکل، و با یک سرکش نوشته شده است: گوش (قهرمان گوش نامه)، فانک و نونک (پسران جمشید)، فری ریک (دختر طیهور شاه، زن آبتین)، ماهنک (شاه چین) ... ولی در مجمل التواریخ والقصص تصحیح ملک الشعراء بهار (چاپ ۱۳۱۸) چهار کلمه نخستین با کاف (کاف تازی) آمده است و «ماهنک» با گاف (کاف پارسی). چنین می نماید که بهار در ضبط کاف و گاف در این گونه کلمات ناآشنا، و از جمله کلمات مذکور در فوق بنا به تشخیص و سلیقه خود عمل کرده است.

با سپاسگزاری از خانم شیرین معاصر دانشجوی دانشکده هنرهای زیبا، دانشگاه پاریس، که به خواهش نویسنده این مقاله، صفحات معینی از نسخه خطی مجمل التواریخ را در کتابخانه ملی پاریس از نظر طرز نگارش کاف و گاف مورد بررسی قرار داده و ضبط کلمه های مورد بحث را - با توجه به شماره و ورقهای نسخه خطی که در اختیارشان قرار داده بودم - با دقت و وسواس از روی میکروفیلم نسخه خطی مذکور رونویس کرده و به همراه نامه مورخ ۱۸ سپتامبر ۱۹۸۷ خود برام فرستاده اند.

یادداشت

۳

۱۲ - ابتکار زیانبخش

در چند سال گذشته لغت تازه‌ای در زبان انگلیسی ظهور کرده که باید آن را در اساس از برکات کج طبعی عده‌ای فضل فروش کم مایه شمرد و آن بکار بردن Farsi است بجای Persian برای زبان رسمی ایران. رواج این لعبت نوظهور بجایی کشیده که حتی کتاب لغتی که تازگی بتوسط سه تن از مترجمان اسناد دیوان حقوقی لاهه تدوین و از طرف مؤسسه انتشاراتی بریل در هلند اعلان گردیده، بنام English-Farsi Dictionary of Legal Terms خوانده شده. اخیراً «انجمن فرهنگی ایران» اعلامیه‌ی بجایی برضد بکار بردن این واژه در زبان انگلیسی منتشر کرده است.

بسا که دیگر نتوان رواج این غلط را مانع شد و شاید در سالهای آینده شاهد متروک شدن کلمه Persian که تصویری از شعر فارسی و هنر ایران و باغهای ایرانی و سابقه تاریخی و فرهنگی ایران را بذهن می‌آورد باشیم، و زبان فارسی با این نام نوظهور در ذهن عامه مردم انگلیسی زبان در عداد یک رشته زبانهای گمنام آسیایی و آفریقایی درآید.

این زبان از خود ما سرچشمه گرفته. وقتی در ۱۳۱۴ از کشورهای خارجی خواستیم که در زبان خود «ایران» را جانشین Persia و نظایر آن کنند توجه نکردیم که اگر لفظ «ایران» برای ما آشنا و گرامی است در غالب زبانهای دیگر بیگانه و عاری از تدایمهای مطلوب است. در شور و وطنخواهی به کاری زیانبخش دست زدیم و نستجیده بقول زنده یاد محمد علی فروغی معرفه‌ای را نکره کردیم و به یک گردش قلم نام کشور خود را از خاطره‌های تاریخی که در طی قرنهای آنها هاله وار در بر گرفته بود محروم نمودیم. اگر از دخالت در زبان دیگران خودداری کرده بودیم و غروری کورچشم ما را غافل نساخته بود، شاید امروز متظاهران به دانش این تحفه تازه را به بازار نمی‌آوردند و ارتباط روشن میان

Persia و Persian مانع از نوپردازی بیجای آنان می‌شد، و هم ناچار نبودیم برای ثبوت آن که ایران کشوری نوحاسته نیست و متاعش تنها کینه و ستیز و ستم و بی تدبیری نیست، بلکه صاحب تاریخی کهن و فرهنگی بارور است این همه کوشش کم حاصل بکار ببریم.

۱۳ - آرایشی بی نام

ذهن ما از آمیختن تنوع و وحدت لذت می‌برد. تنوع، ملال تداوم را از بین می‌برد و وحدت، آشفتگی تنوع را چاره می‌کند و ما را از بیگانه به آشنا می‌پیوندد.

«تکرار» از عوامل وحدت است. در موسیقی اساس ضرب و در شعر پایه وزن است. در نقاشی از موجبات تعادل نقشها و توازن خطوط و رنگهاست. در بناها تکرار ستونها و رواقها و در گاهها ایجاد وزنی بصری می‌کند. در همه هنرها عامل مقارنه است.

این تمایل به تکرار و بازگشت به آشنا در زبان نیز مصداق دارد. قافیه و ردیف در شعر صورتی مصنوع و سنجیده از آن است. صورت ساده تری از آن در اصطلاحات روزمره مثل «حیران و سرگردان»، «عبور و مرور»، «عاطل و باطل»، «رتق و فتق»، «آب و تاب»، «یار غار»، «خل و چل»، «کج و معوج»، «چرند و پرند»، «شیله پيله» دیده می‌شود.

شاهد روشنتری از این میل طبیعی به تکرار، یک رشته اصطلاحاتی است، معمولاً مرکب از دو جزء، که با یک صوت آغاز می‌شوند. بیشتر آنها زاده طبیعی طبع مردم است و زبان گفتگورا می‌آید. از این قبیل است بد و بیراه، تنگ و ترش، سلام و صلوات، صحیح و سالم، صاف و ساده، سر و صدا، خورد و خوراک، خور و خواب، دوا و درمان، فوت و فن، شوخ و شنگ، کند و کو (کاو)، مات و مبهوت، داغ و درفش، وردار و ورمال، گنج و گول، باد و بروت، موم و مرهم، سوراخ سمبه، جوان جاهل، کور و کچل، تخم و ترکه، جادو و جنبل، دور و دراز، بند و بست، سفت و سخت، حق و حساب، فیل و فنجان، سر و سیر، کاسه و کوزه، دل و دماغ، قیل و قال، کس و کار، خر خدا، سر و سامان.

در برخی موارد قوت این تمایل کلمه‌ای را که معنی آن شاید فراموش شده نگاهداشته و یا برای ایجاد هم‌آوایی کلمه‌ای را که خود بخود عاری از معنی است بوجود آورده، چنان که در ترکیباتی از قبیل پک و پوز، پیر و پاتال، نگ و نال، چاق و چله، لات و لوت، سفیل و سرگردان، درب و داغان، فت و فراوان، لفت و لیس، دک و دنده، پول و پله، صاف و صوف، ولنگ و واز، مست و ملنگ، پرت و پلا، راست و ریس، قارت و

قورت، جک و جانور، زال و زندگی، معنی کلماتی مانند پک و فت و پلا و دک و جک و امثال آنها بتنهایی آشکار نیست. در «سور و سات» همین تمایل از یک کلمه، یعنی «سیورسات» ترکی بمعنی زاد و توشه و علوفه دو کلمه هم آواک ساخته، بطوری که در زبان گفتگو جزء اول با کلمه «سور» بمعنی مهمانی مشتبه می شود. و باز همین تمایل «سد سکندر» را در محاوره بر «سد اسکندر» ترجیح داده است.

اما تنها در زبان گفتگو نیست که به این گونه جفتها بر می خوریم. در زبان قلم نیز از این دست کم نیست و بسیاری در هر دو بکار می رود، چنان که از تاخت و تاز، جنگ و جدال، چون و چرا، قول و غزل، شیخ و شاب، شر و شور، سنگ و سبوی، شاخ شمشاد، سیر و سفر، زر و زور، در و دروازه، راه و رسم، خواب و خیال، سر و صورت، رنگ و رو، خس و خاشاک، خرّم و خندان، چند و چون، جاه و جلال، تاب و توان، تار و تیره، تاج و تخت، تیر و تیر، کم و کاست، مال و منال، سن و سال، مفت و مسلم، مرگ و میر، مور و ملخ، گرمابه و گلستان، عارف و عامی، کار و کوشش، مرد میدان، جدّ و جهد، در و دیوار، گل و گیاه، مور و ماهی، شیر و شکر، کوه و کمر، زیب و زیور، مرغ و ماهی، مار و مور، کوه و کاه، لهو و لعب، نام و نشان بر می آید. در اصطلاحاتی مثل «مواز ماست کشیدن» و «مکش مرگ ما» نیز کشش تکرار آشکار است.

اگر کمی دقت کنیم می بینیم که این ترکیبات سگه خورده عموماً آهنگ مطبوعی دارند و به گوش خوش می آیند. این خوشآهنگی گاه نتیجه تضاد و توالی هجاهای کوتاه و بلند است (خور و خواب، پک و پوز، و در تقطیع معادل: - u u)؛ گاه از تباین حرکات باز و بسته است (لات و لوت، قیل و قال، مات و مبهوت)؛ گاه از متوازی بودن حرکات است (مال و منال، تاخت و تاز، جاه و جلال)؛ گاه از منتهی شدن چند هجای کوتاه به یک هجای بلند (خور و خواب، کم و کاست: - u u، گل و گشاد، دل و دماغ، ولنگ^۲ و واز: - u u) و گاه از در میان گرفتن یک یا چند هجای بلند، یک یا دو هجای کوتاه (گول و گیج، مات و منگ^۳: - u، قول و غزل، دور و دراز: - u u، خرّم و خندان: - u u) و گاه از تناوب هجاهای بلند و کوتاه و حرکات باز و بسته است که اشکال مختلف پیدا می کند (موم و مرهم: - u، سیر و سفر، فیل و فنجان، چون و چرا: - u u، عارف و عامی: - - u u و جز اینها).

الگوهای صوتی که این ترکیبات بخود می گیرند و تناسب آنها با پایه های اوزان شعر فارسی در خور دقت و پژوهش است.

این میل طبیعی به تکرار صوتی، بخصوص در آغاز کلمات، نزد بسیاری از ملتها دیده می‌شود. بخصوص در میان اقوام ژرمنی و سلتی (مثلاً مردم ایرلند و ویلز) رواج بسیار داشته،^۴ و در شعر قدیم آلمانی و انگلیسی و ایسلندی یکی از فنون عروضی بشمار می‌رود، یعنی شاعر حرفی را در اول دو یا چند کلمه که تکیه بر آنهاست برای افزودن تأثیر شعر مکرر می‌کند.^۵ مثالهای آن در شعر قدیم انگلیسی بسیار است.

در شعر فارسی نیز این صنعت فراوان بکار می‌رود ولی چون در کتابهای بدیع، صنایع شعری تابع میزان عربی است و در شعر تازی چنین صنعتی رواجی و نامی نداشته در بدیع فارسی هم از آن یاد نشده و در نتیجه یکی از آرایشهای طبیعی و مؤثر شعر فارسی بی نام مانده. این آرایش در تمام ادوار شعری ما رواج داشته است و بی کوششی و تنها بسبب طبع بر زبان شاعران جاری شده، مثلاً در این بیت منوچهری در ستایش ممدوح:

ارزنی باشد به پیش گرزهاش ارژنگ دیو

پشه‌ای باشد به پیش گرزهاش پورپشنگ

که در مصراع دوم حرف «پ» چهار بار در آغاز کلمات تکرار شده؛ و یا در این بیت معزی با تکرار هاء در مصراع اول:

هایل هیونی تیزدو، اندک خور و بسیارو

از آهوان برده گرو در پویه و در تاخستن

و یا این بیت سعدی:

اگر باد و برف است و باران و میغ و گر رعد چوگان زند، برق تیغ

و یا تکرار «پ» در این بیت ناصر خسرو:

پند از حکما پذیر، ازیراک حکمت پدر است و پند فرزند

و یا تکرار میم و دال در مصراع دوم این بیت مولوی:

به دشنام از دعاگویی نگردد عاشق صادق

که مستان ملامت را دل از دشنام شد فارغ

آنچه مرسومتر است تکرار آواکی در آغاز دو یا سه کلمه است، مثلاً در این مطلع

انوری:

گردل و دست بحر و کان باشد دل و دست خدایگان باشد

و این بیت زینبی:

تیر و تیغت تازه دارد دین تازی را همی

چون کمین دارد کمانت بر گمان بد گمان

و این بیت از مثنوی خنگ بت و سرخ بت عنصری:

همی توختند و همی تاختند همی سوختند و همی ساختند^۶
و این بیت هاتف:

تو کمان کشیده و در کمین که زنی به تیرم و من غمین

همه غم بود از همین که خدا نکرده خطا کنی

(تکرار کاف در مصراع اول و خ در مصراع دوم)

و در این بیت سیمین بهبهانی:

بگذار قصه که این جا، سیلاب خون و خدنگ است

وز جنگ ناله بر آری، کز جنگ نفرت و ننگ است

(تکرار «خ» در مصراع اول و «ن» در مصراع دوم)؛ و یا این بیت فروغی بسطامی:

به چه عضو تو زند بوسه، نداند چه کند بر سر سفره سلطان چونشیند درویش

(تکرار سین سه بار در مصراع دوم) و این سطر از امید (اخوان ثالث):

چاشتگاهی گرم بود و چون دم دیوان دوزخ، باد.

و باز از او:

دروید شوق و پیغام ستایش نگاه ناز و لبخند نوازش

و این بیت از پروین اعتصامی:

شادابی شاخ و شکوفه در باغ هنگام گل از سعی باغبان است

و این بند از سرشک (شفیعی کدکنی):

ای خضر سرخ پوش صحاری

خاکستر خجسته ققنوسی را

بر این گروه مرده بیفشان

و باز از او:

شهر خاموش من! آن روح بهارانت کو؟

شور و شیدایی انبوه هزارانت کو؟

می خزد در رگ هر برگ تو خوناب خزان

نکبت صبحدم و بوی بهارانت کو

(تکرار «ش» و «خ» و «ب»).

و این بیت سایه (هوشنگ ابتهاج):

نوید نامه ات ای سرو سایه پرور من

بگوبیا که نسیم بهار را مانی
و این دو بیت سیاوش کسرائی (با تکرار «پ» و «ن»)
بی پرده دیدم عاقبت آن پای در گریز
آن ناشناس رهن خواب شبانه را
لب تشنه وا گشود به من نغمه نگاه
دیدم که می شناخته ام آن ترانه را
و باز این سطر از او:

و خواب خفتگان خاک می بخشد به دل سامان.
اما گاه شاعر در پی تکرارهای بیشتر می رود، مثلاً حافظ در این بیت:
فغان کاین لولیان شوخ شیرین کار، شهر آشوب
چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغما را

و بیت معروفش

شراب و شاهد و شمع و شراب و شیرینی...

و یا این بیت حمید مصدق:

شبی آرام چون دریای بی جنبش سکون ساکت سنگین سرد شب
گاه شاعر دو صوت را بتناوب یا توالی تکرار می کند، چنان که تکرار «خ» و «ج»
در این بیت فردوسی در کمان کشیدن رستم:

ستون کرد چپ را و خم کرد راست خروش از خم چرخ چاچی بخواست
که تکرار حرفهای سایشی در مصراع دوم ضمناً نشانی از صغیرتیر در بردارد.
و یا در این مطلع بهار در نفرین جنگ که در مصراع اول آن «غ» و «ج» بتناوب و
به شیوه ای مؤثر تکرار شده:

فغان ز جغد جنگ و مرغوای او که تا ابد بریده باد نای او
و گاه بازی صوتی از این هم متنوعتر است، چنان که در این شعر پروین:

افسون فسای افعی شهوت را افسار بند مرکب سودا را
که تکرار الف و فاء و سین طرحی ظریف بخود گرفته.

گاه صوتی که تکرار می شود در اول کلمه نمی آید، ولی در این صورت معمولاً در
هجایی می آید که تکیه بر آن قرار دارد، مثلاً در این بیت سرشک:

موج موج خزر از سوک سیه پوشانند بیشه دلگیر و گیاهان همه خاموشانند
(شاهد بر سر گاف دلگیر است)

شاید در کمتر شعری رواج این آرایش را بیش از آن که در قطعه‌ای که امید در سوگ آل احمد سروده مشهود است بتوان دید. برخی بیتها یا مصراعهای آن:

همه تن او رگ غیرت، همه خون خشم و خروش
همه جان شور و شرر، نور و نوا بود جلال
استخوان قرص تنی، پیکره جهد و جهاد
تن بهل، کز جتم و جان جدا بود جلال
دل ما بود و در آن درد و دلیری ضربان
سینه اش خانقه سر و صفا بود جلال
هر خط او خطری، هر قدمش اقدامی
هر نگه نایره نور و ذکا بود جلال...
تازه صد سینه سخن، بلکه صلا بود جلال...
رفت و دردا که به صد درد دوا بود جلال...

غرضم از آوردن نمونه‌های مختلف این بود که روشن شود این آرایش در زبان فارسی و شعر آن کاملاً اصیل و طبیعی است و از شاعران معاصر مثالهای بیشتری آوردم، چون این شاعران کمتر در پی صنعت اند. ضمناً باید توجه داشت که این آرایش غیر از جناس یا تجنیس و انواع آن است که در کتابهای صنایع بدیعی می‌آورند و بیشتر صنعتی تکلف آمیز است. جناس اصولاً ناظر به دو کلمه است که کلاً یا بعضاً یکسان تلفظ شوند (مثل شیر و شیربه دو معنی، زار و نزار، خطا و ختا و جز اینها).

این تمایل طبیعی زبان گاه در تحریف و یا «اصلاح» شعر شاعران نیز مؤثر می‌شود، مثل جانشین ساختن «جفا و جور» بجای «جفا و سنگ» در این بیت سعدی:

همیشه بر سنگ شهری جفا و سنگ آید

از آن که چون سگ صیدی نمی رود به شکار

به گمان نگارنده دور نیست که «هفت سین» عید که با سین شروع شدن اجزاء آن سابقه تاریخی صریح و دقیقی ندارد از آن جا مرسوم شده که چون برخی از اقلام میز عید مثل سبزه و سیب و سیم (نقره) و شاید سمنو با سین شروع می‌شده، چندتایی نیز بر آن افزوده اند تا به عدد معروف و حق بجانب هفت برسد والا توجه سیر و نکبت یار آزارش و سرکه و مزه اخم انگیزش بر سر میز عید کمی دشوار است و سنجدر را نیز مشکل بتوان شاه میوه سرزمینهای آریایی شمرد.

طبعاً آرایشهای آوایی در شعر فارسی منحصر به نوعی که ذکر کردم نیست و اگر

روزی کسی همت کند و کتاب بدیعی منحصرأً به اتکاء اشعار شاعران خوش ذوق و فصیح فارسی زبان و نه به تقلید آنچه در کتابهای پیشینیان آورده اند بنویسد و سخنان و امثلهٔ قالبی و تقلیدی قدما را کنار بگذارد، گفتنی بسیار خواهد بود. در چنین اثری کسی استعاره و مجاز را جزء «صنایع» شعری (هر چند معنوی) نخواهد شمرد. اینها جان شعر است، نه از عوارض آن. و کسی وقت خواننده را به توضیح تکلفاتی چون «لزوم مالا یلزم» و «ردّ الصدر الی العجز» تلف نخواهد کرد. آرایشهای اصیل و طبیعی شعر فارسی را از صنایع عمدی و اتفاقی جدا خواهد نمود و تناسب و تضاد و تلمیح را که در شعر فارسی غلبه دارند و صنایع طبیعی آن بشمار می روند در ردیف اعنات و ذو بحرین و محتمل الضدین و قلب و توشیح نخواهد آورد، بلکه با تشخیص آنچه عام و رایج است چهرهٔ واقعی شعر فارسی را با آرایش ظریف و پوشیده اش آشکار خواهد کرد و شاعرانی که شعر خود را مثل صورت بعضی زنان به رنگهای تند و زیورهای سنگین و نقشهای شگفت آراسته اند در برابر شاعرانی چون فردوسی و سعدی و حافظ که سیمای شعر والای خود جز به رنگهای نجیب و طبیعی نیاراسته اند خواهد گذاشت. چنین کسی طبعاً توجه خواهد کرد که تشبیهات شعر فارسی عموماً کوتاه و بسیط است، مثل تشبیه عشق به آتش و خال به دانه و دست به دریا؛ تشبیهات دامنه دار و مرکب که در آن وضعی با جزئیاتش به وضعی دیگر تشبیه شود (چنان که در شعر یونان باستان، یا شعر انگلیسی مرسوم است) و مشبهٔ به فقط مفهومی بسیط نباشد نادر است. و هم این که عمدهٔ تشبیهات و استعارات فارسی بر اساس جان بخشیدن به اشیاء و زنده انگاشتن آنها و نسبت دادن احوال و خصوصیات آدمی به جماد و نبات و حیوان و مفاهیم دیگر است (دست تقدیر، گریهٔ شمع، الفت موج، جور سپهر، خندهٔ گل). نیز در چنین اثری تحولاتی که در طرز اداء اندیشهٔ شاعرانه و آرایش کلام از رودکی تا بیدل و هم از نیما به بعد روی داده موضوع گفتگو خواهد بود، و این که در شعر فارسی با تمایل انکار ناپذیری که به زینت و آرایش دارد آیا آرایشهای طبیعی را باید از عوارض آن شمرد یا از عناصر آن بشمار آورد.

۱۴ - نَمَکُو

مرادی کرمانی را شاید بسیاری نشناسند. از نویسندگانی است که آثارش بیشتر در طی ده سال اخیر منتشر شده. من پنج سال پیش به لطف جمال زاده با داستانهای او آشنا شدم که بچه‌های قالی باف خانهٔ او را بامانت به من سپرد. خواندم و حیرت کردم - حیرت از زبردستی نویسنده، از چشم باریک بین و ضمیر حساسش، از اعتمادی که به قلم خود

دارد و از استواری ساختمان داستانها. راست این است که منتظر نبودم. نویسنده تازه در بیست سی سال اخیر کم برخاسته است. نامهای عمده هنوز همانهاست که بیست سال پیش بود. اما مرادی چهره تازه‌ای است - تازه و درخشان.

بچه‌های قالی باف خانه مرکب از دو داستان است. یکی درباره «نمکو» کودک ساده پنج شش ساله‌ای که پدرت خورده بینوایش او را از ناچاری برای کارگری در قالی باف خانه‌ای با دلالتی معامله می‌کند؛ و دیگری درباره «اسدو» نقش گوی نگونبخت قالی باف خانه و زنش «خجیجه» (خدیجه) و «صفرو»، کودک دیگری در قالی باف خانه که ظاهراً مرض جوع دارد.

در این دو داستان مظاهر فقر و تنگدستی مفرط، از گرسنگی و علف خواری و افتادگی و زبونی و جهل و کثافت و بیماری و نیز بیرحمی و قساوتی که از تهیدستی می‌زاید، با قلمی ساده و با جملاتی کوتاه و برهنه در برابر ما قرار دارد. سبک نویسنده نزدیک به سبک ناتورالیست‌هاست، یعنی سبکی که در آن نویسنده بدون کوشش در تحلیل احوال درونی و بدون راه دادن به تأثر و تألم شخصی، به توصیف دقیق وقایع و افراد (معمولاً افراد بیچیز و زحمتکش) و نقل مکالمات آنها می‌پردازد - کم و بیش مثل عکاسی که از صحنه‌ای عکس بگیرد. در پس این ظاهر نامتأثر و بی‌اعتناء عموماً دلی حساس نهفته است، اما خودداری نویسنده از داوری و وارد کردن تأثرات خود در متن داستان غالباً بر تأثیر آن می‌افزاید. طبعاً کامیابی داستان بسته به نفوذ اندیشه نویسنده و گزیدن و تنظیم صحنه‌ها و نیروی وی در انتقال عواطف است.

من در تمام داستانهای فارسی داستانی مثل این دو داستان که خواننده را بر روزگار مردم بینوا و دست‌بدهان حاشیه کویر جگر خون‌کند و مزه زهرستم و طعم خواری فقر را در کام وی بنشانند نمی‌شناسم. مرادی که در دهی از دهات کرمان زاده است و شاید خود مزه تهیدستی و عوارض آن را چشیده است، صحنه‌های زندگی این دهات و احوال مردم آن را به کمک چشمانی ذره‌بین مانند و حافظه‌ای توانا به خاطر سپرده و حال آنها را با جزئیاتی که صحنه‌ها را در برابر ما دقیق و زنده و نافذ برپا می‌دارد وصف می‌کند - صحنه‌هایی که با آن که از فقر بسیار شنیده‌ایم غالباً تازه و تکان‌دهنده است: صفرو در طویله نیم روشن، دور از چشم «اوستا»ی شلاق‌کارش پیهین‌های تازه را می‌شکافد و جوهای باد کرده را از میان آنها بیرون می‌کشد و برای چاره گرسنگی در دهان می‌گذارد؛ مباشر ارباب خری را که پدر نمکو برای کوتاه کردن راه از زمین ماش کاشته سرهنگ گذرانده است به آتش می‌کشد و خر در میان شعله‌های خار و گون می‌سوزد و

بوی گزنده پوست و گوشتش در صحرا می پراکند؛ پالانی روی صورت صفرو که انار سوخته‌ای را بی اجازه کنده است می گذارند و مردی بر آن می نشیند و «اوستا» ران و کفل او را با ضربه‌های زنجیر خونین می کند و مخلوطی از خون و پیشاب بر زمین جاری می شود؛ نژادن خجیجه هنگام وضع حمل در نتیجه کج شدن استخوانهای طی سالهای قالی بافی و درماندگی ماما و کسانش که شاهد مرگ دردناک او هستند؛ نذرها و دفع زخم چشمها و جادو و جنبلهایی که دهاتیان بیچاره برای برآوردن نیازهای خود می کنند...

با آن که این دو داستان بیش از ۸۵ صفحه نیست، آگاهی و اطلاعی که از اوضاع این گونه دهات و روزگار مردم آن و مصائب و اعتقادات و غذاها و داروها و مراسم آنها بدست می دهد شگفت آور است. اهل زبانشناسی نیز گنجینه‌ای از لغات و اصطلاحات محلی در آن می یابند.

طبعاً کنجکاو شدم که آثار دیگر مرادی را هم ببینم. داستانی بنام نخل نوشته است (۱۳۶۱) که آن را «قصه بلند» خوانده. بیشتر، داستان پسرکی مراد نام است در دهی سردسیر در کرمان. درویشی هسته خرمایی برای او می کارد که بخلاف انتظار اهل ده سبز می شود و می بالد. این داستان آب و هوای دیگری دارد. ده مراد نسبتاً آباد است و پر گل و گیاه و میوه، و مردمش رو بهمرفته معقول و بی آزار و رحیم دل؛ ولی پیداست که آنچه خاطر نویسنده را به خود مشغول می دارد عوامل بچه‌ها و پسرکهاست: نیازها، شیظنتها، بازیها و خواب و خیالهای آنها.

این معنی از یک رشته کتابهای دیگر مرادی بنام قصه‌های مجید نیز بر می آید که ابتدا بصورت برنامه‌های رادیویی پخش شده است. من تنها جلد اول آنها را دیده‌ام. مجموعه‌ای است از داستانهای جداگانه از زندگی مجید، پسر ده دوازده ساله از خانواده‌ای فقیر ولی نه بی‌نوا، که بی بی، مادر بزرگ نیمه سختگیر ولی مهربانش او را بزرگ کرده و به مدرسه فرستاده و حال درس می خواند. داستانها عموماً طنز آمیزند. موضوع آنها اتفاقاتی است که در زندگی روزانه برای مجید روی می دهد: قفس بلبل را که آو یزان است می اندازد و وقتی بی بی سر می رسد گناه را به گردن گربه سوگلی مادر بزرگ می اندازد و در نتیجه مأمور می شود «ملوس» را در گونی کند و ببرد و سر بدهد. گفتگوی او با گربه نمونه خوبی از خوش طبعی نویسنده است و برگرداندن گربه و اقرار به گناه نمونه‌ای از طبیعت سالم و مهربان پسرک و بخشودگی او نمونه حلم و گذشت

بی بی. از عطاری چای و قند و زردچوبه می خورد و در خانه به کاغذهایی که عطار اینها را در آن پیچیده است دقیق می شود. می بیند داستان پسری است که از خانه گریخته است. در پی بدست آوردن اوراق بقیه داستان بر می آید. ماجرا و مذاکرات مضحک او با عطار بقیه داستان را تشکیل می دهد. داستان دیگر ماجرای موهای پر پشت و نخواب اوست و آنچه سلمانیهای مختلف با باز شدن مدارس پس از تابستان با موهای بینوای او می کنند؛ دیگری داستان عکس برداشتن او برای مدرسه و برخورد بی بی با این اداهای تازه است.

آنچه در این داستانها که به زبانی ساده ولی رسا و با طنزی ملایم ولی اصیل نوشته شده تازگی دارد این است که از مصائب و عقده ها و کینه ها و اعتراضها و دل گشتگیها و زهرخندهایی که غالب داستانهای کوتاه و بلند معاصر فارسی را آکنده است خالی است و کاملاً مناسب خواندن بچه ها (و بزرگها). طنز مرادی اساساً بر وصف وضعیتهای مضحک است. در خنده اش نه نیش است نه زهر. بکار بردن سبکی از گفتار در مقامی که مناسب سبک دیگر است یکی از وسائل طنز اوست. آدمیت ساده و اعتدال مطبوعی در زندگی غالب افراد داستان بچشم می خورد. اگر کسی در پی داستان «سالم» بگردد اینهاست. البته بچه های قالی باف خانه با قوت تأثیر کم مانندش از مقوله دیگر است.

آنچه برای من درست روشن نیست این که چطور کسی که بچه های قالی باف خانه را نوشته و به بلاغت تمام گزارشگر رنج و الم مردم دور افتاده و پریشان روزگار دهات حاشیه کویر شده، در داستانهای دیگرش کمتر اثری از آن احوال است. پیامش پیام آشتی و خنده و امید است. گرچه خود بنا روا جلد اول قصه های مجید را «طنز تلخ» خوانده، پیداست که سختی دوران کودکی و مشاهده زندگی ستمدیدگان روح او را مجروح نکرده و از تعادل بازداشته است.

اخیراً در مجله نشر دانش خواندم که جایزه سال ۱۳۶۵ در رشته «نثر فارسی» به مرادی داده شده است. از خود پرسیدم آیا رشته «داستان نگاری برای جوانسالان» مناسبتر نبود؟

۱۵ — غلامحسین بنان

سال گذشته غلامحسین بنان، سرآمد خوانندگان ایران درگذشت. تا جایی که حافظه نسل زنده یاری می کند، ایران خواننده ای نظیر او نداشته است. آثاری که از او باقی مانده از میراثهای گرانمایه فرهنگی ماست. اگر بنان در غرب می زیست به تنعم می رسید و شهرت و ثروتی همسان آنچه نصیب بزرگترین خوانندگان اپرا می شود می یافت. اما

بنان هرگز فراخ بال نزیست و غم نان و هزینه زندگی همواره دامنگیر او بود. در سالهای ۱۳۴۰ که من بیشتر او را می دیدم، در خانه ای در گوشه دور افتاده ای از غرب طهران می نشست. وسایل خانه کم مایه بود. تازه ماشین فولکس واگن قرمز رنگ تیره ای خریده بود که بزحمت در آن جا می گرفت.

زندگی بنان مصادف با دوره ای بود که موسیقی در ایران بتدریج از زمره حرفه ها بیرون می آمد و در ردیف هنرها جا می گرفت، و بر اثر سرایت آداب غرب ارج می یافت. با این همه غبار خفت دیرین هنوز از چهره آن پاک نشده بود و خط فاصل میان هنرمند و عمله طرب همیشه روشن نبود و کمتر پدری در خواب و خیالش برای فرزند خود شغل خوانندگی آرزو می کرد. بنان از کسانی بود که با خودداری از خواندن در مجالس طرب و پرهیز از قبول مزد از افراد، ارزش خود و هنر خود را اعتلا بخشید.

بنان در خاندان محترمی زاده شد. پدرش بنان الدوله از طبقه دیوانی بود و مادرش به محمداشاه نسب می برد. گشاده دست و مهماندوست بود و مناعتی داشت. مردی تناور با چهره ای درشت و استوار و خوش ترکیب بود، با چشمانی قاجاری و گیرا و پوستی زیتونی رنگ و موهایی سیاه و کمی موج و صدایی پر و بم. پاکیزه لباس می پوشید و حضورش در جمع محسوس بود. صورت و اندامش در میانسالی خالی از هیمنه ای نبود. در گفتگو و نشست و برخاست گرم و صمیمی بود، هر چند از برخی شیوه ها و هواهای اداری خالی نبود. قدرشناسی دوستداران خود را پوشیده قدر می شناخت.

بنان بیانی گرم و روشن داشت و روایتگر و شوخ طبع و قصه پرداز بود. حکایتباهش غالباً از نظیره سازی و تقلید چاشنی می گرفت. با گوش استثنائی و تیزی که داشت لهجه های محلی ایران، خاصه لهجه برخی اقلیتهای مذهبی را باستادی کم نظیری تقلید می کرد و قصه های خود را با آنها گرمی می بخشید. به کمک همین گوش تیز و حافظه توانا آهنگهای ارمنی و ترکی قفقازی و عربی و هندی و آهنگهای محلی و شبانی و همچنین برخی نغمه های فرنگی را نیز باستادی می خواند. وقتی مرکب خوانی می کرد و از دستگاهی به دستگاهی می رفت و باز می گشت فقط استادانی مثل مجد و محجوبی درست از عهده همراهی با او بر می آمدند. غالباً می دیدم که نوازنده را با حرکات دست و اشارات چهره هدایت می کند. استاد مسلم ردیف بود. با صبا دوستی داشت و از سبک نواختن او تا حدی اثر گرفته بود و از او غالباً نقل می کرد. در ایامی که من از دیدار او بهره مند می شدم کسی بهتر از لطف الله مجد او را همراهی نمی کرد. مجد پنجه ای شیرین و پخته و شمرده داشت. از تارش نغمه هایی رقصان و سبک بر می خاست؛

زخمه‌هایش مثل حباب تُرد و سبک بود و طنینش مدتی در گوش می پیچید. در قطعه‌های ضربی مضراب ریز و نرمش زنده و پرنشاط و شور انگیز بود. به آواز که می رسید مضرباش سنگین و صمیمی و تأمل انگیز می شد و شنونده را بدنبال غزل می برد و اندیشه عاشقان و عوالم عارفان را بخاطر می آورد. هر زخمه‌ای را فرصت می داد که طنین خود را طی کند و بر دل بنشیند. ارتعاش ظریف انگشتانش بر پرده‌های تار ضربه‌های او را عمق می بخشید و گویا می کرد. هیچ وقت شلوغ و درهم نمی زد. با بنان جفتی کامل بودند. تابستانی در مهتابی خانه‌ما نشسته بودیم. مجد با آن که سن زیادی نداشت در نتیجه ابتلائات زندگی فرسوده شده بود و با مشکلات عصبی دست بگریبان بود. تار را برداشت که چیزی بزند تا بنان گرم بشود و بخواند. اما از نغمه‌ای که از تار بر می خاست خشنود نبود. دستش درست با اختیار او نمی رفت. چند بار از سر گرفت. ولی به ناقص خرسند نمی شد. آخر بجان آمد و در حمله‌ای از خشم و نومیدی با ضربه‌ای سنگین سیم تار را پاره کرد و تار را به گوشه‌ای پرتاب نمود. در چهره‌اش امید و برافروخته‌اش نفرین به بخت خوانده می شد. پس از آن شب من دیگر تار مجد را جز در نوار نشنیدم. چند سالی بعد درگذشت و جهان هنر از وجودش محروم ماند. سالها پیش از آن در طهران در مجلسی از دوستان شاهد صحنه‌ی مشابهی از فریدون توللی بودم و آنچه او با سه تار خود کرد. یادشان همه بخیر باد.

بنان در همان سالها، در ۱۳۴۶، از خواندن در رادیو دست کشید و به برخی کارهای آذاری در رادیو که به آنها رغبت داشت پرداخت. طبعاً با پیشرفت سن صدایش بتدریج کمی کوتاه شد؛ با این همه در مجالس دوستانه می خواند و من در همه حال نوای او را بر همه‌ی دیگر خوانندگان ترجیح می دادم.

آواز بنان خیلی بلند نبود، ولی نرم و صافی و پُر و گرم و خوش طنین بود. اختیار حنجره‌اش هرگز از دست از خارج نمی شد. چه چه بیجا نمی زد و قدرت نمایی نمی کرد. بر عکس، قدرت خود را در انتقال معنی شعر و ارائه‌ی ظرافتها و لطائف آواز نشان می داد. خوانندگان ایران بیشتر تحریر را در ضمن ادای مصوت‌های باز مثل «آ» و «اُ» می آورند اما بنان حنجره‌ای داشت که می توانست تحریرهای ظریف و یکدست را در ضمن تلفظ مصوت‌های بسته (مثلاً در کلماتی مانند «دوست» و «نیست») بیاورد که به همان اندازه که دشوار است مطبوع است. تحریرهایش موجهای ریز حریری را در معرض نسیم بخاطر می آورد. اصولاً تحریر و چه چه او هرگز خارج از متن آواز او نبود، بلکه جزء بافت آواز او بشمار می رفت.

کسائی و تهرانی و خادم میثاق و تجویدی و درگاهی و خاصه خواننده‌ای چون بنان، باید آن را از دوره‌های بارور و درخشان موسیقی ملی بشمار آورد. نوازندگان شیرین‌پنجه‌ای چون پایور و فرهنگ شریف و لطفی و صادقان بحقیقت یادگار و پی‌آمد آن دوره‌اند. باید سپاس داشت که بنان در دوره‌ای می‌زیست که پر کردن نوارهای دقیق امکان پذیر شده بود و از نوارهای بسیار که عمده از برنامه‌های رادیو تهران پر شده باقی است که نمونه‌های گرانقدری از آواز و ترانه و تصنیف اصیل فارسی بشمار می‌روند، و اگر وزیری و خالقی در گذشته‌اند و صحنه موسیقی ایران از مربیان پرشور و دانشمند و خستگی‌ناپذیری مانند آنها خالی است، نوارهای بنان بعنوان نمونه و سرمشق خوانندگی بجاست، و تا روزی که مکتب خوانندگان برقی و آهنگهای خارجی مآب آنها ذوق موسیقی اصیل را در ما نکشته است می‌تواند رهبر خوانندگان آینده باشد.

۱۶ - کوههای اوستا

اخیراً به یکی از تحقیقات نادر زبان فارسی در باره اوستا دسترسی یافتیم، و آن کتابی است بنام جغرافیای غرب ایران یا کوههای ناشناخته اوستا (۱۳۶۴) که مؤلف محترم نسخه‌ای از آن را لطفاً برای نگارنده فرستاده‌اند.

اوستا، کتاب مقدس زردشتیان، اثری کهن و دشوار است و مبهمات بسیار دارد. در طی صد و پنجاه سال اخیر بسیاری از دانشمندان غرب عمری در آن صرف کرده‌اند و با خوشه چینی از زبان سانسکریت که به زبان اوستایی خیلی نزدیک است، و سایر زبانهای هند و اروپایی و زبانهای مختلف ایرانی کوشیده‌اند تا بمعنی اوستا دست یابند. در ایران هم زنده یاد ابراهیم پورداود با پیروی از روش این دانشمندان و سالها کوشش، ترجمه معروف خود را در چند مجلد همراه با متن اوستایی منتشر ساخت و ایرانیان را مدیون زحمات خود نمود. این دانشمندان عموماً به این نتیجه رسیده‌اند که زبان اوستایی از زبانهای نواحی شرقی یا شمال شرقی ایران است و نام جاها و رودها و کوههای آن نیز ناظر به این نواحی است.

حال مؤلف محترم، آقای عمادالدین دولتشاهی از مردم کرمانشاه، در نتیجه تحقیقات بی سابقه خویش به این نتیجه رسیده‌اند که این طور نیست، بلکه اسامی جغرافیایی اوستا همه را می‌توان در موطن گرمی ایشان یافت و کلید رمز اوستا کردی است. می‌نویسند «متوجه شدم که اکثر واژه‌های اوستا که بوسیله دانشمندان غربی ترجمه و به فارسی برگردانیده شده دارای معنی واقعی خود نبوده ترجمه‌ها و گویش و آوا نویسی آنها

دارای اشتباه فراوانی است (ص ۸)... پس از این نتیجه گیری تصمیم گرفتم تمام ترجمه‌هایی که دانشمندان غربی و شرقی از اوستا نموده‌اند نادیده گرفته و اوستا را به نظر خودم با مفهومی که آن واژه‌ها در زبان کرمانشاهی و کلهری دارد ترجمه نمایم (ص ۹)». و نیز مرقوم داشته‌اند:

«قبل از هر چیز بر خود واجب دانستم که علت این اشتباهها و درهم ریختگیها را بدست آورم، پس از مدتها کوشش متوجه شدم که منشأ اختلافها در زندگی و مرگ پیامبر ایرانی نهفته است زیرا بر طبق اسناد مسلم تاریخی که مختصر آن به دست ما رسیده حضرت زرتشت که در کنار دریاچه (اورمیه) زندگی می‌نموده پس از الهام نبوت چون مورد قبول طوایف ساکن در کنار دریاچه قرار نگرفت ناچار به مهاجرت گردیده و طی سفری سخت خود را به کوهستان آوشی درینه یا آویدر کردستان می‌رساند و در آن جا به دومین الهام نبوت مفتخر می‌گردد و از آن جا نیز مهاجرت نموده و به باکتريا آمده در کناره جیحون در روی کوه هوگر به سومین الهام نبوت و برانگیختن به پیامبری سرافراز شده آتشکده خود را در آن باکتريا برپا نموده و در همان جا نیز به دست مخالفان خود شهید و آتشکده ویران و پیروان او جمعی کشته و بقیه فراری و به جاهای دور دست می‌گریزند.» (ص ۱۰-۱۱).

کشف خاصی که مؤلف محترم به آن نائل شده‌اند این است که باکتريا و باخی (بلخ) در کرمانشاه است نه در مشرق و جیحون ما در کرمانشاه است نه در ترکستان:

«اشتباه نسخه نویسان و تاریخ نویسان پس از قتل و عام و مهاجرت زرتشتیان اولیه از این جا شروع می‌شود که چون مهاجرین اولیه از مغرب به مشرق گریخته‌اند باختر که به مغرب گفته شده، واژه تغییر نام داده مغرب به مشرق تبدیل گردیده در صورتی که باخی نه تنها نام باختر یا مشرق نیست بلکه نام منطقه‌ای است در مشرق کرمانشاه و امروز هم به همان گل باخی شهرت دارد و باکتريا نیز نام محلی در مشرق و شمال شرقی کرمانشاه است. در نزدیک همین گلباخی که امروزه بنام مردم آن جا شهرت دارد و جیحون نه تنها نام رودخانه مشرق زمین در ترکستان است بلکه جیحون شهر در کنار کوه هوگر در منطقه دین آور کرمانشاه نام محلی است که حضرت زرتشت اولین بار آیین خود را در آن جا اعلام نموده و آن منطقه بنام دین آور مشهور گردیده و آتشکده باکتريا با همان نام چندین هزار سال خود هنوز به همان نام در مشرق کرمانشاه برقرار و بشکل دیگری آن آتشکده با مختصر تغییری روشن است» (ص ۱۱).

نمونه‌ای از ترجمه تازه مؤلف محترم از اوستا (زامیاد یشت) را برای مزید بهره‌مندی

میدون وزیری و خالقی بود. در دوران معاصر وزیری نخستین کسی بود که در ضمن اصلاحات دیگر، روشن ادا کردن شعر و همساز کردن معنی شعری که انتخاب می شود با دستگاه و گوشه های مناسب و برعکس را دریافت و گماشتن آواز بر ادای معنی شعر را تاکید کرد و در تربیت شاگردان خود بکار بست. پیش از او مخبرالسلطنه هدایت و بخصوص فرصت شیرازی به این نکته توجه کرده بودند، ولی وسیله و نیروی عملی وزیری را نداشتند، و نیز، شغلشان دیگر بود. سیاوش شجریان که گاه او را با بنان می سنجند، با آن که آوازی گرم و رسا و دلکش دارد، شعرش متأسفانه مفهوم نیست و کلمات در دهانش جویده و تکه پاره می شود. دو دانگش هم بلیغ نیست و حق این است که دامن آن را رها کند. در آثار اخیرش با تلاش و فشاری بیش از اندازه می خواند و انسان پس از مدتی مشتاق آرام و قراری در آواز می شود. البته سلیقه ها مختلف است و این فقط نظر شخصی من است.

بنان چنان بر آواز خود مسلط بود و چنان آرام و مطمئن و ظاهراً بی کوشش می خواند که وقتی شروع می کرد انسان هرگز دغدغه این را نداشت که جایی از عهده بر نیاید و یا فقط به ممکن بسازد و یا صدایش بشکند و یا از میزان خارج شود. با خیال آسوده و کمال اطمینان می شد به آواز او گوش کرد و خود را به دست امواج لذت سپرد. در همه خوانندگان دیگر که من شنیده ام، شاید باستثنای قمرالملوک و قوامی، انسان از نگرانی فارغ نیست.

اما در آواز بنان و پنجه مجد و کمان صبا و انگشتان محجوبی چیزی نیز غیر از مهارت و فن وجود داشت که مثل «آئی» که حافظ می گوید وصفش دشوار است به نوعی گیرندگی و کشش، نوعی قوه مغناطیسی. دیده اید که کسی مطلبی را تعریف می کند و گوش از دهانش نمی شود برداشت؛ و دیگری همان مطلب را به همان عبارات می گوید و مجلس یخ می کند. در خواندن و نواختن هم خاصیتی مثل نفس گرمی هست

چقدر سواره باید بروی تا برسی به گراوان از آن جا به چته ور (چرداور امروزی در سرک کرمانشاه و شاه آباد غرب) از عقب برمی گردی قدری استراحت می کنی از پشت کوهستان هزارخانی و گراتکی (این دو کوهستان در شمال شرقی کرمانشاه و شمال و مغرب چرداور و شیروان قرار دارد در بخش هرسین کرمانشاه).» (ص ۱۶-۱۷).

مؤلف محترم کاملاً به اهمیت اثر خود واقف بوده، در این باره پس از اشاره ای به برخی از توضیحاتی که خواننده را بهتر «به عظمت کاری که شروع نموده و سالها صرف تکمیل و تحقیق آن کرده» اند مطلع می سازد، مرقوم می دارند «در قسمت توضیح واژه ها

در متن کتاب مباحث دیگری که از جنبه تاریخی شایان اهمیت و قابل توجه است شرح داده‌ام که... مورد توجه باستانشناسان و جغرافیدانان و مورخین خواهد بود و سر و صدای زیادی دربارهٔ رد یا قبول این گردآورها ایجاد می‌نماید که کاملاً جنبهٔ حقیقی یک اثر تحقیقاتی نمایان گردیده و دانش پژوهان را به گفتگو وادار خواهد کرد... و این کتاب یکی از پر جنب‌و‌جالت‌ترین کتابهایی است که در این پنجاه سال اخیر نوشته شده است» (ص ۱۲).

مؤلف محترم از ارائهٔ طریق برای تحقیقات آینده نیز غفلت نوریده و ضمن توضیح واژه «تاو» می‌نویسد تاو «بمعنی تابیدن و پرتاب کردن و تابش آمده هر سه کلمه یعنی آتش در روی آن پرتاب می‌شود که معرف کوه آتش فشان است... در هر صورت اوستا با واژه‌های کردی نوشته شده و واژه‌های کردی گمان نمی‌کنم در لهجه‌های فارسی هخامنشی یا پهلوی زیاد دخالت داشته باشد. ممکن است در نتیجهٔ طول زمان مقدار زیادی از واژه‌های هر دو لهجه وارد هم شده باشد ولی مستقلاً هر دو از لهجه و زبان باشد قدری دور بنظر می‌رسد البته زبانشناسان باید کوشش فراوانی برای شناخت این لهجه‌ها بدون در نظر گرفتن تعصب ملی و نژادی بنمایند.» (ص ۱۰۲)

طبعاً این مختصر نمی‌تواند حق کتاب را ادا نماید و طالبان تفصیل باید به خود اثر رجوع نمایند.

یادداشتها:

- ۱ - صوت ملاک است نه خط.
- ۲ - این چون به ن که حرف، غته است ختم می‌شود هجای کوتاه محسوب است.
- ۳ - در تقطیع این ترکیبات هجایی مثل «خواب» و «راز» که در شعر گاه بصورت س- تقطیع می‌شود باید بصورت هجای بلند ساده - تلقی کرد.
- ۴ - Alliteration
- ۵ - Alliterative verse . مثلاً در Full fathom five thy father lies از شکسپیر و What a tale of terror now their turbulency tells از ادگار آلن پو. در اشعار قدیم ژرمنی این نوع تکرار قواعد دقیق دارد.
- ۶ - این بیت را می‌توان هم چنین مثالی برای صنعت اقتضاب یا اشتقاق شمرد.

بار و آیین آن در ایران

(۲)

۹ - از راه تاریخ بیهقی دربارهٔ بار و تشریفات آن در زمان غزنویان بویژه در دربار مسعود آگاهی بیشتر و دقیقتری داریم و از آن جا که گزارش ابوالفضل بیهقی دیده‌های خود اوست که با دقت و امانت شرح داده است، گزارش او برای تأیید برخی از جزئیات پیشین و تکمیل تاریخچهٔ بار دارای اهمیت بسیار است.

در دربار مسعود تشریفات بار بعهدهٔ گروهی بود که آنها را حاجب و رئیس آنها را حاجب بزرگ و شغل او را حاجب بزرگی می‌نامیدند، ولی بیهقی گاهی از آنها به نام مقدم حاجبان و زعیم الحُجَّاب نیز نام می‌برد. ۱۳۰ حاجبان جامه‌ای سیاه برتن و کلاهی دو شاخ بر سر و کمربندی زرین بر میان داشتند. ۱۳۱ رنگ سیاه و یژهٔ جامهٔ حاجب سلطان بود. حاجب وزیر و بزرگان دیگر جامهٔ رنگین برتن داشتند. ۱۳۲ حاجبان در زمان غزنویان مانند زمان سامانیان و دستگاه خلافت بیشتر از ترکان بودند و برخلاف همکاران ساسانی و هخامنشی خود اصل و نسب درستی نداشتند، بلکه بیشترشان غلام یا غلام‌زاده بودند و حتی برخی از آنها سپاهی هم نبودند. برای نمونه طغرل و ایاز و نوشتگین هر سه غلام‌بچه‌های زیبایی بودند که نخست ساقی و معشوق سلطان محمود بودند و سپس به مقامات مهم ترقی کردند و از میان آنها طغرل به شغل حاجبی رسید. ۱۳۳ همچنین قراتگین نخست غلام مسعود بود و سپس حاجب او شد. ۱۳۴ از این چند مورد گذشته بیشتر آنها از مردم سپاهی بودند و قدرت آنها بسیار بود و اغلب در امور کشور و حتی تعیین جانشین سلطان دست داشتند. ۱۳۵ برای مثال هنگام مرگ محمود، حاجب او علی قریب پیشکار بود تا محمد پسر محمود از گوزگانان رسید و بجای پدر نشست. ۱۳۶ بعداً مسعود با کمک همین حاجب و برادر او منگیتراک برادر خود محمد را براند و منگیتراک را بدین پاداش مقام حاجبی داد، ولی حاجب بزرگ تا مدتی همچنان علی قریب بود. ۱۳۷ همچنین

اتفاق می افتاد که حاجبان برای بیگانه نیز جاسوسی می کردند. ۱۳۸ در دوره غزنوی وظیفه بردن اشخاص به جامه خانه و خلعت پوشاندن نیز با حاجب بود ۱۳۹ و گاه حاجبان به مشاغل دیگری چون شحنگی و جامه داری و سپهسالاری نیز می رسیدند. ۱۴۰

مسعود در غزنه کوشکی و یژه روزهای بار ساخت که ساختمان آن در سال ۴۲۷ پایان رسید ۱۴۱ و سه سال هم صرف ساختن تخت و دیگر تزئینات آن شد و سرانجام در ۲۱ شعبان ۴۲۹ (برابر ۲۹ مه ۱۰۳۸) بمناسبت پایان کار کوشک در آن جا بار داد. بیهقی در شرحی که از این بار داده است ما را از تزئینات تالار بار آگاه می سازد. بنا بر گزارش او تخت سلطان همه از زر سرخ و گوهرنشان بود و بر روی آن صورتها ساخته بودند. بر روی تخت شادروان کوچکی از دیبای رومی گسترده بود و چهار بالش زرباف و آکنده به ابریشم در پشت و دو بالش بر چپ و دو بالش بر راست آن نهاده بودند. زنجیری زراندود (گردیزی: زرین) از سقف آویخته بود که تا نزدیکی تخت می رسید و تاج بر آن بسته بود (بنا بر گزارش گردیزی وزن تاج هفتاد من بود و آن را از زر و گوهر ساخته بودند). چهار تندیس بشکل آدمی و با دستهای افراشته بر چهارپایه تخت استوار کرده بودند و این تندیسها تاج را با دستهای خود گرفته بودند، بگونه ای که چون سلطان بر تخت می نشست تاج بالای سر او قرار می گرفت، ولی «از تاج بر سر رنجی نبود»، یعنی از شیوه آویختن تاج در دربار ساسانیان تقلید شده بود. تالار بار را با فرشها و دیباهای رومی زرباف و بوقلمونهای ۱۴۲ زرباف آراسته بودند و در آن سیصد و هشتاد مجلس خانه ۱۴۳ از زر نهاده بودند که هر یک گزی ۱۴۴ درازا و کمی کمتر پهنای داشت و بر روی آنها کافور و مشک وعود و عنبر بود و میزی هم در جلوی تخت سلطان بود که روی آن پانزده یاقوت و زمرد و پیروزه دیده می شد. ۱۴۵

تشریفات باردادن و بار یافتن چنین بود که پس از آن که سلطان بر تخت می نشست و دیگر درباریان برجای خود قرار می گرفتند، دو حاجب بازوی بارخواه را می گرفتند و چند حاجب پیشاپیش او روانه می شدند و او را تا میانه تالار می بردند. سپس چند حاجب دیگر به پیشواز بارخواه می آمدند و او را پیش تخت سلطان می بردند. ۱۴۶ بارخواه یک بار و گاه سه بار ۱۴۷ زمین را می بوسید و اگر مورد توجه سلطان بود افتخار دستبوسی و تخت بوسی هم می یافت ۱۴۸ و هنگام بازگشت نیز باز زمین را می بوسید. ۱۴۹ اگر در بار سلطان شاه دیگری هم بود ممکن بود که بارخواه در برابر او نیز زمین را ببوسد. ۱۵۰ بارخواه سخن خود را با زندگانی خداوند دراز باد آغاز می کرد. ۱۵۱ در تالار بار حاضران مناسب مقام خود در جای معینی می نشستند یا می ایستادند. برای مثال در یکی از بارهای مسعود

که در سوم ذی القعدة ۴۲۱ (دوم نوامبر ۱۰۳۰) برگزار شد، خوارزمشاه بر دست راست سلطان، یوسف عم مسعود روبروی او (رو به سلطان) و حاجب بزرگ که در آن زمان در مقام دیگری بود در سمت چپ او نشسته بودند. ۱۵۲ در بار دیگری که مسعود برای پذیرفتن رسول خلیفه داد تنها وزیر او در پیش او نشسته بود و دیگر بزرگان همه ایستاده بودند. ۱۵۳ هرگاه سلطان با یکی از حضار کاری داشت او را پیش می خواند و سخنی که داشت می گفت و آن شخص پس از شنیدن سخن سلطان زمین را می بوسید و دوباره به جای خود باز می گشت. ۱۵۴ و پس از پایان بار (بارگستن) اگر سلطان با کسی سخنی محرمانه داشت اشاره می کرد که او بماند. ۱۵۵

گویا در دربار غزنویان برخلاف زمان ساسانیان و عباسیان در میان تالار پرده ای میان سلطان و بارخواهان نبود و در هر حال بیهقی با این که این رسم را می شناخت، ۱۵۶ در شرحهای فراوانی که از بارهای مسعود دارد، هیچ اشاره ای به این رسم نکرده است و محتملاً در دربار سامانیان و دیگر سلسله های ایرانی دوره اسلامی نیز این رسم رعایت نمی گشت، بلکه گاه تنها پرده ای بر دربار می آویختند که هرگاه برکنار می زدند نشان آن بود که آن روز بار هست. ۱۵۷

بارخواه با خود هدایایی نیز برای سلطان می آورد که هنگام بار آن را پیش تخت می نهادند. ۱۵۸ برای مثال هدایایی را که خلیفه برای مسعود فرستاده بود، رسول او در مجلس بار از صندوقها درآورد و نشان داد و آنها را بر دست راست تخت نهادند. ۱۵۹ و نیز رسم بود که هنگامی که بارخواه برای رفتن به بار از خانه بیرون می آمد، هدایای او را پیشاپیش او بر حیوانات بارکش می نهادند و برخی را کارکنان خزانه سلطان بر روی سر می گرفتند و به بارگاه می بردند. ۱۶۰ و این همان رسمی است که نمایش آن را بر روی پله های آبادانا می بینیم و در مورد دربار تیمور و صفویه نیز گزارش شده است.

اگر بارخواه دارای مقام مهمی بود گروهی به پیشواز او می رفتند و اگر او از راه دور می آمد نخست چند روزی می آسود و حمام می کرد و سپس به حضور سلطان بار می یافت. برای مثال هر بار که رسول خلیفه به دربار مسعود می آمد شهر را آیین می بستند و گروهی از بزرگان یکی دو فرسنگ به پیشواز او می رفتند و پس از آن که دو یا سه روز یا یک هفته می آسود سلطان او را بار می داد. ۱۶۱ همان گونه که در مورد عباسیان و سامانیان دیدیم در دربار مسعود نیز فریفتن اشخاص به بهانه باریافتن و توقیف یا کشتن آنها رسم بود. برای نمونه علی قریب حاجب بزرگ را فریفته به بار کشاندند و حتی او را بر دست چپ سلطان هم نشانند، ولی پس از آن که از بار بیرون رفت او را دستگیر

کردند و جامه حاجبی را از تن او بیرون کشیدند. ۱۶۲ بیهقی این خدعه را با خدعه ای که در سال ۱۳۷ در دربار منصور خلیفه عباسی با ابومسلم زدند مقایسه کرده است. ۱۶۳ همچنین پس از آن که آلتوتاش شاه خوارزم را با همین خدعه فریفته و به غزنه کشاندند و با تجلیل تمام او را بار دادند، پس از آن مدتی او را در غزنه نگهداشتند و از بازگشت او به کشورش جلوگیری کردند. ۱۶۴

بر طبق گزارش بیهقی مسعود هنگام جلوس به تخت عهد می کند که هر هفته دوبار مظالم خواهد بود که منظور از آن بارعام و رسیدگی به شکایات است. ۱۶۵ این که مسعود به عهد خود وفا کرده و واقعاً هفته ای دوبار بارعام داده بوده باشد محتمل نیست. ولی از گزارش بیهقی پیداست که مسعود بیشتر روزها برای رسیدگی به امور به باری نشست، مگر روزهایی که در سفر یا شکار می گذراند ۱۶۶ و یا بیمار ۱۶۷ یا عزادار ۱۶۸ بود و در این روزها اعلام می کردند که باریست. این گونه بارهای هر روزی چه عام و چه خاص البته با تشریفات ساده تری برگزار می شد. در عوض بارهایی که بمناسبت جشنهای نوروز و مهرگان و سده و یا پذیرفتن شاهان یا فرستاده های آنها داده می شد بسیار پر تجمل بود. بویژه باری که مسعود بمناسبت پذیرفتن رسول خلیفه قادر در رمضان ۴۲۱ (ژوئیه ۱۰۳۰) و باری که بمناسبت پذیرفتن رسول خلیفه قائم یک بار در یکم محرم ۴۲۳ (۱۹ دسامبر ۱۰۳۱) و ۱۷۰ بار دیگر در ربیع الاخر ۴۲۴ (مارس ۱۰۳۳) در نیشابور ۱۷۱ داد بسیار پر تشریفات برگزار گردید. بیهقی در شرح بار دوم می نویسد: هنگام نزدیک شدن رسول به پایتخت نخست گروهی از «اشراف علویان و قضاة و علما و فقها» به پیشواز او رفتند و کمی پس از رفتن آنها «اعیان درگاه و مرتبه داران» روانه شدند و چون رسول به شهر نزدیک شد سه حاجب و گروهی از بزرگان و ده سرهنگ با هزار سوار از او پیشواز کردند و او را به خانه ای که برای او ترتیب داده بودند بردند. پس از آن که رسول چند روزی بیاسود سلطان بار داد و او را به حضور پذیرفت. در تالار بار، سلطان بر تخت نشسته بود و از بزرگان کشور تنها وزیر پیش او نشسته و دیگران ایستاده بودند. نزدیک تخت سیصد تن از غلامان خاصه با جامه های فاخر و کلاه های دو شاخ و کمر زرو گرز زرین، و تنی چند با کمرهای مرصع ایستاده بودند. در بیرون تالار در دو سوی سرای چهار هزار غلام در قبایبی از دیبای شوشتری صف زده بودند که دو هزار تن آنها کلاه دو شاخ و کمر و گرز سیمین داشتند و دو هزار تن دیگر کلاه چهارپرو و کمر و کیش و شمشیر و شغا و نیم لنگ و در دست هر یک کمانی با سه چوبه تیر. همچنین پنجاه شصت غلام هم بر در سرای ایستاده بودند. در بیرون سرای سپاهی مسلح و پرچم بدست در دو صف ایستاده

بود. سپس رسول را از میان صفی که لشکریان زده بودند گذراندند و در این هنگام آواز بوق و دهل برخاست. رسول در جامه سیاه که نشان عباسیان بود به تالار درآمد. در این وقت حاجب بازوی رسول را گرفت و او را نشانید. نخست سلطان به سخن درآمد و از حال خلیفه جو یا شد و رسول کوتاه پاسخ داد و سخن او را به فارسی ترجمه کردند. سپس وزیر (احمد بن حسن میمندی) نطق کوتاهی به زبان عربی کرد و سخن او را هم به فارسی ترجمه کردند. پس از آن رسول به اشاره وزیر برخاست و به جلوی سلطان آمد و نامه خلیفه را که در کیسه ای از دیبای سیاه بود به شاه داد و دوباره به جای خود بازگشت. سلطان دبیر خود (بونصر مشکان) را پیش خواند و نامه را بدو داد. دبیر نامه را گرفت و به پشت رفت و روی به تخت نامه را از کیسه بیرون کشید و خواند و سپس به فرمان سلطان آن را به فارسی ترجمه کرد. پس از آن بارگست و رسول به خانه خود بازگشت. ولی سلطان تا سه روز دیگر همچنان رسول را بار داد و در این روزها دکانهای شهر بسته و تعطیل عمومی بود.

در شرح این بار سخنی از رسم زمین بوسی یا دست بوسی نیست. ولی در شرح بارهای اول و سوم، رسول خلیفه دست سلطان را می بوسد و در بار سوم رسول خادمی هم همراه دارد که در واقع جاسوس خلیفه است و او هم زمین را می بوسد. در هر حال گویا رسول خلیفه تنها دست سلطان را می بوسد و نه زمین را.

۱۰- در آن روز که طغرل بنیانگذار سلسله سلجوقی در سال ۴۲۹ در نیشابور در کوشک شادیاخ بر تخت مسعود غزنوی نشست و بار داد، هنوز چیزی از آیین بار نمی دانست و به گفته بیهقی: «مشتی او باش درهم شده بودند و ترتیبی نه. و هر کس که می خواست استراخی می کرد و با طغرل سخن می گفت.»^{۱۷۲} در آن روز به دستور طغرل امام نیشابور ابوالعلا صاعد را آوردند و او در پای تخت روی بالشی نشست و طغرل را نصیحت کرد که با مردم به داد رفتار کند و طغرل در پاسخ او گفت: «پذیرفتم که بدانچه گفتمی کار کنم. و ما مردمان نو و غریبیم. رسمهای تازیکان^{۱۷۳} ندانیم.»^{۱۷۴} ولی دبیری نگذشت که فرهنگی که پیش از آن از امویان عباسیان، و از سبکتگین، مسعود ساخته بود، و پس از آن نیز از چنگیز، غازان و خدا بنده، و از تیمور، شاهرخ و بایسنقر ساخت، از طغرل «نو و غریب» نیز ملکشاه و سنجر کرد، هر چند بر سر این سودای هزار ساله مایه خویش را نیز خورد.

نخستین چیزی که طغرل از «رسمهای تازیکان» آموخت همین رسم بار دادن بود. بنا

بر گزارش ابن اثیر طغرل در همان روز که بر تخت نشست وعده داد که به رسم حکام خراسان هفته‌ای دو بار برای رفع مظالم بر تخت بنشیند.^{۱۷۵} در هر حال وقتی در سال ۴۵۵ حکومت سلجوقی از طغرل به جانشین او آلپ ارسلان رسید، دیگر بار کمابیش به همان شکوه برگزار می‌شد که در زمان آل بویه یا غزنویان. راوندی مؤلف *راحة الصدور* (تألیف ۵۹۹) درباره شکوه بر تخت نشستن این پادشاه وصفی کوتاه دارد که گویی تصویر داریوش را بر سنگ نگاشته‌های تخت جمشید در جلوی چشم داشته است: «قدی عظیم داشتی و محاسنی دراز... و کلاه دراز داشتی و بر تخت روز بار سخت مهیب بودی و با شکوه، و از سر محاسن تا سر کلاه او گویند دو گز بودی و هر رسول که پیش تخت او آمدی بهراسیدی.»^{۱۷۶} راوندی چند تن دیگر از شاهان سلجوقی را نیز بخاطر نگهداشت آیین بار ستوده است. بنا بر گزارش او سنجر (۵۱۱ - ۵۵۲) «پیوسته بر تخت نشستی»^{۱۷۷} و ارسلان بن طغرل یکی از سلجوقیان همدان (درگذشت ۵۷۱) به گفته او در نگهداشتن آیینهای درباری از جمله آیین بار در میان سلاجقه بمانند بود.^{۱۷۸} البته همه شاهان سلجوقی از این بابت یکسان نبودند. برای نمونه ملکشاه بن محمود یکی از سلجوقیان همدان که در سال ۵۴۶ برای چند ماهی حکومت کرد «امرا را بار کمتر دادی»^{۱۷۹} و سلیمان بن محمد یکی دیگر از سلجوقیان همدان (درگذشت ۵۵۶) *تنگ‌بار*^{۱۸۰} بود. راوندی در آغاز شرح پادشاهی هر یک از شاهان سلجوقی نام حاجبان آنها را نیز آورده است و بنا بر گزارش او هر یک از شاهان سلجوقی در طول پادشاهی خود چندین حاجب داشتند. راوندی همه جا آنها را حاجب و گاهی *باربگ*^{۱۸۱} و رئیس آنها را *امیر حاجب* و گاهی *امیر حاجب کبیر*^{۱۸۲} و *امیر بار*^{۱۸۳} و *الغ باربگ*^{۱۸۴} و شغل آنها را *حجابت*^{۱۸۵} و *امیر حاجبی*^{۱۸۶} و *باربگی*^{۱۸۷} می‌نامد.

حاجبان در زمان سلجوقیان نیز از قدرت بزرگی برخوردار بودند و گاه به مقامهای دیگری چون سپهسالاری و اتابکی و حکومت برخی نواحی می‌رسیدند و مانند دوره‌های پیشین در بسیاری از توطئه‌ها و دسیسه‌ها دست داشتند.^{۱۸۸} همچنین فریفتن اشخاص و کشیدن آنها به بار و سپس دستگیری و کشتن آنها، چنان که در میان عباسیان و سامانیان و غزنویان مرسوم بود، در میان سلجوقیان نیز بی‌مثال نبود.^{۱۸۹} راوندی متأسفانه چیزی از جزئیات مراسم و تشریفات بار در زمان سلجوقیان بدست نمی‌دهد. همچنین از کتاب *سیاستنامه* تألیف خواجه نظام الملک (مقتول در دهم رمضان ۴۸۵ برابر چهاردهم اکتبر ۱۰۹۲) چیز مهمی از تشریفات بار در زمان سلجوقیان بدست نمی‌آید، بویژه از این رو که چنان که شیوه کلی تألیف این کتاب است همه جا نظریه و عمل به همان گونه در

هم آمیخته اند که جعل و حقیقت. با این حال از نوشته او چنین بر می آید که در زمان سلجوقیان به بار و تشریفات آن اهمیت بزرگی می دادند. از دو فصل نخستین سیاستنامه که مقدمه کتاب اند درگذریم، فصل سوم که با آن مطالب اصلی کتاب آغاز می گردد، درباره اهمیت به بارنشستن پادشاه است و این فصل با این جمله آغاز می شود: «پادشاه باید هفته ای دو بار به مظالم بنشیند... بی واسطه.»^{۱۹۰} با این عبارت «بی واسطه» یک بار دیگر به آن نگرانی همیشگی که ما در بخش دوم این مقاله از آن سخن گفتیم اشاره شده است. یعنی این نگرانی که مبدا تشریفات سنگین و دقیق بار و بویژه وجود حاجبان قدرتمند مانع از آن گردند که دادخواهان بتوانند به حضور شاه برسند. چاره ای که مؤلف سیاستنامه برای رفع این نگرانی پیشنهاد می کند این است که پادشاه به شیوه بیشتر پادشاهان قدیم ایران در جای بلندی در صحرا بر پشت اسب نشیند تا دادخواهان بتوانند بدون وجود «در و درگاه و دربند و دهلیز و پرده و پرده دار» نزد پادشاه روند. سپس مؤلف همین تدبیر را هم بسنده ندانسته و در آن این خطر را دیده است که حاجبان و مترجمان باز مانع از این گردند که پادشاه از حال دادخواهان آگاه گردد و مثال می زند که پادشاهی برای رفع این نگرانی دستور داده بود که دادخواهان که در صحرا گرد می آیند جامه سرخ بپوشند و هیچ کس دیگر جامه سرخ نپوشد تا پادشاه آنها را به چشم بشناسد.^{۱۹۱} رسمی که مؤلف سیاستنامه به شاهان ایران قدیم نسبت داده است، در واقع مطالبی است که او در اخبار یعقوب لیث خوانده بود و ما در بخش پنجم این مقاله بدان اشاره کردیم. چون درست پس از این حکایت در یک گزارش جعلی درباره ملاقات یعقوب با خلیفه، مطالب دیگری را هم که درباره عدل یعقوب و شیوه باردادن او مشهور بود از سر تعصب مذهبی یا در راه هدف سیاسی خود از یعقوب گرفته و به دشمن یعقوب یعنی خلیفه نسبت داده است. در هر حال راوندی پس از خواندن نظریه نظام الملک گمان کرده است که این شیوه بار واقعاً در زمان این وزیر رسم بود و از این رو درباره ملک شاه نوشته است: «اگر متظلم بیامدی او را حجاب نبودی. با سلطان مشافهه سخن گفتی و دادخواستی.»^{۱۹۲} ولی در واقع خود نظام الملک نیز از نظریه ای که در آغاز کتاب خود آورده است قصد شکستن یا سبکتر کردن تشریفات بار را نداشته است. چون پایتتر در فصل بیست و هشتم کتاب خود ترتیبی را که بارخواهان باید هنگام ورود به تالار بار رعایت کنند برشمرده است: «باردادن را ترتیبی باید: اول خویشاوندان درآیند، پس از آن معروفان حشم، پس از آن دیگر اجناس مردمان. چون همه به یک جا درآیند، میان وضع و شریف فرقی نباشد. و نشان بار آن باشد که پرده بردارند. و نشان آن که راه نبود جز کسی را که

خوانند، علامتش آن بود که پرده فرو گذارند، تا بزرگان و سران سپاه کس به درگاه فرستند و بدین علامت بدانند که بار هست یانه. که بر بزرگان و سران هیچ از آن سختتر نباشد که به درگاه آیند و پادشاه را نادیده بازگردند. و چون به دفعات بیایند و پادشاه را ببینند، بر پادشاه بدگمان شوند و بدسگالیدن آغازند.»^{۱۹۳} و سپس در فصل سی ام کتاب تأکید کرده است که در تالار بار هر کس باید جای خود را بشناسد: «ترتیب ایستادن بزرگان و کهتران و بندگان باید که پدیدار باشد و هر یکی را جایی معلوم، که ایستادن و نشستن در پیش ملوک هر دو یکسان است... در ایستادن همان ترتیب نگاه باید داشت که در نشستن. و کسانی که از خواص معروف باشند نزدیک تخت و گرداگرد تخت ایستند چون سلاحداران و ساقیان و مانند این. و اگر کسی خواهد که میان ایشان بایستد، حاجب درگاه او را دور کند. و همچنین اگر میان هر گروه بیگانه‌ای و نااهلی افتد، بانگ برزنند و نگذارند.»^{۱۹۴} البته در نظریات او در این جا نیز مثل جاهای دیگر کتاب مطالب ضد و نقیض کم نیست. ولی اصل نظریه او درباره بار این است که او از یک سو خلاف عقیده راوندی که می گوید «حاجب سیاست افزایش»^{۱۹۵} و: «حاجب نشان پادشاست»^{۱۹۶} موافق با کاستن قدرت حاجیان است و تقریباً وجود آنها را زائد می داند، ولی نه از سر عدالتخواهی، بلکه به دستاویز عدالتخواهی بمنظور کاستن از نفوذ حاجب که بزرگترین رقیب سیاسی وزیر بود. ولی از سوی دیگر معتقد است که باید دیگر تشریفات بار خاص حفظ شود و در بار خاص تنها بزرگان کشور راه داشته باشند و آنها هم جای خود را بشناسند. به نظر او مردمان عام اگر اصلاً به بارگاه نیایند و در بارگاه بارعام داده نشود، بلکه بجای آن هر چند یک بار پادشاه به صحرا رود و بارعام دهد بهتر است. این که این نظر او نیز خلاف آنچه او می نماید از سر عدالتخواهی نسبت به مردم طبقات پایین نیست، بلکه بهانه‌ای برای دور کردن آنها از بارگاه است، از این جا روشن می گردد که در جای دیگر کتاب خود جمع شدن دادخواهان را بر درگاه کاری ناپسند می داند و می نویسد: «همیشه خلقی بسیار از متظلمان بر درگاه مقیم باشند، و هر چند قصه را جواب می یابند نمی روند. و هر غریبی و یا رسولی که بدین درگاه می رسد و این فریاد و آشوب می بیند، چنان می پندارد که بر این درگاه ظلمی عظیم می رود بر خلق»^{۱۹۷} و پیشنهاد می کند که دادخواهان از میان خود پنج تن نماینده برگزینند و به بارگاه بفرستند، که البته از نظر رسوم اداری نظری پسندیده است، ولی باز از سوی دیگر و در جایی دیگر افسانه زنجیر عدل انوشروان را آورده است^{۱۹۸} که نقیض نظر پیشین است. تنها مطلبی که درباره بار در این کتاب می خوانیم بدون آن که چند صفحه دیگر به نقیض

آن برنخوریم، عقیده مؤلف در سود فراخ باری، یعنی بسیار به بارنشستن پادشاه، و زیان تنگ باری، یعنی کم به بارنشستن او برای کشور است.^{۱۹۹} ولی در این جا نیز نظرا و بیشتر متوجه بار یافتن وزیر است. چرا که هر چه وزیر بیشتر به حضور پادشاه رسد از فرصت دیگران برای نفوذ در پادشاه و بدگویی از وزیر خواهد کاست. بطور کلی می توان گفت که در نظر این ماکیاولیست ایرانی تاریخ و اخبار و ملیت و اخلاق و مذهب و ادب و آیین و رسوم هیچ یک برای خود اعتبار و ارزش ذاتی ندارند، بلکه همه وسیله اند برای حفظ قدرت حاکم که قدرت خواجه باشد. از این رو خواجه حق مشروع خود می داند که در همه این امور دست تصرف برد و آنها را با سیاست خود سازگار سازد.

اگر نه در دربار سلجوقیان، ولی در زمان آنها و در دربار تاج الدین ابوالفضل نصر بن احمد امیر سیستان شاهد باری با تشریفات مفصل هستیم که این امیر در ۲۲ ربیع الآخر ۴۴۸ (برابر ۸ ژوئیه ۱۰۵۴) بمناسبت آمدن فرستاده چغری بگ برادر طغرل بگ داد. در آن روز بر سر راه فرستاده چغری از رود هیرمند تا شهر سه هزار مرد از سر تا پا مسلح ایستاده بودند و بر هر کنگره ارگ نیز یک تن در سلاح ایستاده بود. هنگام ورود رسول حاجب با پنجاه سوار به پذیره او رفت و او را به شهر آورد و رسول و حاجب به باغ میمون که محل بار بود رفتند و در آنجا امیر در خنوب کرکین (محملاً گشته تخت زرین است) نشسته بود و صد و پنجاه غلام بچه در پیش او خدمت می کردند و دو یست تن از نگهبانان او در سلاح تمام ایستاده بودند و رسول چون به حضور امیر رسید زمین را بوسید.^{۲۰۰} این شرح کوتاه نشان می دهد که آیین بار حتی در دربار فرمانروایان کوچک نیز با تشریفات بزرگ برگزار می گردید و اگر ما همه جا از جزئیات تشریفات آن اطلاع نداریم نه همیشه از نقص تشریفات بار است، بلکه از نداشتن مورخان چون بیهقی.

۱۱ - در میان مغولان هنگام نشستن خان بر تخت خانی و تشکیل شورای بزرگ که آن را به زبان خودشان قوریلنای می نامیدند، و هنگام صدور قوانین و اجرای محاکمات که آن را یاسا(ق) کردن و یارغو کردن می گفتند، و هنگام برگزاری جشن و مهمانی که طوی (toy) می نامیدند، و هنگام پذیرفتن اشخاص، نوعی بار هم جریان داشت که آیین آن را در زمان حکومت خود در ایران نیز تا مدتها نگهداشتند. اصطلاح تگیشمیشی - و اولجامیشی کردن (یافتن) که در آثار این دوره فراوان بکار رفته است،^{۲۰۱} بمعنی باریافتن به حضور خان و بردن هدایا برای اوست و گاهی مؤلفان این دوره بجای آنها اصطلاحات

به شرف زمین بوس رسیدن، به بندگی رسیدن، به کریاس رسیدن، به حضرت آمدن، زانو زدن و غیره را بکار برده‌اند.^{۲۰۲} هنگام نشستن خان جدید بر تختِ خانی همهٔ خاندانگان و امیران مغول از زهر کجا که بودند با پیشکشهای فراوان که به زبان آنها ترغونامیده می‌شد در یورت (yurt) اصلی که محل چادر خان بود^{۲۰۳} جمع می‌شدند و در سرپرده‌هایی که برای آنها زده بودند منزل می‌کردند. در مراسم بتخت نشستن گیوک خان در ماه اوت ۲۰۴۱۲۴۶ نزدیک دو هزار خرگاه زدند و از بسیاری مردم خوردنی و نوشیدنی یافت نمی‌شد.^{۲۰۵} یک کشیش مسیحی بنام کارپینی که همراه هیأتی از واتیکان از ۲۲ ژوئیه تا ۱۳ نوامبر ۱۲۴۶ در دربار گیوک بود و در این مراسم حضور داشت، در گزارش خود شمار مهمانان خارجی را که از نقاط مختلف آمده بودند چهار هزار تن نوشته و از کمی خوراک که به آنها می‌دادند شکایت کرده است.^{۲۰۶} سپس خاندانگان مغول برای تعیین خان انجمن و شور می‌کردند و گاه این مجلسهای شور چندین روز یا چند هفته بطول می‌انجامید و شرکت کنندگان هر روز با جامه‌ای نو و به رنگی دیگر در مجلس حاضر می‌شدند. بر طبق گزارش جوینی هنگام انتخاب او گتای قاآن این شورا چهل روز طول کشید و در طی آن خاندانگان هر روز با جامهٔ نویی در جلسه شرکت می‌کردند.^{۲۰۷} کشیش کارپینی جلسهٔ مشورتی انتخاب گیوک را چهار روز نوشته و بنا بر گزارش او جامهٔ شرکت کنندگان هر روز به رنگی دیگر بود.^{۲۰۸} پس از توافق بر سر جانشین خان نوبت به قام یعنی شامان قبیله می‌رسید که قامامیشی کند، یعنی دعا بخواند و ارواح خبیثه را براند و روز سعد را برای بتخت نشستن خان تعیین کند.^{۲۰۹} این روز سعد حتماً بخاطر نیایش خورشید می‌بایست روزی آفتابی می‌بود، و گرنه مراسم به روزی دیگر موکول می‌گردید.^{۲۱۰} سپس دو نفر از خاندانگان مغول که به خان نزدیکتر بودند دست راست و چپ خان را می‌گرفتند^{۲۱۱} و او را بر تخت خانی می‌نشاندند و یکی از خاندانگان به خان کاسهٔ شرابی تقدیم می‌کرد و او را به لقب جدیدش می‌خواند. سپس خاندانگان و امیران کلاهها را از سر می‌گرفتند و کمربندهای گشوده را به روی شانه یا گردن خود می‌آویختند و سه، هفت یا نه بار در جلوی خان زانو و یا به زبان خودشان چوک^{۲۱۲} می‌زدند و خان را تهنیت می‌گفتند.^{۲۱۳} پس از آن به بیرون چادر می‌رفتند و سه بار در برابر خورشید زانو می‌زدند و دوباره به چادر بر می‌گشتند و در کاسه‌های زرین شرابی که در آن زر حل شده بود می‌نوشیدند و آتش می‌خوردند. پس از این مراسم خاندانگان در چپ و راست تخت خان بر نشیمنهایی می‌نشستند و سه روز یا یک هفته جشن می‌گرفتند و نوازندگان در همهٔ این مدت می‌نواختند و خان هدایایی میان

خانزادگان و امیران و بینوایان پخش می کرد. ۲۱۴ بنا بر گزارش جوینی و رشیدالدین در مراسم بر تخت نشاندن اوگتای قآن چهل دختر باکره وزیبا از نژاد امیران را با زینت و جامه گرانبها و اسبان گزیده «پیش روح» چنگیزخان فرستادند و سه روز برای روان او آش دادند. ۲۱۵ خوردن آش که مایع رقیقی از ارزن بود و نوشیدن شراب آمیخته به زر و فرستادن این چیزها برای خان بمعنی خوردن سوگند وفاداری به خان و پذیرفتن دست نشاندگی او بود. ۲۱۶ بویژه نوشیدن شراب اهمیت مهم سمبلیک داشت، تا آنجا که اگر در جایی شراب یافت نمی شد، آب در کاسه می کردند و به نیت شراب می خوردند. ۲۱۷ چادر خان بوسیله نگهبانانی مسلح به شمشیر و تیر و کمان نگهبانی می شد که آنها را کیزیک می گفتند و رئیس آنها امیر کیزیک مقامی برابر همان امیر حاجب دوره های پیشین را داشت. وقتی خان در خلوت بود جز امیر کیزیک و خواجه سزایی هیچ کس حق رفتن پیش او نداشت. ۲۱۸ کسی که می خواست به حضور خان برسد می بایست قبلاً به امیر کیزیک رجوع می کرد و وقت می گرفت. در غیر این صورت هر کس از مرزی معین به چادر خان نزدیک می شد نگهبانان او را به باد کتک می گرفتند. ۲۱۹ بنا بر گزارش رشیدالدین یک روز که چغتای برادر اوگتای (۶۲۴ - ۶۳۹) با گروهی از امیران برای رسیدن به حضور خان پیش از وقت مقرر به چادر خان نزدیک شد، امیر کیزیک جریان را به خان گزارش داد و خان برادر خود را بدین گمان که قصد توطئه داشته مورد بازجویی قرار داد. ۲۲۰ کسانی که به مقام امیر کیزیک می رسیدند از میان خانزادگان مغول برگزیده می شدند. مثلاً گیوک خان فرزند اوگتای قآن خود زمانی امیر کیزیک چغتای بود. ۲۲۱ و براق پسر نوه چغتای امیر کیزیک قویلای قآن بود. ۲۲۲ که جوینی او را براق حاجب و شغل او را حجابت و خاص حاجب نامیده است. ۲۲۳ در دستگاه مغول امیر کیزیک مانند بیتکچی (محاسب و دبیر)، قوشچی (بازدار)، سوکورچی (چتربان)، یورتچی (مسئول امور چادرها)، باورچی (شرابدار و آشپز) دارای قدرت بسیار بود و گاه از قدرت خود سوء استفاده می کرد و با ستاندن رشوه برای اشخاص یرلیغ (فرمان) جعلی صادر می کرد و یا در دسیسه ها دست داشت و یا از بارخواهان رشوه می ستاند. ۲۲۴ در آغاز این بخش گفته شد که ینگیشمیشی و اولجامیشی به معنی رفتن به حضور خان با هدیه است. از این رو بارخواه می بایست با خود هدیه ای می برد و امیر کیزیک از این بابت از او پرسش می کرد. ۲۲۵ در صورتی که خان بارخواه را می پذیرفت بارخواه می بایست قبلاً از میان دو آتش بگذرد تا اگر قصد بدی به خان داشت آتش آن را فاش سازد. ۲۲۶

همان گونه که اشاره شد خرگاه مغولان را یورت می گفتند و هر یورت مرکب از

چندین سرپرده بود که آن را اردو می‌نامیدند و اردوی خان جای بسیار بزرگی بود که اردوی بزرگ نامیده می‌شد. بنا بر گزارش کارپینی چادر گیوک گنجایش دو هزار تن داشت و چادری بود بسیار زیبا به رنگ ارغوانی که دیوارهای آن با تصاویر رنگی زینت یافته بود و پایه‌های چوبی چادر را با برگهایی از زریوشانده بودند. پارچه درونی چادر از پارچه‌های گرانبها و گاه از کتان یا نمد سفید بود. ۲۲۷ در درون چادر در نزدیکی در ظرفهایی از زر و نقره با نوشابه گذاشته بودند. ۲۲۸ امیر ارغون در ذی‌حجه ۶۵۳ (برابر ژانویه ۱۲۵۶) چادر بزرگی با مجلس‌خانه (میز) مناسب آن و آبخوریهای زر و سیم به هلاکو پیشکش کرد. پارچه این چادر از کرباس با نقشهای لطیف بود و از بس بزرگ بود به خیمه هزارمیخ شهرت داشت (تصویر ۱۱). ۲۲۹ در میان چادر سکویی بود که در سه جا از جلو و یک جا از پشت پله می‌خورد. پله میانی در جلو تنها به خان و پله‌های چپ و راست آن به بزرگان دربار او و پله پشتی به مادر و زنان و خویشان او اختصاص داشت. در بالای سکو تخت خان قرار داشت که در ساخت آن عاج و زر و سیم و گوهرهای گوناگون بکار رفته بود. ۲۳۰ بر روی تخت فرشی انداخته بودند و بر روی نشیمن آن و چپ و راست بالشهایی نهاده بودند. ۲۳۱ هنگام بار خان بر روی تخت می‌نشست و کمی پایینتر از او خاندانگان و امیران روی نشیمنهایی می‌نشستند و در پشت او گروهی در چپ و راست او می‌ایستادند. در مراسم بار خان، زنان او نیز گاه حضور داشتند و زن اول او در پهلوئی خان روی تخت می‌نشست و در دست چپ تخت دیگر زنان و دختران او نشسته یا ایستاده حضور داشتند. مادر خان و محتملاً زن اول او نیز خود بار می‌دادند و بیگانگان را به حضور می‌پذیرفتند. چنان که مثلاً مادر گیوک هیأت و اتیکان را در چادر زیبای خود بار داد. ۲۳۲ در دستنویسهای جامع التواریخ و تاریخ جهانگشای تصویرهایی از بر تخت نشستن خانهای مغول هست که تشریفات بار و تزینات درون چادر را بصورتی که کارپینی کشیش شرح داده است نشان می‌دهند. در این تصویرها خان چهار زانو بر تخت نشسته و به بالشی تکیه زده است و کسانی که در حضور او هستند از مرد و زن در حالتهای نشسته و ایستاده و زانو زده دیده می‌شوند و در یکی از آنها زن خان در روی تخت در کنار خان نشسته است و در یکی دیگر در پایین تخت خان دو بالش کوچک نهاده‌اند که هنگام زانو زدن زانوها را بر آن گذارند (تصویر ۱۰). ۲۳۳

بارخواه از در شرقی وارد خرگاه می‌گشت (در غربی تنها برای ورود خان بود) و هنگام ورود می‌بایست چهار بار به زانوی چپ خم گردد و پس از آن که از چند دهلیز می‌گذشت به چادر خان می‌رسید. ۲۳۴ هنگام ورود بارخواه به چادر خان یک نفر معرف



تصویر ۱۰ - باردردر بارباتوبن توشی بن چنگیز. تصویرهای ۱۰ و ۱۱ از یک دستنویس کهن جامع التواریخ اند، متعلق به کتابخانه ملی پاریس.



تصویر ۱۱ - برتخت نشستن هلاکو (۶۵۴ - ۶۶۳) در خیمه بزرگ هزارمبخی

که شغلی نظیر Nomenclator در رُم داشت نام و عنوان و حتی خدمات بارخواه و نام کسی را که احیاناً بارخواه از سوی او می آمد با صدای بلند در حضور خان و بزرگان بارگاه او می خواند. ۲۳۵ اگر بارخواه زبان مغولی نمی دانست مترجمی برای او می آوردند. ۲۳۶ بنا بر گزارش کارپینی کشیش، خان هنگام بار بسیار جدی بود و نمی خندید و هنگام سخن هیچ گاه مستقیم با مخاطب سخن نمی گفت بلکه در گفتگو کس دیگری میانجی خاموش بود که خان بدو می نگریست و با دیگری سخن می گفت. ۲۳۷

مغولان بر خلاف غزنویان که در دستگاه سامانیان بزرگ شده بودند، و بر خلاف سلجوقیان که برخی آداب ایرانی را از غزنویان و شاهان خوارزم دیده بودند، آشنایی مهمی با آداب ایرانی نداشتند و آنها با اعتقاد محکم به دین و آداب و زبان خود قصد مغولی کردن سرزمینهای تصرف کرده را داشتند. از این رو اگرچه در زمان حکومت خود در ایران در دستگاه خود وزیران و دانشمندان ایرانی داشتند، ولی بر خلاف عباسیان و سلسله های ترک نژاد ایرانی بیشتر امور دولتی و مهمتر از آن تربیت خاندانگان مغول در دست خود مغولان بود و بدین ملاحظات حکومت مغولان را در ایران باید بیشتر با دوره امویان مقایسه کرد. لذا فرهنگ ایران نیاز به زمان بیشتری داشت تا کسانی را که به قصد مغولی کردن ایران آمده بودند نخست ایرانی کند تا بعد خود حامل فرهنگ ایران به سرزمین هند گردند. فرهنگ ایران در حدود نیم قرن حکومت خانان بزرگ در حالت دفاعی محض بود و تقریباً با آغاز حکومت ایلخانان جریان ایرانی کردن مغولان کم کم آشکار گردید. روز چهارم شعبان ۶۹۴ (برابر ۱۹ ژوئن ۱۲۹۵) را که در آن غازان با جمله امیران خود به دین اسلام گروید ۲۳۸ باید تاریخ مهمی در توفیق قطعی فرهنگ ایران بشمار آورد. غازان نخست به مذهب حنفی ۲۳۹ و پس از آن به مذهب تشیع درآمد. ۲۴۰ غازان در همان سال که به دین اسلام گروید، یک بار در روز به تخت نشستن خود در ۲۳ ذی القعدة (برابر ۴ اکتبر) ۲۴۱ و بار دیگر در هشتم ذی الحجه (برابر ۱۹ اکتبر) دستور داد که بتخانه ها و کلیساها و کنیسه ها را ویران کنند و بتها را بشکنند و بر سر چوب بندند و گرد شهر بگردانند ۲۴۲ و منظور از شکستن بتها بویژه بتهای مغول بود. همچنین برادر و جانشین او محمد اولجایتو مشهور به خربنده یا خدابنده نخست به مذهب حنفی و سپس به مذهب شافعی و سر انجام در سال ۷۰۹ به مذهب شیعه دوازده امامی گروید. ۲۴۳ لازمه این تغییر مذهب این بود که خانان مغول از برخی از آداب خود که رنگ مذهبی داشت و در دیده مسلمانان آیین بت پرستی بشمار می رفت دست کشیدند. در هر حال وقتی غازان در اواخر ذی القعدة سال ۷۰۱ (برابر اواخر ژوئیه ۱۳۰۲) بارعام



تصویر ۱۲ - اکبر شاه (۹۶۳-۱۰۱۴) بر تخت نشسته است. در دست راست او پسرش جهانگیر و در دست چپ او شاه جهان پسر جهانگیر بر تخت نشسته اند و داراشکوه فرزند شاه جهان ایستاده دیده می شود.

داد، دیگر از رسوم بار مغول چیز زیادی در آن دیده نمی شد. پیش از آن تاریخ غازان در اوجان در نزدیکی تبریز مرغزاری زیبا و مربع شکل با حوض و آبگیرهای بزرگ ساخت و آن را به چند بخش برابر تقسیم کرد و میان آنها با کاشتن درختهای بید و سفیدار خیابان انداخت و مقرر کرد که مردم فقط از خیابانها بگذرند و درون مرغزار نشوند و در مرغزار چندین کوشک و برج و حمام ساخت. سپس سه سال بر سر ساختن خرگاهی زرین با تخت زرین و اسباب و آلات مناسب آن شد و یک ماه طول کشید تا آن خرگاه را در میان باغ بر پا نمودند و تخت زرین و گوهر نشان را در آن نهادند. پس از آن غازان در اواخر ذی القعدة ۷۰۱ (برابر ژوئیه ۱۳۰۲) به آن جا رفت. پیش از آغاز طوی عام «سادات و ائمه و قضاة و مشایخ» را حاضر کردند و غازان نطقی برای آنها کرد و «شکرانه آن که تمامت خلائق ایران زمین که ودائع حضرت الوهیت اند» بطاعت او درآمده اند، خداوند را سپاس گفت. سپس سه شبانه روز قرآن خواندند و به بینوایان طعام دادند و پس از آن غازان جامه های زربفت پوشید و کمر بست و بر تخت زر نشست و تاج مرصعی بر سر نهاد و بناکتی ملک الشعراء دربار او قصیده ای در ستایش او خواند. ۲۴۴

چنان که رفت در چشم غازان دیگر نه خلائق مغول، بلکه خلائق ایران زمین «ودائع حضرت الوهیت اند» و بدین ترتیب گویا غازان را با نظریه ایرانی ایرانی ایران دل جهان آشنا کرده بودند. با آن که مراسم این بار در چادر برگزار می شود با این حال علاقه شدید غازان به ساختن کوشک و باغ آشکار است و این علاقه در جانشین او اولجایتو سازنده شهرهای سلطانیه و سلطان آباد که در تاریخ اولجایتو وصف جالبی از آنها آمده است ۲۴۵ بسیار شدیدتر بود. این تغییر علاقه خانان اواخر دوره مغول از اردو و یورت به کاخ و شهر و از گله داری به زراعت یکی دیگر از عناصر مهم ایرانی شدن مغولان است و در همان زمان نیز کسانی چون قاشانی مؤلف تاریخ اولجایتو به این مطلب توجه داشتند. قاشانی در پایان وصفی که از شهر سلطانیه آورده است می نویسد: «شرط پادشاه عادل آن است که عمارت دوست و رعیت پرور باشد، و الا مُلک بر او حرام است. در دین زردشت النبی آمده است که عمارت و زراعت رکنی است از ارکان دین... و به داود وحی آمد که قوم خود را نصیحت کن تا ملوک عجم را تهجین و تفرین نکنند، چه ایشان کسانی اند که عالم خراب را معمور و آبادان می دارند.» ۲۴۶

۱۲ - زندگی تیمور مانند خانان اواخر دوره مغول میان کاخ و اردو می گذشت. کلاویخو سفیر اسپانیا که همراه هیأتی از دوشنبه هشتم سپتامبر تا جمعه بیست و یکم

نوامبر ۱۴۰۵ در دربار تیمور در سمرقند گذراند، در سفرنامه خود شرح مفصلی، هم از کاخهای مجلل تیمور می دهد و هم از اردوی او.^{۲۴۷} اردوی تیمور خود به بزرگی کاخی بود و چهل تا پنجاه چادر داشت که هر یک در بزرگی و شکوه چون تالاری آراسته بود. این چادرها بوسیله دیوارهایی به یکدیگر متصل می شدند که کلاو یخو آنها را سرپرده نامیده است.^{۲۴۸} سفیر اسپانیا که هم در کشور خود و هم در طول مسافرتش کاخ و چادر بسیار دیده بود از زیبایی کاخها و چادرهای تیمور شگفت زده بود. بنا بر گزارش او بارها و جشنهای فراوانی که برای پذیرفتن او و همراهان او و دیگر سفرای خارجی می دادند، برخی در کاخها و برخی در چادرها برگزار می شد. با این حال از گزارش کلاو یخو که می گوید هم تیمور و هم زنهای او زمستان و تابستان در چادر بسر می بردند^{۲۴۹} روشن می گردد که برای تیمور هنوز زندگی در چادر راحتتر بود. گویا تیمور هنگام بار دادن بر تخت نمی نشست و در هر حال کلاو یخو چیزی در این باره گزارش نکرده است و احتمالاً اگر او در کاخ یا چادر تیمور تخت دیده بود شرحی از آن می داد. بنا بر گزارش او تیمور بر سکویی بر روی تشک می نشست و دست خود را بر بالشهایی که پشت او گذاشته بودند تکیه می داد.^{۲۵۰} و در چادر نیز بر روی تشک می نشست.^{۲۵۱} جامه او عبارت بود از قبای ابریشمین ساده و او کلاه سفید بلندی بر سر داشت که بر بالای آن یک لعل بزرگ می درخشید که پیرامون آن را مروارید و سنگهای گرانبها دوخته بودند. در جلوی تیمور از فواره ای آب بیرون می جهید و بر سر آب سببهای سرخی در چرخش بود. در تالار بار به همان رسمی که در میان آل بویه و مغول دیدیم بر روی میزهای چهارپایه ای که سراپا از زر بود چند تنگ آب با شش فنجان زرین و گوهر نشان گذاشته بودند.^{۲۵۲} در و دیوار چادر خان با لوحه های زرین و سیمین و نقاشیهای بسیار زیبایی از شمایل سنت پتر (Saint Peter) و سنت پاول (saint Paul) و یا تصویرهای عقاب و شاهین آراسته بود.^{۲۵۳} جزو تزئینات چادریکی نیز درختی بود از زر به بلندی اندام آدمی که بار آن از گوهرهای گونه گونه چون لعل و زمرد و یاقوت و فیروزه بود و بر شاخه های آن انبوهی از پرندگان کوچک و زرین در حالتهای پرواز و نشسته و یا در آهنگ پریدن و آهنگ نشستن، و برخی در حال نوک زدن به میوه های درخت دیده می شد.^{۲۵۴} ما نظیر این زینت را پیش از این تنها در جزو تزئینات بار در زمان ساسانیان دیده بودیم.

هنگام بار بزرگان کشور هر یک درخور مقام خود در اطراف تیمور جای می گرفتند. کلاو یخو در این باره جزئیات مهمی بدست نداده است. ولی در کتاب *تُروکات تیموری* جای این بزرگان چنین تعیین گشته است: فرزندان و نوادگان و خویشان تیمور مناسب

مرتبه آنها دور تا دور او می نشستند. سادات و قضات و علما و مشایخ در دست راست او می نشستند. امیر الامر و بیگلربیگیان و نوییان (سرداران) و امیران الوس olus (رؤسای قبایل) و مین باشیان و یوزباشیان و اون باشیان (به ترتیب فرماندههای هزارتن و صدتن و ده تن) مناسب مقام خود در دست چپ می نشستند. دیوان بیگی و وزیران روبروی تخت و کلانتران و کدخدایان ممالک در پشت آنها می نشستند. بهادران در پشت تخت دست راست و قراول بیگیان در پشت تخت دست چپ می نشستند. امیر هراؤل (فرمانده مقدم لشکر) در پیش روی جای می گرفت و محرم یساول (رئیس دربانان) بر در خرگاه می ایستاد و بارخواهان در چپ و راست می ایستادند و دیگر سپاهیان و خدمتگاران هر یک مناسب مقام خود در صف می ایستادند و چهار امیر تروک (رئیس تشریفات دربار) در راست و چپ و بالا و پایین مجلس بودند.^{۲۵۵}

در زمان تیمور مانند عصر مغول زنان خان نیز گاه هنگام بار و جشن شرکت داشتند و کمی پشتتر از خان به ترتیب مقام خود یکی پس از دیگری می نشستند.^{۲۵۶} زنان خان و یا دست کم زن اول خان که لقب خانم بزرگ داشت گاه خود بار می داد و زن و مرد از خودی و بیگانه را به حضور می پذیرفت و با آنها تا درجه مستی باده گساری می کرد.^{۲۵۷} در مجالس بار و بزم تیمور بویژه سادات مقام مهمی داشتند، ولی اهمیت آنها بیشتر بسبب مهارتی بود که آنها در بازی نرد و شطرنج بدست آورده بودند و کارشان این بود که در حضور خان با یکدیگر یا با خان نرد یا شطرنج ببازند و اگر به کار دیگری مثلاً رسانیدن شکایات مردم به تیمور می پرداختند سخت مورد خشم و هدف ناسزاهای او واقع می شدند.^{۲۵۸} کسی که می خواست به حضور تیمور برسد می بایست حتماً مانند عصر مغول با خود پیشکش می برد، و گرنه چه بسا که او را اصلاً بار نمی دادند.^{۲۵۹} و اگر رقم پیشکشها نه بود بسیار پسندیده بود.^{۲۶۰} کسانی هم مأمور بودند که قبلاً پیشکشها را تحویل بگیرند و به بارگاه ببرند.^{۲۶۱} سفرای خارجی و کسان دیگری که از راه دور آمده بودند پس از رسیدن به پایتخت چند روزی می ماندند تا به آنها اجازه بار داده می شد.^{۲۶۲} و هیچ کس بدون اجازه بار حق نداشت به محل خان نزدیک شود و اگر می شد نگهبانان او را با تازیانه و یا حتی با تیر می زدند.^{۲۶۳} و حتی یک بار که هیأت اسپانیایی بدون اجازه قبلی به امید باریافتن به محل خان نزدیک شده بود حاجیان تیمور، مهماندار آنها را که سفیران را از این کار باز نداشته بود چوب سختی زدند.^{۲۶۴} در دربار تیمور سه پیشخدمت خاص بود که مقام حاجیان دوره‌های گذشته را داشتند و هر سه نفر دارای لقب میرزا یعنی امیرزاده بودند. این میرزاها دارای قدرت بسیار بودند و هنگام بیماری یا

غیبت تیمور همه کارها در دست آنها بود. هر کس که می خواست به حضور تیمور رسد می بایست نخست به آنها رجوع می کرد^{۲۶۵} و هنگام بار هم همینها مأمور نشان دادن پیشکشها به خان بودند^{۲۶۶} و هنگامی که بارخواه به محل خان روانه می گشت کسانی مأمور بودند که پیشکشها را پیشاپیش او بر روی دست حمل کنند تا مردمی که برای تماشا گرد آمده بودند پیشکشها را ببینند.^{۲۶۷} وقتی بارخواه وارد چادر خان می گردید کسانی زیر بغل او را می گرفتند و او را به نزد خان هدایت می کردند. در بارگاه تیمور رسم زمین بوسی معمول نبود، بلکه بارخواه با دیدن خان می بایست در حال دست به سینه زانوی راست خود را بر زمین می نهاد و سپس گام به گام پیش می رفت و در طول راه سه بار این کار را تکرار می کرد. بار سوم در همان جا می ماند و کسانی که تا آن جا او را هدایت کرده بودند به پشت دور می شدند. بارخواه در همان وضع می ماند تا خان به او دستور برخاستن می داد. وقتی بارخواه از جای بر می خاست میرزاهای خان پیش می آمدند و زیر بغل بارخواه را می گرفتند و او را تا نزدیکی خان می بردند و در آن جا بارخواه دوباره زانو بر زمین می زد و به همان وضع می ماند تا خان دوباره به او اجازه برخاستن دهد و جای او را تعیین کند.^{۲۶۸} در مورد سفیران خارجی کسی هم مأمور هدایت آنها از مرز کشور تا پایتخت بود و هنگام نزدیکی آنها به پایتخت باز کسی به پیشواز آنها می رفت که او را میرانزار(۲) می گفتند. همچنین هنگام بازگشت سفیران کسانی را تا مرز همراه آنها می کردند که در راه از آنها مواظبت کنند و این مأموران را چاگول می خواندند و سفیران می بایست به این اشخاص نیز پیشکش می دادند.^{۲۶۹} در عوض در میانه راه سفیران خارجی به هر شهری که می رسیدند مردم آن جا موظف بودند از آنان و همراهانشان به بهترین وجهی پذیرایی کنند و به آنها پیشکشهایی بدهند که حداقل آن یک خلعت زربفت با کلاه یا یک اسب راهوار بود و مردم با وجود اجرای این فرمانها باز مورد تجاوز و ستم سر بازان وحشی تیمور قرار می گرفتند.^{۲۷۰} رسم خلعت دادن چنین بود که پس از آن که برای سفیر و همراهان او ضیافتی برپا می کردند، پس از برخاستن از سر سفره بر دوش سفیر خلعت می انداختند و سفیر برای سپاسگزاری سه بار زمین را می بوسید.^{۲۷۱} در مدت اقامت سفیر اسپانیا و همراهان او در پایتخت نیز در هر بار و جشی که داده می شد پیشکشهای شایانی به آنها می دادند و حتی بر سر آنها سکه های زر و سیم و فیروزه شادباش می شد.^{۲۷۲} بدین ترتیب می توان حدس زد که وقتی هیأت اسپانیایی با سفیران ترک و مصر که در راه رفت و برگشت به دربار تیمور با یکدیگر همسفر بودند، شهر سمرقند را ترک کردند هر یک از آنها ثروت قابل ملاحظه ای با خود

داشت. ولی پیشکشهایی که تاتار و یرانگری چون تیمور به کسی دهد زمان درازی در دست گیرنده آن نخواهد ماند، نهایت از سمرقند تا تبریز. چون وقتی این سفیران به تبریز رسیدند، نوه تیمور که حاکم آن جا بود سفیر مصر را به زندان انداخت و داروغه های او دار و ندار همه سفیران و همراهان آنها را گرفتند، و بدین ترتیب تیمور داده را تیمورزاده پس گرفت. ۲۷۳ پیش از آن نیز از جامه هایی که در دربار گیوک خان مغول به کشیش مسیحی کار پینی و همراهان او هدیه دادند، در همان بیرون چادر آدمهای خان تکه هایی از آن را بردند و بردند. ۲۷۴

۱۳ - بیهقی در تاریخ خود که بیرون از ارزش ادبی آن، تنها شاهکار تاریخ نویسی به زبان فارسی است، یک جا در گوشه ای که به کار وقایع نگاران سنتی زده است - و از این گوشه ها بسیار زده است - می نویسد: «در تواریخ چنان می خوانند که فلان پادشاه فلان سالار را به فلان جنگ فرستاد و فلان روز صلح کردند و این آن را یا او این را بزد.» ۲۷۵ این سخن بیهقی قصه همه مورخان ایرانی است و در دوره صفویه نیز وضعیت تاریخ نگاری بهتر از دوره های پیشین نیست و مورخان این دوره نیز کمابیش به شرح غلو آراسته به ایات و آیات بسنده کرده اند و شیوه باریک بینی و ساده نویسی بیهقی در همه دوره های تاریخ ایران تنها و بی پرو مانده است. تنها در میان آثار دوره صفوی کتاب عالم آرای صفوی بسبب سبک ساده و روان و زنده آن قابل اهمیت است. از سوی دیگر خوشبختانه از این دوره رساله ای بنام دستور الملوک که در پایان عهد صفویه تألیف شده در دست است. این رساله بعداً در زمان اشرف افغان مأخذ اصلی رساله دیگری بوده بنام تذکره الملوک که آن هم در دست است و این دو رساله درباره تشکیلات اداری و درباری عهد صفویه اطلاعات بسیار ارزنده ای به ما می دهند. همچنین گزارش چند تن سفیر و جهانگرد و بازرگان اروپایی که در زمان صفویه به ایران آمدند از مأخذ مهم تاریخ این دوره بشمار می رود. مقایسه مندرجات کتب تاریخ و دو رساله فوق الذکر و سفرنامه های اروپاییان با یکدیگر نشان می دهند که تشکیلات اداری و درباری در طول حکومت صفویه کمابیش یکسان مانده اند.

نخستین تحول مهمی که در این دوره در زمینه مورد بحث ما نسبت به دوره مغول و تیموری بچشم می خورد این است که گرایش از فرهنگ چادر نشینی آسیای میانه به فرهنگ شهر نشینی ایرانی که از اواخر دوره مغول آغاز گشته بود، در دوره صفویه به

پیروزی کامل خود می‌رسد. شاهان صفوی نه تنها کاخ نشین اند، بلکه شکوه و زیبایی کاخها و باغهای صفوی و تزیینات درون آنها با هیچ یک از دربارهای ایران در دوره اسلامی قابل قیاس نیست و از هر دوره‌ای به دوره ساسانی بیشتر شباهت دارد و حتی مارا به یاد آنچه در افسانه‌ها به کوروش و سیاوخش نسبت داده‌اند می‌اندازد. دوره صفویه همچنین از نظر وحدت سیاسی و ملی و مذهبی گرفته تا جهات دیگری چون تجمل پرستی برخی شاهان آن و علاقه آنها به زن و شراب و خنیاگری، تعصب و تظاهر مذهبی، مقام مذهبی پادشاه و نفوذ روحانیان، بیش از هر دوره دیگر به عهد ساسانی نزدیک است.

مراسم بار و جشن و میهمانی در آغاز عهد صفوی در کاخهای شهر قزوین برگزار می‌شد و پس از آن که پایتخت از قزوین به اصفهان آمد به کاخهای شهر اصفهان منتقل شد. در قزوین بیشتر شاهان نخستین صفوی از شاه اسماعیل تا شاه عباس بیشتر در تالار کاخ چهل ستون بار می‌دادند،^{۲۷۶} ولی گاهی هم بار در کاخ باغ سعادت آباد قزوین برگزار می‌شد^{۲۷۷} و شاه عباس نوروز سال ۹۹۹ را در روز پنجشنبه ۲۵ جمادی الاول در همین محل بار داد و چون هوا ملایم بود مراسم بار در میان باغ برگزار شد.^{۲۷۸} باغ سعادت آباد میدانی هم داشت به نام میدان سعادت که محل اجتماع مردم بود و گویا سان سپاهیان نیز در همین محل انجام می‌گرفت.^{۲۷۹} گذشته از این دو محل، در قزوین از محلی هم به نام خانه خلفا نام رفته است که شاه اسماعیل دوم در آن بار می‌داد.^{۲۸۰} ولی پادشاهان صفوی در همان زمان که در قزوین بودند به دارالسلطنه اصفهان نیز زیاد می‌رفتند و در آن جا هم بار می‌دادند. برای نمونه شاه اسماعیل اول سلطان مراد عثمانی را^{۲۸۱} و شاه عباس نوروز سال ۹۹۹ را در پنجشنبه ۲۵ جمادی الاول^{۲۸۲} در نقش جهان اصفهان بار دادند. پس از انتقال پایتخت از قزوین به اصفهان بوسیله شاه عباس در سال ۱۰۰۶ بار محل ثابتی نداشت، بلکه بسته به اهمیت و مناسبت بار و تعداد مهمانان و وضعیت هوا و یا هوس پادشاه، در یکی از تالارهای کاخهای متعدد اصفهان برگزار می‌شد، ولی بیش از همه در کاخ عالی قاپو و کاخهای باغ چهل ستون و نیز همچنین در کاخ باغ طویل، کاخ باغ گلستان، کاخ باغ خلوت، کاخ باغ سعادت آباد، کاخ باغ بلبل (یا هشت بهشت). اطاقی را که جای برگزاری بار بود تالار می‌نامیدند و ساختمان این تالارها از گنجایش و تزیینات داخلی آنها که بگذریم در طرح کلی به یکدیگر شباهت داشتند. اکثر این تالارها را چنان ساخته بودند که از سه سو روی به باغ داشت تا مهمانان در هر کجا که نشسته باشند بتوانند باغ را تماشا کنند. درون تالار از سه صفا تشکیل

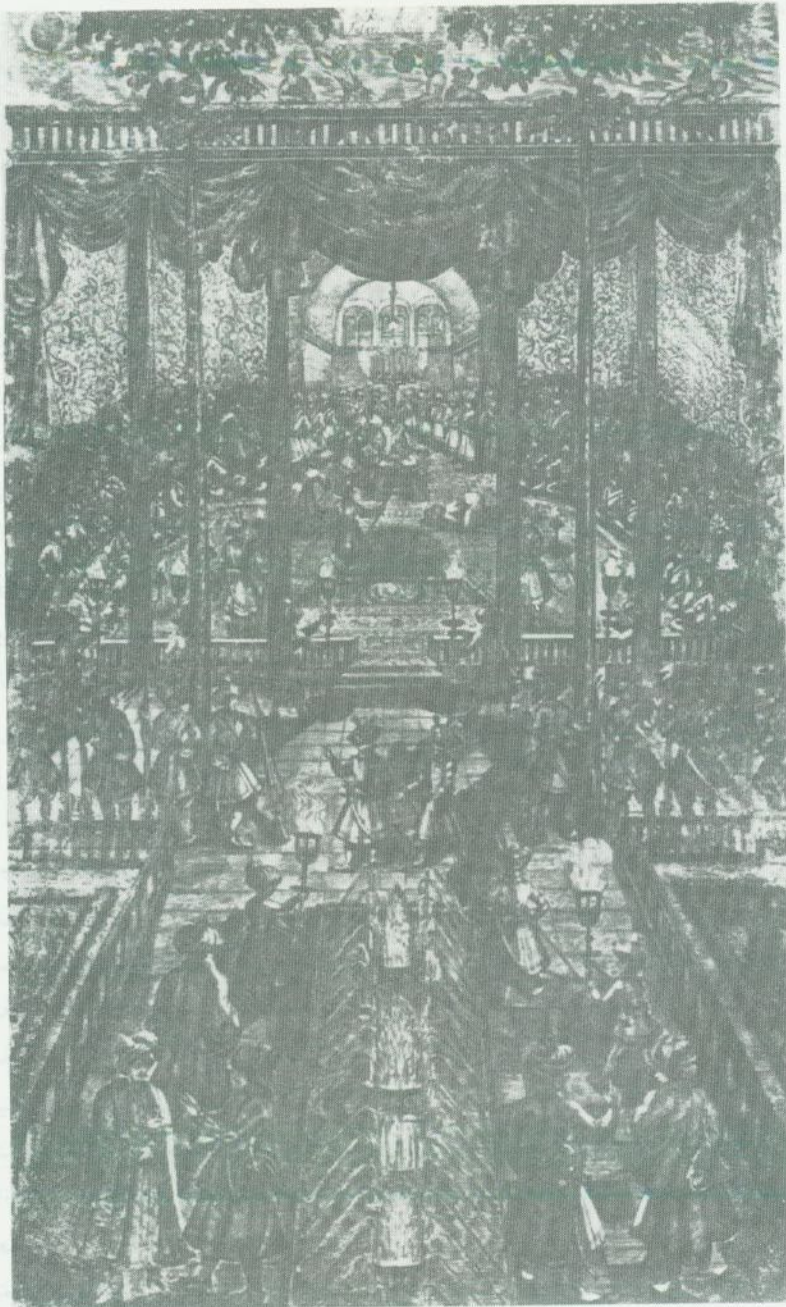
می شد. صَفَه بالایی که جای نشستن پادشاه بود سقف داشت و زیر آن نسبت به وسعت تالار در یک یا چند ردیف، چهار، هشت، هجده، بیست یا بیست و دو ستون چوبی هشت ضلعی زده بودند. این صَفَه به دو صَفَه سر باز امتداد می یافت که زمین هر یک کمی پایینتر از صَفَه بالایی بود. در میان صَفَه پایین، و در برخی تالارها در میان همه صَفَه ها، حوضی مربع یا مستطیل از مرمر زده بودند که یک یا چند فواره داشت و در آب حوض گل، لیمو، نارنج، انار، سیب و میوه های دیگر شناور بود و میناهای زرنشان شراب را که بر گردن کنده کاری شده آنها حلقه های گل می انداختند در حوض می چیدند. زمین تالارها را با قالیهای ابریشمین و زیبایی عهد صفوی فرش می کردند. هر تالاری فرشی خاص خود داشت و تالار کاخ سعادت آباد بخاطر فرشهای نقش حیوان آن ممتاز بود. در تالار پرده های ابریشمین گلرنگ می آویختند و ستونهای چوبی را به رنگهای طلایی و آبی یا نقشهای گل و بوته می آراستند. در و دیوار و سقف تالارها به طرزهای گوناگون زرکاری، کاشیکاری یا منبت کاری شده بود و در برخی تالارها تابلوها و پرده های نقاشی آویخته بودند. در صَفَه پایین تالار دو مشربه بزرگ از زر برای تأمین آب آشامیدنی گذارده بودند. همچنین در مدخل تالار یک یا دو خمره بسیار بزرگ تخم مرغی شکل برای تأمین یخ مجلس قرار داده بودند. در صَفَه میانی چندین عود سوز و چراغهای پایه دار، و در صَفَه بالایی در جلوی پادشاه دوازده کاسه پر از شکوفه های یاسمن قرار داشت و فضای تالار از بوی خوشی که از گلها و عودها و چراغها بر می خاست آکنده بود. در بیرون در فضای جلو تالار حیواناتی چون فیل، شتر، شیر، ببر، پلنگ، یوز پلنگ، و حتی کرگدن و چندین اسب با زین و برگ زرنشان و گوهر نشان که ران و شکم آنها را به رنگهای زرد، نارنجی و سرخ آتشین رنگ آمیزی کرده بودند دیده می شد. و در کنار هر یک از این حیوانات که برخی را پای بسته و برخی را زنجیر بر گردن زده بودند، نگهبانی در جامه سرخ ایستاده بود.^{۲۸۳} بر طبق گزارش تاورنیه برای تجلیل از مقام پادشاهی که به دربار ایران سفیر فرستاده بود، در جلوی تالار اسبهایی می بستند که زین و برگ آنها گوهر نشان و میخی که افسار اسب را بر آن بسته بودند و تخماقی که برای کوبیدن میخ بود و سطل آب جلوی اسب همه از زر بود و هر چه مقام آن پادشاه بالاتر بود بر شمار اسبها افزوده می شد.^{۲۸۴}

پادشاه در میان صَفَه بالا چهار زانو و بدون کفش بر روی تشکی بر زمین می نشست و به پشتی تکیه می زد. او جامه ای بلند از دیبای زربفت بر تن و عمامه ای سفید مزین به الماس و مروارید و پره های سیاه و سفید بر سر و خنجری از زر و گوهر نشان بر کمر

داشت.^{۲۸۵} ولی در مراسم تاجگذاری که ساعت آن را قبلاً منجم باشی بر روی بام **مسطح کاخ تعیین کرده بود**، پادشاه بر روی تخت زرین می نشست و تاج بر سر می گذاشت و در کنار تخت او نیز چند تخت کوتاهتر برای نشستن بزرگان می نهادند.^{۲۸۶} در پشت پادشاه بیش از بیست خواجه سیاه و سفید در یک نیم دایره آماده خدمت ایستاده بودند و هریک از آنها وظیفه ای بعهدہ داشت. یکی خنجر پادشاه را، یکی تفنگ، یکی ترکش، یکی کمان و یکی کفش او را در دست داشت و غیره. بجز آنها شش جوان گرجی زیبا با موی بلند و جامه فاخر هریک به وظیفه ای، قلیان در دست، سیلفدان در دست ایستاده بودند و یا از عوددانش مواظبت می کردند و از میان آنها یکی با بادبزی از موی سفید اسب، پادشاه را آهسته باد می زد. یکی از خواجه های سفید که مقامی برتر از دیگران داشت در جعبه ای که از شانه خود آویخته بود انواع دستمالها و مواد مخدر داشت و در نزدیکی پادشاه ایستاده بود.^{۲۸۷} این خواجه لقب مهتر داشت و در سفرها نیز همراه پادشاه بود و مأمور حمل دستمال و شانه و مقرض و ناخن گیر و آره و سوهان و از این قبیل اشیاء آرایش پادشاه بود و جعبه او را هزارپشه می گفتند.^{۲۸۸} در تالار بار جای درباریان و بزرگان کشوری و لشکری بترتیب زیر بود: در صفه میانی در دست راست بترتیب تفنگچی آقاسی، دیوان بیگی، تویچی باشی، مستوفی الممالک، حکیم باشی، خلیفه الخلفاء (رئیس صوفیان و طلاب)، منجم باشی (که غالباً دو نفر بودند)، مستوفی سرکار خاصه، وزیر موقوفات، وزیر اصفهان، وزیر حلال، منشی الممالک، وزیر سرکار قوچی، وزیر سرکار غلام، لشکر نویس، وزیر سرکار تفنگچی، کلانتر اصفهان، وزیر توپخانه، مستوفی قورچی، ضابط دوشلک وکیل، مستوفی اصفهان. در دست چپ بترتیب وزیر اعظم، قورچی باشی، قوللر باشی، ناظر بیوات، امیر شکار باشی، میر آخور باشی، مجلس نویس (در جلو)، مُهردار مُهر همایون (که مُهر را بر گردن آویخته بود)، معیر الممالک، امیر آخور باشی صحرا، مستوفی موقوفات ممالک، محتسب الممالک، قورچی رکاب، ناظر دفترخانه همایون اعلی، مستوفی غلام، داروغه دفتر خانه همایون، ملک الشعراء.^{۲۸۹} همچنین هریک از والی ها و بیگلربیگی ها و حاکمان و دیگر مقامهای مهم کشوری که در بیرون از پایتخت بودند در زمانی که در پایتخت بسر می بردند اگر بار و جشنی برگزار می شد در آن شرکت داشتند و در جایی که برای آنها تعیین شده بود می نشستند. مثلاً جای والی عربستان و والی لرستان و والی کردستان پیش از تفنگچی آقاسی، و جای والی گرجستان پیش از قورچی باشی و جای حاکم بختیاری پس از دیوان بیگی بود.^{۲۹۰} بیشتر این بزرگان یک کلاه دیبای دوازده تَرک گوهر نشان بر سر داشتند که تاج طومار نامیده می شد.^{۲۹۱} در پشت این بزرگان

نگهبانان و چند مقام دیگر با چهار گام فاصله می ایستادند. از آن میان برخی از قورچیان، یعنی رئیس واحدهای سواره نظام گارد دربار که عبارت بودند از: قورچی شمشیر، قورچی صدق، قورچی تیرو و کمان، قورچی ششپر، قورچی خنجر، قورچی زره، قورچی تفنگ، قورچی مزداق، قورچی نَجَق. برخی دیگر از قورچیان چون قورچی کفش، قورچی نیزه، قورچی چتر، قورچی قلیون، قورچی صندلی، قورچی چوگان و قورچی جرید در مجلس نبودند. دیگر از گروه ایستادگان عبارت بودند از: فراش باشی، شیره چی باشی، رکاب دار باشی، کتابدار باشی، قیچاچی باشی، ملک التجار، آبدار باشی، قهوه چی باشی، زین دار باشی، شربت دار باشی، مشعلدار باشی، حویج دار باشی، نقاش باشی، انبار دار باشی، صاحب جمع شترخان.

در صَفَه پایین جای نشستن مهمانان دیگر و سفیران خارجی بود. در مدخل تالار دو دسته نوازنده هر دسته پانزده تن در چپ و راست می نشستند. در میان مجلس نیز چند تن قرار گرفته بودند. نخست ایشیک آقاسی باشی بود که با عصای طلا و مرصع خود در میان تالار رو به پادشاه ایستاده بود. وظایف او بسیار و مهم بود و ما آن را در جای خود خواهیم آورد. در باریکی از وظایف او نظم مجلس و تعیین جای هر یک از حضار بود. هنگامی که همه در جای خود قرار می گرفتند او در میان تالار رو بروی پادشاه می نشست و چشم او دوخته به پادشاه بود و با کوچکترین جنبش چشم و ابروی پادشاه می دانست که باید چه کاری انجام گیرد و فوراً برای اجرای آن به یکی از **یساولان صحبت** که با چوبدست در تالار پراکنده ایستاده بودند فرمان می داد. ۲۹۲ اگر ایشیک آقاسی باشی به علتی در مجلس حضور نداشت دیوان بیگی وظیفه او را بعهده می گرفت. ۲۹۳ دیگر سفره چی باشی که هنگام طعام به مجلس می آمد و وظیفه سفره انداختن داشت و دو زانو برای خدمت در جلوی پادشاه می نشست. ۲۹۴ دیگر توشمال باشی که سرپرستی پختن خوراک با او بود و پس از آن که غذا را به مجلس می آوردند خود به مجلس می آمد و چوبدست بلندی در دست داشت و چشمش به مهمانان بود تا از آنها خوب پذیرایی شود. ۲۹۵ دیگر مهماندار باشی که در صَفَه پایین ایستاده بود تا مهمانها را که می آمدند به درون مجلس راهنمایی کند. ۲۹۶ در جلوی در تالار هیچ کس حق نداشت بطریقی بایستد که جلوی نگاه پادشاه را بگیرد. ولی در بیرون تالار پسران بزرگان دربار حق داشتند برای تماشا بایستند ۲۹۷ که بیشتر خواست این بود که آیینهای درباری را از نزدیک ببینند و بیاموزند. در بیرون تالار یک گارد تفنگچی دو یست تنی با ساعد پوشهای سیمین و تفنگ به دست و خنجر به کمر با کمر بندهای زر نشان و سیم نشان که بر سر تفنگ خود پرچم سرخی زده بودند



تصویر ۱۳ - مراسم تاجگذاری شاه صفی دوم (۱۰۷۷-۱۱۰۵). این از کتاب انگلبرگ کمپفر است.

می ایستادند و در دست چپ یک واحد شصت تنی از یساولان شمشیر بسته با گرزهای کوتاهی صف می زدند.^{۲۹۸}

مجالس بار و جشن را در دوره صفوی مجلس می نامیدند که غالباً از آن با صفت بهشت آیین یاد می کردند و باریافتن را در آثار این دوره خاک، پای، بساط، و عتبه بوسی نوشته اند.^{۲۹۹} بار خواه می بایست خود را قبلاً به ایشیک آقاسی باشی که مقام حاجب در دوره های پیشین را داشت معرفی می کرد و پیشکشهایی را که برای پادشاه آورده بود به او تحویل می داد. پس از آن که ایشیک آقاسی باشی اجازه بار برای او می گرفت، بارخواه در روز مقرر به جلوی تالار بار می آمد و در آن جا با دیگر بارخواهان می ایستادند تا یکی یکی به نوبت خوانده شوند. مهماندار باشی بارخواه را به تالار بار راهنمایی می کرد و او را به دست ایشیک آقاسی باشی می داد. ایشیک آقاسی باشی بازوی بارخواه را می گرفت و او را تا میانه تالار می برد و در آن جا بارخواه در جلوی پادشاه بر زمین می افتاد و سه بار زمین را می بوسید و پیشانی خود را بر زمین می مالید. بارخواه با اجازه پادشاه از زمین بر می خاست و منتظر می ماند تا پادشاه لب به سخن گشاید. اگر بارخواه سفیر بود نامه خود را در حضور پادشاه به ایشیک آقاسی باشی می داد و او نامه را گرفته و به پادشاه و پادشاه آن را به وزیر اعظم می داد. سپس پادشاه به بارخواه خوش آمد می گفت و از حال مخدوم او جو یا می گشت. بارخواه خیلی کوتاه پاسخ می داد و پس از انجام این تشریفات ایشیک آقاسی باشی بارخواه را به جایی که برای او تعیین شده بود راهنمایی می کرد.^{۳۰۰}

والی ها وظیفه داشتند که از سفیران خارجی بمحض آن که وارد ایران شدند استان به استان نگهداری کنند تا به پایتخت برسند. و چون به نزدیکی پایتخت می رسیدند مهماندار به پیشواز آنها می رفت و وظیفه پذیرایی از آنها در پایتخت با مهماندار بود. هزینه سفیران در همه مدت اقامت آنها در پایتخت از خزانه دربار بود و آنها حق خرج از کیسه خود نداشتند.^{۳۰۱} اگر بارخواه خود یک مقام مهم بیگانه بود گروهی از ایشیک آقاسیان و قورچیان را چند فرسنگ به پیشواز او می فرستادند و گاه پیشواز کنندگان خلعتهایی هم برای مهمانان با خود می بردند.^{۳۰۲} برای مثال هنگامی که سلطان مراد عثمانی از عموی خود سلطان سلیم گریخت و به دربار شاه اسماعیل اول پناه آورد، شاه در اصفهان تا در باغ نقش جهان به پیشواز او رفت و برای دلجویی از او دست در گردن او انداخت و پیشانی او را بوسید.^{۳۰۳}

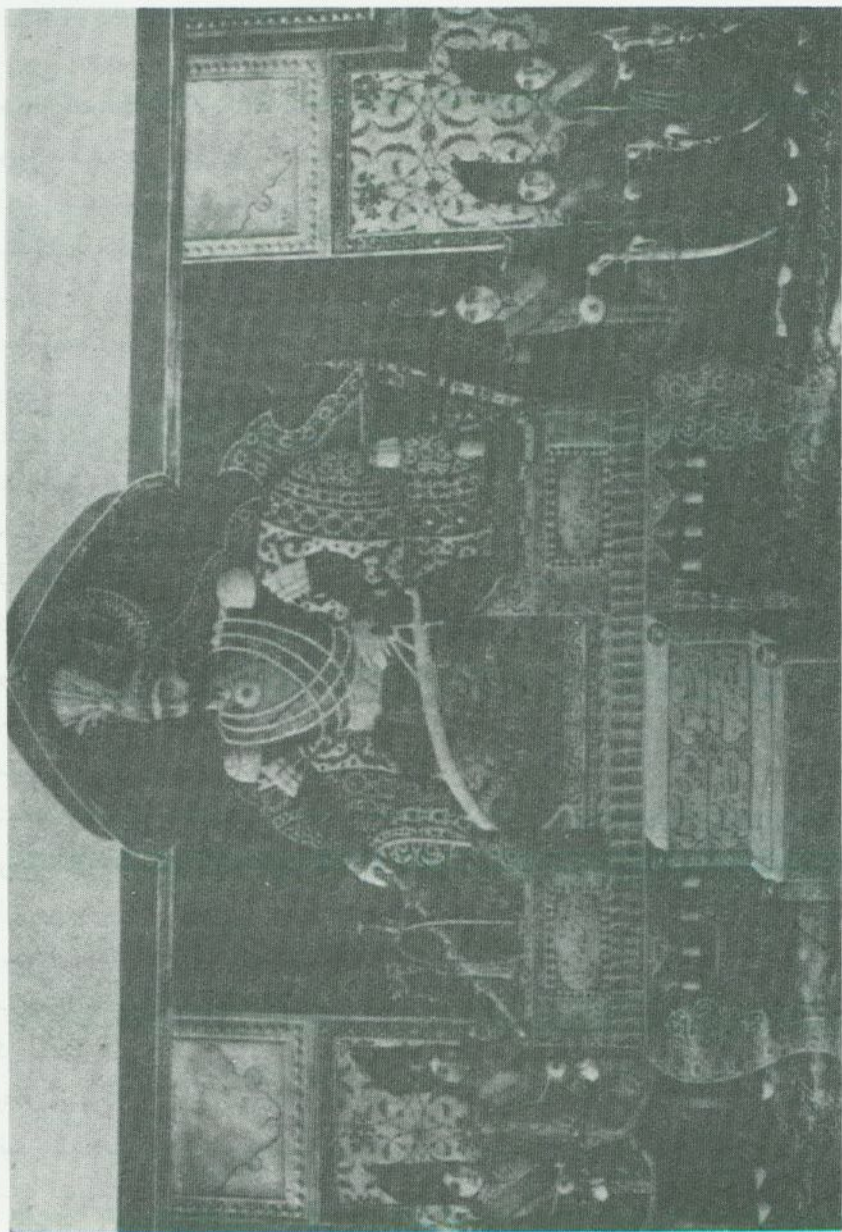
پس از همه این مقدمات به اشاره پادشاه وزیر اعظم از جای بر می خاست و پس از

زمین بوسی مجلس را با خطابه‌ای می‌گشود و آنچه را که باید به آگاهی پادشاه برسد می‌رسانید. همچنین اعلام پایان مجلس که دعای کوتاهی به جان پادشاه بود و حضار آن را با الله‌الله پاسخ می‌گفتند با او بود.^{۳۰۴}

در زمان صفویه نیز بارخواه می‌بایست با خود پیشکش می‌برد.^{۳۰۵} این موضوع چنان که دیدیم در همه دوره‌های تاریخ ایران اهمیت داشت و ما پیش از این درباره آن سخن گفتیم. ناگفته نماند که بخش مهم بودجه دربار از محل همین پیشکشهایی بود که بزرگان پایتخت و والیان و حاکمان بطور مداوم برای پادشاه می‌فرستادند. ولی پیشکشهایی که سفیران خارجی به دربار ایران می‌آوردند بیشتر اهمیت سیاسی داشت و معیار ارجی بود که کشور بیگانه برای پادشاه ایران و دربار و مردم او قائل شده بود. با این حال آن رسم بدوی زمان مغول و تیمور که خان و درباریان او چشم به دست بارخواه دوخته بودند در زمان صفویه و دوره‌های دیگر به هیچ روی معمول نبود. بلکه برعکس سفیران دو برابر آنچه را که آورده بودند با خود می‌بردند و آن هم بدون بیم از آن که مانند عصر مغول و تیمور آدمهای خان در همان پایتخت یا کمی دورتر سفیران را لخت کنند. گشاد دستی پادشاهان صفوی در برابر سفیران بیگانه سبب شده بود که همیشه گروهی از ازبکان و روس‌ها به نام سفیر پیشکش ناچیزی با خود می‌آوردند و مدتی را به خرج دربار ایران خوش می‌گذرانند و کالاهایی را که بدون حق گمرکی وارد کرده بودند در ایران می‌فروختند و سرانجام با هدایای مهمی ایران را ترک می‌کردند و هنوز یک گروه نرفته گروه دیگری از راه می‌رسید.^{۳۰۶}

پیشکشهایی که به دربار داده می‌شد جز خوراکیها، بقیه را پیشکش نویس سیاهه می‌کرد و طومار آن را به ایشیک آقاسی باشی می‌داد و سپس هنگام بار در زیر نظارت ایشیک آقاسی باشی پیشکشها را در فاصله هفتاد گامی از پادشاه در صفی دراز آهسته از نظر او می‌گذرانند. وزیر اعظم فهرست پیشکشها را که پیشکش نویس سیاهه گرفته بود در دست داشت و به پرسشهای پادشاه پاسخ می‌داد.^{۳۰۷} از این پیشکشها ده یک آن سهم ایشیک آقاسی باشی بود و او از سهم خود باز ده یک آن را به پیشکش نویس می‌داد.^{۳۰۸} بنا بر گزارش کمپفر شاه سلیمان عادت داشت که هرچه به او پیشکش شده بود از راه ادب در مجلس بستاید، ولی پس از پایان مجلس دقت بیشتری به آنها می‌کرد و به پیشکشهایی که از زرنوب اهمیت چندانی نمی‌داد و کمپفر دیده بود که بسیاری از آنها در یکی از قلعه‌های اصفهان انبار شده و خاک می‌خورد.^{۳۰۹}

در این مجلسها گذشته از رسیدگی به امور کشور و اعطای لقب و منصب و خلعت و



تصویر ۱۴ - ناصرالدین شاه قاجار (۱۲۶۴ - ۱۳۱۳) بارمی دهد.

تبریک می گفتند و پادشاه سکه های زر و سیم را که بمناسبت عید زده بودند به رسم عیدی به حضار می داد. نزدیک ظهر سلام عام یعنی بارعام آغاز می گشت و بدین مناسبت در میدان ارگ بازیهای گوناگونی چون کشتی و بند بازی و دلقکی و قوچ بازی و غیره انجام می گرفت و پادشاه گاه به گاه در میان بازیکنان سکه می پاشید. بمناسبت نوروزاز همه جا برای پادشاه پیشکش می رسید و شاه نیز بنوبه خود برای حکام خلعت می فرستاد که در واقع حکم تأیید آنها در مقامشان بود. ۳۱۴

یادداشتها:

- ۱۳۰ - جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمنی (ب ۱۷)، ص ۱۵۷ و ۳۲۸ آنها را امیرحاجب 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.
- ۱۳۵ - بیهقی، تاریخ، ص ۵۸.
- ۱۳۶ - بیهقی، همان جا، ص ۱۲.
- ۱۳۷ - بیهقی، همان جا، ص ۵۵ بجلو.
- ۱۳۸ - بیهقی، همان جا، ص ۳۲۵ بجلو.
- ۱۳۹ - بیهقی، همان جا، ص ۱۹۰.
- ۱۴۰ - بیهقی، همان جا، ص ۲۳ و ۳۲۵.
- ۱۴۱ - گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۲۰۰.
- ۱۴۲ - بوقلمون دیبایی بود که رنگ عوض می کرد و از این رو آن را بوقلمون می گفتند.
- ۱۴۳ - مجلس خانه یعنی میز.
- ۱۴۴ - یک گز برابر ۶۸ سانتیمتر بود.
- ۱۴۵ - بیهقی، همان جا، ص ۷۱۳ بجلو و ص ۶۵۵.
- ۱۴۶ - بیهقی، همان جا، ص ۱۹۰ بجلو.
- ۱۴۷ - بیهقی، همان جا، ص ۶۳.
- ۱۴۸ - بیهقی، همان جا، ص ۲۸۹.
- ۱۴۹ - بیهقی، همان جا، ص ۶۴.
- ۱۵۰ - بیهقی، همان جا، ص ۶۳، ۶۵، ۶۶.
- ۱۵۱ - بیهقی، همان جا، ص ۶۳، ۶۵، ۷۳، ۷۵ و دیگر جا.
- ۱۵۲ - بیهقی، همان جا، ص ۶۳.
- ۱۵۳ - بیهقی، همان جا، ص ۳۸۲.
- ۱۵۴ - بیهقی، همان جا، ص ۱۷۷.

- ۱۵۵ - بیهقی، همان جا، ص ۳۷۴ و دیگر جا.
- ۱۵۶ - بیهقی، همان جا، ص ۲۱۶.
- ۱۵۷ - نظام الملک، سیاستنامه (ب ۱۵)، ص ۱۸۲: «و نشان بارآن باشد که پرده بردارند؛ و نشان آن که راه نبود جز کسی را که خوانند، علامتش آن بود که پرده فرو گذارند، تا بزرگان و سران سپاه کس به درگاه فرستند و بدین علامت بدانند که بار هست امروز یا نه.»
- ۱۵۸ - بیهقی، همان جا، ص ۵۳.
- ۱۵۹ - بیهقی، همان جا، ص ۵۲، ۴۷۴.
- ۱۶۰ - بیهقی، همان جا، ص ۴۷۱.
- ۱۶۱ - بیهقی، همان جا، ص ۵۰، ۳۸۰، ۴۷۱.
- ۱۶۲ - بیهقی، همان جا، ص ۶۶.
- ۱۶۳ - بیهقی، همان جا، ص ۶۸.
- ۱۶۴ - بیهقی، همان جا، ص ۶۸ بجلو، ۹۷، ۹۹.
- ۱۶۵ - بیهقی، همان جا، ص ۴۲، و نیز ص ۱۹۵، ۴۷۲، ۶۷۸. و نیز نگاه کنید به گردیزی، زین الاخبار (ب ۱۲)، ص ۱۹۶.
- ۱۶۶ - بیهقی، همان جا، ص ۱۹۹.
- ۱۶۷ - بیهقی، همان جا، ص ۷۰۳.
- ۱۶۸ - بیهقی، همان جا، ص ۷۴۷.
- ۱۶۹ - بیهقی، همان جا، ص ۴۸ بجلو.
- ۱۷۰ - بیهقی، همان جا، ص ۳۷۹ بجلو.
- ۱۷۱ - بیهقی، همان جا، ص ۴۷۰ بجلو.
- ۱۷۲ - بیهقی، همان جا، ص ۷۳۲.
- ۱۷۳ - تازیکان یعنی ایرانیان و غیر ترکان.
- ۱۷۴ - بیهقی، همان جا، ص ۷۳۲ بجلو.
- ۱۷۵ - ابن اثیر، کتاب الکامل (ب ۳۲) ۹، ص ۴۵۹: «و أقام طغرلیک بدار الامارة، و جلس علی سریر الملک مسعود، و صار یقعد للمظالم یومین فی الأسبوع علی قاعدة ولاة خراسان.» بنا بر گزارش بنداری، تواریخ آل سلجوق (ب ۳۵)، ص ۷ طغرل وعده می دهد که هر چهارشنبه بار عام دهد: «و جلس علی سریر الملک الذی کان لمحمود بن سبکتکین فی نیسابور... و جلس یومی الاحد و الاربعاء لکشف المظالم.»
- ۱۷۶ - راوندی، راحة الصدور، (ب ۱۹)، ص ۱۱۷.
- ۱۷۷ - راوندی، همان جا، ص ۱۷۱.
- ۱۷۸ - راوندی، همان جا، ص ۳۰۱.
- ۱۷۹ - راوندی، همان جا، ص ۲۵۴.
- ۱۸۰ - راوندی، همان جا، ص ۲۷۷.
- ۱۸۱ - راوندی، همان جا، ص ۳۶۷.
- ۱۸۲ - راوندی، همان جا، ص ۲۹۷، ۳۷۷.
- ۱۸۳ - راوندی، همان جا، ص ۱۲۸، ۲۶۳، ۳۳۸، ۳۶۵.
- ۱۸۴ - راوندی، همان جا، ص ۳۹۰.
- ۱۸۵ - راوندی، همان جا، ص ۲۳۷.

- ۱۸۶ - راوندی، همان جا، ص ۲۷۷.
- ۱۸۷ - راوندی، همان جا، ص ۳۶۵.
- ۱۸۸ - راوندی، همان جا، ص ۱۵۹ بجلو، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۵۴ بجلو، ۲۶۴.
- ۱۸۹ - راوندی، همان جا، ص ۲۵۹ بجلو.
- ۱۹۰ - نظام الملک، سیاستنامه (ب ۱۵)، ص ۱۳.
- ۱۹۱ - نظام الملک، همان جا، ص ۱۳ بجلو.
- ۱۹۲ - راوندی، همان جا، ص ۱۳۱.
- ۱۹۳ - نظام الملک، همان جا، ص ۱۸۲.
- ۱۹۴ - نظام الملک، همان جا، ص ۱۸۷.
- ۱۹۵ - راوندی، همان جا، ص ۹۷.
- ۱۹۶ - راوندی، همان جا، ص ۱۲۹.
- ۱۹۷ - نظام الملک، همان جا، ص ۳۷۳.
- ۱۹۸ - نظام الملک، همان جا، ص ۵۶ بجلو.
- ۱۹۹ - نظام الملک، همان جا، ص ۱۸۲: «و از تنگباری پادشاه کارهای مردمان فرو بسته شود، و مفسدان دلیر گردند، و احوالها پوشیده ماند، و لشکر آزرده شود، و رعیت در رنج افتند.»
- ۲۰۰ - تاریخ سیستان (ب ۱۸)، ص ۳۷۸ بجلو.
- ۲۰۱ - جوینی، تاریخ جهانگشای (ج ۵۶)، ۱، ۲۱۳، ۳، ۴۶ و غیره؛ رشیدالدین، جامع التواریخ (ج ۵۷)، ص ۵۴۲، ۵۴۳، ۸۰۹، ۸۷۹، ۸۸۱، ۸۹۱، ۸۹۶ و غیره؛ قاشانی، تاریخ اولجاتیو، ص ۵۴ و غیره. در تاریخ جهانگشای و جامع التواریخ بیشتر نگیشمیشی و در تاریخ اولجاتیو بیشتر اولجامیشی بکار رفته است.
- ۲۰۲ - جوینی، همان جا، ۱، ص ۱۷۲؛ رشیدالدین، همان جا، ص ۵۴۳، ۸۶۸، ۸۶۹.
- ۲۰۳ - در آغاز یورت اصلی محل تختگاه چنگیز بود و بر طبق رسم مغول یورت اصلی به پسر کوچکتر می رسد. نگاه کنید به: رشید الدین، همان جا، ص ۴۵۳، ۵۵۸.
- ۲۰۴ - در جامع التواریخ، ص ۵۶۸ تاریخ این واقعه ربیع الآخر ۶۴۳ ثبت شده است که برابر ماه اوت/سپتامبر ۱۲۴۵ می گردد.
- ۲۰۵ - جوینی، همان جا، ۱، ص ۲۰۵ بجلو؛ رشیدالدین، همان جا، ص ۵۶۸.
- ۲۰۶ - کارپینی، سفرنامه (ج ۶۱)، کتاب نهم، بخش هشتم، بند سوم و بخش چهاردهم، بند هشتم. یک کشیش لهستانی بنام Benedict که از همراهان کارپینی بود این رقم را پنج هزارتن حدس زده است. نگاه کنید به: کارپینی، همان جا، 6 Nachtrag.
- ۲۰۷ - جوینی، همان جا، ۱، ص ۱۴۷.
- ۲۰۸ - کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش هشتم، بند دوم. رنگ این جامه ها را هر گزارشگری به نوعی نوشته است. نگاه کنید به توضیح مترجم آلمانی سفرنامه کارپینی در همان صفحه.
- ۲۰۹ - رشید الدین، همان جا، ص ۵۶۹. و نیز نگاه کنید به: جوینی، همان جا، ۱، ص ۴۳ بجلو؛ بناکتی، تاریخ بناکتی (ج ۵۹)، ص ۳۹۹.
- ۲۱۰ - کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش هشتم، بند چهارم؛ جوینی، همان جا، ۳، ص ۲۹؛ رشید الدین، همان جا، ص ۵۸۵.
- ۲۱۱ - رشید الدین، همان جا، ص ۴۵۳ می نویسد که در مراسم به تخت نشاندن اوگتای قاآن عموی او نیز کمر خان را گرفته بود.

- ۲۱۲- جوبینی، همان جا، ۳، ص ۲۱.
- ۲۱۳- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش نهم، بند چهارم.
- ۲۱۴- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش دوازدهم، بند پنجم؛ جوبینی، همان جا، ۱، ص ۱۴۶ بجلو، ۳۰۳ بجلو؛ ۳، ص ۲۹ بجلو؛ رشید الدین، همان جا، ص ۲۹۲، ۳۰۷، ۴۵۲ بجلو، ۵۴۲، ۵۶۷ بجلو، ۵۸۴ بجلو، ۶۶۰، ۸۰۷.
- ۲۱۵- جوبینی، همان جا، ۱، ص ۱۴۹؛ رشید الدین، همان جا، ص ۴۵۴.
- ۲۱۶- رشید الدین، همان جا، ص ۸۹۱، ۸۹۳، ۸۹۶، ۹۰۲، ۹۱۵؛ کارپینی، همان جا، کتاب سوم، بخش سوم، بند سوم.
- ۲۱۷- رشید الدین، همان جا، ص ۸۷۴، ۸۸۰.
- ۲۱۸- رشید الدین، همان جا، ص ۹۵۸.
- ۲۱۹- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش هشتم، بند دوم.
- ۲۲۰- رشید الدین، همان جا، ص ۵۴۳.
- ۲۲۱- رشید الدین، همان جا، ص ۵۴۳.
- ۲۲۲- رشید الدین، همان جا، ص ۵۴۶.
- ۲۲۳- جوبینی، همان جا، ۲، ص ۲۱۱، ۲۵۸.
- ۲۲۴- جوبینی، همان جا، ۲، ص ۲۱۱ بجلو، ۲۵۸ بجلو؛ رشید الدین، همان جا، ص ۵۴۶ بجلو، ۹۰۸، ۹۱۹، ۱۰۶۵ بجلو؛ قاشانی، تاریخ اولجاتیو (ج ۵۸)، ص ۱۲۴.
- ۲۲۵- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش دوازدهم، بند پنجم.
- ۲۲۶- از میان آتش گذشتن برای پاک شدن از گناهان بود. چون بنا بر عقاید مغولان آتش پاک سازنده بود. نگاه کنید به: کارپینی، همان جا، کتاب سوم، بخش دوم و بخش سوم، بند دوم و بخش پنجم، بند دوم؛ قاشانی، همان جا، ص ۹۸ بجلو.
- ۲۲۷- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش هشتم، بند یکم و بخش سیزدهم، بند ششم.
- ۲۲۸- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش نهم، بند چهارم.
- ۲۲۹- جوبینی، همان جا، ۳، ص ۱۰۱. و نیز نگاه کنید به ص ۹۸.
- ۲۳۰- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش سیزدهم، بند ششم. و نیز نگاه کنید به: ابن بطوطه، تحفة النظار (ج ۶)، ۲، ص ۳۸۳ بجلو.
- ۲۳۱- ابن بطوطه، همان جا، ۲، ص ۴۰۶. جوبینی و رشید الدین نیز در شرح بارخانهای مغول فراوان از نشستن خان بر چهاربالش سخن گفته اند. ابن بطوطه، همان جا، ۲، ص ۴۰۶؛ جوبینی، همان جا، ۱، ص ۱۴۷، ۲۰۸؛ ۳، ص ۳۱؛ رشید الدین، همان جا، ص ۵۸۵.
- ۲۳۲- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش سیزدهم، بند ششم و بخش چهاردهم، بند هشتم و همان جا، Nachtrag 7., ۸. و نیز ابن بطوطه، همان جا، ۲، ص ۳۸۷ بجلو، ۴۰۶.
- ۲۳۳- نگاه کنید به: جوبینی، همان جا، تصویر ص ۱۴۷ و ۲۲۲؛ ۲، تصویر ص ۲۵۱؛ ۳، تصویر ۱۰۱.
- ۲۳۴- کارپینی، همان جا، کتاب سوم، بخش دوم، کتاب نهم، بخش دوازدهم، بند پنجم.
- ۲۳۵- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش دوازدهم، بند پنجم؛ ابن بطوطه، همان جا، ۲، ص ۳۴۶.
- ۲۳۶- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش چهاردهم، بند نهم و دهم.
- ۲۳۷- کارپینی، همان جا، کتاب نهم، بخش پانزدهم، بند یازدهم و دوازدهم.
- ۲۳۸- رشید الدین، همان جا، ص ۹۰۳؛ بناکتی، همان جا، ص ۴۵۴.

- ۲۳۹ - رشید الدین، همان جا، ص ۹۱۸.
- ۲۴۰ - قاشانی، همان جا، ص ۹۳ بجلو؛ بناکتی، همان جا، ص ۴۶۶، بیت ۱۶ و ص ۴۶۸، بیت ۵.
- ۲۴۱ - برطبق بناکتی، همان جا، ص ۴۵۶ در ۲۸ ذی الحجه (برابر ۸ نوامبر).
- ۲۴۲ - رشید الدین، همان جا، ص ۹۱۴، ۹۱۶.
- ۲۴۳ - قاشانی، همان جا، ص ۹۵ بجلو.
- ۲۴۴ - رشید الدین، همان جا، ص ۹۴۷ بجلو؛ بناکتی، همان جا، ص ۴۶۴ بجلو.
- ۲۴۵ - قاشانی، همان جا، ص ۴۵ بجلو، ۱۳۳.
- ۲۴۶ - قاشانی، همان جا، ص ۴۸.
- ۲۴۷ - کلاو یخو، سفرنامه، (د ۶۸)، ص ۲۰۶ بجلو، ۲۳۷ بجلو.
- ۲۴۸ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۴۰. معنی اصلی سرپرده گویا «دیوار پرده ای» است، چون یک معنی سرا در فارسی «دیوار» است. ولی معمولاً در زبان فارسی سرپرده مرکب از چند چادر است که به یکدیگر راه دارند و خرگاه جایی بود که در آن سرپرده شاه و بزرگان و چادر سربازان را برپا می کردند.
- ۲۴۹ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۴۳.
- ۲۵۰ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۲۰.
- ۲۵۱ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۲۸.
- ۲۵۲ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۲۸، ۲۶۹ بجلو.
- ۲۵۳ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۴۱، ۲۶۹.
- ۲۵۴ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۷۰.
- ۲۵۵ - ابوطالب حسینی، نزوکات تیموری (د ۶۷)، ص ۳۲۶ بجلو.
- ۲۵۶ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۵۸ بجلو، ۲۷۵.
- ۲۵۷ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۴۴ بجلو، ۲۶۸.
- ۲۵۸ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۳۵، ۲۷۹ بجلو. و نیز نگاه کنید به: کمال الدین عبدالرزاق، مطلع سعدین (د ۶۵)، ص ۱۱۷ بجلو.
- ۲۵۹ - کلاو یخو، همان جا، ص ۱۵۹، ۳۲۷ بجلو.
- ۲۶۰ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۴۴.
- ۲۶۱ - کلاو یخو، همان جا، ص ۱۶۸، ۲۱۸.
- ۲۶۲ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۱۷.
- ۲۶۳ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۵۳.
- ۲۶۴ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۸۲.
- ۲۶۵ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۸۳ بجلو.
- ۲۶۶ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۴۳.
- ۲۶۷ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۱۹.
- ۲۶۸ - کلاو یخو، همان جا، ص ۲۱۹ بجلو، ۲۵۳ بجلو، ۲۶۱ بجلو.
- ۲۶۹ - کلاو یخو، همان جا، ص ۱۸۷، ۲۰۳، ۳۱۰.
- ۲۷۰ - کلاو یخو، همان جا، ص ۱۵۸، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۵، ۱۸۱ بجلو، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۴ بجلو، ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۱۷.
- ۲۷۱ - کلاو یخو، همان جا، ص ۱۷۵.

- ۲۷۲ - کلاویخو، همان جا، ص ۲۳۲، ۲۴۴.
- ۲۷۳ - کلاویخو، همان جا، ص ۳۲۱ بجلو، ۳۲۸.
- ۲۷۴ - کارپینی، سفرنامه، (ج ۶۱)، کتاب نهم، بخش شانزدهم، بند سیزدهم.
- ۲۷۵ - بیهقی، تاریخ، (ب ۱۳)، ص ۴۵۱.
- ۲۷۶ - عالم آرای صفوی (هـ ۶۹)، ص ۵۹۳؛ روملو، احسن التواریخ (هـ ۷۰)، ص ۴۸۴، ۴۸۷؛ قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ (هـ ۷۱)، ص ۶، ۸۵، ۹۹.
- ۲۷۷ - روملو، همان جا، ص ۴۸۲.
- ۲۷۸ - قاضی احمد قمی، همان جا، ص ۸۸.
- ۲۷۹ - قاضی احمد قمی، همان جا، ص ۹۲.
- ۲۸۰ - روملو، همان جا، ص ۴۸۲.
- ۲۸۱ - عالم آرای صفوی، ص ۴۷۰.
- ۲۸۲ - قاضی احمد قمی، همان جا، ص ۶۳.
- ۲۸۳ - آله آریوس، سفرنامه (هـ ۷۵)، ص ۱۳۰ بجلو؛ تاورنیه، سفرنامه (هـ ۷۴)، ص ۱۲۳ بجلو؛ کمپفر، سفرنامه (۷۶هـ)، ص ۲۰۶ بجلو؛ ۲۵۲ بجلو.
- ۲۸۴ - تاورنیه، همان جا، ص ۱۲۳.
- ۲۸۵ - آله آریوس، همان جا، ص ۱۳۲؛ کمپفر، همان جا، ص ۲۵۸ بجلو.
- ۲۸۶ - کمپفر، همان جا، ص ۳۸، ۵۴؛ عالم آرای صفوی، ص ۳۳۹، ۴۴۹.
- ۲۸۷ - کمپفر، همان جا، ص ۲۵۹.
- ۲۸۸ - مستوفی الممالک، دستور الملوک، (هـ ۷۲)، ص ۶۷.
- ۲۸۹ - نگاه کنید به: مستوفی الممالک، همان جا، زیر هریک از مشاغل بالا. ولی ترتیبی که کمپفر، همان جا، ص ۲۵۹ بجلو، آورده است با ترتیب بالا فرق دارد.
- ۲۹۰ - مستوفی الممالک، همان جا، ص ۴۰ بجلو.
- ۲۹۱ - مستوفی الممالک، همان جا، بیشتر صفحه‌ها؛ کمپفر، همان جا، ص ۶۳.
- ۲۹۲ - مستوفی الممالک، همان جا، ص ۵۱؛ تذکره الملوک (هـ ۷۳)، ص ۱۳؛ کمپفر، همان جا، ص ۱۰۵ بجلو، ۲۶۳.
- ۲۹۳ - کمپفر، همان جا، ص ۲۶۳.
- ۲۹۴ - مستوفی الممالک، همان جا، ص ۹۹.
- ۲۹۵ - مستوفی الممالک، همان جا، ۸۴؛ کمپفر، همان جا، ص ۲۷۸.
- ۲۹۶ - کمپفر، همان جا، ص ۲۶۳.
- ۲۹۷ - کمپفر، همان جا، ص ۲۵۷.
- ۲۹۸ - کمپفر، همان جا، ص ۲۵۵ بجلو.
- ۲۹۹ - این اصطلاحات در آثار این دوره فراوان آمده است. و نیز نگاه کنید به: کمپفر، همان جا، ص ۲۴۶.
- ۳۰۰ - آله آریوس، همان جا، ص ۱۳۳ بجلو؛ تاورنیه، همان جا، ص ۱۳۲ بجلو؛ کمپفر، همان جا، ص ۲۴، ۱۰۵ بجلو، ۲۶۴؛ مستوفی الممالک، همان جا، ص ۵۱ بجلو؛ تذکره الملوک، ص ۱۳ بجلو. آله آریوس گمان کرده است که گرفتن بازوی بارخواه نوعی تفتیش بدنی از او بود.
- ۳۰۱ - کمپفر، همان جا، ص ۲۴۷ بجلو، مستوفی الممالک، همان جا، ص ۹۹.
- ۳۰۲ - قاضی احمد قمی، همان جا، ص ۹۰ بجلو؛ عالم آرای صفوی، ص ۳۳۶ بجلو، ۴۴۹.

- ۳۰۳ - عالم‌آرای صفوی، ص ۴۷۰
- ۳۰۴ - مستوفی الممالک، همان جا، ص ۴۶؛ تذکره الملوک، ص ۱۴؛ کمپفر، همان جا، ص ۴۱؛ آله آریوس، همان جا، ص ۱۳۶.
- ۳۰۵ - کمپفر، همان جا، ص ۲۴.
- ۳۰۶ - نگاه‌کنید به: تاورنیه، همان جا، ص ۱۳۰؛ کمپفر، همان جا، ص ۲۷۱.
- ۳۰۷ - عالم‌آرای صفوی، ص ۴۴۹؛ مستوفی الممالک، همان جا، ص ۵۱ بجلو؛ کمپفر، همان جا، ص ۲۷۶ بجلو.
- ۳۰۸ - مستوفی الممالک، همان جا، ص ۵۲؛ تذکره الملوک، ص ۱۴، ۹۶؛ تاورنیه، همان جا، ص ۱۴۶؛ کمپفر، همان جا، ص ۱۰۶.
- ۳۰۹ - کمپفر، همان جا، ص ۶۶ بجلو.
- ۳۱۰ - به زبان پهلوی رساله کوچکی با عنوان خسرو و ریدک هست که در آن خسرو و انوشروان جوانی را که می‌خواهد اسوار گردد در رشته‌های گوناگون می‌آزماید. ثعالی، غرر (ب ۲۹)، ص ۷۰۵ بجلو، نگارشی دیگر از همین رساله را آورده است.
- ۳۱۱ - کمپفر، همان جا، ص ۲۷۴ بجلو.
- ۳۱۲ - آله آریوس، همان جا، ص ۱۳۴ بجلو؛ کمپفر، همان جا، ص ۵۶، ۵۸، ۲۷۷.
- ۳۱۳ - پیش از این دیدیم که در دربار خلیفه نیز تالار بار را *صحن السلام* و *داوالسلام* می‌گفتند. در ایران نیز اصطلاح *سلام* بکار می‌رفت. برای نمونه چند جا در تاریخ بیهقی (ب ۱۳): و امیر بر تخت نشسته بود و بار داده بود و اولیا و حشم نشسته بودند و ایستاده. و رسول را به جایگاه نیکو فرود آوردند و پیش بردند. سخت به رسم پیش آمد و دستبوس کرد و پیش تخت بنشاندندش. چون بنشست از امیرالمؤمنین سلام کرد و دعای نیکو پیوست و امیر مسعود جواب ملکانه داد (ص ۵۲)؛ و رسم این بود که روز آدینه احمد پگاه‌تر باز گردد و همگنان به سلام وی روند (ص ۴۱۱)؛ و روز آدینه قائد به سلام خوارزمشاه آمد و مست بود و ناسزها گفت و تهدیدها کرد (ص ۴۲۴).
- ولی در همه این مثالها *سلام* به معنی «درود و تهنیت» است و نه به معنی «بار» که دارای تشریفات ویژه بود. این که آیه‌اسلام را پیش از دوره قاجار هم به معنی بار بکار می‌برده‌اند یا نه، بر من روشن نیست. بدبختانه بسیاری از کتابهای فارسی فهرست نامهای خاص را هم ندارند، چه رسد به فهرست واژه‌ها و فرهنگ موضوعی. و یا اگر دارند شماره صفحه را نداده‌اند. لغتنامه دهخدا هم که می‌توانست کمک بزرگی به ما بکند شماره صفحه را بدست نداده است. در نتیجه برای پی بردن به یک مطلب کوچک باید دهها کتاب را از آغاز تا به انجام خواند.
- ۳۱۴ - مخبرالسلطنه، خاطرات و خطرات (و ۷۷)، ص ۱۲۱ بجلو؛ پلاک، سفرنامه (و ۷۸)، ص ۳۷۹ بجلو؛ او بن، سفرنامه (و ۷۹)، ص ۱۳۳ بجلو؛ بیرنا، سفرنامه (و ۸۰)، ص ۲۳۱ بجلو.

کتابنامه

الف (مآخذ بخش ۱):

1. E. F. Schmidt, *Persepolis I*, Chicago 1953, pp. 162 ff.
2. R. Ghirshman, *Persia. From the origins to Alexander Great*, London 1964, fig. 160 - 165, 246, 254, 255.
3. W. Hinz, *Altiranische Funde und Forschungen*, Berlin 1969, pp. 63 ff.
4. G. Walser, *Audienz beim persischen Grosskönig*, Zürich 1965.

5. A. Wiedersich, *Prosopographie der Griechen beim Perserkönige*, Diss., Breslau 1922.
 6. A. Erman, *Die Literatur der Agypter*, Leipzig 1923, pp. 53 ff.
 7. W. von Soden, *Herrscher im alten Orient*, Berlin 1954, pp. 90 ff.
 8. A. Parrot, Assur, *Die mesopotamische Kunst vom 13. vorchristlichen Jahrhundert bis zum Tode Alexanders des Grossen*, München 1961, fig. 112, 113, 115, 116, 117.

ب) (مآخذ بخشهای ۲ - ۱۰):

- ۹ - بهرام جوین از ترجمه تاریخ طبری، بتصحیح ذبیح آله صفا، تهران ۱۳۴۷.
 ۱۰ - ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، بتصحیح ژول مول، ۱ - ۷، پاریس ۱۸۷۸ (تهران ۱۹۷۷).
 ۱۱ - ابوریحان بیرونی، التفسیر، بتصحیح جلال الدین همایی، تهران ۱۳۱۶.
 ۱۲ - ابوسعید عبدالحی گردیزی، زین الاخبار، بتصحیح عبدالحی حبیبی، تهران ۱۳۴۷.
 ۱۳ - ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، بتصحیح علی اکبر قیاض، چاپ دوم، مشهد ۱۳۵۰.
 ۱۴ - عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر، قابوسنامه، بتصحیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۵۲.
 ۱۵ - نظام الملک طوسی، سیاستنامه، بتصحیح جعفر شعار، تهران ۱۳۴۸.
 ۱۶ - ابن بلخی، فارسنامه، بتصحیح گ. لسترنج و ر. آ. نیکلسن، کمبریج ۱۹۲۱ (۱۹۶۸).
 ۱۷ - ابوالشرف جرفادقانی، ترجمه تاریخ یمینی، بتصحیح جعفر شعار، تهران ۲۵۳۷.
 ۱۸ - تاریخ سیستان (مؤلف ناشناس)، بتصحیح محمد تقی بهار، تهران ۱۳۱۴.
 ۱۹ - محمد راوندی، راحة الصدور و آية السور، بتصحیح محمد اقبال، لندن ۱۹۲۱.
 ۲۰ - خواندمیر، حبیب السیر، چاپ تهران ۱۳۵۳.
 ۲۱ - ابوجعفر محمد بن جریر طبری، تاریخ الرسل والملوک، بتصحیح م. ج. دخویه، ۱ - ۱۵، لیدن ۱۸۷۹ - ۱۹۰۱.
 ترجمه فارسی: محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۱ - ۱۵، تهران ۱۳۵۲ - ۱۳۵۴.
 صادق نشأت، تاریخ الرسل والملوک (بخش ایران)، تهران ۱۳۵۱.
 ۲۲ - هلال الصابی، رسوم دارالخلافه، بتصحیح م. عواد، بغداد ۱۹۶۴.
 ترجمه فارسی: ابوالحسن هلال بن محسن صابی، رسوم دارالخلافه، ترجمه محمدرضا شفیع کدکنی، تهران ۱۳۴۶.
 ۲۳ - جاحظ، رسائل، بتصحیح ع. م. هارون، قاهره ۱۹۶۵.
 Ġāhiz, *Le Livre de la Couronne*, trad. par Ch. Pellat, Paris 1954.
 ۲۴ - جاحظ، کتاب التاج، بتصحیح احمد زکی پاشا، قاهره ۱۹۱۴.
 ۲۵ - ابن مسکویه، تجارب الامم، بتصحیح H. F. Amedroz، قاهره ۱۹۱۴ - ۱۹۱۶.
 ۲۶ - مسعودی، التنبیه والاشراف، بتصحیح عبدالله اسماعیل القاضی، قاهره ۱۹۳۸.
 ترجمه فارسی: ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، التنبیه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران ۱۳۴۹.
 ۲۷ - مسعودی، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بتصحیح C. Pellat، ۱ - ۵، بیروت ۱۹۶۶ - ۱۹۷۴.
 ترجمه فارسی: ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۱ - ۲، تهران ۱۳۴۴ و ۱۳۴۷.
 ۲۸ - حمزة بن الحسن الاصفهانی، کتاب تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، چاپ کاوانی، برلین، بدون تاریخ چاپ.
 ترجمه فارسی: حمزة بن حسن اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، تهران ۱۳۴۶.
 ۲۹ - ابی منصور الثعالی، تاریخ غرر السیر، بتصحیح ه. ژنتبرگ (با ترجمه فرانسه)، پاریس ۱۹۰۰ (تهران ۱۹۶۳).

- ترجمه فارسی: ابومنصور عبدالملک الثعالبی، شاهنامه ثعالبی، ترجمه محمود هدایت، تهران ۱۳۲۸.
- ۳۰- ابوریحان بیرونی، آثارالباقیه عن القرون الخالیه، بتصحیح E. Sachau، لایپزیگ ۱۸۷۸ (بغداد ۱۹۲۳).
- ترجمه فارسی: ابوریحان بیرونی، آثارالباقیه، ترجمه اکبردانا سرشت، تهران ۱۳۲۱.
- ۳۱- عبدالرحمن ابوالفرج ابن الجوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، حیدرآباد ۱۳۵۷ هجری.
- ۳۲- ابن الاثیر، کتاب الکامل، بتصحیح C.J. Tornberg، لیدن ۱۸۵۱-۱۸۷۶، چاپ جدید بیروت ۱۹۶۵.
- ترجمه فارسی: اخبار ایران از الکامل ابن اثیر، ترجمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران ۱۳۴۹.
- ۳۳- شهاب‌الدین یاقوت، معجم الادباء، بتصحیح D.S. Morgobioouth، ۱-۷، لیدن ۱۹۰۷-۱۹۳۱.
- ۳۴- ظهیرالدین ابوشجاع الروذراوری، ذیل تجارب‌الامم، بتصحیح H.F. Amedroz، قاهره ۱۹۱۴-۱۹۱۶.
- ۳۵- فتح بن علی بن محمد بنداری اصفهانی، تواریخ آل سلجوق، بتصحیح M.Th. Houtsma، لیدن ۱۸۸۹.
36. Kārnamag. *The Karname i Artakhshir i Papakan*. Ed. D.D.P. Sanjana, Bombay 1896.
- ترجمه فارسی: کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه صادق هدایت، تهران ۱۳۳۲.
- کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران ۱۳۵۴.
37. P.E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, I-II, Leipzig/Berlin 1929.
38. Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyden 1878 (Graz 1973).
- ترجمه فارسی: تئودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عربها، ترجمه عباس زریاب، تهران ۱۳۵۸.
39. Th. Nöldeke, *Aufsätze zur persischen Geschichte*, Leipzig 1887. (Graz 1974).
40. F. Wolff, *Glossar zu Firdosis Schahname*, Berlin 1935 (Hildesheim 1965).
41. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague 1944.
- ترجمه فارسی: آرتور کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، چاپ چهارم ۱۳۵۱.
42. R. Ghirshman, *Iran. Parthians and Sassanians*, London 1962.
43. A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients II*, Wien 1877.
44. B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952, pp. 344 ff. 363 ff.
- ترجمه فارسی: برتولد اشپولر، تاریخ ایران، ترجمه جواد فلاطوری، تهران ۱۳۴۹.
45. H. Busse, *Chalif und Grosskönig*, Beirut 1969, pp. 203-222.
46. H. Busse, "Thron, Kosmos und Lebensbaum im Schāhnāme," in: *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*, Stuttgart 1971, pp. 8 ff.
47. E. Yar-Shater, "La Persia nel Medioevo," *Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno* 160, Rom 1971, pp. 517 ff.
48. K. Schippmann, *Grundzüge der parthischen Geschichte*, Darmstadt 1980, pp. 74 ff.
49. A. Alföldi, "Die Geschichte des Throntabernakels," in: *La Nouvelle Clio*, 1949-50, pp. 536-66.
50. A. Alföldi, "Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am Römischen Kaiserhof," *Römische Mitteilungen* 49, 1934, pp. 1-118.
51. A. Alföldi, "Insignien und Tracht der Römischen Kaiser," *Römische Mitteilungen* 50, 1935, pp. 1-171.
52. G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.
53. Dandamaev-Pohl, *Persien unter den ersten Achämeniden*, Wiesbaden 1976.
54. J. Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine*, Paris 1917.
55. J. Ch. Bürgel, *Die Hofkorrespondenz 'Adud ad-Daulas*, Wiesbaden 1965.

- ۵۶ - علاءالدین عظاملک جوینی، تاریخ جهانگشای، بتصحیح محمد قزوینی، انتشارات موقوفات گیپ ددد، ۱-۳، لیدن و لندن ۱۹۰۶-۱۹۳۷.
- ۵۷ - رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، بتصحیح بهمن کریمی، ۱-۲، تهران ۱۳۳۸.
- ۵۸ - ابوالقاسم عبدالله بن القاشانی، تاریخ اولجایتو، بتصحیح مهین همبلی، تهران ۱۳۴۸.
- ۵۹ - فخرالدین ابوسلیمان داود البناکئی، تاریخ بناکئی، بتصحیح جعفر شعار، تهران ۱۳۴۸.
- ۶۰ - ابن بطوطه، تحفة الثَّغَرَفی غرائب الامصار وعجائب الاسفار، پاریس ۱۸۵۴.
- Voyages d'Ibn Batoutah, Texte arab, accomp. d'une tred par C. Defrémery et B.R. Sanguinetti, II, Paris 1854.*
61. Johann de Plano Carpini, *Geschichte der Mongolen und Reisebericht 1245-47*, Übersetzt und erläutert von F. Risch, Leipzig 1930. ترجمه آلمانی
- Ch. R. Beazley, *The text and versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis*, London 1903. ترجمه انگلیسی
- ترجمه فارسی از راه ترجمه فرانسه: سفرنامه پلان کارپین، ترجمه ولی الله شادان، تهران ۱۳۶۳.
62. F. Risch, *Wilhelm von Rubruck: Reise zu den Mongolen 1253-55*, Leipzig 1934.
63. G. Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, 1963, (I, Absch. 50. (در باره بار در میان مغول
64. B. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, 2. Ed., Berlin 1968, pp. 261 ff.

د (مآخذ بخش ۱۲):

- ۶۵ - کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، بتصحیح عبدالحسین نوائی، تهران ۱۳۵۳.
66. Hafiz Abru, *A Persian Embassy to China (From Zobdat al-Tawārīk)*. Translated by K.M. Maitra, New York 1970 (pp. 19 ff., 50 ff., 66 ff. (در باره بار در دربار ختای و چین
67. Abū Tāleb Ḥosowynī-ye Torbatī, *Tozūkāt-e Tīmūrī: Institutes, Political and Military*, Translated by Major Davy. Published by J. White, Oxford 1783 (Teheran 1343).
- ابوبال حسین بن تربتی، تزوکات تیموری، تهران ۱۳۴۳.
68. Clavijo, *Embassy to Tamerlane (1403-1406)*. Translated from the Spanish by G. LeStrange, London 1928.
- ترجمه فارسی: کلاویجو، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران ۱۳۳۷.

هـ (مآخذ بخش ۱۳):

- ۶۹ - عالم آرای صفوی، بتصحیح یدالله شکر، تهران ۱۳۵۰.
- ۷۰ - حسن روملو، احسن التواریخ، بتصحیح C. N. Seddon، بازدا ۱۹۳۱.
- (جلد دوم ترجمه انگلیسی است).
- ۷۱ - قاضی احمد قمی، خلاصة التواریخ، بتصحیح و ترجمه آلمانی هـ. مولر، و یسبادن ۱۹۶۴.
- Die Chronik Ḥulāṣat at-Tawārīḥ des Qāzī Aḥmad Qumī*. Herausg. und Übersetzt von H. Müller, Wiesbaden 1964.
- ۷۲ - محمد رفیع انصاری مستوفی الممالک، دستور الملوک، بتصحیح محمد تقی دانش پژوه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۵ و ۶ سال ۱۶.
73. *Tadkerat al-molūk, a Manual of Safavid Administration (Circa 1137/1725)*, tr. V.

Minorsky, GMS, London 1943.

تذکره الملوک، مؤلف ناشناس، متن فارسی با ترجمه انگلیسی.

74. J. - B. Tavernier, *Voyages en Perse*, Geneva 1970.

ترجمه فارسی: تاورنیه، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، با تجدید نظر حمید شیرانی، اصفهان ۱۳۶۳.

75. Adam Olearius, *Die erste deutsche Expedition nach Persien (1635 - 39)*. Nach der Originalausgabe bearbeitet von H. von Staden, Leipzig 1927.

ترجمه فارسی: آدام اولتاریوس، سفرنامه (بخش ایران)، ترجمه احمد بهپو، تهران ۱۳۶۳.

76. Engelbert Kaempfer, *Am Hofe des persischen Großkönigs (1684-85)*, Herausg. von W. Hinz, Tübingen und Basel 1977.

ترجمه فارسی: انگلبرت کمپفر، سفرنامه، ترجمه کیکاوس جهاندار، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۰.

و(مآخذ بخش ۱۴):

۷۷ - مهدیقلی هدایت مخبرالسلطنه، خاطرات و خطرات، تهران ۱۳۲۹.

78. J.E. Polak, *Persien. Das Land und seine Bewohner*, Leipzig 1865 (Hildesheim/ New York 1976).

ترجمه فارسی: پولاک، سفرنامه، ترجمه کیکاوس جهاندار، تهران ۱۳۶۱.

79. Mme C. Serena, *Hommes et Choses en Perse (1877-78)*, Paris 1883.

ترجمه فارسی: مادام کارلاسرنا، آدمها و آیینها در ایران، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران ۱۳۶۲.

80. E. Aubin, *La Perse d'aujourd'hui. Iran-Mésopotamie (1906-07)*, Paris 1908.

ترجمه فارسی: اورژن او بن، ایران امروز، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران ۱۳۶۲.

81. W. Litten, *Persische Flitterwochen*, Berlin 1925.

واژه‌های فارسی در زبان ازبکی

پیشگفتار

تاریخ نشان می‌دهد که روزگاری دراز پیش از آن که اقوام ترک زبان و ترک نژاد مغول و تاتار و ازبک به آسیای میانه قدم گذارند، آن سرزمین موطن اقوام آریایی نژاد سُغدی و خوارزمی و باختری بوده است. هرودوت مورخ یونانی از آسیای میانه به نام ساتراپی شانزدهم^۱ هخامنشیان یاد می‌کند و می‌نویسد کورش پس از آن که بر سرزمینهای بلخ و مرو و سغد دست یافت و تا سیر دریا (سیحون) پیش رفت در آن جا شهری با برج و باروی بسیار بنا نهاد و آن را کورش شهر^۲ (Cyropolis) نامید. کاوشهای سالهای اخیر باستان‌شناسان شوروی در نسا پایتخت اشکانیان در نزدیکی عشق‌آباد (پایتخت کنونی جمهوری ترکمنستان شوروی) از فرهنگ آریایی کهنسالی حکایت می‌کند.^۳ در ایران ساسانی مانویان که از آزار زردشتیان بتنگ آمده بودند به آسیای میانه مهاجرت کردند و دین و آیین مانوی را با خود به آن دیار و تا مرزهای چین بردند. مانی خود سالها در آسیای میانه بسر برد. در این زمان بود که الفبای سغدی را ابداع کرد و شیوهٔ آراستن نسخه‌های خطی را با نقاشی و مینیاتورهای زیبا در آن سرزمین رواج داد.^۴

در دوران اسلامی در دامن این اقلیم بزرگ (ماوراءالنهر و خراسان) نام آوران شعر و ادب فارسی و علوم اسلامی پرورش یافته‌اند. در علوم بزرگترین دانشمندان تاریخ ایران از کانونهای فرهنگی خوارزم و سمرقند و بخارا برخاسته‌اند. سامانیان که خود را از اعقاب بهرام چوین می‌دانستند در شعر و ادب پارسی که پس از چیرگی تازیان به سستی گراییده بود، از سامان بلخ رستاخیزی پیا کردند. پشتیبانی آنان از سخنسرایان پارسی‌گوی جان تازه‌ای در کالبد زبان فارسی و فرهنگ ایرانی دمید. در چکامه رودکی (۹۴۰ میلادی)^۵ از قریهٔ بنج رودک (از توابع سمرقند) و در موسیقی ابونصر فارابی (۹۵۰ میلادی) که موسیقی ایرانی و دنیای اسلامی مرهون

نبوغ اوست از فاریاب (واقع در ساحل غربی رود سیحون) و در ستاره‌شناسی و تاریخ و ریاضیات و زمین‌شناسی و زبان‌شناسی ابوریحان بیرونی (۱۰۴۸ میلادی) از بیرون (از توابع خوارزم) و در فلسفه و پزشکی ابوعلی سینا (۱۰۳۷ میلادی) افزاشنه (از توابع بخارا) و حکیم ابوالقاسم فردوسی (۱۰۲۰ میلادی) از طوس برخاستند^۷ و زبان و فرهنگ ایرانی را بارور کردند. پس از آن که سامانیان در آخرین سال قرن دهم میلادی از غزنویان و قراخانیان شکست خوردند ایران و ماوراءالنهر به دست فرمانروایان ترک زبان و ترک نژاد غزنوی و سلجوقی و مغول و تاتار و تیموری افتاد.^۷ با این حال شعر و ادب فارسی در بخارا و سمرقند و خوارزم و خجند و مرو و دیگر شهرها و روستاهای آن سامان شکوفا شد و به کمال خود رسید. حقیقت این است که شعر فارسی که با کلام لطیف و سخن شیرین و دلنشین رودکی پایه گذاری شده بود بعدها به نقاط دیگر ایران انتشار یافت. توجه سامانیان به زنده کردن زبان فارسی و فرهنگ ایرانی سبب شد که داستانهای ملی و تاریخی مانند شاهنامه^۸ ابوالمؤید بلخی و شاهنامه^۹ ابومنصور به نثر نوشته شود. این کار در دوران غزنوی همچنان ادامه یافت و فردوسی بزرگترین حماسه سرای ایران اثر شگرف و بیمانند خود را در دوره سامانیان آغاز کرد و در زمان سلطان محمود غزنوی پایان رسانید. دیری نگذشت که زبان فارسی ارج و پایه فرهنگی خود را در دوران غزنویان و سلجوقیان باز یافت. در این دوره حوزه جغرافیایی زبان دری و شعر و ادب فارسی گسترش یافت و از ماوراءالنهر و خراسان به سایر مناطق ایران و سرزمینهای همسایه راه یافت و در کوتاه زمانی کاخ استوار ادب کلاسیک فارسی پایه ریزی شد. در قرون سیزدهم و چهاردهم میلادی حملات چنگیز و تیمور به ایران و ماوراءالنهر یکی از مصائب تاریخی بود. در این دوره پراگتتاش و اضطراب، قتل عام و انهدام همه را تهدید می کرد. لشکریان چنگیز علاوه بر کشتن اهالی شهرها و روستاها و نابود ساختن همه چیز، گنجینه‌های فرهنگی و کتابخانه‌ها را که در دوره‌های پیش به اوج شکوفایی رسیده بود در آتش بیداد سوزاندند. با این حال در آرامشهای کوتاهی که دست می داد، حکومت‌های کوچک مانند شعب سلسله اتابکان سلجوقی در فارس و آذربایجان و خاندان خانیه یا آل افراسیاب در بخارا و سمرقند به علم و ادب توجه داشتند.^۸ از شاهان و شاهزادگان تیموری که از شعرا و اهل ادب حمایت می کردند بیش از همه شاهرخ (۱۴۴۷) و ابوسعید (۱۴۶۹) و بایستقر میرزا (۱۴۳۳) و سلطان حسین بایقرا (۱۵۰۶) مشهورند.^۹ در این دوره با همه دشواریها و نابسامانیها جمع کثیری از شعرا و نویسندگان و عرفا و دانشمندان فارسی زبان درخت تناور دانش و ادب را در ایران و ماوراءالنهر بارور کردند. در ایران

می توان از منوچهری دامغانی، نظامی گنجوی، سعدی، حکیم عمر خیام نیشابوری، شیخ فریدالدین عطار، شمس الدین محمد حافظ شیرازی، خواجه نصیرالدین طوسی، حمدالله مستوفی، قطب الدین شیرازی و در ماوراءالنهر از ناصر خسرو قبادیانی (اهل قبادیان در ناحیه مرو)، عسجدی مروزی، اوحدالدین انوری ابیوردی (اهل باورد)، نظامی عروضی سمرقندی، جلال الدین محمد مولوی بلخی، فخرالدین محمد تاشکندی، سعید فرغانی، محبوبی بخارایی (فقیه حنفی)، ضیاءالدین مسعود خجندی معروف به فارسی، کمال الدین مسعود خجندی از بزرگترین سرایندگان غزلهای عارفانه، ابوالعباس لوکری (اهل لوکر از توابع مرو و همکار خیام در تنظیم زیچ و گاهنامه ملکشاهی)، شرف الدین مسعود مروی طبیعی دان و ریاضی دان و منجم و صد ها تن دیگر نام برد. ۱۰ از زمره بزرگان خبوه می باید اختصاصاً از عارف و شاعر پهلوان محمود قتالی خوارزمی معروف به پوریای ولی نام برد که مزار او در خبوه بصورت زیارتگاهی درآمد. وی در عین آن که شاعر زبردستی بود پهلوانی نامدار نیز بود و همان کسی است که هنوز ورزشکاران مخصوصاً کشتی گیران ایران بهنگام زورآزمایی از یاد او مدد می گیرند و اشعارش را نیز در زورخانه ها می خوانند. ۱۱

قرون پانزدهم و شانزدهم میلادی دو قرنی است که در آنها بیش از همه ادوار دیگر شاعران و نویسندگان پارسی گوی از نواحی مختلف ماوراءالنهر برخاسته اند. ۱۲ چون شماره کردن همه شاعران و نویسندگان و عرفا و دانشمندانی که از این دیار برخاسته اند و به فارسی نوشته اند در این مختصر نمی گنجد تنها به یادآوری چند تن از مشاهیر این عصر اکتفا می شود.

الغ بیک پسر شاهرخ که پس از درگذشت پدر در سمرقند به پادشاهی نشست مردی دانشمند، ریاضی دان و شاعر بود و مانند بیشتر امیرزادگان تیموری به شعر و شاعری و زبان فارسی دلبستگی زیادی داشت. شعر دوستی او عبدالرحمن جامی، شاعر بلند پایه ایرانی را به دربار وی نزدیک ساخت. در زمان الغ بیک فرهنگ ایرانی در ماوراءالنهر به کمال رونق خود رسید. وی معروفترین دانشمندان ریاضی و نجوم عصر خود را در دستگاه خویش گرد آورد و با کمک آنان رصدخانه معروف الغ بیک را که از معروفترین رصدخانه های تاریخ اسلامی است بنیاد نهاد. دانشمندان درجه اول این گروه، غیاث الدین جمشید کاشانی (که کتاب تاریخچه عصر الغ بیک نشریه آکادمی علوم از بکستان از او بعنوان برجسته ترین ریاضی دان جهان در قرن پانزدهم میلادی نام می برد) ۱۳ و معین الدین کاشانی و قاضی زاده رومی بودند. الغ بیک به کمک ایشان زیچ معروفی

ترتیب داد که به «زیج الغ بیکی» مشهور است. خود الغ بیک که کتاب مهمی دربارهٔ این زیج نوشته، بقدری در علم هیأت تبحر داشته که توانسته است، در پنج قرن پیش، گردش زمین را به دور خورشید فقط با اختلاف یک دقیقه و چند ثانیه محاسبه کند.^{۱۴} وی گذشته از آثار علمی خود دارای اشعاری به زبان فارسی است که خواجه ابوطاهر مورخ قرن نوزدهم ترکستان از آنها بتفصیل سخن گفته است.^{۱۵} در بار الغ بیک مرکز شعرای متعدد پارسی زبان بود که معروفترین آنها عبدالرحمن جامی و کمال بدخشی است. جامی مدت نُه سال در سمرقند بود. در عصر پادشاهی سلطان حسین بایقرا از سمرقند به هرات رفت و به دربار او راه جست. وزیر سلطان حسین، امیر علی شیر که مردی دانشمند، شاعر و خطاط و از نوایغ عصر خود شمرده می‌شد،^{۱۶} به جامی ارادتی بی پایان داشت و اوقات فراغ را بیشتر در مصاحبت او می‌گذرانید. نامه‌هایی که میان این دو رد و بدل شده اکنون در کتابخانه‌ها و آرشیوهای مختلف جمهوریهای آسیای میانه نگاهداری می‌شود. امیر علی شیر متخلص به فانی (در اشعار فارسی) و نوایی (در اشعار ترکی) از رجال نامی و دانش گستر و هنر دوست قرن پانزدهم میلادی است. در زمان وزارتش ارباب علم و ادب و هنر از هر دیاری به دربار سلطان حسین روی آوردند و آثاری جاودانی به گنجینهٔ هنر و ادب فارسی افزودند. وی به دو زبان ترکی جغتایی و فارسی تسلط زیادی داشت و به هر دو زبان شعر می‌گفت و در ترکی شاعری بیمانند بود. پنج مثنوی مفصل به نامهای لیلی و مجنون، فرهاد و شیرین، سدّ سکندری، تحیه الابرار و سبعة سیاره به شیوهٔ خمسة نظامی به ترکی جغتایی سروده است.^{۱۷} باید دانست پیش از نوایی نظم و نثر ترکی در میان سخنوران رونق نداشته است. ولی در زمان تیموریان خاصه امیر علی شیر با اشعاری که به این زبان سرود و کتبی که تألیف کرد این زبان را در ادبیات رواج داد. این مرد نیکنام امروز نزد ازبکان مقامی والا دارد. او را پایه گذار ادبیات ازبک و بانی زبان ملی خود می‌دانند. امیر علی شیر که خود نوازنده ای ماهر و نقاشی زبردست هم بود به ارباب هنر و نقاشان و خطاطان توجه خاص داشت، و بدین سبب در زمان او نسخه‌های نفیس و زیبایی به دست خطاطان هنرمند و خوش ذوق نوشته شده و به این ترتیب مجموعه‌های بدیع و با ارزشی بوجود آمد که هنوز هم بسیاری از آنها از شاهکارهای هنری جهان بشمار می‌رود. از جملهٔ این نفایس هنری شاهنامهٔ بایسنقری است. یکی از نقاشان و مصوران این زمان استاد کمال الدین بهزاد است که نقاشی بی نظیر و خوش نویسی با ذوق بود.^{۱۸}

ازبکها و زبان ازبکی

روزی از جلیل، ایرانشناس ازبک پرسیدم واژه «ازبک» به چه معنی است؟ با خوشنودی در پاسخ گفت «اُر» در ترکی، ضمیر مشترک است بمعنای «خود» و «بک» صورت تصحیفی از «بیک» ترکی بمعنای «بزرگ و مهتر» و لقبی است که به نجبا و بزرگزادگان ترک می دادند و با نام حکام محلی ازبک این لقب بکار می رفته است.^{۱۹} مانند الغ بک و خواجه بک و طغرل بک و یوسف بک و نظایر آن و به روایتی دیگر «بک» مخفف «بیوک» بمعنای «بزرگ» است.^{۲۰} آن گاه همکار ازبک با ناخشنودی افزود که در برخی زبانها از جمله در زبان اردو این لفظ را گاه در سبک شمردن کسی بکار می برند. آن گاه از من پرسید برگردان این لفظ به زبان فارسی چیست. گفتم اسم خاص را به زبان دیگر برگرداندن چه حاجت. اما اگر بخواهید «ازبک» را به فارسی برگردانم لفظ «خودسالار» را بر می گزینم. تبسمی رضایت آمیز بر گوشه لبش نقش بست و از آن پس هرگاه او را «جلیل خودسالار» می خواندم «دماغدار»^{۲۲} ترش می دیدم.

ازبکها طایفه ای از ترکان شرقی هستند و از اعقاب چنگیزخانند که در قرن چهاردهم میلادی در ترکستان آن روزگار حکومت می کرد. ازبکها در نیمه دوم قرن پانزدهم میلادی رفته رفته نیرومند شدند. اوایل قرن شانزدهم میلادی یکی از پیشوایان آنان به نام شیبک خان یا محمد شیبانی از فرزند زادگان جوچی سودای جهانگیری در سرپروراند و سمرقند و بخارا و تاشکند را به زیر فرمان خود در آورد و دودمان تیموری را که پس از مرگ سلطان حسین بایقرا در هرات ناتوان شده بود در هم شکست.^{۲۲} ازبکها از آن تاریخ همسایه شمال شرقی ایران شدند. در دوران صفویه در تاریخ ایران به نام ازبکها، بسبب کشمکشهای سیاسی که با پادشاهان صفویه داشتند بسیار برمی خوریم. شیبک خان در سال ۱۵۱۰ از شاه اسمعیل صفوی شکست خورد و کشته شد. بعد از او پسرش کوچی خان یا کوچلک مدت ۲۸ سال سلطنت کرد و بین او و شاه طهماسب اول صفوی پس از چند بار زد و خورد صلحی برقرار شد. عبید خان برادرزاده شیبک خان تا سال ۱۵۳۹ با قدرت سلطنت کرد و جانشینان او عبیدالله خان و عبداللطیف خان پسران کوچلک تا سال ۱۵۴۳ نیمه استقلالی داشتند. در زمان شاه عباس اول صفوی ازبکان سخت شکست خوردند و دیگر نتوانستند به سرحداتی ایران تجاوز کنند.^{۲۳}

حکومت خانهای شیبانی تا پایان قرن شانزدهم میلادی در سمرقند و بخارا ادامه داشت و خانهای کوچک تا سال ۱۸۷۵ در فرغانه و خانهای شیبانی خیوه تا سال ۱۹۲۰ در فرغانه و خیوه حکومت کردند.^{۲۴}

اتحاد آسیای میانه و روسیه تزاری بسال ۱۸۶۸ صورت گرفت و حکومت دست نشاندۀ ترکستان روسیه بوجود آمد و از آن پس امیران محلی بخارا و خیوه سرسپردگان تزارها بودند. سرانجام در سال ۱۹۲۴ (هفت سال پس از انقلاب سوسیالیستی) بر اثر تقسیم بندی تازه‌ای، ترکستان روس به جمهوریهای کنونی ازبکستان^{۲۵} و تاجیکستان و ترکمنستان تقسیم شد.^{۲۶}

در جمهوری کنونی ازبکستان که ۴۷۴۰۰ هزار کیلومتر مربع مساحت دارد هیجده میلیون نفر زندگی می کنند و از نظر جمعیت مقام سوم را بین پانزده جمهوری شوروی دارد (جمهوریهای فدراتیو روسیه و اوکراین مقام اول و دوم را دارند). علاوه بر ازبکها که هفتاد درصد ساکنان این جمهوری هستند مردمی از ملیتهای دیگر از روسی و اوکرائینی گرفته تا قره‌قلپاق و تاتار و قزاق و تاجیک و قرقیز و کره‌ای و او یغور در این دیار بسر می‌برند. ازبکها در سایر جمهوریهای آسیایی ترکمنستان و تاجیکستان و قزاقستان و قرقیزستان و نیز در کشورهای همسایه افغانستان و ترکستان چین و پاکستان نیز پراکنده‌اند.^{۲۷}

این واقعیت برای کسانی که به گذشته تاریخ ماوراء النهر و خراسان بزرگ آشنایی دارند روشن است که تا زمانی نه چندان دور ازبکستان و ترکمنستان را خوارزم می نامیدند و عشق آباد (پایتخت کنونی جمهوری ترکمنستان) تا زمان ناصرالدین شاه قاجار جزو خاک ایران بود^{۲۸} و تاجیکستان کنونی (جمهوری فارسی زبان و آریایی نژاد آسیای میانه) همان تخارستان^{۲۹} قدیم و آخرین پناهگاه یزدگرد سوم پادشاه ساسانی است.

زبان مردم ازبکستان ازبکی است. این زبان یکی از شاخه‌های ترکی شرقی بشمار می آید که به آن ترکی «جغتایی» می گویند.^{۳۰} ترکی شرقی (ازبکی و ترکمنی) با زبان ترکی غربی (ترکان خزر و بلغار و قپچاق و بیات و افشار) یکی نیست. با آن که ازبکی از نظر زبانشناسی خویشاوند زبانهای ایرانی نیست، با واژگان فارسی آمیختگی زیادی دارد. ضمایر و اعداد و افعال ترکی است اما در اسامی و صفات از فارسی سرمایه گرفته است.

ازبکی را مدتها به خط عربی می نگاشتند تا این که ازبکها اوایل سال ۱۹۳۰ الفبای لاتین را برگزیدند. چند سال بعد در شیوه بکار بردن الفبای لاتین اصلاحاتی پدید آوردند. سرانجام در سال ۱۹۴۰ به پیروی از سیاست دولت مرکزی در بکار بردن رسم الخط روسی در تمام جمهوریهای شوروی، رسماً الفبای روسی جایگزین الفبای لاتین

شد.^{۳۱} اینک ازبکی به خط روسی نوشته می شود با این تفاوت که در بعضی از حروف روسی اندک دگرگونی داده اند مثلاً (x) را بجای های ملفوظ و (x) را بجای (خ) بکار می برند. برای اصوات ازبکی که معادل روسی ندارد (مانند ق - ع - غ) در حروف روسی اندک دگرگونی بچشم می خورد.

به شرحی که در پیشگفتار گذشت، ادبیات فارسی تا دوران صفویه میان ایران و آسیای میانه مشترک بوده است. اما از آن پس ادبیات ترکی شرقی (جغتایی) پدید آمد. ولی چون ادبیات ازبکی به دست ازبکانی که به زبان فارسی تسلط وافر داشته اند پایه گذاری شده، نفوذ زبان فارسی بویژه در زبان ادبی ازبک چشمگیر است. در ادبیات ازبک داستانهای عاشقانه شیرین و فرهاد و یوسف و زلیخا و لیلی و مجنون از فارسی اقتباس شده و گونه ای ترجمه از شعر و نثر فارسی در ادبیات ازبکی بکار رفته است.

فارسی در ازبکی

در زبان ازبکی امروز واژه هایی که از فارسی گرفته شده فراوان است. فهرستی از این گونه واژه ها که در این جا ارائه می شود مشتق از خروار است و آن شامل واژه هایی است که نگارنده این سطور در مدت چهارماه اقامت خود در تاشکند در گفت و شنود روزانه با همکاران و دانشجویان بخش فارسی دانشکده خاورشناسی و مردم کوچک و بازار ویا رادیو و تلویزیون ازبکستان شنیده است و هرگاه در تلفظ یا معنی و کاربرد واژه ای به پرسشی برخورد، از همکاران ازبک زبان یاری جسته است.

یادآوری این نکته بجاست که در این مقاله هر جا سخن از واژه های فارسی می رود واژگان امروز این زبان مورد نظر است اعم از واژه هایی که از زبانهای ایرانی (اوستایی، پارتی، سغدی، پهلوی، خوارزمی، پشتو، کردی، بلوچی و غیره) گرفته شده و یا از زبانهای دیگر به زبان فارسی امروزه راه یافته است. بعبارت دیگر واژه های فارسی امروز شامل کلیه واژه هایی است که طی دورانهای تاریخی از زبانهای ایرانی و غیر ایرانی من جمله یونانی، آرامی، هندی، عربی، ترکی و مغولی و زبانهای اروپایی گرفته شده است.

واژه های فارسی به چند صورت به زبان ازبکی راه یافته اند. در این جا برای بررسی و گروه بندی این واژه ها فقط به چند نمونه از هر کدام بسنده می کنیم:

الف - واژه هایی که در فارسی و ازبکی، در تلفظ و معنی، تقریباً به یک صورت بکار

می‌روند. از این گونه‌اند واژه‌هایی چون:

بازار، دکان، گذر، دشت، زندان، کاشانه، پایتخت، خانقاه، فرار، گور، آتش، آفتاب، ابر، باد، درخت، پروردگار، شاه، شاهزاده، سوداگر، مهمان، میزبان، دوست، آدم، انسان، پاسبان، مرد، چوپان، پیغمبر، پادشاه، گیاه، پیاله، آشپز، زندانبان، مردم، خلق، معلم، زرگر، بزّاز، دهقان، اوباش، پول، نان، شراب، شربت، چمن، سبزه، سبزه زار، پالیز، بستان، گلستان، چای، شکر، شیرینی، شور، اناناس، شاتوت، گیلاس، به، بادام، انار، شفتالو، انجیر، آلو، لوبیا، ماش، پیاز، مرغ، طاووس، آهو، پرنده، اژدر، شیر (حیوان)، گاو، جام، گله، رنگ، سفید، آشنا، کتاب، دفتر، دانش، آزمایش، جنبش، پرورش، نمایش، اسم، نام، نامزد، ابرو، گردن، نمد، چمدان، خرسند، تاریخ، کار، کاردان، پیاده، گریان، گرم، خاک انداز، خبر، لب، لهجه، مرگ، مبادا، شام، نماز، جانماز، اِشکاف، نبیره، پر، پری، شاد، پیر، چرخ، پولاد، گروه، شبکور، پریشان، گنگ، نطق، نازنین، نادان، چاک، شرق، شرقشناسی، پناه، شاید، غم، شهلا، پوستین، نور، ناگاه، پروانه، پوچ، مست، پایین، بالا، رهبر، منار، دلبر، کهربا، زرنگ، اگر، یا، هم، فقط، گواه، پوست، پاشنه، پست، گرفتار، گاه‌گاه، جادو، جادوگر، چاک، کمانچه، خرید، خریدار، لقمه، کارخانه، لاقل، بدن، دوات، دقیقه، خمیر، جهان، چرخ، جهنم، کاسه، خراب، لرزه، چاره، جلد، جسور، لقب، کور، خط، خطاط، خنجر، کر، لاله، کوزه، بزم، دغل.

ب - واژه‌های فارسی که در زبان ازبکی تلفظ دیگری بخود گرفته ولی به همان معنی در فارسی بکار می‌روند. دگرگونی تلفظی در مصوتها (vowels)، صامتها (consonants)، مصوت‌های مرکب (diphthongs) و نیز در افزایش و کاهش هجاها (syllables) دیده می‌شود.^{۳۲}

۱ - دگرگونی مصوتها در واژه‌هایی چون:

کوچک / kičik /، بلند / baland /، خزانه / xazina /، مژه / miža /، گردش / gardiš /، نرخ / narx /، شوخ / šox /، اسباب / asbāp /، گوشه / gošt /، گل / gül /، هیچ / heč /، زهر / zahar /، شهر / šahar /، شیرین / šarīn /، دهلز / dahliz /، دشنام / dašnām /، زیبا / zebā /، میوه / meva /، زلف / zulf /، گاو میش / gawmuš /، گاز / gaz /، پیشانی / pešana /، پرده / parda /، گرداب / girdāb /، خاشاک / xašak /، چادر / čadir /، خیال / xayāl /، نخود / nāxāt /، نفت / neft /، گواه / gūwāh /، نسخه / nisxa /، نازک / nāzik /، پدر / padar /،

پلاس /palas/ (گلیم، فرشی که پرز ندارد)، پنجره /panjara/، شکست /šokast/، شاگرد /šagird/، خویش /xeš/، کافر /kāfir/، پسته /pista/، چنار /činār/ .
۲- دگرگونی صامت‌ها در واژه‌هایی چون:

کلم /karam/، برابر /barāwar/ یا /barāvar/، برگ /bark/، قلب /galb/، قهوه /kahwa/، قرض /garz/، جواب /jawāp/، شلوار /čalwār/، چربی /čarwi/، جوجه /čuja/، مقصد /maxsat/، پیله /pella/، (پرده نازکی که کرم ابریشم از لعاب دهن خود به دور خود می‌تند)، جمعه /juma/، کفتر: کبوتر /kaptar/، ابزار /abzar/، افگار /abgār/، چرخ فلک /čarxpalak/، پهلوان /palwān/، نزع /nizā/، نفع /naf/، گیاه /giyā/، شمع /šam/ .

۳- دگرگونی توأم صامت‌ها و مصوت‌ها مانند:

گشنیز /kašnič/، مسجد /mačid/ یا /masčit/، نردبان /narwān/، دلگشا /dilkuša/، کودک /godak/، کفش /kabuš/، کفشدوز /kabušduz/، امید /umit/، خروس /xorūz/، ناشتا /nānūwtā/، پنبه /paxta/، گنبد /gunbaz/، درهم /dirham/، کشور /kišwar/، نویسنده /nawisanda/، نبیره /nawara/، نوبهار /nawbahār/، پایگاه /paygak/، رسوا /raswā/، ابریشم /abričim/، پرتقال /purtaxā/، پشیمان /pušymān/، خشت /gīšt/، گواهینامه /guwahnāma/، حنا /xina/، خلوت /xilwat/، قره‌نی /karnay/، کره (زمین) /kurra/، خدمت /xizmat/ .

۴- دگرگونی مصوت‌های مرکب. مانند:

ویران /wayrān/، ایوان /aywān/، دایره /dāyra/، اوزان /awzān/، خوف /xawf/، خیر /xayr/، شیطان /šaytān/، پشیمان /pušaymān/، نوبت /nawbat/، نی /nay/، نیزه /nayza/، پیوند /paywand/، گوهر /gawhar/، کیف /kayf/ .

۵- واژه‌هایی که به چند گونه تلفظ می‌شوند. مانند:

رحمت /raxmat/ یا /rahmat/، کباب /kawāb/ یا /kabāb/، بعضی /bazi/ یا /ba'zi/ یا /ba:zi/، خبر /xabar/ یا /xawar/، استکان /stakan/ یا /istakan/ یا /istakān/، فکر /fikr/ یا /fikir/ یا /fikri/، اسم /ism/ یا /ismi/ یا /isim/، مسجد /masčid/ یا /masjit/ یا /mačid/، آخوند /āxund/ یا /axūn/، ترازو /tarāzi/ یا /tirāzū/، تماشا /timāšā/ یا /tīmāšā/، بادنجان /patinjān/ یا /pātinjān/، پایگاه /paygāh/ یا /paygāk/، جامع /jāme/ یا /jāme' /، لیمو

/limu./ یا /limān./

ناگفته پیداست واژه‌های فارسی که از دیر زمان به زبان ازبکی راه یافته، نمی‌توانسته برای همیشه رنگ و رو و تلفظ اصلی خود را حفظ کند. بطوری که پیش از این گذشت دگرگونگیهای تلفظی، گاهی ساده و اندک، و گاهی پیچیده و درخور بررسی است. این میان برخی از دگرگونگیها منظم و قابل پیش بینی و توجیه است. برای روشن شدن این نکته چند نمونه را بررسی می‌کنیم:

در تلفظ واژه‌هایی چون /wiždān/ (وجدان)، /parwā/ (پروا)، /awwal/ (اول) و نظایر آن صامت /w/ جایگزین صامت /v/ شده است. همچنین در واژه‌های مختوم به های غیر ملفوظ (=های بیان حرکت صامت ماقبل) چون /xāna/ (خانه)، /paranda/ (پرنده)، /hamiša/ (همیشه)، صامت آخر در ازبکی مفتوح تلفظ می‌شود. این شیوه تلفظی در برخی گویشهای فارسی ایران و فارسی رایج در افغانستان هنوز رایج است. سبب چنین دگرگونی تلفظی تأثیر و یژگیهای زبان ازبکی و هماهنگی آواهای فارسی با دستگاه صوتی آن زبان است. بی‌گمان عوامل دیگری نیز چون تأثیر تلفظی گویشهای فارسی (افغانی و تاجیکی و غیره) و روسی و گذشت زمان و پدید آمدن مرزهای جدید جغرافیایی بین کشورها و بکار بردن رسم الخطهای متفاوت در زبانهای ازبکی و فارسی در کار است. بطوری که در نمونه‌های بالا دیده می‌شود دگرگونگیها در مصوتها پیچیده‌تر، فراوانتر و آشکارتر از صامتهاست.

واژه‌های فارسی در ازبکی تنها در تلفظ دستخوش دگرگونی نمی‌شوند، بلکه در معنی و کاربرد دستوری و ترکیب و پیوندهای بدیع نیز به نکاتی جالب بر می‌خوریم که گواهیهای آن بسیار است. مانند:

ج - واژه‌هایی که به معانی دیگری در ازبکی بکار برده می‌شوند. (در این فهرست معنی ازبکی واژه‌ها در هلالین داده شده است):

خیر (خداحافظ)، سبزی (هویج)، شبرنگ (سیاه)، قلم (مداد)، قلمدان (جاسه)، درمان (قوت، توان)، دریا (رودخانه، مانند سیر دریا بجای سیحون، و آمودریا بجای جیحون)، آرامگاه (پارک)، خزان (برگ پژمرده)، پَس (لحظه)، استکان (لیوان آبخوری)، افسرده (خاموش)، تازه (تمیز)، شربت (آب میوه)، کوچه (خیابان)، پفک (حباب صابون، بالون، بادکنک)، کمر (کمر بند)، چهارپایه (نیمکت)، چهارباغ (ملک شخصی)، کرسی (صندلی)، شکرآب (سالاد فصل که با خیار و گوچه فرنگی و

پیاز و فلفل و نمک درست می کنند)، تکلیف (دعوت)، افلاس (کثیف)، عجایب (خنده دار)، شیرینکام (مژدگانی)، شفتالو (هلو)، چرم (تخت کفش)، پای انداز (فرشی که به احترام مهمان می گسترند، red carpet)، پادنجان (گوجه فرنگی)، پلنگ (کوله پشتی)، خسته (مریض)، کفیل (شاهد).

د- واژه هایی که در تلفظ و معنی متفاوتند. مانند:

/godak/ (کودک شیرخوار)، /guzal/ (خوشگل)، /gina/ (خشم، آزرده گی، تغیر)، /gilam/ (فرش)، /sinf/ (کلاس، دانشپایه)، /ğayrat/ (مهارت، انرژی)، /nusxa/ (مثال، نمونه)، /kissa/ (جیب)، /panja/ (مچ، انگشت)، /panšāxa/ (چنگال)، /tapa/ (بالا)، /šamāl/ (باد)، /paša/ (مگس)، /darmān/ (قدرت، توانایی)، /palla/ (زمان، مرحله).

ه- واژه هایی که کاربردهای متفاوت در دو زبان دارند. مانند:

/rahmat/ (با عرض تشکر)، /marhamat/ (قابل نیست، در پاسخ تشکر از کسی بکار می رود)، /iškal/ (دشوار)، /maxsus/ (فرد، ویژه)، /šitab/.
و- پیوند مفردات فارسی با ازبکی. شماره این گونه واژه ها بسیار و ساخت آنها گوناگون است. نمونه های زیر فقط اندکی از بسیار است:

۱- پیوند واژه های فارسی با وندهای ازبکی:

الف- با پسوند lap (نشانه قید): /tezlap/ (بتندی، سرعت)، /zurlap/ (بزور)، /xāhlap/ (بمیل، بخواهش)، /kilālap/ (به کیلو، کیلویی).

ب- با پسوند siz (بی، بدون) و با افزودن آن به اسم، صفت درست می شود. مانند: /hunarsiz/ (بی هنر)، /sawādsiz/ (بیسواد).

ج- با پسوند /lik/ یا /lig/ که برای ساختن اسم معنی یا صفت بکار می رود. مانند: /dustlik/ (دوستی، اسم معنی)، /mazdaklik/ (مزدکی، /kabābpazlik/ (کباب پزی)، /nawruzlik/ (عیدی)، /sartarāšlik/ (سر تراشی، سلمانی).

د- با پسوند /li/ برای ساختن صفت از اسم بکار می رود. مانند: /hunarli/ (با هنر).

ه- با پسوند /rāg/ (نشانه صفت تفضیلی). مانند: /balandrāg/ (بلند تر)، /tezrāg/ (تندتر، تیزتر).

و- با پسوند /či/ (دارنده، کننده). مانند: /xizmatči/ (نوک)، /jārči/

(جارچی، کسی که در کوچه و بازار مطلبی یا حکمی را با آواز بلند به اطلاع مردم می‌رساند)، /šekārči/ (شکارچی)، /čāpči/ (چاپچی).

این پسوند با واژه‌های مأخوذ از زبانهای اروپایی، هم در هر دو زبان بکار می‌رود. مانند: /postči/ (نامه رسان)، /telefonči/ (تلفونچی).

ز- با پسوند /bāši/ (سردار، سردسته). مانند: /hakimbāši/ (عنوانی که در قدیم به طبیب معروف یا سردسته طبیبان اطلاق می‌شده است).

ح- با پسوند /tāš/ یا /daš/ (یار، دوست، صاحب، و نیز معادل «هم»). مانند: /xājadāš/ (خواجه تاش، دو نفر که در خدمت یک خواجه باشند)، /šahartāš/ (همشهری).

ط- با پسوند /da/ (علامت قید). مانند: /šaharda/ (در شهر)، /ādatda/ (عاده).

ی- با پسوند /lar/ (علامت جمع). مانند: /ādamlar/ (مردم)، /ketāblar/ (کتابها).

بسیاری از اسمهای فارسی یا عربی که جمع بسته شده‌اند، در ازبکی دوباره جمع بسته می‌شوند. مانند:

/mewajātlar/ (میوجات)، /sabzijātlar/ (سبزیجات)، /awlādlar/ (اولاد)، /ašyaalar/ (اشیاء)، /fogaralar/ (فقرا)، /axbaratlar/ (اخبار)، /jawahiratlar/ (جواهر).

واژه‌هایی چون اخبار و جواهر در واقع سه باره به جمع درآمده‌اند.

ک- با پیشوند /sir/ (نشانه صفت). مانند: /sirsāyā/ (با سایه).

۲- پیوند وندهای فارسی با واژه‌های ازبکی. مانند:

الف- با پیشوند «نا»: /nātogri/ (نادرست).

ب- با پیشوند «بی» که در ازبکی /be/ تلفظ می‌شود. مانند: /besanāg/ (بدون

شمردن)، /bexarxša/ (بی وسواس)، /beunum/ (بی حاصل).

ج- با پسوند «زار»: /kokatzār/ (چمنزار، مرغزار).

د- با پسوند «پز»: /mantīpaz/ (متنی پز). ۳۳

ه- با پسوند «کار»: /paxtakār/ (پنبه کار).

و- با پسوند «دار»: /yāradār/ (زخم دار).

ز- با پسوند «دان»: /kuldān/ (زیر سیگاری، کول در ازبکی بمعنی خاکستر

است).

۳ - ترکیب واژه‌های فارسی با ازبکی. مانند:

/yatagxāna/ (اتاق خواب)، /awgatxāna/ (اتاق ناهارخوری)، /išxāna/ (محل کار)، /harxil/ (همه گونه، خیل در ازبکی یعنی گونه)، /bāybacca/ (توانگر زاده، بای در ازبکی یعنی توانگر)، /calasawād/ (کم سواد)، /kulrang/ (خاکستری)، /etikduz/ (کفشدوز).

درواژه‌های مرکب گاهی به مفردات روسی و زبانهای اروپایی که در ازبکی بکار می‌روند نیز برمی‌خوریم. مانند:

/gāzitzān/ (روزنامه خوان) که جزء اول /gazit/ (روزنامه) مأخوذ از روسی و جزء دوم «خوان» فارسی است. چند نمونه دیگر از این قبیل:

/vānna xāna/ (حمام)، /kunsūl xāna/ (کنسولگری)، /pusta xāna/ (پستخانه). آمیختگی واژه‌های فارسی با ازبکی نه تنها در اسم و صفت و قید است، بلکه در افعال هم دیده می‌شود.

در فعلهای ساده و مرکب با برخی از واژه‌های فارسی مصدر و فعل ساخته‌اند. مانند:

/zaharla-/ (مسموم کردن)، /gulla/ (شکفتن، گل دادن). /sarmāla/ (سرما خوردن) /šaydā bilmāq/ (دلباخته، عاشق)، /paywand gilmāq/ (پیوندزدن)، /pašimān/ bilmāq/ (تأسف خوردن)، /pulla/ (فروختن)، /capla/ (چیزی را به چپ گرداندن)، /marhamatgil/ (خوش آمد گفتن)، /mihmanqi/ (پذیرایی کردن)، /bayanet/ (بیان کردن)، /šaytānlā/ (حالت غش به کسی دست دادن)، /xatla/ (صورت برداری کردن).

ز- در برخی از واژه‌های مرکب از مفردات فارسی رایج در ازبکی، کلمه‌های فارسی بمعنایی بکار می‌رود که امروز در زبان فارسی ما ایرانیان متداول نیست. ولی این واژه‌های فارسی بدیع و جالب توجه است و با آسانی درک می‌شود زیرا در ساخت آنها واژه‌های آشنا بکار رفته است. مانند:

شیرین دماغ (سرحال)، مسخره باز (دلچک)، دارباز (بند باز)، کم دیدار (کم پیدا)، باغ کوچه (کوچه باغ)، خانه ویران (خانه خراب)، کله پوش (کلاه، دو پی)،^{۳۵} نیزه بردار (نیزه دار، نیزه بدست)، نمک آب (آب نمک)، سر تراش (سلمانی، آرایشگر)، خان تخته (میز، کرسی)، دست روخوان (رومیزی، سفره)، دستمایه (سرمایه)، گورگاو (گور کن)، گاو ران (چوبدستی چوپان)، خاله وچه (خاله زاده، بچه خاله)، چیتگر

(چیت ساز)، چارناچار (خواه ناخواه)، کیسه بُر (جیب بُر)، آشخانه (آشپزخانه، غذاخوری)، پنج شاخه (چنگک باغبانی، معمولاً سه شاخه است)، شب چراغ (شب نما)، خام کله (سبک مغز)، مزارستان (گورستان)، کیسل خانه (بیمارستان)، نانوانخانه (نانوایی)، هم شیشه (هم پیاله)، شیشه رنگ (شفاف)، شیشه ساز (شیشه گر)، دماغدار (متکبر، از خود راضی)، بلند آواز (بانگ)، بتخانه (کلیسا)، توت زمینی (توت فرنگی)، کم بر (کم عرض)، کمک چی (مدد کار)، سیاهدان (دوات)، خدمت چی (خدمتکار، نوکر)، پاشب (مأمور گشت شبانه)، آش تخته (خمیر)، رومال (روسری)، حیوانات باغی (باغ وحش)، شکرپز (قناد)، پای دیوار (بنیاد)، آبدسته (آفتابه)، نوبت چی (نگهبان، پاسدار)، گل کاغذ (کاغذ دیواری)، گیاه بند (معتاد به علف)،^{۳۶} گپ خانه (باشگاه، کلوپ).

بجاست که بر شمار واژه‌های فارسی، نامهای ایرانی رایج در زبان ازبکی را نیز افزود. از آن جمله:

نامهای جغرافیایی: بخارا، خوارزم، سمرقند، مرو، سمنگان، شهر سبز، فاراب، نخشب، شیرآباد، افشانه (افشنه، زادگاه ابوعلی سینا در نزدیکی بخارا)، میمنه، اندیجان، نسا، فرغانه، عشق آباد، کمانگران، بیرون، شهر سالار، دره مرغاب، کوه بادخیز، تپه افراسیاب، رودخانه سالار، رودخانه زرافشان، رود سرخاب، رود افسرده، رود بخارا، تل برزو.

بناهای تاریخی: چهارمنار، مسجد کلان، ارگ، مدرسه میر عرب (مرکز اسلامی آسیای میانه)، تیم (بازار) عبدالله خان، مدرسه جویبار، میدان ریگستان، شاه زنده، گور امیر، مدرسه شیردار، مدرسه طلاکاری، چشمه ایوب، مسجد خیر آباد، قصر ورخش، مسجد بی بی خانم، مسجد کبود، مقبره روح آباد، مناره اسلام خواجه، مسجد نمازگاه، خانقاه خواجه زین الدین، موزه ابن سینا، ارگ کهنه، مزار پهلوان محمود، گنبد سیدان، مسجد بالا حوض، تکیه صرافان، مدرسه جویبار، مدرسه مادر جهان، مزار خواجه پاره دوز، مدرسه کوران، چشمه ناوه دان.

محلات و دروازه‌ها: نان بازار، پهلوان دروازه، در آهنین، کوش دروازه، دروازه شیران، نمازگاه، دروازه مهر، در شارستان، در نور، بازار عبدالله خان، دروازه بخارا، دروازه چهاررهمه، دروازه سوزنگران، کوی چوپانان، بازار موزه دوزان.

نام اشخاص: ازبکها در نامگذاری فرزندان خود در کنار نامهای ترکی و مغولی و

روسی چون: آیک، ارسلان، سنجر، تیمور، ارمغان، لیدا، آلم، بایرام، چاپار، ساناز، جیران، بیوک، اندره، کاترین، آینور، ایونا، نامهای خوش آهنگ و دلاویز ایرانی را نیز بر می‌گزینند. در دانشکدهٔ خاورشناسی دانشگاه دولتی تاشکند به نامهای آشنا برخوردیم. نامهایی چون فیروزه، دلداده، نیلوفر، شهناز، گلرخ، بهاره، آزاد، خداداد، نوروز، رستم، سوسن، بختیار، شهپر، امید، نگاره، ترانه، برنا، گلچهره، برزو، گلنار، مرجان، غزاله، آذر، شهرزاد، بهزاد، درویش، سالار، شاهرخ، فیروز، قهرمان، بانو، توراندخت، زری، ستاره، شاهدخت، لاله، امید.

این شیوهٔ دلپذیر که از پیوند معنوی مردم این دیار با فرهنگ ایرانی حکایت می‌کند، هنوز در آسیای میانه پابرجاست. نامهای ایرانی بر فروشگاهها، سازمانهای اداری و فرهنگی، خیابانها و میدانها کمیاب نیست. نامهایی چون پارک گلشن، رستوران گلستان، کنسرت بهار، استادیوم پخته کار، چایخانهٔ سمرقند، کفاشی گلنار، مهمانخانهٔ دوستی، بازار فرصت، بازار علایی، خیابان نوایی، خیابان فارابی، کتابخانهٔ نوایی، سینمای میر، سینمای جامی، میدان رودکی، بازار چهارسو، اپرای نوایی، تاتر حمزه، دانشسرای نظامی، انستیتوی خاورشناسی بیرونی. دلچسبترین و شاعرانه‌ترین نامی که نظرم را بخود جلب کرد مجسمهٔ فرهاد کوه شکن در شهر نو بنیاد نوایی بود. درست یک ربع قرن پیش وقتی در حاشیهٔ ریگزار سرخ (قزل قوم) که سابق بر این در آن جا نه آبی بود و نه آبادی، شهری زیبا و امروزی بنا می‌کنند آن را نوایی می‌خوانند و در مرکز این شهر نو بنیاد فوارهٔ عظیمی می‌سازند که مجسمهٔ فرهاد کوه شکن در وسط آن شکوه و ابهت خاصی دارد و پیوند این سرزمین را با خاطرهٔ دراماتیک قهرمانان نظامی شاعر در خاطره‌ها زنده می‌کند. چشمهٔ پرآب و زوال ناپذیر این فواره را فرهاد به آن جا کشانده است.

که هست این جا مهندس مردی استاد جوانی نام او فرزانه فرهاد

راز بقای زبان فارسی و فرهنگ ایرانی در این خطه، نفوذ سیاسی و مذهبی نیست بلکه میراث مشترک معنوی است. وجود هزاران واژهٔ فارسی در ازبکی و آمیختگی آنها با این زبان نشانهٔ آن است که تا چه اندازه زبان فارسی در این دیار ریشه دار است. با آن که پس از برقراری دولت سوسیالیستی شوروی زبان روسی زبان رسمی رابط بین ملیتها و ترجمان عقاید و افکار مردم جمهوریهای پانزده گانه شوروی از جمله مردم جمهوریهای آسیایی آن کشور است، فارسی هنوز در این خطه خواستارانی فراوان دارد. امروزه در ازبکستان و سایر جمهوریهای آسیای میانه زبان علم و صنعت و سیاست روسی است، اما زبان دلی صاحب‌دلان، زبان خیام و مولوی و جامی و فانی است. در فرا گرفتن فارسی

می‌کوشند و چون با آن مأنوس گشتند از آن دل بر نمی‌گیرند.

یادداشتها:

- ۱ و ۳ - Knobloch, Edgar, *Beyond the Oxus*, Ernest Benn Limited, London, 1972, pp 19-20.
- ۲ - Hambly, Gavin, *Central Asia*, Weidenfeld and Nicolson Ltd, London, 1969, p.20
- ۴ - بهار، «ملک الشعراء» محمد تقی، سبک‌شناسی، جلد اول، چاپ سوم، تهران، ۱۹۷۰، ص ۱۰۷؛ شفا، شجاع‌الدین، جهان ایران‌شناسی، جلد اول، ۱۹۶۹، ص ۶۴۹.
- ۵ - تاریخی که در برابر نام ادبا و دانشمندان در هلالین آمده، سال درگذشت آنان را نشان می‌دهد.
- ۶ و ۷ - ایران‌شهر، جلد اول، ۱۹۶۳، ص ۶۵۵ - ۶۶۶.
- ۸ - بهار «ملک الشعراء» محمد تقی، سبک‌شناسی، جلد سوم، چاپ سوم، تهران، ۱۹۷۰، ص ۲۰۸.
- ۹، ۱۰، ۱۱ - شفا، شجاع‌الدین، جهان ایران‌شناسی، جلد اول، ۱۹۶۹، ص ۶۶۵ - ۶۶۹.
- ۱۲ - همان کتاب، ص ۶۷۳-۶۷۸ شامل فهرست مفصلی است از ادبا و دانشمندان و عرفای پارسی‌گوی که از ماوراءالنهر برخاسته‌اند. بر این فهرست طولانی باید نام چند تن از پادشاهان سلسله شیبانی از بکان را که همه به پارسی شعر گفته‌اند افزود. نخستین آنها شیبک خان ازبک (ابوالفتح محمد شیبانی خان) پادشاه معروف سلسله ازبکان ماوراءالنهر است که به دست شاه اسمعیل صفوی در سال ۱۵۱۰ کشته شد. وی با آن که دشمن سرسخت ایران بود به ادب فارسی علاقه داشت و عده‌ای از شاعران معروف پارسی‌گوی من جمله بنانی هروی در دربارش بسر می‌بردند و خود نیز به فارسی شعر می‌گفت. پس از او بترتیب عبیدالله خان شیبانی (متخلص به عبیدی)، علی خان شیبانی پسر سلطان ابوالخیر شیبانی (متخلص به بزمی)، عبدالله خان سوم شیبانی، سلطان مظفر شیبانی، عبدالعزیز خان شیبانی (متخلص به عزیزی) که بنا به وصیت خود در جوار مرقد بهاء‌الدین نقشبند بخاک سپرده شد، همگی اشعاری به زبان فارسی گفته‌اند.
- ۱۳، ۱۴، ۱۵ - همان کتاب، ص ۶۸۵.
- ۱۶، ۱۷ - نیکو همت، ا. «امیر علی شیر نوابی»، مجله وحید، شماره چهارم، دوره دهم، ۱۹۷۲، ص ۴۲۹ - ۴۳۵.
- ۱۸ - بهار «ملک الشعراء» محمد تقی، سبک‌شناسی، چاپ سوم، جلد سوم، ۱۹۷۰، ص ۱۴۴.
- ۱۹ - *The Descriptive Dictionary of Uzbek*, Uzbek Academy of Sciences, Pushkin Institute of Language and Literature, Moscow, Russian Language, 1981.
- ۲۰ - همان کتاب.
- ۲۱ - این واژه در ازبکی به معنی از خود راضی و متکبر بکار می‌رود.
- ۲۲ - Knobloch, Edgar, *Beyond the Oxus*, Ernest Benn Ltd., London, 1972, pp 40-41.
- ۲۳، ۲۴ - فرهنگ فارسی معین، ذیل ازبک.
- ۲۵ - ازبکستان امروز سرزمینی است وسیع و عریض که از زیبایی و برکات طبیعت نیز برخوردار است. فراوانی آفتاب و گرما و رودخانه‌های پر آب و جلگه‌های حاصلخیز از خصوصیات جوی آن است. ازبکستان در خاور با جمهوری مردم فارسی زبان تاجیکستان و در جنوب اندکی با افغانستان و در شمال و مغرب با جمهوریهای مردم ترک زبان قزاقستان و قرقیزستان هم مرز است.
- ۲۶، ۲۷ - «ازبکستان، دیروز، امروز و فردا»، نشره انجمن دوستی و روابط فرهنگی ازبکستان با کشورهای خارج، تاشکند، ۱۹۸۳.

- ۲۸، ۲۹- مهربین، عباس، تاریخ ادبیات ایران در خارج از ایران، تهران، سال ۱۹۷۳، ص ۲۶۰-۲۶۱.
- ۳۰- فرهنگ فارسی معین، ذیل ازبک.
- ۳۱- Waterson, Natalie, *Uzbek-English Dictionary*, Oxford University Press, 1980, p. xvi.
- ۳۲- برای پرهیز و کاستن از دشواریهای چاپی فقط در نشان دادن تلفظ واژه‌های فارسی رایج در ازبکی از الفبای آوا نگاری (transcription) معمول بین زبان‌شناسان بهره جسته‌ام. واژه‌های فارسی که تقریباً بصورت اصلی خود در ازبکی بکار می‌روند به خط فارسی نوشته شده‌اند.
- ۳۳- manti نام غذایی ازبکی است.
- ۳۴- با آن که معنی افعال ازبکی در هلالین بصورت مصدر داده شده علامت - در آخر فعل، ریشه فعل را (بدون پسوندهای صرفی) نشان می‌دهد.
- ۳۵- کلاه ازبکی.
- ۳۶- علفی که بعضی از آدمیان می‌کشند نه علفی که حیوانات می‌خورند.

نیکوترین قصه ها در مجموعه رسائل فارسی شیخ اشراق

شیخ اشراق، ابوالفتح شهاب الدین سهروردی، حکیم، متفکر و نویسنده بزرگ ایرانی در حیات کوتاهتر از نیم قرن خود، آثاری بس ارزنده بوجود آورد که هم از حیث کمیت و تنوع و هم از جهت اعتلای فکر و وسعت اندیشه در شمار برجسته ترین پدیده های ذوق و حکمت فرهنگ اسلامی است. زندگی کوتاه سی و شش یاسی و هشت ساله او (۵۴۹ - ۵۸۷ ه.ق.) چنان که از خلال نوشته های مریدان و کتب رجال بر می آید مشحون است از آموختن و تفکر. سیر و سلوک معنوی که با تحمل ریاضات و مجاهدات بسیار تیرگیها و پلیدیهای نفسانی را از روح او می زدود، با سیر و سفر در گوشه و کنار سرزمینهای اسلامی و کسب فیض از محضر استادان بزرگ همراه بوده است. کمال ظاهری و تزکیه باطنی که از این طریق برای او حاصل آمد، اندوخته ای فراهم آورد جامع از حکمت ذوقی و بحثی. سهروردی حکمت اشراق را بر همین دو پایه نهاد: استدلال بر اساس مکتب مشائی و تبعیت از ذوق فطری که با صفای ضمیر پرورش یافته بود.

شالوده مکتب مشاء که ارسطو بنیانگذار آن است بر بحث عقلی و تنظیم و تبویب مسائل حکمت و فلسفه است و حاصل آن بدست دادن میزانهایی که اندیشه را در درک و شناخت هستی از مسیری تعیین شده به سر حد کمال برساند. خواه نخواه این روش بر استدلال و قیاس استوار است. اما شیخ اشراق که بهره کافی از حکمت و فلسفه زمان خویش برگرفته بود، این دانسته ها را کافی نمی دانست و اشراقات نفسانی را که از طریق وارستگی و صفای باطن و در اثر تزکیه نفس و صیقل دادن آئینه روح برای تجلی حقایق ملکوتی بدست می آمد با آن تلفیق کرد. سهروردی درباره نام این طریق در کتاب حکمة الاشراق، اشاره دارد که چون این فلسفه بر اشراقات نفسانی و تابشهای ایزدی بنیاد

گردیده ناچار آن را «حکمة الاشراق» گفته‌اند. دیگر آن که این فلسفه از محل اشراق آفتاب یعنی مشرق تأییدن گرفته و چون در یونان قدیم مراد از مشرق، کشور پارس بوده، به همین جهت منظور از «حکمت مشرقیان» «مکتب فلاسفه پارس» است.

بر این اساس، از خصوصیتی که برای حکمت اشراق بر شمرده‌اند «ازدواج و آمیزش حکمت ایران باستان با عرفان و حکمت اسلامی» است. سهروردی حقایق قرآنی و معارف اسلامی را در رموز و تمثیلهای پیشینیان از هرمس و فیثاغورث تا زرتشت و حکمای فرس مشاهده می‌کرد و توانست در آثار خود دگر باره پیام ادیان و حکمتهای پیشین را در پرتو نور منبعث از وحی قرآنی متجلی سازد. و چون درک حکمت اشراقی تنها از طریق آشنایی و آگاهی بر حقایق روح انسان و تأویل هستی او استوار است، ناچار زبانی که سهروردی با آن حقایق متعالی اسلام و عرفان و حکمت را بیان می‌کند، سرشار است از رمز، و فهم آن ممکن نیست مگر برای کسی که بتواند قدرت تأویل این رموز را که در حکمت ملل مشرق سابقه داشته بدست آورد.^۱

از این جاست که در ادبیات عرفانی، داستان پردازی مقامی درخور اعتنا می‌یابد و شیخ اشراق نیز برای نمودن مرحله‌های مختلفی که طالب معرفت طی می‌کند، به نقل قصه‌های کهن یا خلق داستانهای جدید پرداخته است.

رسالة فی حقیقة العشق یا مونس العشاق

از جمله آثار فارسی سهروردی، رساله فی حقیقة العشق یا مونس العشاق^۲ است که در بخشی از آن داستان دیرین یوسف و زلیخا، بصورتی کاملاً بدیع و از دیدگاهی خاص به زبانی دلکش و سحرآفرین بازگو شده. این رساله با آیه‌ای در صدر سوره یوسف و ابیاتی در وصف عشق آغاز می‌شود و شامل دوازده فصل است.

در دو فصل نخستین از «اول گوهر آفریده» یعنی عقل و صفات سه گانه آن، «حُسن»، «عشق» و «حزن» سخن می‌رود و با ذکر چگونگی پیدایش هستی از حرکات شوق و اضطراب این «سه برادر» به خلقت آدم می‌رسد. آن گاه بیان آرزوی دیدار آدم در دل اهل ملکوت است که چون به شهرستان وجود وی می‌رسند جملگی به سجود در می‌آیند و زمین بوسه می‌دهند. بعبارت دیگر آدم که «خليفة الله فی الارض» و چکیده و نقاوه هستی است، تجسمی است از وحدت نیروهای سه گانه عقل و به همین جهت خداوند، فرشتگان و ملائک مقرب را به سجده او امر می‌دهد.

در فصلهای سوم تا نهم، یوسف، زلیخا و یعقوب رموزی هستند از پراکنده‌گی

«حسن»، «عشق» و «حزن». چه، انسان خاکی بواسطه هبوط خویش در عالم ماده از پدر خود آدم، که مظهر انسان کامل است، بدور افتاده و وجود او دیگر شایسته تجلی حضرت «حُسن» نیست. تا آن زمان که یوسف از سلالهٔ آدم قدم به عالم هستی می‌نهد. «حُسن» بدور روی می‌آورد، اما «عشق» و «حزن» که از برادر میهن دور مانده‌اند، ناچار گرد عالم سفر می‌کنند، شاید با ریاضت و «تحمل لگد کوب دوران» خود را لایق بارگاه «حسن» سازند. عاقبت در یک گوشهٔ جهان «حزن» درد و طلب در جان یعقوب می‌ریزد و در سرزمینی دیگر زلیخا خانهٔ وجود خویش به «عشق» می‌بخشد. آن یک سواد دیده پیشکش می‌کند و تولیت خانه به «حزن» می‌سپارد و این یک سوز ملامت به جان می‌خرد و چادر عافیت بر خود می‌درد. سرانجام در بارگاه مصر «حزن» و «عشق» در خلعت «حسن» به زانو در می‌آیند و یعقوب و فرزندان همه پیشانی بر زمین می‌سایند. پراکندگی جای خود را به وحدت و اتحاد داده و انسان کامل دگر باره «بر تخت تعزّز» تکیه زده است. یوسف تعبیر خواب خویش بر پدر عرضه می‌کند. در این جا نیز سجدهٔ یازده ستاره و خورشید و ماه به سبب اجتماع اشخاصی است که هریک رمزی از صفات سه گانهٔ عقل هستند و تا یکجا گرد نیابند آن مفاهیم مجرد علوی که صورت مثالی انسان را می‌سازد قابل تحقق در عالم امکان نخواهد بود.

در ضمن این قسمت داستانی، فصل ششم اختصاص به توصیفی دارد که عشق از ولایت خود بر زلیخا فرو می‌خواند و آن بیان رمزی دل‌انگیزی است از آفرینش عالم و آدم که اساس فلسفی آن را در آثار حکما و فلاسفهٔ قبل از سهروردی نیز می‌توان دید. بخشی از رسالهٔ العشق ابن سینا که اشاره به شباهت آن با رسالهٔ مورد بحث از سهروردی کرده‌اند چنین توصیفی از آفرینش دارد.

چهار فصل پایان رساله هریک بطور جداگانه به تعریف و تحلیل عشق و راهی که دستیابی بدان را ممکن می‌سازد اختصاص یافته است. در این فصول شیخ اشراق با تمسک به آیاتی از سوره‌های مختلف قرآن و تفسیر عرفانی و تأویل رموز آن از طهارت نفس و تجرّد کامل برای بارور شدن «دانهٔ عشق در باغ روح الهی» سخن می‌گوید. از سختیها و شکنجه‌هایی که عشق با آن تن را می‌آزارد و «همچون عشقه خود را بر درخت وجود انسان می‌پچد تا هیچ نم بشریت در او نماند» و مستعد ورود به جنت الهی گردد. در آخرین فصل این رساله، تمثیل وجود انسان بصورت شهر و قربانی گاو نفس برای اثبات استعداد پذیرایی عشق، یاد آور سخن امام محمد غزالی است که از آن سخن خواهد رفت.

یوسف و زلیخا در دین

قدیمترین مأخذ داستان یوسف و زلیخا تورات است. که ماجرای زندگی یعقوب، تولد پسران، قحطی کنعان، از دست دادن یوسف و بازیافتن او تا پایان حیات بدقت یک داستان تاریخی - دینی در آن نقل شده است. در روایت تورات - چنان که پس از آن در قرآن و بخصوص کتب تفسیر و قصص الانبیاء نیز می بینیم - سرگذشت یوسف شامل دو بخش است که بهم پیوند یافته. اول داستان حسد بردن برادران بر یوسف که نکوروی و محبوب پدر است و در چاه افکندن و فروختن او به کاروانیان تا رسیدن به عزیزی مصر و باز جستن برادران و دیدار با پدر که از درد دوری رنج فراوان برده است. نیمه دیگر که در دل این بخش اصلی پرورده شده داستان عشق زلیخا، زن عزیز مصر است و امتناع یوسف از تسلیم به عشقی هوس آلود و ناپاک، چنان که گفته شد این دو بخش در تورات در یک پیوند زمانی منظم رنگ تاریخی بخود گرفته است.

در قرآن

در قرآن این داستان دلکش که لسان عظمت آن را «احسن القصص» نامیده، در سوره یوسف و با تفاوتی چند نسبت به نقل تورات آمده است. بارزترین اختلاف این دو متن دینی در این باره آن جاست که در قرآن به نقل تاریخی حوادث پرداخته نشده و تنها به اشاره بعضی مطالب مهم اکتفا گردیده است. عبارت دیگر در قرآن قصه یوسف تمثیلی است که از حوادث و نکات برجسته آن به منظور تعلیم اخلاق و شناختن جنبه های مختلف حیات انسانی می توان بهره گرفت. البته این امر کلیت و یکپارچگی قصه را دچار اختلال نمی کند و تنها جزئیات نالازم از آن حذف شده است. حال آن که جای جای پند و عبرت و توجه دادن به نتایج امور موجب می شود که کلام از نقل سلسله وار وقایع بسوی تعمق و تفکر کشانده شود و رنگ ادبی و اخلاقی بخود گیرد چون این آیات: «لقد کان فی یوسف و إخوته ایات للائلین» و در جریان قصه آن گاه که ملک، یوسف را به خزانه داری منصوب می کند: «و کذلک مکنا لیوسف فی الارض یتبوا منها حیث یشاء نصیباً برحمتنا من نشاء لانضیع اجر المحسنین».

در تفسیرهای قرآن

از اوایل قرن دوم هجری با روی آوردن علما و نویسندگان مسلمان به تفسیر آیات

قرآن، داستان یوسف و زلیخا نیز مورد شرح و تفسیر قرار گرفت و نه تنها در کتب کامل تفسیر روایتهای مختلف از این قصه هست بلکه بصورت رساله‌های جداگانه نیز تفسیرهایی از سوره یوسف یافت می‌شود که از آن جمله تفسیر ابوعلی سینا و امام فخر رازی مشهور است. امام احمد غزالی نیز این سوره را بنام «اسرار المحبه» یا «اسرار الموده» تفسیر کرده است. در زمان ما تفسیر این سوره بوسیله شیخ محمد عبده مصری که آن را زمینه قرار داده و بسیاری حقایق و واقعیات اجتماعی را از آیات مبارکه این سوره استنتاج کرده قابل یادآوری است.^۳ درباره این اقبال علاوه بر عنوان «احسن القصص» که در تنزیل شریف آمده، از احادیث و اخباری که در بیان اهمیت و تأثیر آن روایت شده نیز باید یاد کرد و این عامل مهمی تواند بود که رغبت و شوق پرداختن بدان را تأیید و توجیه می‌کند.^۴

اما توجه فوق العاده به تفسیر سوره یوسف از طرف دیگر از آن جهت است که قصه سابقه‌ای قدیمتر داشته و مفسران می‌توانسته‌اند قسمت‌هایی را که در قرآن حذف شده از تورات و تفسیرهای متعدد آن جمع آورده بر اصل بیفزایند، بعلاوه زیبایی و صورت تمثیلی آن بدیشان فرصت می‌داده که با شرح و تأویل، منظوره‌های مختلف در آن بیابند. بدین ترتیب آن چه مفسران و گرد آورندگان قصص الانبیاء بر سوره یوسف افزوده‌اند یا توضیح اشاره‌های مبهم قرآن است چون ذکر مفصل نام اشخاص و تکمیل سیر وقایع، یا تعلیلی است بر پیش آمدها که جواب سؤالهای مقدر در ذهن مؤمنان را می‌داده: علت چه بود که یعقوب پیامبر به هجران یوسف دچار شد؟ یا آن که یوسف چگونه در چاه سلامت ماند و از کجا خورد و نوشید و عریانی خود را پوشانید؟ آن گاه که زلیخا هوسناک در وی آویخت چه چیز او را بر سر تقوای خود داشت؟ و چگونه لسان غیب بر بیگناهی او شهادت داد؟ این قبیل نکته جویها در کتب تفسیر، تعلیم اخلاق عملی را در این سوره بسیار جالب توجه کرده است.

دسته ای دیگر از تفسیرها که بیشتر بر مشرب صوفیان است بدین قصه دلکش از جهتی دیگر هم پرداخته، زیرا در آن سخن از عشق است و درد هجر: آن روز که تخم درد عشق در دل‌های آشنایان پاشیدند، دل یعقوب پیامبر بر شاهراه این حدیث بود از تجرید و تفرید عمارت یافته، در بوته ریاضت به اخلاص برده... آن گاه جمال یوسفی از روی بهانه قبله وی ساختند...^۵

با این مقدمات داستان یوسف و زلیخا بخصوص از طریق کتب تفسیر و قصص الانبیاء صورتی پخته و پرورده از یک قصه عاشقانه و عرفانی را یافت که از دیدگاه مذهب

و اخلاق نیز کاملاً موجه و مورد قبول می نمود.

در ادب فارسی

با وجود اشاراتی در مورد نظم یوسف و زلیخا بوسیله ابوالمؤید بلخی و بختیاری نام شاعر دربار عزالدین بختیار دیلمی از آل بویه،^۶ قدیمترین منظومه ای که از این قصه به زبان فارسی به دست ما رسیده، یوسف و زلیخایی است از قرن پنجم هجری که پیش از این، آن را به فردوسی منسوب می کرده اند و اکنون بطلان این نظر ثابت شده، اما نام گوینده آن همچنان در پرده ابهام است. این منظومه که اکنون چاپهای متعدد از آن موجود است، نسبت به صورتی از داستان که در کتب تفسیر آمده مزیتی ندارد و از نظر ادبی نیز، نه از جهت ساختمان داستانی و نه در بیان شاعرانه آن امتیازی می توان جست.

یوسف و زلیخای دیگری که در ادب فارسی قابل ذکر است، منظومه جامی است که پس از او مورد تقلید بسیاری از شاعران ایرانی و ترک بوده است.^۷ اما در این منظومه نیز جز از جهت بعضی اصطلاحات صوفیانه و ابیاتی که رنگ و بوی عرفانی گرفته است امتیازی نمی توان جست. این جا این نکته را باید یادآوری کرد که همین شاعر در منظومه سلامان و ابسال به جنبه رمزی قصه توجه نموده و در پایان یک یک شخصیتها و وقایع را تأویلی عارفانه کرده است، اما در نظم یوسف و زلیخا به بیان ساده و صوری قصه اکتفا نموده. می توان حدس زد که علت این امر وجود متنی از سلامان و ابسال با توضیح رموز است که در دسترس جامی بوده و وی آن را به نظم آورده است. اما در مورد قصه یوسف و زلیخا بصورت موجود در قرآن بسنده نموده.

به هر حال، با آن که این منظومه ها از نظر زمان بر رساله شیخ اشراق مقدم نیست و طبعاً پرداختن ما بدانها تنها در حد اشاره ای خواهد بود، نکته اخیر شاهدهی است بر این که در ادب فارسی، چه به نظم و چه به نثر نه تنها قبل از سهروردی بلکه پس از او نیز داستان یوسف و زلیخا جز به صورت تاریخی - دینی مورد توجه قرار نگرفته و جز شیخ اشراق هیچ شاعر و نویسنده ای نتوانسته از آن شاهکاری بدیع بیافریند.

در مونس العشاق

اما داستان یوسف و زلیخا که در بخشی از رساله مونس العشاق آمده نه به روال تاریخی بیان شده و نه جنبه های دینی و اخلاقی آن موضوع سخن قرار گرفته است، بلکه سهروردی، این حکیم عارف، با تکیه بر شهرت و رواج این قصه دلکش نزد مؤمنان،

رمزواره کمال انسان را در آن تجسم بخشیده. خواننده این رساله باید داستان یوسف را با همه ظرایف و ریزه کاریها بشناسد تا بر اساس آن بتواند فشرده‌گی و دقت انتخاب رموز را در اندیشه شیخ اشراق دریابد. چه، وی در رساله خود تنها با برگزیدن سه شخص اصلی یعنی یوسف، زلیخا و یعقوب و تصویر صحنه‌ای که در آن رؤیای صادقه یوسف تحقق می‌یابد، همه منظور خود را ادا کرده است.

هانری کوربن انطباق اشخاص قصه یوسف را در مونس العشاق با جواهر بسیطه‌ای که ابن سینا، ممکنات را بدانها تقسیم کرده، اقامی می‌خواند که از تجسم صفات حاصل شده‌اند. مانند امشاسپندان و ایزدان اوستایی که مظهر تجلی صفات هستند^۱ یا اقایم ثلاثه مسیحیت که در اب و ابن و روح القدس (خدا، مسیح و روح القدس) تأویل گشته‌اند. بدین ترتیب شیخ اشراق نه به جنبه دینی - تاریخی و اخلاقی قصه، بلکه به صورت تمثیلی آن توجه نموده و راز صعود و عروج انسان را از عالم گون و فساد و یا جهان تحت القمر بسوی عقل کل که عالم معقولات و مجرد از تیرگیهای جهان مادی است تجسم می‌بخشد.

انسان کامل در مونس العشاق

تصویر انسان کامل، نخستین و نهائی ترین هدف اندیشه است. از مادی ترین و زمینی ترین دریافتهای بشری تا متعالی ترین و روحانی ترین آنها هیچ یک نیست که در مسیر مستقیم یا غیر مستقیم این ابتدائی ترین پرسش انسان اندیشه ورنباشد. اندیشه آدمی در ذات خود پیوسته در صدد دگرگون کردن و کمال بخشیدن است و طبیعی است که پیش از همه و بیش از همه جوایای صورت مثالی خویشتن باشد. عبارت دیگر هر کس در ذهن و فکر خود تصویری کم و بیش شخصی از «من ایده آل» یا خود برتر دارد که بر بینش فلسفی و اعتقادی و پسندها و ناپسندهای اجتماعی استوار است، اما در هر حال نمودار عالی ترین تصور از انسان کامل است. بدین جهت این انسان است که خدایان را به سیمای خود تصویر می‌کند و این ذات غیب منیع لایدرک است که وی را از تمام هستی بر می‌گزیند و به خلعت «خلقنا الانسان علی صورتنا و مثالنا» تشریف آفرینش می‌بخشد.

در بینش اسلامی و بنا بر نص کتاب آسمانی اگرچه آدم از نفخه طیبه الهی جان یافت اما کالبدی از خاک تیره و حماء مسنون داشت. این آمیختگی که یک بار موجب هبوط پدر از بهشت برین گردید، اخلاف او را جاودانه بر خاک منزل داد مگر آنان که به

پر شوق در پی راهبر راستین منازل دنوردند و خود را از غبارناک خاک به جهان پاک کشانند. اما همه سخن در پی چونی است و چگونگی. فیلسوف به نوعی در جهان می‌نگرد و از کمال انسانی تصویری پیش رو دارد و عارف و عالم و عابد هر یک به گونه‌ای که «الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق».

در نخستین فصول مونس العشاق، خلقت آدم بنا بر نص قرآن زمینه تفسیری است که شیخ اشراق صورت مثالی انسان کامل را بر آن منطبق می‌نماید. در نظر وی آدم تجسم عقل اول و نخستین آفریده حق سبحانه و تعالی است.

حکمای اسلامی و در صدر ایشان ابن سینا در بیان کیفیت آفرینش معتقد به سلسله مراتبی بود^۱ که از واجب الوجود صادر شده و به عالم گون و فساد می‌انجامد. ابن سینا معتقد است که از یک واجب الوجود که سرچشمه همه چیزهاست بنا بر اصل (الواحد لا یصدر منه الا الواحد) بیش از یک وجود صادر نمی‌شود که همان عقل اول است و مطابق است با سر سلسله فرشتگان یا مقربترین ملائکه، این عقل اول با تعقل خود دارای سه بُعد از معرفت می‌شود که از آنها بترتیب، عقل دوم، نفس فلک اول و جسم فلک اول پیدا می‌شود.

با وجود اختلاف آشکاری که بین حکمت ابن سینا و حکمت اشراق شهاب الدین سهروردی بر شمرده‌اند، در تفسیر کیفیت آفرینش عقول و اعیان ثابته، بین این دو مکتب شباهتهای نزدیک می‌بینیم. چه، در جستجوی منشأ این اندیشه به افکار فلوطین اسکندرانی و دورتر از او در جهان شناسی منسوب به هرمس و دیگران نیز همین تعبیرها دیده می‌شود. تکوین عالم در حکمت بوعلی سینا که بر اساس جهان شناسی فلاسفه دیرین یونان استوار است صادر از وجود مطلق است. تعقل خدا از این عالم و یا علم خداوند به این عالم علت هستی آن بشمار می‌رود. از تعقل خدا، عقل اول صادر می‌شود که اولین افاضه مبدأ است و ممکن بالذات، و بدین جهت که در ذات خود ممکن است مصدر عالم کثرت است. آن گاه از تعقل ذات باری، عقل اول و عقل دوم را صادر می‌کند و از تعقل ذات خود عقل اول، نفس اول و فلک اول را بوجود می‌آورد. بدین ترتیب عقل اول در واقع دارای سه نوع علم می‌شود:

۱ - علم به ذات واجب الوجود.

۲ - علم به ذات خود بعنوان واجب بالغیر.

۳ - علم به ذات خود بعنوان ممکن بالذات.

در این جا به این بحث فلسفی و بیان خاص آن نزدیک نمی‌شویم و تنها دید عارفانه

و بیان شاعرانهٔ شیخ اشراق را بیاد می‌آوریم که چگونه یک دستگاه فلسفی پیچیده را با تعابیری چنین دلپسند، نرم و آشنا به همگان عرضه داشته است. آنچه ابن سینا حاصل اولین تعقل عقل اول می‌نامد در این رساله به شناخت حق تعبیر شده و نامهای «حسن» و نیکویی بر آن نهاده شده است. «نفس» دیگر صفت آن گوهر نخستین که شناخت خود است، پدید آورندهٔ «عشق» است و مهر. و «جسم» سومین بُعد معرفت «شناخت آن که نبود پس نبود»، «حزن» و اندوه خوانده شده است.

این جواهر مجرده که یک بار جمع فرشتگان را به سجدهٔ «آدم خلیفه الله» رهنمون شدند، دگر باره در داستان یوسف با رمزهای انسانی جلوه گر می‌شوند تا تجسمی از حقایق ملکوتی را در عالم خاک مصور سازند. این جا یوسف رمزی است از حُسن و عقل، زلیخا از عشق و نفس، یعقوب از جسم و حزن، بدین سان آن گاه دگر باره ستارگان، خورشید و ماه در بارگاه انسان کامل پیشانی بر خاک خواهند سایید که «شناخت حق» و «شناخت خود» و «معرفت عالم کون و فساد» با هم یکجا گرد آیند.

انسان و کمال

در نظر شیخ اشراق هدف غائی فلسفه، نجات نفس از زندان ظلمانی هوی و هوس است. او نیز چون دیگر متألهین و حکمای اسلامی، دانش بشری را در خدمت اعتلای روح انسانی می‌گمارد و در هر یک از رسائل مختلف خود به فارسی و عربی، جنبه‌ای از اسارت‌های مادی را که مانع زیدار بیواسطهٔ حق و حجاب وصول بدانست، موضوع سخن قرار داده و با اشاره به قدرتهای خفته و بالقوهٔ انسان، راه رستگاری را به طریقی تمثیلی می‌نمایاند.

در مونس العشاق نیز چنین است. صورت مثالی انسان کامل و مقام والای او که جمع فرشتگان را به سجده و می‌دارد، این بار به موجودی زمینی داده می‌شود تا نشان دهد که از چه طریق هر آدم خاکی نیز می‌تواند در جهت نزدیک شدن به کمال قدم بردارد. در این هدف کلی شباهتهایی بین این رساله و رسالهٔ العشق ابن سینا، سوانح احمد غزالی، لوائح عین القضاة همدانی، لمعات عراقی، اشعة اللمعات جامی و الانسان الکامل عزیزالدین نسفی و بسیاری دیگر نوشته‌ها از این دست وجود دارد. این شباهت در اعتقاد به راه عشق و نمودن مراحل مختلف آن در نفس آدمی است. و این که عشق با همهٔ آن که در اول آسان می‌نماید مشکلاتی بسیار در راه دارد. راهی است که به خود نمی‌توان پیمود و باید از انفاس پیرِ راهبر بهره جست. باید در حالات درونی سختگیر بود. چه توقف در

مراحل نیز به منزله مرگ و نیستی در راه است. ابن سینا این مراحل را از شناخت بدن و کارکرد آن، نیروهای غریزی و میل طبیعی به کمال آغاز می کند و عروج انسان را از عالم مادی به جهان عقول امری اجتناب ناپذیر می شمرد. چه معتقد است هدف از حیات انسان این حرکت صعودی است. امام احمد غزالی در سوانح مشکلات طی مراحل عشق را در لغزشهای روانی انسان می بیند. در نظر او نفس انسانی هر لحظه به نوعی تغییر شکل می دهد تا رهرو معرفت را از رسیدن به سر منزل مقصود منحرف سازد. بیان بسیار لطیف و شاعرانه او از لحظه های حساسی سخن دارد که پیچهای تاریک و ناشناخته روان، سالک را به بیراهه می کشد و متوقف می سازد. بدین ترتیب باید گفت اگر چه موضوع همه این آثار عشق است، اما دیگران بیشتر به جنبه تفسیری آن توجه نموده اند. حال آن که شیخ اشراق فشرده همه دریافتهای و بینشهای عرفانی را در رمزهای قصه یوسف گنجانده و به صورتی تازه عرضه داشته است. صورتی که در آن فلسفه و حکمت در زندگی تجسم می یابد، عمیق برای آنها که با پشتوانه چنین بیانی آشنایی دارند و آسان فهم برای آن که فقط جهان مصادیق را می شناسند. با وجود این، بررسی کامل یک آثار مشابه نشان می دهد که رساله شیخ اشراق مبتنی بر رساله العشق ابن سینا - چنان که گفته اند - نیست، و تنها شباهت نظرهای حکمی و نتیجه گیریهای کلی موجب چنین اظهار نظری شده است.

یوسف

بهره جویی از داستان یوسف برای نمودن این منظور عرفانی - فلسفی خود نمودار کامل هنرمندی است. چه، هنگامی که «حُسن» با یوسف چنان بر می آمیزد که میان حسن و یوسف هیچ فرقی نمی ماند، در واقع همه شخصیت داستانی - تاریخی و مذهبی پشتوانه چنین گزینشی است. انسان پاک نژاد که مورد لحظات عنایت الهی است باید چندان رنج حسادت برادران، قهرچاه و ذلت بندگی و اسارت زندان تحمل کند و در برابر ناپاکیها استقامت ورزد که «مستقر عز حسن را شاید». «حسن» که در قالب یوسف «دست استغناء بر سینه طلب می نهد و از روی فراغت او را از یاد می برد» مقصدی است که انجام راه راست بسوی اوست. بارگاه سیمرغ است که مرغان روح در طی وادیهای صعب و پرفراز و نشیب آرزوی وصول بدان را در دل می پرورند. تصویری است آرمانی که رهرو پیش رومی نهد و برای تحصیل شایستگی حضور، چشم بدان دارد.

یعقوب

معرفت حق پیوسته منتظر است تا انسانی چنین تفته در کورهٔ ریاضات را دریابد و بی هیچ فاصله در جانش نشیند. «عشق» و «حزن» که پیوسته ملازم بارگاه «حسن» هستند و دوری او را تحمل نمی‌توانند، در پی او روان می‌شوند تا در جهان خاکی محملی بیابند و بتوانند دوباره خود را بدو رسانند. بی نیازی «حسن» از دوبرادر کهین نمودار آن است که این دو شایستگی حضور را کسب نکرده‌اند. تنها راه کامیابی حرکت است و سفر، از خود بدر آمدن و با تحمل لگدکوب دوران صیقل یافتن.

راه حزن نزدیک است. زیرا «شناخت آن چه نبود پس بود» یا جهان ممکنات و هستی میرا و ناپایدار مادی، نزد حکیم عارف چندان پیچیده نیست. عالم ممکنات و جهان جسم در نظر او آن قدر ندارد که همهٔ فکر را به خود معطوف کند. عبارت دیگر کنار آمدن انسان با جهان مادی چندان درخور تأمل نیست. این عالم زودگذر ناپایدار را هر جا نتوانستی مهار کنی و برآن تسلط یابی، نفی می‌کنی و یکسره بدور می‌اندازی. بنابراین در قصه تا «جسم» از در تسلیم بر آمد و یعقوب وار به انتظار خیر محبوب چشم انتظار بر در دوخت دیگر پیشکش سواد دیده را تأخیر جایز نمی‌بیند. این جا یعقوب قصه که «به دست تواضع سجادهٔ صبر فرو کرده»، با همهٔ شخصیت تاریخی - دینی خود مظهر رهرو عاشق است. دیدگان کور دارد تا جز به معشوق مشغول نشود و خانه بیت الاحزان می‌کند تا در اندرون جز یاد محبوب نگذارد. این یعقوب است که اثر مهر را در چهرهٔ حزن می‌بیند و مشتاقانه او را به خود می‌خواند و جوای نام و نشان و اقلیم او می‌گردد. درد شیرینی که «حزن» در جان رهرو می‌ریزد سوز عشقی است که شاعر هر دم بیشترش می‌خواهد. زیرا تا طلب به نهایت نرسد و همهٔ وجود عاشق یکسره در تصرف معشوق در نیاید حرکت به کمال آغاز نمی‌شود. عبارت دیگر تا سوز طلب و درد اشتیاق همهٔ نیروها را در حرکت بسوی مطلوب متمرکز ننماید، قدم نهادن در طریق کمال ممکن نیست و یعقوب که رمز رهرو راستین است اول خانهٔ وجود را جایگاه «حزن» می‌سازد و سپس به نام و نشانش می‌پردازد.

زادگاه حزن در تعبیر بسیار زیبا و عمیق شیخ اشراق دیدگاهی متعالی از طلب و اشتیاق انسان در خود دارد. اقلیم ناکجا آباد، رمزی است ناشناختنی از ظلمت ماده که ظرف «امر رب» است. پایینترین درجهٔ آفرینش که بار امانت بر عهدهٔ اوست. این جمع اضداد که دو قطب آفرینش را بهم می‌پیوندد، بر روی پلی از موی باریکتر و از شمشیر تیزتر پیوسته در حال رهسپردن است. با این همه کجاست نا کجا آباد؟ خاستگاه جسم

که هر چه بیشتر، بشر خود را بسوی آن می کشاند ناکامتر می ماند؟ مگر آن گاه که از شهر پاکان سر برآرد و گوهر اصیل خود را در هدف و غایت آفرینش بشناسد.

شیخ اشراق در رساله دیگر خود، آواز پر جبرئیل، با ده پیر خوب سیما روبرو می شود که «در صفه ای متمکن بودند. مرا هیأت و فرّ و هیبت و بزرگی و نوای ایشان سخت عجب آمد و از اورنگ و زیب و شیب و شمایل و سلب ایشان حیرتی عظیم در من ظاهر شد». چون از جایگاه ایشان سؤال می کند یکی از پیران می گوید «ما جماعتی مجردانیم از جانب ناکجا آباد می رسیم... از آن اقلیم که انگشت سبابه آن جا راه نبرد». این ده پیر را می توان با عقول عشره ابن سینا منطبق دانست که در سلسله صدور قرار گرفته اند و جهان گون و فساد در زیر فلک قمر آخرین آنهاست. در واقع ناکجا آباد سرزمین مجردات و اعیان ثابته است و «حزن» کششی است که انسان خاکی را که در جهان تحت القمر اسیر عالم گون و فساد است به عروج بر می انگیزد.

از سوی دیگر چنین بنظر می رسد که در بینش شیخ اشراق اقلیم ناکجا آباد همه جا شهر پاکان است و مردم زمینی را بدان راه هست. بدین معنی که برخلاف نظر مسیحیان که گوهر آدمی را بواسطه گناه نخستین ناپاک می شمردند و شهادت مسیح را بهای فلاح و نجات او، در نظر حکمای اسلامی و از جمله شیخ اشراق، فطرت انسان پاک است و شایسته ستایش، اما اغراض و اعراض بعدی پوسته های کدورت را بر آن می پوشاند و مانع معرفت حق و وصول به کمال انسانی می شود. بعبارت دیگر عروج انسان سیر طبیعی سرشت اوست اما زنگ تعلقات در زندگی مادی مانع این سیر می شود. بنا بر این درد طلب که خود اصلی آغازین در سرشت جسم انسانی دارد باسانی مثل اعلائی خود را در وجود یعقوب زمینی و درد شناس می یابد و در آن خانه می گیرد.

زلیخا

اکنون عشق بیقرار و پرده در، در کوی و بازار به جستجوی کسی است که بر کار او راست آید. همه جا سر می کشد و به هر منظر می گذرد تا در سرای عزیز مصر در حجره زلیخا منظور خود را می یابد. «شناخت خود» نه راهی است کوتاه و سهل. عشق از وصف ولایت خود حکایتها بر زلیخا خواند و از درد فراق «حسن» نانه ها برکشید تا زلیخا خانه بدو پرداخت و او را گرامیتر از جان خود می داشت «تا آن گاه که یوسف به مصر افتاد».

زادبوم عشق بیت المقدس است در محله روح آباد و درب حسن. این مکان آشنا نیز به همان اندازه ناکجا آباد برای انسان زمینی و مشغول به خود، ناشناختنی و دور از

دسترس است. چه، این سرزمین مقدس پایگاه معراج است و مرکز عالم ارواح. پس عجب نیست که عشق از «شهرستان جان» برخیزد و در عالم صغیر وجود آدمی، درون دل منزل گیرد و چون در جهان به جستجوی کسی برآید، زلیخا را بر گزیند.

نفس که نزد حکما در سلسله مراتب درجات آفرینش نیز مؤنث انگاشته شده، حد فاصلی است که رهرو سالک را به مقصد اعلی می‌رساند و جسم تیره‌خاکی را از طریق «شناخت خویشتن» به معرفت حق رهبری می‌کند. بعبارت دیگر عشق راه است و پرداختن بدان، بخصوص از نظر عرفا و صوفیه، بمنظور آن است که انسان تا زوایای وجود و اندیشه خود را نشناسد و بر آن مسلط نگردد، هرگز نمی‌تواند عروج خود را از عالم سفلی آغاز نماید. چه، آدم خاکی که بنا بر ذات ممکن خویش از جمله آفریدگان زیر فلک قمر است بواسطه داشتن روح که از جوهر ملائکه سماوی است همواره آرزومند بازگشت و طلب کمال در عالم علوی است. اما این حرکت که افول از مشرق نور تا عالم سفلی و «شب قدر روح آدمی» است روز قیامتی نیز در پی دارد که حرکت دوری را کامل می‌کند و او را به مبدأ متصل می‌گرداند.^{۱۰} در نمودن این تمنای عروج است که ابوعلی سینا رساله العشق^{۱۱} را در بیان ماهیت عشق به ترتیب منطقی پیدایش آن در موجودات و نمودن مراحل و درجاتی که هریک از طبقات هستی قدرت رسیدن به آن را دارند، تصنیف نموده است. در نظری عشق غریزی و شوق فطری در نهاد تمام موجودات عالم امکان به ودیعه نهاده شده تا بتوانند خود را از نقصان به کمال برسانند... آن موجود عالی که مدبر کل است معشوق تمام موجودات هم هست، زیرا بر حسب ذات خیر محض و وجود صرف است. عشق به کمال «هیولا» را که پستترین درجه هستی است به حرص و آزی مفرط برای یافتن صورت و می‌دارد. و بدین ترتیب عشق مراتب می‌یابد تا به مرحله روحانی برسد. شیخ برای مثال، عشق غریزی را به زن زشت قبیح المنظری تشبیه کرده که هرگاه بخواهند حجاب او را بر طرف نمایند از ترس آشکار شدن زشتی، روی خود را به آستین می‌پوشاند و چنین است که انسان غافل به لذات مادی و عشقهای مجازی از وصول به کمال متعالی باز می‌ماند. هم در این رساله شیخ پیکرانسان و قوای جسمانی و روحانی او را به طرزی حکیمانه توضیح می‌دهد و با اشاره به این که انسان عالم صغیر، و قلب عالم کبیر است و بدین جهت شایسته بار امانت تواند بود، به این نکته می‌رسد که دل انسان نیز مرکز وجود اوست و همه قوا بدو راجع است. و هم از این پایگاه است که انسان جمال را می‌ستاید و به پر عشق رهسپار عرصه کمال می‌شود.

درهونس العشاق، شرحی که عشق از ولایت خود بر زلیخا فرو می‌خواند وصفی است

دل انگیز، عارفانه، رمزی و بسیار شیرین همانند آن چه ابن سینا با بیانی حکمی در رساله‌
العشق آورده و شباهت این دو رساله صرف نظر از موضوع اصلی در این قسمت است.
«شهرستان جان» که ولایت عشق است و رای افلاک نه گانه قرار دارد. گفتیم
پیشینیان، عالم امکان را زیر فلک قمر می دانستند که نهمین افلاک در مراتب صدور
است. بردوازه شهرستان جان «پیری جوان موکل است بنام «جاوید خرد» که نخست
آفریده حق یعنی عقل است. شیخ اشراق در رساله‌ای دیگر بنام عقل سرخ ملاقات با این
«اولین فرزند آفرینش» را شرح داده که چگونه پس از رهایی از زندان موکلان حواس و
گسستن بندهای عناصر از دست و پای خویش در صحرایی فراخ پیری نورانی را می بیند
که از عجایب جهان سخنها دارد و راه رسیدن به سرچشمه آب زندگانی را بدو
می نمایاند. در ایران باستان، که شیخ در حکمت اشراق سخت بدان وابسته است، نیز
جاودان خرد نام کتابی است در حکمت، منسوب به هوشنگ پیشدادی که شهرت داشته
یک نسخه آن در اختیار شیخ مقتول بوده است. اما کسی که می خواهد بدان مقام رفیع
یعنی «شهرستان جان» ره یابد، ابتدا باید از این جهان مادی (ساخته شده از چهار عنصر)
و محدودیت در مکان که با شش طناب (شرق، غرب، شمال، جنوب، فوق و تحت)
محدود شده خود را بگسلد و با عشق و ذوق و شوق پا بر سر بگرسنگی و خواب نهد. و با
شمشیر دانایی رهسپار عالم صغیر یعنی وجود مثالی آدم گردد.

عناصر چهارگانه متشکله جسم انسان: آب، خاک، باد و آتش، در این توصیف
بترتیب به سیمای اشخاصی تصویر شده که طبیعت و خوی متناسب با آن عناصر را دارند
و در دو طبقه، هریک در حجره‌ای جداگانه منزل گرفته‌اند. در طبقه سوم، ترکیب متعادل
این چهار، بصورت «یکی طبعش به اعتدال نزدیک، فکر بر او غالب، امانت بسیار
نزدیک او جمع گشته» بر مسندی نشسته که برای ره جستن به سوی او، پنج دروازه حس
گشوده است. بدین ترتیب ساختمان چشم، گوش، بینی، دهان و پوست و طرز کار هر
یک از حواس بترتیب با توصیفی شاعرانه و رمزی بیان می گردد. از آن پس از اندرون
انسان، از فعل و انفعالات هاضمه، جاذبه، ماسکه و دافعه سخن است که باید تحت نظام
و انضباط در آید و مقید گردد تا بتوان با یک جهش مرکب تن، نه در بند افلاک را
در نورید و به حضور پیر عقل رسید. پیر کسی را که بدین سان از خود برآید در «چشمه آب
زندگانی غسل فرماید و چون زندگانی ابد یافت کتاب الهی درآموزد». این توصیف
خیال انگیز و شاعرانه چنان که اشاره شد مبتنی بر شناخت دقیق و واقعی از جسم انسان و
فعالتهای حیاتی آن است. و بهترین موردی است که نشان می دهد چگونه شیخ در بینش

حکمی خویش از اوج اصطلاحات فلسفی که خاص علماست فرود آمده و در قالب تمثیل و رمز فلسفه را با فهم عمومی پیوند داده است.

اما زلیخا، این زن قصه یوسف در رساله شیخ اشراق موجودی است برگزیده که عشق در همه مصر تنها او را شایسته میزبانی خود یافته. و تنها در کنار اوست که امکان حضور در پیشگاه «حسن» را می‌یابد. این نخستین بار و شاید تنها موردی است که در ادبیات عرفانی فارسی، زن سیمایی چنین پاک و آسمانی می‌یابد و در مقام مظهریت نفس، از خواهشهای جسمانی و غبارهای تیره مانع وصال روحانی، فراتر می‌رود و برخلاف دختر ترسا که در داستان شیخ صنعان، اسلام آوردن و جان باختنش موجب برخاستن غبار راه شیخ و اتصال بیواسطه او با حق می‌گردد، همچون بتاتریس دانته در کمده الهی تا بارگاه عز حسن اعتلا می‌یابد.

البته نمی‌توان چنین دیدگاهی را مستقیماً به شیخ اشراق نسبت داد. زیرا علاوه بر این که هیچ گونه قرینه‌ای مؤید این نظر - در این رساله و دیگر آثار او - دیده نمی‌شود، ترکیب دیرین داستان یوسف نیز چنین بوده است که زلیخا تا آخر حیات شیفته و دلدادۀ یوسف بماند. با وجود این از آن جا که عناصر سازنده این داستان در رساله مونس العشاق مفهومی کاملاً مجرد دارد و چنان که اشاره رفت حکمای اسلامی نیز نفس را مؤنث دانسته‌اند، این نکته هم در حاشیه قابل تأمل است. بخصوص که در معتقدات زرتشتی نیز ایزد «دین» که پس از مرگ جسمانی، انسان را در جهان دیگر رهبری می‌کند یا دختری است جوان، زیبا روی و روحانی یا پیرزنی است زشت و پلشت و نفرت انگیز، که هر یک خود را دین پاک و دین دروغ مرد (انسان) معرفی می‌کند.^{۱۲}

این دو جنبه مختلف ایزد دین را عرفا با نفس مطمئنه و نفس اماره منطبق دانسته‌اند. عطار در داستان «سرتاپک هندی» از پریزادی که پس از چهل روز عزیمت خوانی بر حکیم ظاهر می‌شود چنین وصفی دارد:^{۱۳}

چه گویم زآن که وصف او محال است	...بتی کز وصف او گوینده لال است
درون سینه خود جای او دید	چو سرتاپک ز سرتاپی او دید
چگونه در درونم یافتی راه	تعجب کرد از آن و گفت آن گاه
که با تو بوده ام من ز اولین روز	جوابش داد آن ماه دلفروز
چرا بینا نگردانی خرد را...	منم نفس تو، توجوینده خود را
که مار است و سگ است و خوک آن شوم	حکیمش گفت هست از نفس معلوم
بدین خوبی به نفس کس نمائی	توزیبای زمین و آسمانی

پری گفتش: اگر اماره باشم بتر از خوک و سگ صد باره باشم ولی وقتی که گردم مطمئنم مبادا هیچ کس را این مظنه زلیخا در قصه شیخ اشراق گویی جمعی است بین این ابعاد. بدین معنا که زلیخا در قصه تاریخی خود همچون نفس اماره عاملی است برای فریب یوسف و کشاندن او به وادی غفلت، اما عشق در جان خود او چنان آتشی بر می انگیزد که همه غشهای نفسانی را از وجودش می زداید. در قصص الانبیاء ابن خلف نیشابوری پایان کار زلیخا را چنین می خوانیم: «چون زلیخا مقرر آمد که گناه من بود... عزیز خجل شد و زن را طلاق داد... زلیخا هجده سال دیگر در عشق یوسف می گریست و می نالید و همه مال فدا کرد مر آن کسها را که خبر آوردندی او را... تا مالش به هیچ گشت و نابینا شد از گریستن. تا آن که پس از هجده سال به دعای یوسف بینایی و جوانی و زیبایی باز یافت و به همسری یوسف درآمد. شور و سوزندگی عشق او تا بدان جا بود که روزی در راه یوسف نشست و بدو گفت: اگر خواهی که آتش دل من بدانی تازیانه به من ده. چنین گویند که یوسف تازیانه ای داشت از خیزران، به دوال طایفی بافته. به زلیخا داد. زلیخا بستد و برابر دهن برداشت و آهی بکرد. در ساعت از این سر تازیانه تا آن سر همه آتش گرفت.» عطار این داستان را چنان گوید که چون سر تازیانه ای که در دست یوسف بود به انگشتان زلیخا رسید، دست یوسف از حرارت آن بسوخت و تازیانه را به یک سو افکند.

پس زلیخا مظهر نفس ریاضت کشیده و به یقین رسیده است و از این روست که عشق از همه شهر او را بر می گزیند. در این جا نیز دگر باره موضوع پاکی فطرت انسان مطرح است. بدین معنا که خوبی و بدی، پاکی و پلیدی همچنان صفات و اعراض در وجود آدمی قابل جابجا شدن است. هیچ کس سعادت و شقاوت را در انحصار ندارد و پیوسته در تنگ گذر از آزمون کمال گشودنی است.

گاو نفس و شهر بدن

بدین سان زلیخا مظهر آن نیمه نفس است که بر اثر مجاهدت و تحمل ریاضت مستحق دریافت سعادت عشق گردیده. نیمه دیگر آن در تعبیر شیخ اشراق، گاو نفس است که باید در قیوم عشق قربانی شود. چه این گاو با رنگ زرد روشن و فریبنده خود پیوسته مردم را شاد می دارد و در همان حال با دوشاخ حرص و امل مشغول خرابی است. اما این نیمه دومین نفس نزد همه کس شایسته قربان نیست و در شهرستان وجود هر کس

یافت نمی‌شود. تنها کسانی از موهبت‌پذیری عشق برخوردار می‌شوند که عین عنایت در آنها بنگرد و عطیه ایزدی خویش را بدون کسب و صرفاً از روی فضل بدانها ارزانی دارد. عبارت دیگر، تسلیم محض و فنای صرف عارف حد و مرزی مشخص ندارد. تعیین حد آن با عقل حسابگر نیست که بتوان میقاتی و میعاد برای وصول حتمی تعیین نمود. عاشق واقعی تا پای جان در طلب معشوق می‌شتابد و همه خواسته‌های خودی را فدا می‌کند بدان امید که مقبول درگاه افتد. چه، سالک بمحض آن که خود را بواسطه عمل مستحق خیر دانست به منزل نخستین بازگشته و به پرورش گاو نفس مشغول شده است.

تمثیل گاو نفس در آخرین فصل رساله مونس العشاق تفسیر عارفانه‌ای است از سوره بقره که قسمتهایی از آیات آن نقل شده. در این آیات تنها سخن از گاوی با رنگ و کیفیت خاص هست که موسی قربان کردن آن را از جانب خداوند به قوم خویش توصیه می‌کند و ایشان را از کفران و عصیان بر حذر می‌دارد. اما شیخ از آن رمزی می‌آفریند که هریک از خصوصیات رنگ، سن و رام‌نشدگی او تعبیری عارفانه می‌یابد. رنگ فریبنده او موجب نشاط است و دل‌بستگی. نه پیر است که «بدو تبرک جویند» نه جوان است که «قلم تکلیف از وی بردارند». اما رام‌نشدگی او بقول عبادی^{۱۴} «این نفس اماره جموحتر از مرکب بیابانی است. چون آن را به ریاضت حاجت است تا بصلاح آید. نفس اماره نیز محتاج است تا چون آدمی به مجاهدت درآید و اقبال عبادت بر نفس نهد و اشغال و علائق شهوانی از وی دور دارد، رنج مجاهدت سبب راحت مشاهدت گردد راز آن ریاضت هدایت حاصل آید.» مسلم است که با ریاضت دیگر نفس انسانی قدم در طریق معرفت نهاده و همچون زلیخا به گناه خویش اعتراف کرده است.

اما با وجود تازگیهایی در بیان شیخ اشراق باید گفت که قبل از او نیز در تفسیرهای عرفانی قرآن به رموز و تمثیلهای مشابه برخورد می‌کنیم. در اول گفتار اشاره شد به امام محمد غزالی و تمثیلی که او از بدن انسان دارد و از آن بسان شهری سخن می‌گوید. در گفتار دیگران نیز چنین است. خواه بطور کامل در آثاری چون سوانح امام احمد غزالی و زبدة الحقایق عزیزالدین نسفی و خواه در ضمن کلام و به اشاره چنان که در مثنوی ملای روم بدان می‌رسیم. اما بیان غزالی در کیمیای سعادت از آن جهت که بر شیخ اشراق مقدم است و با تعبیر او شباهت نزدیکتر دارد بیشتر درخور تأمل تواند بود.^{۱۵} «...تن چون شهری است و دست و پای و دیگر اعضا چون پیشه‌وران شهرند. و شهوت چون عامل خراج است و غضب چون شحنة شهر است و دل، پادشاه شهر است و عقل وزیر پادشاه است. هر آینه پادشاه را بدین همه حاجت است تا کار مملکت راست کند ولیکن شهوت

که عامل خراج است دروغ زن و فضول و تخلیط گراست و هر آن چه عقل گوید که وزیر است شهوت خلاف آن پیش گیرد...» شیخ اشراق چنین سخن به اختصار دارد: «بدن انسان بر مثال شهری است. اعضای او کویهای او، و رگهای او جویهاست که در کوچه رانده اند. و حواس پیشه‌ورانند که هر یک به کاری مشغولند.» پیش از این نیز او در فصل نهم همین رساله با استناد به آیه «یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم»، مورچگان حواس ظاهر و باطن را گفته بود که در آمدن سلیمان عشق هریک باید به جای خود قرار گیرند تا از صدمت لشکر عشق سلامت مانند. یعنی باز باید با ریاضت، نفس را چنان آموخت که برای قدم نهادن در راه منظور از پراکندگی فکر و حواس بهراسد. دل مشغولیه‌ها و وابستگیهای حقیر را بکناری اندازد و نظر، همه به یک جهت داشته باشد. مورچگان قصه سلیمان نیز هم در تعبیر فردی (نفس) و هم اجتماعی (گروه آدمیان) اجزائی هستند ضعیف که با پیوستن به کل و در نظر داشتن یک هدف دور متعالی قدرتهای عظیم می‌آفرینند.

بدین سان قربانی گاو نفس و مقابله با مشکلات و مضایق راه نشان می‌دهد که عروج روح آدمی به شاهبال عشق، کار هر خام نادیده درد نیست و با این همه طریق کمال برای انسان خاکی پیوسته گشاده است.



مباحث عرفان و بخصوص حدیث عشق خواه نخواه روح نواز است و شورانگیز. و چون سخن از حرکتی روحانی و اوج گیرنده در میان باشد، ناچار در قالب زبان معهود نمی‌گنجد. در این عرصه الفاظ و کلمات در ترکیبی خاص چنان از اندیشه بارور می‌شوند که باز شناختنشان از سیمای نخستین آسان نیست. هرچه از شیوایی نثر شیخ اشراق سخن رفته است همه از این اصل نخستین سرچشمه می‌گیرد که او جهان مجرد جواهر اندیشه و حکمت را به خلوت سرای دل که تجلیگاه بیواسطه حقایق و عرصه کشف و شهود است می‌کشد و با تکیه بر مضامین قرآن از رمزهایی که هریک ریشه در اعماق فلسفه و حکمت مشرقی دارد کمک می‌گیرد تا منظور خود را که بکار گرفتن دانایی و معرفت برای تربیت نفس انسانی و نجات روح او از عالم اوهام و اسارت‌های حقیر مادی است تحقق بخشد. چنین است که رساله مونس العشاق نیز در حدیث دیرین یوسف و زلیخا راز اعتلاجویی انسان و راه پر فراز و نشیب وصول بدان را به رمز و اشاره بیان می‌دارد.

یادداشتها:

- ۱ - برای اطلاع بیشتر از احوال و فلسفه شیخ اشراق علاوه بر آثار خود او مراجعه شود به: مقدمه مصنفات فارسی شیخ اشراق، سید حسین نصر، تهران ۱۳۳۵؛ سه حکیم مسلمان، سید حسین نصر، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۵۴؛ فلسفه در ایران باستان و مبنای حکمة الاشراق، سید محمد کاظم امام، تهران ۱۳۵۳؛ معارف اسلام در جهان معاصر، سید حسین نصر، تهران ۱۳۴۸، ص.ص. ۱۱۵ - ۱۴۶.
- ۲ - مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران ۱۳۴۸، ص.ص. ۲۶۷ - ۲۹۱.
- ۳ - محمد خزائلی، اعلام قرآن، تهران ۱۳۵۰؛ ذیل یوسف.
- ۴ - قصص قرآن برگرفته از تفسیر سورآبادی، ص ۱۳۴؛ ابوالفضل رشید الدین میبیدی، کشف الاسرار، بسمی علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۳۹. تفسیر سوره یوسف.
- ۵ - کشف الاسرار، مقدمه تفسیر سوره یوسف.
- ۶ - سید حسن تقی زاده، مجله کاوه، دوره جدید شماره اول.
- ۷ - یوسف وزلیخا، خیامپور، تبریز ۱۳۳۹.
- ۸ - هانری کوربن، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، گزارش احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران ۱۳۲۵، ص ۵۴.
- ۹ - برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران ۱۳۴۲، ص ۲۵۸
بعده.
- ۱۰ - عزیز الدین نسفی، الانسان الكامل، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۴۱، ص ۶۵.
- ۱۱ - ابن سینا، در بیان ماهیت عشق، ترجمه ضیاء الدین دری، تهران ۱۳۱۸.
- ۱۲ - پورداد، پشت ها، مقدمه دین یشت.
- ۱۳ - فرید الدین عطار نیشابوری، الهی نامه، تصحیح فؤاد روحانی، تهران ۱۳۳۹، ص ۶۱ - ۶۲.
- ۱۴ - قطب الدین ابوالمظفر عبادی، التصفیه فی احوال المتصوفه، تصحیح غلامحسین یوسفی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۷، ص ۲۴۵.
- ۱۵ - امام محمد غزالی، کیمیای سعادت، تهران ۱۳۳۳، ص ۱۴.

هنر و معماری اسلامی ضرورت‌های تغییر یک عنوان

در تاریخ هنر و حرفه هنر شناسی شاید هیچ اصطلاحی به اندازه «هنر و معماری اسلامی» گنگ و نارسا نباشد. نمی‌توان بطور دقیق مشخص نمود که از چه زمانی این اصطلاح بکار برده شده است، ولی جای شگفتی است که استفاده از این نام بی‌مسما چنان همه‌گیر شده است که به اصطلاحاتی چون «فلزکاری اسلامی»، «باغداری اسلامی»، «میناتور و نقاشی اسلامی» نیز سرایت کرده است. آنچه بیشتر باعث شگفتی است این است که چنین اصطلاحاتی بیشتر از جانب کسانی بکار برده می‌شود که گویا در این زمینه آگاهی فراوان دارند، چنان که آقای Oleg Graber، مثلاً خود به مشکلات و نارساییهای اصطلاح «هنر و معماری اسلامی» اقرار می‌کند. و در کتاب خود *The Formation of Islamic Art* از «معماری اسلامی جهودان» و «معماری اسلامی مسیحی» نیز نام می‌برد!

نارسایی و شاید با جرأت تمام بتوان گفت غلط بودن تیر «معماری و هنر اسلامی» با توجه به دلایلی زیر روشنتر خواهد شد:

نخست آن که، با وجود اهمیت مذهبی نهفته در هنر و معماری، ریشه یابی و نامگذاری مفاهیم آنها چندان آسان نیست. بطور کلی اگر هنر و ادبیات، و تا اندازه‌ای موسیقی شرایط و سرشت دوره و زمان خود را متجلی می‌کنند، به هیچ وجه نمی‌توان هنر و جامعه را مساوی و در برابر هم قرار داد. هنر هیچ‌گاه بازتاب صد درصد قطعی و بدون استثناء جامعه و دوره خود نیست. پدیده‌های هنری همیشه یک زندگی درونی و مستقل به خود دارند که بیشتر نشان‌دهنده گذشتگان و اندیشه و روش زندگی آنان است.^۱ افزون بر آن، مهندسی ساختمان عاملی است که همیشه از قوانین مستقل خود پیروی می‌کند بدون آن که فرهنگ جامعه در آن مؤثر باشد. از سوی دیگر بسیاری از عناصر هنری و

معماری بجای آن که بازتاب فوری یک طرز فکر یگانه باشند، در طول زمان شکل می گیرند و به هنگام زیر و رو شدن روش زندگی مردم و یا ورود اندیشه های نوین، هنر و معماری بیشتر تکامل پیدا می کنند تا بطور رادیکال تغییر یابند. مساوی قرار دادن هنر و معماری با جامعه و دوره تاریخی در واقع باستانشناسی است که به بررسی و کند و کاو درباره سبکهای هنری و دلایل دگرگونی آن بی اعتنا است. هنرشناسی و یا تاریخ هنر کوششی است برای کشف رابطه بین سبک و باورهای مذهبی و آداب و رسوم جامعه.^۲ در حالی که تیتز «هنر و معماری اسلامی» برخلاف این قاعده کلی بکاررفته است.

دوم آن که، در تاریخ هنر دوره های تاریخی گذشته از آن که با سال یا قرن مشخص می شوند با ویژگیهای هر دوره که آن را استیل یا سبک می خوانند نیز از سایر دوره ها جدا می گردند. اصطلاح «هنر و معماری اسلامی» هیچ اشاره ای به دوره و زمان و یژه ای نمی کند. و از نظر سبک نیز گونه ای از ثبات و جمود را می رساند. گویی از زمان ظهور دین اسلام تا به امروز کشورهای مسلمان یک نوع فرم معماری و هنری واحد و دست نخورده ای را بکار برده اند. حال آن که چنین طرز فکری ندیده گرفتن تکامل و رشد آن چیزی است که «اسلامی» خوانده می شود. این یک واقعیت است که مسجدهای نخستین مثلاً، از هر نظر با مسجدهای بعدی تفاوت دارند و این در واقع چیزی جز نفوذ عناصر محلی و از همه مهمتر نفوذ قانون طبیعی رشد و تکامل تاریخ نیست که در نهایت در هر یک از کشورهای مسلمان یک فرم خاصی از معماری را سبب شده است. مثلاً مسجدهای اسپانیا آن چنان و یژگیهایی دارند که باسانی از مسجدهای ایرانی بازشناخته می شوند. بنا بر این اصطلاح «هنر و معماری اسلامی» بیش از آن که سبک یا دوره خاصی از تاریخ هنر را برساند، معرف دین گروهی از مردم جهان است.

سوم، تا آن جا که مربوط به ایران می شود، هرگونه فصل بندی تاریخ هنری در ایران بصورت اسلامی و غیر اسلامی، در واقع نادیده گرفتن رابطه و سهم هنر و معماری با اصطلاح «پیش از اسلام» است در پیشبرد و تکامل با اصطلاح «هنر و معماری پس از اسلام». معماری و هنر ایران بایستی از زاویه طبیعی تاریخ یعنی دگرگونی و رشد بررسی شود. چرا که از حدود هزار الی هزار و پانصد سال پیش از یورش تازیان و ورود دین اسلام به ایران، ایرانیان نه تنها تاریخ نوشته شده داشتند بلکه دارای اندیشه زیر بنایی بوده و از همه مهمتر تکنیکهای دقیق و پیچیده ای را در مهندسی ساختمان بوجود آورده بودند. یکی از این تکنیکهای اصیل و صد در صد ایرانی «سه کنج» است که در زمان اشکانیان و ساسانیان برای استوار کردن گنبد بر روی اطاق چهار گوش استفاده می شد.

سه کنج سپس وارد باختر زمین شد و وارد معماری آن دیار گردید. امروزه در زبان انگلیسی سه کنج فارسی به squinch تبدیل شده است.^۳

چهارم آن که، پس از ورود دین اسلام به ایران، این فکر و اندیشه و دستان ایرانی بود که تاریخ معماری را دنبال کرد بدون آن که نیازی به تازه واردان مهاجم داشته باشد. بویژه آن که تازیان با معماری آشنایی نداشتند. زیرا به این موضوع حتی در تاریخ نیز اشاره شده است که چون در سال ۶۰۸ میلادی سقف خانه کعبه فرو ریخت، مردم مکه که با تکنیک معماری آشنایی نداشتند از یک دریانورد مصری (یا حبشی؟) بنام بکوام کمک خواستند. و او از تکه پاره‌های کشتی شکسته‌اش که در سواحل حجاز به گل نشسته بود برای نوسازی سقف خانه کعبه استفاده کرد.^۴

پنجم آن که، عربستان یعنی مهد اسلام هیچ گونه سابقه‌ای از هنر و دانش ندارد و هیچ گونه تحولی در این زمینه ایجاد نکرده است تا جایی که ثابت شده است که واژه‌هایی چون خیاط، نجار، کتاب، پنجره، ابریشم و هرگونه ابزار کار که در زبان عربی وجود دارد، ریشه خارجی و غیر عربی دارد.^۵ از سوی دیگر پس از آن که تازیان نو مسلمان به حد کشور گشایی رسیدند و گرد و غبار تاخت و تازشان فرو نشست، مرکز ثقل قدرت از عربستان به جاهای دیگر منتقل شد. به گفته دیگر، در قرن هفتم، یعنی زمان ظهور دین اسلام تا زمانی که تازیان می‌توانستند در سرزمینهای دیگر پیشروی کنند، عربستان مرکز سیاست و قدرت بود. ولی پس از آن که تازیان از پیشروی باز ایستادند، در گوشه و کنار سرزمینهای زیر سلطه‌شان مراکز قدرت و سیاست بوجود آمد. و در سرزمینهایی که پیش از آن، قرن‌ها سابقه تمدن وجود داشت، دانش و هنر راه تکامل خود را پیمود. از طرف دیگر در سراسر دورانی که بنام شکوفایی «تمدن اسلامی» خوانده می‌شود یک نفر هنرمند برای نمونه از عربستان یعنی مهد اسلام برنخاست. در همان دنیای اسلام هم بیشتر دانشمندان و هنرمندان نیز غیر عرب بودند. ابن خلدون در قرن چهاردهم می‌نویسد «این یک واقعیت است که باستان‌شناسان چند مورد انگشت شمار، بقیه دانشمندان دنیای اسلام غیر عرب و بویژه ایرانی بودند.» و در جای دیگر می‌گوید: «هنر و دانش هیچ گاه برای عرب‌ها مهم شمرده نمی‌شد.»^۶

ششم، گویی پس از یورش تازیان، در بسیاری از موارد، اسلام بعنوان یک اندیشه مذهبی در فن معماری، در قالب حاضر و آماده‌ای که در ایران وجود داشت خزید و از آن طریق نمایان شد. بنابراین اگر برخی از عناصر معماری پیش از اسلام دارای انعطاف و ویژه‌ای است که با اندیشه‌های اسلامی نیز هماهنگی دارد، این دلیل اسلامی بودن یا

اسلامی خواندن این عنصر و یا آن عنصر نمی شود. این امر بیشتر ناشی از انعطاف پذیری است که در همهٔ ساختمانهای مذهبی وجود دارد. بسیاری از عناصری که امروزه در ساختمان مسجدها دیده می شود چون گنبد، سر در، ایوان، محراب و غیره، هم از نظر مهندسی ساختمان و هم از نظر اندیشهٔ فلسفی و مذهبی قرنهای پیش از اسلام در ایران تکامل یافته بود و در ساختمانهایی چون کاخ سروستان، کاخ فیروز آباد، آتشکده های دوران ساسانی و بالاخره ایوان خسرو نمایان شده بودند. در این جا بی مورد نیست که از کلیسای سن سوفیا در بیزانس نیز نام برده شود که پس از روی کار آمدن ترکان عثمانی تبدیل به مسجد شد.

بنا بر این ملاحظات و نکات دیگر، از جمله بمناسبت سهم زیادی که ایرانیان و معماری ایران دارد، آنچه بنام «هنر و معماری اسلامی» خوانده می شود عنوان نارسایی است و شایسته تغییر و دگرگونی است. این دگرگونی مستلزم جهت گیری نوینی در بررسی تاریخ و هنر معماری ایران است. در این روش جدید بایستی از فصل بندی تاریخ هنری ایران بنام پیش از اسلام و پس از اسلام خودداری کرد و توجه خود را به اصل تحول و تکامل متمرکز کرد. به این ترتیب که عناصر هنری که به وجود خود در زمان پس از حملهٔ عرب نیز ادامه دادند بایستی مورد توجه قرار گیرد و ظهور و تکامل آنها بایستی منشأ نامگذاری سبک یا دوره های هنری قرار گیرد. صرف حملهٔ عرب و ورود دین اسلام به ایران، با توجه به دلایلی یاد شده، برای نامگذاری سبک یا دوره های هنری در ایران کافی نیست.

یادداشتها:

1. Artz, Fredrick B. *From the Renaissance to Romanticism*. (Chicago: The University of Chicago press, 1971), p. 7.
2. Sewter, A. C. "The Possibilities of Sociology of Art", *Sociological Review* 305 (1935): 444.
3. Pope, Arthur Upham (ed.) *A Survey of Persian Art* (London: Oxford University Press, 1939) Vol. II, pp. 1252-1257.
4. Hourani, George F. *Arab Sea Faring in the Indian Ocean in Ancient and Early Times* (Beirut: Khayat, 1963) p. 45; Scerrato, Umberto. *Monuments an Civilization of Islam* (Ney York: Grosset Dunlop, 1977), p. 14.
5. Aga-Oglu, Mehmet. "Remarks on the Character of Islamic Art", *The Art Bulletin* (September 1954): p. 176.
6. Rosental, Franz. (Trans.) *Ibn Khaldūn The Mogaddimah, An Introduction to History* (NY: The Bollingen Foundation, 1967), pp. 428-430.

برگزیده‌ها

حشمت مؤید

به یاد هشتادمین سالگرد تولد پروین اعتصامی

امسال هشتاد سال از تولد پروین اعتصامی می‌گذرد. این یادداشت کوتاه که گزیده‌ای از گفته‌های جمعی از ناموران ادب ایران و شعری از استاد سخن ملک الشعراء بهار، و سپس چند نمونه از آثار پروین را بدنبال خواهد داشت، هدیهٔ حقیری است به پیشگاه آن شاعرهٔ محبوب به یاد هشتادمین سال تولدش. نیز بدین مناسبت بنگاه انتشارات مزدا در ایالات متحده چاپ جدیدی از دیوان پروین منتشر می‌کند که دارای مقدمهٔ مفصل جدیدی است در شرح احوال و اندیشه‌های او، و کتابشناسی پروین در فارسی و دیگر زبانها نیز بدان ضمیمه گشته است.*

پروین اعتصامی در ۲۵ اسفند ماه ۱۲۸۵ شمسی / ۱۶ مارس ۱۹۰۷ میلادی در تبریز بدنیا آمد و سی و چهار ساله بود که در ۱۶ فروردین ۱۳۲۰ / ۵ آوریل ۱۹۴۱ در تهران درگذشت. پدر او میرزا یوسف خان آشتیانی اعتصام الملک ادیبی دانشمند و روشندل و مترجمی بسیار توانا بود. از جمله آثار ثمر بارش مجلهٔ ادبی بهار بود که دو دورهٔ آن در سالهای ۱۳۲۸ قمری / ۱۹۱۰ میلادی و ۱۳۳۹ - ۱۳۴۱ قمری / ۱۹۲۰ - ۱۹۲۲ میلادی منتشر شد. خانهٔ اعتصام الملک وعده‌گاه گروهی از شاعران و ادیبان مانند سید نصرالله

تقوی و علامهٔ دهخدا و ملک الشعراء بهار بود. پروین که به شهادت مرحوم تقوی از هشت سالگی شعر گفتن را آغاز کرد به لطف تربیت پدر خردمند خود از محضر چنین بزرگانی بهره‌ور می‌گشته و با نام شاعران قدیم و آثار آنان و دقایق فن شاعری آشنا می‌شده و گوهر قریحهٔ خدادادش صیقل می‌خورده و صفا می‌یافته است. شاعر معاصر محمد حسین شهریار از آن مجالس و حضور پروین خاطره‌ای در شعر خود، که به یاد سی‌امین سال در گذشت وی ساخته و در محفل یادبود او در تبریز خوانده است، نقل می‌کند که ارزشمند و معتبر است.^۱ قدیمترین آثار پروین تا آن جا که ملاک تشخیص موجود است یازده شعر ذیل است که در دورهٔ دوم بهار بطبع رسیده است:^۲

۱ - ای مرغک، شعبان ۱۳۳۹.

۲ - ذره، رمضان ۱۳۳۹.

۳ - گوهر و سنگ، شوال ۱۳۳۹.

۴ - اشک یتیم، صفر ۱۳۴۰.

۵ - کودک آرزومند، رجب ۱۳۴۰.

۶ - صاعقهٔ ما ستم اغنیاست، محرم ۱۳۴۰.

۷ - اندر زهای من، رمضان و شوال ۱۳۴۰.

۸ - از یک غزل، ذی قعدة ۱۳۴۰.

۹ - مادر دور اندیش، ذی قعدة ۱۳۴۰.

۱۰ - خزان،^۳ ربیع الاول ۱۳۴۱.

۱۱ - اندوه فقر، جمادی الاول ۱۳۴۱.

نخستین چاپ دیوان پروین مشتمل بر ۱۵۸ قصیده و قطعه و مثنوی در ۱۳۱۴ ش/ ۱۹۳۵ م منتشر گردید و چاپ دوم که شامل همهٔ آثار او یعنی جمعاً ۲۱۱ شعر در ۵۶۰۶ بیت است در ۱۳۲۰/ ۱۹۴۱ یعنی هنگامی از طبع خارج شد که چند ماهی از وفات پروین گذشته بود. این دیوان نفیس از آن پس هر روز خواننده و خریدار بیشتری یافته است. در قرن ما کمتر شاعری باندازهٔ پروین مورد مهر ورزی و ستایش و تجلیل ایرانیان بوده است.

نخستین طبع دیوان او فقط یک هزار نسخه بود. شمار نسخه‌ها در طبع دوم در ۱۳۲۰ به ۳ هزار، در طبع سوم در ۱۳۲۳ به ۸ هزار، ده سال بعد در چاپ چهارم به ۱۳ هزار و ۸ سال بعد در طبع پنجم به ۲۵ هزار نسخه رسید و این رقم در چاپ ششم و هفتم در سالهای ۱۳۵۳ و ۱۳۵۵ جمعاً به ۳۵ هزار رسید.^۴ در یازده سال گذشته نیز شاید چاپهای جدید و

تعداد نسخ بیشتری منتشر شده باشد. این همه رقم چاپهایی است که بهمت آقای ابوالفتح اعتصامی برادر ارشد پروین انتشار یافته است. علاوه بر آن آقایان محمد تقی بابائی و حامد ربانی و منوچهر مظفریان نیز جداگانه دیوان پروین را چاپ کرده اند. دیوان طبع آقای مظفریان چاپ پنجم توسط مؤسسه انتشارات علمی در ۱۳۶۴ در ۵ هزار نسخه بیرون آمده است. گروهی نیز گزیده‌هایی از اشعار پروین ترتیب داده و با عنوانهای گوناگون به بازار آورده اند.

این همه محبوبیت و قبول عام که شخصیت نجیب و محبوب پروین در تحصیل آن ممد زیبایی سخن و کمال اندیشه‌های معنوی گشته است، گاهی نیز حس حسد و حتی کینه جویی را در سینه‌های تنی چند غرض ورز قلم بدست برانگیخته و اوراق یا خود دفتری را با سخنان پریشان سیاه کرده است. در آغاز کار، گوینده اشعار نغزی را که در مجله بهار منتشر می شد، مردمی پنداشتند تا سرانجام شاعر ناچار دویتی سرود و ضمن آن گفت «این معما گفته نیکوتر که پروین مرد نیست». در مهرماه ۱۳۲۲ «اتحادیه کشاورزان و ترقیخواهان» در عوض مبارزه با آفت ملخ و کوشش در تزئید محصول چغندر و هویج، در بیانیه‌ای بی امضاء به ملک الشعراء می تازد که چرا «اشعار بزرگترین شاعر متصوف ایران را بنام خانم پروین تقریظ می نمایند». حاجت به ذکر نیست که نویسنده بیانیه نام این «بزرگترین شاعر متصوف» را فاش نکرده است. در همان سال علی اصغر فراسیون و دکتر شکیبی بترتیب در روزنامه‌های ایران ما و کیفر و سپس خود ملک الشعراء بهار در روزنامه نوبهار به این بیانیه پاسخ نوشتند.^۵ عبدالحسین آیتی تارتزور دیگری تیند و در کشف الحیل خود نوشت که «سه چهارم دیوان پروین استراق است از اشعار رونق علیشاه که تماماً کلمه «رونق» از آن برداشته و کلمه «پروین» بجایش گذاشته شده» و علامه شیخ آقا بزرگ طهرانی در جلد نهم الذریعه، ذیل دیوان پروین، این پرده ریا را دریده، نوشت که «هر چه گشتیم چنین دیوان شعری برای رونق علیشاه نیافتیم.»^۶

سی و شش سال پس از وفات پروین آقای فضل الله گرکانی کتابی موسوم به تهمت شعری منتشر کرد و در ۱۴۴ صفحه هر رطب و یابسی را به هم بست تا ثابت کند که پروین اعتصامی دختر بیسواد بوده و هرگز شعر نسروده است و دیوان موجود اثر طبع علامه دهخداست.^۷ حلاجی این کتاب اگر هم لازم باشد، در این یادداشت بی محل خواهد بود. در همان ایام مشاجره‌ای میان آقایان فرخ تیمی و دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی راجع به عوالم عشق و احساس پروین در گرفت. تیمی با استفاده از تب سنج عاشقیهای حاد و مبتذل امروزی نبض پروین را گرفته و مزاج او را سرد یافته و بیماری

سل تشخیص داده بود و دکتر سلطانی در پاسخ خویش رهی به جهان عواطف معنوی و اندیشه‌های منزّه شاعر گشوده و نشان داده بود که حکایت پروین و آقای تمیمی حدیث عکس جمال در آینه کج است، یا بقول خواجه اوحد: من سخن از آسمان می گویم او از ریسمان.^۸

گروهی دیگر که شیفتگان پروین و شعر او هستند با کسب الهام از آثار وی که آینه عواطف رقیق انساندوستی و مهر مادری و یتیم نوازی است و با توجه به شرایط خاص زندگانی کوتاه شاعر، در پرده رؤیاهای خویش چهره‌ای رمانتیک با هاله آسمانی و تار و پود خیالات غم انگیز ساخته و در مقالات خویش افسانه‌های بیسابقه‌ای پرداخته‌اند. یک نمونه این تخیلات رمانتیک نوشته آقای پرویز نقیبی است زیر عنوان «پروین اعتصامی، سراینده عمیقترین دردهای انسانی».^۹ نقیبی قول یکی از بستگان پروین را نقل می‌کند که او «بسیار می‌گریست اما همیشه در تنهایی می‌گریست غم‌هایش را برای خودش نگه می‌داشت و کسی را محرم نمی‌یافت». خانمی از نزدیکترین دوستان او برای آقای نقیبی تعریف کرده که «پروین با من گاه و بیگاه از یک عشق اثری و خیالی حرف می‌زد، عشقی که گویا در هفت سالگی قلب کوچکش را از آتش سوزانده است». نیز یکی از بستگان نقل کرده که بچه‌ها در کوچه سگی را می‌زدند و چون پروین نتوانست حیوان را نجات دهد «زار زار در کوچه گریه سر داد و چون بچه‌ای هق هق کنان به خانه برگشت در حالی که آن وقت دختر بیست ساله‌ای بود و در مدرسه آمریکایی‌ها تدریس می‌کرد».^{۱۰} آقای ابوالفتح اعتصامی در پاسخ خود نشان داده است که ادعای نویسنده بخصوص درباره روزهای آخر زندگی پروین و هذیان‌گویی و ترنم اشعار عاشقانه و ذکر نامهای ناشناس تمام مجعول و بی اساس است. از جمله افسانه‌های این مقاله روایت زنی از نزدیکان پروین است که به نقیبی می‌گوید «یک روز من چهره واقعی پروین را در یک زیرزمین مرطوب و تاریک دیدم. دخترکی یتیم در گوشه‌ای افتاده بود و می‌نالید. بیمار و گرسنه بود و مادر دردمندش نتوانسته بود غذایی به او برساند و پول دوا و پزشک نداشت. پروین همه آن روز را در آن زیرزمین که بوی عفنی می‌داد، نشست. سر دخترک را به زانو گذاشته بود و می‌گریست. برای دخترک غذایی فراهم کرد و با دست خود به او خورانید و بالاخره شب هنگام به اصرار برادرش به خانه بازگشت».^{۱۱}

نکته جالبی که در این مقاله از دید آقای اعتصامی مخفی مانده است مربوط به نخستین شب بیماری پایان عمر پروین می‌شود. آقای نقیبی می‌نویسد — حتماً با

دیدگانی اشک آلود و مستغرق رؤیایی غم انگیز - «وقتی از پله‌ها بالا می‌رفت تا به اطاق خودش برود به پدرش گفت: امروز خیلی حال خوب است. دیدار بچه‌ها مرا خیلی خوشحال کرده است». ۱۲ واقعاً حیف که پدر پروین سه سال و سه ماه پیش از این تاریخ درگذشته بود و جسدش هم حدود پانزده فرسخ از طهران دور بود و خیلی بعید بنظر می‌رسید که توانسته باشد در آن شب از زندان خاک گریخته و خود را به دخترش در طهران رسانده باشد.

به مصداق هر کسی از ظن خود شد یار من، در سالهای اخیر، پروین طرفدارانی از لون دیگریافته است که او را انقلابی و «یک خانم مسلمان و حکیمه» معرفی می‌کنند و می‌نویسند که «این شاعره آزاده و مبارز و ضد ظلم و ستم مملکت انقلابی اسلامی ایران در چنین عصر تاریک و آکنده از ظلم و ستم و در اجتماعی دور از فرهنگ و آلوده به انواع کشفیات می‌زید... دست به انقلابی فرهنگی در بُعد خودش می‌زند... و این دیوان را بر جامعه اسلامی انقلابی و ضد استبداد و ظلم و ستم ایران عرضه می‌کند». ۱۳ این عبارات از «نوشتار» (یعنی کتاب) آقای عسکری تورزنی متخلص به شهید است ۱۴ که من خواندن آن را مخصوصاً به آقای نقیبی توصیه می‌کنم تا کمی از آن حالت غم و غصه بیرون بیایند. استاد علی اکبر خوشدل «صاحب دیوان گرانسنگ خوشدل تهرانی» در تقریظ کوتاه خود بر این «نوشتار» می‌نویسند «... از آن جا که مدتی است بیمار قلبی و بستری هستم قادر به مطالعه کامل کتاب نبوده ولی از یک مطالعه اجمالی ذوق و سلیقه ایشان را ستوده و باید گفت کاری مفید را بویژه در جو اسلامی ما انجام می‌دهند و در حفظ صاحب حقی کوشیده‌اند. خوب بیاد دارم در سالهای قبل از انقلاب هر چه توانستند در ترویج مکتب فروغ فرخزادها پرداختند و فکر عالی و اسلامی پروین را تخطئه کردند آنان طرفدار شعر روسی بودند و افکار عالیة اسلامی پروین را نمی‌پسندیدند...». ۱۵ آقای تورزنی احتمال تاریخی جالبی را پیشنهاد کرده‌اند که امیدواریم به تصویب برسد و پروین هم مفتخر به لقب «شهید» گردد. به گفته ایشان «از قراین موجود این احتمال می‌رود که شاید دستی از طرف حکومت ظالم طاغوت برای از بین بردن پروین این شاعره ضد ظلم و ستم و حقگو در کار بوده است. والله اعلم». ۱۶

به هر حال قسمت بیشتر «نوشتار» شواهد و گزیده‌های دیوان پروین است و افادات مختصر آقای تورزنی اکثراً یا تماماً استراق (شاید هم توارد کلمه به کلمه) از مقالات کتاب جاودانه پروین اعتصامی است. از جمله این که پروین «از روزی که به زندگی چشم گشود دنیا را شناخت». ۱۷ مؤلف هر جا «احوط» دانسته شاخ و برگ اضافی

قصه‌های دیگران را زده است. مثلاً روایت ملاقات قنصل انگلیس در کرمانشاه با پروین، یا این که مدرسه دخترانه‌ای که پروین در آن تحصیل کرده آمریکایی بوده است البته گفتن ندارد.^{۱۸} اصولاً آقای تورزنی صاحب دید انتقادی است و ادعای پروین را نیز راجع به زن در مملکت‌های خوشبخت غربی نمی‌پسندد و بر خطابه پروین بعنوان «زن و تاریخ» حاشیه می‌نویسد که «البته در مکتب ما که اصلیتین محور زندگی ماست دختر و پسر باید با رعایت مسائل اسلامی با یکدیگر برخورد کنند».^{۱۹} همچنین با قطعه «زن در ایران» که پروین بمناسبت چادر برداری ساخته است و ضمن آن می‌گوید «چادر پوشیده بنیاد مسلمانی نبود» موافق نیست و می‌گوید «انتقادی بر پروین رحمة الله علیها وارد است، و آن این که قطعه‌ای دارد با عنوان «زن در ایران» که در این قطعه از رفع حجاب بانوان سخن رانده و اشتباهی کرده که ناشی از تحت تأثیر قرار گرفتن او بوده است و در کل دیوان او فقط این قطعه است که از مسائل الهی جداست... انشاء الله خداوند بخشاینده این اشتباه او را به دیده بخشش بنگرد».^{۲۰} رو بهمرفته به عقیده آقای تورزنی «پروین با وجود این که از لحاظ جنسیت زن می‌باشد با تواناترین گویندگان مرد ایران برابری کرده».^{۲۱} ضمناً ناگفته نماند که بنا بر اطلاع تورزنی، در سال ۱۳۰۴ هنگامی که پروین ۱۸ ساله بوده است پست سرپرستی وزارت معارف آن زمان به او پیشنهاد می‌شود و پروین «تن به این عمل ننگین نمی‌دهد. و این حاکی از بزرگواری و اصالت اوست».^{۲۲}

در آخر این «نوشتار» یک صد صفحه‌ای، آقای تورزنی ادای علما را در آورده و مثل این که شاخ غولی شکسته باشد، چنین آورده است: تمّت (کذا بجای تم) الکتاب بعون الملک الوهاب ۱۵ فروردین ۱۳۶۴...^{۲۳}



نمونه‌هایی از سخنان چند تن استاد شعر و ادب فارسی

درباره پروین اعتصامی

این بخش را با قطعه زیبای ملک الشعراء بهار آغاز می‌کنیم:

پروین

نهفته روی به برگ اندرون گلی محبوب
 ز باغبان طبیعت ملول و غمگین بود
 ز تاب و جلوه اگر چند مانده بود جدا
 ولی ز نکهت او باغ عنبر آگین بود
 ز اوستادی خورشید و دایگانی ماه
 جدا به سایه اشجار فرد و مسکین بود
 نه با تحیت نوری ز خواب بر می خاست
 نه با فسانه مرغی سرش به بالین بود
 فسرده عارض بیرنگ او به سایه ولی
 فروغ شهرت او رونق بساتین بود
 کمال ظاهر او پرورش گرازهار
 جمال باطنش آرایش ریاحین بود
 بجای چهره فروزی به بوستان وجود
 نصیب او ز طبیعت وقار و تمکین بود
 چگونه چهره فرزند تنی که سوزی داشت
 چگونه جلوه فروشد دلی که خونین بود
 ز ازدحام هواها مصون که برگردش
 ز دور باش حقیقت مدام پرچین بود
 چه غم که بر سر باغ مجاز جلوه نکرد
 گلی که از نفسش طبع دهر مشکین بود
 به خسروان سخن ناز اگر فروخت رواست
 شکر لبی که خداوند طبع شیرین بود
 کسی که عقد سخن را به لطف داد نظام
 ز جمع پردگیان بی خلاف پروین بود
 جلیس بیت حزن شد چویوسفش گم گشت
 غم فراق پدر هر چه بود سنگین بود
 به نوبهار حیات از خزان مرگ بباد

شد آن گلی که نه در انتظار گلچین بود
 اگر چه آرزوی زندگی ببرد به گور
 ولی به زندگی امیدوار و خوشبین بود
 اگر چه حجله رنگین به کام خویش نساخت
 ولی ز شعر خوشش روی دهر رنگین بود
 ندیده کام جوانی جوانه مرگش کرد
 سپهر پیر که با اهل معنیش کین بود
 شکفت و عطر بر افشاند و خنده کرد و بریخت
 نتیجه گل افسرده عاقبت این بود. ۲۴

اسلامی نُدوشن

... پروین اعتصامی که گل گلهای شعر دوران جدید است، چه به اقتضای روح لطیف و خواهرانه‌ای که داشته، و چه به اقتضای زمان، به سیاست و مسائل جاری نپرداخته. قلمرو شعری او به مکان و زمان و حوادث خاص محدود نیست. وی رنج و غم مردم بی پناه و محروم را می‌سراید، بطور عام، در هر روزگار و در هر کجا باشند. پروین بی تردید از فکرارو پایبی خاصه شعرهایی که پدرش اعتصام الملک از گویندگان فرانسوی ترجمه می‌کرده، متأثر بوده. اما این تأثیر به هیچ وجه از ارزش ابداعی و تازگی شعر او نکاسته. پروین چه از حیث پاکیزگی و پیراستگی لفظ و چه از نظر لحن بشر دوستانه و حالت همدلی و همدردی‌ای که در شعرهای اوست، مقام ممتازی در ادبیات ایران دارد، و بی شک بزرگترین زنی است که تا کنون در زبان فارسی به سرودن پرداخته... ۲۵

بهار

... باری، از قراءت قصائد پروین لذتی بردم و دیگر بار نغمات دلفریب دیرینه با گوشم آشنا شد. در خلال این نغمه‌های موزون و شورانگیز که پرده و نیم پرده قدیم را فرا یاد می‌آورد آهنگهای تازه نیز بگوش رسید که دل شکسته و خاطر افسرده را پس از آن بیانات حکیمانه و تسلیتهای عارفانه بسوی سعی و عمل، امید حیات، اغتنام وقت، کسب کمال و هنر، همت و اقدام، نیکبختی و فضیلت راهنمایی می‌کنند...
 در این مدت اشتغال، ساختن دیوانی با این زیباییها و با این آب و رنگ دلفریب،

خاصه با این یکدستی و فصاحت و روانی و مزایایی که شمه‌ای از آن گوشزد گردید، کار مردان فارغبال نیست تا چه رسد به مخدّره‌ای که کمتر از درس و بحث فارغ بوده و شاید مشاغل خانوادگی بسیار نیز داشته است. در ایران که کان سخن و فرهنگ است اگر شاعرانی از جنس مرد پیدا شده‌اند که مایه حیرت‌اند، جای تعجب نیست. اما تا کنون شاعری از جنس زن که دارای این قریحه و استعداد باشد و با این توانایی و طیّ مقدمات تتبع و تحقیق اشعاری چنین نغز و نیکو بسراید، از نوادر محسوب و جای بسی تعجب و شایسته هزاران تمجید و تحسین است...^{۲۶}

تقوی

...من از دوستان نزدیک اعتصام الملک بودم و ساعاتی ممتد در خانه او و در کتابخانه او به بحث و مطالعه ادبی با او گذرانیده‌ام. خانم پروین از خردسالی بدون خستگی کنار ما قرار می‌گرفت و با عطش خارج از حوصله کودکان به گفتار ما گوش فرا می‌داد. اولین شعرش را در سن هشت سالگی ساخت. در این سن فارسی را روان می‌خواند و می‌نوشت. قطعه‌ای از اشعاری که اعتصام الملک از زبان فرانسه ترجمه کرده بود پروین آن را به شیوه انوری در زبان فارسی به شعر درآورد. من چندین بار با اعجاب آن را خواندم و از آن پس در او با تکریمی که شایسته عرفا و حکمای قرون گذشته بود نگاه کردم.^{۲۷}

دستغیب

...در قطعات پروین اعتصامی و در کلیه اشعارش چیزی که آنها را مشخص می‌کند هماهنگی فکر و احساس است. پروین همانند هنرمندان حقیقی دیگر جوای شناسایی منطبق بر واقعیت است... در اشعار دلکش او چنان این معنی ملحوظ مانده است و او چنان احساس شاعرانه را با قدرت تفکر آمیخته است که بدشواری می‌توان گفت در این اشعار احساس عرصه را بر اندیشه تنگ کرده است یا بالعکس...
...اشعار او آینه روحیات و نقش حالات و احساسات وی می‌باشد. تجدد وی در وارد کردن احساسات و مدرکات واقعی شخصی در شعر است و اگر بعضی قطعات او تا اندازه‌ای خیالی است اما پسیکولوژیسم واقعی عمیقی در آنها هست...
...هیچ یک از شعرای ایران اشک را بهتر از او مجسم نکرده است. اشکی که او بر دیده می‌بیند فقط اشک نیست، یک دنیا معنی در آن نهفته است، همچون دریاست، همچون خورشید پس از سیلابهای بهاری است، سیل است، گوهر است و نشان از همه

چیزهایی است که نهانی رازها می گویند، خون دل است...^{۲۸}

دهخدا

...خانم پروین اعتصامی... در سلاست و منانت شعر هم رتبه استادان قدیم نظم و در میان زنان ایران به شهادت تاریخ یگانه و فرید و گوهر رخشنده اکلیل مفاخر عصر حاضر است.^{۲۹}

عبدالحسین زرین کوب

...مضمون قصاید پروین که قسمت عمده آنها در سبک ناصر خسرو و سنائی است دقائق اخلاقی و تربیتی است و شیوه بیان وی در این جا از آن گونه است که نزد شاعران قدیم - از خاقانی و ظهیر تا کمال اسمعیل و سعدی - سابقه دارد و خاقانی در قطعه معروف خویش در باب عنصری، از آن به شیوه «تحقیق» تعبیر می کند که در عین حال نزد خود او مفهوم زهد و وعظ را هم متضمن است. مع هذا مضمون وعظ و تحقیق پروین هر چند شامل تحذیر از تعلقات دنیوی هست متضمن الزام ترک دنیا و التزام فقر و تجرد صوفیانه نیست. از این رو سعی در ایجاد دنیایی بهتر و اهتمام در رفع ظلم و بیدادی را که در جامعه عصری هست بر مخاطب الزام می کند و پیداست که نیل به کمال مرتبه انسانی را بدون رهایی از بیعدالتیهای اجتماعی ممکن نمی داند و برای رفع این بیعدالتیها هم ترک دنیا و تحقیر متاع دنیوی را توصیه نمی کند. در عین آن که حصر توجه به متاع دنیوی را شایسته مقام انسانی نمی داند سعی و عمل را هم برای اجتناب از حیات کاهلانه و بی ثمر الزام می کند. آشکار است که این طرز تلقی هم انعکاسی از آرزوهای برباد رفته جامعه عصر جوانی خود اوست که نتوانست بین سعی و عمل با تربیت و اخلاق انسانی پیوند و تعادل بوجود آورد..

درباره شیوه شاعری و قالبهای فکری و بیانی پروین این اندازه می توان گفت که نشان اصالت در آن همه جا پیداست و ضرورت حفظ میراث قدما در عصر حیات او هنوز در محیط ادبی و فکری عصر بیش از آن غلبه داشت که فکر عصیان بر ضد آنها را، خاصه در محیط تربیتی شاعر، در ذهن او راه تواند داد. با این همه تنوع قالبها، مضمونهای مأخوذ از حیات هر روزینه، و شیوه مناظره پردازی بین اشیاء بیجان که مختصات عمده شعر او را رنگ تازه ای می دهد دنیای اندیشه او را پر از شور و احساس شاعرانه نشان می دهد و این همه در کلام او از جوش فکر و از تازگی و اصالت راستین حاکی است.

این که علامه قزوینی در تقریظ مختصری که بر دیوان پروین می نویسد وی را «خنساء عصر و رابعه دهر» می خواند (مجله مهر، سال سوم ۱۳۱۴/۹۰۰) به هیچ وجه متضمن نفی اصالت و تازگی در کلام او نیست...^{۳۰}

سلطانی

...پروین در ادب پارسی وجود عزیزی است که در آبادانی کاخ شعر چون معماری زبردست از دل و جان کوشیده و جوهر لطیف روح خود را چون ارمغانی ارزنده به پارسی زبانان تقدیم کرده است، ارمغانی که با گذشت روزگار کهنه نمی شود بلکه در شمار ستونهای استوار فرهنگ و افتخار ملتی کهن جان گرفته است و بی گمان جاودان خواهد ماند... برآستی که پروین اعتصامی نه تنها در زمان خود و در میان شاعره‌ها بلکه نسبت به عموم شاعران پارسی زبان مقامی ارجمند و ویژه دارد و در حدی از کمال معنوی و فکری است که بشریت به شخصیت متعالی و انسانی او احترام می گذارد...^{۳۱}

شهریار

...

به شعر خود همه جا حامی ضعیفان است

به کودکان همه جا مادری بود دلسوز

چه جلوه گر همه جا رقت زنانه اوست

چه دختری است که دائم به کار گلدوزی است

به دختران جهان درس عفت آموزد

به بانوان همه جا خانه داریش پند است

به شوهران همه تأکید او وفاداری است

همیشه داغ یتیمان به لاله دل اوست

دلش به حال دل تنگ غنچه می سوزد

به حال شمع شبستان چه اشک می ریزد

چه آشناست به درد بزرگ و کوچک خلق

مخالف است به هر اختلافی از طبقات

به آدمی همه درس محبت آموزد

روانشناس دقیقی است در مناظره‌ها

زبان حال جماد و نبات می دانند...
 قیافه بود عقیف و موقر و سنگین
 ادا و عشوه زندهای شوخ طبع نداشت
 ولی قیافه متین بود و دوست داشتی
 بقول مردم آن روز و آن زمان «گل داشت»
 هم از درشتی اندام بود مردانه
 سخن که گفت به روح طرف مسلط بود
 نبوغش از وجنات و نگاه پیدا بود
 ولی دریغ که شرط نبوغ ناکامی است
 علی الاصول نوایغ همیشه ناکامند...
 روا بود که خطابش کنیم کای پروین
 توای فرشته لطف و عفاف و ذوق و هنر
 سری ز غرقه جتات خود برون آور
 یکی به محفل تجلیل خود تماشا کن
 بین که صیرفیان جواهر هنری
 به پیشگاه جلال تو سر فرود آزند
 بین که «گوهر اشکت» به دیده بنشانند
 غمین مباش که کم زیستی در این عالم
 برای چون تویی این آب و خاک زندان است
 چه به که دوره زندان عمر کم باشد
 در این جهان فنا کس به تن نمی ماند
 مگر به نام و اثر قرنهای بماند شخص
 بنا بر این توبه آثار جاودانه خود
 یگانه زنده جاوید قرن ما هستی. ۳۲

ذبیح الله صفا

...پروین اعتصامی تواناترین شاعر از میان زنان ایرانی و یکی از شاعران نامبردار
 دوران معاصر است... از کودکی زبان به شاعری گشود و هنگامی که در عنفوان شباب در
 می گذشت در شمار معروفترین گویندگان زمان بود... اندیشه‌های وی نو و متضمن نکات

بلند اجتماعی و اخلاقی و انتقادی است و تمثیلات نغزو اندرزهای حکیمانه و تفکرات و تحقیقات بلند او در همه آثارش مایهٔ اعجاب خواننده می شود و او در غالب آثار خویش بمنزلهٔ مادری مهربان است که با فرزندان دلبنده سخن گوید. قدرتش در خلق مناظرات و پرسشها و پاسخهایی است که غالباً میان اشخاص و اشیاء ترتیب می دهد و از آن راه به نتایجی که مطلوب اوست می رسد. تقریباً در همه آثار خود پروین شاعر حقیقتجو و واقع بین است و به همین سبب تلخیهای حیات را از هر کس بهتر درک می کند و با مهارتی خاص به خواننده نشان می دهد...^{۳۳}

صورتگر

...شاعرهٔ ایران [پروین] از هر جهت تاب مقایسه و تطبیق با زنان گویندهٔ فرنگی مانند شارلوت برنته، الیزابت برونینگ، کریستینا روزتی انگلیسی می آورد و در مورد هر آزمایش ادبی خوب از آب بیرون می آید. در پروین خانم مانند سایر همجنسان سخن گستر خویش اثری از گرفتگی روح و دردمندی یا نومیدی است که بی اختیار هر خواننده را متأثر می نماید ولی این گرفتگی احساسات مادران را بخاطر می آورد که در همه چیز آسایش و سعادت فرزند خویش را جستجو کرده و برای نیل به این آرزو همه جا زبان به پند و اندرز می گشایند...

پروین خانم اولین شاعره‌ای است که از سرچشمهٔ ادبیات فرنگی و مخصوصاً ادبیات انگلیسی آب خورده و افکار او با آن موشکافیها و نازک بینیها که ویژهٔ شعرای غرب است مایه دار و آزموده گشته و این آشنایی با روشنی و عمق فکر آسایایی توأم شده و از امتزاج آنها سبکی دلپسند و مخصوص بوجود آمده است. شیوهٔ شعری این شاعره نیز انس و آمیزش او را با شعرای معروف ایران مخصوصاً با حکیم ناصر خسرو و سعدی و انوری و سنائی و جلال الدین محمد رومی نشان می دهد و این آمیزش او را از سستی و عدم انسجام الفاظ آزادی بخشیده اشعار او را منسجم و جزیل ساخته است...^{۳۴}

محمد قزوینی

...با کمال لذت و تمتع قسمت عمدهٔ این دیوان و مخصوصاً قصاید آن را مطالعه کردم. و هر چه پیشتر می رفتم و بیشتر می خواندم استعجاب من به تعجب مبدل می شد که چگونه امروزه در این قحط الرجال فضل و ادب یک چنین «ملکهٔ النساء الشواعر» در مرکز ایران ظهور کرده و به سرودن چنین اشعاری در درجهٔ اول از فصاحت و سلاست و متانت که

لفظاً و معنی و مضموناً و فکراً با بهترین قصاید اساتید و مخصوصاً ناصر خسرو (که گویا بیشتر شیوه او مطمح نظر خانم بوده) دم برابری می‌زند، موفق گشته است. ... و چیزی که مخصوصاً بیشتر مایه تعجب و استغراب است، نه چندان جنبه معنوی این اشعار است یعنی ابتکار مضامین بدیع و ابداع معانی غریب و اظهار رأی در مسائل فلسفی و اخلاقی و اجتماعی و نحو ذلک، که این امور برای کسی که بالفطره دارای هوشی فوق معتاد و ذهنی وقاد و طبعی خدا داد باشد چندان بعید نیست - بلکه موضوع تعجب جنبه لفظی و فنی اشعار خانم پروین اعتصامی است که عبارت باشد از نهایت حسن انتخاب الفاظ و کلمات و جمل و تعبیرات و اصطلاحات و صوغ کلام در قالب معهود متداول بین فحول اساتید قنما و به همان طرز و اسلوب معمول بین ایشان، که این فقرات چنان که همه کس می‌داند موهبتی و فطری نیست بلکه فقط و فقط اکتسابی است لاغیر، و نتیجه سالها تحصیل و درس و بحث و اعمال و ممارست و معاشرت با فضلا و ادبا و علما و ارباب فن است...^{۳۵}

موسوی گرمارودی

...من شخص پروین را از جهت خصلتهای انسانی والای بین تمام شاعره‌هایی که در تاریخ ادبیات ایران می‌شناسم، از جهت حشمت کلام، بزرگی منش و تقوای گفتار و انسانیت عمیقش، منحصر بفرد می‌دانم و معیار این شناخت من دیوان شعر اوست...^{۳۶}

سعید نفیسی

...پروینی که من دیدم و بارها دیدم بدین گونه بود: قیافه بسیار آرام داشت. باتأنی و وقار خاصی جواب می‌گفت و می‌نگریست. هیچ گونه شتاب و بی‌حوصلگی در او ندیدم. چشمانش بیشتر به زیر افکنده بود. یاد ندارم در برابر من خنده کرده باشد. وقتی که از شعر او تحسین می‌کردم با کمال آرامش می‌پذیرفت، نه وجد و نشاطی می‌نمود و نه چیزی می‌گفت. هرگز یک کلمه خودستایی از او نشنیدم و رفتاری که بخواهد اندک نمایش برتری بدهد از او ندیدم...

نکته بسیار مهمی که در مطالعه آثار پروین فوراً در ذهن می‌نشیند این است که طبع بسیار بلند توانایی داشته و تقریباً همه جا هرچه می‌خواسته است می‌توانسته است بگوید و وزن و قافیه به هیچ وجه طبع او را محدود نمی‌کرده و مانع از ادای مقصودش نمی‌شده است. روانی که در شعر او هست یکی از مظاهر بسیار برجسته طبع اوست و رو بهمرفته

اشعار پیچیده مغلق و گره خورده در سراسر سخنان او بسیار کم است و اگر هست بیشتر در قصاید اوست...

روح خاصی که در شعر پروین همه جا لایح و هویداست و شاید زاده محیط زندگی او باشد یک روح تسلیم بلاشرط در برابر حوادث و وقایع جهان مادی و معنوی و شکایت از ناپایداری جهان و در ضمن دلداری یافتن از این ناپایداری... است.

قدرت طبع پروین در شرح دقیق و وصف کامل و خرده بینیها و باریک بینیهای او چه در اوصاف طبیعت و چه در بیان خصائل و صفات و چه در نمایش احساسات و عواطف از همه جا آشکارتر است. گاهی در کار سوزن، جوشیدن آب، سرشت جانوران مخصوصاً جانوران خانگی مانند گربه که چند بار به سراغ او رفته و ماکیان و طاووس و طوطی، درد دل رفوگر و خارکن و مانند آن بمراتب بیش از آنچه کسی انتظار دارد و بمراتب بیش از آنچه تصور می رود این زمینه دامنه داشته باشد به بیان مطلب پرداخته است...

درفن شعر و از نظر صنعتی خاص مقلمه ها و درآمدهای وی در مثنویات و مخصوصاً در مقطعات بسیار ماهرانه و گیرنده است چنان که بیت اول خواننده را می کشد و دنبال خود می برد و وادار می کند تا پایان نرسیده است آن قطعه یا آن مثنوی را رها نکنند...^{۳۷}

گزیده هایی از شعر پروین^{۳۸}

۵۵ - ارزش گوهر

مرغی نهاد روی به باغی ز خرمنی
 ناگاه دید دانه لعلی به روزنی
 پنداشت چینه ای است، به چالاکیش ربود
 آری نداشت جز هوس چینه چیدنی
 چون دید هیچ نیست فکندش به خاک و رفت
 زین سانش آزمود، چه نیک آزمودنی

خواندش گهر به پیش که من لعل روشنم
 روزی به این شکاف فتادم ز گردنی
 چون من نکرده جلوه گری هیچ شاهدی
 چون من نپروانده گهر، هیچ معدنی
 ما را فکند حادثه ای ورنه، هیچ گاه
 گوهر چو سنگریزه نیفتد به برزنی
 با چشم عقل گرنگهی سوی من کنی
 بینی هزار جلوه به نظاره کردنی
 در چهره ام ببین چه خوشیها و تابهاست
 افتاده و زبون شدم از اوفتادنی

خندید مرغ و گفت که با این فروغ و رنگ
 بفروشم تا اگر بخرد کس به ارزنی
 چون فرق در و دانه تواند شناختن
 آن کونداشت وقت نگه چشم روشنی
 در دهر بس کتاب و دبستان بود و لیک
 درس ادیب را چه کند طفل کودنی
 اهل مجاز را ز حقیقت چه آگهی است
 دیو آدمی نگشت به اندرز گفتنی
 آن به که مرغ صبح زند خیمه در چمن
 خفاش را به دیده چه دشتی چه گلشنی
 دانا نجست پرتو گوهر ز مهره ای
 عاقل نخواست پاکی جان خوش از تنی
 پروین چگونه جامه تواند برید و دوخت
 آن کس که نخ نکرده به یک عمر سوزنی

۵۶ - از یک غزل

بی روی دوست دوش شب ما سحر نداشت

سوز و گداز شمع و من و دل اثر نداشت
 مهر بلند چهره ز خاور نمی نمود
 ماه از حصار چرخ سر باخت نداشت
 آمد طبیب بر سر بیمار خویش لیک
 فرصت گذشته بود و مداوا ثمر نداشت
 دانی که نوشداروی سهراب کی رسید
 آن گه که او ز کالبدی بیشتر نداشت
 دی بلبلی گلی ز قفس دید و جان فشاند
 بار دگر امید رهایی مگر نداشت
 بال و پری نزد چوبه دام اندر اوفتاد
 این صید تیره روز مگر بال و پر نداشت
 پروانه جز به شوق در آتش نمی گداخت
 می دید شعله در سر و پروای سر نداشت
 بشنوز من که ناخلف افتاد آن پسر
 کز جهل و عجب گوش به پند پدر نداشت
 خرمن نکرده توده کسی موسم درو
 در مزرعی که وقت عمل برزگر نداشت
 من اشک خویش را چو گهر پرورانده ام
 دریای دیده تا که نگویی گهر نداشت

۵۷ - اشک یتیم

روزی گذشت پادشهی از گذرگهی	فریاد شوق بر سر هر کوی و بام خاست
پرسید زان میانه یکی کودک یتیم	کاین تابناک چیست که بر تاج پادشاست
آن یک جواب داد چه دانیم ما که چیست؟	پیداست آن قدر که متاعی گرانیهاست
نزدیک رفت پیرزنی گوشت و گفت	این اشک دیده من و خون دل شماست
ما را به رخت و چوب شبانی فریفته است	این گرگ سالهاست که با گله آشناست
آن پارسا که ده خرد و ملک رهن است	آن پادشا که مال رعیت خورد گداست
بر قطره سرشک یتیمان نظاره کن	تا بنگری که روشنی گوهر از کجاست

پروین به کجروان سخن از راستی چه سود ! کو آن چنان کسی که نرنجد ز حرف راست

۷۰ - بنفشه

بنفشه صبحدم افسرد و باغبان گفتش که بیگه از چمن آزد و زود روی نهفت

جواب داد که ما زود رفتنی بودیم چرا که زود فسرده آن گلی که زود شکفت
کنون شکسته و هنگام شام خاک رهم تو خود مرا سحر از طرف باغ خواهی رفت
غم شکستگی نیست زان که دایه دهر به روز طفلیم از روزگار پیری گفت

ز نرد زندگی ایمن مشو که طاسک بخت هزار طاق پدید آرد از پی یک جفت
به جرم یک دو صباحی نشستن اندر باغ هزار قرن در آغوش خاک باید خفت
خوش آن کسی که چو گل یک دوشب به گلشن عمر نخفت و شبرو ایام هر چه گفت شفت

۷۲ - بهای نیکی

بزرگی داد یک درهم گدا را که هنگام دعا یاد آر ما را
یکی خندید و گفت: این درهم خرد نمی ارزید این بیع و شری را...
مکن هرگز به طاعت خودنمایی بران زین خانه نفس خود نما را...
چه دادی جز یکی درهم که خواهی بهشت و نعمت ارض و سما را؟...

۷۷ - پیام گل

به آب روان گفت گل کز تو خواهم که رازی که گویم به بلبل بگویی
پیام ار فرستد پیامش بیاری به خاک ار در افتد غبارش بشویی
بگویی که ما را بود دیده برره که فردا بیایی و ما را ببویی

بگفتا به جوی آب رفته نیاید نیابی مرا گرچه عمری بجویی
پیامی که دادی به پیک دگرده به امید من هرگز این ره نپویی
من از جوی چون بگذرم برنگردم چو پژمرده گشتی تو دیگر نروی...

۸۸ - جان و تن

روزگاری زان خوشی خوش می گذاشت
 بهتر از لوزینه می پنداشتش
 هر زمان گرد و غبارش می سترد
 سرخیش می دید و چون گل می شکفت
 طفل خرد آن اشک روشن می مکید
 بهر چاره سوی مادر می شتافت
 سر گران از پیش طفلان می گذشت
 عاریت می خواستندش کودکان
 دوست می دارند طفلان رخت نو
 روز مهمانی و بازی شاه بود
 که بیا یک لحظه با من سوی ده
 تا زند بر آن قبای سرخ دست
 وقت بازی شد ز تلی واژگون
 این یکی یکسر درید آن یک شکست
 پارگیهای قبا دید و گریست
 او برای جامه از چشم آب ریخت

کودکی در بر قبایی سرخ داشت
 همچو جان نیکونگه می داشتش
 هم ضیاع و هم عقارش می شمرد
 از نظر باز حسودش می نهفت
 گربه دامانش سرشکی می چکید
 گرنخی از آستینش می شکافت
 نوبت بازی به صحرا و به دشت
 فتنه افکند آن قبا اندر میان
 جمله دلها ماند پیش او گرو
 وقت رفتن پیشوای راه بود
 کودکی از باغ می آورد به
 دیگری آهسته نزدش می نشست
 روزی آن رهپوی صافی اندرون
 جامه اش از خار و سر از سنگ خست
 طفل مسکین بیخبر از سر که چیست
 از سرش گرچه بسی خوناب ریخت

همچو آن طفلیم ما در این طریق
 هر چه بر ما می رسد از آزماست
 سالها داریم اما کودکیم
 تن بمرد و در غم پیراهنیم

گر به چشم دل ببینیم ای رفیق
 جامه رنگین ما آز و هوی است
 در هوس افزون و در عقل اندکیم
 جان رها کردیم و در فکر تنیم

۹۶ - خون دل

مرغی به باغ رفت و یکی میوه کند و خورد
 ناگه زدست چرخ به پایش رسید سنگ
 خونین به لانه آمد و سر زیر پر کشید

غلتید چون کبوتر با باز کرده جنگ
 بگریست مرغ خرد که برخیز و سرخ کن
 مانند بال خویش مرا نیز بال و چنگ
 نالید و گفت خون دل است این نه رنگ و زیب
 صیاد روزگار به من عرصه کرد تنگ
 آخر تو هم ز لانه پی دانه بر پری
 از خون پرتو نیزی بدین سان کنند رنگ
 در سبزه گر روی گنندت دست جور پر
 بر بام گر شوی گنندت سنگ فتنه لنگ
 آهسته میوه‌ای بکن از شاخی و برو
 در باغ و مرغزار مکن، هیچ گه درنگ
 میدان سعی و کار شما راست بعد از این
 ما رفتگان به نوبت خود تاختیم خنگ

۱۱۹ - سپید و سیاه

کبوتری سحر اندر هوای پروازی
 به بام لانه بیاراست پر، ولی نپرید
 رسید بر پرش از دور ناوکی جانسوز
 مبرهن است کز آن طعنه بردلش چه رسید
 شکسته شد پرو بالی، نزار گشت تنی
 گسست رشته امیدی و رگی بدرید

گذشت بر در آن لانه شامگه زاغی
 طبیب گشت چو رنجوری کبوتر دید
 برفت خار و خس آورد و سایبانی ساخت
 برای راحت بیمار خویش بس کوشید
 هزار گونه ستم دید تا به روزن و بام

ز برگهای درختان سبزپرده کشید
 ز جویبار به منقار خویش آب ربود
 به باغ کرد ره و میوه‌ای ز شاخی چید
 گهی پدر شد و گه مادر و گهی دربان
 طعام داد و نوازش نمود و ناله شنید
 ببرد آن همه بار جفا که تا روزی
 ز درد و خستگی و رنج دردمند رهید

به زاغ گفت: چه نسبت سپید را به سیاه
 تو را به یاری بیگانگان چه کس طلبید؟

بگفت: نیت ما اتفاق و یکرنگی است
 تفاوتی نکند خدمت سیاه و سفید
 تو را چومن به دل خرد مهر و پیوندی است
 مرا بسان تو در تن رگ و پی است و ورید
 صفای صحبت و آیین یکدلی باید
 چه بیم گرچه قدیم است عهد یا که جدید
 ز نزد سوختگان بیخبر نباید رفت
 زمان کار نباید به کنج خانه خزید
 غرض گشودن قفل سعادت است به جهد
 چه فرق گر ز سرخ و گر آهن است کلید

۱۲۵ - سفر اشک

اشک طرف دیده را گردید و رفت	اوفتاد آهسته و غلطید و رفت
بر سپهر تیره هستی دمی	چون ستاره روشنی بخشید و رفت
گرچه دریای وجودش جای بود	عاقبت یک قطره خون نوشید و رفت
گشت اندر چشمه خون ناپدید	قیمت هر قطره را سنجید و رفت
من چو از جور فلک بگریستم	بر من و بر گریه ام خندید و رفت
رنجشی ما را نبود اندر میان	کس نمی داند چرا رنجید و رفت

تا دل از اندوه گرد آلود گشت
 موج‌وسیل و فتنه و آشوب خاست
 همچو شب‌نم در گلستان وجود
 مدتی در خانه دل کرد جای
 رمزهای زندگانی را نوشت
 شد چو از پیچ و خم ره با خبر
 جلوه و رونق گرفت از قلب و چشم
 عقل دور اندیش با دل هر چه گفت
 تلخی و شیرینی هستی چشید
 قاصد معشوق بود از کوی عشق
 اوفتاد اندر ترازوی قضا
 دامن پاکیزه را برچید و رفت
 بحر طوفانی شد و ترسید و رفت
 بر گل رخساره‌ای تابید و رفت
 مخزن اسرار جان را دید و رفت
 دفتر و طومار خود پیچید و رفت
 مقصد تحقیق را پرسید و رفت
 میوه‌ای از هر درختی چید و رفت
 گوش داد و جمله را بشنید و رفت
 از حوادث با خبر گردید و رفت
 چهره عشاق را بوسید و رفت
 کاش می گفتند چند ارزید و رفت

۱۴۸ - فلسفه

نخودی گفت لوبیایی را
 گفت: ما هر دو را ببايد پخت
 رمز خلقت به ما نگفت کسی
 کس بدین رزمگه ندارد راه
 به درازی و گردی من و تو
 هر دو روزی در اوفتیم به دیگ
 سوی مطبخ رویم زین مخزن
 کز چه من گیرم این چنین تو دراز؟
 چاره ای نیست، با زمانه بساز
 این حقیقت مپرس ز اهل مجاز
 کس در این پرده نیست محرم راز
 ننهد قدر چرخ شعبده باز
 هر دو گردیم جفت سوز و گداز
 سر این کیسه گردد آخر باز...

۱۵۱ - قلب مجروح

دی کودکی به دامن مادر گریست زار
 کز کودکان کوی به من کس نظر نداشت
 طفلی مرا ز پهلوی خود بیگناه راند
 آن تیر طعنه زخم کم از نیشتر نداشت
 اطفال را به صحبت من از چه میل نیست

کودک مگر نبود کسی کو پدر نداشت؟
 امروز اوستاد به درسم نگه نکرد
 مانا که زنج و سعی فقیران ثمر نداشت
 دیروز در میانه بازی ز کودکان
 آن شاه شد که جامه خلقان به بر نداشت
 من در خیال موزه بسی اشک ریختم
 این اشک و آرزو، ز چه هرگز اثر نداشت؟
 جز من میان این گیل و باران کسی نبود
 کو موزه ای به پا و کلاهی به سر نداشت
 آخر تفاوت من و طفلان شهر چیست؟
 آیین کودک کی ره و رسم دگر نداشت
 هرگز درون مطبخ ما هیزمی نسوخت
 وین شمع روشنایی از این بیشتر نداشت
 همسایگان ما بره و مرغ می خوردند
 کس جز من و توقوت ز خون جگر نداشت
 بر وصله های پیره نم خنده می کنند
 دینار و درهمی پدر من مگر نداشت؟

خندید و گفت آن که به فقر تو طعنه زد
 از دانه های گوهر اشکت خبر نداشت
 از زندگانی پدر خود می پرس از آنک
 چیزی بغیر تیشه و داس و تبر نداشت
 این بوربای کهنه به صد خون دل خرید
 رختش گه آستین و گهی آستر نداشت
 بس رنج برد و کس نشمردش به هیچ کس
 گمنام زیست آن که ده و سیم و زر نداشت
 طفل فقیر را هوس و آرزو خطاست
 شاخی که از تگرگ نگون گشت بر نداشت
 نساج روزگار در این پهن بارگاه

از بهر ما قماشی از این خوبتر نداشت

۱۶۷ - گریه بی سود

باغبانی قطره ای بر برگ گل
گفت من خندیده ام تا زاده ام
من همی خندم به رسم روزگار
خنده ما را حکایت روشن است
لحظه ای خوش بوده ایم و رفته ایم
من اگر یک روزه، تو صد ساله ای
درس عبرت خواند از اوراق من
خرم با آن که خرم همسر است
نیست گل را فرصت بیم و امید
دید و گفت این چهره جای اشک نیست
دوش بر خندیدندم بلبل گریست
کاین چه ناهمواری و نا راستیست
گریه بلبل ندانستم ز چیست؟
آن که عمر جاودانی داشت کیست؟
رفتنی هستیم گریک یا دویست
هر که سوی من به فکر بنگریست
آشنا شد با حوادث هر که زیست
زان که هست امروز و دیگر روز نیست

۱۸۵ - مست و هشیار

محتسب مستی به ره دید و گریانش گرفت
مست گفت ای دوست، این پیراهن است افسار نیست
گفت: مستی، زان سبب افتان و خیزان می روی
گفت: جرم راه رفتن نیست، ره هموار نیست
گفت: می باید تو را تا خانه قاضی برم
گفت: رو صبح آی، قاضی نیمه شب بیدار نیست
گفت: نزدیک است والی را سرای، آن جا شویم
گفت: والی از کجا در خانه خمار نیست؟
گفت: تا داروغه را گوئیم در مسجد بخواب
گفت: مسجد خوابگاه مردم بدکار نیست
گفت: دیناری بده پنهان و خود را وارهان
گفت: کار شرع کار درهم و دینار نیست

گفت: از بهر غرامت جامه ات بیرون کنم
 گفت: پوسیده ست و جز نقشی زیود و تار نیست
 گفت: آگه نیستی کز سر در افتادت کلاه
 گفت: در سر عقل باید، بی کلاهی عار نیست
 گفت: می بسیار خوردی، زان چنین بیخود شدی
 گفت: ای بیپوده گو حرف کم و بسیار نیست
 گفت: باید حد زند هشیار مردم مست را
 گفت: هشیاری بیار، این جا کسی هشیار نیست

۱۹۸ - نکوهش بیجا

سیریک روز طعنه زد به پیاز	که تو مسکین چقدر بدبویی
گفت: از عیب خویش بیخبری	زان ره از خلق عیب می جویی
گفتن از زشترویی دگران	نشود باعث نکورویی
تو گمان می کنی که شاخ گلی؟	به صف سرو و لاله می روی؟
یا که همبوی مشک تاتاری؟	یا ز ازار باغ مینویی؟
خویشتن بی سبب بزرگ مکن	تو هم از ساکنان این کویی
ره ما گر کج است و ناهموار	تو خود این ره چگونه می پویی؟
در خود آن به که نیکتر نگری	اول آن به که عیب خود گویی
ما زبونیم و شوخ جامه و پست	تو چرا شوخ تن نمی شویی؟

۲۰۰ - نکوهش نکوهیده

جُعَل پیر گفت با انگیشت	که سر و روی ما سیاه مکن
گفت: در خویش هم دمی بنگر	همه را سوی ما نگاه مکن
این سیاهی سیاهی تن توست	جاه مفروش و اشتباه مکن
با تورنگ تو هست تا هستی	زین مکان خیره عزم راه مکن
سیه ای بیخبر سپید نشد	وقت شیرین خود تباه مکن

یادداشتها:

- ۵ دیوان پروین اعتصامی با مقدمه و کتابشناسی در فارسی و زبانهای دیگر، ۳۵۶ صفحه، انتشارات مزدا ۱۹۸۷.
- ۱- راهنمای کتاب، سال سیزدهم/۱۳۴۹/ ص ۷۰۸ و ۷۱۰.
- ۲- تمام این اشعار در صفحات ۱۳۴ - ۱۵۰ مجلد دوم مجله بهار، چاپ دوم، اسفندماه ۱۳۲۱ شمسی آمده است با قید شماره و صفحه و تاریخ هر کدام در چاپ اصلی.
- ۳- این شعر قصیده ای است بی عنوان در وصف پائیز که زیر شماره ۳۳ در دیوان آمده است.
- ۴- استفاده از مقدمه آقای ابوالفتح اعتصامی ناشر دیوان که همگی در ابتدای چاپ هفتم صفحه ج تا ز چاپ شده است.
- ۵- مجموعه مقالات و اشعار که بمناسبت درگذشت و اولین سال وفات خانم پروین اعتصامی نوشته و سروده شده است. ضمیمه چاپ ششم دیوان پروین اعتصامی، ص ۵۰ - ۵۹.
- ۶- بنقل از آقای علی موسوی گرماردی، مجله نگین، شماره ۱۴۸، ص ۵۱ - ۵۲.
- ۷- تهمت شاعری، نوشته فضل الله گرکانی، انتشارات روزنه، تهران ۲۵۳۶.
- ۸- رک. مجله نگین، شماره های ۱۵۲ و ۱۵۶ و ۱۵۷.
- ۹- اصل این مقاله در مجله روشنفکر، شماره های آبان و آذر ۱۳۴۱ منتشر و در کتاب جاودانه پروین اعتصامی، که مجموعه چندین مقاله است فراهم آورده آقای حسین نمینی، (کتاب فرزانه، چاپ اول، تهران ۱۳۶۲) تجدید چاپ شده است، ص ۱۶۷ - ۱۸۲. آقای ابوالفتح اعتصامی در مجموعه مقالات و قطعات اشعار...، ص ۶۲ - ۶۹ پاسخی متین به این مقاله نوشته است. مرجع نقل قولهای بنده در این یادداشت کتاب جاودانه پروین اعتصامی است.
- ۱۰- جاودانه پروین اعتصامی، ص ۱۷۰.
- ۱۱- همان اثر، ص ۱۶۸.
- ۱۲- همان اثر، ص ۱۸۱.
- ۱۳- کریم عسکری تورزی: پروین اعتصامی، بزرگترین شاعره پوسی زبان، (انتشارات کوچک، تهران ۱۳۶۴) ص ۲۷.
- ۱۴- در فهرست تألیفات چاپ شده و حتی چاپ نشده آقای تورزی کتاب شعری دیده نمی شود و ایشان تخلص شهید را ظاهراً برای استفاده در آینده «رزرو» کرده اند.
- ۱۵- همان کتاب، ص ۳.
- ۱۶- همان کتاب، ص ۴۸، حاشیه ۱.
- ۱۷- یعقوب اژدر پناه، جاودانه پروین اعتصامی، ص ۱۰۵؛ تورزی، ص ۱۲.
- ۱۸- نصرالله فتحی (آتشباک): «پیش نمای آینه پروین»، بنقل از جاودانه پروین اعتصامی، ص ۱۹۵ - ۱۹۶.
- ۱۹- تورزی، ص ۳۹.
- ۲۰- تورزی، ص ۳۴.
- ۲۱- تورزی، ص ۳۶.
- ۲۲- تورزی، ص ۱۸.
- ۲۳- تورزی، ص ۹۷. در این «نوشتار»، نکته های خواندنی زیاد است. از جمله حکم ایشان راجع به ایرج میرزاست که می نویسند: آیا ایرج میرزا شاعر به معنای واقعی کلمه شاعر است؟ نه، نه که هیچ عاقل متفکری او را شاعر نخواهد شناخت (ص ۳۱).

- ۲۴ - دیوان محمد تقی بهار، ملک الشعراء، چاپ تهران، ج ۲، ص ۴۱۷ - ۴۱۸.
- ۲۵ - محمد علی اسلامی ندوشن، جام جهان بین، چاپ سوم، ص ۲۸۸ - ۲۸۹.
- ۲۶ - ملک الشعراء بهار، دیباجه دیوان پروین اعتصامی، چاپ اول، مورخ ۱۳۱۴ شمسی.
- ۲۷ - سید نصرالله تقوی، به نقل از «تحقیقی بر دیوان پروین اعتصامی» (مقاله)، در جاودانه پروین اعتصامی، مجموعه مقالات فراهم آورده حسین نمینی، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۵۸.
- ۲۸ - عبدالعلی دستغیب، پیام نوین، ج ۲ / ۱۳۳۷ / ش ۶ / ص ۴ و ۹ و ۱۲.
- ۲۹ - علی اکبر دهخدا، مجموعه مقالات و اشعار، ضمیمه دیوان پروین، چاپ ششم، ص ۷۴.
- ۳۰ - عبدالحسین زرین کوب، دفتر ایام، مجموعه گفتارها، اندیشه ها، و جستجوها. تهران ۱۳۶۵، ص ۵۹ - ۶۰ و ۶۲.
- «پروین، زنی مردانه در قلمرو شعر و عرفان» که در خاتمه آن تاریخ اسفندماه ۱۳۴۵ قید شده است، ظاهراً پیش از چاپ دفتر ایام در جای دیگری منتشر نشده است. و من متأسفم که هنگام تدوین کتابشناسی پروین، ضمیمه دیوان پروین که از طرف بنگاه مزدا منتشر خواهد شد، به این گفتار عمیق و نغزآموزنده استاد گرانقدر دسترسی نداشته‌ام.
- ۳۱ - علی سلطانی، «شهر اندیشه های پروین»، مجله نگین، شماره ۱۱۰ / ۱۳۵۳ / ص ۱۷ - ۱۸.
- ۳۲ - محمد حسین شهریان «پروین اعتصامی»، راهنمای کتاب، ج ۱۳ / ۱۳۴۹ / ص ۷۰۸ - ۷۱۰.
- ۳۳ - ذبیح الله صفا، گنج سخن، تهران، چاپ چهارم، تهران ۱۳۴۸، ج ۳، ص ۲۹۱.
- ۳۴ - لطفعلی صورنگر، مجله مهر، سال سوم / ۱۳۱۴ / ص ۷۴۸ - ۷۴۹.
- ۳۵ - «نامه محمد قزوینی»، پاریس، ۲۳ آذر ۱۳۱۴، مجموعه مقالات و اشعار، ضمیمه دیوان، ص ۱۹ و ۲۱.
- ۳۶ - علی موسوی گرماردی، مجله نگین، شماره ۱۴۸ / ۲۵۳۶ (۱۳۵۶)، ص ۵۲.
- ۳۷ - سعید نفیسی، مجله پیام نوه، سال اول / ش ۲ / شهریور ۱۳۲۳ / ۹۸ - ۱۰۴.
- ۳۸ - شماره کنار هر عنوان شماره آن شعر است در دیوان پروین اعتصامی، چاپ آقای ابوالفتح اعتصامی.

نقد و بررسی کتاب

جلال خالقی مطلق

نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایران

از: آرتور کریستن سن

ترجمه: احمد تفضلی - ژاله آموزگار

نشر نو، تهران ۱۳۶۴

پژوهشهای آرتور کریستن سن (۱۸۷۵ - ۱۹۴۵) ایرانشناس دانمارکی از دوبرتری آشکار برخوردار است. نخست آگاهی نویسنده از تألیفات فارسی و عربی در سده های نخستین هجری است. چنان که می دانیم بیشتر آثاری که به زبانهای ایرانی باستان و ایرانی میانه چون زبان اوستایی و پهلوی و سغدی و ختن ساکی و غیره در دست است بیشتر متون دینی است و از نوشته های غیر دینی و این جهانی چیز زیادی بر جای نمانده است، مگر برخی ترجمه ها و یا نونگارها و نوپردازیهای آنها به زبان فارسی و عربی در سده های نخستین هجری. از این رو بدون آگاهی از این تألیفات بررسی تاریخ و ادبیات و تشکیلات اداری و سیاسی و جنبشهای اجتماعی و علوم و فنون و صنعت و هنر و دیگر زمینه های فرهنگ ایران باستان غیر ممکن و پژوهش ادیان آن دوره نیز ناقص و یا بسیار محدود خواهد بود و اصولاً رشته ایرانشناسی بدون زبان فارسی و یا با آشنایی اندکی از این زبان صرفاً زبانشناسی است و باید زبانشناسی ایرانی نامیده شود و نه ایران شناسی. با این حال جای بسیار شگفتی است که با وجود اهمیت منحصر بفردی که زبان فارسی در چارچوب سه هزار ساله تاریخ و فرهنگ ایران دارد، در کنگره ها و سمپوزیومها و

سمنارهایی که در بیرون از ایران برگزار می شود، زبان فارسی نه تنها زبان رسمی نیست، بلکه حتی در کنار زبان انگلیسی و آلمانی و فرانسه نیز جای ندارد. برتری دیگر پژوهشهای کریستن سن در این است که سراسر تألیفات او از مهر و دلبستگی به ایران و فرهنگ آن آکنده است. در این جا دلبستگی را نباید با تعصب یکی گرفت. به همان گونه که غرض ورزی و یونان زدگی برخی از ایرانشناسان که گویی در لشکر کشی اسکندر به ایران جزو همراهان او بوده اند، زشت است، تعصبهای ملی و مذهبی برخی پژوهندگان ایرانی نیز که معتقدند «همه عالم تن است و ایران دل» ناپسند و راهبر به بیراهه است. همچنین خشک دلی نسبت به یک فرهنگ را نیز نباید با بیطرفی یکی گرفت، چرا که در هر فرهنگ، بویژه اگر فرهنگی ناپژوهیده چون فرهنگ ایران باشد، بسیار مسائل مهم و ناشناخته هست که از دیده های بی اعتنا و اندیشه های شتابان پنهان می ماند و روی ننماید مگر از راه مهر و دلبستگی واقعی بدان فرهنگ.

در هر حال نه تنها ایران شناسی کریستن سن، بلکه بویژه انصاف علمی و ایران دوستی او بود که این دانشمند را از دیرباز مورد توجه ایرانیان ساخت و کسانی را که بیشتر آنها خود از محققان بزرگ ایران هستند به ترجمه آثار او برانگیخت.

از میان آثار مشهور کریستن سن که تا کنون به زبان فارسی ترجمه شده اند یکی کتاب ایران در زمان ساسانیان است، ترجمه استاد روانشاد رشید یاسمی (تهران ۱۳۱۷)، و دیگر کیانیان، ترجمه استاد ذبیح الله صفا (تهران ۱۳۴۳)، و دیگر کارنامه شاهان در روایات ایران باستان، ترجمه باقر امیرخانی و بهمن سرکاراتی (تبریز ۱۳۵۰)، و دیگر آفرینش زبانکار در روایات ایران، ترجمه احمد طباطبائی (تبریز ۲۵۳۵) و چند اثر دیگر. و اینک جای خوشبختی است که ترجمه یکی دیگر از آثار ارزنده این ایرانشناس ایران دوست در دسترس فارسی زبانان قرار می گیرد.

پس از کوششهای آغازینی که به دست ایرانشناسانی چون ویندیشمان و اشپینگل و دارمستر و نولدکه و مارکوارت و هوسینگ در زمینه تاریخ افسانه ای ایرانیان انجام گرفت، کریستن سن نخستین کسی بود که این موضوع را بطور منظم از آغاز روایت آفرینش تا زمان اسکندر بر پایه اوستا و نوشته های پهلوی و فارسی و عربی در دو اثر خود، یکی کتاب حاضر و دیگر کتاب کیانیان دنبال کرد. موضوع کتاب حاضر تاریخ افسانه ای ایرانیان است از آغاز آفرینش تا جمشید، یعنی شامل سرگذشت گیومرث، مشی و مشیانه، هوشنگ، تهمورث و جمشید که بیشتر آنها بنا بر جهان بینی دینی ایرانیان نخستین مرد، یعنی نخستین انسان، و بنا بر بینهش پادشاهی آنها نخستین شاه اند. البته قابل ذکر است

که نمونه های نخستین مرد و نخستین شاه با جمشید به پایان نمی رسد، بلکه تا زردشت ادامه دارد، هر چند آثار آن در روایات مربوط به اشخاص اساطیری پس از جمشید بسیار محوشده است (درباره سیاوخش نگاه کنید به مقاله نگارنده در همین نشریه، ۲/۱۳۶۲، ص ۲۲۳-۲۲۸).

در مورد ترجمه این اثر نخست این نکته یادآوری شود که در کار ترجمه معمولاً اگر مترجم بر هر دو زبان چیره باشد و امانت را رعایت کند انتظارات خواننده را برآورده است. ولی در ترجمه آثار علمی و تحقیقی این اندازه بسنده نیست و مترجم باید خود در موضوع کتابی که ترجمه می کند خبره و سررشته دار باشد، وگرنه مطلب را همیشه آن چنان که باید در نمی یابد و بازتاب همان ابهام او در ترجمه او نیز دیده خواهد شد. ولی خوشبختانه ترجمه مورد بحث ما از موارد کمیابی است که مترجمان در موضوع کتاب، خود اهل فن و صاحب نظرانند. مترجمان، آقای دکتر احمد تفضلی و خانم دکتر ژاله آموزگار که سالهاست در زمینه زبان و فرهنگ ایران قدیم بویژه در متون پهلوی تحقیق می کنند و در جهان ایرانشناسی نامهایی مشهور و بی نیاز از معرفی هستند، بخاطر احاطه کامل بر مآخذ و موضوع کتاب از یک سو و آشنایی دقیق از تحقیقاتی که پس از تاریخ تألیف کتاب تا به امروز انجام گرفته است، توانسته اند بسیاری از سهوها و نواقص کار مؤلف را برطرف کنند. از این گذشته در بیشتر جاها که مؤلف خواننده را تنها به مآخذ بازگشت داده است و یا برخی مطالب را غیر مستقیم نقل کرده است، مترجمان با صرف وقت بسیار و دقت علمی فراوان نقل قولها را، اگر به زبان فارسی بوده عیناً، وگرنه به ترجمه دقیق بدست داده اند، تا آن جا که با اطمینان تمام می توان گفت که اکنون بهره خوانندگان فارسی زبان از ترجمه این کتاب بیش از اصل آن است. کتاب حاضر در دو جلد تألیف شده است و تا آن جا که نگارنده می داند ترجمه جلد دوم آن نیز که شامل افسانه جمشید است بزودی در دسترس دوستداران آن قرار خواهد گرفت. ما توفیق مترجمان دانشمند را آرزو مندیم.

حشمت مؤید

*Dreams Forgotten, An Anthology of
Indo-Persian Poetry*
by Waris Kirmani

رؤیاهای از یاد رفته،
گلچین شعر فارسی هندوستان
تألیف: وارث کرمانی

Aligarh Muslim University Publication
Islamic Republic of Iran Fund
pp. 462, Delhi 1984.

انتشار دانشگاه اسلامی علیگر
به هزینه جمهوری اسلامی ایران
۶۲ صفحه، چاپ دهلی ۱۹۸۴

این کتاب جنگی است تألیف آقای دکتر وارث کرمانی، استاد و رئیس گروه ادبیات فارسی در دانشگاه اسلامی علیگر هندوستان، شامل شرح حال مختصر و نمونه‌هایی از اشعار ۹۳ شاعر پارسی گوی شبه قاره هند از ابوالفرج رونی که در قرن پنجم هجری می‌زیسته تا محمد اقبال، شاعر و متفکر اسلامی قرن بیستم که در ۱۹۳۸ میلادی در گذشته است. شرح حال شاعران به انگلیسی نوشته شده و گزیده‌های اشعار فقط به فارسی است بدون ترجمه. بدین ترتیب استفاده کامل از این کتاب تنها برای کسانی میسر است که هر دو زبان را می‌دانند. علاقه‌مندان به شعر فارسی، اگر هم نتوانند زندگینامه‌های کوتاه را بخوانند، از مغز کتاب که همان گزیده‌های اشعار است، لذت و سود خواهند برد. در هند و پاکستان کتابهای متعدد در باب سخنسرایان فارسی زبان شبه قاره نوشته شده است که از آن جمله بخصوص فارسی گویان پاکستان شامل شاعران پارسی گوی معاصر و منتخب احوال و آثار آنان، جلد یکم: از گرامی تا عرفانی. تألیف سید سبط حسن رضوی (۵۸۷ صفحه، راولپندی، پاکستان، ۱۳۵۳ ش. / ۱۹۷۴ م.) را می‌توان یاد کرد که مربوط به زمان حاضر است. آقای مظفر حسین شمیم نیز کتابی بنام شعر فارسی در هند و پاکستان شامل نمونه‌های اشعار فارسی سرایان هند از مسعود سعد سلمان تا اقبال لاهوری و ادیب پیشاوری گرد آورده‌اند (۱۸۸ صفحه، چاپ شرکت نسبی اقبال شرکاء، تهران ۱۳۴۹) که مجموعه‌ای است ناقص و فاقد کمترین اطلاعات لازم، ولی به هر حال مفید برای کسانی که طالب آشنایی با این شعبه از شعر فارسی باشند.

آقای دکتر کرمانی مقدمه مفصل و بسیار سودمندی نوشته‌اند که بخش اول آن مروری است جامع بر تاریخ نفوذ و انتشار تدریجی زبان فارسی در سرزمین هند و ظهور شاعران پارسی گوی و تطور سبک شعر فارسی هندوستان در طی قرنهای دراز از آغاز تا امروز، و بخش دوم مقاله‌ای است در شرح اختصاصات سبک هندی و پاسخگویی به عیبجویی محققان و سخن سنجان، اعم از هندی و ایرانی و غربی، که همواره به دیده بیمهری به این ثمره پیوند سنتهای شعری ایران و هند اسلامی نگریسته، آن را در قیاس با دیوانهای استادان سلف فرزندی ناخلف شمرده‌اند. مقدمه آقای دکتر کرمانی روشن و آموزنده است و خواندن آن را باید به دانشجویان رشته ادبیات فارسی توصیه کرد. نکته‌ای که به

گفتار مؤلف باید افزود این است که در سالهای اخیر بحث و گفتگو در خصوص ارزش سبک هندی در میان دانشمندان ایرانی در مسیری دیگر افتاده است و این نویسندگان بی آن که خواسته باشند مثلاً نظیری یا طالب را با سعدی و حافظ بسنجند و همسنگ بشناسند در پی درک زیبایی خاص آن برآمده و کوشیده‌اند تا به طرز تفکر و ابزار هنری و زبان‌شناسی و استعارات و تشبیهات شاعران سبک هندی پی ببرند و گره از مشکلات فهم آن بکشایند.^۱

اما از ۹۳ تن گویندگانی که در متن کتاب معرفی شده‌اند و نمونه‌های شعرشان عرضه گشته است، گروهی تا امروز نزد ایرانیان ناشناخته مانده‌اند و ما نه اسمشان را خوانده و نه اشعارشان را جایی دیده‌ایم. دیوانهای بیشتر این شاعران تا کنون یا بطبع نرسیده یا دایره انتشار آن محدود به هند و پاکستان مانده است. ولی نام تقریباً تمام آنها را در تذکره‌های معروفی که غالباً مورد استفاده دانشمندان ایرانی است می‌توان یافت. این بنده برای امتحان اسامی شاعران این کتاب را در فرهنگ سخنوران جستجو کردم و معدودی بسیار اندک را نیافتم که تاج‌الدین رضا (متوفی میان ۱۲۶۶ و ۱۲۷۶ میلادی) و عصامی (متوفی میان ۱۳۵۵ و ۱۳۷۵ میلادی) از آن زمره‌اند. مؤلف فقید خیام پور بعضی از این شاعران را با شهرت و نام دیگری ضبط کرده و در مواردی نیز، لابد به پیروی از منابع مغلوپی که در اختیار داشته، دچار اشتباه شده است. مثلاً مظهرگره‌ای (یا گرابی) را مظهر کره‌ای و عمید لویکی را عمید نونکی آورده است. بعضی شاعران را نیز با تفاوتی در اسم یا تخلص قید کرده است و مراجعه کننده با اندکی صبر و جستجویی تواند آن را بیابد، از این قبیل است خواجه عزیزالدین متخلص به عزیز، قاسم گاهی، غنیمت گنجاهی، بیرم خان، شاه فقیرالله آفرین، میر محمد معصوم نامی، محمد سعید سرمد، میرزا محمد نعمت خان علی شیرازی، مسعود بیک شیرخان که خیام پور آنها را بترتیب در ذیل عزیز لکهنوئی، گاهی کابلی، غنیمت پنجابی، بیرم بهارلو، آفرین لاهوری، نامی بکری، سعید... (کذا)، نعمت هندوستانی، و مسعود دهلوی آورده است.

مروری بر منتخبات اشعار این کتاب چه بسیار که آثار استادان کهن ایران را بیاد می‌آورد و تأثیر ایشان را بر کار این نظیره سازان یا استقبال گران قرنهای بعد در دیاری دیگر نشان می‌دهد. ولی در میان این آثار به غزلها و قصایدی نیز برمی‌خوریم که تعمق در تاریخ سرودن آنها مهم است و منشأ شعری را که الهام بخش بسیاری از شاعران قرنهای بعد بوده است، مدتی بعقب می‌برد. ولی گفتگوی دقیقتر در این باره در حوصله این مختصر نیست و آن را موکول به فرصتی دیگر می‌کنم.

چاپ و کاغذ و صحافی کتاب بخلاف اکثر کتابهای هند و پاکستان بسیار خوب است. ولی در قراءت بعضی از اشعار، که لابد از نسخه های خطی گرفته شده (یا شاید هنگام چاپ در مطبعه) لغزشهایی رخ داده است. بنده در مروری بر چند صفحه از اوائل کتاب به این اشتباهات برخوردم:

ص ۴۸، بیت ۱۰: محمود پادشا که چونام محمد است (بجای چون).

ص ۵۴، قطعۀ منظوم، بیت ۲: زن بدو التفات ننماید (بجای نه نماید).

ص ۵۷، بیت ۵: زمن شایسته تر ناورد داماد (بجای شایسته ای).

در مقدمۀ انگلیسی هم اشتباهات چاپی دیده می شود، از آن جمله است در ص ۶، بند ۲، سطر ۷ Safawid که حتماً خطاست چون تکرار شده است و درست آن لابد Safarid یا شاید Samanid است.

زحمات آقای پروفیسور کرمانی مشکور است و همه فارسی زبانان سپاسگزار خدمات ایشان به شعر و ادب فارسی در سرزمین مقدس هند هستند.

مؤلف محترم، خود از سراینندگان شعر فارسی است و کتاب را با «عرض مؤلف به پارسی زبانان عجم» آغاز کرده است که پیامی نغز و پر معنی است و این جا به نقل آن می پردازیم:

<p>چو عرفی و صائب سخندان نیم ز خود شرمسارم چه نذر آورم وز آن طبع را مشتعل کرده ام پرستیده رهنمایان ماست ز افکار من سر برون می زند چراغی به مهر درخشان برم خورم باده بریاد شعر حسن به سعدی و فردوسی نامور خوش این نغمه باستان آیدش به درگاه حق التجا می کنم</p>	<p>بدانم من از اوستادان نیم نه جادو بیانم نه دانشورم ولی مهر ایران به دل کرده ام که آن سرزمین نیاکان ماست به دل مهرشان موج خون می زند من این مهر را پیش ایران برم ز عرفی و خسرو برانم سخن ز اقبال و بیدل رسانم خبر مگر یاد هندوستان آیدش در این دوره نودعا می کنم</p>
--	---

که سرسبز بادا به هندوستان

گل باغ ایران به صد عز و شان

یادداشتها:

۱ - کاملترین کتابی که تا کنون در این باب نوشته شده و جمع مباحث تاریخ سیاسی و ادبی عهد صفوی را در ارتباط با ظهور شعر سبک هندی دقیقاً بررسی کرده و مشخصات سبک مزبور را بتفصیل تمام برشمرده و شرح احوال و آثار شاعران منسوب بدین مکتب را ارائه کرده است، کتاب تاریخ ادبیات در ایران است تألیف استاد دکتر ذبیح‌الله صفا، جلد ۵/ بخش یکم، تهران ۱۳۶۲/ بهره دوم، و جلد ۵/ بخش دوم، تهران ۱۳۶۴، یعنی رویبهرفته نزدیک به یک هزار صفحه (۴۴۳ - ۱۴۲۰).

سعید امیر ارجمند

مقدمه‌ای بر تشیع، تاریخچه و عقیده شیعه دوازده امامی. *An Introduction to Shi'i Islam*
 نوشته: مؤزان مؤمن
 ناشر: جورج رونالد، آکسفورد، ۱۹۸۵
 توزیع: بتوسط انتشارات دانشگاه یل
 ۳۹۷ صفحه
 By Moojan Momen,
 Oxford: George Ronald, 1985.
 pp. 397, notes and index,
 (Distributed by Yale University Press)

کتاب مورد بررسی مقدمه‌ای است کلی بر تشیع از ابتدا تا عصر حاضر در ایران و سایر کشورهای دنیا، و اولین کتابی است که تصویر جامعی از اعتقادات و رسوم مذهبی شیعه و بخصوص از تاریخ تشیع در کلیه ممالک اسلامی ارائه می‌نماید. این کتاب حاوی مطالب بسیار جالبی درباره شیعیان شبه قاره هندوستان و بلاد شام (سوریه و لبنان فعلی) می‌باشد و در مورد شیعیان سایر کشورها نیز اطلاعات جالبی بدست می‌دهد، مثلاً این که علویان حدود ۱۵٪ جمعیت ترکیه را تشکیل می‌دهند. مع الوصف مهمترین قسمت این کتاب فصول تاریخی آن است که عبارت باشد از نیمه اول کتاب و فصل دهم آن. علاوه بر متن کتاب، اطلاعات مبسوط آن در جداول و نقشه‌ها و ضمائم مفیدی خلاصه شده‌اند. در قسمت تاریخی کتاب، دکتر مؤمن سیر اعتقادات و رسوم مذهبی و تشکیلات سیاسی و اجتماعی فرق و دول شیعه در اعصار مختلف را در چهارچوبه تاریخی کلی قرار می‌دهد. دو نتیجه مهم حاصل از این روش، یکی، روشن نمودن رابطه بین اعتقادات مذهبی و شرایط سیاسی و اجتماعی شیعیان می‌باشد، دومی، ترسیم تصویری کلی از سیر تکاملی تشیع اثنی عشری. همان طور که نویسنده در ابتدا مرقوم می‌دارد مستشرقین

در مطالعات اسلامی به تشیع خیلی کمتر از سایر موضوعات توجه کرده‌اند کما این که در مقایسه با دهها و بلکه صدها کتاب کلی درباره اسلام و تاریخ اسلام (در واقع اسلام سنی) مقدمه تاریخی مهمی درباره تشیع نوشته نشده. اقدام مؤمن به تنظیم چنین مقدمه‌ای بسیاری مطالب را از دیدگاه جدیدی نشان می‌دهد. من باب مثال در مورد اعتقاد شیعیان به عصمت ائمه، عواقب صغر سن امام نهم و امام دهم، برای این عقیده که از دو سه نسل قبل از آن رواج پیدا کرده بود اهمیت خاصی می‌یابد، همچنین عواقب مرگ غیر مترقبه اسمعیل که امام جعفر صادق او را جانشین خود شناخته بود برای عقیده شیعیان به «نص» در تعیین امام توسط امام قبل (ص ۴۲ - ۴۳، ۵۵، ۱۵۷). یا این که در بررسی نشو و توسعه مراکز علمی شیعه توجه خواننده به نقش تاریخی سلسله‌های سلاطین شیعه مانند آل بویه (در بغداد و عراق عرب) حمدانیان (در حلب و بلاد شام) یا امرای شیعه مذهب محلی مانند مرداسیان (در حلب) یا مزیدیان که در سالهای آخر قرن پنجم هجری/سالهای اول قرن دوازدهم میلادی حله را بنا نمودند جلب می‌شود. در تصویر کلی سه قرن اول شیعه، مؤمن متذکر می‌شود که اکثریت فرق شیعه در این دوره غالی بوده‌اند (ص ۶۹ - ۷۵). این گفته صحیح است، ولی تعبیر مؤمن از آن خالی از اشکال نیست. مؤمن این حقیقت را که شیعه امامیه اثنی عشریه در بین کلیه فرق شیعه اقلیت معدودی بوده‌اند با اهمیت غلو در عقاید امامیه اشتباه می‌کند. نتیجه به جمع آوری احادیث و اخبار و شروع فقه شیعه توجهی نمی‌نماید. اخباریون قم در قرون اول مثل کلینی و ابن بابویه تقریباً از قلم افتاده‌اند. مؤمن معتقد است انقلاب فکری زمان آل بویه این تشیع غالی را دگرگونه نمود و امامیه اثنی عشریه به فرقه‌ای معتدل بدل گردیدند. البته منکر انقلاب فکری تشیع در تحت نفوذ معتزله بر علمای بزرگ این دوره یعنی شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی نباید و نمی‌توان شد، ولی در عین حال باید در نظر داشت که این تحول با تداوم معتناهی همراه بوده است. عامل اصلی این تداوم اخبار جمع آوری شده بوسیله محدثین قم بوده که از طریق کلینی و ابن بابویه که صاحب دو کتاب از کتب اربعه امامیه می‌باشند جزو میراث شیعه و ریشه بسیاری از تحولات بعدی گردیده‌اند. تغییرات مهمی که در صفحه ۷۷ ذکر شده‌اند صرفاً در مباحث کلامی می‌باشند نه در مباحث فقهی. البته اصول فقه شیعه هم از همین دوره است ولی در منابع فقهی که عبارت از اخبار و احادیث ائمه باشند کتب کلینی و ابن بابویه بقوت خود باقی مانده‌اند.

یکی از مباحث جالب این کتاب تغییر مراکز علمی شیعه در ادوار مختلف است: از

کوفه به قم در چهار قرن اول (چنان که ذکر شد به قم توجه چندانی نمی شود. اهمیت این مرکز در قرون سوم و چهارم محتاج تأمل بیشتری است)، بغداد در قرون چهارم و پنجم، اهمیت یافتن حلب و در عین حال گسترش مراکز علمی در ری و قم و قزوین و سبزوار در قرن ششم (عصر سلاجقه)، حله در قرون هفتم و هشتم، جبل عامل در قرون هشتم و نهم، اصفهان در قرن یازدهم (مؤمن نکات جالبی را در نقش ملا عبدالله شوشتری (متوفی بسال ۱۲۰۱) در توسعه حوزه علمیه اصفهان متذکر می شود (ص ۱۱۰-۱۱۱))، اصفهان و بحرین در قرن دوازدهم، و بالاخره عتبات در قرن سیزدهم هجری. مؤمن همچنین خاطر نشان می سازد که از زمان آل بویه تا اواسط قرن ششم هجری/دوازدهم میلادی اکثر علمای شیعه ایرانی بودند. حال آن که از آن بعد برای بیش از چهار قرن، یعنی تا سده آخر دوره صفوی، اکثریت علمای شیعه را اعراب تشکیل می دهند (ص ۸۹). از نکات جالب دیگری که دکتر مؤمن روی آنها تکیه می نماید، به تذکر دو نکته قناعت می شود: مؤمن پیشنهاد می کند که رشد شیعه اثنی عشری در بحرین، احساء و جبل عامل از زمان سلاجقه در این مناطق که قبلاً تحت نفوذ اسمعیلیان بوده اند شروع می شود. بعد از شکست خوردن اسمعیلیان انقلابی و فشار شدید سلاطین به آنها، سرنشینان این سرزمینها به مذهب اثنی عشری که فرقه معتدل شیعه بود گرویدند (ص ۹۰-۹۱). در مورد شاه اسمعیل صفوی مؤمن به تبلیغات او در ممالک عثمانی و سایر کشورهای اسلامی اشاره می کند و معتقد است مورخین توجه نکرده اند، به این که چقدر نزدیک بود شاه اسمعیل در بقیه جهان اسلامی نیز موفق شود (ص ۱۰۶). ضمناً بد نیست اضافه شود تکیه کلام مؤمن در مورد امامت در فصل هفتم قدری تنوع و تازگی دارد و توجه ما را به مقام فوق بشری ائمه در اعتقادات شیعه منعطف می نماید.

بدیهی است که کتابی پیشاهنگ و به این جامعیت بدون نقص و بدون اشتباهاتی در جزئیات نمی تواند باشد. مثلاً تعداد یاران حجر بن عدی که در سال ۵۱ هجری/۶۷۱ میلادی به دستور معاویه به قتل رسیدند از شش نفر (رقم صحیح؛ شخص هفتمی نیز به دستور زیاد بن ابی سفیان زنده بگور گردیده بود) (ص ۲۸) به سیزده نفر تبدیل می شود (ص ۶۳). تعداد علویان سوریه سهواً «چندین میلیون» نوشته شده است (ص ۵۸). شاه طاهر قزوینی که امام اسمعیلیان محمد شاهی بوده و در اوائل دوره صفویه از ایران به هند مهاجرت نموده، شیعه اثنی عشری قلمداد می شود (ص ۱۲۱). به پیروی از اشتباه مینورسکی و دیگران ملا محمد باقر مجلسی اولین ملاباشی ایران شمرده می شود (ص ۱۴۱). متن کتاب نمی رساند که شاهرخ افشار تا زمان آغا محمد خان قاجار در خراسان

سلطنت می نموده^۲ (ص ۱۲۶). گوا این که تکامل تدریجی قدرت روحانیون در فصل دهم خوب بررسی شده است، بحث تقلید (و اجتهاد) بعد تاریخی ندارد (ص ۱۷۵ - ۱۷۶)، و نیز موضوع مرجعیت تقلید مطلق در دوره اخیر درست تحلیل نشده است. نویسنده اصرار دارد از بعد از شیخ مرتضی انصاری تا حد امکان یکی از مراجع را بعنوان مرجع تقلید کل و مطلق معرفی نماید، حال آن که حاشیه و گاهی متن خود او ضد آن را می رساند (ص ۳۳۱ - ۳۳۲، حاشیه ۲۲، ص ۲۴۷). (در واقع رهبری واحد روحانیت شیعه بعد از میرزای شیرازی فقط در زمان مرحوم آیت الله بروجردی بعد از جنگ دوم بین المللی تحقق یافت). در فصل ظهور مهدی بر اساس منابع متقدم یکمرتبه و بدون جهت از یک نویسنده معاصر بتفصیل (در حدود دو صفحه) نقل قول شده است (ص ۱۶۷ - ۱۶۸). بطور کلی می توان گفت نویسنده کتاب به مباحث امامت و مهدویت بیش از حد لزوم بتفصیل پرداخته و در عوض به فقه شیعه چنانچه باید و شاید توجه ننموده است.

از این جزئیات که بگذریم امید است صاحب نظران در مطالعات اسلامی و ایرانی نظریات جالبی را که مؤمن ارائه می دهد یک بیک مورد تحقیق و مذاقه قرار دهند و نیز روش او را در طرح و حل مسائل در چهارچوبه تاریخی و کلی سیر تکاملی شیعه در جهان اسلامی دنبال نمایند.

یادداشتها:

۱ - رجوع شود به صفحات ۱۱۳ - ۱۱۴ کتاب نگارنده:

The Shadow of God and the Hidden Imam, The University of Chicago Press, 1984.

۲ - رجوع شود به مقاله نگارنده:

"The Office of Mulla-bashi in Shi'ite Iran," *Studia Islamica*, LVII (1983).

حورا یاوری

کلیدر

از: محمود دولت آبادی

«نشر پارسی» تهران

چاپ سوم، تابستان ۱۳۶۳

دور ماندگی از ایران و افت و خیزهای زبان فارسی در سالهای اخیر نوشتن در باره

کلیدر را - دست کم بنظر من - دشوار می کند. نوشتن، دست کم بنظر من، و این بدان اعتبار است که اگر بپذیریم در هر کتاب و نوشته ای معمولاً یک ویژگی بر ویژگیهای دیگر می چربد، و ویژگی کلیدر، باز هم بنظر من، نثر نوجو، زیبا، سرشار و آهنگین آن است و همین جاست که برخورد مداوم و مستمر با زبان و حرکتهای فرهنگی غیر قابل اجتناب می نماید و ما سالیانی است که از دور دستی بر آتش داریم. با خیال آتش گرمیم و یا سر خودمان را گرم می کنیم.

دولت آبادی برای من نام نا آشنایی نبود. کتابهای دیگری از او خوانده بودم. قصه های او - اگر بشود چنین نامیدشان - بیشتر در صفحات کویری ایران می گذشت. اقلیمی خشک و فقیر با زمستانهای سرد و تابستانهای شن آلود و خشک و مردمانی که در قاطعیت احکام بیابان خشکیده و یکرویه بار می آیند. فقر، جهل و خو گرفتن به ریشه سالیان با جور و ستم، رنگ غالب زندگی آنهاست. جای خالی سلوچ، آوسنه بابا سبحان و یکی دوتای دیگر از این دست اند.

ولی نوشته ها - اگر چه محکم و غالباً بی عیب - و نظرگاهها - اگر چه دقیق و موشکاف - پای ارادت را در گل نمی نشاند و دل را با نویسنده کتاب یکدله نمی کرد و گاه وسوسه گذاری سرسری از صفحاتی چند از کتاب در دل می خلید. تا کلیدر از ایران رسید. در ده جلد و حدوداً سه هزار صفحه و همین درنگی و آرزویی را موجب که طالع مددی کند و وقت و حوصله را بر درازی کتاب بچرباند و بعد ورق زدنی به تفتن و گمانه زدنی از چند و چون کتاب. و این چنین شد که کلیدر تا پایان نرسید از دست من نیفتاد و جزو کتابهای معدودی در آمد که در کشمکش با تنگ حوصلگی پیروز آمد. بیش از یک بار خوانده شد و در هر بار ارادتی بیشتر را موجب گردید.

کلیدر هم در کویر و بیابان می گذرد. در ملتقای نامتجانس شهر و بدویت خام کویر بی آب و علف وسیعی که بخشی از فلات ایران را می پوشاند. قلمرو زمانی کتاب سالهایی است که یک «ایده آل سیاسی» چشم اندازی از بهشت را در برابر دیدگان برخی از ساکنان بیابان نهاده است و قلمرو جغرافیایی آن بیابانهای گسترده ای که همه رازها را در فراز و نشیب خود نهفته می دارد و از هر راز و خیال نهانی پرده برمی گیرد. آنچه در کلیدر می گذرد حکم بیابان است قاطع و سخت. نمایی از تابش تند آفتاب و «کوبش» برف و باران. در ذهن آشنایان بیابان، پندارها با سایه روشن الفتی ندارند. اگر بوته ای و خاری راهی را سد می کند ذهن جز از ریشه برکندن آن به چاره دیگری نمی آمیزد. عشق راهی جز وصل نمی شناسد و ریشه حقی می شود که چه بسیار با خون

پیوند می خورد و خشونت را چاره ناپذیر می کند و فهمیدنی هم. اما بیابان شهر را هم در کناره و حاشیه دارد که قوانین آن مبنای پاداش و کیفر رفتارهایی می شود که از اقلیمی بکلی متفاوت مایه گرفته اند. نظمی که غالباً رودروی نظام اقلیمی بیابان - که چشم را در برابر چشم و خون را در ازای خون می طلبد و جزاین را یکسره خوار و بیمقدار می شناسد - می ایستد. گناه در اقلیم بیابانی و داوری در بافت شهری شکل می گیرد و این تباین و عدم تجانس که شاید ریشه بسیاری از یاغیگریهای بیابانی باشد - که چه بسیار پیرایه های سیاسی بر آن بسته اند - بیابانیان را به راهی می کشاند که پاپان آن را نمی شناسند. حقانیتی که به عریانی و بُرندگی بیابان پهنه ذهن و پندار بیابان نشینان را در اختیار می گیرد غالباً از مرزهای همان بیابان فراتر نمی رود و این اگر قصه همه دلاوریهای از این دست نباشد دست کم در آخرین صفحات کلیدر بر زبان گل محمد می گذرد که «این آخربها بود که فهمیدم دست به کاری زده ام که از چند و چونش و در واقع از مقصدش خبری ندارم.»

اما آنچه بیابان از پذیرفتنش تن می زند خواری و شکست است که نه سرنوشت بوتۀ «طاغ» است که «کوتاه است و ریشه در ژرفا دارد. در دل خاک بی امان فرو می رود و خشکسالی و بی آبی نابودش نمی تواند کرد.» و نه آشنا با طبیعت کویر که «موها» را «خاکستر سپیده دمان»، چهره را «چرم خشکیده در آفتاب»، دستها را «نیمسوز خشک» و لبها را «کناره های شور کویر» می کند.

این چنین است که کلیدر آغاز می شود - بدون آن که آغازی مشخص داشته باشد - و پایان می رسد - بی آن که راهی به پایانی کشیده باشد. در راه عشقی - به گرما و تندگی بیابان - خونی ریخته می شود و «خونی» ها را با شهر و نظم و قانون ناهمگن آن رودرو می کند. زبان گفتگو با مأموران نظم و قانون «امنیه ها» زبان خنجر و خون می شود و سر به نیست کردن اجساد در سکوت سرپوش گذارنده بیابان راهی را در پیش رو قرار می دهد که از عشق و کینه، جنگ و گریز و خون و مرگ لبریز است و این - اگر بشود چنین گفت - دانه ای است که بر زمینی که از کینه و ستم سالیان بار برداشته است پاشیده می شود. ریشه ها در نمناکی دور دست بیابان به هم میرسند و شخصیت های کتاب - اگر بتوان در چارچوبی این چنین نهادشان - از رنجها، آرزوها، غمهای فروخورده و فریادهای به کام خشکیده هزاران هزار بار بر می دارند. صیقل زنگار سالیان می شوند و رویدن گیاهان و پوست انداختن ماران را تداعی می کنند.

کلیدر در این معنا به قلمرو حماسه پای می گذارد و از رمان با تعریف کم و بیش

شناخته شده آن فاصله می گیرد. شاید هم «حماسی» دیدن کلیدر راه فراری باشد و بهانه‌ای برای پوشاندن الگو و قواره‌ای که کتاب، چه از نظر فرم و محتوا و چه از نظر زبان از پذیرش آن تن می زند و ما دربارهٔ هریک گفتگویی خواهیم داشت.

دولت آبادی که در کتابهای دیگرش هم حضور بلاواسطهٔ خود را - جابجا - به خواننده یادآوری می کند در کلیدر آشناتر از همیشه در کنار خواننده و همراه با او شخصیت‌های کتاب را از آغاز تا انجام دنبال می کند و گاه و بیگاه به یادمان می آورد که «برایتان گفته بودم که...» هم اوست که ملاط رابطه‌ها و رویدادها می شود و آجرهای تصویر ذهنی خواننده را از ویژگی‌های شخصیتی قهرمان کتاب یکی یکی بالا می برد و آنها را نه تنها از طریق برخوردها و گفتگوهایشان با یکدیگر - بل از راه بازشناساندن سیمایی که خود از آنها در ذهن دارد می شناساند. این چنین است که بیابان نشین سوخته‌ای چون گل محمد - با ذهنیتی خام و بکر - در راه استحاله‌ای قرار می گیرد که سفر پرفرقت و خیز آدمی در گذر از «من» به «ما» و از «فرد» به «مفهوم» است. شاید اگر جز این بود در فاصله زمان کوتاهی که محدودهٔ زمانی داستان است و از گذر چند فصل فراتر نمی رود، آگاهی و عرفان و عشق، در مفاهیم والای فلسفی، و علی رغم تن زدن گل محمد از بجان پذیرفتن این بارهای امانت به آسانی و روانی در انگارهٔ شخصیت او جا نمی افتاد. و گل محمد و ستار و بیگ محمد و خان محمد هر کدام به گونه‌ای راهی سرزمین ذهنیت و تجرید نمی شدند و قرار گرفتن آنها در لبه‌های فاجعه و در مرز باریک مرگ و زندگی زبان نویسنده را به بلندی و اعتلا نمی گشود و گلاویزی این «مفاهیم» و «تیره‌ها» با لحظه‌های مهیبی که با آن روبرو می شوند آوردگاه مهارت و تسلط نویسنده قرار نمی گرفت و سرشاری آنها زبان کتاب را سرشار و لبریز و گرانبار نمی کرد. زبان دولت آبادی در بخشهایی از کتاب به اوج می رسد که پای این هم‌اوردیها و گلاویز شدن‌ها در میان است و دقیقاً در زمینه‌هایی افت می کند که سخن بر سر بست و بند‌های سیاسی است و گرفتن ماهی از آب گل آلود و دست و پا کردن کلاهی از نم‌د به جان رسیدن و درماندگی دیگران و پوشاندن قبایی از تار و پودهای سیاسی و انقلابی به قامت کویر نشین سوخته‌ای چون گل محمد و سرانجام هم در برابر سرشت چم و خم ناپذیرش سر تسلیم فرود آوردن، که پیش از این هم اشاره‌ای بدان رفت.

اما انگارهٔ گل محمد که از پذیرش رنگ و لعاب‌های سیاسی طفره می رود، از جامهٔ خیال کویریان به آراستگی می رسد و در پندار و گمان مردمان «بر هزار نقش پروبال می گیرد» و «یال و بال و گیسو و دستار در نسیمی خوش» - که چه خوش بر صفحاتی از

کتاب می وزد - رها می کند. صدای او صدای جهان و فغانش فغان آدمیان می شود. ستار، پینه دوز دوره گرد آشنا به کویر که نفرت و بیزاری از آنها که سری به آرمانهای هزارلای سیاسی دارند، نفرت و بیزاری از خودش را هم تا بُن استخوانش می دواند و دلش را به سیاهی می کشد، از امید و عشق به گل محمد برو بار می گیرد. هم اوست که داغی از رنج و ستمدیدی قرون و اعصار بر پیشانی دارد و گرد و غبار همه بی نام و نشانیها چهره اش را پوشانده است. از «هزاران شکاف خاک می روید»، «کاروان کش شبهای دور کویری می شود و شبان رمه های البرز و کشتگر کشتزارهای جیرفت». عمرش به بیش از هزاره ها می رسد. «در بلخ مهر و نشان غلامی به چهره می گیرد و جیحون و هامون و هفت دریای کبود بستری می شود برای کشاکش بازوانش در جدال پارو و موج»، «اسکندر شمشیر خود را در قلبش می نشاند. تیغ سیاوش، نیزه سهراب، زوبین اشکبوس و رکاب داریوش را می پردازد.»، «پیشانی و استخوان چهره اش پاره خستی گداخته را مانده می شود.»، «هزاران بار می میرد و هزاران هزار بار سر بر می آورد.» در کنار گل محمد - که بر خلاف او که تبلور مظلومیت است برای زندگی و عشق به زندگی گردنفرازی می کند و اگر مرگ را پذیره می شود از آن روست که سازش و گریز را دوست ندارد - باقی می ماند و خونس در صفحات آخرین کتاب در سرخی خون گل محمد و آب «شیرین چشمه» می آمیزد و «زمین را و دشت را و خاک را سر بسر بارور می کند. سر بر پای دیمسارها می ساید و به کشتزارها نیرو می دهد که قامت برافرازند و در دستهای باد - سبز سبز - موج شوند.» (در صفحاتی از این دست است که دولت آبادی می تواند از زبان گابریل گارسیا مارکز بگوید که «من در کتابهایم شاعرم»).

و اما در این میانه، آنچه ماندنی تر است کینه است و چشمان به کاسه خشکیده «خان محمد» پسر بزرگ خاندان کلیشی که «جرم کینه است و دلش به زندگانی نیست» و «دل گنجای مهر و دوستی ندارد» و «اگر بخواهد زنده بماند فقط برای این است که بتواند به کینه های خودش جواب بدهد.» هم اوست که انجामी فرورفته در مه و تاریکی دارد. به فرمان گل محمد که او را از رو در رویی چون و چرا ناپذیر با مرگ - که پادزهر خواری و شکست است - باز می دارد و به ماندگاری می کشاندش. کوره راهی به ماندن جستجو می کند و آخرین کلام گل محمد را باد به گوشش می رساند که «اگر بنا باشد کسی بماند همان به که تو بمانی، کینه تو به کار این دنیا بیشتر می آید تا عشق من.»

و اما در کتاب کسان بسیار دیگری هم هستند. صورتهای آشنای تکیده، زنها و مردهای ده و بیابان و در محدوده بسته و بسته مانده ده و بیابان، گلاویز با درجات متفاوتی از فقر و جهل و سربرگیبانی. آشنایی دولت آبادی با خطه‌ای که زادگاه اوست از مرز گویشهای محلی - و سود جستن از آن برای غنی تر کردن زبان کتاب - بسیار فراتر می رود. دولت آبادی بلد راه و آشنای کویر و کویریان است. وقتی قدیر و عباسجان و بابقلی بندار و قربان بلوچ و شیدا و دیگران را بحرف می کشاند و رودر رویشان می کند محک و معیاری هم از این آشنایی دلنشین با کویر نشینان و رفتار و کردار و آداب و رسومشان بدست می دهد و پای ارادت خواننده را در گل همین آشنایی و الفت می نشاند. به کمک همین آشنایی است که دانه‌های گندم «جواهر شسته رفته را مانده می شود» و ابر تیره، «چون کرک خاکستری بز» آسمان را می پوشاند و دنباله سربند بلقیس «در تاخت هموار اسب، بال زاغی را مانده در هوا شنا می کند» و گل اندام به میهمانداری کسانی می نشیند که همین چند دقیقه پیش جان پسرش را - که همان یکی هم بوده است - در پیش چشمانش گرفته اند.

و اینها را همه گفتم تا بلکه راهی به مقصود گشاده باشم و روزنه‌ای به بیان آنچه به نظر من ویژگی بارز کلیدر است. مقصود نثر کلیدر و زبانی است که دولت آبادی رام و نرم و خم پذیر بکار گرفته است. هر جلدی از کتاب واژه نامه‌ای را در پایان یدک می کشد و این لابد بدان معنی است که واژه‌هایی از گویش محلی بعاریت گرفته شده و در قالب زبانی که غیر محلی است - آسان و راحت - جای گرفته اند. و اما این همه کار نیست. در ترکیب جمله‌ها و ویژگیهای دستوری هم تلاش و نوآوری‌هایی هست. و باز هم اما نوآوری‌هایی آگاهانه که ریشه در خاک فرهنگ خود یعنی در سنت دارند. چشم را به ترکیبی تازه می نوازند و راحت و آسان مثل دانه‌های تسبیح - و گاهی با گرهی در میان دانه‌ها - در کنار هم قرار می گیرند. کلیدر از این نوجویها نشان دارد و از تشبیهات و استعاره‌های زیبا رنگین است و در بسیار جاها به قلمرو شعر نزدیک می شود شعری سرشار، پر خون و به یاد ماندنی.

کتابها و مجله‌هایی که به «ایران‌نامه» اهداء گردیده است:

- ناصر مجد، تقویم تطبیقی شصت و شش ساله ۱۳۰۴ - ۱۳۶۹ شمسی، ۱۹۲۵ - ۱۹۹۱ میلادی، در ۲۳ صفحه مشتمل بر دوازده جدول.
- حشمت مبشر، آزاده، زمستان ایران - زمستان جهان، واشنگتن دی. سی، ۲۷۰

می تواند با حقیقت اسناد متفاوت باشد.

خلاصه آن که بسیاری از کارها نشد که می بایست شده باشد، و در مقابل بسیاری از کارها شد که اگر نشده بود، اکنون دانشمندان کم نظیری چون دکتر ذبیح الله صفا ناگزیر نبود که مانند «پیرمگان» در «گوشه لوبک» ابرآلود پناه بگیرد.

نامگذاری خلیج فارس و اختلاف بر سر ملیت عده‌ای از بزرگان، نمودار جزئی از کشمکش است که طی ۱۴ قرن در میان ایران و دنیای عرب زبان وجود داشته است. این مفارقت با هیچ سیاست و مصلحت بینی پنهان کردنی نمی تواند بود. ایرانی از همان شکست «قادسیه» و «فتح الفتوح» تلاش خود را برای آن که با عرب مخلوط و مشتبه نشود، آغاز کرد، و در این راه قربانیهای بسیار داده و زجرهای بشمار تحمّل نموده، که تاریخ خونین ایران بعد از اسلام گواه آن است

ایرانی با وجود داشتن مذهب مشترک (تا اندازه‌ای مشترک) خود را از دنیای عرب برکنار نگاهداشته، همان گونه که مغیلان صحرای حجاز از قبیح قوچان حسابش جداست. مذهب نیز در هر کشوری رنگ خاص خود را می یابد، زیرا دین پس از چندی تبدیل به تمدن می شود، و رنگ مکان و تاریخ و سنت و سرشت مردم محل بخود می گیرد. ورق به ورق تاریخ و فرهنگ این سرزمین حاکی از آن است که ایران به همراه کاروان بزرگ اسلام عرب زبان حرکت نکرده است. این بدان معنا نیست که کسی با کسی **سر جنگ یا اهانت داشته باشد، منظور بیان** واقعیت دیروز و امروز است.

جنگ ایران و عراق کنونی چطور که هفت سال است ادامه دارد؟ این جنگ را ملت ایران نمی خواست و به آن کشانده شد. ملت عراق هم سر جنگ نداشت، ولی اکنون که شده است، دنباله همان رقابت دیرین را بیاد می آورد. حاکمان بغداد آن را «قادسیه دوم» نامیده اند که چندان هم تو خالی نیست. عراق نماینده همسایگان عرب دیگر قرار گرفت که بی میل نبودند به ایران تو دهنی بزنند، و ایران با وجود نقاب اسلام، در نهانگاه ضمیر، در آن، دستاویزی برای بازگرفتن انتقام قادسیه یافته است، به قول حافظ: از خلاف آمد عادت بطلب کام... و این جوانان برومند، چه سر باز و چه بسیجی، چه خود بدانند و چه ندانند، پیش از آرزوی بهشت، جوشش خون ایرانی آنها را بجلو می راند. واقعیات را نه تنها در لایه بیرونی امور، بلکه در کنه درونش نیز ببینیم.

بی جهت نیست که سران عراق، مقامات کنونی ایران را ولو با عمامه و عبا و شور اسلامی، «گبر» و «آتش پرست» می نامند، و می خواهند همان درسی را به آنها بدهند که سپاه عمر هزار و چهارصد سال پیش به ایرانیان داد. و در مقابل، حکومت اسلامی ایران، چون نمی تواند به زبان فردوسی و شعوبیه حرف بزند، آنها را «صهیونیست» می خواند. البته کسی جنبه های پیچیده دیگر را نیز در این جنگ انکار نمی کند، اما این نقطه همیشه حاضر و ناپیدا را نیز نباید از نظر دور داشت.

گفتنی در هریک از این زمینه ها بسیار **است، ولی از آن جا که این نامه باید حد خود را** بشناسد، به همین چند اشاره بسنده می کنیم.

این زمان بگذار تا وقت دیگر...

س.س.

...

مضمون بکار برده بود که: «گواین که ملک الشعراء بهار استاد ادب فارسی محسوب می شود اما پروین در شیرین سخنی و قطعات نغزبر ملک ترجیح دارد!»

با اعتراف به این که پروین اعتصامی به تصدیق عموم، شاعر برجسته‌ای بود اما برتری دادن او به ملک الشعراء بهار از انصاف بسیار دور بود، و این ترجیح بلا مرجح همان اوقات در محافل ادبی مورد نکویش و انتقاد قرار گرفت زیرا که پروین فقط شاعر بود و مضامینی را که غالباً پدر با فضیلتش اعتصام الملک، از ادبیات فرانسه مخصوصاً از حکایات لافونتن به او می داد پروین آن مضامین را در قطعات نغز به فارسی می سرود، اما ملک الشعراء بهار در ادبیات فارسی چه در نثر و چه در نظم براستی استاد بی نظیر محسوب می شد.

باری این خلاف حقیقتی بر ملک گران آمد و او را رنجیده خاطر کرد.

در تابستان متعاقب انتشار آن مجموعه که مدارس طبق معمول تعطیل می شد، آقای ض.ه. که گویا جوان مجرد و جوای نام بود و پروین را ندیده، خاطر خواه شده بود، به تهران می آید و به قصد آشنایی و شاید خواستگاری و ازدواج بسراغ پروین می رود اما برخورد پروین با وی بسردی برگزار می گردد و آن جوان با اصطلاح دماغ سوخته می شود و این داستان که به گوش بهار می رسد آن قطعه هفت بیتی را با مطلع «فلان سفیه...» می سازد و ضمن آن، با این بیت:

برای خاطر پروین اعتصام الملک

من و رشید و دگر خلق را نباید کشت...

دق دلش را خالی می کند.

در شماره ۴ سال پنجم ایران نامه (و یژه نامه ملک الشعراء بهار) در قسمت «بهار از نظر منتقدان»، صفحه ۶۶۵، از مجله شورا (ماهنامه شوری مقاومت ملی سازمان مجاهدین خلق) مطلبی نقل فرموده‌اید که مربوط است به قطعه‌ای ۷بیتی زیر عنوان شیکوه در دیوان بهار که با مطلع «فلان سفیه...» آغاز می شود و ماهنامه شورا اظهار نظر کرده است که منظور ملک الشعراء بهار از «سفیه» نیمایوشیچ مبتکر شعر نو بوده است، با آن که در زیر نویس همان صفحه، «ایران نامه» اظهار نظر کرده است که قطعه مربوط به نیما نیست، برای رفع شبهه باستحضار می رساند که اظهار نظر شورا در این مورد مطلقاً درست نیست و منظور شادروان بهار از عنوان «سفیه» نیمایوشیچ نبوده بلکه اشاره آن مرحوم به شخصی موسوم به ض.ه. می باشد.

توضیح آن که در سال ۱۳۱۲ یا ۱۳۱۳ معلمی بنام ض.ه. که در رضائیه دبیر ادبیات می بود، مجموعه‌ای بنام «منتخبات آثار معاصرین» و یا «منتخبات اشعار معاصرین» گردآوری و منتشر کرد که در آن شرح حال مختصری از شعرای بنام متأخر و معاصر از قبیل ایرج میرزا، عارف، عشقی، ملک الشعراء بهار، رشید یاسمی، پروین اعتصامی و... با چند نمونه از اشعار آنان درج کرده بود. در مورد پروین اعتصامی به گزافه و اغراق گویی پرداخته مرتبت او را بیش از حد بالا گرفته بود و در تعریف آن شاعره شیوا عبارتی تقریباً بدین

فردوسی گفته است:

... که شاعر چو زنجبد بگوید هجا

بماند هجا تا قیامت بجا!

با احترامات فائمه

ع. ه.

۲۰ شهریور ۱۳۶۶

...

با درود فراوان و آرزوی موفقیت در تلاشی که دارید خواستم بعنوان یک خواننده مجله شما، از این که جلد چهارم امسال را برای گفتگو درباره شخصیت زنده یاد بهار اختصاص داده اید از شما تشکر نمایم. ایشان جزء معدود ستارگانی بودند که در آسمان نبوغ ایران در سده جاری تابیدند و نامشان بر تارک ابدیت میهن ما ثبت گردید و رفتند. بهنگام طلبگی و نوجوانی، در ژنو و دهکده لزن Leysin به حضورشان چند باری رسیدم. ایشان ایران را بحق آتشگاه و نورخانه یزدان می دانستند و می پرستیدند- عشقی که به ایران داشتند به تعریف نمی گنجد فقط باید ایرانی بود و عاشق ایران- و شاعر بود و سخندان تا حد عشق‌بازی آن مرحوم را با فرهنگ کشورش تخمین زد. مرحوم بهار فرزند قرن و زمانه خود بود و درد ایران داشت. روزی که برای اولین بار صدای رادیو تهران (شاید در سال ۱۹۴۹ بود) طی برنامه خارجی رادیو در سویس شنیده شد- در خدمتشان این مطلب را عرض کردیم دستور فرمودند که در روی صفحه رادیویی که در کنار بسترشان بود خط بکشیم و علامت بگذاریم که هر روز عصر سر موقع بتوانند صدای وطن را بشنوند. شدت هیجان ایشان با شنیدن صدایی که از میهن می رسید واقعاً بهت آور بود، ولی تعجب

آور نبود...

در آن روزگار با آن که تب ایشان را رها نمی کرد، جلدی از شاهنامه به قطع وزیری در روی رختخواب، در حالی که آن را به پاهای لرزان خود تکیه می دادند با خود داشتند که آن را مرور کرده و تحشیه می فرمودند. نمی دانم آن کتاب چه شد و آیا خانم پروانه بهار که خدا طول عمرشان دهد چون از آن پدر چنین فرزندی را هم شاید - آن را در اختیار دارند و آن را (مجموعه یادداشت‌های پدر را در حواشی چاپ سنگی ایشان) بچاپ خواهند رسانید...

روحش قرین نور ازلی باد. فرزند خلف و راستین ایران بود. خداوند از اعطای نظایر او به ایران دریغ نفرماید.

با تقدیم ارادت و معذرت

دکتر مهدی امیردشتی

نیس، فرانسه

۶ سپتامبر ۱۹۸۷

آقای احمد توکلی مقیم تامپا، فلوریدا، درنامه مفصل مورخ چهارم خرداد ۱۳۶۶ خود، ضمن آن که به مقاله جالب توجه آقای احسان یارشاطر زیر عنوان «آذری» در دانشنامه ایران و اسلام اشاره کرده و تغییر زبان ساکنان آذربایجان را در چند قرن اخیر از آذری (از لهجه‌های ایرانی) به ترکی مورد بررسی قرار داده‌اند، موضوع مهمی را نیز در نامه خود مطرح ساخته‌اند که شاید تا کنون مورد توجه هموطنان ما قرار نگرفته باشد در حالی که از اهمیت خاصی برخوردار است.

ایشان با اشاره به طرفداران پان توریسم در دولت عثمانی و دولت ترکیه، و چشم طمع

و گرفتاری که در سالهای اخیر ما ایرانیان در داخل و خارج ایران با آن دست بگریبانیم، این موضوع را مهم و حیاتی خوانده و آن را خطری جدی برای فردای ایران دانسته‌اند که همین طور هم هست. پیشنهاد ایشان آن است که یا حکومت جمهوری اسلامی راهی پیش بگیرد که ایرانیان از وطن خود نگریزند، و آنها که در این سالها به پنج قاره عالم پناه برده‌اند به وطنشان برگردند و از جمله آوارگان ترکیه، یا آن که «رساله‌هایی به زبان ساده به صورت مقالات علمی به فارسی و حتی به ترکی چاپ و در بین ایرانیان فراری مقیم ترکیه توزیع گردد و آنان را از مقاصد کسانی که سالهاست درصددند آذربایجان را - تنها به سبب اشتراک زبان - به خاک خود ملحق سازند آگاه نمایند.

در رس مقاله «از آذربایجان تا خلیج فارس» (سال ۵، شماره ۲، زمستان ۱۳۶۵) در زمینه تغییر نامهای جغرافیایی نوشتیم که تا اواخر جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ - ۱۹۱۸ م.) در دنیا تنها یک «آذربایجان» وجود داشت و آن هم استان شمال غربی ایران بود. چه تا آن تاریخ سرزمین واقع در شمال رود ارس را که در پنجاه شصت سال اخیر «آذربایجان شوروی» می خوانند، در تمام کتب معتبر و غیر معتبر جغرافیایی و تاریخی به زبانهای مختلف به نامی دیگر خوانده شده است. در آن مقاله تذکر دادیم که تغییر نام سرزمین واقع در شمال رود ارس و برگزیدن نام «آذربایجان» برای آن، با مقاصد سوء سیاسی همسایگان ایران همراه بوده است. چه این دولت عثمانی بود که در سالهای آخر حیاتش این نهال را کاشت و سپس دولت

دوختن آنان به آذربایجان، تنها به سبب این که آذربایجانیان نیز به ترکی سخن می گویند، نوشته‌اند، پس از شهریور ۱۳۲۰، و در اجرای همین سیاست، «با این که دولت ترکیه خود از لحاظ اقتصادی وضع بسیار جالبی نداشت بورسهای فراوانی به دانشجویان ترک زبان آذربایجان می داد به امید این که روزی بتواند از این محصلین بعنوان هسته مرکزی فعالیت سیاسی ضد ایرانی استفاده کند. من چندین نفر از این محصلین که دکترای خود را از دانشگاههای ترکیه گرفته بودند می شناختم که این محبت دولت ترکیه هیچ اثری در حس ایرانی بودن آنها نکرده بود...» و سپس هشدار داده‌اند که «این دوام حس وطنپرستی نباید ما را غافل از وضع سیاسی امروز جهان و آنان که چشم طمع به خاک خودی و بیگانه می دوزند، بکنند. متأسفانه از آثار حکومت جمهوری اسلامی، مهاجرت و فرار موقت یا دائمی عده‌ای از ایرانیان به ترکیه است... که عده آنها به صدها هزار نفر می رسد... این عده... با تحمل هر نوع مشکل در آن جا باقی می مانند به این امید که روزی اوضاع وطن طوری شود که زودتر به ایران بازگردند، ولی این اقامت اجباری رفته رفته در احساسات آنها اثر خواهد گذاشت و طبعاً همگی به اجبار زبان ترکی خواهند آموخت و بر تعداد ترک زبانان ایران خواهند افزود و اگر اشخاص مستن آنها با حس وطن دوستی پایدار ایرانی بمانند، کودکان و جوانان که در ترکیه مدرسه رفته و تحت تأثیر فرهنگ آنها، سنین ۹ تا ۱۴ را می گذرانند ممکن است افکار و احساسی دیگر داشته باشند...»

آقای توکلی در بین صدها و هزاران بدبختی

آذربایجانیان سوء استفاده کرده و نام «آذربایجان» را گرفته به مملکت جدید دادند...

...مخصوصاً لیتن Litten قنصل سابق آلمان در تبریز در مجله آلمانی شرق جدید *Der New Orient* منتطبعه برلین راجع به همین موضوع می نویسد که سردار عثمانی فرمانده قوای قفقاز به او اظهار داشته بود: «به! چه خوب اسمی پیدا کردیم!»

...ما، در درجه اول به همقلمان محترم خود پیشنهاد می کنیم که در جراید خود دیگر کلمه «آذربایجان» را برای جمهوری بادکوبه استعمال نکنند، و ثانیاً از هیأت دولت می خواهیم که در این خصوص توجهی نموده و در روابط رسمی خود کلمه «آران» یا بادکوبه را بجای آذربایجان استعمال نمایند. ثالثاً از سفارت روسیه تقاضا داریم به دولت خود پیشنهاد نماید که چون لفظ آذربایجان مختص به ایالت شمال غربی ایران است و عثمانیها با سوء نیت این اسم عاریه را به جمهوری تاتار این طرف قفقاز داده اند به نحوی که احساسات ایرانیان وطن پرست رنجیده و قلوبشان مجروح شده است به اسم حقیقی آن «آران» تبدیل نماید....

ج ۴۰

شوروی میوه آن را چید. غرض هر دو دولت چیزی جز این نبوده است و نیست که اشتراک زبان ترکی در آذربایجان و منطقه واقع در شمال رود ارس را بهانه تجزیه استان آذربایجان از ایران قرار دهند.

برای آن که خوانندگان مجله در جریان این امر قرار بگیرند که این موضوع در سالهای پیش نیز مورد اعتراض ایرانیان قرار گرفته است، به نقل بخشی از مقاله «آران و مسأله آذربایجان» نوشته شادروان دکتر محمود افشاریزدی در مجله آینده، جلد سوم، شماره ۹ (نمره مسلسل ۳۳)، ۲۴ اسفند ۱۳۰۶، ص ۴۵۶، ۵۳۷ - ۵۳۹ می پردازیم:

«...موقع جنگ بین المللی [اول] به بهانه بودن قشون روس در ایران، ترکها [ترکان عثمانی] به آذربایجان حمله آورده و حتی تبریز را گرفتند، ولی مدت آن چندان نبود و بزودی روسها آنها را بیرون کردند. سپس بواسطه شکست، و انقلاب روسیه، قشون عثمانی وارد قفقاز شده و تا سواحل بحر خزر پیش آمد. در این موقع «دولتی» در نواحی تاتارنشین این طرف جبال قفقاز یعنی خانات سابق بادکوبه و شکی و شیروان و قریباغ و گنجه و نخجوان از طرف ترکها تشکیل گردید. این دولت جدید در حقیقت مشتمل است بر نواحی که در ایام قدیم به اسم «آران» معروف بود و یکی از ایالات ایران را تشکیل می داد. البته در این وقت هم بهترین اسمی که لایق «دولت» جدید باشد همان اسم تاریخی و زیبای «آران» بود. اما چون ترکها نسبت به ایران و مخصوصاً ایالت آذربایجان سوء نیت داشتند از همجواری با این ایالت ایران و اشتراک زبان آرانیهها با

یادبود فروغ فرخزاد در تکزاس

عصیان: فروغ فرخزاد ۱۹۳۵ - ۱۹۵۷» و «از تولدی دیگر تا مرگ: فروغ فرخزاد ۱۹۵۸ - ۱۹۶۷» ایراد کرد. و در طی این دو سخنرانی زندگی و آثار فروغ فرخزاد را شرح و تفسیر کرد. هیلمن کتاب جامع و مفصلی نیز دربارهٔ فروغ تألیف نموده که در شرف انتشار است.

در این کنفرانس عده‌ای از استادان ادبیات فارسی دانشگاه‌های امریکا، و همچنین عده‌ای از محققان ادب فارسی از دانشگاه‌های مختلف حضور داشتند که در چهار گروه به شرح زیر سخنرانی کردند:

جلسهٔ اول: ۱۳ فوریه، رئیس: احسان یارشاطر، سخنرانان:

حمید دبّاشی از دانشگاه پنسیلوانیا تحت عنوان «کاریزما، پدشاهی و گناه: فروغ فرخزاد و عوامل سازندهٔ فرهنگ ایران» به تجزیه و تحلیل آثار فروغ در چهارچوب گستردهٔ فرهنگ و ادب فارسی پرداخت. وی ابتدا مطالعاتی را که تا کنون دربارهٔ فروغ صورت گرفته است نقد و بررسی نمود و سپس به وجوه مختلف رویارویی شعر وی با عوامل سازندهٔ فرهنگ ایرانی اشاره

بمناسبت بیستمین سالگرد مرگ فروغ فرخزاد، شاعر معاصر ایرانی (۱۹۳۵ - ۱۹۶۷) برنامهٔ یادبودی در تاریخ ۸ تا ۱۵ فوریهٔ ۱۹۸۷ در دانشگاه تکزاس برگزار شد. سه روز آخر آن به کنفرانسی اختصاص داشت که بهمت مایکل هیلمن استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مذکور و با همکاری چند واحد آموزشی دانشگاه تکزاس در آستین و بنیاد مطالعات ایران در واشنگتن ترتیب داده شده بود.

در روز یکشنبه، ۸ فوریه، واحد تلویزیونی نیما برنامهٔ مخصوصی را که شراگیم یوشیج دربارهٔ فروغ تهیه کرده بود پخش کرد. نمایشگاهی نیز بنام «فروغ فرخزاد: بعد از ۲۰ سال»، شامل منتخباتی از آثار و نامه‌های فروغ به دوستان و خویشانش و نیز عکسهایی از وی ترتیب داده شده بود. در جریان این برنامهٔ یاد بود، فیلم «خشت و آینه»، ساختهٔ نویسنده و فیلمساز ایرانی، ابراهیم گلستان، با شرکت فروغ بمعرض نمایش گذاشته شد.

در روزهای ۱۰ و ۱۲ فوریه مایکل هیلمن دو سخنرانی بترتیب تحت عناوین «از تولد تا

کرد.

پرداخت و ضمن نقد تحلیلی برخی از آن ترجمه‌ها به مسائل مختلفی که در ترجمه اشعار فروغ وجود دارد اشاره کرد.

جلسه سوم: ۱۴ فوریه، بعد از ظهر، رئیس جلسه: تیکو. سخنرانان:

ژاله حاجی باشی از دانشگاه آستین شعر «گناه» فروغ فرخزاد را زیر عنوان «تعریف مجددی از گناه» ارزیابی کرد و چهارچوب آن را موضع طرح و تعریف جدیدی از گناه دانست.

محمد رضا قانون پرور از دانشگاه آستین شعر «تولدی دیگر» فروغ را زیر عنوان «تعبیری دیگر از تولدی دیگر» بررسی و رشته‌های الفت و نیز موارد ترکیب اجزاء مختلف این شعر را بازشناسی کرد.

احمد کریمی حکاک از دانشگاه واشنگتن، سیاتل درباره «ساختمان استفهامی» ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد» سخن گفت و به تأویلی دقیق از آخرین شعر بازمانده از فروغ پرداخت و طرق مختلفی را که شاعر برای انتقال معنی در صنعت شعری خود بکار گرفته است باز شناخت.

پری صابری کارگردان و هنرپیشه سینما و تئاتر، نمایشی بر اساس اشعار و نوشته‌های پراکنده فروغ تهیه کرده بود که ساعت ۷:۳۰ بعد از ظهر به روی صحنه آمد. محتوی نمایش شرح حال گونه‌ای از فروغ توأم با فراز و نشیبها و تألمات روحی مستمر او بود؛ با ترکیب موزون و همناختی از برخی از اشعار فروغ و نیز نامه‌ها و یادداشت‌های پراکنده اش. صابری تصویر بالنسبه کاملی از زندگی هنری و شخصی وی ترسیم کرد.

توضیح آن که علاوه بر شرکت کنندگان در

لئوناردو عالیشان از دانشگاه یوتا تحت عنوان «فروغ و الهه فراموش شده اسفندارمذ» سخن راند. وی فروغ را شاعری که به جوانب مادی و زمینی حیات توجه خاص مبذول داشته است معرفی کرد و پیشینه تاریخی این جوانب مادی و خاکی را در اسطوره‌های ایرانی و بخصوص در الهه اسفندارمذ جستجو کرد.

فرزانه میلانی از دانشگاه ویرجینیا زیر عنوان «عریانی باز یافته: باغ عدن فروغ فرخزاد» به تجزیه و تحلیل شعر «فتح باغ» پرداخت. وی این شعر فروغ را تمثیلی از حضور زن در باغ عدن دانست، و طی ارزیابی وجوه مشترک و متفاوت این دو باغ به اندیشه‌های بکری در تخیلات شاعرانه فروغ دست یافت.

جلسه دوم: ۱۴ فوریه، پیش از ظهر، رئیس: ویلیام هائوی. سخنرانان:

محمد ولدی از دانشگاه تکراس در آستین تحت عنوان «آگاهی زنانه از قره العین تا فرخزاد» سخنرانی و طی آن تاریخچه رشد خود آگاهی زنانه را در تاریخ معاصر ایران بررسی کرد.

شهبلا حائری از دانشگاه براون تحت عنوان «زن و ازدواج در ایران» وجوه تشابه و تفاوت فروغ فرخزاد و پروین اعتصامی را از خلال اشعارشان مورد بحث قرار داد و آن دو را در ارتباط و تداوم شاعرانه بیشتری از آنچه به تصور می‌آید شناساند.

حسن جوادی از دانشگاه کالیفرنیا در برکلی زیر عنوان «اشعار فرخزاد به انگلیسی: ارزیابی ترجمه‌های موجود»، به بررسی ترجمه‌های مختلفی که از اشعار فروغ به انگلیسی شده است

کرد. در این نوار فروغ قسمتهایی از اشعار خود را به روایتی منحصر بفرد و غیر از آنچه در کتابهای او بچاپ رسیده خواننده است.

این جلسه و به همراه آن کنفرانس با یک دقیقه سکوت به یاد فروغ فرخزاد و با ایراد سخنانی مملو از احساسات خالصانه حشمت مؤید پایان رسید.

متن کامل سخنرانیهای این کنفرانس در شماره مخصوصی از سالنامه ادبیات شرق و غرب زیر نظر مایکل هیلمن در سال جاری بچاپ خواهد رسید. افسانه دباشی

کنفرانس عده زیادی از ایرانیان مقیم آستین نیز در این نمایش حضور داشتند.

جلسه چهارم: ۱۵ فوریه. رئیس: حشمت مؤید. سخنرانان:

کریم امامی، ناشر و متقد ایرانی تحت عنوان «بزرگداشت خصوصی و منتقدانه از فروغ فرخزاد» سخنرانی کرد و مطالب گسترده و بسیار جالبی را درباره زندگی حرفه ای، شخصی و شاعرانه فروغ با حصار در میان گذاشت. تیکو، در این جلسه، نوار مصاحبه ای را که شخصاً با فروغ در تهران بعمل آورده بود، پخش

ره آورد

نشریه آزاداندیشان ایران

ناشر و سردبیر: حسن شهپاز

مجله ایست که هر سه ماه یکبار انتشار می یابد.

نیت سردبیر اینست که به فرهنگ ایران خدمت کند و از این رهگذار، در حفظ و اشاعه این فرهنگ در بین ایرانیانی که در خارج از وطن بسر می برند بکوشد. هر شماره متضمن یک سلسله نوشتارهای تحقیقی پیرامون فرهنگ و هنر ایران است و این مقالات عموماً بقلم استادان صاحب نظر نگاشته شده است.

لطفاً برگ اشتراک زیرین را پر فرمائید و همراه چک ارسال دارید تا نام شما در شمار مشترکان قرار گیرد.

اشتراک سالانه: چهار شماره ۲۰ دلار

هر شماره ۵ دلار

خارج از امریکا:

زمینی ۲۶ دلار

هوایی ۵۰ دلار

Rahavard Persian Journal

P.O.Box 24640 Los Angeles, CA 90024

Telephone: (213) 470-2276

برگ اشتراک ره آورد

آقای سردبیر

به پوست _____ چک شماره _____

بانک _____ به مبلغ _____ دلار ارسال می شود.

متمنی است نام مرا در شمار مشترکان برای مدت _____ بنویسید

نام مشترک _____

نشانی خیابان _____

شهر و ایالت و کد پستی _____

تلفن _____

«بنا های آباد گردد خراب
ز باران و از تابش آفتاب
بی افکنم از نظم کاخی 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.

هزار واژه

واژه‌هایی که در زبان فارسی بیش از دیگر واژه‌ها بکار می‌رود

براساس تحقیق سالهای ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۷

طراح و سرپرست طرح پژوهش

لیلی ایمن (آهی)

در ۱۰۰ صفحه بقطع بزرگ

بها: ۱۰ دلار

از انتشارات :

بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا
به این نشانی ارسال دارد:

P.O. Box 39107, Washington, D.C. 20016

یکی بود، یکی نبود: غیر از خدا هیچ کس نبود

زال و سیمرغ

مجموعه ۱۶ قصه برای کودکان

زال و سیمرغ، به روایت: م. آزاد
فهرمان، 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: ثمین 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.

تاریخچه
شیر و خورشید

نوشته:

احمد کسروی

بها : ۲ دلار

از انتشارات :

بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

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 می کنده ای با دف و نی ترسایی :
گر مسلمانی از این است که حافظ دارد
وای اگر از پس امروز بود فردایی

دیوان حافظ

تصحیح شادروانان :
محمد قزوینی و قاسم غنی

بها با جلد مقوایی : ۱۹/۵۰ دلار

از انتشارات
بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال دارید:

P.O.Box 39107, Washington, D.C. 20016

meaning of a class designation, something like "commoner" or, perhaps, in the Iraqi, context, "peasant", as contrasted with an Arab knight or citizen. Morony knows this -- in his earlier book, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, 1984), he glosses "ilj" as "a person of low social status" (p.531) and as "a lower class person" (p. 184) -- which makes his present choice of the sometimes inappropriate equivalent "lout" puzzling. Similarly, Morony's consistent translation of *qawm* as "folk" sometimes leaves us wondering what the meaning of a particular passage is. *Qawm sometimes means simply "a group of people", but at others means specifically "the enemy", and suggesting in the translation which nuance was intended by the author would have clarified some rather nebulous passages (e.g., on pp. 67-68). The phrase wa mā lanā wa li-hādha [al-minbar] means not "it is not for us or for this pulpit", but "what have we to do with this pulpit?" (p. 102); cf. Wright, Arabic Grammer, II. 150C.*

The translation has very few misprints; several that I noted seem to imply that the publisher's copy-editors need to review the use of the apostrophe (e.g., p. 32, "he was it's governor..."; p. 43, "of their's"; p. 113, "when I heard it's roar...").

For the most part, however, these are but minor blemishes in a volume that generally meets high standards. It will doubtless find much use, and deserves a warm welcome.

Fred M. Donner
The Oriental Institute
University of Chicago

the casual reader, is the fact that the book nowhere contains any key to the abbreviation codes used in some of the footnotes. evidently referring to various manuscripts of al-Ṭabarī's text. Perhaps such a key has been provided in volume one of the series, to serve for the series as a whole, but since I did not have volume one at hand, it remains a mystery what "C", "Co", and "O" refer to (presumably, "the text" refers to the text of the Leiden edition, and "Cairo" refers to the text of the Cairo edition).

Another problem — with somewhat more momentous implications for the book's utility, however — is that the indexing appears to be erratic. While toponyms and personal names (including, I am glad to say, the names in *isnāds*) are thoroughly indexed, for which we must be most grateful, the indexing of subjects is haphazard. For example, there is only one entry under "*shurtah*" (police)," even though the *shurtah* is mentioned many times throughout the text; moreover, the non-Arabic reader, for whom a translation such as this is most obviously intended, could certainly expect at the least a cross-reference — "police, see *shurtah*" — yet none is provided. In any case, it might be well to register here my suggestion that the editorial board of the translation project arrange to have a thorough, comprehensive index of the complete series prepared, once all 38 volumes have appeared in print, to spare readers the need to sift through 38 separate indexes in search of a particular person, place, or subject. At that time, of course, the editors should carefully consider what subject entries they wish to include in the index, and be certain that each volume is carefully searched for appropriate entries, rather than just relying on the existing subject entries in the index to each volume, which, to judge from this example, may be quite deficient. Such a unified index would form a fitting capstone to this monumental project. It would guarantee that the translation series would be one of real utility, both to the non-specialist reader and to the serious researcher who, at present, has no carefull subject index of al-Ṭabarī to consult.

Although the translation itself is quite accurate, a few details must be corrected. Occasionally, the translator seems to have chosen the wrong vocalization for a proper name: e.g., it is probably Talīd b. Zayd, not Tulayd (p.51); Ḥaṣīra, not Ḥuṣayra (pp. 50, 141); al-Mubāarak, not al-Mubārik (p. 219); Zaḥḥāf, not Zuḥḥāf (pp. 100, 105); and perhaps Qurayb, not Qarīb, although opinion appears divided on this (p.100) (but cf. al-Dhahabī's *Al-Mushtabih fī asmā' al-rijāl* [Leiden,1863], p. 423). Note also Judhām (not "Ḥudhām"), p. 130

In a few cases, I found Morony's selection of a particular English equivalent grating; for example, he consistently uses "lout" to render "*ilj*", a word that frequently appears. This translation is suitable at times, particularly where *ilj* is being used as a pejorative, but in most cases it quite clearly has the

Book Reviews

Fred M. Donner

the History of al-Ṭabarī, vol. XVIII. *Between Civil Wars: The Caliphate of Mu'āwiyah*, translated and annotated by Michael G. Morony (Albany: State University of New York Press, 1987)

With the appearance of this volume, the massive project of translating the complete text of al-Ṭabarī's *Ta'rikh al-rusul wal-mulūk* draws one step closer to completion. Michael G. Morony, of the University of California, Los Angeles, has undertaken the arduous task of translating this section of the text, and is to be thanked for having provided us with an English version that is, in this reviewer's opinion, both quite readable and reasonably accurate. I was repeatedly impressed by Morony's ability to convert the often formal or stilted Arabic phrases, particularly in the passages of dialogue which abound in this text, into idiomatic English, while capturing the essential meaning of the phrases. A few passages of the translation, chosen at random and checked against the original text, confirm the general fidelity of the translation to the meaning of the original. Morony has carefully compared the original text of the Leiden edition with parallel passages in a large number of published sources, such as al-Balādhurī's *Ansāb al-ashrāf*, the *Kitāb al-aghānī*, the *Naqā'id* of the poets Jarīr and Farazdaq, Maydanī's *Amthāl*, etc. These parallels have clarified the meaning of many opaque spots in the text, and the translator is to be commended for his efforts in this direction, which help reduce the disadvantage imposed by the fact that there exists no truly critical edition of al-Ṭabarī's text based on all the extant manuscripts. Morony has also provided the reader with a large number of concise, but generally very illuminating, explanatory glosses in the footnotes; these, too, add measurably to the ease with which one can read this translation. No translation can be perfect for all needs, of course, but this volume has the marks of a very reliable and serviceable one.

There are, inevitably, some features that raise doubts or questions in the reader's mind. Perhaps most puzzling, although not of particular import for

objective admiration of her work.

However, there has been no lack of individuals, though insignificant by all norms, who, for obscure motives, have tried to discredit Parvīn and declare her fame undeserved. One of them went even so far as to write a book in 1977, that is 36 years after her death, to prove that she completely lacked in intellectual capacity and that the well-known *Dīvān* has been composed by someone else. Some of her admirers, on the other hand, have started shroding her memory in a web of romantic stories. Few others, carried by revolutionary zeal of the last nine years, would like to present her as the voice of the suppressed masses, one of them even suggesting that she probably was killed by the old regime!

The contribution first discusses these trends, and then carries a selection of tributes paid to Parvīn by a number of outstanding Iranian scholars, including a poem by Bahār. A selection of her own poems closes this commemorative tribute.

Selections

Parvīn E'tesāmī Remembered*

by

Heshmat Moayyad

The 80th anniversary of the birth of the poetess Parvīn E'tesāmī (March 16, 1907 - April 5, 1941) offers the occasion for a brief commemoration of her work and a glance at her image in Iranian's writings. **

Along with M.T. Bahār, Parvīn assumes the highest rank among the traditional poets of Iran in this century. She composed 211 poems of various lengths, mostly in mathnavī, qasīda, and qit'a forms. The substance of her poetry is didactic and moralising. She is critical of the social injustice prevailing in her country and expresses deepest sympathy for the poor and the helpless children. Characteristic of her style are the many fables and strife poems, mostly involving birds, flowers, and inanimate objects. No poet in the history of Persian literature has fared better and more penetrating in this genre.

The first edition of Parvīn's works, containing 158 poems, appeared in 1935 in only 1000 copies. Shortly after her death in 1941 the complete Divan was published in 3000 copies. It has gone through at least 8 printings since then, each time in a much larger number. In addition to these editions published by her brother, several other editions of the full text as well as selections have also appeared.

Parvīn is one of the most popular poets of Iran in this century. Famous Iranians from Moh. Qazvīnī, Dehkhodā, and Bahār down to the younger scholars of today have all showered upon her words of praise and even wonder. Her flawless character has always added personal sympathy to

* *Abstract translated by the author.*

** For more see: A Nightingale's Lament. Selections from the poems and fables of Parvīn E'tesami (1907-41). Mazda Publishers 1985. A new edition of her Divan with a new introduction and a bibliography, also published by Mazda Publishers, is due soon to appear.

Islamic Art and Architecture: the Necessity of Changing a Rubric*

by

Mehdi Burbur

In the history of art and the profession of art connoisseurship, no term is as poorly articulated as "Islamic Art and Architecture." Despite this, the practice of using the adjective Islamic to classify art has generalized and produced such terms as "Islamic metalwork", "Islamic gardens", and "Islamic miniatures and painting." What makes the practice more alarming is that those who are aware of the problems created by such terms and their inappropriateness are among the worst offenders. Oleg Grabar in his *The Formation of Islamic Art* is forced to use "Jews Islamic Architecture" and "Christian Islamic Architecture."

The author's article deals with his objections to this rubric.

* Abstract translated by Paul Sprachman.

correspondence of Yūsuf, Ya'qūb, and Zulaiyhā to the three-fold divisions of Intellect, i.e., Beauty, Sorrow, and Love respectively, and compares Avicenna's (Ibn Sina) *Risālat al-'ishq* (treatise on love) with the *Munis al-'ushshāq*.

Islamic Art and Architecture The Necessity of Changing a Rubric

by
Mehdi Sadati

The history of art and the position of art in Islamic culture, as well as the points associated with Islamic art and architecture. The author discusses the practice of using the subject matter to identify art, the historical and cultural context, and the role of the artist. The author also discusses the relationship between art and religion, and the role of art in the development of Islamic culture. The author concludes that the history of art and architecture in Islam is a rich and diverse field, and that it is essential to understand the cultural and historical context in order to appreciate the art and architecture of this period.

The Best of Tales in
the Persian Writings of Suhrawardī
(Abū al-Futūḥ Shihāb al-Dīn Suhrawardī, 1155-91)*

by

Zhaleh Mahmoud

After briefly writing about Suhrawardī the man, the author introduces his school of illuminatist philosophy (*Hikmat-i-ishrāq*) and discuss its two bases: Peripatetic Philosophy and "presential" knowledge (H. Corbin's term) that comes as intuition after enlightenment. In explaining the name of his philosophy Suhrawardī says "it is illuminated from the east where the sun rises, the Orient," where the pre-Islamic Persian sages developed their philosophy of the light-of-Glory. *Hikmat-i-ishrāq*, then represents an amalgam of ancient Persian philosophy and the gnostic and theosophical systems of Islam. Understanding of this amalgam comes only through an appreciation of truths of the human soul and the hermeneutics of human existence. Suhrawardī's method of conveying those truths is filled with parables and mysteries, the understanding of which is impossible unless the individual has mastered the method of interpretation used by the people of the East. For this reason, in mystical literature one is confronted by many tales and parables; Suhrawardī turns old stories into such tales and parables in indicating the various levels of understanding attained by seekers enlightenment.

In this essay, the author examines Suhrawardī's treatise called. *Fīḥaqīqat al-'ishq* (on the truth of love) or *Munis al-'ushshāq* (the lovers' companion), in which he offers an artful and inspired refashioning of the ancient tale of Yūsuf and Zulaykhā. To demonstrate how Suhrawardī refashioned the tale, the author compares his version to that found in the Torah, Qurān and its exegesis, and in other works of Persian literature. She also discusses the question of the Perfect Man in Suhrawardī's tales, and points out the

* Abstract translated by Paul Sprachman.

versed in Persian, the impact of the Persian language and literature on Uzbek is still evident. It is then not surprising that there is an abundance of Persian words in contemporary Uzbek.

Various types of borrowings including Persian loanwords and loanblends in Uzbek are presented in this article. In the analysis of these words some of the phonetic and semantic modification of expressions include: 1) words with minor or no phonetic and semantic alterations; 2) semantically similar, phonetically altered words; 3) semantically altered words; 4) phonetically and semantically altered words; 5) grammatically altered words; 6) Persian words with Uzbek affixes; 7) Uzbek words with Persian affixes; 8) compounds with Persian and Uzbek free morphemes.

The article ends with a list of common Persian names used by Uzbeks today. Some of the categories include toponyms, historical sites, residential districts, and personal names. Marashi observes that the existence of thousands of Persian linguistic elements in contemporary Uzbek and the compounding of a lexicon of the two languages indicate how much of a stronghold the Persian language has in the region. Today in Uzbekistan the native language of the people is Uzbek and the language of science, industry, politics, and administration is Russian. However, the educated people make an effort to learn the language of Rūdakī, Khayyām, Rūmī, Jāmī, and Fānī, and once they have mastered it, they embrace it.

Persian Loanwords in Uzbek*

by

Mehdi Mar'ashi

The Persian and Uzbek linguistic data reported in this article were collected by Mehdi Marashi during his four-month Fulbright lecturing/research assignment at the college of Oriental Studies, Tashkent State University in the spring semester of 1984-85. The primary sources of the data include native speakers of Uzbek at the Persian department of the University, and local broadcasting programs of radio and television. Being closely associated with the faculty and students at the college, the writer had the advantage of personally discussing and verifying the data in determining the phonetic and semantic modification of the Persian expressions used in Uzbek.

The analysis of the linguistic data is prefaced by an historical overview of the influence of the Persian language and literature in Central Asia. In pre-Islamic times, the Bactrians, Sogdians and Khwārazmians, who were all of Persian origin, left traces in the region long before the Turkic-speaking peoples of Mongol, Tartar, and Uzbek extractions settled in central Asia. In post-Islamic times, cultural relations between Iran and central Asia expanded tremendously. During this period, the first great Persian Language poets and scholars emerged from cultural centers of Samarqand, Bukhara, Marv, Rudak, Balkh, etc. The Samanids created a renaissance in Persian poetry and letters which had stagnated for two centuries after the Arab invasion. After the Samanids' defeat (999 A.D.), Iran and Central Asia fell in the hands of rulers who were all of turkic origin. Despite this, Persian language and poetry blossomed and reached perfection in Bukhara, Samarqand, and other cities and villages of the region. Persian continued to be the common literary language of Iran and Transoxania up to the Safavid era. In the second half of the fifteenth century, Chaghatay literature began to develop in that region. However, since Uzbek literature was first created by those who were well

* Abstract translated by the author.

Contents

Iran Nameh

Vol. VI, No. 1, Autumn 1987

Persian

Articles

Selections

Book Reviews

Communications

English

Abstract of Articles:

"Kūsh" or "Gūsh"?	<i>Jalal Matini</i>	1
The Royal Audience in Iran (2)	<i>Djalal Khaleghi Motlagh</i>	3
Persian Loanwords in Uzbek	<i>Mehdi Mar'ashi</i>	4
The Best of Tales in the Persian Writings of Suhrawardī	<i>Zhaleh Mahmoud</i>	6
Islamic Art and Architecture: the Necessity of changing a Rubric	<i>Mehdi Burbur</i>	8

Selections:

Parvīn E'tesāmī Remembered	<i>Heshmat Moayyad</i>	9
----------------------------	------------------------	---

Book Reviews:

<i>The History of al-Ṭabarī</i> , Vol. XVIII translated and annotated by Michael G. Morony	<i>Fred M. Donner</i>	11
--	-----------------------	----

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

A Publication of the Foundation for Iranian Studies

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. Safa, Professor Emeritus,

University of Tehran

Roger M. Savory, *University of Toronto*

Ehsan Yarshater, *Columbia University*

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

"Kūsh" or "Gūsh"? —

Jalal Matini

The Royal Audience in Iran (2) —

Djalal Khaleghi Motlagh

Persian Loanwords in Uzbek —

Mehdi Mar'ashi

The Best of Tales in the Persian

Writings of Suhrawardī —

Zhaleh Mahmoud

Islamic Art and Architecture:

the Necessity of changing a Rubric —

Mehdi Burbur

Selections:

Parvīn E'tesāmī Remembered —

Heshmat Moayyad

Book Reviews:

The History of al-Tabarī, Vol. XVIII —

Fred M. Donner