

Iran Nameh

A Persian Quarterly of Iranian Studies

Volume 27, Number 4, 2012

Mohammad Hassan Ganji, 1912–2012

Mohammad-Ebrahim Bastani-Parizi

Fakhr-al-Dowleh Amini

Nasser Mohajer

Shaping The Institution of *Marja'-i Taqlid*

Ahmad Kazemi-Moussavi

Translation of the Bible into Persian

Majid Gholami-Jalise

Persian Printing in the Indian Subcontinent

Mehrdad Ramezannia

Abdu'l-Bahá on Jewish Immigration to Palestine

Kamran Ekbal

Hafez and Modernism

Reza Ghanadan

Love and Sexuality in Classical Persian Literature

Kamran Talattof

Genealogy of Love

Farzaneh Yusof-Qanbari

Sexual Relationships in Sassanian Texts

Maryam Dezhakhoooy

Catamite in Ancient Iran

Sirus Shamisa

Love Poetry as Fiction

Hasan Zolfagari

Iraj Mirza's '*Arif Namah* and Hajviyat

Ana Ghoreishian

Majnun and Udhrite Love Poetry

Ali-Asghar Seyed-Gohrab

Nezami's *Five Treasures*

Ghahreman Shiri

On Love Fables and Love Poetry

Mohammad Jafari-Qanavati

The Subject in Jalal al-Din Rumi's *Masnavi*

Mahdi Tourage

Nizami's Unlikely Heroines

Kamran Talattof

Book Reviews

ISSN 2159-421X (online)

ISSN 0892-4147 (print)

published by the

Foundation for Iranian Studies

irannameh.org

فهرست

ایران نامه

سال ۲۷، شماره ۴، ۲۰۱۲/۱۳۹۱

یاد بعضی نفرات

- ۴ آدم خودساخته: در طلسم قلعه جمشید
محمدابراهیم باستانی پاریزی

فرگرد پژوهش

- ۳۴ فخرالدوله امینی: واقعیت و افسانه
ناصر مهاجر

- ۵۲ نقش تنش‌های مذهبی در شکل‌گیری نهاد مرجعیت تقلید
احمد کاظمی موسوی

- ۶۲ ترجمه‌های چاپی کتاب مقدس به زبان فارسی
مجید غلامی جلیسه

- ۷۸ فرهنگ نشر فارسی و مباحث پارسی‌نگاری در شبه‌قاره هند، سده نوزدهم
مهرداد رمضان‌نیا

- ۸۶ عبدالبهاء، ملیت‌گرایی و هجرت یهودیان به فلسطین
کامران اقبال

- ۱۲۰ حافظ و مدرنیسم
رضا قنادان

عشق و جنسیت در داستان‌های عاشقانه ادبیات کهن فارسی

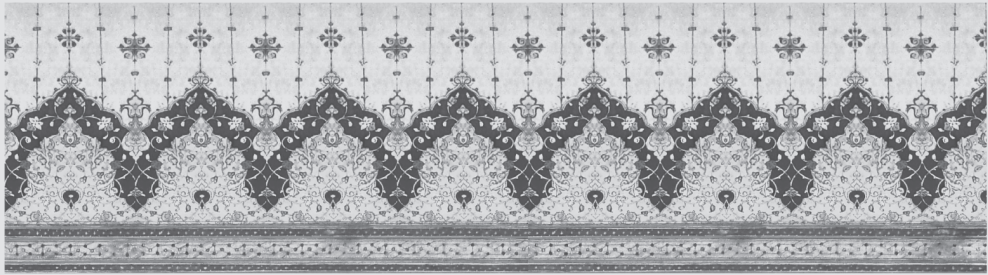
کامران تلطف، ویراستار مهمان

- ۱۳۸ پیش‌درآمد
کامران تلطف

- ۱۴۴ تبارشناسی عشق
فرزانه یوسف قنبری
- ۱۵۲ روابط جنسی در متون ساسانی
مریم دژم‌خوی
- ۱۶۴ غلامبارگی در ایران باستان
سیروس شمیسا
- ۱۶۸ ویژگی‌های داستان‌های عاشقانه از منظر عناصر داستانی
حسن ذوالفقاری
- ۱۸۰ جنسیت و آلات جنسی: کندوکاوی در عارف‌نامه و هجویات ایرج میرزا
آنا قریشیان
- ۱۹۲ مجنون و شخصیت‌های شعرهای عاشقانه عذرابی
علی‌اصغر سیدغراب
- ۲۰۲ دلالت‌های متنی و فرامتنی در منظومه‌های نظامی
قهرمان شیری
- ۲۱۶ تأملی در افسانه‌های عاشقانه و مقایسه آنها با منظومه‌های عاشقانه
محمد جعفری (قنواتی)
- ۲۲۶ موضوع دگرگونی و دگرگونی موضوعی در مثنوی مولانا
مهدی تورج
- ۲۳۸ زنان قهرمان در آثار نظامی گنجوی
کامران تَلطف

نقد کتاب

- ۲۵۸ جری رایت و اورت راوسن: هم‌جنس‌پسندی در ادبیات کلاسیک عربی
پویه خوشخو ثانی
- ۲۶۴ منیرو روانی‌پور: اهل غرق
رویا خوش‌نویس انصاری



IRAN NAMEH

**A Persian Quarterly
of Iranian Studies**

Editor-in-Chief, Mohamad Tavakoli
editor@irannameh.org

Published regularly since 1982

ISSN 0892-4147 (print)

ISSN 2159-421X (online)

فصلنامه ایران شناسی

ایران نامه

سردبیر، محمد توکلی

”مجله‌ای چنین سنگین و معتبر و آموزنده و ارزنده“

امیر پیشداد

”a serious and objective scholarly journal“

Encyclopædia Iranica

Digital Subscription Rates

VOLUME 28, No.1-4 (2013)

Individual \$40 . Institution \$120

Subscription Details

Institution:

First Name:

Last Name:

Email:

Website:

Mailing address:

It's easy easy to subscribe!

Please visit:

www.irannameh.org

Join *Iran Nameh* on facebook

<http://www.facebook.com/irannameh>

Foundation for Iranian Studies

Department of Near and Middle Eastern

Civilizations

University of Toronto

4 Bancroft Avenue

Toronto, ON M5S 1C1, Canada

با اشتراک و هدیه دادن ایران نامه ما را در انتشار این فصلنامه ”آموزنده و ارزنده“ ایران شناسی یاری رسانید.

Subscribe to *Iran Nameh* and recommend Iran Nameh to your librarian!



Mohammad-Ebrahim Bastani-Parizi,
"Mohammad Hassan Ganji, 1912–2012: A Self-
Made Man," *Iran Nameh*, 27: 4 (2012), 4-33.

آدم خودساخته در طلسم قلعه جمشید

محمدابراهیم باستانی پاریزی

استاد بازنشسته دانشگاه تهران

Mohammad-Ebrahim Bastani-Parizi

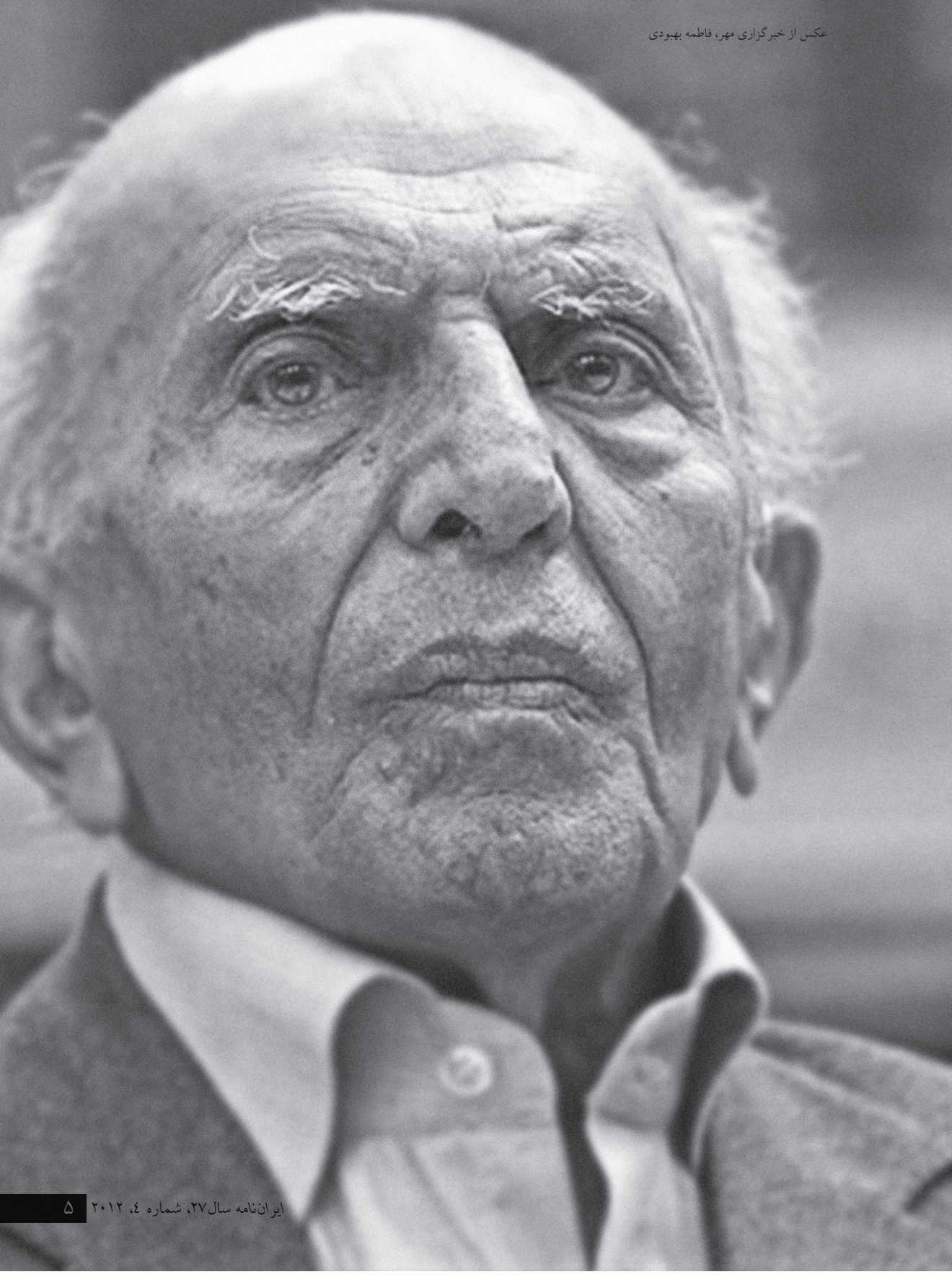
محمدابراهیم باستانی پاریزی مورخ، نویسنده، پژوهشگر، شاعر و استاد بازنشسته دانشگاه تهران است. بیش از ۶۰ عنوان کتاب منتشر کرده است که بعضی از آنها ۱۹ بار تجدید چاپ شده‌اند. از آن جمله‌اند پیغمبر دزدان، ذوالقرنین یا کورش کبیر، از پاریز تا پاریس، راهنمای آثار تاریخی کرمان، جامع المقدمات، مار در بتکده کهنه، افتاب زین فرشتگان، نوح هزار طوفان، حماسه کوریر، سیاست و اقتصاد عصر صفوی، گذار زن از گذار تاریخ، فرمانفرمای عالم و شمعی در طوفان.



ایستاده از راست به چپ: حسین خانی، کزازی، موسوی بجنوردی، نوشیروان، باستانی پاریزی
نشسته از راست به چپ: قاسمی، ادیب برومند، دکتر گنجی، دکتر ستوده، معینی کرمانشاهی،
نراقی، ۱۵ اسفند ۱۳۹۰.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/4-33

عکس از خیرگزاری مهر، فاطمه بهبودی



اگر تاریخ تحول شهرها را از نظر بگذرانیم، خواهیم دید که هر یک بر اثر یک دسته عوامل جغرافیایی مخصوص به وجود آمده و تا آن اصول موجود بوده‌اند به حیات خود ادامه داده‌اند، ولی به محض اینکه آن عوامل از بین رفته، شهرها نیز رو به انحطاط گذارده و کم‌کم خراب و ویران شده‌اند. . . . شهر بیرجند، که مورد مطالعه ما در این مختصر قرار دارد، بهترین نمونه از یک مرکز تجمع انسانی است که بر اثر از بین رفتن عوامل انشاء آن، امروز 'مراحل آخرین' زندگانی شهری خود را می‌پیماید و در حقیقت 'دقایق احتضار' خود را می‌گذراند. . . . با توجه مختصری به محیط جغرافیایی مسلم می‌شود که 'بیرجند دیگر قادر به ادامه حیات نیست' و در محیط نامساعد امروزی محکوم به زوال یا انحطاطی است که تقریباً آن را در زمره دهات و قصبات در خواهد آورد. . . . در صدر اسلام، بیرجند یا بیرگند (۹) از دهات خیلی قدیمی بوده. . . . و فولکلور آن می‌رساند که در دوره‌های قبل از اسلام هم وجود داشته، ولی در ادوار سابق دارای جمعیتی کم، شاید حدود ۳ هزار نفر، و زندگی کشاورزی ساده بوده و بدین جهت توانسته است در محیط جغرافیایی نامساعدی که بیش از ۵۰ کیلومتر تا حاشیه کویر مرکزی ایران فاصله ندارد، به حیات خود ادامه دهد. . . . جمعیت قصبه بیرجند کم‌کم تا آنجا زیاد شد که در سال‌های جنگ بین‌الملل اول (۱۳۳۲-۱۳۳۶ق/۱۹۱۴-۱۹۱۸) به ۱۸ هزار نفر بالغ گردید. . . . هر قدر جمعیت آن افزوده می‌شد. . . . به همان نسبت فشار اقتصادی بیشتر شده و پایه زندگی اهالی نازل‌تر می‌شد. چنان که می‌توان به جرأت گفت که هیچ فرد متوسط بیرجندی در صد سال اخیر 'غذای کافی' نداشته است. . . . بر اثر اتصال راه شوسه مشهد به زاهدان. . . . با از بین رفتن قافله‌های شتر، علاوه بر آنکه لطمه‌ها به محصولات پوست و پشم ناحیه قاینات رسیده، شمار زیادی از زارعین که کار آنها تهیه علوفه برای این کاروان‌ها بود، صدمه زیاد دیدند و مقدمات بحران اقتصادی شروع شد. . . . بعد از خشکسالی ۱۳۲۴-۱۳۲۵ش/۱۹۴۵-۱۹۴۶ در این سال یک قطره باران در جنوب قاینات مشاهده نشده و سه سال خشکسالی است که معمرین ۹۰ ساله آنچنان خشکسالی را به خاطر ندارند و مردم ناچار به مهاجرت تن در دادند. در این سال حدود ۴۰ هزار تن از ۲۵۰ هزار تن مردم قاینات به مهاجرت رفته‌اند و جمعیت بیرجند از ده دوازده هزار نفر بیشتر نمانده. . . . در ضمن، مطالعه وضع

جغرافیایی مسلم می‌دارد که پایداری شهر مزبور در محیط نامساعد 'تقریباً محال' به نظر می‌رسد.

این یادداشت‌ها جزئی از مقاله مفصلی است که آن مقاله در مجله معتبر یادگار، سال ۳، شماره ۲، مهرماه ۱۳۲۵ش/سپتامبر ۱۹۴۶ و اندکی بعد از پایان جنگ بین‌الملل دوم به چاپ رسیده است و این همان سالی است که مخلص پاریزی از دانشسرای مقدماتی کرمان حایز رتبه دوم میان دانش‌آموزان شده و طبق امتیازی که داشتیم برای ادامه تحصیل در دانشسرای عالی به تهران آمدم و سال بعد وارد دانشسرای عالی شدم، در حالی که این مقاله را قبلاً تحت عنوان "انحطاط بیرجند" خوانده بودم و تأسف داشتیم که دیگر یک شهر بیابانی مهم را در شمال کرمان و جنوب خراسان نخواهیم دید.

وقتی وارد دانشسرای عالی شدم و دروس سال تحصیلی اعلام شد، متوجه شدم که نویسنده همان مقاله استاد جغرافیای انسانی و درس نقشه‌برداری و نقشه‌خوانی کلاس ماست؛ استادی در مراحل پایان جوانی و به قول پاریزی‌ها "دوان‌مرد" و اندکی سیه‌چرده و دودخورده بیابانی و سیاه‌سوخته کویری و نامش دکتر محمدحسن گنجی است و برای مخلص پاریزی جالب‌تر از همه اینکه او کسی نیست جز نویسنده همان مقاله "انحطاط بیرجند". استادی که چندصباحی پیش از آن از انگلستان و دانشگاه منچستر فارغ‌التحصیل شده و به ایران بازگشته، به علت کمالات اخلاقی و فضایل مکتسب که داشته، به دانشیاری یکی از بزرگ‌ترین استادان دانشگاه، یعنی عباس اقبال آشتیانی نایل آمده و با کمال علاقه و درکمال قدرت روحی و تسلط بر مطالب درسی کلاس خود را اداره می‌کند.

روزی که من وارد دانشکده ادبیات شدم، یک استاد سیاه‌سوخته کویری ما همین استاد محمدحسن گنجی بود که نقشه‌برداری درس می‌داد. آن روزها (۱۳۲۵ش/۱۹۴۶) گروه تاریخ و جغرافیا در درس‌ها مشترک بودند. پیر تاریخ ما عبدالحسین شیبانی وحیدالملک بود که تاریخ اروپا درس می‌گفت. بعد نصرالله فلسفی پیش از اسلام و صفویه و بعد رشید یاسمی دوران اسلامی و بعد خانابابا بیانی و مرحوم بهمنش و مرحوم عباس اقبال درس جغرافیای انسانی می‌گفتند. در جغرافیا، مرحوم دکتر احمد مستوفی - که سال‌ها بعد عروس خانواده ما از بستگان او شد - درس جغرافیای اروپا را می‌داد و دکتر احمد سعادت بوشهری درس هواشناسی می‌داد و پیر دیر جغرافیا، جناب کیهان، درس جغرافیای اقتصادی و جغرافیای سیاسی ایران می‌گفت، و من در دوره دبیرستان

با همه این اسم‌ها آشنا بودم، چه از طریق مجلات و چه از طریق کتاب‌های درسی.

طبعاً در روزهای نخستین درس و گفت‌وگو با استادانی مثل دکتر صدیق اعلم و دکتر بیژن و دکتر جلالی روان‌شناس و دکتر محمد خوانساری، نماینده دکتر سیاسی، و خود دکتر سیاسی و دکتر محمد معین و استاد استادان دکتر هوشیار که روش تدریس درس می‌داد و حبیب‌الله صحیحی برایم هیجان‌انگیز بود. اصلاً مرحوم حبیب‌الله صحیحی را من دیده بودم. او در امتحان کلاس نهم سیرجان به بازرسی امتحانات آمده بود. او معلم زبان فرانسه گروه تاریخ بود و مؤلف کتاب فرانسه دبیرستان‌ها نیز بود. خودتان می‌توانید میزان هیجان کسی را درک کنید که از پاریز راه افتاده، آمده به تهران در مدرسه شیخ عبدالحسین اتاق گرفته و حالا سروکارش با نسل اول تحصیل‌کردگان بعد از مشروطه و نخستین استادان دانشگاه ایران افتاده و در پوست نمی‌گنجد.

سال‌های بسیاری لازم بود تا برایم روشن شود که احکام تاریخ و جغرافیا و اصولاً همه علوم انسانی جزء احکام مطلق و بتی و قطعی و جزئی معارف بشری نیست، بلکه عموماً احکامی است نسبی و آب‌بردار و حتی دقیق‌ترین آنها نیز همیشه خدشه‌بردار است. چنان که فی‌المثل می‌گوییم در سرشماری یک روز جمعه اسفند ۱۳۱۸ ش/مارس ۱۹۳۹، جمعیت تهران اندکی بیش از ۵۱۸ هزار نفر بوده است. با اینکه می‌دانیم که دوره رضاشاهی بود که در یک روزی اعلامیه "حکم می‌کنم" بعد از کودتا صادر کرده بود و با اینکه آن روز قرار شده بود همه در خانه‌ها بمانند و ماندند و جواب مأموران را دقیقاً بدهند و دادند، به راستی اگر همه اینها، یعنی در خانه ماندن و جواب روشن دادن صددرصد عملی شود، آیا در آن روز و آن شب هیچ‌کس در تهران از دنیا نرفته است؟ و آیا هیچ فرزندی آن روز بر سر خشت نیفتاده، یعنی متولد نشده است؟ پس این جمعیت که از تقیر و قظمیر صحبت می‌کند، باز هم اگر نه یک درصد، بل یک در هزار یا یک در میلیون خدشه‌بردار باشد، همین امر مطلق بودن احکام علوم انسانی را زیر سؤال می‌برد.

به‌خاطر دارم که وقتی جغرافیای کیهان را در دانشگاه تهران می‌خواندیم، رسیدیم به شرحی در باب شهربایک که در آن نوشته شده بود: "از محصولات شهربایک یکی هم خرماست." من وقتی در کلاس ماژور مسعودخان کیهان این سطور را خواندم، ترسان و لرزان خدمت استاد کیهان رفتم و آرام و آهسته عرض کردم: جناب

استاد، این شهربایک که شما نوشته‌اید خرما داده، همسایه کوهستان ما پاریز است و جایی است که در قلب‌الاسد تابستان گاهی درخت‌های گردو را سرما می‌زند. خرما چگونه به عمل می‌آید که باید گرمای خرماپزان را تجربه کرده باشد؟ استاد کیهان، که مردی ملایم و شریف و دوست‌داشتنی بود، در جواب گفت: فرزندان، من هم می‌دانم که شهربایک سردسیر است، اما این مطلب را از یک کتاب جغرافیایی (گمان کنم معجم‌البلدان، تردید از من است) نقل کرده‌ام.

حالا بعد از 'مشت‌مال' دکتر گنجی در باب بیرجند، نوبت سروکیسه‌کردن جناب کیهان است و باید اشاره - ای هم بکنم به شرحی که در کتاب وزارت جغرافیا در سیرجان خوانده بودم و یکی از مؤلفان نامدار آن کتاب، همین جناب مسعود کیهان بود.

در شهریور بیست که من در سیرجان دوره اول دبیرستان را می‌خواندم، در کتاب جغرافی وزارتتی، یک صفحه تمام درباره دریای خزر نوشته شده بود:

به زودی این دریاچه خشک خواهد شد و بر طبق حساب‌های مهندسی، تا ۳۷ سال دیگر دریای خزر از بین خواهد رفت، زیرا که عمده واردات این دریا رودخانه‌های شمالی است، به‌خصوص شط بزرگ ولگا که تا اندازه‌ای جبران تبخیر آب را می‌کند و اکنون در کاسپین مشغول ساختن سدی روی ولگا می‌باشند که آب آن برای آبیاری بیابان‌های شمال دریاچه خزر به کار برده خواهد شد و بدین سبب سالی چهار متر و نیم از آب دریا کم، و تا ۳۷ سال، قسمت عمده این دریاچه خشک خواهد شد. . . ژرفای دریای خزر از شمال به جنوب متفاوت است. مثلاً سمت شمالی را می‌توان باتالقی دانست که ژرفای آن ۱۰ و بیشینه آن ۱۶ متر است و هر سال مدتی تبخیر می‌شود، ولی قسمت جنوب غربی که در دامنه کوه‌های طالش و قفقاز واقع شده، ژرفای دریاچه از ۵۰۰ تا ۸۰۰ متر و در بعضی نقاط به ۱۰۰۰ متر می‌رسد. حجم آب آن ۴۶۳۳۴۴ کیلومتر مکعب و سطح آب ۲۶ متر از دریای سیاه و ۷۵ متر از دریاچه آرال کمتر است. . . کرانه‌های شمالی آن بیشتر شن - زار و دارای جزایر شنی متعدد است، ولی از دربند به بعد، کوه‌ها تا کرانه دریا پیش آمده، دهانه‌های آتش‌فشان گاهی داخل دریای خزر جستن نموده، ستون‌های گل‌ولای پرتاب می‌کند. سپس از آن خط کرانه در دهانه رود کر ناحیه قزل‌آغاج پست و در مرز ایران مجدداً کوهستانی می‌شود. کرانه‌های ایران، که دامنه‌های کوه‌های البرز است، همه شن‌زار و پست و

دارای خلیج‌های کوچک و برکه‌های گوناگون است و رودخانه‌های متعدد و دو بریدگی مهم دارد که یکی مرداب گیلان و دیگری خلیج گرگان است.^۱

وقتی در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱ در سیرجان امتحان درس جغرافی می‌دادم، مرحوم سیداسدالله محمدی، معلم نجیب کرمانی تاریخ و جغرافی من که بسیار هم به من محبت داشت و لابد او هم شاگرد جناب کیهان بوده است، ضمن صحبت از جغرافیا صحبت از سفیدرود پیش آورد که به کجا می‌ریزد و من گفتم به دریای خزر و سپس مثل 'مرغ بی محل'،^۲ شروع کردم به توضیح دریای خزر و پیش‌بینی خشک‌شدن آن در ظرف ۳۶ سال و نقیر و قمطیر آن را بیان کردم و حتی بعضی از ارقام آب آن را هم گفتم که مورد تعجب مرحوم محمدی شد،^۳ و ضمن تعریف از قدرت حافظه من، برای اولین بار یک نمره ۱۸ در جغرافیا نصیب مخلص کرد و من با همین نمره که از خشک‌شدن دریای خزر گرفته بودم، بعداً وارد دانشسرای مقدماتی کرمان شدم و در آنجا هم شاگرد دوم شدم و طبق مقررات برای ادامه تحصیل به دانشسرای عالی آدمم و در سال ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷ که در مدرسه شیخ عبدالحسین اتاق گرفته بودم، در رشته تاریخ و جغرافیای دانشسرای عالی ثبت نام کردم و درس انتخاب کردم و وقتی برنامه را خواندم متوجه شدم که یکی از استادان نامدار ما، و در واقع شیخ الاساتید، همین جناب مسعود کیهان است و به خاطر آوردم که مؤلف همان کتاب وزارتی دوره اول دبیرستان هم کسی نیست جز استاد مسعود کیهان که به همراهی مرحوم علی اصغر شمیم و مرحوم نصرالله فلسفی، استادان تاریخ، و آقای محیط طباطبایی آن کتاب گرانقدر را تألیف کرده‌اند و جالب آنکه این استاد محیط مؤلف جغرافیای وزارتی در کلاس ششم دبیرستان، وقتی که من در تهران و در مدرسه رشدیه درس می‌خواندم، یک سال پیش از آن، معلم تاریخ من بود و من در فضایل این استاد نامدار در یادواره‌ای که به افتخار دکتر سلیم نیساری، معلم دیگرم، توسط فرهنگستان ایران چاپ شده است، شرحی مستوفی نوشته‌ام.^۴

از این جناب کیهان غافل نباشید و دلم می‌خواهد دو سه کلمه در باب او در این مجله ایران‌نامه، که به همت آقای دکتر محمد توکلی طرخی کاشانی چاپ می‌شود، برای شما بنویسم. او فرزند عبدالمطلب مستشارالوزاره مستشار توپخانه و متولد ۱۲۷۳ش/۱۸۹۳ بود و در ۱۱ سالگی به اصرار پدرش به فرانسه رفت و تحصیل متوسطه کرد و دوره نظامی 'سن سیر' را در فرانسه دید و یک سالی هم در ارتش فرانسه خدمت کرد و

در بازگشت که از طریق دریا می‌آمد، در فارس، جزء فوج پیاده‌نظام شد و مخبرالسلطنه که حاکم ولایت بود به او عنوان مازوری داد و در نظمیة فارس شاعلی شد (۱۳۳۳ق/۱۹۱۳). در همین روزها که جنگ بین-الملل اول شروع شده بود، حزب دموکرات ایران در ژاندارمری نفوذ کرد و جنگ میان دموکرات‌های آلمانوفیل و خوانین طرفدار انگلیس در گرفت که باید جای دیگر آن را دید.^۵ در کمیته حافظین استقلال فارس مازور مسعودخان و یاور محمدصادق کوپال و محمدتقی خان عرب [بهارلو] و سلطان حسن ملک‌زاده و سلطان احمد اخگر و علیقلی خان پسیان با پیشرفت نیروهای قوام‌الملک در تنگنا قرار گرفتند و با خودکشی کم‌نظیر علیقلی خان پسیان و پسر عمویش، اعضای کمیته به تهران فراخوانده شدند.

تهران هم آرام نبود و طرفداران آلمان به مهاجرت دست زدند و کیهان نیز پس از انتقال به تهران در این جمع بود. با پیشرفت قوای روسی، مازور مسعودخان نیز با سایرین به اسلامبول مهاجرت کرد. با پایان جنگ، در سال ۱۲۹۷ش/۱۹۱۹، مازور به ایران برگشت و در ژاندارمری به کار پرداخت و با کلنل اسمایس انگلیسی و با کمیته آهن که در تهران تشکیل شده بود ارتباط یافت. اعضای این کمیته عبارت بودند از سیدضیاءالدین طباطبایی و محمودخان مدیرالملک [بعدها معروف به جم که کرمانی بود و اهل قلعه عسکر بافت]، دکتر منوچهرخان طبیب شوهرخواهر کلنل کاظم خان سیاح و میرزاموسی خان رئیس خالصجات و مسعودخان سرهنگ و یاران دیگری از تهران.

تلاش آبرون سایید و نورمن، وزیر مختار انگلیس، به نتیجه رسید (آبان ۱۲۹۹ش/نوامبر ۱۹۲۰) و مقدمات کودتا در کاروانسرای آق‌بابای قزوین فراهم آمد و این مازور مسعودخان کیهان بود که با اتومبیل خود سیدضیاءالدین طباطبایی را از تهران به قزوین برد و با رضاخان قزاق [سردار سپه بعد] آشنا کرد و چنان

^۱ محمدابراهیم باستانی پاریزی، از سیر تا پیاز (چاپ ۴؛ تهران: علم، ۱۳۸۷)، ۴۴۹، نقل از کتاب جغرافی وزارت تألیف شده در ۱۳۱۷ش/۱۹۳۸.

^۲ همان مرغ بی‌هنگام است. خروسی که بی‌موقع بخواند، و مرغی که صدای خروس بدهد. و صاحب‌خانه‌ها مرغ بی‌هنگام را سر می‌زنند. آعد ۴۶ و ۳۳ و ۴۴ را به خاطر دوتا ۳ و دوتا ۴ آن راحت به یاد سپرده بودم، یک راه برای حفظ کردن اعداد. ^۳ یادواره دکتر سلیم نیساری، چاپ فرهنگستان زبان و ادب فارسی. ^۴ از جمله در مقاله مفصل نگارنده محمدابراهیم باستانی پاریزی، "صد سال تنهایی"، در روزنامه اطلاعات، آذرماه ۱۳۹۰ و تلاش آزادی (چاپ ۹؛ تهران: علم، ۱۳۸۳)، ۲۹۷.

که می‌دانیم با دو هزار قزاق به راه افتادند و در سوم حوت [اسفند] ۱۲۹۹ش/۲۲ فوریه ۱۹۲۱ تهران را بدون مقاومت تسخیر کردند و احمدشاه فرمان ریاست وزرایی سیدضیاء را صادر کرد، در حالی که ماژور مسعودخان کیهان وزیر جنگ کابینه بود و محمود جم کرمانی وزیر خارجه و البته رضاخان قزاق فرمانده ریویزیون قزاق.^۶ معلوم بود که این کار به سامان نخواهد رسید که به قول احمدآقاخان آن روز و سپهد امیراحمدی بعد، "سردار سپه گفت: این ماژور مسعودخان که با سیدضیاءالدین آمده، وزیر جنگ است و من رئیس دیویزیون قزاق؛ در حالی که او ماژور ژاندارمری است و من سردار سپه و این رئیس و مرئوسی درست در نمی‌آید. باید من وزیر جنگ باشم."^۷

بعد از سقوط کابینه کودتای سیدضیاء، چنان که می‌دانیم، آن چند افسر عالی‌رتبه‌ای که هم‌قسم شده بودند که نسبت به یکدیگر خیانت نکنند، اغلب تا آخر عمر بدین عهد و پیمان وفادار ماندند. از آن جمله ماژور مسعودخان بود که از همان اواسط کابینه سیدضیاء در ۷ اردیبهشت ۱۳۰۰ش/۲۶ آوریل ۱۹۲۱ از وزارت جنگ استعفا کرد و کناره گرفت و یک ماه بعد هم سیدضیاء از ایران خارج شد. استاد مسعودخان عازم اروپا شد و در بازگشت به ایران از مشاغل نظامی به معارف منتقل شد (۱۳۰۳ش/۱۹۲۴) و به تدریس زبان فرانسه در مدرسه دارالفنون و مدرسه علوم سیاسی و تجارت و حقوق و دارالمعلمین عالی پرداخت و در ۱۳۰۷ش/۱۹۲۸ به همراه ۱۳۰ نفر محصلین ایرانی که برای ادامه تحصیل به اروپا می‌رفتند، او نیز به اروپا رفت و ضمن سرپرستی آنها خود نیز در تاریخ و جغرافیا به تحصیل ادامه داد و در بازگشت، به سال ۱۳۱۴ش/۱۹۳۵ و یک سال بعد از تأسیس دانشگاه، به تدریس جغرافیا در دانشگاه تهران مشغول شد و همان بود که ما استثنائاً در دانشسرای عالی از او به عنوان 'جناب کیهان' یاد می‌کردیم و این لقب به خاطر وزارت او در کابینه سیدضیاء بود که آن روزها فقط وزیران را جناب خطاب می‌کردند.

در تمام مدت طولانی معلمی خود، مرحوم کیهان نیز، که نام فامیل خود را ظاهراً به خاطر تحصیلات جغرافیادانی خود انتخاب کرده بود، حتی یک مصاحبه و یک مقاله و حتی یک کلمه در باب مدت وزارت کودتای خود صحبت نمی‌کرد: صم بکم و تنها به معلمی و عضویت فرهنگستان عصر پهلوی اکتفا کرد. او چهار سال معلم جغرافیای ما در رشته تاریخ و جغرافیای دانشکده ادبیات بود (۱۳۲۷-۱۳۳۰ش/۱۹۴۸-۱۹۵۱).

یک شوخی عجیب را هم بگویم مربوط به کابینه علی منصور، پسر حسنعلی منصور، نخست وزیر اواخر رضاشاه، که در زمان محمدرضاشاه مسئول کابینه شد. فکر می‌کنم مطلب خیلی جدی شده و باید پای شوخی را به میان کشید.

مرحوم مسعودخان کیهان در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱ نیابت تولیت مسجد و مدرسه عالی سپهسالار را هم داشت و البته مدتی طولانی نبود، ولی در آن روزها در عصرهای چهارشنبه، طبق روشی که از پیش هم معمول بود، چند تن از معارف مذهبی و ادبی در یک مجلس دوستانه شرکت می‌کردند و ظهر نهار را در لقانطه (ساختمان نظامیه جلو مسجد سپهسالار که دیگر این روزها وجود ندارد) مهمان نایب‌التولیه بودند و تا عصر به بحث و شعرخوانی می‌پرداختند و گمان کنم نام اعضای این مجلس را که طبعاً طی سال‌های طولانی تغییر کرده بود استاد احمد مهدوی دامغانی در جایی تحت عنوان 'اصحاب چهارشنبه' نوشته باشد و تا آنجا که به خاطر می‌آورم، مرحوم احمد راد که خودش یک وقت نایب-التولیه بود و مرحوم دکتر شهیدی بروجردی و حبیب یغمائی از آن جمله بودند. احمد راد سال‌ها رئیس اداره فرهنگ شهرستان‌ها در وزارت فرهنگ در عمارت ظل‌السلطان بود و ابلاغ مخلص پاریزی برای دبیری دبیرستانهای کرمان به امضای اوست و یک شوخی هم همکلاسی‌ها بین من و او نسبت می‌دهند که باید جای دیگر خواند.^۸

یغمائی در همان سال‌ها که منصور نخست‌وزیر شد، یک روز صحبت از این جلسه چهارشنبه می‌کرد و می‌گفت کابینه قبلی سقوط کرده بود و نام منصور به عنوان کاندیدا مطرح شد و فرمان گرفت و قرار بود روز شنبه کابینه‌اش تعیین شود. یغمائی می‌گفت: ظهر چهارشنبه نهار چلوکیباب خوردیم و ضمن چای، طبق معمول مشغول گفت‌وگو شدیم و هر یکی حدسی می‌زند که چه کسانی ممکن است عضو کابینه شوند و بیش از همه طبعاً نسبت به وزیر فرهنگ حساسیت داشتند که در سرنوشت آنها هم مؤثر بود. هر یکی مطابق ذوق خود بحثی می‌کرد و می‌گفت احتمالاً فلان کس وزیر فرهنگ خواهد شد و دیگری می‌گفت اگر فلان بیاید چنین و چنان خواهد کرد و همین طور بحث ادامه یافت، تا حدی که خسته‌کننده شده بود. در این

^۶باستانی پاریزی، تلاش آزادی، ۲۹۲.

^۷خاطرات نخستین سپهد ایران، به کوشش غلامحسین زرگری (تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳)، ۱۷۸.
^۸محمدابراهیم باستانی پاریزی، بازیگران کاخ سبز (تهران: نشر علم، ۱۳۸۶).

میان، مرحوم ماژور مسعودخان کیهان که طبق معمول ساکت‌تر از همه بود، درین وقت حوصله‌اش سر رفته و گفته بود: بهتر است بحث را عوض کنید. بالاخره یک خری خواهد آمد و وزیر خواهد شد. بیخود وقت خودتان را تلف نکنید. مطلب با خنده حضار تمام شد و همه به خانه رفتند. پنج‌شنبه و جمعه گذشت و صبح شنبه که رادیو تهران خبر تشکیل کابینه را می‌داد، ضمن اعلام اعضای کابینه منصور گفت: "وزیر فرهنگ، آقای مسعود کیهان...". بدین طریق آخرین پست وزارت جناب کیهان تعیین شده بود که البته چندان طولی هم نکشید و منصور توسط بخارائی کشته شد و کابینه جای خود را به کابینه هویدا داد و این عبارت کیهان تا سال‌ها زبازند اهل ناهار اصحاب چهارشنبه مسجد سپهسالار بود.

ماژور مسعودخان کیهان در سال ۱۳۴۵ش/۱۹۶۶ در تهران درگذشت. او متولد ۱۲۷۲ش/۱۸۹۳ و در واقع از اهالی قرن نوزدهم میلادی بود. یک باغ بزرگ در دامنه هفت چشمه میگون داشت که اغلب وقت‌ها، خصوصاً تابستان‌ها، را در آنجا می‌گذراند و یک سال هم که مخلص پاریزی دو سه ماهی در میگون باغچه‌ای اجاره کرده بودم و با بچه‌ها در آنجا بودیم، جناب کیهان ما را در آن باغ مهمانی کرد و من و همسر - که خدایش رحمت کند - و حمید و حمیده، فرزندانم، به زحمت از آن تپه عمودی بالا رفتیم تا به عمارت کیهان رسیدیم. جایی که هفت چشمه می‌جوشید و معلوم نبود منبع آن کدام حوضچه سنگی داخل البرز بوده باشد. و این همان باغی است که وقتی آن را به بیمه ایران فروخت که مرکز پزشکی تحقیقاتی بسازند مایه گفت‌وگوهای فراوان شد و مرحوم دکتر یحیی مهدوی و دکتر اصغر مهدوی، فرزندان حاج حسین آقا امین‌الضرب که به خواهر داماد مرحوم ماژور مسعودخان کیهان بود، عقیده داشتند که این پروندسازی برای بدنام کردن مرحوم کیهان دایی آنها بوده و درست هم می‌گفتند. کیهان یک خانه یک‌طبقه در کنار خیابان سابق شاهرضا (انقلاب) نزدیک میدان فوزیه (امام حسین) داشت که با خانه ما در خیابان گرگان، چهارراه مظاهری، حدود دویست متر فاصله داشت و به همین دلیل من بارها و بارها در همان خانه به حضور مرحوم کیهان می‌رسیدم که او به من لطف فراوان داشت.

این که بیش از حد عادی در باب جناب کیهان بحث کردم به چند دلیل بود: اول آنکه او از پایه‌گذاران رشته جغرافیا، و البته تاریخ، در دانشگاه تهران است، در حالی که خود نیز در ردیف اول تاریخ‌سازان قرن بود. در ثانی آنکه این مقاله را می‌خواهم به یاد استاد فقید خود، دکتر

محمدحسن گنجی بیرجندی، بنویسم که از برکشیدگان مرحوم کیهان بود. دکتر گنجی معلم جغرافیای من بود هم در نقشه‌برداری و هم در جغرافیای انسانی. علاوه بر آن، راهنمای من بود در ده‌ها نقشه که برای اطلس تاریخی ایران رسم کرده بودم، هم در اطلسی که مرحوم احمد مستوفی پایه‌گذار آن بود و هم در اطلسی که خود دکتر گنجی پایه‌گذاری کرد، قرار بود به کمک دکتر تهرانی، از شاگردان دکتر گنجی، مجموعه نقشه‌هایی را که صد و چند سال پیش مرحوم ذوالفقاریبگ کرمانی ترسیم کرده از آرشیو وزارت خارجه درآورده، زیر نظر دکتر گنجی با هم به چاپ برسانیم که این آرزو با مرگ دکتر به خاک رفت.^۹ سوم، و مهم‌تر از همه، نظرم درباره محتوای کتاب‌ها و مقالات جغرافیایی و تاریخی است که بعضی معتقدند علمی که پایه آن بر قواعد و قوانین ثابت و به قول ریاضی‌دان‌ها "دودوتا چارتا" نباشد، نمی‌تواند علم مطلق محسوب شود و من در جای دیگر نوشته‌ام که در تاریخ، خصوصاً، گاهی دودوتا به‌جای چارتا می‌شود ۲۲ تا.^{۱۰}

خود شما انصاف می‌دهید که من با یک نمره ۱۸ در جغرافیای خشک‌شدن بحر خزر به تحصیل دانشسرا و معلمی کرمان و دانشیاری و استاد تمامی دانشگاه تهران رسیده‌ام، در حالی که بحر خزر نه تنها خشک نشده، بلکه امواج آن روزبه‌روز ساحل را بیشتر می‌خورند و محکم‌تر می‌کوبند و نازک‌بدان خزری بیشتر سال در آن دل به دریا می‌زنند و تن به آفتاب آن می‌سپارند.

دلیل این نقص، کمبود اطلاعات اهل جغرافیا و تاریخ نیست، مواد اولیه‌ای که پایه این فنون را می‌گذارد ثابت نیست. علم جغرافیا با یک باد مخالف همه اصولش بر باد می‌رود و علم تاریخ با یک پیش‌آمد جوی یا طغیان اجتماعی همه اصول و پیش‌بینی‌های خود را از دست می‌دهد. بعضی‌ها می‌گویند در جغرافیا اصول ریاضی، که پایه علمی است، کاربرد بیشتری دارد و حال آنکه زلزله و طوفان و باد و تغییر مسیر رودخانه‌ها و میزان بارندگی کل اصول را در تردید باقی می‌گذارد؛ چنان که باقی‌ماندن دریای خزر مؤلفان کتاب درسی جغرافی را شرمنده کرد و هزاران دانش‌آموز که بعدها دریا را دیدند

^۹ درباب ذوالفقاریبگ کرمانی (معروف به محلاتی) من مقاله مفصلی دارم که در چاپ دوم کتاب درخت جواهر در صفحه ۱۶۹ چاپ شده است. ذوالفقاریبگ جزء شش نفره شاگردان دکتر کرشیش اطریشی معلم دارالفنون است که نخستین نقشه تهران را در ۱۲۷۵ق/۱۸۵۹ ترسیم و منتشر کرد و به همین سبب پنجاه تومان از ناصرالدین‌شاه جایزه گرفته است. بنگرید به محمدابراهیم باستانی پاریزی، درخت جواهر (چاپ ۲؛ تهران: علم، ۱۳۸۳)، ۱۸۸.

^{۱۰} محمدابراهیم باستانی پاریزی، خودمشت‌مالی (تهران: علم، ۱۳۸۵)، ۶۶۴.

از شب‌هایی که برای حفظ ارقام آن را به صبح رساندند تا سرف خوردند.

دکتر گنجی ما هم که پیش‌بینی اش اضمحلال بیرچند بود، از یک نکته مهم در تاریخ و جغرافیا و اصولاً فلسفه تکوین عالم غافل بود که به قول آن رند نامدار چپ‌مدار راست‌گذار، "در عالم همه چیز متغیر است، جز قانون تغییر." وحشتی که استاد ما را بعد از پایان تحصیلات منجستدر مورد "انحطاط بیرچند" دامن گرفته بود، با اصول علمی متعارف البته می‌خواند و خصوصاً احکام جغرافیای غرب را تا حدودی توجیه می‌کرد، اما چه می‌شود کرد با آبادی روستاهایی مثل شوره‌گز در وسط بیابان بلوچستان و کرمان که با هیچ برنامه‌ای و هیچ منطقی توجیه اقتصادی ندارد، ولی هست و هزاران سال هم هست که هست. درحالی که چند سال پیش از انقلاب، وزیر کشاورزی ایران می‌گفت: بیشتر روستاهای ایران توجیه اقتصادی ندارد، و باید آنها را در هم 'ادغام' کرد؟!

یک اصطلاح را من در مورد شهرهای کویری بیست سی سال پیش به کار برده‌ام که اینجا ناچارم آن را تکرار کنم و آن این‌که: "شهرهای کویری بیش از آنکه و پیش از آنکه شهر آبی باشند، شهر خاکی‌اند" و بعد توضیح دادم که معنی این جمله این است که این شهرها "زاده راه" هستند و چنان‌که می‌دانیم پیش از قرن اخیر، همه راه‌ها بیش از آنکه آسفالت و راه‌آهن و هوایی باشند، راه‌های خاکی بوده‌اند. در کویر، خصوصاً این راه‌های دور و دراز و بی آب و آبادانی را شترها می‌پیموندند که در اصطلاح اقتصادی از آن به "کشتی کویر" نام برده شده است، بیابان کویری که قسمت عمده آن در کرمان و بلوچستان و جنوب خراسان است. ضرورت پیدایش شهرها و آبادی‌های کویری غیر از آن است که مثلاً ساحل دریا یا کناره زاینده‌رود ایجاب می‌کند.

قرن‌ها و هزاره‌ها پیش، مردمی که در نقاط آباد زمین و مثلاً قاره سبز (سواحل اروپا) زندگی می‌کردند متوجه اهمیت سرزمین‌هایی مثل هند و هندوچین و اندونزی و کالاهای حاصله از آن سرزمین‌ها شدند و با وجود وسایل مقدماتی که داشتند، به هر ترتیب بود، انترکوت خود را با فلفل و زردچوبه و زنجبیل و دارچین و هل و سایر ادویه هندی خوشمزه می‌کردند. در این میان، راه دریایی ناامن بود و کشتی‌ها ابتدایی و راه زمینی یگانه راه ارتباط بود و اشکال عمده کویرهای بین راه فقط این بود که نه آب داشت و نه آبادانی و نه گلبانگ مسلمانی. دو چیز کارگشا شد. اول کشف و ایجاد قنات، یعنی استفاده از آب‌های ذخیره‌شده زیرزمینی و دوم، قاطر و

خر و مهم‌تر از هر دو شتر که راه بیابان را بی‌وقفه طی می‌کرد و خار می‌خورد و بار می‌برد و گاهی هر شتر تا صد من بار، برابر یک خروار یا سیصد کیلو، بار می‌کشد. منتهی برای استراحت کاروان و تجدید قوای شتر و چارپا هر ۶ فرسنگ (۳۶ کیلومتر) راه لازم بود که یک پناهگاه بوده باشد. قریب ۴ هزار دهات بیابان‌های کرمان و جنوب خراسان و سیستان و بلوچستان و یزد جواب-گوی این احتیاج شد و بر طبق حسابی که من کرده و در کتاب ازدهای هفت‌سر آورده‌ام، دهات این بیابان‌ها از طیس گرفته تا خور و بیابانک و انارک و عقدا و انار و راور و ماهان و نرماشیر و شوره‌گز این فواصل را سیراب می‌کنند و هر سه چهار دهکده پی‌درپی به یک شهرک، و هر سه شهرک به یک شهر بزرگ ختم می‌شود که سیرجان و رفسنجان و بم و راور و یزد و بالاخره نائین آسایشگاه این کاروان‌هاست و بیرچند نیز یکی از این پایگاه‌های عمده محسوب می‌شود.

درست است که خشکسالی‌ها و جنگ و سایر عوارض، گاهی این آبادی‌ها و شهرک‌ها را تهدید می‌کند، ولی چرخه حیات در طبیعت و کلف‌های خورشیدی، که به تحقیق همین جغرافی‌دان‌ها هر ۱۱ سال یک‌بار تجدید می‌شود، نظم باران مختصر و آب و هوای آنجا را تا حدودی جبران و آبادی را قابل زیست می‌کند. شهرهای کویری زاده راه‌اند و شهرهای دریایی زاده آب. هر حاکمی که بر بیابان‌های کرمان و سیستان و بلوچستان دست یافته، در این سرزمینی که بیش از نصف کشور فرانسه و به اندازه تمام انگلستان، یعنی بیش از ۲۵۰ هزار کیلومتر مربع وسعت دارد و اگر یزد را بر سر آن بیفزاییم رقم ۲ را باید به ۳ تبدیل کنیم، آن حاکم اول کاری که باید بکند، باید راه نفس کشیدن این شهرها را باز کند و آن جاده است و امنیت و شتر، لاغیر. برای نمونه از هزار سال پیش همان حدود شوره‌گز یک مثال تاریخی بیاورم که مربوط به شروع کار سلجوقیان در کرمان است و از این مثال باز هم مقصودی داریم که بعداً معلوم خواهد شد: "و چون تمام ممالک کرمان، فاورد را مسخر گشت- بر قاعده آل سلجوق که نمودار تیروکمان بود- هم بر آن هیئت مظهر^{۱۱} ساختند و بر مثال‌ها نشانی هم بر مثال تیروکمان و کمانچه و بر زیر آن طغری نام و القاب بساختند. در راه سیستان و دره فاورد در چهار فرسنگی اسفه دربندی ساخته، دری از آهن درآویختند و مرد بنشانند و از سر دره تا فهرج بم- که ۲۴ فرسخ است- در هر سیصد گام، میلی به دو برابر قامت آدمی، چنانچه در شب در پای آن میل دیگری می‌توان دید، بنا نهاد تا خلیق و عبادالله، در راه،

^{۱۱} اجتر.

تفرقه و تشویش نکنند. و در سر دره که ابتدای امیال از آنجاست، خانی و حوض آب و حمام از آجر ساخته، و دو مناره مابین گرگ و فهرج بنا کرده، یک مناره چهل گز ارتفاع و دیگری بیست و پنج گز ارتفاع و در تحت مناره کاروانسرا و حوض.

در شهر جمادی الاول سنه ۱۰۲۵،^{۱۲} که راقم این صحیفه محمدابراهیم، بعد از فوز سعادت زیارت حضرت امام الجن و الانس امام معصوم مرتضی علی-الرضا-علیه و علی آبائه التحیه و الثناء-با منسوبان و فرزندان، به وسیله فوت خاله مرحومه ام و پرشش پسر خاله نور حقه مردمی و مروت، نور حدیقه سخاوت و فتوت میرزا ابوالفتح-سلمه الله تعالی و ابقاه فی ظل اعلی حضرت و ایلد الماجد السلطان المطاع ملک جلال الدین و الدنیا خلد الظلاله العالی-به سیستان رفته، قریب دو ماه در ملازمت نواب مستطاب ملک اسلام و مخدوم زادگان عظام به سر برده، به الحاح و التماس بسیار رخصت حاصل کرده و متوجه مسکن و وطن بود، آثار خیرات قاوردی را بر رأی العین مشاهده نمود. اگرچه از امیال قلیلی به جا مانده، اما مناره دو گانه برجاست و در راهی که از گرگ جدا شده، به جانب کثیث خییص می رود، راهیان می گویند که یک دو مناره کوچک هست. حقا که چیزی فوق آن چه قاورد در بیابان گرگ نموده مقدور بشر نیست که به عمل آورد.^{۱۳} هر که به نظر امعان در آثار آن ملک نشان نگرد، سایر اوضاع او را تفرس می تواند نمود:^{۱۴}

ان آثارنا تدلّ علینا

فانظروا بعدنا الی الآثار

و از طرف یزد-در ۱۰ فرسنگی یزد-چاهی ساخت و مرد بنشاند و الحال چاه قاورد می گویند. و معتمدان با امانت و دیانت در ممالک بر کار کرد. چهار حد کرمان چنان شد که گرگ و میش با هم آب خوردی.^{۱۵}

خواهشمندم خسته نشوید و مقاله را ادامه دهید. مقالات من گرچه به قول آن استاد افغانی، مایل هروی، "هواخوری می کند"، ولی به هر حال یک جایی حرف ها به هم می رسند. من تشبیه کرده- ام مقاله ام را به یک شمع کم نور. درست است که اطراف آن (حواشی و زوائد) مثل چربی های اطراف



میل قاوردی معروف به میل نادری، عصر سلجوقی، عکس برداری در ۱۳۱۶ش/۱۹۳۷.

^{۱۲} می ۱۶۶۶.

^{۱۳} در باب این کلمه "گرگ" و موارد تاریخی آن بنگرید به محمدابراهیم باستانی پاریزی، گرگ پالان دیده (تهران: علم، ۱۳۸۹)، مقاله اول.

^{۱۴} شاید هم: اوصاف؟ او را.

^{۱۵} محمدابراهیم باستانی پاریزی، سلجوقیان و غز کرمان، بازنویسی

نخ شمع زیاد است، ولی اولاً نوری اگر باشد از همان زوائد است و ثانیاً، یک رشته باریک به عنوان نخ در میان شمع هست که همه آنها را به هم مربوط می‌کند و نگاه می‌دارد. داستان قاورد سلجوقی و گفتار میرزا محمد خبیصی هم در مقاله مربوط به دکتر گنجی بالاخره راهی به دهی خواهد برد.

این حرف‌ها را کسی نوشته که خود ۶۰۰ سال بعد از قاورد زندگی می‌کرده و خود از احفاد ملک قاورد و هم از بستگان ملک الملوک سیستان بوده و این ملک الملوک را یک عنوان ظاهری و تشریفاتی حساب نکنید. او آدمی است که چند سال پیش از آن، یعنی در شروع کار شاه عباس اول (ذی‌قعدة ۹۹۶ق/ سپتامبر ۱۵۸۸)، میزبان یک کاروان ۱۰ هزار شتری در سیستان بوده است. "سیادت پناه امیر محمد امین مشهدی، که سال‌ها در هندوستان بود، با قافله‌ای که قریب به ده هزار شتر بار داشت به سیستان آمد و امیر محمد امین، اگرچه قافله‌باشی بود، اما استعداد و قابلیتش و حالش در بزرگی‌ها به مرتبه‌ای بود که بر اکابر زمان در هر باب تفوق می‌جست و میانه او و ملک الملوک اختلاط به نوعی گرم شده که یک ماه طفیلی ملک در سیستان ایستاد.^{۱۶} و جمیع اهل قافله با مهمان ملک بود." در واقع، نوع مهمان‌داری این ملک سیستان رفتار پی‌تیوس را در پذیرایی از خشایارشا به خاطر می‌آورد و چیزی کمتر از پذیرایی از ۱۲۸ هیئت سران دولت‌های غیر متعهد ندارد. فقط اشاره کنم که هر شتر اگر ۳ متر راه را اشغال کرده باشد، این ۱۰ هزار شتر کاروانی را تشکیل می‌دهد که شتر اولش اگر در میدان انقلاب تهران زانو زده باشد، آخرین شترش هنوز در کرج مشغول راه‌پیمایی بوده است.^{۱۸}

این میرزا محمد ابراهیم خبیصی از فرزندان شمس‌الدین پسر تاج‌الدین محمود خبیصی است که روزگاری که سلطان محمد خدا بنده پدر شاه عباس را از تبعیدگاه هرات به زندان قلعه فهند در شیراز منتقل می‌کردند و طریق عبور او از بیابان‌های جنوب خراسان و کرمان بود، در خبیص مدتی مهمان خبیصی‌ها بود و بسیار خود را مدیون آنها می‌دانست و در تبعیدگاه شیراز به او خبر دادند که شاه اسماعیل دوم، تبعیدکننده او، در

خانه‌ای مشکوک در گذشته، چون شاهزاده‌ای دیگر باقی نمانده بیا و سلطنت کن. سلطان محمد آن روز که در خبیص بود، در ضمن مهمانی شمس‌الدین خبیصی پیش‌بینی کرد که سلطان به سلطنت خواهد رسید. سلطان که بیمار هم بود و اصلاً امیدوی به بازگشت به سلطنت نداشت آن را طعنه تصور کرد و گفت: اگر من به سلطنت برسم تو وزیر من خواهی بود.^{۱۹} وقتی اتفاق مرگ شاه اسماعیل افتاد و سلطان محمد را به قزوین بردند، اول کاری که کرد فرمان وزارت را به اسم شمس‌الدین خبیصی فرستاد و او به پایتخت آمد و حتی در جنگ قراباغ هم شرکت کرد، ولی کاری از پیش نبرد و در تبریز بیمار شد و درگذشت و جسد او را به قزوین بردند و نامه فرستادند که فرزندان او به قزوین بیایند و نیامدند.

دوران خدا بنده طولی نکشید و عباس میرزا، پسر او، از هرات خود را به قزوین رساند و با کودتاگونه‌ای پدر را محترمانه کنار گذاشت و خود به سلطنت نشست و هم اوست که به نام شاه عباس اول یکی از معروف‌ترین پادشاهان ایران بعد از اسلام است.^{۲۰} او که بزرگ‌شده و تربیت‌شده گنجعلی‌خان، از امرای کرد قزلباش بود، پس از سلطنت برای اینکه کرمان را از تسلط ازبک خلاص کند، گنجعلی‌خان کرد زیگ را با اختیارات تام به حکومت سیستان و بلوچستان و کرمان و قندهار فرستاد و او از ۱۰۰۵ق/ ۱۵۹۶ تا ۱۰۳۴ق/ ۱۶۲۵ در کمال اقتدار حکومت کرد و یکی از یاران او در امر حکومت همین میرزا محمد ابراهیم خبیصی، نوه شمس‌الدین خبیصی، بود.

خان زیگ به اهمیت راه کویر خراسان و کرمان پی برده بود و بالتجربه همان تأسیساتی را که پادشاهان سلجوقی مثل ملک قاورد و توران‌شاه و دیگران در حق آبادانی این راه‌ها به کار بسته بودند و در واقع دنباله اقدامات پیش از اسلام بود، مثل زمان انوشیروان که برای تأمین راه‌ها به کرمان آمد و با جبال‌بارزی‌ها جنگ کرد و اقدامات او را حاکم او آذرماهان، ایجادکننده ماهان کرمان، ادامه داد و بعد از اسلام نیز در امپراطوری آل بویه عضدالدوله تا نرماشیر هم پیش رفت. بالاخره همین خان زیگ است که بیشترین و زیباترین عمارات

پاریزی، نون جو و دوغ گو (چاپ ۵: تهران، علم، ۱۳۸۵)، فصل همراه کاروان.

^{۱۹} باستانی پاریزی، سیاست و اقتصاد عصر صفوی، ۹۲، به نقل از تاریخ عباسی ملا جلال، تصحیح مرحوم سیف‌الله.

^{۲۰} محمد ابراهیم باستانی پاریزی، پوست پلنگ بر پشت پلنگ (چاپ ۲: تهران، علم، ۱۳۸۱)، فصل یک وزیر کرمانی.

بدایع الازمان افضل کرمانی توسط میرزا محمد ابراهیم خبیصی (تهران: کوروش، ۱۳۷۳)، ۳۴۳.

^{۱۶} یک معنی آن مهمان است.

^{۱۷} محمد ابراهیم باستانی پاریزی، سیاست و اقتصاد عصر صفوی (تهران: صفی‌علیشاه، ۱۳۷۸)، ۱۹۸، نقل از احیاء الملوک.

^{۱۸} در باب کیفیت اداره یک کاروان شتر بنگرید به محمد ابراهیم باستانی



تصویر کپی شده
از گنجعلی خان
که در چهل ستون
اصفهان وجود
داشته و امروز
دیگر نیست.

عصر صفوی را در کرمان در اثر کوشش سی ساله حکومت او می‌یابیم که از آن جمله است میدان بزرگ کرمان که در چهار طرف آن حمام مشهور و بازار مسگری و چارسوق و ضرابخانه و آب‌انبار و کاروانسرای بزرگ و مسجدی زیبا را می‌بینیم، با کتیبه‌هایی به خط علیرضا عباسی.

مشغول تعمیر و در واقع تجدید بنای کل شهر است و در جهت خواسته‌های خود شاه عباس است، توقف در کرمان را تمام کرد و عزم بازگشت نمود.

طبق معمول، وقتی کاری بزرگ شروع می‌شود، گروهی به کارشکنی می‌پردازند و تحریکات مذهبی مقدمه آشوب تواند بود و کرمان که همیشه پناهگاه اقلیت-ها بوده است، در این موقع هدف قرار گرفت و یک روحانی فتوایی عجیب داد و آن بر اثر کشته شدن یک سرکارگر مسلمان توسط کارگران زرتشتی بود که آن آخوند فتوا داد و گفت: یک تن، دست تا آرنج در شیره فرو برد و داخل جوال ارزن کند و دست را بیرون آورد، به تعداد ارزنی که بر دست او چسبیده از افراد زرتشتی بکشند تا خونبهای آن سرکارگر مسلم باشد. گفته شد که شمار زرتشتیان کرمان به آن اندازه نرسد، فتوای خود را تعدیل کرد و گفت: هر اندازه دیدند، همه را به قتل برسانند. در افواه چنان آمده که چون هر سال در روز معین زرتشتیان برای زیارت خود در باب‌کمال، مکانی نزدیک شهر جمع شوند، آنان را در یک جا قتل عام کنند. این مراسم قرار بود روز اورمزد بدی‌ماه انجام گیرد. تاورنیه تعداد زرتشتیان آن ایام کرمان را حدود ۱۰هزار تن نوشته است.

در بین راه ناگهان برف و باران شروع شد و ناچار در محل باغین که نخستین منزل راه کرمان به اصفهان بوده است توقف کرد و در آنجا از شیخ حسین نامی، اهل اشوئیه باغین، خواهش کرد که آن شب او را در خانه خود جای دهد. شیخ نیز خواهش تازه‌وارد را به مهربانی پذیرفت و او را به خانه برد. اسبش را هم به طویله بردند. وقت شام هم برایش خروس‌پلویی آوردند. بامداد فردا شاه ناشناس هنگام حرکت، به شیخ حسین گفت: یک کاغذی نوشته و زیر فرش نهاده‌ام. آن را به صاحبش برسان. شیخ حسین پس از رفتن مسافر، چون آن روز آبیاری داشت، پیامش را فراموش کرد و زن شیخ هنگام جاروی اتاق کاغذ را یافت و عصر به شیخ داد. شیخ متوجه شد که طغرای سلطنتی بالای آن است و به نام حاکم کرمان نوشته شده است. فردا بلافاصله راه افتاد و کاغذ را رساند. خان با دیدن کاغذ اول آن را بر چشم نهاد و بوسید و سپس گفت: مهمانت کجاست؟ جواب داد همان دیروز رفتند. خان بلافاصله اسب‌ها را زین کرد و با گروهی به راه افتاد و دو منزل یکی کرد تا در ۱۸ فرسنگی یزد به شاه رسید و از دور متوجه شد که شاه در سایه اسب خود استراحت کرده است و غلامش در کنارش مراقب اوضاع است.

شاه‌عباس یک شب در خواب دید که نصف کرمان دارد در آتش می‌سوزد. تعبیر خواست، یاران خبر آشفتنگی کرمان را بر اثر اقدامات عمرانی خان زیگ به زبان آوردند. او بلافاصله سوار بر اسب مخصوص خود، با یک مأمور همراه، عازم کرمان شد. به روایت عامه، این اسب از نوع تاتو و گویا از نژاد گورخر بوده و به همین سبب آن را گوراسب می‌نامیدند. چنان تند حرکت می‌کرد که دست و پای او هنگام حرکت از یکدیگر تشخیص داده نمی‌شد. او ۱۳۰ فرسخ فاصله اصفهان تا کرمان را (و در واقع بیش از ۲۰ منزل راه را که معمولاً ۲۰ روز طول می‌کشید) در ۵ شبانه‌روز پیمود. در شهر، ناشناس در یک کاروانسرا منزل کرد و آن روز خان حاکم هم اتفاقاً در شهر نبود و به سر آسیا رفته بود. شاه به تفتیش مشغول شد و چون متوجه شد که خان

شاه از شیبه اسبان از خواب بیدار شد. خان که از اسب فرود آمده بود، مراسم احترام را به جای آورد و خواهش کرد که شاه بازگردد و او را در میان کرمانیان سرافکننده نسازد. شاه گفت: کرمان را دیدم. تو کار خود را ادامه بده، به زرتشتیان محبت کن، و مخارجی را هم که برای پذیرایی من در نظر داری بیاور همین جا یک کاورانسرا بساز که مسافر مجبور نباشد مثل من در سایه اسبش استراحت کند. آمدن من به کرمان لزومی ندارد. کرمان شاه همین جاست.^{۲۱} این داستان را استادام مرحوم نصرالله فلسفی در تاریخ بی‌نظیر خود، زندگانی شاه‌عباس اول، از یک نسخه خطی که در خانواده مرحوم سالور بوده است نقل کرده است. وقتی شاه و خان خواستند از هم جدا شوند، شاه عباس خطاب به خان گفت: امروز حکومت هرات و قندهار نیز به قلمرو تو اضافه شد. تو بناهای خود را از مسجد و میدان و حمام و آب‌انبار، همه را به همان صورت که شروع کرده‌ای تمام کن، چه شکایات و فریادهای مردم تمام می‌شود، اما عمارت و آثار خیر باقی می‌ماند.^{۲۲}

^{۲۱} و عامه گویند که به همین دلیل نام آن آبادی 'گرمونشو' شده و هنوز هم آبادی معروفی است و مخلص پاریزی در قهوه‌خانه آن بارها ناهاز خورده است.

^{۲۲} محمدابراهیم باستانی پاریزی، گنجعلی خان (چاپ ۳؛ تهران: علم، ۱۳۸۶)، ۲۴۹.

از این میرزاحمدابراهیم کاملاً ناشناس که من چند جا نام او را بردم نیز غافل نباشید. او کسی است که قسمت عمده تاریخ افضل کرمان، یعنی کتاب بدایع الازمان فی وقایع کرمان را عیناً رونویس کرده و برای ما باقی گذارده است. از بدایع الازمان فقط یک نسخه تا زمان صفویه باقی بوده که این میرزاحمدابراهیم آن را رونویس کرده است، کتاب نمی‌دانم به چه دلیل و در چه تاریخی از ایران خارج شده و بالاخره در کتابخانه سلطنتی آلمان محفوظ مانده است. در ۱۳۰۴ق/۱۸۸۶، ده سال قبل از قتل ناصرالدین‌شاه، مرحوم هوتسما، شرق‌شناس و خصوصاً ترک‌شناس معروف، آن را یافته و در جزء سری تواریخ آل سلجوق در پاریس به چاپ رسانده است، و بعدها، بر طبق تحقیقی که من کرده‌ام، در جریان جنگ جهانی دوم و بمباران‌های جنگ از میان رفته و اینک ما مانده‌ایم و یگانه نسخه ناقصی که اول و آخر این کهنه‌کتاب افتاده است؛ نسخه‌ای که به همت هوتسما چاپ شده است، منتهی زیر عنوان "محمدبن ابراهیم"^{۳۳}

روزی بارانی هم بود. بسیاری از اعضای کنگره آمده بودند. آقای یانگ، متخصص هندی ادبیات ترک، ابتدا شرحی در باب مرحوم هوتسما بیان کرد و شعری از یونس امره، شاعر عارف ترک، خواند که بسیار مؤثر بود و جمله مرا تکرار کرد و گفت چه بهتر که به جای یک دانشجوی ایرانی، خود استاد پاریزی بیاید و فاتحه بر سر قبر هوتسما بخواند. مخلص هم در سایه چتری که مرا از باران نگاه می‌داشت این غزل حافظ را خواندم:

تا ز میخانه و می نام و نشان خواهد بود
سر ما و قدم پیر مغان خواهد بود
حلقه پیر مغانم ز ازل در گوش است
ما همانیم که بودیم و، همان خواهد بود
ترک عاشق‌کش من، مست برون رفت امروز
تا کرا خون دل از دیده روان خواهد بود

حقیقت این است که من می‌خواستم غزلی دیگر بخوانم، یعنی غزلی که این شعر در آن است:

بر سر تربت ما بی می و مطرب منشین
تا به بویت ز لحد رقص کنان برخیزم

اما نمی‌دانم چه نیرویی آن غزل را از یادم برد و غزل "تا ز میخانه و می" را به جای آن نشانده. و به هر حال وقتی غزل پایان یافت، قطره اشکی در گوشه چشم بعض بزرگان مجلس به چشم می‌خورد.^{۳۴}

این یک پرده از خدمت میرزاحمدابراهیم خبیصی به تاریخ کرمان بود. اما مهم‌تر از آن اینکه این میرزاحمدابراهیم که از خاندان شمس‌الدین، وزیر شاه محمدخاندان بود، وقتی خان زیگ به حکومت کرمان منصوب شد، جزء ندیمان و منشیان و یاران خان کرد درآمد. البته به دلیل موقعیت خانوادگی خود، هم به علت تسلط و تبحر او بر مسایل تحریر و انشاء و سیاق و حساب و کتاب، در واقع همان کاری را می‌کرد که در مقیاس وسیع‌تر مرحوم افضل کرمان در دربار سلجوقیان کرمان کرده بود و همان مقام را داشت، البته متناسب با تغییرات زمان و چنان می‌نماید که در تمام مدت حکومت خان این موقعیت را از دست نداده بوده است. در جزء یکی از کارهای مهمی که میرزاحمدابراهیم انجام داده، اشراف بر وقایع خان است. بدین معنی که وقتی تصمیم به نوسازی شهر کرمان و بازارهای آن

سال‌ها پیش که من این کتاب را بازبینی کرده، تحت عنوان سلجوقیان و غز تجدید چاپ کردم. در مقدمه مفصل کتاب نوشتم: کاش یک دانشجوی کرمانی مقیم اروپا می‌رفت به هلند و قبر هوتسما را اگر باقی مانده باشد، زیارت می‌کرد و از جانب مخلص پاریزی یک فاتحه بر آن می‌خواند.^{۳۵} این جمله را در هلند خوانده بودند. یک وقت متوجه شدم که دعوت‌نامه‌ای از هلند به من در ایران رسید که بیا و در کنگره شرق‌شناسی هلند شرکت کن. و بعدها متوجه شدم که این کنگره اصلاً مختص عربی‌دان‌ها (Arabizan) بوده و آقای تورج اتابکی، استاد فاضل دانشگاه اوتریخت، با خواندن همان جمله، مرحمت فرموده ما را دعوت به کنگره عربی‌دانان هلند کرده و صرفاً قصد او دیدار من از قبر هوتسما و سخنرانی در باب او و خدمت به تاریخ سلاجقه، خصوصاً سلاجقه کرمان، است. و گرنه عربی‌دانی مخلص، هرچند قسمتی از ابن اثیر را هم ترجمه کرده‌ام، مصداق حکایت همان سرهنگی است و صوفی‌ای که میخ کفش خود را می‌کوفت و سرهنگ آستین او را گرفت: که بیا و نعل بر ستورم بند. به هر حال، مخلص نیز که در این موارد به قول کرمانی‌ها "منتظر یک... بی صاحب است"، سر از پا نشناخته، پاشنه کفش‌ها ورکشیده، خر خود جزء علاف‌ها رانده و در آن کنگره عربی‌دانان شرکت کردیم. چه، می‌دانستم که به قول حافظ

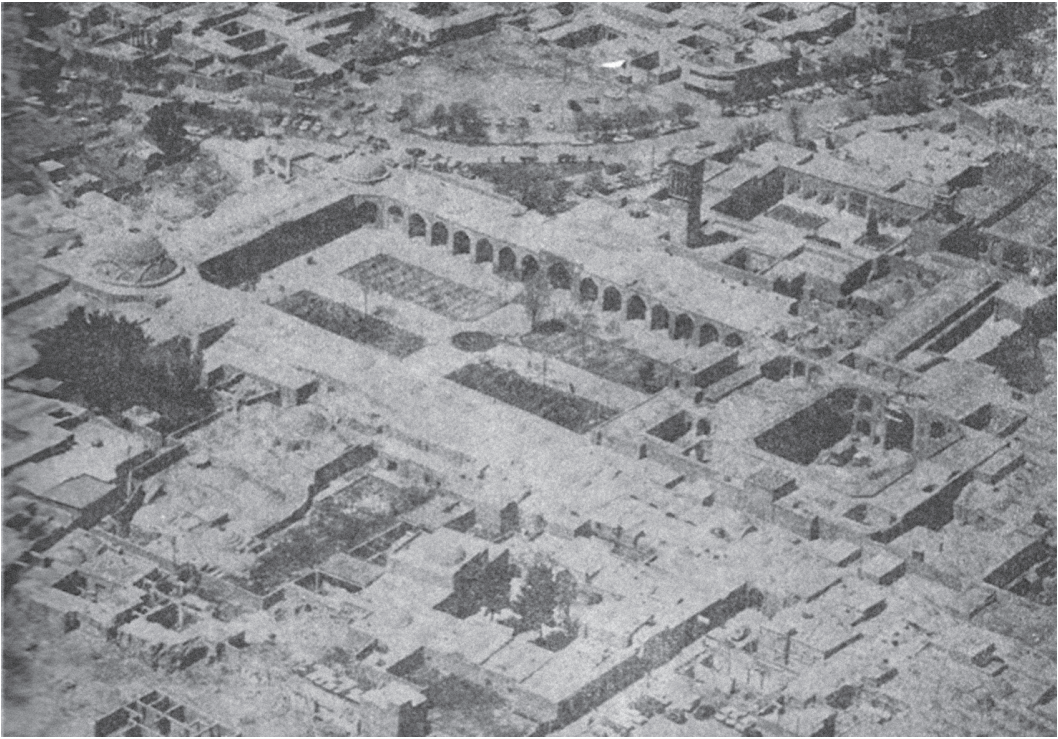
اگرچه عرض هنر پیش یار بی ادبی است
زبان خموش، ولیکن دهان پر از عربی است

یک روز را اختصاص دادند به دیدار از قبر هوتسما که

^{۳۳} باستانی پاریزی، گنجعلی خان، ۱۸۰.

^{۳۴} مرحوم هوتسما در بهمن ۱۳۲۱ش/صفر ۱۳۳۲ق/فوریه ۱۹۴۳ فوت شد.

^{۳۵} باستانی پاریزی، سلجوقیان و غز کرمان، ۱۰۶.



نمای هوایی از میدان گنجعلی خان کرمان، عکس از دکتر محمدحسن گنجی، نقل از محمدابراهیم باستانی پاریزی، جغرافیای کرمان (چاپ ۵؛ تهران: علم، ۱۳۸۴).

درخش بیرجند و تمام ثروت خود را طی سال‌های طولانی خدمت در کرمان وقف بر کرمان کرد.

میرزا محمد ابراهیم وقف‌نامه بزرگ خان را به خط خوش نوشت. این وقف‌نامه در اصل ۱۷ متر طول داشته و من ۱۲ متر آن را در منزل آقای میرزا حسین گنجعلی خانی، یکی از آخرین متولیان این وقف عظیم من دیده‌ام و عکس این ۱۲ متر را تماماً در چاپ پنجم گنجعلی خان و آثار خیر او چاپ کرده‌ام. در آن وقف‌نامه مثلاً از "خسرو لنگ چارق‌دوز می‌توان یافت که همگی و تمامی چشمه باباخواجه را در فخرآباد فروخته به ثمن مبلغ پنج‌هزار دینار تبریزی شاهی بالتمام" و این پنج‌هزار دینار تبریزی نصف یک تومان آن روز است، تا خانه انتقالی صفاخاتون بنت استاد فتح‌الله با همگی گندهاء طویله که مکسراً پنجاه و پنج ذرع است.^{۲۷} و زمین خالی که یکصد و پنجاه ذرع مکسراً است با همگی بالاخانه که در جانب غربی خانه واقع است مجموع به ثمن مبلغ بیست و نه هزار دینار تبریزی [۲ تومان و ۹ قران امروزی]، به تاریخ شهر رمضان المبارک سنه ست عشر و الف [رمضان

گرفته شد، ناچار بودند بسیاری از خانه‌ها و دکاکین و محل کسب و کار بسیاری از مردم را جزء ساختمان‌ها و فضاهای جدید بکنند و ظاهراً اصل شکایت به شاه عباس، علاوه بر زرتشتیان، همین توهّم عامه بر مصادره محل زندگی و کسب و کار آنان بوده است که در بررسی و بازرسی محرمانه شاه معلوم شد همه این کارها بر حسب نظم و نسق و حساب و کتاب و خریداری و دادن بها، حتی بیشتر از قیمت برآورد شده، صورت گرفته و داستان زرتشتیان هم یک تحریک مذهبی بوده و احتمالاً به حساب تخریب یک آتشکده و معبد کوچک که وسط شهر بوده صورت گرفته است. شاه در بازگشت دستور رعایت حال زرتشتیان را داد و تأکید کرد که مبدا مویی از سر آنان کم شود. امروز ما در میان زرتشتیان کرمان رسمی داریم که به عنوان "خیرات شاه عباسی" معروف است و آن عبارت است از پختن و دادن حلوائی که به همین نام معروف شده و به شکرانه نجات زرتشتیان از یک قتل عام است و این مراسم در روز اورمزد به دی‌ماه بوده، یعنی روز اول دی‌ماه، البته به حساب تقویم خود زرتشتیان.^{۲۶}

خان کُرد تمام دارایی خود را وقف کرمان و کرمانیان کرده است، همچنان که مرحوم ارشام کرد که او هم بیرجندی و همشهری دکتر گنجی بود و اصلاً از اهل

^{۲۶} شاه جمشید سروشیان در فرهنگ بهدینان به این خیرات اشاره می‌کند.
^{۲۷} ذرع مکسراً واحد سنجش فرش و قالی و امثال آن است و مخصوص کرمان است و کمی از متر مربع کمتر است.

۱۶۱۰ق/دسامبر ۱۶۰۷، سال بیستم سلطنت شاه عباس بزرگ، و مهم‌تر از همه آنکه خود میرزا محمدابراهیم نیز با وکالت از اقوام خود، شش دانگ ستاق سعداآباد را با باغ و بنگاه و کافه متعلقات فروخته است در بلده الصالحین خبیص به "نمن مبلغ دوازده تومان تبریزی شاهی رایج کرمان."^{۲۸} و این وقف‌نامه و حواشی آن یکی از شاهکارهای خطاطی و سندنویسی است. و من نمی‌دانم اصل آن بعد از فوت حسین خان متولی‌باشی در اختیار چه کسی قرار گرفته است.

مقصود از بیان این مقدمات توضیح این نکته بود که شهرهایی مثل بیرجند و کرمان و یزد که سه نقطه مثلث جغرافیایی کویر ایران را تشکیل می‌دهند، در واقع سه رأس مثلث تاریخ این سرزمین وسیع نیز هستند و بیش از آنکه زاده باران، که در کرمان ۱۲ سانتی‌متر متوسط سالیانه است، و رودخانه باشند که در بیرجند و یزد به معنای واقعی نیست و در کرمان فقط یک هلیل رود داریم که ظاهراً دائم است، ولی همین سال گذشته میزان ورودی آب به پشت سد هلیل به صفر رسید. آری، این شهرها بیش از آنکه آسمان‌نگر باشند، راه‌نگر و زمین‌نگرد و فقط عبور کاروان‌های کالا از هند و بندرعباس و هرات و اصفهان بود که دلیل وجودی آنها به شمار می‌رفت. و اینکه هفتصد سال پیش شمس‌الدین تازیکو یکی از ثروتمندان همین راه، یعنی راه ادویه، بود که به روایتی ۱۲۰ هزار شتر داشت که یک بار ۲۵ هزارتای آن را نکودری‌های سیستان ربودند و با خود بردند.^{۲۹} و او به پشتوانه همین شتران و البته مرواریدهای بحرین توانسته بود زیباترین شاهزاده‌خانم قراختائی کرمان، یعنی بی‌بی ترکان، را به زنی بگیرد و مهم‌ترین مسجد خود را در یزد بسازد.^{۳۰} و اگر این همه را افسانه بدانیم، این برای ما مسلم است که کمتر از ۱۰۰ سال پیش، یعنی قبل از جهانگیر شدن اتومبیل، این حاجی علی‌مراد دولت‌آبادی سبزواری بود که با ۴ هزار شتر بیابان‌های کویر را درمی‌نوردید و پنبه سیرجان و حنای نرماشیر و شوره‌گز را به بندر گز در ترکمن صحرا تحویل کشتی‌های روسی می‌داد که آن کالا را در سرزمین‌های آسیای مرکزی سمرقند و بخارا رنگین‌ساز انگشت دست و پای دختران ترک و تاجیک شود.^{۳۱}

من اسامی ده‌ها و شاید هم صدها ثروتمندان کویری راه ادویه را در تاریخ یاد کرده‌ام، از زمان آذرماهان در عهد انوشیروان تا روزگار خواجه کریم‌الدیم پاریزی و همین گنجعلی‌خان عصر صفوی و حاج‌آقاعلی رفسنجانی عصر قاجاری که همیشه یک کاروان شتر کالای او در یکی از کاورانسراهای راه بندرعباس به یزد متعلق به خود او زانو زده بودند، و کالای هند می‌آوردند و کالای کویر را حمل می‌کردند و به هر

حال، تا مشهد زوارریز خراسان و هرات پرآوازه افغانستان و زاینده‌رود آبادگر گز برخوار اصفهان و بندرعباس کشتی‌پذیر دهانه خلیج فارس و چابهار هندوسوز و ممالک هند حضور داشتند، شهرهای کویری یزد و بیرجند و زابل و کرمان نیز آبادان می‌ماندند و این کل قانون آبادانی کویر است از شوره‌گز تا گز برخوردار و تا بندر گز ترکمن صحرا، میلیون‌ها گز راه بی‌آبادانی.

چند روز پیش در شهرک زیبای Point de Pic در دهانه سن‌لران، صبح زود تماشاگر طلوع خورشید در آب‌های سن‌لران و شاهد عقب‌نشینی موج مد آب‌های اقیانوس اطلس و بازگشت آب‌ها هنگام جزر به اقیانوس بودم. منظره‌ای تماشایی که در دنیا کم‌نظیر است. آن روز داخل جنگل‌های انبوه شدم که نتیجه باران‌های بی‌انتها و رودخانه‌های پرآب است و متوجه شدم که یک وجب خاک بی‌سبزه و درخت نیست، ولی یک درخت میوه‌دار و یک بوته هندوانه شریف‌آباد یا اسحاق‌آباد سیرجان در آنجا یافت نمی‌شود و در صبحانه هتل به عنوان میوه یک 'دروش'،^{۳۲} به قول کرمانی‌ها هندوانه درکنار میز گذارده بودند، درست به اندازه یک مثقال و معلوم بود که آن را لابد از لوس آنجلس و شاید هم جای دیگر به آنجا آورده بودند. درحکم دارو و دوا بود، آن طور که یک دانه خرما در صدر اسلام خاتون بخارا به عنوان هدیه به امیر فاتح عرب داد و می‌گفت: این برای ما در حکم داروست.^{۳۳}

شهرهای کویری، برخلاف کانادا، به جای آنکه مهاجرپذیر باشند، صادرات جمعیت دارند، یعنی سرریز جمعیت خود را حواله شهرهایی مثل مشهد و اصفهان و شیراز جنت‌طراز و سواحل خلیج فارس و دریای عمان و بالاخره هند می‌کنند و آنچه می‌ماند به صورت متعادل الان چند هزار نفری است که مقدار محدود آب می‌تواند آنها را سیراب سازد. با این همه، امنیت راه و رشد تجارت همیشه ثروتمندان بزرگی را در این شهرها پدید می‌آورد، چنان که لطفعلی‌خان زرنندی - اهل زرنند کرمان - می‌توانست در هفت شب عروسی فرزند خود بیش از ۳۰۰ من (هزار کیلو) ادویه مصرف کند، صرف نظر از سایر مخارج.^{۳۳}

^{۲۸} باستانی پاریزی، گنجعلی‌خان، ۱۸۸.

^{۲۹} محمدابراهیم باستانی پاریزی، تاریخ شاهی قراختائیان کرمان (چاپ ۲؛ تهران: علم، ۱۳۸۹)، ۳۸۶.

^{۳۰} باستانی پاریزی، تاریخ شاهی قراختائیان، ۴۹۲.

^{۳۱} بنگرید به مقدمه نگارنده بر یادداشت‌های دکتر غنی، چاپ محمدعلی صوتی، ۱۳۷۹.

^{۳۲} در باب داستان ملاقات خاتون بخارا با سردار فاتح عرب بنگرید به محمدابراهیم باستانی پاریزی، حماسه کویر (تهران: علم، ۱۳۸۲)، ۴۰.

وقتی من آن چند گرم برش هندوانه را زینت سفره ناشتایی آن هتل پرآوازه کانادایی دیدم، یادم به افسانه‌ای درباره مهاجرت یکی از مردم کرمان افتادم که بازگو کردن آن در این طرف دریاها بی‌تناسب نیست. گفتم در ایام قحط و در سال‌های خشکسالی مردم فقیر و به اصطلاح سرریز جمعیت دست به مهاجرت می‌زدند و به فارس یا خراسان هند می‌رفتند. یک سال خشکسال، مردی از کرمان با زن و بچه خود خداحافظی کرد و گفت به فارس می‌روم، شاید در آنجا، حدود اصطهبانات و نیریز که انجیر خودروی کوهی فراوان است، به کار بپردازم و ذخیره‌ای از انجیر به دست آورم و سپس برگردم تا سال بعد که انشالله آبسال شود و از تنگی درآییم. او به راه افتاد و در حدود باغین برای استراحت خر خود را به بوته جاز بست و خواست بخوابد، اما از دور یک گیاه سبزینه غیر عادی چشم او را جلب کرد. یکی دو بوته هندوانه بود که چند دانه هندوانه بزرگ برآورده بود.

توضیح بدهم که در بیان گیاهی هست به نام آدور اشری،^{۳۳} یک نوع ترش‌چی از نوع ترنجبین دارد و همان است که به قول قدیمی‌ها "نتر خار می‌خورد و بار می‌برد."^{۳۴} این گیاه مقاوم ریشه عمیقی دارد و می‌گویند آنقدر ریشه‌اش پایین می‌رود که خود را به آب برساند و در واقع گیاه منحصر کویری است. مردمان روستاهای کرمان از طریق تفنن گاهی شاخه آن را می‌بریدند و در ساقه آن شکاف کوچکی می‌دادند و یک یا دو تخم هندوانه در آن می‌نهادند و شکاف را می‌بستند. از این پیوند شکافی، بوته هندوانه‌ای در کویر پدید می‌آمد که ریشه به آب رسانده بود و میوه‌های آن پرآب و بسیار درشت می‌شد.

به هر حال، جوان مایوس مهاجر ما که هنوز از علاقه به زن و فرزند خلاص نشده بود، با برخورد به این چهار هندوانه آنها را چید و از سنگینی‌ای که داشتند به زحمت آنها را در خورجین نهاد و از همانجا سر خود را برگرداند و دوباره عازم شهر شد و در خانه را کوفت و به خانه رفت. زن او که هاج و واج مانده بود و توقع داشت که شوهرش لاقط پنج شش ماه دیگر با یک بار

انجیر یا چند من جو و گندم بازگردد، از او پرسید: مرد، به همین زودی از رفتن پشیمان شدی؟ شوهر جواب داد: زن، آدم عاقل از خاکی که آدور اشری آن هندوانه-ای می‌دهد که چهارتای آن یک بار وزن دارد، دل نمی‌کند و به جایی نمی‌رود که ده تا انجیر 'کرمو' آخر روز مزد بگیرد یا نگیرد. پاشو بیل را بده به من بروم سرآسیاب روی زمین‌های دیوانی بیل بزنم. خدا بزرگ است. و گویا خورجین خود را که وزن کرده بود ۲۵ من شده بود، یک بار کامل خر.

مقصودم از نقل این حکایت این بود که نباید فکر کرد که این همه باران و رودخانه و جنگل در کانادای سردسیر و حتی امریکای گرمسیر نان مفت توی سفره آدم می‌اندازد. به قول قدیمی‌ها، "نان از زیر سنگ بیرون می‌آید." هر چند مقصود آنها سنگ آسیا بوده است. حالا مشقت‌های شهرهای کویری مثل بیرجند و کاشان و نائین و یزد و کرمان و بم و امثال آن را کنار بگذاریم و برگردیم به اصل مقصود که یادی از استاد نامدار، دکتر گنجی، بوده باشد.

استاد نامدار ما، محمدحسن گنجی، پس از پایان تحصیل در انگلستان و در بدو ورود به ایران لایب سری به بیرجند زده و یک باره از کنار رودخانه تایمز در ساحل خشک‌رود بیرجند شبی توی خانواده خفته و آن خشکسالی زمان جنگ و فقر مردم را دیده، طبق همه اصول و قوانینی که خوانده بود، حکم به انحطاط و حتی نابودی بیرجند داده بود، غافل از این که این شهرهای کویری مثل همان گیاهان کویری، صیص، به قول کرمانی‌ها 'صیصو' هستند؛ صد بار هم که آنها را بخمانی و بیچانی باز هم نه می‌شکنند و نه از هم جدا می‌شوند. بیرجند هم خشکسالی‌های عصر ساسانی را پشت سر نهاده و هم خشم طبیعت را در تابستان یک سالی دیده که چنان سیلی آمده که به قول همان دکتر گنجی تنوره آسیا از جا کنده از چند فرسختی شهر به وسط شهر آورده در ساحل همان خشک‌رود به زمین افکنده بوده است.

ما کهنه‌چناریم که از باد نلرزم

دلیل آن کم‌کم روشن شد. بیرجند ماند و ماند و حتی یک وزیر درباری هم به اعلیحضرت تقدیم کرد که رفیق حجره و گرمابه و گلستان شاه بود. قصدم امیر اسدالله علم است.^{۳۵} علم نخست‌وزیر ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ش/ ۴ ژوئیه ۱۹۶۳ هم بود. باری، سال‌ها بعد همین جناب دکتر محمدحسن گنجی در دمامد آخر مرگ امیر در بیمارستانی در پاریس، از تهران راه افتاد و

^{۳۳} احمدعلی وزیر کرمانی، تاریخ کرمان، به تصحیح و تحشیه محمدابراهیم باستانی پاریزی (چاپ ۵: تهران: علم، ۱۳۸۵)، ۶۹۱.

^{۳۴} بنگرید به مقدمه نگارنده بر چاپ پنجم جغرافیای کرمان در صفحه اول (به بهانه چاپ پنجم).

^{۳۵} در باب مناسبات او با شاه بنگرید به محمدابراهیم باستانی پاریزی، گذار زن از گذار زندگی (چاپ ۲: تهران: کیانا، ۱۳۸۲)، فصل جای پای زن در شکست گوادولوب، ۲۱۳ به بعد.

به پاریس رفت و سند املاک او را گرفت و وقف کرد بر دانشگاه بیرجند که در اکبرآباد تأسیس شود و تأسیس شد و روزی رسید که تعداد دانشجویان این دانشگاه از آن تعداد جمعیت شهر بیرجند که دکتر گنجی در مقاله خود یاد کرده بود و کل ساکنان بیرجند را شامل می‌شد بیشتر شده بود و از قضا در اردیبهشت ۱۳۶۵ ش/آوریل ۱۹۸۶ یک سمینار ایران‌شناسی در همان دانشگاه بیرجند تشکیل شد که ده‌ها استاد از تهران و شیراز و تبریز و کرمان و البته خود بیرجند بدان دعوت شده بودند. امضای دعوت‌کننده آقای فقهی امام جمعه بیرجند بود.

مخلص در آن سمینار، از اینکه دکتر گنجی حضور نیافته بود، هرچند او را دعوت کرده بودند، اظهار تأسف کرد. ولی به شوخی در جمع گفتم: می‌دانم که چرا دکتر گنجی نیامده، اگر او آمده بود ناچار بود در دانشگاهی سخنرانی کند که به کوشش خود او در شهری تشکیل شده که آن شهر قرار بود سی سال پیش از این از صفحه کویر محو شود. بالاتر از آن اینکه ۲ سال پیش از مرگ این استاد بیرجندی نامدار، شهر بیرجند آنقدر بالا رفت و بالا رفت که به عنوان حاکم نشین و در واقع پایتخت جنوب خراسان شد و شهر مشهد را هم پشت سر نهاد و کارش به جایی رسید که به قول پاریزی‌ها "... ز هیچ کس را به ریش خود راه نمی‌دهد." یا به قول شاعر، داخل شهر شد و از دهی آمد بیرون ...

امروز که دیگر بیرجند بیرجند قدیمی نیست، به تعبیر خانم سیما بینا نیمه‌بیرجندی نیمه‌کرمانی:

حالا اون یار منه که از بلن می‌آیه
حالا با اسب سفید صد تومن می‌آیه
حالا من اسب سفید صد تومن را چه کنم؟
حالا یاغی شده و به جنگ من می‌آیه^{۳۶}

بسا که فردا برای تصرف و درآوردن طبس از چنگ یزدی‌ها هم همین بیرجند یک جنگ هفت‌لشکر به راه بیندازد، مقصودم همان طبسی است که وقتی یک جهانگرد عرب از آن عبور کرده بود، در خاطرات خود نوشته بود: فاما اهل الطبس، کلهم حاجی آقا و حاجیه بی‌بی! یموتون من الجوع و یقولون: به به، طبس عجب آب و هوایی داره!

این که گفتم شرط آبادانی کویر و شهرهای آن، وجود یک حاکم نیرومند و دلسوز و تأمین راه‌های تجارته است و این نکته را در یک ماجرا که افضل کرمان نقل کرده می‌توان کاملاً استنباط کرد: وقتی در اثر سقوط و اضمحلال سلجوقی در کرمان یک خلأ سیاسی پدید آمد،

از طرف اتابکان فارس آدمی به اسم فخرالدین عباس به حکومت کرمان آمد (۶۰۴ق/۱۲۴۲). او مردی ظالم بود و سودجو و اصلاً قصد حکومت واقعی نداشت. افضل کرمان می‌نویسد: "بازیدان [کشاورزان] فریاد می‌کردند که جو کلی در خاک ریخت و وقت حصار در گندم آمد." او کوتاه می‌آمد و اجازه حصار نمی‌داد. ربع غله سهم او بود. باز به قول افضل: "عباس، گربه‌ای را لقمه‌ای نمی‌داد و موری از انبان او دانه نمی‌کشید؛ برادر و خواجه و فوجی مدیر گدا که با وی بودند در یک بوته ریخته بودند و از یک قالب بدر آورده همه نادان، همه بخیل، همه ظالم، همه متکبر ... گوسفندی از او گم شد، اهل محله را به صد دینار رکنی مخاطب داشت. مردم محله به [مسجد] جامع التجاء بردند و سه شبان‌روز نخوفتند و یا رب کردند، و بوریای مسجد بسوختند و قصد سوختن منبر کردند. بدان بیچارگان رحمت نکرد و پنجاه دینار از ایشان به چوب بستد."^{۳۷}

می‌توانید مقایسه کنید رفتار همین فخرالدین عباس را با رفتار ملک قاورد سلجوقی، سرسلسله سلجوقیان، که باز به قول همان افضل "ملک قاورد پادشاهی بود معمر، مدبر، مقبل و مظفر ... در تأسیس مبانی جهانبانی، ملک کرمان یکصد و پنجاه سال در خاندان او بماند، و اولاد او همه از مکتسب او خورده و خواب اسب و آسایش روز ایشان نتیجه سهر و تعب او بود ... از اخلاق جهانداری او یکی آن بود که در محافظت عیار نقدی که زدی مبالغت نمودی، چنان که در مدت سی و چهار سال که پادشاه بود نیم ذره در نقد او زیادت و نقصان نرفت. گویند که هرگز رخصت نداد که بر خوان او بره یا بزغاله آورند، و قصابان نیز نه‌اراً چهاراً نیارستندی به مذبح برد، و گفتی: بره و بزغاله طعام یک مرد باشد و چون یک ساله شد طعام بیست مرد بود و در پروردن آن رنجی به کسی نمی‌رسد. علف از صحرا می‌خورد و می‌بالد."^{۳۸} می‌توانید مقایسه کنید با گم شدن گوسفند فخرالدین عباس و جریمه دادن صد دیناری مردم.

به عبارت روشن‌تر، بهترین حکام کرمان و کویر، که گاهی عنوان شاهی هم داشتند، مثل سلجوقیان و قراختانیان، حکامی بودند که در تأمین راه‌ها

^{۳۶} سیما بینا، خواننده نامدار، فرزند سرهنگ بینا بیرجندی و از طرف مادر از خانواده ایران‌نژاد کرمانی است. خانم کرمانی در زاهدان معلم بود و با سرهنگ بینا بیرجندی که مأموریت زاهدان داشت، ازدواج کرد و نتیجه آن خانم سیما بینا است که حالا دیگر شهرت جهانی یافته در خواندن آهنگ‌های محلی و دوبیتی‌ها.
^{۳۷} مقدمه تاریخ کرمان، ۵۰، به نقل از المضاف الی بدایع الازمان، تصحیح عباس اقبال آشتیانی.

^{۳۸} باستانی پاریزی، سلجوقیان و غز در کرمان، چاپ ۳، ۳۲۹.

می‌کوشیدند، بی‌طرفی را در بندرها (دارالامان) حفظ می‌کردند، کاروانسراها را به کمک تجار ثروتمند آبادان و دائر و امن نگاه می‌داشتند و راه تجارتی را صحیح و سالم در خراسان به هرات و طوس (مشهد) و در مرکز به اصفهان و ری و در غرب به شیراز و بوشهر تحویل می‌دادند و خود البته سهمی از مالیات این تجارت می‌بردند. و بدترین آنها کسانی بودند که دندان طمع به ثروت تجار می‌دوختند و به بهانه‌جویی‌ها آنها را مصادره می‌کردند و گاهی شریک دزد و رفیق قافله بودند.

از نمونه دوم آنها کم‌و‌بیش داشتیم که به جای وظایف اصلی خود را در معاملات شریک می‌کردند. چنان که مثلاً معین التجار اصفهانی از کرمان به حاج امین الضرب گزارشی از روابط خود با حکومت وقت می‌دهد و می‌نویسد: "در کرمان، کتیرا نمی‌شود خرید، کتیرای درهم را پنج هزار می‌دهند.^{۳۹} کتیرا را باید رفت پاریز و کوبنان خرید، نه آن هم یک-دست سفید، کارسازی می‌دارند، درهم می‌دهند. . . با بهجت‌الملک [سردار معتضد نایب‌الایاله فرمانفرما در کرمان] از بابت کتیرا سؤال کردم. می‌گویند: شما خدمت حاجی آقا [امین‌الضرب] عریضه عرض بدارید که ما هم شرکت می‌کنیم. ده هزار تومان می‌گذاریم، تریاک، انقوزه و کتیرا با هم شرکت می‌کنیم، به انضمام مخارج. ولی اینها تمام حرف است. آلان را حکومت نمی‌کنند، تجارت می‌کنند." همان تومان ۳۵ دینار صرف در روز است. قدغن کرده است که برات ندهند به تجار کرمان. مردم هم به واسطه مالی گرفتار شده‌اند. باید از تحویل‌خانه و گمرک پول بگیرند.^{۴۰} مقصود من این است که حکام کرمان، آنها که می-خواهند شریک اقتصادی تجار شوند یا ثروتمندان را مصادره کنند بزرگ‌ترین لطمه را به امنیت اقتصادی شهرهای کویری زده‌اند و متأسفانه تعداد این حکام چندان هم کم نبوده است.

نمونه شاخص عکس این حکام مثلاً محمداسماعیل خان وکیل‌الملک در عصر قاجاری بود که در هر روستای کرمان حمام ساخت و کاروانسراها را تکمیل کرد و

^{۳۹} یعنی یک من (۳ کیلو) پنج هزار.

^{۴۰} محمدابراهیم باستانی پاریزی، "یک شمعک کوهی بر مزار ایرج افشار"، ایران‌نامه، سال ۲۷، شماره ۱ (بهار ۱۳۹۱)، ۷۲-۸۸، نقل از ۸۲ اسکندر منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، به تصحیح محمداسماعیل رضوانی (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۷)، ۱۰۴۱.

^{۴۱} وزیر، تاریخ کرمان، ۶۳۰.

^{۴۲} باستانی پاریزی، گنجعلی خان، ۳۴۸.

قیمت کالای صادراتی را بالا برد و یا در عصر سلجوقی ملک قاورد که مثلاً کاروانسرا و میل راهنما در فهرج ساخت یا همین ترکان خاتون و پادشاه خاتون قراختائی که چند روستای خاتون‌آباد تازه احداث کردند و میدان و کاروانسرا در شهر ساختند یا همین گنجعلی خان، که منشی او میرزاحمدابراهیم وقف‌نامه‌اش را نوشته است، در آخرین نقطه‌های ارتباطی راه کویر در در دهی طرف یزد کاروانسرای کروموشو و زین‌الدین را ساخت و در منتهی‌الیه راه خراسان حوض گنج را بنا کرد و به عنوان پس بندر جاسک، که یکی از مهم‌ترین بنادر فراموش-شده کرمان است، آبادی گنج‌آباد بنا کرد و در واقع با ساختن برج به نام خود در ساحل زاینده‌رود، به شاه عباس گفت: من راه کویر را تا کنار زاینده‌رود به شما تحویل دادم. دیگر خود دانید و اخلاصتان. تا آخرین لحظه عمر نیز در سفرهای بیابانی مواظب اوضاع بود و بالاخره در قندهار بود.

گنجعلی خان به روایتی در سال ۱۰۳۳/ق ۱۶۲۳ و به روایت دیگر ۱۰۳۴/ق ۱۶۲۴، بعد از ۳۰ سال حکومت کرمان و قندهار، "هنگامی که بر بالای ایوان ارگ قندهار در سریری که محجر ایوان تکیه داشت، خوابیده بود، محجر سستی پذیرفته او در میان خواب و بیداری از سریر نطع خزیده به زمین افتاد و ودیعت حیات به قابض ارواح سپرد. بعد از زمانی دراز خدمتکاران واقف شدند، پسرش علیمردان خان نعش پدر را از قندهار به مشهد مقدس معلى نقل نموده در روضه رضویه مدفون گردانید."^{۴۱}

وزیری مرگ او را در تابستان این سال می‌نویسد و به همین سبب در پشت بام خوابیده بوده است و گوید "در سال هزار و سی و پنج [۱۰۳۵/ق ۱۶۲۵] تابستان بالای بام بر روی تخت خوابید، نزدیک صبح خواب-آلود جهت ادرار برخاست، از بام به صحن خانه افتاد، افتادن همان و مردن همان."^{۴۲} یک اشاره کوتاه وزیر می‌دارد که گنجعلی خان در آخر عمر از حکومت کرمان معزول شده و تنها حکومت قندهار داشته و به همین دلیل احتمالاً باید مرگ او را نیز مشکوک دانست. به هر حال فرزندش علیمردان خان همچنان مورد توجه بود و بعد از مرگ پدر به حکومت همان قندهار تثبیت شد. آب‌انبار علیمردان خان تا پیش از لوله‌کشی آب سالی چند ماه کرمان را آب می‌داد و کتیبه‌ای به خط علیرضا عباسی بر سنگ مرمر نوشته شده بود که تاریخ آن این است: لب جهانی ازین برکه می‌شود سیراب (۱۰۲۹/ق ۱۶۴۰).^{۴۳}

علیمردان خان بعد از مرگ شاه عباس (۱۰۳۸/ق ۱۶۲۸) در زمان شاه صفی مورد خشم قرار گرفت و به اصفهان

احضار شد و نیامد و از همان قندهار به هندوستان پناه برد و تا آخر عمر در هند بود و از آن پس، قندهار هم به چنگ هندوستان افتاد که داستان مفصل را در کتاب نگارنده، گنجعلی خان، فصل تحت عنوان "آزرده ز بیگانه و افسرده ز خویش" و "دروازه طلایی هند" و "به خاطر مشتکی سنگ" باید دید. و داستان آن را من در مقاله‌ای در نشریه فرهنگ اصفهان هم نوشته‌ام.

اینک که به قول کرمانی‌ها "آب به کُرت آخر است" و این مقاله را به مناسبت درگذشت استاد نامدارم، مرحوم دکتر محمدحسن گنجی، بعد از ۱۰ سال عمر پربار او می‌نویسم، در فکر بودم که چگونه می‌شود مطلب مربوط به دکتر گنجی بیرجندی را به تاریخ کرمان ربط داد، بر اساس آن سوگند که من خورده‌ام که "نباشد مقاله‌ای که من در یادواره‌ای بنویسم و در سمیناری یا کنگره‌ای شرکت کنم، مگر آنکه آن مقاله و آن یادواره به تحقیقی یا به تقریبی به تاریخ کرمان مربوط بوده باشد،" و در این فکر بودم که شاهد از غیب رسید.

توضیح آنکه چهل پنجاه سال پیش من مقاله‌ای در باب گنجعلی خان و آثار خیر او در مجله دانشکده ادبیات اصفهان نوشتم به مناسبت برج گنجعلی خان که در کنار زاینده‌رود است. مقاله بلافاصله در مجله خواندنیها نیز نقل شد.^{۴۴} بلافاصله مرقومه‌ای از دکتر گنجی، که آن روزها جزء استادان برجسته و نامدار جغرافیای دانشکده ادبیات تهران بود، توسط مجله خواندنیها به نگارنده رسید به این شرح که گمان کنم سوگند مرا به انجام می‌رساند.

دکتر گنجی نوشته بود:

دوست دانشمندم آقای باستانی پاریزی
مطالعه مقاله عمیق و عالمانه جنابعالی تحت
عنوان گنجعلی خان که در شماره ۸۹ و ۹۰ مجله
خواندنیها به نقل از مجله دانشکده ادبیات اصفهان
چاپ شده بود، مرا به یاد مطلبی انداخت که
بی‌مناسبت نمی‌دانم آن را به اطلاع شخص شما
برسانم و آن مطلب مربوط به بستگی‌ای است که
ظاهراً خانواده ما با گنجعلی خان دارد.

از برادران و خواهران ایشان هم کمتر از این عمر نکردند. و آخرین فرد مربوط به نسلی که عموی مادر من بود و سال قبل در ۹۰ سالگی دار فانی را وداع گفت.^{۴۵} از ایام کودکی خود به خاطر دارم که جسته گریخته راجع به پیوستگی خانواده ما به گنجعلی خان داستان‌های زیادی از زبان معمرین نقل می‌شد. از جمله خوب به یاد دارم در سال‌های اول بعد از کودتا [سوم اسفند ۲۹۹۹ش/۱۹۲۱] که قانون ثبت احوال در شهر ما به مرحله اجرا گذارده شد، من در آن ایام سال-های آخر تحصیل دبستانی خود را در مدرسه شوکتیه بیرجند طی می‌کردم.^{۴۶}

یک روز بزرگان خانواده در خانه پدربزرگم که در آن تاریخ در حدود ۹۰ سال عمر کرده بود جمع آمده بودند تا درباره انتساب نام خانوادگی مناسبی با همدیگر مشورت کنند. در جلسه مشورتی همین پدربزرگ - که سواد درستی نداشت ولی سینه‌اش پر از خاطرات جالب بود- رو به سایرین کرده چنین گفت: اصل و نسب خانواده ما روشن است. ما همه اولاد گنجعلی خان هستیم. و او آدمی بوده است مثل امیر (و مقصودش امیر قائن، امیر حشمت‌الملک و امیر علم‌خان و امیر شوکت‌الملک بوده است) که در فتوحات هرات در خدمت شاه عباس شجاعیت به خرج داده است.^{۴۷}

اولاد گنجعلی خان پس از فتح هرات مدت‌ها در افغانستان امروز و در ناحیه‌ای به نام "نک-در" سکونت داشته‌اند و از آنجا به "سربیشه" در ۶۰ کیلومتری جنوب شرقی بیرجند، و سه راه بیرجند به زاهدان کوچ کرده و در محل اخیر اقامت گزیده‌اند. و مسجد و حمام گنجی‌ها در سربیشه که هنوز وجود دارد یادگار اقامت آنها در آنجاست. بنابراین نام خانوادگی ما باید نکداری، و یا گنجی باشد. از آنجا که نام خانوادگی دوم، یعنی گنجی، به ذهن و خاطره پیرمردانی که در جلسه خانوادگی ما که تعداد آنها در بیرجند بالنسبه زیاد هم هست - ماند نام خانوادگی

^{۴۴}خواندنیها، سال ۳۵، شماره ۹۴.

^{۴۵}من در حاشیه این نامه نوشته بودم: و همه اینها ارث خود را در طولانی بودن عمر به استاد گنجی داده‌اند که عمرش با نوح پیوند گیرد. بنگرید به باستانی پاریزی، گنجعلی خان، ۳۰۲.

^{۴۶}منسوب به شوکت‌الملک، پدر اسدالله علم.
^{۴۷}یعنی گنجعلی خان در فتوحات هرات شرکت داشته. درباب مأموریت-های او رجوع شود به باستانی پاریزی، گنجعلی خان، ۳۶ به بعد.



علیمردان‌خان از کتاب لاهور، تألیف پروفیسور محمد باقر، تصویر نقاشی شده.

گنجی را انتخاب کردند.^{۴۸} و به این ترتیب تمام اعضای خانواده ما که تعداد آنها در بیرجند بالنسبه زیاد هم هست، نام خانوادگی گنجی را انتخاب کردند.

این خود می‌رساند که ریشه عمیقی در اجتماع کشاورزی و دامپروری (مال‌داری) و سوداگری قاینات نداشته‌اند و به احتمال قوی بعد از دوره گنجعلی خان به این سامان راه پیدا کرده‌اند.

از شما چه پنهان، من همیشه در نظر داشتم که درباره این خاطره ایام کودکی خود مطالعاتی به عمل آورم و رابطه آن را با مدارک تاریخی روشن کنم، ولی متأسفانه این توفیق هرگز نصیب نشده بود تا اینکه مقاله جنابعالی را در خواندنیها خواندم، و عقیده دارم با اشارات مستندی که مسافرت‌های مکرر گنجعلی خان به خراسان و هرات نموده‌اید و با توجه به اینکه سرزمین قاینات به هر تقدیر در سر راه این دو ناحیه به کرمان قرار دارد هیچ بعید نیست که اصالتی در گفته‌ای که من از پدر بزرگم به خاطر دارم وجود داشته باشد. چون مبنای بسیاری از حقایق تاریخی ایران در دو سه قرن اخیر داستان‌های مشابهی است که سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و می‌شود.

در خاتمه، داستان کوچکی را که در آن آخرین بار نام گنجعلی خان از زبان مسن‌ترین افراد خانواده من به گوشم خورده برای جنابعالی نقل کنم: این فرد عبدالله بیان گنجی، عموی مادر نگارنده بود که دو سال قبل در سن ۹۰ سالگی دار فانی را وداع گفت. او مردی عامی ولی بسیار تیزهوش و پرحافظه بود و تمام کسانی که با او مؤانستی داشتند قول او را درباره وقایع هفتاد سال اخیر قاینات حجت می‌دانستند. یکی از نوه‌های متعدد این عموی بزرگوارم هوس کار آزاد کرده بود و اتیوسی در راه زاهدان و مشهد به راه انداخته بود، ولی پیوسته از بدی وضع خود شکایت می‌کرد. در تابستان ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳ که برای آخرین بار از محضر این مرد بزرگوار و بزرگ خانواده درک فیض می‌کردم، همین صحبت از نابسامانی کار نوه او به میان آمد. رو به من کرده چنین گفت: عمو جان، اصلاً 'اولاد گنجعلی خان نفرین شده‌اند، زیرا نسل‌ها از حقوق دیوانی و پول نوکری دولت استفاده کرده‌اند و در کار آزاد تجربه و استعدادی پیدا نکرده‌اند. این نوه من هم بیخود تلاش می‌کند و ول معطل است. بهتر است در یکی از ادارات دولتی کاری برایش دست و پا کنی.'^{۴۹}

اگر قبول کنیم که در آنچه از حافظه نقل کردم واقعیتی وجود داشته باشد، باید اضافه کنم که اولاد گنجعلی خان همین که به هر تقدیر راه به قاینات پیدا کردند و به خدمت امرای قائن درآمد و به اصطلاح آن زمان به جرگه دیوانی‌ها پیوستند و در سوانح تاریخی بعدی صفحات قاینات و سیستان، مخصوصاً در لشکرکشی‌های امرای قاین، که خود مهم‌ترین مرزداران ایران در دو سه قرن اخیر به شمار می‌روند، به هرات و چخانسور (ناحیه مجاور سیستان در افغانستان فعلی) فداکاری‌ها و خدمات صادقانه و مؤثر انجام داده‌اند.

شاید به دلیل همین نسبت بوده که، غیرخودآگاه، وقتی مرحوم گنجی با هواپیمای هواشناسی از فضای کرمان می‌گذشت یک عکس بی‌نظیر از میدان خان و بازار اطراف آن برداشت که یک شاهکار عکاسی محسوب می‌شود و من آن را در جغرافیای کرمان چاپ کرده‌ام.^{۵۰}

موضوع جالب این است که اعضای این خانواده از همان زمان‌های قدیم تاکنون از همین راه امرار معاش کرده‌اند و هم اکنون هم تقریباً تمام افراد مؤثر خانواده گنجی در خدمت دولت و بیشتر در فرهنگ هستند و برای نمونه یک نفر در این خانواده، که شاید تعداد آنها در بیرجند از کوچک و بزرگ به ۲۰۰ نفر برسد، یافت نمی‌شود که از راه کشاورزی یا کسب امرار معاش نماید و

^{۴۸} استادم محمدحسن گنجی مطلب را این طور راحت به تاریخ کرمان ربط دهم.

^{۴۹} خواندنیها، سال ۳۵، شماره ۹۴ و نیز باستانی پاریزی، گنجعلی خان، ۳۰۴.

^{۵۰} باستانی پاریزی، جغرافیای کرمان، چاپ ۱۰۷: ۵.

^{۵۱} این لیست بالا بلند را آقای دکتر محمدحسین پاپلی یزدی استخراج

^{۴۸} و خوب شد که نکدیری را انتخاب نکردند، زیرا نه تنها شلوغ کاری نکودری‌ها در تاریخ سیستان مایه گرفتاری اولاد آنها بود، بلکه ممکن بود اولاد شمس‌الدین تازیکو هم بعدها دادخواست و درخواست آن ۲۵ هزار شتر که نکودری‌ها در بیابان کرمان از آنها گردانده و برده بودند به دادگاه لاهه بدهند. علاوه بر آن امروز برای من مشکل بود در یادواره

امنیت راه‌ها کرده و یک دینار همراه خود به گور نبرده، دلیل ندارد که اولادش 'نفرین زده' شده باشند؟

دکتر گنجی عضو مادام‌العمر انجمن جغرافیای انگلستان شده بود که خدمات او در جغرافیا مورد تأیید چنان انجمن مهمی بوده است. علاوه بر آن، عضو انجمن سلطنتی مردم‌شناسی انگلستان و ایرلند بود و عضو شورای عالی آمار، عضو هیئت تحریریه دائرةالمعارف بریتانیکا، عضو افتخاری انجمن امریکایی پیشرفت علوم، عضو شورای عالی مردم‌شناسی ایران، عضو انجمن جغرافیایی کشورهای آسیا و آفریقا، عضو کمیته ملی آب‌شناسی یونسکو، عضو هیئت ممیزه دانشگاه تهران (شورایی که تشخیص می‌دهد چه استادانی مستحق ترفیع رتبه و تغییر درجه از استادیاری به دانشیاری و از دانشیاری یا استادی‌اند)، عضو شورای دانشگاه تهران، عضو کمیسیون همکاری‌های فرهنگی ایران و فرانسه، عضو کمیته جغرافیایی فرهنگستان ایران، عضو کمیته برنامه‌ریزی آموزش و پرورش، عضو هیئت امنای مدرسه بازرگانی رشت، عضو هیئت امنای مدرسه عالی علوم اراک، عضو اتحادیه انجمن‌های علمی، رئیس اولین کنگره جغرافی دانان ایران (۱۳۵۲ش/۱۹۷۳)، عضو سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، عضو محققین دائرةالمعارف اسلامی، عضو کمیته طرح اطلس اقلیمی ایران، عضو شورای عالی مرکز اطلاعات جغرافیایی شهر تهران.^۹ علاوه بر آن، دکتر گنجی صدها شاگرد تربیت کرد که بیشتر آنها مثل دکتر مجتهدزاده، یا دکتر ودیعی شیرازی، یا دکتر بدیعی، صاحب مقالات و تألیفات بسیار و از استادان بنام دانشگاه‌اند.

دکتر محمدحسن گنجی در ۲۴ جمادی الثانی ۱۳۳۰ق/۲۱ خرداد ۱۳۲۹ش/۱۱ ژوئن ۱۹۱۲ در محله خیرآباد بیرجند متولد شد و این ۲ سال قبل از شروع جنگ بین‌الملل اول و ۴ سال بعد از به توپ بستن مجلس اول به دست لیاخوف رئیس قزاقخانه و به فرمان محمدعلی شاه، و ۸ سال قبل از کودتای رضاخان میرپنج و رئیس‌الوزاری سیدضیاء بود. دوره ابتدایی و متوسطه را در مدرسه شوکتیه بیرجند گذرانید (۱۳۰۲-۱۳۰۹ش/۱۳۰۳-۱۹۲۳). لیسانس تاریخ و جغرافیا را از دارالمعلمین عالی تهران گرفت (۱۳۰۹-

۱۳۱۲ش/۱۹۳۰-۱۹۳۳) و در امتحان اعزام محصلین به خارج شرکت کرد و به انگلستان رفت و از دانشگاه ویکتوریا در منچستر فوق لیسانس جغرافیا گرفت و در ۱۳۱۷ش/۱۹۳۸ به ایران بازگشت و جزو هیئت علمی دانشگاه تهران، گروه تاریخ و جغرافیا شد.

در شهریور بیست (۱۳۲۰ش/۱۹۴۱)، که پایان سلطنت رضاشاه بود، دکتر گنجی خدمت نظام وظیفه را انجام داد. سپس، با استفاده از فرصت مطالعاتی از دانشگاه کلارک درستر در ماساچوست امریکا درجه دکترا گرفت و به درجه دانشیاری دانشگاه تهران ارتقاء یافت (۱۳۳۴ش/۱۹۵۵) و در ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰، به درجه استادی رسید.

او مدتی معاون اداری دانشگاه تهران (۱۳۴۷ش/۱۹۶۸) و بعد رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه تهران شد (خرداد ۱۳۳۵ش/ژوئن ۱۹۷۴) و تا اول بهمن ۱۳۵۴ش/فوریه ۱۹۷۶ این سمت را داشت. حکم ارتقای مخلص پاریزی از سمت دانشیاری به استادی به امضای همین جناب گنجی صادر شده است. او ابلاغ ما را امضا کرد و خود در همان اول بهمن ۱۳۵۴ بازنشسته شد و ده روز بعد عنوان استاد ممتاز دانشگاه تهران را یافت یا به قول استاد بزرگوارم مرحوم نصرالله فلسفی جزء 'ساتید ممانیز' شد، در حالی که از طرف وزیر علوم حکم تأسیس دانشگاه بیرجند به نام او صادر شد (۳۰ مهر ۱۳۵۴ش/اکتبر ۱۹۷۵) و در تیرماه ۱۳۵۵ش/ژوئیه ۱۹۷۶ رئیس دانشگاه بیرجند شد و این همان روزگاری است که در بیمارستان فرانسه وصیت‌نامه علم را در وقف اموالش برای دانشگاه بیرجند دمامد مرگ علم به امضای او رساند.

او خارج از دانشگاه تهران نیز بسیار فعال و تأثیرگذار بود. ریاست هواشناسی کل کشور را به عهده داشت که وزیر راه ابلاغش را به عنوان معاون وزیر امضا کرده بود و این یکی از مهم‌ترین تأسیسات مملکت ماست که در ارتقای صنعت هوانوردی تأثیر مالاکلام داشت (مهر ۱۳۳۵ش/اکتبر ۱۹۵۶). هر چند پیش‌بینی‌های هواشناسی، همیشه خدمات پشت‌پرده او را تحت الشعاع قرار می‌داد. وقتی سد هیرمند در افغانستان بسته شد، دکتر گنجی از طرف ایران نمایندگی یافت که سهمیه‌ای از آب هیرمند برای ایران اختصاص داده شود و او در این مورد تا حدودی موفق نیز بود. معاون پارلمانی وزیر راه هم شد (اردیبهشت ۱۳۴۲- مهر ۱۳۴۷ش/۱۹۷۳-۱۹۶۸) و نمایندگی ثابت ایران را هم در هواشناسی جهانی داشت (۱۳۳۵ش/۱۹۵۶). کمک بسیار مهم و مؤثر دکتر گنجی، در امور تأسیس و آموزش مؤسسه نقشه‌برداری سحاب باعث شد که مؤسسه سحاب، به سرپرستی مرحوم

کرده و در نشریه مهم جغرافیایی خود که در دانشگاه مشهد چاپ می‌شود درج کرده است. دکتر پاپلی از شاگردان برجسته دکتر گنجی بوده و چندین سال مجله تحقیقات جغرافیایی را در مشهد و اصفهان منتشر کرده است که یکی از منظم‌ترین مجلات این رشته از علوم است.

مهندس عباس سحاب یکی از پُرکارترین و مستندترین سازمان‌های نقشه‌برداری ایران شود، و بسیاری از کشورهای همسایه امور نقشه‌برداری خود را به مؤسسه سحاب مراجعه می‌کنند. عضویت هیئت تحریریه دایرةالمعارف کودکان، و بعد از انقلاب عضویت کمیته جغرافیایی مرکز بین‌المللی «گفتگوی تمدن‌ها» را هم دریافت کرد (۱۳۷۸ش/۱۹۹۹).

مهم‌تر از همه اینها اینکه دکتر گنجی 'مرد سال هوشناسی' سال ۱۳۸۰ش/۲۰۰۱ از طرف مهم‌ترین مرکز هوشناسی عالم انتخاب شد و جایزه او را نیز با تشریفات تمام در سویس به او اهدا کردند. نمی‌دانم هفتصد سال پیش، صاحب زهدالمجالس این رباعی جمال‌الدین خلیق را از کجا آورده و برای چه کسی نقل کرده بوده است. شما بخوانید و قضاوت کنید:

آن کس که بود هوشناسی او را
ممکن نبود خداشناسی او را
خواهی که خدای خویشتن بشناسی
خود را بشناس تا شناسی او را^{۲۰}

اما در باب حرف عمویش که گفت ما نفرین کرده هستیم، من همیشه این تردید را داشتم و می‌گفتم آدمی با این همه عنوان و این سواد و این همه کاردانی و این همه توفیقات، اگر صد سال هم عمر کند - حال آنکه صد و یک سال عمر کرد - آری، با این مقدمات فکر می‌کردم اگر صد سال هم عمر کند، تمام عمر نانش به قول پاریزی‌ها توی روغن است و اما، ما در چه خیالیم و فلک در چه خیال. گویا راست گفته سولون به کرزوس حاکم سارد - که "تا آدم نمرده باشد نمی‌توان گفت که او خوشبخت بوده یا خیر."^{۲۱} هنوز امضای اعطای املاک علم به دانشگاه بیرجند و حتی کفن او هنوز خشک نشده بود که دری به تخته خورد و پدیده بزرگ در تاریخ ایران پدید آمد، انقلاب ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ش/فوریه ۱۹۷۹. البته کارنامه دکتر گنجی روشن روشن بود و معلوم بود که مثل بسیاری از استادان فاضل و نامدار کشور به کار خود ادامه خواهد داد.

وقتی قانون پاک‌سازی برای اعضای امنیتی و یاران سلطنت از مجلس می‌گذشت، یک تبصره کوچک در گوشه آن بود با یک کلمه غیر عادی که در اول کسی بدان توجه نمی‌کرد و به طور عادی از روی آن می‌گذشت. در جزء کسانی که می‌بایست پاک‌سازی شوند، یک تبصره می‌گفت: اعضای گروه - ها و مجامعی که به صورتی با اسلام معارض بوده‌اند - که این طبیعی به نظر می‌رسید - فقط اشکال در جمله تکمیلی آن و مورد مثال آن بود: مثل مجمع فراماسونری و غیر آن.

از اتفاق روزگار چند سال قبل از انقلاب کتابی منتشر شد به اسم فراماسونری در ایران، مرحوم اسماعیل رانین که اصلاً خود اهل بوشهر بود و من با او آشنایی و دوستی داشتم تاریخچه این داستان را از زمان قاجار و بعد از آن در سه جلد نوشته و کتاب پرتیراژی هم بود. جلد سوم آن مجموعه نام‌هایی داشت که عضو انجمن فراماسونری در ایران بوده‌اند و ۶۰۰ یا ۷۰۰ صفحه است. این نام‌ها در یک لژ معروف به جواهری نامی در اختیار او قرار داشت. این کتاب نزدیک ۲ هزار اسم از معاریف ایران را ضبط کرده که بسیاری از آنها سال‌ها پیش از انقلاب به قول معروف "آرد خود را بیخته و آردبیز خود را آویخته" بودند. اما وقتی قانون پاک‌سازی در مجلس مطرح بود، رندی کلمه فراماسون را در آن تبصره گنجانده و بلافاصله صدها تن از آنها که اسمشان در آن کتاب بود و کارمند یا بازنشسته دولت بودند، حقوقشان قطع گردید و یکی از آنها همین دکتر محمدحسن گنجی بود که مترجم کتاب بشر چیست از مارک تواین هم بود که در ۱۳۲۲ش/۱۹۴۳ ترجمه کرده بود، سالی که هنوز جنگ بین‌الملل تمام نشده بود. او دو سال قبل از آن کتاب جنگ و جغرافیا و روابط دول بزرگ در اقیانوسیه را چاپ و منتشر کرده بود. او مؤلف کتاب تاریخ جغرافیا در تمدن اسلامی هم هست که دایرةالمعارف اسلامی آن را به سال ۱۳۷۵ش/۱۹۹۲ به چاپ رساند. دکتر گنجی نویسنده مقاله "آشفشان سنت هلن" در مجله جغرافیا، شماره سوم، بهار ۱۳۶۰ش/آوریل ۱۹۸۱، غافل از آن بود که دو سال بعد آشفشان واقعی آن بود که در خانه وسیع خود او در خیابان پاسداران تهران فوران خواهد کرد.^{۲۲} بهتر است از زبان قلم خود او بشنویم. بشنوید از پایان روزگار دکتر گنجی مرحوم.

بنگرید به محمدابراهیم باستانی پاریزی، خودمشت مالی (چاپ ۲: تهران، علم، ۱۳۸۵). البته مقالات دکتر گنجی خارج از مباحث جغرافیایی هم بوده است. مثلاً "خیام و دنیای امروز" (اطلاعات ماهانه، آبان‌ماه ۱۳۳۰ش/نوامبر ۱۹۵۱) و "ملاحظاتی درباره سیدمحمد فرزنان"، در کتابی که ابراهیم صها چاپ کرده بود. فرزنان را من در دفتر مجله یغما بارها دیده بودم، مردی بزرگ و نویسنده‌ای نامدار که مقالات بسیاری از او در مجله یغما نیز به چاپ رسیده بود. یا مقاله "هانتینگتون و پارسیان هند" که در مجله چیستا به مدیریت مرحوم پرویز شهریاری، استاد ریاضی‌دان کرمان به چاپ رسیده بود (مهرماه

^{۲۰} محمدابراهیم باستانی پاریزی، از سیر تا پیاز (تهران: علم، ۱۳۸۷)، ۳۵۳. نگویید باستانی فرق هوا و هوس را نمی‌شناسد. فعلاً که گرفتار هوشناسی شده‌ایم از این جناس استفاده می‌کنیم.
^{۲۱} مولانا ابوالکلام آزاد، ذوالقرنین یا کورش کبیر، ترجمه محمدابراهیم باستانی پاریزی (چاپ ۱۰: تهران: علم، ۱۳۸۵).
^{۲۲} دکتر گنجی بیش از صد مقاله تحقیقی نوشته که بیشتر آن در مباحث جغرافیایی است و نخستین آن تحت عنوان "اقیانوس ساکن و دول اروپایی" در ۱۳۲۱ش/۱۹۴۲، درست همان سالی که مقاله مخلص پاریزی نیز در روزنامه بیداری کرمان چاپ شده است.

دکتر در نامه‌ای به تاریخ ۱۵ دی‌ماه ۱۳۷۷ش/۴ ژانویه ۱۹۹۹، به آقای دکتر سیدمحمد خاتمی رئیس جمهوری اسلامی وقت ایران می‌نویسد:

متأسفانه در اوایل ۱۳۶۳ش [آوریل ۱۹۸۴ شش سال بعد از انقلاب] به موجب ابلاغ کارگزینی دانشگاه تهران، پرداخت حقوق بازنشستگی من قطع گردید و اینک قریب ۱۵ سال است که زندگی خود را در سال‌های اول با کارکردن در یک دارالترجمه، و بعد با فروش کتابخانه‌ام گذراندم... و بیشتر از همه با مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی... همکاری داشته‌ام... جناب آقای خاتمی، اکنون ۸۶ سال از عمرم گذشته و دیگر توان کارکردن در راه امرار معاش را ندارم و از هیچ‌گونه بیمه اجتماعی و بهداشت هم برخوردار نیستم. این است که دست توسل به دامان آن جناب زده و استدعا دارم دستور و مقرر فرمایید به هر نحوی که مقتضی و مصلحت باشد موجباتی فراهم نمایند تا بتوانم حقوق بازنشستگی - که خود را شرعاً محق به آن می‌دانم - یا معادل آن را دریافت نمایم... که: مصیبت بود پیری و نیستی. والسلام. با تقدیم احترام، محمدحسن گنجی.

حالا چند کلمه در باب این دائرةالمعارف بزرگ اسلامی که دکتر گنجی بدان اشاره می‌کند بشنوید. یک آیت‌الله بجنوردی داشته‌ایم که در نجف مسکن داشت. وقتی مرحوم خمینی را به ترکیه و سپس عراق تبعید کردند، او با آیت‌الله دمخور و هم‌بحث شدند. پسران او نیز در نجف در زی اهل علم بودند. ارتباط این دو روحانی در نجف کار دست پسرش کاظم بجنوردی داد که در ایران بود و دانشجو بود. او به زندان افتاد و به دلیل ارتباط با مخالفان گویا به اعدام محکوم شد و چند سالی را در زندان در انتظار حکم بود که جمهوری اسلامی به صحنه آمد و کاظم بجنوردی را از زندان درآورد و بر کرسی مجلس شورای اسلامی از بجنورد نشانند و او یکی از جوان‌ترین جوانان مجلس بود و

نمی‌دانم آیا به تبصره جمعیت‌های ضد اسلامی مثل فراماسون‌ها، او هم رأی داده باشد یا نه؟ اما در سال-های بعد، دیگر در انتخابات شرکت نکرد و کوشش خود را برای تنظیم یک دائرةالمعارف به کار برد و مهم آنکه بسیاری از متشردان دوران انقلاب و استادان زخم‌خورده را جمع و جور کرد و اینک یک جمعیت بیش از صد استاد کارکننده را در مجمع خود دارد که مقالات دائرةالمعارف را می‌بینند و تنقیح می‌کنند و به چاپ می‌رسانند و چون اغلب پیر و سالخورده‌اند، دائرةالمعارف ناچار است هر سال برای یکی دو تا از آنها مجلس ختم و یادبود بگذارد.

از جمله کسانی که در این جمع کار می‌کردند، تا آنجا که به خاطر می‌آورم مرحوم عنایت‌الله رضا بود، برادر پروفیسور رضا، پاک‌سازی‌شده کتابخانه سلطنتی و مرحوم دکتر محمدامین ریاحی بود، وزیر فرهنگ کابینه بختیار و دکتر بوذرجمهر مهر، همشهری کرمانی زرتشتی و مرحوم عباس زریاب خویی بود، استاد بی-بدیل تاریخ و مدیر گروه تاریخ و همین استاد مرحوم که دکتر محمدحسن گنجی باشد. من در مورد دو سه تن از آنان که یکی مرحوم دکتر زریاب خویی باشد و یکی دکتر محمدامین ریاحی باشد و یکی همین دکتر گنجی چندین نامه به این و آن نوشته‌ام و بعضی از این نامه‌ها البته نتیجه هم داد و بعضی هم مسکوت ماند و یکی از آنها همین دکتر گنجی بود. متن نامه من که بعد از مطالعه نامه دکتر گنجی به حجت‌الاسلام سیدمحمد خاتمی رئیس جمهور سابق ایران نوشتم عیناً در همان مجله تحقیقات جغرافیایی به چاپ رسیده است:

هفتم اردیبهشت ۱۳۸۰ [ش/آوریل ۲۰۰۱] توسط حضرت حجت‌الاسلام آقای [سیدمحمد] دعائی، مدیر روزنامه اطلاعات
مقام معظم ریاست جمهوری اسلامی ایران
عرض می‌شود، بر خود لعنت می‌فرستم که تا دریافت شماره اخیر تحقیقات جغرافیایی خبر نداشتم که آقای دکتر محمدحسن گنجی - که پنجاه شصت سال پیش در دانشسرای عالی درس

۱۳۶۶ش/اکتبر ۱۹۸۷). دکتر گنجی بیش از ۲۰ سخنرانی در مجامع علمی ایراد کرده و بیش از ۱۰ مقدمه بر کتاب‌های دیگران نوشته و پنج شش نقد کتاب داشته و نزدیک ۱۵ مقاله به زبان انگلیسی دارد. او یادداشت‌هایی بر کتاب کوه‌ها و کوه‌نامه ایران تألیف مهندس عباس جعفری نوشته که از انتشارات گیتاشناسی بود و در مجله سپهر چاپ شده، همچنین مقدمه‌ای بر کتاب اصول جغرافیای انسانی تألیف جواد صفی‌نژاد از انتشارات دانشگاه تهران. جواد صفی‌نژاد یکی از بهترین شاگردان دکتر گنجی بود و آن ده سالی که من مدیریت داخلی مجله دانشکده ادبیات را بعد از دکتر خوانساری داشتم (۱۳۳۹-

۱۳۴۹ش/۱۹۶۰-۱۹۷۰)، صفی‌نژاد یکی از بهترین همکاران من بود. باز فراموش نکنم که دو استاد بیرجندی، دکتر محمداسماعیل رضوانی که مدتی معاون دانشکده ادبیات بود نیز از همکاران و شاگردان دکتر به شمار می‌رفت، مثل دکتر جمال رضایی که در زبان‌شناسی دست داشت و کتاب فرهنگ صبوری بیرجندی را در همان سال‌ها به صورت ضمیمه مجله دانشکده ادبیات برایش چاپ کردم.
این نامه در فصلنامه تحقیقات جغرافیایی دکتر پاپلی در شماره ۱۰ صفحه ۱۳۸ به چاپ رسیده است.

نقشه‌خوانی و نقشه‌برداری به من می‌داد - اکنون بیست و چند سال است که از چندرغاز حقوق بازنشستگی محروم مانده، و بدتر از آن در آستانه نود سالگی از هیچ نوع بیمه تأمین اجتماعی - که این روزها دیگر علف‌های هرز هم به برکت آن در کنار گندم و جو [از بیمه] برخوردارند - از هیچ نوع برخوردار نیست و گویا از طرف مقام رئیس جمهور تقاضای ایشان به همان جایی [مجلس] ارجاع شده که ایشان چوب آن را می‌خورد. مولانا چه خوش گوید:

پشه آمد از حدیقه و ز گیا
از سلیمان نبی شد دادخواه
کی سلیمان معدلت می‌گستری
بر شیاطین و آدمیزاد و پری
مرغ و ماهی در پناه عدل تست
کیست آن گم‌گشته کز فضلت نجست
پس سلیمان گفت: ای انصاف‌جو
داد و انصاف از که می‌خواهی؟ بگو
گفت پشه: داد من از دست باد
کو دو دست ظلم بر ما برگشاد
بانگ زد آن شه که ای باد صبا
پشه افغان برد از ظلمت، بیا
هین مقابل شو تو و خصم و بگو
پاسخ خصم و بکن دفع عدو
باد چون بشنید آمد تیز تیز
پشه بگرفت آن زمان راه‌گریز
پس سلیمان گفت کای پشه کجا؟
باش تا بر هر دو من رانم قضا
گفت: ای شه، مرگ من از بود اوست
خود سیاه این روز من از دود اوست
او چو آمد من کجا یابم قرار؟
کو برآرد از نهاد من دمار
[چند بیت در این بازنویسی افزوده شد.]

به عقیده من، جمهوری اسلامی اگر از پنج انگشتش جوهر بریزد، این نقطه سیاه، به جای داغ نماز بر پیشانی او تا ابد باقی است که نتوانست یا نخواست و حقوق بازنشستگی کسانی مثل دکتر زریاب خوبی و دکتر محمدامین ریاحی و دکتر بوذرجمهر مهر و همین دکتر محمدحسن گنجی را - آن نیز در عشره نود - نپرداخته است. به خاطر دارم که حدود پنجاه سال پیش، در زمان دکتر مصدق، حقوق بازنشستگی پدرم به تأخیر افتاده بود. از کرمان تلگراف کردم به نخست‌وزیر: "... جناب آقای دکتر مصدق - پدر پیر مردم ایران، پدر پیر هفتاد و چند ساله‌ام ... هنوز که

هنوز است حقوق بازنشستگی او را نپرداخته‌اند. اگر این حقوق برای کفن و دفن یا ذخیره روز قیامت اوست - که این قدرها احتیاج ندارد. و اگر مربوط به دوران حیات اوست - جنابعالی که مزه هفتاد سالگی را چشیده‌اید فکری به حال این پیرمرد بفرمایید که: مصیبت بود پیری و نیستی." (کوچه هفت‌پنچ، ص ۴۵۱)

آن روزها صندوق مصدق خالی بود، ولی بلافاصله حقوق پیرمرد را پرداختند. الحمدلله صندوق شما پر از دلارهای نفتی است که در مصرف آن متحیر مانده‌اید. حق این است که دستی از آستین همت به در آورید. این عریضه در روزهای آخر دوران اول ریاست شما تقدیم می‌شود. گفت "لولی که بار می‌بست، قالی به دار می‌بست." مگر مجلس اصلاحات شما - اگر واقعا مجلس اصلاحات باشد - قانون پاک‌سازی را اصلاح کند و ما هم از آن مجلس مأیوس نیستیم:

نومید نیستیم ز احسان نوبهار
هرچند تخم سوخته در خاک کرده‌ایم
با تقدیم احترام
باستانی پاریزی، استاد تاریخ دانشکده ادبیات
دانشگاه تهران
شهرک غرب - خیابان ایران زمین - خیابان اول -
پلاک ۲۲۶ - تلفن ۸۸۰۹۱۰۶۷ - کدپستی ۱۴۶۱۵۸

من هم به کاظم بجنوردی ایجادکننده دایرةالمعارف احترام دارم به خیلی جهات، و هم به برادرش آیت‌الله سیدمحمد بجنوردی احترام می‌گذارم به علت روشن - بینی و قلم شیرین و محققانه او و اینکه در مقام قضایی بزرگی که دارد بسیار به فریاد درماندگان رسیده و خود یک روز می‌گفت، هرچند نقل آن بدون اجازه صاحب کلام است، و آن اینکه پیرمرد دست به ریش جوگندمی خود کشید و در مقام اغراق گفت شاید به اندازه موهای این ریش باشد که من احکام اعدام را در کمیسیون تجدید نظر رد کرده باشم. باری من هم به بجنوردی احترام دارم و هم به دایرةالمعارف ارج می‌گذارم، خصوصا که سه چهار نفر از دوستان قدیم من و استادان نامدار مثل زریاب خوبی و دکتر محمدامین ریاحی و ایرج افشار - که به همین مناسبت کتابخانه گرانهای خود را تقدیم دایرةالمعارف کرد - و بالاخره همین دکتر گنجی که از خوان دایرةالمعارف در عالم بازنشستگی متنعم بودند، اما حرف من این است که کمک مؤسساتی مثل دایرةالمعارف در ایام بازنشستگی مثل "کاسه همسایگی" است به قول کرمانی‌ها، و به قول طنزآمیز "کاسه همسایگی در حکم ... فیل است که نه قاتق چاشت است و نه شوم شب."

مقام معلم ریاست جمهوری سپاس و احترام

عزیز منم. برخورد لحن و زبانت که تا در یافت شماره خبر حقیقتات جزایان خبری ششم که آقای دکتر میر
حسینی که چنانچه شصت سال پیش در دانشسرای عالی درس لغت خوانی و لغت برداری به من می دادند آنوقت به
سال است که از چند روز با حقوق باز نشستگی مردم مانده. و بدتر از آن در استان نوساکن - لاریجانات و
باین اجزای که این روزها دیگر لغت های مردم به برکت آن همه در کنار گذرم دیده برخورد کرده - لاریجانات و
بیت و حقوق لغت مقام مجلس هم در تقاضای ایشان به جهار جانی ارجاع شده که این حق است و در صورت
مردان و خوش می گویند. پسته آمد از حدیث و زکیا

از سلیمان نبی شده دارخواه ...
گفت پسته دار من از دست باد
کود دست طلب بر ما بر کشد ...
پسته افغان کرد از علمت ...
پسته بگرفت آن زبان طاه کو نیز
پس سلیمان گفت کای پسته کجا؟
پسته ای شده مگر من از بود اوست
خود سیاه این روز من از بود اوست

به عقیده من جمهوری اسلامی اگر از پنج انگشتش جواهر بریزد - این نقد سیاه به جای دفع غلظت بر پیشانی او تابان
باقی است که نخواست یا نخواهد است حقوق باز نشستگی کسانی مثل دکتر زریاب خویی و دکتر محمد امین ریاحی و
دکتر بوزر جهر مردین و دکتر محمد حسن گنجی را - آن نیز ده عشره نمود - نزدخته است. به خاطر عدم حدود پنج سال بزرگ
در زمان عدم دکتر مصدق باز نشستگی مردم به تأخیر افتاد و بعد از که زمان مقرر آمد مردم شکایت کردند. چنانچه آقای
دکتر مصدق، پدر مردم ایران، پدر پیمانها و چند سالام... میبوز که هنوز است حقوق باز نشستگی او را نپرداخته اند. اگر این
حقوق برای نفس و دین یا نفیحه و لزاقیامت است که استعدرا با احتیاج ندارد. و اگر مربوط به دولت حیات است - جذب علی
که نزهت و سادگی را چسبیده اند مگر بی به حال این میرود بغیر اینکه محبت بود پیری و سستی. (کوم محبت پنج مرد ۲۵۸)
آنروز با صلوات صدق حال بود ولی بلافاصله حقوق پیر مرد را پرداختند - الحمد لله و حق شایه از دلاوری نفسی است که در
مصروف آن تجربه ماند این حق این است که دستی از استیانت محبت مردم در آید. این عرضیه در روزهای آخر دوران اول
ریاست شما تقدیم میشود. گفتند: لولی که با مردم است قالی را به داری است. مگر مجلس اصلاحی است. اگر واقعا مجلس
اصلاحات باشد - قانون ساز سازی را اصلاح کند و ما هم از آن مجلس بایستی بایستیم.
تقدیر نیستیم از احسان لوبهار
هر چند تخم سوخته در خاک کرده ایم
بانتقام از آن - باستانی پاریزی استاد تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه تهران

شکر شکر - ایران زمین - نمایان اول بیکر ۲۲۶ تلفن ۸۰۹۱۰۶۷ - که لیل ۱۴۶۸

اشکال کار این است که آدم در سن هشتاد نود سالگی تبدیل به کارگری شود که 'خوردوکردی' باشد، یعنی تا دستش می‌جنبد، به قول پاریزی‌ها، دهنش هم می‌جنبد و این کمک‌های زاهدانه که به قول حافظ "گاه هست و گاه نیست"، به قول پاریزی‌ها در حکم "خمیرمایه پشت خمیر است"، نه خود لگن خمیر. کشتی شکسته حیات، گنج باد آورد گنجی در ساحل امن دائرةالمعارف به ساحل نجات رسید. حافظ فرماید:

قسمت حوالت‌م به خرابات می‌کند
هر چند این چنین شدم و آن چنان شدم

این خرابات که من شاهد مثال آوردم اتفاقاً جای بسیار آباد و آبرومندی است. مقصودم دائرةالمعارف اسلامی است که از بدو تأسیس از بهترین استادان و محققان سابق و لاحق کمک گرفت و از خانه‌ای که پیش از آن در اختیار داشت خود را خلاص کرد و در آبادی دارآباد شمال تهران زمین وسیعی در اختیار گرفت و به کمک شهردار وقت، آقای کرباسچی، ساختمان بزرگ و آبرومندی در چهار طبقه در دامنه کوه ساخت و در واقع، پشتش به کوه بند شد. اینک سالن‌های بزرگ اجتماعات آن مؤسسه مرکز سمینارهای ایران‌شناسی و بحث‌های تاریخی و فرهنگ‌شناسی است و مخزن‌های بزرگ برای حفظ و نگهداری چندین میلیون کتاب و وسایل تحقیقی جدید مثل اینترنت و کامپیوتر و ویدئو و سایر وسایلی در اختیار دارد که مخلص پاریزی در ۸۷ سالگی و خصوصاً به سبب ضعف بینایی از استفاده از آن محروم است. آری، با این همه وسایل این مؤسسه امروز یکی از مراکز مهم تحقیقاتی ایران و حتی خاورمیانه شده و بعضی جلد‌های این دائرةالمعارف هم به عربی و هم به انگلیسی ترجمه و چاپ شده و در قرن ۲۱ گمان کنم این دائرةالمعارف هیچ دغدغه خاطر دیگری ندارد جز آن دغدغه که کل دائرةالمعارف بریتانیکا هم با آن دست در گریبان است و آن عصر انقلاب 'بدون کاغذ' در عالم فرهنگ است که بریتانیکا هم اعلام کرد که در سال پیش رو، دیگر دائرةالمعارف خود را چاپ نمی‌کند و فقط در فیسبوک در اختیار استفاده‌کنندگان است.

به حرف خود برگردم که بسیاری از آنها که در عالم بازنشستگی بی حقوق یا کم حقوق مانده بودند، از خوان بی دریغ بجنوردی‌های صاحب دائرةالمعارف منتعم شدند و چنانکه گفتم یکی از آنها همین دکتر محمدحسن گنجی ۱۰۱ ساله بود. همه شاگردان این استادان بازنشسته از لطف دائرةالمعارف ممنون هستند و هرگز میزان اهمیت کمک آنان را انکار نمی‌کنند. نکته من از جایی دیگر و مربوط به مسئله دیگری است. در واقع حقوق بازنشستگی مثل آب باریک است که

تا پایان عمر در خانه آدم جاری است، اما کمک‌های موضعی مؤسسات دیگر در حکم رگبار بهاری است و عطای بزرگان. مولانا چه خوش فرماید:

کاریز درون جان تو می‌باید
کز عاریه‌ها دری ترا نگشاید
آن چشمه که در خانه تو می‌زاید
به از رودی که از برون می‌آید

به هر حال، شاگردان قدیم و دوستان و یاران دکتر گنجی همه دست یاری دادند. چه خانم دکتر دره میرحیدر، چه دکتر مجتهدزاده، که یک وقتی در سواست لندن مقامی مهم داشت و امروز در تهران است، چه دکتر مشیری که یک روزی مدیر گروه جغرافیا بود و دکتر پورااحمد کرمانی و ده‌ها تن دیگر. همه یار استاد بودند و خصوصاً خانمی که مثل دختر در خانه او دستگیر استاد بود و متأسفانه نام او را فراموش کرده‌ام. همه اینها بود، ولی هیچ کدام از اینها جای حقوق بازنشستگی را نمی‌گیرد که با حیثیت شغلی آدمیزاد هم سر و کار دارد. این را هم عرض کنم که بارها لایحه بازسازی پاک‌سازی در کمیسیون‌های مجلس مطرح شد و ریز تبدیل و تغییرات آن مدون گشت، اما همیشه ازین پا به آن پا می‌شد و کسی همت نداشت که زنگوله را به گردن گربه ببندد و بالتیجه مجلس تمام گشت و لایحه در کمیسیون دفن ماند و امروز هم که دیگر گفت‌وگو از آن بی حاصل است که تقریباً همه کسانی که در تیررس آن قانون بودند روی در نقاب خاک کشیده‌اند و به قول شاعر

کسی نمانده دگر تا به تیغ ناز کشی
مگر که زنده کنی مرده را و باز کشی

شک نیست که همان طور که دکتر گنجی گفته: مصیبت بود پیری و نیستی. آدم بعد از پنجاه‌شصت سال کار مداوم برای نان‌خورش در مضیقه بیفتد. البته صعب است، خصوصاً که همسر دکتر گنجی نیز چند سال پیش درگذشته بود و چنان شنیدم که یکی دو تا از دانشجویان قدیم او زندگی استاد را روبه‌راه می‌کردند و به همین دلیل مصداق این شعر مرحوم ادیب پیشاوری شده بود:

چو فرزند مریم سپردم جهان
نه شامم مهیا و نه چاشتم

دکتر گنجی در ۱۰۱ سالگی از پلکان به زمین خورد و سرش به سنگ زمانه آمد، درست مثل جد اعلامی او، گنجعلی‌خان، که در بالکن خانه قندهار به زمین افتاد و به قول وزیری "افتادن همان و مردن همان." مرگی که زندگان به دعا آرزو کنند.

از خود مرحوم گنجی شنیدم که وقتی تلویزیون ایران چهره‌های ماندگار انتخاب می‌کرد، از دکتر گنجی هم به همین عنوان تجلیل کرد و گویا ۲۶ سکه آزادی نیز به استاد تقدیم کرد و استاد این گنج بادآورده را به منزل خود برد، منزلی وسیع و درندرشت در خیابان پاسداران بود و دکتر گنجی و همسرش دو تن تنها با هم زندگی می‌کردند. اندکی بعد، شبانگاه در تاریکی شب، کسی جوراب به سر کشیده به اتاق خواب آن دو وارد شده و بلافاصله دهن و دست و پای پیرمرد و پیرزن را بست و فریاد زد که امانت مرا بدهید بروم و اشاره کرد به ۲۶ سکه‌ای که همین روزها با سلام و صلوات دریافت کرده و در روزنامه‌ها سر و صدای شهرت آن پیچیده بود. چون همه نشانی‌ها درست بود و پای جان هم در میان بود، سکه‌ها را از صندوقی درآوردند و تقدیم حریف کردند. گنج بادآورد دکتر گنجی قسمت دیگری بود. او واسطه بود.

ای که بهر کوری دشمن، در شهرت زدی
آن چه توانست دشمن کرد شهرت می‌کند

فردا که شاگردان استاد متوجه واقعه شدند، به استاد پیشنهاد کردند که این خانه درندرشت جای امنی برای استاد نیست. دکتر گنجی از سال‌ها پیش در فکر بود که جایی مستقل به عنوان خانه جغرافیا در تهران تأسیس کند. به پیشنهاد شاگردان و همکاران، همین خانه در نظر گرفته شد و چون دکتر قالیباف، شهردار تهران، خود در گروه جغرافیای دانشگاه معلم است، فرصت را غنیمت شمرد و خانه استاد را خرید و مرکز تحقیقات جغرافیایی کرد که تا روزهای آخر زندگی، دکتر گنجی هم در همان خانه چند ساعتی با شاگردان کار می‌کرد.

از پول فروش خانه هم یک آپارتمان کوچک در غرب تهران، خیابان پیامبر، خرید، و چون همسر او نیز، شاید بعد از شوکه شدن در قضایای دزد شبگرد سکه‌ها بیمار شده و درگذشته بود، استاد تنها بدین آپارتمان انتقال یافت. مردی تنها در آستانه صد سالگی. اول آن مصیبت که شاعر فرموده بود: مصیبت پیری و نیستی.

خانه بزرگ گنجی تبدیل شد به گنج خانه جغرافیا که هم امروز ده‌ها استاد و دانشجو در آن به تحقیقات جغرافیایی می‌پردازند، درست مصداق قول مولانا آنجا که گنج پنهان را در خرابه وجود آدمی می‌بیند و آن را بازمی‌یابد. این بیست و چند سکه طلا بهانه بود:

گنج و گوهر کی میان خانه‌هاست
گنج ما پیوسته در ویرانه‌هاست

گنج آدم چون به ویران بُد دفین
گشت طین اش چشم‌بند آن لعین
گنج زیر خانه دولت‌خانه نیست
از خرابی خانه مندیش و مایست
که ترا زان خانه از یک نقد گنج
آن عمارت کرد بی تکلیف و رنج
گنج‌ها را در خرابه زان نهند
تا ز رنج اهل عمران وارهند
گنج مخفی بُد ز شگری جوش کرد
خاک را سلطان اطلس‌پوش کرد

و این بیت را به خاطر آن آوردم که بیشتر نقشه‌های اطلس تاریخی ایران در همین خانه رسم و تهیه شده بود.

برگردیم به نامه دکتر گنجی در باب بستگی او به گنجعلی خان و چاپ آن در مجله خواندنیها. وقتی نامه دکتر گنجی به خواندنیها رسید و نسبت او با گنجعلی - خان تسجیل شد، مرحوم ابراهیم صهبا، شاعر باذوق طنزپرداز که خود بیرجندی بود و گویا در کلاس‌هایی هم با گنجی همراه بوده است، شعری طنزگونه در پاسخ گنجی فرستاد که در خواندنیها به اشاره مرحوم خسرو شاهانی، نمودمال، چاپ شد و ما هم برای اینکه از یک - نواختی و خشکی بحث خارج شویم و یادی هم از یک بیرجندی دیگر شده باشد، عین شعر صهبا را نقل می‌کنیم:

داد گنجی به رفیقان خبری
داشت آن گنجعلی خان پسری^{۶۱}

^{۶۱} این شعر را مرحوم صهبا به تقلید از شعر معروف ایرج‌میرزا گفته است که هشتاد سال پیش در کتاب اول یا دوم دبستان چاپ شده بود و چند بیت از آن که در حافظه من مانده این است:

داشت عباسقلی خان پسری

پسر بی ادب و بی هنری

اسم او بود علیمردان خان

کلفت خانه ز دستش به امان

(عجیب است که اسم پسر گنجعلی خان علیمردان بوده که در باب او صحبت کرده‌ایم و باز هم خواهیم کرد.)

هر چه می‌گفت لاله لاج می‌کرد

دهنش را به لاله کج می‌کرد

نه پدر راضی از او نه مادر

نه معلم نه لاله نه نوکر

ای پسر جان من این قصه بخوان

تو مشو مثل علیمردان خان

بسیاری از کلمات و عبارات ایرج‌میرزا مثل کلفت و نوکر و لاله و معلم سرخانه و حتی پدر و مادر امروز دیگر با فرزندان خداحافظی کرده و بچه‌ها با اسم آنها هم بیگانه‌اند و جای همه آنها را یک دستگاه کوچک به اسم کامپیوتر گرفته است.

که ز کرمان به سوی قاین راند

رخت بر پیشه سربیشه کشاند

زین جهت تخم بزرگانم من

نوه گنجعلی خانم من

چون شنید این سخن از وی صهبا

گفت: ای دوست مزین برگ به ما

بوده‌ام با تو به عمری دمساز

بر من افشا ننمودی این راز

حال از پشت امیران گشتی؟

نوه گنجعلی خان گشتی؟

سر پیری پدری یافته‌ای

پدر معتبری یافته‌ای

خویش را صاحب عنوان کردی

میل موقوفه کرمان کردی؟

تو کجا خطه کرمان به کجا

تو کجا گنجعلی خان به کجا

راه کج کن که به جایی نرسی

اندرین ره به نوایی نرسی

که تو را با همه اصرار و طلب

به امیران نرسد اصل و نسب

ور دروغ است ترا گرچه نبوغ

همه گویند: دروغ است دروغ

در جوانی همه با هم بودیم

یار هم‌خانه و هم‌دم بودیم

بهره ما به جز از رنج نبود

در بساط من و تو گنج نبود

بی جهت دم ز جدایی زده‌ای

باز هم 'حرف هوایی' زده‌ای؟

به خدا قافیه را باخته‌ای

تو همان آدم خودساخته‌ای^{۵۷}

صهبا شوخی را با دروغ‌های هواشناسی ربط داده که

در آن باب صحبت فراوان است و جای دیگر باید

دید، خصوصاً در گفت‌وگوی همسر دکتر گنجی با

راننده تاکسی.^{۵۸} اما اینکه می‌گوید: میل موقوفه کرمان

کردی؟ مخلص پاریزی جایی دیگر حدس زده که

گنجی‌ها باید اولاد دختری گنجعلی خان باشند، زیرا

این خان نامدار چند جا در وقف‌نامه خود اولاد

دختری را از ارث و ارتزاق محروم کرده است و به

همین دلیل ساکنان سربیشه هیچ‌وقت ادعای ارتزاق از

این موقوفه را نداشته‌اند.

اما آخرین نکته در باب داستان نفرین شدن خاندان

گنجی و آنچه عموی دکتر گفته بود. این مطلب

به یک واقعه تاریخی مربوط می‌شود: قلعه قندهار

همیشه در حیطه سیاسی خاورمیانه یک معضل

بزرگ و یک استخوان گلوگیر بوده است و این

معضل از عصر کورش و داریوش و اسکندر و دارا

و یزدگرد و صالح و عرب و عجم و غزنوی و غز و

غور و جلال‌الدین خوارزمشاه و چنگیز نقش کلیدی

خود را بازی می‌کرده و این مربوط به قلعه قندهاری

است که به قلعه جمشید معروف است و باید

مهندسان امروزی توضیح دهند که چگونه بوده است

و چرا "بعضی اتراک بر آن‌اند که در روز جنگ،

ارتفاع آن قلعه در نظر بیشتر از پیش‌تر می‌نماید

که طلسم جمشید است. اگرچه عقل تجویز بر این

نمی‌کند."^{۵۹}

به نظر نگارنده، طلسم جمشید در مردمی است

که در اطراف هلمند و قلعه قندهار ساکن‌اند و

کرمانی‌ها هم می‌گویند که "اوغان (افغان) خوبه، به

قندهار." می‌دانیم آن میر ویس و پسرش محمود که

امپراطوری صفویه را برانداخت و شاه سلطان حسین

در همین چهل‌ستون تاج بر سر او نهاد از همین

قندهار بود.^{۶۰} و آن پادگان انگلیسی که در عصر

قاجار به کلی نابود شد و تنها یک تن زنده ماند که

خبر این نابودی را به فرماندهان دوردست بدهد

در حوالی همین طلسم جمشید بود و امروز هم ما

می‌دانیم که کل نیروی ناتو، که یک روزی قرار بود

امپراطوری استالینی را به زانو درآورد، خودش در

حوالی همین قندهار به زانو درآمده است. نیروهای

ناتو را لاوروف، وزیر خارجه شوروی، با یک تمهید

سیاسی به دنبال 'نخود سیاه' به قول کرمانی‌ها، به

قندهار فرستاد که سنگ‌کهنی بزنند (تیر بیندازند) تا

بغل‌هایشان وا شود و در حوالی همین طلسم، به قول

کرمانی‌ها، ناتو "سرش به آهنگری است و... نش

به قلعنگری.

و به هر حال، همین علیمردان‌خان، پسر گنجعلی‌خان،

بود که وقتی در زمان شاه صفی جانشین شاه عباس

هوا را در اصفهان پس دید و خود را در معرض

خطر یافت، قلعه طلسم جمشید را خالی کرد و

خود به لاهور، پیش شاه‌جهان، پناهنده شد و سال‌ها

در آنجا زیست و باغ شالیما را برای امپراطوری

هند ساخت، نهر راوی را برای لاهور آورد و خود

در همانجا درگذشت و در کنار همان نهر راوی به

^{۵۷} باستانی پاریزی، گنجعلی خان، ۳۱۰ به نقل از خواندنیها.

^{۵۸} باستانی پاریزی، گنجعلی خان، ۳۰۷.

^{۵۹} نصرت‌نامه ترخان، تصحیح دکتر انصار زاهد، چاپ کراچی، ۱۲۱.

^{۶۰} تصویر این تاج‌گذاری را من چاپ کرده‌ام. بن‌برگرد به باستانی پاریزی،

سیاست و اقتصاد عصر صفوی، ۵۷۷.

خاک سپرده شد و من حدود پنجاه سال پیش که به هند رفتم در نزدیک لاهور قبر او را زیارت کردم و به حساب اینکه در سال‌های تحصیل در کرمان (۱۳۲۴ش/۱۹۴۵) روزها، و خصوصا عصرها، ضمن گردش در بازار و نظربازی برای رفع تشنگی از پله‌های آب‌انبار علیمردان‌خان پایین می‌رفتم و دو دست خود را به شکل کاسه زیر شیر آب‌انبار می‌گرفتم و رفع تشنگی می‌کردم، آری به احترام و سپاس آن روزها یک فاتحه هم بر قبر علیمردان‌خان در لاهور خواندم.^{۶۱}

ولی حقیقت این است که این رفتار علیمردان‌خان را تاریخ برنتافت و تحمل نتوانست کرد و همه‌جا او را به تکاهل و حتی خیانت موسوم کردند و من فکر می‌کنم اینکه آن پیرمرد روشن‌بین قوم و خویش دکتر گنجی گفته است ما اولاد خان همه نفرین شده هستیم، اشاره به این قضاوت اجتماعی تاریخی داشته است. البته شاه عباس دوم بعدها چندبار به قندهار لشکر کشید و چند بار قلعه دست به دست گشت و حتی صائب تبریزی نیز یک قصیده به نظر من کمی آیکی تحت عنوان فتح قندهار گفته است که فتح‌نامه بعد از فرخی سیستانی گفتن در حکم مثنوی گفتن بعد از مولاناست.^{۶۲} به هر حال چنان که گفتم تاریخ ایران این حرکت علیمردان‌خان را برنتافت و عجیب‌تر از همه آنکه خود علیمردان‌خان هم از این حرکت خود پشیمان و گویا همیشه شرم‌زده بود. یک روایت هم داریم که گویا شاه عباس دوم در مکاتبات خود با پادشاه هند، یک جا نوشته بوده است که "به خاطر مشتی سنگ نباید مردم را به زحمت انداخت و در مناسبات خدشه وارد آورد." و خود امپراطوران هند، از جمله شاه‌جهان، هم چند بار حملات را تکرار کردند و اغلب با شکست همراه بود چنان که "شاه‌جهان سه نوبت به محاصره قلعه پرداخت. دفعه اول شاهزاده شجاع با فوج مور و ملخ و خزانه بسیار متوجه قلعه گردید و جنگ‌های رستمانه نموده، بی نیل مقصود برگردید. بعد از آن اورنگ زیب، و بعد از آن محمد داراشکوه مع سعدالله‌خان دیوان اعلی و جهد بسیار نمودند. همین که ایام سرما و برف می‌رسید، ماندن آنجا متعذر

می‌شد. مراجعت به هندوستان ناچار می‌گردیدند. خود علیمردان‌خان می‌نویسد: روزی حضرت شاه‌جهان پادشاه از علیمردان‌خان پرسید: فتح قلعه به چه صورت می‌آید؟ عرض کردم: مثل من نمک به حرام دیگری باشد.^{۶۳}

و گمان کنم همین قدر اشاره کافی باشد.

نمی‌دانم می‌شود این دو بیت شاعر روستایی سرحدی قهفرخی را در پایان این مقاله متناسباً آورد یا نه؟ شعری که با بعض ادبیات بوستان افصح المتکلمین گوش به گوش در میدان مبارات پیش می‌رود، و حتی گاهی گوش اسب سعدی را هم گاز می‌گیرد که خیلی تند نرو! سرحدی قهفرخی گوید:

اگر دولت و کامرانی به جاست
به عمر دراز ار بمانی رواست
به بی دولتی و ربایست زیست
شبی تب، شبی مرگ خوش دولتی است.

معلوم شد خانه هزار متری پاسداران و سکه‌های طلای چهره‌های ماندگار به گنجی نساخت. خانه همان بود که علیمردان در شاه‌جهان‌آباد ساخت و وقتی زنان درباری هند به دیدن همسر علیمردان‌خان رفتند و فرمان راتبه برای شوهرش بردند، آن زن چندین صندوق پر از طلا را گشود و خطاب به شاهزاده‌خانم‌ها گفت اگر شوهر من راتبه و مقرری قبول نمی‌کند برای این است که لقمه نانی به قدر خود و عیالش دارد.^{۶۴} کلیم کاشانی گوید:

طبعی به هم رسان که بسازی به عالمی
یا حالتی که از سر عالم توان گذشت.

^{۶۱} محمدابراهیم باستانی پاریزی، از پاریز تا پاریس (چاپ ۹؛ تهران: علم، ۱۳۸۱)، ۱۷۶. عکس نقاشی او را هم در همان کتاب چاپ کرده‌ام.

^{۶۲} قول محمداسماعیل خان وکیل‌الملک در باب یک مثنوی که حاج محمدکریم خان گفته بود. بنگرید به یحیی احمدی کرمانی، فرماندهان کرمان، تصحیح و تحشیه محمدابراهیم باستانی پاریزی (تهران: علم، ۱۳۸۶)، احوال وکیل‌الملک.

^{۶۳} ژان باتیست تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، ترجمه حمید ارباب شیرانی (تهران: نیلوفر، ۱۳۸۲)، ۱۰۲۰.

فخرالدوله امینی: واقعیت و افسانه

ناصر مهاجر

پژوهشگر تاریخ

Nasser Mohajer

nassermohajer@hotmail.com



۱
این نوشته درباره زندگی و زمانه شاهزاده اشرف الملوک، ملقب به فخرالدوله (۱۲۶۲-۱۳۳۴/۱۸۸۳-۱۹۵۶) است. از زنان قاجار کمتر کسی را می‌شناسیم که چون او نقشی ماندگار در گستره جامعه بر جای نهاده باشد. هم از این روست که درباره اش افسانه‌ها پرداخته‌اند و داستان‌ها ساخته‌اند. هدف این نوشته به دست دادن واقعیت‌های زندگی اوست و نشان‌دادن روند تحول آن شخصیت در متن رویدادهای تاریخی.^۱

۲
اشرف الملوک به سال ۱۲۶۲ ش/۱۸۸۳ به دنیا می‌آید، در تبریز، محل استقرار ولیعهد قاجار. پدرش مظفرالدین میرزاست، پسر بزرگ ناصرالدین شاه. مادرش سرورالسلطنه (حضرت علیا)، دختر شاهزاده فیروز میرزا (نصرت‌الدوله) و خواهر عبدالحسین میرزا فرمانفرماست، یکی از قدرتمندترین مردان آن روزگاران. سرورالسلطنه پس از اینکه تاج الملوک (ام خاقان)، اولین همسر عقدی مظفرالدین میرزا و نیز مادر محمدعلی میرزا، از دربار تبریز رانده می‌شود، به عقد دائم مظفرالدین میرزای ولیعهد درمی‌آید. گفته شده است که حضرت علیا زنی بود مؤمن که نماز شبش ساعت‌ها به درازا می‌کشید. نیز، گفته شده است که مردم گریز بود و خلوت‌نشین. نشست و برخاستی اگر داشت با خواهر داشت، ملک تاج (نجم السلطنه) و نیز با برادر، فرمانفرما. حضرت علیا خلق و خوبی نیکو نداشت. با شویش نیز ناسازگار بود، گرچه سوگلی مظفرالدین میرزا بود. با اینکه هر چه می‌خواست برایش مهیا می‌شد، به امساک می‌زیست.^۲ از و سواس

تدوین این نوشته بدون همیاری ایرج امینی ناممکن بود. شماری از اسناد و آگاهی‌های در پیوند با این زندگی‌نامه را او در اختیارم گذاشت. به دل‌سیاس گزارش هستم. در نگارش آن پاره از زندگی‌نامه خانم فخرالدوله که به ماجرای گروگان‌گیری محسن‌خان امین‌الدوله بازمی‌گردد، وام‌دار جستجوگری بنفشه مسعودی‌ام و سندهایی که او به من شناساند. راهنمایی‌های مهناز متین در گونه‌شناسی (typology) شاهزاده فخرالدوله برایم راه‌گشا و ارزنده بود. و اگر همراهی مهرداد وهابی نبود، این نوشته به شکل کنونی در نمی‌آمد. پیداست که اگر کاستی و کزی در این زندگی‌نامه دیده شود، مسئولیت آن یکسره با نگارنده است. آعین السلطنه، روزنامه خاطرات، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۶)، ۱۰۷۲.

ناصر مهاجر نویسنده و پژوهشگر تاریخ معاصر ایران است. از ۱۳۶۴ تا ۱۳۷۳ عضو هیئت تحریریه نشریه آغازی نو و از ۱۳۷۴ تا ۱۳۷۸ سردبیر فصل‌نامه نقطه بوده است. برخی از آثارش عبارت‌اند از در تبعید، ۲۳ داستان کوتاه ایرانی (۱۳۷۴)، کتاب زندان (۱۳۷۷ و ۱۳۸۰) در دو جلد، گریز ناگزیر: سی روایت گریز از جمهوری اسلامی ایران (۱۳۸۷) با همکاری میهن روستا، مهناز متین، سیروس جاویدی در دو جلد و مجله پیک سعادت نسوان (۱۳۹۰) با همکاری بنفشه مسعودی.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/34-50

فخرالدوله امینی،
۱۸۸۳-۱۹۵۶
پاریس ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴.
از مجموعه شخصی
ناصر مهاجر.



حضرت علیا داستان‌ها نقل شده است، از جمله اینکه
”همه خانه‌اش را چلوار سفید می‌کشید و کسی را راه
نمی‌داد.“^۳

۳

فخرالدوله در خرداد ۱۲۷۵ش/۱۸۹۶ به تهران کوچ
می‌کند، با کاروانی که پدر تاجدار و پاره‌ای از
دارالسلطنه تبریز را به تهران می‌آورد. در یازدهم
اردیبهشت آن سال، ناصرالدین‌شاه به دست میرزارضا
کرمانی کشته می‌شود و سکان کشور به دست
مظفرالدین‌شاه سپرده می‌شود. اردوی شاه در کاخ
گلستان فرود می‌آید که یک سال و اندی سکونت‌گاه
فخرالدوله است. از چند و چون این دوره تازه
زندگی پُر جاذبه‌ترین دختر پادشاه ایران گزارشی در
دست نیست.

۴

زندگی در اندرونی کاخ گلستان در آبان ۱۲۸۵ش/۱۹۰۶
روال و روحی دیگر می‌یابد. از آنی که روز ازدواج
شاهزاده فخرالدوله اعلام شد، گفت‌وگوها و
پیچ‌وپیچ‌ها پیرامون ازدواج دور می‌زند. داماد، محمد
مصدق السلطنه، پسر بزرگ خواهر حضرت علیاست.
افضل الملک، تاریخ‌نویس رسمی دربار مظفرالدین‌شاه،
این جوان ۱۵ ساله را که مستوفی و محاسب ایالت
خراسان است چنین می‌شناساند:

اهل هوش و فضل و به قدری آداب‌دان و
قاعده‌پرداز است که هیچ مزیدی بر آن تصور
نیست. گفتار و رفتار و پذیرایی و احترامات در
حق مردمش به طوری است که خود او از متانت
و بزرگی خارج نمی‌شود، ولی بدون تزویر و ریا
کمال خفص جناح و ادب را درباره مردمان به جا
می‌آورد. . . . چنین شخصی که در سن شباب این
طور جلوه‌گری کند، باید از آیات بزرگ گردد.^۴

”مقدمات کار و تدارکات معمول فراهم بود“ که
ناگهان خبر می‌رسد حضرت علیا مراسم عقد و ازدواج

پیش از اشرف‌الملوک، حضرت علیا دو دختر از
مظفرالدین‌میرزا به دنیا آورده بود، شکوه‌الدوله
(۱۲۸۵ش/۱۹۰۶) و ملک‌الملوک ملقب به شکوه‌السلطنه
(۱۲۶۰ش/۱۸۸۱). پس از اشرف‌الملوک نیز
ناصرالدین‌میرزا را می‌زاید (۱۲۶۵ش/۱۸۸۶). این چهار
در اندرونی حضرت علیا می‌زیستند که بزرگ‌ترین سرا
در حرم‌سرای دارالسلطنه تبریز شناخته می‌شد. از چند
و چون مناسبات میان حضرت علیا با دختران و پسر
یکی یک‌دانه‌اش آگاهی چندانی نداریم، اما می‌دانیم
همه‌شان ”. . . از او خیلی حساب می‌بردند. . . و کسی
که رویش به او بازتر بود“ فخرالدوله بود. در توضیح
این روبازی آمده است: ”چون پیش پدر عزیز بود، به
اتکاء محبت او ترس و وحشت زیادی از مادر نداشت،
به طوری که اگر مورد مواخذه مادر قرار می‌گرفت، پناه
به پدر می‌برد و از تنبیه مصون بود.“^۵

فخرالدوله برخلاف خواهران خود که ”افتاده و به
اصطلاح مظلوم“ می‌نمودند، ”سرزبان‌دار و شیرین“
بود، نیز بسیار باهوش.^۶ در مکتب‌خانه دارالسلطنه تبریز
تعلیم می‌بیند که ”اولادان شاه از مادرهای مختلف
در آنجا. . . خواندن و نوشتن می‌آموختند.“^۷ به سبک
مکتب‌خانه‌های آن زمان، با قرائت آیه‌هایی از قرآن
می‌آغازد که در تقویت مبانی ایمانی‌ای که از پدر گرفته
بود، اثربخش بود. نیز صرف و نحو و حساب و سیاق
می‌آموزد. نام یکی از آموزگاران را می‌دانیم، ملا
احمد ملاماشی که ”آموزگار اعلی‌حضرت شاهنشاهی
و شاهزاده خانم‌ها بود“ و ”حضرت علیا او را به مکه
فرستاد.“ درباره او گفته‌اند که ”در لغات عرب و نحو
و اشتقاق، کامل. . . بود.“^۸ شالوده قدرت کلام و
سخنوری فخرالدوله را چه بسا ملا احمد ریخته باشد.

فخرالدوله تا سیزده‌سالگی در فضای دارالسلطنه تبریز می‌زیید
و می‌روید. رویدادی را که از آن دوران به یاد می‌آورد و به
زبان نیز، برخوردارش با یک شاهزاده خانم نادری است:

روزی سرزده و شتاب‌زده به دفتر پدرم وارد شدم. خانمی
روی صندلی مقابل او نشست و با ایشان سرگرم گفتگو
بود. بدون حفظ احترامات لازمه نسبت به آن خانم،
مشغول صحبت با پدرم شدم. بعد که پدرم تنها شد، مرا
احضار کرد. فرمود: بسیار کار زشتی کردی دخترم. آن
خانم یک شاهزاده نادری بود. چون خاندانش از سلطنت
ساقط شده، باید ادب و احترام بیشتری به او می‌گذاشتی.^۹

آمنصوره اتحادیه (نظام مافی)، زنانی که زیر مقنعه کلاه‌داری نموده‌اند
(تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۸)، ۵۶.

اعلی‌امینی، سالنامه دنیا، سال ۱۶ (نوروز ۱۳۴۰)، ۱۳۸.

اعلی‌امینی، سالنامه دنیا، ۱۳۸.

اعلی‌امینی، سالنامه دنیا، ۱۳۸.

اعلی‌خان امین‌الدوله، سفرنامه، به کوشش اسلام کاظمیه (تهران:

انتشارات توس، ۱۳۵۴)، ۲۰۴.

ایرج امینی در گفتگو با نگارنده، پاریس، ۳۰ ژوئیه ۲۰۰۷.

اعلامحسین افضل‌الملک، افضل‌التواریخ، به کوشش آمنصوره اتحادیه و

سیروس سعدونیان (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱)، ۸۳.

فخرالدوله با مصدق السلطنه را "به هم زده و هدیه‌ها را پس فرستاده" است.^{۱۰} و هنوز دربار شاه از بهت درنیامده، خبر دیگری پراکنده می‌شود: نجم السلطنه دست به خودکشی زده، اما نمرده! این خبر تصنیف‌ها و مزه‌پرانی‌ها به همراه می‌آورد، با چنین بُن‌مایه‌ای: "نجم السلطنه ... تریاک خورده، اما نه به قدری که هلاک شود."^{۱۱}

آن بُن‌مایه واقعیت نداشت. واقعیت این بود که نجم السلطنه از کردار خواهرش چندان دل‌آزرده و افسرده گشته بود که مرگ را بر زندگی در سرشکستگی برتر یافت. به شهادت دکتر ادکاک (Hugh Adcock) انگلیسی که بی‌درنگ به بالین آن زن در اغماء شتافت، نجم السلطنه "... یک لول کامل تریاک بلعیده بود. اما چون نوار کاغذ دور تریاک به آن چسبیده بود، اثری نبخشید... به‌رغم تقلا و خودداری‌اش در فرودادن هر داروی استفرغ‌آوری" دکتر ادکاک موفق شد جان نجم السلطنه را نجات دهد، "با تزریق دزدانه پادزهر به ساق پای او که به آن خاطر چند دور ناسزا شنید."^{۱۲}

۵

چرا حضرت علیا ازدواج دختر با خواهرزاده نیک‌نام و سفیدبخت خویش را به هم می‌زند؟ در این باره داده‌ای در دست نیست. آنچه در دست است، چند حکایت است که بلندپایگان آن دوران بازگفته‌اند. و گفتنی است که این حکایت‌های مردانه نقش حضرت علیا را به کلی نادیده گرفته‌اند. آنچه به دیده گرفته‌اند، امین‌الدوله است که برای پاسداری از مقام و موقعیت خود پسرش را وامی‌دارد تا همسرش را وانهد و خواستگار دختر شاه شود. در این زمینه حتی آورده‌اند که "امین‌الدوله، بهرام‌خان خواجه را دیده و به او گفته... که اگر حضرت علیا را راضی کنی دختر شاه (نامزد مصدق السلطنه) را به پسر من بدهد، شش هزار تومان به تو می‌دهم."^{۱۳} در این میان آنکه طراح این نقشه را نشان داده و نقشه او را هویدا ساخته، چارلز هاردینگ (Charles Hardinge) است،

سفیر دولت فخمه انگلستان در تهران. او به وزیر امور خارجه انگلستان، لرد سالیزبوری (Marquess of Salisbury) می‌نویسد: "به سختی می‌شود عمل همسر شاه را در به‌هم‌زدن این ازدواج توضیح داد، چه او را به عنوان بانویی می‌شناسند در حد اعلای زیرکی و شیفته دسیسه‌چینی. چند روز پیش به طور محرمانه از یک منبع بسیار موثق دریافتیم او تصمیم گرفته دخترش را به عقد امین‌الملک درآورد که تنها پسر صدراعظم است و وزیر مخزن و گمرکات. گمان می‌کند که با این کار از کمک و یاری صدراعظم برخوردار می‌شود و می‌تواند فرزند خردسالش، ناصرالدین میرزا را جای ولیعهد کنونی بنشانند... از آنجا که موفق نشد از طریق برادرش، فرمانفرما، موجبات برکناری ولیعهد و برگماری پسر خردسالش را فراهم آورد (چنانکه در ارسالیه شماره ۱۲۱ من در ۱۲ سپتامبر گزارش شده) حالا چشم امید خود را به یاری صدراعظم دوخته تا از طریق ازدواج دختر او با پسر خودش، به مقصود برسد. مشکل دیگری که وجود دارد این واقعیت است که معین‌الملک با دختر وزیر امور خارجه ازدواج کرده است. او برای اینکه بتواند با یک شاهزاده‌خاندان سلطنتی ازدواج کند، باید همسر فعلی‌اش را طلاق دهد."^{۱۴}

۶

محسن‌خان معین‌الملک پسر دولتمرد روشنگر، اندیشمند و اصلاح‌طلب، علی‌خان امین‌الدوله است. او به سال ۱۲۵۶ ش/۱۸۷۷ به دنیا می‌آید، در تهران.^{۱۵} مادرش محترم‌الدوله است، دختر پاشاخان امین‌الملک از بلندپایگان دوران ناصری که پیش از مرگ نابه‌هنگامش، وزیر عدلیه "قبله عالم" بود. محترم‌الدوله از زنان ثروتمند ایران پایان قاجار به شمار می‌آید. به سبب اینکه سایر فرزندان او را به نوزادگی از دست داده، سخت دلبسته یگانه پسرش محسن‌خان است.^{۱۶} محسن‌خان از توجه ویژه پدر نیز برخوردار است. اما از دانش و بینش پدر چندان بهره‌ای نبرده است و شخصیت استوار او را ندارد. با آنکه از نوباوگی زبان فرانسه آموخته و آن هم از آموزگار فرانسوی به نام ماداموازل دیامانتین (Diamantine) و چندباری هم در رکاب پدر به اروپا سفر کرده، به فرانسه چیره نیست. به رسم صاحب منصبان قاجار، از نوجوانی به خدمت دولت در آمده است. در ۱۲ سالگی لقب منشی حضور گرفته است.^{۱۷} در ۱۵ سالگی، امین‌الدوله دختر دوست یک‌رنگ و یک‌دل خود، میرزا محسن‌خان معین‌الملک (مشیرالدوله) دیپلمات دنیا دیده و وزیر خارجه وقت، را برای او خواستگاری می‌کند. بی‌بی (منیرالدوله) دختری مدرن است، درس خوانده ترکیه و چیره بر زبان‌های فرانسه

^{۱۰} یادداشت محرمانه آقای C. Hardinge از تهران به

Marquess of Salisbury ۶ ژانویه ۱۹۸۹، FO539/78.

^{۱۱} امین‌الدوله، روزنامه خاطرات، جلد ۱، ۱۹۶۲. احتشام السلطنه نیز در این باره گفته است: "مقدار تریاکی که خانم بلعیده بود، خیلی زیاد نبود. اطباء موفق به معالجه و رفع بلا از ایشان شدند." بنگرید به احتشام السلطنه، خاطرات احتشام السلطنه، به کوشش سیدمحمد مهدی موسوی (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۶)، ۳۰۹.

^{۱۲} یادداشت‌های محرمانه، ۶ ژانویه ۱۹۸۹.

^{۱۳} محمدعلی سیاح، خاطرات حاج سیاح (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶)، ۴۹۷.

^{۱۴} سیاح، خاطرات حاج سیاح، ۴۹۷.

^{۱۵} مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۸)، جلد ۳، ۱۹۷.

^{۱۶} ایرج امینی، بر بال بحران (چاپ ۳، تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۸)، ۳۳.

^{۱۷} بامداد، شرح حال رجال ایران، ۱۹۷.

اشرف اینی
Fakhrud - Douleh

بتاریخ ۲۳/۱/۱۳۴۰

نمبره

جناب آن درو در زده در نوم کاتره ای دیدن خوش منبر و بدایع
 در اینه نامه زده جود غنایه سرفخ اهر در اینه زنده
 جزیت که با صوم ای ز صحت بر اینه در اینه می در اینه فایده
 نسبت از هر ایست که زنده در اینه در اینه که از هر ایست که
 در اینه صاحب ایست در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه
 فایده ایست در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه
 در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه
 در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه
 در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه
 در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه
 در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه در اینه

در اینه در اینه در اینه

نامه‌ای به خط فخرالدوله امینی، از مجموعه شخصی ناصر مهاجر.

و ترکی. اهل کتاب و دانش که "چندان به شوهری و عالم جلافت و خوشمزگی ... " نمی پردازد.^{۱۸} در پی ازدواج با محسن خان لقب پیشین پدر، یعنی معین الملک، به محسن خان داده می شود.^{۱۹} در ۱۹ سالگی ریاست اداره پست کشور به او واگذار می شود، البته از سوی پدر.^{۲۰} با این همه، از دل بستگی او به این پیشه نشانی به چشم نمی آید. محسن خان معین الملک نه بلندپرواز است و نه اهل کار و کوشش، در گونه ای بی تفاوتی و روزمرگی روزگار می گذراند.

۷

مظفرالدین شاه در روز چهارشنبه ۱۷ آذر ۱۲۷۶ ش/۷ دسامبر ۱۸۹۷ که زادروز امام اول شیعیان علی ابن ابی طالب است، علی خان امین الدوله را به سمت صدراعظم حکومت خود برمی گمارد. اگر گفته نمایند دولت فخرالدوله با محسن خان معین الملک خواست حضرت علیا بوده باشد، می بایست که در فاصله روزهای پایانی آذر و نیمه نخست دی با امین الدوله به گفت و گو نشسته باشد. چه، مراسم عقد فخرالدوله با محسن خان امین الملک در روز دوشنبه اول بهمن برگزار می شود، در گالری باغ ارک تهران.^{۲۱} تاریخ نگار دربار مظفرالدین شاه، غلامحسین خان افضل الملک، این مراسم را چنین ثبت کرده است: "روز دوشنبه، شانزدهم شعبان المعظم، در تالار گالری که از ابنیه و عمارات سلطنتی دوره ناصری است، مجلس عقدی در کمال عظمت منعقد گردید. بر حسب دعوت مخصوص صدارت عظمی، شاهنشاه زادگان عظام و شاهزادگان کرام و وزراء فخام و امراء با احتشام و جناب مستطاب آقا میرزا سیدعلی اکبر مجتهد تفرشی و جناب مستطاب آقای امام جمعه و برخی از علمای اعلام در این مجلس حضور داشتند. نواب مستطاب علیه عالیه، فخرالدوله، از کریمات معظمه و بنات محترمه سلطنت عظمی را در این روز برای میرزا محسن خان معین الملک عقد ازدواج بستند و اهل مجلس پس از ادای مراسم تهنیت، با کمال خرمی صرف شیرینی و شربت کردند."^{۲۲} اما وقتی محسن خان مشیرالدوله "وارد آن مجلس شد، به همه حضار حالت تأسفی دست داد."^{۲۳} بی بی (منیرالدوله) اما بسی پیش از آنکه محسن خان او را طلاق دهد، پارک امین الدوله را ترک کرده بود و به خانه پدر شده بود.

دو شب پس از عقدکنان، جشن ازدواج برگزار می شود، در پارک امین الدوله که مدرن ترین خانه تهران آن روز است. پارکی فراخ که در دل آن یک کلاه فرنگی ساخته بودند و در یک سویش "دریاچه ای که چند فواره داشت و سه چهار فایق عالی و مجهز... [که] همیشه برای تفریح آماده بودند. گلخانه ها، آلاچیق ها، حوض ها و گل کاری ها زیبا، جلوه و شکوه باغ را تکمیل می کرد."^{۲۴} باز از زبان افضل الملک می شنویم که "... در آن شب که این عروس را از حرم خانه جلالت عظمی به مجلس زفاف به پارک جناب مستطاب صدراعظم می بردند، شب بسیار سردی بود. خیابان های بین راه را تاق نصرت زده، چهل چراغ و فانوس ها آویخته، روشن کرده و سربازان صف کشیده بودند. سربازان از کثرت سرما تا ساعت پنج از شب رفته، با آنکه آتش ها برافروخته بودند، نزدیک بود تلف شوند. ولی به سلامت رفتند. اغلب مردم اواسط، از نظاره بین راه محروم مانده، از خانه خود بیرون نیامدند که سورت سرما به ایشان اذیت نکند."^{۲۵}

آن ازدواج پرسش آمیز بود و دریغ انگیز. محسن خان مشیرالدوله و علی خان امین الدوله یار غار یکدیگر بودند و دوستان گرمابه و گلستان. "به هیچ وجه بین این دو مخالفت و مباحث نبود."^{۲۶} یک روح در دو بدن بودند. یکی نام آن دیگری را بر فرزندش گذاشته بود و دیگری لقب خود را به فرزند آن یک بخشیده بود. "مردم از شخص متین و جاافتاده ای مثل امین الدوله انتظار نداشتند که وصلت با خانواده سلطنت را وسیله استحکام کار خود قرار دهد."^{۲۷} ورنه "ازدواج دختر شاه با پسر وزیر و خواهر شاه یا خود وزیر در ایران سابقه تاریخی دارد، به حدی که به رُمان های قدیمی ایرانی هم رسیده و حکایات فارسی از این داستان ها پُر است."^{۲۸}

۸

ترک کردن کاخ گلستان و زیستن در پارک امین الدوله مرحله تازه ای در زندگی فخرالدوله می گشاید. نشست و برخاست و گفت و شنود با امین الدوله اندیشمند و با فرهنگ بر شخصیت، اندیشه و ارزش های آن دوشیزه ۱۵ ساله کنجکاو و تشنه آگاهی اثری ژرف می گذارد. علی امینی، پسر پنجم خانم فخرالدوله، روح آن پیوند

^{۱۸} افضل الملک، افضل التواریخ، ۱۶۶.

^{۱۹} دوست علی خان معیر الممالک، رجال عصر ناصری (تهران: نشر تاریخ

ایران، (۱۳۶۱)، ۷۰.

^{۲۰} بامداد، شرح حال رجال ایران، ۱۹۷.

^{۲۱} مخبر السلطنه هدایت، خاطرات و خطرات (چاپ ۳، تهران: انتشارات زوار، (۱۳۶۱)، ۱۰۶.

^{۲۲} افضل الملک، افضل التواریخ، ۱۶۶.

^{۲۳} عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من... (تهران: انتشارات زوار، (۱۳۷۱)، جلد ۲، ۲۸.

^{۲۴} عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، ۲۸ و ۲۹.

را چنین می‌نماید: "مادرم به واسطه هوش و قریحه فطری‌ای که داشت، مورد علاقه خاص پدر شوهر بود و مکرر برای ما مصاحبات خودش را با پدر بزرگم نقل می‌کرد [و اینکه] چقدر با صبر و حوصله و در ساعات بیکاری در مسائل مختلف با مادرم بحث می‌کرده و سعی می‌نموده است حس کنجکاو دختر جوانی را در مسائل زندگی تامین کند. مادرم هم برای پدر شوهر احترام و عقیده زیاد داشت و در تجسس چیز یاد گرفتن از او بود."^{۲۹}

و این چنین است که فخرالدوله به اهمیت تحول اجتماعی پی می‌برد و جانبدار پیشرفت اقتصادی و آموزش و پرورش نوین می‌شود. به این ترتیب، جدال‌های سیاسی معنایی تازه می‌یابند و گروه‌بندی‌های گوناگون قدرت را گونه‌ای دیگر می‌نگرد. به سهم خود می‌کوشد موقعیت امین‌الدوله را نزد مظفرالدین‌شاه مستحکم سازد و راه پیشرفت او را هموار کند. در این زمینه نیز گفته‌اند علی‌امینی روشنگر است: "در کشمکش‌های سیاسی که بین پدر بزرگم و دربار مظفرالدین‌شاه روی سعایت و حسادت درباریان و مخالفین او پیش می‌آمد، مادرم با وجود جوانی سعی می‌کرد که واسطه باشد. و چون پیش پدر سپیدبخت و بدون ملاحظه بود، مراتب را به استحضار شاه می‌رساند."^{۳۰}

بدین سان است که فخرالدوله رفته‌رفته معتمد و محرم سیاسی امین‌الدوله می‌شود. در این باره خود گفته است:

روزی که... مرحوم میرزا علی‌خان امین‌الدوله از این سعایت‌ها و کارشکنی‌ها خسته و ملول بود، پیش من درد دل می‌کرد و می‌گفت: من موقعی که منشی مخصوص ناصرالدین‌شاه بودم، چندین بار پیشنهاد صدارت به من شد و با اینکه ناصرالدین‌شاه را مرد باهوش، با تصمیم و قوی‌الاراده می‌دانستم، چون به روحیه استبدادی او واقف بودم از قبول مسئولیت سرباز زدم و زیر بار نمی‌رفتم، به طوری که در یکی از دفعات ناصرالدین‌شاه با حال عصبانیت گفت: "امین‌الدوله تو خیال می‌کنی برای من ناز می‌کنی؟! من از توی قلمدانم صدراعظم بیرون می‌آورم"... اما وقتی پدر شما پادشاه شد، چون می‌دانستم او مردی رؤف، آزادیخواه و خوش‌قلب است، قبول مسئولیت کردم. ولی متأسفانه ایشان در اثر کسالت مزاج و ضعف اراده، طوری است که به حرف اطرافیان [گوش می‌دهد] که جز منافع شخصی نظری ندارند و منافع عمومی را فدای هوا و هوس شخصی می‌کنند... و همین

ضعف اراده، کار کردن با ایشان را مشکل و بلکه محال نموده است.^{۳۱}

شایعه‌پراکنی‌ها و دسیسه‌چینی‌های درباریان از یک سو و بدگویی‌های حضرت‌علیای سرخورده از امین‌الدوله که "هر شب که به اندرون می‌رفت، فارغ‌البال با تیشه زبان به ریشه و بنیان حریف می‌زد و مقدمات سقوط او را فراهم می‌آورد"، سرانجام بر مظفرالدین‌شاه کارگر می‌افتد.^{۳۲} ۱۵ خرداد ۱۲۷۷ش/ ۵ ژوئن ۱۸۹۸ امین‌الدوله ایستادگی را بیهوده می‌بیند و از صدارت دست می‌شوید. شاه استعفای او را می‌پذیرد. در آن هنگامه اما فخرالدوله پشت امین‌الدوله می‌ایستد، بی‌تزلزل. نادیده گرفتن اراده پدر و پشتیبانی از صدراعظم برکنار شده بیش از هر کجا در ماجرای گریز امین‌الدوله از تهران آشکار می‌شود، به روز ۱۳ بهمن ۱۲۷۷ش/ ۲ فوریه ۱۸۹۹:

بعد از ظهر حرکت پدر شوهر و شوهرم از اندرون شاه به من خبر دادند که احتمال می‌رود شوهر و پدر شوهر شما را از قزوین به اردبیل ببرند و جانشان نیز در خطر باشد. با شنیدن این خبر بلافاصله به طرف قزوین حرکت کردم. وقتی شبانه وارد شدم، پدر شوهر و شوهرم از ورود ناگهانی من تعجب کردند. ولی من ابراز مطلبی را که شنیده بودم، نکردم. فقط گفتم که مصمم هستم تا رشت با شما بیایم و بعد مراجعت خواهم کرد. فردای آن روز قاصدی از تهران رسید که به امر شاه باید فخرالدوله به تهران مراجعت کند. من زیر بار نرفتم و به همین جهت اقامت ما در قزوین چند روز طول کشید و قاصدهای متعددی آمدند و مایوسانه برگشتند و کار به جایی رسید که معتمدالاحرم خواهه‌باشی به قزوین فرستاده شد... که شاه فرموده‌اند اگر اطاعت نکنید و مراجعت ننمایید، مأمورم به زور شما را برگردانم.^{۳۳}

فخرالدوله به تهدید تن نمی‌دهد و تبعیدشدگان را تا رشت همراه می‌شود. پس از بازگشت به تهران نیز حمایت از صدراعظم مغضوب را پیشه خویش می‌سازد که دیگر به پایتخت بازنگشت و در لشت نشاء مستقر شد، بلوکی در نزدیکی رشت که از مظفرالدین‌شاه خریده بود.^{۳۴} از آن پس فخرالدوله می‌کوشد که

^{۲۹} علی‌امینی، سالنامه دنیا، ۱۳۷.

^{۳۰} علی‌امینی، سالنامه دنیا، ۱۳۸.

^{۳۱} علی‌امینی، سالنامه دنیا، ۱۳۸ و ۱۳۹.

^{۳۲} معیرالممالک، رجال عصر ناصر، ۶۹.

^{۳۳} علی‌امینی، "مادرم فخرالدوله"، سالنامه دنیا، ۱۴۰.



فخرالدوله امینی، ۱۸۸۳-۱۹۵۶؛ از مجموعه شخصی ناصر مهاجر.

سخن چینی‌ها و سم‌پاشی‌های بدخواهان امین‌الدوله را خحتی سازد و خشم شاه را نسبت به صدراعظم پیشین فرونشاند. مراقب است که علیه آن دولتمرد اصلاح‌طلب "محبوس و اخراج از بلد" دسیسه‌ای چیده نشود.^{۳۵} هموست که حضرت‌علیا را وامی‌دارد که شاه را متقاعد کند "منع سفر" امین‌الدوله را باطل نماید و به او اذن سفر به مکه دهد.^{۳۶} با هشیاری و تدبیر نیز در جوف دست‌خط همایونی که به دور از چشم درباریان نوشته شده بود، از قول حضرت‌علیا می‌نویسد: "در ورود به مکه به خاکپای همایونی تلگراف کنید که بدانند مقصد شما واقعا زیارت بیت‌الله بوده است. نوشته بودند محض اینکه اجازه مسافرت شما شهرت نکند و از مقام صدارت عظاما اسباب منع فراهم نشود. . . حاجی میرزا فتح‌الله را روانه کردیم."^{۳۷}

سرسپردگی تام و تمام فخرالدوله نسبت به آن دولتمرد فروافتاده از اریکه قدرت، پشیمان از خدمت دولت و رانده‌شده به گوشه عزلت تا روز ۱۸ خرداد ۱۲۸۳ش/۸ ژوئن ۱۹۰۴ که امین‌الدوله چشم بر جهان فرومی‌بندد، پا برجا می‌ماند.

۹

از چند و چون زندگی فخرالدوله در فاصله تبعید امین‌الدوله به لشت‌نشاء تا مرگ او در آن محال اندک می‌دانیم. اما یقین است که در این دوره فخرالدوله در یکی از خانه‌های پارک امین‌الدوله می‌زید. پیوندی تنگاتنگ با امین‌الدوله دارد و بیش از هرکس مورد اطمینان و اعتماد اوست. تا آنجا که امین‌الدوله مالکیت بلوک لشت‌نشاء و همه دارایی خود را به او "منتقل" می‌کند.^{۳۸} رسیدگی به امور محترم‌الدوله نیز با اوست که در غیبت همسر دچار افسردگی شده است.^{۳۹} نیز مسئولیت پرورش و آموزش چهار پسر را که تا آن زمان از محسن‌خان معین‌الملک به دنیا آورده بر دوش

دارد. چه، محسن‌خان در آن شش سال که امین‌الدوله در تبعید روزگار گذراند، در کنار پدر ماند. گفتنی است که محسن‌خان در بازگشت به تهران متصدی شغلی نشد و در خانه نشست. گرچه پس از درگذشت امین‌الدوله لقب پدر را به پسر واگذارند و در سفر صد روزه مظفرالدین‌شاه به روسیه، اتریش، بلژیک و فرانسه (۱۶ خرداد تا ۲۲ شهریور ۱۲۸۴ش/۶ ژوئن تا ۱۳ سپتامبر ۱۹۰۵) ملتزم رکاب ملوکانه‌اش گردانند.^{۴۰}

۱۰

با درگذشت مظفرالدین‌شاه و آغاز سلطنت محمدعلی‌میرزا، فصل تازه‌ای در زندگی فخرالدوله آغاز می‌شود. مناسبات خواهر با برادر ناتنی هرگز خوب نبود. محمدعلی‌میرزا به امین‌الدوله دوم نیز مهری نداشت. به این ترتیب نه فقط نفوذ سیاسی فخرالدوله در دربار شاه رنگ می‌بازد، بلکه دلنگرانی آن زوج بیشتر می‌شود.^{۴۱} چه بسا از دلنگرانی است که با رشد جنبش مشروطه‌خواهی و رویش مبارزات دهقانی، به ویژه در گیلان، محسن‌خان امین‌الدوله و اشرف‌الملوک فخرالدوله بر آن می‌شوند محال لشت‌نشاء را به یکی از مشروطه‌خواهان بنام و بااقتدار گیلان ده ساله اجاره دهند، به میرزاکریم‌خان رشتی.

سمت‌گیری سیاسی فخرالدوله در دوره استبداد صغیر در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است. به‌ویژه آنکه در همان روز به توپ بستن مجلس اول (۲ تیر ۱۲۸۷ش/۲۳ ژوئن ۱۹۰۸) تصادفی روی می‌دهد که امین‌الدوله دوم را بدنام می‌کند. از میان انبوه روایت‌ها، روایت یحیی دولت‌آبادی را می‌آوریم. می‌نویسد پس از آنکه قوای قزاق به مجلس حمله‌ور می‌شوند، مقاومت محافظان خانه ملت را در هم می‌شکنند و به درون مجلس می‌ریزند، مجلسیان راه گریز پیش می‌گیرند. شماری از آنان به پارک امین‌الدوله می‌آیند که پهلوی به پهلوی مجلس است:

هوشنگ عباسی نیز این حکایت را بر ساخته است: "فخرالدوله امینی . . . علاوه بر اینکه قسمتی از املاک لشت‌نشاء را به‌عنوان جبهه از طرف پدرش به دست آورد وارث املاک و ارضی شوهرش محسن‌خان نیز شد." بنگرید به هوشنگ عباسی، لشت‌نشاء سرزمین عادل شاه (رشت: انتشارات گیلکان، ۱۳۷۸)، ۱۰۰ و ۱۰۳. روایت‌های پیش‌گفته سال‌ها پس از انتشار نوشته بی‌امضایی در مجله خواندنیها (سال ۱۶، شماره ۵۲، ۱۰) ساخته و پرداخته شده است. اینک روایت خواندنیها: "امین‌الدوله . . . در مقابل سه هزار تومان پولی که به مظفرالدین‌شاه داد، در سال ۱۳۰۶ قمری از او تقاضا کرد که فرمان واگذاری خرابه لشت‌نشاء را به نام پسرش میرزا محسن‌خان امین‌الدوله که داماد شاه هم بود، صادر کند و مظفرالدین‌شاه نیز فرمانی . . . به نام دامادش درباره واگذاری خالصه لشت‌نشاء صادر نمود." آن فرمان در متن نوشته‌ای که درستی‌اش جای تردید است، تنیده شده است. پژوهش نگارنده در این زمینه اما نشان می‌دهد که املاک خالصه لشت‌نشاء که "در

^{۴۰}بامداد، شرح حال رجال ایران، ۱۹۹. درباره چگونگی دست‌یابی امین‌الدوله به لشت‌نشاء افسانه‌ها ساخته شده است. از جمله ابراهیم فخرایی نوشته است: "لشت‌نشاء . . . [را] ناصرالدین‌شاه قاجار به‌عنوان تیول به صدراعظمش حاجی میرزا علی‌خان امین‌الدوله مرحمت فرمود. این تیول یا بخشش شاهانه یک امر ساده و پیش پا افتاده‌ای بود . . . از این بیشتر نیز عطایایی به کسان دیگر مرحمت شده و هیچ قانون و سنتی جلوی این بخشش‌های سخاوتمندانه را نمی‌گرفت." بنگرید به ابراهیم فخرایی، سردار جنگل (تهران: انتشارات جاوید، ۱۳۵۴)، ۸۵. بنا بر این ادعا، لشت‌نشاء پس از مرگ علی‌خان امین‌الدوله به فرزندش محسن‌خان رسید. خسرو معتضد نیز مدعی است که "مظفرالدین‌شاه محال لشت‌نشاء یا لشته‌نشای گیلان را به‌عنوان جبهه پشت‌قباله اشرف‌الملوک خانم دخترش انداخت و آن را به پسر امین‌الدوله محسن‌خان بخشید." بنگرید به خسرو معتضد، بیچ امین‌الدوله (تهران: نشر البرز، ۱۳۹۰)، جلد ۱، ۹۸.

آنها که اول ورود می‌کنند در را می‌بندند... آنها که بعد می‌رسند هجوم آورده از دیوار پارک فرود می‌آیند و تصور می‌کنند که چون این پارک در زمان مرحوم علی‌خان امین‌الدوله یکی از مرکزهای مهم قانون و مشروطه‌خواهی بوده است، می‌تواند آخرین قلعه نگه‌دارنده مشروطه‌خواهان هم باشد... محسن‌خان امین‌الدوله... به آقا سید عبدالله [بهبهانی] و آقا سید محمد [طباطبایی] می‌گوید: من از شما دو نفر می‌توانم نگهداری کنم، ولی دیگران باید خارج شوند. هرچه آنها اصرار می‌کنند از همه باید نگهداری کنید ثمر نمی‌کند. بالاخره آقایان را می‌برد در اتاق نزدیک اندرون... و خود می‌رود به خانه نیرالدوله... و از آنجا با تلفن به باغ شاه می‌گوید آقایان منزل من هستند. و هنوز مراجعت نکرده است که قشون دولت به پارک وارد می‌شود... جمعیت پارک چند قسمت می‌شود. یک قسمت، ملک‌المتکلمین و پسرش و آقا سید جمال‌الدین و میرزا جهانگیرخان... به خانه سیدحسن برادر مدیر حبل‌المتین رفته آنجا مخفی می‌شوند... برخی از پارک درآمده متفرق می‌شوند... ممتازالدوله رئیس مجلس و حکیم‌الملک... با لباس مبدل خود را به سفارت فرانسه می‌رسانند... حاج میرزاابراهیم نماینده آذربایجان در خیابان پارک با قشون دولت روبه‌رو می‌شود... نگاه تیری از جانب یکی از قزاقان سواره به او رسیده، به روی خاک می‌افتد... و از دنیا می‌رود... از کشته شدن حاج میرزاابراهیم، آقایان روحانی خود را باخته تسلیم قزاقان می‌شوند. عبا و عمامه و لباس هرچه دارند به یغما می‌رود و کتک بسیار به آنها می‌زنند... آب دهان زیاد به آنها می‌اندازند [و] آنها را در کمال بی‌احترامی سر و پای برهنه رو به قزاق‌خانه می‌برند. هر کس را که می‌گیرند اول به قزاق‌خانه برده از سان‌لی‌خوف

روسی گذارنیده، از آنجا به باغ شاه می‌برند... محبوس می‌نمایند...^{۴۲}

رویداد پارک امین‌الدوله در فضای تب‌آلود آن روزهای ستیز میان استبداد مطلقه و سلطنت مشروطه دهان به دهان می‌گردد و در هر گردش پر و بال می‌گیرد، چندان که بازداشت و اعدام میرزا نصرالله بهشتی (ملک‌المتکلمین) و جهانگیرخان صوراسرافیل (تیر ۱۲۸۷ش/ژوئن ۱۹۰۸) را هم به ناحق به حساب محسن‌خان نوشتند.^{۴۳} و این چنین است که پس از فتح تهران به دست مشروطه‌خواهان، کنار نهادن محمدعلی‌شاه از سلطنت و برنشاندن پسر او احمدشاه به اریکه قدرت (۲۶ تیر ۱۲۸۸ش/۱۷ ژوئیه ۱۹۰۹)، امین‌الدوله دوم از فضای همگانی پا پس می‌کشد و این پا پس کشیدن پا پیش گذاشتن فخرالدوله هم‌زمان است.

۱۱

فخرالدوله احمدشاه را گرامی می‌دارد. هرازگاه به دربار می‌رود و با بردارزاده‌اش به گفت‌وگو می‌نشیند. احمدشاه نیز از دیدار با عمه خوشنود است.^{۴۴} به سبب صغر سن هنوز در موقعیت حکمرانی نیست. از ناصرالملک نایب‌السلطنه درس سیاست می‌آموزد و تجربه می‌اندوزد. ناصرالملک هم فخرالدوله را ارجمند می‌دارد.^{۴۵}

جافتادن سلطنت مشروطه که با فرونشستن جنبش‌های اعتراضی مردم توأم است، دوره تازه‌ای از کشمکش‌های سیاسی را به همراه دارد، نیز از سرگیری چشم‌وهم‌چشمی دولت‌های روس و انگلیس را. وام ۲۵۰ هزار لیری بانک شاهی انگلستان به دولت و استخدام مورگان شوستر امریکایی در مقام خزانه‌دار کل کشور (خرداد ۱۲۹۰ش/ژوئن ۱۹۱۱) نه تنها بحران

کنار دریای خزر است، از مشرق به لاهیجان و از جنوب و غرب به بخش موازی محدود می‌شود و شعب مصب سفید رود در این خاک است" دربرگیرنده ۴۲ آبادی است که ناصرالدین‌شاه آن را در اختیار میرزاعلی امین‌الدوله گذاشت، به جای پرداخت حقوق او که پنج هزار تومان می‌شد. امین‌الدوله با روحیه سازندگی‌ای که داشت، به آبادانی آن محال همت گماشت. پس از درگذشت ناصرالدین‌شاه "بنا به درخواست امین‌الدوله، مظفرالدین‌شاه بخش لشت‌نشاء... که از املاک شماره یک گیلان به شمار می‌آید، در مقابل تقدیمی هزار عدد اشرفی، به امین‌الدوله بخشید... این گفته مهدی بامداد را عبدالله مستوفی نیز تأکید می‌کند. او می‌نویسد: "لشت‌نشا خالصه انتقالی [بود] که از مدتی پیش به شرط ادای منال به او [امین‌الدوله] واگذار شده بود." بنگرید به منوچهر ستوده، از آستار تا استرآباد (تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۴)، ۴۲؛ بامداد، شرح حال رجال ایران، جلد ۲، ۳۶۴؛ مستوفی، شرح زندگانی من، ۳۱.

^{۴۰} علی‌خان امین‌الدوله، سفرنامه، به کوشش اسلام کاظمیه و مقدمه علی امینی (تهران: انتشارات توس، ۱۳۵۴)، ۳۷.

^{۴۱} ایرج امینی، بر بال بحران، ۲۲.

^{۴۲} علی‌خان امین‌الدوله، سفرنامه، ۵۰.

^{۴۳} بامداد، شرح حال رجال ایران، جلد ۳، ۲۰۰.

^{۴۴} از نامه‌های انتشارنیافته امین‌الدوله به محترم‌الدوله که ایرج امینی در اختیار نگارنده گذاشت.

^{۴۵} احتشام‌السلطنه، خاطرات، ۵۰۳.

^{۴۶} علی امینی، مادرم فخرالدوله، ۱۴۰.

^{۴۷} یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی (تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۲)، ۳۳۲ و ۳۳۳.

^{۴۸} نخسرو معتضد، پیچ امین‌الدوله، ۲۰۷.

^{۴۹} گفت‌وگوی نگارنده با شاهزاده علی قاجار، پاریس، ۱۴ آوریل ۲۰۰۶.

^{۵۰} گفت‌وگوی نگارنده با شاهزاده علی قاجار.

سیاسی درازدامن و دولت‌های مستعجل در پی دارد، که افزایش نفوذ روسیه را در گیلان به دنبال می‌آورد. در این میان شماری از بزرگ‌مالکان شمال، بقای ملک و کشتکاری خویش را در به کارگیری عمال روسیه می‌بینند. امین‌الدوله دوم و فخرالدوله از آن شمارند. به "فسخ اجاره و ترتیب حق‌الفسخ" با کریم‌خان رشتی و شرکایش بر می‌آیند و اجاره دادن محال لشت نشاء به یکی از تبعه‌های دولت روسیه.^{۴۶} و این اختلافات ملکی و مالی میان مالک و موجر پیشین را بیش از پیش دامن می‌زند و به زودی بزرگ‌ترین دعوای ملکی کشور را پدید می‌آورد. دعوا و کشمکش که به‌رغم مداخله چندبارۀ چندین وزیر خارجه، وزیر داخله، هیئت وزراء، صدراعظم و سفارت روسیه به جایی نمی‌رسد و سال‌های سال ادامه می‌یابد.^{۴۷} در این میان، نام فخرالدوله هم به پیش کشیده می‌شود، چه در سند‌های مربوطه و چه در گستره‌ی جامعه. به سادگی می‌شود دریافت که مغز متفکر سیاست رویارویی با میرزا کریم‌خان رشتی همانا فخرالدوله است.

۱۲

با افروزش آتش جنگ جهانگیر اول که به ایران نیز گسترده شده، در دسر‌ها و دل‌نگرانی‌های تازه‌ای پیش می‌آید. سیاست اعلام شده بی‌طرفی ایران در رویارویی ابرقدرتان با بی‌اعتنایی جنگ‌افروزان روبه‌رو و خاک ایران جولانگاه رزم‌آوران انگلیسی و روسی و عثمانی و آلمانی می‌شود. دولت‌های روسیه و انگلیس در پی آن‌اند با اعمال فشار حاکمیت ایران را با خود هم‌ساز سازند تا که نیازمندی‌هایشان فراهم آید. سرانجام نیز صدراعظم ایران، محمدولی‌خان سپهدار تنکابنی به فشارهای سفیران روس و انگلیس در تهران تن می‌دهد و دخالت آنان را در امور مالی ایران می‌پذیرد. این چنین است که در ۱۲ اردیبهشت ۱۲۹۵ ش/۲ می ۱۹۱۶ کمسیون مختلط پنج نفره‌ای تشکیل می‌شود تا "در وجهی که به اسم موریتاریوم به دولت ایران مساعده داده می‌شد، نظارت نماید."^{۴۸} امین‌الدوله دوم پس از سال‌ها، به خدمت فراخوانده می‌شود و در کسوت یکی از دو عضو ایرانی آن

کمسیون انتخاب می‌شود، نفر دوم سردار معظم خراسانی (عبدالحسین تیمورتاش) است. این دو می‌بایست در کنار مدل (Model) روسی، هوسان (Hoson) انگلیسی و رئیس کل مالیه ایران، هنسنس (Heynessens) بلژیکی بر تنخواه‌گردانی که از سوی انگلیس و روسیه در اختیار دولت ایران قرار می‌گرفت، نظارت کنند.

آیا محسن‌خان امین‌الدوله، پیش از آنکه عضویت در کمسیون مختلط را بپذیرد، توافق فخرالدوله را برای این کار جلب کرده بود؟ نمی‌دانیم. اما می‌دانیم پس از آنکه نمایندگان روسیه و انگلستان "مراسله‌ای به دولت ایران تسلیم می‌کنند مشعر بر اینکه کلیه عایدات و مخارج دولت، اعم از مالیه و نظام و اوقاف و غیره باید به تصویب کمسیون برسد . . . و بر عده قشون ایران تحت فرماندهی صاحب منصبان روسی و انگلیسی افزوده شود . . ."، جامعه ایران را بحرانی سخت فرا می‌گیرد.^{۴۹} اعتراض به این عمل چنان فراگیر است که رئیس‌الوزراء از کار برکنار می‌شود و احمدشاه نیز از توشیح قرارداد سر باز می‌زند. دانسته است که "خانم فخرالدوله عمه شاه به همسر خود آقای محسن‌خان امین‌الدوله فشار آورد از عضویت کمسیون مختلط استعفا دهد."^{۵۰}

۱۳

بحران سیاسی دستگاه حاکمه و ستم‌کاری‌های ارتش‌های بیگانه، ایستادگی مردم و باگیری جنبش‌های انقلابی را پدید می‌آورد. لشت نشاء هم در آشوب و آشفتگی است. این منطقه که تاریخچه دور و درازی در خیزش‌های دهقانی دارد و در جریان جنبش مشروطه‌خواهی، به ویژه پس از برافتادن استبداد محمدعلی‌شاهی، همچون یکی از کانون‌های اصلی دگردیسی مناسبات ارباب رعیتی رخ می‌نماید، باری دیگر تشویش خاطر فخرالدوله و امین‌الدوله را سبب می‌شود.^{۵۱} تلگراف‌هایی که از رشت می‌رسد، از پیشروی و استواری دم‌افزون جنبش جنگلی حکایت می‌کند و نیز از جنب‌وجوش تازه‌کشاورزان لشت نشاء که بیشتر به شکل ارسال شکواییه از تعدیات بصیر خاقان "نایب‌الحکومه و مباشر املاک امین‌الدوله" بروز یافته و دادخواست از مجلس شورای

^{۴۶} ایرج افشار، قبالة تاریخ (تهران: انتشارات طلایه، ۱۳۳۸)، ۳۵۷.
^{۴۷} ایرج افشار اسناد این مهم‌ترین دعوی ملکی آن زمانه را در مجموعه قبالة تاریخ به چاپ رسانده است، در صفحه‌های ۲۴۵ تا ۳۹۸.
^{۴۸} میرزاابوالقاسم‌خان کحالزاده، دیده‌ها و شنیده‌ها، به کوشش مرتضی کامران (تهران: نشر فرهنگ، ۱۳۶۳)، ۲۰۴.
^{۴۹} کحالزاده، دیده‌ها و شنیده‌ها، ۲۰۵.
^{۵۰} کحالزاده، دیده‌ها و شنیده‌ها، ۲۰۵.
^{۵۱} گزارش لویی رابینو درباره خیزش دهقانی تابستان ۱۹۰۷ لشت نشاء بسی گوئیست: "سیدجلال شهرآشوب که یک وقت نماینده از طرف اصناف بود با دو سه نفر دیگر به لشت نشاء که ملک مختص

ملی، هیئت دولت و رئیس‌الوزراء.^{۵۲} انعکاس برخی از آن "عریضه جات متواتره" در برخی از "جراید مرکزی" موجب آن می‌شود که امین‌الدوله دوم در پایان بهار ۱۲۹۶ش/۱۹۱۷ پا در راه گذارد و به سمت آن محال تازد تا به املاک خود سرکشد و چاره‌ای بیندیشد.^{۵۳} در رشت می‌بایست پاسدارانی یافته باشد و سازوبرگی آراسته باشد و چند تنی از روحانیون مشروطه خواه را همراه خود کرده باشد، از جمله حاج میرزا محمد رضا حکیمی (ابوالمله) عضو اتحاد اسلام گیلان، و حاج محمد تقی و کیل الشریعه. در میان روایت‌های گوناگونی که به فرود آمدن او در لشت‌نشاء پرداخته‌اند، آنچه محمد علی گیلک نوشته، دقیق‌تر به دیده می‌آید: "امین‌الدوله... مالک قریه لشت‌نشاء به اتفاق حاج میرزا ضای ابوالمله با هشتاد نفر مسلح و چند سرباز و چند قزاق به نام اصلاح مخاصمه ملکی... به لشت‌نشاء آمدند... ظاهر این‌طور معروف بود که برای حل اختلاف ملکی امین‌الدوله و امین‌الضرب، از مالکین عمده گیلان و تعیین حدود لشت‌نشاء و حسن کیاده آمده و حاج میرزا محمد رضا [ابوالمله] نیز مخصوصاً از طرف قنسول روس معین شده است تا به اختلافات این دو نفر مالک بزرگ خاتمه دهد."^{۵۴}

میرزا کوچک خان جنگلی بی‌تردید از آن هنگام که امین‌الدوله دوم به رشت پای گذاشت از قصد سفر او به لشت‌نشاء آگاهی یافته بود. پس بر حسب تصادف نبود که کوچک خان درست در سحرگاهان فردای فرود اردوی امین‌الدوله دوم به لشت‌نشاء (۳۰ خرداد)، به سرای او می‌تازد، با چهل تن از برادران جنگلی. پیش از اینکه سرای امین‌الدوله به محاصره درآید، اردوی امین‌الدوله فرومی‌باشد. پیش از همه پاسداران بزرگ مالک لشت‌نشاء پا به فرار می‌گذارند. قزاق‌ها نیز پس از اندکی مقاومت و کشتن یک جنگلی و کشته شدن دو تن از هم‌قطاران‌شان دست تسلیم بالا می‌برند.^{۵۵} هوا که روشن می‌شود، رزمندگان اتحاد اسلام، به اندرونی سرا می‌ریزند. بصیر خاقان موفق به فرار می‌شود، اما امین‌الدوله و حاجی میرزا محمد رضا ابوالمله و چند تن دیگر دستگیر می‌شوند.^{۵۶}

پیش از اینکه آنها را با خود به سوی ستاد فرماندهی اتحاد اسلام، در کسما ببرند، میرزا کوچک خان برای اهالی شوق‌زده سخن می‌گوید و نوید می‌دهد "که به زودی به دعاوی ملکی آنها رسیدگی و احقاق حق نماید."^{۵۷}

اتحاد اسلام گیلان، خبر بازداشت و حبس امین‌الدوله را که "دومین گروگانگیری عمده عصر مشروطه در گیلان است"، در همان روز پنجشنبه ۳۱ خرداد به تهران تلگراف می‌کند.^{۵۸} دلیل بازداشت و حبس امین‌الدوله "تعدیات و فشارهای" سالیان دراز بر "اهالی پریشان لشت‌نشاء" عنوان می‌شود و بی‌اعتنایی "مجاری قانونی"، "بی‌اعتباری عدلیه گیلان" و "استغاثه اهالی ستم‌کشیده" از "فدائیان" درخواست اتحاد اسلام گیلان، از هیئت وزیران دولت علاءالسلطنه، که تازه جانشین دولت وثوق‌الدوله شده است، چنین بیان شده: "یک نفر شخص کامل و امین صالح از مواد قوانین جاریه به عدلیه رشت گسیل فرمایند تا مظلومین لشت‌نشاء با حضور جماعتی از اهالی رشت که عاری از غرض و طمع‌اند با نماینده آقای امین‌الدوله و نواب عدلیه عالیه آقای فخرالدوله در آن مقام رسمی محاکمه نمایند و از مجاری قانونی احقاق حقوق آنان شود."^{۵۹}

تلگراف را برای مستشارالدوله صادق می‌فرستند و از مستوفی‌الممالک نیز می‌خواهند "کیه" آن را در اختیار سه روزنامه مهم تهران قرار دهد. مستوفی‌الممالک وزیر مشاور دولت علاءالسلطنه است. می‌شود پنداشت که هیئت دولت به محض آگاهی از این رویداد کم‌سابقه حل مسئله را در دستور کار می‌گذارد، چه چنین عملی را "کسر شأن و اعتبار خود می‌دانست و حکایت از ناتوانی دولت مرکزی می‌کرد. طبیعتاً اگر موفق به حل مسئله نمی‌شد از موجبات بروز ضعف و مالا سقوطش بود... پس دولت در پی چاره‌جویی، میرزا علی‌خان ظهیرالدوله (صفا علی) را برای رفع این حادثه و مشکل و مذاکره با جنگلیان به رشت اعزام کرد."^{۶۰}

^{۵۲} ساره عسگری، "استمرار قدرت شاهزاده قاجاری تا دوره پهلوی (شکوبیه‌های بی‌پاسخ اهالی لشت‌نشاء از فخرالدوله)،" پیام بهارستان، سال ۲، شماره ۶ (زمستان ۱۳۸۸).

^{۵۳} ایرج افشار، برگ‌های جنگل: نامه‌های رشت و اسناد نهضت جنگل (تهران: انتشارات فرزاد روز، ۱۳۷۸).

^{۵۴} محمد علی گیلک (خمامی)، تاریخ انقلاب جنگل (رشت: نشر گیلکان، ۱۳۷۱)، ۵۵.

^{۵۵} جنگل، ناشر افکار هیئت اسلام (شماره ۲، ۲۶ شعبان ۱۳۳۵)، شمار دقیق کشته‌شدگان را به دست نمی‌دهد و می‌نویسد "به جز یکی دو سه چهار نفر مقتول از طرفین چشم زخمی به آقای امین‌الدوله و... نرسید." در نامه ۲۴

شعبان ابوالقاسم‌خان مباشر به آقا محمدجعفر کاظم‌اف، آمده است که "دو نفر هم در این بین مقتول می‌شوند که یکی قزاق دولت... و یکی از برادران

^{۵۶} جنگل، ناشر افکار هیئت اسلام (شماره ۲، ۲۶ شعبان ۱۳۳۵)، شمار دقیق کشته‌شدگان را به دست نمی‌دهد و می‌نویسد "به جز یکی دو سه چهار نفر مقتول از طرفین چشم زخمی به آقای امین‌الدوله و... نرسید." در نامه ۲۴

شعبان ابوالقاسم‌خان مباشر به آقا محمدجعفر کاظم‌اف، آمده است که "دو نفر هم در این بین مقتول می‌شوند که یکی قزاق دولت... و یکی از برادران

^{۵۷} محمد علی گیلک، تاریخ انقلاب جنگل، ۵۵.

^{۵۸} ایرج افشار، برگ‌های جنگل، ۳۲۵.

^{۵۹} ایرج افشار، برگ‌های جنگل، ۲۳۸.

^{۶۰} ایرج افشار، برگ‌های جنگل، ۳۳۱ و ۳۳۲.

^{۵۲} ساره عسگری، "استمرار قدرت شاهزاده قاجاری تا دوره پهلوی (شکوبیه‌های بی‌پاسخ اهالی لشت‌نشاء از فخرالدوله)،" پیام بهارستان، سال ۲، شماره ۶ (زمستان ۱۳۸۸).

^{۵۳} ایرج افشار، برگ‌های جنگل: نامه‌های رشت و اسناد نهضت جنگل (تهران: انتشارات فرزاد روز، ۱۳۷۸).

^{۵۴} محمد علی گیلک (خمامی)، تاریخ انقلاب جنگل (رشت: نشر گیلکان، ۱۳۷۱)، ۵۵.

^{۵۵} جنگل، ناشر افکار هیئت اسلام (شماره ۲، ۲۶ شعبان ۱۳۳۵)، شمار دقیق کشته‌شدگان را به دست نمی‌دهد و می‌نویسد "به جز یکی دو سه چهار نفر مقتول از طرفین چشم زخمی به آقای امین‌الدوله و... نرسید." در نامه ۲۴

شعبان ابوالقاسم‌خان مباشر به آقا محمدجعفر کاظم‌اف، آمده است که "دو نفر هم در این بین مقتول می‌شوند که یکی قزاق دولت... و یکی از برادران

^{۵۶} جنگل، ناشر افکار هیئت اسلام (شماره ۲، ۲۶ شعبان ۱۳۳۵)، شمار دقیق کشته‌شدگان را به دست نمی‌دهد و می‌نویسد "به جز یکی دو سه چهار نفر مقتول از طرفین چشم زخمی به آقای امین‌الدوله و... نرسید." در نامه ۲۴

شعبان ابوالقاسم‌خان مباشر به آقا محمدجعفر کاظم‌اف، آمده است که "دو نفر هم در این بین مقتول می‌شوند که یکی قزاق دولت... و یکی از برادران

^{۵۷} محمد علی گیلک، تاریخ انقلاب جنگل، ۵۵.

^{۵۸} ایرج افشار، برگ‌های جنگل، ۳۲۵.

^{۵۹} ایرج افشار، برگ‌های جنگل، ۲۳۸.

^{۶۰} ایرج افشار، برگ‌های جنگل، ۳۳۱ و ۳۳۲.

(به نام خردمندان) در حق شما عارم در دردمندان و دردمندان در دردمندان
 فرخنده در دردمندان در دردمندان در دردمندان در دردمندان
 در دردمندان در دردمندان در دردمندان در دردمندان
 در دردمندان در دردمندان در دردمندان در دردمندان
 در دردمندان در دردمندان در دردمندان در دردمندان
 در دردمندان در دردمندان در دردمندان در دردمندان
 در دردمندان در دردمندان در دردمندان در دردمندان

نامه‌ای به خط فخرالدوله امینی، از مجموعه شخصی ناصر مهاجر.

آنکه "به انواع مختلف، به دولت فشار وارد می‌آورد" تا برای نجات جان و آزادی امین‌الدوله از پای ننشیند فخرالدوله است.^{۱۱} اوست که از همان روز ۱ تیر ۱۲۹۶ش/۲۲ ژوئن ۱۹۱۷، با فراست و کیاست مسئله را پی می‌گیرد. اوست که خط خبر با لشت نشاء را باز نگه می‌دارد. اوست که با مستشارالدوله، وزیر داخله، ارتباط مستقیم و مداوم برقرار می‌کند. اوست که پیشنهاد می‌کند ظهیرالدوله، که با میرزا کوچک‌خان "سابقه" دوستی داشت،^{۱۲} میانجی دولت و جنگل شود.^{۱۳} اوست که با هرکس که گمان برده می‌شود بر "جنگلی‌ها" تأثیرگذار است تماس می‌گیرد، از مینورسکی کنسول دولت تزاری در تهران گرفته^{۱۴} تا آقا سیدعبدلوهاب صالح از روحانیون طراز اول گیلان و از زعمای اتحاد اسلام.^{۱۵} و هموست که هر بار مذاکره با شاخه اتحاد اسلام، جنگلی‌ها به دست‌انداز می‌افتد، با ابتکاری تازه راه می‌گشاید. این را از خلال نامه‌هایی که به مستشارالدوله نوشته در می‌یابیم و نیز از تلگراف‌هایی که میان مستشارالدوله و ظهیرالدوله رد و بدل می‌شود. یک بار نیز بر آن است که خود به رشت ره سپارد که نمی‌گذارند و میرزا حسین عدالت تبریزی، از آرایخواهان بنام صدر مشروطیت، را راهی کسما می‌سازند.^{۱۶} و سرآخر هم که آشکار می‌شود اتحاد اسلام، در پی پول است و نه دادخواهی از اهالی لشت نشاء و "محاکمه" آقای امین‌الدوله و نواب علی‌یه عالی‌ه آقای فخرالدوله،^{۱۷} باز اوست که ۷۰ هزار تومان باج را فراهم می‌آورد، وجه نقد را به گروگان‌گیران می‌رساند و همسرش را پس از سه ماه و نیم حبس آزاد می‌کند. و ایرج افشار چه درست جمع بسته: "و چون این مبلغ پرداخت شد، امین‌الدوله از قید حبس آزاد شد و مسئله ظلم و ستم‌های پیشین او عنوان ثانوی یافت."^{۱۸} باید افزود که امین‌الدوله دوم در همان روز ۱۳ مهر که لشت نشاء را به سوی رشت ترک می‌گوید، مباشرش را از کار برکنار می‌کند و حاجی محمد علی داوودزاده را برجای او می‌گمارد.^{۱۹}

۱۴

هرج و مرج ناشی از بحران سیاسی، مداخله قدرت‌های خارجی، کمبود ارزاق مورد نیاز مردم، افزایش قیمت‌ها و مسکنت فراگیر از یک سو و اوج‌گیری جنبش‌های مردمی از دیگر سو، سرانجام به کودتای نظامی می‌انجامد. سیدضیاءالدین طباطبایی روزنامه‌نگار و رضاخان میرپنج فرمانده دیویزیون قزاق با برخورداری از حمایت دولت انگلستان قدرت را قبضه می‌کنند و حکومت نظامی برپا می‌دارند، چند ماهی پس از پایان جنگ جهانی‌گیر و در روز ۳ اسفند ۱۲۹۹ش/۲۲ فوریه ۱۹۲۱. کودتاگرایان در دم به بازداشت وزیران دولت

سپهدار اعظم رشتی برمی‌آیند و نیز شماری از سرآمدان قاجار. از بازداشت‌شدگان یکی هم عبدالحسین میرزا فرمانفرماست، دایی فخرالدوله.

فخرالدوله تا به هویت کودتاگرایان پی می‌برد و منطق بگیر و ببندها را درمی‌یابد، به این نتیجه می‌رسد که بازداشت محسن خان امین‌الدوله هم در دستور روز است. از این رو همسر و فرزندان او را می‌دارد خود را آماده گریز سازند. او اینک ۹ فرزند دارد، ۸ پسر و ۱ دختر. یکی از آنان، علی امینی، در این باره می‌نویسد: "ما را به منزل یکی از مستخدمین مان که در نزدیک منزل ما بود، بردند. تا صبح در آنجا در اضطراب و پریشانی گذارندیم."^{۲۰} فردای آن روز، پیش از آنکه اعلامیه حکومت نظامی به در و دیوار شهر چسبانده شود، امینی‌ها از تهران می‌گریزند. با وجود بوران و برف، در کالسکه شخصی‌شان که اسب یدک ندارد، به سوی قم می‌رانند. در قم به خانه‌ای وارد می‌شوند که در حوالی حرم حضرت معصومه قرار دارد. فخرالدوله این خانه را بدان سبب برگزیده که اگر ماموران کودتا به بازداشت همسرش برآیند، محسن خان در حرم بست نشیند.

در قم است که خبردار می‌شوند احمدشاه سیدضیاءالدین طباطبایی را رئیس‌الوزراء کرده و به او اختیارات تام داده تا "به بحران‌های متوالی خاتمه دهد" و "امنیت و آسایش را در مملکت فراهم" کند. اندک زمانی پس از آنکه موج دستگیری‌ها فرو نشست، خبر می‌رسد که محسن خان امین‌الدوله را به دادگستری احضار کرده‌اند. گویا کریم‌خان رشتی که با سیدضیاءالدین و شماری از همکاران او رابطه نزدیک داشت، فرصت را غنیمت شمارده و پرونده لشت نشاء را به جریان انداخته است. فخرالدوله و امین‌الدوله در چگونگی رویارویی با این رویداد توافق ندارند. امین‌الدوله بر این باور است که "... ترتیب کارها طوری داده شده است که ما را سریعاً در تمام مراحل محکوم کنند و بدین ترتیب دیگر رفتن به تهران و دست و پا زدن چه سودی دارد."^{۲۱} اما فخرالدوله این

^{۱۱} ایرج افشار، برگ‌های جنگل، ۲۳۱.

^{۱۲} محمدعلی گیلک، تاریخ انقلاب جنگل، ۵۸.

^{۱۳} خسرو شاکری، میلاد زخم: جنبش جنگل و جمهوری شوروی سوسیالیستی گیلان (تهران: نشر اختران، ۱۳۸۶)، ۱۱۲.

^{۱۴} ایرج افشار، برگ‌های جنگل، ۲۳۰.

^{۱۵} ایرج افشار، برگ‌های جنگل، ۲۴۶.

^{۱۶} ایرج افشار، برگ‌های جنگل، ۲۲۶.

^{۱۷} ایرج افشار، برگ‌های جنگل، ۲۳۴.

^{۱۸} علی امینی، "مادرم فخرالدوله"، ۱۴۱.

^{۱۹} علی امینی، "مادرم فخرالدوله"، ۱۴۱.

رویکرد را تسلیم طلبانه می‌انگارد و برمی‌آشوبد که: "من کسی نیستم که خود را دست‌بسته تسلیم زور کنم. من می‌روم و با اتکاء به خداوند تعالی تا آخرین نفس مبارزه می‌کنم و اگر محکوم شدم و شکست خوردم، لااقل پیش وجدانم و مردم سربلند هستم که جنگ کرده و شکست خورده‌ام، نه اینکه از میدان جنگ فرار کرده باشم. . . . شما این بیجه‌ها را مواظبت کنید، من با دخترم می‌روم و . . . فردای آن روز به تهران حرکت کرد."^{۷۰}

از کم‌وکیف و فعالیت‌های فخرالدوله در تهران آگاه نیستیم. اما می‌دانیم که کریم‌خان رشتی نمی‌تواند در دوره صد روزه نخست وزیری سیدضیاءالدین طباطبائی به هدف دست یابد. این را نیز می‌دانیم که تا سیدضیاء زمامدار بود، محسن‌خان امین‌الدوله به تهران بازنگشت.

۱۵

سرانجام نیز مسئله مالکیت لشت نشاء در محاکم قانونی کشور حل نمی‌شود، با حکمیت رضاخان سردار سپه حل می‌شود، اندک زمانی پس از اینکه به مقام نخست‌وزیری دست می‌یابد. شرح داستان را رئیس دفتر رضاخان، سلیمان بهبودی، در یادداشت‌های روزانه‌اش بازگفته است:

۲۳ اسفند ۱۳۰۲

. . . شاهزاده فرمانفرما راجع به کار میرزا کریم‌خان رشتی به اتفاق خانم فخرالدوله شرفیاف شدند و در حضور حضرت اشرف دعوی لشت نشاء را مطرح کردند. . . هر دو طرف حکمیت حضرت اشرف را قبول کردند. امروز تا نزدیکی ظهر رسیدگی به این کار طول کشید. مدارک و اظهارات هر دو طرف مورد توجه و مطالعه قرار گرفت. عاقبت حضرت اشرف حق را به خانم فخرالدوله دادند. ظهر بود. جلسه خاتمه پیدا کرد و دعوی که سال‌ها اسباب زحمت دولت‌ها و عدلیه بود خاتمه یافت.^{۷۱}

تیزهوشی، قدرت استدلال، حافظه قوی و فصاحت طبیعی فخرالدوله بی‌تردید در آن پیروزی نقش داشت. چه بسا به شکرانه همان پیروزی است که راهی کربلا می‌شود. این دومین سفرش به خارج از ایران است. سفر نخست به داغستان بود، در رکاب علی‌خان امین‌الدوله و برای درمان بیماری او.

۱۶

از رهگذر یادداشت‌های سلیمان بهبودی درمی‌یابیم که رضاخان سردار سپه، پس از آن نشست حکمیت چند بار دیگر با فخرالدوله دیدار داشته است. اما دیداری که

بسیار به آن اشاره شده است، پس از برکناری احمدشاه از پادشاهی است و برافتادن سلسله قاجار و برپاشدن سلطنت پهلوی. کمی پس از تاج‌گذاری، رضاشاه به دیدار فخرالدوله می‌رود، با قرار از پیش. به داخل ساختمان که پا می‌گذارد، فخرالدوله از او می‌خواهد که پیش از ورود به تالار پذیرایی شمشیر از کمر باز کند. رضاخان در حالی که در گفت‌وگو را گشوده با فخرالدوله به باغ بازمی‌گردد و آنچه را که در ذهن دارد به زبان می‌آورد. "شنیده‌ام که شاهزاده‌های قاجار هنوز در گوشه و کنار علیه من تحریک می‌کنند. آنها خیال می‌کنند که من تاج را از سر احمدشاه برداشته‌ام، در حالی تاج بر زمین افتاده بود و من آن را از زمین برداشته‌ام. آمده‌ام که به شما بگویم که این شاهزاده‌ها جمع کنید و به آنها بگویید دست از این کارها بردارند وگرنه آنها را معدوم خواهیم کرد."^{۷۲}

رضا خان تا این زمان توانسته بود از حمایت نیرومندترین شاهزاده قاجار، عبدالحسین میرزا فرمانفرما، بهره‌مند شود و پسر بزرگش، فیروز میرزا نصرت‌الدوله، را به همکاری با خود کشاند. اما جلب نظر مساعد فخرالدوله که اینک از احترام و اعتبار بسیاری در میان شاهزاده‌های قاجار برخوردار است، برای تثبیت وضع موجود به هیچ‌وجه کم‌اهمیت نبود. به هر رو، فخرالدوله پس از دیدار شاهزادگانی را که در ایران بودند به خانه خود فرا می‌خواند و به آنها می‌گوید: ". . . کار از [کار] گذشته و رضاشاه بر تخت سلطنت نشسته و مقاومت در مقابل او بی‌فایده است. به علاوه این شخصی که من می‌شناسم، مقاومت و گذشت سرش نمی‌شود و اگر تمکین نکنیم، دودمان‌مان را به باد خواهد داد. بهتر است دست از پا خطا نکنیم و کنار بنشینیم."^{۷۳}

گفتنی است که فخرالدوله زمانی این سخن را به زبان می‌آورد که از احمدشاه به کلی ناامید شده و به یقین رسیده است که او سودای بازگرفتن تخت و تاج قاجار را در سر نمی‌پروراند. با این حال فخرالدوله از پیوند با قاجاریه دست نمی‌شویید و دست در دست پهلوی‌ها نمی‌گذارد. فاصله خود را با دربار پهلوی نگه می‌دارد و از دوستی با قاجارها دریغ نمی‌ورزد. حتی با ملکه جهان، همسر محمدعلی شاه، که در پاریس می‌زید

^{۷۰} علی‌امینی، "مادرم فخرالدوله"، ۱۴۲.

^{۷۱} سلیمان بهبودی، رضاشاه، به اهتمام غلامحسین میرزاصالح (تهران:

طرح نو، ۱۳۷۲)، ۱۲۰.

^{۷۲} سلیمان بهبودی، رضاشاه، ۱۲۰.

^{۷۳} یعقوب توکلی، خاطرات علی‌امینی (تهران: مؤسسه انتشاراتی سوره، ۱۳۷۷).

مراده دارد؛ برخلاف بسیاری دیگر از قاجارها که از ترس رضا شاه رشته‌های الفت با آن زن را بریده بودند و حتی در سفرهای اروپایی‌شان از دیدار با او پرهیز می‌کردند.^{۷۴}

۱۷

زندگی فخرالدوله در سال‌های سلطنت رضاشاه پهلوی در کار و کوشش می‌گذرد. تلاش دارد که پسرانش از بهترین برنامه آموزشی بهره‌مند شوند. "تمام برنامه‌های تحصیلی فرزندان خود را با مشورت [محمدعلی فروغی ذکاء‌المک] تنظیم می‌نمود."^{۷۵} بر آن است که پسرانش را به اروپا بفرستد تا به دانشگاه روند و از تحصیلات عالی برخوردار شوند و چنین می‌کند. دخترش معصومه را اما نزد خود نگه می‌دارد و عملاً مانع از آن می‌شود که به دانشگاه راه یابد. نیز نمی‌گذارد هیچ یک از فرزندان در اداره و مدیریت املاک پهناور و مستغلات پُرشمارش دخالت کنند. بر اثر سخت‌کوشی و پیگیری در کشت و داشت و برداشت یکی از "لایق‌ترین مالکین ایران" می‌شود و به یکی از برجسته‌ترین کارشناسان مدیریت کشاورزی کشور فرامی‌روید.^{۷۶} در این زمینه یادمانده محسن فروغی، فرزند ذکاء‌الملک، بازگفتنی است: "خانم فخرالدوله اطلاعات تجربی زیادی در امور کشاورزی داشت و دهات متعلق به خودش را شخصاً اداره می‌کرد. گاهی برای بازدید لارویی داخل قنوات می‌شد. روزی برای پدرم نقل می‌کرد که چندی پیش چاه عمیقی در فلان مزرعه حفر کردیم. در محاسبه عمق چاه بین من و مقنی اختلاف به وجود آمد. من با محاسبات خود معتقد بودم، ده متر کمتر از آنچه او می‌گوید، چاه حفر شده است. چون قبول نکرد، طناب به کمر بستم و داخل چاه شدم و دقیق اندازه‌گیری کردم. معلوم شد تشخیص من صحیح

بوده است. پدرم با دقت به حرف‌های او گوش می‌کرد و او را تحسین و تقدیر می‌نمود."^{۷۷}

فراورده‌های کشاورزی املاک فخرالدوله فقط برای فروش در بازار رو به گسترش شهرهای ایران نیست. برای تأمین نیازمندی‌های خویشان و بستگان نیز هست. به ویژه آنها که در نتیجه دست‌به‌دست شدن قدرت و از دست دادن مقام و مرتبت دست‌تنگ‌اند. از آن میان، یکی هم خواهرش خانم عزت‌الدوله است، همسر عبدالحسین میرزا فرمانفرما که خانم فخرالدوله "هم کمک جنسی به خانم می‌کردند و هم کمک مالی."^{۷۸}

۱۸

پس از فروافتادن رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰ش/ سپتامبر ۱۹۴۱، فخرالدوله به کارهای خیریه روی می‌آورد. در سال ۱۳۲۶ش/۱۹۴۷ 'مسجد امین‌الدوله' را می‌سازد که در خیابان فخرآباد قرار دارد. جالب اینکه این مسجد به نام مسجد فخرالدوله شهره است و کمتر کسی آن را به نام درستش می‌شناسد. هر شب جمعه " . . . پلو و قیمه به مسجد امین‌الدوله می‌فرستاد و فقرا را دستگیری می‌کرد."^{۷۹} پرورشگاهی نیز می‌گشاید که آن را 'بنگاه بانوان برای نگهداری یتیمان' می‌نامد. این بنیاد را با همیاری دخترش معصومه می‌گرداند و نیز شماری از زنان قاجار!^{۸۰} یکی از زنانی که از آن پرورشگاه سربرآورده است، آن را چنین می‌شناساند: "در مؤسسه‌ای که خانم فخرالدوله آن را اداره می‌کرد ضمن برقراری احساس محبت و آرامش، انضباط خاصی حکمفرما بود. ما ملزم بودیم علاوه بر یادگیری فنون خانه‌داری، خیاطی و موسیقی، ادامه تحصیل را از یاد نبریم. . . هنگام آمد و رفت به مدرسه، بر اساس انضباط خاصی که توسط مربیان اجرا می‌شد به محل تحصیل رفته و به خوابگاه خود باز می‌گشتیم."^{۸۱} جز آن پرورشگاه، فخرالدوله رسیدگی به شماری از کودکانی را که دچار نقص عضو بودند، وجهه خدمت خود می‌سازد. این‌گونه کارها را، چنان که یکی از دوستانش نوشته است، در خفا به انجام می‌رساند. در باورهای دینی‌اش نیز همین رویه را به کار می‌گیرد. "گرچه مسلمان و خداپرست بود، ولی هیچ‌وقت تظاهر به تقدس و دیانت نمی‌کرد و تعصب بی‌جا به خرج نمی‌داد. نمازش را در پس پرده و دور از انظار می‌خواند و گرد خرافات نمی‌رفت."^{۸۲} نسبت به حجاب اسلامی نیز تعصب ندارد. بنا به موقعیت یا مصلحت حجاب می‌گذارد و حجاب برمی‌دارد. با گذشت زمان بیشتر و بیشتر از همسرش دور می‌شود، گرچه تا پایان عمر به او وفادار می‌ماند.

^{۷۴} شاهزاده علی قاجار در گفت‌وگو با نگارنده، پاریس، ۱۴ آوریل ۲۰۰۶.

^{۷۵} باقر عاقلی، ذکاء‌الملک فروغی و شهریور ۱۳۲۰ (تهران: انتشارات علمی و انتشارات سخن، ۱۳۶۷)، ۲۴۷.

^{۷۶} جهانگیر تفضلی، خاطرات، به کوشش یعقوب توکلی (تهران: مؤسسه انتشارات سوره، ۱۳۶۶)، ۱۹۱.

^{۷۷} باقر عاقلی، ذکاء‌الملک فروغی و شهریور ۱۳۲۰، ۲۴۶ و ۲۴۷.

^{۷۸} شاهرخ فیروز، زیر سایه البرز: زندگی‌نامه (امریکا: Mage Persian Edition، ۲۰۱۱)، ۲۱۸.

^{۷۹} روزنامه کیهان، ۲۶ دی ۱۳۲۴، ۱۱.

^{۸۰} الهام ملک‌زاده، اقدامات خیریه فخرالدوله (دسترس‌پذیر در <http://wahr.ir/node/506>).

^{۸۱} الهام ملک‌زاده، اقدامات خیریه فخرالدوله.

^{۸۲} مهین‌الملک مزینانی، "به مناسبت چهل‌مین روز وفات مرحومه مغفوره خانم فخرالدوله طاب‌ثراها"، خواندنیها، سال ۱۶، شماره ۶۸.

فوق‌العاده‌ای بود و نبوغی داشت و نظیرش در ایران خیلی کم بود. از گفته‌های شاه فقید، رضاشاه پهلوی است که . . . قاجاریه یک مرد و نیم داشته است و مردش فخرالدوله و نیم مردش آغا محمد خان.^{۸۶}

۲۱

فخرالدوله تا فمینیسم راه درازی در پیش داشت. اما او از نخستین زنان قاجار است که از اندرونی به بیرون پا گذاشت. به خودآگاهی همت گماشت. رفته‌رفته به پهنه عمومی راه یافت. با تلاشی خستگی‌ناپذیر پیش‌رفت و شایستگی خود را در اداره خانواده، مشارکت در جامعه مدنی و مدیریت اقتصادی و کارآفرینی آشکار ساخت.

سهم او در فرایند دگرسازی ایران درهم‌شکستن معادله زن برابر با ضعیفه است، ارائه الگویی تازه از زن در گستره جامعه و نیز دگرساختن مناسبات جنسیتی!

از شاهزاده‌خانم‌های قاجار کسی را نمی‌شناسیم که چون خانم فخرالدوله تصویری ماندگار در گستره جامعه بر جای نهاده باشد و راه پیشرفت زن ایرانی را هموار کرده باشد.

محسن‌خان امین‌الدوله در روز پنجشنبه ۲۹ فروردین ۱۳۲۹ش/۱۸ آوریل ۱۹۵۰ چشم بر جهان فرومی‌بندد. وصیت کرده بود که او را در کنار پدرش به خاک سپارند. آگهی مرگش را فخرالدوله می‌نویسد: "بدین وسیله درگذشت حاج میرزا محسن‌خان امین‌الدوله، همسر خود را به اطلاع اقوام و دوستان می‌رساند. چون بنا به وصیت آن مرحوم مجلس ختمی نباید گذارده شود و هزینه ختم به مبلغ یک‌صد هزار ریال به مصارف خیریه خواهد رسید. بنابراین ۵۰ هزار ریال به بنگاه بانوان برای نگهداری یتیمان پرداخته شد. و ضمناً چون برای حمل جنازه به رشت و دفن آن در مقبره مرحوم میرزاعلی‌خان امین‌الدوله عازم رشت هستم، از دیدار اقوام و دوستان معذور خواهم بود."^{۸۷}

۲۰

پنج‌سال پس از درگذشت محسن‌خان امین‌الدوله، اشرف‌الملوک قاجار (فخرالدوله) جان می‌سپارد، در سحرگان روز دوشنبه ۲۵ دی‌ماه ۱۳۳۴ش/۱۶ ژانویه ۱۹۵۶ و بر اثر سکنه قلبی. وصیت کرده بود که او را در ابن‌بابویه به خاک بسپارند، کنار پسرش حسین که به بیماری سل درگذشت. استقلال رأی را نه فقط تا مرگ که در مرگ نیز به نمایش می‌گذارد. نیز دوران‌دیشی و تدبیر را، چه همه مال و منال را پیش از مرگ میان فرزندان و بستگانش تقسیم کرده بود. به معصومه دو برابر پسرها بخشید، چه زن بود و در خور تبعیض مثبت. "پس‌هایش را موظف می‌کند که "یک ثلث از کلیه متروکاتی که . . . پس از فوت باقی بماند. . . اعم از منقول و غیر منقول و وجوه نقد و غیره خارج و به تصرف دخترم معصومه (امینی نفیسی) بدهند که مشارالیها طبق دستوری که در این وصیت‌نامه داده‌ام رفتار و فرزندان من حق هیچ‌گونه سؤال و پرسشی از او نخواهند داشت."^{۸۸} در میان آن متروکات غیرمنقول، اشاره‌ای به ب. ب. تاکسی و میکی‌ماست به چشم نمی‌آید، به این دلیل ساده که برخلاف باور همگانی آن دو شرکت هرگز از آن فخرالدوله نبودند و در دست پسرش محمد امینی بودند.^{۸۹} سهم فخرالدوله در این دو بنگاه بیش از انتقال اندیشه فعالیت اقتصادی متناسب با نیازمندی‌های یک "جامعه در حال توسعه" نبود. مالکیت او بر ب. ب. تاکسی و میکی‌ماست از افسانه‌هایی است که برای فخرالدوله ساخته و پرداخته‌اند. افسانه‌هایی که آبخشور آن فرهنگ مردسالار است و نمونه بارزش این گزاره: "فخرالدوله زنی بود، بلکه می‌توان گفت مردی بود بسیار فعال، پشتکاردار، مدیره، مدبره، خیلی مرتب و منظم، اجتماعی، عاقل، بااطلاع از اوضاع مملکتی و جریان روز . . . فخرالدوله در میان زنان ایران، زن

^{۸۳} روزنامه کیهان، شنبه ۳۱ فروردین ۱۳۲۹.

^{۸۴} وصیت‌نامه فخرالدوله که ایرج امینی به لطف آن را در اختیار نگارنده قرار داده است.

^{۸۵} این را ایرج امینی به نگارنده بازگفته است، ۲۱ می ۲۰۱۲.

^{۸۶} بامداد، شرح حال رجال ایران، ۱۹۹.



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

Volume XV JOČI—KĀŠĠARI

Published by
ENCYCLOPÆDIA IRANICA
FOUNDATION
New York

Distributed by
EISENBRAUNS INC.
P.O. Box 275 Winona Lake, IN 46590
eisenbrauns.com
(574) 269-2011

**Please visit our new website at
www.iranicaonline.org**

Ahmad Kazemi-Moussavi, "The role of sectarian tensions in shaping the institution of marja'-i taqlid," *Iran Nameh*, 27: 4 (2012), 52-61.

نقش تنش‌های مذهبی در شکل‌گیری نهاد مرجعیت تقلید

احمد کاظمی موسوی

استاد دانشگاه مریلند

Ahmad Kazemi-Moussavi

ahmadkazemi@yahoo.com



مرجعیت تقلید نوعی نهاد مذهبی شیعه است که از نیمه قرن سیزدهم قمری/ نوزدهم میلادی به شکل کنونی خود پا گرفت. چگونگی شکل گرفتن این نهاد در میان مجتهدان مدعی علمیت و سپس منحصرشدن آن به یک فرد به صورت مرجعیت تامه سرگذشت جالبی دارد که تنش‌های مذهبی زمان در پیدایش آن نقشی اساسی بازی کرده‌اند. مرجعیت تقلید به دنبال یک رشته درگیری‌های سخت مذهبی بین علمای اصولی از یک سو و حریفان اخباری، شیخی، صوفی و بابی آنها از سوی دیگر در دوران سلطنت محمدشاه قاجار (۱۲۵۰-۱۲۶۴/ق/۱۸۳۴-۱۸۴۸) پدیدار شد.^۱ همه گرایش‌های مذکور در آن زمان به دنبال نوعی 'اقتدار دینی انحصاری' بودند و شیوه تقلیدطلبی و اطاعت‌خواهی آنان خالی از تأثیرگذاری و تبعات سیاسی نبود. در این میان، مسئله مهم طرز تفکر و استدلال انحصارطلبانه آنان است که با طرح مقام‌های خودساخته‌ای چون 'شعبه کامل'، 'واسطه فیض'، 'رکن رابع'، 'نایب امام' و 'نقطه اولی' ادعای مرجعیت دینی داشتند. مفهوم این عناوین خودبه‌خود عامه مردم را در جایگاه مقلدان و پیروان بی‌اختیاری می‌نشانده که علت وجودی‌شان تشخیص یا انتخاب این مقام‌ها نبود، بلکه اطاعت یعنی تحقق بخشیدن به مصادیق عناوین مذکور و فراهم آوردن استلزامات ریاست اشخاص صاحب عنوان بود. اینها همه در زمانی رخ می‌داد که در اروپا مفاهیم حوزه عمومی و عامه مردم و نقش آنان در تشکیل نهادها و هنجارهای اجتماعی در حال رشد بود. در این نوشته، چگونگی پیدایش و برخورد روندهایی مذهبی را بررسی می‌کنیم که در شکل گرفتن مرجعیت تامه تقلید مؤثر بوده‌اند.

از قرن پنجم قمری/ یازدهم میلادی اصولی‌گری - با اصول‌گرایی عصر حاضر اشتباه نشود- روند مذهبی غالب در میان شیعیان شد. مکتب اصولی بر پایه کاربرد 'اصول فقه' در استنباط احکام شرعی قرار دارد که خود از آغاز سده پنجم قمری به میان شیعیان

احمد کاظمی موسوی (دانش‌آموخته دکتری دانشگاه مک‌گیل کانادا، ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۱) قاضی دادگستری و دیپلمات وزارت خارجه ایران بود. پیش از اقامت در آمریکا در دانشگاه‌های مک‌گیل، تهران، امام صادق، مذهب اسلامی و دانشگاه بین‌المللی اسلامی مالزی تدریس می‌کرد. از ۲۰۰۵، در دانشگاه‌های مریلند، ویرجینیا و جورج میسن دروس حقوق اسلام، ایران و تحولات اسلامی جدید را ارائه کرده است و یک سال نیز سردبیر نشریه تحقیقات اسلامی بوده است. تاکنون ۳ کتاب تألیف، ۱ کتاب ترجمه و بیش از ۱۰۰ مقاله در زمینه مسائل گوناگون اسلامی، تاریخی و آموزشی به فارسی و انگلیسی منتشر کرده است.

^۱ درباره پیدایش مرجعیت نوشته‌های مرتضی مطهری هنوز مستندترین آثارند. بنگرید به مرتضی مطهری، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱)، به‌ویژه ۳۶-۶۸.



شیخ محمدحسن، صاحب جواهر.

راه یافت و سرآغاز 'اعتدال‌گرایی' تشیع دوازده‌امامی در ایران شد.^۱ پیش از آن، مبنای کار شیعیان بیشتر 'اخباری‌گری'، یعنی اتکا به روایات نقل شده از ائمه معصوم بود که غالباً با غلو و زیاده‌اندیشی آمیخته می‌شد. اصول فقه آمیزه‌ای از قواعد زبان‌شناسی و منطقی است که مراتب و اولویتهای شناخت احکام شرع را تعیین می‌کند، در حالی که نقل، تفسیر و گاه جعل روایت مجال گسترده‌تری برای کاربرد تخیل و مکاشفات قلبی فراهم می‌آورد. در اواسط دوره صفوی، ملای اخبار‌گرایی با نام محمدامین استرآبادی (م. ۱۰۳۶/ق ۱۶۲۷) با برهانی به‌ظاهر اصولی موجب رونق دوباره اخباری‌گری در ایران و عراق و بحرین شد. چکیده برهان او این است که در بازخوانی متن دینی کافی است 'عقل حسی' خواننده برایش 'یقین عادی' پدید آورد و گمانه‌زنی یا 'ظن اجتهادی' که اصولیان به کار می‌برند اضافی، نالازم و پیروی از روش اهل سنت است.^۲ در واقع، استرآبادی با بهره‌گرفتن از تشیع عصر صفوی به گونه‌ای 'روایت‌گری از ائمه' دامن زد که در سده‌های نخستین اسلامی بین شیعیان رواج داشت و ثمره‌اش در نوشته‌های پرنویسانی چون ملا محمدباقر مجلسی (م. ۱۱۱۱/ق ۱۷۰۰) در زمینه بازسازی گفته‌های بی‌مبنای تندگرایان و 'غلات شیعه' نخستین بازتاب یافت.

در اوایل دوره قاجار اخباریان دست از تندروری کشیدند و اجتهاد را به کار گرفتند. پیش‌گام این روند شیخ یوسف بحرانی (م. ۱۱۸۶/ق ۱۷۷۲) است که جامع‌ترین کتاب فقه اجتهادی را به شیوه اخباری‌زمان خود نوشت. او در کتاب الحدائق الناضره عملاً و نظراً اجتهاد را می‌پذیرد و می‌گوید فقیه چاره‌ای جز به کار گرفتن اجتهاد در زمان غیبت امام ندارد.^۳ افزون بر آن، در عتبات رویه بسیار ملایمی با اصول‌گرایان در پیش گرفت و حتی شاگردانش را به حضور در درس رقیب اصولی خود، آقا محمدباقر بهبهانی (م. ۱۲۰۵/ق ۱۷۹۱)، تشویق کرد. مضافاً، به منظور رفع اختلاف وصیت کرد پس از فوتش آقا باقر بر جنازه-اش نماز میت بگزارد. با این همه، اصول‌گرایانی که پس از مرگ بحرانی اداره حوزه عتبات را به دست گرفتند، قدر او را نشناختند. آنان آقا باقر بهبهانی را در مقام مجدد مذهب یا مؤسس دوره اصولی جدید به شهرت رساندند، حال آنکه آقا باقر اثر فقهی مهمی از خود باقی نگذاشته بود و رسالات پراکنده‌اش در فروع فقه، به‌ویژه رساله جدلی الاجتهاد و الاخبار او، اساساً در خور مقایسه با الحدائق الناضره بحرانی نیست. به هر حال، بهبهانی آغازگر عصر جدید اصولی دانسته شد، اما هنوز کسی او را مرجع تقلید نمی‌شناخت و

او نیز رساله عملیه جامعی، که بعدها از لوازم مقام مرجعیت شد، نوشت. عناوین 'مرجع تقلید' و 'رساله عملیه' در زمان شاگردان مستقیم و غیر مستقیم او و به دنبال رشته‌ای از برخوردهای مذهبی بین پیروان چند مکتب شیعه‌گرا در دو نسل بعد طرح شدند و رواج یافتند.

مسئله عمده‌ای که اصولیان عصر قاجار مطرح کردند 'انسداد باب علم' در زمان غیبت امام زمان بود که می‌بایست 'ظن مجتهد' جانشین آن شود. این مطلب را بهبهانی در رساله الاجتهاد و الاخبار خود صراحتاً بیان می‌کند که "نه ادعای اخباریان بر این که باب تحصیل علم امام مسدود نیست و نه ظن و گمان معمولی و نه بدهات و نه اجماع، که با اجماع مخالف شکسته می‌شود، هیچ کدام دلیل نمی‌شوند؛ فقط ظن مجتهد پس از انجام اجتهاد 'حجت' است."^۴ یکی از شاگردان بهبهانی میرزا ابوالقاسم قمی (م. ۱۲۳۱/ق ۱۸۱۶) بود که کتاب جامعی در اصول فقه با نام قوانین الاصول نوشت که هنوز از جمله کتاب‌های آموزشی در حوزه‌های علمیه شیعه است. در این کتاب، میرزای قمی 'عمل به ظن مجتهد' را به صورت اصلی فقهی مطرح می‌کند که کاشف از قول امام بوده، برای استنباط حکم به طور مطلق کفایت می‌کند.^۵ میرزای قمی درگیر جدالی فقهی با یکی از زبان‌آورین‌ترین نمایندگان اخباری‌زمان با نام میرزامحمد نیشابوری معروف به اخباری بود. این میرزامحمد، که در علوم غریبه هم دست داشت، همان عالمی است که در حرم حضرت عبدالعظیم چله نشست و فتحعلی‌شاه قاجار را به تأثیر انفاسش در شکست سردار روس، سیسیانف، معتقد گردانید و سر بریده‌اش را به پیشگاه پادشاه تقدیم کرد. البته فتحعلی‌شاه از بیم جادوگری میرزا، که ممکن بود روزی دامن‌گیر خودش

^۱ از جمله بنگرید به

Hossein Modarressi Tabataba'i, *An Introduction to Shi'i Law* (London: Ithaca, 1984), 23-58; Ahmad Kazemi-Moussavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam* (Kuala Lumpur, ISTAC, 1996), 18-26.

^۲ ملا محمدامین استرآبادی، الفوائد المدنیه (بحرین: چاپ سرب، ۱۳۲۱/۱۹۰۳)، به‌ویژه ۹۰-۱۲۷.

^۳ شیخ یوسف بحرانی، الحدائق الناضره (نجف: دارالکتب، ۱۹۵۷)، ۳۰۶-۳۰۱.

^۴ محمد باقر بهبهانی، رساله الاجتهاد و الاخبار (تهران: چاپ سرب، ۱۳۱۳)، ۱۶-۱۷: "الظن الذی یتبث اعتباره شرعاً هو ظن المجتهد بعد بذل الجهد." در زمینه دیگر رساله‌های آقا باقر بهبهانی بنگرید به میرزامحمدبن سلیمان تنکابنی، قصص العلماء (تهران: چاپ علمیه اسلامی، بی‌تا)، ۲۵۳.

^۵ میرزا ابوالقاسم قمی، قوانین الاصول (تهران: چاپ سرب، علمیه اسلامی، ۱۳۰۳/ق)، ۳۷۴ و ۳۸۷.

نیز شود، او را به عتبات بازگردانید. میرزامحمد اخباری کتاب‌های متعددی نوشت که اسامی آنها را مدرس خیابانی در ریحانه الادب آورده است.^۷ مهم، دفاع سرسختانه میرزامحمد از عقیده‌اش به امکان دسترسی به 'علم امام' از راه کشف و شهود بود که جایی برای 'ظن مجتهد' باقی نمی‌گذاشت. مهم‌تر، جدال لفظی و کتبی خصمانه‌اش با علمای اصولی، به‌ویژه با شیخ جعفر کاشف الغطا و فرزندش شیخ موسی، بود که دومی نهایتاً فتوا بر تکفیر میرزامحمد داد. این فتوا ظاهراً بهانه‌ای داد به دست داوودپاشا، حاکم بغداد، که نگران طرفداری میرزامحمد از حریف حکومتی‌اش، اسعدپاشا، و تأثیر جادویی انفاس او بود. در نتیجه، داوودپاشا دست او باش کاظمین را در حمله به خانه میرزامحمد باز گذاشت که او را با فرزند و یکی از شاگردانش در ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷ به قتل رساندند و خانه‌اش را غارت کردند.^۸

قتل میرزامحمد اخباری در ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷ از اولین تلفات تنش‌های مکتبی درون اردوی علمای شیعه محسوب است. پیش از آن شاهد صوفی‌کشی علمای شیعه، چه اخباری‌مشریانی چون ملا محمدباقر مجلسی و چه اصولی‌مذهبانی چون آقا محمدعلی بهبهانی، بوده‌ایم. این آقا محمدعلی فرزند آقا باقر بهبهانی بود که در ۱۲۱۲ق/۱۷۹۸، با استخدام میرغضب، به کشتار صوفیان کرمانشاه دست زده بود.^۹ علت آن بود که صوفیان با تکیه به تزکیه نفس و کشف درونی معانی بارها 'علم ظاهری فقها' را به پرسش گرفته بودند، مضافاً آنان مقاماتی چون قطب، غوث و قطب

الاقطاب پرورده بودند که به گونه‌ای مقام و جایگاه شرعی علما را تهدید می‌کرد. نکته گفتنی گرایش عرفانی برخی از علمای اصولی زمان چون سیدمهدی بحرالعلوم، ملا مهدی نراقی و ملا علی نوری است که هر سه از شاگردان آقا باقر بهبهانی بودند. آنان طبعاً نمی‌توانستند مجال علم را محدود به 'ظن مجتهد' کنند، اما به پیروی از جو زمان یا به زبان استعاره سخن گفتند یا بیشتر هم خود را صرف مسائل اخلاقی و کلامی کردند. ملا علی نوری از شارحان و بلکه حاملان فلسفه ملا صدرای شیرازی در عصر قاجار بود که شاگردانی چون حاج ملا هادی سبزواری داشت و ذیلاً چگونگی برخورد او با برداشت شیخی‌ها از فلسفه ملا صدرا را آورده‌ایم.

شیخیه یکی دیگر از مکتب‌هایی است که با ادعای آمادگی نفس برای کشف و شهود و احیاناً دسترسی مستقیم به علم امام به رویارویی با ظن و استنباط مجتهدان اصولی پرداخت. بنیادگذار این مکتب، شیخ احمد احسانی (م. ۱۲۴۱ق/۱۸۲۶)، از عرب‌زبانان الهفوف در شرق عربستان و جنوب بحرین بود. او با اینکه بزرگ‌شده محیطی اخباری بود، در عتبات نزد مجتهدانی اصولی چون سیدمهدی بحرالعلوم آموزش دید و اجازه اجتهاد گرفت. در آن زمان هم مانند امروز طلاب اخباری نزد علمای اصولی نیز تحصیل می‌کردند. به هر حال، انتظار او از تحصیل دانش منحصر به آموزه‌های رسمی نبود و بیشتر به دریافت‌های قلبی و تجربه‌های معنوی‌اش تکیه داشت و با تکیه به همین تجربه‌ها ادعا کرد حقایق دینی را از زبان ائمه معصوم فراگرفته است.^{۱۰} شیخ احمد در دو کتاب عمده خود، جوامع الحکم و شرح الزیارة الجامعه، برای امامان شیعه مقام هستی‌شناختی جدیدی قایل شد که در مرتبه بالاتری از آنچه غلوگرایان نخستین شیعه، چون کلینی و صفار قمی، و روایت‌نویسان متأخری چون محمدباقر مجلسی و فیض کاشانی گفته بودند، قرار می‌گیرد. او ائمه معصوم را چونان دارندگان صفات الهی می‌ستاید که پناهگاه و نگهبان و اولوالامر مردم و رابط بین آنان و پروردگارند.^{۱۱} او امام زمان را به خورشیدی تشبیه می‌کند که هرچند زیر ابر پنهان باشد، هنوز عالمان دین و مردم از او پرتو می‌گیرند. علم امام و فیض حضور او در نگاه احسانی بسان فیضانی پیوسته جاری است که دسترسی به آن فقط از طریق شیعیان کاملی حاصل می‌شود که می‌توانند 'واسطه فیض' شوند، نه از طریق فقیهان رسمی بی‌بهره از معانی حقیقی احکام الهی و درگیر ظن و گمان خویش.^{۱۲} به عقیده احسانی، این فقیهان فقط واسطه بین دولت و مردم‌اند.^{۱۳}

^۷ محمدعلی مدرس، ریحانه الادب (تبریز: بی‌جا، بی‌تا)، ۸۵-۸۶. بنگرید به "فاجعه قتل محمد اخباری"، اطلاعات ماهانه، شماره ۴ (۱۳۳۰)، به نقل از نشریه یادگار نوشته عباس اقبال.

^۸ سعید نفیسی، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر (تهران: انتشارات بنیاد، ۱۳۴۴)، ج ۲، ۴۳-۴۸. سعید نفیسی مندرجات رساله خیراتیه آقا محمدعلی را که در رد صوفیه نوشته شده است باز می‌آزماید و دروغ و یاوه‌گویی‌های او را نشان می‌دهد. چنان که سعید نفیسی برآورد کرده است، آقا محمدعلی غیر از عوام صوفیه و درویشان دسترسی به مشاهیر سلسله‌های صوفی نیافته و درباره کشتن آنان دروغ بافته است. آنچه سعید نفیسی از رساله خیراتیه نقل کرده است نشان می‌دهد آقا محمدعلی نه فقط مجتهد نبوده، بلکه از ادای مقصود خود در هر دو زبان عربی و فارسی نیز ناتوان بوده است.

^۹ شیخ احمدبن زین‌الدین الاحسانی، شرح الفوائد (تهران: چاپ سنگی، ۱۲۷۴ق)، ۴. در زمینه شرح احوال احسانی بنگرید به حسین علی محفوظ، صراط‌الشیخ احمد الاحسانی (بغداد: المعارف، ۱۹۵۷).

^{۱۱} شیخ احمدبن زین‌الدین الاحسانی، جوامع الکلم (تبریز: چاپ سنگی، ۱۲۷۳ق)، ۳۷ و ۳۸؛ همچنین شرح الزیارة الجامعه، (کرمان: سعادت، ۱۳۵۵)، جلد ۱، ۲۲-۲۷.

^{۱۲} احسانی، شرح الزیارة الجامعه، جلد ۱، ۲۶۲.

^{۱۳} احسانی، جوامع الکلم، ۳۷.

گفته‌ها و نوشته‌های احسائی تا این مرحله چندان مشکل‌آفرین نبود، چون غلو درباره‌ی امامان معصوم و ادعای دریافت قلبی و طعنه بر علمای رسمی پیشینه‌ی آشنایی در تاریخ تشیع داشت. احسائی پس از بازگشت از زیارت مشهد در ۱۲۲۱ق/۱۸۰۸ در یزد اقامت کرد و به‌سرعت در اذهان عمومی ایرانیان، مشهور به داشتن جاذبه‌ی روحانی و دریافت قلبی شد. این امر زمانی واقع شد که جامعه‌ی دینی ایران، با اینکه به تازگی درگیر جنگ با روسیه و آشنایی با پیشرفت‌های فرنگ، شده بود، هنوز راهیابی و توفیق خود را فقط در «تحول غیبی» و پیام گرفتن از مرجعی دینی جست‌وجو می‌کرد.

فتح‌علی‌شاه قاجار نامه‌ی شورانگیزی به احسائی نوشت و از او در تهران پذیرایی کرد. در اصفهان، نزدیک به ۱۶ هزار نفر در نماز جماعت به شیخ اقتدا کردند و علمای اصولی اصفهان هم به دیدن او رفتند. ملا علی نوری در گفت‌وگو از فلسفه‌ی ملا صدرا شیخ احمد را بی‌خبر از نظام فلسفی ملا صدرا یافت. در آن زمان هنوز کسی توجه نداشت که شیخ احمد و پیروانش در کربلا از شدت ارادت به حضرت امام حسین در پایین سر ضریح امام نماز خوانده‌اند و این کار، طبق سنت پیامبر اسلام، ممکن است سجده به غیر خدا به شمار آید و غوغای بالاسری‌ها علیه پایین‌سری‌ها را موجب شود. این غوغا سرانجام بر سر مسئله‌ی معاد با بدن عنصری یا هورقلیایی در سال ۱۲۳۷ق/۱۸۲۲ از قزوین شروع شد.

گفتیم که شیخ احمد مدعی کشف درونی در مسائل دینی بود. او بسیاری از موضوعات غامض اسلامی از جمله معاد، معراج و دسترسی به امام زمان را با سیر در نوعی اقلیم حضور روحانی می‌گشود. اسمی که بر این اقلیم گذاشته بود «عالم هورقلیا» است که واژه‌ای است با ریشه‌ی عبری یا یونانی که قبلاً شهاب‌الدین سهروردی در حکمه‌ی الاشراف آن را برای اطلاق به عالم مثال به کار برده بود. عالم مثال اقلیم حضور است که طبق برداشت هائری کرین، به تعبیر داریوش شایگان، همان «ملکوت روان است که اجسام در آن به معنویت می‌رسند و ارواح و انفس به کالبدپذیری.^{۱۴} از این عالم در نوشته‌های عرفانی به نوعی جهان برزخ یا نشئه‌ی واسطی بین عقول مجرد و اجسام مادی یاد شده است که راه رسیدن به آن را «خیال منفصل» یا «شهادت مضاف» می‌نامیدند. جلال‌الدین دوانی (م. ۹۰۷ق/۱۵۰۲) در رساله‌ی شواکل الحور آن را عالم متوسطی میان تجرد تام و تعلق تام می‌خواند که در آنجا نفس می‌تواند صورت‌های خیالی را ببیند و خیال نیز مثل آینه مظهر عالم است.^{۱۵} اینک ببینیم شیخ

احمد احسائی در شرحی که بر عرشیه‌ی ملا صدرا نوشت در این زمینه چه می‌گوید:

در واقع جسم انسان به این جهان مادی تعلق ندارد، بلکه به عالم هورقلیا تعلق دارد؛ عالمی که بهشت و دوزخ این جهان را در خود دارد. روح انسان بنا بر ایمان‌ورزی یا ریاکاری‌اش به این عالم برمی‌گردد. آن را «برزخ» می‌خوانند که واسطی است بین مرگ و رستاخیز. این «طینت» است که در گور مستدیر باقی می‌ماند و بدن دوم خوانده می‌شود.^{۱۶}

این واژه طینت که در نوشته‌ی احسائی آمده است از ملا صدراست که بر این عقیده بود آنچه از افراد باقی می‌ماند همین طینت است که با آن در روز حشر قیام می‌کنند. احسائی ریشه‌ی این بیان را در روایت حضرت امام جعفر صادق می‌یابد و ملا صدرا را به توریه متهم می‌کند. به هر روی، منظور این است که در روز قیامت فقط طینت افراد به صورت هورقلیایی خود، نه با بدن عنصری خود، حشر می‌کند. ملا محمد تقی برغانی (م. ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷، معروف به شهید ثالث) فقیه اصولی قزوین در سفری که شیخ احمد در ۱۲۴۰ق/۱۸۲۵ به قزوین داشت، با آنکه از محبوبیت احسائی نزد شاه و عامه آگاه بود، به خود جرأت مؤاخذه از شیخ را داد و نهایتاً او را به سبب عدم اعتقادش به معاد جسمانی تکفیر کرد. تکفیر احسائی به شکل عملی صورت گرفت، یعنی فتوایی از سوی ملا محمد تقی که هنوز مرجع فتوای رسمی نبود صادر نشد، بلکه این امر با تیرای عملی و جدا شستن ظرف چای و غذای شیخ و جدا نشستن از او در مهمانی والی قزوین صورت گرفت. خبر کافرشناخته‌شدن احسائی به شهرهای مسیر سفر شیخ به عتبات رسید و بیشتر علمای اصولی شهرها در تبری از شیخ و صحه‌گذاشتن بر انحراف او همبستگی بی‌سابقه‌ای از خود نشان دادند؛ هرچند طلاب و مردم از این حیث عملاً به دو دسته تقسیم شده بودند.^{۱۷} این همبستگی علمای اصولی فقط به علت سخنان شیخ احمد درباره‌ی معاد هورقلیایی نبود، چون در همان زمان فلسفه‌ی ملا صدرا، که متضمن

^{۱۴} داریوش شایگان، «سیر و سلوک کرین: از هایدگر تا سهروردی»، ایران‌نامه، سال ۷، شماره ۳ (بهار ۱۳۶۸)، ۴۸۶.

^{۱۵} جلال‌الدین محمدبن اسعد دوانی، ثلاث رسائل (مشهد: آستان قدس، ۱۴۱۱ق)، ۱۴۳.

^{۱۶} شیخ احمد احسائی، شرح العرشیه (چاپ سربی کارخانه‌ی میرزاعلی خوشنویس تبریزی، ۱۲۷۸ق/۱۸۶۲)، ۱۱۸.

^{۱۷} اسید کاظم رشتی، دلیل المتحیرین، به نقل از مقدمه کتاب در شیخ احمد احسائی، حیات النفس (تبریز: رضائی، ۱۳۳۷)، ۲۸-۴۹؛ مرتضی مدرس چهاردهی، شیخ‌گیری و بایگ‌گیری (تهران: فروغی، ۱۳۴۵)، ۲۴؛ تنکابنی، قصص العلماء، ۴۴ و ۵۶.

روحانیه البقاء بودن نفس و لزوماً معاد روحانی آن است، از سوی علمایی چون ملا علی نوری و حاج ملا هادی سبزواری تدریس و ترویج می‌شد. به علاوه، روحانی باتقوایی چون احسانی، که دوبار همه اموالش را به فقرا بخشیده بود، می‌توانست به استناد آیه ۴:۹۴ قرآن تکفیر دلخواهانه ملا محمدتقی را نکول کند. آیه مشعر بر این است که "به کسی که به شما سلام (اظهار اسلام) کرد به خاطر منافع دنیوی خود نگوئید مؤمن نیستی."^{۱۸} به نظر می‌رسد مشکل ادعا و شهرت احسانی به 'واسطه فیض بودن' و 'دسترسی داشتن به علم امام' بود که مجال سلام و سازش را بر علمای اصولی تنگ کرده بود

احسانی در شرح الزیارة و شرح الفوائد ادعای گفت‌وگوی شهردی با امامان معصوم را داشت و برای توثیق روایات نیازی به علم 'درایه الحدیث' نمی‌دید، چون کشف درونی خود را برای درست‌بودن حدیث کافی می‌پنداشت.^{۱۹} او طینت فیاض همه امامان معصوم، از جمله امام دوازدهم، را در عالم هورقلیا می‌دید که مرجع دستیابی به آگاهی برای او بود. طبیعی است که تقوا و حالات روحانی او نیز اجازه می‌داد طلاب علوم دینی و عامه مردم این مسئله را بپذیرند و این امر برای علمای شیعه، به‌ویژه فقه‌های اصولی که فقط اجتهاد خود را کاشف باب علم می‌پنداشتند، پذیرفتنی نبود. بسیاری از مجتهدانی که هم‌درس و هم‌دوره احسانی یا شاگرد او در عتبات بودند، در تبری از احسانی یک‌صدا شدند. این یک‌صدایی را علمای اصولی لزوم متابعت از فتوا یا قول یکی از فقه‌های پیش‌کسوت دانستند و آن را به شکلی عملی پیاده کردند و بدان استمرار بخشیدند. رویدادی که گویای همبستگی ساختار نوپای مجتهدان اصولی در برخورد با چالش شیخیه است آن بود که در ۱۲۴۰/ق ۱۸۲۵، سیدمحمد طباطبائی، نواده دختری آقا باقر بهبهانی، مجتهد پیش‌کسوت بود که اتفاقاً پیش‌کسوت فتوای جهاد برای جنگ دوم ایران با روسیه هم او بود و به همین سبب به مجاهد معروف شد. این مجتهد پس از ملاحظه شهرت و نوشته‌های احسانی بر انحراف او فتوا داده بود و بیشتر مجتهدان صاحب‌نام

عتبات نیز با او هم‌صدا شدند. در آن زمان، محمدجعفر استرآبادی به سبب سفر حج مجتهد غائب در عتبات بود. پس از بازگشت از سفر، طباطبائی کتاب‌های احسانی را برای داوری نزد استرآبادی فرستاد. استرآبادی با خواندن کتاب‌ها پاسخ داد که نوشته‌های احسانی مبهم و محل بحث و تفسیرند، ولی طبق مقبوله ابن حنظله از فتوای صادرشده متابعت می‌کند.^{۲۰} مقبوله ابن حنظله روایتی پذیرفته‌شده از حضرت امام جعفر صادق است که مردم را در غیاب امام به راویان حدیث ائمه معصوم رجوع می‌دهد.

فکر رجوع به یک مرجع و متابعت از او ده سال پیش از تاریخ فوق نیز در نوشته‌های میرزای قمی به صورت نظری مطرح شده بود و این امر، چنان که خواهیم دید، نشان می‌دهد اندیشه تمرکز صنفی و پیش‌بینی مراتبی در زمینه چگونگی پیروی عامه از یک مجتهد شکل گرفته بود. میرزای قمی بخش بزرگی از کتاب قوانین الاصول خود را به مبحث "اجماع (هم‌نظر شدن علما)" اختصاص می‌دهد و در آنجا لزوم متابعت از راه و روش مؤمنان را بنا به آیه ۴:۱۱۵ قرآن یادآور می‌شود.^{۲۱} به نظر قمی، مجتهدان شیعه مصداق مؤمنان مذکور در قرآن‌اند. گفتنی است ملا علی نوری همین میرزای قمی را چونان مجتهد محل رجوع در تقلید خود برگزیده بود، زیرا با اینکه خود نیز مجتهد شناخته می‌شد، به علت گرایش‌های فلسفی و عرفانی نمی‌توانست ادعای صدور فتوای شرعی داشته باشد. به هر روی، میرزای قمی در پاسخ سؤال او شرحی می‌نویسد که گویای آمادگی زمان برای ظهور یک مجتهد در مقام مرجعیت است. میرزای قمی می‌نویسد:

حجة‌الله بعد از پیشوایان راه هدی شخصی است که استنباط احکام بر وجه صحیح از مآخذ تواند کرد، که در اصطلاح آن را مجتهد گویند. پس هرگاه دانست که تکلیف او رجوع به اوست، و هم رجوع کرد و بر وفق آن عمل کرد، بر او چیزی نیست. و هرگاه دانست که باید رجوع کند و مسامحه کرد و به غیر او رجوع نمود، این شخص هر چند صحیح و موافق نکند (کذا، عمل کند؟) نه معذور است و نه فعل او مسقط تکلیف قضاست.

[...] حاصل آنکه تعیین مرجع ملاذ بعد از ز غیبت امام فی‌الحقیقه از روادف مسائل کلامیه است؛ مثل تعیین امام، نه از مسائل فقه است و نه اصول فقه. نقل و عقل هر دو دلالت دارد بر اینکه مرجع عالمی است که قادر بر استنباط احکام باشد از مآخذ. پس اگر کسی فهمید این معنی را و متفطن شد و پیروی نکرد، و اکتفا به قول پدر و مادر و ملای مکتبی که رتبه اجتهاد ندارد، نمود، مقصر

^{۱۸} یا ایها الذین آمنوا اذا ضربتم فی سبیل الله فتبینوا و لا تقولوا لمن ألقى الیکم السلام لست مؤمناً تتبعون عَرَضَ الحیوه الدنیا (۴: ۹۴).

^{۱۹} مدرسی چهاردهی، تاریخ فلسفه اسلامی (تهران: علمی، ۱۳۵۷)، ۱۰۴؛ ابوالقاسم زین‌العابدین ابراهیمی، فهرست (کرمان: سعادت، بی‌تا)، ۲۴۲-۲۵۲؛ نیز در

Mongol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), 55.

^{۲۰} مدرسی چهاردهی، سیمای بزرگان (تهران: امیر کبیر، ۱۳۳۵)، ۳۰.

^{۲۱} میرزای قمی، قوانین الاصول، ۳۶۱ و ۳۷۰.

است و اثم و ایراد به او لازم است؛ هر چند صحیح عمل کرده باشد علی‌الظاهر.^{۲۲}

در نامه فوق می‌بینیم که عنوان 'مرجع' برای نخستین بار با مشخصاتی که امروز برای مرجع تقلید می‌شناسیم به کار رفته است. یکی از این مشخصات الزام در گزینش مجتهد مرجع است، یعنی اجبار به تقلید، هر چند شخص بتواند اعمال عبادی خود را درست انجام دهد. با این همه، میرزای قمی و هیچ یک از دیگر علمای هم‌عصر او 'مرجع تقلید' شناخته نشدند. هنوز ساختار ماهیتاً غیررسمی روحانیت امکان تمرکز سازمانی بیشتر را به مجتهدانی که خود نیز نوپا و نوساخته بودند نمی‌داد. این امر پس از چالش‌های تازه‌ای ممکن شد که در مقابله با نفوذ شیخیه و جانشینان احسائی در نسل بعد پیش آمد.

شیخ احمد احسائی پیش از آخرین سفرش به مدینه در ۱۲۴۱/ق ۱۸۲۶، سیدکاظم رشتی، جوان ۲۹ ساله‌ای را که از یزد به او پیوسته بود، به جانشینی خود برای تدریس اصول شریعتی تعیین کرد که با کشف و شهود 'شیعه کامل' تفسیر می‌شود. سیدکاظم از هیچ یک از علمای عتبات، جز احسائی، اجازه اجتهاد نداشت، اما با آگاهی از زبان عربی دریافته‌های قلبی خود را به خوبی بیان می‌کرد. چنان که خود در دلیل‌المتحیرین گفته است، در آغاز کار به ترک روش شیخ از سوی علمای اصولی تشویق شده بود، اما هم افکار شیخ احمد را دنبال کرد و هم با دست زدن به ترجمه و ارتباط بیشتر با فارسی‌زبانان برای گسترده شدن شیخی‌گری در ایران کوشید.^{۲۳} از نوشته‌هایی که از سیدکاظم در دسترس است برمی‌آید که تکیه او بیشتر بر جایگاه و مراتب اشخاص در دسترسی به دانش روحانی‌ای بوده است که از ناحیه مقدس امامان صادر می‌شود. 'علمای ظاهر، نجبا، نقبا، خواص و ارکان' نام‌های این مراتب در نمایه بیرونی (القری الظاهره) آن‌اند.^{۲۴} سیدکاظم در دلیل‌المتحیرین ولایت امام را امری جاری در زمان می‌بیند که اجتهاد اصولی قادر نیست جایگزین کارکرد آن شود.^{۲۵}

مطالبی که علمای اصولی در نفی شیخیه نوشته‌اند بیشتر گویای این است که مجتهدان اصولی، جز میرزاحمدتقی برغانی، شیخ احمد و پیروان او را فقط منحرف از راه درست می‌دانستند، نه کافر یا فاجر و حتی برخی، مانند شیخ علی نجفی (کاشف‌الغطاء)، با این نظر هم موافق نبوده‌اند. به دیگر سخن، کافر یا منحرف نامیدن اشخاصی که نماز و روزه و دیگر فرائض اسلامی را برگزار می‌کردند، چندان آسان و

دلخواهانه نبوده است. با این همه، محیط دینی عتبات ترویج افکار احسائی را در کربلا برنتابید و سیدکاظم در ۱۲۴۶/ق ۱۸۳۱ به محاجه و محاکمه کشیده شد.

پیش‌گام این امر سیدمهدی طباطبائی، برادر کوچک‌تر سیدمحمد مجاهد، بود. او در منابع شیعه به تقوا و پرهیز از صدور فتاوی سیاسی شناخته شده است و ظاهراً فشار محیط دینی کربلا او را در این کار پیش‌قدم کرد.^{۲۶} محاکمه به صورت علنی با حضور دو تن دیگر از مجتهدان عصر، یعنی محمدجعفر استرآبادی و محمدشریف مازندرانی معروف به شریف‌العلماء، استاد شیخ مرتضی انصاری مرجع تامه تقلید در نسل بعد، صورت گرفت و سه روز به درازا کشید.^{۲۷} سیدکاظم سرانجام پذیرفت که عبارات احسائی در شرح الزیارة الجامعه مبهم و تأویل‌پذیرند و چنانچه به درستی تفسیر نشوند، انحراف به نظر خواهند رسید. به دنبال این گفته، فتوای نفی مکتب شیخیه از سوی سه مجتهد مزبور امضا شد. این فتوا را دیگر مجتهدان عتبات، به‌ویژه شیخ محمدحسن نجفی اصفهانی (م). ۱۲۶۶/ق ۱۸۵۰، بنیادگذار فقه جواهری و نخستین مرجع تامه تقلید در ۱۲۶۴/ق ۱۸۴۸ که خود نیز در جوانی از شاگردان احسائی بود، تأیید کردند. در آن زمان، جز عتبات، اصفهان نیز دارای مجتهد بنامی چون حجت‌الاسلام محمدباقر شفتی (م). ۱۲۶۰/ق ۱۸۴۴ بود که بنا بر انگیزه و داعیه شخصی خود فتوای صادره را امضا نکرد و همچنان به مکاتبه با سید رشتی ادامه داد.^{۲۸}

سیدکاظم رشتی پس از صدور فتوا در کربلا ماند و به تدریس ادامه داد. ا. ل. م. نیکلا (م). ۱۹۳۷، فرزند کنسول فرانسه در رشت که از اواسط دوره ناصرالدین شاه در ایران زیسته و با فارسی و عربی آشنا بود، اقرار کتبی سیدکاظم دایر بر پیچیده‌بودن اصطلاحات

^{۲۲} تنکابنی، قصص العلماء، ۱۶۲.

^{۲۳} سیدکاظم رشتی، دلیل‌المتحیرین، ترجمه ابوالقاسم زین‌العابدین ابراهیمی (کرمان: سعادت، بی‌تا)، ۸۷ و ۹۹.

^{۲۴} بنگرید به نعمت‌الله رضوی شریف، تذکره الاولیاء فی شرح احوال الحاج محمدکریم خان کرمانی (بمبئی: مطبعه ناصری، ۱۳۱۳/ق)، ۳۴-۳۵.

^{۲۵} سیدکاظم رشتی، دلیل‌المتحیرین، ۱۱۳-۱۱۵؛ به نقل از

Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran 1844-1850*, (Cornell: Cornell University Press, 1989), 58.

^{۲۶} محسن الامین، اعیان‌الشیعه (بیروت: دارالتعارف، ۱۹۸۶)، جلد ۱۰، ۱۵۵.
^{۲۷} چهاردهی، شیخیگری، ۱۱۲؛ به نقل از ملا محمد حمزه شریعتمدار کبیر مازندرانی، اسرار الشهاده، ۹۳.

^{۲۸} میرزاحمدباقر موسوی خوانساری، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات (بیروت: دارالاسلامیه، ۱۹۹۱)، جلد ۱۰، ۲۵؛

احسانى را نوعى تقیه برای حفظ جان بر شمرده است.^{۲۹} اما تنکابنی مدعی است که سیدکاظم در درس خود همچنان آزادانه فقها را نکوهش می‌کرد و از جمله شیخ محمدحسن نجفی را به طعنه مستضعف (به معنای ناتوان در فهم درست احکام شرع) می‌خواند.^{۳۰} خود رشتی در دلیل المتحیرین، که آن را یک سال پیش از درگذشتش نوشت، با زبان دوپهلوی درباره علمای اصولی سخن گفته است، یعنی گاه از آنان به مراجع و حافظان دین یاد کرده و گاه روش آنان را تکرار بی‌فکر احکام شرع، بی‌توجه به فلسفه تشریح، نامیده است.^{۳۱}

ماجرای اعلان فتوا علیه شیخیه و پخش آن به صورت درخواست متابعت از دیگر علما نشان می‌دهد که مجتهدان اصولی خود را ناگزیر از همبستگی صنفی بیشتر و هم‌صدایی دیدند. نگرانی آنان از رواج افکار شیخی و دریافت‌های قلبی آنان بیشتر از این جهت بود که این گونه کشف و شهودها سرانجام عنوان‌ساز مقام‌های معارضی چون حجت، باب، واسطه فیض، شیعه کامل و رکن رابع برای سران این گرایش‌ها می‌شد که تبعاً جایی برای عنوان نیابت از امام برای مجتهدان باقی نمی‌گذاشت. فراموش نکنیم که عنوان نایب امام مشروعیت‌بخش‌ترین رکن اعتبار مجتهدان در جامعه بود. در این میان، یکی از شاگردان رشتی که محضر احسانى را نیز درک کرده بود، یعنی حاج محمدکریم خان کرمانى، از بین عناوین مزبور، مقام رکن رابع را که احسانى و رشتی در نوشته‌های خود به اشاره از آن گذشته بودند به‌خوبی پروراند. او نیز مانند استادش به سلسله مراتبی روحانی توجه مخصوص دارد که مجتهدان در آن جایی ندارند. کرمانى رکن رابع را در رأس این مراتب قرار می‌دهد؛ جایگاهی که دربردارنده همه اسرار امام است.^{۳۲} پیداست که اندیشه دینی زمان بر مدار حضور یا ظهور امام می‌چرخید و نمایندگی دانش یا اسرار امام مشکل -

گشای مسائل جامعه به‌شمار می‌رفت. حال مجتهدانی که استنباط اصولی خود از قرآن و روایات را جان‌نشین دانش امام کرده بودند، در برابر کاشفان اسرار امامت قرار گرفته بودند؛ کاشفانی که هر یک به تنهایی جایگاه روحانی امام را در جامعه پر می‌کردند و جایی برای نایبان منتظر ظهور باقی نمی‌گذاشتند.

در چنین محیطی بود که سیدعلی محمد باب، جوان ۲۵ ساله شیرازی، در ۱۲۶۰ق/۱۸۴۴ ادعای ظهور و صاحب‌الامری کرد. او که آموزش مکتبی و مدرسه‌ای درستی ندیده بود، به انگیزه دریافت‌های درونی‌اش، که آن را مقام فؤاد می‌نامید، خیلی زود حرف آخر را از همان نخست زد و نهایتاً جان بر سر این کار گذاشت. او سال ۱۲۵۸ق/۱۸۴۲ را در عتبات گذرانده بود و هشت ماه آن را در سر درس سیدکاظم رشتی حاضر بود. پیش از این تاریخ، چند سالی در بوشهر به تجارت پارچه اشتغال داشت و در آنجا از یک سو با ملای اخباری شهر، آل عصفور، آشنا شده بود و از سوی دیگر، اخبار پیشرفت‌های فرنگ را از هندیان مقیم بوشهر شنیده بود.^{۳۳} به نظر می‌رسد شنیدن این اخبار در او اثری جز دست کم گرفتن دروس متداول مدرسه‌ای و پناه بردن به علوم غریبه نداشته است. گذشته از قرآن و شرح الزیارة الجامعه، نفوذ افکار حروفیه، نقطویه، اسماعیلی‌ها و اهل حق در نوشته‌های باب آشکار است.^{۳۴} از جمله خود را 'نقطه اولی' و پیروان اولیه‌اش را 'حروف حی' نامید. ظاهراً خواندن قرآن، نیایش و دعا بخش مهمی از زندگی روحی باب بوده است. شاید به همین جهت شیخ محمد ابوزهره (م. ۱۹۷۴)، فقیه سنی و مفتی الازهر، در کتاب تاریخ المذاهب الاسلامیه خود بابیه و بهائیه را در زمره مذاهب اسلامی آورده و گفته است که این دو، هرچند مبادی اصلی اسلام را نفی و حتی برای الغای آن کوشیده‌اند، چون از میان مسلمین نشأت گرفته و وابسته به اسلام‌اند، شناخت و ذکر آنان لازم است.^{۳۵} سید باب ادعای خود را در برخورد با ملا حسین بشرویه‌ای آشکار می‌کند. او یکی از پیروان شیخیه بود که پس از فوت سیدکاظم رشتی مدتی در مسجد سهله در کوفه به انتظار ظهور صاحب‌الامر به اعتکاف نشسته، سپس از راه بصره و بوشهر وارد شیراز شده بود. با چنین شیفتگی به ظهور دور از انتظار نبود که پس از سه روز دعوت باب را بپذیرد و اولین پیرو باب شود.^{۳۶}

سیدعلی محمد باب با آنکه در ادعای ظهور آزاداندیش بود، در عمل پابند روایات شیعه، به‌ویژه کتاب‌الغیبه شیخ طوسی (م. ۱۰۷۳ق/۱۰۷۳) و بازنوشته‌های ملا محمدباقر مجلسی (م. ۱۱۱۱ق/۱۷۰۰)، بود که در

تنکابنی، قصص العلماء، ۱۲۴.

^{۲۹}A. L. M. Nicolas, *Essai sur le Sheikhism* (Paris: Geuthner, 1910), vol. 1, XI, XII, quote in Mongol Bayat, *Mysticism and Dissent*, 41-42.

^{۳۰}تنکابنی، قصص العلماء، ۵۸.

^{۳۱}سید کاظم رشتی، دلیل المتحیرین، ۴۶-۴۷؛ ۵۶؛ ۸۸؛ ۹۶-۹۸.

^{۳۲}حاج محمدکریم خان کرمانی، ارشادالعوام، (چاپ ۴؛ کرمان: سعادت، بی‌تا)، جلد ۳، ۳۵۹.

^{۳۳}Amanat, *Resurrection and Renewal*, 109-152.

^{۳۴}Amanat, *Resurrection and Renewal*, 144.

^{۳۵}شیخ محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیه (قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۹۶)، ۲۱۵-۲۲۳.

^{۳۶}Amanat, *Resurrection and Renewal*, 166.

آنها ظهور امام از مکه و همدلی خراسانیان و عراقیان با او پیش‌بینی شده است. از این رو، پس از چندی که پیروانی در شیراز یافت، برای تبلیغ ظهورش ملا حسین بشرویه‌ای را به خراسان و ملا علی بسطامی، دومین پیرو خود در شیراز، را به عتبات فرستاد و خود عازم مکه شد. در اینجا، مسئله مهم برخورد نماینده باب با علمای عتبات است که تنش و غوغایی آفرید که منجر به دومین جدال و محاکمه نوگرایی دینی در میان شیعیان طی یک نسل شد. ملا علی بسطامی که هفت سال از سیدکاظم رشتی درس گرفته بود و آشنایی کافی به وضع حوزه‌های دینی عتبات داشت، رساندن پیام باب به کربلا را به‌خوبی برگزار کرد. پیام باب در تفسیر او بر سوره یوسف، با نام 'قیوم الاسماء' آمده بود که در آن، باب خود را 'ذکر اکبر' خوانده بود.^{۳۷} بسطامی که با چند تن دیگر از پیروان باب همراهی می‌شد، طی چندماه توانست توجه چند صد نفر از شیخ‌ها و شیعیان عتبات را به پیام باب جلب کند. برخورد او با مجتهد اعلم نجف، شیخ محمدحسن نجفی اصفهانی، در پاییز ۱۲۶۰ق/۱۸۴۴ حادثه آفرین شد. در آن زمان، شیخ محمدحسن یگانه مدرس سالخورده در نجف و صاحب رساله عملیه‌ای با نام نجات العباد بود. البته در عتبات دو مجتهد با نفوذ دیگر با نام‌های سیدابراهیم قزوینی و شیخ حسن کاشف الغطاء هنوز حوزه درسی و موقعیتی نظیر او داشتند و به دیگر سخن، مرجعیت به شیخ محمدحسن تمام نمی‌شد.

بسطامی پیام باب را در نشست درسی شیخ محمدحسن به او رسانید و افزود که با ظهور سید هاشمی‌ای که علمش را از مدرسه نیاموخته است، تدریس چیز دیگر حرام است. پیداست این سخن بر کسی که مشروح‌ترین کتاب فقهی زمان، یعنی جواهر الکلام، را نوشته بود تا چه حد ناگوار آمد. صاحب جواهر آن روز بسطامی را تکفیر و از نجف طرد کرد و در ضمن، پیگیر دستگیری او و چند تن از همراهانش در کربلا شد. او قبلاً دستور داده بود که عبارت 'السلام علیک یا منزل المنّ و السلوی'، برگرفته از آیه ۲:۵۷، را از لوحه آویخته در حرم حضرت امیر در نجف موقتاً حذف کنند، چون تاویل مضمون آن ممکن بود انگیزه ذهنی تازه‌ای برای

^{۳۷}Amanat, *Resurrection and Renewal*, 202.

^{۳۸}تنکابنی، قصص العلماء، ۵۸.

^{۳۹}تنکابنی، قصص العلماء، ۵۶.

^{۴۰}Amanat, *Resurrection*, 220-235; D. M. MacEoin, "Ali Bestami" in E. Yarshater (ed.) *The Encyclopedia Iranica* (New York: Columbia University, 1985), vol.1, 860.

گرایش‌های نوپدید فراهم کند.^{۳۸} این امر نشان می‌دهد که علمای اصولی تا کجا از رونق کار روندهای شهودی زمان احساس خطر می‌کردند و شیخ محمدحسن این روندها را جدی‌تر از دیگران گرفته بود. در اینجا بود که علمای کربلا، به همراه ملا حسن قره‌چهداغی معرف به گوهر که از پیروان شیخیه در کربلا بود و سخنان باب را نپذیرفته بود، با صاحب جواهر هم‌صدا شدند.^{۳۹} در بغداد، نجیب‌پاشا، والی سختگیر جدید، بسطامی را که تحویل مقامات عثمانی شده بود به محاکمه کشید. در این محاکمه علمای سنی به پیش‌کشوتی مفتی حنفی، ابوالثناء محمود آلوسی و نماینده دولت ایران و دو مجتهد برجسته کربلا، یعنی قزوینی و کاشف الغطاء، حضور داشتند. جالب نظر آنکه مفتی و والی سنی نظر بر اعدام بسطامی به اتهام کفر و هتک اسلام داشتند، اما شیعیان با آن موافق نبودند. نماینده دولت قاجار خواستار بازگرداندن تبعه دولت به ایران بود و دو مجتهد بلندمرتبه پذیرای رأی حاکم سنی نبودند. سرانجام به پیشنهاد کاشف الغطاء مبنی بر اینکه بسطامی و یارانش فقط حامل پیام سید باب بوده‌اند و از مضمون آن آگاهی درستی نداشته‌اند، تصمیم بر زندان یا تبعید بسطامی به اتهام پراکندن کفریات گرفته شد. ظاهراً پاسخ‌های بسطامی در محاکمه چنان بوده است که حتی احتمال توبه به آن داده شود.^{۴۰}

شخصیت غایب در محاکمه بغداد شیخ محمدحسن بود که دعوت شده بود، اما شرکت نکرد. دو مجتهد یادشده کربلا نیز تمایلی به حضور در دادرسی دولتی نداشتند و به خاطر فشار والی عراق به بغداد رفتند. همین پرهیز از مراسم دولتی بعداً یکی از شگردهای مقام مرجعیت شد که در آن زمان، با آمدن نجیب‌پاشا به نجف و دیدار از شیخ محمدحسن معنای بیشتری پیدا کرد. صاحب جواهر در مریدپروری و دادن اجازه روایت و اجتهاد به شاگردانش دست و دل‌باز بود. وام‌خواستن سیدابراهیم قزوینی برای تأمین پول نان طلبه‌های کربلا از محل وجوهاتی که در ۱۲۶۱ق/۱۸۴۵ تازه به دست شیخ محمدحسن رسیده بود، گویای افزایش اعتبار صاحب جواهر در تأمین پول نان طلاب است که لازمه مرجعیت بود. شیخ محمدحسن با ملا حسن گوهر نیز رابطه خوبی داشت و در مجالس تبلیغی رقیب تازه از راه رسیده گوهر، یعنی طاهره قره‌العین، برادرزاده ملا محمدتقی برغانی، دخالتی نداشت.

قره‌العین از شخصیت‌های شگفت‌انگیز آن زمان بود که به واقع جذبات شوقش را با زنجیرهای غم و بلا

لگام زده بود. او که در مدرسه خاندان برغانی‌ها در قزوین درس خوانده و نزدیک به ۱۳ سال با شوهرش در کربلا زیسته بود، بن‌مایه‌ای کافی از دانش‌های دینی و بیانی عصر فراهم داشت. شکوفایی فکری او در ۲۷ سالگی و در بازگشتش به قزوین رخ نمود، آنگاه که رساله‌ای در دفاع از شیخیه به سیدکاظم رشتی در کربلا نوشت و سید در پاسخ از او به 'نور دیده' یاد کرد. سال بعد همراه با خواهر کوچک‌ترش برای دیدار سید عازم کربلا شد. در کربلا، در خانه سیدکاظم که به تازگی درگذشته بود به تشکیل جلسات بررسی و ترویج افکار شیخیه پرداخت. 'شیفتگی به ظهور' مدار اندیشه دینی قره‌العین بود؛ باید نوظهوری از جهان رمز و راز سخن تازه‌ای برایش بیاورد. هنوز از شیفتگی به سیدکاظم نرسته بود که فریفته ظهور سید باب شد و چه بسا بدون خواندن نوشته‌هایش. با انسجام بیانی که در چند قطعه شعر باقی‌مانده از او دیده می‌شود و با دانش و درایتی که شیخ محمود آلوسی، ملای حنفی بغداد، طی اقامت و گفت‌وگوی دو ماهه قره‌العین در خانه‌اش از او نقل کرده است، شاید یگانه بابی مؤمنی بود که می‌توانست مقولات زبان بابیه را، که بین فارسی و عربی سرگردان بود، بیان شعری و نیایشی شایسته‌ای بدهد.^{۴۱} اما او تندگراترین شخصیت دینی عصر بود، ظهور را برای دگرگون کردن وضع موجود می‌خواست و زندگی خود را در گرو برآورده شدن آرزویش گذاشته بود. زندگی او در پاییز ۱۲۶۸/ق ۱۸۵۲ و پس از تیراندازی چند بابی به کالسکه ناصرالدین‌شاه با اعدام سیاسی پایان یافت. او اولین بانوی دانش‌آموخته در تاریخ اخیر ایران بود که جان بر سر باورداشت‌هایش گذاشت.

آخرین رویدادی که بر شکل‌گیری مرجعیت تامه شیخ محمدحسن نجفی اصفهانی اثر گذاشت، وبای همه‌گیر ۱۲۶۴/ق ۱۸۴۸ بود که سیدابراهیم قزوینی و شیخ حسن کاشف‌الغطاء را با خود برد. پرداخت شهریه طلاب حوزه کربلا نیز از آن پس رسماً به عهده شیخ محمدحسن افتاد. حوزه اصفهان نیز از ۱۲۶۰/ق ۱۸۴۴ که سید شفتی را از دست داده بود، چشم به حواله نجف برای تأمین پول نان طلبه‌ها داشت. توانایی جلب 'سهام امام' و پرداخت پول نان طلبه‌ها از دست یک مدرس مجتهد حوزه به اندازه‌ای مهم بود که بعداً از آن به 'تاج‌گذاری مرجعیت' یاد می‌شد. سهم امام یک نیمی از خمس است که فقها به نیابت از امام دریافت می‌کنند. نیمی دوم سهم یتیمان، بیوگان، درماندگان در راه و دیگر نیازمندان است و تشخیص شیوه هزینه آن نیز با فقهاست. در تشیع، خمس از زمان شیخ طوسی (قرن پنجم هجری/ یازدهم

میلادی) به همه درآمد سالیانه شخص تعلق می‌گیرد. این وجه اضافه بر 'رد مظالم' و دست‌برگردان مال حرام، یعنی مال به دست آمده از قمار، بخت‌آزمایی و دیگر مکاسب محرمه است. افزون بر اینها، درآمد موقوفات، نذر و نیازها و عطایای دولتی و تنخواه عوذ (وقفیه هند) هم بود که این آخری به تازگی برقرار شده بود.^{۴۲} البته در دوره دو ساله مرجعیت تامه شیخ محمدحسن بیشتر این درآمدها در حال شکل‌گرفتن بودند و هنوز رونق چندانی نداشتند. به این ترتیب، صاحب جواهر در نجف مرجعیت تامه یافت و همین یگانگی جایگاه او موجب افزایش موقعیت و مرکزیت بیشتر نهاد مرجعیت شد.

شیخ محمدحسن نجفی اصفهانی پیش از فوت خود در ۱۲۶۶/ق ۱۸۵۰ شیخ مرتضی انصاری (م. ۱۲۸۱/ق ۱۸۶۵) را مرجع بعدی معرفی کرد و او نیز به سبب برتری علمی خود به‌زودی مرجع تام شناخته شد. شیخ انصاری کسی را به جانشینی خود معرفی نکرد، بلکه عملاً اصل رخصت در تقلید از اعلم را بنا نهاد. برخی فقهای شیعه، از جمله میرزای قمی، از این اصل سخن گفته‌اند. او می‌نویسد که "یک مجتهد نمی‌تواند یک مقلد را از تقلید مجتهد دیگر منع کند با آنکه بداند آن مجتهد اعلم نیست؛ چون آزاد گذاشتن (رخصت) مقلد در انتخاب مجتهد به معنای امضاء خود حکم نیست."^{۴۳} باری، پس از انصاری مرجعیت به صورت چندگانه درآمد و بیست سالی طول کشید تا میرزاحسن شیرازی (م. ۱۳۱۳/ق ۱۸۹۶) به مرجعیت تامه برسد. پس از شیرازی، تا زمان مرجعیت حاج آقا حسین بروجرودی (۱۳۲۵-۱۳۴۰/ق ۱۹۱۶-۱۹۶۱) حوزه‌های فقهی شیعه مرجع تام نداشتند، هرچند برخی از مراجع، مانند آخوند ملا محمدکاظم خراسانی (م. ۱۳۰۹/ق ۱۹۳۰)، به سبب کارکردهای علمی یا سیاسی‌شان اهمیت ویژه‌ای یافته بودند. در همه این دوره‌ها، مجتهدان اصولی هرگز درگیر چالشی از نوع آنچه در نیمه نخست قرن نوزدهم دیدیم، نشدند. در ربع دوم قرن بیستم، مرجعیت در برخورد با مدرنیته عصر عقب‌نشینی کرد اما در نیمه دوم قرن بیستم هم با قدرت بسیار بازگشت و هم بعدی سیاسی نیز بر آن افزوده شد.

^{۴۱} درباره نارسایی زبانی و ویژگی‌های خاص نوشته‌های باب بنگرید به Amanat, Resurrection, 144.

^{۴۲} بنگرید به احمد کاظمی موسوی، علمای شیعه و قدرت سیاسی (واشنگتن: IBEX Publishing Inc., 2004)، ۱۲۵-۱۵۰.

^{۴۳} میرزای قمی، قوانین الاصول، ۳۸.

Majid Gholami-Jalise, "Translation of the Bible into Persian up to the Twentieth Century" *Iran Nameh*, 27: 4 (2012), 62-77.

ترجمه‌های چایی کتاب مقدس به زبان فارسی تا قرن بیستم میلادی

مجید غلامی جلیسه

پژوهشگر متون چاپ سنگی

Majid Qolami-Jalise

jalise@bayaz.ir



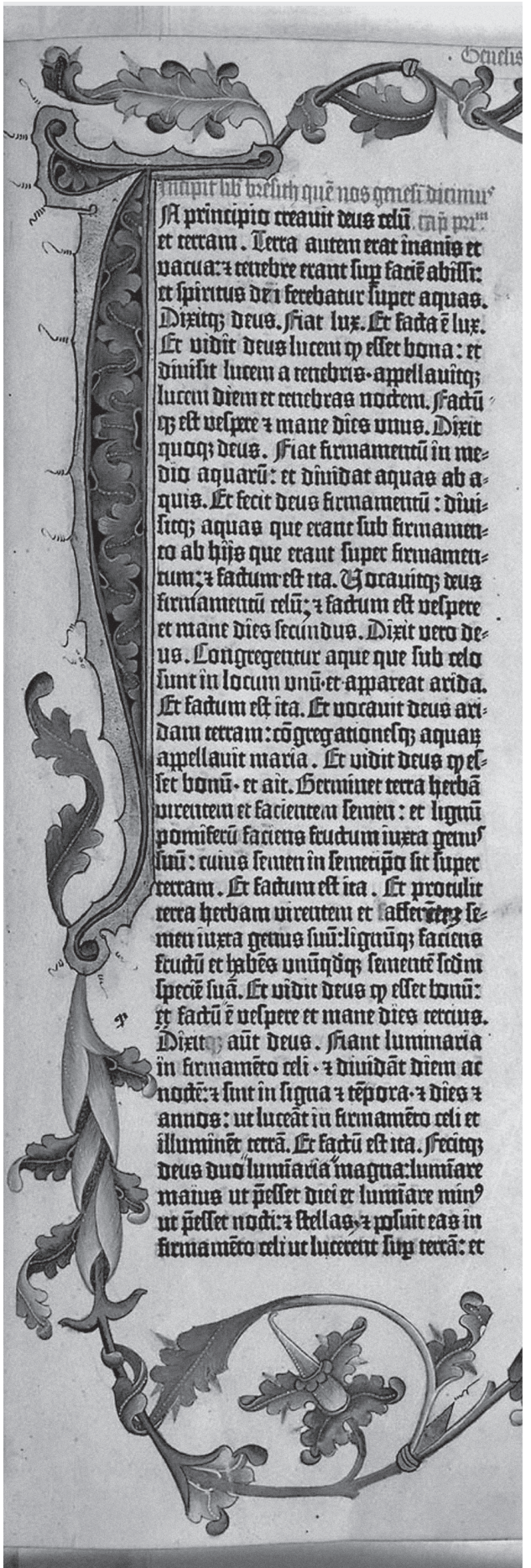
۱۴۰۱

مجید غلامی جلیسه مدیر مؤسسه بیاض است که در زمینه پژوهش در عرصه متون چاپ سنگی فعالیت می‌کند. برخی از آثار او عبارت‌اند از بیاض: فهرستگان کتاب‌های چاپ سنگی منتشره در دنیا، تاریخ چاپ سنگی اصفهان، فهرست کتاب‌های چاپ سنگی مرکز تحقیقات حوزه علمیة اصفهان و بیش از چهل مقاله در زمینه چاپ و نشر.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/62-77

اعتقاد به دین همواره انگیزه‌ای قوی برای اشاعه و تبلیغ آن بوده است. حضور ادیان گوناگون در ایران موجب شده است که پیروان هر یک به تبلیغ و اشاعه دین خود پردازند؛ امری که در جای جای تاریخ ایران مشهود است. هرچند در برهه‌هایی به دلایل سیاسی و مذهبی متفاوت شاهد صعود و نزول تبلیغات دینی در ایران بوده‌ایم، پیروان ادیان از تلاش برای روشن نگاه داشتن چراغ دین خود دست نکشیده‌اند. حتی امروزه نیز به‌رغم محدودیت‌های سیاسی و اعمال فشارهای فراوان از جانب دولت و طرفداران دیگر ادیان، تبلیغ و تبشیر ادیان به صورت‌های روزآمد برقرار است و هر کدام با تعصب در صدد اثبات حقانیت خودند. در این میان، کلیسا در تاریخ پرفراز و نشیب ایران همواره از منظر تبلیغی خاصی به گستره جغرافیایی ایران و فارسی‌زبانان نگریسته است و تبلیغاتش در دوره‌هایی از تاریخ، مانند دوران صفویه و قاجار، بسیار پررنگ‌تر بوده است.

^۱لئون میناسیان، «کوچانیدن آرامنه به اصفهان»، در مجموعه مقالات همایش اصفهان و صفویه (اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۰)، جلد ۱، ۳۶۲.



شاه عباس صفوی (۹۹۶-۱۰۳۸/ق/۱۵۸۷-۱۶۲۹)

فارسی به معرفی کتاب‌های چاپی عهدین تا قرن بیستم میلادی و مشخصاً در قرن نوزدهم میلادی خواهیم پرداخت.

در آغاز پادشاهی با مشکلات متعددی روبه‌رو بود. تاخت و تاز و تجاوزگری‌های ازبکان در

شرق، پرتغالی‌ها در جنوب و عثمانی‌ها در غرب و شمال‌غربی بخشی از مشکلات او در این دوران به حساب می‌آمد. ستم حکومت عثمانی بر ساکنان مناطقی از ایرانی که به اشغال درآورده بودند چنان مردم این نواحی را درمانده کرد که هر روز آرزوی رهایی از این شرایط سخت را داشتند. شاه ایران نیز در فکر آن بود که مناطق از دست‌رفته در حکومت پدرش را باز پس گیرد. ساکنان این مناطق، به‌ویژه ارمنه و دیگر ملل قفقاز از جمله گرجیان، نیز از دست عثمانی دل خوشی نداشتند.^۱ همین عوامل موجب شد شاه عباس در ۱۰۰۸/ق/۱۶۰۰ ارمنه را به اصفهان بکچانند. تشکیل جلفای جدید در آن سوی رودخانه در جنوب اصفهان و لطف و عنایت شاه عباس به ارمنه مهاجر زمینه را برای نفوذ این فرقه مذهبی در قلب ایران آماده کرد. عنایت ویژه صفویه در زمان شاه عباس دوم (حک. ۱۰۵۲-

۱۰۷۷/ق/۱۶۴۲-۱۶۶۶) نیز به گونه‌ای ویژه برقرار بود. بعد از دوره صفویه، نفوذ ادیان و پیروان آنها در ایران به شدت دوران صفویه و حکومت شاه عباس اول در ایران نبود، اما در عین حال تلاش‌هایی هرچند اندک برای حفظ پیروان و جلب دیگران در جایجای ایران صورت می‌گرفت. این روند تا آغاز حکومت قاجار ادامه داشت. در این برهه از تاریخ ایران بود که ادیان مسیحی، یهودی و زرتشتی جانی دوباره یافتند و ظهور ادیان و فرقه‌هایی چون بابیت، بهائیت و شیخیه ممکن شد. در دوران قاجار، به سبب مراودات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی با اروپا و رفت و آمد تاجران و مسیونرها و رجال سیاسی، کلیسا در ایران قدرتی بیشتر یافت. این در حالی است که در این زمان نفوذ مسیونرها در ایران دوچندان شده، فعالیت‌های تبشیری از کیفیت و کمیت بیشتری نسبت

به دوران صفویه برخوردار بود. یکی از مهم‌ترین دلایل این اوج‌گیری قطعاً ظهور صنعت چاپ در قرن پانزدهم میلادی در اروپا و گسترش آن در کشورهای اسلامی و فارسی‌زبان بود؛ ابزاری که پیش از آن در دست کلیسا نبود. این در حالی است که در عصر صفوی هنوز چاپ به زبان فارسی گسترش پیدا نکرده بود و اروپا طی سه قرن فرصت یافت این صنعت را بگستراند و بدین ترتیب، با ظهور چاپ حروف فارسی در آسیا ابزار مهمی برای تبلیغ هرچه بیشتر کلیسا فراهم شد. در این مقاله، ضمن معرفی اجمالی صنعت چاپ به استفاده کلیسا از این صنعت اشاره خواهیم کرد و در نهایت، ضمن اشاره به ظهور چاپ

ظهور صنعت چاپ در اروپا

صنعت چاپ به معنای امروزی با انتشار انجیل به‌دست یوهان گوتنبرگ (Johannes Gutenberg, 1398-8641) در ۸۳۴/ش/۱۴۵۵ پا گرفت. گوتنبرگ از ۸۱۵/ش/۱۴۳۶ تا ۸۲۳/ش/۱۴۴۴ قالب حروف یا ماتریس را اختراع کرد و با استفاده از حروف فلزی متحرک شیوه نوین چاپ را پدید آورد. او ابتدا برای هریک از حروف، حرکت‌ها و نشانه‌های سجاوندی یک سنبه نشانی از فلز سخت ساخت. بعد سنبه را در فلزی نرم‌تر کوبید تا قالبی برای ریختن قطعاتی مشابه همان حروف پدید آید. جنس این حروف همبسته‌ای از سرب، آنتیموان و قلع بود.^۲ اولین کتابی که گوتنبرگ با این روش در تیراژ چهل و نه نسخه به چاپ رساند انجیل بود که به انجیل گوتنبرگ یا انجیل چهل و دو سطری معروف شد. گوتنبرگ این کتاب را در فاصله سال‌های ۸۳۳/ش/۱۴۵۴ تا ۸۳۴/ش/۱۴۵۵ به چاپ رساند.^۳

بدین صورت، چاپ کتاب در تیراژ وسیع در اروپا آغاز شد و به زودی چنان سرعتی گرفت که به جرأت می‌باید آن را منشأ بسیاری از تحولات اروپا دانست. در این میان، به یقین سهم کلیسا در استفاده از این صنعت به منظور گسترش مذهب بسیار بیشتر از سهم تجار یا دانشمندان در گسترش تجارت و علم بود، به گونه‌ای که حجم عمده کتاب‌های منتشرشده در قرن پانزدهم میلادی را کتب مذهبی تشکیل می‌دهند. رایج‌ترین زبان انتشار آثار لاتین بود و بعد از آن دیگر زبان‌های اروپایی، بسته به گستردگی و صد البته بسته به امکان استفاده از فناوری چاپ، قرار داشتند. در آغاز صنعت چاپ، زبان عربی که زبان جهان اسلام بود هیچ جایگاهی در انتشار آثار چاپی نداشت و زبان فارسی نیز چنین بود.

مسیحیان بعد از فتح اندلس به دست طارق بن زیاد (م. ۱۰۰/ق/۷۲۰) در قرن هشتم میلادی تمایل بسیار به شناخت مسلمانان پیدا کردند و از ابتدای قرن نهم میلادی تلاش بیشتری در یادگیری آداب و علوم مسلمانان به عمل آوردند و از اواخر همین قرن بود که ترجمه آثار ارزشمند اسلامی را به زبان لاتین آغاز

^۱ غلامعلی حداد عادل، دانشنامه جهان اسلام (تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۶)، جلد ۱۱، ۶۰۹.
^۲ تعالذ عزب و احمد منصور، الكتاب العربی المطبوع (قاهره: الدار المصریه اللبنانیة، ۲۰۰۸)، ۳۹.

شماره	سال نشر	نام کتاب	محل انتشار
۱	۱۵۱۴	صلاة السواعی	فانو
۲	۱۵۱۶	المزامیر	جنووا
۳	۱۵۳۸	دستور زبان عربی	پاریس
۴	۱۵۳۹	صلاة السواعی	پاوی
۵	۱۵۶۶	اعتقاد الامانه الارتدکسیه کنیسه روما	روم
۶	۱۵۸۳	رساله بولس الرسول الی اهل غلاطیه	هایدلبرگ
۷	۱۵۸۴	الصلوات السبع	رم
۸	۱۵۸۵	البستان فی عجائب الارض والبلدان	رم
۹	۱۵۹۰	فی الحركات السماویه و جوامع علم النجوم	فرانکفورت
۱۰	۱۵۹۱	بشارة یسوع المسيح	رم
۱۱	۱۵۹۱	الانجیل	رم
۱۲	۱۵۹۲	الکافیہ	رم
۱۳	۱۵۹۲	نزهة المشتاق فی ذکر الامصار و الاقطار والبلدان	رم
۱۴	۱۵۹۳	القانون فی الطب	رم
۱۵	۱۵۹۳	النجاه (مختصر الشفاء)	رم
۱۶	۱۵۹۴	تحریر اصول الهندسه لاقليدس	رم
۱۷	۱۵۹۵	اعتقاد الامانه الارتدکسیه کنیسه روما	رم
۱۸	۱۹۵۹	مزمور الخمسين	لیدن
۱۹	۱۶۱۰	التصريف العزى	رم
۲۰	۱۶۱۳	التعليم المسيحي	رم
۲۱	۱۶۱۳	الانجیل	رم
۲۲	۱۶۱۳	معجم بالعربيه واللاتينيه	لیدن
۲۳	۱۶۱۶	العهد الجديد	لیدن
۲۴	۱۶۱۶	فی الصناعات النحویه	پاریس
۲۵	۱۶۱۸	فی الحركات السماویه و جوامع علم النجوم	فرانکفورت
۲۶	۱۶۲۲	توراة موسى النبی	لیدن

جدول ۱.۱ اولین کتاب های چاپی عربی در اروپا.

کردند.^۴ بسیاری از راهبه‌های مسیحی به‌رغم مخالفت کلیسا عمر خود را صرف یادگیری زبان عربی و ترجمه آثار اسلامی به زبان لاتین کردند. جرارد دو کرنون، توماس آکویناس ایتالیایی و آلبرت گرانند آلمانی از جمله عالمانی بودند که در این بسیار کوشیدند.^۵ پس از سقوط غرناطه در ۱۴۹۲/۸۹۷، هرناوندو دو تالورا، سراسقف شهر، معتقد بود که کشیش‌ها و رجال کلیساهای غرناطه برای مسیحی کردن مسلمانان باید با زبان آنها آشنا شوند. پدرو ال‌کالایی (Pedro de Alcalá)، راهبی اسپانیایی، در ۱۵۰۱/۹۰۶ با همین انگیزه کتابی با نام روشی آسان برای یادگیری زبان عربی (*Arte Para Ligeramente Saber La Lengua Arauiga*) تألیف و به علت عدم دسترسی به چاپخانه آن را در ۱۵۰۵/۹۱۰ با حروف عربی و با قالب‌های چوبی منتشر کرد.^۶

کلیسا رفته‌رفته دست از مخالفت با آموزش زبان عربی برداشت، زیرا دریافت برای گسترش هر چه بیشتر مسیحیت در کشورهای دیگر اولاً دانستن زبان و ثانیاً تزریق تفکرات مسیحی از طریق ترجمه و تکثیر افکار و عقاید کلیسا بسیار مفید و پراهمیت است. این تفکر تا آنجا پیش رفت که کلیسا در انتشار آثار به زبان عربی و فارسی و دیگر زبان‌ها پیش‌قدم شد. این امر بعد از تولد صنعت چاپ استراتژی کلیسا قرار گرفت. با نگاهی به فهرست آثار منتشرشده با چاپ گوتنبرگی یا چوبی در سده اول انتشار آثار به زبان عربی، از ابتدای ۱۵۱۴/۹۲۰، مشخص می‌شود که بیشترین کتاب‌های چاپ‌شده به زبان عربی، کتاب‌های دینی مسیحیت و برخی دیگر نیز کتب آموزش زبان عربی بودند که با هدف آموزش کشیشان نگاشته و به چاپ می‌رسیدند. در این میان عطش استفاده از منابع عربی در موضوعاتی چون طب، نجوم و ریاضیات برای استفاده از آثار بزرگانی چون رازی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و دیگران دیگر علت شیوع چاپ کتاب به زبان عربی در کشورهای اروپایی به شمار می‌رود.

اولین کتاب عربی در اروپا در ۲۲ رجب ۹۲۰/۱۲ سپتامبر ۱۵۱۴ در فانو، شهر کوچکی در جنوب ایتالیا،

^۴ پاپ سیلوستر دوم، با نام اصلی ژربر (۹۹۹-۱۰۰۳)، از جمله این اشخاص بود. او که از مردم فرانسه بود در اسپانیا به تحصیل اخترشناسی و نجوم اسلامی پرداخت و کتب فراوانی را از زبان عربی به لاتین ترجمه کرد.

^۵ مجید غلامی جلیسه، تاریخ چاپ سنگی اصفهان (تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰)، ۲۵.
^۶ ابراهیم السامرائی، ندوه تاریخ الطباعة العربیة حتى انتهاء القرن التاسع عشر (ابوظبی: منشورات المجمع الثقافی، ۱۹۹۶)، ۵۲.

با نام صلاة السواعی منتشر شد. این کتاب مشتمل بر دعا‌های هفت‌گانه‌ای بود که کشیشان آنها را در طول شبانه‌روز می‌خواندند و با توجه به ادعیه کلیسای اسکندریه به نگارش درآمده بود. بعد از نگارش این اثر، صنعت چاپ رسماً وارد دنیای اسلام و جهان عرب شد.

کلیسا عزم خود را بر این نهاده بود که با قدرتی هرچه بیشتر از این صنعت برای پیشبرد اهداف خود استفاده کند و به همین سبب تلاش خود را در انتشار کتب مذهبی به زبان عربی دو چندان ساخت. دو سال بعد از انتشار صلاة السواعی، مزامیر (۱۵۱۶) با ترجمه‌های چندگانه عبری، یونانی، عربی، کلدانی و لاتین به همراه تفسیر عالمی مسلط به زبان‌های شرقی، یعنی آگوستین جاستینیانی (Agostino Giustiniani, 1470-1536)، بر آیاتی از آن با استفاده از حروف مغربی و با دو رنگ سیاه و قرمز چاپ و منتشر شد.

بعد از این کتاب نهضت چاپ آثار گوناگون به زبان عربی در اروپا گسترش پیدا کرد و در این میان آثار فراوانی از سوی کلیسا نوشته و عرضه شد. این امر فقط منحصر به کشورهای اروپایی مانند ایتالیا، هلند و لندن نبود و کلیسا سریعاً تصمیم گرفت با توجه به دور بودن کشورهای اسلامی و مشکلات انتقال آثار چاپ‌شده به این کشورها صنعت چاپ را برای استفاده بهتر مشربین از این ابزار بومی سازد و به این ترتیب، اولین تحرکات مسیحیان در کشورهای عربی شکل گرفت.

تا پیش از قرن هجدهم میلادی هیچ چاپخانه عربی در امپراطوری عثمانی راه‌اندازی نشده بود، اما پس از این تاریخ شاهد راه‌اندازی چاپخانه‌های فرقه‌هایی چون آرامنه در این دیار هستیم. اولین چاپخانه عبری در ۱۴۹۴/۸۹۹ در قسطنطنیه فعالیت خود را برای انتشار آثاری به زبان‌های عبری و لاتین آغاز کرد. مسیحیان اولین چاپخانه‌های عربی را در ۱۱۱۸/۱۷۰۶ در حلب راه‌اندازی کردند. مسیحیان که حلب را پل ارتباطی خود با جهان اسلام و شرق یافته بودند، با راه‌اندازی مجامع دینی و علمی در کلیساهای قدیمی و جدید این شهر و با ترجمه متون مذهبی خود به زبان عربی سعی در ترویج دین خود در امپراطوری عثمانی و کشورهای مسلمان آن دوران داشتند. از همین طریق بود که صنعت چاپ بعد از حلب، بیروت و استانبول در مصر نیز رونق گرفت و تقریباً بعد از مصر در دیگر کشورهای عرب زبان آن دوران جای خود را پیدا کرد.

اولین کتاب منتشرشده با حروف عربی در جهان عرب 'انجیلی' است که در ۱۱۱۸/۱۷۰۶ در حلب و در



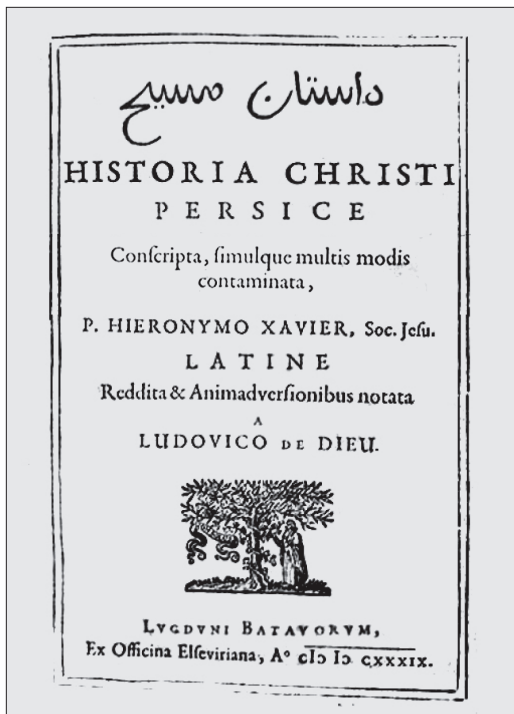
چاپخانه دارالبطریقیه به چاپ رسیده است. این انجیل مشتمل بر ۲۸۳ صفحه و از متن یونانی ترجمه شده است. در همین سال کتاب الزبور الالهی یا همان کتاب مزامیر، با ترجمه عبدالله بن فضل انطاکی در همین چاپخانه به چاپ می‌رسد.

در ابتدای قرن هجدهم میلادی حلب مرکز فرهنگی مسیحیت در جهان عرب می‌شود و بدین ترتیب، حرکت پرشتاب کلیسا برای انتشار هرچه بیشتر کتب مذهبی و اعتقادی در کشورهای عربی آغاز می‌شود و بعد از حلب شهرهای شیر در ۱۷۴۶/ق و بیروت در ۱۷۶۴/ق/۱۷۵۱ صاحب چاپخانه‌های عربی می‌شوند. قاسم سامرائی معتقد است که چاپ متون عربی و امدار چهار عامل صنعت کاغذسازی، تب مسیحیت، نفوذ استعمار و توسعه شرق‌شناسی بوده است.

متأسفانه در خصوص چاپ کتاب به زبان فارسی در اروپا اطلاعات چندانی در دست نیست، اما قطعاً چاپ کتاب به زبان فارسی نیز محصول مواجهه دو فرهنگ شرق و غرب و دو دین بزرگ آن زمان یعنی اسلام و مسیحیت بوده است. مرحوم تربیت از توراتی چهارزبانه به خط عبرانی نام می‌برد که به سال ۹۲۵/ش ۱۵۴۶ در استانبول چاپ شده است و به 'تراغلو' معروف است. با این حال، اولین کتاب فارسی که در اروپا با حروف فارسی به چاپ رسید و از آن اطلاع داریم، کتابی با نام داستان مسیح (*Historia Christi Persice*) است که مبلغ مسیحی، جروم خاویه، Jerónimo Javier (1549-1617)، آن را نگاشته و عبدالستاربن ابوالقاسم لاهوری آن را به سال ۱۰۲۷/ق ۱۶۱۲ ترجمه کرده است. مؤلف در این کتاب سعی کرده است با استفاده از روش داستانی به تبیین آرای اعتقادی مسیحیت بپردازد. این کتاب با ابعاد کاغذ ۱۹×۱۴ و متن ۱۶×۱۰ سانتی‌متر ۶۳۶ صفحه دارد و به سال ۱۰۴۹-۱۰۴۸/ق ۱۶۳۹ در شهر لوگدونی باتاواروم به چاپ رسیده است.

به انضمام کتاب فوق دو کتاب دیگر نیز در همین سال و در همین چاپخانه به چاپ رسیده است که در برخی نسخه‌های موجود از داستان مسیح در برخی از کتابخانه‌های دنیا یکپارچه با هم صحافی شده‌اند. کتاب دوم با نام داستان سن پیدرو (*Historia Christi persice conscripta*) در ۱۴۳ صفحه تدوین شده و کتاب سوم نیز با عنوان عنصرهای زبان فارسی (*Ludovici Dieu Rudimenta Linguae Persicae*) به آموزش مختصر زبان فارسی در ۹۵ صفحه می‌پردازد.

انتشار کتاب عنصرهای زبان فارسی نوشته کشیش لودویکو دو دیو در همین سال و در همین چاپخانه گواهی صادق بر تلاش کلیسا برای آموزش هرچه بهتر

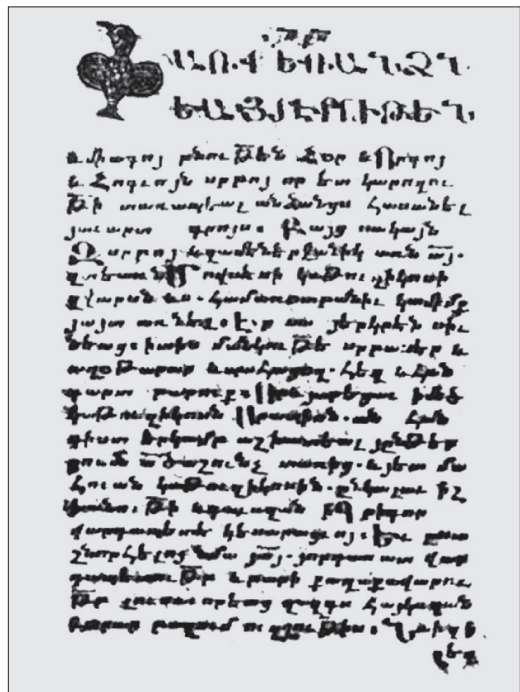


داستان مسیح، ۱۶۳۹.

و بیشتر زبان فارسی به منظور به کارگیری این زبان در تبلیغ مسیحیت به دست کشیشان است. با نگاهی اجمالی به این کتاب درمی یابیم بیشتر واژگان آن واژگان پرکاربرد مذهبی اند و حتی در انتهای کتاب نیز متنی که برای مرور آمده است بخشی از 'سفر پیدایش' است. دومین کتابی که در اروپا برای آموزش دستور زبان فارسی به چاپ رسید کتابی است که ایگناتیو آیزو در ۱۰۴۰/ش ۱۶۶۱ با نام دستور زبان فارسی نوشت. او یکی از اعضای هیئت مبلغان در تریپولی و جبل عامل لبنان بود و کتاب مذکور را در ۶۰ صفحه و در شهر رم به چاپ رساند. آموزش زبان فارسی و انتشار کتب آموزشی در اروپا در قرن هفدهم میلادی آغاز شد و در قرون بعد روندی صعودی یافت و حتی شکل و شمایل آکادمیک نیز به خود گرفت. نگاهی به آثاری از این دست که خاستگاه همه در ابتدا کلیسا بود و در ادامه حکومت‌ها و دانشگاه‌ها نیز از انتشار آنها حمایت می‌کردند نشان می‌دهد که این تلاش‌ها همه و همه از باب دست یافتن به قدرت بیشتر در تقابل بین ادیان و برای تشویق گرایش مردم دیگر کشورها و ادیان به کلیسا بوده است.

دستور زبان به‌تنهایی کارگشا نبود و مستشرقان و میسیونرها دریافته بودند که با دایره لغات اندک اولاً نمی‌توان به‌خوبی با اهل زبان تعامل برقرار کرد، ثانیاً نمی‌توان به مطالعه متون مذهبی دیگر ادیان پرداخت و ثالثاً ترجمه و انتشار متون کلیسایی در دیگر کشورها نیز ممکن نمی‌شود. بنابراین، از همان اوایل قرن هفدهم میلادی در کنار انتشار کتب آموزش زبان فارسی چاپ و انتشار واژه‌نامه‌ها نیز در دستور کار قرار گرفته بود. در ۱۰۳۰/ش ۱۶۵۱، اینیاس دوژوسوس فرهنگی فارسی و لاتین تألیف کرد و آن را در شهر روم به چاپ رساند. از دیگر اشخاصی که اقدام به نگارش و چاپ فرهنگ فارسی کردند می‌باید از فرانسوا مینسکی (Franciscus Meninski, 1623-1698) یاد کرد. او

مترجم سفارت لهستان در استانبول بود و فرهنگی به زبان‌های لاتین، عربی، ترکی و فارسی به نگارش درآورد و آن را در ۱۰۵۹/ش ۱۶۸۰ در وین به چاپ رساند. دیباچه این کتاب شرح مبسوطی در خصوص کتب صرف و نحو و لغات زبان‌های شرقی عرضه می‌کند. در ۱۰۶۰/ش ۱۶۸۱ کشیش فرانسوی، آنژه سن جوزف (Ange de Saint Joseph, 1697-1639)، کتابی با نام تفسیر مرکبات قرابادین پارسی در شهر پاریس فرانسه به چاپ سپرد و سه سال بعد، در ۱۰۶۳/ش ۱۶۸۴ کتاب دیگری با نام لغت فرنگ و پارس در آمستردام منتشر کرد. در ۱۲۴۷/ش ۱۸۶۸ نیز انتشار واژه‌نامه‌هایی چون واژه‌نامه فارسی ژان آگوست قولدس صورت گرفت.



ساغوس، جلفای اصفهان، ۱۰۴۹ق/۱۶۳۷م.

انتشار واژه‌نامه‌ها و دستور زبان‌های فارسی ایزاری مهم در یادگیری زبان‌های شرقی، خاصه زبان فارسی، بود و کلیسا مشخصاً این امر را با جدیت طی قرن‌ها دنبال می‌کرد تا آنجا که بسیاری از کشیشان یا وابستگان کلیسا را تشویق به انتشار کتبی در این خصوص می‌کرد. این روند در قرن نوزدهم میلادی نیز سرعت بسیار داشت. در این حوزه، کلیسا مستشرقان و حتی فارسی‌زبانان ایرانی را نیز به کار گرفت، چنانکه از باب نمونه می‌توان به میرزا محمدابراهیم (۱۱۷۹-۱۲۳۳/ش/۱۸۰۰-۱۸۵۴) اشاره کرد که بعد از ورود به لندن و اشتغال به تدریس در دانشگاه هیلبری در ۱۲۲۰/ش/۱۸۴۱ اقدام به تالیف و چاپ کتاب دستور زبان فارسی کرد. سی و سه سال بعد، در ۱۲۵۴/ش/۱۸۷۵، این کتاب به زبان آلمانی و با ترجمه مستشرق آلمانی، هاینریش فلیشر، منتشر شد.

شایان توجه است که هم‌زمان با چاپ کتاب داستان مسیح در لیدن هلند، در اصفهان تلاش کلیسا به منظور استفاده از این صنعت برای دستیابی به اهدافش آغاز شده بود. در دوره حکومت صفویان، عده‌ای از بازرگانان ارمنی اولین چاپخانه حروفی با حروف ارمنی را به جلفای اصفهان وارد کردند. خلیفه خاچادور کیساراتسی (Khachator Kesaratsi, 1590-1649) در کلیسای وانک جلفای اصفهان در ۱۰۱۷/ش/۱۶۳۸ اولین کتاب را در ایران و خاورمیانه با نام ساغموس (Saghmosaran) یا زبور داود با حروف ارمنی به چاپ رسانید. به سبب نداشتن تجربه کافی و فقدان تجهیزات مناسب انتشار این اثر یک سال و پنج ماه به طول انجامید. خلیفه خاچادور متوجه می‌شود که با وسایل عادی خود نمی‌تواند چاپ زیبایی داشته باشد و تصمیم می‌گیرد خلیفه هوانس را به اروپا بفرستد تا با روش چاپ آشنا شود. خلیفه هوانس در ۱۰۱۸/ش/۱۶۳۹ به اروپا میرود، حدود هفت سال در ایتالیا می‌ماند و در ۱۰۲۳/ش/۱۶۴۴ در شهر لیورنو کتاب زبور داود را در ۳۹۲ صفحه به چاپ می‌رساند و برای معلم خود خاچادور می‌فرستد، ولی در هنگام بازگشت او خلیفه خاچادور دار فانی را وداع می‌گوید. تا قبل از بازگشت خلیفه هوانس، خاچادور بیکار ننشسته و دومین کتاب را در چاپخانه جلفا در ۱۰۲۰/ش/۱۶۴۱ با عنوان سرگذشت پدران روحانی (Harantsvark) به چاپ می‌رساند.

این کتاب شرح حال زندگانی پدران روحانی عیسوی و مشتمل بر ۷۰۵ صفحه به ابعاد ۲۵/۵ × ۱۸/۵ × ۸/۵ سانتی‌متر به صورت دو ستونه است که صفحات آن با حروف الفبای ارمنی شماره‌گذاری شده است. در همین سال کتاب

دیگری با نام کتب نماز خاص (Xorhdatetr) نیز در ۴۸ صفحه به چاپ رسید. در سال بعد، ۱۰۲۱/ش/۱۶۴۲، کتاب دیگری با نام مراسم کلیسا (Zhamagirk) در این چاپخانه در ۶۹۹ صفحه به چاپ رسید. خلیفه هوانس بعد از بازگشت به کلیسای وانک با ماشین چاپ خود فقط یک کتاب با نام بارزاتومار یا کتاب راهنمای تقویم را در ۱۰۲۶/ش/۱۶۴۷ در ۸۳ صفحه به چاپ رساند. البته در ۱۰۲۹/ش/۱۶۵۰ مبادرت به چاپ کتاب مقدس کرد که این کار به علت مخالفت همکارانش ناتمام ماند و او نیز کلیسای جلفا را ترک کرد.

در کتاب لغت فرنگ و پارس، نوشته آنژ سن جوزف (۱۶۸۴)، ذیل کلمه باصمه اشاراتی به چاپ کتاب توسط ارامنه در اصفهان شده است که در نوع خود جالب توجه است: «باصمه‌خانه، کارخانه بصری، مطبع، حضرات پادریان کرملی میدانی میر بصمه عربی و پارسی در خانه خود ساخته بودند و هنوز دارند و ارامنه نیز در جلفا بصمه ارمنی داشته.»^۷ اینکه سن جوزف این اطلاعات را از کجا آورده است بر ما معلوم نیست، اما حداقل چاپ کتاب به توسط ارامنه در آن دوران برای ما اثبات شده است. با این حال این مطلب که پادریان کرملی در اصفهان چاپخانه عربی و فارسی داشته و به این دو زبان در اصفهان کتاب به چاپ می‌رسانده است از نکات مبهم این گفتار است، زیرا تاکنون کتابی با این مشخصات یافت نشده است.

چاپ فارسی در شرق نیز برای اولین بار از هند آغاز شد. به‌رغم حضور استعماری بریتانیایی‌ها در جنوب هند، زبان رسمی و فرهنگی هند هنوز زبان فارسی بود و کمپانی هند شرقی و مقام‌های انگلیسی شبه‌قاره با آنکه برای تغییر زبان ملی هند بسیار کوشیدند، به منظور آگاهی مردم از قانون‌ها، آئین‌نامه‌ها و فرمان‌های حکومتی ناگزیر از کاربرد زبان فارسی بودند. نخستین پیامد این احتیاج چاپ مجموعه مقررات مربوط به کمپانی هند شرقی در ۱۱۸۸/ق/۱۷۷۴ به دو زبان فارسی و انگلیسی بود که البته در لندن چاپ شد.^۸ دوری راه و لزوم چاپ مطالب لازم به فارسی سر وارن هستینگر را

^۷Gazophylacium linguae Persarumtriplicilinguarumclavi, Italice, Latine, Gallice, nec non specialibuspraepceptisejusdem linguae reseratum (Amstelodami: ex officinaJansonio-Waesbergiana, 1684), 416.

^۸پیش از این پرتغالی‌ها نخستین چاپخانه را در ۱۵۶۳/ق/۱۵۵۶ در کالج سن پاول در گوا راه‌اندازی کرده بودند و برای اولین بار نسخه‌ای از کتاب مقدس چندزبانه سلطنتی را منتشر ساختند. بگریه به دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۱، ۶۲۷.

بر آن داشت یکی از کارمندان خود، چارلز ویلکینز (Charles Wikins, 1749-1836) را مأمور تهیه حروف چاپی بنگالی و نستعلیق فارسی کند. به دستور او چاپخانه‌ای در کلکته برپا شد که نخستین محصول آن کتاب واژه‌نامه مختصر انگلیسی به فارسی، نوشته فرانسویس گلادوین (Francis Gladwin, 1744-1812) در ۱۱۹۴ ق/۱۷۸۰ بود.^۹

بعد از این تاریخ و به واسطه تلاش‌های ویلکینز چاپ کتاب به زبان فارسی در شبه قاره رونق گرفت و چاپخانه‌های متعددی در شهرهای متفاوت هند چون کلکته، بمبئی و بنگال راه‌اندازی شدند. عمده این چاپخانه‌ها برای چاپ کتاب‌های فارسی از حروفی چاپی که ویلکینز اختراع کرده بود بهره می‌برند. حروف نستعلیق ویلکینز آن چنان با اقبال روبه‌رو شد که چند سال بعد در لندن عمده کتاب‌های فارسی با همین حروف نستعلیق چاپ می‌شدند. در حقیقت می‌شود حروف اختراعی ویلکینز را نقطه عطف چاپ به زبان فارسی در دنیا به حساب آورد، زیرا پیش از این حروفی که در چاپ کتاب‌های فارسی به کار می‌رفت حروف خط نسخ عربی بود و حتی در بسیاری از چاپخانه‌ها چهار حرف پ، ژ، گ و چ نیز در کار نبود. به این ترتیب، در ابتدای قرن نوزدهم میلادی عمدتاً دو عامل، اختراع ماشین‌های چاپ صنعتی در اروپا و اختراع حروف فارسی به دست ویلکینز، نقش بسیار مهم و شگرفی در چاپ و تکثیر کتاب به زبان فارسی در دنیا داشتند.^{۱۰}

مهم‌ترین شیوه‌های تبلیغی کلیسا در آسیا، خاصه در خاورمیانه و هند، در این قرن ترجمه و توزیع کتاب مقدس بود. کلیسا ابزار را شناخته بود و با توجه به پیشرفت گسترده صنعت چاپ، استفاده از این امکان برای ترویج هرچه بیشتر عقاید خود را در صدر شیوه‌های تبلیغی خود قرار داده بود. در ادامه بخش‌هایی از این تلاش را بیان می‌کنیم. با این حال، چون کتاب مقدس پیش از اختراع صنعت چاپ نیز به فارسی ترجمه شده بود، اشارهای به این ترجمه‌ها نیز لازم است.

ترجمه‌های کتاب مقدس قبل از قرن نوزدهم میلادی

قدیمی‌ترین نسخه فارسی کتاب مقدس یهود مشتمل

بر قطعاتی از این کتاب است که در گنیزه قاهره کشف و به برخی از کتابخانه‌های اروپا و امریکا منتقل شده است. عمده این نسخه‌ها متعلق به دوره قبل از مغول‌اند و می‌باید آنها را نقطه آغاز ترجمه‌های فارسی متون یهودی به شمار آورد. بسیاری از این قطعه‌ها هنوز رتبه‌بندی نشده است، اما مسلماً این قطعه‌ها متعلق به شش نسخه خطی متفاوت‌اند.^{۱۱} اولین ترجمه باقی‌مانده از انجیل نسخه‌ای از 'دیاتسرون' است که عزالدین محمدبن مظفر آن را در قرن سیزدهم میلادی ترجمه کرده است. نسخه‌ای از این ترجمه به کتابت شخصی با نام ابراهیم‌بن شماس در ۹۵۴ق/۱۵۴۷ در کتابخانه لائورنتین فلورانس موجود است.^{۱۲} این ترجمه را ایران‌شناس ایتالیایی، جوزفه مسینا، در ۱۳۳۰ش/۱۹۵۱ در رم به چاپ رساند. نسخه‌های خطی فراوانی از عهد عتیق به زبان فارسی در کتابخانه‌های دنیا، خاصه کتابخانه واتیکان، وجود دارد و همچنین شمار فراوانی از این ترجمه‌ها در کتابخانه مؤسسه بن زوی نگهداری می‌شوند.^{۱۳}

از ابتدای قرن شانزدهم میلادی اولین تلاش‌ها برای چاپ عهد عتیق به زبان فارسی صورت گرفت و یهودیان فارسی‌زبان همپای رونق صنعت چاپ در صدد چاپ و انتشار کتاب مقدس خود به زبان فارسی برآمدند. درست در زمانی که زبان عربی در گهواره چاپ شروع به رشد و بالندگی کرده بود، فارسی‌زبانان یهود انتشار آثار مقدس خود به زبان فارسی را در قسطنطنیه، پایتخت عثمانی، آغاز می‌کنند؛ جایی که هنوز پای عرب‌زبانان به چاپخانه‌های آن دیار باز نشده بود. پیش از این گفتیم که اولین چاپخانه عبری در قسطنطنیه در ۸۷۳ش/۱۴۹۴ تأسیس شد و اولین چاپخانه عبری در نیمه اول قرن هجدهم میلادی در ۱۰۸۵ش/۱۷۰۶ در شهر حلب به دست مسیحیان. ۵۲ سال بعد از تأسیس اولین چاپخانه عبری در قسطنطنیه، قدیمی‌ترین نسخه چاپی عهد عتیق شامل ترجمه اسفار خمسه به زبان فارسی و البته با حروف عبری در این شهر به چاپ می‌رسد. این ترجمه را خاخام یعقوب‌بن یوسف طاووس برای استفاده یهودیان ساکن ایران نگاشته بود.^{۱۴} علاوه بر اصل عبری این کتاب ترجمه آرامی و عربی این اسفار به حروف عبری نیز در دست است.

^۹Jes P. Asmussen, "Bible vi. Judeo-Persian Translations," in *Encyclopaedia Iranica*, vol. IV, 208.

^{۱۲}ایرج افشار، "ترجمه هفتصدساله انجیل‌های چهارگانه"، یغما، سال ۴، شماره ۱۱ (بهار ۱۳۳۰)، ۵۰۳.

^{۱۳}Asmussen, "Bible," 208.

^۹جلیسه، تاریخ چاپ سنگی اصفهان، ۳۷.
^{۱۰}در خصوص گسترش صنعت چاپ در ابتدای قرن نوزدهم میلادی و استفاده کلیسا از این صنعت بنگرید به نیل گرین، "انقلاب استانهویی و چاپ فارسی"، ترجمه پریسا درخشان مقدم، ایران‌نامه، سال ۲۶، شماره ۴-۳ (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، ۱۳۷-۱۵۷.

یعقوب بن یوسف طاووس از جمله یهودیان دانشمند ایرانی بود که ظاهراً در فرهنگستان یهودی استانبول تدریس می‌کرد. این فرهنگستان را موسی هامون (۸۶۹-۹۵۵ش/۱۴۹۰-۱۵۷۶) پزشک سلطان سلیمان عثمانی تأسیس کرده بود.^{۱۵}

در ۱۰۳۱ش/۱۶۵۲ برایان والتون (Brian Walton, 1600-1661) اسقف لندن، پیشنهاد نگارش کتاب مقدس چندزبانه‌ای را داد که طی آن کتاب مقدس به ۹ زبان عبری، کلدی، سامری، سریانی، عربی، فارسی، حبشی، یونانی و لاتین ترجمه شد. این پروژه در همان سال تحت نظارت آبراهام ویلوک (Abraham Wheelock, 1593-1653)، پرفسور زبان عربی دانشگاه کمبریج، شروع و با مرگ او تحت نظر پیرسون تکمیل شد.^{۱۶} توماس هاید (Thomas Hyde, 1639-1703) یکی از شاگردان ویلوک که در آن سال‌ها زیر نظر او مشغول به فراگیری زبان‌های شرقی شده بود، مسئولیت برگرداندن ترجمه عهد عتیق را از ترجمه یعقوب بن یوسف عهده‌دار شد و بدین ترتیب، ترجمه یعقوب بن یوسف که پیش از این با حروف عبری به نگارش درآمده بود به زبان فارسی نگاشته شد. در ترجمه انجیل نیز از نسخه MS of Simon از کتابخانه بادلیان استفاده شد.^{۱۷} این ترجمه در ۱۰۳۶ش/۱۶۵۷ در لندن به چاپ رسید. نسخه‌های فراوانی از این چاپ در کتابخانه‌های گوناگون موجود است که از آن جمله است کتابخانه موزه بریتانیا.^{۱۸}

در قرن هجدهم میلادی تلاش‌هایی برای ترجمه کتاب مقدس به زبان فارسی صورت گرفت. از جمله اقدامات دستور نادرشاه برای ترجمه تورات، قرآن و اناجیل اربعه و بقیه دعاها از قبیل اعمال رسولان بود. ترجمه تورات بر عهده ملاهای قوم یهود ساکن ایران و ترجمه انجیل نیز زیر نظر کشیشان کاتولیک مستقر در ایران بر اساس متن عربی انجیل به دست میرزامهدی منشی استرآبادی و با همکاری میرمحمد معصوم بن عبدالحسین حسینی خاتون‌آبادی (۱۰۷۶-۱۱۵۵ق/۱۶۶۵-۱۷۴۲) و فرزندش

میرعبدالغنی خاتون‌آبادی (۱۱۰۰-۱۱۵۵ق/۱۶۸۹-۱۷۴۲) صورت گرفته است.^{۱۹} ترجمه بقیه دعاها از جمله 'اعمال رسولان' نیز با همت ارامنه اصفهان به انجام رسید. کار ترجمه در ماه صفر ۱۱۵۳ق/می ۱۷۴۰ شروع و میرزامهدی در اصفهان با دو دستیار مسلمان، چهار یهودی و هشت مسیحی به مدت یکسال مشغول به این کار بود و در ۱۱۵۴ق/۱۷۴۱ کار به پایان رسید.^{۲۰} هرچند گزارشاتی از چاپ این انجیل به ثبت رسیده است، گزارش چاپ آن قطعاً اشتباه است و فقط نسخه‌هایی خطی از این ترجمه در برخی از کتابخانه‌های دنیا یافت می‌شود.^{۲۱} در ۱۳۸۸ش/۲۰۰۹، رسول جعفریان ترجمه بخش انجیل این نسخه حاوی متی، مرقس، لوقا و یوحنا را با نام انجیل نادرشاهی بر اساس سه نسخه خطی کتابخانه واتیکان، کاخ گلستان تهران و نسخه کتابخانه ملی پاریس تصحیح کرد و انتشارات علم در تهران آن را به چاپ رساند.

ویلیام چمبرز (William Chambers, 1723-1796)، قاضی دیوان عالی فورت ویلیام در بنگال، از جمله اشخاصی بود که در اواخر قرن هجدهم میلادی دست به ترجمه کتاب مقدس به زبان فارسی زد. چمبرز بیست بخش کوتاه از متی را از زبان یونانی به فارسی ترجمه کرد.^{۲۲} در ۱۱۷۴ش/۱۷۹۵ فرانسیس گلاوین سه بخش از این ترجمه را در کتاب خود با نام منشآت فارسی در کلکته و با انتشارات کرونیکل به چاپ رساند. این ترجمه بعدها در ۱۱۸۰ش/۱۸۰۱ در لندن تجدید چاپ شد.^{۲۳}

ترجمه‌های کتاب مقدس در قرن نوزدهم میلادی
چاپ ترجمه‌های فارسی کتاب مقدس در قرن نوزدهم از هند آغاز شد و چنان که گفتیم، بعد از آنکه چارلز ویلکینز حروف چاپی فارسی نستعلیق را اختراع کرد و به کار گرفت، این شیوه از چاپ به سبب سرعت بالا، تطابق ظاهری خطوط با خط رایج در فرهنگ و تیراژ بالا چاپ فارسی در هند و بعد از آن در لندن را تسریع کرد.

^{۱۹} رسول جعفریان، 'انجیل نادرشاهی'، کتاب ماه دین، شماره ۱۲۶ (فروردین ۱۳۸۷)، ۶۹.

^{۲۰} جعفریان، 'انجیل نادرشاهی'، ۷۰.

^{۲۱} آلیس علیایی، دایره‌المعارف کتاب مقدس (تهران: روزگار نو، ۱۳۸۰)، ۲۹.

^{۲۲} William Brown (M.D.) & Adam Clarke, *The history of missions: the propagation of Christianity among the heathen, since the reformation* (B. Coles V. D. M., 1816), vol. 2, 552.

^{۲۳} Adam Clarke & Edward Harwood, *A Bibliographical dictionary* (W. Liverpool Baynes, 1804), 227.

^{۱۴} William Brown, *The history of the propagation of Christianity among the Heathen* (Edinburgh, 1823), vol. 1, 672; Samuel Bagster, *The Bible of every land* (London, 1848), 67.

^{۱۵} والتر ژ. فیشل، 'ترجمه‌های فارسی تورات و انجیل'، ترجمه احمد آرام، راهنمای کتاب، شماره ۵ (اسفند ۱۳۳۸)، ۶۷۵.

^{۱۶} Bagster, *The Bible of every land*, 67.

^{۱۷} Brown, *The History of the propagation*, Vol. 1, 673.

^{۱۸} A catalogue of the Persian printed books in the British Museum, 161.

قرن نوزدهم میلادی نقطه عطف کلیسا در تبلیغ مسیحیت در کشورهای فارسی‌زبان به حساب می‌آید. از یک طرف نفوذ بیش از حد کلیسا در هند به واسطه استعمار و از طرف دیگر تمایل فراوان ایران برای ارتباط با کشورهای اروپایی از عواملی بودند که زمینه این نفوذ را بیش از پیش افزایش دادند. در این قرن بسیاری از مترجمان کتاب مقدس به ایران رفت‌وآمد داشتند و از این زمینه به نحوی شایسته بهره بردند. تأسیس زنجیره‌ای مدارس و بیمارستان‌ها و تبلیغ مستقیم و غیر مستقیم مسیحیت با نگاهی اجمالی به تاریخ این دوران کاملاً مشهود است. ظهور انجمن‌های گوناگون مسیحی در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم میلادی در اروپا بر نفوذ و گسترش مسیحیت در شرق تأثیر بسزایی گذاشتند که از آن جمله‌اند انجمن تبلیغی لندن (۱۷۹۵)، انجمن تبلیغی کلیسا (۱۷۹۹) و انجمن بریتانیایی و خارجی کتاب مقدس (۱۸۰۴) که هر سه در لندن تأسیس شدند. از دیگر انجمن‌های فعال آن دوران هیئت امریکایی کمیسونرها برای تبلیغات خارجی بود که در ۱۱۹۵/ش/۱۸۱۶ شکل گرفت.^{۲۴} ورود برخی از هیئت‌های مسیحی به کشورهای فارسی‌زبانی چون هند و ایران در کنار نفوذ هرچه بیشتر در جامعه مسلمانان و تقویت هرچه بیشتر اقلیت مسیحی از جمله برنامه‌های کلیسا در ابتدای قرن نوزدهم میلادی بود. در قرن نوزدهم، سه سازمان خارجی مسیحی آرام‌آرام در ایران اجازه فعالیت یافتند و هر یک اقدام به چاپ و انتشار کتاب‌های مسیحی به زبان فارسی کردند که به ترتیب عبارت‌اند از انجمن سوئیسی آلمانی بازل که ابتدا در قفقاز و سپس شمال‌غرب ایران فعالیت داشت، انجمن میسیون کلیسایی که اعضای آن همگی انگلیسی و در جنوب ایران مستقر بودند و سازمان میسیونری کلیساهای امریکا که در نواحی شمال و غرب کشور فعال بود.^{۲۵}

اولین ترجمه چاپ شده در این قرن سه بخش منتخب از ترجمه ویلیام چمبرز بود که آن را از انجیل متی برگردانده بود. این ترجمه یکبار در ۱۷۴/ش/۱۷۹۵ در کلکته چاپ و بعد از آن در ۱۸۰/ش/۱۸۰۱ در لندن بازچاپ شد. اولین ترجمه‌ای که در ابتدای قرن نوزدهم میلادی نگاشته شد و به چاپ رسید ترجمه کلنل هنری توماس کول بروک (Henry Thomas Colebrooke, 1765-1837) از سه بخش اول از انجیل است که در ۱۱۸۳/ش/۱۸۰۴ در کلکته منتشر شد.^{۲۶} کول بروک در ۱۸۰۵/۱۱۸۵ به یاری میرزا محمد فخرت برخاست و ترجمه‌ای از انجیل متی را در همین سال عرضه کرد که چاپخانه هندوستانی در کلکته آن را چاپ و منتشر کرد.

چندین سال بعد ترجمه فارسی بخش عمده‌ای از کتاب عهد جدید شامل مزامیر و برخی از قسمت‌های دیگر را فرقه مبلغان باپتیست آغاز کردند و برای این کار کشیش هنری مارتین (Henry Martyn, 1781-1812) انتخاب شد. در ۱۱۸۷/ش/۱۸۰۸، ناتانیل ثابت بخش مختصری از ترجمه کتاب عهد جدید به زبان عربی را تحت نظارت هنری مارتین به چاپ رساند.^{۲۷} این حرکت نقطه شروع هنری مارتین برای ترجمه کتاب مقدس به زبان فارسی به حساب می‌آید. عدم رضایت هنری مارتین از تلاش‌های چندین و چندساله‌اش در ترجمه کتاب مقدس به زبان فارسی طی مسافرتش در ۱۱۹۰/ش/۱۸۱۱ به ایران کاملاً مشهود بود. او به این نتیجه رسید که ترجمه کتاب مقدس به زبان فارسی را باید در مهد زبان و ادب فارسی، یعنی ایران، به انجام رساند، زیرا در دیار هند یا باید تن به واژه‌ها و اصطلاحاتی می‌داد که از زبان فارسی فاصله گرفته بودند یا باید اسیر واژه‌هایی عربی می‌شد که ناتانیل ثابت به او دیکته می‌کرد.

در ۱۱۹۱/ش/۱۸۱۲، کشیش لئوپولدو سباستینی، رئیس بخش خدمات کاتولیکی رم به ایران و قندهار، ترجمه‌ای از انجیل از زبان یونانی را به انجام رساند. این ترجمه با تیراژ ۱۰۰۰ نسخه در کلکته چاپ و با حمایت انجمن کتاب مقدس کلکته خریداری و در بین مسیحیان ساکن ایران پخش شد.^{۲۸} به نظر می‌رسد انجیل سباستینی حداقل چهار نوبت به چاپ رسیده باشد.^{۲۹} هنری مارتین در ۱۱۹۰/ش/۱۸۱۱ به شیراز رفت و همکاری خود را با سیدعلی‌خان شیرازی آغاز کرد. او موفق شد تا در عرض یک سال در تاریخ ۴ اسفند ۱۱۹۰/ش/۲۴ فوریه ۱۸۱۲ کل عهد جدید را از زبان یونانی و مزامیر را از عبری به فارسی ترجمه کند. هنری مارتین برای دیدن شاه و تقدیم این ترجمه به تهران رفت، اما امکان دیدار شاه فراهم نشد. پس از آن راهی تبریز شد و در دیدار با سرگور اوزلی، سفیر کبیر انگلیس، موفق شد نسخه نفیس این ترجمه را به فتحعلی‌شاه و عباس میرزا عرضه کند. با حمایت سرگور اوزلی، نسخه دیگری از انجیل ترجمه شده به فارسی به انجمن روسی کتب مقدس فرستاده شد و انجمن مزبور آن را به چاپ رساند. تلاش سرگور اوزلی و ملاقاتش با شاهزاده گالیتزین

^{۲۴} گرین، "انقلاب استانبولی و چاپ فارسی"، ۱۴۱.

^{۲۵} هانیبال گورگیز، "روایت‌های تبشیری: مروری بر تالیفات مبلغات مسیحی در ایران"، اخبار ادیان، سال ۲، شماره ۷ (۱۳۸۳)، ۱۲۳.

^{۲۶} Brown & Clarke, *The history of missions*, vol. 2, 553.

^{۲۷} Brown & Clarke, *The history of missions*, vol. 2, 553.

^{۲۸} Brown & Clarke, *The history of missions*, vol. 2, 553.

^{۲۹} Brown & Clarke, *The history of missions*, vol. 2, 674.

روسی منتج به آن شد که به دستور او برای چاپ انجیل حروف فارسی خاصی در اندازه‌های متفاوت ریخته و آماده شود. چاپ این اثر حدود شش ماه زمان برد و در نهایت ۵ هزار نسخه از این انجیل در ۱۱۹۳ش/۱۸۱۵ در سن پترزبورگ آماده شد که البته بسیار پرغلط بود.^{۳۰} یک سال بعد، هنری مارتین و سیدعلی‌خان شیرازی ترجمه‌ای از لوقا را نیز در کلکته منتشر کردند.^{۳۱} در ۱۱۹۶ش/۱۸۱۸ نیز ریچارد واتس کتابی با نام راه راست و حیات‌بخش به زبان فارسی در لندن چاپ و منتشر کرد که نام و نشانی از مترجم آن در دست نیست.

در میان ترجمه‌های منتشرشده به زبان فارسی ترجمه هنری مارتین از اقبال بیشتری برخوردار و بارها در هند، لندن و ادینبورگ چاپ و منتشر شد. اقبال به این ترجمه آن قدر زیاد بود که بسیاری از مترجمان بعد از هنری مارتین فقط سعی کردند ویرایش جدیدتر و بهتری از این ترجمه عرضه کنند و مبنای ترجمه خود را کتاب هنری مارتین قرار دادند. برای اولین بار ساموئل لی (Samuel Lee, 1783-1852) ویرایش خود از انجیل هنری مارتین را در ۱۲۰۲ش/۱۸۲۴ در لندن منتشر کرد. لی پیش از این کتاب پیدایش را در ۱۱۹۵ش/۱۸۱۷ به زبان فارسی ترجمه کرده بود.^{۳۲} از دیگر اشخاصی که اقدام به ویرایش ترجمه هنری مارتین کردند باید از رابرت بروس نام برد که اولین ویراست او از ترجمه هنری مارتین انجیل مرقس بود که به در ۱۲۵۱ش/۱۸۷۳ در لندن به چاپ رسید. بروس ویرایش عهد جدید هنری مارتین را در ۱۲۶۰ش/۱۸۸۲ در لندن منتشر ساخت. بعد از بروس نیز راینهولت راست ویرایشی از عهد جدید هنری مارتین را در ۱۲۵۴ش/۱۸۷۶ در لندن منتشر کرد.

بعد از انتشار ترجمه هنری مارتین در سن پترزبورگ، ویلیام گلین (William Glen, 1779-1849)، از کشیشان مبلغ در تاتارستان، با کمک ای. اچ. دیتریچ به بررسی این ترجمه پرداخت و تصمیم به نگارش ترجمه‌ای از عهد قدیم و بازنگری در ترجمه

هنری مارتین از عهد جدید گرفت و در این زمینه ترجمه‌ای از متن عبری را آغاز کرد. با اعطای کمک‌هزینه دپارتمان ترجمه انجمن بریتانیایی و خارجی کتاب مقدس و با پیشنهاد اسقف میدلتون، توماس رابینسون (Thomas Robinson, 1790-1873) از کشیشان شهر پونه هند کار ترجمه عهد عتیق را آغاز کرد. اولین بخش این ترجمه در ۱۲۰۳ش/۱۸۲۵ به اتمام رسید و منتشر شد و کار ترجمه دیگر بخش‌ها تا ۱۲۱۶ش/۱۸۳۸ به طول انجامید. در ۱۲۰۶ش/۱۸۲۸ و ۱۲۱۴ش/۱۸۳۶ و ۱۲۱۷ش/۱۸۳۹ ترجمه‌های توماس رابینسون منتشر شدند.

در ۱۲۰۸ش/۱۸۳۰ تلاش‌های ویلیام گلین در ترجمه کتاب مقدس به ثمر نشست و برای اولین بار ریچارد واتس کتاب زبور داوود را در این سال در لندن به چاپ رساند. یک سال بعد کتاب امثال سلیمان نیز به‌توسط ریچارد واتس انتشار یافت. در ۱۲۱۲ش/۱۸۳۴، میرزامحمدابراهیم (۱۲۳۲-۱۱۷۸ش/۱۸۵۴-۱۸۰۰)، از ایرانیان ساکن انگلستان و استاد دانشگاه هیلبری، ترجمه‌ای از کتاب اشعای نبی فراهم درآورد که با ویرایش فرانسس یوهانسن (Francis Johnson, 1795-1876) در لندن به چاپ رسید. این ترجمه در آن زمان چنان پسندیده واقع شد که در مجله هر تفورد از رویکرد آزادمنشانه و غیرمتعصبانه میرزا ابراهیم به مسیحیت به نیکی سخن رفت: "ترجمه فارسی بخشی از انجیل به قلم میرزا ابراهیم را باید نمونه یکی از اصیل‌ترین و جاندارترین ترجمه‌های انجیل به یکی از زبان‌های مدرن شمرد."^{۳۳}

انتشار کتاب مقدس به زبان فارسی و با حروف عبری از جمله تلاش‌هایی بود که کلیمیان از اواسط قرن نوزدهم میلادی به منظور استفاده کلیمیان فارسی‌زبان از کتاب مقدس صورت می‌دادند. پیش از این گفتیم که اولین کتاب مقدس چاپ‌شده در قسطنطنیه در ۹۲۴ش/۱۵۴۶ به زبان فارسی و با حروف عبری به چاپ رسیده بود. در ۱۲۲۵ش/۱۸۴۷ نیز دکتر لوگین ترجمه فارسی هنری مارتین را با حروف عبری برای استفاده یهودیان به نگارش درآورد که دکتر ویلسون در بمبئی آن را ویرایش کرد و در لندن به چاپ رسید. دو ترجمه از مزامیر به زبان فارسی و حروف عبری در انتهای این قرن منتشر شد که اولین آنها را بنیامین کوهن بخاری در ۱۲۶۱ش/۱۸۸۳ به صورت دوزبانه عبری و فارسی در روبروی هم به چاپ رساند. دیگر ترجمه را میرزا نورالله‌بن حکیم موشه، یک یهودی مبلغ ایرانی، با استفاده از ترجمه رابرت بروس در ۱۲۷۳ش/۱۸۹۵ صورت داد که انجمن بریتانیایی و خارجی کتاب مقدس آن را در لندن منتشر ساخت.^{۳۴}

³⁰ Bagster, *The Bible of every land*, 68.

³¹ Brown, *The history of the propagation*, vol. 1, 647; Bagster, *The Bible of every land*, 68.

³² Anna Mary Lee, *A Scholar of a past generation: a brief memoir of Samuel Lee* (London: Seeley & Co., 1896), 249.

³³ مایل اچ. فیشر، "آموزش زبان فارسی در انگلستان:

میرزامحمدابراهیم، "ترجمه علی‌رضا شمالی، ایران‌نامه، سال ۲۱، شماره ۳ (پائیز ۱۳۸۲)، ۳۲۷.

³⁴ Amnon Netzer, "Judeo-Persian Communities IX. Judeo-Persian Literature," in *Encyclopaedia Iranica*.

نتیجه گیری

با نگاهی به تاریخ چاپ در اروپا و گسترش آن در کشورهای اسلامی و آسیایی، می بینیم همواره چاپ یکی از مهم ترین ابزار برای کلیسا در تبلیغ دین مسیحیت به شمار می رفته و کلیسا با شناخت این ابزار به نوعی ویژه از قابلیت های گوناگون این صنعت استفاده کرده است. صنعت چاپ نقش مهمی نیز در گسترش شرق شناسی در جوامع اروپایی داشته است، چنان که در این میان رابطه متقابل مستشرقان و کلیسا نیز کاملاً مشهود است. شروع انتشار ترجمه های فارسی از ابتدای قرن شانزدهم میلادی در امپراطوری عثمانی آغاز شد و بعد از آن، همپای گسترش صنعت چاپ روند صعودی ترجمه و چاپ کتاب مقدس به زبان فارسی در هند، آسیای میانه، ایران و اروپا رو به گسترش نهاد. اوج انتشار و گسترش صنعت چاپ در اروپا هم زمان با گسترش صنعت چاپ در جوامع فارسی زبان در قرن نوزدهم میلادی بود و بعد از اختراع حروف نستعلیق فارسی به دست چارلز ویلکنز در هند و گسترش استفاده از این حروف بود که ترجمه کتب مقدس به زبان فارسی و چاپ و انتشار آنها نیز گسترش یافت. در قرن نوزدهم میلادی ترجمه های متفاوتی از کتاب مقدس به زبان فارسی در هند، روسیه، سوریه، هلند و لندن چاپ و منتشر شد. در این میان نباید سهم هنری مارتین را در گسترش ترجمه های فارسی و چاپ و انتشار آنها در قرن نوزدهم میلادی از یاد برد که برای عرضه ترجمه ای روان از کتاب مقدس بسیار کوشید.

۳. عهد جدید

The New Testament

By Leopoldo Sebastiani, Calcutta Auxiliary Bible Society, 1812.

۴. انجیل

Gospels

By Leopoldo Sebastiani, Calcutta, 344 p., 1813.

۵. پیمان تازه خداوند و رهاننده ما عیسی مسیح

Novum Testamentum Domini ET Salvatoris nostri Jesus Christi

By Henry Martyn with the help of Mirza Saiyad Ali Khan, Petropoli: Jos. Joannem, 455, [5] p., 26 cm, 1815.

۶. انجیل لوقا

Gospel according to St. Luke

By Henry Martyn with the help of Mirza Saiyad Ali Khan, Calcutta: P. Pereira, at the Hindoostanee Press, for the British and Foreign Bible Society, pp. 163-260, 22 cm, 1816.

۷. راه راست و حیات بخش

London: Printed by Richard Watts, 1818.

۸. زبور داود

Les Psaumes de David

By Henry Martyn with the help of Mirza Saiyad Ali Khan, London: Printed by Richard Watts. 143 p., 23 cm, 1824.

۹. عهد عتیق

The old Testament

By Thomas Robinson, Calcutta, 1825.

شناخت نامه ترجمه ها

۱. سه فصل اول از انجیل عیسی مسیح

The three first chapters of the Gospel

By Henry Thomas Colebrooke, London: Wood Street, Spa Fields: by S. Rousseau, 35 p., 20 cm, 1804.

۲. انجیل متی

Matthew

By Mirza Muhammad Fitrat Translated under the supervision of R. H. Colebrooke, Calcutta: College of Fort William, Printed at the Hindoostanee Press, [71] p., 31 cm, 1805.

۱۰. کتاب پیمان تازه خداوند و رهاننده ما عیسی مسیح

The New Testament of our Lord and Saviour, Jesus Christ

By Henry Martyn with the help of Mirza Saiyad Ali Khan, London: Printed by Richard Watts for the British and Foreign Bible Society, 1827.

۱۱. کتاب پیمان تازه خداوند و رهاننده ما عیسی مسیح

The New Testament of our Lord and Saviour Jesus Christ

۲۰. پیمان تازه خداوند و رهاننده ما عیسی مسیح
**The New Testament of our Lord and Saviour
Jesus Christ**

By Henry Martyn with the help of Mirza Saiyad Ali Khan, London: Printed by Richard Watts for the British and Foreign Bible Society, 627 p., 21 cm, 1837.

۲۱. یوشع بن نون

Joshua

By Thomas Robinson, Calcutta: Church Mission Press, 21 cm, 1838.

۲۲. اشعیا

Saiah to Malachi

By Thomas Robinson, Calcutta: Church Mission Press, 1838.

۲۳. کتاب مقدس (عهد عتیق)

Books of the Pentateuch

By Thomas Robinson, John Haberman, London: Printed by Richard Watts, 570 p., 22 cm, 1839.

۲۴. عهد جدید

The New Testament

By Henry Martyn with the help of Mirza Saiyad Ali Khan, Calcutta: Printed at the Baptist Mission Press for the American and Foreign Bible Society, 584 p., 25 cm, 1841.

۲۵. چهار انجیل و اعمال رسولان

The four Gospels and the Acts of the Apostles

Calcutta: Printed for the Bible Translation Society at the Baptist Mission Press, 342 p., 25 cm, 1841.

۲۶. کتاب پیدایش و بخشی از کتاب خروج

The Book of Genesis and part of the Book of Exodus

By Thomas Robinson, Calcutta: The Asiatic Press, 1843.

۲۷. عهد عتیق

Old Testament in Persian

By William Glen, Edinburgh: 4 v, 26 cm, 1845.

By Henry Martyn with the help of Mirza Saiyad Ali Khan, Calcutta: Church Mission Press, 563 p., 22 cm, 1828.

۱۲. عهد عتیق

Old Testament

By Thomas Robinson, Calcutta: Calcutta Auxiliary Bible Society, Printed by Henry Townsend, 389 p., 28 cm, 1828.

۱۳. زبور داوود

Psalms

By William Glen, Haji Mirza Taleb, edited by William Greenfield, London: Printed by Richard Watts British and Foreign Bible Society, 273 p., 17 cm, 1830.

۱۴. امثال سلیمان

Solomon's proverbs

By William Glen, Mirza Abdullah, edited by William Greenfield, F. J. V. Seddon, London: Printed by Richard Watts, 99 p., 17 cm, 1831.

۱۵. انجیل لوقا و اعمال رسولان

The Gospel of Luke and the Acts of the Apostles

Bombay: Bombay Auxiliary Bible Society, 128 p., 34 cm, 1832.

۱۶. زبور داوود

Psalms

By William Glen, Haji Mirza Taleb, edited by William Greenfield, London: Richard Watts, 273 p., 17 cm, 1834.

۱۷. کتاب اشعیا نبی

Book of Isaiah

By Mirza Ibrahim, edited by Francis Johnson, [London]: 156 p., 26 cm, 1834.

۱۸. زبور داود

Psalms

By William Glen, Haji Mirza Taleb, edited by W. Greenfield, London: Richard Watts, 273 p., 17 cm, 1835.

۱۹. یوشع بن نون

Joshua

By Thomas Robinson, [Calcutta]: 22 cm, 1836.

۲۸. عهد جدید
۳۶. انجیل لوقا
Luke
London: 157p., 1876.
۳۷. عهد جدید
Old and New Testament
By Henry Martyn, William Glen, London,
British and Foreign Bible Society, 1368 p., 1878.
۳۸. عهد جدید
New Testament in Persian
By Henry Martyn with the help of Mirza
Saiyad Ali Khan, Edited by Reinhold Rost,
[London]: 1880.
۳۹. مزامیر
Psalms
By William Glen, Haji Mirza Taleb, edited by Wil-
liam Greenwood, [Lahore]: 297 p., 21 cm, 1880.
۴۰. انجیل
Gospels
Judao-Persic, London: 367p, 1880.
۴۱. انجیل مقدس خداوند و رهاننده ما عیسی مسیح
Bible. N. T. Gospels. Judeo-Persian
By Henry Martyn, London: ba-Dar al-Ṭaba'at
T. R. Harison, 641p., 367 p., 19 cm, 1881.
۴۲. عهد جدید
New Testament in Persian
By Henry Martyn with the help of Mirza Saiyad Ali
Khan, Robert Bruce, Edward Henry Palmer, London:
British Foreign Bible Society, 666 p., 22 cm, 1882.
۴۳. چهار انجیل
The four Gospels and the Acts
By Henry Martyn with the help of
Mirza Saiyad Ali Khan, Robert Bruce, Leipzig:
Drugulin, [2], 394, [2] p., 1882.
۴۴. مزامیر
Psalms
By Benjamin Kohen Bukhari, Wien: Druck von
Jacob Schlossberg, 4 p., l., 1, 6-152, [7] p., 20
cm, 1883.
۲۸. عهد جدید
The New Testament
By Henry Martyn with the help of Mirza
Saiyad Ali Khan, Edinburgh: Printed for
the British and Foreign Bible Society by T.
Constable, 532 p., 1846.
۲۹. انجیل
Gospels
Martyn's version, written in Hebrew characters
by Dr. Login for the use of the Persian Jews,
and edited by Dr. Wilson of Bombay, London:
T. R. Harison, 607 p., [1847].
۳۰. چهار انجیل و اعمال رسولان
**The four Gospels and the Acts of the apostles
in Persian**
Edited By C. B. Lewis, Calcutta: Printed for the
Bible Translation Society [etc.], 420 p., 22 cm, 1850.
۳۱. عهد جدید
The New Testament
By Henry Martyn with the help of Mirza
Saiyad Ali Khan, Calcutta: Bible Translation
Society and the American and Foreign Bible
Society, [3], 719 p., 23 cm, 1851.
۳۲. عهد عتیق
Old Testament
By William Glen, London: 1658 p., 24 cm, 1856.
۳۳. متی
Matthew
Ludhiana, 96p., 1866 [Litho].
۳۴. انجیل مرقس
Gospel according to St. Mark
By Henry Martyn with the help of Mirza
Saiyad Ali Khan, revised by Robert Bruce,
[London]: 111 p, 17 cm, 1873.
۳۵. عهد جدید
The New Testament
By Henry Martyn with the help of Mirza
Saiyad Ali Khan, London: British and Foreign
Bible Society, 1876.

۵۵. عهد جدید و عهد قدیم
The Gospel in the Old and New Testament
Beirut, Syria: American Press, 127 p., 1891.

۴۵. مزامیر
Psalms
By Baba Ben Nuriel, Wien: 1883.

۵۶. عهد عتیق
Holy Bible - the Pentateuch
Robert Bruce, [London]: 331 p., 23 cm, 1893.

۴۶. انجیل مقدس
Gospel according to St. Mark in Persian
By Robert Bruce, [London]: 61 p., 14 cm, 1885.

۵۷. دزدی مکن
تهران: بی‌جا، نستعلیق: محمدصادق بن محمدرضا تویسرکانی،
۵۸ ص، خشتی، ۱۳۱۱ق.
بخشی از کتاب عهد قدیم

۴۷. عهد جدید

۵۸. کتاب مقدس
Persian Bible
Henry Martyn و William Glen, Revised by R. Bruce, London: British and Foreign Bible Society, 421 p., 22 cm, 1895.

New Testament
By Henry Martyn, Mirza Saiyad Ali Khan revised by Robert Bruce, Edward Henry Palmer, London: British Foreign Bible Society, 532 p., 1887.

۵۹. سفر پیدایش
Book of Genesis
By Robert Bruce, and transliterated by Mirza Norollah, London: Waterlow and Sons, Printers, 172 p., 19 cm, 1896.

۴۸. متی
Matthew
By William Bruce, London: British and Foreign Bible Society, 108 p., 17 cm, 1890.

۶۰. عهد جدید به همراه مزامیر
New Testament. Followed by Psalms
By Robert Bruce, London: British and Foreign Bible Society, pp 1-421, 830-947, 19 cm, 1895.

۴۹. کتاب پیدایش و کتاب خروج
Book of Genesis and the Book of Exodus
By Robert Bruce, [Cairo]: 323 p., 14 cm, 1890.

۶۱. انجیل یوحنا
The Gospel according to Saint John
Henry Martyn, Revised by R. Bruce, Oxford: British and Foreign Bible Society, 1899.

۵۰. مزامیر
Psalms
By William Bruce, [London: 1891].

۶۲. تورات
Pentateuch
By Robert Bruce, and transliterated by Mirza Norollah, Mirza Khoda'da'd ibn 'Elīyahū, London: British and Foreign Bible Society, 698 p., 19 cm, 1899.

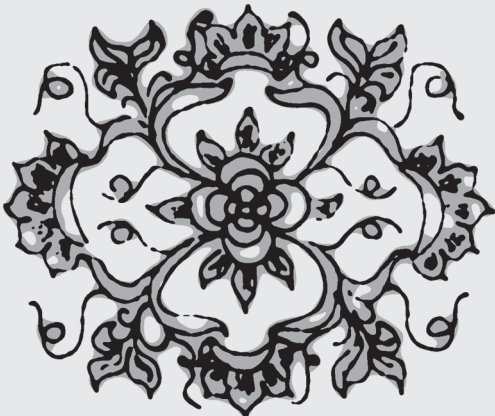
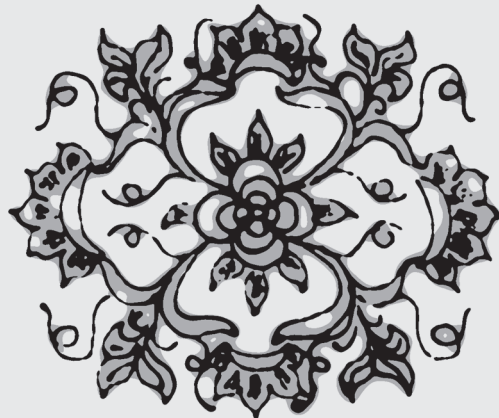
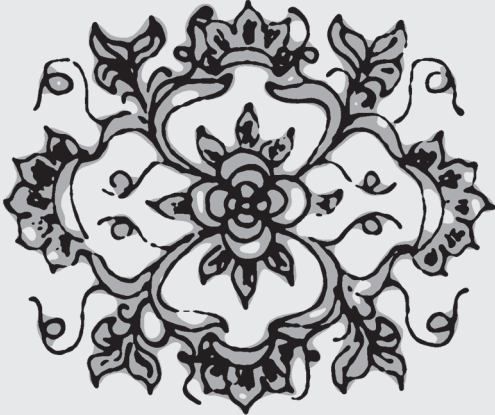
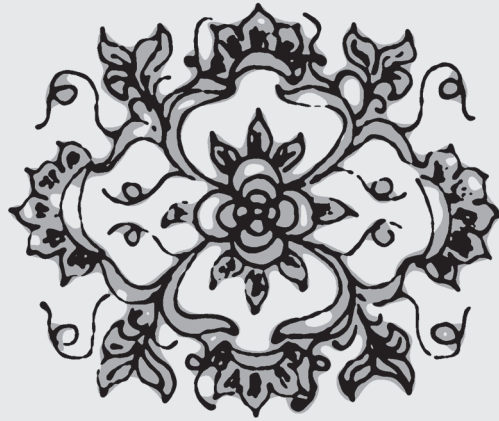
۵۱. اعمال رسولان
Acts of the Apostles in Persian
By Robert Bruce, [London]: 94 p., 16 cm, 1891.

۶۳. زبور داوود
Tehilimya ketabe mazamir ya'ni zabore David
Mirza Norollah, London: British and Foreign Bible Society, 279 p., 18 cm, 1899.

۵۲. مزامیر
Psalms
London: British and Foreign Bible Society, 194p., 17cm, 1891.

۵۴. یوحنا
Gospel of John
London: British and Foreign Bible Society, 74 p., 17cm, 1891.

۵۳. لوقا
Gospel according to St. Luke
William Bruce, London: British and Foreign Bible Society, 97 p., 17cm, 1891.



Mehrdad Ramezannia, "Persian Printing and Persian Purism in the Indian Subcontinent in the Nineteenth Century," *Iran Nameh*, 27: 4 (2012), 78-85.

فرهنگ نشر فارسی و مباحث پارسی نگاری در شبه قاره هند، سده نوزدهم

مهرداد رمضانیا

دکترای تاریخ، عضو پیوسته انجمن ایرانی تاریخ

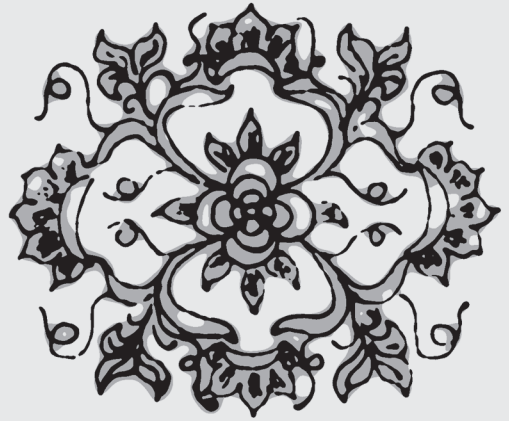
Mehrdad Ramezannia

mehrdad_marznak@yahoo.com



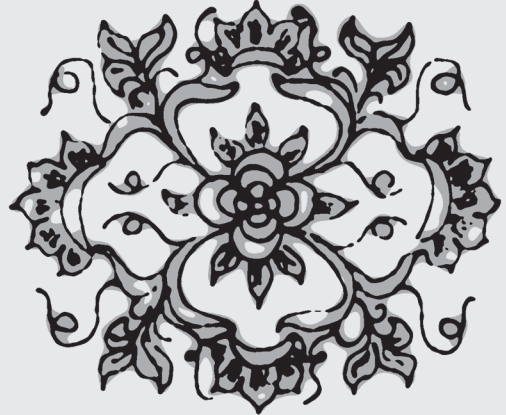
مهرداد رمضانیا (دانش آموخته دکتری تاریخ دانشگاه جواهر لعل نهرو، ۲۰۱۰) عضو پیوسته انجمن ایرانی تاریخ است. رساله دکتری او درباره فرهنگ نشر فارسی در هند است و در این زمینه مقالاتی پژوهشی نیز در مجلات علمی منتشر کرده است

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/78-85

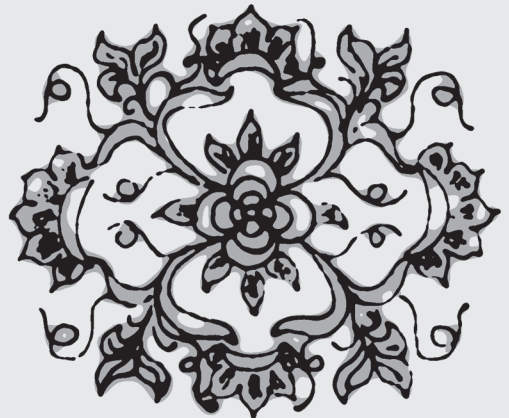


مقدمه

فرهنگ نشر همهٔ اقسام موضوعات چاپی/نشری را در بر می‌گیرد. الیزابت آیستاین، از پژوهندگان برجسته در این زمینه، فرهنگ چاپ به وجود آمده پس از اختراع ماشین چاپ، را با فرهنگ کتابت مقایسه کرده است. در همین حال، والتر اونگ از مقایسهٔ فرهنگ نوشتاری، از جمله کتابت، و فرهنگ شفاهی/گفتاری بحث کرده است. عموماً اونگ را نخستین پژوهش‌گری می‌دانند که تعریفی از فرهنگ چاپ در برابر فرهنگ شفاهی/گفتاری به دست داده است. توسعهٔ نشر و در پی آن توسعهٔ فرهنگ نوشتاری تأثیری بنیادی بر جامعه و علوم انسانی داشته است. فرهنگ نشر در واقع به تولیدات فرهنگی دگرسازی‌شدهٔ نشر اشاره دارد.

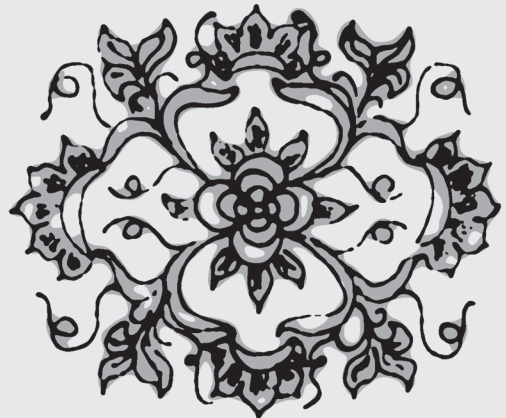


اخیراً در حوزه‌های پژوهشی، به بررسی تأثیرات حاصل از ظهور چاپ در اواخر سدهٔ هجدهم بر درک جدید از مفهوم 'مؤلف' توجه شده است. در بافتار اروپایی، مؤلفان تا پیش از اختراع چاپ و توسعهٔ نشر کسانی دانسته می‌شوند که به صورت انفرادی در شکل‌دهی دوبارهٔ منابع گذشته برای استفاده در حال فعالیت می‌کردند.



در سده‌های هفدهم و هجدهم، هندوستان به مرکز مهم گسترش هنر و فرهنگ و ادبیات فارسی، به‌خصوص در اشعار سبک هندی، بدل شد. شاعران سبک هندی خود را از قیدوبندهای الگویی و عرفی شعر کلاسیک فارسی رها ساختند و سبک متمایزی در زبان ابرازی توصیفی پی ریختند. توکلی طرقي نوزایی ادبی سدهٔ نوزدهم ایران را با ظهور فرهنگ نشر فارسی در هند پیوند می‌زند.¹ عوامل این امر به وضوح ردیابی‌پذیرند.

از ابتدای انتشار متون فارسی در هند، شمار بسیاری از متون کلاسیک برای نخستین بار به‌آسانی در دسترس عموم قرار گرفت. در سدهٔ نوزدهم، فرهنگ‌نامه‌ها (قواعد و شیوه‌های چگونگی تألیف لغت/واژه‌نامه‌ها) جایگاه بسیار مهمی در بافتار ادب فارسی هندیان در



¹Mohamad Tavakoli-Targhi, "Refashioning Iran: Language and Culture during the Constitutional Revolution," *Iranian Studies*, 23:1/4 (1990), 88.

پیوند با نشر فارسی پیدا کرد. اولریک استارک در امپراتور کتاب‌ها، نقش و مشارکت بسیاری از چاپخانه‌ها را در فرهنگ‌نامه‌نویسی فارسی قرن نوزدهم هند به‌خوبی نشان داده است.^۲ به نظر او، انتشار گسترده فرهنگ و واژه‌نامه‌ها در این دوره، جایگاه سنتی هند را در مقام "خاستگاه فرهنگ‌نامه‌نویسی فارسی" تقویت می‌کند.^۳ لغت‌نامه‌های فارسی تألیف‌شده در هند منابع معتبری برای تألیف واژه‌نامه‌های فارسی فراهم آوردند. بلاچمن فرهنگ‌نامه‌های فارسی در هند را در دو بخش طبقه‌بندی می‌کند. در بخش نخست (دوران گردآوری)، در حالی که از فرهنگ‌نامه‌ای چون برهان قاطع نیز یاد می‌کند، فرهنگ رشیدی را سرآغاز بخش دوم (دوران انتقادی) می‌داند.^۴

در این قرن، لغت‌نامه‌های ادبی که موضوع مباحث زبان‌شناسی و پارسی‌نگاری‌اند در حوزه‌هایی تهیه شدند که صنعت چاپ زمینه آن را فراهم کرد. فارسی‌نگاری پاک (سره‌نویسی) امری تازه نبود. سره‌نویسی فارسی پیشتر در دربار تیموریان هند با نام "تدهیر فارسی" محل توجه بود. اکبر شاه تیموری از جمال‌الدین انجو خواست فرهنگ‌نامه‌ای از فارسی خالص و به دور از واژگان و اصطلاحات غیرفارسی به‌نام او تدوین کند. لغتنامه انجو و مجمع الفارس سروری معدود فرهنگ‌نامه‌های معیار در نیمه نخست قرن هفدهم‌اند. در میانه این قرن، ملا عبدالرشید تتوی در کتب خود، منتخب‌اللغات شاه‌جهانی و به‌خصوص فرهنگ رشیدی، ضرورت جمع‌آوری فرهنگ‌نامه‌ای جدید را به دو سبب احساس کرد. اول آنکه در فرهنگ‌نامه‌های جهانگیری و سروری واژگان عربی و فارسی فهرست شده بودند، بی‌آنکه مشخص شود این واژه‌ها اساساً فارسی نیستند و دوم آنکه انجو و سروری بسیاری از واژه‌ها را به اشتباه آوانگاری کرده بودند.

به هر روی، از میانه قرن نوزدهم توجه به دو نقص عمده دیگر در فرهنگ‌نامه‌نویسی گذشته، نبود

نقل‌قول‌ها و عباراتی از ادبیات فارسی باستان و تکیه صرف بر نمونه‌های شعری و فقدان نثر، نیز بیشتر حس شد.

مباحث ادبی پیرامون برهان قاطع و ماشین چاپ
در قرن نوزدهم، فضایی ادبی که صنعت چاپ مهیا کرد به مباحث پارسی‌نگاری/ سره‌نویسی هم در جنبه‌های ادبی واژه‌نامه‌ها و هم در کشمکش‌های درست‌نگاری فارسی دامن زد. این امر در زمانه اسدالله غالب دهلوی (۱۷۹۷-۱۸۶۹)، شاعر معروف فارسی و اردو، به اوج رسید. نوشته‌های آغازین غالب در هر دو زبان فارسی و اردو به دوران جوانی او برمی‌گردد. او در ۱۸۱۶ دیوانی از خود بر جای گذاشت. از ۱۸۲۲ تا ۱۸۵۲ بیشتر نوشته‌های او به فارسی بود. سلسله نامه‌های غالب به دوستان و شاگردانش بازتابی از مباحث توسعه زبان فارسی در آن دوره است. برگرفته‌هایی از این نامه‌ها و دیگر آثار غالب یاری‌رسان فهم از میزان وسعت قلمرو فرهنگ نشر فارسی در شبه قاره هند در این مقاله است.

غالب ضمن بازدید از کلکته در ۱۸۲۹، گردهمایی ادبی‌ای تشکیل داد که سنت قدیمی مشاعره را در هر نخستین یکشنبه ماه خورشیدی در فضای مدرسه عالی کلکته احیا کرد.^۵ در همان‌جا توانست با اندرو استرلینگ، عضو مهم هیئت مدیره مدرسه عالی، منشی عبدالکریم، میرمنشی گروه فارسی کمپانی هند شرقی و مولوی کرام حسین، میرمنشی گروه فارسی مدرسه عالی کلکته ارتباط برقرار کند. بدین ترتیب، غالب تحت تأثیر نتایج و استنباطات جنبش متمایل به ساده‌گرایی (simplicity) قرار گرفت.

غالب تحت تأثیر جنبش ساده‌نویسی سبک استعاری یا تصنعی و نثر ادبی متکلف را رها کرده و شیوه طبیعی را برگزید، اگرچه نفوذ برجای‌مانده نثر قافیه‌دار در بعضی از نامه‌نگاری‌هایش به‌وضوح مشاهده می‌شود. او در حد توان تلاشی صادقانه کرد تا از اصطلاحات قدیمی

پس از ورود خاکسار، بزم سخنی ترتیب داده بودند که هر ماه شمسی انگریزی یکشنبه نخستین سخن‌گویان و سخن‌فهمان در مدرسه سرکار کمپنی فراهم شدند و غزل‌ها خواندندی و شنیدندی. ناگاه سفیری که از طرف پادشاه هرات، جرسا الله تعالی عن الافات، رسیده است، در آن انجمن حاضر گردید و اشعار پارسی‌گویان این گرامی بقعه شنید. مرا به بانگ بلند بستود و گفت قدر این کلام را در هندوستان که خواهد دانست، آنچه تو می‌گویی در خور آن است که فصیحای ایران بشنوند و حظ بردارند. دیگر روی به جماعت کرده گفت یاران این شخص در میان شما مغتتم است و قطع نظر از شعر و شاعری، عالم زبان پارسی است." بنگرید به ترمذی، نامه‌های فارسی غالب، ۵۷-۵۸ در

S. A. I. Tirmizi, *Persian Letters of Ghalib* (New Delhi: Ghalib Academy, 1969).

²Ulrike Stark, *An Empire of Books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India* (New Delhi: Permanent Black, 2007).

³Muzaffar Alam, "The Pursuit of Persian: Language in Mughal Politics," *Modern Asian Studies*, 32:2 (1998), 317-349, quote on 336.

⁴H. Blochmann, "Contributions to Persian Lexicography," *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (1868), 1-2.

^۵سیداکبرعلی ترمذی، نامه‌های فارسی غالب (متن دوزبانه، دهلی نو: غالب آکادمی، ۱۹۶۹)، ۲۲۹-۲۳۰، Jii و xxix-xxxi غالب در نامه‌ای به دوستش این چنین پیروزمندی خود را در یکی از این محافل مشاعره شرح می‌دهد: "از نوادر حالات آن که سخن‌فهمان و نکته‌رسان این دیار،

(Har Gopal Tafta)، در میان می‌گذارد:

فرهنگ‌نامه‌نویسان بر قیاس تمثیلی و افکار عمومی تکیه دارند. هر کسی آنچه را فکر می‌کند درست است، می‌نویسد. با واژه‌نامه‌هایی که سعدی و نظامی گردآوری کرده‌اند، که می‌تواند حجتی بر ما باشد، چگونه و چرا شخصی می‌تواند به فرهنگ‌نامه‌های هندی به منزله مرجعی موثق و نقدناپذیر نگاه کند.^{۱۰}

نقل قول بالا هم‌سو با تحلیل پژوهشگری است که اخیراً گفت "پس از استیلای استعمار و تضعیف حاکمیت تیموریان، مسلمانان هند و به‌خصوص حوزه روشنفکری ادبی نوعی نگرش عاطفی (romantic) نسبت به ایران، هم به مثابه خاستگاه زبان‌شناسی سره فارسی و به همان میزان آرمان‌شهر ادب پارسی، پیدا می‌کنند."^{۱۱} بوسانی مدعی است که اشتیاق شدید غالب به فهم نارسایی‌های واژگانی و دستوری او را بر آن داشت دستور و ترکیبات فارسی را مانند ایرانیان بیاموزد، نه مثل هندیان. این حس او را به تقلید از نوعی 'فارسی خوب' هدایت کرد که آن را به نوشته‌های فارسی هندیان ترجیح می‌داد، اگرچه او سبک بیدل و غنیمت را با اعتبار می‌دانست.^{۱۲}

و تکراری رها شود و شیوه‌ای ساده و طبیعی را برای ارتباط با مخاطبانش به کار گرفت. او نامه‌هایش را با ذکر ساده نامش به پایان می‌برد. غالب به این گفته اعتقاد داشت که نوشتن کم از گفتن نباشد؛ بدین معنی که نوشتن بایستی بماند گفتن باشد [و همانگونه که سخن می‌گوییم، بنویسیم].^{۱۳}

غالب در تفریض کتاب آئین اکبری ابوالفضل تصحیح سر سیداحمدخان را در ۱۸۵۶ نقد کرد.^{۱۴} او می‌نویسد: "کتاب تلاشی بیهوده در تحسین و تمجید گذشته مرده‌ای است که مهارت‌های علمی بریتانیا را نادیده می‌گیرد."^{۱۵}

در ۱۸۶۱، انتشارات نول کیشور کتاب قاطع برهان غالب را چاپ کرد که نقدی تند و گزنده بر فرهنگ‌نامه برهان قاطع تبریزی بود.^{۱۶} به نظر داود رهبر، غالب در حین تکمیل دستنویس، کتاب دیگر غالب، به مناسبتی از برهان قاطع استفاده کرد. در این بین با نگاهی دقیق‌تر باید گفت او به شماری از واژگان فارسی هندی شده و خطاهای ریشه‌ای مشتقات آن پی برد. این امر غالب را بر آن داشت نقدی بر کتاب بنویسد. ملاحظاتی او با تکیه بر بازیابی ریشه‌های خالص فارسی مشتقات شکل گرفت. او نظرش را با شاگردش، هر گوپال تفته

این هنرمندان ز خس چون آوردند
تا چه افسون خوانده‌اند اینان بر آب
دود کشتی را همی راند در آب
گه دخان کشتی به جیحون می‌برد
گه دخان گردون به هامون می‌برد
بنگرید به

Sayyid Fayyaz Mahmud, *Ghalib: A Critical Introduction* (Delhi: Adam a Publishers & Distributors, 1993), 345-347.

غالب بعدها در این کتاب تجدید نظر کرد و در تحریر دوم آن را با نام درفش کویانی در مطبع اکمل‌المطابع به سال ۱۸۶۵ به چاپ رسانید.

^{۱۰}Faruqi, "Unprivileged Power: The Strange case of Persain (and Urdu) in nineteenth Century India," 9.

^{۱۱}Sunil Sharma, "Redrawing the Boundaries of 'Ajam in Early Modern Persian Literary Histories," in Abbas Amanat and Farzin Vajdani (eds.) *Facing Others: Iranian Identity Boundaries and Modern Political Culture conference* (Palgrave MacMillan, forthcoming), 11.

حس نوستالژی غالب که‌گاه در نوشته‌هایش سر باز می‌کند. او در نامه‌ای نوستالژی/غم‌گذشت خود نسبت به ایران آرمان‌شهری، برخاسته از ادبیات فارسی، را در شکوه از اوضاع دهلی این‌گونه بیان می‌کند: "وای بر من که بخت مرا به دیارهای خوش آب و هوای ایران نهرسانید. هی آن آتشکده‌های یزد . . . میخانه‌های شیراز گرفتم که مرا بدان بهارستان نهرسیدم، جنت‌البلاد بنگاله چه کم بود که بایستی بدین خارزارم آمد . . . درین غولستان [دهلی] آرמיד." بنگرید به سیداکبرعلی ترمذی، نامه‌های فارسی غالب، ۹۵.

^{۱۲}Bausani, "Ghalib's Persian Poetry," 407.

^{۱۳}Tirmizi, *Persian Letter of Ghalib*, lii-plain.

تفریض صفحه مختص منتقدان بود که دیدگاه خود را با خوانندگان حوزه عمومی در میان می‌گذاشتند. تا آنجا که نگارنده می‌داند، این رسم جدید محصول چاپ و در نوع کتابت قدیم مرسوم نبوده است.

^{۱۴}Hafeez Malik, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan* (New York: Columbia University Press, 1980), 58.

مژه یاران را که این دیرین کتاب
یافت از اقبال سید فتح باب
دیده بینا آمد و باز و قوی
کهنگی پوشید تشریف نوی
وین‌که در تصحیح آئین رای اوست
ننگ و عار همت والای اوست
گر ز آئین می‌رود با ما سخن
چشم بگشا و ندرین دیر کهن
صاحبان انگلستان را نگر
شیوه و انداز اینان را نگر
تا چه آئین‌ها پدید آورده‌اند
آنچه هرگز کس ندید آورده‌اند
زین هنرمندان هنر بیشی گرفت
معنی بر پیشینیان پیشی گرفت
حق این قومست آئین داشتن
کس نیارد به زین داشتن
داد و دانش را به هم پیوسته‌اند
هند را صد گونه آئین بسته‌اند
آتشی کز سنگ بیرون آوردند

مناقشهٔ مزیت بخشیدن فارسی ایرانیان بر فارسی هندیان به دورهٔ حزین لاهیجی (۱۱۰۳-۱۱۸۰/ق ۱۶۹۲-۱۷۶۶) برمی‌گردد.^{۱۳} با این همه، در این مقطع زمانی مباحث جدید ادبی پیرامون غالب و طرفدارانش از یک سو و مخالفانشان از سویی دیگر بین سال‌های ۱۸۶۲ تا ۱۸۶۹ شکل گرفت. مولوی نجم‌علی خان جهجری کتابی به طرفداری از غالب با عنوان *دافع هذیان* به توسط چاپخانهٔ اکمل‌المطبع در ۱۸۶۵ در دهلی منتشر کرد که پاسخی به کتاب *مرفع قاطع سیدسعادت‌علی* در نقد غالب بود که اشارات احمدی دهلی در ۱۸۶۴ آن را به چاپ رسانیده بود. بعدها اکمل‌المطبع کتاب دیگری از جهجری با عنوان *دری گشا* به فارسی سره در ۱۸۶۸ منتشر کرد.^{۱۴} مهم‌ترین و قدرتمندترین نقد را مولوی احمدعلی شیرازی *جهانگیرنگری*، معلم فارسی مدرسهٔ عالی کلکته، با عنوان *موید البرهان* در ۱۸۶۴ نوشت و چاپخانهٔ *مظهرالعجایب* آن را در ۱۸۶۶ در کلکته منتشر کرد.^{۱۵} این کشاکش ادبی به نبرد انتشاراتی چاپخانه‌ها کشیده شد و هر یک از آنها به طرفداری یا ضدیت با غالب دست به انتشار مقالات تند انتقادی می‌زدند.

خود غالب نیز در پاسخ به نقد مرفع قاطع رساله‌ای با عنوان *لطایف غیبی* با نام مستعار *میان‌دادخان* به اردو نوشت که چاپخانهٔ اکمل‌المطابع آن را در ۱۸۶۵ در دهلی منتشر کرد.^{۱۶} از طرف دیگر، میرزارحیم‌بیک میراتی کتاب *ساطع برهان* را در چاپخانهٔ شمسی در شهر میرات هند به چاپ رسانید. جزوات نامهٔ غالب و قاطع غالب در پاسخ به کتاب فوق به ترتیب در چاپخانه‌های محمدی و اکمل‌المطابع در ۱۸۶۵ و ۱۸۶۶ در دهلی به چاپ رسیدند.^{۱۷} چاپخانهٔ *مصطفایی* در ۱۸۶۶ نیز کتاب *قاطع القاطع* نوشتهٔ محمودبیک صاحب را در رد عقاید غالب منتشر کرد. کشمکش‌های ادبی در سال بعد نیز ادامه یافت و رساله‌ای ۶۰ صفحه‌ای از غالب با عنوان *تیغ تیز*، آخرین کتاب منتشرشده در این مناقشه ادبی، در ۱۸۶۷

منتشر شد که در آن از عقاید دوستش شیفته و شاگردش حالی به منزلهٔ محکم قضایی موضعش بهره برده بود. احمدعلی در پاسخ به او کتابی تحت عنوان *شمشیر تیز*، آخرین کتاب منتشرشده در این مناقشهٔ ادبی، نوشت که البته بعد از مرگ غالب در ۱۸۶۹ چاپ شد.^{۱۸} ریشهٔ اولیهٔ این رویارویی به شب‌های مشاعره در مدرسهٔ عالی کلکته برمی‌گشت که این دو ادیب را رودرروی یکدیگر قرار داد.

توسعهٔ نشر هیچ‌گاه به معنی از بین رفتن سنت‌های فرهنگ شفاهی و در اینجا سنت مشاعره نبود. استفادهٔ متفاوت از چاپ در واقع به گسترش ادب فارسی در حوزهٔ عمومی می‌انجامید. مارگریت پرنو در مطالعات اخیرش دربارهٔ حوزهٔ عمومی هند مثالی از هند ۱۸۴۰ به دست می‌دهد که در آن، ورود تازه‌واردان به قلمرو شاعری و به همان میزان موضوعاتی ادبی همچون مسایل فرهنگ‌نامه‌نویسی به چنان درجه‌ای از رشد و توسعه رسید که آموزش صنفی استادشاگردی گذشته بدان کفایت نبود. در آگرا، همهٔ روزنامه‌ها توانستند زمینهٔ لازم را برای کسانی فراهم آورند که دسترسی به سنت مشاعره و قواعد شعری و ادبی نداشتند. بدین ترتیب، واژگان چاپی توانست عملکرد فرهنگ شفاهی را به دست گیرد.^{۱۹} این تغییر اهمیت فرهنگ نشر را هم در سبک و شیوهٔ ادبی و هم در نوع رسانش فضای ادبی تازه نیز باز می‌نمایاند. از آنجا که دستنویب غالب بهترین نمونهٔ نثر او در پارسی‌نگاری بی‌آمیزش عربی، در دورهٔ خود است، جزئیات بیشتری از آن را طرح می‌کنیم. تاریخچهٔ چاپ این کتاب ما را با حوزهٔ عمومی و خوانندگان متأثر از فرهنگ نشر آشنا می‌سازد.

چاپ دستنویب و فرهنگ نشر فارسی

هستهٔ نخستین این انتقادات ادبی، چنان که پیشتر گفتیم، هنگام تلاش غالب برای نگارش روزنوشت‌هایش بر حوادث شورش سپوی هندیان علیه انگلیسی‌ها در مقام

(Delhi: Permanent Black, 2008), 146-47.

^{۱۴}اعراف نوشاهی، آثار فارسی چاپ‌شده در شبه‌قاره (تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۱)، جلد ۲، ۸۴۳.

^{۱۵}Khawaja Altaf Hussain Hali, *Yadgar-i Ghalib*, Trans. Sharif Husain Qasmi (Delhi: Chahib Institute, 2000), 55 at footnote.

^{۱۶}Hali, *Yadgar-i Ghalib*, 55 at footnote.

^{۱۷}Hali, *Yadgar-i Ghalib*, 55 at footnote.

^{۱۸}Faruqi, "Unprivileged Power," 39.

^{۱۹}Pernau, "From a 'Private' Public to a 'Public' Private Sphere," 114. *The Miyarush Shuara* was published since 1848 by Ghalib's friend Aran, poet and Persian teacher at the Agra Madrasa. See Pernau, "From a 'Private' Public to a 'Public' Private Sphere," 124; Imdad Sabri, *Urdu ke akhbar navis*, 56; Sidiqi, *Hindustani ke Akhbar Navis*, 287-88.

^{۱۳}Faruqi, "Unprivileged Power," 17-21.

شمس‌الرحمان فاروقی بر این نظریه که زوال فارسی در جابه‌جایی قدرت از دهلی با سقوط تیموریان هند و انتقال آن به کلکته و با ظهور انگلیسی‌ها صورت پذیرفت، خط بطلان می‌کشد. او معتقد است که نخست هندیان بودند که ضربهٔ اصلی را بر پایهٔ فرهنگی اردو و فارسی هندی زدند؛ آن هم نه با انتخاب زبان انگلیسی، بلکه با فارسی ایرانی در فضایی که اردو و فارسی هندی را رها کرده بودند. رحمان اما معتقد است زبان چنان نقش تعیین‌کننده‌ای دارد که بایستی از تداعی معانی نوع هندی آن پاک‌سازی شود و برای این منظور، نخبگان در ابتدا بایستی استحقاق خود در استیلا بر پایگاه اجتماعی برجستهٔ خودشان را نشان دهند. او نتیجه می‌گیرد که برتری فارسی ایرانی به قیمت انواع هندی آن احتمالاً به سبب خودناچیز شمردن بود که نمادی از نارسایی سیاسی است. بنگرید به Rahman Tariq, *Language, Ideology and Power: Language-Learning among the Muslims of Pakistan and North India*

شاهد عینی نضج یافت.^{۲۰} او در این نوشته‌ها، که بعدها آنها را در قالب کتابی تحت عنوان دستنبو منتشر کرد،^{۲۱} عقایدش را بازگو می‌کند.^{۲۲} کتاب به سبب محدودیت کتاب‌های خودنوشت در شرح آن وقایع در تاریخ ادبیات هند اهمیت دارد. دستنبو حاصل بخشی از نمایش استادانه زبان‌شناسی غالب، بخشی از چالش روشنفکری او و در نهایت بخشی از نوستالژی روزهای خوب قدیم بود که در آن، فارسی سره زبان استادانه ادبی و جلوه‌ای از فرهنگ باستان ایران دانسته می‌شد. بدین سبب، غالب وظیفه خود می‌پنداشت که به فارسی سره، به معنی فارسی باستان بدون مشتقات واژگان عربی، بنویسد. غالب طی نامه‌ای در ۱۸۵۸ به سرور می‌نویسد:

در ۱۱ می ۱۸۵۷ شورش آغاز شد. در همان روز در خانه را بسته و از رفتن به بیرون خودداری کردم. آدم نمی‌تواند روزها را بدون اینکه کاری انجام دهد بگذراند. بدان روی آغاز به نوشتن تجربیات خود نمودم و خبرهایی را که می‌شنیدم بدان افزودم. من آنها را در قالب قاعده جدیدی یعنی فارسی باستان، زبان دساتیر، جز اسامی خاصی که جایگزینی نمی‌توانست داشته باشد، بدون استفاده از واژگان عربی نوشتم.^{۲۳}

توکلی طرقي نگرش غالب به سره‌نویسی فارسی را

برخاسته از نفوذ عقاید دساتیریان می‌داند.^{۲۴} عقاید دساتیریان ریشه در نواندیشی آذریکیوانیان داشت.^{۲۵} بوسانی اما معتقد است که "از آنجایی که غالب توانایی ارائه طرحی نو در شعر فارسی نداشت، لذا سعی در پی ارائه شیوه‌ای نسبتاً ساده از فارسی نویسی باستان بود. در نتیجه، غالب در ورطه نوعی از نثر فارسی مشکل افتاد و می‌دانست نثرش برای بیشتر مردم غیر قابل فهم است."^{۲۶}

اکنون بجاست کمی به نفوذ دساتیریان بر افکار غالب اشاره کنیم. نگاه دساتیریان به ایران باستان بود و موضوعات کتاب‌های چاپی پرستش پاریسیان/زرتشتی همچون دساتیر، دبستان مذاهب و شهرستان چهارچمن را به بحث می‌گذاشتند. در میانه قرن نوزدهم، این آثار همچون نمونه‌هایی از نثر فارسی سره محل توجه بودند. فرهنگ برهان قاطع نیز از آن جهت که واژگان دساتیر را در بر گرفته بود نقش مهمی در اشاعه این آثار داشت.^{۲۷}

بدین‌گونه، قاطع برهان غالب متشکل از واژگان دساتیری شد و نقش مهمی در تشویق مباحث زبان‌شناسی آن دوره بازی کرد.^{۲۸} غالب نیز با افتخار خود را ساسان ششم می‌نامد.^{۲۹} مولوی نجف‌علی خان تفسیری بر دساتیر با عنوان سفرنگ دساتیر به فارسی دری نوشت که به دستور امیرمیرزا صاحب دهلوی و

^{۲۰}در نسخه خطی فارسی ایام غدر، نوشته محمدیوسف بن محمدجعفر (تألیف ۱۸۹۳)، به این حادثه پرداخته شده است.

^{۲۱}غالب در شرح نام‌گذاری کتاب می‌نویسد: "این نامه را پس از انجامیدن دستنبوی نام نهاده آمد و دست به دست و سوی به سوی فرستاده آمد تا دانشوران را روان پرورد و سخن‌گستران را دل از دست برد. امید که این دانشی دستنبوی به دست یزدانیان گلدسته رنگ و بوی و در دیده اهرمن‌میشان آتشین گوی باد تراج." بنگرید به اسدالله‌خان غالب، دستنبو (دهلی: صد سال یادگار غالب کمیته، ۱۹۶۹)، ۴۴.

^{۲۲}در این سال که شماره آن را به آئین برآورد از رستخیز بی‌جا برآوردند و اگر پرسوی یک هزار و دوویست و هفتاد و سه شمرند چاشتگاه دوشنبه شانزدهم ماه روزه و یازدهم می سال یک هزار و هشتصد و پنجاه و هفت ناگرفت در و دیوار باره و باروی دهلی بجنید و آن جنبش زمین را فرا گرفت. سخن در زمین‌لرز نمی‌رود و در آن روز جهان‌سوز بخت برگشته و سرگشته چند از سپاه کینه‌خواه میرت به شهر درآمدند. همه بی‌ارزم و شورانگیز نوا به خداوندکشی تشنه خون انگریز دیدبانان دروازه‌های شهر که برون از هم‌گوهری و هم‌پیشگی نشگفت که هم از پیش هم‌سوگند نیز باشند. پاس نمک و هم پاس شهر گراشتند [در متن] و مهمانان ناخوانده یا خوانده را گرامی داشتند آن سواران سرگردان سبک جلو و پیادگان تندخوی تیزدو چون درها باز و دربانان را مهمان‌نواز یافتند دیوانه‌وار هر سو شتافتند و هر کرا از فرماندهان و هر کجا آرامشگاه آن مهمان یافتند تا زار نکشتند و پاک نسوختند روی از آن سوی برنافتند." بنگرید به اسدالله‌خان غالب، دستنبو، ۵-۶.

^{۲۳}Ralph Russel (ed.), *Galib: Life, Letters and Ghazals* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 114.

^{۲۴}دساتیر جمع عربی واژه فارسی دستور است و معانی متفاوتی از جمله دفترچه، رکن پایه، قانون کلی، الگو و دانشمند دارد. جمع فارسی آن

نیز دستورها یا دستوران است، نه دساتیر. اما دساتیریان اختصاصاً به کسانی گفته می‌شود که معتقد به فرقه دساتیرند. بنگرید به

David Shea (trns.), *The Dabestan or School of Manners* (Paris: Buyculla, 1831), vol. I, Introduction.

^{۲۵}آذر کیوان (۹۱۴-۹۹۷ش/۱۵۳۵-۱۶۱۷) و پیروانش را گاه آذریان یا آذریکیوانیان خوانده‌اند. در حدود ۹۷۸ش/۱۵۷۰ به هند مهاجرت کردند و در پتنا، شهر باستانی بوداییان، ساکن شدند و همان جا مکتب نوزرتشتی و اشراقی‌منشی را بر اساس متون زرتشتی و نوشته‌های کهن عربی و فارسی بنیاد نهادند. شناخته‌ترین متن دینی این فرقه دساتیر است که در زمانه اکبرشاه در هند فراهم آمد و شامل پانزده نامه است. معتقدان بر این باورند که این نامه‌ها بر پانزده پیغمبر ایرانی فرستاده شده‌اند. نخستین بار این متن در ۱۱۹۷ش/۱۸۱۸ بر بمبئی چاپ شد. آذریان بر این باورند که دساتیر را نخستین‌بار ساسان پنجم، به دوره خسرو پرویز و پیش از حمله اعراب، به فارسی دری ترجمه کرده است. در نتیجه، این فرقه فارسی سره را زنده نگه داشته‌اند. بنگرید به محمد توکلی طرقي، تجدد بومی و بازان‌دیشی تاریخ (تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۲)، ۱۶.

^{۲۶}Bausani, "Ghalib's Persian Poetry," 412.

^{۲۷}توکلی طرقي، تجدد بومی، ۱۶.

^{۲۸}Nazir Ahmad, "Dasatir Par Ik Nazar," in *Naqd-I Qat'i Byrhan* (Delhi: Ghalib Institute, 1985).

^{۲۹}Mirza Ghalib, *Kuliat-i Nasr-i Ghalib (Dastanbu)*, (Nawal kishore, 1883), 411.

زیسان که در روانی ماییم
سرچشمه راز آسمانی ماییم
لختی ز دساتیر بود نامه ما
ساسان ششم به کاردانی ماییم

به حمایت مهاراجه سوایی سینگ بهادر در ۱۸۶۳ با تقریضی از غالب در چاپخانه سراجی به چاپ رسید. در پیشگفتار کتاب نویسنده متذکر می‌شود:

بی‌آنکه سفرنگی بر گشاده پرده از راز گشاید یافتنش لختی بدشوار و افزودن از این از دراز کشیده روزگار دری گفتار بیگانه زبان و از دیده بیشتر از مردم روزگار همه پنهان است پای چم (ترجمه) بر نگاشتن ناگزیر بدین خواست.^{۳۰}

نهفته مباد که خواسته ازین . . . گفتار و جسته ازین بر نگاشتن پای چم (ترجمه) بر سروده‌های جز بیاد اون یعنی از دری زبان که بروانی و خوبی فرویده و بستوده نوای زاینده. من سفرنگ نگار را دیگر کام نبود و برین نیرویش ستوده کیشان دامنش دانم که زبان به بیغار نگشایند که پیرو سهمی اسلام را نمشته زرتشتیان گشادن چه کار و با این همه پوزش گسترده ازین کار که کردم و مهربان یزدان است امر روزگار بدست و همه کار.^{۳۱}

به اعتقاد رافل راسل، پژوهشگر و مترجم برجسته ادبیات اردو به انگلیسی، تصویر جنبش سره‌خواهی فارسی در دستنبوی غالب "با بدر کردن واژه‌های عربی" به وضوح مشاهده می‌شود.^{۳۲} اگرچه غالب آن را در مقایسه با دیگر کتاب‌های هم‌دوره‌اش به زبان "فارسی باستان با واژگانی که برای بسیاری ابداء قابل فهم نبود" نوشت.^{۳۳} غالب در نامه‌ای به مصطفی‌آخان بهادر از "یک‌رنگی زبان یعنی پارسی بی آمیزش عربی" سخن می‌گوید.^{۳۴} او می‌نویسد: "این پارسی آمیخته بتازی که از زبان چیره‌دستی عرب بر عجم در گیتی پدید آمد خسروی گنجینه در بسته بود که خامه من قفل درش را کلید آمد."^{۳۵} همچنین، در نامه‌ای به حاتم‌علی بیگ به تلاش بی وقفه خود برای دستیابی به نوعی زبان نوشتاری سخن می‌گوید که می‌تواند زبان رایج محاوره‌ای نیز شود:

گونه جدیدی از نثر را نگارش کردم که از نوع صرفاً نوشتاری قابل تبدیل به نوع گفتاری/محاوره‌ای است. تو می‌توانی با زبان قلم در حالی که جسماً در فاصله دو هزار مایلی از آنجا بدوری [منظور غالب خاستگاه اصلی زبان فارسی، یعنی ایران است]، بدان سخن بگویی و از رقص واژگان در گفتگویی واحد لذت ببری.^{۳۶}

رافل راسل مدعی است که "هیچ پیشنهادی مبنی بر اینکه زبان خالص/سره بایستی زبان معیار شود، در نوشته‌های غالب و سنت انشانویسی [آن زمان] طرح نشده است."^{۳۷} با این حال، مقام برجسته و ارجمند غالب در شاعری می‌توانست بسیاری از دیگر نویسندگان را به پیروی از سبک نوشتاری او جلب کند. مثلاً ۲۲ سال بعد از اولین چاپ دستنبو، کتابی دیگر با عنوان آتش بی دود نوشته محمد احسان‌الله‌خان متخلص به ثاقب در چاپخانه مفید عام، متعلق به احمدخان صوفی، در شهر آگرا به چاپ رسید که از نثر نگارشی غالب پیروی می‌کرد.^{۳۸}

در نتیجه، جنبش ساده‌نویسی و پارسی‌نگاری با پیشینه چند صد سال‌های در هند آغاز شد و همانگونه که توکلی طرقي می‌گوید:

با آغاز صنعت چاپ نوشته‌های کمیاب دساتیریان و آثار ادبی فارسی از جمله شاهنامه نشر و انتشار یافت. رواج سره‌نویسی از جمله تأثیرات نشر آثاری بود که زبان را به گستره چالش فرهنگی در ساختن هویت ایرانی تبدیل کرد. پیوند زبان و تاریخ، تاریخی که به گذشته باستان نظر داشت و زبانی که از زبان عربی پیراسته شده بود، زمینه فراساختن ایران نو را فراهم آورد.^{۳۹}

او ادامه می‌دهد که هم‌الاستگی/قرینگی روشنفکران ایرانی و هندی در اواخر قرن نوزدهم با تشکیل انجمن

و ابداء قابل فهم نیست، ضرورتی برای هزینه چاپ کتاب نمی‌بیند. بنگرید به

Mahmud, Ghalib: *A Critical Introduction*, 419.

³⁴Mirza Ghalib, *Kuliyat-i Nasr-i Ghalib (Panj Ahang)* (Naval Kishore, 1883), 126.

³⁵Ghalib, *Kuliyat-i Nasr-i Ghalib*, 274.

³⁶Ghalib, *Kuliyat-i Nasr-i Ghalib*, 86.

³⁷Russel, *How Not to Write the History of Urdu Literature*, 133.

³⁸Sharif Husain Qasmi, *Dastanbu by Ghalib* (Delhi: Ghalib Institute, 2007), کج.

³⁹توکلی طرقي، تجدد بومی، ۵۷.

³⁰Muhammd Najaf Ali Khan, *Safarang-i Dasatir*, (Matba'-i Saraji, 1863), 4.

³¹Najaf Ali Khan, *Safarang-i Dasatir*, 194.

³²Russel, *How Not to Write the History of Urdu Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 133.

³³به گفته فیاض محمود، غالب در ۱۸۶۵ تعیین جایزه ادبی ملکه انگلستان و چاپ کتاب به هزینه دولت را تقاضا می‌کند. در همین حال، از خبر رسیدن چاپ دستنبو به انجمن ادبی رویل‌کنده هیجان زده شده و نمونه‌ای از آن را برای فرمانداری پنجاب می‌فرستد. سرمنشی فارسی فرمانداری در گزارشی می‌نویسد از آنجا که کتاب به زبان فارسی باستان نوشته شده و نویسنده از واژگانی استفاده کرده است که مطلقاً

معارف و انتشار روزنامه مفتاح الظفر تحت حمایت و سرپرستی جلال‌الدین حسینی و میرزاسیدحسان کاشی به سال ۱۸۹۷ در کلکته، با تقویت‌سازی زبان فارسی به منزلهٔ زبانی علمی ادامه یافت.

شبکهٔ فرهنگ نشر: رابطهٔ بین مؤلف و ناشر

چنان که در ابتدای مقاله ذکر شد، ظهور چاپ باعث تغییراتی در نقش و موقعیت مؤلفان و به همان مقدار در نوع رابطهٔ مؤلف با ناشر شد. این تغییرات را می‌شود در بافتار مقاله حاضر با بهره‌گیری از نمونه‌های مثالی نشان داد. توجه به خوانندگان، در معنای جدید آن، نیز از جمله دلمشغولی‌های غالب است که در مناسبت‌های متفاوت به آن واکنش نشان می‌دهد.

ناشر کتاب، منشی شیو نارایان، متخلص به آرام سعی در جلب حمایت انگلیسی‌ها برای انتشار این کتاب داشت.^{۴۰} او دستنبو را برای نخستین بار در ۱۸۵۸ منتشر کرد.^{۴۱} به نظر داود رهبر، از آنجا که دستنبو یگانه کتاب فارسی مستند در شرح وقایع شورش سپوی هندیان بود، با توجه به نگرانی از واکنش دستگاه حکومتی انگلیسی‌ها، ناشر خودسرانه جملاتی در ستایش پیروزی انگلیسی‌ها به صفحهٔ دوم کتاب افزود. غالب در واکنش به این امر در نامه‌ای می‌نویسد:

آنچه که نگاشتم حاصل شرح وقایع من در این پانزده ماه است. کتاب روایت اتفاقات بین ۱۱ می ماه ۱۸۵۷ تا ۳۱ جولای ۱۸۵۸ است. به دقت کتاب را بخوان و پیرو توصیه من باش. در غیر این صورت روح اصلی کتاب واژگونه جلوه خواهد کرد و مسبب آن چاپخانه خواهد بود.^{۴۲}

در نامه‌ای دیگر، غالب برای توجه دادن ناشر به چگونگی جلب خوانندگان کتاب می‌نویسد:

توجه داشته باش! نمونهٔ دومی از یادداشت رونمایی دستنبو را نیز برایت فرستادم. مطمئنم که تو آن را دریافت کرده‌ای. آن را جهت تبلیغ کتاب در روزنامه به چاپ برسان.^{۴۳}

نامه‌های غالب از آگاهی نویسنده نسبت به ظهور فراگیر طبقهٔ جدید کتاب‌خوان خبر می‌دهد. بدین گونه، غالب در هنگامهٔ کار به چگونگی توزیع و دریافت آثارش نیز توجه بسیار نشان می‌دهد. در این زمینه، ظهور چاپ و فرهنگ برخاسته از آن در وادی ادبی و روشنفکری پیشاپیش دغدغهٔ نویسنده را در نظر داشت خوانندگان و احتمال توقف کتاب در کنار دیگر مسایل به خود جلب می‌کند. غالب در نامه‌ای دیگر خوشحالی و دل‌نگرانی خود را از مخاطبان کتابش این گونه بیان می‌کند:

از اینکه تمام کتاب فروش رفته خوشحالم. به خدا امیدوارم که تو، دوسه خطای چاپی را تصحیح کرده باشی. نمی‌دانم که خریداران اصلی کتاب انگلیسی‌ها بودند یا هندیان. با همهٔ این اوصاف، در این مورد برایم بنویس. حال بین آقا، تو بی‌هیچ دلیلی نگران بودی. در نهایت تمام نسخه‌ها به فروش رفت و چیزی در انبار باقی نماند.^{۴۴}

نتیجه‌گیری

گسترش فرهنگ نشر از اواخر قرن هجدهم باعث تقویت سیر وقایعی ادبی در زبان فارسی شد که در نتیجهٔ رقابت دو نقطهٔ کانونی متفاوت، یعنی نوع ایرانی و هندی، شکل گرفتند. این مناقشه در زمانهٔ غالب، که شخصیت اصلی آن بود، به اوج خود رسید. زندگی غالب به خودی خود تصویر روشنی از نقش مؤلف تغییر یافته بر اثر ظهور چاپ است. مثال‌هایی که آوردیم مؤید آن است که چگونه نشر در تولید، توزیع و ترغیب مباحث ادبی در حوزهٔ عمومی نقش داشته است.

نامه‌های غالب از آن نظر که به‌خوبی نشان می‌دهند مؤلفان از خوانندگان جدیدی که پی‌آیند فرهنگ نشر بودند، آگاهی داشتند و این امر اهمیت بسیار دارد. بدین ترتیب، غالب در همان حال که مشغول نوشتن بود، از پیش به چگونگی دریافت خوانندگان از آثارش می‌اندیشید. دیگر مؤلف بیش از پیش به نقش خویش آگاهی داشت.

Khaja Ahmad Faruqi, *Dastanbu* (Delhi: Asia Publishing House, 1970).

⁴²Daud Rahbar, *Urdu Letters of Mirza Assadu'llah Khan Ghalib* (New York: Albany, 1987), 106-107.

⁴³Rahbar, *Urdu Letters of Mirza*, 107.

⁴⁴Rahbar, *Urdu Letters of Mirza*, 107.

⁴⁰منشی شیو نارایان از کاست/طبقه کایته هندو در شهر آگرا بود که سنتاً به جامعهٔ ادبی و هنر کتابت فارسی و اردو تعلق داشتند. او علاوه بر فارسی و اردو با زبان انگلیسی نیز آشنایی کامل داشت.
⁴¹چاپ اول کتاب دستنبو به شمارگان ۵۰۰ عدد در مطبع مفیدالخلاقیق در ۱۸۵۸ و در آگرا منتشر شد که ظرف پنج ماه به فروش رسید. انجمن ادبی روهیلکند در بریلی چاپ دوم کتاب را در دو نوبت به سال‌های ۱۸۶۵ و ۱۸۷۱ صورت داد. بیشتر کتاب را انتشاراتی نول کیشور در ۱۸۶۸ به چاپ رسانده بود. بنگرید به

عبدالبهاء، ملیت‌گرایی و هجرت یهودیان به فلسطین

کامران اقبال

مدیر بازنشسته بخش تاریخ اسلامی خاورمیانه دانشگاه بوخوم، آلمان

Kamran Ekbal

ekbal.kamran@googlemail.com



قصده از عفو و سماح نه این است که اگر ملل
سائره بر شما هجوم کنند، خانمان شما را بسوزانند،
اموال را غارت کنند، بر اهل و عیال و اولاد تعدی
نمایند و هتک ناموس کنند، شما در مقابل آن لشکر
ستمکار تسلیم شوید تا هر ظلم و تعدی مجری
دارند.

و اگر بر ظالمان خونخوار که مانند سیب درنده
هستند قهر و غضب نماید بسیار ممدوح است.

ظهور دیانت بهائی زمانی وقوع یافت که استعمار
به اوج خود رسیده بود. قدرت‌های بزرگ مشغول
تقسیم جهان در میان خود بودند و در نتیجه، بیش
از ۸۰ درصد کره زمین در اشغال استعمارگران بود.
قدرت و اهمیت استعمار در این مرحله از تاریخ به
حدی بود که قرن نوزدهم در علوم سیاسی و تاریخ
به عصر استعمار شناخته می‌شود. همین مرحله، که
عصر امپریالیسم نیز نام گرفته است، شاهد پیدایش
صهیونیسم بود، جنبشی که منجر به تأسیس کشور
اسرائیل و آوارگی ملت فلسطین از سرزمین آبا و
اجدادی خود شد و آنچه را امروزه بحران خاورمیانه
نامیده می‌شود بنیاد نهاد.

آثار بهائی درباره این دو پدیده مهم تاریخی چه
می‌گویند؟ آیا ممکن است بنیادگذاران دین بهائی
این گونه پدیده‌ها و جریانات بنیادین قرن نوزدهم
را نادیده گرفته و مسکوت نهاده باشند؟ آیا ممکن
است به سبب تعلیم 'عدم دخالت در امور سیاسی'
در این آثار کمترین اشاره‌ای به این امور نرفته باشد؟
آیا واقعاً بدبختی و آوارگی ملت فلسطین را می‌شود،
چنانکه برخی تصور می‌کنند، مرتبط با 'وعده‌های
الهی' و به‌خصوص 'رجعت یهود در آخرالزمان' دید؟
آیا واقعاً رواست بهائینی که با تهمت‌های باطل و
پی‌گیر 'توکری استعمار' یا 'عوامل اسرائیل' روبه-
رویند دیدگاه‌های واضح و صریحی را که در آثار
این دین درباره بسیاری از این مطالب آمده است در
نظر نیاورند و از طرح پاسخ صرف‌نظر کنند؟ نکته
اینجاست که این مسایل، که در آثار بهائی به صراحت
و فراوانی بدان اشاره شده است، تا حال کمتر محل
توجه واقع شده است.

کامران اقبال (دانش‌آموخته دکتری اسلام‌شناسی دانشگاه کیل آلمان،
۱۹۷۶) متولد بیروت است و در دانشگاه‌های گراتس اتریش، هامبورگ
و کیل آلمان و نیز کمبریج تحصیل کرده است. استادیار السنه شرقی در
دانشگاه‌های هامبورگ و کیل بوده و مدیریت بخش تاریخ اسلامی خاورمیانه
را در دانشکده تاریخ دانشگاه بوخوم آلمان برعهده داشته است. دو دوره نیز
استاد میهمان دانشگاه اسن در آلمان بوده است. تحقیقات او در زمینه اسلام،
خاورمیانه و آئین بهایی است و مقالات متعددی در این حوزه‌ها در مجلات
علمی آلمان و انگلیس منتشر کرده است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/86-119



عبدالبهاء در شیکاگو. دکتر ضیاء بغدادی نفر اول دست چپشان است و نفر اول دست راستشان با پایون میرزامحمود زرقاتی است.

در این مقاله، با استناد به الواح، مکاتیب و خطابات عبدالبهاء دیدگاه‌های ایشان را در این زمینه‌ها بررسی خواهیم کرد، از جمله مسئله استعمار و حق مقاومت در مقابل دست‌اندازی‌های استعمارگران، مسئله ملیت و ملیت‌گرایی و مسئله هجرت یهودیان به فلسطین. سواى آنچه از قلم عبدالبهاء صادر شده است، مرجع مهم دیگر ما در این بررسی سفرنامه دکتر ضياء بغدادی است که در ۱۹۲۰ به فلسطین سفر کرد و مدتی در حضور عبدالبهاء به سر برد. بررسی حاضر جنبه مهمی از تاریخ بهائی را روشن می‌سازد که تاکنون کمتر بدان توجه شده است تا شاید راه را برای تحقیقات بیشتر در این زمینه هموار کند.

۱. بسط سلطه و نفوذ استعمار بر خاورمیانه در قرن نوزدهم

حمله ناپلئون به مصر و اشغال آن در ۱۷۹۸ نخستین حمله به یکی از کشورهای بزرگ جهان اسلام پس از جنگ‌های صلیبی بود. هدف ناپلئون تسخیر متصرفات انگلیس در هندوستان و قطع خطوط و راه‌های تماس آنان با شرق و همچنین، تبدیل مصر به یکی از مستعمرات فرانسه بود. این امر موجب شد انگلیس برای آن که مانعی بر سر راه ناپلئون ایجاد کند نفوذ خود را در ایران بسط دهد.

اشغال مصر طولانی نشد و در ۱۸۰۱، چندی بعد از نابودی ناوگان فرانسوی در مصب نهر نیل به دست دربار انگلیسی، نلسون، خاتمه یافت. این امر آغاز مرحله جدیدی از رقابت بین دو قدرت بزرگ خاورمیانه، انگلیس و فرانسه، بود که به‌زودی روسیه تزاری نیز بدانان پیوست. این رقابت تا ۱۹۰۴ که بین این سه کشور معاهده مشهور حسن تفاهم (Entente cordiale) بسته شد، ادامه پیدا کرد و حتی بعد از آن معاهده نیز خاتمه نیافت.

اشغال مصر به دست ناپلئون تأثیرات بسیاری بر جای گذاشت که از آن جمله است نفوذ فرهنگ غرب و غربزدگی در خاورمیانه و پیدایش ایده‌نولوژی‌های نوینی مثل ملی‌گرایی و امثال آن و نیز مانند اسلام سیاسی و جنبش وحدت جهان اسلام که تا آن هنگام در منطقه ناشناخته بود. حمله ناپلئون بیش از هر چیز پای استعمار و امپریالیسم را به خاورمیانه و شمال آفریقا باز کرد. ارتش فرانسه الجزایر را در ۱۸۳۰ اشغال کرد و مدتی بعد جزء لایتنج‌های فرانسه اعلام شد. در ۱۸۸۱، تونس به همین وضعیت دچار شد و مراکش (مغرب) در ۱۹۰۱ تحت استعمار فرانسه قرار گرفت. بدین ترتیب، فرانسه سلطه استعماری خویش را در منطقه پایه‌گذاری کرد و سپس، برای بسط نفوذ خویش در

ساحل شرقی مدیترانه از طریق مسیحیان مارونی لبنان تلاش کرد. دولت استعماری که در ۱۸۱۴ بر ۳۵ درصد کره زمین تسلط داشتند، در ۱۹۱۴، حدود ۸۵ درصد دنیا را مستقیماً تسخیر کرده بودند.^۱

کشورهای شرق مدیترانه، و در درجه اول ایران، به سبب موقعیت مهم سوق‌الجیشی و استراتژیک خود برای حفظ منافع امپراطوری (امپریالیستی) اقتصادی و تجاری انگلیس در هندوستان اهمیت فراوانی داشتند. همچنین، علت اشغال عدن در جنوب یمن به سال ۱۸۳۹ اهمیت استراتژیک آن در سر راه دریایی بحر احمر به هندوستان بود.

بعد از اخراج قوای فرانسه از مصر با مشارکت انگلیس و عثمانی، محمدعلی پاشا (۱۸۰۵-۱۸۴۸) حکومت مصر را به قبضه گرفت و اصلاحات گسترده‌ای را در آن کشور آغاز کرد. او نظام ارباب‌رعیتی و شبه‌فئودالی مملوکان مصر را قلع و قمع کرد و با ضبط اراضی زراعتی آنان و تشکیل نوعی انحصار دولتی (state monopoly)، توانست با کاشت و صدور پنبه و گندم درآمدهای هنگفتی به صندوقخانه خویش واریز سازد. این امر منجر به تغییرات اجتماعی اقتصادی خیره‌کننده‌ای شد. صنعت بسیار ترقی کرد، دانشکده‌های فنی و نظامی و دانشکده پزشکی تأسیس و شاگردان مصری برای تحصیل به فرانسه اعزام شدند. نظام جدید با کمک انقلابیون سن-سیمونست فرانسوی بنیاد یافت و ناوگان مصر به سرعت بر ناوگان عثمانی برتری یافت که شرق مدیترانه را در آن دوران تحت اختیار مطلق خود داشت. ارتش جدید مصر وهابی‌های عربستان و قیام ملیون یونانی را سرکوب کرد و مصر این دوران، از لحاظ ترقی صنعتی و اجتماعی - اقتصادی، نظیر کشورهای ایرلند و ژاپن شد.^۲

ریشه‌های عقیده ملی‌گرایی عرب (Arab Nationalism)، یعنی اعتقاد به اینکه عرب‌ها ملت واحدی را تشکیل می‌دهند، به‌خصوص در نهضت زبان و فرهنگ جدید

¹Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), 41.

²Alexander Schölch, "Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert 1800-1914," in Ulrich Haarmann, *Geschichte der Arabischen Welt* (München: C. H. Beck, 1991), 365-431, quote on 367 ff.; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 162;

کامران اقبال، "تجدد در مصر و ایران در قرن نوزدهم میلادی در رابطه با فکر بانی و بهائی،" در خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر، (دارمشتات: عصر جدید، ۲۰۰۸)، جلد ۱۶، ۱۶۸-۱۹۴.

عرب، در نیمه دوم قرن نوزدهم در همین اصلاحات محمدعلی پاشا سرچشمه دارد. هنگامی که قشون مصر در ۱۸۳۱ سوریه و فلسطین را اشغال کرد، اصل مهمی از اصول وحدت و استقلال منطقه تحقق یافت. ارتش مصر به رهبری ابراهیم پاشا، فرزند ارشد محمدعلی پاشا، سوریه را اشغال کرد، تا نزدیکی‌های حصار قسطنطنیه رسید و دولت عثمانی را به مرز سقوط کشانید. قدرت‌های بزرگ جهانی، مخصوصاً انگلیس، در طول قرن نوزدهم مانع فروپاشی عثمانی بودند. عثمانی برای آنها سد راه روسیه و بسط و توسعه نفوذ آن به آب‌های گرم خلیج فارس و مدیترانه بود. دخالت مستقیم قدرت‌های اروپایی با پیاده کردن قوا در سواحل لبنان در ۱۸۴۰ منجر به عقب‌نشینی ارتش مصر از خاک عثمانی و سوریه شد و به اصلاحات محمدعلی پاشا و برنامه‌های وسیع و دامنه‌دار نوگرایی او ضربه کشنده‌ای وارد کرد که بدان خاتمه داد. مصر که از دوران فراعنه به انبار غله خاورمیانه معروف بود و قبل از انقلاب کبیر فرانسه حتی به آن کشور اروپایی گندم صادر می‌کرد، به کشوری تابع و وابسته تبدیل شد که امروزه باید نان و خوراک خود را از آمریکا و غرب فراهم کند. بعد از افتتاح کانال سوئز در ۱۸۶۹، یک سال بعد از سرگونی بهاء‌الله از ادرنه به فلسطین، نخست‌وزیر یهودی تبار انگلیس، بنجامین دیزرائیلی توانست با خدعه قسمت اعظم سهام شرکت کانال سوئز را از دست فرانسه درآورد و بدین طریق، فرانسه را از مصر خارج سازد. قروض فراوان حکمرانان مصر، خدیوهای دودمان محمدعلی پاشا که اکنون تحت‌الحمایه انگلیس بودند، نظارت دوگانه انگلیس و فرانسه را در ۱۸۷۹ بر مصر تحمیل کرد. احساسات ضد استعماری و ضد اروپایی رفته‌رفته زیاد شد و قیام ملت مصر به رهبری یکی از افسران ارتش، احمد عربی پاشا (۱۸۳۹-۱۹۱۱)، منجر به این شد که ناوگان انگلیس اسکندریه را بمباران و ارتش مصر را در ۱۸۸۲ متلاشی کند که خود سبب اشغال آن کشور در همان سال شد. ناسیونالیسم عرب و جنبش

اسلامیون وحدت طلب پان‌اسلامیست، که اساس ایده-نولوژی آن دوران را تشکیل می‌داد، خواستار حق خودمختاری و رهایی از سلطه خارجیان بودند. قیام جدید ملیون مصر در ۱۹۱۹ به رهبری سعد زغلول (۱۸۵۸-۱۹۲۷)، یکی از اتباع عربی پاشا و از شاگردان سیدجمال‌الدین (اسدآبادی) افغانی (۱۸۳۸-۱۸۹۷) که خواستار شرکت در کنفرانس صلح پاریس در خاتمه جنگ جهانی اول شده بود، سرکوب و زغلول به جزیرهٔ مالتا تبعید شد.

بسط نفوذ استعمارگران و خفقان ملل آن منطقه همواره با مقاومت شدید مردم همراه بود. جنبش‌های ضد استعماری از قیام عبدالقادر جزائری در سال‌های ۱۸۳۳-۱۸۴۷ تا قیام قبیله‌نشینان کوهستان‌های اطلس در مراکش، تا مبارزهٔ عربی پاشا و زغلول در مصر هیچ‌گاه خاتمه نیافتند.^۳ برعکس امروز، این‌گونه جنبش‌های استقلال‌طلبانهٔ جهان عرب در آن ایام نزد مردم اروپا و آمریکا بسیار محبوب بود. اعلان جهاد امیرعبدالقادر جزائری بر علیه استعمارگران فرانسوی که نزد بسیاری از آمریکاییان به 'جورج واشنگتن مغرب' معروف شده بود، آنها را به تأسیس شهری در ایالت آیووا به نام او، القادر، برانگیخت.^۴ آنها هنوز خوب و با قدردانی و احترام زیاد به یاد داشتند که مغرب اولین کشوری بود که استقلال آمریکا را به رسمیت شناخته بود. با این همه، چندی پیش کشیشی با نام تری جونز در همین آمریکا توانست دو بار قرآن مجید را علناً و بی‌کمترین مسئله‌ای به آتش بکشد.^۵

۲. رخنهٔ غرب در ایران

رقابت انگلیس و روس در ایران کشور ما را به‌شکل نیمه‌مستعمره درآورد. سیاست اعطای امتیاز به اتباع انگلیس و روسیه چیزی جز حراج کامل مملکت و منابع ثروت آن و بخشیدن آن به افراد یا شرکت‌های خارجی نبود. از آن جمله است واگذاری امتیاز تلگراف در ۱۲۴۱ش/۱۸۶۲ و امتیازات رویتر شامل ساختمان راه‌آهن و آبیاری و خیابان و تأسیس بانک سلطنتی. همهٔ این امتیازات تحت فشار دولت روسیه و با خسارت مالی فراوان لغو شدند. امتیاز جدید رویتر در ۱۲۶۸ش/۱۸۸۹ برای تأسیس بانک سلطنتی ایران و اعطای امتیاز تنباکو در همان سال به فردی انگلیسی، همه و همه باعث اوج‌گیری حرکت‌های اعتراض‌آمیز وسیع اقشار متفاوت ایران به رهبری علما شد. ترس ناصرالدین‌شاه از این جنبش‌ها او را وادار کرد امتیاز تنباکو را در سال بعد لغو کند. توافق‌نامهٔ دولت ایران با رویتر به سال ۱۲۷۱ش/۱۸۹۲ در این خصوص واردات گمرکی خلیج فارس را تحت تصرف رویتر قرار داد.

³Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Harvard University Press and Warner Books (Cambridge: Mass, 1991), 265-298; P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), vol. 1, 385 ff.

⁴http://en.wikipedia.org/wiki/Elkader_Iowa;
<http://vivalalgerie.wordpress.com/2010/03/06/el-emir-abdel-kader/>

⁵<http://www.rawstory.com/rs/2012/04/29/pastor-terry-jones-burns-koran-again/>

در این دوره، روابط فرهنگی با غرب فروپاشی بسیاری از عادات سنتی را تشدید کرد. در ایران نیز دوره‌ای از روشن‌گرایی، شبیه نهضت فرهنگی مشرق عربی، پدید آمد. خواسته‌هایی مثل عدالت و قوانین اساسی مشروطه و برانداختن حکم استبداد بیشتر و بیشتر طلب می‌شدند. علاوه بر انجمن‌های مخفی، روشنفکران و بعضی از طبقات روحانیون، بانی‌ها و بهائیان نیز نقش مؤثری در بیداری ایرانیان و آماده‌کردن آنها برای اصلاحات و درک لزوم مشروطه داشتند.^۶ عبدالبهاء خود دور فعالی در این زمینه داشت. از جمله در رساله مدینه، که در ایام حیات بهاء‌الله و به دستور ایشان در ۱۲۹۲ق/۱۸۷۵ به رشته تحریر در آورده است و عموماً خطاب به مردمان شرق و خصوصاً مردمان ایران بود، می‌نویسد:

ای اهل ایران تکاسل و تراخی تا کی، متبوع و مطاع کل افاق بودید حال چگونه از عزّ قبول بازمانده در زاویهٔ خمول خزیده‌اید. منشأ معارف و مبدأ تمدن جهانیان بودید. اکنون چگونه افسرده و مخمود و پژمرده گشته‌اید. سبب نورانیت افاق بوده‌اید، حال چگونه در ظلمات غفلت و کسالت بازمانده‌اید. چشم بصیرت را باز و احتیاجات حالیهٔ خود را ادراک نمایید. کمر همت و غیرت بر بندید و در تدارک وسائط معارف و مدنیت بکوشید. آیا سزاوار است که طوائف و قبائل اجانب فضائل و معارف را از آثار اسلاف و اجداد شما اقتباس نمایند و شما که اولاد و وارثید محروم بمانید؟^۷

ایشان مردمان شرق را تشویق به تماس با غرب می‌کردند که علوم و معارف جدید را از آنها فرا بگیرند. برای عبدالبهاء، علت اصلی ترقی اروپاییان آمادگی آنها برای

قبول حقیقت بود، حتی اگر آن حقیقت با رأی خودشان موافق نباشد. عبدالبهاء بر آزادی فکر و آزادی عقیده تأکید می‌کند. در یکی از خطاباتشان در امریکا به فرق بزرگ بین دموکراسی مدرن و نظام استبداد اشاره می‌کند و می‌گوید که در تحت نظم استبداد مردم آزادی نداشته و لذا پیشرفت معوق می‌ماند، در حالی که در نظام دموکراسی چون آزادی فکر و کلام محدودیت ندارد، پر عظمت‌ترین پیشرفت‌ها مشاهده می‌شود. می‌گویند همچنان که در جهان سیاست آزادی فکر لازم است، در عالم دین نیز بایست این‌گونه آزادی فکر موجود باشد. ایشان به‌خصوص بر آزادی وجدان و حق فکر و کلام تأکید می‌کنند و آن را سبب و علت اصلی تمدن می‌دانند: "ملاحظه فرمایید چه فرق عظیمی بین دموکراسی مدرن و نظام‌های استبدادی قدیم موجود است. تحت نظام استبداد افکار آزاد نیستند و لذا پیشرفت کند است. در حالی که در دموکراسی چون فکر و کلام محدودیت ندارد بزرگ‌ترین پیشرفت‌ها دیده می‌شود. . ."^۸

ایشان با تحسین به این امر اشاره می‌کنند که اروپاییان حتی حاضر بودند خطاباتشان را، با اینکه با آرای ایشان موافق نبوده‌اند، در روزنامه‌های خود منتشر سازند: "بعد فرمودند یک مسئله است که سبب ترقی اروپاییان شده و آن قبول حقیقت است بعد از تحقیق و احقاق حق ولو مخالف رأی‌شان باشد. ابدأ اعتراض نمی‌کنند و حقیقت را مذعن‌اند. در جامعهٔ آکسفورد که خیلی مشهور است و رتبه اولی را در دنیا دارد از برای پروفیسورها نطق کردم. نطق مرا در مجلهٔ جامعه و جریدهٔ کرسستین کامن‌ولث (Christian Commonwealth) طبع کردند. . ."^۹

این حق اساسی آزادی فکر و کلام که عبدالبهاء به آن اشاره می‌کنند متأسفانه حتی در جامعهٔ بهائی هم هنوز به‌صورت صحیح مستقر نشده است.

هفت سال بعد از تحریر، چنان که در مقدمه کتاب آمده است، در ربیع الاول ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲ با عنوان اسرار الغیبیه لاسباب المدینه بدون ذکر نام نویسنده در بمبئی با چاپ سنگی منتشر شد و برای دومین بار در ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱ با اجازهٔ عبدالبهاء تحت عنوان الرساله المدینه با چاپ سری در قاهره به چاپ رسید.

^۸ "Consider what a vast difference exists between modern democracy and the old forms of despotism. Under an autocratic government the opinions of men are not free, and development is stifled, whereas in democracy, because thought and speech are not restricted, the greatest progress is witnessed," Abdu'l-Bahá, *The Promulgation of Universal Peace* (Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1982), III, 197.

همهٔ ترجمه‌ها در این مقاله از نگارنده است.

^۹ دکتر حبیب مؤید، خاطرات حبیب (تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۵ بدیع)، ۳۰۶.

^۷ برای تأثیر بهائیان بر جنبش‌های روشنگرایی و مشروطیت بنگرید به تورج امینی، رستاخیز بهائیان، بازگشایی نسبت آیین‌های بابی و بهائی با جریان روشنفکری ایران، جلد اول، میرزا آقاخان کرمانی - میرزا ملکم خان (سوند: انتشارات باران، ۱۳۹۱ش/۲۰۱۲)؛ فریدون وهمن، "تأثیر دیانت بابی و بهائی بر نهضت مشروطیت ایران"، در خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (دارمشتات: عصر جدید، ۱۹۹۵)، جلد ۶، ۱۷۷-۲۰۷؛ فریدون وهمن، "نفوذ اندیشه‌های بابی و بهائی بر نهضت روشنفکری ایران"، در خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (دارمشتات: عصر جدید، ۲۰۰۵)، جلد ۱۵، ۵۸-۹۳؛

Juan R. I. Cole *Modernity and the Millennium, The genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East* (New York: Columbia University Press, 1989); Moojan Momen, "The Baha'is and the Constitutional Revolution: The case of Sari, Mazandaran 1906-1913," *Iranian Studies*, 41:3 (June 2008), 343-363.

^۶ عبدالبهاء، رسالهٔ مدینه صادره از قلم مبارک حضرت عبدالبهاء (لانگه‌ن: لجنه ملی نشر آثار امری، ۱۹۸۴)، ۱۰۸-۱۰۹ این کتاب

در همان حینی که عبدالبهاء دعوت به توجه به غرب و فراگرفتن علوم مفیده از آنجا می‌کردند، همچنان نسبت به تقلید کورکورانه از غرب نیز پرهیز و هشدار می‌دادند: "گمان می‌نمایند که به‌واسطه تقلید از اهالی غرب و به‌واسطه افکار مختلفه مشوشه اهالی ایران ترقی می‌نمایند. هیهات هیهات."^{۱۴}

جنبش‌های مردمی بالاخره مظفرالدین‌شاه را در حال اختصار مجبور کرد خواسته‌های ملت را قبول و فرمان تأسیس مجلس شورا را امضا کند. در اولین جلسه مجلس (۸ دی ۱۲۸۵ ش/۳۰ دسامبر ۱۹۰۶)، قانون اساسی تصویب شد و شاه چند روز بعد فوت کرد. در دوران سلطنت محمدعلی‌شاه (۱۲۸۶-۱۲۸۸ ش/۱۹۰۷-۱۹۰۹) مملکت دستخوش بحران‌های بزرگ شد. عهدنامه ۱۹۰۷ بین روسیه و انگلیس ایران را به مناطق نفوذ این دو قدرت تقسیم کرد و شاه امر به بمباران مجلس داد. پس از خلع محمدعلی‌شاه از سلطنت، احمدشاه، فرزند نابالغ او، را بر تخت سلطنت نشانند.

در این دوران از قرن نوزدهم که به تجاوز مسالمت‌آمیز (pénétration pacifique) معروف شده است، با بسط نفوذ قدرت‌های بزرگ جهانی کشور به زانو درآمد، فساد و فروپاشی بنیادهای اجتماعی و سیاسی کشور بدانجا رسید که مورگان شوستر، کارشناس مالی امریکایی که در ۱۲۹۰ ش/۱۹۱۱ برای اصلاح مالیه به ایران آمده بود، کتاب مشهور خاطرات سفرش به ایران را اختناق ایران (*The Strangling of Persia*) نامید.^{۱۱} اوضاع ناگوار کشورهای خاورمیانه موضوع روز بود و عبدالبهاء هیچ‌گاه درباره آن اوضاع سکوت اختیار نکرد.

۳. نظرگاه‌های عبدالبهاء درباره استعمار

مانند پدر عالیقدر خود، که در الواح ملوک و رؤساء آنها را به خلع سلاح و اتفاق بین‌المللی دعوت کرده بود، عبدالبهاء نیز در طول حیات خود وحدت عالم انسانی و صلح جهانی را اعلام و ابلاغ می‌کردند. برای عبدالبهاء، آزادی یکی از شروط تحقق صلح جهانی است و می‌فرمایند: "آزادی و برابری نسبت به عموم ملل و اقوام لازم است."^{۱۲} خواهیم دید که عبدالبهاء سلب حقوق و آزادی ملل و اقوام عرب در شمال آفریقا و فلسطین را علناً محکوم و نکوهش کرده‌اند. ایشان همچنین در مجمعی از سیاه‌پوستان امریکایی در واشنگتن تأکید می‌فرمایند:

در این دنیا چیزی پر ارزش‌تر از آزادی نیست. شما نمی‌دانید، ولی من که چهل سال در زندان بودم می‌دانم. من قدر و ارزش نعمت آزادی را می‌شناسم. شما اکنون در آزادی زندگی می‌کنید

واژ هیچ‌کس ترس ندارد. آیا چیزی پر عظمت‌تر از این هست؟ حریت، آزادی، امن و آسایش! اینها نعمت‌های لایتناهی الهی‌اند.^{۱۳}

عبدالبهاء نیز مانند پدر بزرگوارشان به دقت مراقب همه جریانات سیاسی جهان بودند و تأثر شدید خود را از حمله استعمارگران و عواقب آن به صراحت بیان می‌داشتند. در نامه‌ای خطاب به تولستوی که گابریل (جبران) دی ساسی، بهائی فرانسوی سوری‌الاصل، در ۱۹۰۱ برای او برده بود می‌فرمایند:

به آن مرد محترم [تولستوی] بگو غرب قرن‌هاست که بر شرق با سربازان و اسبان خود تاخته، تا امروز نیز می‌تازد [و مانند راهزنان] سطو می‌کند و می‌خواهد با تمام قوا به این حمله تا روز رستاخیز ادامه دهد. انبوه سربازان ایشان را می‌بینی که مثل شیران از جنگل‌های غرب به میدان‌های نبرد در شرق حمله برده‌اند. لشکری از ثروت، لشکری از صنعت، لشکری از تجارت و لشکری از سیاست، همچنین لشکری از فرهنگ (معارف) و لشکری از اکتشافات، و سربازان بی‌شمار که از غرب با سلاح‌های برنده هجوم آورده مشغول تسخیر همه مناطق شرق است. از جمله فتوحات جدیدشان چین است، و شرق را ابداً یارای مقاومت در برابر این ارتش‌های پر قدرت و سربازان بی‌شمار و قادرتمند نیست. انسان دانا پیامدهای این امر عظیم را درک می‌کند و نیازی به دلیل در این مورد ندارد. لذا شما ای مرد جلیل در عواقب این امور به دقت تفکر بفرما. آیا تصور این را می‌کنی که شرق با وسائل تدبیر و ترتیب و تعدیل [امور] بتواند در آینده در مقابل حملات غرب از خود محافظت و نگهداری بکند، هر قدر هم که این را او در نهایت مهارت و کمال انجام دهد؟ نه، قسم به پروردگار بخشنده‌ام، بلکه امور در خطری عظیم قرار دارند. و بدین سبب لازم است که اهل شرق در اکتشاف وسایل فعالی اقدام به عمل آورند، تا بدین ترتیب بتوانند از عزت و شرف و استقلال و آبروی خویش از دست تطاول‌گران

^{۱۱} عبدالبهاء، مکاتیب عبدالبهاء (مصر: مطبعة فرج‌الله الذکی: ۱۹۲۱)، جلد ۳، ۳۱۴.

^{۱۲} William Morgan Shuster. *The Strangling of Persia: Story of the European diplomacy and Oriental intrigue that resulted in the denationalization of twelve million Muhammedans, Personal narrative* (New York: Forgotten Books, 1939/1968).

^{۱۳} Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, 390.

^{۱۴} Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, 52.

غرب دفاع کنند. بلاشک همه راه‌ها بسته و وسائل مفقودند، جز قوت الهیه و قدرت ربّانیه و سطوت ملکوتیه و صولت لاهوتیه. این تنها نیرویی است که قادر بر مقاومت هرگونه هجوم و درهم‌پاشیدن هر لشکر و پراکنده‌ساختن هر عنید و شکست دادن به همه ارتش‌هاست، چنانکه این در قرن‌های نخستین [اسلام] معمول بوده است.

سپس، عبدالبهاء به حضرت مسیح اشاره می‌کنند که توانست با کلمه الهی، تنها و بدون یار و یاور، امم و ملل غرب را خاضع و خاشع سازد.^{۱۴}

واضح است که عبدالبهاء در این مکتوب نه فقط به حملات نظامی غرب از طریق اشغال و تسخیر کشورهای شرق مانند اشغال شمال آفریقا به دست فرانسه و یا اشغال مصر به توسط انگلیس اشاره می‌کنند، بلکه با اشاره به بسط نفوذ و سلطه استعمارگران غربی از راه‌های سیاسی، فرهنگی، تجاری، صنعتی و مخصوصاً مالی غیر مستقیم به امپریالیسم اشاره دارند.

با اینکه در این مقاله از اصطلاحات استعمار یا امپریالیسم استفاده شده است، تا حد اطلاع نگارنده، این اصطلاحات در نوشته‌های عبدالبهاء نیامده‌اند. چنانکه خواهیم دید، اشاره به مضمون این دو پدیده به فراوانی در آن نگارشات دیده می‌شود. اقلاً در دو جا ایشان مستقیماً به پدیده مستعمره اشاره می‌کنند. در کتاب النور الأبهی فی مفاوضات عبدالبهاء، گفتگو بر سر ناهار، مجموعه صحبت‌هایی که لورا کلیفورد بارنی، یکی از خانم‌های امریکایی بهایی، هنگام سفرهایش به عکا از ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۶ جمع‌آوری و در ۱۹۰۸ در مطبعه مشهور بریل در شهر لیدن هلند چاپ کرده بود و اغلب به مفاوضات معروف است، می‌فرمایند:

ملاحظه می‌کنی که فردی از افراد انسان گنجی اندوخته و اقلیمی را مستعمره خویش نموده، ثروت بی‌پایان یافته و منافع و واردات به مثابه سیل روان مهیا ساخته، ولی صدهزار نفر از بیچارگان دیگر ضعیف و ناتوان و محتاج یک لقمه نان مساوات و مساواتی در میان نیست. لهذا ملاحظه می‌کنی که آسایش و سعادت عمومی مختل و راحت نوع بشر به قسمی مسلوب که حیات جم غفیری بی‌ثمر، زیرا ثروت و عزت و تجارت و صنایع مختص به نفوسی معدود و سائرین در زیر بار گران مشقت و زحمت نامحدود و از فوائد و منافع و راحت و آسایش محروم.^{۱۵}

و هنگام سفرشان به امریکا در روز ۳ جون ۱۹۱۲ در ویلاق میلفورد می‌فرمایند:

فی الحقیقه این انصاف نیست که ممالک واسعه به واسطه یک نقطه واحد حکومت شود. زیرا هر قدر عدالت و کفایت و کیاست اعضای آن مرکز زیاد باشد باز از احتیاجات لازمه هر بلد و محلی اطلاع تمام ندارند و در ترقی اطراف و نواحی منصفانه نمی‌کوشند. مثلاً حالا جمیع آلمانی‌ها برلین را خدمت می‌کنند و جمیع فرانسه پاریس را خدمت می‌نمایند؛ جمیع ممالک مستعمره یک پایتخت عظیمی را زینت می‌دهد.^{۱۶}

نامه خطاب به تولستوی تصویر دقیقی از خفقان در ایران را به سبب رخنه قدرت‌های بزرگ در سیاست و اقتصاد و در امپراطوری عثمانی و در مصر قبل از اشغال ۱۸۸۱ به دست می‌دهد. همچنین، شرح دقیقی از اوضاع کنونی جهان امروز را نیز در بر دارد. این نکته که عبدالبهاء حملات غرب را منحصر به حمله‌های نظامی استعمار ندانسته، بلکه آن را شامل حمله اقتصادی و مالی امپریالیسم بر علیه کشورهای به ظاهر فقیر، و در حقیقت غنی جهان سوم از نظر ثروت‌های هنگفت منابع طبیعی می‌دانند، در خطابات دیگر ایشان نیز آشکار است. در یکی از خطباتی که چندی قبل از شروع جنگ جهانی اول با حضور قنصل آلمان در فلسطین ایراد کردند، می‌فرمایند: "در این وقت دول متصل در تدارک حربیه می‌کوشند و اگرچه به ظاهر حرب نیست، ولی فی الحقیقه حرب دائمی مالی است."^{۱۷}

دو نکته دیگر که اهمیت دارد یکی فتوحات صدر اسلام است که با تمجید و تحسین کامل نه فقط در این نامه به

^{۱۴} عبدالبهاء، من مکاتیب عبدالبهاء (البرازیل: دارالنشر البهائیه، ۱۹۸۲)، ۷۹-۸۰. همچنین بنگرید به عبدالحسین آواره، الکواکب الدرّیه فی مآثر البهائیه (مصر: مطبعه السعاده، ۱۹۱۴)، جلد ۲، ۶۷-۶۸. برازندگی کلمات در اینجا و در بقیه متن از نگارنده است. برای الواح تولستوی بنگرید به

Luigi Stando, *Leo Tolstoy and the Bahá'í Faith* (Oxford: George Ronald, 1985), 22ff; Moojan Momen (ed.), *The Báb and Bahá'í Religions 1844-1944* (Oxford: George Ronald 1981), 54f.

^{۱۵} النور الأبهی فی مفاوضات عبدالبهاء، به اهتمام کلیفورد بارنی (لیدن: مطبعه بریل، ۱۹۰۸)، نسخه اینترنتی، ۲۰۷.

^{۱۶} میرزا محمود زرقانی، بدایع الآثار (چاپ ۳؛ لانگنهاین: لجنه ملی نشر آثار امری، ۱۹۸۷)، جلد ۱، ۱۱۳-۱۱۴. نگارنده از آقای نعیم نبیل اکبر برای جلب توجه به این فقره سپاس‌گزار است.

^{۱۷} عبدالبهاء، مجموعه خطابات حضرت عبدالبهاء، سه قسمت در یک جلد (لانگنهاین: لجنه ملی نشر آثار امری، ۱۹۸۴)، جلد ۳، ۳۷-۳۸، (۷۱۳).

تولستوی، بلکه در بسیاری مواقع دیگر ذکر شده است. دیگر جریان‌ات روز و حمله انگلیس و قوای غرب به چین در نیمه دوم قرن نوزدهم است که در آن مکتوب بدان اشاره شده است. خواهیم دید که عبدالبهاء مستمراً در خطابات و مکاتیب یا در مجالس شبانه در منزلشان به وقایع و امور سیاسی اشاره می‌کرده‌اند، چه در رابطه با جنگ‌های بالکان یا حملات ایتالیا و اشغال لیبی و چه درباره برنامه‌های شبه‌نظامیان صهیونیستی و به‌خصوص تأسیس مستعمرات وکلنی‌های یهودی‌نشین در فلسطین. همه این اشارات و نظرگاه‌های عبدالبهاء قاطع و واضح‌اند و سوء فهم‌پذیر نیستند.

برای عبدالبهاء، اروپا به‌رغم تفوق در مادیات، از نظر روحانی عقب افتاده و تاریک بوده و فقط درگیر تنازع بقا است. در نامه‌ای خطاب به جناب سلام در چین می‌فرمایند: “در جهان اروپ مدینت طبیعیه خیمه برافراخته و لکن چقدر تاریک است. جمیع افکار متوجه منازعه در بقا است. هر روز تجدید سلاح است و تزیید مواد التهاب.”^{۱۸}

مرتب به این نکته اشاره می‌کنند که اروپا انبار مواد منفجره شده است و اروپاییان فقط در فکر تسخیر و اشغال کشورهای دیگرند. در “نطق مبارک ۲۹ ذی‌قعدة ۱۳۲۹ در منزل مبارک پاریس برابر با ۲۰ نومبر ۱۹۱۱” هنگام سفرهایشان به غرب می‌فرمایند:

در ازمنه سابقه که چنین ترقیات مادیه نبود، به این شدت هم خون‌ریزی نبود. توپ کروپ نبود. تفنگ موزر نبود. متراویوز دینامیت نبود. مواد جهنمی نبود. کشتی‌های زره‌پوش و کشتی‌های توربیت نبود. حالا که مدینت مادیه ترقی کرده این آلات آفات بنیان بشر نیز ترقی کرده. حال از این مواد جهنمی عموم اروپا مهیای التهاب است، زیرا از مواد التهابیه پر است. خدا نکند آتش بگیرد، اگر آتش بگیرد کره ارض زیر و زبر می‌شود.^{۱۹}

و همچنین در نطقی که در ۵ سپتامبر ۱۹۱۲، هنگام سفرشان به امریکا در کلیسای متودیسست مونترئال کانادا ایراد کردند می‌فرمایند:

اروپا انبار باروت است در انتظار یک جرقه. ملل اروپا بر علیه یکدیگر صف‌آرایی کرده‌اند و کمترین شراره‌ای همه آن قاره را به آتش خواهد کشید. آلات و وسائل حرب و مرگ به نحو غیر قابل وصفی روی به ازدیاد رفته و بار هزینه‌های جنگی باعث بر تحمیل مالیات طاق‌فرسایی بر دوش کشورها شده

است... رنجبران و زحمتکشان بی‌بضاعت و بی‌گناه و بدبخت را از طریق مالیات هنگفت مجبور به فراهم ساختن مهمات و تسلیحات برای دولت‌هایی می‌کنند که جز تسخیر و اشغال سرزمین‌ها و غلبه بر رقیبان خود چیزی در نظر ندارند.^{۲۰}

آشکار است که عبدالبهاء با پدیده استعمار و “تسخیر و اشغال سرزمین‌ها” به‌شدت مخالفت می‌ورزیدند. ایشان همچنین با نظر منفی به بالارفتن احساسات ملی‌گرایی و ناسیونالیسم در اروپا می‌نگرند و آن را مقدمه جنگ و حملات جدید می‌دانند. در یکی از خطاباتشان در لژ تیوزفیس‌های شهر نیویورک در ۳۰ می ۱۹۱۲ می‌فرمایند:

دول بر سبیل مثال می‌پندارند که نظم جنگ مایه ترقی و پیشرفت است... حمله و فتح و تسخیر اراضی دیگران، چپاول اموال و سرزمین‌های آنان، ریختن خون‌ها و بی‌رحمی به آنها باعث بر ترقی روز افزون و سعادت ملت پیرومند است. لیکن این اشتباه فاحش است.^{۲۱}

عبدالبهاء در سفر غرب از مشاهده رشد بی‌سابقه ملی‌گرایی بسیار غمناک بودند، زیرا چنین گرایشی را سرچشمه بدبختی‌ها و فاجعه‌های آینده می‌دانستند. در جواب نامه‌ای به تاریخ ۱۱ فوریه ۱۹۱۶ می‌نویسند:

در وقتی که من در اروپا بودم، هر ملتی می‌گفت وطن، وطن، وطن. من می‌گفتم جانم، این چه خبر است؟ این همه هیاهو از کجاست؟ این وطنی که شما برای آن داد و فریاد می‌کنید روی زمین است، وطن انسان است، هرکس در هر جا ساکن شود وطن او است. خدا این زمین را تقسیم نکرده است. جمیع یک کره است. این حدود که شما تعیین کرده‌اید، این حدود وهمی است. حقیقت ندارد. مثل آن است که در این اطاق یک خطوط حدود وهمی بکشیم و نصف آن را آلمان و نصف دیگری را انگلیس و فرانسه بگوییم. خطوط وهمی که ابداً وجود ندارد.^{۲۲}

^{۱۸}عبدالبهاء، مجموعه خطابات، جلد ۳، ۴۹ (۷۲۵)؛ نیز ۱۰۶.

^{۱۹}عبدالبهاء، مجموعه خطابات، جلد ۱، ۱۹۴. برای جبه‌خانه باروت بنگرید به زرقانی، بدایع الآثار، جلد ۲، ۴۰؛ عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۳، ۱۲ و ۱۹۷؛ عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۴، ۱۱۵؛ عبدالبهاء، مجموعه خطابات، ۲۰۰، ۲۷۳، ۱۷۶، ۱۷۹، ۷۲۵ الخ. شماره صفحات براساس شماره‌های لاتینی صفحات مجموعه.

^{۲۰}Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, 317.

^{۲۱}Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, 156 ff.

^{۲۲}عبدالبهاء، مجموعه خطابات، ۳۳۹ (۷۱۵)؛ عبدالبهاء، من مکاتیب عبدالبهاء، دارالنشر البهائیه، البرازیل، ۱۹۸۲، جلد ۱، ۲۱۳.

همانجا نیز می‌فرمایند: "و این فکر وطن اگر در ضمن دائرهٔ محصوره ماند، سبب اول خرابی عالم است. هیچ عاقلی و هیچ منصفی اذعان باین اوهام ننماید."^{۳۳} در نظر عبدالبهاء، اروپا تمدن اخلاقی ندارد و پیروزی‌های نظامی‌اش ناپایدار است:

آیا طوائف و قبائلی که مغایر شیم حسنهٔ عالم انسانی این‌گونه امور موحشه در مابینشان جاری است، چگونه سزاوار است که ادعای تمدن حقیقی کامل تام نمایند. علی‌الخصوص که نتیجه از این امور مأمول نه الا تغلب و تسلط موقت. حالی و چون این نتیجه باقی و پایدار نه، لهدا نزد اولی‌الالباب تقید و اهتمام را سزاوار نیست.^{۲۴}

مردمان اروپا فقط همت می‌کنند سرزمین دیگران را اشغال کنند و همدیگر را نابود سازند. می‌فرمایند:

و اهالی اروپا در درجات عالیة تمدن اخلاق ترقی نموده‌اند، چنانچه از افکار و اطوار عمومی ملل اروپا واضح و آشکار است. مثلاً ملاحظهٔ نمائید که الیوم اعظم آمال دول و ملل اروپا تغلب و اضمحلال یکدیگر است و در کمال کُره باطن باظهار منتهی درجهٔ الفت و محبت و اتحاد مشغول.^{۲۵}

در نطق دیگری به تاریخ ۱۱ ذی‌قعدة ۱۳۲۹، مطابق ۲ نوامبر ۱۹۱۱، در پاریس مجدداً تکرار می‌کنند که اروپا فقط از لحاظ مادیات و نه معنویات و روحانیات ترقی کرده است: "من به اروپا و پاریس آمدم، ملاحظه کردم اروپا در مادیات نهایت ترقی را دارد و لکن روحانیات تأثیر و نفوذش چنانکه باید و شاید موجود نیست."^{۲۶}

۴. مقاومت بر علیه استعمار حق مشروع است

جنگ و خون‌ریزی به صورت اساسی نزد عبدالبهاء مذموم است. "حرب ممت است و صلح حیات" را ایشان مرتب تکرار می‌کنند.^{۲۷} همچنین است "حرب آفت عالم انسانی است."^{۲۸} به نظر ایشان، همهٔ ملل بایست همگام و در یک زمان خلع سلاح شوند و تا حدی پیش می‌روند که می‌فرمایند تسلیحات به‌خودی خود جنگ‌آورند.^{۲۹} لیکن برای این امر استثناء هم هست؛ پرسبیل مثال، هنگامی که کشوری در معرض تعدی قرار گرفته یا به اشغال قوای خارجی درآید. در رسالهٔ مدینه، عبدالبهاء به حملات سرداران متعددی اشاره می‌فرماید که در تاریخ دست به کشورگشایی زده‌اند:

ملاحظه فرمایید که در امکان چه بسیار ملوک جهانگیر بر سریر کشورستانی مستقر گشتند. از آن جمله هلاکو خان و امیر تیمور گورکان که فی‌الحقیقه

قطعهٔ عظیمهٔ آسیا را در قبضهٔ تصرف آوردند و اسکندر رومی و ناپلئون اول که دست تطاول را بر سه قطعه از قطعات خستهٔ عالم گشودند.^{۳۰}

عبدالبهاء در این فقره حملهٔ ناپلئون به مصر و فلسطین (عکا) را در ۱۷۹۸-۱۷۹۹ به روشنی "دست تطاول گشودن" می‌نامند؛ یعنی دست‌اندازی غیر مشروع و توأم با جور و ستم و ظلم و تعدی. این لفظ را می‌توان برابر تجاوز (جنسی) همراه با زور دانست و شاید مانند اصطلاح سابق الذکر (pénétration pacifique) معنای تجاوز جنسی مسالمت‌آمیز نیز می‌دهد و نشان‌دهندهٔ شدت مخالفت و تنفر ایشان از این‌گونه حملات استعمارگرانه است.

در بخش دیگری از همان رساله، تا جایی پیش می‌روند که جنگ و مبارزه علیه این چنین عملیاتی را "جوهر عدل" می‌نامند. می‌بینیم که نظریهٔ عبدالبهاء بسیار نزدیک به طرح جنگ عادلانه (bellum iustum) است که از ایام یونانیان و رومیان مطرح بوده است. ایشان به نبردهای صلاح‌الدین ایوبی علیه صلیبیون اشاره می‌کنند: "که با سپاه بی‌شمار هجوم بر بریه‌الشام و مصر نمودند... تا اینکه صلاح-الدین ملک منصور ایوبی... بکلی ملوک و عساکر اروپا را از ممالک و سواحل بریه‌الشام و مصر اخراج نموده، مأیوس و منکوب بممالک اروپا مراجعت نمودند."^{۳۱} پس جنگی مانند نبردهای صلاح‌الدین بر علیه صلیبیون، به منظور دفاع و به هدف عقب راندن لشکر بیگانگان متعدی و آزادی و رهایی ملت و کشور، می‌باید بر اساس بیانات عبدالبهاء جنگ عادلانه شمرده شود. می‌فرمایند:

بلی جهانگشایی و کشورستانی ممدوح و بلکه در بعضی اوقات جنگ بنیان اعظم صلح است و تدمیر [ویرانی] سبب تعمیر. مثلاً شهریار بزرگواری اگر در مقابل عدوی باغی طاغی [دشمن ستمگر سرکش] صف جنگ بیاراید و یا آنکه به جهت جمع شمل [جمع آوردن] هیئت و ممالک متشتتهٔ پراکنده سمند [اسب] همت را در میدان جلاادت و شجاعت برانگیزد خلاصه محاربه‌اش مبنی بر نوایای صالحه

^{۳۳} عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۳، ۱۰۵؛ نیز عبدالبهاء، من مکاتیب، جلد ۱، ۲۱۳.

^{۳۴} عبدالبهاء، رسالهٔ مدینه، ۷۴-۷۵.

^{۳۵} عبدالبهاء، رسالهٔ مدینه، ۷۱.

^{۳۶} عبدالبهاء، مجموعهٔ خطابات، جلد ۱، ۱۰۰ (۱۰۷).

^{۳۷} عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۳، ۱۰۱، ۲۵۹، ۲۷۰، ۲۸۰ و ۳۶۴ الخ.

^{۳۸} عبدالبهاء، مجموعهٔ خطابات، جلد ۳، ۴۴ (۷۲۰).

^{۳۹} H. M. Balyuzi, 'Abdu'l-Bahá. The Centre of the Covenant of Bahá'u'lláh (Oxford: George Ronald, 1987), 258.

^{۳۰} عبدالبهاء، رسالهٔ مدینه، ۷۹.

^{۳۱} عبدالبهاء، رسالهٔ مدینه، ۱۰۷-۱۰۸.

باشد فی الحقیقه این قهر عین لطف و این ظلم جوهر عدل و این جنگ بنیان آشتی است.^{۳۳}

[حتماً آن گرگ را منع می فرمودند.^{۳۰} و آنگاه تأکید می کنند که احیاناً شاید وضعیتی پیش آید که حتی خودشان هم مجبور به دفاع بشوند:

باری قوام هیأت اجتماعیّه بعدل است نه عفو. پس حضرت مسیح را مقصد از عفو و سماح نه اینست که اگر ملل سائره بر شما هجوم کنند خانمان شما را بسوزانند، اموال را غارت کنند، بر اهل و عیال و اولاد تعدی نمایند و هتک ناموس کنند، شما در مقابل آن لشکر ستمکار تسلیم شوید تا هر ظلم و تعدی مجری دارند. بلکه مراد حضرت مسیح معامله خصوصی در میان دو شخص است که اگر شخصی بدیگری تعدی نماید، متعدی علیه باید عفو نماید، اما هیأت اجتماعیّه باید محافظه حقوق بشریه نماید. مثلاً اگر کسی بر نفس من تعدی کند و ظلم و جفا روا دارد و زخم بر جگرگاه زند ابداً تعرض ننمایم، بلکه عفو نمایم ولی اگر کسی بخواهد به این سید منشادی تعدی کند البته ردع و منع نمایم. هر چند در حق ظالم عدم تعرض به ظاهر رحمت است، لکن در حق جناب منشادی ظلم است. مثلاً اگر الآن شخص عربی متوحش وارد این محل شود و با سیف مسلول [شمشیر از نیام کشیده] بخواهد تو را تعرض کند و زخم زند و قتل نماید، البته منع نمایم و اگر تو را تسلیم او نمایم این ظلم است نه عدل. اما به شخص من اگر اذیت نماید عفو کنم.^{۳۱}

عبدالبهاء همچنین انتقادهایی را که معمولاً از حضرت محمد در غرب می شود مطرح می کنند و می فرمایند:

شما بانصاف ملاحظه کنید اگر حضرت مسیح در چنین موقعی بود، در بین چنین قبائل طاغیه متوحشه و سیزده سال با جمیع حواریین تحمل هر جفایی از آنها می فرمود و صبر می کرد و نهایت از وطن مألوف از ظلم آنان هجرت به بیابان می نمود و قبائل طاغیه باز دست بر نداشته، تعاقب می کردند و بر قتل عموم رجال و نهب [غارت] اموال و اسیری نساء و اطفال می پرداختند، آیا حضرت مسیح در مقابل آنان چه نوع سلوک می کردند؟ این اگر بر نفس حضرت وارد، عفو و سماح می نمودند و این عمل عفو بسیار مقبول و محمود. ولی اگر ملاحظه می کرد که ظالم قاتل خونخوار جمعی از مظلومان را قتل و غارت و اذیت خواهد کرد و نساء و اطفال را اسیر خواهد نمود، البته آن مظلومان را حمایت و ظالمان را ممانعت می فرمود، پس اعتراض بر حضرت محمد چیست؟^{۳۲}

در آثار عبدالبهاء، بر حق انسان برای مقاومت در مقابل

این مبداء جنگ عادلانه را بهاء الله نیز در کتاب اقدس تشریح کرده اند. می فرمایند که شکستگان را با دستان عدالت التیام دهید، اما صحیح ظالم را با تازیانه های فرمان های خداوند فرمان گذار خردمندتان در هم بکوبید: "اجبروا الکسیر بایادی العدل و کسروا الصحیح الظالم بسیاط اوامر ربکم الامر الحکیم." (بند ۸۸) عبدالبهاء در بخش های دیگری از خطاباتشان نیز اشاره به جنگ های صلیبیون می فرمایند. در یکی از خطاباتشان در گرین ایگر امریکا، بر سبیل مثال شرح می دهند چطور صلیبیون برای دوستان سال با لشکریان بی شمار متعصب و تحت رهبری پادشاهان خونخوار به قصد تسخیر شرق و درآوردن بیت المقدس از دست مردمان مسلمان می آمدند و خون شریکان را می ریختند، لیکن عاقبت و بعد از فجایع بی حد و حساب و صدها هزار کشته عقب رانده و مجبور به برگشت شدند.^{۳۳}

عبدالبهاء در بسیاری از بخش های آثارشان بر این حق مقاومت بر علیه تعدی ظالمان تأکید می کنند. بر حسب فرمایشاتشان، رفتار مهربانانه با ظالم و خائن و سارق جایز نیست:

پس به جان و دل باید بکوشید تا به عالم انسانی من دون استثناء محبت و مهربانی نمائید، مگر نفوسی که غرض و مرضی دارند. با شخص ظالم و یا خائن و یا سارق نمی شود مهربانی نمود، زیرا مهربانی سبب طغیان او می گردد نه انتباه او. کاذب را آنچه ملاطفت نمایی بر دروغ می افزاید. گمان می کند که نمی دانی و حال آنکه می دانی، ولی رأفت کبری مانع از اظهار است.^{۳۴}

و در کتاب مفاوضات به حکم عفو و بخشش نزد عیسی مسیح اشاره می کنند و می فرمایند:

پس اینکه حضرت مسیح می فرماید که اگر کسی طرف راست تو را بزند طرف چپت را بیاور، این مقصد تربیت ناس بود نه مقصد اینست که اگر چنانچه گرگی میان گله بیفتد و بخواهد جمیع آن گله گوسفند را بدرد، آن گرگ را اعانت نکند. بلکه اگر حضرت مسیح می دیدند که گرگی داخل گله شده است و جمیع گله را محو خواهد نمود، لابد

^{۳۳} عبدالبهاء، رساله مدینه، ۸۳-۸۴.

^{۳۴} Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, 265.

^{۳۵} عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۳، ۲۱۱.

^{۳۶} مفاوضات، ۲۰۳.

^{۳۷} مفاوضات، ۲۰۳-۲۰۴.

^{۳۸} مفاوضات، ۱۶.

ظلم و تعدّی و مشروعیت مرتب و به دفعات تأکید شده است. می‌فرمایند:

مثلاً اگر انسان حرص در تحصیل علوم و معارف داشته باشد و یا آنکه حرص در رحم و مروّت و عدالت داشته باشد، بسیار ممدوح [پسندیده] است و اگر بر ظالمان خونخوار که مانند سیاح [حیوانات] درنده هستند قهر و غضب نماید، بسیار ممدوح است.^{۳۸}

شاید بر اساس چنین دیدگاهی است که بهائیان هر چند هم کم، ولی گاه به گاه دست به مقاومت زده‌اند. از آن جمله است هنگامی که گروهی از قزاقان اشتیاردی بهائی بدون امر سردار روسی‌شان به مردمانی که به تحریک علما در ۱۹۰۲ و ۱۹۰۳ در محله سر قبر آقا قبرها و منازل بهائیان را خراب می‌کردند،^{۳۹} با شمشیرهای کشیده، حمله برده و آنها را دفع کردند. یا هنگامی که اسماعیل، یکی از بهائیان حصار، به جمعی از غوغائیان که به تحریک آخوندی به او حمله کرده بودند تیراندازی کرده و آنها را متفرق می‌سازد.^{۴۰}

بلاشک مشارکت فعالانه سردارانی بهائی امثال قاسم-خان هژبرالدوله، میرزا علی‌خان سردار فاتح یا لطفعلی-خان سردار جلیل در انقلاب مشروطیت نیز بر همین امر دلالت دارد. آنها نه فقط بر علیه نظامیان محمدعلی‌شاه مبارزه کردند و از ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۳ آنها را در ساری مغلوب نیز ساختند، بلکه در رأس قوای خود نیز هر وقت به بهائیان حمله غوغا می‌شد یاری می‌رساندند یا چنانکه بهائیان ساری در غوغای عاشورای ساری دست به دفاع از خود زدند و سردار جلیل در رأس سواره‌های خود به مهاجمان حمله کرد و آنها را متفرق ساخت.^{۴۱} مثال دیگری آشوبی بود که آخوندها در دسامبر ۱۹۲۰ و ژانویه ۱۹۲۱ علیه بهائیان شیراز برپا کرده بودند. ده جوان بهائی در کنج میدانی قایم شدند که مغازه یکی از بهائیان در آن قرار داشت و «هنگامی که جمعیت

فرارسید آنها با چوبدستی و سنگ یورش بردند و جمعیت را متفرق کردند و مغازه مذکور را از حمله نجات دادند.^{۴۲} بلاشک تحقیقات گسترده‌تر مثال‌های

بیشتری را در این زمینه آشکار خواهد ساخت. شاید همین اعتقاد به حق مقاومت در مقابل طغیان [ظالمان] و مستبدین توضیح بدهد که چرا عبدالبهاء پشتیبانی خویش را از احسان‌الله‌خان دوستدار، انقلابی و مشروطه‌خواه نامدار بهائی که همراه مجاهدین در ۱۹۰۹ در فتح تهران شرکت کرده بود دریغ نکرد.^{۴۳} احسان‌الله‌خان همچنین از مؤسسين کمیته مجازات و مسئول اعدام یکی از روحانیون هم‌دست قوای اشغالی انگلیس در ۱۹۱۷ بود.^{۴۴} او که از طرفداران سرسخت انقلاب اکتبر روسیه بود، در رأس قوای انقلابی قفقاز و به همراه لشکر شوروی در ژوئن ۱۹۲۰ به مناطق شمال ایران وارد شد و جمهوری شوروی ایران را در سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۲۱ تأسیس کرد. عبدالبهاء در پیامی که گویا در جواب عریضه‌ای از احسان‌الله‌خان به او خطاب شده و نزد خاندان دوستدار و کنیری از بهائیان ایران معروف است، می‌گویند: «هو الله. ای احسان‌الله. ای حافظ اغنام و ای میرغضب سلیمانی. هر چه می‌خواهی بخواه و هر چه می‌کنی بکن. عبدالبهاء عباس.» با اینکه تاریخ این پیام نامعلوم است، از متن برمی‌آید که در زمینه فعالیت‌های انقلابی احسان‌الله‌خان، «میرغضب سلیمانی»، است.^{۴۵}

برای عبدالبهاء این پشتیبانی چیزی جز مقاومتی ممدوح بر علیه نظام فساد و استبداد در ایران نبود. در همین حال، این مخالفت‌های بنیادین با ظلم و استبداد و تعدی مانع از احترام بهاء‌الله و عبدالبهاء به مقام شاه یا رابطه احترام‌آمیز آنها با رجالی امثال امین‌السلطان نبود که تا حد فراوانی در ایمان راسخ ایشان به ضرورت نصیحت و هدایت همه مردمان ریشه داشت. عبدالبهاء بر سبیل مثال در کتاب تذکره الوفاء که شرح حال قدمای بهائیان است می‌نویسند، هنگامی که امین‌السلطان، از دشمنان دیرینه بهائیان، باعث آزادی تعدادی از زندانیان بهائی می‌شود، بهاء‌الله از او تشکر کرده، پیام نصیحت‌آمیزی

Iran, 1920-1921 (Pittsburgh and London: University of Pittsburgh Press, 1995), 461.

^{۳۸} بهرامی، خاطرات، ۵۲۵-۴۸۷. نقل از ۴۹۴؛ ملک الشعراء بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران: انقراض قاجاریه (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷)، ۲۴-۳۲؛ ابراهیم فخرانی، سردار جنگل: میرزا کوچک‌خان (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۸)، ۳۳۹-۳۴۷.

^{۳۹} برای نقش احسان‌الله‌خان بنگرید به Kamran Ekbal, "Ihsānu'llāh Khān Dūstārd, die Kaukasischen Revolutionäre und die Gründung der Sozialistischen Sowjetrepublik Iran 1920-1921," in Fikret Adanir und Bernd Bonwetsch, *Osmanismus, Nationalismus*

^{۳۸} مفاوضات، ۱۶۳-۱۶۴.

^{۳۹} مؤثران مؤمن، «تاریخ دیانت بهائی در طهران»، پیام بهائی، شماره ۳۸۰ (ژوئیه ۲۰۱۱)، ۳۸.

^{۴۰} حسن فزادی، تاریخ دیانت بهائی در خراسان (دارمشتات: عصر جدید، ۲۰۰۷)، ۲۸۲-۲۸۴؛ اسدالله فاضل مازندرانی، ظهور الحق، جلد ۸، ۱۱۸-۱۲۰. ^{۴۱} مازندرانی، ظهور الحق، جلد ۸، ۴۳۵.

^{۴۲} مؤثران مؤمن، «تاریخ دیانت بهائی در شیراز»، پیام بهایی، شماره ۳۸۸ (مارس ۲۰۱۲)، ۳۷-۳۸.

^{۴۳} عبدالله بهرامی، خاطرات: از آخر سلطنت ناصرالدین‌شاه تا اول کودتا (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۳)، ۴۹۴؛ نیز

Cosroe Chaqueri, *The Soviet Socialist Republic of*

برای او می‌فرستند.^{۴۶}

اگر اقدام کنند، مسلم است که منبعث از همت محض و حمیت و غیرت صرف است. هیچ مقصدی ندارند.^{۴۷}

عمر جمهوری سوسیالیستی گیلان کوتاه بود و ارتشیان سلطنت‌طلب ایران به همراه نظامیان انگلیس در عملیاتی مشترک به آن خاتمه دادند. سرکرده نظامیان ایران رضاخان بود، شخصی که در مدتی کوتاه بعد از این واقعه تخت و تاج مملکت را به تصرف خویش درآورد و دودمان پهلوی را بنیاد گذاشت.

(شخصی پرسید در باب جنگ بزرگ که بعضی منتظرند مابین دول عالم اتفاق افتد). فرمودند: لابد خواهد شد، اما امریکا داخل نمی‌شود. این جنگ در اروپا می‌شود. شما یک گوشه‌ای را گرفته‌اید کار به کار دیگری ندارد. نه به فکر گرفتن قطعات اروپا هستید، نه کسی طمع آن دارد که زمین شما را بگیرد. راحت هستید، زیرا محیط اتلانتیک یک قلعه طبیعی بسیار محکمی است.^{۴۸}

نظرگاه انتقادی عبدالبهاء، به‌خصوص درباره استعمار و حملات آن به کشورهای شرق، بازنمای علت تحسین و تمجید فوق‌العاده ایشان از ایالات متحده امریکا است. در ابتدای قرن بیستم و مخصوصاً در دوران ریاست وودرو ویلسن، امریکا شدیداً از حق خود مختاری و آزادی ملت‌های تحت استعمار صحبت می‌کرد. بی‌جهت نیست که بسیاری از ملل و اقوامی که زیر سلطه استعمار بودند با تقدیر و تحسین به آن کشور چونان حامی آزادی در دنیا و مدافع حقوق ملت‌های ضعیف در دستیابی به استقلال و حاکمیت ملی خود می‌نگریستند. برای آنها امریکا قدرت جهانی جدیدی بود که نه مستعمراتی داشت و نه به مستعمره‌سازی کشورهای دیگر طمع کرده بود. البته چنین قضاوتی تا حدی خلاف واقعیت بود.

با این حال، در خطابه‌ای با اشاره به حمله انگلیس به عثمانی در ۱۹۱۵ و با توجه به سابقه جنگ‌های امریکا در ۱۸۹۸ که منجر به اشغال کوبا، اسپانیا، فیلیپین، پرتوریکو و گوآم شد می‌فرمایند:

عبدالبهاء در یکی از خطابه‌های خود در مجمع صلح جهانی به تاریخ ۱۲ می ۱۹۱۲ در نیویورک می‌فرماید:

این حرب کنونی حرب نیست، خداع است. این خون‌ریزی با حیله و تزویر است، زیرا جمیع حصر به آلات و ادوات شده. اگر محاربه با شمشیر می‌بود اسلام غالب بر عالمیان می‌شد. شجاعت اسلام مشهور است، ولی حالا انسان حرب نمی‌کند. این همه خون‌ریزی‌ها با آلات و ادوات می‌شود. در محاربه امریکا با اسپانیا یک نفر امریکایی کشته نشد. حرب کردند، غالب هم شدند، ولی یک نفر زخمی نشد.^{۴۹}

لهذا من آرزویم چنان است که اول پرتو صلح از امریکا به سایر جهات برافتد. اهالی امریک بهتر از عهده برآیند، زیرا مثل سایرین نیستند. اگر انگریز [انگلیس] بر این امر برخیزد، گویند به جهت منافع خویش مبادرت باین امر نموده. اگر فرانسه قیام نماید، گویند به جهت محافظت مستعمرات خود برخاسته. اگر روس اعلان کند، گویند برای مصالح سلطنت خود تکلم کرده. اما دولت و ملت امریکا مسلم است که نه خیال مستعمراتی دارند نه در فکر توسیع دائره مملکت هستند و نه در صدد حمله به سائر ملل و ممالک. پس

در این متن کاملاً آشکار است که به نظر عبدالبهاء، جنگ‌هایی که ابرقدرت‌های استعمارطلب با پیشرفته‌ترین سلاح‌های کشنده بر علیه ملل ضعیف راه می‌اندازند، جنگی ناجوانمردانه است. ایشان از جنگ

und der Kaukasus, Muslime und Christen, Türken und Armenier im 19 und 20 Jahrhundert (Wiesbaden: Reichert Verlag, 2005), 237-252.

نگارنده از آقای فرزین دوستدار در لوکزامبورگ که متن این لوح را سال‌ها پیش در اختیارش گذاشت بسیار سپاس‌گزار است. برای خاطرات احسان‌الله‌خان بنگرید به

Edith Ybert-Chabrier, "Gilan, 1917-1920: The Jengelist Movement According to the Memoirs of Ihsan Allah Khan," in *Central Asian Survey*, 2 (1983), 37-61.

^{۴۶} جمال مبارک قبل از صعود فرمودند اگر نفسی به ایران رود و از

عهده برآید به امین‌السلطان این پیام برساند که همتی در حق اسیران نمودی ... پس تا توانی خدمت به دیوان الهی نما تا به ایوان رحمانی راه یابی و بنیانی بنهی که پایان ندارد. عبدالبهاء، تذکره الوفاء فی ترجمه حیه قدماة الاحباء (حیفا: المطبعة العباسیه، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۴)، ۲۰۹.

^{۴۷} Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, 121 f;

عبدالبهاء، مجموعه خطابات، جلد ۲، ۶۹-۷۰ (۳۷۲).

^{۴۸} عبدالبهاء، مجموعه خطابات، جلد ۲، ۱۱۸-۱۱۹ (۴۲۱-۴۲۲)؛

عبدالبهاء، خطب عبدالبهاء فی اوربا و امریکا (بیروت: دار الريحاني، ۱۹۷۲)، ۲۹۶ (۳۰۵).

^{۴۹} مؤید، خاطرات حبیب، ۲۹۵.

اعراب در صدر اسلام تمجید می‌کنند که با شمشیری به دست و با نور ایمان در قلب جهان را فتح کردند. آن جنگ مردانگی و بسالت (دلیری) بود، این جنگ حیلہ و تزویر است. در سالیان اخیر شاهد جنگ‌هایی بوده‌ایم که با بمباران‌های بی‌امان در آنها هزاران زن و مرد و کودک قتل عام شده‌اند و سپاه تجاوزگر بیش از اندکی تلفات نداشته است. چنین جنگ‌هایی از دید عبدالبهاء "حیلہ و تزویر" است یا یک فرق: امروز عبدالبهائی نیست که این‌گونه جنگ‌ها را محکوم کند.

۵. اطاعت از حکومت و مسئله فعالیت‌های سیاسی
آنچه گفتیم واضح می‌سازد که عبدالبهاء هر نوع ظلم یا تعدی استعمارگران را نگوشت و از حق مقاومت بر علیه این‌گونه تجاوزات دفاع می‌کردند. مثل پدر بزرگوارشان، ایشان هم به وقایع و اتفاقات سیاسی روز اشاره و دیدگاه‌های خویش را در آن باره با صراحت و به صورتی علنی و واضح مطرح می‌کردند: از جریان‌های سیاسی ایران و عثمانی تا جنگ‌های بالکان و از حمله به چین و اشغال لیبی تا روش‌های فرقه‌های شبه‌نظامی صهیونیستی در تشکیل مستعمرات خود در فلسطین و آواره کردن مردمان آن و حتی تا پشتیبانی از احسان‌الله‌خان دوستدار و برنامه‌های انقلابی او. حال چگونه می‌شود این‌گونه مسائل را با اصل عدم دخالت در سیاست، که از تعالیم اساسی آئین بهائی است، تطبیق داد؟ به نظر عبدالبهاء، برای این اصل نیز مثل بسیاری اصول دیگر استثناء وجود دارد. در پاسخ یکی از بهائیان غرب که جويا شده بود چگونه می‌شود از حکومت ظالم و مستبد اطاعت کرد، تأکید می‌کنند که "اطاعت باید در مقابل دولت عادلانه باشد:

مردم نموده بودی چگونه می‌شود که حکومت غیر عادلانه را اطاعت و متابعت نمود. مقصد از حکومت متبوعه حکومت عادلانه است که محافظت حقوق عموم بشر می‌نماید و حکومت مشروطه است که در تحت قوانین متبوعه است.^{۵۰}

براساس این متن صریح واضح است که اطاعت باید به حکومت عادلانه و مشروطه متمسک به قانون اساسی محدود شود، و در این حال حتی همکاری با حکومت

ظالم و مستبد جائز نیست. ناصرالدین‌شاه بر سبیل مثال مستبد خطاب می‌شود و مقاومت احسان‌الله‌خان بر علیه استبداد قاجارها بدین علت مرغوب و مشروع دانسته می‌شود.^{۵۱} از این لحاظ عبدالبهاء مستمرا بهائیان را دعوت به اطاعت از سلطنت و حکومت "عادلانه" می‌کنند: "و همچنین دائماً تشویق و تحریص کل احباً [بهائیان] به موجب نصوص قاطعه الهیه بر اطاعت و خدمت سریر سلطنت عادلانه شهریاری"^{۵۲} و حتی خواستار آن می‌شوند که مقابل ملوک عادل مثل کینز و برده و مملوک رفتار کنند: "ملوک عادل را مملوک باشند و امیر باذل [بخشنده] را رعیت خوش سلوک."^{۵۳} بر این اصل، یعنی اطاعت از حکومت عادلانه و ملک عادل، همچنین در رساله سیاسیة نیز تأکید شده است: "و مرکز رتق و فتق این قواء سیاسیة و محور دائرة این موهبت ربانیه خسروان عادل و امنای کامل و وزرای عاقل و سران لشکر باسل [شجاع] هستند"^{۵۴}

آنگاه عبدالبهاء برای تأکید بر این موضوع بیانی از بهاء‌الله نقل می‌فرمایند که "مظاهر حکم و مطالع امر که به طراز عدل و انصاف مزین‌اند بر کل اعانت آن نفوس لازم."^{۵۵}

در اینجا "که" حرف شرط است، یعنی اطاعت مشروط به ملوک عادل و باانصاف است، نه به آنها که ظالم و بی‌انصاف‌اند. به معنای دیگر، در مقابل اعلیحضرت بوکاسای آدم‌خوار که در ۱۹۷۷ بر تخت سلطنت افریقای مرکزی نشست و از جمله جنایات و خونخواری‌های بی‌حد و حساب او همانا آدم‌خواری بود، اطاعت اصولاً بی‌معنی است. سپس، برای مزید تأکید به آیه ۵۹ سوره النساء اشاره کرده، می‌فرمایند:

و همچنین در آیه مبارکه "اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم" مقصود از این اولی الامر در مقام اول و رتبه اولی ائمه صلوات الله علیهم بوده و هستند. ایشان‌اند مظاهر قدرت و مصادر امر و مخازن علم و مطالع حکم الهی و در رتبه ثانی و مقام ثانی ملوک و سلاطین بوده‌اند، یعنی ملوکی که به نور عدلشان آفاق عالم منور و روشن است.^{۵۶}

شرحی که عبدالبهاء از این آیه مبارکه به دست می‌دهند شامل بر همان "که" شرطی است که اطاعت

^{۵۰} عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۳، ۳۸۸. اصطلاح "حکومت متبوعه" در نسخه اینترنتی کتابخانه مراجع و آثار بهائی، در متن مکاتیب چاپ مصر در ۱۹۲۱ "حکومت متبوعه" است.

^{۵۱} از جمله بنگرید به نسخه‌های اینترنتی عبدالحمید اشراق خاوری، پیام ملکوت (لانگنهاین: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۰ بدیع)، ۴۱۰ و ولی امرالله شوقی ربانی، کتاب قرن بدیع (دانداس: مؤسسه معارف بهائی، ۱۹۹۲)، ۴۵۱.

^{۵۲} عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۳، ۵۰۴.

^{۵۳} عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۳، ۲۳۷.

^{۵۴} عبدالبهاء، رساله سیاسیة حضرت عبدالبهاء (نسخه اینترنتی کتابخانه مراجع و آثار بهائی از چاپ ۱۹۳۴ تهران)، ۷.

^{۵۵} عبدالبهاء، رساله سیاسیة، ۱۲. بهاء‌الله، مجموعه الواح مبارکه (نسخه اینترنتی کتابخانه مراجع و آثار بهائی از چاپ مصر، ۴۰۱؛ نیز در مجموعه‌ای از الواح جمال اقدس ابھی که بعد از کتاب اقدس نازل شده (نسخه اینترنتی کتابخانه مراجع و آثار بهائی از چاپ لانگنهاین، ۱۳۷ بدیع)، ۱۳۶.

^{۵۶} عبدالبهاء، رساله سیاسیة، ۱۴.

ملوک را محدود به آن ملوکی می‌کند که به نور عدلشان آفاق عالم منور و روشن است. لذا اطاعت جنبهٔ عمومیت مطلق نداشته، بلکه مشروط به حاکم عادل و بانصاف است که در دفع شرور متعدیان ساعی و صائل [حمله‌ور] است.^{۵۷} پس علاوه بر صفت عدل و انصاف نزد ملک واجب‌الاطاعه، او باید همچنین صفت سردار مقاوم را نیز داشته باشد که در همه حین آماده بر "دفع شرور متعدیان" است، نه سردار یا پادشاه یا دولتمداری که بعد از اشغال مملکت دست از مقاومت دشمن بردارد یا با دشمنان مدارا و همکاری کند. چنین فرمانروایی واجب‌الاطاعه نیست. او خائن است و مقامش مانند مقام ظالم و سارق. بدین علت، عبدالبهاء به اطاعت از حکومت‌های عادلانه دعوت می‌کنند و در عین حال بر این امر تأکید می‌فرمایند که در مقابل فرمانروای ظالم و مستبد باید مقاومت کرد. می‌فرمایند: "با شخص ظالم و یا خائن و یا سارق نمی‌شود مهربانی نمود، زیرا مهربانی سبب طغیان او می‌گردد، نه انتباه او."^{۵۸}

در خصوص حکم عدم دخالت در امور سیاسی نیز استثناء وجود دارد که باید به آن اشاره کرد. در خطابی که عبدالبهاء در شهر بوستون به تاریخ ۲۳ جولای ۱۹۱۲ القاء کردند می‌فرمایند بهائیان باید از شرکت در آن نوع جنبش‌های سیاسی که باعث تفرقه می‌شوند دوری جویند، لیکن بهائیان می‌توانند مناصب سیاسی را بپذیرند و به سیاستی که به "طراز صحیح" اجرا شود تعلق داشته باشند.^{۵۹}

۶. جنگ بالکان و اشغال لیبی توسط ایتالیا

فروپاشی عثمانی در دوران حکم‌فرمایی محمدعلی، پاشای مصر، شروع شد. محمدعلی پاشا توانست مصر را از سلطهٔ عثمانیان خارج سازد و دودمان خود را بر کرسی فرمانروایی مصر بنشانند که تا ۱۹۵۲ بر این کشور حکومت کردند. یونانی‌ها نیز در همان ایام برای به دست آوردن استقلال خود قیام کردند. مولداوی و ولاخی در ۱۸۶۱ متحد و به رومانی تحویل و ترکان هم در ۱۸۶۷ مجبور به تخلیهٔ قلعه‌های خود در صربستان شدند.

هم‌زمان با سرگونی بهاء‌الله به ادرنه (۱۸۶۳-۱۸۶۸)، جنبش وحدت جهان اسلاو که از طرف روسیه و عمالش در منطقه پشتیبانی می‌شد، به ایده‌ئولوژی دامنه‌داری در بالکان بدل شد.

در ۱۸۷۵، هرزگووین قیام کرد و سال بعد بلغارستان و صربستان قیام و با مونت‌نگرو (جبل‌الاسود) بر علیه عثمانی اعلام جنگ کردند. لشکر روسیه از مرز عثمانی گذشت و شهرهای صوفیا و ادرنه را اشغال کرد و به

پیش‌بینی بهاء‌الله "فسوف تبدل ارض السر و ما دونها و تخرج من ید الملک،" که گویای تغییر اوضاع ارض سر (ادرنه) و اطراف آن و سلب قدرت پادشاه بود جامهٔ عمل پوشانید.^{۶۰} عهدنامهٔ سان استیفانو در ۱۸۷۸ باقیماندهٔ امپراطوری عثمانی را در خاک اروپا مضمحل کرد. با این همه، دیزرائیلی، نخست‌وزیر یهودی تبار انگلیس، طی کنفرانس مشهور برلن در ۱۸۷۸ که در آن جهان میان قدرت‌های جهانی تقسیم شد، با بیم از تسلط روسیه بر بالکان و تنگهٔ داردانل مانع تسلط روسیه بر این منطقه شد.

مقصود از جنگ‌های بالکان دو جنگی است که در ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ در جنوب شرق اروپا واقع شدند. جنگ نخست در ۸ اکتبر ۱۹۱۲ شروع شد. در آن زمان، کشورهای اتحادیه بالکان (Balkan League)، یعنی بلغارستان، یونان، مونت‌نگرو و صربستان که بسیاری از اهالی آنها تابعیت عثمانی داشتند، به عثمانی حمله برده، طی هفت ماه جنگ به سلطنت پانصدسالهٔ عثمانی در بالکان خاتمه دادند. در عهدنامهٔ شوم لندن در ۱۹۱۲، برای نخستین بار حق بیرون‌راندن مردمانی از "نژاد" دیگر طرح شد و مشروعیت یافت و این امر سرآغاز فجایعی بس هولناک بود که به سرعت در اروپا و به‌خصوص در زمان قدرت‌گرفتن حکومت نازی عمومیت پیدا کرد.

عهدنامهٔ لندن آتش‌تصبات نژادپرستانه را به شدت شعله‌ور ساخت و فجایعی به بار آورد که در تاریخ بی‌سابقه بود. صدها هزار مسلمان عمدتاً یونانی، بلغاری و اسلاو با نام ترک به قسمت آسیایی دولت عثمانی رانده شدند و به سادگی هر مسلمانی را ترک می‌نامیدند و اخراج می‌کردند.

جنگ دوم بالکان در ۱۶ ژوئن ۱۹۱۳ شروع شد؛ هنگامی که بلغارستان ناراضی از سهم خود در پایان جنگ به هم‌پیمانان سابق خود، صربستان و یونان، حمله برد. لیکن بلغارستان شکست خورد و قوای آن دو کشور بخش وسیعی از خاک بلغارستان را اشغال کردند. رومانی و عثمانی از این وضعیت استفاده کرده، خود نیز بخش‌های دیگری از بلغارستان را ضمیمهٔ

^{۵۷} عبدالبهاء، رسالهٔ سیاسی، ۱۸.

^{۵۸} عبدالبهاء، مکاتیب، ۳:۲۱۱.

^{۵۹} "Nevertheless, a Baha'í may hold a political office and be interested in politics of the right type." Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, 238.

^{۶۰} بهاء‌الله، "سوره رئیس"، در الواح نازله خطاب به ملوک و رؤسای ارض (نسخهٔ اینترنتی؛ تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۴ بدیع، ۲۰۷).

خاک خود ساختند. در معاهده قسطنطنیه مجدداً تبادل اتباع کشورها تصویب و باعث تبعید و آوارگی صدها هزار تن از مردم این کشورها شد که به بهانه نژاد و ملیت و مذهب از سرزمین آبا و اجدادی خود رانده شدند.⁶¹

اولین اشاره عبدالبهاء به جنگ‌های بالکان در خطابه مورخ ۷ اکتبر ۱۹۱۲ در شهر اوکلند کالیفرنیا آمده است. این تاریخ برابر شب شروع جنگ (۸ اکتبر) است و به روشنی نشان می‌دهد که عبدالبهاء، برخلاف آنچه امروز رواج پیدا کرده است، عموماً و به فوریت نظرات خود را در باره مسائل و جریانات مهم روز مطرح می‌کردند.⁶²

آنچه در خصوص قضیه بالکان برای عبدالبهاء در سفر امریکا اهمیت داشت، آن همه خون‌ریزی و فجایع غیر انسانی بود که بیش از حد سبب غم و اندوه شدید ایشان بود. این امر در خطابات متعدد ایشان کاملاً آشکار است. از جمله می‌فرمایند:

می‌بینید در بالکان چه خبر است؟ چه خون‌ها ریخته می‌شود؟ چقدر اطفال یتیم می‌گردد؟ چگونه اموال به غارت می‌رود؟ چه آتشی شعله‌ور است؟ با وجودی که خدا آنها را به جهت محبت خلق کرده آنها خون یکدیگر می‌ریزند. خدا آنها را برای تعاون و تعاضد یکدیگر آفریده آنها به نهب و غارت همدیگر مشغول‌اند. به جای این که سبب راحت نوع خود شوند مزاحمت یکدیگر می‌نمایند.⁶³

و در مناسبت دیگری ندبه می‌زنند:

انسان گرگی را چون به دست آرد می‌کشد، زیرا گوسفندان را پاره‌پاره کرده است. ولی نفوسی از بشر صدهزار نفر را از زیر تیغ آبدین می‌گذرانند. ملاحظه کنید الان در بالکان چه خون‌ها ریخته می‌شود. جوانان شرحه شرحه می‌شوند. مادرها بی‌پسر می‌گردند. اطفال بی‌پدر می‌شوند. خانه‌ها خراب می‌گردد. خلاصه جمیع بلاها و محن به این بیچارگان وارد می‌آید. باری در بالکان جنگی است خونریز که آتش سوزان به قلوب خیرخواهان عالم انسانی زده است. سبحان الله! عجب است که گرگ را درنده می‌نامند و آن را می‌کشند و لکن مردمان درنده را می‌پرستند. چقدر انسان بی‌فکر است! چقدر انسان بی‌انصاف است! گرگی که یک گوسفند را می‌درد این قدر مبغوض است، اما اگر یک انسان الان در بالکان سردار باشد و صدهزار نفر را بکشد، جمیع سیاسیون و جنگجویان

می‌گویند این شخص شجاع بی‌نظیر و مثیل است، این شخص سزاوار ستایش است، زیرا صدهزار نفر را کشته است. این چقدر بی‌فکری است؟ اگر شخصی یک دلار بدزدد او را مجرم نامند، اما اگر یک سردار یک مملکت را تالان و تاراج نماید او را فاتح گویند و ستایش و نیایش نمایند. باری مختصر این است که عالم انسانی و لکان [آتشفشان] آتش جور و اعتساف است.⁶⁴

سویا اندوه بی‌اندازه درباره فجایع جنگ بالکان، عبدالبهاء همچنین درباره از دست رفتن حاکمیت در شرق اندوهگین و غمگین بودند. در خطابی که به تاریخ ۷ نوامبر ۱۹۱۲ در شهر واشنگتن القاء کردند و در مجموعه خطابات فارسی آورده نشده است، با تأسف شدید به خون‌ریزی‌های آن ایام در جنگ بالکان اشاره می‌کنند و تذکر می‌دهند که تمام دنیا ندبه بر این فجایع می‌زند و آنگاه می‌فرمایند که "ماهیت حکومت‌ها در حال تغییر و تبدیل است و حاکمیت ملل شرق در حال فروپاشی."⁶⁵ اشاره اول را شاید بشود به اولین پیش‌بینی انقلاب کبیر روسیه تعبیر کرد که یک سال بعد رخ داد و این امر کمتر توجه مورخین بهائی را برانگیخته است. البته این پیش‌بینی ممکن است فروپاشی نظام‌های سلطنتی اتریش، آلمان و عثمانی در پایان جنگ جهانی اول را نیز شامل شود که چندی بعد همه فرو ریخته، تغییر ماهیت داده و به جمهوری تبدیل شدند. اشاره دوم به "از دست رفتن حاکمیت ملل شرق" ناظر به رخنه استعمار در کشورهای شرق است که پیش از این در نامه عبدالبهاء خطاب به تولستوی شبیه همین هشدار را دیدیم.

جنگ جهانی هنگامی شروع شد که امپراطوری عثمانی در نتیجه جنگ‌های بالکان و جنگ طرابلس و بنغازی با ایتالیا (۱۹۱۲-۱۹۱۱) فرسوده شده بود. جنگ ایتالیا منجر به از دست رفتن بخش وسیعی از طرابلس یا تریپولیتانیای لیبی شد. ایتالیایی‌ها بر اساس نظریه "سواحل چهارگانه" در پی بازسازی "حقوق دیرینه" خود در سرزمین‌های قدیمی امپراطوری روم بودند. بعد

⁶¹Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), vol. 2, 292-298; Fikret Adanir, *The Ottomans and the Balkans: A discussion of historiography* (Leiden: Brill, 2002).

⁶²Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, 343.

⁶³عبدالبهاء، مجموعه خطابات، جلد ۲، ۳۴۴-۳۴۵.

⁶⁴عبدالبهاء، مجموعه خطابات، جلد ۲، ۲۵۷-۲۵۸ (۵۶۰-۵۶۱).

⁶⁵Governments are in the process of change and transformation and the sovereignty of Oriental nations is

از شکست ارتش عثمانی، ایتالیایی‌ها شروع به مصادره گسترده اراضی دهقانان عرب کردند، عرب‌ها را از آنجا راندند و روی اراضی آنها کثیری از ایتالیایی‌ها را مستقر ساختند تا مانند مستعمرات فرانسه در مغرب شروع به تولید محصولات سریع‌الفروش کنند. اما مقاومت شدیدی ملت و قبایل لیبی آنها را ناچار کرد از منطقه فزان به سواحل مدیترانه عقب بنشینند. فزان منطقه‌ای است که هیئت تفتیشیه عثمانی در ۱۹۰۵ قصد داشت عبدالبهاء را به آنجا تبعید کند.^{۶۶} مقاومت بر علیه ایتالیایی‌ها در دهه دوم قرن به رهبری عمر المختار، قهرمان نامدار ملی لیبی، ادامه یافت. عمر المختار در ۱۹۳۱ در یکی از بازداشتگاه‌های مهیب ایتالیایی‌ها به دار آویخته شد.^{۶۷}

اشغال لیبی توسط ایتالیا یک میلیون کشته بر جای گذاشت.^{۶۸} نبرد بنغازی مقدمه‌ای برای اشغال اتیوپی (حبشه) توسط دولت فاشیست ایتالیا با هدف تأسیس امپراطوری استعماری در قاره آفریقا بود. مانند سایر نواحی شمال آفریقا که دستخوش استعمار فرانسویان و مصادره اراضی کشاورزان عرب و تأسیس مستعمرات زراعتی در آنها شد و مانند شواهد دیگری که تاریخ استعمار به دست می‌دهد، مردم شمال آفریقا نیز با اعلان جهاد به مبارزه پرداختند و سرانجام موفق به کسب استقلال شدند.

جنگ ایتالیا و عثمانی بر شخص عبدالبهاء نیز تأثیر گذارد. هنگامی که ایشان در بهار ۱۹۱۲ برای عزیمت به امریکا با کشتی سدریک از اسکندریه به ناپل ایتالیا آمدند، مسئولان گمرک ایشان و همراهانشان را نظر به لباس‌های شرقی‌شان ترک حساب کردند. شاید به همین علت بود که شوقی افندی، نوه ایشان که بنا بر وصیت ایشان از ۱۹۲۱ تا ۱۹۵۷ ولی امرالله بهائیان بودند، با دو نفر دیگر از همراهان از سفر محروم و به مصر برگردانده شدند.^{۶۹}

اشغال لیبی و روش وحشیانه قلع‌و‌قلع مردمان عرب آن دیار به دست ایتالیایی‌ها باعث آندوه شدیدی عبدالبهاء بود. در یکی از خطاباتشان در پاریس به مضمون می‌فرمایند:

شاید شما امروز خوشنود باشید، لیکن من خوشنود نیستم. اخبار نبرد بنغازی قلب مرا پر از آندوه می‌کند. تعجب می‌کنم تا چه حدی هنوز وحشی‌گری در دنیا رواج دارد. چطور ممکن است که مردم از صبح تا شام جنگ بکنند، همدیگر را بکشند و خون یکدیگر را بریزند و برای چه؟ برای تسخیر قسمت دیگری از این دنیا. حتی حیوانات اگر با یکدیگر بجنگند، علل واضح و معقولی برای آن دارند. چقدر بدبختی است که انسان، که مقام والاتری را داراست این - طور انحطاط پیدا کند که دیگران و هم‌جنسان خود را برای بسط نفوذ خود در یک قسمت دیگر دنیا سر ببرد و نغله سازد. والاترین مخلوقات می‌جنگد تا پست‌ترین ماده را که خاک باشد صاحب شود. زمین از آن یک ملت نیست، زمین از آن همه است. این زمین آشیانه انسان نیست، بلکه قبر اوست. آنها دارند الان برای قبورشان می‌جنگند. هیچ چیز در دنیا هولناک‌تر از قبر وجود ندارد، مأوای اجساد که رو به پوسیدگی و زوال می‌روند. فاتح هر چه هم عظیم‌الشان باشد، هر قدر بتواند مردمان بیشتری به بردگی بکشد، جز یک مشت خاک قبر خویش قادر نخواهد بود چیزی از این زمین‌های غارت شده را حفظ بکند. چنانچه احتیاج به زمین‌های بیشتر برای بهبودی اوضاع مردم، برای توسعه فرهنگ و مدنیت و برای تبدیل عادات وحشیانه به قوانین عادلانه باشد، بلاشک این وسعت‌دادن به اراضی از راه مسالمت‌آمیز امکان‌پذیر است.^{۷۰}

عبدالبهاء ایتالیایی‌ها را به علت فجایعی که در آفریقا در آن ایام به بار می‌آوردند "ملتی وحشی" نامیدند.^{۷۱} ایشان بر سبیل مثال بسیار متأثر بودند که تصادف یک قطار در فرانسه که باعث بیست نفر تلفات شده بود در پارلمان مطرح و به بحث گذاشته شده بود، در حینی که کسی کمترین توجهی به هزاران نفر تلفات جنگ لیبی نداشت. در این خطاب، که در مجموعه خطاباتشان به زبان فارسی نیامده است، به مضمون می‌فرمایند:

چرا این‌قدر همدردی و توجه نسبت به این بیست نفر نشان می‌دهند، لیکن برای پنج‌هزار کشته در آنجا حرفی نمی‌زنند. همه انسان‌اند. همه جزء لایتجزای عالم انسانی‌اند. لیکن چون آنها از یک مملکت دیگر و از یک نژاد دیگرند برای این‌گونه دول بی‌اعتنا هیچ‌گونه اهمیتی ندارد که این مردمان قطعه‌قطعه شوند . . . به این کشتارها هیچ وقعی نمی‌گذارند. تا چه حد بی‌عدالتی. تا چه حد بی‌رحمی. تا چه حد عاری‌بودن از هرگونه خوبی و هرگونه احساسات صادقانه . . . امروز

tottering." *Abdu'l-Bahá, Promulgation*, 397 f.

^{۶۶}H. M. Balyuzi, *'Abdu'l-Bahá, The Centre of the Covenant of Bahá'u'lláh* (Oxford: George Ronald, 1987), 118 f.

^{۶۷}Haarmann, *Geschichte der Arabischen Welt*, 563 f.

^{۶۸}Reinhard Schulze, *Geschichte der Islamischen Welt im 20 Jahrhundert* (München: C. H. Beck, 1994), 143.

^{۶۹}Balzuyi, *'Abdu'l-Bahá*, 171 f.

^{۷۰}Paris Talks (Bahai Reference Library), 9 f.

^{۷۱}"Barbarous nation," in *Abdu'l-Bahá, Promulgation*, 6.

کمتر منزلی یافت می‌شود که صدای گریه وزاری [در سوگ عزیزان کشته‌شده خود از آن] به گوش شنیده نشود. کمتر منزلی یافت می‌شود که دست‌های بی‌رحم جنگ آن را خراب نکرده باشد.^{۷۲}

چقدر این دیدگاه‌های عبدالبهاء امروز در خصوص مردمان بدبخت غزه، لبنان، عراق و افغانستان مصداق می‌یابد. برای عبدالبهاء، حرص و طمع مستعمرین علت اساسی حمله به کشورهای جهان است. در خصوص لیبی می‌فرمایند:

ملاحظه کنید که در طرابلس چه می‌شود. این بیچارگان در چه بلایی افتاده‌اند. ایتالیا مملکت وسیع خویش را گذاشته با پی اعراب بیچاره در صحرای بی آب و علف شده است. چقدر جوانان از دو طرف کشته می‌شوند؟ چقدر خانمان‌ها خراب می‌شود؟ چقدر مادرها بی‌پسر می‌شوند؟ چقدر اطفال بی‌پدر می‌گردند؟ فوج یتیمان موج می‌زند. چه بسیار نهال‌ها که در بدایت نشوونما ریشه‌کن شدند. چه بسیار مرغان خوش‌آواز به آهنگ نیامده خاموش گشتند و نتیجه‌ای نیست جز حرص و طمع. پس از این واضح می‌شود که ترقی مادی سبب تحسین اخلاق نمی‌شود، ترقیات مادی تعدیل اخلاق نمی‌کند.^{۷۳}

عبدالبهاء به صورت بسیار صریح اشغال لیبی را "هجوم غیر مشروع ایتالی" عنوان می‌کنند که این جمله صریح و قاطع نیز در ترجمه انگلیسی حذف شده است. عبدالبهاء این‌گونه کلام صریح را نه در خصوص یکی از جریانات دیرینه تاریخ، بلکه راجع به حمله استعمارگران به کشوری اسلامی ابراز می‌دارند که در همان لحظه جریان داشته است. می‌فرمایند:

ملاحظه در طرابلس نمائید ببینید که از هجوم غیر مشروع ایتالی چه می‌شود. چقدر بیچاره‌ها در خون خویش می‌غلطند. روزی هزاران نفوس از دو طرف تلف می‌شود. چقدر اطفال بی‌پدر و چقدر پدران بی‌پسر می‌شوند و چقدر مادران که در مرگ فرزندان ناله و فغان می‌نمایند. آخر چه ثمری حاصل خواهد شد؟ نه ثمری و نه نتیجه‌ای. انصاف نیست که انسان اینقدر غافل باشد.^{۷۴}

در ترجمه انگلیسی این متن، چنانچه ذکر شد، نامشروعیت این حمله به علتی نامعلوم حذف شده است.^{۷۵}

عبدالبهاء در خطاباتشان مستمراً، علناً و صریحاً به جنگ طرابلس اشاره می‌کردند. می‌فرمایند:

محض طمع و شهرت و نام‌جوئی این خون‌ها می‌ریزد، اما بزرگان بشر در قصور عالیه در نهایت راحت آرمیده‌اند، ولی بیچارگان را به میدان حرب برانند و هر روز آلتِ جدیدی که هادم بنیان بشر است ایجاد کنند. ابدأ به حال بیچارگان رحم نمایند و ترحم به مادران نکنند که اطفال را در نهایت محبت پرورش داده‌اند. چه شب‌ها که محض آسایش فرزندان آرام نداشتند، چه روزها که در تربیتشان منتهای مشقت دیده‌اند تا آنها را به بلوغ رسانیده‌اند. آیا سزاوار است مادران و پدران در یک روز هزاران جوانان اولاد خویش را در میدان حرب پاره‌پاره ببینند؟ این چه وحشت است و این چه غفلت و جهالت و این چه بغض و عداوت؟ حیوانات درنده محض قوت ضروری می‌درند، گرگ روزی یک گوسفند می‌درد، اما انسان بی‌انصاف در یک روز صد هزار نفر را آغشته خاک و خون نماید و فخر کند که من بهادری کردم و چنین شجاعتی ابراز نمودم که روزی صد هزار نفس هلاک کردم و مملکتی را بباد فنا دادم. ملاحظه کنید که جهالت و غفلت انسان به درجه‌ای است که اگر شخص یک نفر را بکشد او را قاتل گویند و قصاص نمایند یا بکشند یا حبس ابدی نمایند، اما اگر انسانی صد هزار نفر را روزی هلاک کند او را جنرال اول گویند و اول شجاع دهر نامند. اگر شخصی از مال دیگری یک ریال بدزدد او را خائن و ظالم گویند، اما اگر مملکتی را غارت کند او را جهانگیر نام نهند. این چقدر جهالت است؟ چه قدر غفلت است؟^{۷۶}

چنانکه دیده شد، عبدالبهاء به کسانی که به کشور دیگران حمله می‌کنند "ظالم" و "قاتل" و "از ذناب و حشیه‌تر" خطاب می‌کنند و آشکار است که علاوه بر محکوم کردن اعمال فاجعه‌بار جنگ، ایشان سردمداران و حکم‌برداران را که در "قصور عالیه" زندگی می‌کنند به سبب تعدی به کشور دیگران محکوم می‌کنند. ملاحظه کنید که در آن ایام کسی توجهی به تلفات هزاران انسان در جنگ لیبی نکرد و شاید امروز هم که لیبی درست

⁷²Paris Talks, 115 f.

⁷³عبدالبهاء، مجموعه خطابات، جلد ۱، ۱۹۳-۱۹۴.

⁷⁴عبدالبهاء، مجموعه خطابات، جلد ۲، ۶۴ (۳۶۷).

⁷⁵"Consider what is happening in Tripoli: how the poor are being killed and the blood of the helpless is being shed upon both sides; children, made fatherless; fathers, lamenting the death of their sons; mothers, bewailing the loss of dear ones. And what is the benefit after all? Nothing conceivable." Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, 119.

⁷⁶عبدالبهاء، مجموعه خطابات، جلد ۲، ۶۵-۶۶.

صد سال بعد مجدداً در معرض حمله قرار گرفت این امر فراموش شده باشد، در حینی که عبدالبهاء اشاره به صدهزار کشته جنگ می‌کنند که همان رقم تقریبی تلفات جنگ ۲۰۱۱ نیز هست!^{۷۷} چند دهه بعد، یک میلیون نفر دیگر در جنگ آزادی الجزایر (۱۹۵۷-۱۹۶۲) کشته شدند تا آن کشور نیز استقلال و آزادی خود را به چنگ آورد.

۷. قدرت‌های جهانی و مسئله وحدت جهان عرب

از ایام حکومت محمدعلی پاشا و به‌خصوص بعد از اشغال سوریه و فلسطین به دست فرزند ارشدش، ابراهیم پاشا در سال‌های ۱۸۳۱-۱۸۴۰، فکر وحدت جهان عرب نزد مردمان مصر و سوریه و فلسطین و لبنان رشد کرد. حمله نظامی نیروهای اروپایی در ۱۸۴۰ به اصلاحات دوره محمدعلی پاشا خاتمه داد، مع‌هذا عقیده وحدت جهان عرب در نیمه دوم قرن نوزدهم نمو بیشتری یافت. متفکرانی مسیحی که از سوریه و لبنان و فلسطین به مصر مهاجرت کرده و از آزادی‌های باقی‌مانده از ایام محمدعلی پاشا برای تأسیس روزنامه‌ها و فعالیت‌های فرهنگی متعدد استفاده می‌کردند از پیشروان این هدف بودند.

تأسیس روزنامه‌ها و آکادمی‌ها و مؤسسات تعلیم و تربیتی نهضتی فرهنگی پدید آورد که به 'النهضة' معروف شده است. در بدو امر، نظیر انجمن‌ها در ایران، خودمختاری فرهنگی هدف اصلی این جمعیت‌ها بود، لیکن به زودی مطالبات ایشان جنبه سیاسی یافت و خودمختاری اداری و استقلال از طریق روشنفکران عرب مسلمان و مسیحی به خواسته اصلی میلیون بدل شد. این مطلب اولین بار علناً در کنفرانس میلیون عرب در پاریس به سال ۱۹۱۳ مطرح شد. در مقابل، عثمانی با شدت و قساوت هر چه بیشتر به قلع و قمع این جنبش پرداخت، سیاستی که به آتش احساسات ضد عثمانی در میان اعراب دامن زد.^{۷۸} بعد از انقلاب ترکان جوان در ۱۹۰۹ که منجر به برانداختن سلطان عبدالحمید شد و مخصوصاً بعد از

^{۷۷} دسترس‌پذیر در

<http://www.ibtimes.co.uk/articles/237895/20111026/libya-conflicting-death-toll-raises-questions-about-what-truly-happened.htm>

^{۷۸} بنگرید به اقبال، "تجدد در مصر و ایران."

^{۷۹} Cited in Bassam Tibi, *Nationalism in der Dritten Welt am arabischen Beispiel* (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1971), 98.

^{۸۰} David Fromkin, *A Peace To End All Peace: Creating the Modern Middle East 1914-1922* (London: Penguin Books, 1991), 157 f.

^{۸۱} Fromkin, *A Peace To End All Peace*, 201 ff.

انقلاب ژانویه ۱۹۱۳ که موجب تأسیس دیکتاتوری تک‌حزبی به رهبری سه‌گانه انور پاشا، طلعت پاشا و جمال پاشا شد، کشش‌ها، خواسته‌ها و هیجانات ملیت‌طلبانه شدت گرفت. جمال پاشا، که لقب الجزار، یعنی قصاب، به او داده شد، نه فقط دشمن سرسخت عبدالبهاء بود، بلکه استقلال‌طلبان عرب را نیز بی‌رحمانه تعقیب و شکنجه و اعدام می‌کرد. ده‌ها تن از سران نام‌آور ملیون در ۶ می ۱۹۱۶ به فرمان او در میدان‌های مرکزی بیروت و دمشق به دار آویخته شدند. ملی‌گرایی اعراب در ابتدا مفهومی بسیار لیبرال و انسانی داشت و بر نژاد و دین و مذهب مبتنی نبود. به نوشته احمد طباره، یکی از سران و متفکران ملیون که به دست جمال پاشا به دار آویخته شد، "هرکسی که به زبان عربی صحبت بکند عرب است، چه مسلمان باشد یا غیر مسلمان."^{۷۹}

سال‌های اولیه جنگ جهانی برای قوای متفقین فاجعه‌بار بود. لشکرهای استرالیا و نیوزیلند که در ۲۵ آوریل ۱۹۱۵ در ساحل شبه‌جزیره گالیپولی و به قصد حمله سریع به استانبول در تنگه داردانل پیاده شدند، در دام ارتش عثمانی گرفتار آمدند و به ناحیه باریک ساحلی عقب رانده شدند. ارتش عثمانی که بخش عمده آن را سربازان عرب تشکیل می‌داد هنوز قدرت نبرد و جنگ را از دست نداده بود و به‌رغم تفوق عددی ارتش انگلیس بر آنها غلبه کرد. جبهه شرقی متفقین وضعیت جبهه غرب و بلژیک را پیدا کرد که هر دو طرف در سنگرهای خود ماندگار شده، هیچ‌گونه پیشرفتی حاصل نمی‌کردند. لشکرهای ترک و عرب ارتش عثمانی با شجاعت بی‌نظیری نبرد می‌کردند.^{۸۰} لشکر دیگری که انگلیسی‌ها از شط العرب به عراق فرستادند، در شهر کوت‌العماره، در کرانه رود دجله، به محاصره جنگجویان عرب و عثمانی درآمد و بیشتر از نیمی از افراد آن کشته شدند. بعد از ۱۴۶ روز محاصره، به قوای امدادی انگلیس نیز حمله شد و ۲۳ هزار کشته و زخمی بر جای ماند. سرانجام همه لشکر انگلیس تسلیم شد و طی راهپیمایی طولانی در مسیر اردوگاه‌های زندانیان نظامی تقریباً همگی جان خود را از دست دادند.^{۸۱}

عثمانی‌ها توانستند در سه جبهه جنگ در غرب، یعنی گالیپولی، قوای انگلیس و فرانسه را شکست دهند و در شرق، یعنی عراق، قوای انگلیس را کاملاً نابود کنند و در شمال روس‌ها را متوقف سازند. در چنین مرحله بسیار سختی که انگلیسی‌ها با آن درگیر بودند، سازمان اطلاعات انگلیس در قاهره اطلاع پیدا کرد که عرب‌ها قصد دارند در حجاز قیامی را بر علیه عثمانی شروع کنند. انجمن‌های ملیون در این قیام شریف حسین

هاشمی، شریف مکه، را به علت شأن و مقام او به رهبری ذی‌شأن انقلاب انتخاب کردند. هنری ماکماهون، حاکم عالی بریتانیا در مصر، در مکاتبات خود در سال‌های ۱۹۱۵-۱۹۱۶ با شریف حسین از سوی دولت بریتانیا به او قول داد که دولت انگلیس پس از قیام و همراهی اعراب با ارتش آن کشور، آزادی و استقلال آنان را تأمین می‌کند. بخشی از ساحل و کوه جبل لبنان، نظر به منافع فرانسه و نظر به اینکه از نظر انگلیسی‌ها مسیحیان آن منطقه عرب نبودند، از این ضمانت مستثنی شدند. ضمانت‌های بریتانیا میزان مقاومت مسلحانه اعراب را بر ضد ترکان عثمانی بالا برد و با کمک نظامی بعضی از افسران انگلیس، نظیر لورنس عربستان، و با ارسال سلاح‌های انگلیسی ضربات مؤثری به عثمانیان وارد آمد. در ۶ جولای ۱۹۱۷، کمی بعد از شروع قیام، جنگجویان عرب بندر عقبه در جنوب اردن را از دست عثمانی‌ها خارج کردند و بدین طریق، انگلیسی‌ها برای هجوم خود به فلسطین این شهر استراتژیک بحر احمر را در اختیار گرفتند. ارتش عرب روز اول اکتبر وارد دمشق شد و امیر فیصل، فرزند شریف حسین که بعداً با عبدالبهاء تماس گرفت و ایشان را به مراسم به تخت‌نشستن خویش دعوت کرد، پادشاه کشور سوریه کبیر شد.

جنگ پارتیزانی اعراب از مهم‌ترین عوامل پیروزی متفقین در شرق بود. ژنرال ادموند آلنی، فرمانده ارتش انگلیس به همراهی لورنس در ۱۱ دسامبر ۱۹۱۷ وارد شهر بیت‌المقدس شد. کمی پیش از این تاریخ و هنگام بازدید از قبر صلاح‌الدین ایوبی، قهرمان اسطوره‌ای اعراب که در ۱۱۸۷ صلیبیون را شکست داده و بیت‌المقدس را از چنگ آنها بدر آورده بود، در دمشق گفته بود "ای صلاح‌الدین ما برگشتیم." هر دوی نظامیان مزبور، آلنی و لورنس، بعدها از عبدالبهاء در حیفاً دیدار کردند.

ضمانت‌های بریتانیا، مخصوصاً در زمینه استقلال و اتحاد اعراب در کشوری متحد و متفق، حتی ارزش مرکزی بر کاغذ نداشت. در همان حین که ماکماهون با شریف حسین درباره استقلال اعراب قول و قرار می‌گذاشت، انگلیسی‌ها با فرانسه و روسیه عهدنامه سزای سایکس-پیکو (Sykes-Picot Treaty) را در ماه می ۱۹۱۶ امضا کردند و جهان عرب را بین خود تقسیم کردند. حاصل این عهدنامه شوم استعماری قطعه‌قطعه شدن مشرق، ترسیم نقشه کنونی منطقه و ایجاد کشورهای سوریه، اردن، لبنان، عراق و فلسطین بود. بسیاری از بحران‌های کنونی جهان عرب را نیز می‌باید حاصل این توافق پنهانی دانست. از سوی دیگر و حتی قبل از اشغال فلسطین، وزیر امور خارجه انگلیس، لرد بالفور، در ۲ نوامبر ۱۹۱۷

طی نامه‌ای به لرد روتشیلد، سرمایه‌دار مشهور یهودی، تأکید کرد که دولت انگلیس "با دیده موافق به تأسیس یک وطن قومی برای ملت یهود در فلسطین نگاه می‌کند. . . به شرط آنکه حقوق مدنی و مذهبی جوامع غیر یهودی فلسطین محترم شمرده شود."^{۸۲}

هیچ‌کس در آن ایام سؤال نکرد که دولت انگلیس به چه حقی سرزمین‌های یک قوم را بین این و آن قسمت می‌کند و به چه حقی قدرت‌های بزرگ مشروعیت تقسیم‌بندی دنیا را داشته و هنوز هم دارند و اصلاً به چه حقی انگلیس حقوق یهودیان را حقوق قومی می‌داند و حقوق اعراب را حقوق مدنی و مذهبی؟^{۸۳} همین تقسیم‌بندی خاورمیانه، و به‌خصوص تشکیل دولت یهودی در فلسطین، پایه و اساس بحران خاورمیانه را تشکیل داد که اکنون نزدیک یک قرن است لاینحل مانده و بحرانی را پدید آورده است که امروزه زنگ خطر جنگ جهانی جدیدی را به صدا درآورده است.

۸. رجعت یهود به خاک فلسطین

فکر اسکان یهودیان اروپایی در خاورمیانه و تأسیس دولت یهودی برای بار اول در ابتدای قرن نوزدهم طرح شد. در همان قرن، اروپا شاهد پیدایی فکر دولت‌های ملی (national states) بود که موجب تأسیس دولت‌های متعددی نظیر ایتالیا و آلمان شد. اولین نقشه‌ها برای تأسیس دولت یهودی خارج از جامعه یهودیان مطرح شد. یهودیان خود چندان علاقه‌ای به این کار نشان نمی‌دادند. ناپلئون احتمالاً اولین کسی بود که پیشنهاد کرد یهودیان اروپایی را به نواحی سوئز منتقل سازند تا محافظت کانالی را که در نظر داشت بنا کند به عهده گیرند.^{۸۴} لرد پالمستون، وزیر امور خارجه مشهور انگلیس از ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۱، که می‌خواست مانع پیشرفت فرانسه و محمدعلی پاشا در خاورمیانه سد شود، تأسیس کشوری یهودی را در فلسطین پیشنهاد کرد که مرتبط با انگلیس و حامی منافع آن باشد و وسیله‌ای برای دخالت انگلیس در امور عثمانی شود.^{۸۵} از این‌گونه نقشه‌ها در آن دوران به فراوانی سخن می‌رفت و هر دولت بر وفق منافع خود نقشه‌ای مطرح می‌ساخت. بعدها که آلمان‌ها مشغول ساخت راه آهن برلن به بغداد بودند، نقشه‌ای مطرح شد که یهودیان را در اطراف این راه آهن استراتژیک مستقر ساخته و حتی یکی از پاشالیک‌های (استان‌های) عثمانی را برای حمایت از خط راه آهن به آنها بدهند.^{۸۶} در امریکا نیز این نظر مطرح بود که یهودیان را در ایالت آرکانزاس یا اورگون سکنا دهند.^{۸۷}

⁸² Cf. Fromkin, *A Peace To End All Peace*, 297.

⁸³ Walter Laqueur, *Der Weg zum Staat Israel: Geschichte des Zionismus* (Wien: Europaverlag, 1972), 59.

می‌دادند، خبر از آینده‌ای ناگوار می‌داد. دولت یهودی، کتاب مشهور تئودور هرتزل، روزنامه‌نویس یهودی اتریشی و از طرفداران سرسخت جذب یهودیان در جامعه که حتی پیشنهاد می‌کرد یهودیان از راه تعمیم در کلیسا سریع‌تر با شهروندان دیگر یکسان شوند، در ۱۸۹۶ منتشر و در آن، تأسیس دولتی یهودی برای حل مسئله یهود در فلسطین یا آرژانتین توصیه شد. به نظر او، می‌بایست با تأسیس شرکتی یهودی، مانند شرکت هند شرقی انگلیس، که با معاملات خود در هندوستان مقدمه اشغال آن کشور را فراهم کرد، مقدماتی فراهم ساخت که یکی از این کشورها به مستعمره‌ای یهودی (Jewish Colonization) تبدیل شود.

یک سال بعد از چاپ این کتاب، اولین کنفرانس صهیونیستی و موجد جنبش صهیونیسم در شهر بازل سویس تشکیل یافت. چندی قبل از آن، حاخام بزرگ مونیخ مانع از تشکیل این کنفرانس در مونیخ شده بود. هم او و هم اغلب یهودیان اروپا مخالف تأسیس دولتی یهودی بودند و با صهیونیسم مخالفت می‌کردند.⁸² در این کنفرانس، صندوق مستعمراتی یهودی (Jewish Colonial Trust) با هدف تبدیل فلسطین به مستعمره‌ای یهودی تشکیل شد.

شعارهای رسمی در آثار هرتزل و دیگر سران و مؤسسات صهیونیستی در این سال‌ها مشتمل بر اصطلاحاتی چون برنامه استعمار فلسطین (colonial project)، برنامه تبدیل فلسطین به مستعمره‌ای یهودی و مستعمره ساختن فلسطین بود که حتی بعد از تشکیل دولت اسرائیل در ۱۹۴۸ هم به کار گرفته می‌شدند. با تأسیس صندوق مستعمراتی یهودی، هجرت منظم یهودیان به فلسطین شروع شد. بعد از اولین حمله‌های یهودی‌ستیزی ۱۸۸۱ در روسیه و قبل از تأسیس سازمان صهیونیسم، تعدادی از یهودیان روسیه به شمال فلسطین مهاجرت کرده بودند.

در طول تاریخ، یهودیان دور از خشونت‌های معمول اروپا در سرزمین‌های دارالاسلام زندگی می‌کردند. مسلمانان با آنها با مساوات رفتار نمی‌کردند و در بعضی مراحل محدودیت‌هایی از قبیل نوع لباس و منع سوار شدن بر اسب در مورد ایشان اجرا می‌شد. با این همه، یهودیان، مثل سایر اقلیت‌های مذهبی، حق آزادی عبادت و خودمختاری کامل در شئون مدنی و شرعی را در جوامع خود داشتند و هیچ‌کس نمی‌توانست با زور آنها را به تغییر دین مجبور سازد. از این حیث شاید اوضاع یهودیان ایران از دوران صفویه به بعد استثناء باشد که به دفعات و با اعمال فشار مجبور به قبول

یهودیان اروپا، به‌خصوص در اروپای مرکزی و غربی که قرن‌ها درگیر رنج و عذاب یهودی‌ستیزی مسیحیان اروپا بودند، بعد از انقلاب کبیر فرانسه آزادی‌های زیاد مدنی و اجتماعی به دست آوردند. نهضت روشنگرایی و روشنفکری حسکله (Haskalah) سرانجام به جذب یهودیان در جوامع اروپایی، اما با مذهبی متفاوت، انجامید. بدین معنی که یهودیان خود را آلمانی، فرانسوی، ایتالیایی یا انگلیسیانی می‌دانستند که مذهبشان یهودی بود. هنگامی که در نیمه دوم قرن نوزدهم برای نخستین‌بار نواندیشانی یهودی مثل موسی هس (Moses Hess)، ناتان بیرنباوم (Nathan Birnbaum) و هیرش کالیشر (Hirsch Kalischer) فکر تأسیس دولتی یهودی را مطرح کردند، این فکر به هیچ‌وجه مقبول جوامع یهودیان واقع نشد. روشنفکران یهودی آن را در خطر انداختن فرایند جلب و جذب خود در جوامع اروپایی پنداشته و رد کردند. یهودیان متمسک و متدین ارتدکس نیز آن را شدیداً مردود دانستند، زیرا جمع‌آمدن یهودیان در تضاد با باور مذهبی ایشان قرار داشت که بنا بدان، جمع شدن یهودیان و تأسیس دولت یهودیان فقط در صورت ظهور مسیا، مسیح موعود یهود، صورت خواهد گرفت.

نقطه عطف ماجرا رشد و توسعه احساسات نژادپرستانه ضد سامی در قرن نوزدهم بود. این فکر و ایده نژادپرستی مدرن، برخلاف یهودی‌ستیزی سنتی، اعتقاد به برتری بیولوژیک نژادهای سفید آریایی بر نژادهای دیگر، به‌خصوص بر نژاد یهودیان سامی، داشت. ماجرای دریفوس در ۱۸۹۴ موج عظیمی از احساسات و تمایلات سامی‌ستیزی در فرانسه پدید آورد و امیل زولا را وادار به نوشتن رساله مشهور خود با نام "من متهمتان می‌کنم" کرد. دریفوس افسری فرانسوی و یهودی بود که با اتهام دروغ جاسوسی برای آلمان با ذلت به دادگاه کشانده، محاکمه و به جزایر سشل تبعید شد. تشنج، خشونت و تعصب فرانسویان 'روشنفکر' که به خیابان‌ها ریخته و شعارهای رکیک ضد یهودی

⁸² Cf. Fromkin, *A Peace To End All Peace*, 297.

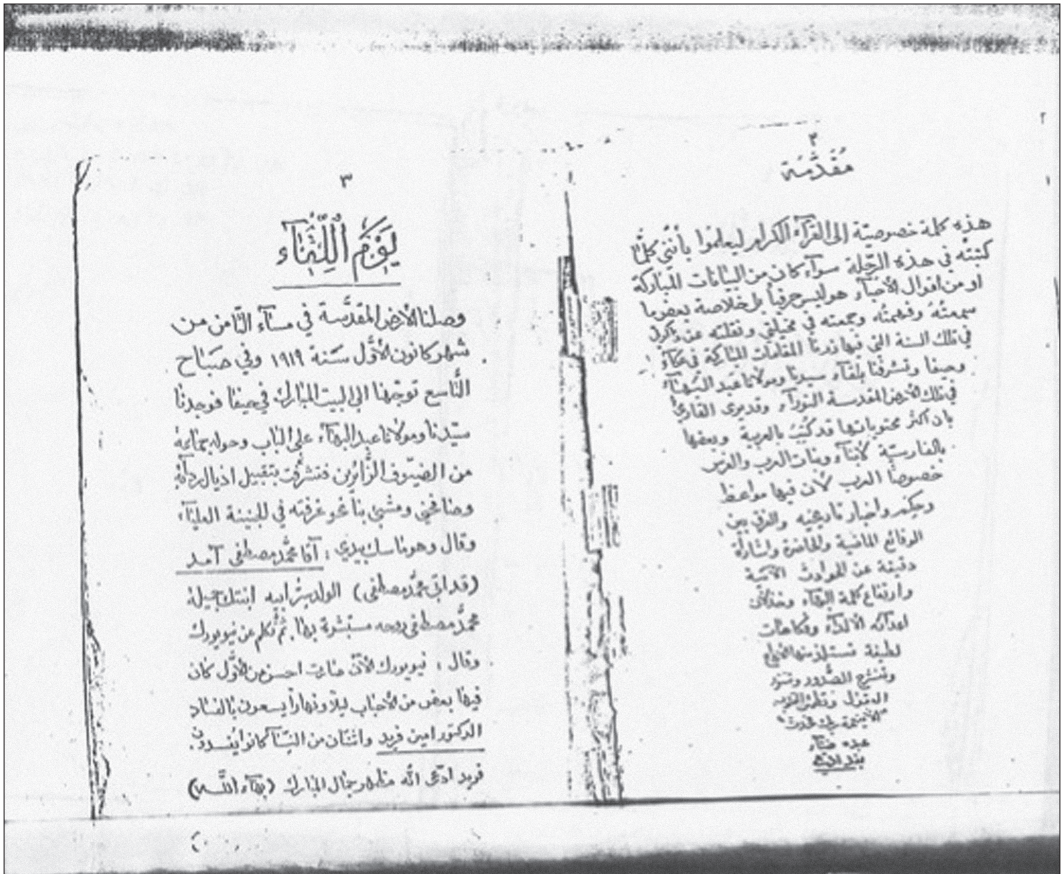
⁸³ Walter Laqueur, *Der Weg zum Staat Israel: Geschichte des Zionismus* (Wien: Europaverlag, 1972), 59.

⁸⁴ Fromkin, *A Peace To End All Peace*, 269.

⁸⁵ Friedrich H. Kochwasser, "Das Deutsche Reich und der Bau der Bagdad-Bahn," in Friedrich H. Kochwasser und Hans R. Roemer (Hrsg.), *Araber und Deutsche. Begegnungen in einem Jahrtausend* (Tübingen und Basel: H. Erdmann, 1974), 294-349, quote on 311.

⁸⁶ Laqueur, *Der Weg zum Staat Israel*, 61, 86 and 91.

⁸⁷ Laqueur, *Der Weg zum Staat Israel*, 120.



مقدمه و نخستین صفحهٔ الرحله البغدادیه، سفرنامهٔ دکتر ضیاء بغدادی (۱۹۱۹-۱۹۲۰) به فلسطین.

اسلام شدند. یهودیان در دوران خلفای متعدد اسلام بیش از همه چیز دارای حق زندگی در امن و امان بودند. تعدی بر علیه جوامع یهودیان، کشتن و زجر دادن آنها و آتش زدن معابدشان، به قسمی که در اروپا معمول بود، در تاریخ اسلام دیده نشده است. سرزمین‌های دارالاسلام پناهگاهی برای یهودیان اروپا در طول تاریخ بود و این امر فقط منحصر به بعد از فروپاشی سلطنت اسلام در اسپانیا و تسخیر آخرین پایگاه اسلام، یعنی غرناطه اندلس در ۱۴۹۲ نیست. بعد از تسخیر غرناطه همهٔ مسلمانان و یهودیان از وطنشان رانده شدند و اغلب یهودیان همراه با مسلمانان به شمال آفریقا و کشورهای مغرب پناهنده شدند تا از حمایت اسلام بهره برند. بارها و بارها سلاطین آل عثمان از یهودیان ستمدیدهٔ اروپا دعوت کردند تا در امن و امان عثمانی زندگی کنند. آنها نیز دعوت را قبول کرده، جوامعی پویا و پر جنب و جوش در سارایوو، سالونیک، از میر و قسطنطنیه ایجاد کردند که مانند جوامع قدیمی یهودیان دمشق، قاهره، بغداد، مغرب و ایران بود که در آنها، یهودیان قرن‌ها در صلح و صفا در کنار مسلمانان زندگی کرده بودند.

این امر نشان دهندهٔ تسامح کامل اسلام در آن دوران در مواجهه با سایر مذاهب و اقوام است. بی سبب نیست که لئون پلکوف، یکی از ارزنده‌ترین مورخان تاریخ یهودی ستیزی جلد سوم کتاب خود را تسامح دینی و اجتماعی در لوای اسلام نامیده است.^{۸۸}

یهودیان فلسطین نیز عموماً با همسایه‌های خود روابط اجتماعی مهربانانه‌ای داشتند و با آنها رفت‌وآمد و در اعیاد یکدیگر شرکت می‌کردند. شاید لازم به یادآوری باشد که بعد از قرن‌ها که یهودیان به دست رومیان از بیت المقدس بیرون رانده شدند (۷۱م) و حتی در ایام سلطنت بیزانس از حق زندگی در بیت المقدس محروم مانده بودند، این مسلمانان بودند که بعد از فتح بیت المقدس امکان زندگی در بیت المقدس را برای یهودیان فراهم کردند.^{۸۹}

در فلسطین نیز، مثل سایر سرزمین‌های دارالاسلام، یهودیان هیچ‌گاه "مشکل" دانسته نمی‌شدند. مسئلهٔ یهود که قرن‌ها در اروپا محل بحث بود و هرتزل

عبدالبهاء، ملیت‌گرایی و هجرت یهودیان به فلسطین

حل آن را در کتاب خود تأسیس دولت یهود دانست، هیچ‌گاه و به هیچ‌وجه در فلسطین مطرح نشده بود. این که اکثریت سکنه بیت‌المقدس در نیمه دوم قرن نوزدهم یهودی بودند برای هیچ‌کس مسئله نبود. یهودیان بی‌کمترین ممانعتی دائم به بیت‌المقدس می‌آمدند. بعضی برای زیارت، بعضی برای ماندن و برخی هم بازمی‌گشتند. بعضی از پیران می‌آمدند که آنجا از دنیا روند و در خاک بیت‌المقدس دفن شوند. بسیاری از مسلمانان نیز از اطراف دنیا به همین قصد به بیت‌المقدس می‌آمدند. با این همه، هجرت یهودیان بعد از ۱۸۸۱، و مخصوصاً بعد از ۱۸۹۷ و تأسیس سازمان جهانی صهیونیستی، با مهاجرت‌های سابق فرق داشت. این بار اهداف مهاجرت سیاسی بودند. مهاجران یهودی اکنون با هدف تأسیس دولت یهودی و اخراج ساکنان اصلی فلسطین می‌آمدند. همان‌گونه که در اروپا جوامع یهودیان اروپایی فکر تأسیس دولت یهودی را کاملاً مردود شمرده بودند، صهیونیست‌ها در فلسطین نیز با نفرت یهودیان عرب مواجه شدند. یهودیان فلسطین هر نوع همکاری با این‌گونه 'بی‌دینان غربی' را رد می‌کردند.^{۹۰} صهیونیسم در فلسطین نیز مانند اروپا در حاشیه بود. در حقیقت، فقط بعد از ۱۹۳۳ و به قدرت رسیدن نازی‌ها در آلمان بود که تعداد مهاجران یهود بسیار افزایش یافت.

از بدو تشکیل اولین مستعمرات یهودی در دهه هشتاد قرن نوزدهم، زارعان عرب از زمین‌هایی که نسل بعد از نسل در آنها زراعت کرده بودند بیرون رانده شدند. با توجه به تعداد نسبتاً کم مهاجران یهودی، اعتراضات مردم بیشتر جنبه محلی داشت. اخراج زارعان عرب مقدمه سیاست رسمی سازمان جهانی صهیونیست شد. دو اصل زمین یهودی و کار یهودی بعد از اشغال فلسطین به دست انگلیسی‌ها رسماً به اجرا گذاشته شد. این اصول موجب بیرون‌راندن فلسطینیان از زمین‌هایی شد که سازمان صهیونیست از زمین‌داران بزرگ عرب می‌خرید، و هم آنان را از مزرعه‌ها، مؤسسات و کارخانجات یهودی بیرون راند.^{۹۱} در همان زمان که چماقداران و اوباش نازی در آلمان با زور و قساوت مانع از خرید از مغازه‌های یهودیان می‌شدند، اعضای سندیکای جدیدالتأسیس کار یهودی، هستادروت، به زنان یهودی‌ای که می‌خواستند از بقال‌های عرب خرید کنند حمله می‌کردند، گوجه‌فرنگی‌ها یا تخم مرغ‌هایی را که خریده بودند له می‌کردند یا آنها را با بنزین آتش می‌زدند.^{۹۲} همه این خشونت‌ها مقدمه‌ای برای پاک‌سازی نژادی (ethnic cleansing) و تأسیس دولت اسرائیل در فلسطین به سال ۱۹۴۸ بود.

اسناد رسمی دولت اسرائیل، که پژوهشگران نوین اسرائیلی آنها را به چاپ رسانده‌اند، وسعت فجایع صورت گرفته بر علیه فلسطینیان و کشتار آنان را در آن ایام نشان می‌دهند. قتل عام مردم شهرک دیر یاسین سرآغاز و نمونه‌ای از فجایع بی‌حدوحسابی است که اهالی فلسطین با تأسیس دولت اسرائیل بدان مبتلا شدند. در این شهرک حدود ۱۷۰ نفر از مردم قتل عام شدند. اعضای سازمان تروریستی ارگون خانه به خانه به شکار ساکنان این دهکده رفته، آنان را به قتل می‌رساندند. ماه‌ها قبل از اعلان تأسیس دولت اسرائیل (۱۵ می ۱۹۴۸)، در شهر لده که امروزه فرودگاه بین‌المللی تل‌آویو در آن قرار دارد، صدها نفر مردم غیر مسلح دهاتی از پیر و جوان و زن و کودک خردسال را به مسجد شهر رانده و در صحن مسجد تیرباران کردند. در آوریل ۱۹۴۸، شهر حیفا که هنوز در تحت تسلط انگلیسی‌ها بود صحنه قتل عام دیگری قرار گرفت. دستور فرمانده نظامی به شبه‌سربازان یهودی کاملاً روشن و واضح بود: "هر عربی که دیدید بکشید. هر چه که قابل سوختن باشد بسوزانید و درهای همه خانه‌ها را با بمب منفجر سازید."^{۹۳}

مردم وحشت‌زده حیفا در بازار مشهور آن شهر، که به حیفا زیبایی شرقی می‌بخشید، جمع شده بودند و می‌خواستند خود را از این کشتار به بندر برسانند و با بلم و کشتی خود را نجات دهند. "مردان عزیزترین دوستان‌شان را و زنان و فرزندان خود را لگدمال می‌کردند. همه بلم‌های بندر سریعاً پر شد. بسیاری هم واژگون و با سرنشینان‌شان غرق شدند."^{۹۴}

عملیات نظامی پاک‌سازی خمیرمایه (bi'ur hametz) به اهداف خود رسید. این اصطلاح از مراسم دینی سوکوت یا سایه‌بان گرفته شده بود که در آن، به مناسبت خروج بنی‌اسرائیل به رهبری حضرت موسی از مصر، یهودیان می‌باید خانه‌هایشان را از باقیمانده نان پخته پاک کنند. این بار فلسطینی‌ها باید مثل خرده‌نان باقیمانده پاک‌سازی می‌شدند.

⁸⁸ Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*, vol. III: *Religiose und Soziale Toleranz unter dem Islam* (Worms: Verlag Georg Heintz, 1979).

⁸⁹ Karen Armstrong, *Jerusalem, Die Heilige Stadt* (München: Orbis Verlag, 1999), 335 ff.

⁹⁰ Laqueur, *Der Weg zum Staat Israel*, 72, 93 & 128.

⁹¹ John Bunzl, *Israel und die Palästinenser: Die Entwicklung eines Gegensatzes* (Wien: Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung, 1982), 32ff. & 36ff.

⁹² Bunzl, *Israel und die Palästinenser*, 33

⁹³ Ilan Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine* (Oxford: Oneworld, 2007), 92-96, quote on 95.

⁹⁴ Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, 96.

سوء استفاده از این گونه اصطلاحات با ریشه مذهبی، مثل اصطلاح طهور (طهارت یا ختنه) در عملیات ضد انسانی پاک سازی نژادی در آن ایام فراوان به چشم می خورد.^{۹۵}

اغلب ساکنان عرب حيفا از شهر خود رانده و آواره شدند و از ۷۱۲۰۰ تن اهالی عرب حيفا بعد از جنگ فقط ۲۹۰۰ نفر باقی ماندند. ۹۶ درصد ساکنان عکا در آن ایام فلسطینی و ۴ درصد یهودی بودند. از ۱۵۰۰۰ عرب ساکن عکا فقط ۳۵۰۰ نفر باقی ماندند. اغلب اهالی عرب عکا نیز مثل سایر اهالی فلسطین آواره شدند و اراضی شان به دست یهودیان افتاد.^{۹۶} نزدیک به ۶۷۰ ده و شهرک فلسطینی با خاک یکسان و محو شدند. روی آن زمین ها پارک ساختند و جنگل کاشتند تا آثارشان هم از یاد برود. امروز جنگلی در اسرائیل نیست که در لابه لای آن باقیمانده دهات، کلیساها و مساجد، مدارس و متاجر فلسطینیان دیده نشود. مورخ اسرائیلی، ایلان پاپه، اصطلاحی جدید برای این نوع پاک سازی ها به کار برده است: محو کردن شهرها (urbicide).^{۹۷} مسئله آوارگان فلسطین امروز یکی از پیچیده ترین مشکلات جهان است.

در کتب مقدسه یهودیان، مسیحیان و مسلمانان اشارات واضحی به رجعت یهود به فلسطین در آخرالزمان شده است. فکر برگرداندن یهود به فلسطین در قرن نوزدهم و به خصوص نزد بنیادگرایان پروتستان غربی شدت یافت. آنها بر این رأی بودند که به این طریق خواهند توانست رجعت حضرت مسیح را سرعت بخشند. این گونه جنبش های بنیادگرایانه در میان سیاستمداران معروف انگلستان نیز طرفداران بسیار داشت و در اجرای برنامه های استعماری ایشان به کار گرفته می شد.

کنت شافتزبوری در نیمه اول قرن نوزدهم چنین جنبشی را پدید آورد. او بود که وزیر امور خارجه، لرد پالمستون، را تحت تأثیر این گونه عقاید قرار داد و چنان که گفتیم، برنامه تأسیس دولتی یهودی و وابسته به انگلیس را در سر او انداخت؛ دولتی که سد راه ترقی فرانسه و محمدعلی پاشای مصر در خاورمیانه شود و بهانه ای دائم برای دخالت بریتانیا در امور عثمانی فراهم سازد.^{۹۸}

بهائیان نیز اعتقاد دارند که رجعت یهود به فلسطین جزئی از نقشه الهی و طلوع عصر جدید است. بهاء الله و عبدالبهاء در مواقع بسیار به این امر اشاره کرده اند. از جمله عبدالبهاء در کتاب مذاکرات می گویند:

و در این دوره رب الجنود کل ملل و امم در ظل این علم وارد خواهند گشت و همچنین [بنی]

اسرائیل پراکنده در جمیع عالم در دوره مسیحی در ارض مقدس مجتمع نشدند، اما در بدایت دوره جمال مبارک [بهاء الله] این وعده الهی که در جمیع کتب انبیا مخصوص است بنای ظهور گذاشته. ملاحظه می نماید که از اطراف عالم طوایف یهود به ارض مقدس آیند و قراپا [دهات] و اراضی تملک نموده سکنی کنند و روز به روز در ازدیادند به قسمی که جمیع فلسطین مسکن آنان گردد.^{۹۹}

مسکن البته غیر از کشور یا دولت است که به این مفهوم نیز تا حد اطلاع در هیچ یک از منابع بهائی نیامده است. همچنین، مسکن یا محل سکنا غیر از مصادره خشونت آمیز زمین، قتل و بیرون راندن اهالی و آوارگی و خانه خرابی ایشان است که از آن نیز بالطبع در هیچ یک از منابع سابق الذکر ذکری نیست.

علاوه بر این، عبدالبهاء این مطلب را در ۱۹۰۴ مطرح می کند.^{۱۰۰} در آن ایام هنوز امپراطوری عثمانی پا بر جا و تعداد مهاجران یهود بسیار کم بود. روش های خشونت آمیز و خونین در تصرف اراضی فلسطینیان هم جزئی بود. با اشغال فلسطین به دست انگلیسی ها در ۱۹۱۷، این وضع تغییر کرد. با اینکه انگلیسی ها سعی می کردند دست کم در ظاهر، چنان که در وعده بالفور ذکر شده بود، حقوق مدنی و مذهبی فلسطینیان را مراعات کنند، ولی مستعمرات یهودی را آزاد می گذاشتند که در آنها یهودیان سازماندهی نظامی یافته، مسلح شوند. این امر به خصوص بعد از انقلاب کبیر اکتبر در ۱۹۱۷ و زمانی روشن شد که وزیر امور خارجه شوروی، لئو تروتسکی، متن عهدنامه سری سایکس - پیکو مبنی بر تقسیم خاورمیانه را فاش کرد و احساسات ضد انگلیسی در سراسر خاورمیانه اوج گرفت. مردم فلسطین احساس می کردند انگلیس با حيله گری می خواهد به جای استقلال مملکت آنها را به مستعمره ای یهودی تبدیل کند. این احساسات هر بار با رسیدن یهودیان رادیکال اروپایی که در پی تشکیل دولت یهودی خالص بودند بیشتر اوج می گرفت. اعتراضات مردم رو به شدت بود و تظاهرات عموماً منجر به خون ریزی و تلفات از هر دو طرف می شد.

^{۹۵}Pappe, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, 94 & 131.

^{۹۶}Bunzl, *Israel und die Palästinenser*, 68.

^{۹۷}Pappe, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, 91.

^{۹۸}Fromkin, *A Peace To End All Peace*, 268 f.

^{۹۹}مذاکرات، ۵۱-۵۲.

^{۱۰۰}بنگرید به پاورقی ترجمه آلمانی مذاکرات در

Abdu'l-Bahá, *Beantwortete Fragen* (Frankfurt am Main: Bahá'í Verlag, 1977), 73.

در آن زمان، معمولاً همه مردم، از اعراب و یهودیان و اروپاییان، برای بحث و مشورت درباره مسائل گوناگون نزد عبدالبهاء می‌آمدند. در این گفت‌وگوها، حاضران درباره همه چیز، از روحانیت و عرفان گرفته تا مسائل سیاسی مرتبط با سوسیالیسم، ناسیونالیسم و وطن پرستی، بحث می‌کردند و جوئیای رأی عبدالبهاء می‌شدند. از جمله این مسایل آینده فلسطین و استقلال اعراب بود.^{۱۱} زائران، سیاحان و بهائیان ساکن حیفای نیز از ملاقات‌های خویش با عبدالبهاء یادداشت‌هایی برمی‌داشتند یا خاطرات خود را می‌نگاشتند. این خاطرات از منابع مهم تاریخی دیانت بهائی به شمار می‌رود، اما مانند همه اسناد و مدارک تاریخی، ممکن است این یادداشت‌ها و خاطرات نیز اشتباهاتی داشته باشد و باید آنها را با روش‌های علمی و تاریخی بررسی کرد. با چنین روشی است که باید مثلاً تحقیق کرد آیا مطلبی که در چنین خاطرات و یادداشت‌هایی آمده است با مطلب مشابه و مضمونی همانند که در جای دیگر هم‌خوانی دارد یا با آنها در تناقض است؟ در واقع، در خصوص موضوع بحث باید دید آیا آراء و نظرات عبدالبهاء در این خاطرات در توافق با آرای او در مراجع دیگر، مثل خطابات و مکاتیب و الواح است یا نه. حتی گاه که تطابقی هم نباشد، باز هم روش‌های دیگری در اختیار محقق است که صحت یا عدم صحت آن نظر را بررسی کند. برای بررسی ما، خواهیم دید که شق دوم لزومی ندارد.

۹. آراء و نظرات عبدالبهاء درباره مهاجرت یهود به فلسطین

در حالی که عبدالبهاء به صورت عمومی با حرارت بسیار درباره رجعت یهود به فلسطین بر طبق وعده‌های کتب الهیه صحبت می‌کرد، شواهد فراوانی در دست است که هم‌زمان با خشونت‌های فزاینده مهاجران یهود بعد از اشغال فلسطین به دست انگلیس، تغییر محسوسی در آرای ایشان حاصل شد. در این زمینه، خاطرات دکتر ضیاء بغدادی اهمیت خاصی دارد. دکتر ضیاء کوچک‌ترین فرزند محمد مصطفی بغدادی (۱۸۳۸-۱۹۱۰) از نخستین اصحاب بهاء‌الله و یکی از حواریون نوزده‌گانه ایشان بود. او در ۱۸۸۴ در بیروت متولد شد و در ۱۹۳۷ در آکوستانای جورجیا فوت کرد. هم اسم کوچک او، ضیاء، و هم اسمی که به آن خوانده

می‌شد، میسوط (خوشحال)، را بهاء‌الله بدو داده بود. در ایام طفولیت و جوانی دائم نزد عبدالبهاء به حیفای می‌آمد. بعد از تحصیل طب در دانشگاه امریکایی بیروت، در ۱۹۰۹ به شیکاگو سفر کرد و به عنوان یکی از بهائیان فعال و برجسته امریکا شهرت یافت. سردبیر مجله نجم باختر در امریکا بود و هنگام سفر عبدالبهاء به امریکا در بسیاری از مواقع جزو همراهانش. هنگامی که عبدالبهاء سنگ بنای مشرق‌الاذکار شیکاگو را قرار می‌داد، دکتر ضیاء به نمایندگی از بهائیان عرب‌تبار در آن مراسم شرکت داشت.

دکتر ضیاء، که به این اسم شهرت پیدا کرده بود، در ۱۹۱۹ همراه خانواده خود به فلسطین مسافرت کرد و از ۸ دسامبر آن سال تا ۲۸ اوت ۱۹۲۰ را نزد عبدالبهاء و برای معالجه او گذراند و حتی بارها اجازه یافت در اتاق خواب او بخواهد.^{۱۲} دکتر ضیاء بغدادی در مجالسی که روزانه، گاه با بهائیان و مردمان عادی و گاه نیز با صاحب‌منصبان انگلیسی یا اعیان عرب، در حضور عبدالبهاء تشکیل می‌شد شرکت داشت. در چنین مجالسی بود که مسائل متعدد، از جمله مسائل سیاسی خاورمیانه، به بحث گذاشته می‌شد. او همچنین از معدود بهائینی بود که در مراسم رسمی اعطای نشان و لقب سر به عبدالبهاء از طرف دولت بریتانیا حضور داشت.

خاطرات چاپ‌نشده دکتر ضیاء بغدادی تحت عنوان الرحله البغدادیه در دو جلد (۲۵۸ و ۲۳۹ صفحه) به شکل روزانه به فارسی و عربی تدوین شده است. این خاطرات اهمیت بسزایی در فهم بهتر نظرگاه‌ها و آرای عبدالبهاء و به‌خصوص درباره اوضاع سیاسی خاورمیانه دارد. بیانات عبدالبهاء عموماً به‌صورت مستقیم نقل شده و قبل از نقل قول با گذاشتن دو نقطه اقتباس (: مشخص شده‌اند. بخشی از این بیانات درباره رجعت یهود به فلسطین است که در آن ایام رو به ازدیاد رفته بود.

عبدالبهاء در موقعیت‌های متعدد بر این امر تأکید می‌کنند که یهودیان بر طبق نبوت حزقیل و دیگر پیغمبران به فلسطین خواهند آمد.^{۱۳} همچنین، تغییرات آرای ایشان نیز مستقیم یا غیر مستقیم در خاطرات بغدادی تدوین شده است. بر سبیل مثال در ۱۹ جولای ۱۹۲۰ و تحت عنوان "آمدن یهود" نوشته شده است:

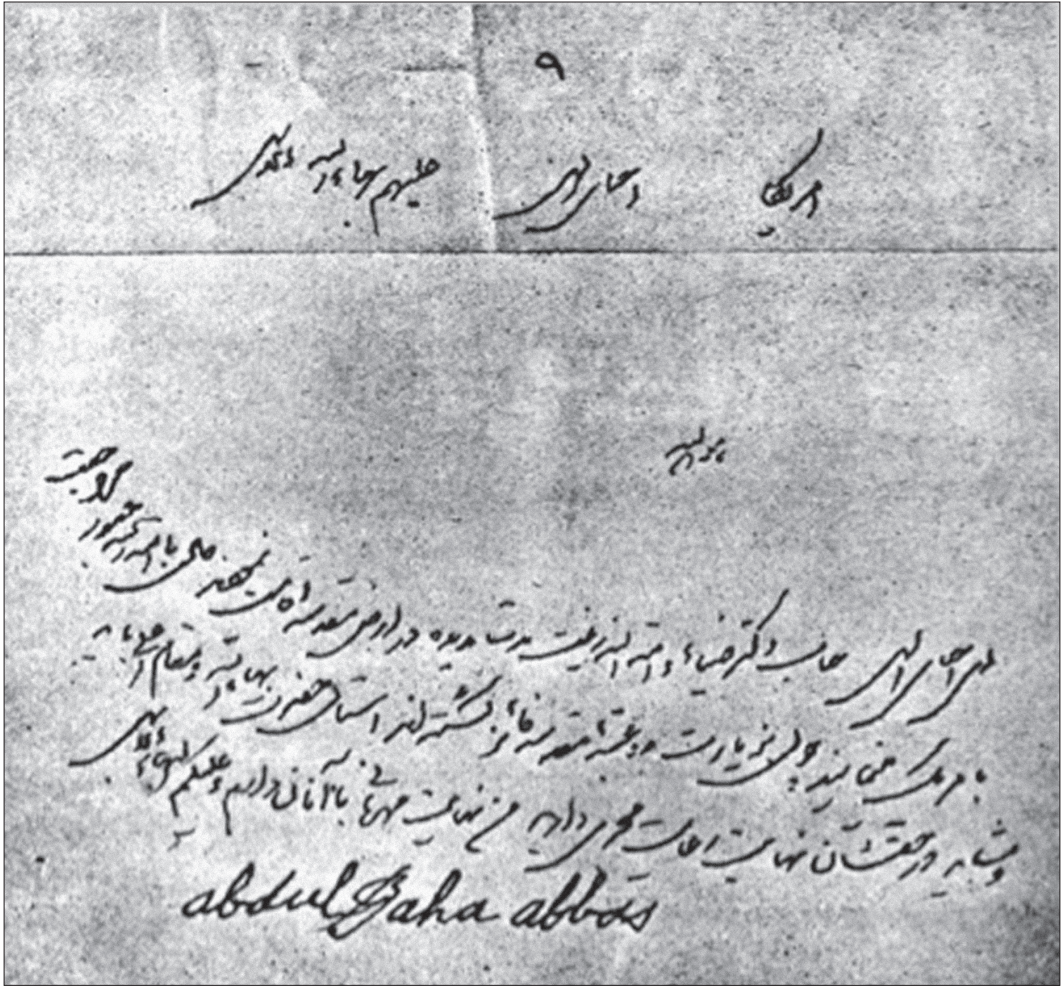
فرمودند: الحمدلله که ما با همه اهل عالم صلحیم. با هیچ کس نزاع و جدال نداریم. اگر یهود ببینند به ارض مقدسه یا نیابند اهمیت ندارد. جاهل مسائل غیر مهم را مهم می‌داند و امور مهم [را]

^{۱۱} مؤید، خاطرات حبیب، ۸۰.

^{۱۲} کامران اقبال، "مروری بر الواح حضرت بهاء‌الله خطاب به محمد مصطفی بغدادی"، در سفینه عرفان ۴ (دارمشتات، ۲۰۰۱)، ۱۹۲-۲۰۲؛ نیز

Kamran Ekbal, "Muhammad Mustafá al-Baghdádí," in *Encyclopaedia Iranica* (forthcoming).

^{۱۳} دکتر ضیاء بغدادی، الرحله البغدادیه (کپی نسخه خطی خاندان بغدادی) جلد ۱، ۱۴۵ و ۱۵۸؛ جلد ۲، ۱۸۷.



دستخط عبدالبهاء با امضای ایشان دربارهٔ مسافرت دکتر ضیاء به فلسطین.

که در طبریّه بودم، سربازان [یهود] را دیدم که روزانه به تمرینات نظامی مشغول بودند. به منصور پاشا گفتم که این گونه تمرینات در آینده مشکلی به بار خواهد آورد. او گفت: اینها اهمیتی ندارد. لیکن امروز منصور پاشا می‌گوید: ای آقا، تو چیزهایی می‌دانستی که ما نمی‌دانستیم. جمال مبارک [بهاءالله] وعده داده است که یهود به ارض اقدس [فلسطین] خواهند برگشت و این وعده ۵۰ سال پیش صدور یافت.^{۱۰}

در این بیانات عبدالبهاء چند نکته قابل بحث است. اول تظاهرات عید پاک ۱۹۲۰ که در بالا به آن اشاره شد. در اوائل سال ۱۹۲۰، سازمان اطلاعات نیروی

غیر مهم می‌شمارد. چیزی که باید واقع بشود می‌شود. آفتاب باید غروب شود، نمی‌شود که نشود. این ابر باید ببارد و متلاشی شود.^{۱۰}

شاید این عبارت که "بیایند یا نیایند اهمیت ندارد" اشاره به چنین تغییری در نظرگاه عبدالبهاء باشد. مضمون بیانات دیگرشان این امر را روشن‌تر می‌کند. اشاراتی به تغییر آرای عبدالبهاء در گزارش تظاهرات ضد یهود در عکا به عربی آمده است که ترجمهٔ آن عبارت است از:

روز دهم مارس [۱۹۲۰] تظاهراتی در عکا بر ضد یهود وقوع یافت. مولی فرمودند: به یهود اینجا نمی‌شود اطمینان داشت. عاقل از [چنین] اشاره‌ای باید بفهمد. بر اهالی [عرب] لازم بود از ابتدا خود را آمادهٔ این مشکل می‌کردند. هنگامی

^{۱۰} بغدادی، الرحله البغدادیه، جلد ۲، ۱۸۷.

^{۱۰} بغدادی، الرحله البغدادیه، جلد ۱، ۱۵۸.

دریایی انگلیس گزارش می‌دهد که احساس ناکامی و خشم نزد دهقانان عرب شدت یافته است: "آنها [ما را] متهم می‌سازند که مستعمره‌نشینان یهود از سوی سازمان‌های انگلیس [در فلسطین] و منابع خارجی امتیازات و کمک‌های مالی ویژه‌ای دریافت می‌کنند که از دیگران دریغ می‌شود. آنها می‌گویند که به سبب این امتیازات قدرت رقابت با دیگران [یهودیان] از ایشان گرفته می‌شود و آخرین رمق از هستی‌شان بدر می‌رود."^{۱۰۶}

روز ۲۷ فوریه ۱۹۲۰، تظاهرات بزرگی از طرف فلسطینیان در بیت‌المقدس صورت گرفت و مجدداً در ۸ مارس با هیجان بیشتری در زمینه به‌تخت‌نشستن امیرفصل در دمشق با عنوان پادشاه سوریه و فلسطین تکرار شد. پرتاب سنگ از دو سو چند نفر یهودی را زخمی کرد. به دو مستعمره یهودی مطلقه و تل‌حی از طرف فلسطینیان مسلحی که احتمالاً از سوریه حرکت کرده بودند نیز حمله شد. یکی از افسران نامدار صهیونیست، کاپیتان جوزف ترامپلدور، که با ولادیمیر جابوتنسکی (Vladimir Jabotinsky) از مؤسسان هاگانا بود، در این حمله کشته شد. هاگانا سازمان شبه‌نظامیان رسمی سازمان صهیونیست فلسطین بود که بعد از تشکیل دولت اسرائیل به ارتش آن کشور تبدیل شد. جابوتنسکی همچنین مؤسس جناح دست راست و فاشیستی رویزیونیست‌های صهیونیست (Revisionist Zionists) بود که داوید بن گوریون، رهبر مشهور صهیونیست و اولین نخست‌وزیر اسرائیل، او را 'ولادیمیر هیتلر' خطاب می‌کرد. جابوتنسکی و جنبش رویزیونیست‌ها از مریدان سرسخت موسولینی بودند که همواره از جابوتنسکی به عنوان رهبر فاشیست یهودیان نام می‌برد و از او قدردا نی می‌کرد.^{۱۰۷} جالب توجه است که در سال‌های قبل از جنگ جهانی دوم، گروه‌های متعدد صهیونیستی آشکارا طرفدار هیتلر بودند.^{۱۰۸}

جبهه‌بندی بین اهالی عرب و مهاجران یهود اروپایی در این مرحله شدت یافت و احساسات ضد صهیونیستی و ضد استعماری در معنای ضد انگلیسی نیز به اوج خود رسید. این وضع بحرانی که هر لحظه خطر انفجار آن می‌رفت در گزارش دقیق یک کمیسیون تحقیق انگلیسی با نام کمیسیون پالین این - گونه توصیف شده است: "همه مردمان اینجا، از عرب [یعنی مسلمان] و مسیحی، به مرحله دشمنی آشکارا و فعال رسیده‌اند که هم‌زمان هم ضد صهیونیسم و هم ضد انگلیس‌اند. این‌گونه احساسات ناشی از پشیمانی ایشان از اشتباهاتشان [یعنی اعتماد به قولنامه‌های انگلیس به خصوص در زمینه حق استقلالشان] و

بیمشان از آینده نامعلومشان و همچنین در نتیجه تبلیغات ضد انگلیسی و ضد صهیونیستی افرادی است که آزادانه در میان آنها فعالیت می‌کنند."^{۱۰۹}

هفته عید پاک در آن ایام به مرحله متشنجی تبدیل شده بود. اعیاد مسیحیان (عید پاک) و یهودیان (فصح) و مسلمانان (زیارت مقام نبی موسی در نزدیکی بیت‌المقدس) می‌بایست هم‌زمان اجرا می‌شد و احساسات در این‌گونه مواقع به اوج خود می‌رسید. با آنکه حکومت انگلیس تظاهرات را در فلسطین منع کرده بود، تعداد بی‌شماری از فلسطینیان به بیت‌المقدس آمدند. سران ملبون عرب در حالی که مردم عکس‌های امیرفصل را بلند کرده بودند نطق‌های آتشین کردند. ناگاه در نزدیکی دروازه یافا کسی بمبی در میان مردم انداخت و مردم خشمگین شروع به پرتاب سنگ کردند. مغازه‌های یهودیان در معرض غارت قرار گرفت و چندین تن از یهودیان کتک خوردند. ناگهان یهودیان مسلح به طرف تظاهرکنندگان تیراندازی کردند و در فاصله روزهای چهارم تا دهم آوریل ۹ نفر کشته و ۲۴۲ نفر به صورت سطحی زخمی شدند. از یهودیان پنج نفر کشته و حدود ۲۰۰ نفر، غالباً با کارد، چماق یا سنگ زخمی شدند. از اعراب ۴ نفر کشته و ۲۴ نفر زخمی شدند که همگی به ضرب گلوله بود.

انگلیسی‌ها دادگاهی تشکیل دادند که در آن به این حقیقت اشاره شد که مجموعه‌های شبه-نظامی یهودیان، که جابوتنسکی آنها را با عنوان مجموعه‌های دفاع و بی‌اطلاع دولت سازمان‌دهی کرده بود، "به‌صورت علنی در پشت مدرسه لمل، بالای تپه سکوپس، در بیت‌المقدس تمرینات نظامی اجرا می‌کرده" و مسئول تیراندازی به جمعیت تظاهرکنندگان بوده‌اند. گزارش دادگاه نشان‌دهنده محیط پراشتهاپ آن زمان است. "امروز مردم محلی [یعنی عرب‌های فلسطین] رودرویی انگلیسی‌ها قرار گرفته‌اند. مردمی که کاملاً دستخوش ناامیدی و سرخوردگی‌اند و با احساس بی‌عدالتی در حقشان

¹⁰⁶Cf. A. W. Kayyali, *Palestine, A Modern History* (London: Croom Helm, Ltd., 1978), 74.

¹⁰⁷Lenni Brenner, *Zionism in the Age of Dictators: A reappraisal* (London and Canberra: Croom Helm Ltd., 1983), 117.

¹⁰⁸Laqueur, *Der Weg zum Staat Israel*, 381, 383.

¹⁰⁹"The Palin Commission Report." cf. Kayyali, *Palestine, A Modern History*, 75.

به سبب اینکه (انگلیسی‌ها) قول‌های خود را زیر پا گذاشته‌اند امیدهای خویش را از بین رفته می‌دانند و با وحشت به آینده می‌نگرند؛ تا آنجا که ۹۰ درصد آنها با تلخکامی شدید به دشمنان انگلیس تبدیل شده‌اند.^{۱۱۰}

همین احساس بی‌عدالتی که ۹۰ درصد مردمان فلسطین را در این سال ناامید و سرخورده کرده بود، و گزارش دادگاه انگلیس به روشنی به آن اشاره دارد، شاید یکی از علل اساسی تغییر دیدگاه‌های عبدالبهاء باشد. تشنج شدید سیاسی که در آن ایام بر سرزمین فلسطین حکم فرما بود به خوبی در بیانات ایشان منعکس است: ناکامی فلسطینیان به علت آنچه خدعه و حيله گری انگلیس تلقی می‌کردند، ناکامی در برخورداری از ضمانت‌هایی که انگلیس برای استقلال به اعراب داده و آنها را وادار به قیام بر علیه عثمانی کرده بود، ناکامی به سبب دیدن تشکیل قشون یهودی و تمرینات نظامی یهودیان تحت حمایت انگلیسی‌ها که عبدالبهاء خود شاهد آن بود و تظاهرات اعتراض آمیز خونینی که در سراسر فلسطین رشد و نمو می‌کرد. بیانات سابق‌الذکر عبدالبهاء شامل نکات دیگری نیز هست:

۱. عبدالبهاء در احساس ناکامی از رفتار یهودیان با مردم فلسطین هم‌دردی داشتند. یهودیانی که در طول تاریخ با مهربانی و مهمان‌نوازی کنار مسلمانان و مسیحیان زندگی کرده بودند، اینک با تشکیل گروه‌های نظامی و شبه‌نظامی همان فلسطینیان را با خشونت از خانه و کاشانه می‌رانند. می‌فرمایند: "الیهود هنا لایمکن الاطمأنان منهم (به یهودیان اینجا نمی‌شود اطمینان داشت.)" و آنگاه اشاره می‌فرمایند که عاقل از این اشاره مقصود را باید بفهمد: "العاقل یفهم بالاشاره."

۲. در حقیقت، احساسات عبدالبهاء فراتر از ناکامی بود. به عقیده ایشان، فلسطینیان می‌بایست از ابتدا این مشکل را پیش‌بینی کرده و خود را آماده می‌کردند: "کان ینبغی علی الاهالی ان یتدارکوا هذا المشکل من الاول." یهودیان و روش‌های خشونت‌آمیز آنها برای ایشان نیز اکنون تبدیل به 'اشکال' شده بود.

۳. هنگامی که عبدالبهاء به چشم خود تمرینات نظامی یهودیان را در طبریه دیدند بی‌تفاوت باقی نماندند و آن واقعه را نادیده نگرفتند و به منصور پاشا، که شاید یکی از اعیان طبریه بود، هشدار دادند که این‌گونه تمرینات در آینده بحران‌زا خواهند بود و مشکل به بار خواهند آورد: "هذه التمرینات سیکون لها شأن فی المستقبل."

جالب توجه است که ایشان به یکی از اعیان فلسطین و نه یکی از مسئولان انگلیس هشدار دادند. در آن هنگام، قسمت اعظم اعیان و پاشاهای عرب که زمینداران بزرگ و تجار ثروتمند و به اصطلاح طبقه بورژوازی را تشکیل می‌دادند، از کنار این تحولات با بی‌قیدی و لابلالی‌گری می‌گذشتند. هنوز به قول و قرارهای دوستان انگلیسی - شان اعتماد داشتند و معتقد بودند انگلیسی‌ها اجازه نخواهند داد زمین‌هایشان از دستشان برود. پاسخ منصور پاشا به عبدالبهاء گواه این امر است: "قال لا. لیس لها اهمیه." (گفت نه، نترسید. این‌گونه مسائل اهمیت ندارد.) برعکس، صاحبان املاک و وسیع که بیشتر آنها را ثروتمندان لبنان و سوریه تشکیل می‌دادند در بسیاری موارد زمین‌هایشان را به قیمت‌های گزافی می‌فروختند که بودجه آن را "صندوق مستعمراتی فلسطین" تأمین می‌کرد.

۴. با همه این احوال، تأکید بر بازگشت یهود پر اساس نصوص ربانیه در بیانات عبدالبهاء دایماً دیده می‌شود. گویی فرموده‌اند که آنها حقیقتاً بخواهند گشت، لیکن نه به این صورت. ترس و بیم روزافزون فلسطینیان از آینده نامعلوم و خشم آنها از روش‌های خشونت‌آمیز مهاجران یهود در خاطرات دکتر ضیاء نیز ثبت شده است. زیر عنوان "ارض اقدس مال کیست؟ آینده یهود" می‌نویسد:

مولی فرمودند: برای دیدار معاون حاکم انگلیس که حال او خوب نبود رفتیم. نزد او جماعتی از مسیحیان بودند و درباره مسئله یهود صحبت می‌کردند. می‌گفتند که آنها [یعنی یهودی‌ها] می‌خواهند حکومت ارض اقدس [فلسطین] را به دست بگیرند و تجارت و صناعت و زراعت را از دستمان بدر بیاورند. ما در این شهر حیفا تعدادمان هشت‌هزار نفر مسیحی و همان عدد نیز از مسلمین و یهود است. آنها می‌خواهند ما را از زمین‌هایمان بیرون رانند. آیا جایز است که شانزده‌هزار نفر از اهالی این شهر آواره و بی‌خانمان و به هجرت مجبور شوند؟ علاوه بر این، یهودیان کشورهای انگلیس، فرانسه و آلمان و غیره نیز تصمیم به هجرت از کشورهایشان گرفته‌اند و نیت‌شان آن است که کشورمان را از دستمان درآورند. آیا جایز است؟ معلوم است که این امر موجب خون‌ریزی

¹¹⁰[... that the British were] faced with a native population thoroughly exasperated by a sense of injustice and disappointed hopes, panic stricken as to their future and as to ninety per cent of their numbers in consequence bitterly hostile to the British Administration." cf. in Kayyali, *Palestine, A Modern History*, 77.

و خطرهای عظیمی خواهد شد. آنگاه معاون حاکم گفت: یقین داشته باشید که به هیچ‌وجه هیچ‌گونه خطری برای شما وجود ندارد. یهودیان نمی‌توانند ارض اقدس را تحت تصرف خویش درآورند، چون بهائیان امریکا و ایران و همه عالم مانع از آن خواهند شد. بهائیان این سرزمین را بیش از یهودیان و دیگر امم تقدیس کرده و مقدس می‌شمارند، چون این مرکز بهاء و باب اعلی است. تربت بهاء‌الله در عکا است و باب در کرمل. چطور ممکن است که آنها این سرزمین را به دست یهودیان بسپارند؟ حتما خودشان خواهند آمد و همه این زمین‌ها را خواهند خرید و بدین سبب ترس از صهیونیست‌ها ابداً جایز نیست. . .

عبدالبهاء آنگاه می‌فرماید که این از بی‌عقلی عثمانی‌ها بوده است که بهاء‌الله را از ایران به بغداد و ادرنه و در نتیجه به عکا تبعید کردند. می‌خواستند اساس‌های آئین بهائی را خراب بکنند، لیکن ندانستند که بدین وسیله بهترین خدمت را به او کردند. آنها ارض اقدس را به او دادند و او را آنجا مستقر ساختند، ولی شعور ندارند. یهودیان چاره‌ای جز ایمان به این ظهور ندارند، مفری ندارند.^{۱۱۱}

نظرگاه‌های عبدالبهاء در تطابق کامل با متن گزارش کمیسون پالین و گزارش دادگاه انگلیس است که بدان اشاره شد. هر سه بیان حال رنج و عذاب و گله و ناله‌های تظلم‌جویانه مردمان فلسطین است. آشکار است که عبدالبهاء از جزئیات بدبختی‌های مردم فلسطین آگاه بودند و به گوش خود شکایات آنها را می‌شنیدند، ترس آنها را از بیرون‌رانده شدن از وطن آبا و اجدادی‌شان درک می‌کردند و می‌دیدند چطور اعیان فلسطین هنوز دل به وعده‌های خدعه‌آمیز انگلیسی‌ها می‌بستند که با همه‌نوع حيله کوشش می‌کردند خاطر فلسطینیان را نسبت به اقدامات یهودیان آسوده کنند و تا آنجا پیش می‌رفتند که به دروغ بهائیان را مانع از بیرون راندن آنها از کشورشان قلمداد می‌کردند. بعد از مراسم گرفتن نشان انگلیس در حیفا، سران یهودیان برای تهنیت نزد عبدالبهاء آمدند. او به آنها گفت:

مطمئن باشید من به جماعت مسلمین و مسیحیان گفتم که مثل عربی می‌گوید الخروج قبل الدخول، یعنی چنانچه عاقلی بخواهد وارد به جایی شود، باید در فکر راه خروج از آنجا نیز باشد، چون ممکن است آدم وارد جایی بشود و آنگاه ملاحظه کند که دیگر خروج از آنجا به آسانی امکان‌پذیر نیست. به آنها [عرب‌ها] گفتم: شما که اهل دین هستید می‌دانید که بر طبق نصوص تورات و

کتب مقدسه حزقیال و اشعیا و دانیال یهود حتماً به ارض اقدس برخواهند گشت. و حتی چنانچه شما از اهل دنیا باشید، باز هم یهود نسبت به شما برتری دارند، از حیث علم و تخصص و ثروت و تجارت و سیاست. قدرت‌های بزرگ از اروپا و امریکا به ایشان کمک می‌رسانند. لذا فایده‌ای در مقاومت نیست. پس شما بایست در فکر راه چاره دیگری باشید. گفتند: می‌توانیم داد و فغان کنیم.^{۱۱۲}

چند روز پس از آن، عبدالبهاء تذکر دادند که بهاء‌الله سال‌ها پیش در اینجا در حق یهود دعا کرده و از خداوند طلب کرده بودند که ذلت آنها را خاتمه دهد و ایشان را در ارض اقدس جمع بفرماید.^{۱۱۳} بدین ترتیب، می‌بینیم آرای عبدالبهاء درباره بازگشت یهود به فلسطین جنبه اساسی و اعتقادی دارد و تغییرناپذیر است. با این همه، خاطرات دکتر ضیاء شامل فقرات مهم دیگری در این زمینه است. دکتر ضیاء می‌نویسد:

مولی فرمودند: یهودیان خواهند آمد به فلسطین، لیکن پشیمان می‌شوند، چون اکنون واردات کم است، زندگی تنگ است اینجا و امور آنان در غرب بهتر است. آنگاه شروع کردند با جمیل افندی جراح بنای مزاح گذاشتن. مولی: تظاهرات امروز چطور بود جمیل؟ جمیل افندی: من از طرف عرب‌ها جزو خطبا بودم. مولی: چه گفتی؟ جمیل افندی: گفتم که ارض اقدس وطن مسیح و مریم عذراست و یهودیان او را به صلیب آویختند. [چند کلمه ناخواناست]. مولی: و اگر یکی‌شان بگوید که مسیح از خود ماست و از خانواده ما و از درون [جامعه] خود ما، لیکن تو مسلمان و خارجی هستی و با او هیچ خویشی یا رابطه نژادی نداری، آن وقت چه می‌گویی؟ جمیل افندی: می‌گویم که شما دشمنان او هستید و او را بر صلیب آویختید. مولی: و اگر به تو گفت که این داستان قبل از دو هزارسال پیش بوده است و ما فرزندان امروزه هیچ ربطی به آنچه در گذشته شده نداریم و علاوه بر آن بعضی اوقات در بین افراد یک خانواده نزاع حاصل می‌شود و غریب کاری به این کار ندارد و ما نیز امروز دشمنی با مسیح نداریم، آن وقت چه می‌گویی؟ جمیل افندی مبهوت و ساکت شد. مولی تعریف کردند: روزی یک شخصی

^{۱۱۱} بغدادی، الرحله البغدادیه، جلد ۲، ۱۳-۱۴.

^{۱۱۲} بغدادی، الرحله البغدادیه، جلد ۲، ۵۳.

^{۱۱۳} بغدادی، الرحله البغدادیه، جلد ۲، ۵۵.

بر علیه عمومی من در ایران به دادگاه شکایت و قاضی را به پلو و گوشت [چلوکباب؟] دعوت کرد. بعد از آن شنیدیم که قاضی گفته است که اگر آن شخص که بر علیه او شکایت شده است مرا به پلو و گوشت دعوت بکند، به نفع او قضاوت می‌کنم. تو نیز، جمیل، چنانچه یهودیان اقدام به تظاهرات بکنند، اگر مایل باشی برو آنجا و نطق بکن و برایشان این آیه قرآن را بخوان: و نريد ان نمنّ على الذين استضعفوا في الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثين (آیه ۵ سورة ۲۸، القصص). یا بنی‌اسرائیل اذکروا نعمتی التي انعمت علیکم و انی فضلتمکم علی العالمین (آیه ۴۷ سورة ۲، البقره). آنگاه به آنها بگو که این دلیلی بس متین است که احتیاجی به شرح و تفسیر ندارد و چنانچه مثل می‌گوید، در هر کشور لباس مردمان آنجا را ببوش، هم نعمتش را و هم سختی‌اش را، و از آنهایی باش که [هم‌زمان] بر روی دو نقاره بازی می‌کنند.^{۱۱۴}

در شرح بالا دو مسئله اهمیت دارد. از یک سو عبدالبهاء از روش مهاجرت خشونت‌آمیز یهود به فلسطین ناراضی بوده‌اند، می‌فرمایند که "آنها از آمدن پشیمان خواهند شد." از سوی دیگر، نفوذ تهمت‌های یهودی‌ستیزانه اروپائیان را در بین اعراب با طنز و مثال از قرآن به نقد می‌کشند. این‌گونه یهودی‌ستیزی در اروپا همواره رواج داشته و در قرن نوزدهم با نگرش‌های ضد سامی نیز همراه شده بود. کم‌کم یهودی‌ستیزی از اروپائیان به خاورمیانه سرایت کرد و به علت تشنجات حاصل از حمله صهیونیست‌ها مابین مسلمانان و مسیحیان رواج یافت. ایشان از یهودیان بر علیه این‌گونه تهمت‌های معمول که جنبه عام داشتند دفاع می‌کنند، لیکن بینش انتقادی ایشان نسبت به روش‌های خشونت‌آمیز یهودیان و تمرینات جنگی آنها تغییر نمی‌یابد. یک روز که به همراهی دکتر ضیاء در کوه کرمل قدم می‌زدند، درباره بعضی یهودیان که در آن ایام در اوضاع نامناسبی زندگی می‌کردند می‌فرمایند:

یهودیان اینجا از زیبل و کثافت خوششان می‌آید. ملاحظه بکن این خانه‌ها و باغ‌ها را. چطور همه خرابه شده‌اند؟ هرگاه تو خانه‌هایی بینی که خالی، متروک و خرابه‌اند، مثل اینجا در اینجا، بدان که اینجا در دست یهودیان‌اند. آنها را آباد اجاره می‌کنند و با کثافت‌های خویش به خرابه تبدیل می‌سازند.^{۱۱۵}

دکتر ضیاء در ۳ جولای ۱۹۲۰ یادداشت می‌کند که عبدالبهاء فرمودند:

یهودیان به عاقبت‌های امور توجه نمی‌کنند. الآن آنها از برگشت به ارض اقدس خوشنودند، لیکن اگر به آینده نگاه کنند چنین به خود مغرور نخواهند بود. تکبر و غرورشان الآن جز بازیگاه بچگان چیزی دیگر نیست . . . لیکن انبیا به عاقبت امور توجه دارند و به مسائل روزمره اهمیتی قائل نیستند. عاقبت خوب از آن متقین است . . . مظاهر الهی عاقبت [امور] را از نظر دور نمی‌دارند.^{۱۱۶}

توقعات عبدالبهاء، به‌خصوص هجرت یهود، بر طبق وعده‌های الهی با توجه به رفتارهای تبعیض‌آمیز صهیونیست‌ها بر علیه فلسطینیان همگی به ناامیدی تبدیل یافتند. طی مصاحبه‌ای با ماریون واینشتاین، روزنامه‌نگاری امریکایی، با عنوان "خواستار همکاری صهیونیست‌ها با سایر مردمان است"، عبدالبهاء می‌گوید:

چنانچه صهیونیست‌ها با سایر ملل و نژادها آمیخته شده و با آنها در وحدت زندگی کنند موفق می‌شوند. اگر جز این کنند با مقاومتی حتمی روبه‌رو خواهند شد . . . صهیونیست‌ها باید صریحاً اعلان کنند که هدفشان اعلامی مقام همگی مردمان اینجا و پیشرفت کشور برای همگی اهالی آن است. این کشور باید پیشرفت کند، چنانکه در وعده‌های انبیا اشعیا، ارمیا و زکریا آمده است. اگر با چنین روحیه‌ای بیابند شکست نخواهند خورد. آنها نباید عمل بر جداسازی یهودیان از سایر فلسطینیان کنند. مدارس و دبیرستان‌ها باید برای همه ملل این سرزمین باز باشند، همچنین شرکت‌های تجاری و الخ. ترکان شکست خوردند چون سعی کردند بر دیگر نژادها حکومت کنند . . . این یگانه وسیله صلح عمومی است. اینجا و در همه‌جا، وحدت.^{۱۱۷}

در این شرح مهم، که اشاره مستقیم به عملکرد صهیونیست‌ها دارد، عبدالبهاء بر این امر تأکید می‌کند که چنانچه صهیونیست‌ها شروط ذکرشده را اجرا نکنند، "با مقاومتی حتمی روبه‌رو خواهند شد." هیچ‌یک از شروط مذکور تا امروز به مرحله

^{۱۱۴} بغدادی، الرحله البغدادیه، جلد ۱، ۱۵۹-۱۶۰.

^{۱۱۵} بغدادی، الرحله البغدادیه، جلد ۲، ۹۹.

^{۱۱۶} بغدادی، الرحله البغدادیه، جلد ۲، ۱۷۷.

^{۱۱۷} از دکتر اسکندر هانی که توجهم را به این مرجع جلب کردند بسیار سپاس‌گزارم:

Star of the West, vol. 10, No. 10 (September 8, 1919), 195 f.

اجرا درنیامده است. نه "با سایر ملل و نژادها آمیخته شده‌اند،" نه "هدفشان اعلاى مقام مردمان" فلسطین بوده و نه "مدارس و شرکت‌هایشان" برای فلسطینیان باز بوده است، بلکه برعکس هشدار عبدالبهاء عملشان دائماً و اساساً مبنی بر "جداسازی یهودیان از فلسطینیان" بوده است. می‌بینیم عبدالبهاء پیش از نود سال پیش درباره مسایلی گفت و گو می‌کردند که مستقیماً به بحرانی مرتبط است که امروز یکی از مشکلات اساسی جهان است.

۱۰. نقشه ویران کردن مسجدالاقصی

مسئله بی‌نهایت حساسی که در بیانات عبدالبهاء به آن اشاره شده است، نقشه ویرانی مسجدالاقصی است. امروزه سازمان‌های بنیادگرا و رادیکال یهودی آشکارا نیت خود را مبنی بر ویران ساختن مسجدالاقصی یا جامع عمر در بیت‌المقدس اعلام می‌کنند. هدف آنان این است که به جای آن معبد سلیمان را بازسازی کنند. این بنیادگران متعصب، که دست کمی در تعصب از بنیادگرایان دیانت‌های دیگر ندارند، هر سال سنگ مکعب هیولایی به وزن سیزده تن را، که برای سنگ اساس معبد سلیمان تراشیده شده است، با کامیون‌های سنگین در خیابان‌های بیت‌المقدس نمایش می‌دهند و ماکت معبد سلیمان را که قصد دارند به جای مسجدالاقصی بسازند، آشکارا به نمایش می‌گذارند و خود را آماده ساعت صفر می‌سازند.^{۱۱۸} دولت اسرائیل نیز هیچ‌گونه ممانعتی از این گونه نقشه‌ها و تظاهرات به عمل نمی‌آورد. بر همه واضح است که ویرانی سومین حرم مقدس اسلام چه عواقب فاجعه‌باری در جهان به دنبال خواهد داشت.

اولین بار، چند ماه پس از اشغال بخش شرقی بیت‌المقدس در ژوئن ۱۹۶۷، رسانه‌ها به این امر اشاره کردند. در آن هنگام، یک یهودی استرالیایی مسجدالاقصی را آتش زد و قبه مسجد، منبر تاریخی صلاح‌الدین ایوبی و اشیاء نفیس متعدد دیگری دستخوش حریق و نابود شدند. با این همه، نگارنده شاهدهی قدیمی‌تر از آنچه در بیانات عبدالبهاء آمده است در هیچ مرجع یا منبع دیگری ندیده است.

^{۱۱۸}www.shamar.org/.../thirteen_ton_temple_corner; www.templemount.org/temppprep.html; www.templemountfaithful.org.

^{۱۱۹}بغدادی، الرحله البغدادیة، جلد ۲، ۱۸۲-۱۸۳.

^{۱۲۰}بغدادی، الرحله البغدادیة، جلد ۲، ۱۸۴.

^{۱۲۱}کتاب اقدس، بند ۸۵.

^{۱۲۲}الوایح حضرت بهاءالله الی الملوک والرؤساء (تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۴ بدیع)، نسخه اینترنتی کتابخانه مراجع و آثار بهائی، ۵۹.

بیانات عبدالبهاء در خاطرات دکتر ضیاء شاید قدیمی‌ترین مرجع تاریخی در این زمینه باشد و اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. در ۶ جولای ۱۹۲۰، عبدالبهاء ضمن بیاناتی درباره بیت‌المقدس و اینکه بسیاری از اماکن مقدسه این شهر در آنجا که پنداشته می‌شود قرار ندارند، می‌فرماید: "یهودی‌ها می‌خواهند جامع عمر را بگیرند که زیرش هیکل سلیمان بود و بالایش هیکل را بسازند...". در روز بعد می‌فرماید: "... ولی یهودی‌ها اگر در جای خلوتی یک مسلمی به دست گیرند میزنندش و فریاد می‌کنند: آخ، امان، مرا کشت این مسلم." (در اصل متن به فارسی آمده است.)^{۱۱۹} آنگاه عبدالبهاء از یک یهودی روایت می‌کند که با او آشنایی داشتند: "میرزا ابراهیم یهودی ادعای اسلامیت کرد. جمال مبارک از او سؤال فرمودند اگر اسلام شدنش از روی حقیقت بود، عرض کرد که: در بازار مسلمانم، در کوچه پشیمانم و در خانه همانم که همانم." (در اصل متن به فارسی آمده است.)^{۱۲۰}

مسجدالاقصی، که ذکر نقشه ویران کردن آن در فقره بالا آمد، در آثار بهاءالله و عبدالبهاء مقام بسیار والایی دارد و با عنوان قبله‌گاه و مطاف اهل عالم از آن تجلیل و تعظیم شده است. در لوح امپراطور نمسه که در کتاب اقدس نیز ضمیمه شده است، می‌فرماید که آن را "قبله‌گاه عالم برای ذکر من" مقرر فرموده‌اند: "یا ملک النّمسه کان مطلع نور الاحدیة فی سجن عکاء اذ قصدت المسجدالاقصی مررت و ما سئلت عنه بعد اذ رفع به کل بیت و فتح کل باب منیف. قد جعلناه مقبل العالم لذکری."^{۱۲۱} همچنین نیز در لوح ملکه ویکتوریا می‌فرماید که مسجدالاقصی از نسیم‌های خداوند ابهای خویش، که اشاره‌ای به ظهور خودشان است، به اهتزاز درآمده است: "قَدْ اهْتَزَّ الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى مِنْ نَسَمَاتِ رَبِّهِ الْإِبْتَهَى."^{۱۲۲} در سوره الهیکل نیز با تجلیل فوق‌العاده‌ای آن را مطاف یا جایگاه طواف اهل همه اطراف و اقطار مقرر می‌کنند و تذکر می‌دهند که این شرف نه به خود آن جایگاه، بلکه به مظاهر ظهور خودشان بستگی دارد که مطلع وحی خودشان بوده‌اند. این امر اشاره به انبیای بنی-اسرائیل و حضرت مسیح و رسول اکرم است که ظهور او را، بنا بر اعتقاد خودشان و دیگر بهائیان، پیشگویی کرده بودند. آنگاه یادآور می‌شوند که در این شأن حکمتی نهفته است که فقط خداوند دانا آن را می‌داند:

کذلک انظر فی المسجدالاقصی و الاماکن الّتی جعلناها مطاف من فی الأَطراف و الأقطار لم یکن شرفها منها بل بما تنسب الی مظاهرها الذین

جعلناهم مطالع وحيناً بين العباد ان كنتم من
العالمين و في كل ذلك لحكمة لا يعلمها الا الله
اسئلوا لبيّن لكم ما اراد انه بكل شيء عليم.^{۱۳۳}

مرتبط ساخته و در حقیقت یکی می خوانند. اهمیت
دیگر این بیان این است که عبدالبهاء ماجرای اسراء
و معراج حضرت محمد را تصدیق می فرمایند، لیکن
معراج حضرت رسول را، برخلاف اعتقاد متداول
مسلمانان، در خود همان "بقعه مبارکه نورا و حظیره
مقدسه بیضاء" می دانند. به معنی دیگر، صعود یا
عروجی در جسم مادی آن حضرت به "آسمان"
نمی بینند، بلکه برای معراج تفسیری روحانی قائل
آورده اند. در هر حال واضح است مسجدالاقصی چه
مقام والا و چه مرتبه رفیعی در آثار بهائی دارد و تا
چه حد کمترین آسیب عمدی به آن برای بهائیان نیز
ناگوار خواهد بود.

مقصود از معبد سلیمان در نامه بعدی معبدی است
که یهودیان آن را در ایام پادشاهی داریوش و بعد
از آنکه کورش کبیر ایشان را از اسارت بابلیان آزاد
کرد ساختند و هرودوس آن را قبل از میلاد مسیح
بازسازی کرد و امروز به معبد هرودوس یا معبد
دوم معروف است. این معبد در سال ۷۰م به دست
تیتوس، سردار رومی، خراب و در دوران حکومت
قیصرهای مسیحی بیزانس (امپراطوری روم شرقی)
خاکروبه دان شد. خلیفه عمر بن الخطاب بلافاصله
بعد از فتح بیت المقدس در ۶۳۴م با احترام فوق العاده
صحن را با عباي خود پاک سازی کرد و در آنجا
مسجد کوچکی ساخته شد که به نام او به جامع عمر
معروف شد و امروز به اشتباه بدان قبه الصخره نیز
می گویند.^{۱۳۵} با این همه، باستان شناسان تاکنون هیچ
اثری از معبد سلیمانی که به اعتقاد یهودیان در آنجا
بنا شده بود و نبوخذ نصر آن را در ۵۸۷م ویران کرد
پیدا نکرده اند.^{۱۳۶}

عبدالبهاء خطاب به یکی از بهائیان یهودی تبار
ایرانی، که گویا درباره عقیده یهودیان به بازسازی
معبد سلیمان در آخرالزمان سؤال کرده بود، توضیح
می دهند که به نظر ایشان مقصود از آن بازسازی نه از
"آب و گل" یا سنگ است، بلکه منظور بازسازی در
عالم جان است. می فرمایند:

جناب زائر حاجی محمدرضای همدانی علیه
بهاء الله الابهی
هو الله
ای زائر ارض مقدس، هزاران هزار اسرائیل به
این اقلیم جلیل شتافتند تا بهره و نصیب از فیض
حضرت قدیر برند بادیه ها پیمودند تا به سرمنزل
مقصود رسیدند ولی جز در و دیوار چیزی ندیدند
ایامی زیستند و گریستند و ناله و فغان نمودند

عبدالبهاء نیز از مسجدالاقصی در یکی از مکاتیب
عربی شان تمجید بسیار می کند، آن را "بقعه مبارکه
نورا و حظیره مقدسه بیضاء" می نامند و با اشاره به
آیه ۱ سوره الاسراء و آیه های ۸-۹ و ۱۳-۱۴ سوره
النجم یادآور می شوند که خداوند همه سرزمین های
دورتادور آن را مقدس کرده و در ليله الاسراء، حضرت
محمد را به آنجا انتقال داده و ورود او بدانجا همان
معراج به ملکوت اعلی و افق ابهی است که به لقای
خداوند خویش و سماع ندا و اطلاع بر اسرار کلمه
علیا و رسیدن به سدره المنتهی تا قاب قوسین و حتی
کمتر مشرف و وارد به بهشت پناه آفرین و فردوس
اعلی شد. یادآور می شوند اینکه خداوند به او ملکوت
زمین و آسمان را نمایان ساخت و همه اینها به مجرد
رسیدن او نزد خداوند خویش در همین بقعه مبارکه
نورا و همین حظیره مقدسه بیضاء وقوع یافت،
چنانکه تمام آن وقایع بی نیاز از تفسیر و تأویل در آیه
قرآنی به صراحت آمده است و کسی جز معاند جحود
اشاره به آن را انکار نمی کند:

و فيها المسجد الأقصى الذی بارک الله حوله و
الیه أسری بالجمال المحمدی فی ليله الاسراء
لیری من آیات ربه الکبری. و وروده علیها هو
العروج الی الملكوت الاعلی و الأفق الابهی
فتشرف بلقاء ربه و سمع النداء و اطلع بأسرار
الکلمه العلیا و بلغ سدره المنتهی و دنا فتدلی
فکان قاب قوسین أو أدنی و دخل الجنة المأوی
و الفردوسی الاعلی و أراه الله ملکوت الأرض و
السماء، کل ذلك بوفوده علی ربه فی هذه البقعه
المبارکه النورا و هذه الحظیره المقدسه البیضاء،
و هذا کله صریح الآیه من غیر تفسیر و تأویل و
اشاره لا ینکره إلا کل معاند جحود.^{۱۳۴}

این بیان عبدالبهاء علاوه بر تمجید فوق العاده ای که از
مسجدالاقصی به عمل آورده است، برای آن اعتباری
حتی مافوق اعتبار آن در اسلام قائل می شود. عبارت
"البقعه المبارکه" اشاره به بقعه ای بر جبل طور است
که خداوند در آنجا در شجره ای بر حضرت موسی
ظهور کرد و به او امر فرمود که دستش را در جیبش
گذاشته و سفید، بیضاء، بیرون آورد؛ چنانکه در
آیه ۳۰ و ۳۱ سوره القصص قرآن مجید آمده است.
عبدالبهاء در اینجا مسجدالاقصی را با همان بقعه

کرده و این مطلب را در مقابل همگان به صراحت ابراز می‌کردند. خطاب ایشان درباره بازگشت یهودیان به فلسطین همه طبقات جامعه را در برمی‌گرفت، از سران ملیون عرب و جمیل افندی جراح گرفته، تا سیاستمداران انگلیس و مردمان عادی مسلمان و مسیحی و یهودی. لیکن عبدالبهاء به وضوح بر این امر تأکید می‌کردند که برگشت یهود مشروط به شروطی است، نه آن که خواهی نخواهی تحقق یابد. در لوحی خطاب به میرزاحیب‌الله، یکی دیگر از بهائیان یهودی‌تبار، به تاریخ ۱۰ ربیع‌الاول ۱۳۳۸ق/ ۳ دسامبر ۱۹۱۹می‌فرمایند:

جناب زائر میرزاحیب‌الله علیه بهاء الله الابهی
هو الله

ای سلاله حضرت خلیل الحمدلله آنچه در الواح مبارک به [بنی] اسرائیل تبشیر فرموده‌اند و در مکاتیب عبدالبهاء نیز تصریح شده جمیع در حیث تحقق است. بعضی وقوع یافته و بعضی وقوع خواهد یافت. جمال مبارک [بهاء‌الله] در الواح مقدسه تصریح فرموده‌اند که ایام ذلت اسرائیل گذشت. ظل عنایت شامل گردد و این سلسله روز به روز ترقی خواهد نمود و از خمودت و مذلت هزاران سال خلاصی خواهد یافت ولی مشروط به آنکه به موجب تعالیم الهیه روش و رفتار نمایند، از ظلمات تقلید قدیمه نجات جویند و از کسالت عوائد [عادت‌های] سابقه رهائی یابند و به آنچه روح این عصر و نور این قرن است تشبث نمایند، تعدیل اخلاق کنند و در منافع و روابط عمومی عالم بشر سعی و کوشش نمایند، از تعصبات قدیمه و افکار پوسیده و اغراض ملیه منسلخ گردند و جمیع بشر را اغنام الهی شمرند و خدا را شبان مهربان دانند. امروز روزی است که افکار خصوصیه چه از افراد و چه از ملت سبب نکبت کبری گردد و عاقبت منتهی به خسران مبین شود. آنچه امروز عمومی است الهی است و سبب ترقی افراد عالم انسانی و آنچه خصوصی است زیان محض است و خسران صرف. حال باید اسرائیل از فکر علیل بگذرد و به عزمی صحیح به امور عمومی پردازد. افکار اسرائیل باید در نقطه‌ای استقرار یابد که منافع عمومی است و سعادت جمیع عالم انسانی امروز. توفیق رفیق حزبی است که چون آفتاب بر جمیع آفاق پرتو رحمانی افشاند و به کلی از تقیدات شخصی و ملی که منبعث از وساوس شیطانی است منسلخ گردد. این است اساس نجات و فلاح. به جمیع احبای الهی از کلیمی و

و در دریای احزان غریق گشتند نومید شدند و خویش را به آینده نوید دادند. باری دوهزار سال است که چنین می‌رود و نهایت آمل تجدید معبد سلیمان است که پس دیوار ویران او ناله و ندبه می‌نماید و گریه و نوحه می‌کنند و مویه و زاری می‌نمایند که این دیوار کی پایدار گردد و حال آنکه این سنگ و گل است نه جان و دل باید قدس الاقداس را در جهان جان و دل تأسیس نمود آب و گل چه اهمیتی دارد اندکی دقت نمایند این کون نامتناهی هزاران هزار امثال این بنیان را دیده و جمیع به مرور دهور بی‌نام‌ونشان گشته و لکن قدس الاقداس دل و جان باقی و برقرار در فکر آن باید بود بلی این مواقع محترم است و شایان و سزاوار زیارت و تبرک به آن زیرا این آب و گل آثار آن جان و دل و دلیل بر آن ولی جمیع از آن آیت هدی و موهبت کبری غافل و کل دل بسته به آب و گل اند جسم را می‌پرستند و از روح بی‌خبرند، معتکف به زجاج‌اند و منحرف از سراج، از مغز بی‌بهره‌اند پوست را می‌پرستند. اما من نیز آهنگ زیارت آن مواقع مقدسه دارم تا راحه معطره انبیای بنی اسرائیل را از آن آثار استشمام نمایم و ایامی را به یاد آن بزرگواران گذرانم ولی ملتفت و متوجه آن جان‌های پاکم نه جسم‌های خاک زیرا آن جان‌های پاک از حیث غیب نور می‌افشانند و این جسم‌های خاک دلالت بر آن جان‌های پاک می‌کنند جمیع احبای بهائیان را از قبل من فردا فردا تحیت ابدع ابهی ابلاغ دار به جان همه را مشتاق و شکوه از فراق می‌نمایم و علیکم البهاء الابهی ۱۰ ربیع‌الاول ۱۳۳۸ ع ۱۲۷

۱۱. رجعت یهود به شروطی مشروط است

چنانکه دیدیم، عبدالبهاء به‌رغم نارضایتی و رنج خود از مشاهده مسلح شدن یهودیان و تمرینات نظامی آنان و نگرانی از آینده و پایمال شدن حقوق فلسطینیان و اصل عدالت، یعنی شرط اساسی صلح، به وعده‌های الهی در خصوص رجعت یهود در آخرالزمان تأکید

^{۱۳۳} «سوره الهیکل»، نداء رب الجنود (نسخه اینترنتی کتابخانه مراجع و آثار بهائی)، ۱۲.

^{۱۳۴} عبدالبهاء، من مکاتیب، ۴۴.

¹²⁵ Armstrong, *Jerusalem: Die Heilige Stadt*, 327-333
¹²⁶ "There is no direct archaeological evidence for the existence of Solomon's Temple, and no mentions of it in the surviving contemporary extra-biblical literatur." in http://en.wikipedia.org/wiki/Solomon's_Temple (read 17 August 2012)

^{۱۳۷} عبدالبهاء، مکاتیب، ۳: ۳۶۱.

فرقانی در همدان تحیت مشتاقانه برسان و بگو
 کلیمی و فرقانی این تعبیر ابتر است. امیدم چنان
 است که این عنوان به کلی فراموش شود و کلمه
 رحمانی بهائی عنوان هر نفسی گردد تا تفاوت و
 تباین به کلی زائل شود. جمیع این طوائف مجاز
 مانند حدید در کوره حقیقت از آتش محبت
 الله آب گردد و در قالب واحد افراغ شود. اگر
 چنین کرده شود بهائی گفته شود. این عنوانات
 متعدده لزوم ندارد عنوان واحد که شاهد
 حقیقت و آن کلمه بهائی است کفایت است.
 ای خداوند مهربان، دوستان همدان یاران تواند
 و خادمان درگاه تو، ثابت بر پیمان‌اند و نابت
 در این گلستان، مشتعل‌اند و منجذب متضرع‌اند
 و مبتهل، مستقیم‌اند و مستدیم بر عبودیت تو
 ای رب کریم. خدایا این جمع مبارک را تاج
 عزت ابدیه بر سر نه و این انجمن انسانی را
 آیات رحمانی فرما و این نفوس نفیسه را انیس
 موهبت کبری کن و این اشخاص محترمه را
 شهیر آفاق فرما. تویی بخشنده و دهنده و مهربان
 و علیک البهاء الابهی.
 ۱۰ ربیع‌الاول ۱۳۳۸ عبدالبهاء عباس^{۱۲۸}

از مضمون این نامه برمی‌آید که از دیدگاه عبدالبهاء:

۱. رجعت یهود مشروط به رفتار به موجب تعالیم الهیه و
 رهایی از تقلید قدیمه و تعدیل اخلاق و سعی در منافع
 عالم بشر و انسلاخ از تعصبات قدیمه و در درجه اول
 جمیع بشر را اغنام الهی شمردن است. یادآور شویم که
 اصطلاح تعدیل، چنانکه اشاره رفت، به عدل و عدالت
 برمی‌گردد که به گفته عبدالبهاء شرط صلح است.

۲. هشدار از اینکه ملی‌گرایی و تمسک به افکار
 پوسیده ملیه سبب "نکت کبری" و خسران مبین
 شود. طرفه آنکه اصطلاح نکت، النکبه عربی، همان
 است که فلسطینیان با آن از فاجعه ۱۹۴۸ یاد می‌کنند؛
 فاجعه‌ای که بعد از کشتار و قتل عام و خرابی دهات
 و شهرک‌های فلسطین موجب آوارگی و دربه‌دوری این
 ملت شد و بحرانی پدید آورد که اکنون دنیا را به
 پرتگاه جنگی اتمی نیز کشانده است.

۳. یهودیان باید از ملیت‌پرستی و ملیت‌گرایی رهایی
 یابند، زیرا عاقبت آن خسران مبین است.

علاوه بر این سه شرط، عبدالبهاء از لزوم اعلان
 ایمان یهودیان به حضرت مسیح و حضرت محمد
 سخن می‌گوید، که چنانچه بدان عمل نشود، "مذلت

یهودیان تا ابد ادامه خواهد یافت." در خطابه‌ای به
 تاریخ ۸ نوامبر ۱۹۱۲ در کنیسه یهودیان واشنگتن،
 ایشان به حقانیت حضرت مسیح و حضرت محمد
 تأکید کرده و یادآور می‌شوند که عدم قبول پیام
 حضرت مسیح علت ویرانی معبد به دست تیتوس شد
 و آنگاه حاضران را به قبول رسالت‌های حضرت مسیح
 و حضرت محمد و پیام بهاء‌الله دعوت می‌فرمایند.^{۱۲۹}

تعریف می‌کنند که روز بعد در منزل خانم و آقای
 پارسن، حاخام آن کنیسه و گروهی از حضار از
 بیانات‌شان مکدر شده و بعدازظهر آن روز به منزلشان
 آمده و به همراهی ایشان برای گفت‌وگو و قدم‌زدن
 به حیاط منزل می‌روند. عبدالبهاء آنگاه از جمع ابناء
 در منزل پارسن خواهش می‌کند با توجه کامل به
 متن بیانات‌شان خطاب به آن حاخام گوش فرادهند
 و برای مباحثه با یهودیان و هدایتشان آن را "از حفظ
 یاد بگیرند." عبدالبهاء در آن مجلس بیانات‌شان را
 به حاخام و سایر یهودیان مفصلاً بیان می‌کنند، از
 جمله از مناقب حضرت مسیح و اینکه او بود که
 حضرت موسی و تورات را تصدیق کرد و موجب
 شد تورات جزء لاینجزای کتاب مقدس و در قاره‌های
 دنیا منتشر شود. آنگاه از حاخام می‌پرسند پس چه
 عیبی دارد که شما نیز دست از دشمنی با آن حضرت
 برداشته و به حقانیت و عظمت او اقرار کنید. با اشاره
 به یهودی‌ستیزی‌های سال‌های پیش در روسیه که
 در "تعصب و بی‌ایمانی" یهودیان ریشه داشت، به
 حاخام اخطار می‌دهند که نباید خیال کند زجر و آزار
 یهودیان بدانجا خاتمه یافته است:^{۱۳۰}

این مذلت تا ابد ادامه خواهد یافت. روزی
 خواهد آمد که حتی در اروپا علیه یهودیان قیام
 خواهند کرد. لیکن اقرار شما که مسیح کلمه‌الله
 است به این‌گونه مشکلات خاتمه خواهد داد.
 نصیحت من به شما این است: اگر می‌خواهید
 نزد ملل دنیا محترم، در حمایت و امان باشید،
 [اگر می‌خواهید] مسیحیان به بنی‌اسرائیل
 احساس محبت کرده از شما حمایت بکنند، شما
 باید حاضر باشید ایمانتان را به کلمه‌الله، حضرت
 مسیح، اعلان کنید. همه حرف همین است
 و بیش از این دیگر سخنی نیست. . . . اعلان

^{۱۲۸} عبدالبهاء، مکاتیب، جلد ۳، ۳۶۳-۳۶۵. شاید لازم به یادآوری باشد
 که اصطلاح اسرائیل در اینجا و در سایر آثار بهاء‌الله و عبدالبهاء اشاره
 به بنی‌اسرائیل و یهودیان دارد و به کشور کنونی اسرائیل، که در آن ایام
 اصلاً وجود نداشت، راجع نیست.

^{۱۲۹} Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, 402-411.

^{۱۳۰} "your fanaticism of unbelief."

کنید که کلمه‌الله در او [مسیح] ظاهر شد، آنگاه همه چیز خوب می‌شود.^{۱۳۱}

تقاضای عبدالبهاء از یهودیان که ایمان‌شان را به حضرت مسیح اعلان کنند در تطابق با جریان وسیع‌الانتشار مسیحیت آوردن یهودیان در آن ایام بود که در ذکر فرایند حسکله بدان اشاره رفت. این نکته نیز جالب توجه است که در بیان عبدالبهاء، اشاره‌ای واضح به کشتار و قتل عام یهودیان رفته است که سی سال بعد به دست نازی‌ها و همکاران اروپایی‌شان صورت گرفت. همین مطلب را عبدالبهاء در معبد امانوئل شهر سانفرانسیسکو در ۱۱۲ کتبر ۱۹۱۲ تکرار کردند:

چه عیب دارد بنی اسرائیل نیز ستایش از مسیح و محمد نمایند تا این نزاع و قتال دوهزارساله از میان برخیزد، این فسادها زائل شود. آنها می‌گویند موسی کلیم‌الله بود. چه ضرر دارد که موسویان نیز بگویند مسیح روح‌الله بود و محمد رسول‌الله تا دیگر نه نزاعی ماند و نه جدالی، نه حربی، نه قتالی.^{۱۳۲}

کلام عبدالبهاء، چنانکه خودشان می‌فرمایند، کاملاً واضح است و "بیش از آن دیگر سخنی نیست: یا باید یهودیان به حقانیت کلمه‌الله و رسول‌الله اقرار کنند و نزد ملل دنیا مورد احترام و حمایت قرار گیرند یا اینکه "این مذلت تا ابد ادامه خواهد یافت." لیکن در نظر عبدالبهاء عدالت از همه چیز پراهمیت‌تر است. حقوق مساوی برای همه، "عدالت و تساوی حقوق برای تمام ملل،"^{۱۳۳} و برای تحقق صلح در خاورمیانه بدون تردید "عدالت و تساوی" ملت فلسطین را نیز در بر می‌گیرد: "جمیع بشر را اغنام الهی شمرند."

کوشیدیم در این مقاله نشان دهیم عبدالبهاء شدیداً به بسط نفوذ و سلطه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی استعمار و امپریالیسم در خاورمیانه اعتراض کرده، حملات نظامی آنها و تسخیر ممالک شرق را قاطعانه محکوم ساخته، "نامشروع" و "از ذناب [گرگ] وحشیانه‌تر" می‌خوانند و در مقابل، حق مقاومت بر علیه چنین حملات را مشروع دانسته و آن را حتی وظیفه‌ای انسانی در رد ظلم می‌دانند: "و اگر بر ظالمان خونخوار که مانند سباع درنده هستند قهر و غضب نماید بسیار ممدوح است."

یا در مجالسی که در منزلشان تشکیل می‌شد این گونه مسائل را مطرح و درباره آن بحث می‌کردند. ایشان همچنین با تأکید بر اصل عدم دخالت در مسائل سیاسی و لزوم اطاعت از دولت، توضیح می‌دهند که بر این امر استثنائاتی است و این موضوع در مقابل "ظلم و طغیان" و "حکومت غیر عادلانه" اعتبار خود را از دست می‌دهد. این بررسی همچنین نشان داد که عبدالبهاء از رشد و نمو احساسات ملی‌گرایی افراطی در اروپا نگران بودند، "هر ملتی می‌گفت وطن، وطن، وطن. من می‌گفتم جانم این چه خبر است؟" ایشان از روش‌های خشونت‌آمیز مهاجران صهیونیستی و تمرینات نظامی آنها نیز سخت نگران بودند و می‌فرمایند "به یهودیان اینجا نمی‌شود اعتماد کرد و به آنها اطمینان داشت،" "خواهند آمد به فلسطین، لیکن پشیمان می‌شوند" و "اگر یهود بیایند به ارض مقدسه یا نیایند اهمیت ندارد." ایشان تحقق وعده‌های الهی را درباره برگشت یهود به فلسطین نیز مشروط به شروطی می‌کنند که هیچ‌کدام هنوز تحقق نیافته‌اند: تعدیل اخلاق، رهایی از افکار پوسیده و شیطانی ملی‌گرایی، رفتار به موجب تعالیم الهیه، عدالت نسبت به همه ملل، مخصوصاً نسبت به ملت فلسطین و سوای آن، تصدیق حقانیت رسالت‌های الهی حضرت مسیح و حضرت محمد والا "این مذلت تا ابد ادامه خواهد یافت."

¹³¹ Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, 414.

¹³² عبدالبهاء، مجموعه خطابات، جلد ۲، ۳۱۶ (۶۱۹).

¹³³ "Justice and equity toward all nations." Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, 390.

نشان دادیم که ایشان هیچ‌گونه ظلم و تعدی را از طرف استعمارگران روا نمی‌داشته و هیچ‌گاه در مقال آن سکوت اختیار نکرده‌اند، بلکه همواره در خطاباتشان

حافظ و مدرنیسم

رضا قنادان

مدرس بازنشسته دانشگاه جرج تاون

Reza Ghanadan
gghanadan@gmail.com



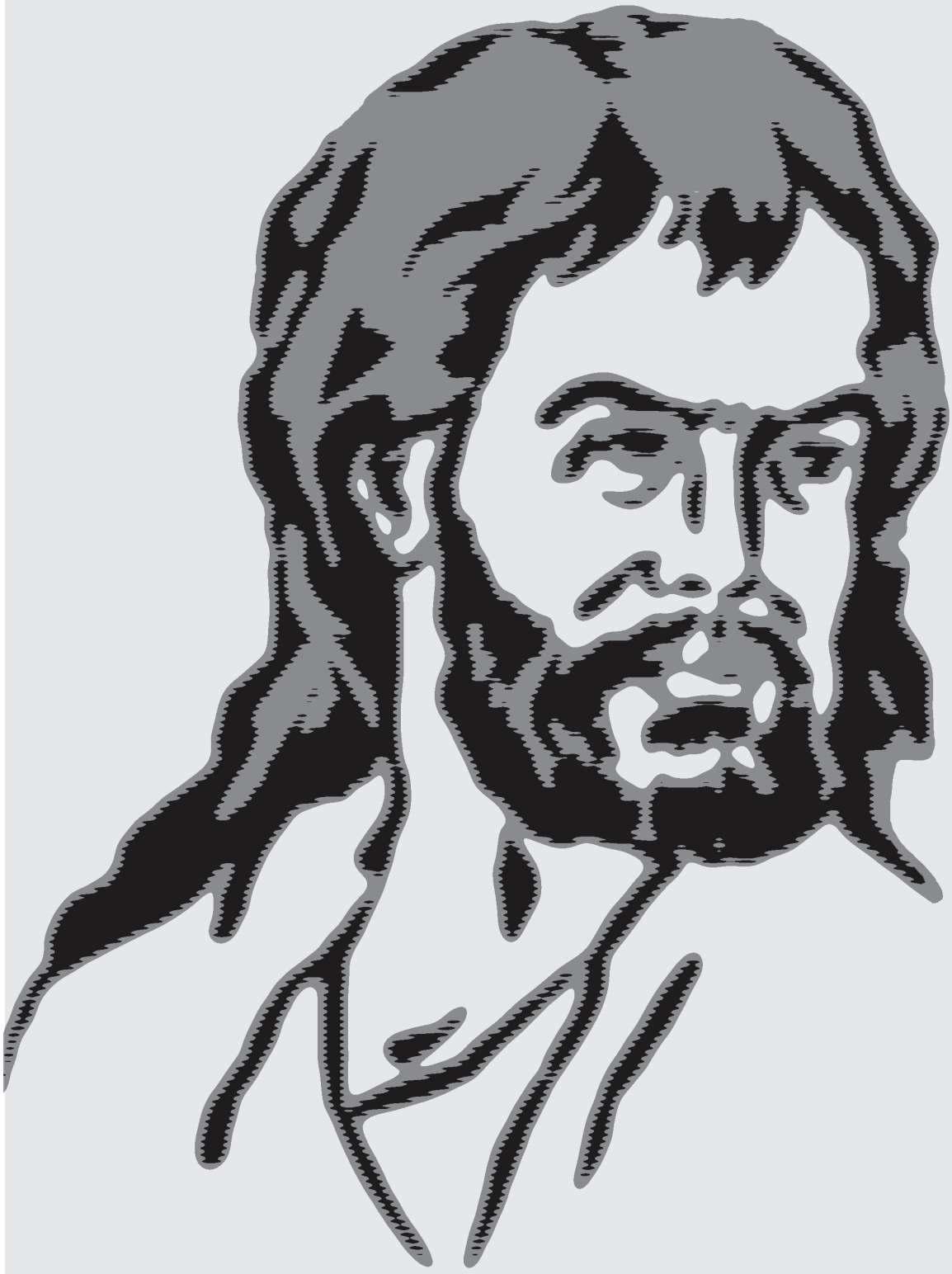
منظور از کنار هم نهادن حافظ و مدرنیسم طرح این ادعا نیست که حافظ و غزل‌هایش بر مدرنیسم (modernism) تاثیر گذاشته‌اند. بر عکس، آنچه در پی می‌آید بررسی چند نکته مشترک میان دو برخورد ادبی است که هیچ‌گونه پیوندی، سرراست یا ناراست، بین شان به چشم نمی‌خورد. سرایش غزل‌های حافظ حدود هفتصد سال با پیدایش مدرنیسم فاصله داشته است و مدرنیسم آثار شاعران و نویسندگانی را دربرمی‌گیرد که، به‌رغم توجه خاص‌گوت‌ه به حافظ، شاید کمتر غزلی از او خوانده باشند. با این همه، به‌رغم این فاصله زمانی، مکانی، تاریخی و فرهنگی ویژگی‌هایی در برخی از غزل‌های حافظ و آثار برخاسته از مدرنیسم دیده می‌شود که از نگاه زیبایی‌شناسانه مشترکی پرده برمی‌گیرند. پس بجاست پیش از هر چیز ببینیم مدرنیسم چیست.

مؤثرترین راه برای روشن ساختن خواننده فارسی‌زبان در فهم معنای این واژه این است که بگوییم منظور از مدرنیسم مدرنیته (modernity) نیست. تاکید بر این تمایز از این بابت ضروری است که در زبان فارسی، غالباً دو واژه مدرنیسم و مدرنیته به یک معنا به کار گرفته می‌شوند. مثلاً در گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، نوشته‌شاهرخ حقیقی، نه فقط این دو مفهوم مترادف یکدیگر تلقی شده‌اند، بلکه تصویری که برای معنای مدرنیسم به کار رفته است متکی بر توصیفی است که در متون غربی فقط به مدرنیته، و نه مدرنیسم، اختصاص یافته است. شاهرخ حقیقی می‌نویسد:

به زعم بسیاری از متفکران علوم اجتماعی، مدرنیسم دورانی تاریخی است که پس از رنسانس فرهنگی در اروپای پس از قرون میانی آغاز شد. بعضی نیز نقطه آغازین دوران مدرن را انقلاب صنعتی می‌دانند، و بعضی دیگر پیدایش نظام تولید سرمایه‌داری و بازار آزاد را شروع دوران مدرن تلقی می‌کنند. به هر حال، ویژگی‌های برجسته این دوران عبارت‌اند از رشد شهرنشینی، گسترش و توسعه علوم جدید، پدید آمدن نهادهای جدید اجتماعی، سیاسی، آموزشی...^۱

رضا قنادان در بیرجند به دنیا آمد و در همان‌جا به مدرسه رفت. پس از دریافت دیپلم دبیرستان به دانشگاه مشهد رفت و از دانشکده ادبیات و علوم انسانی آن دانشگاه در رشته زبان و ادبیات انگلیسی فارغ‌التحصیل شد. بعدها از دانشگاه لنکستر در انگلستان در رشته ادبیات انگلیسی فوق لیسانس و سپس دکترا گرفت. سال‌ها با عنوان استادیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی (مشهد) بود و تا یک‌سال پس از انقلاب ۱۳۵۷ در آن دانشگاه ادبیات انگلیسی تدریس می‌کرد. مدتی هم در سمت مدیرکل روابط فرهنگی و بین‌المللی دانشگاه فردوسی کار کرد. پس از تعطیل شدن دانشگاه‌ها به امریکا رفت و در دانشگاه‌های جرج تاون، دی‌سی، و نیز کالج نوا به تدریس مشغول شد. در حال حاضر ضمن این که مسئولیت یکی از برنامه‌های انگلیسی آموزش و پرورش در شهر واشنگتن دی‌سی را به عهده دارد، درباره شعر و ادبیات فارسی تحقیق می‌کند.

^۱ شاهرخ حقیقی، گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا (تهران، نشر آگه، ۱۳۷۹)، ۱۹.



روشن است که شاهرخ حقیقی در اینجا مدرنیسم را مانند مدرنیته و همگام با آن، به جای یک جنبش هنری، 'دورانی' از تاریخ فرهنگی غرب در نظر گرفته و محتوایی به آن نسبت داده است که با مراجعه به هر دانشنامه‌ای می‌توان ناهمسازی آن را با شیوه برخورد غربیان با این مقوله دریافت. شگفتی آور است که ایشان در پژوهش خود، که بی‌شک دقیق و گسترده است، به تمایز میان این دو اصطلاح برنخورده و هیچ توضیحی هم به خوانندگان کتاب خود نداده است که چرا آنها را مترادف هم گرفته است. با این همه، باید گفت این کتاب اثری است خواندنی و آموزنده که مفاهیم پیچیده فلسفه مدرن و پست‌مدرن را به شیوه مؤثری برای خوانندگان فارسی زبان بیان کرده است. مدرنیسم مفهومی است صرفاً هنری و ادبی و منظور از آن، اشاره به جنبشی است که در چارچوب تحول بزرگ مدرنیته و در واکنش به برخی از پیامدهای بحران‌زای آن در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم شکل گرفت و گستره هنری فرهنگ غرب را در همه زمینه‌ها زیر و رو ساخت. به گفته پیتر باری، "مدرنیسم زلزله‌ای بود در هنر که بناهای هنری پیش از قرن بیستم را در موسیقی، نقاشی، ادبیات و معماری فرو ریخت. . . پس‌لرزه‌های این زلزله را هنوز می‌توان احساس کرد و بسیاری از ساختارهایی که فرو ریختند هرگز بازسازی نشدند. از این رو، بدون شناخت مدرنیسم شناخت فرهنگ قرن بیستم غرب ناممکن است."^۲

فرو ریختن ساختارهای گذشته فقط یک روی سکه بود. آنچه به مدرنیسم محتوایی بی‌همتا بخشید کوشش برای به ثمر رساندن انگیزه 'نوآوری' بود که هنرمندان مدرنیست را در مقام فرزندان پرورش یافته در دامان مدرنیته به آفرینش شاهکارهایی در حوزه‌های گوناگون هنر و ادبیات واداشت. بنیادگذاران اصلی این جنبش در داستان‌سرایی مارسل پروست، فرانتس کافکا و جیمز جویس؛ در شعر ویلیام باتلر ییتس، ازرا پاوند و تی. اس. الیوت؛ در نقاشی پابلو پیکاسو و جورج براك؛ در موسیقی آرنولد شوئنبرگ و در نمایشنامه‌نویسی ساموئل بکت به‌شمار می‌روند. بسیاری از گرایش‌های هنری و ادبی این قرن از جمله اکسپرسیونیسم، کوبیسم، ایماژیسم، ورتیسیسم (Vorticism)، دادائیسم، سورئالیسم و فوتوریسم جلوه‌های گوناگون مدرنیسم‌اند که هر یک با مشخصات ویژه‌ای غنای هنری این جنبش را به تماشای می‌گذارند.

سرآغاز این نوآوری‌ها بی‌شک پیدایش سمبولیسم در فرانسه است که از آثار بودلر و فلورین زبانه می‌کشد و شعله توانبخش آن منشاء الهام بسیاری از شاعران و

نویسندگان سایر کشورها قرار می‌گیرد. اگر نقاشی‌های نقاشان معروف به امپرسیونیست و پست‌امپرسیونیستی مانند ون‌گوگ و گوگن را به صحنه آوریم، دورانی در تاریخ هنر و ادبیات فرانسه شکل می‌گیرد که بستر زایش مدرنیسم است. در بحث‌های انتقادی از این دوران با پیش‌مدرنیسم یا مدرنیسم آغازین یاد کرده‌اند.^۳

از آغاز قرن بیستم تا پایان دهه دوم این قرن، دوران تازه‌ای در تاریخ این جنبش واقعیت می‌پذیرد که مدرنیسم میانی نام دارد. در این دوره، با بروز شگفتی‌آوری از قابلیت‌های خلاق و نوساز مدرنیسم روبه‌رو می‌شویم که پاره‌ای از ریشه‌دارترین سنت‌های موجود در ادبیات، موسیقی و نقاشی را در هم می‌شکنند و تجلیات بی‌سابقه‌ای از زیبایی‌شناسی را نمایان می‌سازند. کریستوفر باتلر، نویسنده مدرنیسم آغازین، ۱۹۰۰ تا ۱۹۱۶ را در خور این نام می‌شناسد و نشان می‌دهد چگونه پیکاسو با آفریدن نقاشی دوشیزگان آوینیون در ۱۹۰۸، مشعل 'بزرگ‌ترین انقلاب نقاشی قرن بیستم'، کوبیسم، را شعله‌ور می‌سازد.

این انقلاب با سنت‌شکنی دیگری همگام و هم‌زمان است که به دست آرنولد شوئنبرگ، آهنگساز اتریشی، در قلمرو موسیقی صورت می‌پذیرد. نیز در این دوران است که گرایش‌های اکسپرسیونیسم در هنر نقاشی آلمان و ایماژیسم در شعر فرانسه و ادبیات انگلیسی به ثمر می‌رسند. با نزدیک شدن جنگ جهانی اول، مرکز ثقل هنر از نقاشی و موسیقی به ادبیات می‌گراید و نگارش داستان محاکمه اثر فرانتس کافکا در ۱۹۱۴، انتشار نخستین جلد از داستان هفت جلدی مارسل پروست با نام در جست‌وجوی زمان از دست رفته در همین سال و دومین جلد آن در ۱۹۱۹ جملگی نشان از آن دارند که با فرا رسیدن پایان دوران دوم، ادبیات است که جنبش مدرنیسم را در انحصار می‌گیرد. با ورود به سال‌های ۱۹۲۰، فصل دیگری از مدرنیسم آغاز می‌شود که 'مدرنیسم در اوج' یا 'اوج مدرنیسم' نام دارد. آنچه در این دوره نظرگیر است، آفرینش معجزه‌آسای آثاری ادبی است که به شکل انفجار در ۱۹۲۲ یکباره به میدان می‌آیند و این سال را به بالاترین نقطه اوج مدرنیسم

^۲Peter Barry, *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory* (Manchester and New York: Manchester University Press, 1995), 81.

^۳برای این تقسیم‌بندی بنگرید به

A.T. Berman, *Preface to Modernism* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1994), 29-68.

در تاریخ این جنبش بدل می‌سازند. سه قله از بلندترین قله‌های مدرنیسم ادبی یعنی اولیس نوشته جویس، سرزمین هرز سروده تی. اس. الیوت و سدوم و عموره، سومین جلد در جست‌وجوی زمان از دست رفته مارسل پروست در این سال سر برمی‌کشند و با انتشار چند اثر ممتاز دیگر بر غنای فضای ادبی اروپا به حدی افزوده می‌شود که یافتن نمونه دیگری از آن با این غنا در پیشینه فرهنگ‌های جهان به آسانی امکان‌پذیر نیست. اگر قصر کافکا، یعنی شاهکار دیگری از مدرنیسم را که در ۱۹۲۵ و پس از درگذشت او به چاپ رسید، در کنار این آثار بگذاریم روشن می‌شود چرا آثار ادبی این فصل از جنبش را 'مدرنیسم کلاسیک' خوانده‌اند. شعله هنر نقاشی که چند سال پس از انقلاب کوبیسم برای مدتی فرو نشسته بود، با رواج سورئالیسم در این دوران بار دیگر جان می‌گیرد.

از ۱۹۲۹ تا آستانه جنگ جهانی دوم، میدان به نمایشنامه‌ها و داستان‌های ساموئل بکت واگذار می‌شود. بکت که از جویس و کافکا و مکتب‌های ایماژیسم و سورئالیسم تأثیر پذیرفته است، برهه تازه‌ای از مدرنیسم کلاسیک را در نمایشنامه‌ای مانند در انتظار گودو شکل می‌دهد. با این همه، باید گفت از ۱۹۳۰ به این سو نبض خلاق این جنبش به کندی می‌گراید. تابلوی معروف گرونیکا اثر برجسته پیکاسو در ۱۹۳۷ و آخرین شاهکار جویس با نام بیداری فینگان‌ها در ۱۹۳۹ دو اثرند که در اوج مدرنیسم بال می‌گشایند و ظرفیت‌های این جنبش را در پخته‌ترین صورت ممکن آشکار می‌سازند.

آخرین اثر جویس در عین آنکه در شمار برجسته‌ترین تبلورات مدرنیسم جا دارد، نشانه‌هایی از ورود به دوران تازه‌ای از هنر و بل فرهنگ غرب را بشارت می‌دهد. از واپسین سال‌های دهه ۱۹۶۰ به این سو، پیش‌آمدهایی در فرانسه و امریکا رخ می‌دهد که پاره‌ای از گرایش‌های مدرنیسم را از میدان دور می‌سازد و رفته‌رفته حال و هوای دیگری را بر فضای غرب چیره می‌کند. فرانک کومود، منتقد انگلیسی، این دوران تازه را 'نومدرنیسم' (neo-modernism) می‌نامد، اما دیری نمی‌پاید که اصطلاح 'پست‌مدرنیسم' جای آن را می‌گیرد.

اگر ذهنیت فلسفی چیره بر جنبش مدرنیسم را ریشه‌یابی کنیم به صحنه‌ای در چنین گفت زرتشت نیچه برمی‌خوریم که در آن، زرتشت پس از گفت‌وگویی کوتاه با قدیسی در دل می‌گوید: "آیا به‌راستی ممکن است که این قدیس پیر در جنگش هنوز چیزی از آن نشنیده باشد که خدا مرده است؟"^۴ از منظری، جمله زرتشت یا نیچه درباره 'مرگ خدا' معروف‌ترین جمله‌ای است که در طول قرن گذشته در بحث‌های فلسفی بدان استناد شده است. چنین گفت زرتشت زمانی منتشر شد که تصور انسان غربی از جهان بر تصویر نیوتون از هستی استوار بود. بنا بر این تصویر، نظام هستی بدان سان که قوانین 'جنبش' و 'نیروی جاذبه' آشکار می‌سازند، واقعیتی است یکتا، یکپارچه و امن و آشنا که هیچ چیزی در آن زایدۀ تصادف یا ناشی از هرج‌ومرج نیست و هر بُرش از آن، چه در جزء و چه در کل، ما را با کارکرد قوانین مشخص، ثابت و خلل‌ناپذیر آن روبه‌رو می‌سازد. در پس اندیشه علمی نیوتون این گرایش مذهبی حاکم بود که زبان مطمئن و لغزش‌ناپذیر ریاضی از وجود خدا در مقام آفریننده دانا و توانا پرده برمی‌گیرد. چنین گفت زرتشت اما تصویری در برابر انسان غربی قرار داد که در آن، به جای اراده خداوند قوانین علم فیزیک عامل گرداننده چرخ هستی به نظر می‌رسند.

با آغاز قرن بیستم و پیدایش فیزیک نو، دانش تازه‌ای به دست آمد که از یک سو فرهنگ غرب را به امکانات شگفتی‌آوری در قلمرو صنعت مجهز ساخت و از سوی دیگر، تصویر متکی بر دنیای امن نیوتون را بر هم زد و انسان را از وجود سیاه‌چال مخوفی در وضعیت کیهانی‌اش آگاه ساخت. یافته‌های فیزیک نو نشان دادند که در دو لبه ریز و درشت طیف گسترده ماده، یعنی در دو محدوده 'ریزجسم' (microcosmic) ذرات اتمی و 'درشت‌پیکر' (macrocosmic) فضای بیرونی، قوانین نیوتون بی‌اعتبارند.^۵ یکی از بنیادگذاران این قلمرو از دانش ماکس پلانک، فیزیک‌دان آلمانی بود، که حاصل مشاهدات او منجر به ایجاد شاخه‌ای از این علم با نام 'فیزیک کوانتوم' شد. کشف بزرگ او این بود که حرکت نور در فضا جریانی است ناپیوسته و تکه‌تکه و هر تکه با در بر گرفتن 'مقداری' (quantum) از ذرات اتمی که واحد بنیادی ماده را پدید می‌آورند موجودیت پیدا می‌کند.^۶ فزون بر این، از آنجا که بنا بر یافته‌های ورنر هایزنبرگ فرایند اندازه‌گیری پدیده‌های ریزهست‌ها خود سبب تغییر وضعیت این پدیده‌ها می‌شود، موقعیت و شتاب ذرات اتمی را هرگز نمی‌توان با دقت اطمینان‌بخشی اندازه گرفت.^۷ این اصل که به 'اصل عدم یقین' (اصل

^۴Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, translated by Clancy Martin (New York: Barnes and Noble Classics, 2005), 9.

^۵Gloria K. Fiero, *The Human Tradition* (New York, London and Toronto: MacGraw-Hill, 1997), vol. 6, 3.

^۶Fiero, *The Human Tradition*, vol. 6, 3.

^۷Fiero, *The Human Tradition*, v ol. 6, 3.

عدم قطعیت،^۸ (principle of uncertainty) در علم فیزیک نو معروف است یکی از اساسی‌ترین نظراتی است که همراه 'تئوری نسبیت' اینشتین در شکل‌گیری نگاه فلسفی انسان غربی نقش داشته است. درست است که این یافته‌ها در کاربرد علمی خود فقط برای صاحب‌نظران علم فیزیک هسته‌ای درک‌پذیرند، اما به‌کار بستن زبانی چون 'تکه‌تکه' بودن حرکت نور یا 'اصل عدم یقین' از سوی معتبرترین حوزه دانش برای بیان واقعیت‌هایی که از ماده سخن می‌گویند، آن هم در جهانی که به گفته نیچه خدا از آن رخت بر بسته است، محل اعتنا خواهد بود.

اصل عدم یقین همزاد دیگری با خود داشت که نطفه آن در روان‌کاوی فروید بسته شده بود. هم‌زمان با علم فیزیک نو، یافته‌های فروید تصویری از ساختار روانی انسان به دست داد که از وجود سیاه‌چال مخوف دیگری، اما این بار در ژرفای روان آدمی، با نام 'روان ناهشیار' یا 'روح ناخودآگاه' حکایت می‌کرد. اگرچه محتوای روح ناخودآگاه چیزی جز امیال و غریزه‌های واپس‌زده انسان نیست، همین واپس‌زدگی است که به دید فروید این امیال را به نیروهای سرکش و متخاصمی بدل می‌سازد که زیر نفوذ گره عاطفی پیچیده‌ای با نام 'عقده ادیپ' پیوسته برای غلبه بر 'اصل واقعیت' در تلاش‌اند.^۹ بنابراین، روح ناخودآگاه را باید حوزه پراتهایی از حیات روانی انسان تصور کنیم که در آن غریزه‌های بیگانه با شعور آگاه و ناسازگار با مقتضیات اخلاقی هر فرصتی را دزدانه و به‌صورت گرگ‌هایی در لباس میش برای ارضا شدن به کار می‌گیرند و رفتار و گفتار منطقی و اخلاقی ما را به دنبال گرایش‌های پنهانی خود می‌کشانند. بر این اساس، منطق و اخلاق را نمی‌شود انگیزه‌های واقعی رفتار آدمی تلقی کرد، زیرا اینان خود بازیکه دست نیروهای برآمده از اقلیمی از روان به‌شمار می‌روند که از حیطه آزادی ذهن انسان بیرون است.

ریشه دیگر با انتشار شاخه زرین فراهم آمد که جستارهای گسترده جیمز جورج فریزر را در زمینه مردم‌شناسی شامل می‌شد. موضوع اصلی این کتاب، که در ۱۲ جلد به چاپ رسید، بررسی آداب و رسوم فرهنگ‌های ابتدایی و پیوندشان با دوران‌های پیشرفته‌تر تاریخ بود. فریزر به یافته‌های تکان‌دهنده‌ای دست یافت که مشروعیت مسیحیت را به مثابه دینی آسمانی به شدت به پرسش می‌گرفت. با خواندن این کتاب درمی‌یابیم که بسیاری از مفاهیم بنیادی مسیحیت، مانند مصلوب کردن مسیح در آدینه نیک و رستاخیز او در یکشنبه پاک در حقیقت تکرار مفاهیم و آئین‌های

فرهنگ‌های کشاورزی است که قرن‌ها پیش از زایش مسیح و پیدایش مسیحیت از بینش‌های 'جادویی' انسان آن زمان سرچشمه گرفته بودند. با این دانش محوری‌ترین ستون اعتقادی مسیحیت، ادعای تضمین رستگاری انسان، فرو می‌باشد، زیرا کلید رستگاری انسان مسیحی در رهایی او از گناه نخستین است و این امکانی است که مسیح با تحمل رنج و بازگرداندن گناه نخستین آدم به آسمان فراهم می‌سازد.

حاصل این آگاهی جهانی تهی از معنا و ناامن بود که پیوند خود را با سرچشمه حیات معنوی از دست داده و انسان را بدل به موجودی سرگردان کرده و در غربتی ازلی معلق ساخته است. در چنین شرایطی پیش از جنبش مدرنیسم تصویر حاکم بر ادبیات و هنر عمدتاً از تعریف ارسطو درباره انسان مایه می‌گرفت که او را 'حیوان اجتماعی' دانسته بود، اما چنانکه گئورگ لوکاچ توضیح می‌دهد "چشم‌انداز هستی‌شناسانه چیره بر تعریف نویسندگان مدرنیست از انسان درست برعکس این است. به دیده اینان، انسان در ذات خود موجودی است تنها و ناتاریخی که از ایجاد پیوند با دیگران به‌کلی عاجز است..."^{۱۰} لوکاچ برای توصیف این تصویر تازه، به جای ارسطو، از فلسفه مارتین هایدگر کمک می‌گیرد که انسان را موجودی 'پرتاب‌شده به درون هستی' می‌بیند و "معنای این گفته آن است که نه فقط انسان در بنیاد از ایجاد پیوند با اشیاء و افراد پیرامون خود ناتوان است، بل یافتن منشأ و هدفی برای هستی او نیز ممکن نیست."^{۱۱} بر این قرار می‌توان مدرنیسم را بیان‌کننده احساس دل‌تنگی انسان فراق‌زده‌ای دانست که موقعیت وجودی‌اش در دنیایی امن و برخوردار از بنیادی استوار فرو ریخته و به گفته تری ایگلتن،

هنوز از اینکه این چنین بی‌ادبانه از این دنیای امن بیرون رانده شده است دچار سرگیجه است. این خود یکی از دلایلی است که روشن می‌سازد چرا بخش عمده‌ای از مدرنیسم متکی بر فضایی تراژدیک است. مثلاً اگرچه در نمایشنامه‌های ساموئل بکت هیچ باوری به رهایی نیست، این آثار جهانی را نشان می‌دهند که گویی نیازی حیاتی به نجات دارد، جهانی

^۸Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psycho-Analysis* (New York & London: Norton & Company, 1966), 421-444.

^۹György Lukács, *The meaning of Contemporary realism*, Translated from German by John and Necke Mender (London: Merlin, 1963), 20.

که حاضر نیست از تحمل ناپذیری اشیاء نگاه بگیرد، هر چند می‌داند هیچ تسلائی از دنیای برین در دست نیست.^{۱۱}

پرسشی که ناخودآگاه در این چارچوب پیش می‌آید این است که تکلیف انسان در این غربت ازلی و بی‌معنا چیست؟ گویاترین بیان این پرسش در تهوع ژان پل سارتر شکل گرفته است. شخصیت اصلی این داستان نویسنده جوانی با نام روکانتن است که تجربیات روزمره زندگی‌اش را به صورت یادداشت‌های روزانه دم‌به‌دم به ثبت می‌رساند. آنچه از این کوشش به دست می‌آید، حالت ویژه‌ای در پیوند با عناصر گوناگون هستی است که احساس استفرغ او را برمی‌انگیزد. رفته‌رفته درمی‌یابد که این احساس زاییده شناخت نوعی 'پوچی' (absurdity) است. یک روز که روی نیمکی در پارک عمومی نشسته و به درخت شاه‌بلوطی خیره شده است پی می‌برد که "پوچی مفهومی در سر یا پژواک یک آوا نیست، بل کیفیتی است بنیادی که همه اشیای پیرامون او را در بر گرفته است. منقار یا چنگال یک لاشخور، هیچ یک را تفاوتی بر دیگری نیست. بی‌آنکه به فرمول روشنی در این باره دست یافته باشم، می‌دانستم که راز هستی را دریافته‌ام، راز استفرغ و راز زندگی خودم را. در حقیقت هر آنچه از آن پس در حوزه شناخت من قرار می‌گیرد، به این پوچی بنیادی باز می‌گردد."^{۱۲} حاصل این آگاهی احساس نوعی درد 'متافیزیکی' است که اساس نگرش معروف به اگزیستانسیالیسم سارتر را پدید می‌آورد. پرسشی که روکانتن ناخودآگاه با آن روبه‌رو می‌شود این است که تکلیف او در برابر این هستی بی‌معنا و موقعیت پوچ چیست؟ پاسخ او که در چشم‌انداز گسترده‌تری پاسخ همه هنرمندان مدرنیست را در خود فشرده ساخته است. توسل به انواع هنر و برای روکانتن موسیقی جاز است.

اگر بخواهیم کوشش هنرمندان مدرنیست را در چند واژه کوتاه کنیم، بجاست از جمله‌ای که تی. اس.

الیوت دربارهٔ اولیس گفته است بهره گیریم. به دیدهٔ او، هدف جویس این است که "دنیای مدرن را برای هنر امکان‌پذیر سازد."^{۱۳} این شیوهٔ برخورد با هستی نشانهٔ اعتراضی است که هنرمندان مدرنیست نسبت به برخی از عناصر پدیدآورندهٔ دنیای مدرن یا 'مدرنیته' در خود احساس می‌کنند. در اینجا است که تأکید بر تمایز میان مدرنیسم و مدرنیته معنا پیدا می‌کند. منظور از مدرنیته اشاره به دورانی است تاریخی که از قرن هفدهم میلادی آغاز می‌شود و با گسترش 'خردباوری' و 'تجربه‌خواهی' نگاه انسان غربی را برای حل مسایل و مشکلاتش از آسمان بر زمین متمرکز می‌سازد. مدرنیته با این ادعا پا به میدان می‌گذارد که راز خوشبختی جامعهٔ انسانی را دریافته است. در پرتو این فضای خوش‌بینانه بسیاری از وعده‌های مدرنیته با گسترش اندیشه و روش‌های علمی و پیامدهای انقلاب صنعتی ناشی از این گسترش تحقق می‌یابند. رفته‌رفته اما نشانه‌های دیگری نیز پدید می‌آیند که از نبود حساسیت‌های عاطفی و معنوی و بحران‌های حاصل از آنها حکایت دارند. در قلب این بحران‌ها رشد طبقهٔ متوسطی به چشم می‌خورد که به جای کوشش برای دست یافتن به نوعی ایده‌نولوژی تلطیف‌یافته، امکانات مادی مدرنیته را تا آخرین میزان ممکن برای برآوردن خواسته‌های رفاه‌جویانهٔ خود به‌کار می‌گیرد و بی‌اعتنا به خلأ عاطفی و معنوی فزایندهٔ آن، در جامعه‌ای نافرهیخته و با ابتذال حاکم بر آن آسوده است. مدرنیسم که خود یکی از ارکان مهم مدرنیته و وجدان بیدار آن به‌شمار می‌رود، واکنشی است انتقادی و قهرآمیز در برابر بی‌اعتنایی طبقهٔ بورژوا به این نیاز معنوی. به عبارت دیگر، مدرنیسم جزئی از مدرنیته است که از یک سو پیام آن را در نوسازی هنرها با مؤثرترین صورت ممکن به‌کار می‌بندد و از سوی دیگر بی‌اعتنایی آن را به اختگی ناشی از برخی عناصر جامعهٔ مدرن به باد انتقاد می‌گیرد. بر این قرار، مدرنیسم را می‌شود انتقاد جزء از کل دانست یا به گفتهٔ آرت برمن، "مدرنیسم پاره‌ای از مدرنیته است که توجه انتقادی‌اش را بر روی خودش متمرکز می‌سازد."^{۱۴}

قهر هنرمندان مدرنیست از مدرنیته یکی از مهم‌ترین عناصری است که در شکل‌بندی ویژگی‌های زیبایی‌شناسانه آثارشان مؤثر می‌افتد. در این چارچوب، هنر ابزاری برای سرگرمی نیست، بلکه مذهب تازه‌ای است که می‌کوشد با آفریدن نوعی نظم و معنا و ارضای حس جاودانگی انسان درد متافیزیکی ناشی از موقعیت ناامن و تصادفی او را در این جهان آشفته و بی‌پناه التیام بخشد. تلقی هنر به مثابه مذهب انگیزهٔ آن می‌شود که هنرمندان مدرنیست هم کار خود را تا حد

¹⁰Lukács, *The meaning of Contemporary realism*, 20-21.

¹¹Terry Eagleton, *After Theory* (New York: Basic Books, 2003), 57.

¹²Jean Paul Sartre, *Nausea*, translated by Liyod Alexander (New York: New Directions, 1969), 129.

¹³Quoted by Malcom Bradbury and James McFarlane, "The Name and Nature of Modernism," *Modernism: A guide to European Literature, 1890 - 1930* (London: Penguin Books, 1991), 50.

¹⁴Quoted by Malcom Bradbury and James McFarlane, "The Name and Nature of Modernism," 7.

تقدس جدی بگیرند و هم همه نیروی خلاق خویش را در بالا بردن کیفیت آثار هنری تا آخرین میزان به کار بندند. باید دانست که در این گستره نوآوری به تنهایی معیار آفریدن هنر ناب نیست. این آرمان زمانی تحقق می‌پذیرد که نوآوری ابزاری برای به چنگ انداختن بالاترین کیفیت‌های هنری قرار بگیرد و با تکیه بر این اصل است که فتح پاره‌ای از بلندترین قله‌های هنری به دست هنرمندان مدرنیست امکان‌پذیر شد.

میدان نمایش قهر و اعتراض هنرمندان مدرنیست فقط به دامنه موضوعی آثارشان محدود نمی‌شود. بسیاری از ویژگی‌های ساختاری این آثار نیز از درون همین بذر میرویند. کاوش درباره همه این ویژگی‌ها از حوصله این بحث بیرون است. در این جا فقط یکی از آنها را برمی‌رسیم که ما را به کندوکاو پیرامون غزل‌های حافظ نزدیک می‌سازد.

از آنجا که یکی از زمینه‌های نوآوری در مدرنیسم به کار بستن شگردهای قهرآمیز است، هنرمندان مدرنیست می‌کوشند با بالا بردن کیفیت آثارشان تا آخرین میزان ممکن راه‌های ایجاد پیوند با مخاطب را از دسترس او بیرون نگه دارند. یکی از شگردهایی که این فرصت را ممکن می‌سازد تهی نگه داشتن اثر از همه پیوندهای منطقی و سر راستی است که فهم آن را برای خواننده معمولی آسان می‌کند. از منظری می‌شود گفت مهمترین ویژگی ادبیات سنتی، چه شعر و چه نثر، بیگانگی چیره بر حیطه موضوعی اثر و صورت منسجم و پیوسته ناشی از آن است که به شاعر و نویسنده اجازه می‌دهد احساس وحدت را به آسانی در خواننده برانگیزد. نخستین بنایی که با 'زلزله' ناشی از نوآوری در ادبیات گذشته فرو می‌ریزد، پیوستگی موضوعی و انسجام ساختاری برخاسته از آن است. در نبود وحدت موضوعی نمایی پیش روی مخاطب قرار می‌گیرد که با حساسیت‌های هنری و عادت‌های زیبایی‌شناسانه او ناهمساز است. در اینجاست که راه‌های ایجاد ارتباط بر خواننده معمولی بسته می‌شوند.

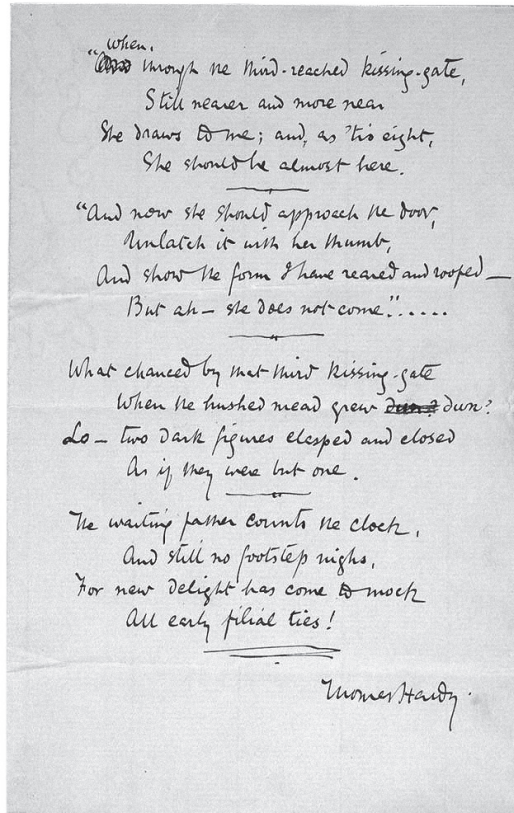
یکی از نمونه‌های برجسته این گسست‌نمایی، که در عین حال ما را با نمودی از اوج مدرنیسم در بلندترین قله‌های آن روبه‌رو می‌سازد، شعر سرزمین هرز تی. اس. ایوت است. اگرچه رویدادهای این شعر در شهر لندن و در معنایی نمادین در کل فرهنگ غرب پیش می‌آیند، اما از عنوان شعر می‌توان دریافت که با ورود به آن به برهوتی پا می‌گذاریم که سرچشمه حیات معنوی در آن خشکیده و در نبود نیروی زندگی‌آفرین، ساکنان آن به موجوداتی مسخ‌شده، سایه‌هایی متحرک و شیخ‌هایی معلق در فضایی ناامن و هراسناک تبدیل شده‌اند.

با آنکه سرزمین هرز در ذات خود اثری روایی است، بر خلاف شعرهای روایی گذشته، در این شعر به جای روایتی بزرگ و فراگیر با روایت‌هایی کوچک، موضعی و گذرا سروکار داریم که مسیر روایی سفر را پیوسته می‌گسلند و ذهن خواننده را بی‌آنکه بتواند ماجرابی را به ماجرای دیگر پیوند منطقی دهد یا فرصت باید به ماجرای ویژه‌ای موقعیتی محوری بخشد، از داستانی به داستان دیگر و همگام با آن از زمانی به زمان دیگر و از فضایی با فضای دیگر منتقل می‌سازند. هم‌ساز با این گوناگونی، روایت‌گر نیز مقام سنتی چهره‌ای 'همه‌چیزدان' و 'همه‌جاحاضر' در داستان را از دست می‌دهد و با صداهای گوناگون آشکار می‌شود؛ در روایتی در قالب اول شخص و در روایت دیگری به صورت سوم شخص، گاهی به صورت 'من' و گاهی به صورت 'ما'، در جایی با هویت زن و در جای دیگر با هویت مرد، زمانی با چهره‌ای واقعی و زمانی دیگر ناشناس. فقط در بخش سوم شعر است که صداهایی گوناگون در قالب چهره اسطوره‌ای واحدی با نام تیریسزاس با هم می‌آمیزند.

سرزمین هرز دارای پنج بخش و هر بخش، جز بخش چهارم که کوتاه‌ترین جزء آن است، از چند بند تشکیل شده‌است. اما رویه شعر چنان است که انگار میان بخش‌ها و در هر بخش میان بندها و در هر بند میان روایت‌ها و در هر روایت میان برخی از صداها هیچ نشانی حاکی از پیوستگی به چشم نمی‌خورد و انگار از هر گونه امکانی که دامنه بریدگی‌ها را وسعت دهد استفاده شده است. بیان ابیاتی به زبان‌های غیر انگلیسی چون فرانسه و آلمانی با آنکه بُعد زیبایی‌شناسانه شعر را غنا می‌بخشند، احساس بیگانگی و سرگشتگی خواننده را در این فضای آشفته تقویت می‌کنند. خواننده‌ای که با شیوه‌های سنتی شعر پیوندی جدایی‌ناپذیر دارد خود را در برابر جریانی با خصوصیات هذیان و بافتی تکه‌تکه و سرگیجه‌آور می‌بیند که دست‌یافتن بر تصویر سازمان‌یافته‌ای از آن برایش ناممکن است. این ویژگی در صورتی تحقق می‌یابد که خواننده بداند لازم است راه ایجاد پیوند را نه در تحلیل منطقی رویدادها، که در تأثیر عاطفی برجامانده از مجموعه روایت‌ها جست‌وجو کند. این تأثیر حاصل نوساناتی است که میان پیش‌آمدهایی چون تکرار مضمون‌های همانند، هم‌جواری مفاهیم متضاد، تقابل اشارت‌های ناهم‌ساز و غیره صورت

¹⁵I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism* (San Diego, New York & London: Routledge & Kegan Paul, 1925), 293.

می‌گیرد. به گفته‌ی آی. ای. ریچاردز، "اگر بنا بر این باشد که برجسته‌ترین ویژگی شعر الیوت را در دو واژه فشرده کنیم، می‌شود با عبارت 'موسیقی مفاهیم' به این هدف رسید. این مفاهیم از همه نوع‌اند، عینی و ذهنی و کلی و اختصاصی و مانند عبارت‌های موسیقی بدین منظور سازمان نمی‌یابند که چیزی را بیان کنند، بلکه می‌باید تأثیرشان را در تمامیت یکپارچه‌ای دید که حاصل آمیختن احساس و شیوهٔ برخوردی خاص است و موجب گونه‌ای آزادی خاص اراده می‌شود."^{۱۵} اینک برای آنکه نمونه‌ای از این گسست‌نمایی را به دست دهیم، نگاهی گذرا به ابیات آغازین شعر سرزمین هرز می‌اندازیم. شعر با اشاره‌ای به ماه آوریل آغاز می‌شود که "بی‌رحم‌ترین ماه‌هاست" زیرا "یاس‌ها را از دل خاک مرده می‌رویند، خاطره و آرزو را درهم می‌آمیزد و ریشه‌های بی‌جان را با باران بهاری به جنبش می‌آورد."^{۱۶}



دست‌نوشتهٔ تی. اس. الیوت، صفحهٔ اول سرزمین هرز، کتابخانه کنگره.

سپس اشاره‌ای به زمستان می‌شود و به دنبال آن، ذهن خواننده به خاطره‌ای کشیده می‌شود که در تابستان در مونیخ پیش آمده است. از روایان می‌شنویم که در گردشگاهی در این شهر قهوه خورده‌اند و ساعتی با هم گپ زده‌اند. در این لحظه، بار دیگر مسیر روایت بریده می‌شود و صدایی که مشخص نیست متعلق به کیست و چه کسی را خطاب قرار داده است به آلمانی می‌گوید: "من روس نیستم، اهل لیتوانی هستم، یک آلمانی واقعی."^{۱۷} صدا در زمینه ناپدید می‌شود و راوی، که خود را ماری می‌خواند، خاطره‌های را از دوران کودکی‌اش در کنار پسر عموی خود، دوک اعظم، به یاد می‌آورد که روزی او را با خود بر سورتمه‌ای نشانند و هراستاک از سرایشی به زیر آمدند. این روایت نیز با صدای ناشناس دیگری بریده می‌شود و می‌شنویم که: "در کوهستان انسان احساس آزادی می‌کند، من شب تا دیروقت کتاب می‌خوانم و زمستان به جنوب می‌روم."^{۱۸} ابیات بالا روشن می‌سازند که منظور از ناپیوستگی موضوعی و پرسش‌های ناگهانی از روایتی به روایت دیگر در این شعر چیست و چگونه در نخستین نگاه بافت تکه‌تکه و ازهم‌گسیخته‌ای پیش روی ما قرار می‌گیرد که انگار از هرگونه هدف و معنایی خالی است. با این همه، چنانچه در اجرای شعر دقیق شویم و اشاره‌های زیرمتنی هر بیت و گاه هر واژه را

¹⁵T. S. Eliot, *The Waste Land in the Northern Anthology of Poetry* (Third Edition; New York & London: W. W. Norton, 1983), 1000.

¹⁷Eliot, *The Waste Land*, 1001.

¹⁸Eliot, *The Waste Land*, 1001.

در یابیم، پی می‌بریم که با هر پرش به ظاهر نامربوط چشم‌انداز تازه‌ای گشوده می‌شود که شکاف میان روایت‌ها را پر می‌کند. بسیاری از این چشم‌اندازها در پیوند با آنچه در بخش‌های دیگر شعر می‌آیند فهم پذیرند. با آنکه هدف ما بررسی سرزمین هرز نیست، ناگزیر به چند نمونه اکتفا می‌کنیم.

می‌بینیم که شعر با اشاره‌ای به فصل بهار آغاز می‌شود که فصلی است بی‌رحم، زیرا مردم سرزمین هرز را از خواب زمستانی بیدار می‌کند و آنها را بار دیگر از موقعیت نازای زندگی آگاه می‌سازد. نشان این نازایی بی‌درنگ در خاطره مونیخ آشکار می‌شود، زیرا درمی‌یابیم معنای زندگی به خوردن قهوه و دمی گپ زدن فرو کاسته شده است. در عین حال، اشاره به ماه آوریل و جزئیات ابیات به‌گونه‌ای است که چشم‌انداز دیگری از این ماه را به ذهن می‌آورد. این چشم‌انداز یادآور تصویر آغازین افسانه‌های کانتربری اثر جفری چاوسر نویسنده و شاعر انگلیسی اواخر قرون وسطاست. برخلاف تصویر آوریل در سرزمین هرز که رویش کم‌رمقی از حیات نباتی را، آنهم در برابر بی‌میلی ساکنان آن سرزمین به‌بار می‌آورد، در اثر چاوسر با نمودی از این ماه روبه‌رو می‌شویم که همه نیروهای حیات‌بخش خود را برای آغاز دوره تازه‌ای از زندگی فرا خوانده است. بارزترین نشانه تجدید حیات در انسان‌ها گرایش است که برای رفتن به زیارتگاه در وجودشان شعله‌ور می‌شود. این عنصر معنادهنده در زندگی زائران کانتربری مهم‌ترین عاملی است که اینان را از ساکنان سرزمین هرز متمایز می‌سازد. یگانگی انسان و طبیعت، زندگی هدفمند و پر محتوای آدم‌ها، احساس تعلق در دنیایی امن و حیات‌بخش و هیجان ناشی از رفتن به مکانی مقدس فضایی در اثر چاوسر پدید می‌آورند که در برابر آن رفتاری چون خوردن قهوه و ساعتی گپ زدن در زندگی ساکنان سرزمین هرز واقعیتی بی‌معنا و دور از ارزش‌های معنوی و نشاط حاصل از این ارزش‌ها جلوه می‌کند. اشاره مرد یا زن آلمانی به هویت خود احساسی حاکی از بیگانگی و سرگشتگی و همخوان با وضعیت ساکنان این سرزمین برمی‌انگیزد.

اشاره دیگر به خاطره‌ای از دنیای کودکی است. شیوه طرح این خاطره و تکیه آن بر نام انجیلی 'ماری' چنان است که موضوع گناه نخستین و سقوط انسان را به نمایش می‌گذارد. قلب این خاطره ماجرای تجاوزی جنسی است که چند بار در شعر تکرار می‌شود و یاد این ماجرا را در ذهن زنده می‌سازد. در پایان بند اول

شعر به چهره‌ای برمی‌خوریم که ظاهراً دچار بیماری اعصاب است و به این سبب شب از شدت بی‌خوابی تا دیروقت کتاب می‌خواند، زمستان به جنوب می‌رود و چنین می‌پندارد که فقط در کوهستان احساس آزادی خواهد کرد. آنچه گفته شد حق مطلب را درباره بند اول ادا نمی‌کند، اما همین اندازه کافی است نشان دهد چگونه پرسش‌های موضوعی در مدرنیسم ادبی، در عین حالی که ساحت منطقی ذهن را آشفتگی می‌سازند، دریچه‌ای به فضای دیگری باز می‌کنند که در آن نیروهای ذهن خواننده در پیوند با نمای تازه‌ای از شعر سازمان می‌گیرد. الیوت خود تصویر روشنی از تکه‌تکه بودن صورت شعر را با طنز ویژه‌ای در خود شعر آورده است:

در توانم هست که هیچ را به هیچ پیوند زنم
پاره‌ناخن‌های شکسته دستانی چرکین^{۱۹}

یکی دیگر از ویژگی‌های مدرنیسم چندلایه‌ای شدن اثر هنری و در ادبیات چندخوانشی شدن شعر یا قصه است. منظور از این کیفیت ساختاری در هنر است که هم‌زمان دریافت چند نمای متفاوت را از یک اثر هنری یا ادبی ممکن می‌سازد، در این حالت مخاطب به دنبال نظم زیبایی‌شناسانه اثر بر سر چندراهی قرار می‌گیرد. ریشه این کیفیت را می‌توان در یافته‌های فروید در زمینه شگرهای رویا جست‌وجو کرد. یکی از این شگرها دربرگیرنده فرایندی معروف به 'تراکم' (condensation) است که بنا بر روانکاوی فروید هنگام خواب دیدن در عرصه ناخودآگاه ذهن به کار بسته می‌شود و در آفرینش متن چند لایه ادبی نیز سهمی سترگ دارد. این فرایند زمانی صورت می‌گیرد که چند عنصر متمایز از یکدیگر به منظور ساختن چهره واحدی در هم فشرده می‌شوند. از این روست که وقتی شخصی را در خواب می‌بینیم، عموماً با تصویر ساده و خالصی از او روبه‌رو نمی‌شویم و حضور فرد یا افراد دیگری را در پس چهره او احساس می‌کنیم که اگر چه در سایه ابهام قرار دارند، اما گاهی می‌توانیم چهره‌های درهم‌آمیخته را تا اندازه‌ای بازشناسیم. یکی از آثاری که امکان چندخوانشی را فراهم می‌سازد، قصر کافکا است. این داستان تبلور ممتازی از مدرنیسم در قالب اکسپرسیونیسم ادبی و سرگذشت انسان بی‌ریشه‌ای با نام ک. است که گویی برای نشان دادن موقعیت وجودی خود به صورت موجودی 'پرتاب شده به درون هستی' به دهکده بی‌نام‌نشان‌ی پا می‌گذارد و

¹⁹ Eliot, *The Waste Land*, 1008.

ادعا می‌کند که از سوی قصر مشرف بر آن دهکده برای مسأحی آن دیار دعوت شده است. ساکنان دهکده که با شنیدن این خبر احساس خطر می‌کنند به انکار ادعای او بر می‌خیزند. اصرار ک. برای اثبات ادعای خود او را درگیر مسایل پیچیده‌ای در طول داستان می‌کند که اگر چه در آغاز با نشانه‌های نویدبخش و امیدوارکننده‌ای همراه‌اند، ورود او را به قصر امکان‌پذیر نمی‌سازند و سرانجام با تلخ‌ترین صورت به نومییدی منتهی می‌شوند.

نمایش نمادینی از درخواست خدای ابراهیم تلقی کرد که از او می‌خواهد فرزند خود اسحاق را قربانی کند.²³ نشانه‌ها حکایت از آن دارند که کافکا هنگام نوشتن قصر سرگرم خواندن داستان ابراهیم و اسحاق در تورات و بازگفت فلسفی آن در ترس و لرز، اثر کیرکه‌گارد، بوده است. بنابراین، تحلیل معنای داستان ابراهیم در تورات این است که مذهب و اخلاق را نباید الزاما دو مقوله سازگار با هم تلقی کرد.

در قصر به جلوه گویایی از چشم‌انداز هستی‌شناسانهٔ چیره بر بینش مدرنیسم بر می‌خوریم که عمق انزوای حاکم بر موقعیت وجودی انسان مدرن را نمایان می‌سازد و او را به صورت موجودی معلق در یک غربت ازلی به تصویر می‌کشد. ساختار نمادین و کیفیت درهم‌تافتهٔ رویدادها در این داستان به گونه‌ای است که از هر زاویه‌ای و در پرتو هر موضوع متفاوتی معنایی دیگر می‌یابد. برخی از تحلیل‌گران کوشش‌های ک. برای ورود به قصر و ایجاد ارتباط با ماموران آن را جلوهٔ نمادینی از تلاش انسان مدرن برای نزدیک‌شدن به خدا و رسیدن به رستگاری می‌دانند. مثلاً به نظر توماس مان، رابطهٔ ک. با قصر و کوشش‌های او برای راه یافتن به درون آن نشان‌دهندهٔ وضعیت انسانی است که برای نزدیکی‌شدن به خدا و جاگرفتن در سایهٔ فیض او تلاش می‌کند.²⁴ از منظر آلبر کامو، داستان قصر نشانی از سرنوشت دردناک انسانی است که بیهوده می‌کوشد در دنیایی به سایهٔ فیض خدا راه یابد که به گفتهٔ نیچه خدا از آن رخت بر بسته و جز سکوت چیزی به جای نگذاشته است.²⁵ خوانش دیگری که بر برداشت خوانندگان از این داستان پیچیده تأثیر گسترده‌ای بر جا گذاشته است تفسیر ماکس برود، دوست نزدیک و وصی ادبی کافکا است.²⁶ از دیدگاه او، درخواست غیر اخلاقی سورتینی، مأمور بلندپایهٔ قصر، از آملیا برای هم‌خوابی شدن با او را باید

گروهی دیگر از منتقدان علت نرسیدن ک. به رستگاری را نه در قصر و مأموران آن، که در خود او جست‌وجو می‌کنند. آنچه چرخ روایت را به حرکت درمی‌آورد ادعای ک. است که می‌گوید از سوی قصر برای مسأحی دعوت شده‌است، اما آیا برآستی چنین دعوتی صورت پذیرفته است؟ خوانش دیگری از داستان قصر وجود دارد که نشان می‌دهد²⁷ ادعای ک. از هیچ‌گونه مشروعیتی برخوردار نیست، زیرا هرگز قصر او را برای مسأحی فرا نخوانده است. . . این نگاه دقیق زاویهٔ دید خواننده را برای تفسیر داستان قصر دگرگون می‌سازد.²⁸

با تحلیل روانکاوانهٔ چارلز نایدر نمای دیگری از قصر پیش روی ما قرار می‌گیرد. اساس این بینش که کل نظام فکری فروید بر آن متکی است 'عقدۀ اودیپ' است. این عقدۀ بنا بر دیدگاه روانکاوانهٔ فروید با گرایش جنسی پسر نسبت به مادر و دختر نسبت به پدر و از آغاز دوران کودکی شکل می‌گیرد. اینک اگر اشاره‌های جنسی سرریخته در قصر را بررسی کنیم، نمایی از گرایش‌های عقدۀ اودیپ پیش روی ما قرار می‌گیرند. چنان که نایدر توضیح می‌دهد، "قصر مانند دهکده، شهر، دژ و قلعه نماد زن و مادر است، همچنان که کنت چون امپراطور، پادشاه و رئیس جمهور رمزی برای پدر شمرده می‌شود. . ."²⁹ بر این اساس، تلاش ک. برای رسیدن به قصر را می‌باید نشان‌دهندهٔ سرگذشت انسانی دانست که گرایش‌های جنسی او از آغاز کودکی‌اش ناخودآگاه به تصویر مادر گره خورده و

است که از پاره‌ای از شاهکارهای ادبی جهان محروم بودیم.

²³Frederick A. Olafson, "Kafka and The Primacy of the Ethical," in *Twentieth Century Interpretations of The Castle*, 83-97.

²⁴Walter Sokel, "K. as Imposer: His Quest for Meaning," in *Twentieth Century Interpretations of The Castle*, 32-35.

²⁵Charles Neider, "The Castle: A Psychological Interpretation," in *Twentieth Century Interpretations of The Castle*, 42.

²⁰Erwin R. Steinberg, "K. of the Castle: Ostensible Land surveyor," in *Twentieth Century Interpretations of The Castle* (Englewood Cliffs: Prentive, 1969), 30.

²¹Albert Camus, "Hope and the Absurd in the Work of Franz Kafka," in *The Myth of Sisyphus*, translated from French by Justin O'Brien (New York: Vintage International, 1991), 124-138.

²²در نامه‌ای که کافکا به ماکس برود می‌نویسد از او می‌خواهد که همهٔ نوشته‌هایش را، بی‌آنکه فرصت چاپ پیدا کند، بسوزاند. برود به دلایلی که بر همه روشن است به وصیت کافکا عمل نمی‌کند و بی‌درنگ پس از درگذشت او به چاپ آن‌ها می‌پردازد. در غیر این صورت آشکار

اینک فرصتی دست داده است که برای ارضای این میل نامشروع خود را به آغوش او برسانند. اما مردم دهکده که در این چارچوب نماد روشنی از وجدان یا اخلاقیات جامعه‌اند، همین که از نیت ک. آگاه می‌شوند با همه نیرو می‌کوشند وقوع این 'زنای با محارم' را ناممکن سازند. گویاترین پیش‌آمدی که در این چارچوب رخ می‌دهد رفتار ک. در برخورد با کالسکه مأمور بلندپایه قصر است.²⁶ نایدر نشان می‌دهد که چگونه ک. با راه یافتن به درون و توضیح آنچه در آنجا بر او می‌گذرد به راستی جزئیات تجربه‌ای جنسی را به زبان رمز به تصویر می‌کشد.

قابلیت تفسیرپذیری داستان قصر به آنچه گفته شد منحصر نمی‌شود، اما همین اندازه کافی است که نشان دهد گرایش به نوپردازی هنرمندان مدرنیست را به چه عرصه‌هایی از زیبایی‌شناسی کشانده است. این امر ما را به بحث پیرامون حافظ نزدیک می‌سازد.

از میان ویژگی‌های زیبایی‌شناسانه‌ای که مدرنیسم را از هنر سنتی جدا می‌سازد دو نمونه را در این نوشته بررسی‌دیم. یکی از این دو عدم انسجام موضوعی است که گستره صوری اثر ادبی را به پهنه‌ای گسترده و به هم خورده تبدیل می‌کند. ویژگی دیگر رشد بافتی است فشرده و چندلایه که به‌رغم صورت تکه‌تکه آن ذهن خواننده را در آن واحد در قلمروهای گوناگونی از مفاهیم سازمان می‌بخشد. قرن‌ها پیش از آنکه هنرمندان اروپا ویژگی‌های یادشده را ابزار نوسازی هنر مدرن بدانند، حافظ بسیاری از غزل‌های ناب خود را بر پایه این ویژگی‌ها بنا نهاده بود. این ویژگی‌ها از نگاهی به زبان برمی‌خاست که به طرز شگفتی‌آوری با یافته‌های متکی بر تازه‌ترین دگرگونی‌های زبان‌شناسی امروز هم‌خوانی دارد. از این‌رو او را در جایگاهی می‌نشانند که می‌توان از او در مقام شاعری 'مدرن' به‌معنای امروزی واژه یاد کرد. کلاً دانش زبان‌شناسی امروز اروپا حاصل یافته‌هایی است که از دو تحول بزرگ در این زمینه سرچشمه گرفته‌اند. نخست تحولی است که به دست زبان‌شناس سوئسی، فردینان دو سوسور، در اواخر دهه دوم قرن بیستم و پس از درگذشت او صورت می‌گیرد و اساس 'ساختارگرایی' (structuralism) را در زبان‌شناسی پی می‌ریزد.

این تحول دامنه گسترده‌ای دارد که مفاهیم سنتی زبان‌شناسی را در بسیاری از زمینه‌ها دگرگون ساخته است. آنچه در اینجا مطرح است اما شیوه برخورد سوسور با مقوله فضا در زبان است. زبان به دیده او مجموعه‌ای از نشانه‌های کلامی است که هر یک از دو رویه آوا و فکر موجودیت می‌یابد. او بحث خود را

با تأکید سنگینی بر 'دل‌به‌خواه‌بودن' (arbitrariness) پیوستگی میان آوا و فکر آغاز می‌کند و هم‌زمان بر این باور است که پیوند گسست‌ناپذیری همواره این دو رویه را به هم چسبیده نگه می‌دارد. "همان‌گونه که نمی‌توان قیچی را برداشت و یک رویه کاغذ را بدون رویه دیگر برید، در زبان ممکن نیست آوا را از فکر یا فکر را از آوا جدا ساخت."²⁷ این امر به‌رغم اتفاقی بودن پیوند میان فکر و آوا یا 'دال' (signifier) و 'مدلول' (signified) در هر واژه زمینه استواری فراهم می‌سازد که در آن زبان، یعنی گفت و شنود میان افراد، جریان می‌یابد.

تحول دیگری که در واکنش به پاره‌ای از یافته‌های سوسور سر بر کشید حاصل دیدگاه‌های ژاک دریدا است. از منظر او، زبان برخلاف گفته سوسور، فاقد زمینه استواری است که در آن زنجیره‌های واژگانی جریان یابند و ما را به معنای روشن و قاطعی از نشانه‌های کلامی برسانند. دریدا بینش خود را که به 'ساختارشکنی' (deconstruction) معروف است و با اتکا بر 'تقابل‌های دوگانی' (binary opposites) تحقق می‌یابد با تحلیلی از نشانه‌شناسی سوسور آغاز می‌کند.

چنان که اشاره شد، زبان به دیده سوسور مجموعه‌ای از نشانه‌های کلامی است که هر نشانه از دو رویه یک تصویر آوایی با نام 'دال' و یک مفهوم معنایی یا 'مدلول' پدید می‌آید. سه نشانه /س/، /و/، /گ/ را در نظر بگیرید که به آوایی شکل می‌بخشند که مدلول 'سگ' را در ذهن هر فارسی‌زبان القا می‌کند. رابطه میان دال و مدلول در اینجا تصادفی است، زیرا به دلخواه در گذشته به هم پیوند خورده‌اند و از این رو هیچ دلیل ذاتی در دست نیست که چرا واژه‌ای با این سه آوا باید معنای 'سگ' را در ذهن القا کند. رابطه میان کل نشانه و آنچه بدان اشاره می‌کند، یعنی حیوانی با ویژگی‌هایی که می‌شناسیم، هم رابطه‌ای اتفاقی است. هر نشانه‌ای در نظام واژگانی فقط با اتکا بر تفاوت‌هایی که با سایر نشانه‌ها دارد تعریف‌پذیر است و نه با ویژگی‌ای ذاتی. 'سگ' به اعتبار کیفیتی در خود دارای این معنا نیست، بل از این بابت این معنا را القا می‌کند که با واژه 'رگ' متفاوت است، همان‌گونه که 'بس' با 'خس' متفاوت است.²⁸ بنا به نشانه‌شناسی سوسور، هر نشانه‌ای در

²⁶Neider, "The Castle," 44-45.

²⁷Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Translated and Annotated by Roy Harris (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2004), 111.

²⁸Terry Eagleton, *Literary Theory*, (Minnesota: Wiley-Blackwell, 1996), 84.

هر زبانی فقط به واسطه تفاوت‌هایش با سایر نشانه‌ها هویت می‌یابد. از این رو سوسور می‌گوید: "... در خود زبان فقط تفاوت‌ها مطرح‌اند. مهم‌تر آنکه اگر چه هر تفاوتی به صورت کلی بر شباهت‌هایی استوار است که در قیاس با آنها خود را نشان می‌دهد، در زبان فقط تفاوت‌ها وجود دارند، بی‌آنکه شباهتی باشد. برای هر نشانه از مفهوم یا آوای همراه آن مهم این است که چه نشانه‌های دیگری آن را در بر گرفته‌اند."²⁹

نقد دریدا بر نشانه‌شناسی سوسور از اینجا آغاز می‌شود که او به‌رغم تأکید بر تفاوت‌های زبانی، زمینه رسیدن به معنا در زبان را فراهم می‌بیند، در حالی که اگر بپذیریم زبان با تکیه بر تفاوت‌های میان نشانه‌های کلامی تبلور می‌یابد، این نشانه‌ها دست یافتن بر معنا را پیوسته به تأخیر می‌اندازند، زیرا چنانکه دیدیم، هویت هر نشانه به نشانه دیگری وابسته است. این فرایند پایان‌ناپذیر رسیدن به معنا را برای همیشه ناممکن می‌سازد. با این داده است که ساختارشکنی دریدا به میدان می‌آید و دوران تازه‌ای با نام 'پساساختارگرایی' (post-structuralism) را به دنبال می‌آورد. هدف ساختارشکنی 'رسوا کردن' متن با خالی کردن آن از 'مرکز معنایی' و نشان دادن لحظه‌هایی است که کار به بن بست کشیده می‌شود.³⁰

از آنجا که زبان در این چارچوب میدان تجلی پراکندگی‌ها و بی‌ثباتی‌های معنایی است، جنبه‌هایی از آن محل توجه قرار می‌گیرد که با ابهام و ایهام و ناسازه‌های کلامی و ویژگی‌های چندلایه‌ای و چندپهلویی زنجیره‌های واژگانی را آشکار سازند. در اینجا است که به حافظ و شیوه برخورد او با زبان باز می‌گردیم. یکی از ویژگی‌های برجسته غزل‌های حافظ اتکا بر قابلیت‌هایی از زبان است که با ابهام ما را بر سر دو یا چند راهی دنبال کردن معنا قرار می‌دهند و از این رهگذر دریافت معنا را به تأخیر می‌اندازند. باید افزود ایهام شگردی است ادبی که در آثار شاعران پیش از حافظ، به‌ویژه سعدی، نیز کاربرد گسترده‌ای داشته است، اما حافظ در غزل‌هایش از شگردهای ادبی پا فراتر می‌گذارد و انگار ویژگی‌های زبانی را به صورت معیاری برای تعریف زبان به کار می‌گیرد. استفاده نظریه‌گیر قابلیت‌هایی از این دست در غزل‌ها، چه در سطح واژه‌ها و چه در بیت یا

در کل غزل نشان از آگاهی حافظ از چهره غالب زبان دارد که در پرتو تحولات زبان‌شناسی امروز نمایان شده است. برای آنکه اهمیت این موضوع را دریابیم لازم است شیوه‌های سنتی خوانش غزل‌ها را سازیم. کوشش این شیوه‌ها بر آن است که از میان دو لایه معنایی برخی از نمادها فقط یکی را از راه حذف دیگری برگزینند. در حالی که باید دانست بر سر دو یا چندراهی قرار گرفتن بخش مهم و جدایی‌ناپذیری از تجربه زیبایی‌شناختی غزل‌های حافظ است.

اینک برای آنکه نشان دهیم چگونه می‌توان ساختارشکنی دریدا را در برخورد با پیچیدگی‌های زبانی غزل‌های حافظ به کار بست، بجاست نمونه‌ای بیاوریم. یکی از جاهایی که با دنبال کردن معنا بر سر دو راهی قرار می‌گیریم بیت زیر است:

زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد
دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند³¹

در این جا با موقعیتی روبرویم که دریدا از آن با 'تقابل‌های دوگانی' یاد می‌کند. بنا بر توضیحات او، در فرهنگ‌های غربی سنت بر این است که در هر یک از تقابل‌های دوگانی یکی چونان کانون معنا مرکزیت یابد. مثلاً در فرهنگ‌های مسیحی، مسیح یا نمادهای وابسته به او مرکز معناست. از منظر دریدا، مشکل مرکزیت بخشیدن به مفهومی خاص چون مسیح این است که همه مفاهیم متضاد با آن به حاشیه رانده می‌شود.

چنین است که در جامعه مسیحی پیروان سایر مذاهب در قالب بیگانه و در شرایط حاد و بحرانی به صورت 'دشمن' کنار زده می‌شوند. کار ساختارشکنی در خوانش‌های ادبی درهم‌شکستن مرکز معنایی در تقابل‌های دوگانی است که خود مفاهیم ناسازگار با مرکز و رانده‌شده به حاشیه را با بار معنایی تازه‌ای به میدان می‌کشد. در اینجا در برابر تقابل دوگانی 'دیو' با 'قوم قرآن‌خوان' قرار داریم.

از آنجا که منظور از این بحث بررسی شیوه ساختارشکنی است، ایرادی نیست که یکی از اصول مهم نقد علمی را زیر پا بگذاریم و به کندوکاو این بیت بی‌توجه به ارتباط آن با کل غزل بپردازیم. اگر از دیدگاه جامعه‌سنتی به این تصویر بنگریم، 'قوم قرآن‌خوان' را مانند 'مسیح' در اشاره بالا مرکز معنایی می‌بینیم که با سنگ‌گرفتن در پشت قرآن موجود پلشت و ناپاکی چون دیو را از خود دور می‌سازند. با ساختارشکنی این تقابل اما قوم قرآن‌خوان در معنایی

²⁹De Saussure, *Course in General Linguistics*, 118.

³⁰Eagleton, *Literary Theory*, 116.

³¹تمام اشعار حافظ در این نوشته بر اساس این نسخه است: دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی قدس سره العزیز، به اهتمام محمد فروینی و دکتر قاسم غنی (تهران: بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۴۶).

آشکار می‌شوند که به گفته دیگری از حافظ قرآن را دام تزویر ساخته‌اند و از پلستی و ناپاکی به جایگاهی تنزل یافته‌اند که حتی موجودی مانند دیو از آنها گریزان است. این بیان دولایه و در عین حال ناهم‌ساز، که نمونه‌های آن در غزل‌های حافظ بسیار است و در پرتو نبوغ ادبی او پاره‌ای از درخشان‌ترین جلوه‌های زیبایی‌شناسی را در ادبیات فارسی فراهم آورده‌اند، نشانه اشرف وی بر ویژگی‌هایی از زبان است که از نیمه دوم قرن بیستم به این سوی عناصر بنیادی زبان دانسته و کاویده شده‌اند.

به‌طور کلی باید گفت نگاه حافظ به زبان نگاهی است زیبایی‌شناسانه که با آن به کل هستی می‌نگریسته است. وجه مشترک هنرمندان مدرنیست با حافظ همین زمینه است، زیرا آنان نیز چنان که دیدیم خواستار دنیایی بودند که در آن بتوان هنر را الگوی زندگی قرار داد. پیش از آنکه پیامدهای این شوه نگاه به زبان را در شعر حافظ دنبال کنیم، لازم است بدانیم فرهنگ زمان او چگونه به دنیا می‌نگریسته است. برخلاف مدرنیسم که انسان را در جهانی بدون خدا و معلق در غربتی ازلی می‌دید، فرهنگ زمان حافظ فرهنگی است دینی و معتقد به وجود خدا. پشتوانه فهم دینی از هستی در جامعه آن روز اعتقاد به دنیایی است محدود، بسته و متکی بر نظامی که زمین را در مرکز کائنات قرار میداد و حرکت اجرام فلکی را با نظمی ثابت، خلل‌ناپذیر و سازگار با دریافت‌های حسی انسان متصور می‌ساخت. با این همه، با نگاهی دقیق‌تر درمی‌یابیم که موقعیت وجودی انسان در دیدگاه حافظ با آنچه از نگاه هنرمندان مدرنیست دیدیم تفاوت چندانی ندارد. اگرچه تصور انسان روزگار حافظ از نظم کیهانی شاهد مؤثری بر اثبات وجود خدا و سازگار با فهم دینی به‌شمار می‌رود، اما بعد دیگر هستی، یعنی تاریخ عصر حافظ، تصویری از واقعیت را نمایان می‌سازد که از هرگونه نشانه حاکمی از نظم و معنا و مسیر هدفداری به‌سوی ثبات و سامانی بنیادی تهی به نظر می‌رسد. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهند که در قرن هشتم قمری/چهارم میلادی که حافظ در آن می‌زیست، شیراز و کل ایران مغول‌زده زیر غلبه خاندان چوپانیان یکی از سیاه‌ترین دوران‌های تاریخ را می‌گذرانده است. به گفته قاسم غنی،

هر قسمتی در دست طایفه‌ای دستخوش حوادث و انقلابات بود و قحط و غلا و فقر و بینوایی و امراض گوناگون و کشتار امرای فاسد و خونخوار بدکردار دست به دست یکدیگر داده، مردم بدبخت ایران را دسته دسته از میان می‌برد و آنچه را که باقی مانده بود

به پست‌ترین مراحل اخلاقی و اجتماعی که نتیجه طبیعی آن اوضاع و احوال بود می‌کشانید. به‌طوری که ستم‌دیدگان بینوا ایام ایلخانان مغول را به خیر یاد می‌کردند و بر فرمانفرمایان آن عهد رحمت می‌فرستادند.^{۳۲}

یکی از فاسدترین این سرداران امیرحسین چوپانی معروف به امیرپیرحسین است که در ۷۴۱ق/۱۳۴۰م “مانند بلای ناگهانی بر شیراز مسلط شد و به مدت دو سال بر آنجا حکومت کرد.”^{۳۳}

اگر چه ورود حافظ به محیط اجتماعی شیراز هم‌زمان با دوران حکومت ابواسحق اینجو است، اما شکی نیست که حوادث خونین پیش از این دوران، به‌ویژه آنچه در زمان امیرپیرحسین بر شیراز گذشت، در شکل بخشیدن به فضای ذهنی حافظ سهمی مؤثر داشته است. پس از شکست شیخ ابواسحق به دست امیرمبارزالدین و آغاز سلسله آل مظفر تا یورش تیمور گورکانی و ریشه‌کن کردن این سلسله، حافظ چند نوبت دیگر شاهد هجوم “تند حوادث” بود و پیوسته آمدن و رفتن پادشاهان و نابود شدن آنها را به‌دست همدیگر در طول زندگانی خود از نزدیک مشاهده کرد. این گونه پیداست که مشاهده گسست‌های ویران‌گر تاریخی و نابسامانی‌های اجتماعی و اخلاقی ناشی از آنها تصویری از جهان در ذهن شاعر حک کرده بود که به جای امنیت حاصل از حضور خدا، “سرینجه شاهین قضا” را بر آن چیره می‌بینیم. روشن‌ترین بیان این شکاف در نظام هستی را که در عین حال با فراست شگفتی‌آوری صورت پذیرفته است در این بیت می‌بینیم:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

برخورد حافظ با جهان با تکیه بر مفاهیمی چون “عجوزه” یا “عروس هزارداماد”، “دامگهی” سرشار از “جور و تطاول”، واقعیتی “پیر و بی‌بنیاد” و مانند اینها حکایت از آن دارد که اگر تصویر انسان در غزل‌ها را با به کار بستن زبان مدرنیسم ترسیم کنیم، بجاست با بهره‌گرفتن از جمله‌های دیگر او را “موجودی پرتاب‌شده به درون هستی” بدانیم. تأکید برخی از غزل‌ها بر موضوع گناه نخستین که سبب رانده‌شدن آدم از حضور

^{۳۲} قاسم غنی، تاریخ عصر حافظ: بحث در آثار و افکار و احوال حافظ (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۸۰)، ۹۳.
^{۳۳} غنی، تاریخ عصر حافظ، ۹۶.

خدا، به این "دامگه حادثه" می‌شود نمونه دیگری است که غربت ازلی انسان در جهان حافظ را به موقعیت وجودی آدمی در دنیای مدرن نزدیک می‌سازد. بازتاب این مضمون که در سرزمین هرز نیز تجلیات گوناگون دارد در بیت زیر به چشم می‌خورد:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود
آدم آورد در این دیر خراب‌آبادم

پرسشی که بی‌شک برای حافظ، مانند هنرمندان مدرنیست، مطرح بوده این است که تکلیف انسان در این دامگه چیست و چگونه می‌توان در این دنیای طردشده از سوی خدا به زندگی معنا داد؟ مفسران شعر حافظ را می‌توان در کل به دو دسته تقسیم کرد. گروهی از آنان شیوه برخورد حافظ با تناقض موجود در موقعیت وجودی انسان را توسل به بینش هم‌زمانی می‌بینند که رنج زندگانی را لازمه گذار از منزل‌های آزمون موجود در راه یگانه‌شدن با حقیقت مطلق می‌داند. گروه دوم مفسرانی‌اند که پاسخ حافظ در برابر ناامنی ازلی انسان را فلسفه عشرت‌پرستی می‌دانند. تردیدی نیست که بینش عرفانی و دیدگاه عشرت‌پرستی برجسته‌ترین نگرش‌هایی‌اند که به غزل‌های حافظ محتوا می‌بخشند، اما تناقض میان بینش عرفانی و دیدگاه عشرت‌پرستی نشان می‌دهد که این دو نگرش تجویزی برای معنا بخشیدن به زندگی نیستند.

نگاهی دقیق‌تر به شعر حافظ این نکته را آشکار می‌سازد که او راه گریز از احساس ناامنی ازلی و معنا دادن به زندگی در این جهان بی‌معنا را، مانند هنرمندان مدرنیست، در آفرینش شعر می‌دیده و برای این کار از دو بینش یادشده و هر اندیشه جدی دیگری یاری جسته است. معنای این سخن آن است که به جای آنکه حافظ را در مقام عارف یا عشرت‌پرست تجسم کنیم، لازم است او را شاعری ببینیم که بینش عرفانی و اندیشه خوش‌باشی را ابزار کار خود و نه الزاما هدف خویش می‌دانسته است. آنجا که می‌گوید:

غزل گفتمی و در سفتی بیا و خوش بخوان حافظ
که بر نظم تو افشاند فلک عقد ثریا را

یا

کس چو حافظ نگشاد از رخ اندیشه نقاب
تا سر زلف سخن را به قلم شانه زدند

روشن است که نظم بخشیدن به هستی از طریق زبان را عالی‌ترین هدف زندگی می‌پندارد. اگر این مفهوم

مدرن را به یاد آوریم که زبان را نه وسیله بازتاباندن واقعیت، بلکه ابزار آفریدن آن تلقی می‌کند، اهمیت گفته بالا روشن می‌شود و در می‌یابیم که نظم شعری به دیده حافظ ابزاری برای نظم بخشیدن به کل هستی بوده است.

از این منظر باید شعر را در باور حافظ، مانند شاعران مدرنیست، در ردیف مذهب دید. به سخن دیگر، برخورد حافظ با شعر به مثابه وسیله‌ای برای دست‌یافتن بر معنا در جهانی آشفته و سست‌بنیاد او را در شمار هنرمندانی قرار می‌دهد که بیش از این گفتیم هنر برای آنها مقوله‌ای بس جدی و مقدس به‌شمار می‌رود. این امر انگیزه‌ای شد که حافظ همه نبوغ خود را برای رسیدن به کمال در شعر به کار گیرد. حاصل این کوشش غزل‌های نفیسی است که بی‌شک در میان سروده‌های ناب ادبیات جهان جایگاه والایی دارند.

یکی از زمینه‌هایی که در آن نبوغ حافظ تجلیات ممتازی بر جا گذاشته است نوآوری در ساختار غزل است، گستره دیگری که در آن همانندی میان مدرنیسم و شعر حافظ را به روشنی می‌بینیم. پیش از این مشاهده کردیم که نوآوری در ساختار یکی از ویژگی‌های نظرگیر هنر مدرن است و حافظ نیز در آفرینش پاره‌ای از غزل‌های خود از همین ویژگی بهره می‌گیرد. چنان که می‌توان ناپیوستگی صوری و مضمونی آثار مدرنیست را بازتاب هنری تکه‌تکه بودن جریان نور در فیزیک نو تلقی کرد، گسست‌های غزل‌های حافظ را می‌توان بازگفت ادبی گسست‌های تاریخی زمان او دانست. در عین حال، همان‌سان که تی. اس. الیوت سرزمین هرز را در پیوند با این گسستگی "پاره‌ناخن‌هایی از دستان چرکین" می‌نامد و نشان می‌دهد که این شگرد را آگاهانه به‌کار بسته است، حافظ نیز این ویژگی را "نظم پریشان" می‌خواند که خود نشانه آگاهی‌اش از کیفیت‌های زیبایی‌شناسانه شعرش است.

"نظم پریشان" به ناپیوستگی موضوعی و گسست‌های صوری ناشی از آن راجع است که مانند سرزمین هرز در برخی از غزل‌ها به چشم می‌خورند. غزل پیش از حافظ ساختی پیوسته و منسجم داشت که ادبیات آن پیرامون موضوع واحدی سازمان می‌گرفت. بسیاری از غزل‌های حافظ با تکیه بر همین ویژگی شکل پذیرفته‌اند، مثلاً غزل‌هایی چون "سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد" به نقل روایتی می‌پردازند یا چون "یاری اندر کس نمی‌بینم یاران را چه شد" موضوع واحدی را دنبال می‌کنند. در هر یک از این دو صورت رابطه‌ای منطقی ابیات را به هم پیوند می‌دهد که مؤثرترین وسیله برای برانگیختن احساس وحدت شعری در خواننده است.

کوشش حافظ برای نوآوری در شعر ساختار سنتی غزل را بر هم زد و طرحی نو در انداخت که در آن، به جای یک قلمرو موضوعی چند موضوع متفاوت و بیگانه با هم پرورش می‌یابند، بی‌آنکه به ظاهر حلقهٔ اتصالی آنها را بهم پیوند دهد. حاصل این شیوهٔ برخورد، مانند آنچه دربارهٔ مدرنیسم نیز گفتیم، ساختاری است گسسته و تکه‌تکه که هر تکهٔ آن انگار میدان نمایش موضوع مستقلی است. به این معنا غزل نخست ذهن خواننده را بر موضوعی متمرکز می‌سازد، اما بی‌آنکه موضوع تا پایان منطقی‌اش پرورش یابد ناگهان رها می‌شود و بر اثر بریدگی در موضوع غزل جای خود را به مضمون دیگری می‌سپارد. مایکل هیلمن در وحدت در غزل‌های حافظ توضیح می‌دهد که این بریدگی در برخی از غزل‌ها پس از هر بیت و در پاره‌ای دیگر پس از هر چند بیت تکرار می‌شود. قابلیت شگفتی‌انگیز این شیوه در این است که این بریدگی‌ها، مانند آنچه در سرزمین هرز دیدیم، مزاحمتی در ایجاد احساس وحدت هنری ایجاد نمی‌کنند و خود وسیلهٔ ایجاد نوعی ارتباط زیبایی‌شناسانه میان اجزای گسسته‌نمای غزل‌اند و با نامنسجم‌ساختن حیطهٔ موضوعی شعر دامنهٔ کشف کثرت در وحدت را افزایش می‌دهند. از این روست که بی‌هیچ تردیدی غزل‌هایی از این دست را می‌باید جلوه‌ای از شکوفایی هنر در یکی از ناب‌ترین صورت‌های ممکن تلقی کرد.

گفت‌وگوی زیر، که می‌گویند روزی میان شاه شجاع و حافظ در گرفته است، نشان می‌دهد که عدم انسجام موضوعی در غزل‌های حافظ بر خوانندگان آن روز هم پوشیده نبوده است:

گویند که روزی شاه شجاع به زبان اعتراض خواجه حافظ را مخاطب ساخته گفت هیچ یک از غزلیات شما از مطلع تا مقطع بر یک منوال واقع نشده، بلکه از هر غزل سه چهار بیت در تعریف شراب است و دو سه بیت در تصوّف و یک دو بیت در صفت محبوب و تلون در یک غزل خلاف سلیقت بلغاست. خواجه حافظ فرمود که آنچه بر زبان مبارک شاه می‌گذرد عین صدق صواب است، معذالک شعر حافظ در آفاق اشتهار یافته و نظم دیگر حریفان پای از دروازهٔ شیراز بیرون نمی‌نهند.^{۳۴}

احتمال بسیار است که این داستان نیز مانند بسیاری دیگر از داستان‌هایی که دربارهٔ حافظ و سایر نخبگان در فرهنگ ما گفته‌اند ساختگی باشد، اما اهمیت این گفت‌وگو در اشاره‌ای است که به عدم نظم معنایی در غزلیات حافظ کرده است. نکتهٔ دیگر جالب توجه

اعتراض شاه به این ویژگی است. این امر آشکار می‌سازد که تنوع موضوعی در چارچوب غزل ابتکاری نو و مغایر با بینش زیبایی‌شناسانهٔ چیره بر سنت غزل‌سرایی بوده است.

شگفتی‌آور است که شیوهٔ برخورد تحلیل‌گران ایرانی با موضوع ناپیوستگی میان بیت‌ها از آن زمان تاکنون همانند شیوهٔ برخوردی بوده است که به شاه شجاع منسوب است. به عبارت دیگر، کمتر پیش آمده است که گسستگی میان بیت‌ها دستاورد ناب هنری و نه به نقصی اعتراض‌انگیز تلقی شود. بر همین اساس است که برخی از پژوهش‌گران معاصر اصل را بر پیوستگی بیت‌ها و وحدت موضوعی هر غزل گذاشته و بر این قرار دست به ویرایش دیوان کهن و جا به جا کردن بیت‌ها بر اساس توالی منطقی زده‌اند. نمونه‌ای از این دست مسعود فرزاد است که با انتشار جزوهٔ دل‌شیدایی حافظ در ۱۳۲۱ش و بررسی غزل "سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد" کوشیده است به صورتی از غزل‌های حافظ دست یابد که به دیدهٔ او به ساختار نخستین آنها نزدیک بوده، اما رفته‌رفته به دست نسخه‌نویسان آرایش منطقی خود را از دست داده و صورتی پریشان پیدا کرده است. نمونه دیگر احمد شاملو است که او نیز مانند مسعود فرزاد گناه بریدگی‌های میان بیت‌ها را به گردن کاتبان گذاشته و این بریدگی‌ها را دست‌کم در یکی از غزل‌ها "بیشتر به هذیان سرسامی دیوانگان" نزدیک دیده است.^{۳۵} طرفه که احمد شاملو، با آنکه خود شاعری نوپرداز است، برخی از ناب‌ترین جلوه‌های هنری غزلیات را نادیده گرفته و در تلاشی که برای "باز آوردن ابیات هر غزل به توالی منطقی نخستین آن" به عمل آورده است، بسیاری از ظرافت‌های "مدرن" آن را بر هم زده است.^{۳۶} روشن است که عدم آشنایی احمد شاملو با مدرنیسم اروپایی عامل تعیین‌کنندهٔ شیوهٔ برخورد او با غزل‌های حافظ بوده است.

اینک برای آنکه نمونه‌ای از گسست‌نمایی ابیات را به نمایش بگذاریم، به بررسی یکی از غزل‌هایی می‌پردازیم که با تکیه بر عدم وحدت موضوعی شکل گرفته است. برای این منظور غزل "نفس باد صبا مشک فشان خواهد شد" را بر می‌گزینیم. این غزل ۹ بیت دارد که در سه بخش متمایز جای می‌گیرند که هر بخش از سه بیت تشکیل شده، هر یک از سه بیت به توصیف موضوع خاصی پرداخته است. در بخش نخست با تصویر

^{۳۴} بهاء‌الدین خرمشاهی، ذهن و زبان حافظ (تهران: نشر نو، ۱۳۶۱)، ۲.

^{۳۵} احمد شاملو، حافظ شیراز (چاپ ۵؛ تهران: انتشارات مروارید،

۱۳۶۲)، ۳۲.

^{۳۶} شاملو، حافظ شیراز، ۲۸.

دل‌انگیزی از آمدن بهار روبه‌رو می‌شویم که مانند طبیعت با نسیم عطرآگین آغاز می‌شود، رویش گل‌های ارغوانی و یاسمن و نرگس و شقایق را یکی پس از دیگری به نمایش می‌گذارد و سرانجام بلبل سرمست را نعره‌زنان به باغ فرا می‌خواند. رشد جزییات در تصویر به‌گونه‌ای رخ می‌دهد که با گذشتن از هر جزء گذشت جزئی از زمان را احساس می‌کنیم و همه نیروهای حسی و ذهنی خود را برای دریافت ستایش‌انگیز زیبایی‌های بهار به‌کار می‌بندیم.

با آغاز بخش دوم، این فضای ذهنی و عاطفه برخاسته از آن یک‌باره و بی‌هیچ دلیل و اشاره روشنی در هم می‌شکند و به جای تصویر بهار خود را در صحنه‌ای می‌بینیم که در آن مردی از مسجد به میخانه گریخته و برای توجیه رفتار خود توجه ما را به گذشت پرشتاب زمان و اهمیت فلسفه خوش‌باشی در زندگی جلب می‌کند.

در پایان این قسمت، فضا دوباره شکسته و بخش سوم با بازگشت به تصویر بهار آغاز می‌شود. با این حال، بهاری که نخست با خبر نویدبخشی در آینده ترسیم شده بود، اکنون در زمان حال و با لحن هشداردهنده‌ای تبلور می‌یابد و زمینه را برای دعوت خواننده و ساقی به قدردانی از گل و مجلس انس و سرود و غزل‌خوانی فراهم می‌سازد. بیت پایانی غزل هشدار است که حافظ درباره پایان زندگی خود داده و خواننده را به وداع فرا خوانده است. اگر با نگاه سطحی به صورت غزل بنگریم، بافت نامنسجم و گسست‌هایی پیش روی ما نقش می‌بندد که در دو جا دچار بریدگی شده است. این بریدگی‌ها، به‌ویژه در بخش اول به‌گونه‌ای اند که وسوسه می‌شویم همگام با احمد شاملو آنها را نمونه روشنی از "هدیان" تلقی کنیم. بریدگی اول میان بیت‌های سوم و چهارم پیش می‌آید و بخش‌های اول و دوم غزل را به این صورت از هم جدا می‌کند:

این تطاول که کشید از غم هجران بلبل
تا سرپرده گل نعره زنان خواهد شد
گر ز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر
مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد

اینک اگر در عناصر دو تصویر دقیق شویم، به روابطی پی می‌بریم که هم پیوند دو بیت و هم دو بخش غزل را در چشم‌انداز گسترده‌تری نمایان می‌سازند. در بیت سوم غزل سخن از بلبلی است که با آگاه شدن از آمدن بهار تبعیدگاه زمستانی خود را ترک خواهد کرد و چه‌چیز زنان به سوی گل خواهد شتافت. در بیت بعد تصویر انسانی را می‌بینیم که با به درازا کشیدن مجلس وعظ از مسجد گریخته و به میخانه پناه برده است. تشابه حاصل از این دو حرکت، که

در تحلیل خواننده به صورت افقی و به موازات هم ترسیم می‌شوند، چنان است که سایر اجزای دو صحنه را نیز مقابل هم قرار می‌دهد. به سخن دیگر، وقتی خواننده به بیت چهارم می‌رسد، نخست ذهن او طبق عادت می‌کوشد رابطه‌ای منطقی یا موضوعی میان دو تصویر برقرار سازد. از سوی دیگر، وحدت ناشی از وزن و طرح ردیفی غزل اجازه نمی‌دهد که این بریدگی ذهن خواننده را از میدان جاذبه زیبایی‌شناسانه شعر بیرون راند. از این رو، ذهن می‌کوشد با توسل به شیوه‌های عمیق‌تر ایجاد پیوند، مانند کشف شباهت‌ها یا تضادها، هم‌جواری این دو تصویر نامنسجم را توجیه کند. در اینجا است که به شباهت میان دو حرکت افقی و موازی پی می‌برد و برای جبران ناپیوستگی منطقی و موضوعی در صورت غزل، اجزای رابطه کشف‌شده را تا آخرین ظرفیت ممکن برجسته می‌سازد. اکنون با چشم‌اندازی روبه‌رو می‌شویم که در آن تبعیدگاه زمستانی و مسجد، پرواز بلبل و حرکت انسان و باغ و میخانه بر همدیگر منطبق می‌شوند و وجوه مشترکی را به نمایش می‌گذارند. چنین است که با دریافت تصویر انسانی در مسجد حال بلبلی را به او نسبت می‌دهیم که دور از معشوق در تبعیدگاه زمستانی خود با غم هجران به‌سر می‌برده است. نیز گریز او از مسجد به سوی میخانه را از همان اشتیاقی برخوردار می‌بینیم که بلبل را نعره‌زنان برای وصلت با گل به سوی باغ خواهد کشاند.

این همانندی در عین حال دارای تفاوتی است که از قابلیت شعری دیگری نیز پرده بر می‌گیرد. بدین معنا که تصویر بلبل در آینده ترسیم شده، در حالیکه گریز انسان از مسجد در گذشته رخ داده است. این پرش زمانی، که برخلاف جریان طبیعی زمان از آینده به گذشته است، فقط نوعی زیبایی‌سازی نیست، بل ظرفیتی است که ما را با حیات ذهنی شعر در عمیق‌ترین نمود زیبایی‌شناسانه آن روبه‌رو می‌سازد. آنچه این پرش زمانی را متمایز می‌سازد حرکت‌های دلچسبی است که از واژه "شد"، یکی از دو واژه تشکیل‌دهنده ردیف این غزل، سر می‌زند. برای آنکه ظرفیت حاصل از تغییرات معنایی و دستوری این واژه را دریابیم، بجاست نگاه دقیق‌تری به ابیات آغازین غزل بیندازیم. در دو بیت نخست، فعل "خواهد شد" با تکیه بر صفتی که در مقام قافیه به کار رفته است، یعنی "مشک فشان"، "جوان"، و "نگران" به ترتیب معنا می‌گیرد. در بیت سوم، صفت جای خود را به قید، یعنی "نعره‌زنان" می‌دهد و این تغییر فعل "خواهد شد" را از نظر معنا به فعل مستقلی مبدل می‌سازد که معنی آن "رفتن" است. وقتی به این تغییر می‌رسیم، تأثیر آن در ذهن برجسته می‌شود، زیرا برخلاف دو بیت اول لازم است هنگام خواندن آن تأکید را بر فعل "خواهد شد" بگذاریم. بر این قرار، زمان آینده این فعل هنوز در گوش طنین دارد که ناگهان

با دریافت "گر ز مسجد به خرابات شدم" با صورت گذشته فعل "شدن" به معنی "رفتن" برمی خوریم. این پرش ناگهانی از آینده به گذشته ذهن را از گذشت برق آسای زمان متأثر می سازد و این تأثیر زمینه‌ای به دست می دهد که با اتکای بر آن بینش فلسفی حاکم بر غزل شکوفا می شود. روشن ترین جلوه این بینش را در پایان بیت پنجم به صورت هشدار می بینیم که به ما می گوید "زمان خواهد شد." بیت بعد با ترکیب "چنان خواهد شد" پایان می گیرد که اگرچه از نظر معنی با "زمان خواهد شد" یکی نیست، اما بافت صوتی آنرا با امتیاز ویژه‌ای در گوش خواننده تکرار می کند و فضای هشداردهنده آن را به ذهن باز می گرداند. در بیت بعد، بر "زمان" و گذشت پرشتاب آن با اشاره به ماه و خورشید تأکید شده است. آنچه از پیوند میان این دو در ذهن تداعی می شود چرخش ایام و گذشت روزگار است که در طول بیت با تأکید بر واحدهای زمانی گوناگونی چون "شعبان"، "رمضان"، "عید"، و "شب" مشخص می شود و سرانجام با فعل "از نظر خواهد شد" پیام دردناکی دربارهٔ موقعیت وجودی انسان و هستی ناپایدار او بر جا می گذارد. در چنین فضایی است که توصیه نهایی غزل در گرمی داشتن بینش خوش باشی و قدردانی از می و گل و سرود و غزل خوانی در ذهن خواننده به آسانی جا می گیرد.

دیدیم به‌رغم گسستگی در عرصهٔ صوری غزل روابطی میان اجزای دو بخش در ذهن نقش می گیرند که حاکی از پیوستگی ابیات در لایه‌های زیرین غزل است. زیبایی این شگرد شاعرانه در این است که احساس وحدت هنری را از طریق تنوع، یعنی آنچه به ظاهر با ماهیت وحدت در تضاد است، در خواننده بر می انگیزد. دیدیم که همین ویژگی در سرزمین هرز نیز صادق است، با این تفاوت که بریدگی‌های میان ابیات در این شعر ناشی از عیب دانشی از متن شعر است که با دست یافتن بر آن، فاصلهٔ میان مرزهای موضوعی درون شعر برطرف می شود؛ حال آنکه در غزل حافظ این فاصله‌ها با سازمان گرفتن اندوخته‌های ذهن خواننده پُر می شوند و احساس وحدت لازم را در او بیدار می کنند.

ویژگی دیگری که به مدرنیسم هویت زیبایی‌شناسانه می بخشد چندلایه‌ای بودن معنا در آثار هنری بود که با تکیه بر یکی از یافته‌های فروید دربارهٔ رویا با نام "تراکم" تحقق می یافت. قرن‌ها پیش از آنکه فروید این مفهوم را به میدان کشد، حافظ از آن به صورت "لفظ اندک و معنی بسیار"^{۳۴} سخن می گوید و مانند هنرمندان مدرنیست آن را در آفرینش بیان چندلایه‌ای شعر به کار می گیرد. بسیاری از غزل‌های حافظ از بافت فشرده‌ای برخوردارند که در آن واحد تخیل را در فضاهای گوناگون و مستقل از یکدیگر

به پرواز درمی آورند و با عرضهٔ لطیف ترین ظرفیت‌های شعری آگاهی را در هر یک از این فضاها با نظام معنایی متفاوتی تلطیف می کنند.

یکی از غزل‌هایی که بر این کیفیت بنا شده است غزلی است با مطلع "روز هجران و شب فرقت یار آخر شد." با نگاه نخست درمی یابیم که این غزل مانند بسیاری از غزل‌های دیگر حافظ به بهره‌گیری از دو مفهوم بنیادی در بینش زیبایی‌شناختی حافظ یعنی "معشوق" و "می" شکل گرفته است. کاربرد این دو مفهوم بنیادی در ساختار غزل به گونه‌ای است که خواننده را در آن واحد با دو لایهٔ معنایی روبه‌رو می سازد. به عبارت دیگر، ابیات بالا را می توان تجسم موقعیتی حاکی از لحظهٔ شادی بخش وصال دانست که حیات عاطفی خواننده را در چارچوب آنچه در این قلمرو "عشق دنیوی" می نامیم سامان می دهد و هم‌زمان قادر است "تأملات فلسفی" او را بر حسب تبلوری از یک بینش عرفانی اعتلا بخشد. راه ورود به لایهٔ نخست در سر بیت غزل و فقط با چند واژه گشوده می شود. همین که دریافت مفاهیم عاشقانهٔ غزل آغاز می شود، احساسی در خواننده زبانه می کشد که یادآور شادی و هیجان ناشی از سپری شدن دوران هجران است. با آنکه در این لایه مفهوم امروزی و اینجایی عشق مطرح است، بسیاری از جزئیات آن با زبان رمز بیان شده است. ترکیب‌هایی چون "ناز و تنعم خزان"، "نخوت باد دبی و شوکت خار"، "کارشب تار"، و نیز "قدم باد بهار"، "کله‌گوشهٔ گل"، "صبح امید" اشاره‌های نمادینی اند که در پرتو معنای دنیایی واژه "یار" جان می گیرند و محتوای فضای عاشقانهٔ غزل را فراهم می آورند. در یکی از بیت‌های پایانی غزل می خوانیم:

ساقیا لطف نمودی قدح تیر می باد
که به تدبیر تو تشویش خُمار آخر شد

در نگاه نخست، "تشویش خمار" اشارهٔ سر بسته‌ای است که با دیگر اشاره‌های نمادین تعبیر درد هجران تلقی می شوند. اما با اندکی تأمل درمی یابیم آنچه در این بیت به "ساقی" و "می" نسبت داده شده با روایت "دنیایی" غزل ناهم‌خوان است. به عبارت دیگر، همین که می خوانیم "تشویش خمار" و به موازات آن دوران هجران یار با تدبیر ساقی به آخر رسیده است، درمی یابیم که با نمادی از جنس دیگر روبه‌رو می‌شویم. برای آنکه به محتوای این نماد دست یابیم بجاست یادآور شویم که در نظام نمادین حافظ، وقتی رابطهٔ میان عاشق و معشوق به مانعی برمی خورد، برای رفع مشکل از می کمک گرفته می شود. از این دیدگاه، در آستانهٔ ورود به لایهٔ دیگری از ساختار معنایی ابیات قرار می گیریم، زیرا با این خوانش واژه "یار" و اشاره‌های وابسته به آن معنای دنیایی خود را از دست

می دهند و غزل را به میدان تجلی مفاهیم ازلی مبدل می سازند. از این چشم انداز، اشاره های نمادین ابیات را نشان دهنده مراحل درناکی اند که سالک در راه رسیدن به معشوق ازلی ناگزیر به گذشتن از آنهاست. در ادبیات عرفانی می خوانیم که "سالک در طی طریق از همان لحظه ای که به راه می افتد و در پی تکمیل خود برمی آید، در راه وصول به منظور و مقصود خویش از منازل و مراحل گوناگون می گذرد. . . . در هر قدمی مشکلی می یابد، به نشیب ها و فرازاها برمی خورد، بیابان های وحشت افزا و راه های بی نهایت در پیش می بیند. . . . معدودی از شیردلان هم از نشیب و فراز نیندیشند و . . . با کمال دریدالی و دلیری با نهایت چستی و چابکی طی طریق کنند و به سر منزل مقصود رسند."^{۳۸۴}

این غزل نشان دهنده حالات جوینده حقیقتی است که در راه رسیدن به "سایه گیسوی نگار ازلی" خود هر مانعی را پشت سر گذاشته و مشکلاتی چون "ناز و تنعم خزان" و "نخوت باد دی و شوکت خار" و "آن پریشانی شب های دراز" و "قصه غصه" و "آن محنت بی حد و شمار" را به جان خریده است تا سرانجام به وصال معشوق برسد. بیت زیر که فقط در برخی از نسخه ها یافت می شود، نقطه اوج این پرواز عرفانی را به روشنی آشکار می سازد:

بعد از این نور به آفاق دهم از دل خویش
که به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد

بحث چندلایه ای بودن معنا در این غزل به دو لایه بالا منحصر نمی شود. بنا بر یافته های قاسم غنی، این غزل مانند بسیاری دیگر از غزل های حافظ بر بافت معنایی دیگری نیز متکی است که افزوده بر تعبیر عرفانی و خوانش این دنیایی آن می تواند ذهن خواننده را در لایه مستقل دیگری سازمان بخشد. این بافت معنایی مضمونی را در بر می گیرد که تجلی آن را در سرزمین هرز نیز می شود دید و آن بستر تاریخی غزل است که با اتکاء بر رویدادهای سیاسی دوران حافظ چهره می گشاید. بنا بر تاریخ عصر حافظ، این غزل زمانی سروده شد که ابواسحق اینجو، شاه آینده شیراز و شخصیت محبوب حافظ، به دوران ظلم و زورگویی خاندان فاسد و بی رحم چوپانیان پایان داد و خود حکومت فارس را به دست گرفت.^{۳۹} با توجه به تصویری که از امیرپیرحسین چوپانی، حاکم آن دوران، به دست دادیم می توان تصور کرد که احساس رهایی از شکست و گریز برای مردم آن دیار چه مفهومی داشته است. این غزل بازگفت این احساس و نشانه فریاد شادی برخاسته از این لحظه رهایی است. اینکه شاعری در مقام حافظ، گیرم در ۲۵ سالگی، این اثر جاویدان را بر این اساس بنا کرده است، خود اهمیت تاریخی این رویداد رهایی بخش را آشکار

می سازد. از این منظر، به سیمایی از غزل بر می خوریم که هر یک از اجزایش در ارتباط با این پیشامد تاریخی معنای تازه ای به خود می گیرد. آنگونه که قاسم غنی توضیح می دهد، در این نمای تازه می توان اشاره هایی مانند "ناز و تنعم خزان"، "نخوت باد دی"، "شوکت خار"، "شب تار"، "آن پریشانی شب های دراز و غم دل"، "قصه غصه" و "آن محنت بی حد و شمار" را تبلور نمادین دوران ظلم و فشار و مفاهیمی چون "قدم باد بهار"، "امثال کله گوشه گل"، "صبح امید"، "سایه گیسوی یار"، "دولت یار" و "لطف ساقی" را بیان سربسته لحظه رهایی دانست. فضای تاریخی و سیاسی حاکم بر این لایه از غزل، که همزمان نگرانی حافظ را درباره پیامدهای نهایی این دگرگونی آشکار می سازد، در این بیت برجسته است:

باورم نیست ز بدعه دی پیام هنوز
قصه غصه که در دولت یار آخر شد

با اینکه می دانیم پیروزی شیخ ابواسحق دوران کوتاهی از صلح و صفا آورد و در پی آن دوران های دیگری از ظلم و اختناق بر اقلیم فارس حاکم شد، میزان بصیرت تاریخی حافظ جوان درباره این رخداد ویژه، آن هم در لحظه پیروزی، و میزان شناخت او از کل تاریخ این سرزمین به راستی شگفتی انگیز می نماید و این اندیشه را در ذهن می آورد که شاید حافظ این بیت گویا و سرشار از شعور نبوت را بعدها به غزل افزوده است.

همان سان که شگرد تراکم تعبیرهای گوناگون از قصر کافکا را ممکن ساخته است، به کار گرفتن لفظ اندک و معنی بسیار از سوی حافظ نیز غزل او را به اثری چندلایه تبدیل کرده است. این امر نشان می دهد که این ویژگی در غزل های حافظ، مانند گسسته نامی صورت اثر هنری، یکی از عناصر بنیادی مشترک با آثار مدرنیست هاست. کاوش های حافظ در اقلیم های ناشناخته زیبایی شناسی او را به کشف قله هایی موق ساخت که چند صد سال پس از او هنرمندانی مدرنیست از فرهنگ های دیگر بر آنها دست یافتند. باید به یاد داشت این هنرمندان در زمینه ای شکوفا شدند که با اندیشه های راهگشای افرادی چون نیچه و فروید تغذیه شده بود، حال آنکه حافظ از زمینه ای چنین غنی بهره نگرفته بود. این امر میزان نبوغ او را در قیاس با گروهی از بلند پایه ترین چهره های هنری اروپا نمایان می سازد.

^{۳۷} بیا و حال اهل درد بشنو/ به لفظ اندک و معنی بسیار.

^{۳۸} قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام: بحث در آثار و افکار و احوال حافظ (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۸۰)، ۱۸۹.

^{۳۹} قاسم غنی، تاریخ عصر حافظ، ۱۰۲.

Kamran Talattof, "Introduction: Love and Sexuality in Classical Persian Literature," *Iran Nameh*, 27: 4 (2012), 138-143.

پیش درآمد: عشق و جنسیت در داستان‌های عاشقانه ادبیات کهن فارسی

کامران تَلَطَّف

استاد ادبیات، دانشگاه آریزونا

Kamran Talattof

talattof@email.arizona.edu



کامران تَلَطَّف (دانش‌آموخته دکتری دانشگاه میشیگان، ۱۹۹۶) استاد مطالعات خاور نزدیک و مسئول برنامه فارسی و ایران‌شناسی دانشگاه آریزونا است. عمده تلاش آکادمیک خود را صرف آموزش و پژوهش در زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ ایران می‌کند. تاکنون چندین کتاب و ده‌ها مقاله به زبان انگلیسی درباره زبان و ادبیات فارسی، فرهنگ، دین و سیاست در ایران و در زمینه مقولاتی از قبیل ایده‌نولوژی و تاریخ‌نگاری منتشر کرده است. همچنین، مرتبط با پروژه‌های تحقیقی‌اش، آثار چندی را از فارسی، عربی و فرانسوی به انگلیسی ترجمه کرده است. تاکنون سردبیری و ویراستاری چند نشریه را به‌عهده داشته و در چندین انجمن آکادمیک نیز فعالیت کرده است. کتاب سیاست و قلم: تاریخچه‌ای از ادبیات نوین فارسی (نشر سیراکیوس) از او به فارسی ترجمه شده، اما هنوز به چاپ نرسیده است. آخرین کتاب او با نام مدرنیته، جنسیت و ایده‌نولوژی: زندگی و میراث یک هنرمند زن (نشر سیراکیوس) در نشریه چویس ریویو در فهرست کتاب‌های برجسته آکادمیک، قرار گرفت و جایزه مشترک 'لطیفه پارشاطر' (۲۰۱۲) را نیز دریافت کرد.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/138-143



اوج‌گیری توجه جامعه به مقولات مرتبط با جنسیت از دگرگونی‌های فرهنگی سال‌های اخیر است.^۱ منظور از 'جنسیت' همه حوزه‌هایی است که آموزش‌های جنسی، بهداشت زنان، تابوشکنی‌های جنسی، سکس، هنرهای مرتبط با جنسیت، برهنه‌نگاری، روابط زن و مرد، عشق و حتی جرایم جنسی را دربرمی‌گیرد. از این نظر می‌باید گفت جنسیت فقط مقوله‌ای اجتماعی و فرهنگی نیست، بلکه زوایای ادبی، حقوقی، سیاسی و تاریخی نیز دارد. کافی است به پیامدهای انتشار عکس 'بی‌حجاب' یا 'بدحجاب' زنی ایرانی در نشریات داخلی یا انتشار عکس یا فیلمی از بدن برهنه زنی در شبکه جهانی اینترنت نگاهی بیندازیم تا روشن شود مقوله جنسیت تا چه حد اهمیت دارد و چگونه و تا چه حد به محور مسایل اجتماعی بدل شده است.

در واقع، یکی از دلایل اوج‌گیری چنین توجهاتی دگرگونی‌هایی اجتماعی است که در سال‌های پس از انقلاب رخ داده‌اند که خود ناشی از فعل و انفعالات درونی جامعه و تاثیرپذیری آن از رویدادهای جهانی است. اگر کمی به گذشته بازگردیم، درمی‌یابیم انقلاب ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹ در ایران باعث دگرگونی‌های فراوان در شیوه‌های تولید فرهنگی و فکری و موجب واکنش‌های فردی و اجتماعی به مسائل جهانی شد که از جمله این دگرگونی‌ها پدیداری گفتمان فمینیستی در جنبش زنان و توجه آنان به جنسیت بود. در ادبیات زنان معاصر، نخستین بار در دهه نخست پس از انقلاب، به اهمیت بررسی

و انعکاس این‌گونه مفاهیم توجه و بدانها پرداخته شد و در نتیجه، آموزه‌ها و باورهای سنتی درباره جنسیت، سکس، تابوشکنی‌های جنسی، روابط زن و مرد، عشق و اعتراض به نابرابری‌های جنسی در بسیاری از آثار زنان نویسنده به تصویر کشیده شدند. تا پیش از انقلاب، نویسندگان زن ایرانی در مباحث کلی سیاسی و اجتماعی، مانند عدالت و آزادی، چونان مردان واکنش نشان می‌دادند و اگر چه در نوشته‌هایشان به مسایل زنان نیز می‌پرداختند، دیدگاه‌شان را در چارچوب و زمینه نظام مردسالار حاکم بر ادبیات چپ طرح می‌کردند و موضوعات، سبک، فرم و زبان ادبیات متعهد بر ادبیات زنان چیرگی داشت. در دوره پس از انقلاب، این شیوه برخورد کاملاً دستخوش تغییر شد و رفته‌رفته مسایل مبتلابه رابطه مرد و زن، ستم فرهنگی همه‌جانبه بر زنان، مفاهیم مرتبط با بدن زنانه و کلاً مباحث جنسیتی و دیدگاه‌های فمینیستی اهمیت اساسی پیدا کردند.^۲ انقلاب به همگونی موضوعی ادبیات زنان و ادبیات مقاومت پایان داد و در عوض، ناخواسته، به ادبیات فمینیستی قدرت خیزش و ظهور و عرض اندام بخشید. تظاهرات زنان علیه حجاب اجباری در ماه‌های نخست پس از پیروزی انقلاب، که چندین روز هم به درازا کشید، آغاز این تغییر مسیر بود که سبب گشوده‌شدن افق‌های تازه‌ای در عرضه و بیان از یک سو و رونق گفتمان فمینیستی از سوی دیگر شد. به دیگر سخن، نگارش متون ادبی به دست زنان به دو دوره تاریخی پیش و پس از انقلاب تقسیم می‌شود و مفاهیمی ادبی که زنان در این دو دوره پدید آوردند انعکاسی از شرایط

^۱ این توجه هم در سطح زندگی روزمره و هم در سیاست و هنر، به‌ویژه در قلمرو سینما، و در حوزه‌های آکادمیک داخل و خارج از کشور دیده می‌شود. در این زمینه پژوهش‌هایی بسیار در حوزه‌های ادبی، روانشناختی و علوم انسانی صورت گرفته است که از آن جمله‌اند سیروس شمیس، شاهدبازی در ادبیات فارسی (تهران: انتشارات فردوس، ۲۰۰۲/۱۳۸۱)؛ نوشین احمدی خراسانی و پروین اردلان، فصل زنان: مجموعه آراء و دیدگاه‌های فمینیستی (تهران: نشر توسعه، ۲۰۰۲/۱۳۸۱). همچنین، بنگرید به Pardis Mahdavi, *Passionate Uprisings: Iran's Sexual Revolution* (Stanford: Stanford University Press, 2009); Azadeh Moaveni, "Sex In the Time of Mullahs," in Lila Zanganeh (ed.) *My sister, Guard your Veil; My Mother, Guard Your*

Eyes: Uncensored Iranian Voices (Boston: Beacon Press, 2006); Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Roxanne Varzi, *Warring Souls: Youth, Media, and Martyrdom in Post-Revolution Iran* (Durham and London: Duke University Press, 2006).

^۲ برای اطلاعات بیشتر بنگرید به

Kamran Talattof, "Iranian Women's Literature: From Pre-revolutionary Social Discourse to Postrevolutionary Feminism," *International Journal of Middle East Studies*, 29:4, (Nov. 1997), 531-558; Kamran Talattof, *The Politics*

متفاوت و متغیر اجتماعی، تاریخی و گفتمانی هر یک از این دوره‌هاست. به عبارت دیگر، همان‌گونه که سیاست‌های حکومت پهلوی و تبلیغ 'فمینیسم' از بالا گفتمان ادبی آن دوران را تحت تأثیر قرار داده و از پرداختن به اینگونه مباحث باز داشته بود، دشمنی نظام جدید با آنچه تأثیر 'انحطاط غرب' بر زنان می‌دانست، زمینه گفتمان دیگری را در تولید ادبی ایجاد کرد. در نتیجه، زنان در این گفتمان نوین با روشنی و راستی بسیار، که ویژگی بسیاری از جنبش‌های زنان در سایر نقاط جهان نیز هست، به مقابله با شرایط تازه پرداختند و تا آنجا پیش رفتند که دیگر حتی از محدودیت‌های ادبیات زنانه پیش از انقلاب نیز اثری بر جای نماند.

در همین زمینه، میزان نقد و پژوهش ادبیات زنان و سایر مقولات حوزه جنسیت نیز افزایش پیدا کرد و در پژوهش‌های علمی، به‌ویژه در خارج از کشور، به گونه‌ای روزافزون کتاب و مقاله‌هایی تحقیقی در این باره نگاشته شد.^۲

با این حال، کمتر دیده می‌شود که کتاب یا مقاله‌ای به مقوله‌های جنسی، عشق و روابط زن و مرد در ایران باستان یا سده‌های میانه پرداخته باشد، در حالی که آثار کلاسیک فارسی گنجینه‌ای از اطلاعات وسیع درباره گذشته و دریچه‌ای به تاریخ این سرزمین‌اند. بنابراین، با در نظر داشتن اهمیت این گفتمان پر دامنه، این ویژه‌نامه ایران‌نامه را به بررسی بازتاب روابط جنسی و عشق در ادبیات کلاسیک فارسی اختصاص داده‌ایم تا مجالی مستوفی برای بحث و گفت‌وگوی همه‌جانبه و فراگیر در این زمینه، در ادوار گوناگون و از منظرهای متفاوت، فراهم آید و با نقد و بحث در همه ابعاد این موضوع، که تاکنون چنان که شاید و باید در بحث و گفت‌وگوی فارسی‌زبانان جای نداشته است، به روشنگری درباره یکی از جریان‌های مهم ادبی در

سرزمین فرهنگ‌پرور ایران پرداخته باشیم. افزون بر این، سال‌هاست که چنین تحقیقاتی، به‌ویژه در نقد ادبی مغرب‌زمین، در زمینه مطالعات جنسیت در ادبیات کلاسیک و معاصر صورت گرفته است و محققان پیشرفت‌های شایانی در این زمینه داشته‌اند و نتایج این‌گونه پژوهش‌ها هم به پیشبرد اهداف آکادمیک و ادبی کمک کرده و هم به درک پیچیدگی‌های جنسیت در دوران معاصر یاری رسانده است و منجر به تدوین کتاب‌های مهمی چون تاریخ جنسیت فوکو شده است.^۳

ایجاد زمینه برای شناخت مفاهیم جنسیت در گذشته و اکنون برای جامعه بسیار مفید بوده و این امر در ایران نیز صادق است. در شرایطی که بازنمایی سکس و عشق در ادبیات و نقد چنین آثاری ادبی از این دست با دشواری‌های گوناگون روبه‌روست و در جامعه نیز هرج و مرج بر گفتمان و عملکرد این حوزه‌ها حاکم است، شناخت گذشته ادبی عشق و جنسیت گامی مهم در شناسایی ریشه‌های برخی از مشکلات جاری است که ابعاد بسیاری از زندگی روزمره مردم را متأثر ساخته است. اخیراً در کتابی تحقیقی درباره همین موضوعات آورده‌ام که حرکت به سوی تجدد بدون داشتن گفتمانی مترقی در زمینه جنسیت امکان‌پذیر نیست و حضور نظرات سنتی و بنیادگرایانه درباره سکس و عشق منجر به ندانم‌کاری، هرج و مرج و در نهایت افزایش جنایت‌های جنسی خواهد شد.^۴

برای ایجاد زمینه بحث در باره موانع و منابع تاریخی به منظور اتخاذ روندی علمی و مترقی درباره جنسیت، ادبیات کلاسیک گنجینه‌ای غنی در دسترس می‌گذارد و امید این است که انتشار این ویژه‌نامه به این امر اندکی یاری رساند. با این همه از یاد نبرده‌ایم که مفاهیمی از قبیل سکس، جنس، جنسیت و نیز تجدد و ترقی همگی نسبی‌اند و افراد

Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2005); Guity Nashat, *Women and Revolution in Iran* (Boulder, CO: Westview Press, 1983).

نشریات فارسی‌زبانی مانند نیمه دیگر یا برخی از شماره‌های پیشین ایران‌نامه با همکاری فرزانه میلانی و دیگران نیز در این زمینه مهم‌اند.

^۴Michel Foucault, *The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1978).

^۵Kamran Talatof, *Modernity, Sexuality, and Ideology in Iran: The Life and Legacy of a Popular Female Artist* (Syracuse: Syracuse University Press, 2011).

of Writing in Iran: A History of Modern Persian Literature (Syracuse: Syracuse University Press, 2000).

آفهرست منابع انگلیسی طولانی است. از جمله بنگرید به Farzaneh Milani, *Veils And Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1992); Nayereh Tohidi, "Islamic Feminism: Perils and Promises," *Association for Middle East Women's Studies Review*, 16: 3-4 (Fall 2001/Winter 2002); Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Willem. A Floor, *Social History of Sexual Relations in Iran* (Washington DC: Mage, 2008); *Afsaneh*

و پژوهش‌گران صورت‌بندی‌های گوناگونی از آنها به دست داده‌اند. حتی می‌شود گفت دوگانه‌سازی زن و مرد دیگر به تنهایی کاربرد نظری چندانی ندارد، زیرا چنانچه بسیاری مطرح کرده‌اند، امروزه حضور اجتماعی کسانی را شاهدیم که به لحاظ جنسی نه زن و نه مرد محسوب می‌شوند و این امر درک ما را از طبقه‌بندی‌های گذشته دگرگون می‌سازد. در عین حال، واقعیت این است که دوگانگی‌هایی از قبیل زن/مرد، سنت/تجدد، شرقی/غربی، دینی/غیر دینی و مانند اینها در همه ابعاد زندگی به چشم می‌خورند، به کار برده می‌شوند و خود را تحمیل می‌کنند. بدین علت ما نیز نمی‌توانیم صرفاً به سبب ضرورت‌های روشنفکرانه، به‌ویژه از نوع پسامدرن، آنها را کنار بگذاریم، زیرا اینها واقعیت‌هایی‌اند که باید در همه تحلیل‌ها مد نظر قرار گیرند. از اینها گذشته، بسیاری از اطلاعات تاریخی در همین چارچوب‌ها به ثبت رسیده‌اند که برای دستیابی به آنها و تحلیل‌شان ناچاریم وجود آنها را به رسمیت بشناسیم.

با این همه، با توجه به مرکزیت مباحث جنس و جنسیت در زمانه کنونی دیگر نمی‌شود در زمینه ادبیات فقط از دریچه‌های تنگ ایده‌ئولوژیکی یا سنتی به بحث و گفت‌وگو نشست. لازم است گرایش‌های تازه و شیوه‌های طرح آنها را بشناسیم، چه مخاطب عاشق معشوقی ازلی و دست‌نیافتنی باشد و چه جنس مخالف و چه هم‌جنس.

می‌دانیم در ادبیات فارسی، به‌ویژه در شعر فارسی، عشق در دوره‌هایی خاص غالباً به صورت مفهومی آسمانی یا بسیار انتزاعی طرح و تصویر شده است. در این نگرش، عاشق برای رسیدن به معشوق باید فنا شود. به همین سبب، در بسیاری از آثار مرتبط، گزارش‌های عاشقانه از صحنه‌های عشق‌بازی و همخوابی نیز تهی‌اند. به سبب چیرگی این درک انتزاعی از عشق و نیز غلبه گفت‌وگو سنتی و مذهبی بر ادبیات کلاسیک و تداوم این دو تا دوران معاصر، منتقدان آن بخش از شعر فارسی را که به عشق زمینی پرداخته است، و دامنه‌ای وسیع تا قرن پنجم هجری/ یازدهم میلادی را دربرمی‌گیرد، نیز فدای عشق آسمانی کرده‌اند. در ادامه همین نگرش، هنوز هم در تحلیل‌های بسیاری عشق آسمانی یا معنوی انگاشته می‌شود یا به این‌گونه تجلی عشق بیشتر ارج می‌گذارند و در هر دو صورت، بازتاب ادبی بدن‌های عشاق و روابط جنسی آنها در ادبیات نادیده گرفته می‌شود. خواننده با عشق ایده‌ئال از طریق مفاهیمی مانند ازخودگذشتگی، جانبازی،

پرستش و وقف بی‌چون و چرا آشنا می‌شود. این آشنایی کمکی به خشی کردن مفاهیم سنتی و جزم‌گرایانه رایج در جامعه نمی‌کند. از اینها گذشته، آثاری نیز وجود دارند که عشق ایده‌ئال را بر زمین جست‌وجو می‌کنند، ولی با تفسیرهای بی‌اساس همان معنایی بدان‌ها تحمیل می‌شود که درباره ادبیات صوفیانه به کار برده می‌شود.

پژوهشگرانی مانند کلر جانسن با استفاده از نظریه‌های رولان بارت نشان داده‌اند زن یا اسطوره زن ممکن است چونان ساختار، رمز یا عرف تحلیل شود تا روشن سازد ایده‌ئولوژی شکل‌دهنده این اسطوره چگونه زن را به گونه‌ای منفی تصویر کرده است.^۶ اما در خصوص تحلیل عرفانی به نظر می‌رسد که ایده‌ئولوژی شکل‌دهنده تحلیلی است تا نشان دهد اگر زن مثبت هم تصویر شده باشد، به این سبب است که چیزی بیش از رمز نیست.

بررسی این دسته از آثار بر اساس خروج از چارچوب‌های ذهنی سنتی درس ارزشمندی برای تدوین تاریخ جنسیت دربردارد. مثلاً می‌دانیم محدودیت‌های نگرشی ناشی از تلقی عرفانی از عشق باعث شده است هیچ‌گونه نقد روان‌شناختی از شاعرانی که عشق آسمانی را با زبانی دو پهلو تصویر کرده‌اند صورت نگیرد، زیرا بسیاری این دوگانه‌گویی‌ها و ابهامات را دلیل ایمان شاعر دانسته‌اند.^۷ اما آیا بیان عشق جهانی و آسمانی به‌گونه‌ای ناخودآگاه تمایلات سرکوب‌شده شاعر یا راوی شعر را بیان نمی‌کند؟ آیا واقعا عشق‌های ادبی فقط برای نشان دادن مسیر یکی شدن با خدا عرضه می‌شدند؟

در بررسی‌های حوزه جنسیت می‌باید پرسش‌های مشخص‌تری را نیز مد نظر قرار داد. آیا روش‌های ویژه‌ای برای عاشقانه‌نویسی در دوران کهن وجود داشته است؟ چه معنایی برای عشق در ادبیات کهن فارسی با احترام به فردیت انسان همراه است؟ آیا شاهد گونه‌ای پیوستگی در تولید این مضمون

^۶بنگرید به

Claire Johnston, "Women's Cinema as Counter-Cinema," in Claire Johnston (ed.) *Notes on Women's Cinema* (Glasgow: Screen Reprint, 1991), 25.

^۷مثلاً بنگرید: محمد تقی جعفری، حکمت، عرفان، و اخلاق در شعر نظامی گنجوی (تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۰/۱۹۹۱)؛ بهروز ثروتیان، آینه‌های غیب، نظامی گنجوی در مثنوی مخزن الاسرار (تهران: نشر کلمه، ۱۳۶۸/۱۹۸۹)، ۳۷-۴۰.

ادبی بوده‌ایم؟ در چه دورانی مضمون عشق معنایی زمینی داشته است و در کدامین دوران برای آن معنایی معنوی و آسمانی قائل شده‌اند و چرا؟ آیا گاه شاعران با استفاده از مفاهیم عشق آسمانی امیال سرکوب‌شده خود را، آگاهانه یا ناآگاهانه، بیان نمی‌کرده‌اند؟ پیام‌ها و پیامدهای نمایش عشق و جنسیت چه بوده‌اند؟ این پرسش‌ها از این نظر اهمیت دارند که بر اساس درک غالب از این مقوله‌های ادبی، عاشق همیشه درصدد فنای خود در معشوق برآمده است و همیشه فردیت خود، خواسته‌های فردی خود و هوای نفس خود را قربانی پیمودن راه و رسیدن به مقصد کرده است. همین نگرش فرهنگی حتی بر روشنفکران غیر دینی نیز در برهه‌ای از تاریخ معاصر اثر گذاشته است. برای پدیدآوردن دگرگونی در این مسیر فرهنگی لازم است به گذشته نیز نگاه کرد.

بنابراین، درک روش و هدف‌های زندگی روزمره مردم دوران گذشته برای تدوین تاریخ کافی نیست. برای این کار بایستی عشق و جنسیت را در کنار مفاهیمی از قبیل تجلی مسایل اروس و امور ارویتیک در شعر و نثر تحلیل کرد. به‌رغم گذشت زمان و محدودیت‌های موجود، با بررسی‌های روان‌شناختی و فمینیستی و نیز تطبیقی از داستان‌هایی مانند "بیژن و منیژه" و "زال و رودابه" از شاهنامه فردوسی (۳۲۹-۴۱۱ق/۹۴۱-۱۰۲۰)؛ داستان ویس و رامین از فخرالدین گرگانی (قرن پنجم قمری/قرن یازدهم میلادی)؛ لیلی و مجنون، خسرو و شیرین، و هفت‌پیکر از نظامی گنجوی (۵۳۶-۶۰۶ق/۱۱۴۱-۱۲۰۹) و داستان یوسف و زلیخا و سلامان و ابسال از جامی (۸۱۷-۸۹۸ق/۱۴۱۴-۱۴۹۳) در کنار آثاری مانند "مهر و مشتری" نوشته محمد عصار تبریزی (م. ۷۹۲ق/۱۳۸۹) و اشعار عبید زاکانی (۷۰۱-۷۷۲ق/۱۳۰۲-۱۳۷۱) و حتی برخی از مطایبات و هزلیات شاعرانی مشهور مثل سوزنی سمرقندی (م. ۵۷۴ق/۱۱۷۹) شاید بتوان به شناخت بهتری از جنبه‌های پیچیده مفاهیم جنس و جنسیت در ادبیات گذشته دست یافت. تکوین مفهوم جنسیت در آثار کلاسیک فارسی را می‌شود در سایه آثار نظری کسانی مانند میشل فوکو، ژاک لاکان، و کارل گوستاو یونگ تحلیل کرد و همچنین، می‌شود تحلیل‌هایی میان‌متنی از هر کدام از مفاهیم بالا را در چند اثر متفاوت پی گرفت. البته داستان‌های

دیگری نیز وجود دارند که می‌شود آنها را از همین زوایا تحلیل کرد. آثار مثنوی چون نوش‌آفرین، گوهرتاج یا سندبادنامه از آن جمله‌اند. حتی می‌شود از آثار معاصرانی که بر همان روال شیوه‌های گذشته نوشته‌اند، مانند ایرج‌میرزا (۱۲۹۱-۱۳۴۳ق/۱۸۷۴-۱۹۲۶) در زهره و منوچهر نیز برای مقایسه استفاده کرد. دامنه این تحلیل را می‌شود به پژوهش‌هایی درباره داستان‌های عاشقانه فارسی در سایر نقاط جهان، از جمله هندوستان، نیز گسترده.

مجموعه مقالات این شماره ایران‌نامه گامی کوتاه در این راه است که به بررسی داستان‌های عاشقانه و غنایی و مقوله‌های عشق و جنسیت در شعر و ادب کلاسیک اختصاص دارد و شامل پژوهش‌هایی در باره ساختار، پیام، شخصیت‌پردازی یا زمینه‌های فرهنگی طرح عشق و جنسیت در ادبیات است.^۸ امید آن است که نشان دهیم مقوله جنسیت، جنس، رابطه زن و مرد و ارتباط همه آنها با مقوله قدرت فردی و اجتماعی در کار شاعران و نویسندگان ادبیات کهن ما چگونه تدوین و ترسیم شده است تا شاید در گام‌های بعدی این امکان فراهم شود که بیشتر به ژرفای این بعد از زندگی پرداخته شود.

^۸ برخی از این مقالات ترجمه شده‌اند و نویسندگان‌شان از اشتباهات ناشی از ترجمه بری‌اند.

فلک جز عشق محرابی ندارد جهان بی خاک عشق آبی ندارد^۱

مقدمه

در باب عشق سخن فراوان است و تعاریف متعددی از آن در کتاب‌های گوناگون فارسی و عربی آمده است. در کل، عشق پدیده‌ای است کلی، با مرزهایی سیال. کیفیتی است که هر چه بیشتر از آن بدانیم، با پرسش‌های بیشتری روبه‌رو می‌شویم. اسرار نهفته در عشق همواره بشر را بر آن داشته است از طریق افسانه‌ها، اسطوره‌ها و قصه‌ها کنج‌کاوای خود را تسکین بخشد. از اسطوره‌های آفرینش خدایان گرفته تا تراژدی‌های عاشقانه و اشعار غنایی همه و همه تلاش برای پل زدن میان اسرار نهفته عشق و زندگی جاری در هستی است. "درست است که مردان جوایب زنان‌اند و عشق که گرداننده آفتاب و ستارگان است، روح را پیش از فنای جسم به مرحله‌ای از علو زود گذر بالا می‌برد، ولی چرا؟ عشق از نظرگاه شعر چشمه‌ای است که جاودانه از دل انسان می‌جوشد، اما رمز این جوانی و جاودانی در چیست؟ چرا جوان از دیدن موهای مجعد دختری که بر طاق ابروانش می‌ریزد به خود می‌لرزد یا از برخورد انگشتان او بر بازوانش به خود می‌پیچد؟ برای زیبایی دختر است؟ یا عشق در ایجاد زیبایی به همان اندازه دخیل است که زیبایی در ایجاد عشق؟"^۲

مفهوم‌شناسی عشق

در نگاهی کلی، عشق از نظر ماتریالیست‌ها (materialists)، روان‌شناسان و پزشکان نوعی بیماری روانی است که از تمرکز و مداومت بر تمایل و علاقه‌ای طبیعی بر اثر گرایش‌های غریزی پدید می‌آید. "در متون عرفانی و دینی اصل همه انواع گرایش‌ها را 'هوی' خوانده‌اند و دانشمندان گفته‌اند: 'هوی' را انواعی است.

الیاس بن یوسف نظامی گنجوی، خسرو و شیرین، تصحیح و تحشیه حسن وحید دستگردی (تهران: انتشارات برگ و نگار، ۱۳۸۱)، ۴۴.
آویلیام جیمز دورانت، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب خوبی (چاپ ۱۴؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰)، ۱۱۵.

تبارشناسی عشق

فرزانه یوسف قنبری

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد دزفول

Farzaneh Yusof-Ghanbari
ghanbari.1977@yahoo.com



فرزانه یوسف قنبری (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۸۹) عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول است. عمده مطالعاتش در زمینه نقد شعر فارسی و شخصیت‌های زن در آثار نظامی است و مقاله‌هایی نیز درباره خسرو و شیرین نظامی و تاریخ بیهقی به چاپ رسانده است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/144-151



شبه شمشیر
در روز سه شنبه
با جمال سینه بر آرم رسید
تو کمینه رضا عباسی

عاشقان، اثر رضا عباسی، ۱۰۳۹ قمری، موزه متروپولیتن نیویورک.

عشق افلاطونی

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م)، فیلسوف عشق، گفته است: "هر که طعم عشق نجشیده است، راهش در ظلمات است."^۳ برای توضیح بیشتر این نوع عشق نگاهی به تمثیل غار افلاطون بی‌مناسبت نیست.^۷ تمثیل غار داستانی است نمادین و اشاره به افرادی است که از بدو تولد روشنی خورشید را درک نکرده‌اند. این افراد سمبل همان روح پاک و ملکوتی‌اند که از عالم ملکوت و همسایگی خدا جدا و گرفتار پلیدی‌ها، تاریکی‌ها و آلودگی‌های عالم ناسوت شده است.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از جدایی‌ها شکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا بریده‌اند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

شکوه و ناله مولانا (۶۰۴-۶۷۲ ق/۱۲۰۷-۱۲۷۳) نیز از همین فراق و جدایی است. نوای نی به طرز شورانگیزی غم‌بارست. غم‌بار است، چون از "جدایی‌ها شکایت می‌کند" و شورانگیز است، چون شرح‌دهنده اشتیاق عمیق به وصال مجدد محبوب است. شکایت نی آوای غم‌انگیز روح ماست، وقتی به یاد منزلتگه راستین و گذشته‌های خوشش می‌افتد. غارنشینان تمثیل افلاطون نیز گرفتاران عالم ماده‌اند. عطار (۵۴۰-۶۱۸ ق/۱۱۴۵-۱۲۲۱) نیز این وضعیت را به زیبایی در شرح سرنوشت عاشقانه شیخ صنعان بیان کرده است:

شیخ صنعان پیر عهد خویش بود
در کمال از هر چه گویم بیش بود

شیخ بود او در حرم پنجاه سال
با مریدی چهارصد صاحب کمال^۸

شیخ صنعان نیز نماد همان روح پاک و ملکوتی است که در نیستان ملکوت مولانا در مجاورت حق می‌زید.

نخستین آن‌ها علاقه است یعنی گرویدن و آن چیزی است که چشم و گوش آن را پدید می‌آورد و آنگاه به خاطر (=دل) می‌گذرد؛ پس از آن می‌بالد و قوت می‌گیرد و محبت می‌شود. و محبت یا حُب نام مشترکی است که چند قسم از میل نفس را در برمی‌گیرد، مانند دوست داشتن فرزند و خواسته؛ پس از آن هوی یا اشتیاق (دل نمودگی) می‌آید؛ پس از آن مودت (دوست داشتن) از راه می‌رسد؛ آن گاه صَبابت (=دل سپردن)؛ پس از آن عشق؛ پس از آن ولّه (=شیدایی) و هیام (=تتم=سرگردانی) فرا می‌رسد که برترین درجه حُب است زیرا نوعی پرستش است. و سرانجام کار، جنون است، یعنی رفتار خلاف عادت معمولی.^۳ همچنین روان‌شناسان معتقدند عشق را اجزایی است: صمیمیت، شور و شهوت، و تعهد. به نظر آنان، انسان با عنصر صمیمیت ارتباطی گرم و محبت‌آمیز برقرار می‌کند، شور و شهوت سبب میل به فعالیت جنسی و بروز احساسات عاشقانه می‌شود و در نهایت، تعهد سبب می‌شود که زوج‌ها دریابند که عاشق‌اند و باید عشق را حفظ کنند.^۹ عرفا، حکما و ادیبان هر کدام نگاهی خاص به عشق داشته‌اند، اما لازم است قبل از بررسی دیدگاه‌های متفاوت نسبت به عشق، آن را در اساطیر و افسانه‌ها بازشناسیم.

تبارشناسی عشق

عشق میان همهٔ مسلک‌ها و در بین بیشتر اقوام امری در دسرافزین است و با عقل و دانایی ناهم‌خوان. با این حال نمی‌باید آرای فلاسفه و اندیشمندان را در این خصوص نادیده انگاشت. اگر برای شناسایی این واژه به اساطیر یونان باستان بازگردیم، درمی‌یابیم که یونانیان برای اشاره به عشق از واژه اروس (Eros) استفاده می‌کردند. اروس در اسطوره‌های یونانی واسطه‌ای میان خدا و آدمی است. در این اسطوره‌ها، اروس از آمیزش دو موجود به ظاهر متضاد زاده شده است: پدرش پوروس (Poros) به معنای جویندگی و تلاش و توانگری و مادرش پنیا (Penia) به معنای نیاز و تنگدستی است. نکته این است که اروس هم خصوصیات پدر و هم خصوصیات مادرش را به ارث برده است. در اروس هم نوعی توانگری است و هم نوعی تنگدستی. نطفهٔ اروس روز تولد افرودیت (Aphrodite)، ایزد بانوی زیبایی، بسته می‌شود و از همین روی، روی در زیبایی دارد و به تعبیری خادم افرودیت است.^{۱۰} پس از شناخت تبار عشق در اساطیر یونان باستان و چگونگی پیدایش آن جا دارد عشق افلاطونی را بشناسیم.

آعلی‌اصغر حلبی، سخن عشق (تهران: نشر بهیمنی، ۱۳۸۰)، ۶۴.
لورا ای. برک، روانشناسی رشد، ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی (چاپ ۲، تهران: انتشارات ارسباران، ۱۳۸۳)، جلد ۲، ۱۶۱.
گوندین لیک، فرهنگ اساطیر شرق باستان، ترجمهٔ رقیه بهزادی (تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۵)، ۱۲۴.
ویل دورانت، لذت فلسفه، ۱۳۱.
افلاطون، جمهور، ترجمهٔ فؤاد روحانی (چاپ ۱۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶)، ۳۹۵-۴۰۲.
فریدالدین محمد عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، به تصحیح و مقابلهٔ احمد خاتمی (تهران: انتشارات پایا، ۱۳۷۴)، ۱۲۷.

او را از نیستان بریده، گرفتار ناسوت و ماده و طبیعت می‌کنند. این روح پاک با آن همه تقدس و کمالات، چنان دستخوش آلودگی می‌شود که خمر می‌نوشد، قرآن می‌سوزاند و از اسلام چشم می‌پوشد، ولی در نهایت دوباره خود را از قید و بندهای مادی می‌رهاند و به پاکی و تقدس اولیه می‌رسد. در تمثیل غار، غارنشینان و کسانی که از بدو حیات در تاریکی و به دور از روشنائی حقیقت زیسته‌اند همان انسان‌های گرفتار در ورطه خواهش‌های نفسانی‌اند و غار همان عالم طبیعت و ناسوت و دنیای مادی است. غارنشینان دور از وادی حقیقت برای رسیدن به کمال، که همانا درک حقیقت مطلق است، ابتدا ناچار به درک سایه‌اند، سایه در این تمثیل مخلوقات و آفریده‌هایی‌اند که از نظر عرفا نیست هست‌نما لقب یافته‌اند. پس از این مرحله است که غارنشین قادر به درک زیبایی می‌شود. در این مقطع، بدن‌های زیبا نیز بر او رخ می‌نمایانند و این جاست که مفهوم 'المجاز قنطره الحقیقه' روشن می‌شود. بدن‌های زیبا و درک آنها و دوست داشتن و عشق ورزیدن بدن‌ها مقدمه‌ای برای عشق‌ورزی حقیقی می‌شود. عرفای مسلمان، از جمله مولانا، عشق زمینی را پلی به سوی عشق الهی دانسته‌اند. از دیدگاه اینان، تجربه یک عشق زمینی واقعی روح آدمی را آماده جهش‌های بلندتر و عشق‌ورزی مستقیم خداوند می‌کند. با این حال، مولانا گاهی اوقات از تمثیل دیگری نیز استفاده می‌کند که فهم متفاوت او از رابطه عشق زمینی و عشق الهی را نشان می‌دهد. او مدعی است آدمی برای ادراک روح جهان، خداوند، به دو آینه نیاز دارد: قلب خویش و قلب معشوق. مولانا هم مانند افلاطون عشق را پاسخی به زیبایی می‌داند. عاشق باید به همه انواع زیبایی در این جهان حساس باشد.

عاشقان را شد مدرس حسن دوست
دFTER و درس و سبقشان روی اوست

در غار افلاطون، خورشید خارج از غار همان حقیقت مطلق است که غارنشین بدون مقدمه و یکباره قادر

به درک و دیدن آن نیست. برای درک خورشید باید مرحله پیمود. ابتدا سایه‌ها را دید، بعد اجسامی را که در زیر نور به راحتی قابل دیدن‌اند و پس از آن، روح‌های متعالی و حقیقت مطلق که خورشید است. هانری کربن (Henry Corbin, 1903-1978) از زبان ابن عربی چنین می‌گوید: "علم ما به عالم فقط به این اعتبار است که به سایه‌ها (یا بازتاب‌ها) علم داریم و جهل ما به حق به اعتبار آن است که به شخص صاحب آن سایه جاهلیم. این سایه هم حق است و هم سوای حق و هر چه را که ادراک می‌کنیم همان وجود حق در اعیان ثابت است."^۹ این‌گونه است که در عشق افلاطونی، رسیدن به حقیقت از طریق مجاز ممکن است. دوست داشتن اجسام زیبا پلی است برای رسیدن به حقیقت مطلق. پس عشق افلاطونی در حقیقت عشقی است پاک و بی‌شائبه و خالی از هر گونه هوی و هوس و خواهش نفس. این تمثیل را شاید بتوان با کمدی الهی دانته (Dante Alighieri, 1265-1321) مقایسه کرد که نشان‌دهنده سیر و تعالی روح برای رسیدن به حقیقت است. در سرود هشتم بخش بهشت، مربوط به آسمان سوم یا فلک ناهید است که به ارواح عاشق اختصاص دارد و داستانش در فلک ونوس (Venus) یا ناهید اتفاق می‌افتد، دانته ارواح سعادتمندی را ملاقات می‌کند که تحت تأثیر سیاره ناهید یا ونوس عاشق بوده‌اند و در نهایت، عشق زمینی یا مجازی‌شان آنان را به مرحله‌ای می‌رساند که احساسات پر شور و عاشقانه خود را از معشوق فانی و زمینی متوجه محبوب ازلی ساخته‌اند.^{۱۰} در حقیقت عشق، دوست داشتن و توجه به جنس مؤنث برای تعالی روحی و رسیدن به حقیقت است. با این مقدمه می‌شود گفت که عشق از جمله مباحث اساسی فلسفه افلاطون است. همچنین، در این زمینه دو اثر دیگر افلاطون، ضیافت و فایدروس حائز اهمیت‌اند که افلاطون عمدتاً در آنها به مسئله عشق پرداخته‌است. در رساله ضیافت، سقراط (Socrates, 469-399 BC) با زنی دانا به نام دیوتیما (Diotima) درباره عشق گفت‌وگو می‌کند و از او می‌آموزد همان‌گونه که اعتقاد درست میانگین میان دانایی و نادانی است، اروس هم موجودیتی میانگین دارد؛ نه نیک است و نه زیبا، اما بد و زشت هم نیست.^{۱۱} یعنی 'مالک' نیکی و زیبایی نیست، بلکه 'مشتاق' آن دو است: عشق هر آینه اشتیاق است و نه مالکیت. به گفته دیوتیما، که کاهنه‌ای فضیلت‌مند است: "عشق هر یک از موجودات خدایی و انسانی را تفسیر نموده و آنها را به هم پیوند می‌دهد. فاصله میان خدایان و انسان‌ها به وجود عشق پر می‌شود. عشق سراسر هستی را به هم می‌پیوندد."^{۱۲} به اعتقاد دیوتیما، اروس

^۹ هانری کربن، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشالله رحمتی (تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۴)، ۲۹۰.

^{۱۰} دانته الیگیری، کمدی الهی، ترجمه فریده مهدوی دامغانی (چاپ ۳؛ تهران: نشر تیر، ۱۳۸۰)، ۱۸۳۵-۱۸۳۶.

^{۱۱} نکته مهم در شرح 'عشق افلاطونی' از زبان دیوتیما در رساله ضیافت این است که گویی عشق را فقط زن به خوبی شرح می‌دهد. در مکالمه بین سقراط و دیوتیما، سقراط در حاشیه است و سخنانی را نقل می‌کند که از دیوتیما شنیده است.

^{۱۲} افلاطون، ضیافت، ترجمه محمدعلی فروغی (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۷)، ۱۰۵.

واسطه میان خدایان و مردمان است و از برکت وجود او عالم به هم پیوند می‌خورد و وحدت و یکپارچگی می‌یابد. از راه عشق است که کار کاهنان و غیب‌گویان و هدایا و قربانی‌ها به مقصد می‌رسد. خداوند هرگز مستقیم با انسان ارتباط برقرار نمی‌کند و اروس ارتباط میان خدا و انسان از طریق فرشتگان است. یکی از فرشتگان واسط میان خدا و انسان عشق است.^{۱۳} پس از مشخص شدن جایگاه و نقش عشق در هستی، دیوتیما چنین بیان می‌کند: "عشق عبارت است از اشتیاق به دست آوردن خوبی برای همیشه." سپس چنین توجیه می‌کند: "چون موجودات فانی و میرا هستند و براداری و زایش سبب ادامه زندگی و بقا و جاودانگی آنهاست و چون منظور و غایت عشق به دست آوردن خوبی برای همیشه است، چنین می‌توان نتیجه گرفت که عشق باید خواهان ابدیت و جاودانگی باشد. عشق در میان موجودات در ابتدا به هنگام هماغوشی و بعد در هنگام بزرگ کردن بچه‌هایشان تبدیل به محبت و مهرورزی می‌گردد و حتی ناتوان‌ترین جانداران هم آماده است که در راه بچه‌های خود با نیرومندترین آنها به نبرد برخیزد و شاید هم در این راه جان بدهد و کشته شود. چون موجودات فانی و میرا هستند میل به جاودانگی و نامیرایی جزو انفکاک ناپذیر خواست‌ها و آرزوهایشان است پس رسیدن به این خواست غریزی را در تولید مثل و بقای نسل می‌جویند."^{۱۴}

به نظر دیوتیما، هر عشقی درخور ستایش نیست، عشقی که از آفرودیت زمینی سرچشمه می‌گیرد عشقی زمینی و بازاری است و قوه تمیز ندارد و عشقی است که در دل ارادل و سفلگان نفوذ می‌کند. اینانند که هم عاشق زنان می‌شوند و هم عاشق پسران، یعنی عاشق تن می‌شوند، نه عاشق جان. آنها هرچند ناشایست باشند، باز هم عشق می‌ورزند و گمان می‌کنند با این عشق زمینی و میرا جاودانگی خود را تضمین می‌کنند. کسانی که به زاد و ولد جسمانی برای جاودانگی اعتقاد دارند به زنان روی می‌آورند. عشقشان در این رهگذر سپری می‌شود و باور دارند که از این راه به جاودانگی و نیکنمایی می‌رسند. در مقابل، کسانی که به زایش روح و جان اعتقاد دارند، نتیجه زایش روح را دانایی و فرزاندگی می‌دانند.^{۱۵} به بیانی واضح‌تر، مفهوم عشق از نظر افلاطون این است: ابتدا دل بستن به معشوقه‌ای زیباروی و یگانه در ایام جوانی. در این صورت، برای چنین دل‌داده‌ای زیبایی یک بدن همانند زیبایی بدن‌های دیگر می‌شود. با چنین شناختی او عاشق همه بدن‌های زیبا خواهد شد و از

شور و شوق شدید نسبت به یک بدن خاص دست خواهد کشید. پس از این مرحله است که متوجه زیبایی روح می‌شود و این زیبایی را برتر و والاتر از زیبایی بدن می‌بیند. پس اگر به روحی بافضیلت و پرهیزکار برخورد کند که بهره‌اش از زیبایی رخسار کمتر باشد، به او دل می‌بندد و عشقش را به دل می‌گیرد و پیوسته در اندیشه او خواهد بود و افکار و اندیشه‌هایی را می‌جوید و می‌آفریند که بر بتواند آن را بهتر و کامل‌تر سازد. این جاست که بر او روشن می‌شود زیبایی یک فرد در برابر زیبایی اجتماع بسی کم‌ارزش است و بدین ترتیب، چشمش به مظاهر گوناگون زیبایی گشوده می‌شود. دیگر پایبند یک مظهر واحد نخواهد بود و اسیر زیبایی یک پسر یا یک مرد یا یک کتش اخلاقی نخواهد شد، بلکه به میان دریای موج زیبایی می‌راند و در آن جا به پیرامون خود نظر می‌افکند و از عشق بی‌پایان به حکمت و دانش روی می‌آورد و سخنان و اندیشه‌هایی زیبا می‌آفریند. در این وضعیت، با کمک نیرویی که در این موقعیت بر او مسلط می‌شود به یگانه شناسایی ویژه‌ای دست می‌یابد که موضوع آن زیبایی است.^{۱۶} "کسی که به چنین مرحله‌ای رسید و مراحل متفاوت زیبایی را ادراک کرد به پایان راه خود رسیده است. ناگهان طبیعتی بر او آشکار می‌شود که زیبایی‌اش بی‌پایان است و این غایت و سرانجام همه کوشش‌هاست. این همان زیبایی خارق‌العاده‌ای است که او برای خاطر آن این همه مشقت و سختی را بر خود هموار ساخته بود؛ این زیبایی جاودانه است، نه به وجود می‌آید و نه فانی می‌شود. نه کوچک‌تر می‌شود و نه بزرگ‌تر و سرشت آن چنین نیست که از یک جهت زیبا باشد و از جهتی زشت. یا حال زیبا باشد و وقتی دیگر نازیبا یا در برابر یک چیز زیبا باشد و در مقایسه با چیزی دیگر نازیبا و در یک جای زشت باشد و در جای دیگر زیبا یا به نظر گروهی زیبا باشد و به نظر گروهی دیگر نازیبا و به یک چشم زیبا بیاید و با چشمی دیگر نازیبا. بلکه از هر جهت و به چشم همگان و در همه جا و در همه حال زیباست. به رخسار و دست و اندام در زیبایی نظیر ندارد. در سخنرانی و دانش‌اندوزی هیچ کس مثل و ماندش نیست و نظیرش را در هیچ موجود زمینی و آسمانی نتوان یافت. چیزهای زیبایی که در این جهان

^{۱۳} افلاطون، ضیافت، ۱۰۸.

^{۱۴} افلاطون، ضیافت، ۱۱۶-۱۱۷.

^{۱۵} افلاطون، ضیافت، ۱۱۹-۱۲۰.

^{۱۶} افلاطون، ضیافت، ۱۲۴.

مشاهده می‌کنی همه از زیبایی او نشأت می‌گیرند و از دگرگونی و کم‌وکاست و افزایش در امان است. آن کس که به رهبری عشق زیبایی‌های خاکی و زمینی را بنگرد و نیز اگر آنها را چون پلکانی به‌کاربرد که او را پله‌پله به هدف و مقصود برسانند، از یک زیبایی به دو زیبایی می‌رسد و از آنجا به زیبایی تن و اندام و از آنجا نیز به زیبایی اخلاق و منش و رفتار نیکو و چون از آن بگذشت به زیبایی خرد و حکمت می‌رسد و از زیبایی دانش و حکمت به زیبایی دانش مطلق و بی‌پایان، و این دانشی است که هدف و غایت و مقصود خود اوست.^{۱۷} به نظر افلاطون، کسی که بنده هوس است، معشوقی می‌خواهد که مطبوع طبع او باشد و هوسش را سیراب کند. پس باید معشوق بنده و منقاد او باشد. بنابراین، چنین عاشقی معشوقی بر نمی‌گزیند که با او برابر یا از او برتر باشد. جای دیگر می‌گوید کسی که از اسرار بی‌خبر است و غبار فساد بر ذهنش پرده کشیده، با دیدن زیبایی ظاهر به دنبال شهوت‌رانی است، در صورتی که کسی که به اسرار نهان راه یافته از دیدن چهره یا اندام زیبا، که به خدایان شبیه است، دچار حیرت می‌شود و در صورت زیبایی محبوب جلوه خدا را می‌بیند و به تکریم او سر خم می‌کند. و بدین صورت است که عاشق در فراق معشوق از درد و رنج نومیدی نمی‌تواند شب بیاساید. به دنبال معشوق به این طرف و آن طرف می‌رود و قرار نمی‌تواند گرفت و چون به دیدار معشوق نایل شود درد و رنج و شکنجه او را ترک می‌کند و تری و تازگی را از سر می‌گیرد و این شیرین‌ترین لذات است.^{۱۸} «هر کس از میان زیباییان دلداری را که با او هماهنگ باشد برمی‌گزیند و او را چون بتی می‌آراید و در مقابلش سجده می‌کند. پیروان زئوس از معشوق‌شان می‌خواهند که مانند زئوس باشد. این است که معشوقی برمی‌گزیند که سیرت او از فر و خردمندی آمیخته باشد. اما کسانی که پیروان هرا (Hera) بوده‌اند معشوقی شکوهمند می‌جویند و وقتی یافتند، می‌کوشند او را به خدای خود مانند کنند، و همچنین اند پیروان آپولون (Apellon) و دیگران که ملازم خدایان دیگر بوده‌اند. همه می‌کوشند معشوق خود را به صورت خدای خود در آورند و خود نیز از

خدای خود تقلید می‌کنند و در راه او گام برمی‌دارند. اما به معشوق هیچ‌گاه رشک نمی‌ورزند و می‌کوشند تا آنجا که توانایی دارند او را به خدایی که می‌پرستند مانند کنند. از عاشقی که عشق او خدایی است به معشوق جز نیکی نمی‌رسد و آن گاه که دل معشوق را به دست آورد می‌کوشد تا به او اسرار خدایی را بیاموزد.^{۱۹} تمثیل ارابه‌ای با دو اسب برای نشان دادن سه قسمت نفس در برخورد عاشق با معشوق از دیگر تمثیلات جالب توجهی است که افلاطون برای روشن کردن مبحث عشق و عشق‌ورزی مطرح می‌کند. افلاطون اجزای تمثیل را چنین ذکر می‌کند: دو قسمت نفس به صورت دو اسب، یکی بدنهاد و دیگری نیک‌نهاد و ارابه و ارابه‌ران. شرح تمثیل از این قرار است: وقتی ارابه‌ران به معشوق می‌رسد، اسب خوب را شرمساری مانع می‌شود که به سوی معشوق بجهد، اما اسب دیگر به تازیانۀ ارابه‌ران و مهییز او اعتنایی نمی‌کند، از جا می‌جهد و موجب آزار و رنج ارابه‌ران و اسب دیگر می‌شود. تا این که نزد معشوق می‌رسند و زیبایی رخسندۀ اش را می‌بینند و ارابه‌ران از دیدن زیبایی او به یاد زیبایی واقعی می‌افتد. جلال و شکوه معشوق او را حیرت زده کرده، سر خم می‌کند.^{۲۰} افلاطون عشق به بدن‌های زیبا را مقدمه‌ای برای عشق‌ورزی واقعی و جاودانه می‌داند. او به عشقی اعتقاد دارد که شایبۀ سودجویی در آن نباشد و در نهایت باید گفت که «همه باید بмирند و تنها چیزی که مرگ را می‌راند عشق است. عشق از روی گورستان‌ها می‌جهد و با توالد و تناسل بر گودال مرگ پل می‌بندد. آنجا که انسان مرارت از دست دادن خیالات شیرین را حس می‌کند عشق بسی کوتاه دیده می‌شود، ولی در دورنمای مردمی جاودان می‌نماید و بالاخره قسمتی از ما را از انحطاط نجات می‌دهد و زندگی ما را در نیرو و جوانی کودکان ما تجدید می‌کند! ثروت خستگی‌آور است و عقل و حکمت نور ضعیف سردی است، اما عشق است که با دلداری خارج از حد بیان دل‌ها را گرم می‌کند. این گرمی در عاشقی بیشتر از معشوقی است.»^{۲۱}

نظامی گنجوی و عشق

از آنجا که قهرمان اصلی منظومه‌های عاشقانه معشوق و موضوع اصلی آنها عشق‌ورزی و روابط عاشقانه است و چون عشق نیاز فطری همه زنان و مردان است و از آنجا که نخستین جرقه‌های عشق در دل زن با غم دوری و لذت نزدیکی ارتباط مستقیم دارد، پس باید عشق و عشق‌ورزی در منظومه‌های برجسته ادب فارسی بررسی شوند.^{۲۲} با بررسی داستان‌های عاشقانه درمی‌یابیم که در جامعه

^{۱۷} افلاطون، ضیافت، ۱۲۴-۱۲۵.

^{۱۸} افلاطون، چهار رساله (فایدروس)، ترجمه محمود صناعی (چاپ ۴؛ تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲)، ۹۱.

^{۱۹} افلاطون، چهار رساله، ۱۰۹.

^{۲۰} افلاطون، چهار رساله، ۱۱.

^{۲۱} ویل دورانت، لذات فلسفه، ۱۳۱.

^{۲۲} مریم حسینی، «نقد و بررسی کتاب روایت زنانه در داستان‌نویسی زنانه»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه (تیر ۱۳۸۴).

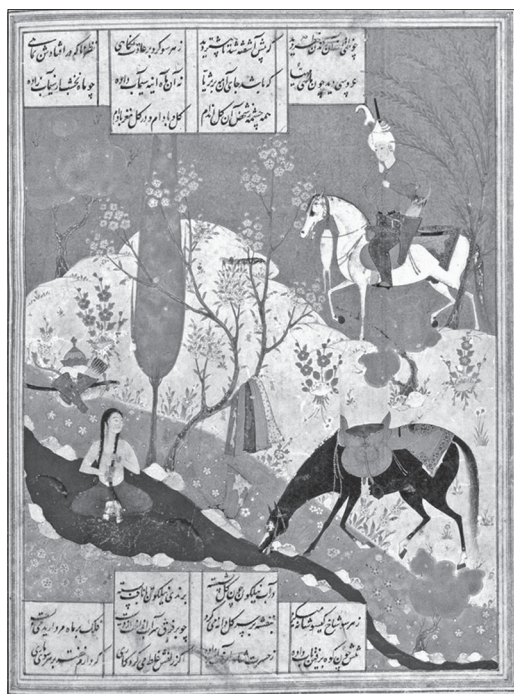
مردسالار ما، عشق یک طرفه مرد به زن روحانی و ستایش‌انگیز و مظهر پایداری است، ولی عشق یک طرفه زن مادی و شهوانی و نشانه سقوط اخلاقی قلمداد می‌شود این حکم کلی داستان‌های عاشقانه و بررسی جایگاه معشوقگان در ادب فارسی است.

بیان نظامی (۵۳۶-۶۰۶ق/۱۱۴۱-۱۲۰۹) در عشق و عشق‌ورزی عمیق و حکیمانه است. عشق را عامل بقای عالم می‌داند و جز عشق و عشق‌ورزی را زرق‌بازی و بیهوده می‌انگارد. او به قدمت عشق اعتقاد دارد. در این باره احمد غزالی (م. ۵۲۰ق/۱۱۲۶) چنین می‌گوید: "روح چون از عدم به وجود آمد، بر سرحد وجود عشق منتظر موبک روح بود. در بدو وجود ندانم تا چه مزاج افتاد. اگر ذات روح آمد، صفت ذات عشق آمد." که نشان از قدمت عشق دارد. این همان مسئله‌ای است که فلاسفه نیز به گفته نظامی بدان معتقدند.^{۳۳} این موضوع در ابیات زیر نمایان است:

مرا کز عشق به ناید شعاری
مبادا تا زیم جز عشق کاری
فلک جز عشق محرابی ندارد
جهان بی خاک عشق آبی ندارد
غلام عشق شو کاندیشه این‌ست
همه صاحب‌دلان را پیشه این است
جهان عشق است و دیگر زرق‌سازی
همه بازی‌ست الا عشق‌بازی
اگر بی عشق بودی جان عالم
که بودی زنده در دوران عالم؟^{۳۴}

در مفهومی که نظامی برای عشق مطرح کرده است نکته‌هایی بسیار بدیع آمده است که مختصراً بدان می‌پردازیم. نظامی در منظومه خسرو و شیرین در تعریف عشق چنین می‌سراید:

اگر عشق اوفتد در سینه سنگ
به معشوقی زند در گوهری چنگ
که مغناطیس اگر عاشق نبودی
بدان شوق آهنی را چون ربودی؟
و گسر عشقی نبودی برگذراه
نبودی کهربا جوینده کاه^{۳۵}



خمسۀ نظامی، خسرو و شیرین، از مجموعه اسمیت‌سانیان، نگارگری ایرانی، اواسط قرن ۱۶ میلادی، دوره صفوی، شیراز.

^{۳۳} احمد غزالی، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، تصحیح احمد مجاهد (چاپ ۳؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶)، ۱۰۷.

^{۳۴} نظامی، خسرو و شیرین، ۴۴.

^{۳۵} نظامی، خسرو و شیرین، ۴۵.

وگر عشقی نبودی بر گذرگاه
نبودی کهریا جوینده کاه
بسی سنگ و بسی گوهر به جاینده
نه آهن را نه که را می رباینده
هر آن جوهر که هستند از عدد بیش
همه دارند میل مرکز خویش
گر آتش در زمین منفذ نیاید
زمین بشکافد و بالا شتابد
و گر آبی بماند در هوا دیر
به میل طبع، هم راجع شود زیر^{۲۸}

نتیجه

در نهایت، می شود نتیجه گرفت که عشق اصل اساسی و عینی و حقیقتی است که از سودایش هیچ سری خالی نیست. همچنین، حقیقتی جاری و ساری در نظام هستی است. اما اینکه آغازکننده عشق زن باشد یا مرد در ماهیت عشق تفاوت ایجاد می کند. عشقی که مرد آغاز می کند، آسمانی و پاک است و اگر آغازکننده عشق زن باشد، مایه فساد و بدنامی است. در داستان های عاشقانه، همواره زن باید خواسته شود و نباید بخواهد. ناخودآگاه قومی و تباری چنین می طلبد که زن در پشت پرده و پنهان از دیده ها و دور از دسترس پسندیده تر است. اگر جسارت عشق ورزی پیدا کند باید با جان و دل تاوان بی عصمتی را بپردازد. در دوره های تاریخی گوناگون نیز فقط سطح چنین خواسته هایی تغییر می کند و گرنه همچنان در ناخودآگاه قومی و تباری، زن باید همیشه در روابط عاشقانه بعد از مرد قرار گیرد.

برای فهم این ابیات باید به نظر امپدوکلس (Empedocles, 490-430 BC) توجه کرد. به نظر امپدوکلس، موجودات جهان از چهار عنصر ترکیب یافته اند: هوا (باد)، آتش، آب و خاک. در این عناصر دو نیروی اساسی کارگر است: جذب و دفع یا عشق و بیزارگی. ترکیب و تجزیه دایم این عناصر بر اثر عوامل فوق، جهان اشیاء و تاریخ را پدید می آورد. اگر عشق یا میل ترکیب غلبه یابد، ماده به گیاه مبدل می شود و موجودات آلی به سیر تکاملی رو می نهند.^{۲۶}

نظامی جای دیگری از چگونگی عاشق شدن شیرین می گوید که دقیقاً بازتابی از تفکر اوست. پس از آن که شیرین تصویر خسرو را می بیند، نشانی از خود در آن تصویر مشاهده می کند. در حقیقت، شیرین با دیدن تمثال خسرو، ایماژ (image) یا عکس آنیموس (animus) خود را در تمثال مشاهده می کند.^{۲۷} بدین گونه عاشق و شیفته خسرو می شود. این نظریه ای است که افلاطون در رساله ضیافت مفصلاً بدان پرداخته است. به نظر نظامی، عشق اساس زندگی و جریان حیات است و بدون آن بقای نسل ممکن نخواهد بود:

کسی کز عشق خالی شد فسرده ست
گرش صد جان بود، بی عشق مرده ست
اگر خود عشق هیچ افسون نداند
نه از سودای خویشت وارهاند؟
مشو چون خر به خورد و خواب خرسند
اگر خود گربه باشد دل در او بند
به عشق گربه گر خود چیر باشی
از آن بهتر که با خود شیر باشی
نروید تخم کس بی دانه عشق
کس ایمن نیست جز در خانه عشق
ز سوز عشق بهتر در جهان چیست؟
که بی او گل نخندید، ابر نگرست
شنیدم عاشقی را بود مستی
وز آن جا خواست اول بت پرستی
همان گبران که بر آتش نشستند
ز عشق آفتاب آتش پرستند
مبین در دل که او سلطان جانست
قدم در عشق نه کو جان جانست
هم از قبله سخن گوید هم از لات
همش کعبه خزینه، هم خرابات
اگر عشق اوفتد در سینه سنگ
به معشوقی زند در گوهری چنگ
که مغناطیس اگر عاشق نبود
بدان شوق آهنی را چون ربودی؟

^{۲۶} ویلیام جیمز دورانت، یونان باستان، ترجمه امیرحسین آریانپور، فتح الله مجتبابی و هوشنگ پیرنظر (چاپ ۸؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱). ۳۹۷-۳۹۸.

^{۲۷} علاوه بر یونگ، دیگر روان شناسان نیز پذیرفته اند که هر چه دو نفر شباهت بیشتری داشته باشند، به احتمال بیشتری در کنار هم می مانند.

^{۲۸} بنگرید به برک، روانشناسی رشد. نظامی، خسرو و شیرین، ۴۵.

Maryam Dezhmakhoo, "Sexual Relationships in Sassanian Texts," *Iran Nameh*, 27: 4 (2012), 152-162.

با بررسی منابع نوشتاری جای تردید اندکی باقی می‌ماند که شاهنشاهی ساسانی در مقیاس گسترده‌ای جامعه‌ای طبقاتی بوده است.^۱ در این نظام طبقاتی و بر اساس آموزه‌های دینی متون مقدسی مانند اوستا و شایست ناشایست، طبقات گوناگون اجتماعی تعریف و به دقت از هم جدا شده بودند. این سلسله‌مراتب در نظام جنسیتی این جامعه نیز مشهود بود، معمولاً مردان سرپرست و 'سالار' خانواده محسوب می‌شدند. این شکل از سالاری مردان 'پدرتباری' است. در نظام‌های پدرتبار، 'مسن‌ترین' مرد خانواده معمولاً با اقتدار بر این‌گونه خانواده فرمان می‌راند و مهم‌ترین تصمیم‌ها را او می‌گیرد. بعد از ازدواج اعضای زن خانواده نیز معمولاً خانواده شوهر خانواده مسلط است.^۲ در این نظام، 'خانواده بخشی از واحدهای پدری بزرگ‌تری محسوب می‌شد که با واژه‌های تخم، ناف و گوهر شناخته می‌شد و ممکن بود ابعاد و اندازه‌های گوناگون داشته باشد.'^۳

برخلاف برخی تمدن‌های کهن ایران، مانند تمدن ایلام، هیچ شاهد باستان‌شناختی از زندگی جنسی، روابط زناشویی یا حتی نمایش اندام‌های جنسی از ایران ساسانی وجود ندارد. به نظر می‌رسد ماهیت بسیار خصوصی روابط جنسی در این دوره همراه با اعمال محدودیت در زمینه روابط جنسی میان افراد است. یگانه توجیه منطقی این است که این محدودیت می‌باید پیامد کارکرد ساختار اجتماعی جامعه ساسانی باشد.

¹Hassan Karimian, "Cities and social order in Sasanian Iran: The archaeological potential," *Antiquity*, 84 (2010), 1-14; quote on 2.

²دانیل بیتس و فرد پلاگ، انسان‌شناسی فرهنگی، ترجمه محسن ثلاثی (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۵)، ۱۲۸.
³آیوزف ویسپوف، ایران باستان، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر (تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۰)، ۲۲۳.

⁴L. M. Meskell, "Cycles of life and death: narrative homology and archaeological realities," *World Archaeology*, 31:3 (2000), 423-441.

روابط جنسی در متون ساسانی

مریم دژم‌خوی

باستان‌شناس، دانشگاه بیرجند

Maryam Dezhmakhoo

mdezhmakhoo@gmail.com



مریم دژم‌خوی دکترای باستان‌شناسی و عضو هیئت علمی دانشگاه بیرجند است. تخصص اصلی‌اش باستان‌شناسی جنسیت است و در پایان‌نامه‌اش به بررسی جنسیت و ماهیت زندگی و روابط جنسی در ایران باستان، مشخصاً دوران ساسانی، پرداخته است. تحلیل‌های او غالباً بر پایه شواهد باستان‌شناختی و متون پهلوی همچون ارداویراف‌نامه، ماتیکان و شایست ناشایست استوار است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/152-162

بشقاب نقره با طلاکاری، عصر ساسانیان،
قرن پنجم تا ششم میلادی، موزه اسمیتسونیان.



روابط جنسی در عصر ساسانی

تجربه زندگی جنسی با توجه به بافتار و زمینه شکل ویژه‌ای به خود می‌گیرد.^۴ افراد با توجه به سن، جنس، طبقه، قومیت و مذهب‌شان ممکن است به طرق متفاوتی درباره جنسیت بیندیشند، دست به عمل بزنند یا آن را تجربه کنند.^۵

در ایران ساسانی نظام جنسیتی سازمان یافته و نهادینه‌ای مستقر بود و برای زندگی و عمل جنسی افراد الگوهایی مشخص و دقیق وجود داشت. در آن دوره، دو جنس زن و مرد تعریف شده و زندگی جنسی بر مبنای دگرجنس‌خواهی سازمان‌دهی شده بود. زندگی جنسی سازمان‌دهی شده و در چارچوب ازدواج یا دیگر پیوندهای قانونی و رسمی ممکن بود که انواع ازدواج‌های توافقی و مصلحتی را نیز دربرمی‌گرفت. این پیوندها اکثراً به منظور تولد فرزند مذکور و ادامه نسل دودمان بسته می‌شدند.^۶ فوکو درباره این‌گونه ازدواج می‌گوید: "در هر جامعه‌ای روابط جنسی موجب سامانه وصلت می‌شود: نظام ازدواج، نظام تثبیت و توسعه خویشاوندی‌ها، نظام انتقال نام‌ها و دارایی‌ها، سامانه وصلت حول نظامی از قواعد ساخته می‌شود که امر مجاز و ممنوع و مشروع و نامشروع را تعریف می‌کند. یکی از اهداف اصلی سامانه وصلت بازتولید بازی روابط و حفظ قانون اداره‌کننده این روابط است. آنچه برای سامانه وصلت مهم است، رابطه میان طرفین با جایگاهی معین است."^۷

به این ترتیب، می‌بینیم بیش از آنکه زندگی جنسی مهم باشد، پیامد آن یعنی زایش مهم بوده است. با آنکه بدن افراد پس از ازدواج، به‌ویژه در سال‌های آغازین، از نظر جنسی فعال در نظر گرفته می‌شد، آمیزش جنسی فقط پاسخ به غریزه‌ای طبیعی، لذت و کامجویی یا تولید مثل نبود و در درازمدت به بازتولید ساختار اجتماعی دگرجنس‌خواه در ایران باستان انجامید.

در ایران ساسانی، روابط جنسی فقط بر مبنای اصل لذت و میل شخصی افراد سازمان‌دهی نمی‌شد و معمولاً ساختار اجتماعی افراد را تا حد ممکن از طریق قوانین یا آموزه‌های دینی محدود می‌کرد. لذت توجیه مناسبی برای برقراری روابط جنسی، به‌ویژه خارج از چارچوب ازدواج، نبود. زندگی جنسی افراد باید به‌گونه‌ای می‌بود که در نهایت به حفظ و بقای قوانین اجتماعی موجود، مانند ارث و ازدواج و همه قوانین نظام اجتماعی پدرتبار، کمک می‌رساند. از این رو، عاملیت جنسی افراد محدود می‌شد و در مجاری قانونی قرار می‌گرفت. یگانه مجرای قانونی زندگی جنسی نیز ازدواج بود و بنابراین، افراد به سوی شکلی از زندگی جنسی یکسان

و مطابق تعریف قوانین اجتماعی سوق داده می‌شدند. در اینجا، فردیت در انتخاب شکل کلی زندگی جنسی چندان دخیل نبود. تمایلات هم‌جنس‌خواهی به بهترین وجهی این امر را نشان می‌دهد. ساسانیان "هم‌جنس‌بازی را روا نمی‌دانستند و لواط را گناهی سزاوار مرگ می‌دانستند."^۸ درباره بزه‌بودن این امر و کیفر آن در متون دینی و حقوقی مانند ارداویراف‌نامه و مینوی خرد بحث شده است. بنابراین، اگر فردی از نظر شخصی تمایلات هم‌جنس‌خواهانه داشت، نظر به اینکه به بقای سیستم پدرسالار کمک نمی‌کرد و احتمالاً به نظر می‌رسید گسترش هم‌جنس‌خواهی در درازمدت ویرانی نظام را به دنبال دارد، به شدت سرکوب می‌شد. اگرچه زندگی جنسی موضوعی خصوصی و در حیطه زندگی شخصی افراد بود، در صورتی که مطابق با هنجارهای اجتماعی تعریف شده نبود پیگیری و به پرسش گرفته می‌شد.

به نظر می‌رسد اگر افراد در چارچوب تعریف شده (زندگی جنسی بر مبنای دگرجنس‌خواهی و ازدواج) عمل می‌کردند، سکس به ندرت به شکل مسئله‌ای حقوقی یا قانونی مطرح و زندگی جنسی افراد موضوعی کاملاً خصوصی تلقی می‌شد. امروز هم آمیزش جنسی تجربه‌ای کاملاً خصوصی است که از طریق بدن تجربه می‌شود. "درین فرایند، بدن تجربه‌کننده است و در عین حال دیگران آن را تجربه می‌کنند."^۹ شاهد دیگر مبنی بر ماهیت خصوصی سکس و آمیزش جنسی در آن دوره این است که هیچ نمودی در آثار فرهنگی بررسی شده ندارد. جنسیت آنجا به موضوع بحث تبدیل می‌شد که از قواعد و هنجارهای آن تخطی صورت می‌گرفت، مانند زنا، روسپی‌گری یا هم‌جنس‌بازی. در واقع، کنش و رفتار جنسی افراد باید سازمان یافته و در چارچوب‌های مشخصی می‌بود. این فرایند مهار افراد و ساماندهی اجتماع را آسان می‌کرد.

با این همه، زناشویی و آمیزش جنسی خالی از اغراض کامجویانه نیز نبوده است، هرچند به نظر می‌رسد تولید مثل اهمیت بیشتری داشت. مثلاً در شایست ناشایست

^۳L. M. Meskell, "Archaeologies of identity," in T. Insoil (ed.) *The Archaeology of Identities* (London and New York: Routledge, 2007), 31.

^۴ویسهوفر، ایران باستان.

^۵میشل فوکو، اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴)، ۱۲۳-۱۲۴.

^۶احسان یارشاطر، تاریخ ایران: از سلوکیان تا فروپاشی ساسانیان، ترجمه حسن انوشه (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰)، ۴۸.

^۷R. A. Joyce, "Archaeology of the body," *Annual Review of Anthropology*, 34 (2005), 139-158, quote on 151.

چنین آمده است: "یکی اینکه کوشش بسیار در زادن فرزند باید چه تنها برای بیشتر اندوختن کرفته است."^{۱۴} لذت و کامیابی جنسی بیشتر برای مردان مطرح شده است. در ارداویرافنامه چندین بار از مجازات زانی صحبت شده است که بنا به میل همسر با او همخوابگی نکرده‌اند. کامجویی جنسی حق قانونی و مسلم مردان بود و زنان حق سرپیچی یا نافرمانی در این زمینه را نداشتند. یک بار نیز در ماتیگان یوشت فریان اشاره شده است که ازدواج 'هیجان حیضی' زن را فرو می‌نشانند و زن مجاز است با مرد دلخواه خود زناشویی و همخوابگی کند.^{۱۵} بنابراین، همخوابگی در ایران ساسانی فقط برای تولید مثل نبوده، بلکه لذت‌جویی نیز در مقیاسی محدود در شکل‌دهی به نظام جنسیتی آن دوره دخیل بوده است. لذت جنسی آنجا نکوهیده بود که خارج از قوانین زناشویی و در قالب آزادانه زنا یا روسپی‌گری یا لواط برآورده می‌شد. لذت بردن از بدن فقط پس از ازدواج و با همسر قانونی فرد مجاز بود و اصل لذت نیز از طریق ازدواج ساختارمند می‌شد.

برای مردان، رفتارهای جنسی در خور نکوهش لواط، هم‌جنس‌گرایی و زنا با زنان شوهردار بود و هیچ‌از آزار جنسی زنان یا عدم توجه به امیال جنسی ایشان سخنی به میان نیامده است که البته دلیل نبود این مسایل نیست. کلاً به نظر می‌رسد رابطه جنسی بیشتر رابطه‌ای یک‌سویه و در کنترل مردان بود.

مسئله دیگر تمایل به جلب توجه و جذابیت جنسی است. "ایجاد جذابیت جنسی یکی از عواملی است که در ساخت و استفاده از مصالح فرهنگی موثر است."^{۱۶} نمونه‌های محدودی که از این مقوله در متون این دوران آمده است نمونه‌هایی منفی‌اند. مشخص نیست خودآرایی زنان ماهیتی کاملاً منفی داشت، ممنوع بود یا فقط در مواردی تقبیح می‌شد که خارج از چارچوب زناشویی بود. از آن جمله است: "و دیدم روان زنی که پستان خود را با

^{۱۴} شایست ناشایست، ترجمه کتیون مزدایور (تهران: مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۹).

^{۱۵} حمیده گرگ‌یراقی، "بررسی سلامت خانواده و حقوق زن بر اساس ترجمه و آوانویسی ماتیگان هزار داتستان"، (پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۶۹).

^{۱۶} R. A. Joyce, "Embodied subjectivity," In: L. Meskell and R. Proucel (eds.) *A Companion to Social Archaeology* (London and New York: Routledge, 2004), 185.

^{۱۷} ارداویرافنامه، به کوشش فیلیپ ژینو، ترجمه ژاله آموزگار (تهران: نشر معین، ۱۳۸۲)، ۸۱.

^{۱۸} ارداویرافنامه، ۸۶.

^{۱۹} اوستا، ترجمه و پژوهش هاشم رضی (تهران: نشر بهجت، ۱۳۷۹).

^{۲۰} ارداویرافنامه.

شانه آهنی می‌برید سرورش اهل و آذر ایزد گفتند این روان آن زن دروند است که در گیتی شوهر و سالار خود را تحقیر کرد. بد بود و بد ماند و خویشتن آراست و با دیگر مردان کار بد کرد."^{۱۳} یا "این روان آن زنان دروند است که رنگ بر خود نهادند [آرایش کردند] و موی کسان دیگر برای پیرایش برای خود اختیار کردند و چشم ایزدان و مردمان بیستند."^{۱۴} با آنکه در شواهد باستان‌شناختی زنان خاندان شاهی ظاهری آراسته دارند، شاید این امتیاز مختص زنان این طبقه بوده است.

جنبه‌های زیست‌شناختی نظام جنسیتی، به‌ویژه اندام‌های جنسی، در یافته‌های فرهنگی آن دوران دیده نمی‌شود. آنچه نمایش داده شده است شکل و فرم ایده‌نال و دلخواه بدن، به‌ویژه بدن مردان، است که در باورهای جنسیتی ریشه دارد. استثناء این امر زنان رقصنده و نوازنده‌اند که اندام آنها از پشت پوشش نازک پارچه‌ای، از جنس تور یا حریر، آشکار است و بیشتر نیمه‌عریان نشان داده شده‌اند. اندام زنان به صورتی جنسی شده با سینه‌های گرد و برجسته، ران‌های پُر، کمر باریک و موهای بلند، چهره‌های گرد و پُر و گاه با شرمگاه آشکار تصویر شده‌اند و در واقع، تصویرگری ایشان مبتنی بر تعریفی از ویژگی‌های جنسی و اندام زنانه و زنانگی بوده است. درباره نقش و جایگاه این زنان اطلاعاتی در دست نیست و به‌ویژه نمی‌توان با اطمینان اظهار نظر کرد که آیا نقشی جنسیتی داشته‌اند و مثلاً روسپی بوده‌اند یا نه. با این حال، به نظر می‌رسد در ایران ساسانی، دوشیزگی و دست‌نخوردگی شکل آرمانی و ایده‌نال زنانگی بود و این امر در متون دینی این دوره نیز انعکاس یافته است. مثلاً در اوستا، آن‌ها به شکل دوشیزه‌های زیبایی‌پر متجلی می‌شود.^{۱۵} در ارداویرافنامه نیز کنش اهلوان به شکل دوشیزه‌های زیبا با پستان‌های برجسته نمود می‌یابد.^{۱۶} دوشیزگی، به مفهوم دست‌نخوردگی و بکربودن، نماد پاکی و راستی عمل بود. از سوی دیگر، روسپی‌گری به علت روابط آزاد جنسی با افراد متعدد نماد کنش زشت دروندان به شمار می‌آمد. با توجه به نکوهیده‌بودن روسپی‌گری در ایران، شاید زنان رقصنده در واقع نشانه‌ای از ویژگی‌های ایده‌نال اندام زنانه باشند که ویژگی‌های جسمی و فیزیکی زنی زیبا را نشان می‌دهند.

زندگی جنسی، لذت و گناه

جنسیت در ایران ساسانی موضوعی کاملاً اجتماعی تلقی می‌شد و از اهمیتی بنیادین برخوردار بود. سازمان‌دهی جنسیتی و رفتارهای جنسی افراد زیربنای اجتماع ساسانی، یعنی خانواده، را تشکیل می‌داد و مبنای تصمیم‌گیری در موضوعاتی همچون ارث،

جانشینی، خویشاوندی، سرپرستی و مانند اینها بود.

مرور ادبیات دینی ایران ساسانی نشان می‌دهد که در بخشی از ادبیات دینی این دوران جهان پس از مرگ تصویر شده است. توصیف بهشت، دوزخ و برزخ، پاداش نیکوکاران (اهلوان) و مجازات بدکاران (دروندان) پرده از ساختار اجتماعی ایران ساسانی برمی‌دارد. از رهگذر روایت جهان پس از مرگ ارزش‌ها، هنجارها، ایده‌آل‌ها و ضدهنجارهای جامعه ساسانی آشکار می‌شود. جهان پسین معمولاً از دریچه چشم موبدان، یعنی قشر روحانی جامعه ساسانی، روایت می‌شود. عروج ملکوتی یک موبد و کشف و شهود و مشاهدات او از بهشت و دوزخ یا همراه شدن با ایزدان آیین زردشت، مانند سروش یا آذر، طرح کلی این دسته از متون را تشکیل می‌دهد. موبد پس از بازگشت از سفر به جهان دیگر مشاهدات خود را روایت می‌کرد که در پاره‌ای موارد این روایات مکتوب شده‌اند.

مشهورترین نمونه چنین سفرهایی سفر کردیر، موبد قدرتمند قرن سوم و چهارم میلادی، است. او در کتیبه‌هایش به این سفر اشاره کرده است. نمونه مشهور دیگر ارداویراف‌نامه است. "گرچه زمان نگارش ارداویراف‌نامه متأخر است، ولی یکی از اساسی‌ترین منابع برای شناخت آموزه‌ها درباره جهان دیگر در ایران باستان می‌باشد."^{۱۷} احتمال می‌رود روایت اولیه ارداویراف‌نامه به دوره ساسانی و احتمالاً به زمان خسروان برمی‌گردد.^{۱۸} علت آن است که "هر متن مزدیسنايي نتیجه انتقال شفاهی مدت‌زمانی دراز است و پس از نگارش هم دستکاری‌های جدی روی آن انجام می‌گیرد."^{۱۹}

بخش عمده نظم اجتماعی مطلوب ساسانیان مبتنی بر پدرتباری و رعایت سلسله‌مراتب خاصی از فرمانبرداری در میان طبقات گوناگون بود که در ادبیات دینی و حقوقی این دوران نیز نمود می‌یافت و از طریق مجاری دینی در میان گروه‌های متفاوت جامعه اعمال می‌شد. ادبیات دینی این دوران در حمایت از نظم طبقاتی و دیگر الگوها و ارزش‌هایی شکل گرفته بود که زندگی اجتماعی را سازمان‌دهی می‌کردند. باید این احتمال را در نظر آورد که این نظم اجتماعی ابداع ساسانیان است و اگر از زمان‌های قبل، مثلاً از دوره پارتیان، نیز باقی بود، در دوران ساسانی دستخوش تغییرات چندی شد. متون دینی ساسانی از طریق زنهاردادن مردم و تهدید به مجازات‌های شدید دوزخی به صورت سازوکارهایی بازدارنده عمل می‌کردند.

در واقع، بخشی از متون دینی ساسانی، مانند اوستا، بیشتر نشان‌دهنده نظم اجتماعی ایده‌آل‌اند و توصیفی از آن به دست می‌دهند که از آن جمله است بیان ارزش‌هایی مانند سلامتی، تندرستی، زورمندی و جنگاوری برای مردان یا زایش و باروری برای زنان یا تقسیم افراد به طبقات مختلف اجتماعی. بخشی دیگر، به‌ویژه در ادبیات مرتبط با جهان پس از مرگ، صرف زنهاردادن و تشویق افراد به عدم تخطی از این الگوهای رفتاری شده است. این مسئله زمانی که به ماهیت و نوع مجازات‌های آخری بنگریم بیشتر آشکار می‌شود. "کیفرها چندان به مسائل مذهبی ارتباط ندارند، حتی کمتر به مسائل معنوی مربوط می‌شوند، اما نوعی نظم اخلاقی نسبتاً ملموس را به طور برجسته نمایان می‌کنند."^{۲۰} چنان که ژینیو از ارداویراف‌نامه دریافته است، آنچه متون دینی و از جمله ارداویراف‌نامه آشکار می‌کنند، بیشتر تأکید بر نظم اجتماعی و پایبندی به هنجارهاست، نه آموزه‌های مذهبی خشک و بارها نیز در این متون نسبت به زیر پا گذاشتن قوانین و اعمال 'خلاف قانون' هشدار داده شده است.^{۲۱}

چنان که دانسته است، جامعه ساسانی جامعه‌ای مردم‌محور بود. اطاعت از نیای پدری یا پدر در مقام سالار و سرپرست خانواده برای همه اعضا، به‌ویژه زنان، ضروری بود. پس از ازدواج، سالاری زن به همسرش انتقال می‌یافت و پس از مرگ همسر، سالاری به یکی از اعضای ذکور خانواده شوهر یا پسر بالغ فرد متوفی منتقل می‌شد. این نظم که بر پایه ساختاری جنسیتی شکل گرفته بود، ظاهراً تا پایان دوره ساسانیان برقرار بود و ساسانیان مایل به حفظ آن بودند. متون دینی و قوانین حقوقی و قانون‌های این عصر بهترین ابزار و مجرای گسترش این قوانین در میان توده مردم بودند. بی‌سبب نیست که متون این دوران سرشار از پرداختن به مسائل جنسیتی یا گناهان جنسی است. زمانی که به این نظم برچسب دینی و الهی زده می‌شد، پیروی از آن بیشتر و احتمال تخطی کمتر بود. اوستا و دیگر متون دینی، مانند مینوی خرد، با تقسیم‌بندی افراد، و در واقع مردان، به گروه‌های چهارگانه و تشویق زنان به فرمانبرداری از مردان این نظم مردانه را قوت می‌بخشیدند.

^{۱۷} ارداویراف‌نامه، ۱۳.

^{۱۸} ژاله آموزگار، درآمدی بر ارداویراف‌نامه (تهران: نشر معین، ۱۳۸۲).

^{۱۹} ارداویراف‌نامه، ۲۲.

^{۲۰} ارداویراف‌نامه، ۱۴.

^{۲۱} بنگرید به ارداویراف‌نامه.

ادبیات این دوران سرشار از پرداختن به موضوعات زندگی روزمره است و بیشتر آنها ماهیتی جنسیتی دارند، الگوهای رفتاری متفاوتی را برای مردان و زنان توصیه می‌کنند و شامل دستورالعمل‌هایی برای زندگی جنسی افرادند. ارداویراف‌نامه نمونه‌ای از این نوع ادبیات است. ارداویراف‌نامه، که به جهان پس از مرگ می‌پردازد، سرشار از آموزه‌های جنسی و الگوهای رفتار جنسیتی جامعه ساسانی است. مجازات افرادی که برخلاف این الگوها عمل کرده‌اند، پاداش افرادی که موافق عمل کرده‌اند و حتی تجلی کنش نیک و بد افراد ماهیتی جنسیتی دارند. دغدغه زندگی این جهانی، قوانین، محدودیت‌ها و مرزها و تلاش برای به نظم آوردن اجتماع در این متن دینی موج می‌زند. جهان پسین در این متن بازتاب و انعکاسی از زندگی اجتماعی ایران ساسانی است. این کتاب بر قوانین تأکید می‌کند و با به تصویر کشیدن شکنجه‌های غریب و شدید جسمانی می‌کوشد افراد را از تخطی از این الگوها بازدارد. ارداویراف‌نامه پرده از ساختار اجتماعی ایران ساسانی برمی‌دارد؛ ساختاری که در آن، سازمان‌دهی جنسیتی افراد و تعیین قوانین روشن و مشخص برای رفتارهای جنسیتی افراد گوناگون اصلی مهم و بنیادی است.

ارداویراف‌نامه شامل ۱۰۱ فصل است. بررسی محتوای کتاب نشان می‌دهد ارداویراف‌نامه بیش از آنکه افراد را با تشویق به پیروی از قوانین اجتماعی سوق دهد، ماهیتی بازدارنده و زنهاری دارد. پنج فصل اول کتاب روایت ویراف و نحوه انتخاب او از میان هفت مرد برگزیده است. ویراف پس از خوردن مایعی سُکرآور به جهان دیگر سفر می‌کند تا از آن خبر آورد. انگیزه این سفر چنین است: "برای اینکه یک نفر درستکار به نزد اهلوان و دروندان رود و ببیند پاداش اعمال به ایزدان می‌رسد یا به دیوان."^{۲۳۴} ده فصل بعدی روایت دیدن اهلوان (نیکوکاران) و جایگاه برتر آنها در جهان دیگر است. آخرین فصل کتاب به مؤخره و اختتامیه اختصاص دارد. مابقی فصل‌ها، یعنی ۸۵ فصل باقی‌مانده، به توصیف برزخ و دوزخ دروندان (افراد بدکار) و مجازات‌های شدیدی می‌پردازد که با جزئیات کامل ذکر شده‌اند. مجازات‌ها تک‌به‌تک و در فصل‌های جداگانه آمده‌اند. گاه چندین فصل به بحث از یک گناه مشخص اختصاص دارد که این تکرار نشانه اهمیت خاص آن گناه و ماهیت ویرانگر آن از نظر اجتماعی است. "در فصل‌های طولانی سخن از عذاب‌های دوزخی است که بیشتر بیانگر قضاوت خشن بشری است. بیشتر عذاب‌ها شکنجه‌های جسمانی شدید هستند و از دگرآزاری جنسی عاری نمی‌باشند. از مجازات‌های روانی بسیار کم سخن به میان آمده است."^{۲۳۴}

گناهان شمرده شده عمدتاً گناهانی جنسی‌اند و ماهیتی اختصاصی دارند، به این معنی که یا به زنان اختصاص دارند یا به مردان و این امر ناشی از نقش‌ها و وظایف اجتماعی متفاوت زنان و مردان است. از گناهان مشترک میان دو جنس بسیار کم سخن رفته است. گناهان دیگر بیشتر جرایم حرفه‌ای افراد مانند کم‌فروشی و تقلب در معامله یا خیانت در قضاوت و داوری است. این دسته از گناهان عموماً در زمره گناهان مردانه‌اند. جادوگری و افسون از گناهانی‌اند که بیشتر در خصوص زنان صدق می‌کنند. آلوده کردن عناصر مقدسی مانند آب و آتش از دیگر گناهانی‌اند که هم زنان و هم مردان مرتکب آنها می‌شوند.

آشکار است که در ایران ساسانی تقسیم‌بندی نسبتاً دقیقی از نقش‌ها و وظایف زنان و مردان وجود داشته است و انتظارات جنسیتی متفاوتی نیز از این دو گروه جنسی می‌رفته است. مثلاً شیردهی و پرورش و مراقبت از کودکان وظیفه‌ای اساسی برای زنان بود که سرپیچی از آن کیفرهای شدید آخروی را به دنبال داشت. سرپرستی از همسر و به‌ویژه کودکان نیز انتظاری اجتماعی از مردان بود.

در خصوص گناهان، ۳۰ گناه (۳۷٫۹۷٪) از گناهان شمرده شده در ارداویراف‌نامه ریشه در ساختار جنسیتی جامعه ساسانی دارند. ۷۰٪ از گناهان مختص زنان و فقط ۲۶٫۶٪ از گناهان جنسی مردانه تلقی شده‌اند. یگانه گناه مشترک میان مردان و زنان، که به ساختار خانواده برمی‌گردد و ۳٫۳٪ از گناهان ارداویراف‌نامه را شامل می‌شود، آزار والدین است. عمده گناهان زنان روسپی‌گری (روابط جنسی با مردانی جز همسر قانونی زن)، ناترس‌آگاهی (عدم فرمانبرداری از پدر و به‌ویژه شوهر)، سقط جنین، عدم پرورش کودک یا امتناع از شیردهی، زنا (با واژه همخوابگی)، امتناع از همخوابگی و سرپیچی از میل شوهر و سرپیچی از قوانین دوران قاعدگی (دشتان) بود که زنان را منزوی می‌کرد. بیشتر فصل‌های تکراری شامل گناهانی جنسی است که در این میان بر زنا، نافرمانی از شوهر و روسپی‌گری بیش از همه تأکید شده است. عمده جرایم مردان شامل لواط (ارتباط جنسی بین مردان)، زنا و فریفتن زنان شوهردار و عدم سرپرستی فرزندان، به‌ویژه کودکان صغیری است که به سن قانونی نرسیده‌اند.

جالب است که ارداویراف‌نامه متنی دینی است، اما بیشتر دغدغه مضامین اجتماعی دارد و فقط ۳٫۷۹٪

^{۲۳} ارداویراف‌نامه، ۴۵.

^{۲۴} ارداویراف‌نامه، ۱۴.

از مجازات‌هایی که در آن آمده به افرادی برمی‌گردد که به انکار دین و ایزدان پرداخته‌اند. نکته قابل توجه دیگر تجلی کنش نیک و بد است. در جهان دیگر، تجلی اعمال نیک و بد افراد ماهیتی کاملاً جنسیتی دارد. روان نیک و بد افراد به صورت روسپی یا دوشیزه بر فرد تجلی می‌کند. فرد نیک‌رفتار اعمال خود را به صورت "دوشیزه زیبای نیک‌دیدار خوش‌برآمده، یعنی که در راستی زیسته است، فرازپستان، یعنی که او را پستان برجسته است، از دل و جان خواستنی، تنش چنان روشن بود که به دیدار دوست‌داشتنی‌تر یعنی خواستنی‌تر.^{۲۴} زمانی که فرد از او می‌پرسد تو کیستی، پاسخ می‌دهد: "من کنش توام، جوان خوب اندیشه خوب گفتار خوب کردار خوب دین."^{۲۵} در عین حال، "فرد دروند دین و کنش خویش را می‌بیند به صورت زن روسپی برهنه پوسیده آلوده که زانو در پیش و مقعد در پس دارد."^{۲۶} در اینجا، دوشیزگی نمود پاکی و خلوص است؛ دوشیزه‌ای با پستان برجسته که در واقع ایده‌آل عصر ساسانی است. نقطه مقابل آن فاحشگی و روسپی‌گری است که در متون دینی و حقوقی این عصر نیز بدان پرداخته و تقبیح شده است. روسپی‌گری نماد آرایش و آلودگی و تباهی است. از همین عبارت برمی‌آید که برهنگی با انگیزه جنسی نیز مذموم و نکوهیده است.

می‌بینیم که ارداویراف‌نامه با افراد بزرگسال و بالغ اجتماع ساسانی، به‌ویژه زنان، سخن می‌گوید. با این حال، هرچند یک فصل کامل (فصل سیزدهم) در توصیف روان اهلوان به ستایش زنان اختصاص دارد، دیگر فصل‌ها شرح و توصیف جایگاه مردان اهلوان است.^{۲۷} "و دیدم روان زنان با بسیار اندیشه نیک، با بسیار گفتار نیک و با بسیار کردار نیک که شوهر خود را چون سالار دوست دارند در جامه‌ای زینت یافته از زر. [. . .] پرسیدم این روان‌ها کدام‌اند؟ سروش اهلوان و آذر ایزد گفتند: اینها روان زنانی هستند که در گیتی آب را خشنود کرده‌اند، آتش را خشنود کرده‌اند، زمین، گیاه، گاو، گوسفند و همه آفریده‌های خوب دیگر او و فرد را خشنود کرده‌اند [. . .] و آنها خشنودی و یگانگی و ترس آگاهی (احترام) و فرمانبرداری شوهر و سالار خویش را انجام دادند و بر دین مزدیستان بی‌گمان بودند."^{۲۸} چنان که از محتوای این فصل استنباط می‌شود، این فصل بازگوی انتظاراتی اجتماعی است که از زنان می‌رود: ترس آگاهی و فرمانبرداری از شوهر و پذیرفتن سالاری او. در نمونه دیگری در متن پهلوی خسرو و ریدگ، که احتمالاً به زمان خسرو دوم برمی‌گردد، جوانی با نام خوش‌آواز خسرو را از کیفیت بهترین

چیزها باخبر می‌سازد و زنان نیز در میان این 'چیزها' برشمرده شده‌اند. پس از توصیف بهترین زنان از نظر زیبایی و اندام، نکته مهم درباره زنان برتر این است که "هرگز گستاخ سخن نراند."^{۲۸}

در واقع، بیشتر فصل‌ها و بخش‌های ارداویراف‌نامه ماهیتی اجتماعی دارند و سراسر بر ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی تأکید می‌گذارند و روان‌های نیکوکار (اهلوان) در واقع افرادی‌اند که کاملاً از هنجارهای اجتماعی تبعیت کرده‌اند. این افراد بیش از آنکه مراسم دینی و مذهبی را به جای آورده باشند، به ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی جامعه ساسانی پایبند بوده‌اند. در ارداویراف‌نامه، بارها از واژه قانون یا خلاف قانون در ذکر گناهان و مجازات‌ها یاد شده است. در اینجا، قانون مفهومی کاملاً اجتماعی و این جهانی دارد و به شئون زندگی ایران ساسانی بازمی‌گردد. مثلاً در فصل ۲۰ چنین آمده است: "و دیدم روان زنی که ریم و پلیدی مردمان را تشت‌تشت به خورد او می‌دادند. سروش اهلوان و آذر ایزد گفتند: این روان آن زن دروند است که دشتان (حیض) پرهیز نکرد و مطابق قانون رفتار نکرد و به سوی آب و آتش رفت."^{۲۹} قانون در اینجا ممکن است مفهومی حقوقی نیز داشته باشد، یعنی احتمالاً در قوانین حقوقی آن دوران کیفرها و مجازات‌هایی برای گناهانی چون آلوده‌کردن عناصر مقدس پیش‌بینی شده بود.

ماهیت جنسی مجازات‌ها و پاداش‌ها مقوله دیگری است که در ارداویراف‌نامه به آن پرداخته شده است. چنان که ذکر شد، روان اهلوان (نیکوکاران) به‌صورت دوشیزه‌ای زیباپیکر و کنش دروندان به‌صورت روسپی برهنه‌ای بر آنها متجلی می‌شود. بیشتر مجازات‌ها بر اندام‌های جنسی اعمال می‌شوند، به‌ویژه اندامی که فرد گناهکار عمل زشت خود را با آن انجام داده است. گناهانی که مشمول اعمال مجازات بر اندام‌های جنسی می‌شوند معمولاً گناهانی جنسیتی مانند روسپی‌گری، زنا و لواط‌اند. برای نمونه، در فصل ۱۹ درباره روابط جنسی میان دو مرد چنین آمده است: "و دیدم روان مردی که ماری همانند تیری در نشیمن آن روان می‌شد

^{۲۴} ارداویراف‌نامه، ۵۲.

^{۲۵} ارداویراف‌نامه، ۵۱.

^{۲۶} ارداویراف‌نامه، ۶۰.

^{۲۷} ارداویراف‌نامه، ۵۵.

^{۲۸} آرتور کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی

(تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷)، ۴۹۶.

^{۲۹} ارداویراف‌نامه، ۶۶.

و از دهان او بیرون می‌آمد. سروش اهل و آذر ایزد گفتند: این روان آن مرد دروندی است که در گیتی لواط کرد و مردی بر خویشتن هشت.^{۳۰} یا "مرد دروندی که استمنا می‌کرد و منی را در دهان و گوش او می‌ریختند به جرم زنا و فریفتن زن کسان در گیتی.^{۳۱} یا در فصل ۲۲ از مردی سخن رفته است که ریم و پلیدی و دشتان زنان در دهان او می‌ریختند به جرم آنکه در زمان دشتان با همسر خود خوابید.

پستان از اندام‌هایی است که ماهیتی جنسی دارد و در روابط جنسی از آن کامجویی می‌شود، اما بیشتر از آن جوانان عضو زنا نه برای پرورش کودک یاد شده است. در مقام مجازات، نمونه‌هایی از خیانت به شوهر با شکنجه پستان همراه شده است. در فصل ۲۴ چنین آمده است: "و دیدم روان زنی که با پستان به دوزخ آویخته بود و سروش اهل و آذر ایزد گفتند این روان آن زن دروند است که در گیتی شوی خویش هشت و تن به دیگر مردان داد و روسپی‌گری کرد.^{۳۲} یا "زنی که سینه و پستان خود را با شانه آهنی می‌برید"^{۳۳} یا "زنانی که نطفه دیوان و بدبویی و ریمنی در دهان و بینی آنها فرو می‌رفت به جرم پیمان‌شکنی و خیانت به همسر.^{۳۴} در فصل‌های ۹۴ و ۹۵ نیز آمده است زنانی که از شیردادن یا پرورش کودک خود امتناع ورزیده‌اند نیز معمولاً با پستان خود مجازات می‌شوند.

در سراسر ارداویراف‌نامه زنان به عللی مانند نافرمانی، سرپیچی یا خیانت به شوی و سالار خویش یا استنکاف از انجام وظایف مادری یا زناشویی مجازات می‌شوند، در حالی که هیچ‌گاه از مردانی که به علت ستم بر زنان مجازات شوند سخن به میان نمی‌آید. ایده برتری مردان در اجتماع ساسانی در برخی از نقل قول‌های ارداویراف‌نامه دیده می‌شود. در فصل ۶۸ چنین آمده است: "آن زن به آن مرد (همسرش) گفت که در میان زندگان همه تن تو بر من سالار و پادشا (مسلط) بود و تن و جان و روان من از آن تو بود و خوراک و نگاهداری و پوشش من از تو بود."^{۳۵} در واقع، از انواع گناهان و مجازات‌های ذکر شده در این متن می‌شود به ساختار اجتماعی جامعه ساسانی و انفعال اجتماعی زنان

پی برد. عدم پرداختن به حرفه و پیشه - هرگاه از شغل و حرفه‌ای مانند کشاورزی، صنعتگری یا جنگاوری یاد می‌شود به مردان اشاره دارد - و تأکید مکرر بر متابعت و فرمانبرداری از مردان در ارداویراف‌نامه بارها آمده است.

از سوی دیگر، تمام شخصیت‌های برتر و نیکویی که در ارداویراف‌نامه از آنها نام برده شده است مردند. در فصل ۱۱ چنین آمده است: "و دیدم امشاسپندان را و دیدم فروهر گیومرت و زردشت و کی‌ویشناسب و فروشتر و جاماسب و دیگر انجام‌دهندگان و پیشوایان دین را."^{۳۶} از این عبارت استنباط می‌شود که بزرگان دین بهی زردشتی مانند زردشت و کی‌ویشناسب و حتی عمل‌کنندگان و پیشوایان دینی همه مردند. این الگوی جنسیتی در اوستا نیز مشاهده می‌شود، چنان که در آبان‌یشت گاه‌به‌گاه از مردان یاد شده است، در حالی که از هیچ بانویی یاد نمی‌شود.

با توجه به اعمال توصیف‌شده در ارداویراف‌نامه و واژگان دقیقی که هر کنش جنسی را به دقت تعریف و از دیگر رفتارها متمایز می‌کند، به نظر می‌رسد جنسیت و زندگی جنسی افراد جدا موضوعی اجتماعی بوده و نظام جنسیت سازمان‌یافته‌ای رفتارهای جنسی و الگوهای رفتاری گروه‌های جنسیتی متفاوت را اداره می‌کرده است. این نظام جنسیت از طریق قوانین حقوقی و باید و نبایدهای دینی نهادینه شده و رفتار افراد و گروه‌های متفاوت جامعه نیز از همین طریق کنترل می‌شده است.

در ایران ساسانی، واژگانی مانند لواط، زنا، همخوابگی، روسپی‌گری و شهوت معانی دقیق دارند و حدود و مرزهای رفتار جنسی شایست و ناشایست را مشخص می‌کنند. زنا به معنی رابطه جنسی زنان شوهردار با دیگر مردان از گناهانی است که بارها در فصول گوناگون بدان پرداخته شده است. زنان به سبب پیمان‌شکنی و خیانت به شوهر سرزنش و مردانی که مبادرت به فریفتن زن کسان دیگر می‌کنند مستحق بدترین مجازات‌ها، از جمله همبسترشدن با دیوان یا ریختن منی در دهان، دانسته شده‌اند. به نظر می‌رسد زنا از آن جهت که ویرانی ساختار خانواده و تولد فرزندان نامشروع و غیر قانونی را به دنبال داشته است بسیار تقبیح می‌شده است. از سوی دیگر، بدن زنان موجودیتی انباشته از نیروی جنسی دانسته می‌شد که باید همواره از سوی مردان کنترل می‌شد. بحث 'سالاری' یکی از مباحث قانونی و حقوقی این دوران، علاوه بر سرپرستی زنان به کنترل جنسیت

^{۳۰} ارداویراف‌نامه، ۶۵.

^{۳۱} ارداویراف‌نامه، ۹۱.

^{۳۲} ارداویراف‌نامه، ۶۷.

^{۳۳} ارداویراف‌نامه، ۱۱.

^{۳۴} ارداویراف‌نامه، ۸۵.

^{۳۵} ارداویراف‌نامه، ۸۴.

^{۳۶} ارداویراف‌نامه، ۵۷.

زنان از طریق ازدواج‌های قانونی نیز راجع است. ایده کنترل زنانگی و جنسیت زنانه به صورتی نمادین در یافته‌های فرهنگی این دوران نمود یافته است. در این دوران، زنان به ندرت مستقل ظاهر می‌شوند و معمولاً در کنار مردان نشان داده می‌شوند. نقش برجسته‌های بهرام دوم از آن جمله‌اند که ملکه در کنار بهرام است یا بهرام دست او را گرفته است. این وضعیت در تصویر دشمنان مغلوب نیز تکرار می‌شود و احتمالاً معنی یکسانی (فرمانبرداری) دارد. گاه نیز ملکه انگشت خود را به علامت متابعت بالا برده است. نمونه دیگر در تصویر بهرام پنجم دیده می‌شود که شاه بر تختی لمبده و یک پای خود را بر بدن ملکه نهاده است.

بررسی تطبیقی متون ایران پیش از اسلام با ادبیات غنایی ایران پس از اسلام

از ایران پیش از اسلام تقریباً هیچ متنی با مضمون عاشقانه برجای نمانده است. بیشتر متون ساسانی باقی‌مانده متونی قضایی، حقوقی یا دینی‌اند. گاه نشانه‌هایی از مضامین ازدواج و زناشویی یا روابط خارج از زناشویی - اگر بشود آنها را به نحوی با مفهوم عشق مرتبط دانست - در این دست متون انعکاس یافته‌اند. یکی از بهترین نمونه‌ها که به تفصیل از آن یاد کردیم ارداویراف‌نامه است. حال برای روشن شدن بیشتر موضوع آن را با ادبیات عاشقانه ایران پس از اسلام مقایسه می‌کنیم. خسرو و شیرین حکیم نظامی گنجوی (۵۳۶-۶۰۶ ق/۱۱۴۱-۱۲۰۹) یکی از بهترین نمونه‌های منظومه‌های عاشقانه است. زمان رویداد این داستان عاشقانه به دوران خسرو دوم یا همان خسرو پرویز، شاهنشاه ساسانی، برمی‌گردد و از این رو با این بحث تناسب دارد. با این همه، در دوران ساسانی هیچ ردپایی از این ماجرای عاشقانه به چشم نمی‌خورد. فقط برخی پژوهشگران بر این باورند کاخی که در کاوش‌های باستان‌شناختی در قصر شیرین کشف شد، همان است که خسرو برای شیرین ساخته است.^{۳۷}

چنان که دیدیم، زن در ارداویراف‌نامه منحصرأً با کالبدی مادی تصویر می‌شود که در تملک همسر قانونی خویش است و باید با وی همبستر شده، خواسته‌های او را به جای آورد و در صورت سرپیچی، بدن زن متحمل شکنجه‌های دردناکی می‌شود. این تصویر بسیار دور از تصویر عاشقانه‌ای است که مثلاً در خسرو و شیرین به دست داده

^{۳۷} جرجینا هرمان، تجدید حیات هنر و تمدن در ایران باستان، ترجمه مهرداد وحدتی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳).

می‌شود و بر رابطه‌ای دوطرفه دلالت می‌کند که در آن، زن فقط کالبدی مادی نیست، بلکه انسان است؛ انسانی که تجسم مادی تمام زیبایی‌هاست و این زیبایی او را به 'معشوق' تبدیل می‌کند: معشوقی که عاشق برای وصالش باید مسیری را بپیماید که عموماً با دشواری همراه است. در منظومه خسرو و شیرین، در ابتدا شاپور، احتمالاً شاپور دوم، در عالم رویا صفت حسن شیرین را بر خسرو آشکار می‌کند. خسرو دلداۀ شیرین می‌شود و این سرآغاز داستان عاشقانه‌ای است که خسرو را در طلب شیرین به ارمن یا ارمنستان می‌کشاند. در این داستان، که مبتنی بر احساسات عاشقانه و اشتیاق است، رابطه‌ای دوسویه میان مرد دلداه و زن دلدار برقرار می‌شود و زن در این رابطه کنشگر و تاثیرگذار است.

در متون ساسانی، از جمله ارداویراف‌نامه، مفهوم عشق از اساس مفهومی ناآشناست. حتی آنجا که پای روابط زناشویی به میان می‌آید، صحبت از برآورده شدن میل مرد است، نه برقراری رابطه‌ای از سر عشق. در ضمن، رابطه خارج از چارچوب ازدواج گناه‌آلود دانسته می‌شود. در این متون، همخوابگی ماهیتی شخصی دارد، اما از نظر تولید مثل برای بقای جامعه ضروری است. همچنین، رابطه زناشویی رابطه‌ای یک‌سویه و بنا بر خواست مرد تعریف می‌شود که در آن زن تمکین می‌کند و هدف عموماً فرزندآوری است. ارداویراف‌نامه نگاهی خشن و بازخواست‌کننده به رابطه خصوصی دارد، نگاهی که دقیقاً با قوانین زندگی عصر ساسانی همخوان و همراه است. برخلاف ارداویراف‌نامه، خسرو و شیرین و منظومه‌های عاشقانه‌ای ازین دست عموماً فارغ از دغدغه قوانین زندگی واقعی و در سطحی ورای زمان و مکان واقعی اتفاق می‌افتند و بیان تجربه‌ای عاشقانه و رخدادی احساسی میان زن و مردند. رخداد عاشقانه معمولاً بنا بر سنت ادبیات غنایی پایانی تراژیک و دردناک دارد و مثلاً پس از مرگ خسرو، شیرین نیز در دخمۀ خسرو به تلخی جان می‌دهد. این امر همبستگی هستی عاشق و معشوق را به تصویر می‌کشد، در حالی که در اداویراف‌نامه و متون مشابه هدف تذکر واقعیتی قانون‌مند، یعنی زناشویی، است که افراد ملزم به زندگی در چارچوب آن‌اند و جایی برای بروز احساسات عاشقانه نمی‌ماند.

با این همه، چنین به نظر می‌رسد که برخی مضامین عاشقانه از ادبیات ایران پیش از اسلام به ادبیات غنایی ایران راه یافته‌اند. ویس و رامین یا خسرو و شیرین آشکارا به برخی شخصیت‌های واقعی ایران باستان اشاره دارند. گویا هرچند در آن



جام نقره با طلاکاری، عصر ساسانیان، قرن ششم تا هفتم میلادی، موزه اسمیتسونیان.

زمان عشق در زندگی روزانه مردم عادی، به ویژه زنان، جایگاهی نداشت، طبقات بالای اجتماع و درباریان با آن ناآشنا نبودند. تعدادی از جام‌های زرین و سیمین ساسانی نیز منقوش به تصویر زنان نیمه‌برهنه‌ای در حال طنز و عشوگری، عموماً در حال نواختن آلات موسیقی یا رقص‌اند. در پاره‌ای متون، مانند خسرو و ریدگ (خسرو و غلامش)، که باز به احتمال به عصر خسرو دوم برمی‌گردد، خسرو از جوانی با نام خوش‌آواز دربارهٔ بهترین و زیباترین زنان برای عشق‌ورزی می‌پرسد و خوش‌آواز پاسخی به تفصیل می‌آورد. متن فوق از معدود متونی است که به توصیف زیبایی زنان می‌پردازد و احتمالاً ادبیات کلاسیک ایران را تحت تاثیر قرار داده است. به احتمال زیاد، هنر فلزکاری ساسانی با تصویرگری لطیف زنان به منزلهٔ موجوداتی زیبا و خواستنی و متونی همچون خسرو و ریدگ در خلق تصاویر عاشقانه ادبیات ایران پس از اسلام بی‌تاثیر نبوده‌اند. در این میان، تعداد آثار راجع به زمان خسرو دوم نظرگیر است. نمونهٔ دیگر نقش‌برجستهٔ خسرو دوم در تاق بستان است که زنان نوازنده و خنیاگری را نشان می‌دهد که خسرو را در شکار همراهی می‌کنند. به نظر می‌رسد در عهد خسرو دوم توجه خاصی به ادبیات و موسیقی و عشق و دلدادگی در هنر شد، به گونه‌ای که خود او در ادبیات پس از اسلام به یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های منظومه‌های عاشقانه بدل می‌شود. نمونهٔ دیگر بهرام گور یا بهرام پنجم، شاهنشاه ساسانی، است که ماجراهای عاشقانه او و زنی با نام آزاده به ادبیات کلاسیک ایران راه یافت.

جمع‌بندی

جامعهٔ ساسانی نظامی شاهنشاهی با ساختار سیاسی اجتماعی بسیار پیچیده‌ای بود. در این ساختار، خانوادهٔ پدرتبار مبنای قوانین اجتماعی، حقوقی و دینی بود و واحد اساسی اجتماع به شمار می‌رفت. این واحد اجتماعی بر مبنای ازدواج‌هایی قانونی شکل می‌گرفت که بیش از هر چیز دوام خانواده را تضمین می‌کردند. چنین پنداشته می‌شد که روابط جنسی آزاد یا روابط منحصر به میل و علاقهٔ زن و مرد بنیاد این نهاد اجتماعی را با خطر مواجه می‌سازد و با نهی روبه‌رو می‌شد. مثلاً یکی از خواست‌های جنبش مزدک آزادی چنین روابطی بود که با خشونت از سوی ساسانیان سرکوب شد.

به نظر می‌رسد در ایران ساسانی دو اصل اساسی روابط جنسی را سازمان می‌داد: زایش و لذت. در بیشتر منابع،

زایش هدف اصلی رابطهٔ جنسی و مایه اندوختن کار نیک بسیار دانسته شده است. در اوستا، بسیاری از شاهان و قهرمانان با قربانی به درگاه ایزدان آرزوی فرزندان پل و نامور می‌کنند. بنابراین، در عهد ساسانیان، ازدواج برای مردم عادی وظیفه‌ای مقدس بود و برای بقای خاندان و ادامهٔ نسل ضروری تلقی می‌شد. ازدواج بر مبنای توافق با سرپرست دختر صورت می‌گرفت و بیش از هر چیز تناسب طبقاتی و مصلحت خانواده در نظر گرفته می‌شد. در ایران ساسانی، ازدواج عاشقانه مفهومی نداشت و عشق به بقای دودمان و روشن نگه داشتن آتش خانواده در صدر قرار می‌گرفت.

لذت و کامجویی جنسی مفهومی متفاوت با عشق دارد و چه بسا تجربه‌ای یک‌سویه باشد. لذت پدیده‌ای است که بدان اشارات چندی در متون دینی و حقوقی شده است. تجربهٔ لذت جنسی خارج از چارچوب ازدواج بسیار نکوهیده شده و متخلفان به عذاب‌های شدید دوزخی وعده داده شده‌اند. با این همه، هم در کامجویی و هم در تولید مثل، زن ابزار رابطه‌ای یک‌سویه است. در طبقات برتر، علاوه بر ازدواج‌های سلطنتی که بنا بر مصالح خانواده سلطنتی و سیاسی صورت می‌گرفت، اصل راهنمای دیگر در روابط جنسی لذت بود. در ایران باستان، کامجویی از زنان مشروع شمرده می‌شد و زنان موظف به برآوردن امیال جنسی همسران خود بودند.

عشق در ادبیات ایران پس از اسلام رابطه‌ای مبتنی بر دلدادگی، شوریدگی و فراغت از جهان است. عشق شورانگیزی که منظومه‌های عاشقانه ادبیات غنایی ایران را رقم می‌زند، در ایران ساسانی، حداقل در سطح زندگی مردم عادی، ناشناخته بود. روابط عاطفی و عاشقانه‌ای که در ادبیات ایران می‌شناسیم، روابطی بر مبنای میل و محبت شدید و دو طرفه است. در جامعه‌ای که زنان ابزار امر جنسی باشند، چگونه می‌شود از عشق سخن راند؟ هر چند داستان برخی منظومه‌های عاشقانه در ایران پیش از اسلام واقع می‌شود و شاید برخی از این روایت‌ها به واقع ریشه در ایران قبل از اسلام داشته باشند، تاکنون متن 'عاشقانه‌ای' از ایران باستان شناسایی نشده است و در متون این دوره عشق و دلدادگی مغفول است. شاید می‌باید ریشه‌های ادبیات عاشقانهٔ پس از اسلام ایران را در هنر، ادبیات و موسیقی ایران پیش از اسلام، به ویژه دوران ساسانی، جست‌وجو کرد که منحصرأ در خدمت طبقات برتر جامعه بود. خلق مضامین عاشقانه، مخصوصاً ارائهٔ تصویری لطیف از زن در هنرهای تصویری این دوران، شاید آغاز ادبیات غنایی ایران باشد.

THE FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

The Foundation for Iranian Studies (FIS), an independent not-for-profit institution under Section 501 (c) (3) of the Internal Revenue Code, was established in 1981 as an educational and research center dedicated to the preservation, study, and transmission of Iran's cultural heritage. The Foundation supports research and publications in the field of Iranian Studies and serves as an information center for all who seek to understand Persian history and culture. The Foundation's publications and activities include:

Iran Nameh: A Persian Quarterly of Iranian Studies
(published since 1982) <http://irannameh.org>

The Oral History Collection

An archive containing approximately 1200 hours of interviews with more than 200 prominent political personalities.

Dissertation Award

Awarded since 1984 to the best PhD dissertation in the field of Iranian Studies.

Women's Center

Promotes women's studies and women's human rights in the context of Iranian contemporary history and politics.

Economic and Social Development Series

Documents and publishes the experiences of Iranians directly involved in the planning and administration of Iran's socioeconomic development in both the public and private sectors.

The Annual Noruz Lecture

Held since 1992 in cooperation with the George Washington University, it features a lecture by a distinguished scholar of Iranian Studies.

Institutional Collaboration

Cooperates with academic institutions to bring the best of Iranian culture to Americans, Canadians, and Iranians in North America and beyond.



بنیاد مطالعات ایران
Foundation for Iranian Studies

Queries about The Foundation for Iranian Studies should be addressed to fis@fis-iran.org or to

4343 Montgomery Avenue, Bethesda MD 20814 USA

Tel: 1-301-657-1990; Fax: 1-301-657-1983

<http://fis-iran.org/en/irannameh>

در کتاب شاهدبازی اشاره کرده بودم که "عشق مرد به مرد در ایران باستان سابقه نداشته است."^۱ مراد من شاهدبازی به آن مفهومی بود که در ادبیات فارسی مطرح شده و 'شاهد' قابلیت تأویل عرفانی و روحانی یافته است و ارتباط با او در ساحت عشق پاک توجیه شده است. به قول حافظ:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد
بنده طلعت او^۲ باش که آنی دارد^۳

به قول نولدکه، شاهدبازی هنوز در نزد اهل ذوق 'هوس شریفی' محسوب نمی شده است، وگرنه غلامبارگی در همه تمدن‌های کهن کم‌وبیش وجود داشت و در آثار معدودی که از قبل از اسلام باقی مانده و عمدتاً جنبه مذهبی دارد، بدان اشاره شده است.^۴ در عین حال، این امر هم ظاهراً بسیار محدود بوده و هم زشت شمرده می شده است، به سه دلیل:

۱. لواط را از گناهانی می دانستند که با توبه سترده نمی شده است.

۲. مجازات لواط مرگ و دوزخ بوده است.

۳. در کتبی که آینده مصیبت‌بار ایران را پیش‌بینی کرده‌اند، آمده است که یکی از بلاها رواج لواط است.

اینک چندین شاهد برای تأیید مطالب فوق از کتب ایران باستان ذکر می‌کنم. در کتاب وندیداد (یعنی

اسیروس شمیسا، شاهدبازی در ادبیات فارسی (تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۸۱)، ۱۴.

۱. در چاپ قزوینی آن آمده است که شاید مرجح باشد، زیرا بین دو آن جناس تام است.

۲. شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، تصحیح پرویز ناتل خانلری (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲)، غزل ۱۲۱.

۳. نولدکه در حماسه ملی ایران در باب دقیقی، که به دست غلام ترکی کشته شد، می‌نویسد: "این شاعر نیز گرفتار فساد اخلاقی

بوده است که پیش از او در ایران رواج داشته و مخصوصاً در نزد اهل ذوق، هوس شریفی به‌شمار می‌رفته است." بنگرید به تنودور

نولدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی (چاپ ۴؛ تهران: جامی [سپهر، ۱۳۶۹])، ۴۶.

غلامبارگی در ایران باستان

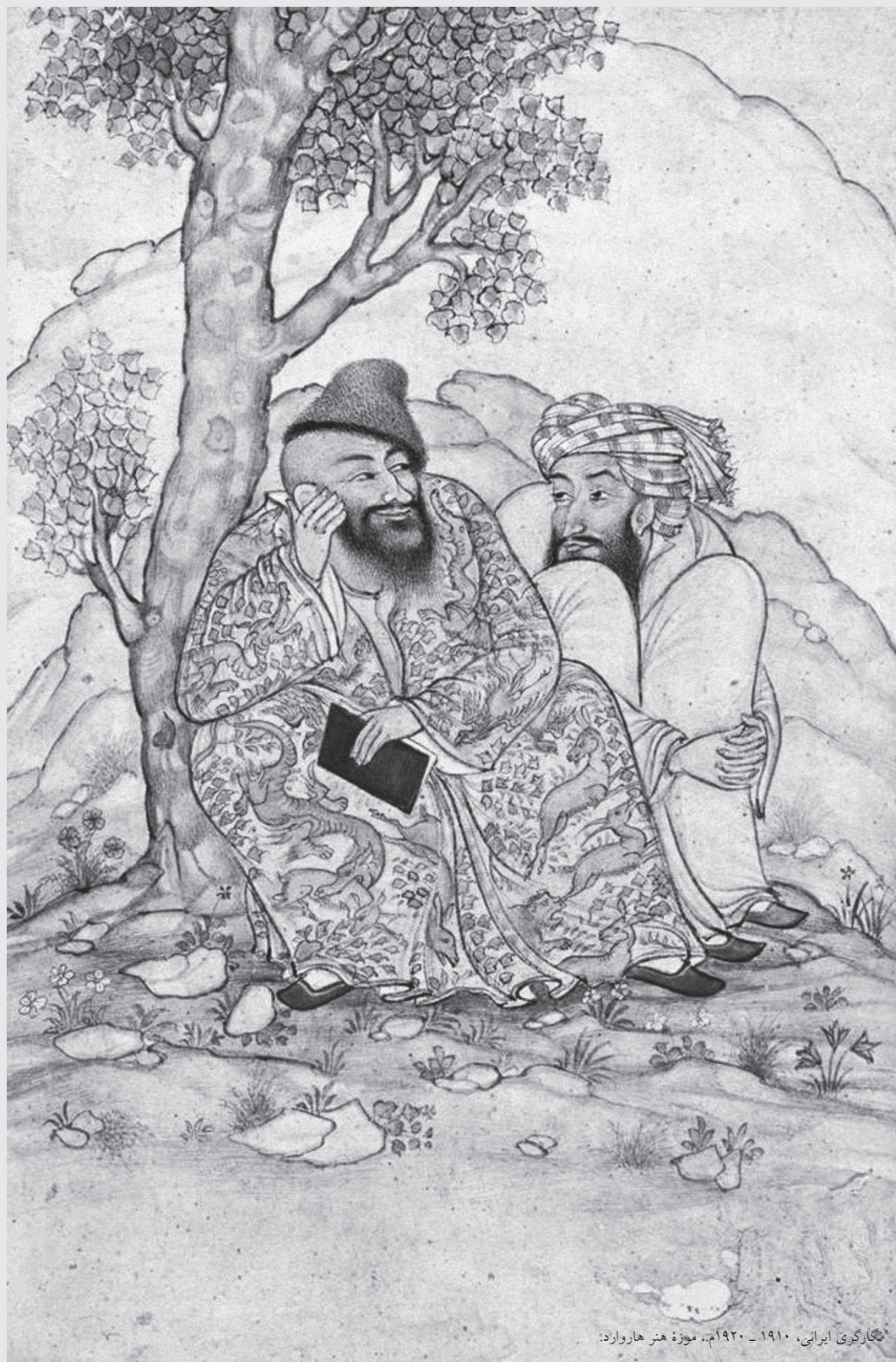
سیروس شمیسا

استادتمام بازنشسته دانشگاه علامه طباطبایی

Sirus Shamisa

سیروس شمیسا (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، ۱۳۵۷) استادتمام بازنشسته دانشگاه علامه طباطبایی با رتبه ۳۰ است که اکنون در دوره تحصیلات تکمیلی دانشگاه آزاد اسلامی تدریس می‌کند. برخی از آثارش عبارت‌اند از فرهنگ تلمیحات، فرهنگ اشارات، سبک‌شناسی، انواع ادبی، نقد ادبی، مکتب‌های ادبی، بیان، معانی، نگاهی به سپهری، نگاهی به فروغ، داستان یک روح (متن و شرح بوف کور)، راهنمای ادبیات معاصر، مولانا و چند داستان مثنوی، عروض و قافیه، بدیع.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/164-167



نگارگری ایرانی، ۱۹۱۰ - ۱۹۲۰ م.، موزه هنر هاروارد.

کتاب ضد دیو) که جنبه فقهی دارد و مشتمل بر فتاوی و آرای مغان زردشتی است که به اوستا ملحق کرده‌اند، در فرگرد هشتم، شماره ۳۲، در جواب سؤالاتی چون این که "دیو کیست و دیوپرست کیست؟" آمده است: "اهوره مزدا پاسخ داد مردی که با مردی کون‌مرزی کند یا مردی که بگذارد مردی با او کون‌مرزی کند دیو است. اوست که دیوپرست است... اوست که پیش از مرگ همسان دیو است و پس از مرگ یکی از دیوان ناپیدا شود. چنین است مردی که با مردی کون‌مرزی کند یا مردی که بگذارد مردی با او کون‌مرزی کند."^۵ مجازات چنین کسی مرگ بوده است و با این کشتن گناهی بزرگ جبران می‌شده است.^۶

'کون‌مرز' در پهلوی علاوه بر معنای فاعلی معنای مصدری دارد و لذا افزودن یای مصدری (کون‌مرزی)، که برخی از مترجمان آورده‌اند، لازم نیست. در فرهنگ پهلوی مک‌کنزی آمده است: *kūn-marz: sodomite, sodomy* یعنی لواط‌کننده و لواط.^۷ 'مرزیدن' در پهلوی به معنی مجامعت است. در فرهنگ‌های فارسی، مثلاً برهان قاطع، 'مرز' هم به معنی مقعد و هم عمل مباشرت آمده است. اما در مورد *sodomy* (لواط) که در زبان‌های غربی مرسوم است، باید دانست که برگرفته از نام شهر باستانی 'سُدوم' در فلسطین است که بنا به نقل تورات مرکز لواط بود. داستان پیامبرشان لوط معروف است که چون فرشتگان به منزلش پناه بردند، مردم اصرار داشتند که با آنان لواط کنند. لوط حاضر شد دو دختر خود را در اختیار مردم قرار دهد، اما مردم آن مردان مهمان (فرشتگان) را می‌خواستند. این ماجرا در دنیای باستان به حدی معروف بود که اصطلاح لاتینی *peccatum sodomiticum* به معنی 'گناه سدوم' رواج یافت. در کتاب‌های ریشه‌شناسی (ایتمولوژی) گفته‌اند که دشنام *sod* هم خلاصه *sodomite* به معنی 'بچه‌باز' است.^۸

معادل اوستایی کون‌مرز *narō-vaepaya* است، به معنی لواط و لواط‌کننده. *narō* همان *nr* و *vaepaya*

به معنی لواط‌کننده است. به لواط‌دهنده *vipta* گفته می‌شد. در اوستا، منشاء کون‌مرز اهریمن است. در فرگرد اول و نندیداد، که در آن از آفرینش سرزمین‌ها سخن می‌رود، در بند ۱۲ آمده است: "نهمین سرزمین و کشور نیکی که من - اهوره مزدا - آفریدم، 'خُنْت' در گرگان بود. پس آن‌گاه اهریمن همه تن مرگ بیامد و به پتیارگی گناه نابخشودنی کون‌مرزی را بیافرید."^۹

اما چرا این گناه بزرگ نابخشودنی به اهریمن منسوب است؟ در داستان تهمورث و جمشید در روایات داراب هر مزدیار آمده است که سرورش به جمشید می‌گوید برای آن که تهمورث را، که اهریمن در شکم خود پنهانش کرده است، نجات بدهی باید از محلی که مورد علاقه اهریمن است، استفاده کنی و آن لواط است.^{۱۰} جمشید در ضمن ستایش از اهریمن به او پیشنهاد لواط می‌دهد. وقتی که اهریمن خم می‌شود تا جمشید با او لواط کند، جمشید از پس او تهمورث را بیرون می‌کشد.^{۱۱}

از این داستان برمی‌آید که لواط‌دهنده اهریمن یا دیو است و لذا لواط‌دهنده تقبیح شده است. اصل این مطلب به مینوی خرد برمی‌گردد که در آنجا دانا از مینوی خرد می‌پرسد چگونه دیوان و زیانکاران به وجود آمدند و مینوی خرد پاسخ می‌دهد که اهریمن این دیوان و زیانکاران و اساساً فرزندان خود را از لواط آفرید.

در شایست ناشایست (یعنی حلال و حرام)، از کتب فقهی یا 'توضیح المسائل' زردشتیان که در عصر ساسانیان و احتمالاً بعد از عهد انوشیروان تدوین شده است، می‌خوانیم: "[در] جایی [از اوستا]^{۱۲} پیدا [است] که آن کس را که تخمه‌اش از دیوان [باشد]، آن که غلامبارگی^{۱۳} کند و آن کس که دین اهلموگی (بدعت) گیرد (اختیار کند) هیچ [یک از این] سه را مرده باز نیاریند... آن کس که غلامبارگی کند پس روانش دیو شود."^{۱۴}

علاوه بر تأکید بر این که روان غلامباره دیو می‌شود،

^۵ اوستا، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه (تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۷۰)، ۷۵۱-۷۵۲.

^۶ اوستا، ۷۵۲.

^۷ D. N. Mackenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

^۸ John Ayto, *Word Origins: The Hidden Histories of English words from A to Z* (London: A & C Black, 2005).

^۹ اوستا، ۶۶۱.

^{۱۰} این کتاب که در دو جلد در ۱۹۲۲ در بمبئی چاپ شده است، مشتمل

بر سؤالات پارسیان هند در قرون هشتم و نهم و دهم هجری از موبدان یزد و کرمان و پاسخ این موبدان است.

^{۱۱} نندیداد، ترجمه هاشم رضی (تهران: انتشارات بهجت، ۱۳۸۵)، جلد ۱، ۱۹۳.

^{۱۲} ظاهراً مراد نندیداد است.

^{۱۳} در متن پهلوی همین لغت کون‌مرز آمده است:

Öy kē kūn marz kunēd

^{۱۴} شایست ناشایست، ترجمه کتابیون مزداپور (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹)، ۲۲۸.



نباشد، خواسته جهان گرد کنند و در زیرزمین نهان کنند و به سبب گناهکاری، لواط و دشتان مرزی (نزدیکی در حالت ناپاکی زنانه) بسیار کنند و بسیار شهوت زشت ورزند.^{۱۷} در متن پهلوی همین کون مرز آمده است: *ūd druwandīh rāy kūn-marz... kunēnd*

صادق هدایت درباره غلامبارگی این چنین ترجمه کرده است: "و بسا نابکاری‌ها چون غلام‌بارگی و نزدیکی با زنان بی‌نماز کنند.^{۱۸} و سپس شبیه به آن را از بحارالانوار مجلسی آورده است که "رسول خدا (ص) فرمود: که حال شما چگونه می‌باشد در وقتی که زنان شما ضایع و فاسد یعنی زناکار و جوانان شما فاسق یعنی لواط‌کننده شوند و به معروف امر نکنید و از منکر نهی ننمایید."^{۱۹}

با این مجازات‌ها و نگرش منفی باید گفت که غلامبارگی در ایران باستان رواج و شیوعی نداشته است و به همین علت است که گویا گزنفون حیرت کرده است که ایرانیان برخلاف یونانیان به زنان عشق می‌ورزند، نه به مردان.

تأکید شده است که جایگاه غلامباره در آن جهان در دوزخ است. در ارداویراف‌نامه، که در آن مناظر و حوادثی از بهشت و دوزخ گزارش می‌شود، از جمله شرح مشاهده غلامباره‌ای آمده است که در دوزخ مجازات می‌شود: "جایی فراز آدم و روان مردی را دیدم که روان [ش] را گویی ماری ستون آسا به نشیمن فرو شد و به دهان بیرون بیامد. . . از سروش پرهیزگار و ایزد آذر پرسیدم که این تن چه گناه کرد که روان چنان گران پادافره برد؟. . . گویند که این روان آن مرد دروند است که به گیتی کون مرزی کرد و مرد بر خویشتن هشت."^{۱۵}

در زند بهمن یسن که مشتمل بر پیشگویی بلایا و مصیبت‌هایی است که در پایان هزاره زردشت بر سر ایران می‌آید، از لواط سخن می‌گوید که مهاجمان آن را در ایرانشهر رواج می‌دهند. اهورمزدا به زردشت می‌گوید که هنگامی که "دیوان گشاده موی خشم‌تخمه" به ایران بتازند و "پست‌ترین نژادها از سوی خراسان به ایرانشهر تازند،" "چشم از ایشان از خواسته^{۱۶} پُر

^{۱۵} مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰، ۹. در این صفحه ترجمه بند ۶۲ و ۶۳ بخش چهارم آمده است.
^{۱۸} زند و هومن یسن، ترجمه صادق هدایت (چاپ ۴؛ تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۴)، ۴۸.
^{۱۹} زند و هومن یسن، ترجمه هدایت، ۱۴۳.

^{۱۵} در اینجا هم لواط‌دهنده مجازات می‌شود، اما از فقراتی هم می‌توان لواط‌کننده را استنباط کرد؛ از جمله در همان ارداویراف‌نامه روان مردی را می‌بیند که ماران به جان او افتاده‌اند و سروش و ایزد آذر می‌گویند که او کون مرزی بسیار کرد و به سبب شهوت کامگی زشت، زن مردم را فریفت و با ایشان زنا کرد. بنگرید به مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۷)، ۳۱۱.
^{۱۶} مال و ثروت.

^{۱۷} زند بهمن یسن، ترجمه محمدتقی راشد محصل (تهران: مؤسسه

Hasan Zolfagari, "Love Poetry as Fiction: Characteristics and Scopes," *Iran Nameh*, 27: 4 (2012), 168-179.



ویژگی‌های داستان‌های عاشقانه از منظر عناصر داستانی

عشق و جنسیت در ادبیات کهن فارسی

حسن ذوالفقاری

عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

Hasan Zolfagari

zolfagari_hasan@yahoo.com



حسن ذوالفقاری (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران) عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس، پژوهشگر فرهنگ عامه، مشاور عالی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، مدیر گروه آموزش زبان و ادبیات فارسی فرهنگستان زبان فارسی و برگزارنده نوزدهمین جشنواره بین‌المللی خوارزمی است. ۳۰ کتاب و ۱۲۰ مقاله علمی تألیف کرده است. همچنین، مجری ۲۰ طرح پژوهشی بوده و مؤسس و عضو هیئت رئیسه انجمن علمی نقد ادبی ایران است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/168-179

ویژگی‌های داستان‌های عاشقانه از منظر عناصر داستانی

۱۶۸

مقدمه

یکی از شایع‌ترین گونه‌های شعر غنایی منظومه‌های عاشقانه‌اند که از بسط غزل غنایی پدید آمده‌اند. پیش از پیدایی منظومه‌هایی مستقل، اشاراتی به نام عرایس و عشاق در شعر شاعران می‌بینیم که غالباً متأثر از ادب عرب بوده است. از مقایسه داستان‌های عشقی عربی با فارسی درمی‌یابیم که داستان‌های فارسی شکوه و عظمتی خاص دارند. این داستان‌ها فقط بیان ماجرای عاشقانه نیستند، بلکه بیان عواطف انسانی، مسائل روانی و درونی و نشان‌دهنده هنرهای کلامی و در نهایت مایه التذاذ ادبی‌اند.

منظومه‌پردازی با وامق و عذرای عنصری (۳۵۰-۴۳۱ق/۹۶۲-۱۰۴۰) و ورقه و گلشاه عیوقی (اواخر قرن چهارم قمری/دهم میلادی) و ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی (قرن پنجم قمری/یازدهم میلادی) آغاز شد و با خسرو و شیرین نظامی (۵۳۶-۶۰۶ق/۱۱۴۱-۱۲۲۰۹) به اوج رسید. دو مکتب فخرالدین اسعد گرگانی و نظامی موجب تشویق شاعران به سرودن خمسه‌ها و سبعه‌ها شد.

عصر تیموری و صفوی دوره رواج نظیره‌گویی و رونق کمی منظومه‌سرایی و داستان‌پردازی است. در قرن نهم قمری/پانزدهم میلادی، منظومه‌های عاشقانه رمزی-تمثیلی رواج یافت. علاوه بر ایران، داستان‌های عاشقانه در شبه‌قاره نیز رونق ویژه‌ای گرفت. امیرخسرو دهلوی (۶۵۱-۷۲۵ق/۱۲۵۳-۱۳۲۴) نقش مهم و باارزشی در رواج این گونه در هند داشت. از دوره بازگشت به بعد، سرایش منظومه‌های عاشقانه رو به افول نهاد. با شکل‌گیری ادبیات جدید، داستان‌های منظوم عاشقانه جای خود را به رمان‌های تاریخی، داستان کوتاه و رمان اجتماعی داد.

همه داستان‌های عاشقانه در قالب مثنوی و در بحرهای هزج، خفیف، مقارب و رمل سروده شده‌اند. این منظومه‌ها شامل بخش‌هایی به این ترتیب‌اند: حمد و ستایش، نعت پیامبر و معراج‌نامه، مدح ائمه یا خلفا، ستایش ممدوح یا ممدوحان، سبب تألیف، ستایش سخن، نصیحت، عذرآوری نظم کتاب، متن داستان و انجام کتاب شامل دعا، نیایش، ساقی‌نامه، نصیحت فرزندان، شکایت از روزگار، رمزگشایی از داستان،



نکوهش روزگار و سخن در تاثیر عشق. ۷۰ درصد از ۶۰۰ داستان عاشقانه موجود به نظم و ۳۰ درصد آنها به نثر در دست است.

داستان‌های سنتی، و از جمله عاشقانه، با همه تنوع و گوناگونی در برخی ویژگی‌ها مشترک‌اند. این ویژگی‌ها را میرصادقی در ۱۱ مقوله برشمرده است که عبارت‌اند از خرق عادت، پیرنگ ضعیف، مطلق‌گرایی، کلی‌گرایی، ایستایی، زمان و مکان فرضی، همسانی بیان شخصیت‌ها، شگفت‌آوری، استقلال یافتگی حوادث و کهنگی.^۱

این ویژگی‌ها در حکم عناصر قصه‌های سنتی به شمار می‌آیند که به همراه بن‌مایه‌های داستانی ساختار قصه‌های سنتی را شکل می‌دهند. بنابراین، این ویژگی‌های یازده‌گانه را از منظر عناصر داستانی بررسی می‌کنیم.

عناصر داستانی در داستان‌های عاشقانه ۱. پیرنگ (طرح)

عبارت است از نقشه، نظم، الگو و شمایی از حوادث، نقل حوادث، ترکیب‌کننده حوادث و تقلید از عمل و شامل توالی زمانی حوادث است.^۲ برای یافتن پیرنگ از دو عنصر سببیت (چرا؟) و زمان (بعد چه؟) سؤال می‌شود.^۳ پیرنگ فقط ترتیب و توالی وقایع نیست، بلکه میان این حوادث باید رابطه‌ای علی و معلولی برقرار و حوادث دارای نقشه و الگو باشند. ساختار کلی منظومه‌های عاشقانه با همه گونه‌گونی‌شان از یک الگو پیروی می‌کنند که در توضیح کنش آن را خواهیم آورد.

۱-۱-۱. عناصر ساختاری پیرنگ منظومه‌های عاشقانه

۱-۱-۱. وضعیت محمصه‌ای است که آدم‌های داستان در آن گرفتارند. وضعیت جرعه عشق است. توصیف اشخاص داستان و طرح وضعیت معارفه یا شرح وضعیت نامیده می‌شود.^۴ پس از این دیدار اولیه است که دلدادگی‌ها و گره‌افکنی‌ها آغاز می‌شود و قهرمان در صدد رهایی از وضعیت برمی‌آید.

۱-۱-۲. گره‌افکنی وضعیت قهرمان داستان را به عمل

برمی‌انگیزد. اقدامات عاشق برای رهایی از وضعیت موجب گره‌افکنی می‌شود و وضعیت را بدتر می‌کند. مانع یا گره داستانی اصلی‌ترین عنصر پیدایش داستان است. شاید اصلی‌ترین عنصر پیدایش منظومه‌های غنایی مانع در راه رسیدن عاشق به معشوق باشد. این مانع ممکن است به اشکال گوناگون و با هنرمندی خاص سراینده بر سر راه عاشق قرار گیرد که در هر داستان، با شیوه‌ای متناسب با پایان آن، مانع از سر راه برداشته می‌شوند. اساساً داستان بی‌مانع شور و هیجانی

ندارد. این گره‌ها متعدد و متنوع‌اند و ممکن است در منظومه‌ای واحد شاهد یک یا چند مانع باشیم. این موانع عبارت‌اند از

الف. مذهبی و اعتقادی دختر ترسا در داستان "شیخ صنعان" شرط وصال را چهار چیز می‌داند:

سجده کن پیش بت و قرآن بسوز
خمر نوش و دیده را ایمان بدوز

شرط وصال برگشتن از دین است و مانع مذهبی در راه. در داستان "ملک خورشید و دختر شاه بنارس" نیز مانع وصال اعتقادی و مذهبی است. دختر شاه بنارس هندوزاده است و ملک خورشید مسلمان. در داستان‌های یادشده از این مانع با صراحت یاد شده است، اما در اغلب داستان‌ها، بدون آنکه تصریح شود، می‌دانیم وقتی شاهزاده و معشوق اهل چین یا خاور و کشوری غیر مسلمان است، طبیعتاً باز این مانع وجود دارد، هرچند ذکری از آن در میان نباشد.

ب. اختلاف طبقاتی و قبیله‌ای یکی از دلایل استنکاف خسرو از ازدواج با شیرین مسئله اختلاف طبقاتی بود که موبدان بدان سبب بر او خرده می‌گرفتند. شیرین خود بر این نکته تأکید دارد:

که فرخ ناید از من چون غباری
که هم تختی کنم با تاجداری^۵

پدر پنون، پادشاه بنپور در منظومه سسی و پنون، ناخشنود است که پسرش با سسی ازدواج کند که به دست گازی بزرگ شده است و این مانع جدی داستان است.

پ. به شوی رفتن معشوق لیلی را به ابن‌سلام می‌دهند تا مگر ماجرای عشق لیلی و مجنون، که شهره آفاق بود، فروکش کنند. در داستان ورقه و گلشاه نیز شهشام مادر ورقه را به مال می‌فربید و گلشاه را به عقد خود درمی‌آورد. خانواده هیر نیز به چاره‌جویی برای دامادی مناسب قاصدی به اطراف می‌فرستند تا برای هیر همسری انتخاب کنند و می‌کنند.

^۱ جمال میرصادقی، عناصر داستان (تهران: انتشارات سخن، ۱۳۷۶)، ۶۱.
^۲ میرصادقی، عناصر داستان، ۶۲.

^۳ احمد اخوت، دستور زبان داستان (اصفهان: نشر فردا، ۱۳۷۱)، ۳۸.
^۴ رضا فرد (گردآورنده و مترجم)، فنون آموزش داستان کوتاه (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۷)، ۲۳.

^۵ یلیاس بن یوسف نظامی گنجوی، خسرو و شیرین، تصحیح و تحشیه حسن وحید دستگردی (تهران: برگ و نگار، ۱۳۸۱)، ۱۴۴.

ت. ازدواج به کابین مانع اصلی، ولی کمرنگ، در داستان خسرو و شیرین آن است که مغان به خسرو اجازه نمی‌دهند بدون ازدواج به کابین با شیرین با او ارتباط داشته باشد. شیرین نیز فقط در صورت عقد و کابین به عشق خسرو پاسخ می‌دهد.

ث. خویشاوندان پدر معشوق که بیشتر خلیفه، امیر یا پادشاه است با وصال عشاق مخالف است، زیرا یا عاشق از افراد طبقه پایین جامعه است یا آن خویشاوند ازدواج را به مصلحت سیاسی نمی‌بیند و ازدواج بهتری را در نظر دارد که نفع سیاسی‌اش را تأمین می‌کند. مادر ورقه مانع جدی وصال ورقه و گلشاه است، چنانکه او را تطمیع می‌کنند و او ورقه را به شوی می‌دهد و به دروغ مرگ او را به گلشاه خبر می‌دهد. در داستان "هیر و رانجها"، عموی هیر مردی بدجنس و بدنهاد و کینه‌توز است. اوست که با سخن‌چینی مانع وصال هیر و رانجها می‌شود. برادر رابعه، حارث، سخت مواظب رابعه است و هموست که مانع اساسی دیدار رابعه و بکتاش و مانع جدی وصال آنهاست.

ج. اختلال روانی وقتی پدر مجنون برای خواستگاری لیلی می‌رود، از پدر لیلی جواب می‌گیرد که

فرزند تو گرچه هست پدرام
فرخ نبود چو هست خودکام
دیوانگی‌ای همی نماید
دیوانه حریف ما نشاید^۶

و مانع اصلی را جنون و دیوانگی مجنون می‌داند، زیرا عرب عیب‌جوست. او توصیه می‌کند ابتدا با دعا گوهر عقل مجنون را باز آورند.

۱-۱-۳. کشمکش / جدال منظور از کشمکش درگیری ذهنی یا اخلاقی شخصیت داستان است که از امیال یا آرزوهای برآورده‌نشده یا متعارض او ناشی می‌شود. جدال ممکن است بین دو انسان یا انسان با طبیعت یا سرنوشت و از این قبیل درگیرد. اولین کشمکش‌ها در داستان‌های عاشقانه به شکل ذهنی در خود عاشق شکل می‌گیرند. مبارزه عاشق با عوامل محیطی یا خیالی در راه معشوق جدال او با طبیعت است. کشمکش‌های عاشق با رقیب عشقی، کشمکش خانواده عاشق در برابر عشق آنها و ایجاد موانع متفاوت همگی مصداق‌های کشمکش داستانی‌اند.

۱-۱-۴. تعلیق به‌کار بردن شیوه داستان در روشی تعلیقی برای بالا بردن هیجان و انتظار شنونده و خواننده است. در منظومه‌های عاشقانه، مثل گل و

نوروز خواجوی کرمانی (۶۸۹-۷۵۳/ق/۱۲۹۰-۱۳۵۳)، دو یا چند داستان میان‌پیوندی در کنار هم جریان داستان را پیش می‌برند. علاوه بر آن، در منظومه‌های عامیانه، داستان‌های میانی بر هیجان داستان می‌افزایند. در منظومه‌هایی که عناصر تخیلی در آنها قوی است، تعلیق خواننده اوج می‌گیرد. سفرهای پر خطر عاشق به سرزمین معشوق تعلیق و انتظار منظومه‌ها را بالا می‌برد. البته، در برخی نظریه‌ها و تقلیدها، به علت معلوم‌بودن نتیجه، تعلیق کاهش می‌یابد.

۱-۱-۵. اوج اوج داستان نقطه عطف کنش داستان است. در این نقطه، قهرمان داستان یا باید عمل کند یا بمیرد یا موفق شود یا شکست بخورد. اوج منظومه‌ها گذر از کوه‌ها و صحراها و دریاها صعب و بعید، گذر از شهر جنیان، مبارزه با غولان، جنگ با اژدها، جنگ با نهنگان، گرفتاری به‌دست پری، رهایی از طلسمات، جنگ با دیو، جنگ با نیمه‌تان، مبارزه نادانسته عاشق با معشوق و مانند اینهاست. عاشق باید از همه موانع بگذرد و با همه مخالفان مبارزه کند تا به سرزمین معشوق برسد. سام‌نامه خواجوی کرمانی و بهرام و گل‌اندام و جلال و جمال پر است از این حوادث و مهالک بین راه. پیداست هرچه موانع و مشکلات بیشتر باشد، فراز و نشیب‌ها و حوادث داستان بیشتر و در نتیجه، کوشش قهرمان داستان (عاشق) برای پشت سر گذاشتن آنها افزون‌تر است و این البته موجب سرگرمی بیشتر خوانندگان خواهد شد. این موانع بی‌شبهت به هفت‌خوان شاهنامه نیست و به یقین به تأثیر از آن بوده است و چندین فایده دارند. موانع مذکور علاوه بر افزایش هیجان و افزودن به طول داستان، نشان‌دهنده پایداری و ثبات قهرمان داستان نیز هستند. برخی منظومه‌ها با به شوی رفتن معشوق یا اسارت او به دست غولان و دیوان به اوج می‌رسند.

۱-۱-۶. گره‌گشایی پس از اوج، گره‌گشایی آغاز می‌شود. گره برخی منظومه‌ها با وصال (شادی‌نامه) و برخی با مرگ عشاق گشوده می‌شود.

۱-۲-۱. ویژگی‌های پیرنگ در منظومه‌های عاشقانه
۱-۲-۱. روابط علی و معلولی ضعیف در داستان‌های کهن، روابط علی و معلولی ضعیف‌اند یا از الگو، نقشه و نظمی منطقی پیروی نمی‌کنند. مانع در خسرو و شیرین ناچیز است. شیرین پس از اولین ملاقاتش با خسرو به توصیه مهین‌بانو، عمه شیرین و پادشاه ارمن، سوگند یاد

الیاس‌بن یوسف نظامی گنجوی، لیلی و مجنون، تصحیح و تحشیه حسن وحید دستگردی (تهران: ابن سینا، ۱۳۳۳)، ۷۲.

می‌کند که جز با پیوند زناشویی تسلیم خسرو نشود و هیچ معنی بر ازدواج آنها نیست، یعنی داستان با مانعی جدی روبه‌رو نیست. رامین نیز که نگاهبان معماری ویس بود، چون باد پردهٔ معماری را به یکسو افکند، چشمش به ویس افتاد و دل بدو باخت. در ابتدا گمان می‌رود این اولین دیدار است، در حالی که این دو سال‌ها نزد یک دایه پرورده شده‌اند. شاعر ویس را نیز چنان وصف می‌کند که گویی هرگز جوانی با نام رامین را ندیده است.

۲-۲-۱. خرق عادت یکی از عناصر مهم، ثابت و پرجاذبهٔ داستان‌های عاشقانه عادت‌شکنی است. خرق عادت‌های داستانی سهم عمده‌ای در شکل‌گیری داستان‌ها دارند. در این قصه‌ها، برای گریز از محسوسات عقلی و تجربیات حسی و قوانین و موازین عینی انواع شیوه‌ها به کار گرفته می‌شود. اساساً چون قصه بر بنیاد امور غیرطبیعی و عجیب شکل می‌گیرد، فاقد حقیقت‌مانندی است یا حقیقت‌مانندی آن ضعیف است و به همین سبب میرصادقی پیرنگ قصه‌ها را ضعیف می‌داند.^۷

مهم‌ترین خرق عادت‌های منظومه‌های عاشقانه عبارت‌اند از نجات خلق‌الساعه، زنده ماندن در شرایط بسیار سخت، طی الارض، نسوختن در آتش، زنده کردن/ شدن مرده، محفوظ ماندن از چشم دیگران، غیب شدن، عمرهای بسیار طولانی، فهم زبان حیوانات، بر باد سوار شدن، تبدیل اشیا به طلا و سنگ، تبدیل انسان به حیوان، بارش‌های غیرمنتظره و مهیب و عجیب، آبستن شدن بی‌شوهر و آگاهی از غیب.

پورنامداریان این ویژگی قصه‌ها را بارزترین شکل عدم واقعیت داستان می‌داند.^۸ آنچه پیرنگ قصه‌ها را قوت می‌بخشد شگفت‌آوری آنهاست. روایان باید چنان قصه‌ها را بیان کنند که شنوندگان را به شگفتی وادارند. ماجراهای شگفت‌آور انسان‌ها، جانوران و مکان‌های عجیب بخش مهمی از داستان‌ها را تشکیل می‌دهند؛ ماجراهایی عجیب چون دوالپا، گوهر شبچراغ سرزمین بوزینگان، دیو آدم‌خوار، کبوتران پری‌زاد و سفر بر بال مرغ جادو.

۳-۲-۱. تکرار در این داستان‌ها، تکرار درون‌مایه و تم، صحنه‌ها، توصیف‌ها و یک‌نواختی عبارت‌ها بسیار است. ده‌ها روایت تکراری از یک مضمون در منظومه‌های عاشقانه باز تولید می‌شوند. در این صورت، نتیجهٔ داستان از قبل مشخص است، زیرا داستان بازآفرینی نمونه‌های قبلی است. داستان با توصیفات پر اطناب و مسائل تعلیمی و نصیحت‌ها کامل می‌شود. نتیجه هم برخلاف رمان که تا آخرین لحظه داستان‌پرداز سعی در اختفای نتیجه دارد، تا حد بسیار روشن است.

در سنت قصه‌پردازی عامیانه، قصه‌پردازان عموماً بر روایت‌های پیشین، از نوع روایت‌های هسته‌ای، تکیه کرده‌اند و چنین قصه‌هایی صرفاً بر نقش‌مایه‌های مفید مبتنی بوده‌اند. دست‌کاری و هنرنمایی قصه‌پردازان بیشتر منحصر به استخدام عناصری از نوع نقش‌مایه‌های آزاد شده‌است. از این رو، درجهٔ هنرمندی این قصه‌پردازان و ارزش‌های هنری چنین قصه‌هایی را می‌باید در نحوهٔ استخدام همین عناصر جست‌وجو کرد.

نقش‌مایه‌های مفید، عناصر ساختاری اصلی، ثابت و تغییرناپذیر قصه‌هایند. این نقش‌مایه‌ها از نوع شخصیت و عمل‌های داستانی و کنش‌گفتارها بوده، موجب تغییر موقعیت در داستان می‌شوند و قوام طرح داستان- طرح در معنی عام کلمه و نه طرح داستانی خاص- بدان‌ها مربوط است. نقش‌مایه‌های مفید از عناصر لازم قصه‌هایند و هم‌چنان که تودوروف می‌گوید، بدون از بین بردن پیوند علی و معلولی رویدادها نمی‌شود آنها را از داستان حذف کرد.^۹ وجود 'شخصیت' و 'عمل داستانی یا حادثه'، حتی در صورت‌های ابتدایی روایی (روایات هسته‌ای) نیز ضروری است، و گرنه اساساً قصه‌ای شکل نمی‌گیرد.

نقش‌مایه‌های آزاد عناصر ساختاری فرعی و متغیر داستان‌هایند و از راوی، گزاره‌های روایی، توصیف مکان، زمان، اشخاص، موقعیت‌ها و حوادث، برخی گفت‌وگوها، تک‌گویی‌ها، حادثه‌های فرعی، نتیجه‌گیری‌ها و امثال اینها را دربرمی‌گیرند که باعث تغییر موقعیت در داستان نمی‌شوند و چنانچه از روایت حذف شوند، هرچند ممکن است نظام معنایی و القایی قصه از دست برود، پیرنگ داستانی آن بر جای خواهد بود. از این رو، نقش‌مایه‌های آزاد را بر خلاف نقش‌مایه‌های مفید می‌شود بدون از بین بردن توالی روایت از داستان حذف یا کم و زیاد کرد، بی‌آن‌که طرح کلی داستان خدشه یابد.

۴-۲-۱. ناهماهنگی وقایع و حوادث

شیرویه پدرش، خسرو پرویز، را می‌کشد و از شیرین تقاضای ازدواج می‌کند. این موضوع اندکی دور از واقع است. شیرین در آن موقع پنجاه‌ساله بوده و دیگر آن طراوت و جوانی را نداشته است. شاعر فقط برای

^۷ میرصادقی، عناصر داستان، ۶۰.

^۸ تقی پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷)، ۱۳۲.

^۹ نروتان تودوروف، نظریهٔ ادبیات، ترجمهٔ عطفه طاهایی (تهران:

انتشارات اختران، ۱۳۸۵)، ۳۰۰.

افزودن بر هیجان داستان و اثبات وفاداری شیرین این بخش را به داستان افزوده است.

وقتی خسرو هوای شیرین به سرش می‌زند، مست و لایعقل به اقامتگاه شیرین می‌رود و شیرین بر بام قصر با خسرو به گفت و شنید می‌پردازد. آیا این رفتار توهین‌آمیز با شاه ساسانی تصورپذیر است؟ پیشنهاد موبد، شاه شاهان، به شهر، بانوی ماه‌آباد (همدان) که سنی از او گذشته و صاحب همسری است، مبنی بر اینکه

به گیتی کام راندن با تو نیکوست
تو باشی در برم، یا جفت یا دوست^{۱۰}

تعجب‌آور است و عجیب‌تر آنکه شهر و عذر آورده و پیمان می‌کند اگر در آینده دختری آورد، زن او باشد و البته تقدیر نیز چنین شد و در ایام یائسگی دختری آورد!

۲-۱-۵. **تصادف** سلسله‌ای از تصادفات جریان داستان را پدید می‌آورد و پیش می‌برد و نه صرفاً روابط علی و معلولی. مثلاً در داستان "خورشید و مهپاره"، خورشید پس از رهایی از دست مرزبان به جزیره‌ای می‌رود که اتفاقاً مهپاره و دایه‌اش، صبا نیز آنجایند. محور اصلی داستان‌های عاشقانه بر اتفاقی ساده نهاده شده است. در برخی از داستان‌ها این سلسله اتفاقات آنقدر پررنگ و فراوان است که اثری منفی پیدا می‌کند و در همان لحظه اول به چشم می‌آیند.

در واقع، همین سلسله اتفاقات داستان را می‌سازد. مثلاً بر خورد ناشناس خسرو با شیرین در لحظه‌ای که شیرین در چشمه است، جز با اندیشه و تخیل عامه مردم توجیه‌پذیر نیست؛ یعنی برخورد اتفاقی و البته ناشناس عاشق و معشوقی که هر یک به دنبال دیگری است، یکی این سو و دیگری آن سوی عالم.

۲-۱-۶. **داستان در داستان** گاه یک یا چند داستان فرعی نیز در داستان‌های عاشقانه گنجانیده می‌شود. استفاده از داستان‌های میان‌پیوندی سنت داستان‌هایی چون کیله و دمنه، سندبادنامه و بختیارنامه بوده است. داستان‌های میان‌پیوندی موجب می‌شوند داستان از یکدستی بیرون آید و متنوع‌تر و هیجان‌انگیزتر شود.

داستان‌های فرعی بیشتر دلیل آوری شاعر در موضوعی خاص‌اند و بیشتر وسیله‌ای برای تلقین اندیشه و تفکر شاعر به حساب می‌آیند. از سوی دیگر، شیوه داستان در داستان مربوط به جوامع پیچیده و افکار رمزآلود مشرق‌زمینی است.

در داستان ویس و رامین داستانی فرعی گنجانیده شده و آن عاشق شدن رامین به گل و عروسی کردن با اوست. شکر اصفهانی در خسرو و شیرین نظامی نیز داستانی فرعی است. شاید نظامی ویس و رامین را در نظر داشته یا شکر تصویری از سابقه شیرین در مآخذ فردوسی باشد یا جوابی به عشق شیرین به فرهاد. خواجوی کرمانی چهار داستان کوتاه عشقی را در گل و نوروز آورده است: "مهر و مهربان"، "بهراد و پری‌زاد"، "محمد و علی" و "کمال و جمال". اگر بپذیریم که داستان "زید و زینب" به داستان لیلی و مجنون الحاقی نیست، آن هم داستان مستقل دیگری است در لیلی و مجنون.

۲-۷-۱. **طرح مدور** طرح داستان‌های عاشقانه حالتی مدور دارد: عاشق از کشور خود حرکت می‌کند و پس از رسیدن به معشوق و طی مهالک فراوان دوباره به همان کشور بازمی‌گردد. جریان داستان برشی از زندگی نیست، بلکه همه زندگی قهرمان از تولد تا مرگ را دربرمی‌گیرد. حوادث دیگر داستان و داستان‌های میانی و عشق‌های حاشیه‌ای نیز چنین وضعی دارند.

۲-۸-۱. **تقارن (ساخت دوگانه)** داستان‌های سنتی ساختی دوگانه دارند و حوادث قرینه‌اند. یکی از ویژگی‌های منظومه‌های عاشقانه اصل تقابل و تقارن است. راز لذت‌بخشی اثر هنری تقارن است. تقارن خود آفریننده زیبایی و عامل درک آن است، زیرا تقارن میان اجزای پراکنده وحدتی ایجاد می‌کند که حاصل آن درک بهتر و لذت بیشتر است. از این روست که در همه آثار هنری اعم از معماری، نقاشی، موسیقی، شعر و مجسمه‌سازی قرینه‌سازی کاملاً مشهود است و اوج زیبایی آنها در تقارن‌ها و تناسب‌هاست. اصل تقارن در داستان‌نویسی کلاسیک نیز همواره در نظر بوده است و محققان و پژوهشگران ادبیات داستانی در تحلیل قصه‌های عامیانه به ساختار دوگانه آنها اشاره می‌کنند.^{۱۱} ساختارگرایان نیز در تلاش برای کشف ساختارهای پنهان آثار یکی از زیرساخت‌های آثار ادبی را تقارن و تناسب‌های دوگانه تشخیص داده‌اند، چنانکه کارکردهای سی‌ویک‌گانه پراپ بر اساس تقابل‌های قطبی و زوجی است. این تقارن در تمامی بخش‌های منظومه‌های عاشقانه دیده می‌شود. در هر منظومه به روشنی می‌شود قرینه‌ها را

^{۱۰}فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، به اهتمام محمدجعفر محجوب (تهران: بنگاه نشر اندیشه، ۱۳۳۷)، ۳۳.

^{۱۱}اگر یسئف بالایی، پیدایش رمان فارسی، ترجمه مهوش قدیمی و نسرین خیاط (تهران: انتشارات معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۷۷)، ۱۸۳-۱۸۴.

خسرو دل به شکر می سپارد.	شیرین نیز متمایل به عشق فرهاد می شود.
خسرو برای رسیدن به شیرین از شاپور و باربد و نکیسا کمک می گیرد.	شیرین هم دوستانی چون همایون، سمن ترک و همیلا دارد.
خسرو موجب مرگ فرهاد است.	شیرین موجب مرگ مریم است.
خسرو تاجدار است.	شیرین هم تاج گران‌بهایی دارد.
خسرو تصویر خود را برای شیرین می فرستد.	شیرین نیز با توصیف شاپور در دل خسرو جا می گیرد.
خسرو به جست‌وجوی شیرین به ارمن می رود.	شیرین نیز بی‌خبر به ایران می آید.
خسرو به طنز در مرگ فرهاد تعزیت‌نامه‌ای برای شیرین می فرستد.	شیرین نیز در مرگ شکر او را به تمسخر تسلیت می گوید.
خسرو اهل شکار و تفریح و عیش است.	شیرین هم به گلگشت و خوشگذرانی و تفریح علاقه‌مند است.
شیرین پهلوی خسرو را می درد.	شیرین نیز با دشنه پهلوی خود را می درد.

داستانی در قالب کارکردهای بیست‌گانه داستان‌های عاشقانه عبارت‌اند از

۱. پدر عاشق یا معشوق (شاه، وزیر، حاکم و...) بی‌فرزند است.
۲. عاشق با شگفتی یا دشواری متولد می‌شود و مراحل رشد را به سرعت طی می‌کند.
۳. عاشق با شنیدن وصف معشوق یا دیدن او در خواب یا بیداری یا دیدن تصویر او عاشق می‌شود.
۴. عاشق درباره معشوق اطلاعاتی کسب می‌کند.
۵. عاشق عشق خود را اظهار می‌کند و مواعی در وصال آنها پدید می‌آید.
۶. عاشق بر اثر عشق و فراق بیمار و زردرو می‌شود و انزوا می‌گزیند یا با وحشیان انس می‌گیرد.
۷. چاره‌گری خانواده معشوق و اطرافیان به نتیجه نمی‌رسد.
۸. عاشق به قصد حرکت به سرزمین معشوق به بهانه شکار منزل را ترک می‌کند.
۹. عاشق سفر دریا پیش می‌گیرد، کشتی او در دریا غرق می‌شود و سرانجام نجات می‌یابد.
۱۰. عاشق به جایی ناشناس، مانند جزیره یا شهر پریان، وارد می‌شود یا در راه او موانع و دسیسه‌هایی قرار می‌گیرد و حوادثی برایش پیش می‌آید که وصال را دشوار یا ناممکن می‌کند.
۱۱. عاشق با وسایل جادویی، طلسم‌گشایی، کمک

مشخص کرد و در مقابل هم قرار داد. برای نمونه در داستان خسرو و شیرین موقعیت و منصب عشاق نیز قرینه‌وار است. اگر عاشق امیر یا شاهزاده است، معشوق نیز چنان است. شاهان دو وزیر دارند و وزیر نیک‌اندیش یا وزیر دست راست و وزیر بدسگال یا وزیر دست چپ. در داستان "شمس و قهقهه" از کتاب داستان‌های محبوب‌القلوب وزیر دست راست شمس‌وزیر و وزیر دست چپ قمروزیر نام دارند.^{۱۲}

اغلب منظومه‌های عاشقانه دو شخصیت دارند: یکی مثبت (قهرمان)، یکی منفی (ضد قهرمان) که قرینه‌وار در مقابل همدیگر نقش‌آفرینی می‌کنند. حتی تیپ‌های متفاوت در داستان‌های متفاوت دو گونه نقش‌آفرینی می‌کنند؛ مثلاً شاهان، امرا و حاکمان یا عادل‌اند و رعیت‌پرور یا ظالم و خانه‌کن و مردم‌آزار. قرینه قرار گرفتن خوبان و بدان در مقابل هم به آنها تمایز و تشخیص می‌بخشد.

۲. کنش

کنش یا عمل داستانی باعث گسترش پیرنگ و 'نمایاندن' شخصیت می‌شود. مهم‌ترین کنش‌های

^{۱۲} میرزا برخوردار فرهی، داستان‌های محبوب‌القلوب، تصحیح علی‌رضا ذکاوتی قراگوزلو (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳)، ۵۴.

یاری رسانیان، کمک معشوق، معجزات یا خواب نجات می‌یابد.

۱۲. در کنار جریان اصلی داستان، عشق‌هایی حاشیه‌ای نیز شکل می‌گیرند.

۱۳. عاشق با رسیدن به سرزمین معشوق با لباس مبدل به معشوق می‌رسد و دیدار و بزمی پنهانی در کاخ یا باغ دارند.

۱۴. عاشق آزموده یا به پرسش گرفته می‌شود یا وظیفه‌ای دشوار به او واگذار می‌کنند.

۱۵. رقیب عشقی مانع وصال است و بر سر راه عاشق قرار می‌گیرد.

۱۶. عاشق و رقیب مبارزه می‌کنند. عاشق پیروز می‌شود و رقیب شکست می‌خورد.

۱۷. بین عشاق نامه‌ها و غزل‌هایی رد و بدل می‌شود.

۱۸. عاشق(شاه) یا حکومت را ترک می‌کند یا به شهر یا کشور خود دیگر بازمی‌گردد.

۱۹. پدر عاشق با دعا یا بر اثر خواب یا خوردن ماده‌ای متبرک از دست پیر صاحب فرزند می‌شود.

۲۰. عشاق یا به وصال هم می‌رسند و عاشق بر تخت سلطنت می‌نشیند یا یکی از عشاق می‌میرد و دیگری نیز خودکشی می‌کند.

۳. زاویه دید

زاویه دید در داستان‌های عاشقانه سوم شخص مفرد (راوی دانای کل) است که در همه صحنه‌ها حضور دارد. طبق نظریه ژنت و تودورف، کانون روایی راوی صفر است.^{۱۳} راوی از همه ماجراها مطلع است. اساساً قصه‌ها و افسانه‌ها برای حکایت‌شدن، روایت‌شدن و گوش سپردن به نقل راوی، قصه‌گو و نقال پدید می‌آیند. اغلب قصه‌ها با گزاره‌هایی قالبی چون "یکی بود یکی نبود، غیر از خدا هیچ‌کس نبود" و "آورده‌اند که" آغاز می‌شوند که دلیل وجود راوی است. این نوع زاویه دید از کهن‌ترین زاویه‌های دید داستانی است و اسطوره‌ها، آثار قدیم و کتب مقدس با همین زاویه دید روایت شده‌اند.

آنچه در قصه‌های عاشقانه مهم است، نقل روایت است: "گزارنده قصه هر جا که بخواهد، زاویه‌ی دید قصه را عوض می‌کند و قهرمان یا شخصی دیگر دنبال قصه را می‌گیرد."^{۱۴}

منظومه‌های عاشقانه، برخلاف قصه‌های عامیانه

که مؤلف مشخصی ندارند، غالباً سراینده و راوی

مشخصی دارند. راوی در آغاز کتاب می‌کوشد برای

مستند کردن روایت خود آن را از کسی نقل کند، سنتی

که در متن‌های شفاهی با عبارت‌هایی چون "حکایت

کرده‌اند..." "آورده‌اند..." "می‌گویند که..." و "چنین

شنیده‌ام" دیده می‌شود.

۴. شخصیت و شخصیت‌پردازی

همه قهرمانان در پایان داستان همان‌اند که در آغاز بودند. مجنون بعد از همه حوادثی که بر سر او می‌رود همان است که در آغاز بود. این همان خصلت ایستایی شخصیت قصه‌هاست.^{۱۵} مطلق‌گرایی که ویژگی قصه‌های سنتی است در قهرمانان این منظومه‌ها نیز دیده می‌شود. قهرمانان یا خوب‌اند یا بد. از ابتدای داستان تا انتها بر همان منش و کردار خود می‌مانند و در گذر زمان هیچ تغییر فاحشی در رفتار و اخلاق آنها مشاهده نمی‌شود و اگر هم دیده شود، یکباره است، نه آرام و تدریجی. حوادث داستان موجب تحولات روحی آنان نمی‌شود، بلکه این حوادث موجب تغییر ناگهانی فضا و ساخت داستان می‌شوند.

در سراسر قصه خوبان نیک‌سیرت، زیبا، نیک‌اندیش و قهرمان با بدان شریر، زشت و بد نهاد در جنگ‌اند و سرانجام بر آنان پیروز می‌شوند.^{۱۶} بین خوب‌ها و بد‌ها حد فاصلی نیست، یا مثل مرزبان، ساحر و عین بلا زشت و منفورند یا مثل سعد، خورشید و مهپاره خوب خوب. زبان، نوع بیان و رفتار هر یک از قهرمانان نیز بی هیچ تفاوتی مثل هم است. در اینگونه داستان‌ها سنخ مطرح است، نه شخصیت. شاعر بیشتر به صفات بیرونی قهرمانان توجه دارد و از ذکر حالات درونی و امور نفسانی ایشان در رهگذار داستان باز می‌ماند. شخصیت‌های بد حتماً به مجازات خود می‌رسند و گاه نیز بخشیده می‌شوند. شخصیت‌ها معمولاً در همان چند جمله اول، کلی و در عرض هم وصف می‌شوند و از محیط جغرافیایی و موقعیت اجتماعی آنها ذکری به میان نمی‌آید.

عشاق معمولاً به لحاظ طبقه اجتماعی هم‌سطح و بیشتر از میان شاهزادگان، وزیران، امیران و بزرگان‌اند. گاه نیز، چون عشق فرهاد به شیرین، عاشق از طبقه‌ای دیگر است. شمار داستان‌هایی هم، مثل "سعد و همایون"، که در آنها عشاق از طبقات عادی برخاسته‌اند اندک است. گاه نیز عاشق و معشوق از دو طبقه مخالف، مثل شاه و درویش، انتخاب شده‌اند. معشوقان بیشتر از سرزمین‌های دوری چون چین، روم، یمن و هند انتخاب شده‌اند و بدین سبب، عاشق باید برای دیدار معشوق راهی دراز طی کند.

^{۱۳} زاله کهنمویی‌پور و دیگران، فرهنگ توصیفی نقد ادبی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳)، ۳۷۷.

^{۱۴} امیرصادقی، عناصر داستان، ۴۲۸.

^{۱۵} امیرصادقی، عناصر داستان، ۶۶.

^{۱۶} امیرصادقی، عناصر داستان، ۶۳.

عشاق در هر حال زیبا، دور از دسترس، پاکدامن، وفادار، نیک‌منش، خردمند و اهل بزم و رزم‌اند. در اظهار عشق، گاه جنس مذکر، مثل خسرو، فرهاد و وامق مقدم است و گاه جنس مؤنث، مثل رابعه، ویس و گل‌اندام.

در اغلب داستان‌ها، عشق دوسویه و مساوی است. به همان اندازه که عاشق درد هجر می‌کشد و فراق را تحمل می‌کند، معشوق نیز چنین است و کمتر اتفاق می‌افتد که مثل سودابه یا زلیخا عشق یک‌سویه باشد. جریان عشق میان عشاق تا پای جان است، مگر در داستان‌هایی مانند "رستم و سهراب" که عشق سهراب به گردآفریدانی، نافرجام و فرعی است.^{۱۷}

آنچه گفتیم بسته به نوع داستان متغیر است و شدت و ضعف دارد. مثلاً داستان‌های عاشقانه شاهنامه را باید از این مقوله مستثنی کرد، زیرا فردوسی در کمال مهارت و دقت روحیات قهرمانان خود را برای ما معلوم می‌سازد. در ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی نیز تا حدودی خصایل و خصایص اخلاقی قهرمانان آمده است. مثلاً موبد شخصی خوش‌گذران و شهوت‌ران، بدخو و مستبد است.

یکی از مباحث شخصیت‌پردازی نام‌گزینی قهرمانان قصه‌های عاشقانه است. قهرمانان به تناسب عملکرد، کنش و طینت خود نام می‌گیرند. قصه‌پرداز با انتخاب اسم‌های بامسما می‌کوشد قهرمان را به مخاطب معرفی کند. در داستان "خیر و شر" در هفت‌پیکر، قهرمان و ضد قهرمان از همان ابتدا با نام شناخته می‌شوند و در واقع، اسامی بیشتر نمادین و تمثیلی‌اند. شخصیت اصلی یا قهرمان منظومه‌های عاشقانه قراردادی و نماینده تام و تمام تیپ خود است. این شخصیت نمادین مظهر عشقی راستین و پایدار است.

گاه نام برخی از قهرمانان به لحاظ آوایی به تناسب نقش آنها با صلابت است. اشکبوس، هیکلانیه و شیرافکن از آن جمله‌اند. گاه نیز نام قهرمان مثل قیطول و قمتال ترسناک یا مثل لندهور و گلیم‌گوش طنزآمیز است. گاه نیز اسامی مشکل و بی‌معنی‌اند که نام اغلب دیوان و پریان این گونه است: قیطول، قمتال قیطاس، همیطا، سیفور، شماس، طبطون.

۵. زمان و مکان

زمان منظومه‌ها غالباً مبهم، نامعین و فرضی است. این بی‌زمانی به مفهوم عدم توالی حوادث و رویدادها نیست. حوادث یکی پس از دیگری رخ می‌دهند. در منظومه‌های عاشقانه، اشخاص و زمان و مکان با

یکدیگر تطابق ندارند. در این گونه داستان‌ها، تصویر درستی از محیط، ابنیه، اشیا، محیط زیست، تفکر، زندگی روزمره و سایر اطلاعات به دست داده نمی‌شود، زیرا مکان‌ها افسانه‌ای‌اند. فقط در بخشی از داستان‌های عاشقانه که بر پایه واقعیتهای تاریخی استوارند، چون "رابعه و بکتاش" یا خسرو و شیرین، مکان و زمان تا حدودی مشخص است. با این همه، اشکال پیشگفته هنوز برجاست و اطلاعات دقیقی از زمان و مکان حاصل نمی‌شود. در عین حال، نباید منکر فواید فرهنگی و اجتماعی این داستان‌ها شد.

زمان و مکان تأثیر کمی بر کلیت داستان دارند. آنچه اهمیت بیشتر می‌یابد، معشوق است و غرض شاعر ایجاد هیجان و انگیزش خواننده به قصد ایجاد حالاتی درونی است که منجر به نتیجه‌ای اخلاقی و اجتماعی شود. در مقابل، در داستان‌های حماسی به علت حساسیت مسئله مالکیت و پادشاهی، مکان اهمیت بیشتری می‌یابد.

یکی از علل مبهم‌بودن مکان با زمان آن است که قصه‌پردازان خود تصویر درست و روشنی از جغرافیا و مسافت نداشته‌اند و بنابراین، امکان را در عرض هم قرار داده‌اند. به این ترتیب، فاصله یونان و چین یا یمن و عربستان و مصر و شامات به اندازه فاصله آنها روی نقشه جغرافیایی کوتاه است.

در منظومه‌ها، مثل مینیاتور یا پرده‌های نمایش و شبیه‌خوانی که شخصیت‌ها، موقعیت‌ها و مکان‌ها در یک سطح کنار هم قرار می‌گیرند و فقط سلسله‌ای از اتفاقات آنها را به هم پیوند می‌زند، صحنه‌ها را در کنار هم می‌بینیم. بدین سبب گاه بین مکان‌ها امتزاج یا اختلاط رخ می‌دهد و نوعی ناهمگونی و ناهماهنگی در آنها دیده می‌شود.

با این همه، انطباقات جغرافیایی چندان مهم نیست، آنچه اهمیت دارد بیان عشق با توصیفاتی بدیع و تصاویری خیال‌انگیز و عالی است. وقتی لیلی به تماشای گل‌ها می‌رود، نظامی گلزاری را در نهایت زیبایی و طراوت و در دل جزیره‌العرب گرم و سوزان این گونه توصیف می‌کند:

چون پرده کشید گل به صحرا
شد خاک به روی گل مطرا

^{۱۷} حسن انوشه، دانشنامه ادب فارسی (تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱-۱۳۸۴)، جلد ۴، ۹۴۷.



پرده لیلی و مجنون در ۱۹ قسمت، اثر احمد خلیلی، ۱۳۸۴.

۶. درون‌مایه و مضمون

”درون‌مایه فکر اصلی و مسلط در هر اثری است، درون‌مایه فکر و اندیشه حاکمی است که نویسنده در داستان اعمال می‌کند.“^{۱۹}

۶-۱. عشق اصلی‌ترین درون‌مایه شعر غنایی است. جدای از تغزل، که اساساً بر پایه عشق و معاشقه استوار است، شاعران منظومه‌سرا با محور قراردادن عشق داستان‌هایی آفریده‌اند که در هر یک به فراخور وسع و توان خود به دنبال مطلوبی و هدفی بوده‌اند. از همین رو نیز نوع عشق و مراتب آن در انواع منظومه‌ها متغیر است. در آن دسته از منظومه‌های مربوط به قبل از اسلام، مثل ویس و رامین یا داستان‌های عاشقانه شاهنامه، عشق بیشتر صورتی طبیعی و محسوس دارد. ویس به گفته اسلامی ندوشن، ”بیشتر از هر زن دیگر دارای گوشت و رگ و عصب است؛ از ماورای قرون بر بدن او می‌توان دست سود و طپش‌های دل او را شنید. طراوت این زن به حدی است که هنوز می‌شود او را چون کسی که وجود واقعی داشته است، پذیرفت.“^{۲۰}

در داستان‌های برگرفته از منابع عربی، چون ورقه و گلشاه و لیلی و مجنون، عاشق یا معشوق یا هر دو بر اثر عشق جان می‌دهند. این عشق از نوع عذراست: عشقی خالی از تمتع جسمانی، پاک و ساده و بی‌آلایش. همین نوع عشق است که بعدها به ادب عاشقانه و عارفانه فارسی راه یافت و با شاعرانی چون

خندید شکوفه بر درختان
چون سکه روی نیک‌بختان
از لاله‌ی سرخ و از گل زرد
گیتی علم دو رنگ بر کرد
زلفین بنفشه از درازی
در پای فتاده وقت بازی^{۱۸}

مکان قصه به شکلی کلی توصیف می‌شود و خواننده دریافتی کلی از آن می‌یابد و هیچ شناختی از جزئیات خانه‌ها، کوچه‌ها، قصرها، موقعیت جغرافیایی، ویژگی شهرها و مردم حاصل نمی‌شود.

چنان که گفتیم، حوادث قصه‌ها معمولاً در کشوری دور دست رخ می‌دهند: چین، مصر، یمن، حلب یا روم. گاه این مکان‌ها مثل جابلسا، جابلقا، قاف افسانه‌هایند. گاه این نام‌ها جنبه‌ای تمثیلی و نمادین نیز پیدا می‌کنند؛ مثل کشور عقل، کشور دل، قلعه بدن، گنبد دماغ، شهر عافیت، باغ جنان، شهر هدایت، شهر دیدار، گلشن رخسار، شهر سگسار، چهار محله شهر دیدار (عشوه، کرشمه، شیوه، شمایل)، صومعه عقل، چاه ذقن، چین، قصر وصال، زندان عتاب، بیابان فراق، سبزه زار خط، چهار بازار (آب، آتش، خاک، باد)، هفت محله ثابت و سیار و توبه در منظومه حسن و دل.

^{۱۸} نظامی، لیلی و مجنون، ۹۶-۹۸.

^{۱۹} میرصادقی، عناصر داستان، ۱۷۴.

^{۲۰} محمدعلی اسلامی ندوشن، جام جهان‌بین (تهران: انتشارات یزدان، ۱۳۷۶)، ۹۵.

بر کام جهان، جهان بپرداز
 کان به که تو مانی از جهان باز
 داد و دهشت کران ندارد
 گر بیش کنی زیان ندارد
 کاری که صلاح دولت توست
 در جستن آن مکن عنان سست^{۲۲}

جامی در پایان یوسف و زلیخا فصلی در پند و اندرز می‌گشاید و به ظاهر فرزند خود، و در واقع همه خوانندگانش، را اندرز می‌دهد که

ز هر پندت دهاد آن بهره‌مندی
 که وقت حاجت آن را کاربندی^{۲۳}

و چنین است در همه منظومه‌ها و البته این جدای از اندرزها و نصایح گاه‌به‌گاهی است که در لابه‌لای داستان، متناسب و فراخور وقایع داستان آورده می‌شود، بی‌اینکه خواننده احساس کند رشته داستان از هم گسسته شده است. غرض شاعر آن است از هر امکان برای تعلیم و اندرز استفاده و هدف متعالی‌تری را دنبال کند. این نصایح ممکن است از زبان یکی از قهرمانان داستان مثل پیر، راهنما یا وزیر بیان شوند.

ممکن است تعلیمات اخلاقی، علمی یا فلسفی بخشی از پیکره داستان باشند. مثلاً برای قهرمان داستان (عاشق) سؤالاتی طرح می‌شود که باید به آنها پاسخ گوید تا توان علمی او ثابت شود. در داستان وامق و عذرا، حکیم برای اطلاع از میزان و درجه علمی وامق سؤالاتی طرح می‌کند که از آن جمله است کیفیت ساختن بربط، چگونگی آفرینش و چند سؤال دیگر که وامق به همه پاسخ می‌گوید. خواننده از خلال همین پرسش و پاسخ‌ها از مسائل حکمی و فلسفی و کلامی و سایر مباحث علوم آگاهی می‌یابد. چنین است در سؤال و جواب خسرو با بزرگ امید در باب مبداء و معاد، گذشتن از جهان و زندگی پس از مرگ.^{۲۴} همچنین، ذکر چهل قصه از کیله و دمنه یا اشاره به سی لحن باربد در خسرو و شیرین خالی از فایده علمی برای خوانندگان نبوده است.

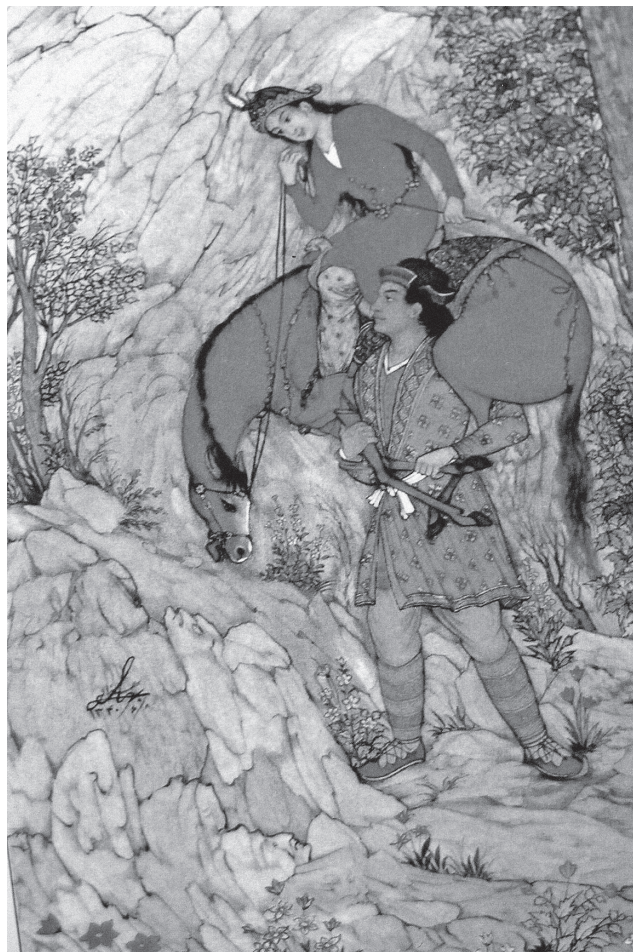
۶-۳. تقدیرگرایی یکی از درون‌مایه‌های غالب در قصه‌های عاشقانه نقش تقدیر و سرنوشت تغییرناپذیر و محتوم است.

^{۲۱} جلال خالقی مطلق، "تن‌کامه‌سرایی در ادب فارسی"، ایران‌شناسی، سال ۸، شماره ۳ (۱۳۷۵)، ۱۵-۵۴.

^{۲۲} نظامی، لیلی و مجنون، ۲۷۲.

^{۲۳} جامی، یوسف و زلیخا، ۷۴۰.

^{۲۴} نظامی، خسرو و شیرین، ۳۹۹.



شیرین و فرهاد، اثر حسین بهزاد، ۱۳۴۰.

نظامی و امیرخسرو و جامی به تعالی و شکوفایی رسید. درباره ماهیت عشق در ادب فارسی تاکنون ده‌ها کتاب و مقاله نوشته شده است. یکی از ابعاد عشق در منظومه‌های غنایی "تن‌کامه‌سرایی" است که خالقی مطلق در مقاله‌ای با عنوان "تن‌کامه‌سرایی در ادب فارسی" ابعادی از این موضوع را روشن کرده است.^{۲۱}

۶-۲. اصول اخلاقی یکی دیگر از وجوه اشتراک این داستان‌ها برتری انکارناپذیر اصول اخلاقی است. در هیچ‌یک از این داستان‌ها، کسی که خلاف اصول جوانمردی و اخلاق و شرافت رفتار می‌کند توفیق نمی‌یابد و قهرمانان هرگز برای پیشرفت خویش به حیله و تزویر و ریاکاری و ناجوانمردی توسل نمی‌جویند. داستان‌های عاشقانه نتیجه‌ای دارند که یا در آغاز داستان با حسن مطلع یا در خلال داستان یا در پایان به صراحت مطرح می‌شود. مثلاً نظامی در آغاز لیلی و مجنون در قالب نصیحت فرزندش، محمد، پند می‌دهد که

عشاق در چنبره‌ای که تقدیر برای آنها ترسیم کرده است عمل می‌کنند و خلافی هم در آن دیده نمی‌شود.

است. داستان‌های عاشقانه معمولاً دو پایان بیشتر ندارند: یا مرگ عشاق یا وصال آنان.

۳. راوی واحد: راوی یگانه و همان شاعر است.

۴. جابه‌جایی روایت: راوی بی‌آن‌که اجزای روایت را جابه‌جا کند آن را ادامه و پایان می‌دهد.

۸. زبان و بیان

”زبان قهرمانان و نحوه گفت‌وگفت‌ها یکسان است. عامی و شاهزاده، پیر و جوان، زن و مرد، کودک و بزرگوار، همان‌گونه حرف می‌زنند که راوی، نقال، داستان‌سرا و ناظم حرف می‌زند. خصوصیات روحی و خلقی شخصیت را از گفت‌وگوهایشان نمی‌توان دریافت.“^{۲۷}

زبان و گفتار قهرمانان داستان نیز زبان و گفتار راوی است. عاشق و معشوق، پادشاه، درویش، وزیر، منجم و ساحر، همه و همه با یک زبان سخن می‌گویند. اطلاعات ما درباره قهرمانان از زبان شاعر است، نه از زبان قهرمانان داستان تا مقدار دانش، هنر و بیان آنها را دریابیم.

زبان و نوع بیان منظومه‌های عاشقانه بسیار متفاوت است. گروهی انگشت‌شمار از آنها، جدای از موضوع و محتوا، به شاهکارهای ادبی بدل شده‌اند. خسرو و شیرین نظامی و ویس و رامین و گل و نرورز از این دسته‌اند. گروه بی‌شماری نیز که عمدتاً تقلیدی‌اند، زبانی نازل و گاه عامیانه دارند. شاید بشود منظومه‌ها را از این نظر در دو دسته اصیل و تقلیدی جای داد.

۹. توصیف

بخش عمده‌ای از داستان‌های عاشقانه را توصیفات تشکیل می‌دهد و همین توصیفات موجب ارزش‌گذاری آنهاست. در سنت منظومه‌پردازی عاشقانه، دوام و قوام منظومه‌ها بسته به دامنه توصیفات آنهاست که موجب آفرینش منظومه‌ای مفصل در چند هزار بیت می‌شده است. جز این، موضوع منظومه‌ها تکراری و حوادث داستان‌ها محدود است.

سراینده می‌بایست از خلال توصیفات هنر شاعری خود را نمایان سازد. اساساً غرض از شعر نیز همین است: ایجاد تصاویر و صور خیال از طریق توصیفات بدیع. توفیق شاعر اما امر دیگری است. اگر غرض منظومه‌ها صرفاً نقل داستان بود، این غرض از طریق نثر بهتر برآورده می‌شد. پس یکی از اهداف سراینندگان منظومه‌های عاشقانه عرضه توصیفات بوده است که هنر سخنوری شاعر را بنمایاند.

۶-۴. آداب و رسوم بخش دیگری از محتوای منظومه‌ها اشاره به آداب و رسوم و سنن اجتماعی عصر شاعر است. از این منظومه‌ها اطلاعاتی درباره زندگی شخصی و اجتماعی، قوانین و قواعد جامعه، آداب و رسوم و فرهنگ خاص هر منطقه و سایر مسائل جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی به دست می‌آید. برای نمونه، گل دادن ویس به رامین به نشانه وفاداری رسمی است که ریشه در آیین مزدپرستی دارد:

پس آنکه ویس با وی خورد سوگند
که هرگز نشکند با دوست پیوند
به رامین داد یک دسته بنفشه
به یادم دار گفتا این همیشه
کجا بینی بنفشه تازه بر بار
از این پیمان و این سوگند یاد آر^{۲۸}

مطالعه داستان ورقه و گلشاه و لیلی و مجنون ما را با سنت‌ها و قوانین عرفی و اجتماعی عرب بادیه‌نشین آشنا می‌سازد. اطلاعات وسیع و فوق‌العاده‌ای نیز از فرهنگ ایران قبل از اسلام و چگونگی آن از حیث اخلاق و آداب و معیشت از ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی به دست می‌آید. در این اثر رئالیستی، وقایع آنچنان که بوده‌اند به تصویر کشیده شده‌اند و بنابراین، به‌خوبی گویای اوضاع دوران انحطاط فرمانروایان شادی‌خوار دولت‌پارت است و تزلزل بنیان اجتماع و خانواده را، خصوصاً در طبقات درباری و موبدان، بر ما معلوم می‌دارد.

۷. روایت

مایکل تولان روایت را توالی ملموسی از حوادثی می‌داند که به‌صورتی غیر تصادفی در کنار هم آمده‌اند.^{۲۹} او چند ویژگی برای روایت قائل است:

۱. مصنوعی بودن: زبان، بیان، نوع تشبیهات و تعبیر منظومه‌ها همگی تصنعی‌اند. طرح داستان معلوم و از پیش ساخته است و هیچ نوآوری در حوادث دیده نمی‌شود.

۲. تکراری بودن: سیر روایت داستان مشخص است. آغاز و پایان داستان طبق سنت‌های داستان عاشقانه

^{۲۸} اسعد گرگانی، ویس و رامین، ۱۹.

^{۲۹} اخوت، دستور زبان داستان، ۱۰.

^{۲۷} میرصادقی، عناصر داستان، ۶۹.

Ana Ghoreishian, "Gender and Sexual Organs: An Exploration of Iraj Mirza's 'Arif Nameh and Hajviyat,'" *Iran Nameh*, 27: 4 (2012), 180-191.

جنسیت و آلات جنسی: کندوکاوی در عارف‌نامه و هجویات ایرج میرزا

آنا قریشیان

مدرس دانشگاه آریزونا

Ana Ghoreishian

ghoreish@email.arizona.edu



متخصصان و استادان ادبیات فارسی ایرج میرزا (۱۲۵۱-۱۳۰۴/۱۳۰۴-۱۸۷۴-۱۹۲۶) را یکی از مهم‌ترین و شاخص‌ترین شاعران دوران مشروطیت می‌دانند.^۱ یکی از ویژگی‌های شعر ایرج میرزا استفاده از زبان عامیانه مردم ضمن رعایت قواعد شعر سنتی است. اگرچه شعر سنتی (کلاسیک) با قوانین محدودکننده وزن و قافیه بیش از همیشه در زمان ایرج میرزا دست و پای شاعر را در ابراز مسائل روز می‌بست، او برخی از قالب‌های قدیمی را به کار برد و منظور خود را نیز به خوبی بیان کرد. آشنایی او با شعر اروپا زبانش را ساده‌تر و به او در استفاده از قالب‌هایی مانند مسمط، مستزاد، بحر طویل و ترجیع‌بند کمک کرد. از همین جا بود که ایرج میرزا و شاعران دیگری مانند بهار، میرزاده عشقی، تقی رفعت و جعفر خامنه‌ای مسایل روز را به زبانی ساده در شعر خود سرودند. از این نظرگاه و به سبب استفاده از قالب‌های گوناگون، به علت سادگی و روانی کلام و نیز بنا بر موضوعات انتخابی‌اش می‌باید ایرج میرزا را مانند بهار از آخرین شاعران کلاسیک و در عین حال از نخستین هواداران تجدد ادبی به شمار آورد. اشعار ایرج میرزا مانند بسیاری از شاعران هم‌دوره‌اش از تساوی حقوق زن و مرد و رهایی از دنباله‌روی کورکورانه سخن می‌گویند.^۲ تا زمانی که این زبان عامیانه سازگار با باورهای جافانده اخلاقی

از کامران تالطف برای کمک‌های فکری در حین نگارش این مقاله و ویرایش نهایی آن و از مهرک کامالی سروستانی برای ویرایش اولیه سپاس‌گزارم.

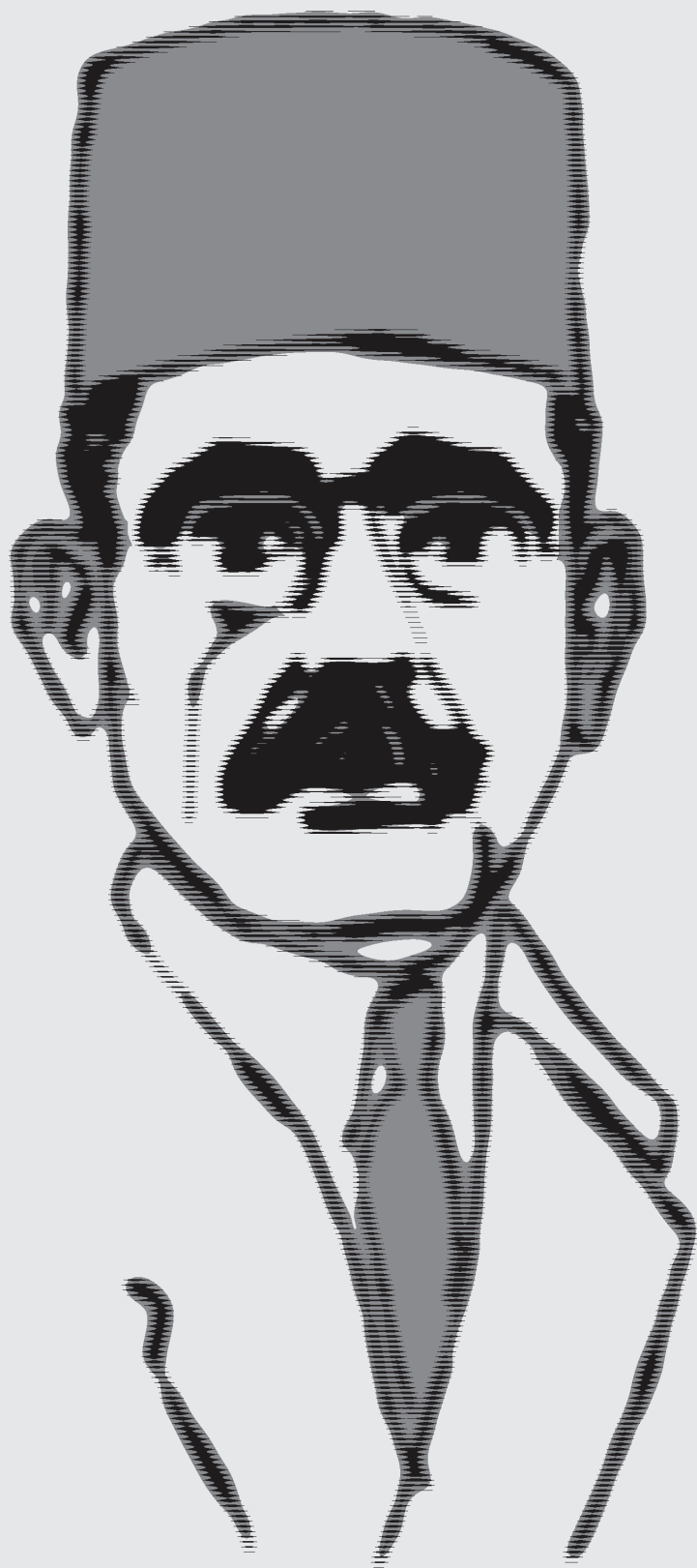
آبرای بررسی بیشتر شعر ایرج میرزا بنگرید به ایرج میرزا جلال‌الممالک، دیوان کامل ایرج میرزا، تصحیح محمدجعفر محجوب (تهران: اندیشه، ۱۳۵۳)؛ علی دهباشی، سبزی در زندگی و آثار ایرج میرزا (تهران: نشر اختران، ۱۳۸۷)؛ علی اصغر حلبی، مقدمه‌ای بر طنز و شوخ‌طبعی در ایران (تهران: پیک، ۱۳۶۴)؛ محمدعلی سپانلو، شهر شعر ایرج: زندگی و نمونه آثار ایرج میرزا جلال‌الممالک (تهران: علم، ۱۳۷۶).

آبرای بررسی و مطالعه بیشتر درباره رابطه شعر ایرج میرزا با چارچوب ادبیات مدرن و کلاسیک بنگرید به

Kamran Talattof, *The Politics of Writing in Iran: A History of Modern Persian Literature* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000); Ahmad Karimi-Hakkak and Kamran Talattof (eds.) *Essays on Nima Yushij: Animating Modernism in Persian Poetry* (Leiden: Brill, 2004).

آنا قریشیان (دانش‌آموخته دکتری حقوق دانشکده حقوق نیویورک در کویبنز) مدرس دانشگاه آریزونا و در حال اخذ دکترای تاریخ جنسیت و تمایلات جنسی در ایران و ترکیه است. در گذشته، از طریق کار در سازمان‌هایی مانند سازمان دیده‌بان حقوق بشر، مرکز حقوق اساسی و کانکت در زمینه حقوق بشر فعالیت کرده است. همچنین، همکار شبکه بین‌المللی زنان تحت قوانین اسلامی (WLUML) در پروژه‌های گوناگونی از جمله اصلاح قوانین خانوادگی افغان و ترجمه و تدوین منشور زنان ایران بوده و بر حقوق بشر بین‌المللی زنان متمرکز است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/180-191



جامعه ایرانی باشد، شعر او نیز با تحسین و تمجید منتقدان ادبی روبه‌روست. در عین حال، منتقدان آنچه را هجویات 'مستهجن' و کلمات 'رکیک' برشمرده‌اند بی‌اعتبار دانسته و قدح کرده‌اند.^۵

استقرار نظام جنسیت در ایران مدرن

هنگام نگارش تاریخ جنسیت (*History of Sexuality*)، فوکو جوامع غرب را در نظر داشت، ولی می‌شود این نظریه را در جامعه ایران نیز به کار بست و تاریخچه جنسیت در ایران را جستجو کرد. به گفته فوکو، جامعه غربی در قرن هفدهم از آزادی جنسی بیشتری برخوردار بود، اما در قرن هجدهم، جنسیت تحت تأثیر گفتمان محدودکننده بورژوازی ویکتوریایی قرار گرفت. سکوت جنسی بخشی از قاعده کلی جامعه شد و این نظام جدید جنسی ازدواج زن و مرد و تشکیل خانواده را جایگزین همه ترکیبات جنسی دیگر کرد. بنابراین، یگانه رفتار مقبول جنسی در چارچوب خانواده و در حریم خصوصی اتاق خواب زن و شوهر تعریف شد و سایر تمایلات و رفتارهای جنسی بیماری جسمی و روانی محسوب شدند.^۶ به عبارت دیگر، جنسیت به سه حکم تابو، عدم وجود، و سکوت محکوم شد.^۷ فوکو خاطر نشان می‌کند که همراه با سرکوب جنسیت، ساختار قدرت مسلط جامعه در حال کشمکش با 'هزارتویی از قدرت و لذت' است که با جنسیت رابطه‌ای مستقیم دارد. نظم مستقر از پلیس، پزشکی و نهادهای دیگر استفاده می‌کند تا تمایلات و اعمال جنسی نامقبول از دیدگاه قدرت حاکم (هر تمایلی غیر از دگرجنس‌گرایی و تک‌همسری) را به پرسش کشد و بازرسی و کنترل کند.^۸ باید خاطر نشان کرد که به عقیده فوکو، سرکوب اشکال متفاوت جنسی با کنترل زبانی شروع شد و همچنان ادامه دارد. با کنترل زبان، ساختار قدرت مسلط دست به کنترل تجلی جنسیت در عرصه زبان زد و با حذف کلماتی که صریحاً نشانه عمل جنسی بودند، زبان را از جنسیت نامقبول پاک کرد.^۹ در نتیجه، در زمینه ابراز جنسیت، اگر سکوت مطلق حکمفرما

نبود، حداقل بر رعایت احتیاط، ملاحظه و نزاکت تأکید می‌شد. با این همه، فوکو خاطر نشان می‌کند که هر آنجا قدرت وجود دارد، مقاومت نیز هست.^{۱۰} البته، مقاومت هرگز کاملاً خارج از مدار قدرت نیست. با این حال، نویسندگانی خواهند بود که با نوشتن از جنسیت قوانین را به هم ریخته، طلوع آزادی را پیش‌بینی کنند.

شکل مدرن کنترل از طریق نظام جنسیت در جامعه ایران نیز واقع شده است. گرچه موقعیت‌ها یکسان نیستند، ولی تشابهات بسیاری میان روایت جنسی منظر فوکو و کنترل جنسیتی در ایران قرن نوزدهم و بیستم دیده می‌شود. کامران تطف، ژانت آفاری و محققان دیگر تأکید می‌کنند که جنسیت و نظام جنسیتی در تاریخ ایران بسیار مهم بوده است.^{۱۱} در طول قرن نوزدهم (عصر قاجار)، دو نوع ازدواج دگرجنس خواهانه قانونی محسوب می‌شد: نکاح و صیغه. باید اضافه کرد که حتی این روابط جنسی قانونی (نکاح و صیغه) کاملاً تحت تأثیر سلسله‌مراتب مشروعیتی بودند که فوکو به آن اشاره می‌کند. به عبارت دیگر، گرچه نکاح و صیغه هر دو قانونی بودند، ولی ازدواج دائمی (نکاح) پسندیده‌تر از ازدواج موقت (صیغه) محسوب می‌شد و این روال همچنان ادامه دارد. در ایران قرن نوزدهم، بنا به تعاریف مدرن حساسیتی در خصوص م.م جنس‌گرایی نبود.^{۱۲} عمل هم‌جنس خواهانه (-ho moerotic)، از آن‌گونه که مثلاً در شعر فارسی ظهور می‌یافت، می‌توانست با اعمال هم‌جنس‌گرایانه نیز همراه باشد و بین زنان و مردان غیر قانونی، اما رایج بود و با جامعه سازگاری داشت.^{۱۳} در همان حال، به‌عکس جامعه مدرن که انسان‌ها را به هم‌جنس‌خواه یا دگرجنس‌خواه و مانند اینها تقسیم می‌کند، در جامعه ایران قرن نوزدهم، اشخاص با اعمال جنسی‌شان تعریف نمی‌شدند.^{۱۴} آداب و رسوم جنسیت و نظام جنسیت در ایران تا حدی نتیجه برخورد با امپراطوری عثمانی، روسیه، اروپای غربی و ظهور ناسیونالیسم مدرن بود. در اواخر قرن بیستم، جامعه ایران محل بروز الگوهای

^۵ چون صفتی مثبت یا خنثی برای کلمات جنسی صریح در آثار ایرج میرزا نیافتیم، از کلمه 'مستهجن' با نشانه تأکید استفاده کرده‌ام. ^۸ سپانلو، شهر شعر ایرج، ۸.

^۶ Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction* (New York: Vintage book, 1978), Vol. 1, 84.

^۷ Foucault, *The History of Sexuality*, 5.

^۸ Foucault, *The History of Sexuality*, 45.

^۹ Foucault, *The History of Sexuality*, 17 & 83.

^{۱۰} Foucault, *The History of Sexuality*, 95.

^{۱۱} Kamran Talatoff, *Modernity, Sexuality, and Ideology*

in Iran: The Life and Legacy of a Popular Female Artist (Syracus: Syracuse University Press, 2011); Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (Cambridge: Cambridge university press, 2009); Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches, Men without beards: Gender and Sexual Anxieties of Modern Iran* (California: University of California, 2005).

^{۱۲} Afary, *Sexual Politics*, 6-8.

^{۱۳} Afary, *Sexual Politics*, 8.

^{۱۴} Afary, *Sexual Politics*, 80.

شبهه نمونه‌های غربی در اوایل قرن بیستم بود.^{۱۵} در این دوره، حمایت جامعه ایران از خانواده‌های چندهمسر و رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه کم شد و تک‌همسری و ازدواج زن و مرد یگانه هنجار مقبول معرفی شد.^{۱۶} هر چند بعد از انقلاب ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹ و تأسیس جمهوری اسلامی، نظام از تعدد زوجات و صیغه پشیمانانی و سعی کرد این رسم را در جامعه جاری سازد، به تعدد زوجات و صیغه هنوز با دیدی منفی نگریسته می‌شود و نظام جنسیت تک‌همسری و دگر جنس‌گرایی برای اکثریت مردم همچنان رفتار جنسی پذیرفته‌تری است. خلاصه، فقط در دویست سال اخیر بوده است که ایران استقرار نظام جنسیت تک‌همسری و دگر جنس‌گرایی مطلق را تجربه کرد. در واقع، این سنت‌ها به قول هابزبام 'سنت‌هایی ابداعی' اند که دولت چونان سنت‌هایی دیرینه و اصیل از آنها حمایت می‌کند. دولت این 'سنت‌های ابداعی' در مسایل جنسی را به کار برد تا افراد جامعه را کنترل کند.^{۱۷} مثلاً در دوران قاجار، آداب و رسوم اجتماعی، مذهبی، طبقاتی و قومیتی تعیین‌کننده لباس بیرونی زنان و مردان بود. زنان طبقه کارگر و بسیاری از زنان غیر مسلمان عادت داشتند بدون روبند و با مدل‌های گوناگون روسری در ملاء عام ظاهر شوند. در حالی که زنان شهری با حجاب کامل و روبند در ملاء عام ظاهر می‌شدند. از ۱۳۱۵ش/۱۹۳۶ تا ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱ دولت رضاشاه دستور به کشف حجاب و غربی کردن لباس مردان داد.^{۱۸} سپس، از ۱۳۵۷ش/۱۹۷۹ تا به امروز دولت جمهوری اسلامی حجاب را اجباری کرده است.

روابط جنسی اسلامی در ایران

اسلام، به‌ویژه شیعه ایرانی، جنسیت را رد یا انکار نکرده است، بلکه با استقبال از نظام جنسیتی 'مناسب' یا 'اخلاقی' دست به کنترل کشش‌های جنسی زده است.^{۱۹} آئین شیعه از آغاز قوانین مفصلی درباره بدن زنان و مردان ایجاد کرد. مثلاً محمدباقر مجلسی، عالم برجسته شیعه که در قرن هفدهم نقش مهمی در گسترش مذهب شیعه داشت، اعتقاد داشت: "تزدیکی با زنی که در حال گذراندن عادت ماهانه باشد گناه کبیره است. مردی که همسر مرد دیگری را نگاه کند به جهنم واصل می‌شود.

مردی که زنش با لباس نازک به حمام یا عروسی یا ختم برود نیز به جهنم خواهد رفت."^{۲۰} مجلسی هم چنین بر ضد زنانی که لباس مردانه به تن می‌کنند نیز سخن می‌گوید.^{۲۱} نجابت و شرف در کنار مسایلی مانند بکارت برای دختران و وفاداری همسران از مبانی رفتاری در زمینه جنسیت بوده‌اند. تا قرن بیستم، زنان شهری اجازه نداشتند همراه با مردان در یک طرف خیابان راه بروند.^{۲۲} دامنه آزادی زنان مجرد از زنان مزدوج محدودتر بود. رفتار اغواکننده دختران باعث فتنه، فاجعه و جنگ داخلی قلمداد می‌شد. بکارت زن در چارچوب ازدواج نیز اهمیت فراوانی داشت. اگر دختری در شب عروسی پرده بکارت نداشت، او و خانواده‌اش برای همیشه سرافکننده و شرمنده باقی می‌ماندند. داماد نیز تحت فشار زیاد بود تا با برداشتن بکارت عروس مردانگی خود را به اثبات برساند.^{۲۳} روشن است که پس از انقلاب، برخی از عقاید مجلسی و هنجارهای سنتی بار دیگر نهادینه شدند.

تفکر اسلامی سنت‌گرا بسیار بر جنسیت متمرکز است. به همین سبب، مطالب آموزشی فراوانی درباره ازدواج با عناوینی مانند پیوند دو قلب، راهنمای ازدواج و زناشویی در مکتب اسلام، اخلاق در خانه و خانواده چاپ و منتشر می‌شود. اگرچه در این کتاب‌ها همیشه به صراحت اظهار نشده است، لیکن اشخاص وابسته به این طرز تفکر معتقدند که زنان و مردان متفاوت خلق شده‌اند و سرنوشت، مسئولیت و توانایی آنها نیز متفاوت است. مثلاً مرد در خلقت از بعضی نظرها برتر است و در نتیجه، تسلط مرد بر رابطه زناشویی امری طبیعی است. به‌علاوه، در این کتاب‌ها بحث‌هایی درباره 'قوانین و مقررات جنسی' و شامل مسائلی مانند 'زمان، نحوه و دفعات مقاربت، موقعیت مجاز و غیر مجاز، حالت حیض و غیر حیض و قاعدگی' آمده است. در این کتاب‌ها کلماتی مانند شهوت و جماع بی‌پرده و صریح به کار برده می‌شود. در چارچوب ازدواج، زن موظف است پوشش خود را رعایت و زیبایی‌هایش (نمایش مو و اندام) را فقط برای همسر و محرمانش آشکار کند. از جمله وظایف زن، ارضای نیازهای جنسی شوهر است.

²¹Afary, *Sexual Politics*, 26.

²²Afary, *Sexual Politics*, 27.

²³Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 41; Nikki R. Keddie, "Introduction: Deciphering Middle Eastern Women's History," In Nikki R. Keddie and Beth Baron (eds.) *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven: Yale University Press, 1991), 1-22.

¹⁵Afary, *Sexual Politics*, 201.

¹⁶Afary, *Sexual Politics*, 9.

¹⁷Afary, *Sexual Politics*, 13.

¹⁸Houchang Chehabi, "Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah," *Iranian Studies*, 26: 3&4 (Summer - Autumn, 1993), 209-229.

¹⁹Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London and New York: Routledge, [1966] 2002), 1; Afary, *Sexual Politics*, 25.

²⁰Afary, *Sexual Politics*, 26.

زن حق بیرون رفتن از خانه را بی اجازه شوهر ندارد، زیرا غیاب زن ممکن است مانع دسترسی شوهر به حق مسلم ارضای نیازهای جنسی‌اش شود. در ضمن، به زن اخطار داده شده است که سرپیچی از این قوانین او را راهی جهنم خواهد کرد. به این ترتیب، کنترل اکید جنسیت بسیار ضروری و البته ازدواج نوعی کنترل مناسب^{۲۴} برای جلوگیری از شهوت زنان است.

مشاهدات حامد شهیدیان نیز اظهارات فوکو را درباره تثبیت دوگانه نظام جنسی طبیعی و غیر طبیعی تصدیق می‌کند. شهیدیان در مقاله‌اش، "مباحثه در گفتمان جنسیت در ایران پس از انقلاب" جامعه پزشکی ایران و چگونگی بازتولید این نظام دوتایی در آن را توضیح می‌دهد. به گفته او، در چارچوب دولت اسلامی ایران، هر هویت یا رفتار جنسی خارج از تعریف تک‌همسری و دگرجنس‌گرایی نوعی بیماری محسوب می‌شود.^{۲۵} در این چارچوب عقیدتی، دگرجنس‌گرایی تضمین ایجاد رابطه جنسی صحیح و برارنده و خانواده دگرجنس‌گرا پایه‌ای محکم برای جامعه‌ای سالم است.^{۲۶} ایده‌ئولوژی اسلام در ایران انرژی فراوانی را صرف تعیین زمان و شرایط ارضای جنسی می‌کند و هرگونه انحراف را باعث هرج و مرج و فتنه در سطح جامعه می‌داند. فوکو درباره آزادی از این مرزهای سرکوب و کنترل جنسی معتقد است که قادر به رهایی نخواهیم بود، مگر با پرداخت هزینه‌ای گزاف، با تخطی از قوانین، لغو ممنوعیت، فوران سخن و احیای لذت در واقعیت. اشعار جنسیتی ایرج‌میرزا از این دسته از مرز شکنی‌ها و فراروی‌هاست؛ اشعاری مالا مال از انفجار سخن که بی‌پرده لذت را، به‌رغم اعتراض منتقدان، به نمایش می‌گذارد.

زدایش هجویات 'مستهجن': نگاهی به عارف‌نامه و منتقدان آن

اشعار ایرج میرزا در انواع متفاوت مشروطه‌خواه، پیشرو و آموزنده تا طنزآمیز و جلف طبقه‌بندی شده‌اند. حتی بعضی از شعرهای آموزنده ایرج در کتاب‌های درسی بارها چاپ شده است. مثلاً این شعر در مدح مادر در کتاب فارسی ابتدایی آمده بود:^{۲۷}

گویند مرا چو زاد مادر
پستان به دهان گرفتن آموخت
شب‌ها بر گاهواره من
بیدار نشست و خفتن آموخت
لبخند نهاد بر لب من
بر غنچه گل شکفتن آموخت
دستم بگرفت و پا به پا برد

تا شیوه راه رفتن آموخت
یک حرف و دو حرف بر زبانم
الفاظ نهاد و گفتن آموخت
پس هستی من ز هستی اوست
تا هستم و هست دارمش دوست^{۲۸}

شاید این شعر، به‌خصوص در زمینه آموزش و پرورش، بسیار مناسب به نظر آید، زیرا همه شعر بر این متمرکز است که چگونه مادر از نخستین لحظه تولد به ما چگونگی برطرف کردن نیازهای اولیه زندگی مانند شیرخوردن، راه رفتن، خوابیدن و حرف زدن را می‌آموزد. همچنین، این شعر به نحوی تدریس و یادگیری را به عشق و پرورش مادرانه پیوند می‌زند. نکته مهم دیگر در شعر مادر ایرج‌میرزا، توصیفات جسمی و حتی در بعضی مواقع حسی و شورانگیز است: او در کنار گهواره نشسته و به ما خوابیدن می‌آموزد، لبخند بر لبان ما قرار می‌دهد، کلمات را حرف به حرف در دهان ما می‌گذارد و بالاخره گویاترین قسمت شعر آنجاست که در اولین لحظه تولد مادر به ما یاد می‌دهد چگونه پستان را به دهان بگیریم. به‌رغم نمایش پستان در دهان، این شعر مناسب کتاب‌های درسی محسوب می‌شود. شاید به این علت که مادر ندرتاً زنی با نیازها و قدرت‌های جنسی تصور می‌شود. هر چه هست، به‌عکس شعر مادر ایرج‌میرزا، بسیاری از هزلیات و هجویات 'مستهجن' این شاعر به آسانی در دسترس خوانندگان نبوده و نیست.^{۲۹}

عدم دسترسی به آثار جنسی ایرج‌میرزا شاید تا حدی به سبب واکنش سرد بسیاری از متخصصان ادبیات به کل ادبیات جنسی و بازتابی از فرهنگ متداول ایران باشد. اشعاری که به‌سختی سرزنش می‌شوند، اشعاری‌اند که در آنها از کلماتی مانند کس، کیر، و کون استفاده شده

²⁴Ziba Mir-Hosseini, "Sexuality, Rights and Islam: Competing Gender Discourses in post-revolutionary Iran," In Guity Nashat and Lois Beck (eds.) *Women in Iran from the rise of Islam to 1800* (Urbana: University of Illinois Press, 2003), 204-217.

²⁵Hammed Shahidian, "Contesting Discourses in Sexuality in Post-Revolutionary Iran," In Pinar Ilkharacan (ed.) *Deconstructing Sexuality in the Middle East: Challenges and Discourses* (Vermont: Ashgate, 2008), 101-137.

²⁶Shahidian, "Contesting Discourses," 182.

^{۲۷}ایرج‌میرزا، دیوان کامل، ۳۲-۳۳.

^{۲۸}ایرج‌میرزا، دیوان کامل، ۱۶۷.

²⁹Paul Sprachman, *Suppressed Persian: An Anthology of Forbidden Literature* (Costa Mesa: Mazda Publisher, 1995). vii, xxxi & xxxi.

است.^{۳۰} هنگام انتشار این نوع اشعار، این کلمات یا کاملاً حذف یا قسمتی از آنها با چند نقطه جایگزین می‌شوند. به استثنای پال اسپراکمن، استادان و متخصصان برجسته بخش‌هایی از اشعاری را که جزو هجویات 'مستهجن' به‌شمار می‌آیند یا نادیده گرفته یا آن را محکوم کرده یا به طریقی برای ایرج‌میرزا عذری موجه تراشیده‌اند. بسیاری از منتقدان اشعار حاوی موضوعات جنسی را پیش‌پافتاده، سطحی و غیرمسئولانه تلقی کرده و البته این انحرافات را انعکاس تاسف‌انگیزی از نفوذ اعراب دانسته‌اند. محمدعلی سپانلو در مقدمه کتابش اشعار ایرج‌میرزا را به سه گروه تقسیم می‌کند. او می‌نویسد که اشعار ایرج‌میرزا شامل: ۱- اشعار فراوانی حاوی درس‌های اخلاقی، به‌خصوص برای کودکان، ۲- چندین شعر پراکنده در مدح پادشاهان و بالاخره ۳- اشعار شخصی بی‌مسئولیتی است که ناگهان با کلمات رکیک طغیان می‌کند. بعد از این تقسیم‌بندی اهانت‌آمیز، سپانلو ادعا می‌کند که به علت کمی دسته آخر تأثیر آن بر جامعه قابل بحث نیست.^{۳۱} در سنجش سخت‌گیرانه دیگری، عزیزالله کاسب از هزلیات ایرج‌میرزا با پرده‌داری و بی‌حیایی یاد می‌کند.^{۳۲}

بعد از بی‌ارزش خواندن هجویات 'مستهجن'، منتقدان سعی می‌کنند علتی برای بروز این اشعار جست‌وجو کنند. مثلاً سپانلو علت سرودن چنین اشعاری را نزول اصول اخلاقی، ازدیاد فساد در جامعه و دشواری زندگی می‌داند.^{۳۳} به نظر یکی دیگر از محققان، ناصر نیکویخت، نوشته‌های ایرج‌میرزا نشان‌دهنده افت اخلاقی به علت رواج فساد در جامعه است که شاعران را نیز تحت تأثیر منفی قرار داده است. نیکویخت اضافه می‌کند شاید جامعه قادر به درک شاعران نبوده و این عدم درک برای شاعران ایجاد عقده کرده است.^{۳۴} همچنین، عزیزالله کاسب نیز با رجوع به شبلی نعمانی ادعا می‌کند کسانی که هجویات 'مستهجن' می‌نویسند از طبقه پایین و بی‌فرهنگ جامعه‌اند. کاسب می‌نویسد:

در آغاز شعر و شاعری، از خانواده‌های نجیب و عقیف و پاکیزه، خاصه از اهل قری و قصبات که عموماً دارای روحیات و افکار ساده و اخلاق پاکیزه می‌باشند، به این شغل می‌پرداختند. ولی وقتی که شغل مزبور به طمع صله و انعام عمومیت یافت، از هر طبقه و صنفی داخل این کار شدند و البته خانواده‌های پست هم میان آنها بود و این طبقه وقتی که صله و انعام نمی‌یافتند، زبان‌شان باز می‌شد و معلوم است که به‌واسطه نبودن اصالت و شرافت خانوادگی، چیزی که از زبان آنها خارج می‌شد فحش و ناسزا بود و باید دانست که انوری

و سوزنی و خاقانی از این قبیل بودند و به همین جهت است که در فحاشی و کلمات ناشایسته درجه کمال را دارا می‌باشند. خاقانی پدرش نجار بود و نسبت به سوزنی می‌گویند معشوقش یک بچه خیاط بوده [...] معذالک مشاغل و اجتماع پست در اخلاق تأثیر می‌بخشد.^{۳۵}

در اینجا، کاسب به جای همه خوانندگان قضاوت می‌کند و اعلام می‌دارد که هجویات 'مستهجن' تا زمانی که برای بهبودی جامعه به کار روند، تحمل‌پذیرند، اما اگر برای دلایل شخصی از آنها استفاده شود مضر، شرم‌آور و نپذیرفتنی‌اند. او سپس خاطر نشان می‌کند که متأسفانه در ایران هجویات 'مستهجن' به دلایل شخصی سروده می‌شوند و پذیرفتنی نیستند. چنین استدلال‌هایی غیرمستقیم اعلام می‌کنند که هجویات 'مستهجن'، با این که ممکن است نقش آموزنده‌ای داشته باشند، ضد اخلاقی‌اند. عذر دیگر برای کم‌اهمیت جلوه دادن هجویات 'مستهجن'، ایرج‌میرزا تأکید بر نفوذ ناروای اعراب است. مثلاً کاسب با زحمت بسیار سعی می‌کند خواننده را به لطافت شعر فارسی آگاه کرده، سپس بفرماند این طبع لطیف با هجویات 'مستهجن' متأثر از ادبیات عرب لکه‌دار شده است.^{۳۶} بر عکس محققانی که اعتقاد دارند هجویات 'مستهجن' از اعراب به ادبیات فارسی منتقل شده است، نیکویخت اظهار می‌دارد که ادبیات 'مستهجن' همیشه از خشم و نفرت الهام می‌گیرد و در خودبیان‌گری انسان وجود دارد و بنابراین، به ملیت مشخصی تعلق ندارد و اتفاقاً چنین هجویاتی همیشه در ادبیات فارسی موجود بوده است.^{۳۷} کاسب نیز به میراث شعر فارسی رجوع می‌کند تا توجیهی برای هجویات بیابد. او در تحلیلش هجویات را به دو دسته خوب و بد تقسیم می‌کند. او تأیید می‌کند که هجویات مقبول و براننده‌اند، فقط اگر در حد اعتدال و برای هدفی 'والا تر' سروده شوند. مثلاً هجویات مولوی و سعدی مقبول‌اند، زیرا از دیدگاه کاسب، این شاعران از هجویات برای هشدار استفاده می‌کنند تا از اصول اخلاقی والا دفاع کنند. در این خصوص، کاسب از شاعرانی مانند ایرج‌میرزا انتقاد می‌کند که هجویات را

^{۳۰}Sprachman, *Suppressed Persian*, xxxi.

^{۳۱}سپانلو، شهر شعر ایرج، ۱۰-۱۲.
^{۳۲}عزیزالله کاسب، چشم‌انداز تاریخی در هجو: زمینه‌های طنز و هجاه در شعر فارسی (تهران: روزبهان، ۱۳۶۶)، ۸۳.

^{۳۳}سپانلو، شهر شعر ایرج، ۱۱-۱۳.
^{۳۴}ناصر نیکویخت، هجو در شعر فارسی: نقد و بررسی شعر هجوی از آغاز تا عصر عبید (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۰)، ۱۹۰-۱۹۲.

^{۳۵}کاسب، چشم‌انداز تاریخی در هجو، ۳۴.

^{۳۶}کاسب، چشم‌انداز تاریخی در هجو، ۴۵.

^{۳۷}نیکویخت، هجو در شعر فارسی، ۵۲.

برای مقاصد خام یا عادی سازی روابط جنسی اتفاقی به کار می‌برند. در آخر، کاسب اضافه می‌کند که در هر صورت وجود چنین هجویات 'مستهجنی' سودمند است، زیرا برای تجزیه و تحلیل روانی و ذهنی شاعر به کار می‌آیند. با تعمق در این حوزه روانی، کاسب نتیجه می‌گیرد که هر دو طنز 'مستهجن' و طنز خصوصی بازتابی از شکست خوردگی شاعر و روح حسود اوست که قادر به تحمل موفقیت دیگران نیست.^{۳۸}

در پاسخ به منتقدان ایرج میرزا، سید ابراهیم نبوی یادآور می‌شود که قبل از قضاوت باید به کل اشعار و شخصیت ایرج میرزا توجه کرد. نبوی ایرج میرزا را مردی محترم و باایمان می‌خواند که اشعار ملی و مردمی بسیاری سروده است. در آخر، نبوی تذکر می‌دهد که حتی هجویات ایرج میرزا نشانی از استعداد خارق‌العاده اوست. به یقین نبوی قصد دفاع از ایرج میرزا را دارد، اما بیشتر توجیه می‌کند که هیچ کس نباید به دلیل بخشی از اشعارش سرزنش شود و ایرج میرزا را نیز به علت هجویاتش نمی‌شود محکوم کرد.^{۳۹} با توجه به ارزیابی‌های عمدتاً سرد از هجویات ایرج میرزا، نکته جالب توجه علت این همه تلاش برای رد کردن اشعار 'مستهجن' ایرج میرزا است. چنان که قبلاً اشاره شد، ایرج میرزا استاد خواننده شده است و از اشعار او به اشعار مردمی یاد کرده‌اند. همه اینها بررسی رابطه روایات کاملاً بی‌پرده جنسی و کلمات رکبک ایرج میرزا با چارچوب سفت و سخت جنسی و اخلاق جامعه را ضروری می‌سازد.

نقد ادبی در بافت اجتماعی ایران

پیش از پرداختن به تحلیل عارف‌نامه، باید یادآور شویم که همه تفسیرهای گوناگون از اشعار ایرج میرزا در چارچوب دولت جمهوری اسلامی یا فرهنگ جافتاده ایرانی، که هر دو از نظر جنسی محدود و حساس‌اند، صورت گرفته است که قطعاً طرفدار ترویج ادبیات سکسی بی‌پرده و 'مستهجن' نیست. پس برای محققانی که کتابشان در ایران به چاپ رسیده است، طبیعتاً طرفداری از اشعار جنسی ایرج میرزا در برابر سیاست‌های جنسی جمهوری اسلامی عواقب وحشتناکی خواهد داشت. شاید حتی برای آن دسته از محققان که کتابشان را خارج از ایران به چاپ رسانده‌اند نیز نقد مثبت هجویات بی‌پرده و شهوانی ایرج میرزا جایز نبوده است، زیرا فرهنگ جافتاده ایرانیان پذیرای ابراز بی‌پرده شهوت و کشش جنسی نیست. این امر

^{۳۸} کاسب، چشم‌انداز تاریخی در هجو، ۹-۱۱.

^{۳۹} سید ابراهیم نبوی، کاوشی در طنز ایران (تهران: معراج، ۱۳۷۹)، ۳۱-۳۳.
^{۴۰} Najmabadi, *Women with Moustaches* 11-25.

بدان معناست که بیشتر محققان به سبب وحشت از عکس‌العمل جمهوری اسلامی یا انزوا در جامعه ایرانی از تجزیه و تحلیل عمیق هجویات ایرج میرزا اجتناب کرده‌اند. با همه اینها، چنان که فوکو اشاره کرده است، هر کجا که سرکوب باشد مبارزه نیز وجود دارد. گرچه مبارزه برای آزادی جنسی خارج از چارچوب جافتاده جنسی نیست، باز هم این بی‌پردگی‌های جنسی نظام کنترل و سرکوب جنسی را به خطر می‌اندازند.

عارف‌نامه

برخلاف سپانلو که هجویات 'مستهجن' عارف‌نامه را پیش‌پاافتاده و فاقد ارزش اجتماعی می‌شمارد، این مقاله مختصراً به اهمیت اجتماعی هجویات 'مستهجن' عارف‌نامه می‌پردازد. با طرح هجویات به اصطلاح 'مستهجن' در عارف‌نامه و با اشاره به روابطی جنسی غیر از رابطه تک‌همسری بین زن و مرد، با به پرسش کشیدن پاکدینی اسلامی (پاکدامنی مذهبی) و نیز با سرپیچی از برآوردن انتظارات در حیطه به‌کارگیری کلمات مناسب در شعر، ایرج میرزا در واقع با چارچوب‌های اختراعی و حاکم در حوزه نجابت و اخلاق مبارزه می‌کند.

خطری برای تک‌همسری و دگرجنس‌گرایی مطلق

در اوایل دوران مشروطه در ایران، در کنار روابط دگرجنس‌گرایانه، روابط هم‌جنس‌گرایانه و هم‌جنس‌خواهانه نیز، اگر چه نه قانونی، ولی بسیار رایج و جافتاده بود. با افزایش رفت‌وآمد قشر روشنفکر و مرفه ایران با اروپایی‌ها و تلاش برای حصول به مدرنیته، روابط هم‌جنس‌خواهانه غیراخلاقی محسوب شد. امروز که نظام مسلط تک‌همسری و دگرجنس‌گرایی را یگانه حالت عادی و مقبول جنسی می‌دانند، حتی رسمیت شعری مانند عارف‌نامه خطرناک به شمار می‌آید، زیرا این شعر نشان‌دهنده گذشته‌ای نه چندان دور است که در آن هم‌جنس‌خواهی و اعمال هم‌جنس‌گرایانه نیز بخشی طبیعی و جافتاده از جامعه ایران تلقی می‌شد.

منابع تاریخی گواهی می‌دهند که رابطه شهوانی بین پسران نوجوان و مردان در ایران حرکتی رایج و جافتاده بود. در ایران تلاش فراوانی شد تا با دفن شواهد تاریخی چنین روابطی را انکار کنند.^{۴۰} عارف‌نامه ایرج میرزا نشان می‌دهد که روابط هم‌جنس‌خواهانه میان شاعران و روشنفکران اهل ادب و حتی کنش‌گران مشروطه‌خواه رایج و مقبول بوده است.

عارف‌نامه با گلایه شاعر از رفیق قدیمی‌اش، عارف

قزوینی، آغاز می‌شود. بنا بر آنچه در خود شعر آشکار می‌شود و بر اساس روایات تاریخی، ایرج میرزا زمانی این شعر را سرود که عارف از تهران به مشهد آمد، ولی به ملاقات ایرج میرزا نرفت. ایرج میرزا هم که از این کم‌مهری رنجیده‌خاطر شده بود، این شعر را برای عارف سرود.^{۴۱} از شروع شعر خواننده متوجه رابطه نزدیک ایرج میرزا و عارف می‌شود. مثلاً در چند بیت زیر خواننده کشف می‌کند که به‌رغم حضور مستخدمان، ایرج میرزا شخصاً اتفاقی را برای عارف آماده می‌کند:

به نوکرها سپردم تا بدانند
که گر عارف رسد از در نرانند

...

نهادم در اتاقش تخت خوابی
چراغی، حوله‌ای، صابونی، آبی
عرق‌هایی که با دقت کشیدم
به دست خود درون گنجه چیدم

...

نشستم منتظر کز در درآید
ز دیدارش مرا شادان نماید^{۴۲}

البته این چند بیت خودبه‌خود ممکن است نشانی از صمیمیت تلقی شود و بس. ولی در آیات بعدی بارها بر امکان رابطه هم‌جنس‌خواهانه جنسی بین ایرج میرزا و عارف تأکید می‌شود. در زیر، ایرج میرزا به عارف یادآوری می‌کند که او در زمان بی‌ریشی عارف حاضر بوده و در واقع، ایرج میرزا عارف را به مردی و ریش‌داری رسانده است:

مگر یاد آمد از سی سال پیش
که بر عارض نبود آثار ریش

...

بگویم پاک و صاف و پوست‌کنده
که علت چیست می‌ترسی ز بنده
ترا من می‌شناسم بهتر از خویش
ترا من آوریدم به این ریش^{۴۳}

در اینجا، ایرج میرزا با کلماتی زیرکانه به سنت هم‌جنس‌خواهی و رابطه شهوانی و جنسی مردان مستتر با جوانان بیریش اشاره می‌کند و تصویری از امکان رابطه‌ای میان عارف و ایرج میرزا به دست می‌آید. در ادامه شعر، خواننده متوجه می‌شود که ایرج میرزا باور دارد که قدرت برقراری رابطه جنسی با هر جوانی را دارد. از بی‌پردگی متن پیداست که این اعتماد به نفس ایرج، نتیجه تجربیات شخصی او از ارتباط جنسی با جوانان است:

تو از کون‌های گرد لاله‌زاری
یکی را این سفر همراه داری

...

چو آن گربه که دنبه از سر شام
همی ور دارد و ورمالد از بام
کنون ترسی که گر سوی من آبی
کنی با من چو سابق آشنایی
منت آن دنبه از دندان بگیرم
خیالت غیر از اینه من بمیرم؟

...

برو عارف که ایرج پاکباز ست
از این کون‌ها و کس‌ها بی‌نیازست
من ار صیاد باشم صید کم نیست
همانا حاجت صید حرم نیست^{۴۴}

...

درست‌ست اینکه طفلان گیج و گول‌اند
سفیه و ساده و سهلال‌قبول‌اند
توان با یک تبسم گولشان زد
گهی با پول و گه بی‌پولشان زد
ولی من جان عارف غیر آنم
که نامردی کنم با دوستانم
تو یک کون آری از فرسنگ‌ها راه
من آن را قر زدم؟ استغفرالله

...

نمی‌دانی که ایرج پیر گشته است
اگر چیزی ازو دیدی گذشته است
گرفتم کون کنم من، حالتم کو؟
برای کوه‌کنند التم کو؟
اگر کون زیر دست و پا بریزد
به جان تو که کیرم برنخیزد^{۴۵}

نکته مهم دیگر تأکید ایرج میرزا بر جوانمردی و قوانین رفاقت است. همه مهارت و تجربه جنسی ادعایی ایرج سبب نمی‌شود قراردادهای رفاقت و جوانمردی زیر پا گذاشته شود. ایرج به عارف خاطر نشان می‌کند که گرچه نوجوانان را می‌توان به‌آسانی گول زد، او هرگز حاضر نیست با اغوا کردن معشوق عارف به رفاقت دیرینه‌شان خیانت کند. نکته جالب دیگر این است که ایرج میرزا ارزش همه چارچوب‌های اخلاقی را یکسان نمی‌بیند و مثلاً برای او چارچوب اصول‌گرای دینی منخرن و مضر است.

^{۴۱} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۲۴۲.

^{۴۲} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۷۵.

^{۴۳} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۷۶.

^{۴۴} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۷۶.

^{۴۵} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۷۷.

واژگون کردن پاک‌دین‌گرایی اسلامی

در قسمتی از شعر، ایرج‌میرزا عارف را به علت رفتار و رابطه هم‌جنس‌خواهانه و لواط تحقیر و تنبیه می‌کند. شاید هنگام سرودن این شعر، جامعه ایرانی علنا شروع به پاک‌سازی اجتماع از رفتار هم‌جنس‌خواهانه کرده بود. در عارف‌نامه نمونه‌های فراوانی از آنچه فوکو 'مقاومت در چارچوب ساختار' توصیف کرده است به چشم می‌خورد. مثلاً در ابیات زیر ایرج‌میرزا دو اصل اخلاقی اختراعی را به پرسش می‌گیرد و حجاب را دلیل کشش مردان به لواط و رفتار هم‌جنس‌خواهانه می‌داند. احتمال می‌رود این عکس‌العمل ایرج‌میرزا نسبت به رفتار هم‌جنس‌خواهانه عکس‌العملی جدی نبوده باشد، زیرا ایرج‌میرزا خود مشهور به هم‌جنس‌گرایی بوده است.

که یارب بچه بازی خود چه کارست؟
که بر وی عارف و عامی دچارست؟

...
که تا این قوم در بند حجاب‌اند
گرفتار همین شیء عجاب‌اند
حجاب دختران ماه‌غیغ
پسرها را کند هم‌خوابه شب^{۴۶}

هر چند منطق ایرج‌میرزا در اینجا پذیرفتنی نیست، ولی نکته مهم به پرسش گرفتن حجاب است. در ابیات بعدی، ایرج‌میرزا ادعای قبلی خود را تکذیب می‌کند. او یادآور می‌شود که قدرت کشش جنسی مسئله‌ای است طبیعی و زنان به آسانی قادرند خواسته‌های طبیعی‌شان را ارضا کنند و حجاب مانع هم‌خوابگی زنان و مردان نیست:

خدایا تا کی این مردان به خواب‌اند؟
زنان تا کی گرفتار حجاب‌اند؟
...

تو پنداری که چادر ز آهن و روست؟
اگر زن شیوه‌زن شد مانع اوست؟
چو زن خواهد که گیرد با تو پیوند
نه چادر مانعش گردد نه روبند^{۴۷}

دیدگاه منفی ایرج‌میرزا در خصوص حجاب در ابیات بعدی اوج می‌گیرد، جایی که او از اغوای زن محجبه نقاب‌داری برای خواننده حرف می‌زند:

بیا گویم برایت داستانی
که تا تأثیر چادر را بدانی

در اینجا، برخلاف نظر علمای دینی که چادر را حفاظ زنان علیه اذیت و صدمه نامحرم‌ان می‌دانند، ایرج‌میرزا به خصوصیات فریبنده و اغواکننده چادر اشاره می‌کند. در

ادامه شعر خواننده کشف می‌کند که حتی صدای چادر هم ممکن است وسوسه‌آمیز باشد، حواس شنونده را پرت کند و او را به بازی‌های تحریک‌کننده‌ای بکشاند. در این میان، راوی شعر ایرج‌میرزا با دیدن سریع قسمتی از صورت زن از زیر چادر تحریک و وسوسه می‌شود تا کنابه‌وار سنت سرکوب‌گر را به سخره گیرد:

در ایامی که صاف و ساده بودم
دم کریاس در استاده بودم
...

مرا عرق‌النسا آمد به جنبش
زنی بگذشت از آنجا با خش و فش
ز زیر پیچه دیدم غیغش را
کمی از چانه قدری از لیش را
چنان کز گوشه ابر سیه فام
کند یک قطعه از مه عرض اندام^{۴۸}

در این حال، شاعر برای کشاندن این زن به حریم شهوانی مردی نامحرم قوانین و چارچوب اسلامی و فرهنگی را فرامی‌خواند و یادآور می‌شود که صحبت در ملاء عام حرکتی مناسب زن خوب نیست:

بدو گفتم که اندر شارع عام
مناسب نیست شرح و بسط پیغام
تو دانی هر مقالی را مقامی است
برای هر پیامی احترامی است^{۴۹}

بالاخره زن وارد خانه می‌شود و در آنجاست که ایرج‌میرزا سعی می‌کند با استدلال او را قانع کند تا روبندش را از صورت بردارد. در لابه‌لای این ابیات طنزآمیز، نکات مهمی درباره تساوی زن و مرد بیان می‌شود:

به نرمی گفتمش کای یار دمساز
بیا این پیچه را از رخ بر انداز
چرا باید تو روی از من بپوشی
مگر من گربه می‌باشم تو موشی
من و تو هر دو انسانیم آخر
به خلقت هر دو یکسانیم آخر
بگو، بشنو، ببین، برخیز، بنشین
تو هم مثل منی ای جان شیرین^{۵۰}

^{۴۶} ایرج‌میرزا، دیوان کامل، ۷۸.

^{۴۷} ایرج‌میرزا، دیوان کامل، ۷۹.

^{۴۸} ایرج‌میرزا، دیوان کامل، ۷۹.

^{۴۹} ایرج‌میرزا، دیوان کامل، ۷۹-۸۰.

^{۵۰} ایرج‌میرزا، دیوان کامل، ۸۰.

زن محجبه توجهی به توجیهای ایرج میرزا نمی‌کند و با گذشت هر دقیقه عصبانی‌تر می‌شود. در این قسمت شعر، وقتی زن محجبه به پیشنهاد ایرج میرزا اعتراض می‌کند، دوگانه یا دوتایی‌سازی زن خوب (سنگین، با حیا، نجیب) و زن بد (سبک، بی حیا، جنده) خود را نشان می‌دهد:

جهنم شو! مگر من جنده باشم
که پیش غیر بی رو بنده باشم

...
الهی من نبینم خیر شوهر
اگر رو و اکنم بر غیر شوهر^{۸۱}

در اینجا، ایرج میرزا باز هم با ظرافت و زیرکی نقش علما را در مقام نگهبانان نظام جنسیت و عفت رد می‌کند. او به جای این که خود زبان به اعتراض بگشاید، نکاتی را در اعتراضات زن محجبه می‌گنجاند. به عبارت دیگر، ایرج از گفته‌های زن محجبه استفاده می‌کند و می‌گوید:

تو می‌گویی قیامت هم شلوغ است؟
تمام حرف ملاها دروغ است؟
تمام مجتهدها حرف مفت‌اند؟
همه بی‌غیرت و گردن کلفت‌اند؟^{۸۲}

بعد از مدتی بحث و مجادله، راوی ساکت می‌شود و شیوه دیگری را در پیش می‌گیرد. بارها از زن عذرخواهی و تأکید می‌کند که نیت بدی ندارد و به جای این که به دلایل و استدلال‌اتش ادامه دهد، بازوی زن را می‌فشارد. در این قسمت از شعر، انتظار ایرج میرزا از عکس‌العمل زن و بعد رفتار زن هر دو نشان‌هایی از قدرت جنسی و نفوذ عملی زن است. بعد از لمس بازوی زن نامحرم که در چارچوب اسلام اصولگرا نپذیرفتنی است، ایرج میرزا تقریباً مطمئن است که زن به او حمله کرده و او را زیر ضربه‌های لنگه کفش کبود و زخمی می‌سازد و حتی به آلت تناسلی و نشان مردانگی او نیز رحم نخواهد کرد. در عوض، به جای اعتراض و تلاش برای رهایی از دست این متجاوز منحرف و نانجیب، رفتار زن ملایم‌تر می‌شود و حتی به طریقی به این حرکت جنسی ایرج میرزا اظهار تمایل می‌کند:

چو این دیدم لب از گفتار بستم
نشاندم باز و پهلویش نشستم
گشودم لب به عرض بی‌گناهی

نمودم از خطاها عذرخواهی
مکرر گفتمش با مد و تشدید
که گه خوردم، غلط کردم، ببخشید!

...
دگر اسم حجاب اصلاً نبردم
ولی آهسته بازویش فشردم
یقینم بود کز رفتار این بار
بگرد همچو شیر ماده در غار
جهد بر روی و منکوبم نماید
به زیر خویش کس کوبم نماید
بگیرد سخت و پیچد خایه‌ام را
لب بام آورد همسایه‌ام را
سر و کارم دگر با لنگه کفش است
تنم از لنگه کفش اینک بنفش است

...
ولی دیدم به عکس آن ماه‌رخسار
تحاشی می‌کند، اما نه بسیار
تغیر می‌کند، اما به گرمی
تشدد می‌کند، لیکن به نرمی
از آن جوش و تغیرها که دیدم
به "عاقل شو" و "آدم شو" رسیدم
شد آن دشنام‌های سخت و سنگین
مبدل بر جوان آرام بنشین!^{۸۳}

در انتهای این حکایت، قهرمان قصه شعر ایرج میرزا موفق به نزدیکی با زن محجبه می‌شود. هنگامی که زن در مقابل فشار بازویش روی خوش نشان می‌دهد، مرد داستان حدس می‌زند که امیدی هست تا به کام خود برسد. بنا به آنچه در شعر آمده است، مرد هول می‌کند و زن را به زمین می‌اندازد و سعی می‌کند با او نزدیکی کند:
چو دیدم خیر، بند لیفه سست است
به دل گفتم که کار ما درست است

...
چو گل افکندمش بر روی قالی
دویدم زی اسافل از اعالی
چنان از هول گشتم دست پاچه
که دستم رفت از پاچین به پاچه
از او جفتک زدن از من تپیدن
از او پر گفتن از من کم شنیدن^{۸۴}

از نظر شاعر، زن مقداری مقاومت می‌کند، ولی به زودی تسلیم لذت جسمانی خود می‌شود. زاویه تحلیلی دیگر این است که زن محجبه داستان از اولین حرکت (فشار بازویش) لذت برده است، ولی بعد ناگهان روی قالی پرتاب می‌شود. در این حالت، عدم مقاومت یا تسلیم به معنای رضایت و لذت نیست:

^{۸۱} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۸۱.

^{۸۲} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۸۱.

^{۸۳} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۸۲.

^{۸۴} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۸۲.

به زحمت جوف لنگش جا نمودم
در رحمت به روی خود گشودم

... سرش چون رفت خانم نیز وا داد
تمامش را چو دل در سینه جا داد
بلی کیرست و چیززی خوش خوراک است
ز عشق اوست کین کس سینه چاک است^{۵۵}
این دیدگاه بسیار در خور تعمق است، ولی نکته جالب
توجه برای اهداف این مقاله عکس العمل زن به گونه‌ای
است که شاعر آن را توصیف می‌کند. در این اتفاق، چه
فرض کنیم منظور شاعر جماع شیرینی بوده است یا
به احتمال کمتر تجاوز جنسی، زن همواره از روبندش
حفاظت می‌کند و همه نگرانی‌اش پوشاندن صورتش است:

دو دست او همه بر پیچه‌اش بود
دو دست بنده در ماهیچه‌اش بود
بدو گفتم تو صورت را نکو گیر
که من صورت دهم کار خود از زیر
ولی چون عصمت اندر چهره‌اش بود
از اول تا به آخر چهره نگشود^{۵۶}

گرچه نمایش زنان محجبه به منزله انسان‌هایی ناآگاه
و نادان تحلیلی سطحی و کاملاً ناصحیح است، ولی
واضح است که هدف شاعر از ترسیم این کاریکاتور
حمله به دنباله‌روی کورکورانه از حجاب اجباری
دوران قاجار است. در این قسمت، ایرج میرزا از
خواننده دعوت می‌کند عفت و حیا را در خود زن
جست‌وجو کند، نه در حجاب او. او اضافه می‌کند که
رفتار و اعمال زن مربوط به ذهنیت و تربیت اوست و
نه حجابش:

حجاب زن که نادان شد چنین است
زن مستوره محجوبه این است

... بلی شرم و حیا در چشم باشد
چو بستی چشم باقی پشم باشد
اگر زن را بیاموزند ناموس
زند بی پرده بر بام فلک کوس^{۵۷}

اخلاقی، به قول اریک هابزبام، سنت‌هایی ابداعی‌اند.
هابزبام در مقدمه کتابش، اختراع سنت، سنت‌های ابداعی
را بدین‌گونه تعریف می‌کند: "مجموعه‌ای از اعمال که
معمولاً آشکار یا تلویحی با قوانین پذیرفته‌شده اداره
می‌شوند [...] و با تکرار دوباره و دوباره، سنتی بودن
این اعمال به ذهن مردم القاء می‌شود."^{۵۸} با توجه به این
اظهارات هابزبام، می‌شود استدلال کرد که هجویات
'مستهجن' ایرج میرزا نجابت و تقدسات اختراعی را
در چارچوب نوشتار و گفتار تهدید می‌کنند. ایرج میرزا
برای اظهار مسائلی که جزو مقدسات کشور و دین به
حساب می‌آیند، از ریکیک‌ترین کلمات عامیانه استفاده
می‌کند. مثلاً در یک قسمت شعر، ایرج میرزا از عارف
گله می‌کند که با اینکه او از زن به دنیا آمده است،
ولی به زن خیانت می‌کند و بعد زیرکانه به حرکتی
ناسیونالیستی اشاره می‌کند که در آن، ایران را به مام
میهن تشبیه می‌کردند و به عارف یادآور می‌شود که
با نزدیکی کردن با پسران جوان هم به زن و هم به مام
میهن نیز خیانت می‌کند:

ترا اصل وطن کس بود، کون چیست؟
چرا حب وطن اندر دلت نیست؟
مگر حس وطن‌خواهی نداری؟
که کس را در ردیف کون شماری^{۵۹}

ایرج در زمینه مقدسات مذهبی نیز همین روش را
پیش می‌گیرد و با ترکیب واژگان مقدس و اعمال
به اصطلاح شهوانی و دنیوی، حریم بین حالات
روحانی و سماوی و حالات شهوانی و جسمانی را
کاملاً نابود می‌کند. در قسمتی از شعر که از کشمکش
با آن زن محجبه می‌گوید، بعد از غلبه بر زن میان دو
ران زن را به در رحمت الهی تشبیه می‌کند:

به زحمت جوف لنگش جا نمودم
در رحمت به روی خود گشودم^{۶۰}

در قسمتی دیگر، در همان حال که عارف را به سبب
خیانت به زنان سرزنش می‌کند، آلت تناسلی زن را به
سوراخ دعا و روی و خوی مؤمن تشبیه می‌کند:

^{۵۵} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۸۲-۸۳.

^{۵۶} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۸۳.

^{۵۷} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۸۳.

^{۵۸} Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions," in E. J. Hobsbawm and T.O. Ranger, *Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1.

^{۵۹} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۷۹.

^{۶۰} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۸۲.

بگو آن عارف عامی نما را
که گم کردی تو سوراخ دعا را^{۶۱}

...
کسی بشاش تر از روی مومن
منزه تر ز خلق و خوی مومن^{۶۲}

...
تو یک کون آری از فرسنگ‌ها راه
من آن را قر زنم؟ استغفرالله^{۶۳}

ایرج میرزا با استفاده از زبان عامیانه ترازوی ایده‌های به اصطلاح مقدسی مانند مام میهن را واژگون می‌کند و با مسخره کردن این مفاهیم، قدرت را از دست آن دسته از روشنفکران یا دولتمردانی می‌گیرد که با اصرار می‌خواهند این مقدسات را به کرسی بنشانند تا از آن برای اهداف خود استفاده کنند.

در نگاه اول، عارف‌نامه شعر گلابه‌آمیزی است که ایرج میرزا در هجای عارف قزوینی سروده است. این شعر اهمیت فراوانی نیز در نقد آداب و رسوم اجتماعی، از جمله حجاب اجباری و اطاعت کورکورانه از مذهب، دارد. کلاً منتقدان ادبی از این محسنات عارف‌نامه با حالتی پوزش خواهانه

دفاع می‌کنند و در نقد آن خاطر نشان می‌کنند که این شعر به‌رغم کلمات 'رکیک' و 'سبکی' که دارد، شعری ارزشمند و قوی است. از دیدگاهی دیگر باید گفت که در واقع، عارف‌نامه با استفاده از این کلمات 'رکیک' از قدرتی بیشتر برخوردار شده است. از یک لحاظ این کلمات بی‌پرده جنسی قادر به انتقال تجسماتی زنده و قوی‌اند که به صورتی دیگر ممکن نمی‌شوند. از منظری دیگر، اگر خواننده به خود اجازه دهد قراردادهایی منفی را به دور افکند که این کلمات را 'کثیف' و 'زَمخت' و 'متعلق به 'طبقه پایین' می‌دانند، متوجه می‌شود که این کلمات بی‌پرده جنسی مرزهای انحصاری و نخبه‌گرایانه‌ای را متلاشی می‌کند که باعث محدودیت آزادی‌های نهادینه، از جمله آزادی بیان و آزادی جنسی‌اند. ظهور این سبک نوشتار شکاف بین دو گانه‌هایی از قبیل عادی/غیرعادی، منحرف/مؤمن و عامی/اشرافی را در هم می‌شکند. شاید بازنگری تأثیرات این هجویات 'مستهجن' شروعی باشد برای پرسش از چارچوب‌های منسوخ دیگر در زمینه جنسیت و نظام جنسی.

^{۶۱} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۷۹.

^{۶۲} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۸۲.

^{۶۳} ایرج میرزا، دیوان کامل، ۷۷.

سی سال انتشار

راه‌آورد

فصل نامه آزاداندیشان ایران

اشتراک: ۸۱۱۷ - ۷۲۴ (۳۱۰)

rahavard@rahavard.com www.rahavard.com

لیلی و مجنون سروده نظامی (۵۳۶-۶۰۶ق/۱۱۴۱-۱۲۰۹) منظومه‌های عاشقانه است که با منظومه‌های دیگر او تفاوت دارد. عشق عذرایبی و شخصیت‌هایش ویژگی‌هایی دارند که لازم است بررسی شوند. عذرا نَسَبِ قبیلهٔ کوچک عربی با نام بنی‌عذرا بود که در ناحیه حجاز سکونت داشتند. نوشته‌های شاعرانی که به سبک عذرایبی آثار خود را رقم زده‌اند، به‌ویژه آنانی که دربارهٔ عشق و زن است، معمولاً به ادبیات اسلامی تعلق دارد.^۱ عشق عذرایبی (الحب العذری) درون‌مایه‌ای فلسفی است که از عشق افلاطونی سرچشمه گرفته است.^۲ الگوی این شعرهای عاشقانهٔ عذرایبی و داستان‌های آن را شاعرانی چون المرقش‌الاکبر عوف‌بن سعد و المرقش‌الصغر ربیع‌بن سفیان در قبل از اسلام رقم زده‌اند.^۳ هر چند

* این مقاله ترجمه‌ای است از فصل سوم این کتاب

A. A. Gohrab, *Layli and Majnun: Love, Madness and Mystic Longing in Nezami's Epic Romance* (Leiden, Boston: E. J. Brill, 2003).

¹S. Enderwitz, *Liebe als Beruf*, see the index under 'Udhriten' and 'hubb Udhri'; E. Wagner, *Grundzüge der Klassischen arabischen Dichtung* (2 vol., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), 68-77; A. Miquel & P. Kemp, *Majnun et Layfā* (Paris: Sindbad, 1984), 15-17 & 37-38; T. Bauer, *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9 und 10 Jahrhunderts: eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Ghazal* (Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 1998), 47-52; see also the index under 'Udhritische Liebe'; J. C. Bürgel, "Love, Lust, and Longing: Eroticism in Early Islam as Reflected in Literary Sources," in *Society and the Sexes in Medieval Islam* (Malibu, California: Udena Publications, 1979), 91-96; R. Jacobi, in *Encyclopaedia of islam*, under 'Udhri'; J. Stetkevych, *The Zephyrs of Najd: the Poetics of Nostalgia in Classical Arabic Nasib* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 115-116.

جلال ستاری، سیمای زن در فرهنگ ایران (تهران: سعدی، ۱۳۷۵)، ۱۴۴-۱۶۷؛ و نیز حالات عشق مجنون (تهران: توس، ۱۳۶۶)، ۱۹۱-۲۳۰؛ ا. کامل‌نژاد، تحلیل آثار نظامی گنجوی (تهران: بهمن، ۱۳۶۹)، ۳۱-۳۵.

برای تأثیر حب عذرا بر عشق درباری قرون وسطا بنگرید به Louis Massignon in *Enzyklopaedie des Islam*, under 'Udhri'; J. C. Vadet, *L'esprit courtois en orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire* (Paris: Maisonneuve, 1968), Introduction.

³S.K. Jayyusi, "Umayyad Poetry," in A. F. L. Beeston et al. (eds.) *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 421.

مجنون و شخصیت‌های شعرهای عاشقانهٔ عذرایبی*

علی اصغر سیدغراب

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لیدن

ترجمهٔ فرشید شاهنگی و کامران تल्पف

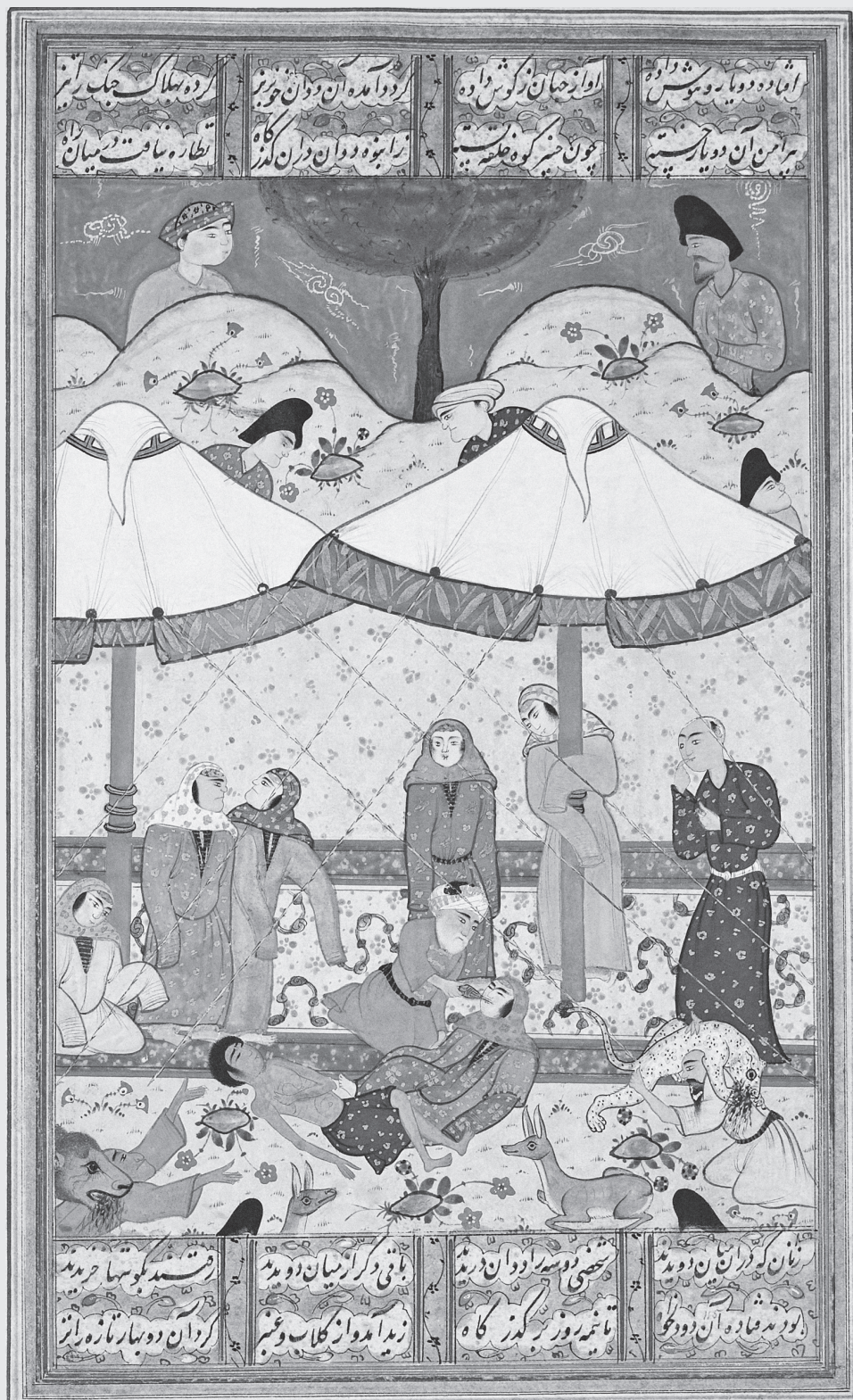
A. A. Seyed-Gohrab

a.a.seyed-gohrab@hum.leidenuniv.nl



علی اصغر سیدغراب استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لیدن است. کتاب‌ها، مقالات و ترجمه‌های ادبی گوناگونی به زبان‌های انگلیسی و هلندی از شاعران و نویسندگان ایرانی منتشر کرده است. اکنون در حال پژوهش در زمینهٔ مفاهیم عارفانه و فلسفی قرون وسطایی و کاربرد این مفاهیم در نظریه‌های سیاسی قرن بیستم ایران است. در پژوهش‌های خود به تحلیل نقش شعر در توجیه خشونت، ادبیات جنگ و شهادت به مثابه نماد هویت ملی و نقش عرفانی آیت‌الله خمینی در انقلاب اسلامی ایران می‌پردازد.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/192-201



امان و دویار و سوسن داده
 او از جهان ز کوش داده
 در آمده آن دوران خوشتر
 ز اینجوه دوران دران کز گاه
 دره بسلاک جنگ ریز
 نظاره میافت در میان
 سراسر آن دویار سینه
 چون سبز کوه غلته پیه

نمان که در آن دویار
 شخصی دوسر اودان درید
 باقی در از میان دویار
 زید آمد و از کلاب و عنبر
 تانیه روز ر کز گاه
 کرد آن دویار تازه راز
 فرستد کوسها خرید
 بود در شاده آن دویار

نظامی گنجوی، لیلی و مجنون: دفاع جانوران وحشی از مجنون در برابر اجیرشدگان پسر لیلی، کتابخانه کنگره.

اسلام بر شعرهای عاشقانه عذرای تأثیر گذاشت، درون‌مایه، آرایه‌ها و تصاویر قبل از اسلام (جاهلی) به گستردگی حفظ شد.^۴

شاعران عذرای با اصطلاحات و اشارات مذهبی صورتی آرمانی به معشوق می‌دادند. با این حال نباید بر تأثیر اسلام تأکید بیش از اندازه داشت، زیرا اشارات قرآنی در این گونه شعر بس اندک است. استفاده از واژگان مذهبی با ظهور تصوف افزایش یافت، هر چند تصوف نیز برخی از اصطلاحات خود را از عشق عذرای وام گرفته است. مشخصات عاشقان عذرای مثل عفت، تواضع، تنهایی، جنون عاشقی و شهادت در بین صوفیان ویژگی‌های با ارزشی بودند که با عشق آنان به معشوق الهی مرتبط بود. صوفیان از روایت‌هایی درباره عشق عذرای، به خصوص لیلی و مجنون، برای بیان ارتباطشان با معشوق استفاده کردند و اصطلاحات عشق خاکساری رایج در عشق عذرای را نیز به وام گرفتند. صوفیان از ابتدای قرن ششم قمری/دوازدهم میلادی به گونه فزاینده‌ای از اصطلاحات جنسی و شهوانی برای بیان محبت به معبود بهره جستند.

شعر عاشقانه عذرای در دوره بنی‌امیه، وقتی بسیاری از شعرا عشق‌های سوزناک خود را به رشته تحریر می‌کشیدند، به اوج خود رسید. یکی از این شعرا عروه‌بن حزامین محاصر است که عاشق دختر عمومی خود افرا بود و داستان عشق خود را به نظم درآورد. این داستان الگوی عاشقانه‌سرایان بعد از او شده است. عیوقی این داستان را در منظومه ورقه و گلشاه خود به نظم درآورد.^۵ یکی دیگر از مشهورترین افراد این گروه جمال‌بن عبدالله معمر است که از عشق خود به بثینه گفته است.^۶ کثیربن عبدالرحمان الخزاعی، قیس‌بن الملوخ معروف به مجنون لیلی و قیس‌بن ذریح از شاعران مشهور دیگر این سبک‌اند.

در مجموع، طرح داستان‌های عذرای درباره عشق ورزیدن یک‌طرفه عاشق است. شخصیت‌ها در

این داستان‌ها ثابت‌اند، تغییر نمی‌کنند، پرورنده نمی‌شوند و حتی ممکن است با شخصیت‌های عاشق داستان‌های دیگر جابه‌جا شوند. این شخصیت‌ها در نوجوانی عاشق دختر عمو یا زنی از قبیله دیگر می‌شوند. پدر دختر مخالف است و دخترش را به عقد کسی دیگر در می‌آورد. رئیس قبیله عاشق را از پا گذاشتن به قلمرو قبیله‌اش منع و حتی او را به مرگ تهدید می‌کند و از این رو، رنج عاشق صد چندان می‌شود. او عقیف باقی می‌ماند و در همه زندگی‌اش افسوس می‌خورد و ناله می‌کند. شوریده از غم عشق، عریان سر به کوه و صحرا می‌نهد، به تنهایی در غارها زندگی و شعرهای عاشقانه‌اش را برای معشوقه زمزمه می‌کند. حتی اگر پنهانی موفق شود محبوب را ببیند، از وصال هم بهره‌مند نمی‌شوند و از دور برای یکدیگر آواز می‌خوانند یا اشکی فرو می‌ریزند. وقتی هم یکدیگر را می‌بینند، از حال می‌روند. م. گرهارد عاشقان این نوع شعر را قهرمانان احساس می‌داند.^۷ عاشق با اشک، زارونزار بودن و اطاعت شناخته می‌شود. او زندگی‌اش را با خواندن شعرهای عاشقانه، فرستادن نامه‌های عاشقانه و فکر به معشوق سپری می‌کند. یگانه خواسته‌اش این است که روی معشوق را ببیند و با او حرف بزند. برای او هر گونه ارتباط جسمانی با عفت و پاکدامنی مغایرت دارد.

معشوق زن همیشه تسلیم سرنوشت است و معمولاً نقشی منفعل دارد. اعمال اراده‌اش نیز در محدوده هنجارهای خاص جامعه است. در بسیاری از اوقات، هنجار افتخاری که با شهرت دختر و قبیله‌اش مرتبط است بالاتر و مهم‌تر از عشق است. در بسیاری از داستان‌های عذرای، به‌رغم اینکه معشوق با مرد دیگری ازدواج کرده است، عقیف و باکره باقی می‌ماند. معشوق به این وسیله بین عشق و افتخار قبیله‌ای تعادل برقرار می‌کند، در حالی که قبیله او افتخار به عشق را ترجیح می‌دهد. او به‌رغم وفاداری و کشاکش بین عاشق و قبیله‌اش در جلب رضایت هر دو موفق است. به همین سبب از سطح معشوقگان عادی بالاتر رفته، زنی ایده‌نال

Nazionale Dei Lincei, 1977), 137-147; also see DJ. Khaleghi-Motlagh in *Encyclopaedia Iranica*, under 'Ayyuqi'; François de Blois in *Encyclopaedia Iranica*, under 'Epic'.

^۴ برای تحلیل این داستان بنگرید به

F. Gabrieli, "Gamil al-'Udri: Studio Critico e raccolta dei frammenti," *Rivista degli Studi Orientali*, 17 (1937), 40-71 & 133-172.

^۷ M. I. Gerhardt, *The Art of Story-Telling* (Leiden: E. J. Brill, 1963), 129.

^۴ برای نفوذ اسلام بر حب عذرا بنگرید به

A. M. Zubaidi, "The Impact of the Qur'an and hadith on Medieval Arabic Literature," in A. F. L. Beeston et al. (eds.) *Arabic Literature*, 325.

^۵ بنگرید به مقدمه ذبیح‌الله صفا بر ورقه و گلشاه (تهران: پیروز، ۱۳۶۲) و نیز "Comparisons des origines et des sources des deux contes persans: Leyli et Madjnoun de Nizami et Varqa et Gulshah de 'Ayouqi'," in *Colloquio sul poeta persiano Nizami e la leggenda Iranica di Alessandro Magno* (Rome: Accademia

شناخته می‌شود. شگفت اینکه هر چه جایگاه زن بالاتر می‌رود، تمایل عاشق که نقشی عمده در آرمانی ساختن معشوق دارد، برای به دست آوردن او بیشتر و عاشق هر روز دیوانه‌تر می‌شود. عاشق و معشوق به یکدیگر احترام می‌گذارند. چون از قبایل مختلف‌اند، قبیله است که در امور عشق آنان دخالت می‌کند و این امر غالباً منجر به جنگ خونین و از بین بردن امید عاشق برای رسیدن به معشوق می‌شود.

زبان شخصیت‌ها در شعرهای عذرای نیایش‌گرانه، ساده و شفاف است. سخنان عاشق در وهله اول وسیله بیان رنج شدید عاطفی و احساس اوست، نه وسیله‌ای برای بازگویی سرگذشت. او از درگاه خدا ازدیاد عشق را طلب می‌کند و به جای اینکه به دنبال رهایی از درد و رنج باشد، بیشتر دربارهٔ وصال ناممکن، سرنوشت بد، ناتوانی‌های بشری و گرفتاری در چنگال جدایی می‌سراید.

در واقع، جدایی در این شعرها عموماً بر وصال برتری دارد. آ. هاموری به بیتی از دیوان جمیل اشاره می‌کند که برخی از اهل قلم قرون وسطا آن را بهترین شعری دانسته‌اند که تاکنون به عربی نوشته شده است. بیت چنین است: "زمانی که با یکدیگر دیدار کنیم، تب و تاب من می‌میرد و به هنگام جدایی زنده می‌شود."^۸ جدایی، درد و رنج و مرگ بخش‌های ضروری عشق عذرای بودند تا قبیله شهرت فراوانی به دست آورد و افراد آن مردمی دانسته شوند که در عاشقی می‌میرند.^۹ عاشق بر این باور است که عشق او از ازل آغاز شده است و تا ابد ادامه می‌یابد.^{۱۰} برای نشان دادن ماهیت ابدی عشق، معمولاً یکی از دوستان خواب وصال شادمانهٔ عاشقان را در باغ‌های بهشت می‌بیند.

داستان عاشقانهٔ عذرای معمولاً حکایت‌گونه است. شخصیت‌ها نیمه‌تاریخی‌اند، اما سرگذشت و هویت آنها کم‌اهمیت‌تر است. در این شعرها تمرکز بر سرنوشت عشاق، رنج آنها و پایداری‌شان در عشق است. در بسیاری از این حکایات، عشاق هم‌تراز خردمندان، شاعران و مرتاضان فرض شده‌اند و محل احترام مردم‌اند، حتی زمانی که از عشق دیوانه شده‌اند، مردم نسبت به آنان شفقت می‌ورزند و با هر دو به مهریانی رفتار می‌کنند. اساساً موضوع واقعی داستان بر تصویر تنش‌های عاشق تأکید دارد که حاصل احساسات، عواطف و افکار اوست. هنگامی که عاشق در نهایت غم و اندوه می‌میرد، شهید خوانده می‌شود و آرامگاهش نیز معمولاً به زیارتگاه تبدیل می‌شود.

از سوی دیگر، در منظومه‌های عاشقانهٔ فارسی، عاشق غالباً شاهزاده است. شاهزادهٔ ایرانی همیشه شجاعانه‌ترین و مدبرانه‌ترین کارها را صورت می‌دهد، پیچیده‌ترین ترفندها را به کار می‌گیرد و به دورترین کشورها سفر می‌کند تا به معشوق خود برسد. در حالی که عاشق عذرای تسلیم سرنوشت می‌شود و به سرودن شعر و خواندن ترانه‌های اندوهناک برای تسکین قلب خود روی می‌آورد. در عشق عذرای، عشق در اولین نگاه پدید می‌آید، در حالی که در اکثر داستان‌های فارسی، عاشق با شنیدن صدای معشوق یا در رویا عاشق می‌شود.^{۱۱} برخلاف عاشق عذرای، که نمونهٔ آرمانی عفت است، عاشق ایرانی تن‌کام‌خواه است. او شور و لذت‌جویی خود را چندین بار با افراد دیگر فرومی‌نشاند تا به دختری برسد که بیش از همه به او عشق می‌ورزد. توصیف دقیق صحنه‌های عاشقانه مشخصهٔ منظومه‌های عاشقانه فارسی است، اما در داستان‌های عذرای به کل ناپیداست.^{۱۲} داستان‌های عذرای بیشتر متکی بر روان‌شناسی عاشقان است، در حالی که عمل یا کنش عنصر اساسی منظومه‌های فارسی است. در منظومه‌های فارسی، عاشق ایرانی با دنبال کردن ماجراها رشد می‌کند، درحالی‌که شخصیت‌های شعر عذرای در انزوایی خودخواسته پیش می‌روند. عاشق عذرای غالباً با زنی از قبیلهٔ خود یا قبیلهٔ همسایه ازدواج می‌کند، در حالیکه عاشق ایرانی با شاهزاده‌ای از کشوری دیگر و گاه از نژادی متفاوت ازدواج می‌کند. مثلاً در داستان‌های عامیانه، عاشق اغلب به سفر می‌رود تا با دختر شاه پریان ازدواج کند.^{۱۳} در قابوسنامه، عنصرالمعالی کیکاووس به پسر خود توصیه می‌کند با دختری از قبیلهٔ دیگر ازدواج کند تا صاحب دو قبیله شود و غریبه‌ای را دوست خود کند: "پس زن از قبیله دیگر خواه تا قبیله خویش را بدو قبیله کرده باشی و بیگانه را خویش گردانیده تا قوت تو یکی دو باشد و از دو جانب

^۸A. Hamori, "Love Poetry (Ghazal)," in J. Ashtiany et al. (eds.) *Abbasid Belles-lettres* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 205.

^۹S. K. Jayyusi, "Umayyad Poetry," 425.

^{۱۰}بنگرید به ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده (تهران: نگاه ترجمه و نشر، ۱۳۶۰)، ۳۷۵.

^{۱۱}بنگرید به "زال و رودابه"، "رستم و تهمنه"، خسرو و شیرین، هفت‌بیکر، گل و نوروز، فرهاد و شیرین وحشی بافقی، مهر و ماه جمالی دهلوی و "شیخ صنعان" عطار.

^{۱۲}بنگرید به جلال خالقی مطلق، "تن‌کامه‌سرایی در ادب فارسی"، *ایرانشناسی*، ۸ (۱۳۷۵)، ۱۵-۵۴.

^{۱۳}نمونه‌ها در *سمک عیار* و دیگر منظومه‌ها یافت می‌شوند.

ترا معونت کنان باشند.^{۱۴} برخلاف عاشق عذرای می یابد و با او ازدواج می کند و به خوبی و خوشی با یکدیگر زندگی می کنند. احتمالاً دو منظومه عاشقانه نظامی، خسرو و شیرین و هفت پیکر، به تأثیر از عناصر عذرای است که پایان خوش ندارند. در خسرو و شیرین، شیرویه پدرش را می کشد و از شیرین خواستگاری می کند. شیرین او را فریب می دهد و بر گور خسرو خودکشی می کند. در هفت پیکر، بهرام گور پس از ماجراجویی های بسیار به طرز مرموزی در یک غار ناپدید می شود.

شخصیت معشوق زن در منظومه های عاشقانه فارسی با معشوق عذرای تفاوت بسیار دارد. معشوق در داستان های فارسی بیشتر درباری است. او شاهزاده جنگجویی است که برای رسیدن به هدفش وارد عمل می شود و داستان جنگ های او را به تصویر می کشد. در کل، آزاد است که شریک زندگی اش را انتخاب کند و معمولاً ابتکار عمل را در دست دارد.^{۱۵} عنصرالمعالی کیکاووس داستان شهربانو، دختر آخرین پادشاه ساسانی را که اسیر اعراب شد شاهد می آورد. در این داستان، شهربانو همسر خود را انتخاب می کند و از پذیرش دیگری که معرفی شده اند خودداری می کند.^{۱۶} معشوق ایرانی در بزم و رزم شرکت دارد، به شکار می رود، چوگان بازی می کند و در سایر مراسم دربار شرکت می جوید. گاهی نیز جنسیت خود را با پوشیدن لباس مردانه پنهان می کند. معشوق ایرانی و عذرای هر دو نزد عاشق خود ایده آل اند، ولی در سنت عشق عذرای، معشوق هر چه که به پایان داستان نزدیک تر می شود، مرتبه و جایگاه بالاتری می یابد. در منظومه های عاشقانه ایرانی، توانایی های غیر طبیعی معشوق در ابتدای داستان بیان می شود و این توانایی های غیرطبیعی است که سبب

وصال آنها می شود. در هردو سنت، معشوقه شخصیتی ایده آل، زیبا، وفادار و فرهیخته دارد.^{۱۷} پس از بیان تفاوت های بین شخصیت های عشاق ایرانی و عذرای، دور از باور نیست اگر محققان ایرانی شخصیت منظومه های عذرای را به پرسش بگیرند. محققانی مانند عبدالحسین زرین کوب و سعیدی سیرجانی داستان های عذرای را تحقیر کرده اند. انتقاد آنها بیشتر به پایان غم انگیز داستان است و از ترجیح افتخار به عشق، اعمال فشار بیش از حد معیارها و ارزش های قومی بر عشاق و به ویژه معشوق زن، طرد عشاق از جامعه و پس زمینه خشک و خالی داستان انتقاد کرده اند.^{۱۸} برخلاف این نگاه منفی که نزد سایر محققان نیز دیده می شود، منظومه های عذرای به واقع مشهورتر از منظومه هایی ایرانی چون "بیژن و منیژه"، "زال و رودابه" و حتی خسرو و شیرین اند. حسن ذوالفقاریان در بررسی آماری خود از منظومه های ایرانی، ۵۹ بار تقلید از لیلی و مجنون، مهم ترین منظومه ایرانی، ۵۱ تقلید از خسرو و شیرین، ۲۲ تقلید از یوسف و زلیخا و ۱۶ تقلید از وامق و عذرا را بر شمرده است.^{۱۹} شایسته ذکر است که اسدالله آف ۸۰ شاعر را معرفی کرده است که از لیلی و مجنون تقلید کرده اند.^{۲۰}

شخصیت مجنون پیش از دوران نظامی

بعد از قرن سوم قمری / نهم میلادی، شخصیت مجنون در ادبیات عرفانی و غیرعرفانی بارها به تصویر کشیده شده است.^{۲۱} عارفان و شاعران عشق مجنون را عشقی کامل می پندارند و از ابعاد مختلف شخصیت اش مانند وفاداری، جنون عشق، و بیابان گردی یاد می کنند. افسانه مجنون به یکی از معروف ترین موضوعات ادبیات تصوف تبدیل شد، ولی چگونگی این محبوبیت هنوز بررسی نشده است.^{۲۲}

ارجاعات شاعرانه به داستان مجنون پیش از نظامی نسبتاً محدود است. تعداد ارجاعات پس از سرودن

^{۱۴} عنصرالمعالی کیکاووس، قابوسنامه، به تصحیح غلامحسین یوسفی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱)، ۱۳۶.

^{۱۵} بنگرید به شیرین در خسرو و شیرین نظامی گنجوی و تهمینه و منیژه در شاهنامه فردوسی.

^{۱۶} عنصرالمعالی کیکاووس، قابوسنامه، ۱۳۷.

^{۱۷} بنگرید به

Mia Gerhardt, *The Art of Story-Telling: A Literary Study of the Thousand and One Nights* (Leiden: E. J. Brill, 1963), chapter 4.

^{۱۸} بنگرید به مقدمه ذبیح الله صفا بر ورقه و گلشاه، ۱۴-۱۵ و نیز عبدالحسین زرین کوب، پیر گنجه در جستجوی ناکجا آباد (تهران: سخن، ۱۳۷۴)، ۱۲۳ و سعیدی سیرجانی، سیمای دو زن (تهران: نشر نو، ۱۳۶۸)، ۱۱.

^{۱۹} بنگرید به حسن ذوالفقاری، منظومه های عاشقانه ادب فارسی (تهران: نیما، ۱۳۷۴)، ۶۶-۸۷؛ ذوالفقاری منظومه های دیگری را هم نام می برد: هیر و رانجه (۱۳)، سلیمان و بلقیس (۹)، محمود و ایاز (۷)، رتن و پدومت (۷)، مذومات و منوفر (۵). نیز بنگرید به

J. E. Bertel's, *Izbrannye Trudy: Nizami i Fuzuli* (Moskwa: Izdatelstvo vostochnoy literatury, 1962), 275-313; in which the author names 20 Persian, 1 Turkish Chaghatay, 3 Azari, 14 Ottoman Turkish and 1 Kurdish version of Nizami's poem.
²⁰ S. Asadollayev, *Layli i Majnun' v Farsi Yazychnoi Literature: bibliograficheskiy obzor* (Dushanba: Izdatelstvo Donish, 1981).

^{۲۱} بنگرید به

I. J. Krackovskij's, "Die Frühgeschichte der Erzählung von Macnun und Lailā in der Arabischen Literatur," in *Oriens*, 8 (1955), 24-41; J. T. P. de Bruijn in *Encyclopaedia of Islam*, under *Madjūnūn*: 2. In Persian, Kurdish and Pashto literature.

^{۲۲} جلال ستاری فصلی را به حکایت های لیلی و مجنون در متون عرفانی اختصاص داده است. بنگرید به جلال ستاری، حالات عشق مجنون، فصل چهاردهم.

منظومه نظامی بسیار افزایش می‌یابد. این امر درباره خسرو و شیرین و فرهاد و شیرین نیز صدق می‌کند. این شخصیت‌ها شهرت خود را مدیون نظامی‌اند. پیش از نظامی، داستان این عاشقان هم‌ردیف سایر زوج‌های عاشق ایرانی مانند ویس و رامین، بیژن و منیژه و زوج‌های یونانی وامق و عذرا و نیز سلطان محمود و غلام او ایاز بودند.

یکی از اولین اشاره‌ها به مجنون در دیوان رودکی (م. ۳۲۹ ق/۹۴۱) آمده است. او اشاره می‌کند که فقط عاشقان از حال یکدیگر خبر دارند:

لیلی صفتان ز حال ما بی‌خبرند
مجنون داند که حال مجنون چونست؟^{۳۳}

شاعر معاصر رودکی، رابعه بنت کعب، در یکی از غزل‌های خود به لیلی و مجنون اشاره می‌کند. اینجا گل سرخ نمادی از گونه‌های قرمز لیلی است و چشمان مجنون همچون ابری بارانی:^{۳۴}

مگر چشم مجنون به ابر اندر است
که گل رنگ رخسار لیلی گرفت

منوچهری (م. ۴۳۲ ق/۱۰۴۱) سه بار به داستان لیلی و مجنون اشاره کرده است. او با استفاده از صنعت جمع و تقسیم اشک مجنون را به ابر بهاری و خنده‌های مجنون را به رعد و برق تشبیه کرده است:

بنالد مرغ با خوشی، ببالد مورد با کثی
بگرید ابر با معنی، بخندد برق بی‌معنی
یکی چون عاشق بیدل، دوم چون جعد معشوقه
سیم چون مژه مجنون، چهارم چون لب لیلی^{۳۵}

عارف قرن پنجم قمری/یازدهم میلادی، بابا طاهر عریان همدانی، به این عاشقان اشاره می‌کند تا اهمیت عشق دوطرفه را به نمایش بگذارد:

چه خوش بی‌مهربانی هر دو سر بی
که یکسر مهربانی در دسر بی
اگر مجنون دل شوریده‌ای داشت
دل لیلی از آن شوریده تر بی^{۳۶}

در رباعی منسوب به ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ق/۹۶۷-۱۰۴۹)، دو بار از لیلی و مجنون در کنار هم و هفت بار از مجنون به تنهایی یاد شده است.^{۳۷} گرچه مشخص نیست که منظور او از مجنون همان مجنون افسانه‌ای است یا معنای لغوی دیوانه را مراد کرده است. در این رباعی، شاعر توضیح می‌دهد که چگونه عشق او را دیوانه می‌کند:

آن دل که تو دیده‌ای زغم خون شد و رفت
وز دیده خون‌گرفته بیرون شد و رفت
روزی به هوای عشق سیری می‌کرد
لیلی صفتی بدید و مجنون شد و رفت^{۳۸}

ابوسعید در رباعی دیگری به مراحل گوناگون عشق اشاره می‌کند و چگونگی عشق خود را در میان عاشقان نمایان می‌سازد:

گه شانه‌کش طره لیلیا باشی
گه در سر مجنون همه سودا باشی
گه آینه جمال یوسف گردی
گه آتش خرمن زلیخا باشی^{۳۹}

در ویس و رامین، فخرالدین اسعد گرگانی (قرن پنجم قمری/یازدهم میلادی) دو جا به لیلی و مجنون اشاره می‌کند. ابتدا باغ بهاری را با صورت لیلی مقایسه می‌کند و سپس در فصل ۸۲ کتاب، جایی که رامین دل خود را به علت عشق به گل سرزنش می‌کند؛^{۴۰} به مقایسه تنهایی خود با مجنون می‌پردازد.^{۴۱}

داعی اسماعیلی، ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱ ق/۱۰۰۴-۱۰۸۸)، در سفرنامه خود بارها به این عاشقان اشاره کرده است. در بخشی از سفرنامه، در بازگشت از مکه،

^{۳۳} رودکی، دیوان رودکی، تصحیح محمد دانش‌پژوه (تهران: توس، ۱۳۷۵)، ۲۷۰. بابا طاهر دو بار خود را با مجنون مقایسه می‌کند، در ۲۶۹ و ۲۸۰.

^{۳۷} ابوسعید ابوالخیر، سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، تصحیح سعید نفیسی (تهران: حیدری، ۱۳۳۴)، رباعیات ۳۶، ۱۵۸، ۲۲۲، ۴۳۶، ۴۷۶، ۵۷۶ و ۶۴۵.

^{۳۸} ابوسعید ابوالخیر، سخنان منظوم، رباعی ۱۵۸.

^{۳۹} ابوسعید ابوالخیر، سخنان منظوم، رباعی ۶۴۵.

^{۴۰} فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، تصحیح محمدجعفر محجوب (تهران: ابن سینا، ۱۳۳۷)، ۲۱۹، بیت ۱۹.

^{۴۱} فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، ۲۹۳، بیت ۶.

^{۳۴} رودکی، دیوان رودکی، تصحیح محمد دانش‌پژوه (تهران: توس، ۱۳۷۴)، ۳۳، ۴۵ و ۸۲. آخرین ارجاع به قطران تبریزی نسبت داده شده است.

^{۳۵} بنگرید به ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران (تهران: فردوس، ۱۳۶۸)، جلد ۱، ۴۵۱. برای اطلاعات بیشتر درباره این شاعر بنگرید به احمد اداره‌چی گیلانی، شاعران هم‌عصر رودکی (تهران: ادبی و تاریخی، ۱۳۷۰)، ۸۳-۹۴.

^{۳۶} منوچهری دامغانی، دیوان منوچهری، تصحیح محمد دبیرسیاقی (تهران: زوار، ۱۳۷۵)، قصیده ۶۴، بیت ۱۶۶۸؛ نیز قصیده ۶۸، بیت ۱۷۸۱ و قصیده ۷۴، بیت ۱۹۷۹.

به خرابه‌ای اشاره می‌کند که مردم آن را خانه لیلی می‌دانستند. ناصر خسرو فقط اشاره می‌کند که این داستان کمی عجیب به نظر می‌رسد.^{۳۳} ناصر خسرو در دیوان خود به عشق مجنون اعتراض می‌کند و به خوانندگان پند می‌دهد که راه مجنون را در پیش نگیرند:

سیرت و کار فریشته همی دیدی
گر نکنی خویشتن مخبل و مجنون^{۳۳}

مسعود سعد سلمان (۴۳۸-۵۱۸/۱۰۶۷-۱۱۲۴) و امیر معزی (۴۳۹-۵۱۹/۱۰۶۷-۱۱۲۵) هم به این دو عاشق پرداخته‌اند. اشارات معزی نیز همانند اشارات رابعه بنت کعب و منوچهری به طبیعت است و زیبایی لیلی را با بهار و احساسات مجنون را به تابستان گرم و چشمانش را به ابر بهاری تشبیه کرده است.^{۳۴}

مسعود سعد سلمان زندگی خود را دو بار با زندگی مجنون مقایسه کرده است.^{۳۵} انوری (م. ۵۷۵/۱۱۷۹) نیز یک بار به لیلی و مجنون اشاره می‌کند. همه اینها به زیبایی لیلی اشاره دارند.^{۳۶} خاقانی (۵۲۰-۵۹۵/۱۱۲۶-۱۱۹۹) در چهار تشبیه خود زندگی دنیوی را با آوردن مثالی از مجنون تقبیح و سرزنش کرده و وضعیت دردناک مجنون را به شکایت‌های چنگ تشبیه می‌کند.^{۳۷}

از اواخر قرن ششم قمری/دوازدهم میلادی، افسانه مجنون به شکلی شگفت مشهور می‌شود. اسم او و داستان‌های زندگی‌اش به تداول در کتاب‌های عارفانه می‌آیند. نخست می‌باید به پیشرفت غزل از اوایل قرن ششم و تبدیل آن به وسیله‌ای برای ابراز عشق عرفانی اشاره کرد. شاعران هر چه بیشتر از لغات عرفانی برای تشریح عشق متعالی استفاده

می‌کنند. آمیزش عشق عرفانی و زمینی چنان عمیق است که هانس دوبروین می‌گوید: "تصمیم در این خصوص که آیا فلان شعرا باید غزلی صوفیانه خوانند یا ترانه غیر دینی عاشقانه در اغلب اوقات آنقدر که به اطلاعات ما در باره سراینده آن بستگی دارد به خود شعر بستگی ندارد."^{۳۸} این امر در شعرهایی که به داستان مجنون اشاره می‌کنند نیز صدق می‌کند. حکیم سنایی، غزل‌سرای برجسته قرن ششم قمری/دوازدهم میلادی، غالباً از مجنون چونان عاشقی عرفانی یاد کرده است. سنایی در دیوان خود ده بار به مجنون اشاره دارد و یک داستان از او در حدیقه آورده است.^{۳۹} شاعر عارف، فریدالدین عطار (۵۴۰-۶۱۸/۱۱۴۵-۱۲۲۱)، بیش از سه بار به مجنون در دیوانش اشاره نکرده است، ولی در سه اثر معروفش، منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه و الهی‌نامه، بیست و پنج داستان از مجنون آورده است.^{۴۰} شاعران همچنین تلاش کرده‌اند هر واقعه مرتبط با عشاق عذری دیگر را نیز به لیلی و مجنون وصل کنند. به این ترتیب، داستان‌های بسیاری با عنوان مجنون وارد سنت ادبیات فارسی شدند. شاید زیباترین داستان از این دست داستان پادشاهی باشد که مجنون را به دربار خود فرا می‌خواند و از او درباره زیبایی لیلی می‌پرسد. به احتمال این داستان مربوط به عشق عذری بئینه و جمیل در دربار عبدالملک بن مروان باشد. عطار، سعدی (۶۰۶-۶۹۱/۱۱۴۹-۱۲۱۰) و مولانا (۶۰۴-۶۷۲/۱۲۰۷-۱۲۷۳) هم این داستان را در آثار خود آورده‌اند و نام‌ها را به لیلی و مجنون تغییر داده‌اند.

در قرن ششم قمری/دوازدهم میلادی رساله‌هایی نوشته شدند که بر ایده عرفانی عشق نیز تأثیر گذاشتند. نویسندگان غالباً از داستان‌های مجنون برای شرح صوفی‌گری استفاده می‌کردند. برای عارفان، مجنون عاشقی از خود گذشته است. قشیری (۳۸۴-۴۶۵/۹۹۴-۱۰۷۳)

North Holland Publishing Company, 1974), 35-43; J. T. P. de Bruijn, "Sanā'i and the Rise of Persian Mystical Poetry," in *La signification* (Aix-en-Provence: Edisud, 1978), 35-43.

^{۳۹} سنایی غزنوی، دیوان حکیم سنایی، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی (تهران: سنایی، ۱۳۶۲)، ۴۱، ۲۲۴، ۴۹۵، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۵۴، ۸۷۳، ۹۰۴، ۹۶۴، ۱۱۲۹ و نیز سنایی غزنوی، حدیقه الحقیقه، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸)، ۴۵۸-۴۵۷.

^{۴۰} بنگرید به فریدالدین عطار نیشابوری، الهی‌نامه، تصحیح هلموت ریتز (تهران: خواجه، ۱۳۶۸)، ۷۱، ۱۰۸، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۶۰ و ۳۶۱؛ فریدالدین عطار نیشابوری، مصیبت‌نامه، تصحیح نورانی وصال (تهران: زوار، ۱۳۷۳)، ۶۹، ۷۰، ۱۰۱، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۴۹، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۹۱ و ۳۵۲؛ فریدالدین عطار نیشابوری، منطق‌الطیر، تصحیح سیدصادق گوهرین (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸)، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۸۹ و ۲۳۲.

^{۳۳} ناصرخسر قبادیانی، سفرنامه ناصرخسرو، تصحیح نادر وزین‌پور (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰)، ۱۰۱.

^{۳۴} ناصرخسر قبادیانی دیوان ناصرخسرو، تصحیح مجتبی مینوی و علی‌اکبر دهخدا (تهران: مهدی، ۱۳۷۲)، ۳۵۵ و ۴۵۵.

^{۳۵} امیر معزی ۹ بار به لیلی و مجنون اشاره کرده است. امیر معزی، دیوان امیر معزی، تصحیح عباس اقبال (تهران: اسلامیه، ۱۳۱۸)، ۱۸، ۳۰، ۱۵۷، ۴۹۹، ۵۵۸، ۷۲۲، ۷۲۷ و ۷۳۲.

^{۳۶} مسعود سعد سلمان، دیوان مسعود سعد سلمان، تصحیح رشید یاسمی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ۱۹۷ و ۳۹۵.

^{۳۷} انوری، دیوان انوری، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی (تهران: علمی، ۱۳۷۲)، جلد ۲، ۳۴۵ و ۳۷۳.

^{۳۸} خاقانی شیروانی، دیوان خاقانی شیروانی، تصحیح ضیاءالدین سجادی، (تهران: زوار، ۱۳۵۷)، ۱۴۴ و ۴۷۶ و نیز ۶۶۹ و ۶۶۹.

^{۳۹} J. T. P. de Bruijn, *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems* (Richmond: Curzon Press, 1997), 55; see also J. T. P. de Bruijn, "The Religious Use of Persian Poetry," in *Studies on Islam* (Amsterdam:

داستان زیر را برای شرح موقعیت مجنون در بین صوفیان نقل می‌کند: "پندار بن الحسین گوید که مجنون بنی عامر را در خواب دیدند. گفتند خدای با تو چه کرد؟ گفت خدای مرا بیامرزید و حجتی کرد بر محبان."^{۴۱} عارفان علاقه‌ای خاص به روشی داشتند که مجنون در فکر معشوق از خود بی‌خود می‌شد. آنان مجنون را بهترین مثال فنا شدن در معشوق می‌دانستند. سخن مجنون که "من لیلی‌ام و لیلی من است" این سخن حلاج را به یاد می‌آورد که "من آن هستم که عاشق اویم، آن که من را دوست دارم منم." از این نمونه در نوشته‌های عرفانی به کرات آمده است.^{۴۲} غزالی در سوانح دو داستان آورده است.^{۴۳} در تفسیرهای سوانح حداقل یکبار به مجنون اشاره شده است.^{۴۴} اشاره به مجنون در این تفسیرها محدود به جملات و داستان‌های کوتاهی است تا موضوعی عرفانی را به تصویر بکشند.

لیلی و مجنون نظامی سرآغاز دوره‌ای جدید بود که چهره مجنون را دگرگون کرد.^{۴۵} لیلی و مجنون به دفعات در سرزمین‌های فارسی‌زبان تقلید شد. بارها نیز از مجنون در شعرهای دیگر یاد شده است. مثلاً خواجه‌ی کرمانی (۶۸۹-۷۵۳/ق/۱۲۹۰-۱۳۵۳) در دیوانش ۵۲ بار به لیلی و مجنون گریز می‌زند، در حالی که هیچ شاعری پیش از نظامی بیش از ده بار به لیلی و مجنون اشاره نکرده است.^{۴۶} سعدی ۳۶ بار و مولانا ۱۰۶ بار در دیوانشان به لیلی و مجنون اشاره کرده‌اند.^{۴۷} هر کدام از این شاعران

داستانی از مجنون را نیز در آثار دیگر خود آورده‌اند.^{۴۸}

مجنون در آثار نظامی

شخصیت‌های بسیاری در منظومه‌های عاشقانه نظامی ظاهر می‌شوند که نماد مردم گوناگون‌اند. لیلی و مجنون ۳۴ شخصیت دارد. جز گیاهان و جانوران، ابر و باد صبا هم نقشی انکارناشدنی در این منظومه بازی می‌کنند.^{۴۹} در این میان ۱۰ نفر نقش اصلی و بقیه شخصیت‌هایی حاشیه‌ای‌اند که کمک می‌کنند تصویر بهتری از قهرمانان اصلی در ذهن‌مان تصور کنیم.^{۵۰} تلاش من در اینجا تفسیر شخصیت‌های شعر نظامی نیست، بلکه خلاصه‌ای از مشخصات آنان را بیان می‌کنم.

شخصیت اولیه مجنون شبیه به منابع عربی است. او در اینجا فردی عقیف، شیفته و با نبوغ شاعرانه وصف شده است. این مشخصات با مشخصات عاشق عذرابی برابر است. طبق گفته السیو بومباچی، شخصیت مجنون در نوشته‌های عربی شخصیتی رقت‌انگیز است.^{۵۱} در این منابع، بنا به تعریف ای. ام. فاستر، مجنون شخصیتی سطحی است. بر طبق این تعریف، شخصیت سطحی ساده، دوبعدی و پیش‌بینی‌پذیر است و در طول داستان تغییر نمی‌کند. در مقابل، شخصیت جامع یا چند جنبه‌ای دارای شرایطی خاص و چند بعدی، پیش‌بینی‌ناپذیر و توانا در رفتارهای شگفت‌آور است.^{۵۲} در نوشته‌های عربی، حتی به

^{۴۱} ابوالقاسم القشیری، ترجمه رساله قشیری، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴)، ۵۶۲.

^{۴۲} بنگرید به محمد مستملی بخاری، شرح تعرف، تصحیح محمد روشن (تهران: اساطیر، ۱۳۶۶)، جلد ۲، ۹۳؛ ابوالحسن خرقانی، نور العلوم در یوگنی ادواردوویچ برتلس، تصوف و ادبیات تصوف ترجمه سیروس ایزدی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷)، ۳۳۴ و ۳۳۵؛ روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، تصحیح هانری کربن (تهران: طهوری، ۱۳۷۴)، ۳۸۳ و ۱۰۲؛ نیز بنگرید به

H. Ritter, *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar* (Leiden: E. J. Brill, 1955), 407-432.

^{۴۳} احمد غزالی، سوانح، تصحیح هلموت ریتز (استانبول: معارف، ۱۹۴۲)، ۴۵، ۴۲، ۴۶.

^{۴۴} عزالدین محمود کاشانی، کنوز الاسرار در شروع سوانح، تصحیح احمد مجاهد (تهران: سروش، ۱۳۷۲)، ۱۳، ۱۴ و ۱۶؛ عین‌القضات همدانی، لولیح (منسوب به ناگوری)، تصحیح ابراهیم فرمنش (تهران: مونوچری، بی‌تا)، ۹۷.

^{۴۵} J. T. P. de Bruijn in *EL*, under Madjnun: 2. In Persian, Kurdish and Pashto literature.

^{۴۶} خواجه‌ی کرمانی، دیوان خواجه‌ی کرمانی، تصحیح احمد سهیلی خوانساری (تهران: پازنگ، ۱۳۶۹)، بنگرید به فهرست لغات ذیل مجنون و لیلی.

^{۴۷} جلال‌الدین محمد بلخی، دیوان کیبر مولانا، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶)، بنگرید به فهرست لغات ذیل مجنون و لیلی؛ مصلح‌الدین سعدی شیرازی، غزلیات سعدی،

تصحیح ن. ا. ایرانپرست (تهران: دانش، ۱۳۵۵/۲۵۳۵)، بنگرید به فهرست لغات ذیل مجنون و لیلی.

^{۴۸} مصلح‌الدین سعدی شیرازی، گلستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳)، ۴۴؛ جلال‌الدین محمد بلخی، فیه ما فیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ۱۶، ۴۳، ۵۱، ۵۲، ۷۲، ۱۴۹ و ۱۸۴؛ جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح محمد استعلامی (تهران: زوار، ۱۳۷۲)، جلد ۱، ۲۷-۲۸ و ۱۳۰؛ جلد ۳، ۳۲-۳۴؛ جلد ۴، ۷۹-۸۰؛ جلال‌الدین محمد بلخی، مجالس سبعة، تصحیح توفیق سبحانی (تهران: کیهان، ۱۳۶۵)، ۸۱ و نیز ۷۶ و ۷۸ که ابیاتی از نظامی آورده است؛ خواجه‌ی کرمانی، خمسه خواجه، تصحیح سعید نیاز کرمانی (کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۱۳۷۰)، ۴۵-۴۶، ۷۶، ۱۸۳، ۱۴۵، ۲۱۴، ۲۴۸، ۳۰۹، ۳۴۸، ۴۴۰، ۴۵۲، ۴۹۵، ۵۲۹، ۵۷۰، ۵۹۱، ۶۲۶ و ۶۳۹.

^{۴۹} برخی از شخصیت‌های منظومه مانند زینب، معشوقه زید، حتی لب به گفتار باز نمی‌کنند.

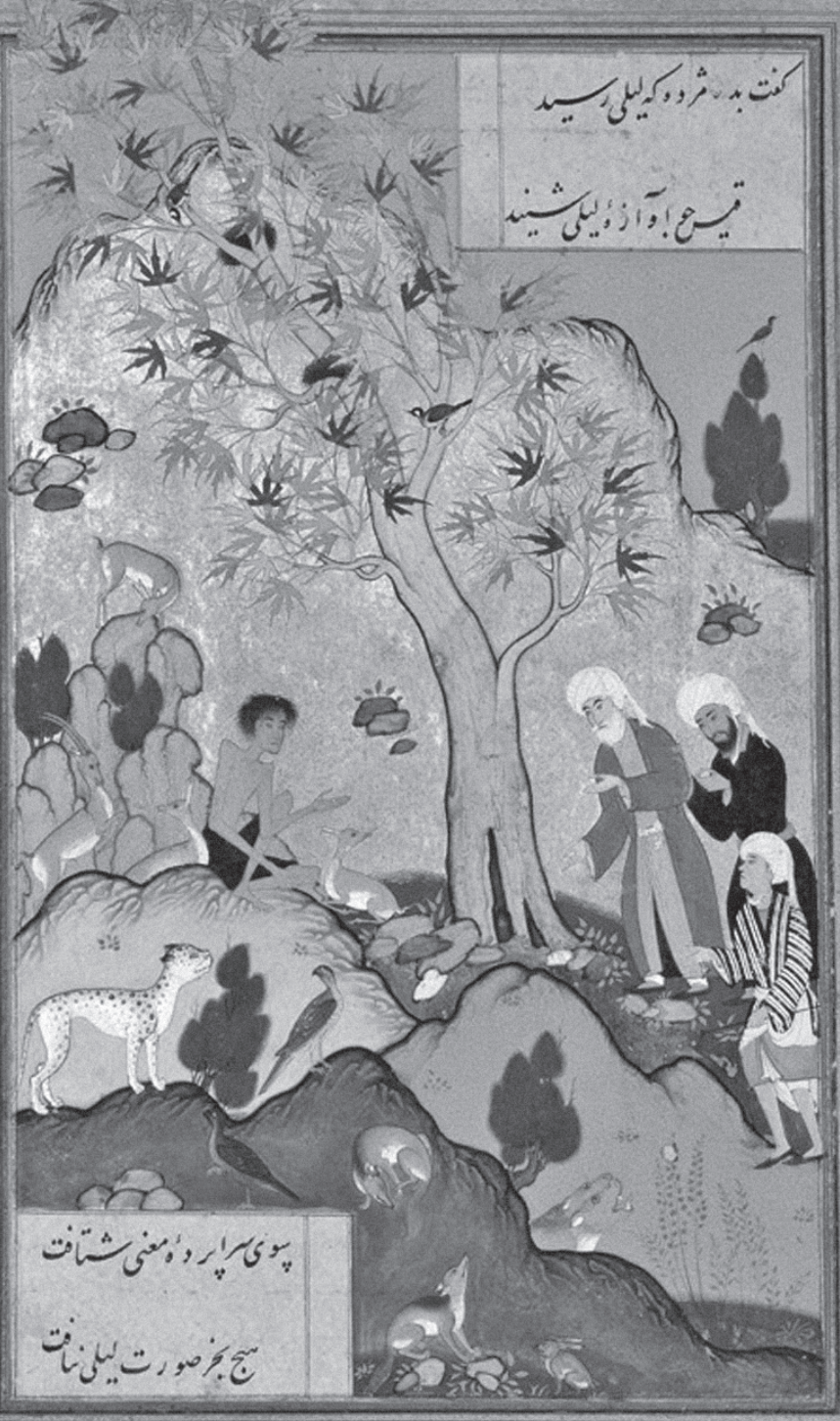
^{۵۰} شخصیت‌های اصلی داستان عبارت‌اند از مجنون، پدر و مادر مجنون، خال مجنون، لیلی و پدرش، نوفل، ابن سلام، سلام بغدادی و زید.

^{۵۱} Fuzuli, *Leyli and Majnun*, trans. S. Huri & intro. Alessio Bombaci (London: George Allen, 1970), 67.

^{۵۲} G. Prince, *A Dictionary of Narratology* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1987), see Character, Round character, Flat character.

گفت بد شد و کیر لیلی رسید

قیح با آواز لیلی شنید



پوی سپارد و معنی شتافت

سج بخ صورت لیلی نافت

نظامی گنجوی، خسرو و شیرین: حمام کردن شیرین و نگاه کردن خسرو، دانشگاه آکسفورد.

مجنون و شخصیت‌های شعرهای عاشقانه عذراپی

ویژگی‌های منحصر به فرد مجنون نیز توجهی نشده است. گرچه نظامی شخصیت اصلی مجنون را در طول داستان حفظ می‌کند و با شخصیت‌های دیگر داستان در می‌آمیزد، مجنون هرگز تبدیل به شخصیت جامع یا چندجنبه‌ای ادبیات مدرن نمی‌شود؛ مجنون به راحتی تشخیص‌دانی است. نظامی نمونه اولیه‌ای از مجنون خلق می‌کند که همه ویژگی‌های عاشق عذراپی را به خوبی داراست. به خوبی با رفتارش خواننده را شگفت‌زده می‌کند، اشعارش اشک از چشمان خواننده جاری می‌سازد، و او را با خرد برترش سردرگم می‌کند. شخصیتی که در پایان تبدیل به نمونه‌ای برای عشقی عاری از نفس‌پرستی می‌شود.^{۵۳}

برای اجتناب از کاربرد اصطلاحات ادبیات مدرن، ترجیح می‌دهم مجنون نظامی را شخصیتی تهی بنامم، بدین معنی که می‌تواند پذیرای هر ویژگی‌ای باشد که او را به عشق، جنون شاعرانه و ریاضت‌کشی برساند. این ویژگی‌ها در شخصیت‌های ادبیات قرون وسطای غرب نیز دیده می‌شوند.

در شعر عاشقانه عذراپی، همه داستان حول محور عاشق می‌چرخد، داستانی از تلاش بی‌امان او برای عشقی دست‌نیافتنی. نظامی بر شخصیت عاشق داستان خود تسلط داشت، ولی مردد بود که آیا این داستان بدوی متناسب با دربار ایران است یا خیر. او در فصل پنجم، در مقدمه داستان، از عاشق به «آیه‌ای یاد می‌کند که تفسیری دردناک دارد. آیه در اینجا اشاره به آیه قرآن و به معنای نشانه و همچنین «معیار» و «شاهکار» است. به گفته نظامی، این افسانه مانند قرآن نیاز به تفسیر و توضیح دارد. این تفسیر شامل شأن نزول است و ممکن است منجر به گسترش احساسات مؤمنان شود. در اینجا نظامی از استعاره‌های مذهبی نیز استفاده می‌کند. از آنجا که آیه‌های قرآن نیاز به تفسیر دارند، داستان عربی هم نیاز به شرح دارد. او همچنین به خوانندگان خود هشدار می‌دهد که داستان این درد و این موضوع جلدی در قالب و هنجار ادبیات درباری نمی‌گنجاند:

این آیت اگرچه هست مشهور
تفسیر نشاط هست ازو دور
افزار سخن نشاط و ناز است
زین هردو سخن بهانه‌ساز است
بر شیفتگی و بند و زنجیر
باشد سخن برهنه دلگیر
در مرحله‌ای که ره ندانم
پیدا است که نکته چند رانم

هنگامی که شروان‌شاه ابوالمغفر اخستان به نظامی دستور داد داستان عاشقانه غم‌انگیز مجنون را به نظم در آورد، شاعر خود را بر سر دوراهی یافت. ناگهان به نویسنده

داستان‌های عاشقانه درباره شاهان قدرتمند ایرانی قبل از اسلام، مانند خسرو پرویز دوم، دستور داده شد تا درباره پسر عرب دیوانه و برهنه‌ای داستانی عاشقانه بنویسد. نظامی هنرمندانه از ویژگی غم‌انگیز عاشق استفاده می‌کند تا کنجکاوای خواننده را درباره چگونگی نوشتن این تراژدی عاشقانه، ولی ساده، برانگیزد. غم، آنچنان که تولان می‌گوید، شاید قوی‌ترین انگیزه باشد و عجیب آنکه عنصری است که خواننده را به دانستن ناشناخته‌ها جذب می‌کند.^{۵۴} شاعر بارها به رسومات عربی استناد می‌کند تا ریشه عربی داستان را به خواننده یاد آوری کند. همچنین، قول می‌دهد برخلاف شکل ساده داستان اصلی، داستانی بسازد که مروارید اشک از چشمان خواننده بیرون ریزد. نظامی با دانش عمیق از روان انسان می‌داند چگونه از داستانی سطحی اثری احساسی خلق کند.^{۵۵} نظامی در ابتدا تمایل نداشت این داستان را به نظم در آورد. ولی پسر چهارده ساله‌اش او را به این کار تشویق کرد:

خسرو شیرین چو یاد کردی
چندین دل خلق شاد کردی
لیلی و مجنون بی‌ایدت گفت
تا گوهر قیمتی شود جفت
این نامه نغز گفته بهتر
طاووس جوانه جفته بهتر

گرچه مجنون تا پیش از زمان نظامی از شهرتی نسبی برخوردار بود، اما پس از آفرینش داستان عاشقانه نظامی بسیار بر شهرتش افزوده شد. با بررسی اطلاعات منابع عرفانی و غیر دینی در می‌یابیم که همه شاعران پس از نظامی تحت تأثیر او قرار داشته‌اند، بیشتر از او تقلید کرده‌اند و نسخه‌ای دیگر از عاشقانه او نوشته‌اند. شاعر از شخصیت‌های متفاوت عشق عذراپی استفاده می‌کند و آن را با فرهنگ ایرانی خود پیوند می‌زند. به عبارت دیگر، نظامی داستان را با شگردهای گوناگون سنت‌های فارسی ایرانی می‌کند؛ سنت‌هایی مانند به تصویر کشیدن شخصیت‌ها و روابط بین آنها، توصیف زمان و مکان و مانند اینها که بسیاری از این عناصر در شاهنامه فردوسی هم دیده می‌شوند.

^{۵۳} برای آشنایی با شاعران مقلد نظامی بنگرید به

J. T. P. de Bruijn, *Encyclopaedia of Islam*, under 'Khamisa'; See also J.E. Bertel's, *Izbrannye Trudy*, 275-313.

^{۵۴}M. A. Toolan, *Narrative: A Critical Linguistic Introduction* (London: Routledge, 1988), 52.

^{۵۵}نظامی در شرف‌نامه می‌گوید: کسی را که در گریه آرم جو آب/ بخندانمش باز چون آفتاب؛ بنگرید به الیاس بن یوسف نظامی گنجوی، شرف‌نامه، تصحیح و تحشیه حسن وحید دستگردی (تهران: علمی، ۱۳۶۳)، ۴۴، بیت ۲.

نظامی (۵۳۶-۶۰۶ق/۱۱۴۱-۱۲۰۹) یکی از استثنایی‌ترین شاعران ایران است که ستایش‌های خود از شاهان را برخلاف روال مرسوم، از طریق قصاید توصیفی و غرّا تقریر نکرده است تا استفاده آنها فقط مختص شاهان باشد، بلکه بسیاری از سخنان خود را در قالب داستان ریخته است تا به آنها واقعی‌ترین و هنری‌ترین شکل ممکن را داده باشد. او با این روش از ساختار مشترک نظم و نثر برای بیان مطلب خود استفاده کرده است که فراتر از جلوه‌های شعری، از جاذبه‌های روایی هم برخوردار است. همچنین، نوشته‌ای برای همه گروه‌های مردم، از عوام و خواص، در همه دوره‌ها پدید آورده است.

استفاده از داستان البته بی‌سبب نبوده است. داستان ساختاری هنرمندانه‌تر برای گریز از سنت‌های تکراری و عاری از نوآوری قصیده‌سرایی‌های متملقانه پیش می‌نهد. قصیده با خود عادات زشتی چون تملق و چاپلوسی، دروغ‌گویی و ریاکاری، توصیف صرف و اغراق‌گویی، اعلام وابستگی به حکومت و تأیید همه خطاهای سیاسی را در کارنامه شاعران قرار می‌دهد. در حالی که داستان عرصه وسیعی برای خیال‌ورزی و تجسم‌بخشی واقعیت‌های زندگی است و خلاقیت‌ها را مانند قصیده فقط منحصر به شگردهای زبانی نمی‌کند. دیگر آنکه داستان این امکان را فراهم می‌آورد که بسیاری از عیوب و آرمان‌ها را در خلال واقعیت‌های مشابه با واقعیت‌های زندگی عملاً به شاهان و مردم نشان داد، بی‌آنکه نیاز به سخن صریح یا نصیحت‌آمیز باشد. داستان نوعی مواجهه با عین واقعیت است که مخاطب را در هنگام خواندن اثر و پس از آن، بی‌درنگ به مقایسه واقعیت‌های زندگی خود با واقعیت‌های داستانی وامی‌دارد و تأثیر آن بیشتر از توصیه‌ها و نصیحت‌های صریحی است که البته در

دلالت‌های متنی و فرامتنی در منظومه‌های نظامی

قهرمان شیری

دانشیار دانشگاه بوعلی سینا، همدان

Ghahreman Shiri

ghahreman_shiri@yahoo.com



قهرمان شیری (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۴) در دانشگاه رازی کرمانشاه تدریس می‌کند. ۳ کتاب تحقیقی درباره داستان‌نویسی در ادبیات فارسی و بیش از ۵۰ مقاله درباره جنبه‌های گوناگون ادبیات فارسی به چاپ رسانده است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/202-215

باز در آن کجاست که در آن کجاست
 در آن کجاست که در آن کجاست
 در آن کجاست که در آن کجاست
 در آن کجاست که در آن کجاست



<p>زبان کافریت سزاید زبانه پاشای خود در روز مبارک زو کرده آن شام عشق غمراه معرود او سعادت بدو کنفش کنای زفیض قطره در کارا کن بیار این کان کوه را بگرد کوه هستی را جمله هست که خاندنش خداوندان کوه ای طلق آمد در کوه شب زو آفرین صاه این سخن طر حلو نشین بود استنش میداند ولی که کفشن از نشین هر دو دست تو در لوح از ایجاد زکند کجا رسید</p>	<p>در ده کعبه نیت پشاید درونه را بخورد خود در روز عروسی که زور در جام سوادش به را بزور دعا معانی را بلوده شراب کند هیبتی انصابت را او کن بویاض عنایت کردید نکر دارن بالا دستنی تعالی الله که بشواید خوار کا فرینش زینوش عشق شادی کاریم یونید مراد دین با ریک بدین خرد و حسد هفتاد نظار بیز جویش خویش خرد و کائنات را بر تو نور انجا آمدی بخوار رسید</p>	<p>نظامی بان تحقیق نهی بار از او ناپسندیم در کفاه زبوره را بلند او ان کرد نه شبک افشاندنش خال کلید نده شکله اش نماند کوه در بنام شیر پشید شرین را استان خود کن فکایت پیش ام از ویا نشانش هر چه پیش خط خرد را به یابخی کمنند بزودان شبهای اولد صنایع را بصنع کوه را بزود از هر چه در قدرت دین و همه تعلیل را ناک منرخ ناتش اندا لا در جز کوشان فن در دست آمدی</p>	<p>خوار دار توینو چنگ مدح نا خوب با بر خاطر برد اودی دلور و افان جان کرخواندش فرج معراج خانه و طهاش توان چشم شاه شیرین کن بر لفس بازه چرخ بنام که هستی نام زو وجودش همه موجود کا فلک تو پای دار و انجاف جواهر چشم مکتب ای کرا که بقدر زک رفا و رای هر چه در کیش حبست تیر و دنیا مقلد مبرگمش از زود و چه کدی بان کن خود را</p>
--	--	---	--

کدونی بی رخ زیبای شرم
 سوزش بر او نرسد و نیت
 صوت شاهد تو با در نیت
 خط مسلسل از تو با در نیت
 عارف همی از بندش
 بیان تو میهم کنان
 کوهی بی خنجره
 زدنش از کافو در
 از کافو در
 خان کعبه عشق بود
 عشق بی طاعت بود
 خدیو عشق بود
 عشق که با شد و بار
 مبر که در عشق و جان
 کفشت کافو اسکن
 زین دلان عشق تو
 ما فونان با کعبه
 با کوهی که با
 کعبه عشق بود
 عشق که با شد و بار
 مبر که در عشق و جان
 کفشت کافو اسکن
 زین دلان عشق تو

از کعبه عشق بود
 عشق که با شد و بار
 مبر که در عشق و جان
 کفشت کافو اسکن
 زین دلان عشق تو

آغاز منظومه خسرو و شیرین از خمسه نظامی، ۷۲۵ قمری، موزه هنری والترز.

قصاید دوره غزنویان و سلجوقیان چندان جایگاهی نداشت و در دوره مغول نیز، با آنکه شاعرانی چون سعدی (۶۰۶-۶۹۱ق/۱۲۱۰-۱۲۹۲) بدان پرداختند، شنونده چندان نداشت.

خسرو و شیرین

مخزن الاسرار مظهر همه تعلقات فرهنگی و اجتماعی نظامی است و نشان می‌دهد که این شاعر هم مانند بسیاری از شاعران جامعه مذهبی ایران به اعتقادات باور داشته است. اینکه شاعری نخستین اشعار خود را به مجموعه‌ای از زهدیات و اخلاقیات اختصاص می‌دهد، دلالت بر آن دارد که مذهب اولین و اساسی‌ترین مسئله زندگی اوست. با این حال، هنگامی که توصیه‌های اخلاقی و اعتقادی را در اثری منظوم با توضیحات و حکایات گوناگون تمام و کمال به تصویر می‌کشد و سپس آن را به کناری می‌گذارد و به موضوعات دیگر می‌پردازد، گویی رسالت خود را پایان یافته تلقی کرده و با این اندیشه درگیر شده است که بعد از مذهب چه موضوعی اهمیت حیاتی دارد. ناگفته پیداست که دو موضوع مهم اجتماعی از همان دوره تا به امروز همواره مشغولیت ذهن بشر بوده است، یکی شیوه درست اداره جامعه در سطح کلان و دیگری شناخت درست روابط و عواطف انسانی یا به تعبیری عشق و سلطنت. خسرو و شیرین، دومین منظومه نظامی، با عنوانی دو کلمه‌ای روایتی است که دقیقاً به همین دو موضوع می‌پردازد. خسرو پرویز و شیرین ارمنی هر دو از حاکمانند و در عین حال، بر اساس شهرتی که در تاریخ و ادبیات ایران یافته‌اند، بین آن دو ارتباطی عاشقانه نیز بوده است. در این منظومه، نظامی روابط خسرو و شیرین را از منظری کاملاً واقع‌گرایانه روایت کرده است، همچنان که در مخزن الاسرار نیز تلاش کرده بود تصویری منطقی با واقعیت از آموزه‌های دینی به نمایش بگذارد.

پس از سرودن منظومه‌ای دینی، پرداختن منظومه‌ای که نام آن بیش و پیش از هر چیزی دلالت بر ماجرای عاشقانه دارد تا واقعیتی تاریخی و سیاسی، نشان می‌دهد که نظامی به دور از هر گونه مصلحت‌طلبی و ملاحظه‌کاری رفتاری آزاد و طبیعی در پیش گرفته است، درست مانند انسانی که به مقتضای زیست خود ناگزیر به خواسته‌های غریزی تن می‌دهد. او هم منظومه اعتقادی اول را به فرمان تمایلات درونی خود سروده است و هم منظومه عاشقانه دوم را. با این همه، همان‌گونه که از گریزهای آشکار و پنهان و پُر تکرار به مسائل سیاسی در نخستین منظومه‌اش نیز برمی‌آید، همواره دغدغه اصلاح مردم و جامعه را در سر داشته است. از این رو، در سرودن منظومه عاشقانه‌ای

چون خسرو و شیرین هم مسایل فردی و سیاسی را به موازات یکدیگر روایت می‌کند. به عبارتی، او از بین گرایش‌های ادبیات غنایی به رمانتیسم اجتماعی نزدیک‌تر است که لازمه‌اش تصویر عواطف فردی در زمینه‌ای انباشته از دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی است. این حقیقت را نیز نباید نادیده انگاشت که عاشقانه‌نویسی در منظومه‌های نظامی جانشین تغزل‌های قصاید است و تعبیه مفاهیم عاشقانه در روایت، شاعر را از گفتن غزل و قصیده بی‌نیاز کرده است. شاعر با این عمل هم موجب علاقه بیشتر خواننده به داستان شده است و هم داستانی شبیه زندگی آفریده است، زیرا بن‌مایه‌های غنایی بخشی از زندگی فردی و اجتماعی است.

این داستان حاصل تخیل خلاق شاعر در کوششی شش‌ساله است که با نهایت صبر و حوصله و آرامش و دقت فراوان از روایتی بسیار کوچک داستانی پر ماجرا و پرگفت‌وگو، با صحنه‌هایی بسیار جان‌دار و شخصیت‌هایی اندک، اما استخوان‌دار پدید آورده است که هنوز هم پس از قرن‌ها خواندنی است.

نظامی در خسرو و شیرین و لیلی و مجنون، مانند فردوسی (۳۲۹-۴۱۱ق/۹۴۱-۱۰۲۰) در شماری از داستان‌های شاهنامه، بنیاد روایت را بر واقعیت و عقلانیت، اسناد تاریخی و تجربیات زیسته‌اش نهاده است و با نگرشی واقع‌گرایانه داستان را به رخدادی تراژیک سوق داده و از پایان خوش عاشقانه متداول در بسیاری از داستان‌های هم‌عصرش پرهیز کرده است.

هم‌زمان با سفر خسرو از ایران به ارمنستان، شیرین از ارمنستان به طرف ایران می‌آید. در میانه راه و هنگام آبتنی شیرین در یک آبگیر همدیگر را بی‌آنکه بشناسند می‌بینند و سپس، هر کدام در سرزمین دیگری مدت‌ها به جست‌وجوی معشوق می‌پردازند. با آنکه این امر موجب سردرگمی در رفتار شخصیت‌ها و اطناب در روایت شده است، شور و شیدایی و شیفتگی درونی دو فرد عاشق و مشتاق را به خوبی در رفتارهای بیرونی آنان به نمایش می‌گذارد. هر چند چنین بیتابی‌هایی از یک پادشاه در برابر یک زن چندان واقعی به نظر نمی‌رسد، واقعیت این است که نه شیرین زنی معمولی است و نه خسرو پادشاهی مثل پادشاهان دیگر. به سبب همین تفاوت‌هاست که دلدادگی آنها شهره آفاق می‌شود. خسرو در آن زمان شاهزاده‌ای جوان است که هنوز به قدرت نرسیده است، به این سبب سودایی شدن و سردرگمی او در عشق تا حدودی جنبه‌ای واقع‌گرایانه دارد.

در ارمنستان، خسرو شاپور را برای بازگرداندن شیرین

به پیش عمه‌اش، مهین بانو، به ایران گسیل می‌دارد و در همان زمان خبر مرگ پدرش، شاه ایران، به او می‌رسد. او با عجله ارمنستان را ترک می‌کند و به پایتخت بازمی‌گردد و می‌شنود که شاپور شیرین را به ارمنستان برده است. در اینجا، بار دیگر کارها درهم و آشفته می‌شود. مرگ شاه ایران در آغاز داستان، علاوه بر افزودن بر گرفتاری‌ها، عشق خسرو به شیرین را به ماجرای نامیوم تبدیل می‌کند. با این همه، خسرو عاشق به این باورها بی‌اعتناست. مقارن مرگ شاه‌هرمز، بهرام چوبین نیز می‌شورد و بخش‌هایی از کشور را به تصرف خود درمی‌آورد و آشفتگی اوضاع چند برابر می‌شود. پیشامد مسلسل‌وار این حوادث، یعنی آشفتگی روانی و اشتیاق خسرو به ملاقات با معشوق و به‌هم‌ریختگی اوضاع سیاسی و اجتماعی، روایت را از بافت معمول داستان‌های عاشقانه دور و به داستان‌های واقع‌گرا نزدیک می‌کند. بر این اساس در خسرو و شیرین واقع‌گرایی و عاشقانه‌نویسی چنان پایه‌پای هم پیش می‌روند که ممکن نیست یکی را بر دیگری مرجح دانست. شاید فقط توصیف‌ها، هنرنمایی‌های شاعر، پرداختن صحنه‌هایی پر جلال و جلوه و برخی گفت‌وگوها و واقعیت‌های فرعی باعث شود گمان بریم عاشقانه‌نویسی در این داستان بر واقع‌گرایی غلبه دارد. با این حال، نباید از یاد برد که این امور بیشتر خصوصیات شعر غنایی‌اند، اگر نه اساس ماجرا مبتنی بر واقع‌گرایی است تا احساسات‌گرایی‌های مرسوم در عاشقانه‌ها. اینکه خسرو، در میان همه حوادث، وصل معشوق را حتی بر حکومت‌داری ترجیح می‌دهد و بی‌اعتنا به همه آشفتگی‌ها بار دیگر در پی شیرین به ارمنستان می‌رود و این بار دو عاشق با یکدیگر ملاقات می‌کنند، نشانه واقع‌گرایی است. چنین اعمالی برای فردی عادی عملی عاشقانه محسوب می‌شود، اما برای حاکم قدرتمند و برخوردار از حرمسرای بزرگ، نشانه عیاشی است و بی‌توجهی به اداره درست مملکت و عین واقعیت.

فرهاد پس از ازدواج خسرو با مریم، دختر پادشاه روم، وارد داستان می‌شود. در این زمان، خسرو برای کمک گرفتن از رومیان به قسطنطنیه رفته است. با آنکه واقعیت‌های تاریخی ازدواج خسرو را تأیید می‌کنند، ورود فرهاد هیچ مستند تاریخی ندارد. با این حال، ماجرای فرهاد نشانه روحیه تساوی‌طلبانه و نگرش انسانی و منصفانه نظامی در روابط عاطفی آدم‌هاست. به این سبب است که او واقعیت و تخیل را به دلخواه با یکدیگر آمیخته است.^۱

آوردن ماجراهایی چون عشق فرهاد در داستان، که یا نوآوری نظامی در داستان‌سرایی است یا برگرفته از افسانه‌های مردم گنجه، نشان می‌دهد که گویی شاعر در پی آن بوده است از منظری متفاوت رفتارهای فاجعه‌بار حاکمان را به تصویر درآورد. این منظر زندگی خصوصی و خانوادگی است که در تاریخ اساساً به آن توجه چندانی نشده است. او به کشتارها و فجایع گسترده لشکرکشی‌های عظیم حاکمان و نابودی کشتاورزی و دامپروری در مسیر این لشکرکشی‌ها مطلقاً توجهی نشان نمی‌دهد، بلکه با خلق ماجرابی جانبی این حقیقت را به نمایش می‌گذارد که بسیاری از دخترانی که گاه کثیری از آنها را حاکمان به تصرف خود درمی‌آوردند، هرکدام دلدادگانی داشتند که ماجرای آنها خود داستان‌هایی شبیه خسرو و شیرین بوده است. حاکمان اما به راحتی آن ماجراها را نیز به مصیبت بدل می‌کردند. مرگ فرهاد، عاشق شیرین، و مرگ مریم، زن خسرو، در داستان به این علت هم‌زمان با آشتی و ملاقات مجدد خسرو و شیرین واقع می‌شود که در عالم عشق و عاشقی: شرط عاشق نیست با یک دل دو دلبر داشتن.

ناز و استکبار شیرین در برابر خسرو از منظر سیاسی و اجتماعی بر این حقیقت نیز دلالت دارد که گناه بروز بسیاری از نابه‌هنجاری‌ها در جامعه، اگر چه غالباً با توسل به ابزارهای سلطه و ثروت صورت می‌گیرند، فقط به گردن قدرت نیست. مردم هر جامعه نیز با پذیرش بدهنجاری‌ها و انفعال همواره نقش عمده‌ای در مهیاکردن زمینه‌های تکوین و تثبیت نابه‌سامانی‌ها دارند. شیرین فردی مطلوب حاکمیت است و اگر چه ظاهراً در روایت فقط بر جنبه عاطفی او تأکید شده است، اما مظهر بسیاری از پدیده‌های لازم برای حکومت‌ها در همه دوره‌هاست. یکی از آن مظاهر مردم‌اند که حکومت‌ها قدرت اقتصادی و نظامی و اجتماعی خود را بر گرده آنان سوار می‌کنند. اگر مردم، مانند شیرین، اندک مخالفتی با افسارگسیختگی حکومت‌ها می‌داشتند، آنها نیز مجبور به اصلاح رفتار خود می‌شدند و جامعه وضعیتی مطلوب‌تر پیدا می‌کرد.

یکی از موضوعات اساسی در خسرو و شیرین، سرسختی زن برای ملزم کردن مرد به رعایت قاعده‌های اخلاقی و عرفی است. علت همه کشمکش‌ها در قسمت‌های اصلی داستان بین خسرو و شیرین آن است که شیرین به‌رغم علاقه شدیدش به خسرو، می‌خواهد وصلت از مسیر اصولی خود، ازدواج بر اساس آیین و آداب اجتماعی، صورت گیرد. از سوی دیگر، خسرو همواره اصرار بر آن دارد که شیرین را بر اساس عادت همیشگی شاهان با درازدستی و تجاوزگری به چنگ

^۱ابراهیم اقبالی، «مقایسه داستان خسرو و شیرین فردوسی با نظامی»، دو فصل نامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۳ (پاییز و زمستان ۱۳۸۳)، ۱۲۵-۱۳۶.

آورد. این عادت در همه دیدارهای خسرو و شیرین با دست‌درازی خسرو و خودداری و رمیدگی و عصبانیت شیرین به نمایش درآمده است. گویی سراینده داستان شخصیت شیرین را در نقطه‌ای کاملاً مقابل شخصیت ویس در ویس و رامین قرار داده است تا نشان دهد همه زنان چنان شخصیتی ندارند. در نقطه مقابل، خسرو با رفتارهای ویس روایت شده است تا این حقیقت را اثبات کند که این رفتارها در مردان هم دیده می‌شود. "اشاره‌های پراکنده شیرین و تأکید او بر این نکته که نمی‌خواهد مانند ویسه در جهان بدنام شود، مؤید این نکته است که نظامی این داستان را در مقابله با اثر فخرالدین [اسعد گرگانی (قرن پنجم قمری/ یازدهم میلادی)] سروده است تا تأثیر نامطلوبی را که به گمان او خواندن داستان ویس و رامین در ذهن خواننده بر جای می‌گذارد از میان ببرد و اقبال عام را از خواندن اثر فخرالدین به اثر خویش منتقل سازد. . . . نظامی مرد اخلاق و پند است و با سرودن این اثر می‌خواهد خلاء اخلاقی و ضعف‌های داستان فخرالدین را پر کند."^{۲۴}

در خسرو و شیرین، روایت جزئیات اعمال خسرو، علاوه بر ایجاد واقع‌نمایی و جذابیت‌های روایی، بیشتر به این قصد آمده است که شماری از خصوصیات ناپسند صاحبان قدرت را در رفتار و گفتار و کنش‌های فکری‌شان طی داستانی عاشقانه نمایش دهد که در ظاهر چندان با مملکت‌داری مرتبط نیست. این امر گوشه‌هایی از شخصیت واقعی و زندگی خصوصی صاحبان قدرت را برای مخاطب برملا می‌کند تا بهتر به دلایل شکست و فروپاشی حکومت‌ها و شیوع هنجارگسیختگی‌ها در جامعه اشراف پیدا کند. یکی از این خصوصیات تزلزل در رفتار است. خسرو، در مقام حاکم، حتی در رفتارهایی عاطفی که معمولاً انسان‌ها پای‌بندی بیشتری به آنها نشان می‌دهند، بی‌ثبات است تا چه رسد به قول و قرار و اندیشه‌های عادی. عهدشکنی‌ها، ازدواج‌ها او و تلاش مستمرش برای تصرف زنان حکایتی از بوالهوسی و تجاوزگری اوست و شیرین بسیار می‌کوشد این خصلت‌ها را در او مهار کند. نفس شکل‌گیری این‌گونه داستان‌های عاشقانه درباره بعضی از شاهان، به خوبی بر روحیه عشرت‌طلبانه آنان دلالت دارد و در نقطه مقابل، غفلت از اداره درست مملکت را نیز تداعی می‌کند. بهرام چوبین از هوس‌بازی خسرو و آشفته‌گی امور استفاده می‌کند و بخش عمده‌ای از کشور را به تصرف درمی‌آورد. در این هنگام شیرین با حربه عشق و شماتت شاه را به تلاش برای بازپس‌گیری مُلک تحریک می‌کند و بر او تأثیر مثبت می‌گذارد. بهرام چوبین خسرو پرویز را کودک خام و عیاشی قلمداد می‌کند که فقط به عشق و شراب و موسیقی می‌اندیشد تا مملکت‌داری:

کزین کودک جهان‌داری نیاید
 پدرکش پادشاهی را نشاید
 بر او یک جرعه می‌هم‌رنگ آذر
 گرامی‌تر ز خون صد برادر
 ببخشد کشوری بر بانگ رودی
 ز ملکی دوست‌تر دارد سرودی
 ز گرمی ره به کار خود نداند
 ز خامی هیچ نیک و بد نداند
 هنوز از عشق‌بازی گرم داغ است
 هنوزش شور شیرین در دماغ است^{۲۵}

بنا به واقعیت تاریخی، هرمز را طرفداران خسرو کور کرده، با اطلاع و موافقت او به قتل می‌رسانند، ولی نظامی در داستان خود، بیان بهرام چوبین درباره پدرکشی خسرو را اتهامی بیش نمی‌داند و می‌گوید هرمز در فراق پسر، مانند یعقوب، نابینا شده بود، نه آن که خسرو او را کور کرده باشد.^{۲۶}

از تأثیر گفته‌های شیرین بر خسرو که او را به بازپس‌گیری مُلک موروثی خود از دشمن تشویق می‌کند، پیداست هرچند خسرو همه مقدرات مملکت را قربانی زنبارگی کرده است، گوش شنوایی نیز در برابر زن‌ها دارد یا به تعبیر گذشتگان، مطیع مطامع زنان است. البته اگر همه زنان مانند شیرین از درایت و کاردانی برخوردار بودند، این اطاعت چندان ناپسندیده نبود، اما واقعیت این است که زنان به سبب زندگی در محیط‌های محدود حرمسراها و محرومیت از اغلب آموزش‌هایی که مردان امکان بهره‌مندی از آنها را داشتند، در بسیاری از موقعیت‌ها پادشاهان را به درگیری‌های خانوادگی می‌کشاندند و گمراه می‌کردند. بر این اساس، در گذشته به صراحت توصیه می‌شد که

مکن هیچ کاری به فرمان زن
 که هرگز نیایی زنی رایزن

بر اثر رفتارهای هوس‌بازانه و عشرت‌طلبانه است که خسرو از توجه و تربیت درست فرزند خود نیز غافل می‌شود و نسل پس از او با چنان قساوت و خشونتی تربیت می‌شود که به راحتی پدر خود را نیز می‌کشد.

^{۲۴} محمدتقی راشد محصل، "شیرین آمیزه‌ای از عقل و عشق"، مجله فرهنگ، کتاب ۱۰ (پاییز ۱۳۷۱)، ۱۶۵-۱۴۹.
^{۲۵} الیاس بن یوسف نظامی گنجوی، خسرو و شیرین، به تصحیح و تحشیه حسن وحید دستگردی (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۳)، ۱۱۳.
^{۲۶} اقبالی، "مقایسه داستان خسرو و شیرین"، ۱۳۱.

خسرو پرویز مظهر پادشاهانی است که حکومت را از طریق وراثت به دست آورده‌اند و نه با تلاش و زحمت یا استعداد و لیاقت. کسانی که تا چشم خود را باز کرده‌اند در خانواده‌های سلطنتی، انباشته از رفاه و ثروت و عشرت و قدرت بوده‌اند. به این سبب، چنین شاهانی با روحیه‌ای پر تبختر و اشرافی برای خود مشغولیت‌های فراوانی در عیاشی و شادخواری و معاشرت با درباریان و دربارهای دیگر دست و پا می‌کنند و هیچ توجه جدی به مردم ندارند، مگر زمانی که دیگر از همه جا سیر و خسته و ناامید شده باشند. این همان برخوردی است که خسرو پس از دل‌سیری و دل‌سردی از شکر اصفهانی با شیرین دارد. شیرین نیز هنگامی که با خسرو ازدواج می‌کند، این واقعیت را به او یادآوری می‌کند که

از آن ترسم که گردد این مثل راست
که آن شه گفت کاو را کس نمی‌خواست
کهن دولت چو باشد دیرپیوند
رعیت را نباشد هیچ دربند
ز مثل خود جهان را طاق بیند
جهان خود را به استحقاق بیند
ز مغروری که در سر ناز گیرد
مراعات از رعیت بازگیرد^۵

اگر شیرین نمادی از مردم باشد - که در مستندات تاریخی نیز چنین است و او را کنیزی ترسا از اهالی خوزستان دانسته‌اند که در خدمت یکی از بزرگان فارس بوده است و در آنجا با خسرو آشنا می‌شود - آمدن او به محل حکمرانی خسرو پرویز نشانه استقبال و اشتیاقی است که مردم همیشه در برابر پادشاهان جدید و جوان ابراز می‌کنند.^۶ در مقابل، رفتار شتاب‌زده و بی‌برنامه خسرو و کوشش‌های مداوم او برای دست‌درازی و پیمان‌شکنی‌های مکرر مانع از اتکای متقابل او و مردم به یکدیگر می‌شود و در نتیجه در برابر حمله بهرام چوبین، مردم او را یاری نمی‌کنند و او پس از شکست و گریز از بهرام، برای دفاع از حکومت خود به سربازان بیگانه توسل می‌جوید.

شیرویه، فرزند خام خسرو که فردی زشت‌رو و ازرق چشم و اشقر و ابخر و بی‌فر و فرهنگ و بدفعل است، از ازدواج خسرو با مریم رومی پدید آمده است.

شیرویه نیز عاشق شیرین می‌شود. وقتی خسرو او را به جانشینی خود برمی‌گزیند، به‌جای قدردانی، پدر را در زندان به زنجیر می‌کشد و آنگاه پنهانی جگرگاہ او را می‌درد و در روز خاکسپاری برای شیرین پیغام می‌فرستد که پس از سوگواری آماده ازدواج با من باش. چنان که ازدواج خسرو با مریم و بی‌وفایی به شیرین نابه‌هنجار بود، شیرویه نیز تجسم عینی بدهنجاری است. با آن که در روایت شاهنامه، شیرین از ازدواج خود با خسرو چهار پسر دارد که "شاه به وجودشان خرم و شادمان" است، معنی دارتر این است که در داستان نظامی از ازدواج خسرو و شیرین پس از سال‌ها فرزندی به وجود نمی‌آید.^۷ گویی نیکوکاران در دربار حاکمانی که رفتاری هنجارگسیخته دارند سترون می‌شوند. آن‌گونه دربارها عرصه‌ای برای عرض اندام در اختیار آنان قرار نمی‌دهد و آنان محکوم به نابودی‌اند؛ آن هم به دست خود و نه حتی به دست آن درباریان نابه‌هنجار. نیکوکاران در وضعیتی قرار می‌گیرند که عرصه بر آنها چنان تنگ می‌شود که چاره‌ای جز نابودی خویش ندارند. البته دوران ستمگری‌های لجام‌گسیخته نیز همیشه کوتاه است. شیرویه بعد از کشتن پدر بیش از شش ماه نمی‌پاید و به مرض طاعون می‌میرد.^۸

کشته شدن خسرو به دست فرزند و خودکشی شیرین در مرگ خسرو، خواننده را در پایان داستان ناگهان با مجموعه‌ای از حوادث بسیار ناگوار و ناگهانی مواجه می‌کند. با مرگ آنها گویی حکومت خسرو کاملاً فرومی‌پاشد. ریشه این فروپاشی نیز همه در رفتارهای نابه‌هنجار خسرو نهفته است.

در داستان‌های نظامی، زن شخصیتی باتدبیر، با درایت، صبور، متفکر و مقید به سنت دارد و در مقام مشاوره قدرتمند ظاهر می‌شود. این ویژگی در بعضی از داستان‌های پیش از او، مثل سیندخت در شاهنامه و شهرزاد در هزار و یکشب، نیز گاه به چشم می‌خورد. واقعیت این است که در ادبیات پیش از مشروطه و گاه حتی در شماری از آثار پس از مشروطه، از ۱۳۰۰ تا ۱۳۳۲ش، تصویر غالب از زن همان چهره منفعل و هوس‌باز و هنجارگسیخته و هرزه‌پوی و ناراست و بی‌وفایی است که فقط به کار عیاشی و مجلس‌آرایی می‌آید؛ ولی در داستان‌های نظامی، حتی زنانی هم که مانند شکر اصفهانی شهره به بدنامی‌اند، زیرکی و درایتی بسیار افزون‌تر از مردان دارند. این واقعیت را می‌شود در تک‌تک برخوردهای شیرین با خسرو و در همه حوادثی که شیرین در آنها نقش دارد دید. در گفت‌وگوهای متعدد بین خسرو و شیرین، خسرو همواره از موضوعات عاطفی و اشتیاق خود به تصرف

^۵ نظامی، خسرو و شیرین، ۳۹۸-۳۹۹.

^۶ گیلی ریاحی، قهرمانان خسرو و شیرین (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸)، ۸۵. ^۷ طلعت بصری، زنان شاهنامه (تهران: انتشارات دانشسرای عالی، ۱۳۵۰).

^۸ ریاحی، قهرمانان خسرو و شیرین، ۲۱۷.

معشوق می‌گوید و شیرین هر بار با رعایت حرمت شاه، پای‌بندی خود را به سنت‌ها و آیین‌ها بازگو می‌کند و شاه را نیز به احترام گذاشتن به آداب و سنن فرامی‌خواند و در همه‌جا مانند مشاوری اندیشمند به او توصیه‌هایی صریح و پرمغز می‌کند:

که شه را بد بود زنه‌ار خوردن
بد آمد در جهان بد کار کردن
جهان نیمی ز بهر شادکامی است
دگر نیمه ز بهر نیکنامی است
زن افکندن نباشد مردرایی
خودافکن باش اگر مرد خدایی
کسی کافکند خود را بر سر آمد
خودافکن با همه عالم برآمد^۹

با تشویق‌های شیرین است که خسرو پس از ازدواج با او به آموزش علوم نزد بزرگ امید می‌نشیند و دربارهٔ چگونگی کار افلاک و اجرام آسمانی، مبدأ و معاد، جان و کالبد، قیامت و نبوت پیغمبر اکرم اطلاعاتی به دست می‌آورد و داستان‌های کلبه و دمنه را نیز مرور می‌کند.^{۱۰} این عبارت‌های نغز نیز از گفته‌های شیرین به خسرو در زمانی است که تازه با هم ازدواج کرده‌اند:

زمین بوسید شیرین کای خداوند
ز رامش سوی دانش کوش یک‌چند
بسی کوشیده‌ای در کامرانی
بسی دیگر به کام دل برانی
جهان را کرده‌ای از نعمت آباد
خرابش چون توان کردن به بیداد
حذر کن زن که ناگه در کمینی
دعای بد کند خلوت‌نشینی
جهان سوزی بد است و جورسازی
تو را به گر رعیت را نوازی^{۱۱}

اینکه شیرین خسرو را با شکر اصفهانی می‌فریبد، او را مست می‌کند و کنیزی را به جای خود به پیش شاه می‌فرستد و در وقت مناسب، سادگی و غفلت و زودباوری شاه را به او یادآور می‌شود و برتری و ذکاوت و پاکدامنی خود را اثبات می‌کند، در کنار دیگر رفتارهای درست و پر متانت و با درایت شیرین از جنس زن شخصیت متفکر، هوشمند، با تدبیر، متین، دقیق، هنجارمند و پایبند به آداب و آیین تصویر می‌کند. این رفتارها دقیقاً همان است که هر حاکم مطلوب و موفق باید داشته باشد، ولی در خسرو، نمونهٔ مثالی از واقعیت‌های تاریخ ایران، واقعاً چنین رفتاری ندارد. به این سبب است که فرجام وقایع در پایان به فاجعه‌ای مصیبت‌بار منتهی می‌شود. اتفاقاً

نظامی از زبان مریم رومی دیدگاه غالب بر فرهنگ عمومی جامعه را دربارهٔ زن - البته برای منصرف کردن خسرو از توجه به شیرین - با صراحت تمام مطرح می‌کند تا مخاطب دریابد که نه فقط مردان، بلکه بسیاری از زنان نیز به این باورها اعتقاد راسخ داشتند. دیگر آن که خوانندهٔ داستان خود به هنگام مطالعهٔ ماجراهای روایت دریابد آن خصوصیات زشتی که به زنان نسبت داده شده است و حتی زنان نیز آن را باور کرده‌اند، در بسیاری از مردان نیز به فراوانی دیده می‌شود و خسرو پرویز خود یکی از مصداق‌های مجسم آن است:

بسا زن کو صد از پنجه نداند
عطارد را به زرق از ره براند
زنان مانند ریحان سفال‌اند
درون سو خبث و بیرون سو جمال‌اند
نشاید یافتن در هیچ برزن
وفا در اسب و در شمشیر و در زن
وفا مردی است بر زن چون توان بست
چو زن گفتی بشوی از مردمی دست
بسی کردند مردان چاره‌سازی
ندیدند از یکی زن راست بازی^{۱۲}

در داستان‌های خسرو و شیرین و لیلی و مجنون، زن و مرد از جایگاه به نسبت برابری برخوردارند. هفت‌پیکر نیز انباشته از شخصیت‌های زنانه است که هشت تن از آنها از نقش‌آفرینان اصلی روایت محسوب می‌شوند. این حقیقت نشان می‌دهد نظامی اعتقادی به برتری مرد بر زن نداشته است، بلکه با پرداختن به شخصیت شیرین در برابر خسرو و کنیزک چینی در برابر بهرام گور و تأکید بر پایداری لیلی بر پیمان خود با مجنون، حتی پس از ازدواج با مردی دیگر و با پرداخت شخصیت‌های متفکر و مجرب به هفت شاهدخت در هفت‌پیکر همواره کوشیده است از زنان شخصیتی برتر و کاملاً مثبت و مغایر با باورهای رایج تصویر کند.

در هفت‌پیکر، با آن که شخصیت اصلی داستان بهرام گور است و اغلب وقایع نیز بر مدار وجود و کنش‌های او می‌گردد، پس از او، شخصیت‌های غالب و قدرتمند همه از زنان‌اند. یک‌جا کنیزکی چینی هنرنمایی بهرام گور را در شکار به تمرین و تکرار نسبت داده است و مغضوب شده است و حال با سماجت و سرسختی

^۹ نظامی، خسرو و شیرین، ۱۵۱.

^{۱۰} نظامی، خسرو و شیرین، ۳۹۹-۴۱۰.

^{۱۱} نظامی، خسرو و شیرین، ۳۹۸-۳۹۹.

^{۱۲} نظامی، خسرو و شیرین، ۱۹۷.

تمام، چند سال از عمر خود را صرف بالا بردن یک گوساله از پله‌های کوشک کرده است تا گوساله گاو شود و او به بهرام گور ثابت کند که نقش تمرین و ممارست در انجام ماهرانه کارها تا چه حد است. در نهایت نیز اوست که حرف خود را به کرسی می‌نشاند و بهرام را به عذرخواهی وامی‌دارد. پس از آن، داستان‌های هفت‌گانه از هفت شاهدخت است که بیشترین و اصلی‌ترین بخش روایت مختص آنهاست. هر کدام از این شاهزاده‌ها داستانی نقل می‌کنند که در آنها نیز زنان نقش عمده دارند، به‌خصوص در داستان‌های گنبد دوم و چهارم و هفتم.

لیلی و مجنون

نظامی در منظومه‌های خود بیشتر به موضوعات عاشقانه توجه نشان داده است. در سه منظومه از پنج مجموعه داستانی او عاشقانه‌نویسی عنصر غالب است. نظامی در خسرو و شیرین، بیشتر در قید ترسیم چهره‌های به نسبت منطبق با واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی از شخصیت‌هاست. هر چند رگه‌هایی از آرمان‌گرایی در ترسیم رفتار شیرین به چشم می‌خورد، بافت کلی روایت آمیزه‌ای از واقع‌گرایی و عاشقانه‌نویسی دربرگرفته است.

آنچه در لیلی و مجنون روایت می‌شود، همان مضامینی است که درون‌مایه‌های همه غزل‌های فارسی را تشکیل داده است. تفاوت در این است که عاشق و معشوق غزل‌ها همیشه ناشناس‌اند و حتی اگر عاشق شاعر فرض شود، معشوق همیشه ناشناس بوده است. در لیلی و مجنون، همه آن مضمون‌ها در کنش دو شخصیت مشخص مجسم شده‌اند. بنابراین، گویی نظامی سخن از واقعیتی ذهنی به میان آورده است که همواره در وجود شاعران و اغلب انسان‌ها حضور دارد و روان‌شناسان به آن آنیما (anima) و آنیموس (animus) می‌گویند. با این سخن، نظامی به دور از هرگونه پنهان‌کاری از داستانی با ساختاری گسیخته شاهکاری منسجم می‌سازد که تصویری ابدی از عشق و عاشقی به دست می‌دهد.

از عنوان و محتوای اشعار "یادکردن بعضی از گذشتگان خویش"، بین آغاز داستان لیلی و مجنون و "در نصیحت فرزند"، بعضی از دلایل سرودن لیلی و مجنون را می‌شود به حدس و گمان دریافت. موضوع مطالب "یادکردن گذشتگان" غالباً شبیه نصایح نظامی به فرزند است، یعنی مجموعه‌ای از توصیه‌های اخلاقی و آموزه‌های تربیتی.

^{۱۳} الیاس بن یوسف نظامی گنجوی، لیلی و مجنون، به تصحیح و تحشیه حسن وحید دستگردی (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۳)، ۵۰، ۵۱ و ۵۴.

^{۱۴} نظامی، لیلی و مجنون، ۵۴.

علت آنکه نظامی این بخش را جدا کرده است و با آوردن دو بیت مکرر ترجیع‌وار در لابه‌لای آن بافتی متفاوت در بیان آورده است، شاید آن باشد که به توصیه‌هایش جنبه عمومی تری بدهد و حتی شاهان را نیز نصیحت کند که "چون مار مکن به سرکشی میل" یا

در هر چه از اعتدال یاری است
انجامش آن به سازگاری است

و نیز

دل نه به نصیب خاصه خویش
خاییدن رزق کس میندیش
برگردد بخت از آن سبک‌رای
کافزون ز گلیم خود کشد پای^{۱۳}

او با آنکه پیشتر فرزندش را به فرزند اخستان سپرده است، برای آن که حرص و ولع فرزند به دربار شاهان را به اعتدال برساند، در این قسمت توصیه صریح می‌کند که چندان به معاش پادشاهی و سپاهی‌گری و صحبت پادشاهان دل میند، چون نزدیک‌شدن به پادشاه مثل نزدیک شدن به آتش است که بیم سوختن در آن وجود دارد و بهتر است خود را از آتش همواره دور نگهداری.^{۱۴} در هفت‌پیکر نیز وقتی نعمان‌بن منذر سَنَمار را پس از اتمام خورنق از بام قصر به زیر می‌اندازد، نظامی می‌گوید:

پادشاه آتشی است کز نورش
ایمن آن شد که دید از دورش

همین یادکرد گذشتگان و یادآوری مرگ عزیزترین کسان نظامی یکی از اصلی‌ترین انگیزه‌های سرایش لیلی و مجنون بوده است. این داستان روایت عشق آتشین و دو جانبه‌ای است و نشان می‌دهد حتی اگر دستیابی به عشق خالص و ناب هم ممکن باشد، فرجامی جز جدایی ندارد. جدایی‌ها ناشی از مرگ نیستند. قدرت بی‌منزاع سنت‌ها و باورها و صاحبان قدرت و ثروت اسباب جدایی‌ها را فراهم می‌آورند. نظامی که عزیزترین کسان خود، یعنی پدر و مادر و همسر و عمو، را از دست داده است، با انبوهی از غم به سرایش لیلی و مجنون روی می‌آورد که سراپا انباشته از حوادث تراژیک است. بیان درد و اندوه از طریق داستانی غم‌انگیز و انتقال سوز سینه به داستان و سوگواری بر مصائب دیگران باعث فراموشی سوگ او می‌شود. به همین سبب در یادکردن درگذشتگان از سنت ساقی‌نامه‌سرایی هم استفاده می‌کند. درد دل با ساقی غم‌های درون را می‌برد و شراب نیز به فراموشی آنها

مدد می‌رساند. شکایت نظامی از نبود هم‌صحبتی اهل و توصیه به هم‌سازی و هم‌نوایی با هم‌دمان و اهل دم هم نوعی توصیه به فرزند است و هم شکایت از روزگار و دریغ و درد بر هم‌دمان از دست رفته:

تا کی دم اهل، اهل دم کو
همراه کجا و هم‌قدم کو
نحلی که به شهید خرمی کرد
آن شهید ز روی هم‌دمی کرد
پيله که بریشمین کلاهست
از یاری هم‌دمان راهست
از شادی هم‌دمان کشد مور
آن را که ازو فزون بود زور
با هر که درین رهی هم‌آواز
در پرده او نوا همی‌ساز
در پرده این ترانه تنگ
خارج بود از ندانی آهنگ^{۱۵}

نظامی منظومه چهار هزار بیتی لیلی و مجنون را در چهار ماه می‌سراید و آن را مستقیماً به دستور و دستخط شروان‌شاه، پادشاهی عرب نژاد، آغاز می‌کند. در این منظومه، ابیات پرشماری از حیث عبارت و بلاغت نارسایند. این امر به‌رغم تجربه بسیار موفق نظامی در خسرو و شیرین نشان می‌دهد که او چندان با رضایت قلبی و خواسته درونی به سراغ این منظومه نرفته است. فنخامت و بلاغت و استحکام و روانی منظومه‌های خسرو و شیرین و هفت‌پیکر و اسکندرنامه ناشی از خواست شاعر و حوصله او در سرودن است. در ضمن، ویژگی مشترک سه منظومه پیش‌گفته ارتباط تنگاتنگ آنها با حکومت و پادشاهانی واقعی است که با دغدغه همیشگی نظامی هم‌خوان بوده است. روی آوردن نظامی به سرودن لیلی و مجنون، علاوه بر درخواست شاه اخستان، حاکم عرب تبار شروان، و اصرار محمد، پسر نظامی، ناشی از این واقعیت نیز بوده است که خسرو و شیرین همواره لیلی و مجنون را تداعی زمینه‌ها است. از فحوای سخن شاه اخستان و پسر نظامی نیز استنباط می‌شود که لیلی و مجنون در آن سال‌ها بسیار مشهور بوده است. اخستان لیلی و مجنون را بالاتر از هزار عشق‌نامه و شاه همه حرف‌های دیگر قلمداد می‌کند و پسر نظامی می‌گوید حالا که خسرو و شیرین را یاد کردی، لیلی و مجنون را که "نام‌های نغز" است بسرای "تا گوهر قیمتی شود جفت."^{۱۶}

ظاهراً هم شاه اخستان و هم فرزند نظامی با دیدن بی‌انگیزگی و ناامیدی نظامی پس از اتمام خسرو و شیرین و مرگ همسرش، او را تشویق به سرودن داستان

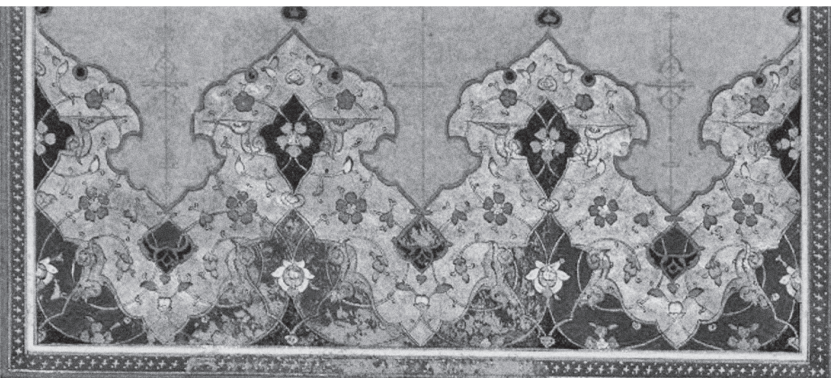
عاشقانه معروف دیگری می‌کنند. اما همه حقیقت این نیست. لیلی و مجنون از معروف‌ترین داستان‌های عاشقانه عربی بوده است و آن که معروف‌ترین داستان عاشقانه فارسی را به شعر درآورده بود، ظاهراً خود متمایل به سرودن معروف‌ترین داستان عاشقانه عربی بوده است تا از این طریق مقایسه‌ای نیز بین داستان‌های عاشقانه ایرانی و عربی صورت گیرد. علت دیگر نیز شاید این بوده است که در خسرو و شیرین و نیز ویس و رامین تمرکز روایت بیشتر بر عشق زن بوده است، و نظم روایتی با وقایع متمرکز بر عشق مرد هم مکمل و تجسم‌بخش آن عشق بود و هم نقص یک‌جانبه‌گرایی و نبود توازن و تساوی در تصویر عشق متقابل زن و مرد را برطرف می‌کرد. در عین حال، داستان‌هایی چون خسرو و شیرین و ویس و رامین عاشقانه‌های پیش از اسلام بودند و شخصیت‌ها و ماجراهای داستان‌های هفت‌پیکر و اسکندرنامه نیز در کارنامه نظامی همه برگرفته از فرهنگ پیش از اسلام بودند. انتخاب لیلی و مجنون، که حوادث آن در دوره اسلامی می‌گذرد، گویی بر این حقیقت صحنه می‌گذارد که عشق سازوکاری ورای مرزهای جغرافیایی و تاریخی و عقیدتی دارد: مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست.

انگیزه دیگر نظامی در سرودن لیلی و مجنون این است که داستان لیلی و مجنون واقعا داستان عشق است؛ عشقی با فراز و فرودهای خود که عاشق و معشوق را در حزن و اندوه می‌گذارد و با ناکامی به کام مرگ فرو می‌برد. مرگ همسر نظامی در پایان سرایش خسرو و شیرین مجال سوگواری گسترده در کلام به او نمی‌دهد. لیلی و مجنون ولی موقعیت‌های مناسب بسیار فراهم می‌آورد و مصداق گفتن سر دبران در حدیث دیگران می‌شود.

عشق جنون‌آسای مجنون به لیلی همانند عشق شدید نظامی به همسر نخستین‌اش است که با گذشت هشت سال از مرگ او همچنان همسر اختیار نکرد و انگیزه سرودن هم در دلش مرد. گذر زمان و رضایت به سرودن غم‌نامه‌ای چون لیلی و مجنون او را دوباره به زندگی طبیعی بازگرداند. گویا لیلی و مجنون برای نظامی مدینه فاضل‌های عاطفی است تا اجتماعی. بنابراین، گفته زرین‌کوب را که یکی از انگیزه‌های روی آوردن نظامی به سرودن لیلی و مجنون را "جستجوی یک مدینه فاضله احتمالی در یک محیط دیگر" و "در قلمرو سنت‌ها و تقالید اعراب بادیه" می‌داند باید اصلاح کرد که خسرو و شیرین،

^{۱۵} نظامی، لیلی و مجنون، ۵۰.

^{۱۶} نظامی، لیلی و مجنون، ۲۶.



کاین دهنن این نهادن
کاین دهنن این نهادن
کاین دهنن این نهادن
کاین دهنن این نهادن



شماره این پیکر از خمسة
نظامی، ۷۲۵ قمری،
موزه هنری والترز.
کاین دهنن این نهادن
کاین دهنن این نهادن
کاین دهنن این نهادن
کاین دهنن این نهادن

درد ثابت نجات هم حشر	درد ثابت نجات هم حشر	درد ثابت نجات هم حشر	درد ثابت نجات هم حشر
منبع آوریدگان وجود	منبع آوریدگان وجود	منبع آوریدگان وجود	منبع آوریدگان وجود
عاطفان زمین خوانند	عاطفان زمین خوانند	عاطفان زمین خوانند	عاطفان زمین خوانند
زین شکر وجود است	زین شکر وجود است	زین شکر وجود است	زین شکر وجود است
اول انعام اول انعام	اول انعام اول انعام	اول انعام اول انعام	اول انعام اول انعام
باز کن هر تپش سوز	باز کن هر تپش سوز	باز کن هر تپش سوز	باز کن هر تپش سوز
تو سماع دیگران باوند	تو سماع دیگران باوند	تو سماع دیگران باوند	تو سماع دیگران باوند
فصل فصل نبسته شد	فصل فصل نبسته شد	فصل فصل نبسته شد	فصل فصل نبسته شد
دوسرا بر نه سفید و سیا	دوسرا بر نه سفید و سیا	دوسرا بر نه سفید و سیا	دوسرا بر نه سفید و سیا
هیج کاری نیست کرد	هیج کاری نیست کرد	هیج کاری نیست کرد	هیج کاری نیست کرد
چو در آن تو بخای خود	چو در آن تو بخای خود	چو در آن تو بخای خود	چو در آن تو بخای خود
کن ندان که جای بیار کا	کن ندان که جای بیار کا	کن ندان که جای بیار کا	کن ندان که جای بیار کا
هر جای توی ما نیست	هر جای توی ما نیست	هر جای توی ما نیست	هر جای توی ما نیست
غریبت کجور دور تو کا	غریبت کجور دور تو کا	غریبت کجور دور تو کا	غریبت کجور دور تو کا
بمروزی نیست سال کجور	بمروزی نیست سال کجور	بمروزی نیست سال کجور	بمروزی نیست سال کجور
انشاء الله عمل انش توب	انشاء الله عمل انش توب	انشاء الله عمل انش توب	انشاء الله عمل انش توب

کاین دهنن این نهادن
کاین دهنن این نهادن
کاین دهنن این نهادن
کاین دهنن این نهادن

صرف نظر از ماجراهای سیاسی داستان، مدینه فاضله‌ای اجتماعی است که با آمیزه‌هایی از عاشقانه‌نویسی و واقع‌گرایی روایت شده است.^{۱۷} اما در این میان، گردن نهادن به خواست مستقیم شاه سروان شاید قاطع‌ترین علت سرودن این منظومه باشد. اصرار فرزند نظامی به قبول درخواست شاه و آن‌گاه "سپردن فرزند خویش به فرزند سروان‌شاه" عنوانی است که پس از "مدح سروان‌شاه اخستان بن منوچهر" آمده است و نشان از این دارد که با سرودن این منظومه، نظامی فرزند خود را به دربار سروان‌شاه نزدیک می‌کند. شاید انگیزه فرزند شاعر برای اصرار به پدر در سرودن این منظومه نیز همین امر بوده باشد. به این سبب شاعر پس از سپردن فرزند خود به فرزند شاه، نصیحت‌نامه‌ای نیز برای او می‌سراید و در آن، پاره‌ای آموزه‌های تربیتی را یادآور می‌شود تا نشان دهد هیچ‌گاه از آموزش فرزند خود غافل نبوده است و حال که به دربار ملوک می‌رود، بیش از همیشه بر تربیت او تأکید دارد. در این نصایح، نظامی به صراحت فرزند خود را از شاعری برحذر می‌دارد که

در شعر مپیچ و در فن او
چون احسن اوست اکذب او
شعر ار چه به مرتبت بلند است
آن علم طلب که سودمند است^{۱۸}

از همین عبارات می‌شود دریافت چرا نظامی به نفی شاعری برمی‌خیزد. او با تحقیر شاعری هم به تعریض از حکومتیان انتقاد می‌کند که به شاعران توجه ندارند و هم با کم‌اهمیت جلوه‌دادن شغل خود راحت‌تر می‌تواند از شغل‌های دیوانی و درباری انتقاد کند.

زرین کوب می‌نویسد: "از آنچه در پایان نظم این قصه، از خزانه سروان‌شاه عاید شاعر شد هیچ‌چیز دانسته نیست، اما این که تا سال‌ها بعد و حتی بعد از مرگ شاه اخستان نیز نظامی با خاندان سروان‌شاهان ارتباط داشت معلوم می‌دارد پادشاه عرب‌نژاد سروان و دریند باید به خاطر نظم این قصه، هدیه ارزنده‌ای به شاعر گنججه داده باشد."^{۱۹}

هفت‌پیکر

در هفت‌پیکر، داستان گفتن شخصیت‌های زنانه برای شاه در حقیقت نوعی برقراری دیالوگ مستقیم و گفت‌وگوی

دوجانبه بین بهرام گور در نقش حاکم مطلوب و معشوقه‌ها در جایگاه طبقات و توده‌های مردم است. برقراری این گفت‌وگوها آگاهی‌های شاه را از اوضاع مملکت، به‌رغم عشرت‌های افسانه‌ای‌اش بالا می‌برد و او با موفقیت و اشراف و درایت بیشتری به حکمروایی می‌پردازد. به این علت در هنگامه‌های خطر به‌موقع از اخبار توطئه‌های داخلی و خارجی آگاه می‌شود، چاره‌گری می‌کند و مملکت از آسیب‌ها در امان می‌ماند. در این حال، هم مردم به رفاه و آسایش و امنیت مطلوب می‌رسند و هم خود او با آسودگی به سلطنت موروثی و عیش و شادخواری‌های شبانه می‌پردازد.

قصه‌های وهم‌انگیز، رؤیایی، پری‌وار و عامیانه هفت‌گنبد هر کدام متعلق به شاهزاده خانمی از هفت اقلیم است.^{۲۰} این داستان "بیشتر از سنت‌های شفاهی متأثر بوده است تا آثار مکتوب و ملون."^{۲۱} در این روایت، هفت اقلیم به گونه‌ای انتخاب شده‌اند که شامل هند و چین و خوارزم و ایران و روس و روم و مغرب می‌شوند. هر چه از مشرق یعنی هند و چین به طرف روس و روم برویم، داستان‌ها از محتوای مذهبی و اعتقادی دور می‌شوند و جنبه فکری، عقلانی، انسانی، و روان‌شناختی پیدا می‌کنند. در داستان‌های هند و خوارزم و چین، بخش عمده‌ای از اساس روایت متکی بر اعتقاد به مشیت و تقدیرگرایی پنهان و حضور قدرتمند عناصر ماورای طبیعت است، در حالی که بنیاد حکایت‌های غرب، بر هوش و درایت و تفکر و تدبیرگری‌های انسانی نهاده شده است. در داستانی که شاهزاده خانم هندی می‌گوید، آدم‌ها به سبب درگیری با تجربه بهشتی خیالی و تخطی از اصول و قاعده‌های آن ناگزیر از تن دادن به طرد و جدایی می‌شوند. به این سبب، در فراق آن همیشه غمگین‌اند و لباس سیاه می‌پوشند.

گویی در آن داستان، ماجرای رانده‌شدن آدم و حوا از بهشت به نوع دیگری دوباره بازسازی شده است. در داستانی که شاهزاده خوارزم نقل می‌کند، جوانی با نام بشر می‌خواهد شیفتگی خود را به زنی ناشناس با سفر و ترک وطن مداوا کند تا به ورطه خطا و انحراف نیفتد. دست تقدیر او را با شوهر آن زن هم‌سفر می‌کند. مرگ شوهر و بازگرداندن وسایل او به خانواده‌اش، بشر را مستقیماً به زن بازمی‌گرداند تا به او اثبات کند که از قسمت نمی‌باید گریخت. داستانی که شاهزاده خانم چینی روایت می‌کند، ماجرای جنایت خشونت‌بار جوانی با نام شر در حق خیر است که چشمان رفیق هم‌سفرش را از کاسه درمی‌آورد تا به او آب بدهد، اما باز آب را از او دریغ می‌کند. در اینجا نیز دست سرنوشت جوانی را که کردار خیرخواهانه دارد به مقامات بالای قدرت و ثروت می‌رساند و مرد شرور را به مکافات اعمالش گرفتار مجازات می‌کند. در داستان دختر سفیدپوش ایرانی نیز ماجرا ارتباط باغبانی جوان

^{۱۷} زرین کوب، پیر گنججه، ۲۸.

^{۱۸} نظامی، لیلی و مجنون، ۴۶.

^{۱۹} زرین کوب، پیر گنججه، ۲۹.

^{۲۰} زرین کوب، پیر گنججه، ۱۵۴.

^{۲۱} کامل احمدنژاد، تحلیل آثار نظامی (چاپ ۲؛ تهران: انتشارات پایا، ۱۳۷۵)، ۴۴.

با دختری چنگ‌نواز است. مرد هر بار که می‌خواهد به شیوه‌های نکوهیده دختر را به تصرف درآورد، حادثه‌ای او را از ارتکاب خطا باز می‌دارد. در نهایت، متنبه می‌شود و رسماً با دختر ازدواج می‌کند تا به دور از آلودگی به گناه به مطلوبش برسد.

از سوی دیگر، در داستانی که دختر سرخ‌پوش اسلاو و روس می‌گوید هیچ سخنی از ارزش‌های اخلاقی و معتقدات مذهبی نیست. روایتی نزدیک به واقعیت دربارهٔ دختری است که به قلعه‌ای با دری نامرئی و راه ورودی خطرناک رفته است تا با هر کس که بتواند راه ورود به آن قلعه را بیابد ازدواج کند. شاهزاده‌ای با اندیشه و درایت موفق می‌شود راه ورود به قلعه را پس از مدت‌ها تعمق و تحقیق و تفکر و تعلیم از پیران مجرب کشف کند. داستان شاهزاده خانم رومی دربارهٔ شیوهٔ رفتار مردان با زنان برای رام کردن آنان است که هیچ ربطی به ارزش‌های اخلاقی و آموزه‌های اعتقادی ندارد. مردی مجبور است کنیزانی را که می‌خرد زود به فروش رساند، چون بر اثر فریب و وسوسه‌های پیرزن خدمتکار خانه دچار غرور و تبختر می‌شوند. تا آنکه مرد یک بار کنیزی می‌خرد که هر کاری انجام می‌دهد جز تمکین مردان، چون زنان بسیاری را دیده است که در هنگام زایمان در گذشته‌اند. خواجه خدمتکار پیر را فرامی‌خواند و بر اساس اصل رقابت و حسادت در زنان موفق می‌شود با کنیز ازدواج کند. داستان شاهزاده خانم مغربی نیز انباشته از غول و جاوگر است و به تناسب نام مملکت مغرب، که گویی محل غروب خورشید است، وقایع همه در تاریکی شب حادث می‌شوند. در مصر مردی با نام ماهان، شبانه با دوستش به جایی می‌رود تا با او در تجارتی پر سود شریک شود. صبح مرد طمع‌کار خود را در بیابانی ناشناس، تنها و گم‌گشته می‌یابد. هر شب به امید رهایی از دست عده‌ای غول آدم‌نما به دست عده‌ای دیگر پناه می‌برد. همهٔ آنها در ابتدا در نقش آدمیانی نیکوکار ظاهر می‌شوند، ولی در آخر او را در دنیاهای عجیب و غریبی که راه بازگشت ندارد گرفتار می‌کنند. در نهایت فرد ناشناسی که ظاهراً خضر است او را از این ورطهٔ هولناک نجات می‌دهد و به جای نخستین خود بازمی‌گرداند. این حکایت خواننده را بر اساس دو آموزهٔ تجربی به احتیاط بیشتر وامی‌دارد؛ یکی اعتماد به آدم‌ها و دوست‌گزینی و دیگری طمع‌ورزی و زیاده‌طلبی:

ای بسا ابلیس آدم‌رو که هست
پس به هر دستی نشاید داد دست

بهرام گور، برخلاف پدرش یزدگرد بزه‌گر که پادشاهی ستمگر است، شاهزاده‌ای دوراندیش، خردمند، خوددار،

مردم‌گرا، دادگر، منعطف، معتدل و محتاط است. هم از قدرت جسمی پهلوانان قدرقدرت برخوردار است و هم از جنگجویی و درایت فرماندهان بزرگ و بی‌نظیر. هم اشراف و آگاهی و مدیریت پادشاهی صاحب‌تدبیر را دارد و هم از حمایت نیروهای پنهان غیبی و قضا و قدر بهره‌مند است که او را از کاستی‌های مُلک و ناراستی‌های بعضی از مقامات و لغزش‌های خود آگاه می‌کند و در هنگامه‌های خطا و خطر او را بر اصلاح امور توانا می‌سازند. عیش و عشرت‌های او چیزی کمتر از پادشاهان دیگر ندارد. در این میان، یکی از برجسته‌ترین خصوصیات او ملایمت و مداراست. پس از مرگ پدرش، ایرانیان از واگذاری حکومت به او خودداری می‌کنند و فردی نژاده از خاندان کسرایان را به پادشاهی برمی‌گزینند و او را به سبب زندگی در یمن بیابانی و عرب‌پرورده قلمداد می‌کنند. در ضمن، میراث ستمگری‌های پدرش را نیز در کارنامهٔ او می‌گذارند و او را از حکومت موروثی محروم می‌کنند. او به‌رغم لشکر انبوهی که نعمان‌بن منذر در اختیارش می‌گذارد، با مکاتبه و گفت‌وگو در صدد فرو ریختن دیوار بی‌اعتمادی برمی‌آید و هیچ‌گاه از نیروی نظامی برای مجاب کردن مخالفان استفاده نمی‌کند. این گونه اعمال نشان می‌دهد که شخصیت او ذاتاً با شاهان دیگر و پدرش تفاوت بسیار دارد. او پادشاهی بافرهنگ و مردم‌دار و نرم‌خو و خردمند است. گاه نیز مانند همه لغزش‌هایی دارد، اما هنگامی که از خطای خود آگاه می‌شود، عذرخواهی می‌کند و در جبران آن می‌کوشد. او که با اتکا به دادورزی و درایت و مردم‌داری به حکومت رسیده است، پس از تثبیت قدرت چندان به کار مُلک توجه نمی‌کند. بهرام ادارهٔ امور را به وزیرش راست‌روش واگذار می‌کند و خود با دختران هفت کشور در کاخ هفت‌گنبد به عیش و عشرت و شنیدن افسانه‌های ملل مشغول می‌شود. وزیر نیز در غیاب او دست تجاوز بر مال و جان رعیت دراز می‌کند. فریاد مردم بر آسمان می‌رود، ولی به گوش شاه نمی‌رسد. با تهی شدن خزانه به دست وزیر و اطرافیان، پادگان‌ها نیز از سپاهیان خالی می‌شود و وزیر ضمن مکاتبه با دشمنانی چون خاقان چین او را تشویق به تصرف کشور می‌کند. اگر هم این موضوع اتهامی بیش نباشد که دشمنان وزیر بعدها آن را جعل کرده‌اند، نتیجهٔ عملی رفتار وزیر چیزی جز ناراضی‌تراشی و زمینه‌سازی برای طمع‌ورزی بیگانگان نیست. در عین حال، بهرام گور راه مراده با مردم را کاملاً مسدود نکرده است. او در یکی از شکارهای خود از کشاورزی که به تمثیل سگ‌گله‌اش را به جرم رفاقت با گرگ ماده بر بالای درختی آویزان کرده است عبرت می‌گیرد و وزیر خیانتکار را مجازات می‌کند. در همان زمان، خاقان چین که به پشت‌گرمی وزیر آمادهٔ

حمله به ایران شده است، از قصد خود عذرخواهی می‌کند و بهرام دوباره با هوشیاری و درایت بیشتر به کار مُلک می‌پردازد و عدل و داد را در جامعه می‌گسترند.

یکی از علل رخداد حوادث ناگواری چون خیانت وزیر و پراکندگی سپاه و گسترش ظلم و جور و طمع دشمنان، بی‌گمان غفلت پادشاه از توجه جدی به اداره مملکت و اعتماد بیش از حد به اطرافیان است. هر پادشاهی، هر قدر هم عادل و مردم‌دار و بادرایت باشد، اگر هفت شب از هفته را به خانه زنان بی‌شمار خود برود و با آنان تا صبح به افسانه‌گویی و عشرت‌جویی مشغول شود، حتماً روزها را نیز صرف خواب و خماری‌های شبانه می‌کند و دیگر فرصتی برای آگاهی از امور و صدور فرمان‌های درست برای اداره مملکت نخواهد داشت. هفت‌پیکر با آن که به صراحت حوادثی مشابه با واقعیت را بازگو می‌کند، ناگفته‌های بسیار نیز دارد. حُسن آثار ادبی اصیل و ناب نیز در این است که ذهن مخاطب را با دلالت‌های متنی و فرامتنی به اندیشیدن و پویایی می‌کشاند.

نتیجه

از آنچه گفتیم نتیجه می‌شود که خسرو و شیرین ترکیبی از عشق و احساسات صادقانه قلبی و اغراض غریزی و هوس‌آلود نفسانی است که جلوه‌هایی از عاشقانه‌نویسی‌های فردی‌اند. داستان در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی که کاملاً واقع‌گراست و بخش عمده‌ای از آن نیز عین واقعیت‌های تاریخی است شکل می‌گیرد. لیلی و مجنون نمایش خالصی از عاشقانه‌نویسی غالب فردی است که به‌رغم تعلق به تاریخ و جغرافیایی خاص، جلوه‌های فرااقلمی، فرااجتماعی و فراتاریخی دارد و در آن، عشق و عاطفه انسانی چنان عروج می‌کند که عاشق وجود خود را در معشوق به اتحاد و استحاله می‌رساند و همه چیز به رنگ و پیرنگ عشق درمی‌آید. عشق الهی نیز که در آن همه همت عاشق معطوف به فنا در معشوق می‌شود، شکل کمال‌یافته این نوع عشق است. هفت‌پیکر در قالب واقع‌گرایی سیاسی با رگه‌هایی از آرمان‌گرایی و رنگ‌مایه‌های اندکی از جلوه‌های بصری عاشقانه‌نویسی خواندنی است. در اینجا دیگر از عشق و شور و مستی و سوز و گدازهای وصل و هجران خبری نیست و هرچه هست، حقایق ممکن یا آرزوهای معمولی انسان در زندگی اجتماعی است؛ حداقل‌هایی که به سبب غیبت همیشگی از زندگی ایرانی به مرز آرزوهای ناممکن رسیده‌اند.

روش نظامی بازآفرینی واقعیت‌های تاریخی براساس سلیقه خاص فردی و اعمال نگرش و گزینش و پردازش

متفاوت و دلخواه است. این آمیزه تخیل و واقعیت محصول جسارتی است که از اشراف بر تفاوت آفرینش‌گری‌های هنری و واقعیت‌های صرف تاریخی حکایت دارد. بر این اساس، باید گفت در خسرو و شیرین، نظامی زندگی را در سه جلوه خانوادگی خصوصی، اجتماعی و سیاسی و بر اساس واقعیت‌های موجود به تصویر می‌کشد. در لیلی و مجنون، چهره خصوصی و فردی زندگی را با عشق و شیدایی خلوص‌آمیز تا مرز استغراق عاشق در معشوق پیش می‌برد تا نشان دهد یکی از راه‌های خلاصی از دغدغه نابه‌سامانی‌های سیاسی و اجتماعی برگزیدن ضد زندگی است: زندگی در عرصه خواب و خیال و فراموشی کامل همه‌چیز و هوش‌سپاری مطلق به یک چیز. در هفت‌پیکر، زندگی سیاسی را نسبتاً با وضعیت تحمل‌پذیر و تا حدی مطلوب روایت می‌کند تا بگوید وضعیت سیاسی ایده‌آل آن است که پادشاهان تغییری اساسی در رفتار خود دهند و در عین مشغولیت به عشرت‌های همیشگی خویش، گاه مراقب اداره درست جامعه نیز باشند و طمع و تعدی و تجاوز و توطئه را از سر مردم و مملکت دور کنند. با این همه، معمولاً کمتر انسانی تن به شیفتگی‌هایی جنون‌آمیز چون لیلی و مجنون می‌دهد که فقط به عشق بیندیشد و در میان پادشاهان نیز شخصیت ایده‌آلی چون بهرام گور به‌ندرت یافت می‌شود تا آسایش و امنیت و عدالت را برای جامعه به ارمغان بیاورد. در این صورت باید در انتظار مصلحی خردمند و نجات‌بخشی جهانی بود که خواسته‌های همه ملت‌ها را برای سرنگونی حکومت‌های محلی و ملوک‌الطوایفی اجابت کند و جامع‌های جهانی، سرشار از برابری، برادری، دادگری و آبادگری پدید آورد. مضمون کلی اسکندرنامه در دو بخش "شرف‌نامه" و "اقبال‌نامه" چنین است. نظامی بر خلاف همه منظومه‌های خود، "اسکندرنامه" را بی آن که کسی از او خواسته باشد، آغاز کرد^{۲۱} و پس از آن به دنبال خریدار گشت تا به نامش کند.^{۲۲}

راه متفاوت دیگری هم در این میان هست که نظامی و شمار بسیاری از شاعران و نویسندگان عملاً در پیش گرفته‌اند: قرار دادن وضعیت‌های سه‌گانه در قلمرو آرزو و روی آوردن به تلاش آگاهانه برای ایجاد تغییر در اوضاع زمانه و نقد رفتار مردم و حاکمیت برای نشان‌دادن ارزش‌ها و راه‌های صلاح و رستگاری. این همان عملی است که در مخزن‌الاسرار تجسم عینی یافته است و جلوه‌های تمثیلی و عملی آن در سه کتاب آخر آمده‌اند. از این منظر باید گفت مخزن‌الاسرار بیانیه جهان‌نگری و عملکرد نظامی در عرصه روشنگری‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است.

^{۲۱} احمدنژاد، تحلیل آثار نظامی، ۵۵.

تأملی در افسانه‌های عاشقانه و مقایسه آنها با منظومه‌های عاشقانه

محمد جعفری (قنواتی)

پژوهشگر ادبیات شفاهی و ویراستار ارشد دانشنامه فرهنگ مردم ایران

Mohammad Jafari-Qanavati
jaafari198@yahoo.com



افسانه‌های عشقی از انواع مهم افسانه‌های مردم ایرانی تبار به‌شمار می‌آیند. برخلاف مغرب زمین، این افسانه‌ها در میان مردم شرق و به ویژه ایرانیان رواج عام دارند. از جمع ۴۶ 'حکایت' یکی از نسخه‌های 'جامع الحکایات'، ۲۲ حکایت افسانه عاشقانه‌اند.^۱ از صدها سال پیش، در حوزه فرهنگ و تمدن ایرانی که از آمودریا تا شبه قاره هند و آسیای صغیر را دربرمی‌گیرد، افسانه‌های عشقی در میان مردم نقل و روایت می‌شده‌اند. در بسیاری از مناطق و شهرهای این حوزه گسترده، عشق واقعی ولی مشکل‌ساز دو دل‌داده به افسانه‌ای مشهور تبدیل شده است. کمتر شهر و روستایی است که نمونه‌ای از این‌گونه افسانه‌ها در آن یافت نشود. بازتاب بسیاری از این افسانه‌ها را در سایر گونه‌های ادب شفاهی نیز می‌شود دید. فی‌المثل در میان فارسی‌زبانان، مثل‌های متعددی با استناد به افسانه لیلی و مجنون یا فرهاد و شیرین رایج شده است.

علاقه مردم به این‌گونه افسانه‌ها و شهرت آنها در میان عامه باعث شده است که بسیاری از شاعران با الهام یا وام‌گیری از این افسانه‌ها به طبع آزمایی بپردازند. فنخراالدین اسعد گرگانی (قرن پنجم قمری/یازدهم میلادی) در مقدمه منظومه ویس و رامین و ضمن شرح گفت‌وگوی خود با عمید ابوالفتح مظفر، حاکم اصفهان، به محبوبیت این داستان در میان مردم اشاره می‌کند:

مرا یک روز گفت آن قبله دین
چه گویی در حدیث ویس و رامین
که می‌گویند چیزی سخت نیکوست
در این کشور همه کس داردش دوست^۲

داستان خسرو و شیرین از نمونه‌هایی است که پیش از آنکه نظامی با قلم سحرانگیزش نقشی جاودانه از آن به یادگار گذارد، در میان مردم رایج بوده و روایت‌های متعددی از آن زبان به زبان نقل می‌شده

^۱ 'جامع الحکایات' نام عام چند کتاب است که از قرن یازدهم قمری به بعد تدوین شده‌اند. این کتاب‌ها عمدتاً شامل افسانه‌های رایج در میان مردم‌اند. در برخی از آنها افسانه‌هایی از طوطی‌نامه‌ها، فرآئدالسلوک و سایر کتاب‌های ادب رسمی نیز دیده می‌شود. ویژگی اصلی این کتاب‌ها نثر آنهاست که به زبان گفتاری نزدیک است.

محمد جعفری (قنواتی) پژوهشگر ادبیات شفاهی و عضو شورای علمی دانشنامه فرهنگ مردم در مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی است. ده‌ها مقاله در نشریات داخلی درباره ادبیات شفاهی ایران منتشر کرده است. برخی از آثارش عبارت‌اند از روایت‌های شفاهی هزار و یک شب، دو روایت از سلیم جواهری و قصه‌ها و افسانه‌هایی از گوشه و کنار ایران. به تازگی تصحیح نسخه خطی جامع الحکایات، شامل ۴۶ افسانه ایرانی، را به چاپ رسانده است.



جو ما در چار و پنج پسته خسرو
 یری بشن زن تو از صحنه

بشمن بخوایست مهاجر از دیار
 کرشمه از سر زلفه کامو

خسرو و شیرین، ۱۰۰۸ قمری، موزه ویکتوریا.

است: "سوزۀ منظومه پیش از نظامی موجود بوده... ولی علاوه بر منابع مکتوب، روایت‌های شفاهی نیز میان مردم جاری بوده است و با قصر شیرین و بناهای بیستون... مربوط بوده است. طبری گفته است که درباره خسرو پرویز ساسانی داستان‌های فراوانی میان مردم است. اگر نظامی از منابع مکتوبی - که فعلاً برای ما ناشناخته است - استفاده نکرده، روایات شفاهی آن عهد که در آذربایجان رایج بوده، برای خلّاقیت او زمینه‌آسای بوده است."^۳

حسن ذوالفقاری در پژوهشی قریب ۳۶۰ منظومه عاشقانه فارسی را شناسایی کرده است.^۴ توجه شاعران به داستان‌ها و افسانه‌های عاشقی رایج در میان مردم، طی قرن‌ها تداوم داشته است که یکی از نمونه‌های متأخر چنین توجهی، منظومه فلک‌ناز نامه، سروده تسکین شیرازی (قرن دوازدهم قمری/هجدهم میلادی) است. فراوانی افسانه‌های عاشقانه در ادبیات شفاهی ما و نیز فراوانی منظومه‌های عاشقانه در ادب فارسی از اقبال عمومی خوانندگان و مخاطبان به این نوع ادبی نشان دارد. از نظر اجتماعی، توجه به داستان‌های غنایی و بسامد بالای چنین منظومه‌هایی را می‌باید پاسخی به ضرورت‌ها و نیازهای قشر معینی از خوانندگان و مخاطبان محسوب کرد، زیرا "یک" اثر هنری و توده‌ای از "خوانندگان" باهم نوعی میدان زیباشناختی پدید می‌آورند. برداشت‌های زیبایی‌شناختی یک دوره مستقیماً با فلسفه همان دوره پیوند دارد و فقط در این متن است که بستگی میان خواننده و نویسنده معنی می‌یابد. نویسنده برای خوانندگانی بالفعل یا بالقوه، یعنی برای خوانندگانی که هم‌اکنون وجود دارند یا آنان که امکان به وجود آمدن‌شان هست، چیز می‌نویسد.^۵

تعریف افسانه‌های عاشقانه

افسانه عاشقانه چگونه افسانه‌ای است؟ آیا به صرف اینکه در افسانه‌های عشق و مناسبات عاشقانه باشد، می‌توانیم آن را افسانه عاشقانه بنامیم؟ البته این گونه نیست. همان‌گونه که وجود عنصر سحر در یک افسانه دلیلی بر قرار گرفتن آن افسانه در ردیف افسانه‌های سحرآمیز نیست، موضوع عشق نیز به‌تنهایی افسانه‌ای را در ردیف افسانه‌های عاشقانه قرار نمی‌دهد. آنچه باعث تمایز افسانه‌های عاشقانه از سایر افسانه‌ها می‌شود، آن است که عشق و مناسبات عاشقانه در مرکز افسانه قرار بگیرد، به‌گونه‌ای که حذف آن باعث اختلال اساسی در ساختار افسانه شود و آن را از معنا و مفهوم تهی کند. محمدجعفر محجوب در یکی از سخنرانی‌های خود همین موضوع را با زبانی دلنشین و ساده شرح داده است:

اگر کسی دختری را دید و خوشش آمد و عاشق او شد و بعد هم رفت و آن دختر را گرفت، این دیگر داستان عاشقانه نمی‌شود. داستان عاشقانه وقتی

است که این بابا عاشق دختری بشود، ولی نتواند با او ازدواج کند. یعنی در راه هزاران گیر و بند و گرفتاری و مشکل وجود داشته باشد و او آن موانع و بندها را یکی یکی از سر راه بردارد.^۶

افسانه‌های عاشقانه را از نظر ادبی، همچون منظومه‌های عاشقانه کتبی، باید بخشی از ادب غنایی (Lyric) محسوب کرد. در ادبیات غنایی، به‌ویژه ادبیات غنایی داستانی، "موضوع اصلی بیان حالات و احساسات مربوط به وصال و فراق است. در بخش‌هایی هم شاعر به مناسبت به وصف پدیده‌های زیبای طبیعت می‌پردازد و در همه آن‌ها بدون استثنا، شاعر به ستایش قهرمان زن پرداخته و از زیبایی و علو و عظمت او داد سخن داده است."^۷

در میان بسیاری از اقوام و ملل خواندن ادبیات غنایی با نواختن ساز همراه بوده است. فی‌المثل در یونان باستان این اشعار با همراهی بریط (Lura در یونانی و Lyre در انگلیسی و فرانسه) خوانده می‌شد. در ادب کلاسیک ما نیز این موضوع به چشم می‌خورد. نظامی در منظومه خسرو و شیرین وصفی از مجلس آراستن خسرو در شکارگاه می‌آورد و طی آن به توصیف شعرخوانی بارید و نکیسا به همراه ادوات موسیقی می‌پردازد:

در آن مجلس که عیش آغاز کردند
به یک جا چنگ و بریط ساز کردند
نوی هر دو مرغ از بریط و چنگ
به هم در ساخته چون بوی با رنگ
ستای (سه‌تار) بارید دستان همی زد
به هشیاری ره مستان همی زد
نکیسا چنگ را خوش کرده آغاز
فکنده ارغنون را نغمه بر ساز
از این سو بارید چون بلبل مست
ز دیگر سو نکیسا چنگ در دست
بگوش چنگ در ابریشم ساز
فکنده حلقه‌های محرم آواز

۴ فخرالدین اسعد گرگانی، ویس و رامین، تصحیح محمد روشن (تهران: انتشارات صدای معاصر، ۱۳۸۱)، ۳۷.

۵ آ. برتلس، نظامی شاعر بزرگ آذربایجان، ترجمه حسین محمدزاده (تهران: انتشارات پیوند، ۱۳۵۵)، ۷۰.

۶ حسن ذوالفقاری، منظومه‌های عاشقانه ادب فارسی (تهران: انتشارات نیما، ۱۳۸۲).

۷ جمشید مصباحی‌پور ایرانیان، واقعیت اجتماعی و جهان داستان (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۸)، ۱۲۹.

۸ محمدجعفر محجوب، ادبیات عامیانه ایران، به کوشش حسن ذوالفقاری (تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۲)، ۱۸۷.

۹ سیروس شمسپا، انواع ادبی (تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۸۱)، ۱۳۹.

در این مجلس، نکیسا از زبان شیرین و بارید از زبان خسرو به غزل گفتن و وصف عاشق و معشوق می‌پردازند. این نوع قصه‌خوانی در ادب شفاهی ما ریشه‌های عمیقی دارد که قدمت آن به گوسان‌های پارتی می‌رسد. چرگرهای کردی و عاشیق‌های آذری نیز بی‌ارتباط با سنت یاد شده نیستند.

گره در افسانه‌های عاشقانه به اشکال متفاوت ظاهر می‌شود. گاهی اختلاف طبقاتی عاشق و معشوق مانع وصال آنها می‌شود. فی‌المثل، در افسانه عارف و مهتاب یا گل حسرت که در منطقه خوزستان بسیار رایج است، اختلاف طبقاتی عاشق و معشوق که پسر عمو و دختر عمویند، در افسانه گره می‌افکنند.^{۱۰} پدر عارف پینه‌دوز و پدر مهتاب پادشاه کشور است. از همین رو، "پادشاه عارش می‌آمد که دخترش را به عارف بدهد." در برخی از روایت‌های عزیز و نگار نیز اختلاف طبقاتی گره اصلی را سامان می‌دهد.

در بسیاری از افسانه‌های عاشقانه، قهرمانان افسانه، عاشق و معشوق، ضمن شعرخوانی علایق و عواطف خود را نسبت به هم ابراز می‌کنند. افسانه معروف مغول‌دختر یکی از نمونه‌های نظرگیر این‌گونه افسانه است.^{۱۱} ترانه‌خوانی در روایت این‌گونه افسانه به قدری شایع و رایج است که می‌شود آن را ویژگی ساختاری افسانه‌های عاشقانه دانست.

انواع افسانه‌های عاشقانه

در همه انواع ادبیات داستانی و از جمله در افسانه‌ها، مقوله‌ای با نام گره داستانی یا گره‌افکنی وجود دارد. در واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی درباره گره‌افکنی آمده است: "به هم انداختن حوادث و اموری است که پیرنگ داستان و نمایش‌نامه را گسترش می‌دهد. به عبارت دیگر، وضعیت و موقعیت دشواری است که بعضی اوقات به طور ناگهانی ظاهر می‌شود و برنامه‌ها، راه و روش‌ها و نگرش‌هایی را که وجود دارد، تغییر می‌دهد. . . . داستان بخشی از روایتی است که در آن کارها به هم گره می‌خورند و موجب می‌شود که کشمکش نیروهای متقابل گسترش یابد."^{۱۲} این مقوله در افسانه‌های عاشقانه جایگاه ویژه‌ای دارد، زیرا باعث توسعه افسانه می‌شود که یکی از نتایج آن، ترغیب مخاطب به شنیدن ادامه افسانه است. گره در افسانه‌های عاشقانه به‌گونه‌ای ظاهر می‌شود که مانع وصال عاشق و معشوق است. همه تلاش‌های دو طرف اصلی افسانه برای برطرف کردن و بازگشایی این گره سامان می‌یابد.

در برخی افسانه‌ها، اختلافات قبیله‌ای و منطقه‌ای یا بیگانه بودن عاشق گره افسانه را شکل می‌دهد. در افسانه حسینا، اختلاف منطقه‌ای باعث ایجاد گره در افسانه می‌شود:^{۱۳} "قاضی و مفتی و کوفتی و جفتی همه جمع شدند و به پیش پادشاه شهر شیراز راهی کردند. پادشاه شهر شیراز خدمت به خوبی بکرد و گفت: پرسیدن عیبی نباشه. به چی کار آمدید؟ قاضی گفت: ما آمدیم که بچه پادشاه ما را به جمع نوکر خود قبول کنی. گفت: ما از ای شهر به ای شهر دختر نمی‌دهیم. هر کس که سببی داره، دندان‌های هم داره. به راهی که آمدید پس برید."^{۱۴} همان‌گونه که از متن مشخص است، پدر دختر به‌رغم عزت و احترامی که برای مهمانان خود قائل است، بیگانه بودن پسر را عامل مخالفت خود اعلام می‌کند. گاهی یک رقیب سیاسی در شکل‌گیری گره داستانی سهم دارد و گاه ترکیبی از دو یا چند عامل توأم عمل می‌کنند.

پس از تشکیل گره و اوج‌گیری کشمکش‌های مترتب بر آن نوبت به بازگشایی گره می‌رسد. "گره‌گشایی پیامد وضعیت و موقعیت پیچیده یا نتیجه‌نهایی رشته حوادث است. وقتی رویارویی نیروهای متقابل، بحران و بزنگاه یا نقطه اوج را به وجود می‌آورد، گره‌گشایی نتیجه منطقی آنهاست و پیرنگ داستان، در گره‌گشایی سرنوشت شخصیت‌های داستان تحقق می‌یابد و آنها به وضعیت و موقعیت خودآگاهی پیدا می‌کنند؛ خواه این وضعیت و موقعیت به نفع آنها باشد، خواه به ضررشان."^{۱۵}

براساس چگونگی گره‌گشایی، افسانه‌های عاشقانه ایرانی به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: افسانه‌هایی که سرانجام خوشی دارند و آنهایی که به پایانی فاجعه‌بار و تراژیک می‌انجامند. در دسته اول، عاشق و معشوق پس از طی راه‌های طولانی، سفرهای فراوان، تحمل سختی و مصائب، قبول رنج و مرارت، بی‌خوابی و دربه‌دوری، گرسنگی و سایر سختی‌ها سرانجام به وصال

^{۱۰} روشن رحمانی، افسانه‌های دری (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۴)، ۲۳۸.
^{۱۱} جمال میرصادقی و میمنت میرصادقی، واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی (انتشارات کتاب نادر، ۱۳۷۷)، ۲۳۰.

^{۱۲} داریوش رحمانیان، افسانه‌های لری (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹)، ۲۲۹-۲۳۳.

^{۱۳} برای برخی از روایت‌های این افسانه بنگرید به حسین کوهی کرمانی، پانزده افسانه از افسانه‌های روستایی ایرانی (تهران: انتشارات ابن‌سینا، ۱۳۴۸)، ۸۳-۸۹؛ حمیدرضا خزایی، جهان تیغ (مشهد: انتشارات ماه جان، مشهد، ۱۳۸۱)؛ روشن رحمانی، افسانه‌های دری.

^{۱۴} روشن رحمانی، افسانه‌های دری.
^{۱۵} جمال میرصادقی و میمنت میرصادقی، واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی، ۲۳۰.

هم می‌رسند. در داستان فلک‌ناز و خورشیدآفرین، که با نام‌های دیگری از جمله فلک‌ناز و سروگل طنز هم شناخته می‌شود، پس از آن‌که فلک‌ناز چهره نقاشی شده سروگل را می‌بیند، برای رسیدن به او سفری دور و دراز و پرماجر در پیش می‌گیرد. او در این سفر مبارزه‌های فراوان، سختی‌های زیاد و مشکلات بسیار را تجربه می‌کند.

در دسته دوم، عاشق و معشوق به‌رغم تحمل همه سختی‌ها و درگیری‌ها به وصال نمی‌رسند و معمولاً جوان‌مرگ می‌شوند. در این دسته از افسانه‌ها، معمولاً رقیب توانگر و قدرتمندی در راه عاشق قرار دارد. هرچند معشوق علاقه مفرطی به عاشق دارد، بنا به دلایل گوناگون نمی‌تواند از حلقه رقیب توانگر خارج شود و به همین علت، معمولاً خودکشی می‌کند. عاشق نیز وقتی از این موضوع آگاه می‌شود، بر سر قبر معشوق می‌رود و آن‌قدر شیون و زاری می‌کند تا قالب تهی کرده، به معشوق می‌پیوندد. در مواردی این دو پس از آن‌که مشکلات را پشت سر می‌گذارند، پیش از آن‌که طعم وصال را بچشند، به همراه یکدیگر قربانی سوانح طبیعی می‌شوند یا در آخرین مرحله خروج از حلقه رقیب، اقدام به خودکشی می‌کنند.

در افسانه زیبای عزیز و نگار، عاشق و معشوق در آخرین مرحله گریز از رقیب خود، شل احمد، ناچار می‌شوند از رودخانه عبور کنند و در حین عبور در رودخانه متلاطم غرق می‌شوند. رقیب آنها نیز به همین سرنوشت دچار می‌شود. مردم جسد هر سه را از آب می‌گیرند و دفن می‌کنند. به وصیت رقیب، یعنی شل احمد، او را در میان عزیز و نگار به خاک می‌سپارند: "از قبر عزیز و نگار هر سال یک گل محمدی بیرون می‌آید و این دو گل می‌آیند که به هم برسند، اما از قبر شل احمد یک خار بیرون می‌آید و جلو رسیدن آن دو را به هم می‌گیرد."^{۱۴} این وضعیت تراژیک، به‌گونه‌ای دیگر در افسانه عارف و مهتاب روی می‌دهد. این دو نیز در آخرین مرحله خروج از تنگنای رقیب، برای آن‌که اسیر لشکر رقیب نشوند، خودکشی می‌کنند. جنازه این دو را پیرزنی دفن می‌کند و مانند افسانه پیشین، هر سال دو گل از روی قبر آنها سبز می‌شود که "به این گل‌ها گل حسرت به جهان می‌گویند."^{۱۵}

در ادبیات کتبی ما افسانه‌هایی که پایانی فاجعه‌بار و تراژیک دارند، بیشتر محل توجه شاعران بوده و از میان این‌گونه افسانه‌ها نیز به لیلی و مجنون بیش از بقیه توجه شده است. از قرن ششم قمری که نظامی (۵۳۶-۶۰۶/ق ۱۱۴۱-۱۲۰۹)

این افسانه را به رشته نظم کشید تا قرن سیزدهم، قریب شصت شاعر دیگر با آن طبع آزمایی کرده، لیلی و مجنون را به نظم درآورده‌اند که معروف‌ترین آنها عبارت‌اند از امیرخسرو دهلوی (۶۵۱-۷۲۵/ق ۱۲۵۳-۱۳۲۴)، عبدالرحمن جامی (۸۱۸-۸۹۸/ق ۱۴۱۴-۱۴۹۳)، هلالی جغتایی (م). ۹۳۵/ق ۱۵۰۲)، امیرعلی شیرنویسی (۸۴۴-۹۰۷/ق ۱۴۴۰-۱۵۰۱)، مکتبی شیرازی (م). ۹۰۰/ق ۱۴۹۵) و حزین لاهیجی (۱۱۰۳-۱۱۸۱/ق ۱۶۹۲-۱۷۶۷). ذکر این نکته ضروری است که تعدادی از شاعران هم به عاشقانه‌هایی با پایان خوش علاقه نشان داده و آنها را به نظم درآورده‌اند. منظومه خسرونامه یا خسرو و گل منسوب به عطار نیشابوری (۵۴۰-۶۱۸/ق ۱۱۴۵-۱۲۲۱) از آن جمله است.

از مقایسه پایان‌بندی ادبیات غنایی کتبی و شفاهی فارسی این نتیجه حاصل می‌شود که ادبیات غنایی کتبی بیشتر به عاشقانه‌هایی با پایان غم‌انگیز و تراژیک گرایش دارد. این موضوع ناشی از تأثیر ادبیات عرب بر ادبیات فارسی است.

نکته مهم دیگر در مقایسه افسانه‌ها و منظومه‌هایی با پایان تراژیک نقش عاشق و مقایسه این نقش در ادبیات شفاهی و کتبی فارسی است. منظومه‌های فاجعه‌آمیز ادب فارسی به‌شدت تحت تأثیر ادبیات غنایی عرب و به‌ویژه داستان‌های عرب دوره جاهلی است. عاشق در این قصه‌ها بسیار منفعل است و پیش از آنکه تلاشی درخور برای رسیدن به معشوق صورت دهد، منفعلانه در انتظار وقوع حوادث می‌نشیند. به گفته میا گرهارد، از پژوهشگران هزارویک شب، "عشق موقعیت نهایی محسوب می‌شود که نه تغییر می‌کند و نه تکامل می‌یابد. این عشق عاشق را به حرکت وادار نمی‌کند، بلکه او را در گونه‌ای انفعال و عوالم درونی غوطه‌ور می‌سازد. مهم‌ترین محصول عشق برای عاشق، شعر و آواز است و اگر به نتیجه نرسد و بی‌اثر بماند، به مرگ منتهی می‌شود؛ مرگی بدون هیچ دشواری و سختی."^{۱۶} از جمله در منظومه لیلی و مجنون، پس از آنکه پدر لیلی جواب رد به خواستگاری بزرگان قبیله قیس می‌دهد، قیس دچار جنون و سرگشته کوه و بیابان می‌شود:

زد دست و درید پیرهن را
کاین مرده چه می‌کند کفن را
آن کز دو جهان برون زند تخت
در پیرهنی کجا کشد رخت
چون وامق از آرزوی عذرا
گه کوه گرفت و گاه صحرا
ترکانه ز خانه رخت بر بست

در کوچ‌گه رحیل بنشست
دُرّاعه درید و درع می‌دوخت
زنجیر برید و بند می‌سوخت
می‌گشت ز دور چون غریبان
دامن بدریده تا گریبان

انفعال او در همان ابتدا به حدی است که حتی خوبی و بدی را از هم تشخیص نمی‌دهد:

با نیک و بدی که بود در ساخت
نیک از بد و بد ز نیک نشناخت
او فارغ از آنکه مردمی هست
یا بر ورقش کسی نهد دست

او منفعل‌تر می‌شود و حتی از خانواده، دوستان و بستگانش نیز می‌خواهد که کاری با او نداشته باشند، یعنی آنها را هم به انفعال دعوت می‌کند:

ای بی‌خبران ز درد و آهم
خیزید و رها کنید راهم
من گم شده‌ام مرا مجوید
با گم شدگان سخن مگوید

و حتی پند شنیدن را نیز درد و رنج می‌داند:

تا کی ستم و جفا کنیدم
با محنت خود رها کنیدم
بیرون مکنید از این دیارم
من خود به گریختن سوارم

این مایه از انفعال و پذیرش حوادث سپردن از سوی قیس، که اکنون باید مجنونش نامید، در ابتدای داستان واقع می‌شود که هنوز رقیب او، ابن‌سلام بغدادی، وارد ماجرا نشده است. از ذکر تفضیلی وضعیت مجنون پس از این مرحله خودداری و فقط به هم‌نشینی او با حیوانات اشاره می‌کنم. این وضعیت در سراسر ادبیات داستانی عاشقانه اعراب دوره کهن، کم‌وبیش، به چشم می‌خورد. افسانه‌ها و حکایت‌های عاشقانه هزارویک شب منقول از این دوره نیز همین ویژگی‌ها را دارند.

در مقابل چنین انفعالی، در افسانه‌های عاشقانه فارسی که پایانی فاجعه‌بار دارند، عاشق به هر کاری دست می‌زند تا به محبوب خود دست یابد. نگاهی گذرا به افسانه‌های عزیز و نگار یا عارف و مهتاب به خوبی مؤید این موضوع است. عزیز در تلاش برای رسیدن به نگار راه‌های یک‌ماهه را یک‌شبه طی می‌کند، به زندان می‌افتد و سرانجام شبانه نگار را از دیار رقیب برمی‌دارد و فرار می‌کند. در عارف و مهتاب، که ویژگی‌های افسانه‌ای آن برجسته‌تر است، باز هم عاشق بسیار فعال است. او شبانه و دور از چشم مأموران پادشاه به دیدن معشوق می‌رود و هم‌چنین با هوشیاری، خلاف مجنون، در مقابل دسیسه‌های پادشاه، از خود واکنش نشان می‌دهد و سرانجام شبانه به همراه معشوق خود از شهر می‌گریزد. مرگ این دو نیز در پایان افسانه از بنیاد با افسانه‌های اعراب دوره کهن متفاوت است. آنها در هنگام فرار با تعقیب سپاهیان پادشاه روبه‌رو می‌شوند و هنگامی که احتمال دستگیری و اسارت‌شان می‌رود خودکشی می‌کنند.

از این رو، می‌باید گفت که نقش قهرمان (عاشق) در افسانه‌های عاشقانه با پایان فاجعه‌بار تفاوتی با نقش او در افسانه‌های خوش‌فرجام ندارد. این مقایسه ضمن آنکه تفاوت افسانه‌های عاشقانه شفاهی با پایان فاجعه‌بار را با منظومه‌های کتبی همین نوع نشان می‌دهد، مبین نکته‌ای نظری است که متن‌هایی با مضمونی کم‌وبیش مشترک ممکن است ساختارهایی متفاوت داشته باشند.

ویژگی‌های افسانه‌های عاشقانه فارسی

پس از اشاره‌هایی به افسانه‌های عاشقانه، اکنون این ویژگی‌ها را بیان می‌کنیم.

الف) اولین ویژگی افسانه‌های عاشقانه فارسی در بن‌مایه‌های خاص آنهاست. رایج‌ترین این بن‌مایه‌ها عاشق شدن شاهزاده‌ای با شنیدن وصف زیبایی‌های یک دختر یا دیدن او در خواب یا دیدن تصویر او نزد فردی دیگر است. میا گرهارد، در کتاب ارزشمند خود، هنر قصه‌گویی، می‌نویسد:

همه داستان‌های عاشقانه ایرانی، بر محور معشوقه‌ای ناشناخته و گم‌نام می‌چرخند. طرح اصلی این قصه‌ها ساده است. قهرمان تنها با شنیدن نام یا وصف جمال دختری متعلق به سرزمینی دوردست، در دام عشقش گرفتار می‌شود. سپس عاشق برمی‌خیزد و به راه می‌افتد تا به معشوق بپیوندد و در نهایت به یمن استقامت و پشتکار، به وصال او می‌رسد. آن‌چه به این قصه‌ها تحرک

^۴ اعلیرضا حسن‌زاده، افسانه‌های زندگان (تهران: انتشارات بقعه و مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱)، ۸۴؛ برای سایر روایت‌های این افسانه بنگرید به یوسف علیخانی، عزیز و نگار (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۱).

^۵ داریوش رحمانیان، افسانه‌های لری، ۲۳۳.

^۶ نغمه ثمنی، کتاب عشق و شعله (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸)، ۲۷۰.

می‌بخشد، فاصله جغرافیایی عاشق و معشوق است. عاشق غالباً شاهزاده‌ای دور از معشوق و در انتها، ازدواج طبیعی‌ترین پایان‌هاست.^{۱۷}

پاسخ کتیون بسیار جالب توجه است:
چون من با تو خرسند باشم به بخت
تو افسر چرا جویی و تاج و تخت

ب) بنا به گفته گرهارد و با توجه به متن افسانه‌ها، باید بن‌مایه سفر را یکی دیگر از ویژگی‌های این افسانه‌ها دانست. در افسانه دختر فتنه خون‌ریز، شاهزاده ابراهیم با دیدن عکس دختر پادشاه چین عاشق او می‌شود و برای رسیدن به وصال او به چین سفر می‌کند.^{۱۸} یکی از پژوهشگران درباره توجیه بن‌مایه سفر در افسانه‌های ایرانی می‌نویسد:

علت وجودی چنین داستان‌هایی را می‌توان در سرزمین پهناور ایران جست‌وجو کرد. سرزمینی که به علت وسعت جغرافیایی‌اش، دوری عاشق و معشوق و سفر را امری طبیعی جلوه می‌دهد.^{۱۹}

در افسانه عاشقانه‌ای با نام قصه شیرین عبارت حیدریبگ، که در دوره رواج چاپ سنگی چندین بار چاپ و منتشر شد، با همین ویژگی مواجه می‌شویم. حیدریبگ، جوانی رشید و یکی از فرماندهان سپاه شاه عباس، دختر قاضی کشمیر را به اتفاق در بیابان می‌بیند و عاشق او می‌شود. حیدریبگ برای رسیدن به او از اصفهان به کشمیر سفر می‌کند و در آنجا با تلاش فراوان خود را به دختر می‌رساند و سپس با او به ایران می‌گریزد. در بازگشت مجبور می‌شود با سپاه پادشاه کشمیر به جنگی خونین بپردازد. نگارنده روایتی از این افسانه را که از زبان هم‌میهنان عرب خود در خوزستان ضبط کرده است. مقایسه این دو روایت بسیار تأمل‌انگیز است. راوی تأکید می‌کند که این افسانه مربوط به منطقه‌ای میان دجله و فرات است. به‌رغم این امر، تفاوت ساختاری چندانی میان این دو روایت دیده نمی‌شود و فقط در روایت دوم می‌شود تأثیر افسانه‌های عاشقانه عرب را دید.

د) از دیگر ویژگی‌های این افسانه‌ها استفاده فراوان از زبان شعر است. عاشق و معشوق معمولاً در بسیاری از افسانه‌ها به زبان شعر با هم سخن می‌گویند.

ه) وجود شخصیتی با نام دایه یا پیرزن، که نقش دلاله و واسطه را میان عاشق و معشوق برعهده دارد، تقریباً از ارکان این گونه افسانه‌ها به شمار می‌رود. چنین شخصیتی در منظومه‌های عاشقانه کتبی نیز دیده می‌شود. جلال خالقی مطلق در مقاله بی‌نظیر خود، "مقدمه‌ای بر ادبیات پارتی و ساسانی"، ضمن مقایسه منظومه‌های بیژن و منیژه و ویس و رامین به حضور این شخصیت‌ها در هر دو داستان اشاره می‌کند و می‌نویسد:

دلاله‌های این روابط، دایه‌ها و ندیمه‌ها بودند و در کنار آن‌ها زنانی هم بودند که به ظاهر برای

ج) در این افسانه‌ها، قهرمانان داستان نقشی بسیار فعال و پرتحرک برعهده دارند. به نقش فعال عاشق پیش از این اشاره شد، اما به همان میزان که عاشق در رسیدن به وصال هرگونه سختی را متحمل می‌شود، معشوق نیز به وی برای تحقق هدفش یاری می‌رساند. این یاری ممکن است پشت‌پا زدن به زندگی پر ناز و نعمت خانواده پدری و انتخاب زندگی سخت توأم با فقر در کنار عاشق و هم‌فرار از سرزمین پدری به همراه عاشق باشد. قدیمی‌ترین روایتی که از نمونه اول می‌توان مثال آورد گشتاسب و کتیون است. قیصر بنا به آیینی کهن به دختر خود، کتیون، می‌گوید که دسته گلی در دست بگیرد و شوهر مطلوبش را با دادن دسته گل معین کند. برخلاف تصور قیصر که فکر می‌کرد دخترش از میان فرزندان اشراف و درباریان فردی را برمی‌گزیند، کتیون دسته گل را به گشتاسب می‌دهد. گشتاسب در آن زمان از پدر قهر کرده بود و شاگرد آهنگری بود که در کشور روم زندگی می‌کرد و به همین سبب، از لحاظ شأن اجتماعی فردی دون‌پایه محسوب می‌شد. قیصر ابتدا مخالفت می‌کند، اما با اصرار کتیون، ضمن موافقت او را از قصر خود بیرون می‌راند:

چو بشنید قیصر بر آن بر نهاد
که دخت گرامی به گشتاسب داد
بدو گفت با او برو هم‌چنین
نیایی ز من گنج و تاج و نگین

گشتاسب از این انتخاب شگفت‌زده است و علت را از کتیون جویا می‌شود:

غریبی همی برگزینی که گنج
نیایی و با او بمانی به رنج

^{۱۷} ثمنینی، کتاب عشق و شعبده، ۲۶۲.
^{۱۸} سیدابوالقاسم انجوی شیرازی، قصه‌های ایرانی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۲)، ۱-۷؛ برای سایر روایت‌ها بنگرید به محمد جعفری (قنواتی)، روایت‌های شفاهی هزار و یک شب (تهران: نشر علم، ۱۳۸۴)، ۱۳۹-۱۴۸؛ محسن میهن‌دوست، اوسنه‌های خواب (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰)، ۵۸-۶۵؛ همچنین روایتی از این افسانه در ضیاء نخستین، طوطی‌نامه، ۲۳۳. روایتی نیز در هزار و یک شب با عنوان 'تاج‌الملوک' آمده است.

فروش برخی چیزها به خانه‌های اشراف رفت و آمد داشتند، ولی کار اصلی آن‌ها رساندن همه‌گونه اخبار، از جمله و به ویژه پیام دلدادگان به یکدیگر بود. با نمونه‌ی یکی از این زنان در داستان زال و رودابه آشنا می‌شویم. این زنان تا همین اواخر هم در ایران بودند و شاید هنوز هم باشند و کارشان این بود که در ضمن فروش سفیداب اصل و کیسه‌ی حمام مرغوب، نشانه‌ی جوانان سر به راه و دختران خانه‌دار را هم رد و بدل می‌کردند.^{۲۰}

این شخصیت اگرچه در اکثر افسانه‌ها و منظومه‌ها وجود دارد، به لحاظ اهمیت نقش از یک افسانه تا افسانه‌ی دیگر کم‌وبیش متفاوت است. دایه در افسانه‌ی آهوی نر و ماده و همچنین منظومه‌ی خسرو و گل عطار نیشابوری نقش ویژه‌ای دارد.

(و) اهمیت مسائل اخلاقی و توجه به عرف بنیادین جامعه در مناسبات عاشق و معشوق در افسانه‌ها و همچنین منظومه‌ها کاملاً به چشم می‌خورد. منظور از عرف بنیادین عدم همبستری و آمیزش تا پیش از عقد رسمی است. به نظر می‌رسد این موضوع پس از اسلام یا از دوره‌ی ساسانیان شکل گرفته باشد و ارتباطی با افسانه‌های کهن ایرانی ندارد. خالقی مطلق به نمونه‌هایی خلاف ویژگی یاد شده در منظومه‌های بیژن و منیژه و ویس و رامین اشاره می‌کند. با این حال، هم در داستان‌های عاشقانه شاهنامه و هم در منظومه‌های عاشقانه بعد از آن و هم در افسانه‌های شفاهی این ویژگی کاملاً برجسته می‌نماید. در داستان رستم و سهراب، وقتی ته‌مینه شب‌هنگام پنهانی وارد خوابگاه رستم می‌شود و به او اظهار علاقه می‌کند، فردوسی داستان را چنین ادامه می‌دهد:

چو رستم بر آن‌سان پری چهره دید
ز هر دانشی نزد او بهره دید
بفرمود تا موبدی پر هنر
بیاید بخواهد ورا از پدر

البته ممکن است این صحنه دخل و تصرف فردوسی باشد، ولی به هر حال نشان‌دهنده‌ی در نظر گرفتن عرف

جامعه در روایتی است که امروزه از این داستان در دست داریم. در افسانه‌ی عارف و مهتاب، آنها پیش از مرگ شمشیری میان خود بر زمین می‌زنند تا ثابت شود که کار خطایی انجام نداده‌اند. در منظومه‌ی خسرو و شیرین نیز با همین ویژگی روبه‌رویم. جلال ستاری در اهمیت این ویژگی و ارتباط آن با منظومه‌ی خسرو و شیرین می‌نویسد:

شیرین خوب روی در روایت نظامی و مثنوی‌هایی که شاعران به اقتضای وی سروده‌اند، نقش پرداز زنی است که تا با خسرو شهریار ساسانی پیمان زناشویی نبسته است، به مشکوی زربینش پای نمی‌نهد؛ گرچه سخت بر وی شیفته است و از این لحاظ به سیمای نمادین زن واله و شبیدایی است که از ناشایست بنا به حکم اخلاق و عرف جامعه می‌پرهیزد و دل‌شدگی‌اش با پاک‌دامنی همراه است.^{۲۱}

ستاری از این الگو نتیجه می‌گیرد که خلاف داستان‌های غربی، در داستان‌های ایرانی عشق الزاماً به زناشویی می‌انجامد. در چنین فضایی است که دختر شیدا و واله‌ای هم چون ته‌مینه می‌گوید:

کس از پرده بیرون ندیدی مرا
نه هرگز کس آوا شنیدی مرا

و شیرین در پاسخ به دایه‌ی خویش، مه‌بین‌بانو، در پاسداری از عرف جامعه با قاطعیت سوگند می‌خورد:

به هفت اورنگ روشن خورد سوگند
به روشن‌نامه‌ی گیتی خداوند
که گر خون‌گریم از عشق جلالش
نخواهم شد مگر جفت حلالش

نوع ویژه‌ای در ادبیات عاشقانه شفاهی

در ادبیات داستانی شفاهی، گونه یا نوع (genre) خاصی وجود دارد که با استناد به واقعیت‌های تاریخی و جغرافیایی شکل می‌گیرد. ویژگی اصلی این گونه‌ی روایی این است که وجوه تخیلی آن بسیار کم است. نگارنده درباره‌ی این گونه‌ی خاص در جایی دیگر به تفصیل سخن رانده است.^{۲۲} اکنون فقط به یکی از صورت‌های خاص آن، که مناسبات عاشقانه دارد، اشاره می‌کنم. در بسیاری از نقاط ایران، حکایت‌هایی واقعی درباره‌ی جوانانی عاشق روایت می‌شود. بسیاری از پیران منطقه شاهد برخی از این حکایت‌ها بوده‌اند. مناسبات میان عاشق و معشوق در بیشتر این حکایت‌ها و شاید همه‌ی آنها پایانی فاجعه‌بار دارد. در این حکایت‌ها، همچون افسانه‌های عاشقانه، شعر نقشی اساسی دارد و در برخی از آنها کل حکایت به شعر روایت می‌شود. ذکر این نکته ضروری

^{۱۹} تمینی، کتاب عشق و شعبده، ۶۱-۶۲.

^{۲۰} جلال خالقی مطلق، «بیژن و منیژه، ویس و رامین»، در ادب پهلوانی، تدوین محمدمهدی مؤذن جامی (تهران: نشر قطره، ۱۳۷۹)، ۳۰۵.

^{۲۱} جلال ستاری، سایه‌ی ایزوت و شکرخند شیرین (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳)، ۳.

^{۲۲} محمد جعفری (قنوتی)، روایت‌های شفاهی هزار و یک شب (تهران: نشر علم، ۱۳۸۴)، ۷۷-۷۵.

خمسه امير خسرو
 دهلوی، حمام کردن
 شیرین، قرن ۱۳ میلادی،
 دانشگاه آکسفورد.

گفته خلائق که تویی یوسف ثانی
 شیرین تر ازانی بشکر خنده که گویم
 چون نیک به یدم حقیقت به از آن
 ای خسرو جوان که تو شیرین جبینی



تسبیح دانات توان که به بیتی
 هرگز نبود غمچه بدین تنگ و تنگ

است که این حکایت‌ها در نقل از زبانی به زبان دیگر دچار تغییراتی شده‌اند و وجوه برخی از آنها را راویان تغییر داده‌اند.

در اینجا به برخی از حکایت‌های عاشقانه ایرانی اشاره می‌کنم که پژوهشگران ثبت و ضبط کرده‌اند:

الف) حکایت سالار و معصومه: این حکایت در منطقه اشکورات اتفاق افتاده است و کاظم سادات اشکوری آن را ضبط کرده است. سالار اهل روستای کلایه و معصومه ساکن روستای آکنه بوده‌اند. این دو شیفته و واله هم می‌شوند. سالار از طریق بزرگان خانواده، از معصومه خواستگاری رسمی می‌کند، اما با مخالفت پدر معصومه این خواستگاری به نتیجه نمی‌رسد. سرانجام، سالار با توافق معصومه و بدون اطلاع خانواده دختر او را به خانه می‌برد. پدر معصومه شکایت به شهر می‌برد. یکی از معتمدین و ریش‌سفیدان اشکور، با این شرط که دختر را به سالار دهند، آنها را آشتی می‌دهد، اما پدر معصومه به قول خود وفا نمی‌کند و او را به مردی متأهل شوهر می‌دهد. سادات اشکوری می‌نویسد که در ۱۳۵۴ش/۱۹۷۵، قریب سی سال بود که سالار با دختری دیگر ازدواج کرده بود و معصومه نیز در آن سال‌ها به سبب دوری از عشق واقعی خود بیمار و در یکی از بیمارستان‌های تهران بستری بوده است. حکایت این دو به صورت منظومه‌ای ۲۷ بیتی در شانزده پاره در منطقه اشکورات زبان به زبان روایت می‌شده است. سادات اشکوری در مقدمه خود بر این حکایت، که آن را از زبان برادر سالار ضبط کرده است، می‌نویسد:

این ترانه شرح لحظه‌های برخورد، توصیف مهربانی‌ها و درشتی‌هایی است که به سالار رفته است. این ترانه را سالار سروده است. ترانه‌ای که اکنون در مزارع، پای چشمه‌ها، در مراتع و... خوانده می‌شود. افسانه‌ای که در قرن فن و سرعت متولد شده است. در این ترانه اندوهی خاص نهفته است... گاه عاشق از خود می‌گوید و گاه از دیار و گاه از پدر و اقوام دیگر...^{۳۳}

ب) حکایت کار دل: این حکایت را محسن میهن‌دوست، پژوهشگر فرهنگ عامه خراسان، در منطقه دشت ترس خراسان ضبط کرده است. این حکایت یکی از نادر حکایت‌هایی است که پایانی فاجعه‌آمیز ندارد و احتمالاً به سبب عناصر و کارکردهای پهلوانی و ستم‌ستیزی در آن حفظ و سینه به سینه روایت شده است.

قربان نامی ستاره را دوست دارد، اما پدر ستاره مخالف است. دوستان او با نقشه‌ای که ریشه در نقش‌های

پهلوانی و عیاری دارد، ستاره را از خانه پدر به محل زندگی قربان در همسایگی روستای ستاره می‌آورند. پس از مدت‌ها دشمنی و کشمکش که میان دو خانواده، سرانجام پدر ستاره با قربان و دختر خود آشتی می‌کند. میهن‌دوست در مقدمه خود بر این حکایت می‌نویسد:

این سرگذشت، رویدادی واقعی است و نقل آن هنوز هم از زبان روستاییان پیر دروی (daravay) و کلکو (kalaku) شنیده می‌شود... و راوی یا روایتی که دمی به اوسنه‌گویی دارند، بیرون از گستره اوسانه به گفت در نمی‌کشند و به آن با همان نگاهی نگاه می‌کنند که پیش از آن بیش‌تر پیشینیان‌شان نسبت به اوسانه و سرگذشت نشان داده‌اند.^{۳۴}

ج) حکایت عبدمحمد لری: این حکایت در لار، یکی از روستاهای منطقه بختیاری در نزدیکی مسجدسلیمان، واقع شده است. در این حکایت نیز عبدمحمد نامی دختری با نام خدایس را دوست دارد، اما پدر خدایس او را نامزد مردی دیگر اعلام می‌کند، در شب عروسی، "عبدمحمد با دو اسب تیزپا پشت خانه آن‌ها کمین می‌کند و عروس هم به بهانه‌ای از خانه بیرون می‌آید و هر دو فرار می‌کنند. تفنگچی‌های داماد و آبادی این دو را تعقیب می‌کنند، ولی موفق به دستگیری آن‌ها نمی‌شوند. عبدمحمد با خدایس نزد کدخدای بازفت می‌رود و جریان عشق آتشین خود را با او در میان می‌گذارد. کدخدا که مردی عاقل و دانا بود، به علاقه وافر این دو پی می‌برد و در مقام حکمیت برمی‌آید."^{۳۵}

او با استفاده از نفوذ معنوی خود موضوع را به نفع عبدمحمد حل و فصل می‌کند، اما خدایس در اولین زایمان خود فوت می‌کند. این موضوع دیوانگی و آوارگی شوی را در کوه‌های بختیاری در پی دارد. حکایت این دو دل‌داده با ابیاتی تغزلی و در عین حال اندوهگین میان مردم بختیاری رایج است.

مطالعه دقیق این حکایت‌ها و حکایت‌های مشابه دیگر که در نقاط مختلف ایران پراکنده‌اند، از حضور جدی عناصر افسانه در آنها خبر می‌دهد. بی‌شک این عناصر از زبان راویان افسانه‌گو به چنین حکایت‌هایی وارد شده است.

^{۳۳} کاظم سادات اشکوری، "زایش یک افسانه"، مردم‌شناسی و فرهنگ عامه ایران، شماره ۲ (پاییز ۱۳۵۴)، ۹۲-۱۰۲.

^{۳۴} محسن میهن‌دوست، اوسنه‌های عاشقی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸)، ۲۱.

^{۳۵} کاظم پوره، موسیقی و ترانه‌های بختیاری (تهران: انتشارات آرزان، ۱۳۸۱)، ۱۶۹.

Mahdi Tourage, "The Subject of Transformation and the Transformation of the Subject in Jalal al-Din Rumi's *Masnavi*," *Iran Nameh*, 27: 4 (2012), 226-237.

ادبیات کلاسیک عرفانی فارسی غالباً به صورت مفاهیمی انتزاعی و جدا از زمینه‌های فرهنگی زمانه‌شان دیده شده‌اند. گویا مفهوم و موضوع عرفانی و ادراکی آنها دور از بافت زمان شکل گرفته است و فقط عرفا از طریق قوالی دسترس‌ناپذیر به درک آنها نایل می‌آیند. در این مقاله نشان می‌دهم که موضوعات انتزاعی ادبیات کلاسیک عرفانی، گرچه ممکن است توصیف‌ناشدنی و کاملاً متعالی و روحانی باشند و این امر در متون کلاسیک غربی درباره مسایل عرفانی نیز آمده است، در خلال محورهای ناپایدار فرهنگی و ساختارهای زبانی شکل می‌گیرند و بیان یا در حقیقت 'پالوده' می‌شوند.^۱ در این مقاله به بررسی این امر در مثنوی مولانا جلال‌الدین رومی (۶۰۴-۱۲۷۲ق/۱۲۰۷-۱۲۷۳) می‌پردازم که در دنیای ادبیات فارسی و غیر آن احتیاج به معرفی ندارد. در اهمیت آموزه‌های صوفیانه مولانا که سرچشمه الهام بسیاری از مردم در زمان‌ها و در مکان‌های گوناگون بوده است هیچ شبه‌های نیست، اما در مثنوی مولانا قسمت‌هایی هست که کمتر عرفانی به نظر می‌رسند و دربرگیرنده داستان‌های جماع، تجاوز جنسی، لواط، زنا و دیگر اعمال جنسی آشکار و دارای اشارات مستقیم به آلات جنسی‌اند. این اشعار با به کار گرفتن اصطلاحاتی عوامانه، زبان زمخت و بی‌ادبانه و هزل‌گویی در برابر جریان صوفیانه متن مثنوی نامتجانس به نظر می‌آیند.

ابتدا چند متن هزل مثنوی را بررسی می‌کنم تا مقدمه‌ای برای بحث در اهمیت اشکال فرهنگی در بافت صوفیانه مثنوی فراهم آید. بعد از آن، ترکیب امور عرفانی و غیر عرفانی را، یا آنچه را تاکنون غیر عرفانی تشخیص داده‌اند، در دو داستان "جوچی که چادر پوشید و در وعظ میان زنان نشست"^۲

¹William James, *The Varieties of Religious Experiences: A Study in Human Nature* (New York: The Modern Library, 1999), 414; Evelyn Underhill, *The Nature and Development of Spiritual Consciousness* (Oxford: Oneworld, 1999), 81.

²منبع ابیات مثنوی در این مقاله این نسخه است:

Jalal al-Din Rumi, *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*, 8 vols., ed. and trans. with critical notes and commentary Reynold A. Nicholson (London: Luzac, 1925-1940).

ارجاعات به صورت (شماره دفتر: شماره ابیات) آمده‌اند.

موضوع دگرگونی و دگرگونی موضوعی در مثنوی مولانا

مهدی تورج

دانشیار دانشگاه اوتاریوی غربی

ترجمه فرشید شاهنگی و کامران تلطف

Mahdi Tourage

tourage@yahoo.ca



مهدی تورج (دانش‌آموخته دکتری دانشگاه تورنتو، ۲۰۰۵) دانشیار مطالعات دینی و عدالت اجتماعی و صلح در دانشگاه اوتاریوی غربی و ویراستار بخش نقد کتاب در نشریه امریکایی مطالعات علوم اجتماعی اسلامی است. نشر بریل کتاب مولانا و هرمونیک انگیزش جنسی (۲۰۰۷) او را به چاپ رسانده است. مقالاتی نیز در نشریه مطالعات تطبیقی جنوب آسیا، خاورمیانه و ایران منتشر کرده است. عمدتاً در زمینه مبانی فکری اسلام و صوفیه، ادبیات کلاسیک فارسی، مطالعات جنسیت و نظریه‌های پسا مدرن تحقیق می‌کند.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/226-237



۵: ۳۳۲۵-۳۳۵۰) و داستان "کنیزکی که با خر خاتون شهوت می‌راند" (۵: ۱۳۳۳-۱۴۲۹) بررسی خواهم کرد. با این کار درصدد اثبات این قضیه‌ام که قصد مولانا از روایت این داستان‌ها که ظاهراً غیر صوفیانه به نظر می‌رسند، بیان معانی عمیق‌تری بوده است. منظور این نیست که در پشت هر هزلی معانی عمیق‌تری نهفته است، بلکه برخلاف عقاید جاری، بسیاری از این متون و تصاویر قبیح حاوی ارزش‌های صوفیانه‌اند. به همین سبب نشان خواهم داد که واژه‌هایی مانند "کیر" که یکی از کلمات رکیک زبان فارسی است و غیر صوفیانه به نظر می‌آید، در دو داستانی که به آن اشاره می‌کنم به منزله دالی معنوی به کار رفته است. در این زمینه، با توجه به تداعی ارتباطی مفاهیمی از این دست در مثنوی، دوگانگی مفاهیم شهوانی و جنسی و مفاهیم والا و معنوی درست به نظر نمی‌آید. نشان خواهم داد در زمانی که قالبی فرهنگی به‌اشتباه والا نمایانده شود، اقدام متقابل مولانا به کار گرفتن عباراتی غیر عرفانی و هدف او در نهایت تأثیر بر دگرگونی موضوع است. بنابراین، هدف این مقاله نشان‌دادن این مطلب است که مقاصد صوفیانه، مانند تأثیر بر دگرگونی قلب افراد، فقط با به کار گرفتن مفاهیم انتزاعی والا صورت نمی‌پذیرد، بلکه ممکن است عناصر عوامانه، بی‌ادبانه، معمولی و این‌جهانی فرهنگ هم در این امر کارا باشند. همچنین، با خروج از چارچوب‌های متداول و محدودکننده مبتنی بر معرفت‌شناسی دوگانه امور عرفانی و غیر عرفانی روشی جدید برای مطالعات ایران‌شناسی پیش‌نهم.

هزل در مثنوی

هزلیات مثنوی به سبب کاربرد زبان عامیانه‌ای که در تضاد با جریان غالب مثنوی به نظر می‌آید غیر صوفیانه دانسته شده‌اند. این هزلیات یا مغفول مانده‌اند یا در بررسی متون صوفیانه به کل از آنها چشم‌پوشی شده است.^۳ مولانا در بیتی به خواننده‌اش هشدار می‌دهد که هزل نوعی تعلیم است. از این بیت برای اثبات فرضیه پیش‌گفته استفاده کرده‌اند:

هزل تعلیم است آن را جد شنو
تو مشو بر ظاهر هزلش گرو (۴: ۳۵۵۸)

مثال‌های بیشتر نیز این فرضیه را تقویت می‌کنند. رینولد نیکلسن در ترجمهٔ پرارزش مثنوی به انگلیسی این بخش‌ها را به لاتین ترجمه کرده، آنها را بازتاب ذهن رو به رکود صوفی‌ای پیر می‌داند، زیرا بیشتر این بخش‌ها در زمان کهولت مولوی نوشته شده‌اند.^۴ آن ماری شیمل آنها را ابزاری ادبی در دست استاد حکایت‌گویی مثل مولانا می‌داند که "روشی مؤثر برای جلب توجه مخاطب است."^۵ دیگران، از جمله ج. کریستوف برگل، کاربرد این هزلیات و لغات عامیانه را در مثنوی محدود به تضاد نمادین آنها با معانی والا و عرفانی دانسته‌اند.^۶ مؤلف یک جُنگ داستان‌های شهوانی و حکایت‌های کلاسیک ادبیات فارسی احساس کرده است که مجبور است اشاره کند این حکایت‌های وقیح هیچ‌گونه ارتباطی با شخصیت والا‌ی ملت و فرهنگ ایرانی ندارند.^۷ محمد استعلامی اعتقاد دارد که مثلاً حکایت "کنیزکی که با خر خاتون شهوت می‌راند" "هزل‌آمیزترین قصه" در مثنوی است که در هیچ کدام از منابع فارسی و عربی به آن اشاره نشده است.^۸ استعلامی در یادداشتی کوتاه این حکایت را مقدمه‌ای برای بحث‌های عمیق‌تر دربارهٔ طمع و آز جنسی می‌داند و پس از اشاره به معانی چند کلمه به سراغ بحث دربارهٔ درس‌های عرفانی بخش‌های دیگر می‌رود.^۹ در توضیح حکایت "جوحی که چادر پوشید و در وعظ میان زنان نشست"، استعلامی بحث ابتدال اینگونه حکایت‌ها را تکرار و بر معانی عمیق‌تر متون غیر مبتدل تمرکز می‌کند. در سرزمین مولانا، ایران، که نوشتن تفسیر آثار او تبدیل به صنعت شده است، مفسران معمولاً از تفسیر این حکایات چشم‌پوشی می‌کنند.^{۱۰} یکی از سرآمدان محققان مولانا، محمدتقی جعفری، حکایت کنیزک و خر خاتون را که جملات و تمثیل‌های قبیح دارد جزو داستان‌های مستهجن و ناشایست دسته‌بندی می‌کند.^{۱۱} محقق معاصر دیگر، عبدالحسین زرین‌کوب، از داستان کنیزک و خر خاتون

in Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh (eds.), *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 46.

^۳Robert Surieu, *Sarv-e Naz: An Essay on Love and the Representation of Erotic Themes in Ancient Iran*, trans. James Hogarth (Geneva: Nagel, 1967).

^۴محمد استعلامی، مثنوی: مقدمه و تحلیل، ۶ جلد (تهران: زوار، ۱۳۷۰).
استعلامی، مثنوی: مقدمه و تحلیل، جلد ۵، ۲۸۱-۲۸۴ و ۳۷۱-۳۷۲.

^۵بنگرید به موسی نصری، نثر و شرح مثنوی شریف (تهران: گوتنبرگ، ۱۳۴۷)، جلد ۶، ۸۶-۹۱.

^۶محمدتقی جعفری، تفسیر، نقد، و تحلیل مثنوی، ۱۶ جلد (تهران:

آبنگرید به یوسف ابن احمد، القوی للطلاب الشریف المثنوی، ۶ جلد (مصر: الواهیه، ۱۸۶۸)؛ اسماعیل انکروی، شرح کبیر انکروی بر مثنوی مولوی، ۲ جلد، ترجمه از ترکی اکبر بهروز (تبریز: خورشید، ۱۳۴۸).

^۷Jalal al-Din Rumi, *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*, 8 vols., ed. and trans. with critical notes and commentary Reynold A. Nicholson (London: Luzac, 1925-40), 6: vii.

^۸Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of 5 Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1993), 51.

^۹J. Christoph Bürgel, "Speech Is a Ship and Meaning the Sea: Some Formal Aspects of the Ghazal Poetry of Rumi,"

و دیگر حکایت‌های مستهجن بدین سبب که آنها را "هزلیات عامیانه" می‌داند که دلالت بر "خشونت ذوق" عامیانه می‌کند، آگاهانه می‌گذرد.^{۱۲}

این نظرات بی‌هیچ تلاشی برای شناسایی ابعاد باطنی داستان‌های صریح جنسی قاطعانه بر دوگانگی ظاهری بین 'مستهجن' و 'ممنوع' این بخش‌ها و بخش عمدهٔ مثنوی صحه می‌گذارند.^{۱۳} با ایجاد این تناقض بین مثنوی معنوی و غیرمعنوی، محققان مدرن این داستان‌های به‌ظاهر غیر عرفانی را به حاشیه رانده‌اند و از بررسی معانی عمیق آنها غفلت کرده‌اند.^{۱۴} به اعتقاد من، این قضاوت‌های محدودکننده که مثنوی را به دو بخش والا و مستهجن تقسیم می‌کنند نتیجهٔ تحمیل خودبینی‌ها، بازداری‌ها و ممنوعیت‌های مدرن است. قطعاً هیچ مدرکی در دست نیست که مولانا این مثنوی ظاهراً خلاف عفت را در مثنوی ممنوع یا غیرمعنوی شمرده باشد. در واقع، دوگانگی و به‌خصوص چنین دوگانگی‌هایی برای مولانا معنا و مفهومی نداشته است.

بهتر است قبل از اینکه به جزئیات دو داستان مثنوی بپردازیم، نگاهی گذرا به بعضی از هزلیات مثنوی بیندازیم. مولانا در حکایتی ساحرهای پیر را که شاهزادهٔ جوانی را جادو کرده است "نودساله عجزوی گنده‌کس" توصیف می‌کند (۴: ۳۱۴۸-۳۱۴۹). انسان‌های مثنوی غذا می‌خورند، بول و مدفوع می‌کنند (۶: ۱۲۵۶) و زن‌ها قاعده (مستحاضه) می‌شوند (۵: ۳۹۲۰ و ۳۲۳۰). این انسان‌ها گرسنه می‌شوند و نیاز جنسی دارند. در حکایتی اعضای داخلی بدن مانند جگر (۵: ۱۳۸۷)، روده‌ها (۵: ۱۳۳۷)، خون (۵: ۱۳۸۹)، رحم (۵: ۱۳۳۷)، و نیز لب‌ها (۵: ۱۳۵۷)، گلو (۵: ۱۳۹۸) و گردن (۵: ۱۴۱۰) به نمایش درآمده‌اند.^{۱۵} در این مثال‌ها، اعضای بدن همه با خوردن و تولید مثل مرتبط‌اند. در واقع، مولانا در جای‌جای مثنوی به کرات دستگاه تناسلی و گلو را به هم ربط می‌دهد. در حکایتی چشمان حریص زنی آلت خمر را "شهد و خبیص" می‌بیند (۵: ۱۴۲۰). در

این حکایت، حرص شهوانی این زن به آلت خمر او را وادار به هم‌خوابگی با خمر می‌کند که منجر به مرگ او می‌شود (۵: ۱۳۹۸). هم‌چنین، به آلت تناسلی برافراشته و بیضهٔ خمر اشاره شده است که "جنبان" (۵: ۱۳۵۶) و "آسیب‌رسان" (۵: ۱۳۸۷) بالا و پایین می‌رفته است. در این حکایت، مهبل زن به گونه‌ای توصیف شده است که گویا از دیدن آلت افراشتهٔ خمر زندگی دوباره یافته است (۵: ۱۳۶۴).

تصور جان گرفتن و عمل مستقل اعضای بدن ریشه در قرآن دارد. قرآن می‌گوید که در روز قیامت زبان مَهر می‌شود و سایر اعضای بدن، به‌ویژه دست و پا، شهادت می‌دهند.^{۱۶} در مثنوی اما زنده‌شدن و استقلال عمل اعضای بدن انسان ابعاد جدیدی پیدا می‌کند. مثلاً در روز رستاخیز "فرج گوید من بگردستم زنا" (۵: ۲۲۱۴). در داستانی دیگر، پهلوانی هم‌خوابگی با کنیزی زیبا را رها می‌کند تا شیری خشمگین را بکشد که همه را تهدید می‌کند. هنگامی که پهلوان شیر را می‌کشد و به بستر کنیز بازمی‌گردد، آلت تناسلی‌اش مانند "شاخ کرگدن" همچنان تخری‌کشده و متمرکز بر هم‌خوابگی با کنیز باقی مانده است (۵: ۳۹۶۷). مثل اینکه آلت تناسلی‌اش وجود و شخصیتی مستقل از بدن او و جدا از نبرد با شیر بوده است. در داستانی دیگر، "جولان کیر" اشتیاق عمل جنسی را افزایش می‌دهد (۵: ۳۷۱۵). کون نیز جان می‌یابد و با گوزیدن ارتباط برقرار می‌کند. مولانا داستان نیزن ماهری را بیان می‌کند که هنگام نیزدن می‌گوزد و با قراردادن نی در ماتحت خود به کونش می‌گوزد:

نای را بر کون نهاد او که ز من
گر تو بهتر میزنی بستان بزن (۴: ۷۷۰)

در جای دیگری از متن مردی به سخره گرفته می‌شود چون هنگامی که کون خود را می‌شورد "سوراخ دعا [را] گم کرده"، دعای استشمام بوی خوش می‌خواند (۴: ۲۲۲۱-۲۲۳۰).

^{۱۳}Paul Sprachman, *Suppressed Persian: An Anthology of Forbidden Literature* (Costa Mesa, CA: Mazda, 1995), 26-27.

^{۱۴}با محبوبیتی که مولانا در غرب پیدا کرده است، در ترجمه‌های تجاری هزلیات مثنوی، حتی قسمت‌های صوفیانهٔ بعد از هزلیات را هم جدا کرده‌اند. بنگرید به

Coleman Barks, *Delicious Laughter: Rambunctious Teaching Stories from the Mathnawi of Jalaluddin Rumi* (Athens: Maypop Books, 1990).

^{۱۵}مثلاً در ۳: ۱۶۹۶؛ ۴: ۳۱۲۲؛ ۵: ۵۱۸ و ۵۲۲. و در ۵: ۳۹۳۸ آمده است: چون حقیقت پیش او فرج و گلوست / کم بیان کن پیش او اسرار دوست.
^{۱۶}قرآن، ۳۶:۶۵.

حیدری، (۱۳۴۹)، جلد ۱۱، ۴۷۴.

^{۱۲}عبدالحسین زرین‌کوب، سرنی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، ۲ جلد (تهران: علمی، ۱۳۶۴)، جلد ۱، ۲۹۸ و نیز جلد ۱، ۶۰ و جلد ۱، ۲۷۰. گویا بعد از اینکه استادان بزرگی مانند زرین‌کوب دربارهٔ هزلیات مثنوی قضاوتی کرده‌اند، هیچ‌کس مایل به تغییر آن قضاوت‌ها نیست. مثلاً غلام‌محمد طیبی در رسالهٔ دکتریش مجموعه‌ای از عناصر فرهنگی مثنوی به دست می‌دهد، ولی تکرار می‌کند که اینها ابزاری برای توضیح مسایل والای معنوی‌اند و خود ارزش معنوی ندارند. بنگرید به غلام‌محمد طیبی، "فرهنگ عامه در مثنوی جلال‌الدین رومی" (رسالهٔ دکترای دانشگاه شهید چمران اهواز: ۱۳۷۴).

این نمونه‌های هزل در مقابل نظریاتی قرار می‌گیرند که بدن را، که همیشه بدن مرد است، موجودیتی یک‌دست می‌دانند. نمونه‌های دیگر نشان می‌دهند که این نظریات کاملاً اشتباه‌اند. استراتژی واقعی مولانا نمایش بدن با مختصات عامیانه فرهنگ است. سخن گفتن از کارکرد مجزای اعضا و جوارح بدن بر واقعیت غیر انتزاعی آنها تأکید می‌گذارد. مهم‌تر آنکه این واقعیت غیر انتزاعی حامل و ناقل معناست. بر اساس نظریه انسان‌شناسانه پل کانترون بدن مفر اساسی و حیاتی حافظه است که یاد همه چیز در آن رسوب می‌کند و خاطره همه چیز به آن سپرده می‌شود. پس می‌شود گفت در این هزلیات اهمیت معنا به بدن و اجزای آن سپرده شده است و بدن معنا را به خاطر می‌آورد.^{۱۸} این امر بدان معنا نیست که بدن دلالتی ذاتی دارد، بلکه برعکس، اعضای بدن و کارکرد آنها هیچ‌گونه دلالتی ندارند. بدن دالی تهی است که معنایی ندارد و فقط وقتی معنایی خاص می‌یابد و بر امری خاص دلالت می‌کند که در بافت فرهنگی خاصی قرار گیرد. به همین سبب بدن و عملکرد اجزای آن در فرهنگ‌های متفاوت معانی گوناگون دارند و هر فرهنگ معیارها و الگوهای متفاوتی برای فهم و معیارهای متفاوتی برای زیباشناسی بدن دارد. بدن خارج از فرهنگ معنایی ندارد و هیچ فرهنگی نیز بدون بدن شکل نمی‌گیرد. هاوارد ایلبرگ شوارتز در خصوص اهمیت بدن می‌گوید: «وقتی مردم با اعضای مجزای بدنشان مرتبط می‌شوند، نه با خودشان، که با نمادهای فرهنگی‌شان مرتبط می‌شوند.»^{۱۸۴}

در این زمینه می‌شود متن مثنوی را یک بدن در نظر گرفت.^{۱۹} کلمات مذهب، که مشخصه رایج متون صوفیانه فارسی‌اند، این بدن را واحد و یکپارچه می‌نمایانند، ولی هزلیات مثنوی واقعیت این بدن را به منزله موجودیتی فرهنگی یادآور می‌شوند که دلالتی ذاتی ندارد و فاقد انسجام و پیوستگی است. اگر بدن را الگویی از انواع نظام‌های اجتماعی، فرهنگی یا متنی در نظر آوریم، عملکرد متن‌های به‌حاشیه رانده‌شده هزل در مثنوی مشابه عملکرد منافذ آستانه‌ای بدن است.^{۲۰} این منافذ آستانه‌ای متن روزنه‌های فعل و انفعال‌اند که با جلب توجه به خلل و فرج در سطح صاف بدن

متن، این تمایل مسلط را رد می‌کنند که متن بدنی منسجم، یکپارچه و بی‌رخنه است. تصادفی نیست که این منافذ آستانه‌ای بدن متن کلماتی غیر صوفیانه‌اند که عملکردی مشابه منافذ آستانه‌ای بدن انسان، مانند گلو یا سوراخ کون، دارند. چنان که منافذ آستانه‌ای بدن نقاط وضعی‌اند که با شرم و گناه و عار مرتبط می‌شوند، منافذ آستانه‌ای متن هم از منظری محدود نقاط ضعف مثنوی، غیر صوفیانه، «مستهجن»، «هزلیات عامیانه»، و دلیل بر «خشونت ذوق» عامیانه محسوب می‌شوند.

از سوی دیگر، هزلیات مثنوی را می‌شود گفتمانی «کارناوالیستی» در نظر گرفت.^{۲۱} گفتمان «کارناوالیستی» مقولات زبان و بدن (بدن فیزیکی/ بدن اجتماعی/ بدن سیاسی/ بدن متنی) را به نحوی به هم مرتبط می‌کند که بسط حواشی و منافذ آنها چونان موقعیت‌های دلالت موضوعی ممکن شود. چنان که باختین می‌گوید، منافذ آستانه‌های بدن نشان‌دهنده ارتباط بدن‌ها با بدن‌های دیگر و با جهان اطراف‌اند: «همه این منافذ و برآمدگی‌ها مشخصه‌ای همانند دارند: از خلال آنهاست که چیره شدن بر محدودیت‌های بین بدن‌ها و بین بدن و محیط اطرافش تحقق می‌پذیرد؛ در بین آنها مبادله و چرخه‌ای درون‌محور وجود دارد.»^{۲۲} بنابراین، عرضه متنی حواشی و منافذ بدن و اعضا و اجزای آن و سخن گفتن از ظرفیت کارکردی «طبیعی» آنها در مثنوی جسارتی شجاعانه در فرهنگ مذهب اجتماعی و واژگان معمول صوفیانه است که مانع مبادله و چرخه درون (یا برون) محوری دال‌ها شده است. این جسارت با ایجاد پلی بین دریافت‌های معنوی و غیر معنوی - «پل» (جسر) در جسارت مستتر است - نشان می‌دهد مرزها و حاشیه‌های فرهنگی اجتماعی ساختگی‌اند و چنین محدودیت‌هایی بر ادب صوفیانه تحمیل شده است. این جسارت نشان می‌دهد که محدودیت‌های اجتماعی، فکری، معنوی و متنی به صورت قراردادی ملاک قضاوت معنوی یا غیر معنوی بودن متون قرار گرفته‌اند. جنبه تمسخرآمیز بسیاری از این متون ظاهراً غیر معنوی نیز به انکار و تضعیف ادعای خودآیینی موضوعاتی کمک می‌کند که به‌اشتباه انتزاعی تلقی شده‌اند.^{۲۳} این روند تقابل با جریان

²⁰Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966), 115.

²¹Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, trans. Helene Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, 1984).

²²Bakhtin, *Rabelais and His World*, 317.

²³باید در نظر داشت که هزلیات مثنوی جنبه‌ای مضحک و هجوآمیز هم دارند. در واقع، جنبه خنده‌آور بعضی از آنها اولین چیزی است که نظر خواننده را جلب می‌کند. درباره هجو سیاسی و اجتماعی در ادبیات

¹⁷Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 72-104.

¹⁸Howard Eilberg-Schwartz (ed.), *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1992), 12.

¹⁹مجموع کردن متن به صورت بدن در جاهای دیگر هم تکرار شده است. مثلاً در فیه ما فیه، مولانا قرآن را به صورت عروس مجسم می‌کند. بنگرید به جلال‌الدین رومی، کتاب فیه ما فیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر (تهران: امیر کبیر، ۱۳۳۰)، ۲۲۹.

رایج فرهنگی را آشکار می‌کند و بار دیگر بدن را با معنی بخشیدن به اعضا و اجزای حذف‌شده‌اش در حالتی غیر انتزاعی پیکربندی می‌کند. مولانا نیز با تجسم اعضایی که در گفتمان انضباطی فرهنگ ادبی معنوی از متون عرفانی حذف شده‌اند، مرزبندی‌های تحمیل شده بر بدن، خواه بدن متن یا بدن انسان، را افشا می‌کند و روند انتزاع‌آفرینی معمول را در منابع معنوی به پرسش می‌گیرد.

دست زن در کرد در شلوار مرد
کیر او بر دست زن آسیب کرد

ناگهان فریاد زن بلند می‌شود و 'نعره‌ای' بلند می‌زند. واعظ نعره زن را به وعظ خود نسبت می‌دهد که "بر دلش زد گفت من!" جوحی داد می‌زند که

نه بر دل نزد دست زد
وای اگر بر دل زدی ای پر خرد!

در این داستان، ارتباط دادن امری بهداشتی (تراشیدن موی شرمگاه) با تکمیل نماز و این توضیح که مسئله به قلب زن اثر کرده است، اشتباه واعظ را در انتزاع معنایی والا از امری جسمانی نشان می‌دهد و تأکید می‌کند که هدف واعظ صرفاً برتری‌جویی است. مولانا با استهزا تأکید می‌کند که والا شمردن موضوعی از این دست اشتباه است. ارتباط دادن ازاله موی عانه به تکمیل نماز، که مهم‌ترین رکن دین است، انتزاعی فریب‌دهنده است. مولانا با پرهیز از مردم‌پسند کردن نمادها، معمولاً به معانی والای زندگی روزمره اشاره می‌کند. با این همه، در این موضوع خاص به انکار شخصی می‌پردازد که صرفاً برای منفعت بردن از اسلام و نماز استفاده می‌کند و امور جسمانی را با امور انتزاعی در هم می‌آمیزد. البته متعالی جلوه دادن عادی‌ترین مسایل اجتماعی و فرهنگی برای ارتقای قدرت شخص یا گروهی خاص فقط محدود به واعظ این داستان نیست و در بسیاری از مسایل سیاسی امروز هم دیده می‌شود. اگر نمادهای معنوی به اشتباه عینیت یابند و متجسم و خودارجاع تلقی شوند، مولانا آنها را به ساحت نمادین‌شان برمی‌گرداند. همچنین، اگر اشکال ظاهری و ساختارهای برخاسته از فرهنگ و عادات و آداب و رسوم عامیانه عامل خودبینی، برتری‌جویی و خودپرستی قرار گیرند و بدین منظور از منظری متعالی تفسیر شوند نیز مولانا ساختگی بودن آنها را با اشاره به نقصان و کارکرد طبیعی و غیر معنوی‌شان نشان می‌دهد. در واقع، هیچ چیز به خودی خود معنوی یا غیرمعنوی نیست. مولانا نشان می‌دهد که معنوی‌ترین مفهوما را می‌شود در غیرمعنوی‌ترین مسایل یافت و والاترین نمادها ممکن است گمراه‌کننده باشند. به این ترتیب، همان‌گونه که هیچ مفهومی ذاتاً معنوی یا غیر معنوی نیست، هدایت و گمراهی هم ناشی از معنوی یا غیر معنوی بودن امور نخواهد بود. مولانا در مقدمهٔ مثنوی نیز تأکید می‌کند که این کتاب مانند قرآن باعث گمراهی بسیاری و هدایت بسیاری دیگر می‌شود: یضل به کثیراً و یهدی

شاید رابطهٔ بدن فیزیکی و بدن متنی با نظر به منابع زبان‌شناختی بهتر درک شود. در واقع، آنچنان که صاحب‌نظران ارتباطات انسانی نشان داده‌اند، ریشهٔ پیشین ارتباطات انسانی حرکات بدن است و ارتباط بین انسان‌ها قبل از زبان با حرکات بدنی بوده است. رقص و حرکات بدنی در مراسم مذهبی یادآور همین ارتباط بدنی است.²⁴ هنوز هم حالات و حرکات بدن قسمت اعظم ارتباط بین افراد را تشکیل می‌دهد. تأکید بر اعضای بدن و کارکردهای زیستی (طبیعی) آنها در مثنوی بدن‌های متنوع را مجازاً 'متشکل' یا 'متجسم' می‌کند. نمونه‌ای از بدنی که به اشتباه متنوع شده است در داستان "جوحی که چادر پوشید و در وعظ میان زنان نشست" دیده می‌شود که مولانا با شیوهٔ تقابلی خود آن را بار دیگر متجسم می‌سازد. این داستان، همان قدر که دربارهٔ واعظان دورهٔ مولانا صادق است، بر واعظان دوره ما نیز دلالت می‌کند. در این داستان، واعظی در مجلس وعظ برای مخاطبان مرد و زن خود توضیح می‌دهد که اگر موی عانه بلندتر از قد دانه جو باشد، محل ایراد است و باید کوتاه یا تراشیده شود تا نماز درست و کامل باشد. جوحی که با چادر در بین زنان نشست است به زنی که در کنارش است می‌گوید:

گفت جوحی زود ای خوه‌ر ببین
عانه من گشته باشد این چنین
بهر خشنودی حق پیش آر دست
کان به مقدار کراهت آمدست

زن بی‌اطلاع دستش را در شلوار مرد می‌برد و آلت مرد را لمس می‌کند:

کلاسیک فارسی بنگرید به

Hasan Javadi, *Satire in Persian Literature* (London: Associated University Presses, 1988), 99-135;

و نیز علی‌اصغر حبیبی، مقدمه‌ای بر طنز و شوخ طبعی در ایران (تهران: پکا، ۱۳۶۴)، ۴۵-۴۶.

²⁴Andrew J. Strathern, *Body Thoughts* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996), 27.

به کنیا، این مسئله تأکیدی است بر هویت قراردادی و متغیر مفاهیم که بنا بر آن، تعالی و تنازل دوگانه‌ای متعارض نیستند و مفاهیمی انتزاعی مثل عشق و معشوق آسمانی نیز دیگر یگانه معیارهای متعارف امر والا و جهان‌شمول محسوب نمی‌شوند.

خود آگاهی و دگرگونی موضوعی

واضح است که هزلیات مثنوی نوعی نظام باز آمیزش مفاهیم معنوی و عامیانه را پیش نهاده‌اند. در داستان جوحی، مولانا به این دگرگونی اشاره می‌کند: "ما بدانستیم ما این تن نه‌ایم." این دگرگونی متأثر از برقراری ارتباط بین مفاهیم تحت‌اللفظی، عامیانه و حتی رکیک با مفاهیم معنوی و متعالی است. در این داستان، موضوعی غیرصوفیانه (تراشیدن موی عانه) و لغاتی رکیک مثل 'کیر' با موضوعی پر معنی و عارفانه (معجزات موسی) و اصطلاحاتی اساساً صوفیانه مثل 'قلب' (۵: ۳۳۳۵-۳۳۳۶) و 'ذات' (۵: ۳۳۴۱) درآمیخته است. مشخص است که در این داستان، مقولاتی معنوی و غیرمعنوی مرتبط شده‌اند که در ظاهر با هم ارتباطی ندارند و در خط سیر دگرگونی‌شان از احتمالات انحصاری متقابل (mutually exclusive possibilities) نیستند. با این حال، بخشی از ارتباط بین مفاهیم عوامانه و عارفانه با هدف تأثیرگذاری بر دیدگاه‌های رایج و دگرگونی موضوعی صورت گرفته است.

در این صورت‌بندی، 'دگرگونی موضوع' ممکن است راجع به تغییر در موضوع بدن یا موضوع متن باشد. اگر منظور از دگرگونی تغییر در دیدگاه نسبت به بدن انسان باشد، این دگرگونی بر بازشناسی بدن و حتی انسان تأکید می‌کند. در این حالت، بدن موجودیتی ذاتاً فاقد معنا و شکل گرفته و مستقر در فرهنگی خاص در نظر آورده می‌شود که خود زمینه‌ها شدن از قیدوبندهای محدودکننده آن فرهنگ را نیز فراهم می‌آورد. این دگرگونی یکی از اهداف متون صوفیانه‌ای مانند مثنوی است. آنجا که مولانا می‌گوید:

"ما بدانستیم ما این تن نه‌ایم" سؤال این است که پس اگر ما این بدن نیستیم، چه‌ایم؟ مولانا جواب می‌دهد که "از ورای تن به یزدان می‌زنیم" ورای تن در بیت بعدی شرح شده است:

ای خوشا آن کس که ذات خود شناخت
اندر امن سرمدی قصری بساخت^{۲۵}

به عبارتی دیگر، هر چیز غیر از ذات انسان در بطن فرهنگ شکل گرفته و یا به لفظ صوفیانه، هر چیز غیر از ذات انسان حجاب است. بنابراین، دگرگونی موضوعی مستلزم این آگاهی است که بدن ناچار در خلال و بر اساس ساختارهای فرهنگی اجتماعی معنا پیدا می‌کند. در نگاه صوفیانه، بدن و اجزا و معانی آنها و فرهنگی که این معانی متغیر را به آنها تفویض می‌کند همه حجاب‌اند؛ پرده‌ای بر ذات انسان و معنای حقیقی بدن. خواهیم گفت که کارکرد پرده یا حجاب فقط اخفاء و پوشاندن نیست، بلکه آشکارکردن و نشان‌دادن است.^{۲۶} در واقع، مخفی کردن چیزی با حجاب مستلزم افشاء کردن آن است. حجاب نمی‌تواند بپوشاند، مگر اینکه افشاء کند و نمی‌تواند افشاء کند مگر اینکه بپوشاند. پوشش کامل نوعی افشاء است، چنان که افشاء کامل بهترین پوشش است. مگر نه اینکه بهترین محل مخفی کردن یک راز در عیان است؟ مهم‌تر اینکه فقط با حجاب است که حجاب‌های دیگر برداشته یا به قول مولانا، که لفظ شدیدتری انتخاب کرده است، 'دریده' می‌شوند: "پرده‌هایش پرده‌های ما درید" (۱:۱۱).^{۲۷} در اینجا، آگاهی از فقدان معنای ذاتی بدن منجر به دریدن پرده معرفت‌شناسی می‌شود.

اگر منظور از دگرگونی تغییر در دیدگاه مرتبط با موضوع متن باشد، این تغییر را در داستان جوحی به وضوح می‌بینیم. در این داستان، تغییر در ادراک محتوای هزل با مداخله در عمل تولید معنا ممکن می‌شود. هر الگوی بسته تولید معنا فقط اصطلاحات خاص و معینی را در فهرست معانی

Bridges Press, 1999), 59–86.

^{۲۷} لغت 'پرده' در این مصرع همیشه جناس تام تلقی شده است. معنی پرده اول را 'پرده‌های نی' و معنی پرده دوم را 'حجاب' قلمداد کرده‌اند. با این همه، چنان که ماریا سبتلنی با دیالکتیک پوشاندن/مخفی کردن در عین آشکار/افشاء کردن نشان داده است، 'پرده' در این مصرع ممکن است ایهام داشته، هم‌زمان دو معنی متفاوت داشته باشد. در این صورت، لغت پرده در هر دو معنی 'پرده‌های نی' و 'حجاب' به کار رفته است و مصرع چنین معنی می‌شود: "نه پرده‌های نی، بلکه حجاب‌هایش حجاب‌های ما را می‌دردا!" یا "پرده‌های نی، که خود

^{۲۵} عطف به گفته مشهور "هر که خود را شناخت، خدای خود را شناخته است." برای بررسی ریشه‌های این گفته بنگرید به

Alexander Altmann, "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism," in Alexander Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), 196–232.

^{۲۶} William C. Chittick, "The Paradox of the Veil in Sufism," in Elliot R. Wolfson (ed.), *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions* (New York: Seven

صوفیانه می‌پذیرد. نمونه‌ای از این الگوی بسته معناسازی در این داستان تقدیس زبان واعظ است که خودبزرگ‌بینی‌اش را در لفاف اصطلاحات فقه اسلامی و واژه‌های صوفیانه‌ای مانند قلب می‌پیچد. نمونه دیگر از این دست تفاسیر و شرح و خوانش‌های مفسران از این داستان‌هاست. خوانش‌هایی که واژه‌های زمخت این داستان را از پیام معنوی آن جدا می‌کنند، نمونه‌هایی دیگر از الگوی بسته تولید معنایند. متن این داستان چنین خوانش‌هایی را برنمی‌تابد. این امر بدین معنی نیست که متن بین مفاهیم عامیانه و معنوی تفاوتی نمی‌گذارد، بلکه در متن این داستان مفاهیم عامیانه و معنوی به عمد در ارتباط پویای تأثیر و تأثر قرار گرفته‌اند. مفسران و محققان مثنوی از بررسی این جنبه ارتباطی صرف نظر کرده‌اند و در نتیجه این داستان‌های مثنوی را به اشتباه مستهجن و هزل عامیانه و پرخشونت دانسته‌اند. می‌شود گفت واژه‌ها و مفاهیم غیر معنوی برای ایشان پرده‌ای بوده است که این جنبه ارتباطی را به جای آشکار کردن پنهان کرده است. نشان‌دادن عمل واژه‌های هزل در کنار مفاهیم معنوی یا به جای آنها در متنی صوفیانه و ارتباط این دو دسته از مفهوم فرمانروایی نظام‌های مطلق تولید معنا را واژگون می‌کند. بنابراین، دگرگونی موضوعی این داستان ابزاری برای برانداختن تمایز اجباری شکل‌گرفته در فرهنگ بین مفاهیم صوفیانه و غیر صوفیانه است.

احلیل و نفس

اگر به همین روش خارج از محدودیت دوگانگی و مرزهای مفید معرفت‌شناختی بیندیشیم، لایه‌های معنایی بیشتری در هزلیات مثنوی می‌یابیم. در آغاز داستان جوحی عبارت 'به راز' (۵: ۳۳۲۷) اشاره به رازی در زیر حجاب داستان دارد. در این داستان، بی‌بی ناگهان تمرکز را از 'کیر' پنهان جوحی به پدیده دیگری تغییر می‌دهد که نام‌ناپذیر است:

بر دل آن ساحران زد اندکی
شد عصا و دست ایشان را یکی

در اینجا، تأثیر تماس کیر و دست زن با تماس 'نام‌ناپذیر' با قلب ساحران مرتبط می‌شود. مولانا با اشاره به روایت قرآن از تقابل موسی و ساحران، نمونه‌ای از 'اندکی آن' می‌آورد که قلب کسی را لمس کرده است. مولانا نیازی ندارد ساحران را به خواننده معرفی کند. در داستان موسی، آنچه که در قرآن هم آمده است، عصای موسی به افعی تبدیل می‌شود و عصاهای ساحران را می‌بلعد.^{۲۸} با دیدن این معجزه، ساحران به بزرگی خدای موسی اعتراف می‌کنند. فرعون خشمگین می‌شود و دستور می‌دهد دست‌ها و پاهای ساحران را مخالف یکدیگر قطع کنند و ساحران در جواب فرعون می‌گویند: "مهم نیست، ما به سوی پروردگاران بازمی‌گردیم."^{۲۹}

چیست که ذره‌ای از آن تغییری چنین آشکار پدید می‌آورد؟ چیست که نامیده نشده است و فقط به شکل ضمنی آشکار می‌شود؟ صرف نظر از بعضی نمونه‌های مؤکد و مصرح، از آنجا که آوردن مرجع ضمیر در فارسی ضروری نیست و در فعل می‌آید، مولانا در این بیت به زیرکی از سوم شخص مفرد ماضی فعل 'زد' برای بیان این امر استفاده می‌کند (۵: ۳۳۳۷). شناسه فعل در اینجا پنهانی به چیزی اشاره می‌کند که من عجالتاً آن را 'نام‌ناپذیر' نامیده‌ام. می‌دانیم 'نام‌ناپذیر' هر چه که هست، نماد مقابل کیر است. برای شرح بیشتر این نماد و توضیح اهمیت معنوی این داستان باید از محدوده مرزهای معمول ادبی خارج شویم و به کندوکاو در نظریه‌های مطالعات جنسی و نمادشناسی بپردازیم.^{۳۰} با تکیه بر آثار نظری متفکر فرانسوی، ژاک لکان، معتقدم نماد مقابل 'کیر' در متن، یعنی 'نام‌ناپذیر' ولی قلب ساحران را لمس کرده است، ممکن است احلیل باشد.^{۳۱} احلیل پدیده‌ای نمادین است که نه پنهان است و نه آشکار، بلکه هم‌زمان پنهان و آشکار است و در پنهانی خود آشکار شده است. این امر ممکن نیست، مگر اینکه در عین آشکار شدن پنهان شود.^{۳۲} احلیل ماورای 'کیر' قرار می‌گیرد که

of Secrecy in Medieval Kabbalah," in E. R. Wolfson (ed.), *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions* (New York: Seven Bridges Press, 1999), 113–154.

این مقاله الهام‌گرفته از آثار اوست.
^{۳۱} برای اولین بار مایکل گلونز به امکان ارتباط افکار ژاک لکان با متون کلاسیک فارسی اشاره کرده است:

Michael Glünz, "The Sword, the Pen and the Phallus: Metaphors and Metonymies of Male Power and Creativity in Medieval Persian Poetry," *Edebiyat*, 6 (1995): 223–243.

حجاب‌اند، حجاب‌های ما را می‌درند." بنگرید به
Maria E. Subtelny, *Le monde est un jardin: Aspects de l'histoire culturelle de l'Iran médiéval, Cahiers de Studia Iranica*, 28 (Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 2002), 148–149.

^{۲۸} قرآن، ۲۶: ۳۸–۵۱؛ ۲۰: ۶۵؛ ۷: ۱۱۵–۱۲۶.

^{۲۹} قرآن، ۲۶: ۵۰.

^{۳۰} مثلاً بنگرید به

Elliot R. Wolfson, "Occultation 30 the Feminine and the Body

ذاتاً و خارج از فرهنگ بی معنی است. به عبارتی، احلیل کیر نیست و این دو نباید با هم اشتباه گرفته شوند. در عین حال که کارکرد نمادین احلیل از کارکرد زیستی و معنای فرهنگی قرین جسمانی خود، کیر، جدا نیست، لازم است رابطه نمادین آنها نفی شود. گرچه احلیل کیر نیست، در ارتباطاتی که کیر مرجع فرهنگی جسمانی نفی شده آن است، نماد کیر واقع می شود.^{۳۳}

در داستان جوحی، کیری که دست زن را لمس می کند به خودی خود به امری و رای جسم یا سطح متن که با دلالت های منفی فرهنگ آمیخته است ارجاع نمی دهد. بی جهت نیست که این واژه قبیح و مستهجن قلمداد شده است. هرچند وقتی رابطه نمادین کیر را با دال ماوراء آن، احلیل، در نظر آوریم، روشن می شود که اهمیت مفهوم کیر از قباحت متنی، وقاحت جسمانی یا مستهجن نبودن در مفاهیم فرهنگی بسیار بالاتر می رود. هرچند کیر و احلیل از هم مجزا هستند، وجود کیر در متن زمینه را برای درک خط سیر دلالت آن فراهم می کند. بنابراین، اهمیت احلیل به کارکرد طبیعی و کاربرد متنی این آلت تقلیل پذیر نیست. در کاربرد متنی، واژه کیر نوعی حجاب یا پرده است که می پوشاند و چنانکه در واکنش منفی مفسران هم دیده می شود، ظاهراً در دریافت معنا اختلال ایجاد می کند. نکته مهم این است که عرفا به خوبی می دانستند در متنی عرفانی مانند مثنوی، پرده فقط پنهان نمی کند، بلکه آشکار هم می سازد. در این متن، پرده می پوشاند و هم زمان آشکار می کند. واژه کیر هم زمان روند دریافت معنا را منحرف می کند و بر اثر کارکرد نماد احلیل معنا را به لایه هایی عمیق تر و پنهانی می کشاند. این معناست که از آن در معرفت شناسی عرفانی صوفیان به قلب یاد شده است. مولانا اشاره می کند فقط 'اندکی' از احلیل چونان دال پنهان معنوی قلب ساحران فرعون را لمس و در آن دگرگونی ایجاد کرد؛ بنابراین، در این متن احلیل دال رازهای سرپوشیده است.^{۳۴}

تلاش برای کشف ماهیت دقیق این رازهای سرپوشیده بیهوده است، زیرا از طرفی با محدودیت های زبانی روبه روییم و از طرف دیگر با خاصیت اختفای این رازها. این رازها در هیچ زبانی نمی گنجند و هیچ زبانی قادر به بیان آنها نیست. چنان که صوفیان می گویند، "پرده ها هیچ گاه برنخواهند افتاد."^{۳۵} پست هر پرده ای پرده دیگری است و رازی که علناً فاش شود دیگر راز نخواهد بود. فقط می شود دانست که

رازها وجود دارند و دسترسی به محتوای آنها ممکن نیست. وجود راز نیز فقط از طریق ایما و کنایه و نمادها و تناقضاتی (paradox) درک می شود که فقط به رازها اشاره ای می کنند. محتوای اسرار را نمی شود بی پرده فاش کرد. ویلیام چیتیک می گوید: "چه سؤال از موجودیت چیزهاست، یعنی فقط در خصوص پرده ها می شود آن را پرسید. 'چه گونگی آنچه در پرده ها پوشیده است هیچگاه دانسته نمی شود."^{۳۶} با این حال، چگونه می شود حداقل از وجود اسرار مطمئن بود؟ حضور اسرار با آثار وجودشان، یعنی دگرگونی هایی که تحت تاثیر وجود آنها واقع می شوند، اثبات می شود. دگرگونی ای که در قلب ساحران فرعون پیش آمد از آن جمله است. البته باید در نظر داشت که نهایتاً ادراک از اجتماع، تاریخ و فرهنگ هم پرده و حجاب است. به عبارتی دیگر، آنچه پوشیده و در حجاب است ادراک ماست، نه اسرار و رازهای معنوی.

مولانا فرق بین کیر و احلیل را مغشوش نمی کند. همان قدر که احلیل دال رازهای سرپوشیده است، کیر در مثنوی دال هوس های نفسانی است. کیر بر همه امور جسمانی و احلیل بر آن دلالت می کند که فی نفسه متعالی است. در داستان جوحی، مولانا می گوید:

گر به ریش و خایه مردستی کسی
هر بزی را ریش و مو باشد بسی (۵: ۳۳۴۵)

به زبان دیگر، مردانگی چیزی بیش از داشتن ریش و بیضه است. مردانگی از نظر مولانا هیچ ارتباطی با ویژگی های جسمی مردانه و اعضای بدن ندارد. در متن دیگری، بعد از مدح ایاز، غلام و فادار سلطان محمود، به خاطر مناعت طبع، صداقت و صبر می گوید:

مردی این مردی ست نه ریش و ذکر
ورنه بودی شاه مردان کیر خر
روسی باشد که از جولان کیر
عقل او موشی شود شهوت چوشیر (۵: ۳۷۱۱ و ۳۷۱۵)

^{۳۲}Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan (New York: Norton and Company, 1977), 289.

^{۳۳}Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993), 84.

^{۳۴}برای اطلاع از کارکرد احلیل در نظریه لکان و تبدیل آن به نماد امیال و اسرار معنوی بنگرید به

Mahdi Tourage, "Phallogocentric Esotericism in a Tale from Jalal al-Din Masnavi-i Ma'navi," *Iranian Studies*, 39:1 (2006), 47-70.

مرد واقعی چیزی بیش از بدن مادی است. تمایلات جنسی از مرد جدا نیست، ولی این تمایلات مانند موشی در برابر شیر دانش اوست.

احلیل به منزله نمادی معنوی در داستان دیگر مثنوی، داستان کنیزکی که شهوتش را با خر ارضا می‌کرد، نیز آمده است (۵: ۱۳۳۳-۱۴۲۹). داستان با توصیف کنیزکی آغاز می‌شود که خرش را برای رابطه جنسی با خود مانند یک مرد تعلیم داده است. کنیزک کیر خر را در کدویی می‌کند تا از دخول کامل و آسیب دیدن خودش جلوگیری کند. خر بر اثر این رابطه روز به روز لاغرتر می‌شود. خاتون خانه و صاحب خر از وضعیت خر آگاه می‌شود و به دنبال علت لاغری خر است. وقتی درمی‌یابد کنیزک احساساتش را با خر ارضا می‌کند، هیچان زده و حسود می‌شود. کنیزک را به دنبال کاری می‌فرستد و خودش به هوسرانی با خر می‌پردازد. او بی‌توجه به اهمیت کدو از آن استفاده نمی‌کند و در حین مقاربت می‌میرد. در اینجا مولانا از خوانندگان می‌پرسد:

مرگ بد با صد فضیحت ای پدر
تو شهیدی دیده‌ای از کیر خر؟ (۵: ۱۳۹۰)

بعد از این پیش‌زمینه، مولانا درباره آسیب‌های ارضای احساسات شهوانی لجام‌گسیخته اخطار می‌دهد و علت آن را خوردن می‌داند. بنابراین، باید کمتر خورد یا ازدواج کرد. بعد از آن، با این اشاره که صورت ظاهری پدیده‌ها صور 'عاریه‌ای' اند، داستان به بحثی درباره سیر معنوی بدل می‌شود. دانش درباره اشکال خارجی ناتمام است و مانند تله مرغان بی‌پروا را به دام می‌اندازد. دانش کامل دانش رازها و معانی درونی اشیا و فقط در اختیار 'استاد' است. با دانستن صور خارجی هیچ‌کس استاد نمی‌شود، چنان که خاتون خانه اشتباه کرد و از اهمیت وجود کدو غافل شد.

در این داستان، کنیزک کسی است که از اول از قصد بانوی خانه آگاهی دارد. او مانند استادی است که

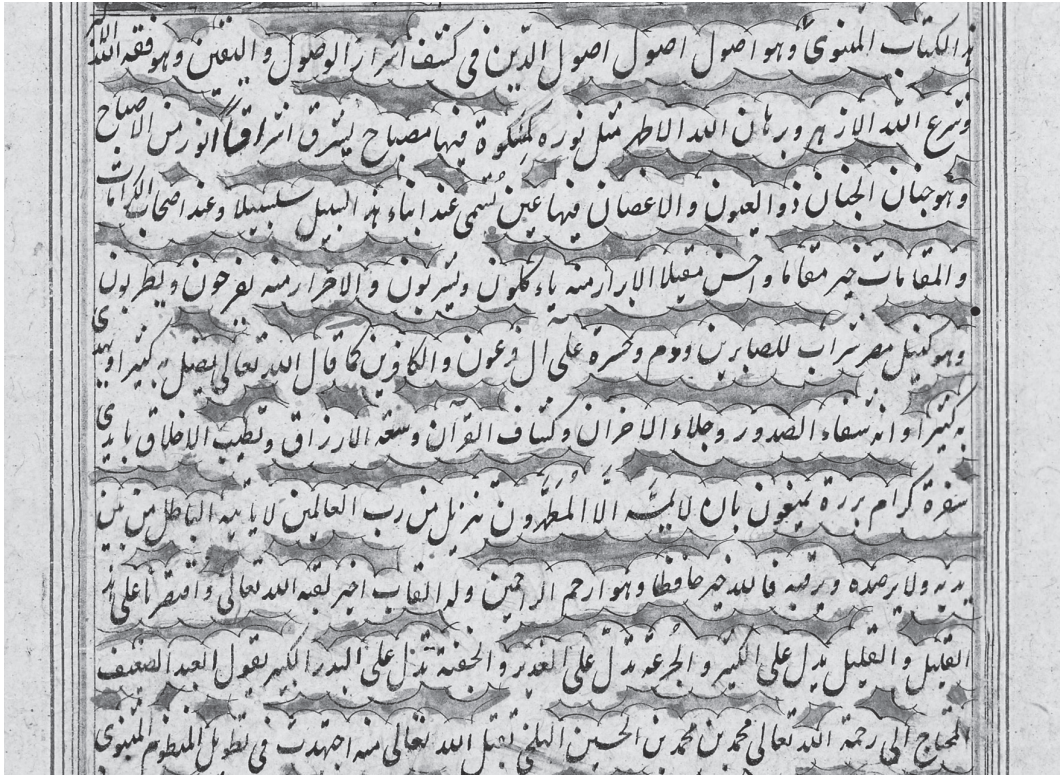
شاید خود مولانا باشد و برای تازه‌واردان بی‌تجربه دام می‌گذارد. حتی به نظر می‌رسد کنیزک اجازه می‌دهد بانوی خانه از آنچه بین او و خر می‌گذرد آگاه شود، اما فن دقیق کار و راز کدو را از او دریغ می‌کند. بحث من این است که کدو فرق بین مرگ و زندگی است. مولانا از آن با عنوان 'دقیقه' یاد می‌کند که اشاره به احلیل دارد و با ارجاع به تفاوت احلیل و کیر معنی می‌یابد. خواننده تازه‌کار این داستان مانند بانوی خانه فقط شکل ظاهری کلمات و تصاویر عامیانه آنها را می‌بیند و بنابراین، از معانی عمیق‌تری که لغات و تصاویر عامیانه غیر مستقیم به آنها راجع‌اند غافل می‌ماند. این امر اشتباه گرفتن کیر به جای احلیل است، یعنی اشتباه گرفتن امری آشکار با امر همیشه پنهان. بنابراین شماتت خاتون برای غفلت از کدو در پیوند با بیت آخر داستان معنا می‌یابد که خواننده در آن به سبب اتکا به معنای ظاهری شماتت می‌شود. تازه‌واردان بی‌تجربه، در حالی که به استاد خود به سبب سهولت دسترسی‌اش به رازها حسادت می‌کنند، مغرورتر از آن‌اند که در برابر او تواضع کنند و کیر را احلیل می‌پندارند. کیر خر در این داستان کارکردی شیء-واره (fetish) دارد، ترکیبی که به گفته فروید فقدان بنیادی را با تصدیق حضور نوعی بدل جبران می‌کند.^{۳۷} میل شدید جنسی بانوی خانه، که کیر آشکار را جایگزین نماد پنهان احلیل می‌کند، تلاشی برای سرپوش گذاشتن بر فقدان بنیادی شیء-وارگی است. بعضی از ویژگی‌های شیء-وارگی شرط لازم هرگونه انگیزتگی جنسی است و فقط در نمونه‌های آسیب‌شناختی تبدیل به هدف نهایی می‌شود. به همین ترتیب، صورت ظاهری کلمات و تصاویر عامیانه آنها در این متن شرط لازم برای کنایه به رازها یا معانی عمیق‌ترند، مگر آنکه به منزله نهایی خودمحور و غایت سیر دگرگونی تجسم شوند. بنابراین، صورت ظاهری همان قدر که باعث گمراهی است، موجب اکتشاف نیز می‌شود و باید آن را بررسی کرد. به آسانی نمی‌شود از صورت ظاهر گذشت، حتی اگر متشکل از 'مستهجن‌ترین' صور زبان و فرهنگ باشد. اگر به اشتباه 'کیر' را در این داستان لغتی مستهجن قلمداد کنیم و صورت ظاهر آن را یگانه تفسیر ممکن بدانیم، مانند بانوی داستان در دام بزرگی افتاده‌ایم.

مهم است که مولانا خطرات میل به دسترسی به اسرار مخفی معنوی را با نیاز به ارضای جنسی نشان می‌دهد. شدت احساسات جنسی بانوی خانه به کیر خر به تناسب اندازه فیزیکی این شیء-واره ارتباط داده شده است:

³⁵William C. Chittick, "The Paradox of the Veil in Sufism," in Elliot R. Wolfson (ed.), *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions* (New York: Seven Bridges Press, 1999), 81.

³⁶Chittick, "The Paradox of the Veil in Sufism," 85.

³⁷Sigmund Freud, *On Sexuality: Three Essays on the Theory of Sexuality and Other Works*, trans. and ed. James Strachey and Angela Richards (London: Penguin Books, 1977), 351-357.



نسخه خطی صفحه آغازین مثنوی، ۱۰۶۳ قمری، دانشگاه آکسفورد.

شده‌اند و در طلب ارضای احساسات خودپسندانه، شهود عاجل و درک بی‌درنگ اسرارند.

از طرب گشته بزبان زن هزار در شرار شهوت خری قرار (۱۳۶۳: ۵)

مدعیان سالوس خودپرست مد نظر مولانا لاابالیان حریصی نشان داده شده‌اند که احساساتی خودپسندانه بر آنها حاکم است. بانوی خانه کسی است که احتیاجات خودپسندانه جنسی‌اش انگیزه‌بخش اوست. مولانا می‌گوید:

ای بسا سرمست نار و نارجو خویشان را نور مطلق داند او (۱۳۶۶: ۵)

استفاده مولانا از واژه‌های 'استاد' و 'علم' و 'دانش' و 'فرهنگ' به این امر اشاره دارند که دانش حقیقی باید از استاد گرفته شود که برای فرد خودخواه حریص ممکن نیست. وجود آشکار کیر خر تمایلات شهوانی بانو را برمی‌انگیزد. آنچه بانو می‌بیند احلیل و بینش معنوی نیست، بلکه عضوی از خراست که 'جنان' بالا و پایین می‌رود (۵: ۱۳۵۶). او به اشتباه فکر می‌کند آنچه می‌بیند بینش معنوی است، در حالی که این اشتباه دلیل کوری نمادین اوست:

ظاهرش دیدی سرش از تو نهان اوستا ناگشته بگشادی دکان (۵: ۱۴۱۹)

اما کیر خری شیئی مادی است که به اشتباه جانشین امر ماورای مادی احلیل شده است. بنابراین، مولانا وجود امیال و قدرت انگیزشی آنها را تصدیق می‌کند، مخصوصاً وقتی با شهوتی ارضاء نشده آمیخته می‌شوند. در این بافت، شهوتی جسمانی که از طریق جنسی ارضاء می‌شود و فروکش می‌کند مد نظر نیست. این شهوت همان است که به انگلیسی آن را (sexuality) می‌گویند. شهوتی که مولانا در نظر دارد (eroticism) است: شهوتی که هیچگاه ارضاء نخواهد شد، اگر چه هر لحظه امکان ارضای آن وجود دارد. تعویق ارضای کامل باعث افزایش میل می‌شود میل شدید شاهدی بر وجود شهوت است؛ همانند اسرار معنوی که هیچ‌گاه کاملاً آشکار نمی‌شوند، ولی هر لحظه امکان افشای آنها وجود دارد: صد پرده به هر نفس دریدن! پرده‌دریدن از آن باعث جایگزینی پرده‌هایی دیگر می‌شود که هر پرده‌ای در خود و به‌خودی خود شاهدی بر وجود اسرار معنوی است، حتی اگر بعضی از این 'پرده‌ها' مستهجن باشند!^{۳۸} آنچه مولانا رد می‌کند، گرایشاتی و همی است که از زمینه نمادین خود کنده

بینش معنوی 'دیدن' رازها نیست، زیرا آنچه دیده شود راز نیست. چنان که چیتیک می‌گوید، آنچه در پرده است ماورای حصار پرده است: "چیزی که در وهله اول 'راز' نیست، بلکه خدا یا وجه خداست"³⁹ به علاوه، بینش مثنوی و افشاگری رازها به دست خدا صورت می‌گیرد، نه با کوشش ما. فقط کسانی قادرند رازها را 'افشاء' کنند که استاد ماهر هنر آشکارکردن رازها در عین پنهان کردنشان باشند. در مقدمه داستان، مولانا از کدو به 'دقیقه' یاد می‌کند. احلیل نماد اسرار الهی است، اما فقط وقتی که 'دقیقه'‌ای پوشیده باشد. چه بسیار که مثل بانوی داستان این نکته ظریف را درک نکرده‌اند:

کیر را دیدی چو شهد و چون خبیص
آن کدو را چون ندیدی ای حریص؟ (۵: ۱۴۲۰)

ملاحظات و نتیجه‌گیری

مفسران و محققان به هزلیات مثنوی از منظر مثبتی نگاه نکرده‌اند. آنان در بررسی مباحث معنوی به این دیدگاه فراگیر خاص اتکا کرده‌اند که فقط موضوعات انتزاعی را صوفیانه می‌داند. این دیدگاه مطالعات عرفان ایرانی را محدود و بحث درباره اهمیت و گستره کارکرد نمادهای شخصیتی چون مولانا را کوتاه کرده‌اند. بسیاری از 'هزلیات' مثنوی یادآور فقدان معنای ذاتی بدن و اعضای آن است و اشاره می‌کند که بدن در فرهنگ معنا می‌یابد. حضور اعضای بدن در هزلیات مثنوی الحاق دوباره قسمت‌هایی خصوصی‌تر از بدن، مانند سوراخ‌ها، و کارکرد آنهاست که به اشتباه در متون صوفیانه فارسی به موضوعاتی انتزاعی بدل شده‌اند. هدف این دگرگونی تقدیس گونه‌ای از زبان صوفیانه است که به جای دگرگونی قلب‌ها ممکن است به حمایت از ساختاری تحمیلی و ایجاد منظر محدود فرهنگی و ادبی منجر شود. در این داستان‌ها، مولانا برخلاف روال رایج متون صوفیانه از هنجارهای معمول بیرون می‌رود تا ارتباطی تقابلی و پویا بین نمادهای مادی و معنوی برقرار و از این طریق در متن داستان، روند ساخت معنا یا خواننده دگرگونی ایجاد کند. نمونه‌های هزل مثنوی نشان می‌دهند که این ارتباط جریانی دو طرفه است که در آن هم مفاهیم صوفیانه و والا و هم منابع عامیانه فرهنگی

منجر به دگرگونی محتوایی می‌شوند. پس لازم نیست با آنها مخالفت کنیم یا در صدد اصلاح آنها برآییم. باید اقدام مولانا برای برقراری ارتباط بین مفاهیم معنوی و ایده‌های انتزاعی را با بافت‌های فرهنگی‌شان ارج نهیم، مخصوصاً وقتی که این ارتباط از طریق شیء‌واره کردن (fetishization) نمادها و ایده‌ها، مانند بانوی داستان کنیزک و خر خاتون، یا از طریق انتزاعی کردن مسایل عادی فرهنگی اجتماعی، مثل ازاله عانه در داستان جوخی، از بین رفته است. بنابراین، جریان دریافت معنا هیچ‌گاه به یک تفسیر یا یک هنجار ختم نمی‌شود. در این نوشته نشان دادم که لغات مبتذل محدودیت‌هایی فرهنگی نیستند، بلکه ممکن است در جریان ایجاد معانی جدید و نهایتاً دگرگونی موضوعی، متنی، و مانند اینها نقش داشته باشند. هرچند این لغات اهمیت ذاتی ندارند، در داستان‌های صوفیانه مثنوی چنان به کار رفته‌اند که می‌شود مطمئن بود لایه‌هایی پنهانی در زیر پوشش ظاهری آنها نهفته است.

یکی از چنین لایه‌های پنهانی حداقل در دو داستان مثنوی دیده می‌شود، جایی که لغات مبتذلی مثل کیر هم‌زمان به اسرار معنوی متن اشاره می‌کنند و هم مسیر ساخت معنا را منحرف می‌سازند. این دو داستان را باید در زمره متون (phallogocentric) قرار داد که محور اصلی موضوع آنها احلیل، به منزله نمادی از اسرار معنوی، است. مهم‌ترین خصیصه ذاتی اسرار این است که هیچ‌وقت کاملاً آشکار نخواهند شد، بلکه در پرده زبان و از خلال بازی زیرکانه پنهان و آشکار شدن خود را به رخ می‌کشند. هرگونه برداشت نابجا از افشای قطعی اسرار، تثبیت و شیء‌واره‌سازی (fetishism) آنهاست که نمونه‌ای از آن در داستان کنیزک و خر خاتون به وضوح آمده است. مولانا برای بیان و در حقیقت افشای اسرار معنوی از منابع عظیم و پیچیده عرفان فارسی در کنار مفاهیم مبتذل فرهنگی و داستان‌های عامیانه و بی‌ادبانه استفاده می‌کند. برای مولانا، مقولات عرفانی و مبتذل پرده‌هایی برای رد و بدل اسرارند، گرچه به نظر می‌آید که مقولات مبتذل بیشتر این اسرار را مخفی می‌کنند. تقلیل‌گرایانه خواهد بود که با دیدی منفی هزلیات مثنوی را انحراف از قاعده‌ای ادبی و صوفیانه و در تضاد با بخش‌های دیگر مثنوی بدانیم. هیچ قاعده، قرارداد یا زمینه‌ای برداشت‌های متفاوت از متن صوفیانه‌ای مثل مثنوی را محدود نمی‌کند. مثنوی نظامی از معانی و دلالت‌های مکنون است که در قالب انحصاری یک نوع برداشت یا هنجار و دال خاصی نمی‌گنجد.

³⁸ برای بسط و شرح بیشتر این پیوند بنگرید به

Mahdi Tourage, *Rumi and the Hermeneutics of Eroticism* (Leiden: Brill, 2007).

³⁹Chittick, "The Paradox of the Veil in Sufism," 61.

Kamran Talattof, "Nizami's Unlikely Heroines: Characterizations of Women in Classical Persian Literature," *Iran Nameh*, 27: 4 (2012), 238-256.

زنان قهرمان در آثار نظامی گنجوی

مطالعه جنسیت و شخصیت پردازی
زنان در ادبیات کلاسیک فارسی

کامران تَلَطَف

استاد مطالعات خاور نزدیک و ادبیات تطبیقی

ترجمه مهرک کمالی و کامران تَلَطَف

Kamran Talattof

talattof@email.arizona.edu



کامران تَلَطَف (دانش‌آموخته دکتری دانشگاه میشیگان، ۱۹۹۶) استاد مطالعات خاور نزدیک و مسئول برنامه فارسی و ایران‌شناسی دانشگاه آریزونا است. عمده تلاش آکادمیک خود را صرف آموزش و پژوهش در زبان و ادبیات فارسی و فرهنگ ایران می‌کند. تاکنون چندین کتاب و ده‌ها مقاله به زبان انگلیسی درباره زبان و ادبیات فارسی، فرهنگ، دین و سیاست در ایران و در زمینه مقولاتی از قبیل ایده‌نولوژی و تاریخ‌نگاری منتشر کرده است. همچنین، مرتبط با پروژه‌های تحقیقی‌اش، آثار چندینی را از فارسی، عربی و فرانسوی به انگلیسی ترجمه کرده است. تاکنون سردبیری و ویراستاری چند نشریه را به‌عهده داشته و در چندین انجمن آکادمیک نیز فعالیت کرده است. کتاب سیاست و قلم: تاریخچه‌ای از ادبیات نوین فارسی (نشر سیراکیوس) از او به فارسی ترجمه شده، اما هنوز به چاپ نرسیده است. آخرین کتاب او با نام مدرنیته، جنسیت و ایده‌نولوژی: زندگی و میراث یک هنرمند زن (نشر سیراکیوس) در نشریه چویس ریویو در فهرست کتاب‌های برجسته آکادمیک قرار گرفت و جایزه مشترک لطیفه یارشاطر (۲۰۱۲) را نیز دریافت کرد.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/238-256



زنان در آثار سه شاعر بزرگ کلاسیک فارسی، نظامی گنجوی (۵۳۶-۶۰۶ق/۱۱۴۱-۱۲۰۹)، ابوالقاسم فردوسی (۳۲۹-۴۱۱ق/۹۴۱-۱۰۲۰) و عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸ق/۱۴۱۴-۱۴۹۳) نقش‌هایی اصلی و مهم دارند. هر سه این شاعران داستان‌هایی عاشقانه نوشته‌اند و داستان‌های اصلی دست‌کم دو تن از آنها مشترک است. شخصیت‌های مشترک داستان‌های آنها نیز غالباً برگرفته از چهره‌هایی تاریخی‌اند. به‌علاوه، نظامی ملهم از فردوسی بوده است و به کار او اشاره می‌کند و جامی تحت تأثیر نظامی بوده، به او ارجاع می‌دهد. بنا به این دلایل از سویی و به سبب تصویرپردازی‌های متفاوت این شاعران از شخصیت‌های زن، مقایسه آنها ممکن است. محققان برجسته ادبیات کلاسیک فارسی، مانند میثمی، بورگل، سیرجانی و مؤید بعضی از شخصیت‌های زن را در آثار این شاعران با هم مقایسه کرده‌اند. با این همه، پژوهش‌های موجود علل گوناگونی این شخصیت‌پردازی‌ها را توضیح نمی‌دهند و صرفاً به تحلیل‌های توصیفی جالبی از موضوع اکتفا کرده‌اند. مطالعه تطبیقی حاضر با بررسی تصویرپردازی زنان در آثار این شاعران در صدد است جایگاه ادبی و ایده‌ئولوژیک شاعران مذکور را از طریق توضیح تنوع بازنمایی‌های ایشان از زن توضیح دهد. در ایران بعد از انقلاب، تفسیر یا تأویل آثار این شاعران به موضوع بحث‌های گسترده‌ای میان منتقدان ادبی و فرهنگی بدل شده است و به همین سبب، هر تبیینی در این باب واجد اهمیت بسیار است. مشکل این‌گونه بازخوانی این است که بسیاری از این آثار آشکارا در چارچوب گفتمان اسلامی و ایده‌ئولوژی حکومتی نمی‌گنجند. مثلاً آثار نظامی همیشه موضوع قرائت‌های متضاد در ایران بوده است و در سال‌های اخیر، این قرائت‌های متضاد در سطح سیاسی نیز مطرح شده‌اند. مقامات فرهنگی مدافعان ایده‌ئولوژی دولتی را ترغیب می‌کنند از آثار این شاعران در مسیری دور از اهداف و افکار خود شاعران استفاده کنند. اما تحلیلی غیر ایده‌ئولوژیک و بی‌طرف نشان می‌دهد که تصویرپردازی‌های این شاعران از زنان به یک پارادایم فکری تعلق ندارند و تفسیر صرفاً دینی آثار آنان درک و دریافت ما را محدود می‌کند و از اهمیت ادبی این شاهکارها می‌کاهد.



آثار نظامی، به‌ویژه، موضوع قرائت‌های متضاد بوده است. مثلاً در حالی که علی‌اکبر سعیدی سیرجانی آثار نظامی را از منظری اجتماعی قرائت می‌کند، گروهی دیگر از منتقدان مسلمان صرفاً قرائتی مذهبی از آثار شاعر عرضه می‌کنند. سعیدی سیرجانی با توجه به تصویرپردازی‌های مثبت شاعر از شخصیت‌هایی مثل شیرین و لیلی، به‌ویژه در موضوع زنان، شاعر را مترقی و از نظر فرهنگی آزادی‌خواه می‌داند.^۱ از سوی دیگر، محقق پرکار، بهروز ثروتیان، آثار شاعر را به دیدگاه‌های خاص اسلامی و دستگاه فکری عجیبی منتسب می‌کند. به ادعای او، شخصیت‌های زن نظامی لزوماً نماینده زنان نیستند، بلکه نمادها و رمزهایی حامل معانی مذهبی‌اند و از این امر به این نتیجه دور از انتظار می‌رسد که شاعر در واقع مدافع حجاب اسلامی بوده است.^۲ ثروتیان همچنین اظهار می‌دارد که نظامی طبایع بشری و شهوت را پاندازانی مکار می‌داند و خرد را ودیعهٔ پرارزش جهانی.^۳ به احتمال فراوان، این اعتقاد ثروتیان از داستانی در اسکندرنامه نشأت می‌گیرد که در آن، اسکندر سعی دارد زنان شهر قبیح را وادار به رعایت حجاب اسلامی کند. با این حال، به‌رغم همهٔ تناقضات و ابهامات تاریخی دربارهٔ آخرین اثر نظامی، همانگونه که جلال متینی بیان می‌کند، لحنِ روای و نظامی در این داستان خنثی است و اثری از تایید نظرات اسکندر در آن یافت نمی‌شود.^۴ از این گذشته، ثروتیان به این واقعیت بی‌توجه است که حتی در اسکندرنامه، زنان اعضای آزاد اجتماع‌اند و در همهٔ فعالیت‌ها مشارکت دارند. آنها ساز می‌زنند، در میدان‌ها می‌جنگند و شناخت عمیقی از موضوعات اجتماعی و فلسفی دارند و بنابراین نمی‌باید از این داستان کهن برای توجیه یا تقویت گفتمان رایج کنونی سود برد.

فاطمه علاقه، از دیگر منتقدان ادبیات کهن، نیز نگاهی شبیه ثروتیان دارد. او در نقدی بر داستان خسرو و شیرین نظامی نتیجه می‌گیرد که ظهور شیرین در این داستان فقط به منظور تحسین روح فرهاد، شخصیت مردی است که عمیقاً عاشق اوست.^۵ علاقه از اهمیت شیرین در داستان و این واقعیت غافل است که نظامی در روایت‌های خویش غالباً می‌کوشد خود را

به اعتقاد من، نظامی - با اصرار بر جنبهٔ انسانی عشق و اصولاً با قراردادن عشق در مرکز جهان‌بینی خود - در بازنمایی شخصیت‌های زن مفهومی منسجم و مطلوب از عشق و اشکال گوناگون آن به دست می‌دهد. او این شخصیت‌ها را در نقش‌های گوناگونی مانند عشاق، قهرمانان، حاکمان و حتی آموزگاران و حریفان مردان تصویرپردازی می‌کند و آنها را در انواع و اقسام پس‌زمینه‌ها و موقعیت‌ها قرار می‌دهد. با توجه به خصلت جامعهٔ ایرانی قرن ششم قمری/دوازدهم میلادی ارائه چنین تصویری از زنان به نظر غیرمتعارف و حیرت‌آور می‌رسد. مقایسهٔ شخصیت‌پردازی او از زنان با اثر سترگ فردوسی، که تقریباً دو قرن پیش از او نوشته شده است و شخصیت‌های آثار جامی، که حدود سه قرن بعد از او ظاهر شدند، موقعیت یگانهٔ نظامی را روشن‌تر خواهد کرد. آن‌گونه که میثمی تأکید دارد، ممکن است این شاعران و بسیاری از دیگر شاعران دوران کلاسیک در خصوص درون‌مایه‌های داستان‌های عشقی‌شان، مانند معرفت نفس، اخلاقیات و ارتباط بین پادشاه و معشوق شباهت‌هایی داشته باشند، اما بحث در این است که شخصیت‌پردازی زنان در آثار ایشان بسیار متفاوت است.^۶ به‌نظر می‌رسد در داستان‌های شاهنامه، فردوسی با تبعیت از منطق و نیازهای حماسه‌سرایی، بر شخصیت‌های زن چندان تأکید نمی‌کند. زنان در آثار فردوسی بر اساس ارتباطشان با قهرمانان مرد توصیف می‌شوند. جامی، که به‌شدت پایبند فرهنگ سنتی حاکم بر زمان خود است، زنان را به غایت منفی

نظامی در روایت‌های خویش غالباً می‌کوشد خود را

^۱جلال متینی، "آزادگی و تساهل نظامی گنجوی"، ایران‌شناسی، سال ۴، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۱)، ۱-۲۰.

^۲فاطمه علاقه، "سیمای زن از دیدگاه نظامی"، فرهنگ، شماره ۱۰ (پاییز ۱۳۷۱)، ۳۱۷-۳۳۰، نقل از ۳۲۱.

^۳علاقه، "سیمای زن از دیدگاه نظامی"، ۳۲۱.

^۴جولی اسکات میثمی، "شاهان و عشاق: ابعاد اخلاقی رمانس فارسی قرون وسطا"، ادبیات، سال ۱، شماره ۱ (۱۳۶۶)، ۷.

^۵علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، سیمای دو زن: شیرین و لیلی در خمسة نظامی گنجوی (تهران: نشر نوآوران، ۱۳۷۰).

^۶بهروز ثروتیان، آینه‌های غیب، نظامی گنجه‌ای در مخزن‌الاسرار (تهران: نشر کلمه، ۱۳۳۸)، ۳۷-۴۰.

^۷الیاس‌بن یوسف نظامی گنجه‌ای، مخزن‌الاسرار، تصحیح بهروز ثروتیان (تهران: توس، ۱۳۳۳)، ۲۳۸؛ و نیز بنگرید به ثروتیان، آینه‌های غیب، ۳۷-۴۰.

و ناخوشایند تصویر می‌کند.^۸ در آثار او حتی عشق به پسران و مردان جوان، که در صوفیه آن زمان نسبتاً رایج بود، شخصیت‌پردازی زنان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

پیش از پرداختن به توضیح نظرات بالا اضافه کنم که با دو گروه مخالفی ندارم: اول آنان که معتقدند اهمیت هنری و تاریخی کار فردوسی برابر یا برتر از کار نظامی است و آنهایی که احساس می‌کنند کار جامی آنقدر با اهمیت است که باید او را یکی از مهم‌ترین شعرای فارسی دوره کلاسیک به‌شمار آورد. بحث من بر سر ارتباط و همبستگی میان شخصیت‌پردازی زنان در انواع ادبی و متن‌گفتمانی این سه شاعر است. البته به این نکته نیز آگاهی دارم که این رویکرد ویژه زمانی مشکل‌ساز می‌شود که بالاجبار باید میان زن در آثار پندآمیز جامی و تصویر زن در اسلام راست‌کیش تمایز قائل شد.

نظامی در گنج، در جمهوری آذربایجان کنونی، متولد شد و چنان که از درون مایه‌ها و مضامین اشعارش برمی‌آید، در چند رشته علمی و آموزشی تحصیل کرد. در این میان، زنان، عشق و روابط میان زنان و مردان مهم‌ترین موضوعات محل علاقه او بودند. او در شخصیت‌پردازی شیرین در خسرو و شیرین (۵۷۶ق/۱۱۸۱)، شخصیت‌های زن هفت‌پیکر (۵۹۳ق/۱۱۹۷) و لیلی در لیلی و مجنون (۵۸۸ق/۱۱۹۲) رویکردی بسیار انسان‌گرا دارد. در این آثار، نظامی با آگاهی از موقعیت زنان در ایران پیش از اسلام و زمینه فرهنگی زمانه‌اش نشان می‌دهد که با جنبه‌های روان‌شناختی تجربه زنانه نیز آشناست. خسرو و شیرین و هفت‌پیکر زنان را در جامعه‌ای مشابه ایران پیش از اسلام تصویر می‌کند و لیلی و مجنون بازنمایی زنی در متن اجتماعی پس از اسلام است.

خسرو و شیرین داستان عشق پادشاه ساسانی، خسرو

پرویز، و زنی ارمنی یا به اعتباری زردشتی با نام شیرین است. شیرین مهربان، قوی و پاکدامن است. چوگان بازی می‌کند، با خدمتکاران خود به گردش می‌رود و برهنه و بی‌پروا در استخر شنا می‌کند. او چیزهایی درباره خسرو می‌شنود، عکس او را می‌بیند، دل به او می‌بندد و بدون محافظ به سوی پایتخت، مدائن، می‌تازد تا او را ملاقات کند. در آنجا درمی‌یابد که خسرو مردی ضعیف‌النفس و نالایق است و به منظور تبدیل او به مردی مسئول و متعهد به مراتب با او درگیر می‌شود. سال‌ها می‌گذرد و خسرو بسیار دگرگون می‌شود. پس از ازدواج، شیرین بر اساس آموزه‌های آئین زردشتی با کردار و افکار نیک به ارتقای اخلاقی و روحی همسرش ادامه می‌دهد. وقتی شیرویه خسرو را می‌کشد و می‌کوشد با شیرین ازدواج کند، شیرین تن به تمایلات او نمی‌دهد و خودکشی می‌کند.^۹ در این داستان، انگار تصویرپردازی نظامی از شیرین ناشی از دل‌بستگی عمیق نظامی نسبت به اوست. نظامی نسبت به جنبه‌های تراژیک و شاد زندگی شیرین بسیار حساس است. بعضی محققان اعتقاد دارند شیرین در واقع بازنمایی آفاق، همسر دل‌بند شاعر، است.^{۱۰}

نظامی دیگر زنان داستان خود را نیز برابر و در بعضی موارد برتر از مردان و حتی توانا برای حکمروایی بر یک کشور تصویر می‌کند. خواهیم دید که تصویرپردازی جانبدارانه نظامی از شیرین در مقام زنی مهربان، قوی و درستکار وقتی در برابر روایت شاهنامه فردوسی از همین داستان قرار می‌گیرد، که در آن به شیرین خصلت‌های منفی نسبت داده شده است، این وجه را بهتر نشان می‌دهد.^{۱۱}

شخصیت‌پردازی هر یک از زنان در هفت‌پیکر نیز نشان‌دهنده درک یگانه، انسانی و روشن نظامی از جایگاه زنان است.^{۱۲} پادشاه ساسانی، بهرام، محور داستانی است که در آن، هفت شاهزاده‌خانم از هفت اقلیم در هفت روز و در هفت گنبد زیبا و رنگارنگ

Persica, 1987), 190-213.

^۸ عبدالمجید آیتی، داستان خسرو و شیرین؛ سروده نظامی (تهران:

شرکت کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۳)، ۲۷-۲۹.

^{۱۱} بنگرید به مقایسه این دو روایت در صفحات بعد.

^{۱۲} آخرین ترجمه‌ها از هفت‌پیکر به زبان انگلیسی عبارت‌اند از

Nizami Ganjavi, *The Haft Peykar: A Medieval Persian Romance*, translated with Introduction and Notes by Julie Scott Meisami (New York: Oxford University Press, 1995); G. E. Wilson, *Haft Peykar (The Seven Beauties)* (London: Late Probsthain and Company, 1924).

^۸ جی. سی. بورگل عاشقانه‌نویسی را در آثار گرگانی (قرن پنجم قمری/

یازدهم میلادی)، نظامی، امیرخسرو دهلوی (۶۵۱-۷۲۵ق/۱۲۵۳-

۱۳۲۴)، جامی و دیگران مقایسه کرده است. بنگرید به

J. C. Burgl, "The Romance," in E. Yarshater, *Persian Literature* (New York: bibliotheca Persica, 1987), 161-179;

J. C. Burgl, "Die Frau als Persian in der Epic Nizamis," *Asiatische studien*, 42, 137-55.

^۹ برای برداشتی از این داستان به مثابه درام بنگرید به

Peter Chelkowski, "Nizami: Master Dramatist," in E. Yarshater, *Persian Literature* (New York: Bibliotheca

هفت داستان برای شاه روایت می‌کنند.^{۱۳} هر قصه روایت عشقی کامل یا ناتمام است. شاهزاده‌خانم اسلاو از شاهزاده‌ای زیبا، باهوش و درس‌خوانده سخن می‌گوید که معتقد است مردان معمولی شایسته همسری‌اش نیستند.^{۱۴} نظامی زیبایی، توانایی و هوش این قهرمان خود را این‌گونه توصیف می‌کند:

دلفربیی به غمزه جادوبند
گلرخی قامتش چو سرو بلند
رخ به خوبی ز ماه دلکش‌تر
لب به شیرینی از شکر خوش‌تر
زهره‌ای دل ز مشتری برده
شکر و شمع پیش او مرده
تنگ شکر ز تنگی شکرش
تنگدل‌تر ز حلقه کمرش
مشک با زلف او جگرخواری
گل ز ریحان باغ او خاری
قدی افراخته چو سرو به باغ
رویی افروخته چو شمع و چراغ
تازه رویش تازه‌تر ز بهار
خوب رنگیش خوب‌تر ز نگار
خواب نرگس خمار دیده‌ او
ناز نسربین درمخریده‌ او
آب گل خاک ره‌پرستانش
گل کمر بند زیر دستانش
به جز از خوبی و شکرخندی
داشت پیرایه هنرمندی
دانش آموخته ز هر نسقی
در نبشته ز هر فنی ورقی
خوانده نیرنگ‌نامه‌های جهان
جادویی‌ها و چیزهای نهان^{۱۵}

توجه نظامی به همه ابعاد شخصیت این قهرمان که از حد توصیف چشم و ابرو و اندام گذر کرده و شامل ویژگی‌های شخصیتی و هوش و دانش نیز می‌شود قابل تأمل است، اما در ادامه داستان خواننده فرصت

می‌یابد با این زن بیشتر آشنا شود.

این شاهزاده‌خانم از رد کردن خواستگاران فراوان خود خسته می‌شود و برای رهایی از دست خواستگاران سمج به قلعه‌ای، مانند قلعه‌های ارتشی، در بالای کوهی بلند و پوشیده از ابر نقل مکان می‌کند و دستور می‌دهد در اطراف قصر خندقی حفر کنند تا مردان کم‌هوش و ناتوان نتوانند به او نزدیک شوند. اگر مردی بتواند از دام‌های مهلکی که در راه تعبیه شده‌اند گذر کند و راه ورود به قصر را بیابد، شاید شایستگی ازدواج با او را داشته باشد، اما در آن صورت نیز باید به چهار معما پاسخ گوید تا معلوم شود چه میزان باهوش است و تا چه اندازه لایق عشق. چنین مردی باید شجاع، قوی و به اندازه کافی زیرک باشد تا از خندق‌ها بگذرد و راه ورود را بیابد و به حدی باهوش که معماها را حل کند. خواستگاری بسیار می‌کوشند به قصر راه پیدا کنند، اما سقوط می‌کنند و جانشان را از دست می‌دهند. در آخر، شاهزاده‌ای جوان در سفری طولانی دانش و مهارت لازم را کسب می‌کند. او از سفر بازمی‌گردد، پیروزمندانه وارد دژ می‌شود و معماها را حل می‌کند. شاهزاده‌خانم او را لایق ازدواج تشخیص می‌دهد و به کام یکدیگر می‌رسند. شاعر به زیبایی صحنه معاشقه آنها را نیز بازگو کرده است:

گاه رخ بوسه داد و گاه لبش
گاه نارش گزید و گاه رطبش^{۱۶}

اینها همه نشان می‌دهند که شاهزاده‌خانم شخصیتی دلپسند، زیبا، باهوش و دانشمند دارد و مجاز به انتخاب همسر خود است. حتی لحن او در سخن با پدرش بازتابی از اعتماد به نفسش است: "مهربان‌ترین پدر! مرا ببخش، اما من باید تو را ترک کنم. با تدارک سفر مرا یاری کن."^{۱۷}

باید به یاد داشت که در آثار تاریخی و نیز در دیگر داستان‌های این دوره، به‌ندرت دخترانی پیدا می‌شوند که در تصمیم‌گیری برای زندگی خود دخیل باشند و

^{۱۳} به آیا اپرای توراندخت پوچینی بر اساس کوشک سرخ هفت‌پیکر نظامی است؟، ایران‌شناسی، سال ۳، شماره ۴ (زمستان ۱۳۷۰)، ۷۱۴-۲۲.
^{۱۴} الیاس بن یوسف نظامی گنجوی، هفت‌پیکر، تصحیح و تحشیه حسن وحید دستگردی (تهران: ابن سینا، ۱۳۳۴)، ۲۳۳.
^{۱۵} نظامی، هفت‌پیکر.
^{۱۶} نظامی در هفت‌پیکر می‌گوید:

دختر خو بروی خلوت‌ساز / دست خواهندگان چو دید دراز * جست کوهی در آن دیار بلند / دور چون دور آسمان ز گزند * داد کردن بر او حصاری چُست / گفتمی از مغز کوه کوهی رُست * پوشش انگیخت وز پدر درخواست / تا کند برگ راه رفتن راست

^{۱۳} اعنصری مثل رنگ‌ها، شماره‌ها و روزهای هفته نقش مهمی در این کتاب بازی می‌کنند و نشان‌دهنده آگاهی نظامی از بعضی علوم زمانه‌اند. برای مطالعه بیشتر بنگرید به

Meisami, *The Haft Peykar: A Medieval Persian Romance*; Gorge Krotkoff, "Colour and Number in the Haft Peykar," in Roger M. Savory and Dionisius A. Agius (eds.), *Logos Islamikos: Studia Islamica* (Toronto, Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984).

^{۱۴} پتر چلکوسکی استدلال می‌کند که احتمالاً توراندو یا همان توراندخت پوچینی ریشه ایرانی دارد و از هفت‌پیکر نظامی گرفته شده است. بنگرید

ارادهٔ رد کردن اسلوب‌هایی را داشته باشند که در آنها پدرسالاران برای ازدواج دختران تصمیم می‌گیرند. هنگامی که شاهزاده‌خانم به جست‌وجوی مردی به زیرکی خودش برمی‌خیزد، آزمون مردانی که بی‌فکر عمل می‌کنند اجتناب‌ناپذیر می‌شود. نظامی ضعف این مردان را با نشان دادن پیروزی نهایی شاهزاده‌خانم نشان می‌دهد و صحنهٔ پایانی عشق‌ورزی این نظر را باطل می‌سازد که استعاره‌های نظامی بازنمای نهادهای مذهبی‌اند و این تفسیر سنتی را نیز رد می‌کند که داستان نظامی روایتی از وحدت نوع انسان و خداست. این صحنه و ویژگی‌های قهرمانان و نوع رفتار آنان با هم یکبار دیگر این اعتقاد ثروتیان را به پرسش می‌گیرد که شخصیت‌های زن نظامی بازنمای زنان واقعی نیستند، بلکه نمادها و رمزهایی حامل مفاهیم مذهبی‌اند. این صحنه حتی رده‌ای بر نظر جعفری است که می‌گوید عشق در کار نظامی به سمت خدا جهت‌گیری می‌کند.^{۱۸} اگرچه نظامی از استعاره‌های فراوانی برای ارجاع به بدن زن استفاده می‌کند، گونه، لب و پستان بیش از آن واقعی‌اند که بشود آنها را نمادهایی دینی دانست.

در داستانی که شاهزاده‌خانم ایرانی می‌گوید، گروهی از زنان در باغی گرد هم آمده، بساط بزم و عیش و نوش به راه می‌اندازند. دو تن از نگهبانان بزم مرد جوانی را دستگیر می‌کنند که تلاش می‌کرده است از آبراه به باغ وارد شود، اما درمی‌یابند که مرد در واقع صاحب باغ و از بزم برپاشده بی‌خبر است. زنان به صاحب باغ اجازهٔ ورود می‌دهند. او در گوشه‌ای پنهان می‌شود تا زمانی را تماشا کند که با سروصدا شادمانی می‌کنند و موسیقی می‌نوازند. یکی از دختران به حضور مرد در آن گوشه آگاهی می‌یابد و به او علاقه‌مند می‌شود. با گذشت زمان، آنها به عشق هم گرفتار می‌شوند، اما چند بار تلاش‌شان برای وصل ناکام می‌ماند. بزم پایان می‌یابد و پدر آن دختر و دیگران بعدها از واقعه مطلع می‌شوند. با این حال، زنان درصدد تنبیه دختر برنمی‌آیند و حتی او را متهم نمی‌کنند. در واقع، بعضی از آنها احساسات دختر سودازده و گرایش جنسی او را درک می‌کنند. دختر پشیمان نیست و در صحبت‌های خود دربارهٔ احساسات یا تلاش‌های ناکامش در عشق‌ورزی با مرد خود را گناهکار نمی‌دانند. در صحنهٔ پایانی، مرد کمک می‌کند زوج جوان با یکدیگر ازدواج کنند.^{۱۹} اگرچه نظامی نیاز به ازدواج را برای آمیزش مشروع انکار نمی‌کند، برآوردن میل جنسی زن را حتی بیرون از روابط زناشویی، بدون تأکید بر احساس گناه و ترس از تکفیر، مجاز می‌شمارد.

بدین ترتیب، در همهٔ آثار این شاعر چهرهٔ زنان بیشتر زمینی است، زیرا به راحتی احساسات درونی‌شان را توصیف می‌کنند و شخصیت‌های مرد را تحت الشعاع قرار می‌دهند. از این نظر، شاعر به علت نوع تصویرپردازی‌هایش از زنان و به سبب اهمیت نقش آنان در آثارش مترقی محسوب می‌شود و در میان معاصرانش یگانه است.

در یکی دیگر از داستان‌های هفت‌پیگر، داستان بهرام و کنیزکش، شخصیت اصلی زنی با نام فتنه است که آداب و رسوم پدرسالارانه و سنتی را رد می‌کند. فتنه، مانند شیرین، یکی از کنیزان بهرام‌شاه است که در شاهنامهٔ فردوسی نیز حضور دارد. چنان که بعداً با جزئیات بیشتر خواهیم دید، او در اثر نظامی کاملاً متفاوت ظاهر می‌شود. رفتارهای متفاوت این شخصیت در روایت‌های نظامی و فردوسی بازتاب اختلاف‌های بنیادین در نوع ادبی به کار گرفته شده (عاشقانه‌نویسی در برابر حماسه‌سرایی) و تصویرپردازی آنان از جنسیت است.

نام این زن در نسخهٔ فردوسی آزاده و در نسخه نظامی فتنه است.^{۲۰} فتنه با عزم راسخ علیه سنت‌ها و روابط عرفی دربار شاه‌بهرام طغیان می‌کند: او با بی‌تفاوتی نسبت به شکار در واقع یکی از رسوم دیرپای دربار را رد می‌کند، با زیرکی باورهای شاهانه را به پرسش می‌گیرد و سپس با همان زیرکی برای زنده ماندن تلاش می‌کند. فتنه که فرصتی یافته است تا شاه را در مراسم شکار همراهی کند و شاهد مهارت او در شکار باشد، شاه را تحسین نمی‌کند و با دیدن مهارت شگفت‌انگیز شاه در شکار گورخر می‌گوید این مهارت حاصل تمرین زیاد است و نه چیزی بیش از آن. شاه از خشم دیوانه می‌شود و به یکی از فرماندهان خود دستور می‌دهد زن را بکشد. فتنه با این استدلال فرمانده را از کشتنش منصرف می‌کند که در صورت فرونشستن خشم شاه و پشیمانی‌اش در عذاب خواهد افتاد. فرمانده او را به جای دوری می‌فرستد که در آنجا، زن گوساله‌ای را بر شانهٔ خود می‌گذاشت و از شصت پلهٔ کاخ بالا می‌برد. به همین علت، زن به اندازه‌ای قوی می‌شود که می‌تواند حیوان را هنگامی که به گاو بزرگی بدل شده است بالا ببرد. هم‌زمان، بهرام از اندیشه قتل فتنه غمگین است. روزی بهرام در

^{۱۸} محمدتقی جعفری، حکمت، عرفان، و اخلاق در شعر نظامی گنجوی (تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۰)، بهروز ثروتیان، آینه‌های غیب، ۳۷-۴۰.
^{۱۹} نظامی، کلیات حکیم نظامی، تصحیح حسن وحید دستگردی (تهران: بهداد، ۱۳۷۸)، ۵۶۹ - ۵۷۱.

^{۲۰} نظامی نام برخی دیگر از شخصیت‌های زن فردوسی را نیز تغییر داده است و از جمله قدیفه فردوسی را در شرف‌نامه به نوشابه تبدیل کرده است.

بازدید از قصر می‌بیند که زنی گاوی را بر شانه نهاده، از پله‌های کاخ بالا می‌برد. شاه به زن می‌گوید که با تمرین همه کاری ممکن و کار نیکو کردن از پُر کردن است. فتنه هویت خود را آشکار می‌کند و بهرام که از زنده‌بودن او خوشحال است از او پوزش می‌خواهد. فتنه عذرخواهی‌اش را رد می‌کند و می‌کوشد از نظراتش در روز شکار دفاع کند. بهرام نظامی به قدر کافی باهوش است که تصدیق می‌کند حق با فتنه بوده است و سرانجام با او ازدواج می‌کند.

نظامی در زمانی داستان‌هایش را می‌نوشت که اعتقاد به ناقص‌العقل‌بودن زنان دست‌کم در گفتمان‌های مسلط باوری رایج بود. نگاه انسان‌دوستانه به علم معانی و بیان و اعتقاد به برابری زنان، نظامی را از گفتمان مسلط ادبی زمان خود نیز جدا می‌کند. بورگل و میثمی نیز با مطالعه تصویرپردازی‌های متفاوت فردوسی و نظامی از شخصیت فتنه اختلافات دو شاعر را نشان می‌دهند که تأکیدی بر یکتایی شخصیت نظامی است. بورگل اظهار می‌دارد که "انسان‌گرایی نظامی از طریق تغییراتی درک می‌شود که در این داستان داده است."^{۲۱} میثمی اعتقاد دارد "این داستان نمونه‌ای است از مفهوم‌سازی‌های نظامی از وظیفه شاعری‌اش و طرز فکری که در هفت‌پیکر عرضه کرده است. این داستان همچنین آشکارکننده شیوه‌های پایان‌بندی اثر شاعر و توضیح‌دهنده ارتباط او با ظواهر و نشان‌دهنده دوری گرفتنش از سنت حماسی مستتر در شاهنامه فردوسی و ارزش‌های اصلی قهرمانی آن است."^{۲۲} در اساس، تحقیق میثمی اهمیت جنبه اخلاقی داستان و کلیت و جامعیت عناصر ادبی اشعار نظامی را روشن می‌کند.^{۲۳}

در حکایت تراژیک نظامی، لیلی و مجنون، پدر لیلی به منظور جلوگیری از دیدار او با عشق دوران کودکی‌اش، قیس که پس از شیفتهگی مجنون می‌خواندش، مکتب‌خانه او را تغییر می‌دهد. پدر بعدها لیلی را از فکر کردن به مجنون منع و او را وادار به ازدواج با مرد مسنی با نام ابن سلام می‌کند. مجنون دیوانه شده، سر به بیابان می‌گذارد و با حیوانات وحشی محشور می‌شود. در دوران جدایی عشاق، والدین مجنون و ابن سلام می‌میرند، اما وضعیت بهتر نمی‌شود. در نهایت، بعد از دوره‌های زندگی رقت‌انگیز، لیلی هنگام مرگ با مادرش درباره مجنون سخن می‌گوید. با رسیدن خبر مرگ لیلی، مجنون به دیدار مزار لیلی می‌رود و بر مزار لیلی می‌میرد.

نظامی نشان می‌دهد چگونه محدودیت‌های اجتماعی لیلی را از سخن گفتن بی‌پرده باز می‌دارد و چگونه گاه لیلی با این محدودیت‌ها مقابله می‌کند. در این حکایت

به ندرت سخنی صریح درباره لیلی می‌شنویم، زیرا او به کسی اعتماد ندارد و از آشکارشدن عشقش به مجنون نزد دیگران می‌هراسد. او از ترس به بار آوردن رسوایی برای قبیله درد خود را حتی از پدر و مادرش پنهان می‌کند. او رنج می‌کشد، زاری می‌کند و سرانجام ناکام می‌میرد. لیلی بر این اعتقاد راسخ است که با زیر پا گذاشتن سنت، با عشق بدون ازدواج یا حتی ازدواج از پیش تعیین‌نشده مرتکب گناه می‌شود و به خانواده و قبیله خود خیانت می‌کند. آخرین سخنان لیلی به مادرش فقط عشق او به مجنون را آشکار نمی‌کند، بلکه همچنین دال بر نظر او در محکومیت محدودیت‌های فرهنگی‌اند. او به مادرش می‌گوید: "من می‌میرم، زیرا این زندگی نیست." این گفته نشانه بحران محرومیت عاطفی ناشی از قیود فرهنگی زمان است.

با این همه، در آن شرایط ناگوار نیز لیلی به‌راحتی به سرنوشت خود تن در نمی‌دهد و به‌شدت مقاومت می‌کند.^{۲۴} ثبات عاطفی او بیش از مجنون است، کمتر از بخت بد خود شکوه می‌کند و در نامه‌های خطاب به مجنون پیشنهاد می‌کند با هم فرار کنند.^{۲۵} همین نامه به‌تنهایی گویای یکتا بودن شخصیت لیلی است. وقتی پدر مجنون می‌میرد، لیلی با او همدردی می‌کند و درباره عشق مشترک و شرایطشان نامه‌های به مجنون می‌نویسد. نگارش این نامه نشانه قدرت بیشتر لیلی است، درست برخلاف مجنون که رفتارش حاکی از تسلیم اوست. لیلی سعی می‌کند تکیه‌گاهی برای محبوب خود باشد:

دل‌تنگ مباش اگر کست نیست
من کس نیم آخر؟ این بست نیست؟

او همچنین به‌رغم رنجی که می‌برد، هم‌چنان به فعالیت در اجتماع ادامه می‌دهد و با شجاعت از آمیزش جنسی با شوهرش سر باز می‌زند. نامه، در قالب مرثیه، نشانه همدلی نظامی با لیلی است. با آن که لیلی به اندازه سایر شخصیت‌های زن نظامی پیش‌بینی‌پذیر نیست، به هرحال تصویری از زن قربانی فرهنگ سنتی و زندانی جامعه مردسالار به دست می‌دهد. در این داستان،

²¹Burgl, "The Romance," 161-179.

²²Julie S. Meisami, "Fitneh of Azadeh? Nizami's Ethical Poetic," in *Edebiyat*, I:2 (1989), 41-77.

²³بنگرید به

Julie S. Meisami, *Medieval Persian court poetry* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

²⁴بنگرید به علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، سیمای دو زن، ۲۴.
²⁵برات زنجانی، لیلی و مجنون نظامی گنجوی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹)، ۱۱۳.

شخصیت‌پردازی نظامی از لیلی، مانند شخصیت‌پردازی‌اش از سایر زنان، بسیار مؤثر است. رویکرد نظامی به جنسیت هم‌پیوند با زمینه داستان‌هایش است. در داستان‌های شیرین و شخصیت‌های هفت‌پیکر، که در جوامع آزادتری اتفاق می‌افتند، نظامی‌پسندگی‌های جنسیت را بررسی می‌کند، اما در داستان لیلی از روابط جنسی سخن نمی‌گوید، زیرا لیلی در اجتماع محافظه‌کار از هرگونه بیان جنسی منع شده است. بنابراین، در داستان لیلی و مجنون هیچ صحنه عشق‌ورزی نیامده است و هیچ کلمه‌ای، حتی با دلالت ضمنی جنسی، میان عشاق رد و بدل نمی‌شود.

نقل قول‌های مستقیم از لیلی نیز در داستان کم است و این امر علتی دارد. نظامی در ابیات آغازین داستان خاطر نشان می‌کند که شرایط اجتماعی دایره توصیف او را به شدت محدود کرده است. روش توصیفی نظامی در خصوص لیلی با روشی که برای توصیف قهرمان آرمانی خود، شیرین، به کار می‌برد، متفاوت است. در زمان و مکان داستان لیلی و مجنون پرداخت شخصیت زنی که در همه عرصه‌ها فعالانه حضور داشته باشد غیر عادی و اغراقی جلوه می‌کرد، اما با توجه به اطلاعات کنونی جامعه نظامی دچار این محدودیت نبود. شاید همین نکته توضیح دهد چرا نظامی لیلی و مجنون را با اکراه، به فرمان دربار و نه به انتخاب خویش نوشت.^{۲۶} او باید روشن می‌کرد که چگونه، چنانکه برخی اظهار می‌دارند، بعد از غلبه اسلام بر ایران عشق زمینی رفته‌رفته جای خود را به اشتیاق برای توبه و رستگاری می‌داد. در لیلی و مجنون، نظامی از جامعه اسیر سنت انتقاد می‌کند و به‌رغم اجبار و فقدان متن دلخواه، داستان عشقی هنرمندانه دیگری می‌آفریند؛ توصیفی از لیلی ناکام و شدیداً عاشق که چاره‌ای جز تسلیم ندارد و با این همه، در عین ناتوانی مقاومت می‌کند. او به سرنوشتش گردن نمی‌نهد و به‌رغم فرمان مذهب مبنی بر تمکین زن از شوهر، هرگز با شوهری که عاشقش نیست معاشقه نمی‌کند و حتی در صحنه‌ای او را می‌زند. در آن اجتماع، درک از عشق متفاوت با درکی است که نظامی در خسرو و شیرین و هفت‌پیکر تصویر می‌کند. در این دو اثر و در زمینه اجتماعی جامعه باز قبل از اسلام، مردان و زنان به برابری نزدیک‌ترند و زنان حق لذت بردن از زندگی، عشق و ارتباط جنسی را دارند. در هر دوی این آثار، او به‌شکلی کاملاً اختیاری و گزینشی آزادی فرهنگی و فردی را در جایگاهی والا می‌نشانند.^{۲۷}

تصویرپردازی نظامی از تمایلات جنسی با استفاده از استعاره برای نشان‌دادن ارتباط میان زنان و مردان، عشق جسمانی و اندام جنسی زن و مرد ممکن می‌شود. در هفت‌پیکر، برای اشاره به بخش خارجی اندام جنسی زن

از استعاره‌های گنج، گنج‌دُر، گنج‌گهر، خزینه و دُرَج قند استفاده می‌کند.^{۲۸} او برای ارجاع به پرده بکارت و دوشیزگی استعاره‌های خانه‌لعل، در گنج‌خانه، قفل زرین، مهر گهر و مهر را به کار می‌برد. صرف نظر از رویکرد مردانه به بکارت، در این ارجاعات به عشق و ارتباط جنسی هیچ‌گونه دلالت خاصی به تمایلات صوفیانه دیده نمی‌شود. این استعارات در تفسیرهای مذهبی یا صوفیانه از آثار نظامی کاملاً نادیده گرفته شده‌اند. از طرف دیگر، هیچ‌کس توضیح قانع‌کننده‌ای نمی‌دهد که چرا شاعر باید برای اثبات عقاید مذهبی‌اش از اینگونه استعارات استفاده کند. آیا واقعا در پشت هرگونه جدل آئینی نوعی تمایل سرکوب شده جنسی قرار دارد؟ آیا شاعر معتقد در بیان ایمان خود به‌گونه‌ای ناخودآگاه مکنونات جنسی خود را بیان می‌کند؟ اگر پاسخ بدین پرسش‌ها منفی باشد، ناچاریم به دنبال توضیحی ادبی برای نگرش نظامی به زن باشیم و نه توضیح مذهبی آن.

به‌عبارت دیگر، چگونه می‌باید این شخصیت‌پردازی مترقی را توضیح داد و اگر صوفیه نیروی پیشبرنده نظامی نبوده‌اند، چه چیز الهام‌دهنده زندگی کاری او بوده و آثار گوناگونش را در پنج گنج به هم پیوند می‌زند؟ نظر بورگل مبنی بر علاقه نظامی به ارتقای ارزش‌های انسان‌گرایانه به دریافت عمق کار شاعر و تنوعات فکری او کمک می‌کند.^{۲۹} با این همه، به اعتقاد من، نظامی به نوعی خاص و بی‌همتا به موضوعات فرهنگی و اجتماعی حساسیت نشان می‌دهد. به علت زندگی در اجتماعی چندفرهنگی، او از فرصتی یگانه برای بیان اندیشه‌های خود و عناصر مرتبط با آنها استفاده کرده است، اندیشه‌هایی مانند عمومی بودن تجربه انسانی، مدارا و درس‌هایی از تاریخ. در ضمن، به همان اندازه معتقدم نظامی بیش از آنکه مجذوب فقه یا هر دانش اسلامی دیگر باشد، شیفته هنر سخن‌سرایی بوده است. برای او، هنر سخن‌سرایی فی‌نفسه ارزش داشته است. کار او، قبل از هر چیز، هنر است و به همین سبب برای همه، خواه مارکسیست و زردشتی، خواه فمینیست یا مسلمان، پیدا کردن علائق ایدئولوژیک خود در آثار

²⁶Jan Rypka, *History of Iranian Literature* (Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, 1968), 211.

^{۲۷}امپراتوری ساسانی آخرین سلسله پادشاهی ایران باستان بود و سرنوشتی آن به دست اعراب را مقارن با آغاز یا نشانه آغاز قرون وسطا در تاریخ ایران و منطقه خاورمیانه می‌دانند. پس از سرنوشتی ساسانیان، زبان عربی در ایران رواج یافت و در واقع، شاهنامه فردوسی بود که رواج و شکوه زبان فارسی را به ایران بازگرداند.

^{۲۸}ارژنگ مددی، "بررسی صور خیال در هفت‌پیکر"، فرهنگ، شماره ۱۰ (پاییز ۱۳۷۱)، ۳۳۱-۴۰۸.

²⁹Burgl, "The Romance," 161-179.

نظامی ممکن است. زبان نظامی در اشاره به واقعیت‌ها مذهبی نیست. مثلاً می‌شود از اسکندرنامه شاهد آورد که در آن اسکندر، افلاطون، بالیناس، سقراط، تامس، هرمس و ارسطو را از زمان‌ها و مکان‌های متفاوت در یک اتاق گرد هم آورده است. گرایشات فکری زبان نظامی را متأثر ساخته، هردو پایه‌پای هم رشد می‌کنند. آنچه او را به‌جای نظریه‌پردازی به آموزگار بلاغت تبدیل می‌کند دقیقاً همین تأثیر دو جانبه است، تا حدی که به خود می‌بالد لیلی و مجنون را به‌جای چهار ماه در چهارده شب نوشته است.

در عین حال، نظامی از میان همه موضوعات، سخن گفتن درباره عشق و زنان را ترجیح می‌دهد. آموخته‌هایش، درک آزادمنشانه‌اش از موضوعات اجتماعی، دانش وسیعش از جوامع گوناگون و تجربه‌های شخصی‌اش در عشق او را به بازنمایی نظرگاه‌های پیشرفت‌های درباره زنان رهبری می‌کنند. او در بازنمایی این تفسیر آزادمنشانه از عشق و نقش‌های اجتماعی زنان دوگانه عشق و اخلاق را برمی‌اندازد و وحدت نیکی و شادی را جشن می‌گیرد: نیک‌بودن به معنای سرکوبی لذت و هوس نیست. بیان این نظرات با تصویرپردازی‌های قوی و غنای استعاری همراه می‌شود. این ویژگی‌ها شاعران پس از او را تحت تأثیر قرار می‌دهد و کار نظامی را از سنایی و فردوسی، که اندکی تحت تأثیر آنهاست، متمایز می‌کند.^{۳۰}

اشتغال ذهنی نظامی به سخنوری و تمایزش به تکمیل این فن او را به مطالعه و بررسی دیگر فرهنگ‌ها و ادیان سوق داد. نظامی با طیفی از موضوعات و انگیزه‌ها درگیر است، اما پیش از همه، مفهوم سخن، که در دوره کلاسیک سخن یا سخن تلفظ می‌شد، در آثار او تکرار می‌شود. معنای تحت‌اللفظی سخن گفتار، کلمات یا گفتمان است. دباشی با این اعتقاد که زبان و مفهوم سخن هویت نظامی را ساخته است، بر اهمیت آنها در کار او تأکید می‌کند.^{۳۱} او تصریح می‌کند که برای نظامی، وجود با سخن ملازم است که "نه تنها محملی برای معناست بلکه به عنوان ابزار خلاقیت" استفاده می‌شود.^{۳۲} من اعتقاد دارم سخن برای نظامی معنای گسترده‌تری در حوزه ادب داشته است تا آنجا که می‌باید آن را شکل غالب شعری در گفتمان ادبی او دانست. در آثار او بیش از صد بیت با واژه 'سخن' شروع می‌شود و در ابیات بسیاری نیز به‌کار رفته است. به علاوه، اشعار او انباشته از مشتقات این کلمه، مثل سخنندان یا سخنور و کلماتی ترکیبی مثل سخن‌آفرین، سخن‌پرور، سخن‌روان، سخن‌شناس و سخن‌گستر است که همگی به معنای نویسنده یا ادیبی است که به کلمات ارزش و جان می‌بخشد. نظامی نسبت به سخن، به ویژه در اشکال شعری آن، نظر خاصی دارد و شاعران را هنرمندانی

خلاق و نزدیک به مقام خدایی می‌داند.^{۳۳} از آنجا که نظامی مقوله سخن را بسیار ارزشمند می‌داند، در لیلی و مجنون مقام والایی برای شاعر قائل می‌شود. او در ادعایی جاه‌طلبانه برای زمانه خود، ابیات خویش را به قرآن تشبیه می‌کند. این ادعا از آن جهت مهم است که طبق اعتقادات اسلامی قرآن نمی‌توانسته و نمی‌تواند به دست انسان نوشته شود یا انسانی از آن تقلید کند. در شرف‌نامه، او خود را با پادشاهان مقایسه می‌کند و در اقبال‌نامه خود را شاعر بزرگی می‌داند که دیگران از او تقلید می‌کنند.^{۳۴}

در کنار اینها، نظامی درکی آزادمنشانه از گفتمان اسلامی عرضه می‌کند که یادگیری از دیگر فرهنگ‌ها و اقتباس از سایر منابع را محدود نمی‌کند. عشق او به پیامبر اسلام، مثلاً در لیلی و مجنون با دیگر عقاید فرهنگی‌اش آمیخته می‌شود. با الهام از دوتایی خیر و شر در آیین مانی و زردشت، دوتایی رایج عشق و اخلاق را با خیر دانستن هر دو دگرگون می‌کند. از نگاه او، هر ادیب و شاعر خوب نیازمند انعطاف، قریحه و تعهد نسبت به وضعیت موجود است. علاقه نظامی به فرهنگ کهن و فلسفه ایران و تفسیر خاصش از آموزه‌های زردشتی ممکن است پرتو جدیدی بر دلایل رویکرد آزادمنشانه‌اش به زن و جنسیت بیفکند. به علاوه، درک او از این آموزه‌ها بیشتر فلسفی و بنابراین متفاوت با آرمانی کردن آنها نزد بسیاری از نویسندگان شاهنامه‌ها قبل از او یا در کتاب‌های تاریخ پادشاهی ایران است. سابینو موسکاتی مدنیّت ایران کهن را چنین توصیف می‌کند:

پایه‌های مدنیّت ایران کهن در ذات خود اصولاً تاریخی و مذهبی است. در وجه تاریخی، مدارای آزادمنشانه‌ای که اختلاط اقوام گوناگون را در یک امپراطوری منسجم میسر می‌سازد، پیامدهایی محاسبه‌پذیر به منظور حفاظت از مدنیّت دارد [. . .] در وجه مذهبی، آموزه‌های زردشت بالاترین جایگاه را در روشنفکری کهن شرقی دارد. در

^{۳۰}البته نظامی مخزن‌الاسرار خود را با حدیقه‌الحقیقه سنایی و گاهی عاشقانه‌هایش را با شاهنامه فردوسی مقایسه می‌کند.

^{۳۱}حمید دباشی، "حرف نخستین: مفهوم سخن در نزد حکیم نظامی گنجوی"، ایران‌شناسی، سال ۳، شماره ۴ (زمستان ۱۳۷۱)، ۷۲۳-۷۴۰.

^{۳۲}دباشی، "حرف نخستین"، ۷۳۳.

^{۳۳}البته همین نوآوری‌ها و کلا انتخاب و استفاده از الفاظ و کلمات جدید و ایجاد ترکیبات نو همراه با ابداع معانی، تشبیهات و استعاره‌های تازه گاه شماری از اشعار او را به اوام و خیال نزدیک می‌کند و کلام را دچار تعقید می‌سازد.

^{۳۴}اقبال‌نامه و شرف‌نامه دو بخش اسکندرنامه‌اند. در بخش نخست، داستان‌هایی درباره اسکندر به نظم کشیده شده و در بخش دوم از علم، حکمت و پیامبری اسکندر سخن رفته است.

جهان‌بینی او نیروهای منطقی همیشه فعال‌اند. وظیفه باقیمانده اعطای زندگی مستقل به آنهاست.^{۳۵}

بر همین اساس، دوست‌خواه نیز خاطر نشان می‌کند که در آیین زردشت، به خواست اهورامزدا، فرشته زنی با نام آناهیتا در موقعیتی برابر با مهر وجود دارد و زن شریک برابر مرد است.

این را هم می‌باید اضافه کرد که در متن دینی زردشتی، گاتاها، زردشت به دختر خود، پوروچیست، اجازه می‌دهد شوهر خود را انتخاب کند.^{۳۶} بازتاب این امر را در یسنا ۵۳ می‌بینیم: "من این کلمات را خطاب به دخترانی که از دواج می‌کنند و به تو می‌گویم.^{۳۷} بنا بر این خطابه، زنان و مردان در متن مقدس برابرند. به‌راحتی تأثیر این آموزه‌ها را در نوشته‌های نظامی می‌بینیم. او بارها در آثارش به این فرهنگ کهن ارجاع می‌دهد و حتی در مخزن‌الاسرار بر پایه کلام پیامبر می‌گوید:

سوی عجم ران، منشین در عرب
زرده روز اینک و شب‌دیز شب^{۳۸}

زمانی که یکی از دوستانش او را به علت احیای آیین زردشتی با نوشتن خسرو و شیرین سرزنش می‌کند، نظامی بعضی از ابیات خسرو و شیرین را برایش می‌خواند و او را وامی‌دارد شاعر را به سبب زیبایی شعر ستایش کند. این را می‌باید اشاره‌ای دانست مبنی بر اینکه نظامی انتظار داشت شعرش چگونه خوانده شود.

بار دیگر خاطر نشان می‌کنم که دوتایی خیر در برابر شر یکی از مایه‌های اصلی آثار نظامی است و گاهی به تنهایی موضوع آفرینش اثر قرار می‌گیرد. مثلاً بخشی از هفت‌پیکر با عنوان "خیر و شر" اعتقادات فلسفی نظامی را توضیح می‌دهد.^{۳۹} او درباره برآمدن مفهوم خیر از شر مجادله می‌کند و به این منظور تحول شخصیت‌های آثارش، از

جمله خسرو و اسکندر جنگجو، را از جوانی ترسیم می‌کند. بورگل تأکید می‌کند که شخصیت‌های نظامی بر اثر کسب دانش و تجربه به نیکی گرایش می‌یابند. شاید نظامی این الگوی معرفت‌شناسانه را از دوگانه‌نگاری زردشتی گرفته باشد. شخصیت‌های مثبت او همواره در پی تکامل، آگاه به فلسفه و گاهی اوقات از آینده باخبرند.

بنابراین، پذیرش مفهوم ثنویت شاعر را به تصویرپردازی شیرین در قالب دوگانه‌ارمینیای نیک‌کردار و مسلمانی پرهیزگار سوق می‌دهد و موجب می‌شود شاعر زمانی خود را نیمی سرکه و نیمی انگبین بداند.^{۴۰} دیگر دوتایی متضاد، نو و کهنه، در توصیف نظامی از شجره‌نامه‌اش رخ می‌نماید. در اسکندرنامه درباره جست و جوی افق‌های جدید هنری می‌نویسد:

به هر مدتی گردش روزگار
ز طرز دگر خواهد آموزگار
سراهنگ پیشینه کج رو کند
نوی دگر در جهان نو کند
به بازی درآید چو بازیگری
ز پرده برون آورد پیکری
بدان پیکر از راه افسونگری
کند مدتی خلق را دلبری
چو پیری در آن پیکر آرد شکست
جوان پیکری دیگر آرد به دست^{۴۱}

نظامی به کمک این دوتایی‌ها و دوگانه‌سازی‌ها قهرمانان خود را دائم در مسیر پیشرفت نگاه می‌دارد. شخصیت‌های زن او افرادی امین، شریف و مبارز و موفق‌اند و زمانی که در اصلاح خویش می‌کوشند، به الگویی برای مردان نیز تبدیل می‌شوند.^{۴۲}

این حساسیت نظامی در نوشتن از زنان ممکن است ناشی از تجربه‌های عشقی و سه بار ازدواجش باشد. در اسکندرنامه، گاه شماری از زندگی خود و مرگ زنانش به دست می‌دهد و به تأکید می‌گوید که نوشتن داستان برایش گاهی سخت، اما همیشه لذت‌بخش است، زیرا غم از دست رفتن زنانش را از دلش می‌برد. این نکته نیز گواه دیگری بر اهمیت زنان در زندگی اوست:

مرا طالعی طرفه است از سخن
که چون نو کنم داستان کهن
در آن عید کان شکرافشان کنم
عروس شکرخند قربان کنم
چو حلواي شیرین همی ساختم
ز حلواگری خانه پرداختم

^{۳۵} Sabatino Moscati, *The Face of the Ancient Orient* (Chicago: Quadrangle Books, 1951), 111.

^{۳۶} اوستا، ترجمه جلیل دوستخواه (تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۶۲)، ۹.

^{۳۷} T. R. Sethna, *Yashts in Roman Script with Translation* (Karachi: Sethna, 1976), 56.

^{۳۸} الیاس بن یوسف نظامی گنجوی، کلیات خمسة حکیم نظامی گنجوی، ویراسته حسن وحید دستگردی (چاپ ۴؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶)، ۲۳.

^{۳۹} نظامی، کلیات حکیم نظامی، "هفت‌پیکر"، ۵۴۳ - ۵۵۴.

^{۴۰} نظامی، کلیات حکیم نظامی، "خسرو و شیرین"، ۹۰.

^{۴۱} نظامی، کلیات حکیم نظامی، "اقبال‌نامه"، ۸۲۶.

^{۴۲} نظامی در لیلی و مجنون با لحنی احساسی از مادر خویش نیز سخن می‌گوید.

چو بر گنج لیلی کشیدم حصار
دگر گوهری کردم آنجا نثار
کنون نیز چون شد عروسی به سر
به رضوان سپردم عروسی دیگر
ندانم که با داغ چندین عروس
چگونه کنم قصه روم و روس
به از نارم اندوه پیشینه پیش
بدین داستان خوش کنم وقت خویش^{۴۳}

که منظور این نیست که کتاب افتخارآفرین فردوسی ضد زن است یا شاعر در زندگی شخصی اش مردسالار بوده است. آنچنان که از این کتاب بی‌همتا برمی‌آید، همسر فردوسی در حقیقت بهترین یار و همکار او در دوران طولانی به نظم درآوردن داستان‌های شاهنامه بوده است. قهرمانان زن شاهنامه بیشتر برگرفته از قهرمانان متونی‌اند که منبع فردوسی بوده‌اند. در این آثار، تمثیل‌سازی از زنان با هدف ستایش نمادین مردان مالک آنها صورت گرفته بود. ستایش مالکیت بر زنان از

بر اساس این گاه‌شمار، نظامی هنگام نگارش داستان شیرین همسر اولش، آفاق، را از دست داد و در پایان داستان لیلی و مجنون، همسر دومش درگذشت و پس از آن، آخرین همسرش جان داد. گفتار نظامی درباره مرگ زانوش نشان می‌دهد که مرگ آنها مقارن با چرخش‌های همزمان در تکمیل یک اثر و آغاز اثری دیگر بوده است. در واقع، قطعه شعر بالا چهار جنبه اصلی زندگی نظامی را به هم پیوند می‌زند: معرفت فرهنگی او، زنان مورد علاقه او در زندگی خصوصی‌اش، شخصیت‌های زن محبوب در جهان داستانی او و مقوله سخن. شادی او از خلق شیرین تبدیل به ماتم بر مرگ زن اولش، آفاق، شد. این الگو دوبار دیگر تکرار می‌شود و او هر بار تسکین غم خویش را در هنر خود، سخن، جست‌وجو می‌کند.

خصوصیات بیشتر حماسه‌هاست. حماسه روایت ادبی بلندی درباره کردار ستایش‌انگیز قهرمانانی ملی است که با اسطوره‌ها، افسانه‌های قهرمانی، تاریخ، حکایات مذهبی و اخلاقیات آموزنده پیوند خورده است. این روایت‌های افسانه‌ای، زمانی اهمیتی اساسی می‌یابند که ملت‌ها باید برای دفاع از هویت ملی خود مبارزه کنند. شاهنامه نیز در چنین وضعیتی پدید آمد. قبل از فردوسی و در دوره بحرانی پس از سلطه اعراب بر ایران، نویسندگان و شاعرانی مانند دقیقی، مؤید بلخی، احمد بلخی، منصور رزاق و اسدی طوسی روایت‌های خود از شاهنامه‌ها یا کتاب‌هایی مشابه را نگاشتند. در آن زمان، سلسله‌های پادشاهی کوچک می‌کوشیدند نسب خود را به سلسله‌های بزرگ پیش از اسلام برسانند.^{۴۴} کارکرد اصلی این نوع ادبی تکریم گذشته و نشان دادن مدلی آرمانی از جامعه قهرمانی بود. در این نوع ادبی، زنان باید از نسب قهرمانی حفاظت کنند، نیرویی برتر از آنها حمایت می‌کند و به خواست مردان قهرمان خانواده خود تغییر می‌کنند. این عوامل شاید تفاوت درک نظامی و فردوسی از آموزه‌های زردشتی را دست‌کم در خصوص زنان توضیح دهد. بنابراین در حماسه، زنان نزدیک به قهرمانان در قالب نمونه متعالی و ممتاز زیبایی و سرسپردگی به مردان ترسیم می‌شوند.^{۴۵}

فردوسی با شاهکار پنجاه‌هزار بیتی حماسی و بی‌نظیرش، شاهنامه، مشهور است. این کتاب بازنمای ادبی ایران کهن و برخی سلسله‌های پادشاهی آن است. شاهنامه فردوسی مصالحی از دوره‌های تاریخی، قهرمانی و اسطوره‌های تاریخ ایران فراهم می‌آورد که ترکیبی از حماسه و داستان‌های عشقی است. زبان کتاب روشن و آسان‌فهم است و تقریباً همه واژگان آن فارسی‌اند. زنان تقریباً یک‌پنجم شخصیت‌های شاهنامه را تشکیل می‌دهند و در نقش‌های معشوقه، همسر، کنیز و حتی جنگجویی شجاع ظاهر می‌شوند.^{۴۶} این شخصیت‌ها در بیان فردوسی با خصایلی همچون زیبایی، عشوه‌گری و مهربانی ترسیم و با خورشید، ستارگان، باغ‌ها، گل‌ها، درختان و اصنام مقایسه می‌شوند.

بنا به شواهد، نوع ادبی شاهنامه این طرز شخصیت‌پردازی زنان را القا می‌کند. میثمی تأکید می‌کند که فردوسی به "صداقت و امانت در بازآفرینی خود" اذعان دارد و

با این حال، زنان هیچگاه اهمیت قهرمانان مرد را ندارند و همیشه در حاشیه‌اند. به علاوه، بعضی شخصیت‌ها مانند سودابه، بندوی، و ملیحه خبیث، بدذات، کم‌طاقت یا در بهترین حالت ریاکارند.^{۴۷} شخصیت‌های زن مثبتی مانند سیندخت، رودابه، تهمینه، فرنگیس، جریره، مینژه، گردآفرید، کنایون، گردیه، شیرین و روشک نیز گاه اغواگر و خطاکارند یا فقط بدین سبب خوب می‌نمایند که مانند مردان عمل می‌کنند. روشن است

^{۴۳} نظامی، کلیات، ۱۱۹۶.

^{۴۴} دبیرسیاقی ۳۲ زن برشمرده است که نام آنها در شاهنامه آمده است و به آنها بیش از ۳۵ زن دیگر اضافه می‌کند که در داستان‌های شاهنامه بی‌نام حضور دارند. بنگرید به محمد دبیرسیاقی، "چهره زن در شاهنامه"، در کتاب پاز، ۲۲-۷۸.

^{۴۵} این امر به معنای آن نیست که فردوسی هیچ‌گاه تصویری منفی از مردان ارائه نکرده است.

^{۴۶} شاهرخ مسکوب، ملیت و زبان (تهران: انتشارات کاروان، ۱۳۳۸)، ۲۳. ^{۴۷} برای اطلاع بیشتر درباره نوع ادبی حماسه بنگرید به

C. M. Bowra, *Heroic Poetry* (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1961).

صحنه‌های عاشقانه شاهنامه وفاداری او را به منابع خود نشان می‌دهند.^{۴۸} به هر حال، برداشت فردوسی از منابع خویش به اندازه نظامی بی‌مهابا نیست. در شاهنامه، اسنادات اهانت‌آمیز به زنان کم نیست، اگرچه بسیاری از آنها را شخصیت‌های غیر اصلی یا منفی مانند شاه یمن، شاه هاموران و افراسیاب بر زبان می‌رانند. این اسنادات منفی و مردسالار به هیچ‌وجه پایه قضاوت درباره نظرات شخصی شاعر نیستند. فردوسی به این مردان اجازه ابراز نظر می‌دهد تا به اصول حماسه پای‌بند باشد و از منابع تاریخی در اختیار خویش شاهکاری خلق کند.^{۴۹} از سوی دیگر، این اشارات و بیانات در آثار نظامی نادر است.

می‌شود از جنبه دیگری این مقایسه را ادامه داد. در داستان‌های فردوسی، برخلاف داستان‌های نظامی، ابتدا زنان به عشق مردان گرفتار می‌شوند، شاید علت آن باشد که مرد قهرمان باید تا جایی که ممکن است پرهیزگار باقی بماند. هر یک از این داستان‌های عشقی مقدمه‌ای است بر حماسه‌ای که در آن از تولد، زندگی، نبردها و پیروزی‌ها یا مرگ قهرمان سخن می‌رود. مثلاً داستان عشقی "رودابه و زال" مقدمه تولد رستم است و البته از لحاظ اهمیت کارکردی و تاریخی آن، تولد رستم با تجربه عشقی رودابه مقایسه‌شدنی نیست. مانند بسیاری از زنان دیگر در شاهنامه، رودابه فقط شخصیتی حاشیه‌ای است. اظهار عشق تهمینه به رستم مقدمه تولد سهراب و دیگر رویداد مهم این حماسه است. عشق فقط مانند عامل تسریع‌کننده تراژدی عمل می‌کند و زنان نقش چندانی در انکشاف چنین داستان عاشقانه‌ای بازی نمی‌کنند. افزون بر این، نقش وابسته زنان فقط در جنبه‌های موضوعی و ساختاری آشکار نمی‌شود و در ابیاتی صریحاً به نقش وابسته زنان اشاره شده است:

زنان را بود بس همین یک هنر
نشینند و زایند شیران نر

اگر چه این شعر باعث تردید در بزرگی و بزرگواری فردوسی نمی‌شود، یکی از کارکردهای حماسه را نشان می‌دهد. تهمینه که با زایش قهرمانی به انکشاف تراژدی کمک می‌کند، نمونه‌ای از این شخصیت‌هاست. رستم شبی را در دربار سمندگان می‌گذراند. در آنجا، تهمینه که بر اساس شنیده‌ها عاشق رستم شده است، می‌کوشد با اظهار علاقه به داشتن فرزندی از رستم با او همبستر شود:

و دیگر که از تو مگر کردگار
نشاند یکی کودکم در کنار^{۵۰}

رستم شگفت‌زده از زیبایی تهمینه شبی را با او می‌گذراند. تهمینه باردار می‌شود و سهراب را به دنیا می‌آورد. سهراب بدل به مردی قوی و شجاع می‌شود و در نبردی طولانی و تراژیک به اشتباه به دست پدرش کشته می‌شود. بر اساس منطق داستان، اصرار تهمینه فقط به روند تراژدی کمک می‌کند و بر اساس رویدادهای غم‌انگیز بعدی، انگار تلاش تهمینه به آغاز ارتباط جنسی در آغاز داستان نامعقول و غیر منطقی بوده است. از این گذشته، با زاده شدن کودک، تهمینه کاملاً از داستان ناپدید می‌شود. شاید اغراق نباشد که بگوییم تهمینه به این علت شخصیتی مثبت است که در میان دو قهرمان اصلی قرار گرفته است و به گفته شیرین در داستان فردوسی عمل کرده است که: "زن خوب پسر می‌زاید."^{۵۱}

به یاد داشته باشیم که برخلاف تصویرپردازی نظامی از شیرین، شیرین فردوسی گناهکار و ضعیف‌النفس است. در شاهنامه، شیرین سر راه خسرو قرار می‌گیرد تا عشق قدیمی را به او یادآور شود و از او سوء استفاده کند. خسرو هم شخصیتی ضعیف، لاقید و مسئول مرگ مردم بی‌گناه تصویر می‌شود. شیرین، که اکنون معشوقه خسرو است، از روی حسادت مریم، دختر شاه، را

by Jerome W. Clinton (Seattle: University of Washington Press, 1996); Firdowsi, *In the Dragon's Claws: The Story of Rostam and Esfandiyar*, translated by Jerome W. Clinton (Washington, DC: Mage Books, 2000)

و برای اطلاع بیشتر بنگرید به

E. G. Browne, *A Literary History of Persia*; J. Rypka et al., *History of Iranian Literature*; Dick Davis, *Epic and Sedition: The Case of Ferdowsi's Shahnameh* (Fayetteville: University of Arkansas Press, 1992); Olga M. Davidson, *Poet and Hero in the Persian Book of Kings* (Ithaca: Cornell University Press, 1994).

^{۴۸} ابوالقاسم فردوسی، "رستم و سهراب"، شاهنامه، ویراسته محمدعلی فروغی (تهران: انتشارات جاویدان، بی‌تا)، ۸۳-۸۹.

^{۴۹} بنگرید به محمدعلی اسلامی ندوشن، "مردان و زنان شاهنامه"، در ناصر حریری، فردوسی، زن، و تراژدی (بابل: کتابسرای بابل، ۱۳۶۵).

^{۴۸} Meisami, "Fitneh oz Azadeh?," 44.

اغلب بخش‌های شاهنامه بر پایه شاهنامه منثوری است که خود بر پایه ترجمه‌ای از تاریخ شاهان ایران به زبان پارسی میانه، ختای نامک، نگاشته شده بود. قبل از فردوسی، دقیقی اشعاری بر پایه این تاریخ سروده بود که به علت مرگ زودرس او متن کار پس از نگارش هزار بیت ناتمام ماند.

^{۴۹} برخی از ترجمه‌های انگلیسی بخش‌هایی از اثر فردوسی عبارت‌اند از Firdowsi, *The Epic of the Kings: Shah-nama, the National Epic of Persia*, translated by Reuben Levy (London: Routledge & K. Paul, 1967); Firdowsi, *The Legend of Seyavash*, translated with an introduction and notes by Dick Davis (London; New York: Penguin, 1992); Firdowsi, *The Tragedy of Sohrab and Rostam: From the Persian National Epic, The Shahname of Abol-qasem Ferdowsi*, translated

مسموم می‌کند. شیرویه، پسر مریم، اکنون دلیل موجهی برای نکوهش شیرین قاتل دارد:

همه جادویی دانی و بدخویی
به ایران گنجه‌کارتر کس تویی

شیرین از خود دفاع و هر نوع اتهامی، از جمله مسموم کردن مریم، را رد می‌کند. او با دلبری و لوندی می‌کوشد شیرویه را، که پس از مرگ خسرو پادشاه شده است، اغوا کند.

در داستانی دیگر با شخصیتی آشنا برخورد می‌کنیم. آزاده، یکی از کنیزان بهرام شاه، چنگ نواز زیبایی است که با بهرام در یکی از شکارهایش همراه می‌شود. بهرام شکارچی ماهری است و به خواست او دو آهو شکار می‌کند. اما آزاده، به جای تحسین مهارت شاه، او را به سبب لاغر بودن شکارها به باد سرزنش می‌گیرد. بهرام آزاده را زیر پای شترانش می‌اندازد و وحشیانه می‌کشد. شیوه پرداخت داستان به گونه‌ای است که به نظر می‌رسد شاه محق است، چون آزاده قدرت او را به پرسش گرفته است. در پایان، شاه به این نتیجه می‌رسد که دیگر هرگز نباید کنیزان را همراه خود به شکار ببرد. جولی میثمی به درستی نشان می‌دهد فردوسی این داستان را برای این آورده است که ارزش‌های قهرمانی و حماسی، مانند شجاعت و مهارت در شکار را به اختصار باز گو کند. به همین علت، داستان آزاده نیز کوتاه است.⁵² نظامی اما از منظری متفاوت با فردوسی به این زن می‌نگرد. به بیان میثمی، داستان فتنه برای نظامی "تمثیلی از چرخه کیهانی و نماد نیروهای دانایی، عدالت و عشق است که نظم و هماهنگی آن را حفظ می‌کنند."⁵³

در میان این چهره‌ها، سودابه از همه شیطان‌صفت‌تر است. او تجسم همه "زنان اغواگر" و نماد فریبکاری زنان در آثار کلاسیک فارسی است. او دختر شاه هاماوران و پدرش به دنبال جدایی از ایران است. کیکاووس، شاه ایران، به منطقه پرهج و مرج هاماوران حمله می‌کند و آن را به تصرف درمی‌آورد و برای تضمین صلح بین دو کشور با سودابه ازدواج می‌کند. شاه هاماوران، زخم‌خورده از شکست، برای به اسارت درآوردن کیکاووس توطئه می‌کند. سودابه به شوهرش وفادار است و تا زمانی که رستم آنها را نجات می‌دهد با او در زندان می‌ماند. چند سال بعد، سودابه گرفتار عشق پسر خوانده خود، سیاوش خوش‌سیما، زیرک و محبوب می‌شود. سیاوش فرزند شاه از زن دیگری است. سودابه با اغواگری و تهدید می‌کوشد سیاوش را فریب دهد و با وی همبستر شود، اما موفق نمی‌شود. سودابه در ادامه اعمال شیطانی‌اش تلاش می‌کند یکی از دختران

خود را به عقد سیاوش درآورد، به این امید که در آینده فرصت‌های بیشتری برای ارتباط با او پیش آید. سیاوش اما تسلیم نمی‌شود. در نهایت، سودابه با ناامیدی سیاوش را در جایی تنها به دام می‌اندازد. سیاوش مقاومت می‌کند و می‌کوشد خود را رها سازد. سودابه با پاره کردن لباس و مجروح ساختن خود صحنه‌سازی می‌کند و در حالی که اصلاً حامله نبود، به سیاوش تهمت می‌زند که با قصد تجاوز موجب مرگ جنین در شکمش شده است:

سرش تنگ بگرفت و یک پوشه چاک
بداد و نبود آگه از شرم و باک

سیاوش همه اینها را انکار می‌کند. کیکاووس برای کشف حقیقت آتش بزرگی فراهم می‌کند و از سیاوش می‌خواهد از آن بگذرد. شاه اعتقاد دارد که اگر حق با سیاوش باشد، به سلامت از آتش خواهد گذشت. سیاوش با موفقیت امتحان را از سر می‌گذراند و برای آنکه از آنجا دور شود، داوطلب جنگ با ترک‌ها می‌شود و در آنجا به قتل می‌رسد. مکر سودابه نقطه مقابل درستکاری و متانت سیاوش است. رستم، ابرقهرمان همه این داستان‌ها، داغیده از مرگ سیاوش، هیچ‌گاه سودابه را نمی‌بخشد و سرانجام او را می‌کشد.

متن اجازه قرائتی متفاوت از شخصیت سودابه نمی‌دهد. او تجسم نهایت اغواگری است؛ کسی که به پدرش، همسرش، کشورش و عشقش خیانت می‌کند. هنوز هم سیاوش در روستاهای دورافتاده و کوچک ایران نماد مطلق شهادت در راه حقیقت و راستی است. رستم، نماد پرصلابت آگاهی ملی و کسی که سیاوش را پسر خود می‌داند، سودابه را به ضرب شمشیر به دو نیم می‌کند و کیکاووس بی‌اعتنا به این صحنه‌ها می‌نگرد.

درکل، فردوسی برخلاف نظامی نیازی به ترسیم تمایلات واقعی زنان و موضوعات مرتبط به آنان نمی‌بیند. شاعر حماسه‌سرا در شاهکارش بیشتر دل‌مشغول احیای زبان فارسی و اقتضائات نگارش حماسه‌ای ملی است. فردوسی احتمالاً تا حدی نیز فاقد آن نوع تجربه شخصی بوده است که نظامی را قادر ساخت با هوشمندی و همدلی با موضوع جنسیت مواجه شود. همسر فردوسی ظاهراً دانش‌آموخته و با نواختن آلات موسیقی آشنا بوده است. فردوسی او را در آغاز داستان "بیژن و منیژه" به زیبایی توصیف می‌کند

⁵²Meisami, "Fitneh oe Azadeh?," 46.

⁵³Meisami, "Fitneh oe Azadeh?," 63.

⁵⁴فردوسی، شاهنامه، ۱۹۵.

و می‌گوید که اشعارش را آنگاه می‌سروده است که همسرش منابع پهلوی را برایش می‌خوانده است.^{۵۴} با همه اینها، به نظر نمی‌رسد نقش او در زندگی فردوسی به اهمیت نقش آفاق در زندگی نظامی بوده باشد. جز این، اطلاع چندانی از زندگی فردوسی و رابطه‌اش با همسرش در دست نیست.^{۵۵}

جامی، شاعر سال‌های آخر دوره تیموری را آخرین شاعر دوره کلاسیک می‌شناسند. او قطب درویش فرقه نقشبندیه بود و حیات خویش را وقف زهد و تقوا و مطالعه به زبان‌های عربی و فارسی کرد و به منتقد، نویسنده و تذکره‌نویسی پرکار تبدیل شد. آثارش عبارت‌اند از بهارستان، تذکره نویسی پرکار تبدیل شد. آثارش لویح، مجموعه مقالاتی درباره اصول عرفان؛ اشعاع اللمعات، شرحی بر کتاب لمعات فخرالدین عراقی (۶۱۰-۶۱۸ق/۱۲۱۴-۱۲۸۹)؛ اثری درباره نای‌نامه جلال‌الدین مولوی (۶۰۴-۶۷۲ق/۱۲۰۷-۱۲۷۳)؛ نفحات‌الانس؛ زندگی‌نامه ۶۱۴ قطب صوفیه و ترجمه‌ای از طبقات‌الصوفیه، نوشته محمدبن حسین سلمی (۳۲۵-۱۲ق/۹۳۷-۱۰۲۲). مثنوی هفت‌اورنگ او شامل چندین شعر عاشقانه تاریخی است. اما این شاعر پرکار و ملقب به 'خاتم‌الشعراء' اگر چه خلاقیت‌هایی در شخصیت‌پردازی چهره‌هایی مانند یوسف و سلامان نشان می‌دهد و آنها را با مهارت تمام مجسم می‌کند، اما شاعری مقلد بوده است. او در ابتدای کار هم در شکل و هم در مضمون مقلد نظامی بود، تا جایی که کل داستان لیلی و مجنون را اقتباس کرد. در آثار جامی شخصیت‌های زن نیز حضور دارند. کلا آثار کلاسیک اولیه بر فعالیت‌های ادبی قرن هشتم و نهم قمری/ چهاردهم و پانزدهم میلادی تأثیر گذاشتند و از شاعرانی مانند سعدی (۶۰۶-۶۹۱ق/۱۲۱۰-۱۲۹۲) و نظامی به شکل گسترده‌ای تقلید شد.^{۵۶} با همه اینها، علایق اصلی جامی فقه اسلامی، حدیث، اخلاق، و مهم‌تر از همه تصوف بود. تمایزات اصلی جامی، نظامی و فردوسی بازتاب دوره‌های زمانی گوناگون و مکان‌های متفاوت زیست این شاعران است. جامی در زمان و مکانی می‌زیست که به سادگی از مرحمت و سخاوت حاکمان

سه سلسله آل کرت، تیموریان و گورکانیان برخوردار بود که هر سه حامی شاعران بودند. با این حال، شاخص اصلی این دوران بیشتر بی‌نظمی بود.

آشوب‌هایی که به تجاوزها و تهاجم‌های دوره مغول باز می‌گشت، نهایتاً به شکل اغتشاش و بی‌نظمی در دوران پس از مرگ شاه‌رخ‌شاه گسترش یافت و به نزول جدی مدنیت و انحطاط تفکر انجامید. در آغاز این دوره، عده کمی از محققان، شاعران و نویسندگان دوره واسط میان ایلخانان مغول و تیموریان هنوز زنده بودند و در تولید علم و ادبیات شرکت می‌کردند. بعد از این افراد و با به‌صحنه آمدن کسانی که در دربار سلطان حسین بایقرا در هرات جمع شده بودند و بیشتر به آموزش اخلاقی رغبت نشان می‌دادند تا کار هنری اصیل، صدایی از مردان بلندآوازه در علم و هنر تا آخر قرن نهم هجری/ پانزدهم میلادی نمی‌شنویم.^{۵۷}

با این همه، "با آمدن تیمور، هرات آغاز دوران جدیدی را تجربه کرد. دورانی از شکوه که شاهد دست یافتن شهر به اوجی از دستاوردهای فرهنگی بود که دوران شهرنشینی بندرت موقعیت‌هایی هم سنگ آن داشته است."^{۵۸} و در دوران حکمروایی حسین، هرات به اوج فرهنگی خود دست یافت. در این دوران، "هرات سرآمدترین شهر آسیا، مرکز فرهنگ فارسی و ترکی و پایتخت ایالتی پررونق و ثروتمند بود."^{۵۹} همه این عوامل به شکل‌گیری گفتارهای ادبی شاعران کمک کرد. جامی در دوره‌ای زندگی می‌کرد که گفتمان صوفیه گفتمان ایدئولوژیک اصلی بود و هدف هنر به بیان همه جنبه‌های زمینی زندگی در قالب اصطلاحات اعتقادی صوفیه تقلیل یافته بود. از شاعران، به‌ویژه، انتظار می‌رفت به آثار ادبی پیشین در قالب این اندیشه جان تازه‌ای ببخشند. خلاقیت جامی در بازتفسیر، بازتعریف و بازنویسی داستان‌های عاشقانه نظامی و سایر داستان‌ها در این زمینه معنادار می‌شود.^{۶۰} این نوع ادبی جدید بر شخصیت‌پردازی او از زنان نیز تأثیر گذاشت.

⁵⁴Timurid and Safavid Periods (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 913.

⁵⁸Shannon Caroline Stack, *Herat: A Political and Social study* (Ph.D. Dissertation, University of California, 1975), 241.

⁵⁹Terry Allen, *Timurid Heart* (Wiesbaden: LRV, 1983), 15.

⁶⁰او در بعضی از دیگر آثارش، به‌ویژه آنها که مستقیماً به صوفیه مربوط‌اند، از عطار تقلید می‌کند.

⁵⁵نظامی عروضی، نویسنده قرن ششم قمری/دوازدهم میلادی، تصریح می‌کند که فردوسی مالکی با درآمد نظرگیر و پشتیبان یگانه دخترش بود. روشن است که او حامی جنبش مسلط نویسندگان برای احیای جامعه ایرانی به کمک شعر و حماسه بود و در نگارش اشعار حماسی به روایات در منابع خویش وفادار ماند و از عرف حاکم بر حماسه تخطی نکرد.
⁵⁶پروین شکیبیا، شعر فارسی از آغاز تا امروز (تهران: انتشارات هیرمند، ۱۳۷۱)؛ پروین شکیبیا، نگاهی گذرا بر ویژگی‌ها و دگرگونی‌های شعر فارسی (پیدمونت، کانادا: شرکت کتاب جهان و ایران زمین، ۱۳۶۶).

⁵⁷Peter Jackson (ed.), *The Cambridge History of Iran: The*

آثار جامی مشحون از تعمیم صفات و ویژگی‌های منفی به زنان است. خیانت، فریبکاری، ننگ و بی‌ابرویی از مهم‌ترین این صفات‌اند. نمونه‌ای از طرز تلقی جامی را در سلامان و ابدال می‌بینیم. پادشاه یونانی قدرتمند و موفق آرزو داشت بدون تماس با زنان پسری داشته باشد، زیرا او و وزیرش اعتقاد داشتند همه زنان از نظر جنسی حریص و به همین سبب پست‌اند. سرانجام، وزیر زیرک راه حلی پیدا کرد:

نطفه را بی‌شهوته از صلبش گشاد
در محلی جز رحم آرام داد^{۲۱}

شاه وظیفه نگهداری از کودک را به دایه‌ای با نام ابدال محول می‌کند که ظاهراً قوی و مطمئن است. کودک، که نامش سلامان است، تبدیل به جوانی جذاب و خوش‌قیافه می‌شود که زیبایی‌اش پهلو به زیبایی یوسف می‌زند. سلامان و ابدال عاشق یکدیگر می‌شوند و کوشش شاه برای جدا کردن آنها و متقاعد کردن پسرش به دوری از زنان شکست می‌خورد. سلامان و ابدال با همه موانع می‌جنگند تا عشق خود را حفظ کنند. اما نیروی اخلاق و انگیزه تداوم پادشاهی آنقدر قدرتمند است که عشق را شکست می‌دهد. در پایان، ابدال می‌میرد و سلامان 'راه درست' پدر را در پیش می‌گیرد. از همان ابتدا به نظر می‌رسد جامی بر شک شاه نسبت به ابدال چونان زنی اغواگر و فریبکار صحنه می‌گذارد و حتی در توصیف گرفتار شدن سلامان به عشق ابدال، با زبانی بلیغ به تخطئه زن می‌پردازد:

چون سلامان با همه حلم و وقار
کرد در وی عشوه ابدال کار
در دل از مژگان او خارش خلیل
وز کمند زلف او مارش گزید
زابروانش طاق و گشت طاق
وز لبش شد تلخ شهدهش در مذاق
نرگس جادوی او خوابش ببرد
حلقة گیسوی او تابش ببرد
اشک او از عارضش گل‌رنگ شد
عیشش از یاد دهانش تنگ شد
دید بر رخسار او خال سیاه
گشت از آن خال سیاه، حالش تباہ
دید جعد بی‌قرارش بر عذار
زارزوی وصل او شد بیقرار
شوقش از پرده برون آورد لیک
در درون اندیشه‌ای می‌کرد نیک
که مبادا گر چشم طعم وصال
طعم آن بر جان من گردد وبال

آن نماند با من و عمر دراز
مانم از جاه و جلال خویش باز
دولتی کان مرد را جاوید نیست
بخردان را قبله امید نیست^{۲۲}

در اینجا، جامی بی‌آنکه لزومی داشته باشد، با زبانی به اصطلاح عقل‌پسند رنج و عشق را همزاد یکدیگر می‌نماید و در نشان‌دادن پیوند آن دو مبالغه می‌کند. آشکار نیست که آیا شاعر زیاده تحت تأثیر بلاغت خویش است یا به دنبال بیان رنجی واقعی است که قهرمان مرد خود را گرفتار درد عشق می‌کند. مژگان ابدال در قلب سلامان نفوذ می‌کند، کمند گیسوانش او را به بند می‌کشد، ابروانش او را به زانو درمی‌آورند و غسل در کام سلامان در مقابل شیرینی لب‌های ابدال تلخ جلوه می‌کند. 'نتیجه مهلک' ناشی از 'طعم یکی شدن' با او در گفتمان جامی غریب نیست، زیرا در این گفتمان زنان مایه رنج و الم‌اند. با بررسی گسترده‌تری این نتیجه حاصل می‌شود که این نظر یکی از عناصر سازنده عشق و رابطه جنسی در گفتمان مذهبی آن زمان بوده است.

سرانجام داستان نیز بدین گونه است که پس از دورانی پر مشقت آنها تصمیم می‌گیرند از آتشی بزرگ، که سلامان تدارک دیده است، بگذرند. شاه که مخفیانه آنها را می‌نگرد، سلامان را نجات می‌دهد و می‌گذارد ابدال بسوزد و سلامان با حیلۀ دیگر وزیر خاطره ابدال را فراموش می‌کند. در بخشی از کتاب با عنوان "در مزاحمت زنان که محل شهوت‌اند موقوف علیه ولادت فرزند ایشان‌اند"، جامی نقایص زنان را فهرست می‌کند:

زن چه باشد ناقصی در عقل ودین
هیچ ناقص نیست در عالم چنین
دور دان از سیرت اهل کمال
ناقصان را سخره بودن ماه و سال
پیش کامل کو به دانش سرور است
سخره ناقص ز ناقص کمتر است
بر سر خوان عطای ذوالمنن
نیست کافر نعمتی بدتر ز زن
گر دهی صد سال زن را سیم و زر
پای تا سرگیری او را در گهر
جامه از دیبای ششتر دوزی‌اش
خانه از زرین لگن افروزی‌اش

^{۲۱}عبدالرحمن جامی، سلامان و ابدال، ویراسته م. مدرس گیلانی (تهران: سعدی، ۱۳۳۷)، ۳۳۱؛ و سلامان و ابدال، ویرایش و مقدمه از محمد روشن (تهران: اساطیر، ۱۳۷۳)، ۱۱۸.
^{۲۲}جامی، مثنوی هفت‌اورنگ، ۳۴۱.

لعل در آویزه گوشش کنی
 شرب زرکش ستر شب پوشش کنی
 هم به وقت چاشت هم هنگام شام
 خوانش آرایی به گوناگون طعام
 چون شود تشنه ز جام گوهری
 آبش از سرچشمه کوثر دهی
 میوه چون خواهد ز تو همچون شهان
 نار یزد آری و سیب اصفهان
 چون فتد از داوری در تاب و پیچ
 جمله اینها پیش او هیچ است هیچ
 گویدت ای جانگداز عمرگاه
 هیچ چیز از تو ندیدم هیچگاه
 گر چه باشد چهره اش لوح صفا
 خالی است آن لوح از حرف وفا
 در جهان از زن وفاداری که دید؟
 غیر مکاری و غداری که دید؟
 سالها دست اندر آغوشت کند
 چون بتابی رو فراموش کند
 گر تو پیری یار دیگر بایدش
 همدمی از تو قوی تر بایدش
 چون جوانی آید او را در نظر
 جای تو خواهد که او بندد کمر^{۳۳}

داستان سلمان و اِسال ریشه‌ای یونانی دارد و گویا ترجمه عربی ابن اسحاق از یونانی در دسترس جامی بوده است. او روایت‌های دیگری از داستان را در آثار ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق/ ۹۸۰-۱۰۳۷)، فخرالدین رازی (۵۴۳-۶۰۶ ق/ ۱۱۴۹-۱۲۱۰) و نصیرالدین طوسی (۵۹۸-۶۷۲ ق/ ۱۲۰۲-۱۲۷۴) نیز در اختیار داشته است.^{۳۴} اما این متن حاصل بسط و گسترش جامی است. به علاوه، متن با تأکید بر تهدید اغواگری زنانه کاملاً با گفتمان عمومی مقبول او و صوفیه هم‌خوان است.

چنان که جامی در پایان اشاره می‌کند، این داستان تمثیلی از اعتقادات صوفیه است. به بیان بورگل، «این واقعیت که روح رمزی غزل در حکایت عاشقانه جا گرفته است، با این حماسه و حماسه‌های دیگر مانند حال‌نامه نوشته

عارفی و شاه و گدا نوشته هلالی تأیید می‌شود.^{۳۵} در سلمان و اِسال، و نیز در یوسف و زلیخا، دریافت شخصی و جهت‌گیری ایده‌تولوژیک شاعر در خصوص زنان بر مقتضیات نگارش عاشقانه سایه می‌افکند. شخصیت‌پردازی زنان از موضع ضد زن مانع قرائت این آثار به منزله آثاری در نوعی ادبی عاشقانه‌نویسی می‌شود که تا حدودی داستان‌های مشابه نظامی در آن جای می‌گیرند. نظرات ایده‌تولوژیک شاعر محور داستان و قرائت صوفیانه در آن غالب است. اینکه سلمان از زنی زاده نشده است بازتاب نیاز به تولد پرهیزگارتین جانشین ممکن برای شاه است. در نتیجه‌گیری داستان، آتش سلمان را نمی‌سوزاند و او فقط آنقدر در آتش میماند که پاک و منزّه شود. هادلند دیویس معتقد است: «سلمان رفته‌رفته عشق زمینی کهن خود را به بُندگی اِسال و امری مطلقاً حسی تعبیر کرد، در حالی که در بینش جدیدش، این عشق به ابدیت تعلق داشت. این شعر زیبای کوتاه و تا حد امکان مجمل از دو عشق سخن می‌گوید، اولی وابستگی می‌آورد، مقید می‌کند و زوال‌پذیر است و دومی ابدی است.^{۳۶} بسیاری از منتقدان به درستی داستان را بر مبنای نمادسازی صوفیانه از خرد، حقیقت اخلاقی و خویشتن‌داری تفسیر کرده‌اند، اما هیچ قرائتی این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که شعر شامل اعتقادات اصلی شاعر مبنی بر ناقص، ناسپاس، بی‌وفا، مکار و خائن بودن زنان است. جامی در داستان‌هایش به کرات از این اعتقاد قلبی خود دفاع می‌کند که زنان در ذات خود ناقص‌الایمان، ضعیف و مکارند. این رویکرد فراگیر همه اشعار اوست. در سلمان و اِسال، اِسال نماینده تمایل جنسی پرشور و عشق نفسانی و حیوانی، شاه نماینده عقل و سلمان نماینده روح فناپذیر است.

قبل از بررسی دیگر آثار جامی باید به دو نکته اشاره کرد. نخست، جامی یگانه شاعر دوره کلاسیک نیست که نگرشی منفی نسبت به زنان دارد. استفاده تمثیلی از زنان برای نشان‌دادن بی‌وفایی و تزلزل مختص ادبیات قرون وسطای ایران هم نیست، بلکه در بسیاری از دیگر نقاط جهان نیز رایج بوده است. دوم، درک جامی از اسلام و صوفیه لزوماً نشان‌دهنده نگرش رسمی این گفتمان‌ها نیست.^{۳۷} محققان مسلمانی مانند ابن هشام، ابن هاجر، ابن سعد و

^{۳۳} جامی، مثنوی هفت‌اورنگ، ۳۳۰.

^{۳۴} جامی، مثنوی هفت‌اورنگ، ۲۸.

^{۳۵} Burgl, "The Romance," 175-177.

^{۳۶} Hadland F. Davis, *Wisdom of the East: The Persian Mystics, Jami* (London: John Murry, 1980), 23.

^{۳۷} برای اطلاع بیشتر از جایگاه زنان در اسلام بنگرید به Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text From a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999); Anwar Hekmat, *Women and the*

Koran: The Status of Women in Islam (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1997); Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (London; New York: zed Books, 1999); Fatima Mernisi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Trans. Mary Jo Lakeland (Oxford: Basil Blackwell, 1991); M. E. Combs-Schilling, *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice* (New York: Columbia University Press, 1989).

الطبری تصویری اساساً متفاوت از زنان ارائه کردند.^{۶۸} تحقیر عشق زن و مرد و تکریم آن میان دو مرد در داستان‌های فریدالدین عطار از جمله در محمود و ایاز کاملاً پرورانده شده است. این امر نزد جامی به عدم اعتماد به زنان و عدم علاقه تبدیل می‌شود. جامی تلویحاً می‌گوید که عشق به پسر (یا مرد جوان) ممکن است عارفانه و تجلی عشق به خدا باشد. در قطعه‌ای تحت عنوان "قصه آن دل‌بند جوان و پیر عاشق پیشه" جامی مرد جوانی را توصیف می‌کند که پیرمردی به عشق او گرفتار شده است.^{۶۹} غلامحسین یوسفی نیز این قطعه را تحلیل کرده است.^{۷۰} مرد جوان عاشق‌کش با زیبایی و اغواگری بسیار بر لب بامی نشست است. پیرمردی با موی خاکستری به او نزدیک می‌شود و اظهار عشق می‌کند. جوان به سمت دیگر اشاره می‌کند و از پیرمرد می‌خواهد در آنجا برادرش را که صد مرتبه زیباتر از اوست ببیند. پیرمرد بلافاصله برمی‌گردد، اما کسی را نمی‌بیند. مرد جوان مهلتش نمی‌دهد و او را از لبه بام به پایین پرت می‌کند. پسر دلیل خاصی برای این عمل دارد: "اگر او عاشق من بود، سر نمی‌گرداند تا دیگری را ببیند." شاعر از این پس به صیغه اول شخص روایت می‌کند و سوگند می‌خورد که چشمان خود را بر کسانی که دوستش نیستند، ببندد و گرنه باید شب و روز خون بگیرد. به بیان دیگر، با نارقیقان از وصل متمنع نمی‌شود و غم جدایی روانش را آزرده می‌سازد.

جامی در سبحة‌الابرار داستان مشابهی دارد. در این کتاب که مجموعه اشعاری درباره اخلاق و مقولات اسلامی است، داستانی با نام "قبله عشق" آمده است که هیچ اشاره مستقیمی به جنسیت زیباروی قصه ندارد. جامی معشوق داستان را "چهارده‌ساله ماهی" خطاب می‌کند؛ استعاره‌های که بیشتر برای معشوقه زن جوان به کار می‌رود. با این همه، فوراً صفت مردانه‌ای مثل "نوجوان" به کار می‌برد که کوچک‌ترین شکی باقی نمی‌گذارد صحبت درباره ماه مرد است. در واقع، جامی برای انتقال پیام عرفانی خود، تمرکز بر تکریم معشوق، از چهره زنانه استفاده نمی‌کند.

این داستان‌ها و داستان‌های مشابه دیگر سؤالی پیش می‌آورند: چرا فقط وقتی معشوقه‌ها زن‌اند، غیراخلاقی ترسیم می‌شوند؟ می‌دانیم عامل مسلط این تصویرپردازی‌ها عشق هم‌جنس‌گرایانه، به مفهوم مدرن آن، نیست و بنا به همه این ملاحظات، بحث جنسیت در این دوره بسیار طولانی است. عبدالوهاب بوحدیه می‌نویسد: "نگرش اسلامی به جفت، هماهنگی نهاده‌شده در دو جنس و خصلت تکمیل‌کنندگی

عمیق جنس زن و جنس مرد را مسلم فرض می‌کرد. این تکمیل‌کنندگی، هماهنگی، خلاق و مولد است."^{۷۱} در عین حال، آنچه رایت و راسون درباره تجلیات میل به هم‌جنس در ادبیات عرب می‌گویند، ممکن است گاه درباره ادبیات کلاسیک فارسی نیز صدق کند. آنها می‌نویسند که خواندن متون هم‌جنس‌گرایانه تحریک‌آمیز "متضمن درک پیچیدگی هیجو و طنزی است که از خلال آن هنرمندان و نویسندگان به شکلی استعاری موقعیت اخلاقی و اجتماعی خود را در برابر سیاست مسلط اسلامی تقویت می‌کنند."^{۷۲} این پژوهشگران تحریک هم‌جنس‌گرایانه را بازتابی از آرمان‌های ضد حکومت و متعالی می‌دانند و اعتقاد دارند که "پیچیدگی کنایه‌ها، عقاید و واکنش‌ها را نشان می‌دهد."^{۷۳} برای جامی صوفی، عشق به خدا بزرگترین عشق ممکن در جهان است. عشق شهوانی فقط هنگامی ارزش دارد که بر عشق بزرگ‌تر الهی دلالت داشته باشد. زیبایی پسرانه دال بر "نور خدا" است. همان‌گونه که فقط یک قبله وجود دارد، فقط یک عشق واقعی وجود دارد و اگر شخص واقعاً به یک خدا اعتقاد دارد، به طرف مکه نماز می‌گذارد. بنابراین، معشوق نمادین ممکن است هر کسی باشد، اما جامی مردان جوان را ترجیح می‌دهد.

این استدلال نیز دور از ذهن نیست که هم‌جنس‌گرایی برای نشان دادن نقدی بر برخی انحرافات صوفیه به کار می‌آمده است. پال اسپراکمن در تحلیل بعضی از اشعار تحریک‌آمیز هم‌جنس‌گرایانه می‌نویسد: "مانند دریافت سنایی از تحریک هم‌جنس‌گرایانه، سعدی به بیان تزویر صوفیانی می‌پردازد که بیشتر ارضای شخصی برایشان مهم است تا خویش‌ن‌داری."^{۷۴} و "هدف

⁶⁸Fatima Mernisi, *Women and Islam*, viii, 126 and 128.

⁶⁹عبدالرحمن جامی، "سلسله‌الذهب"، در مجموعه مثنوی هفت‌آورنگ (تهران: کتابفروشی سعدی، ۱۳۵۱)، ۵۱۵-۵۱۶. شعر با "چهارده‌ساله مهی بر لب بام" شروع می‌شود.

⁷⁰غلامحسین یوسفی، چشمه روشن (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۴۹)، ۲۶۹-۲۷۸.

⁷¹Abdelwhab Bouhdiba, *Sexuality in Islam* (London: Saqi Books, 1998), 30.

⁷²J. W. Wright, Jr. and Everett K. Rowson, *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* (New York: Columbia University Press, 1997), xv.

⁷³Wright and Rowson, *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, xv & 3.

⁷⁴Paul Sprachman, "Le beau garçon sans merci: The Homoerotic Tale in Arabic and Persian," in J. W. Wright, Jr. and Everett K. Rowson, *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, 196.

اصلی او (سعدی) تمسخر صوفیان زاهدنمایی است که در واقع به دنبال لذت خودند. با این همه، غیبت زنان در این داستان بیشتر نشانه بی‌توجهی به آنان است. نقل قولی که قبلاً از ثروتیان درباره ارزش نمادین زنان در آثار نظامی ذکر شد بیشتر درباره آثار جامی صادق است. در نوشته‌های جامی، زنان و مردان جوان در خدمت نمادها و مرزهای از قبل تعیین شده دینی و فرهنگی‌اند.

تصویر زن در داستان جامی تا حدی با تصویرپردازی‌های منفی او از زنان در آثار دیگر متفاوت است. این داستان بر اساس تورات (سفر پیدایش، فصل ۳۹) و سوره ۱۲ قرآن نوشته شده است که الهام‌بخش شاعران دیگری از جمله گرگانی نیز بوده است. طنین این داستان در داستان سودابه و سیاوش شاهنامه فردوسی نیز شنیده می‌شود. روایت جامی از نظر فصاحت، وضوح و بیان شاعرانه مسلماً بهترین است. یوسف مردی است صادق، درستکار و تنها. او محبوب‌ترین فرزند پدرش است. برادران حسود قبل از آنکه او را به بردگی در مصر بفرروشند، شکنجه می‌کنند. در مصر، زلیخای شهوتی و بی‌بندوبار، زن عزیز مصر، یوسف را در حراج می‌خرد. زلیخا بعد از دیدن چندین رویا درباره یوسف عمیقاً عاشق او می‌شود و هر ترفندی برای جلب نظر و هماغوشی با او به کار می‌زند و وقتی شکست می‌خورد، توطئه‌ای می‌چند تا یوسف را به زندان بیندازد. یوسف بعد از آزادی همچنان پاکدامن و خوش خلق باقی می‌ماند و زلیخا را به یکتاپرستی دعوت می‌کند. به دستور خداوند، یوسف با زلیخا درمی‌آمیزد و بعد از رویایی وحی‌گونه، تصمیم می‌گیرد جهان فانی را ترک کند. او سیبی از جبرئیل می‌گیرد، آن را می‌بوید و می‌میرد. زلیخا، که فوق‌العاده از مرگ یوسف متأثر است، به آرامگاه او می‌رود و بدون گفتن کلمه‌ای دراز می‌کشد. زلیخا در پایان‌بندی‌ای شبیه لیلی و مجنون می‌میرد. مرگوریان و نجم آبادی می‌نویسند که در روایت قرآنی این داستان "یوسف با مفهوم جمال (زیبایی) که استعاره‌ای از الوهیت است مشخص می‌شود و زلیخا با مفهوم عشق که نماد شور صوفیانه برای یکی شدن با خداست."^{۷۵} این دو همچنین متذکر

می‌شوند که "حتی در پایان خوش داستان، یوسف و تمایل جنسی اوست که پاداش می‌بیند. در واقع، می‌شود استدلال کرد که جنبه مهم، به‌رغم آنکه قرآن به وضوح می‌گوید 'زلیخا یوسف را می‌خواست،' آن است که زلیخا در همه روایات 'مفعول خواستن' باقی می‌ماند. هدایت روایت به سمت پیروزی یوسف بر وسوسه زلیخا و تمایل جنسی خویش، نشان‌دهنده شایستگی او در مقام پیغمبری درستکار است."^{۷۶}

در روایت جامی، یگانه تفاوت میان زلیخا و سودابه آن است که اولی در برابر یک پیامبر قرار می‌گیرد و یوسف سرنوشتی شبیه سیاوش ندارد. پیغمبری یوسف هم این اثر ادبی را به مرجعی نمادین تبدیل می‌کند و هم پایان خوش آن را رقم می‌زند. زلیخا مظهر خیانت زنانه و وسوسه است که مردان باید با درایت خویش در برابرش مقاومت کنند. مهم‌تر از آن، یوسف در مقام پیامبر به دنبال دعوت مردم به دین خود است و می‌کوشد زلیخا را نیز به راه راست دلالت کند. نکته اینجاست: زلیخا تکامل می‌یابد، اما سودابه دو شقه می‌شود.

ضدیت جامی با زنان، حتی وقتی اصل داستان‌ها از دیگری است، او را به ترسیم تصویری منفی و منفی‌تر از آنان می‌کشاند. او بیشتر اوقات دیدگاه‌های خود را نه از خلال شخصیت‌پردازی داستانی، بلکه مستقیماً بیان می‌کند و جایی برای تفسیر ادبی باقی نمی‌گذارد. در سبحة‌الایرار از دوتایی زنان و مردان سخن به میان می‌آورد:

بود مردانه زنی در موصل
سر جانش به حقیقت واصل
همچو خورشید مؤنث در نام
لیک در نور یقین مرد تمام^{۷۷}

یعنی فقط مردان حقیقت را می‌شناسند و معرفت کسب می‌کنند. چنین درک و دریافتی زیربنای اصلی تصویرپردازی جامی از زنان و جنسیت است. از این نظر، بیان جامی شباهتی چندان با بیان نظامی و فردوسی ندارد.

به اختصار باید گفت که هر سه نویسنده نسبت به اسلام، مسایل زنان و موضوعات ادبی حساس بودند، اما مقتضیات نوع ادبی منتخب آنان، گفتمان مسلط فرهنگی و تأثیر درک عمومی از اسلام در زمان هر یک نظرات آنها را متأثر ساخته است. اکنون که از ویرای تاریخ به این آثار مهم ادبی نگاه می‌کنیم

⁷⁵Gayane Karen Merguerian and Afsaneh Najmabadi, "Zolaykha and Yousof: Whose 'Best Seory'?" *International Journal of Middle East Studies*, 29:4 (November 1997), 485-508.

⁷⁶Merguerian and Najmabadi, "Zolaykha and Yousof," 485-508.

^{۷۷}جامی، "سبحة‌الایرار"، در هفت‌اورنگ، ۴۹۵.

درمی‌یابیم ایشان در بیان عشق، حتی از نوع انتزاعی آن، و نیز در بیان نظراتشان نسبت به جنسیت، زنان و رابطه زن و مرد خاستگاه‌های گوناگونی داشته‌اند.

نظامی، علاوه بر آنکه به زنان با دیدی مثبت می‌نگریست، منابع ادبی خود را تغییر می‌داد تا دلپذیرترین و جذاب‌ترین تصویر انسان‌گرایانه و آزادمنشانه از زنان را ارائه دهد. اگر این تصاویر گاه‌گاه تهرنگی از فساد یا گناه دارد، علت نشان‌دادن موقعیت‌های پیچیده و جذاب این زنان و چندبعدی‌بودن تصویرپردازی شخصیت‌های آنان است. از این منظر، هر فساد و نقصی زمینه‌ساز ارتقای انسان به مدارج بالاتر تصویر می‌شود. در واقع، گناه نیز جنبه‌ای طبیعی از واقعیت وجودی انسان محسوب می‌شود. اشعار او بازتابی از شخصیت خودش، نظراتش و احترام عمیقی است که برای زنان اطراف خود قائل بوده است. درک عمیق او از روان انسان و نقش فرهنگ نیز در این امر دخیل‌اند. اشعار او بازتابی از دوران اوست، دورانی که با کوشش برای بازسازی و بازتعریف هویت ایرانی از منظری فلسفی مشخص می‌شود. این آثار همچنین بازتاب جغرافیای نظامی‌اند، سرزمینی که به مدارای میان فرهنگ‌های گوناگون معروف بود. بنابراین، داستان‌های عشقی نظامی از نظر شخصیت‌پردازی زنان یگانه‌اند و خود او به سبب شخصیت‌پردازی مثبت و تکامل‌گرا از زنان در میان شاعران فارسی‌زبان ادبیات کلاسیک بی‌نظیر است.



نگارگری ایرانی، قرن ۱۶ میلادی.

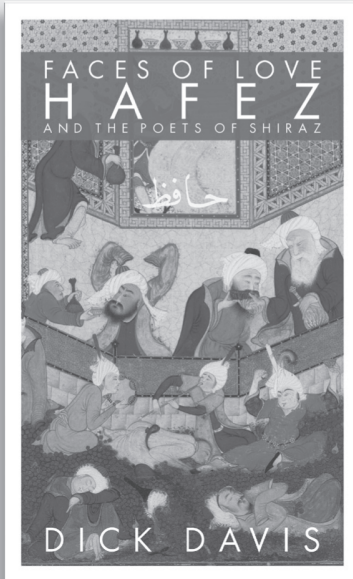
برخلاف نظامی، فردوسی به منابع تاریخی خود بسیار وفادار بود و زنان را بر اساس منطق داستان‌های حماسی تصویر می‌کرد. او در اثر ماندگار، بی‌نظیر و پر افتخار خود، شاهنامه، بیشتر به فرهنگ و نوع ادبی‌اش توجه دارد تا بازنمایی‌های جنسیتی.

پنج قرن پس از فردوسی و سه قرن پس از نظامی، جامی آن سنت ادبی غنی را که شاعران پیشین بر جای گذاشته بودند به ارث برد و خلاقانه در خلق شاهکارهای جدید کوشید. با این حال، او نماینده سیری قهقرایی در برخی از عرصه‌های فرهنگی و ادبی است که ظرفیت اخلاقی و عقلانی زنان را به هیچ می‌گرفت. در عین حال، او از نظر موضوعی دلمشغولی جدیدی داشت: بازنمایی ایده‌نولوژیک صوفیانه. او عمیقاً در گفتمان مطلوبش ذوب می‌شود، تا حدی که حساسیتی نسبت به مسئله زنان نشان نمی‌دهد و نیازی به تصویر واقعی آنها حس نمی‌کند.



MAGE PUBLISHERS

WWW.MAGE.COM



"For me, the most remarkable poetic translation project in the last twenty years has been Dick Davis' ambitious recreations of classical Persian literature. In book after book, Davis has memorably translated one of the world's great literatures into real English-language poetry. Finally, Davis has brought us new versions of Hafez and the great Shiraz poets. What can I say about this new book except: Yes! at last we meet one of the greatest lyric poets in history fully alive in English."

— DANA GIOIA, FORMER CHAIRMAN OF THE NEA AND
AUTHOR OF, *PITY THE BEAUTIFUL: POEMS*

"Dick Davis's love affair with Persian literature has resulted in another marvelous offspring. *Faces of Love* reveals to us the mysterious connections between three vastly different fourteenth-century Persian poets. Through their eyes, Davis brings us that other Iran of poetry, lyrical beauty, diversity, and sensuality; only a lover and a poet could so passionately and meticulously capture the true spirit of these magnificent poems that transcend

the boundaries of space and time." — AZAR NAFISI, AUTHOR OF *READING LOLITA IN TEHRAN*

A giant of world literature, an eloquent princess, a dissolute satirist—these are the three voices translated from fourteenth-century Persian by Dick Davis in *Faces of Love*. Together, they represent one of the most remarkable literary flowerings of any era. All three—Hafez, Jahan Malek Khatun, and Obayd-e Zakani—lived in Shiraz, a provincial capital in south-central Iran, and all drew support from arts-loving rulers at a time better known for invasions and political violence. Love was a frequent subject of their work: spiritual as well as secular, in varieties embracing every aspect of the human heart.

They could hardly have been more different. Hafez—destined to win fame throughout the world—wrote lyrical poetry that was subtle, elusive, and rich in ambiguity. Jahan—largely forgotten until recent decades—was a privileged princess who could evoke passion, longing and heartbreak with uncanny power. (As Davis says: "To have this extraordinary poet's fascinating and often very beautiful poems emerge from six hundred years of virtual oblivion seems almost miraculous.") Obayd—a satirist and truth-teller—celebrated every pleasure of the flesh in language of astonishing and occasionally obscene honesty.

In his introduction, Davis—himself a gifted poet as well as an acclaimed translator and scholar of Persian literature—describes the turbulent world of the three poets and recounts what is known of their lives. His scene-setting includes explanations of poetic conventions of the day: the rules of rhyming and meter, the stylized relationship between author and subject, and the way language sometimes hovers between male and female or between sacred and secular meanings. Detailed explanatory notes follow the poems, along with some personal reflections on the challenge of trying to catch the poetic genius of a culture distant in space and time. Dick Davis does it brilliantly: *Faces of Love* is a bridge that carries us to another age.

As a translator, an eminent scholar of Persian literature, and an acclaimed poet, Dick Davis has published more than twenty books. Educated in England and a member of the Royal Society of Literature, he lived in Iran for eight years. He has taught at the University of California and Ohio State University. His recent translations include Ferdowsi's *Shahnameh: The Persian Book of Kings*, chosen as one of the "ten best books of 2006" by the *Washington Post*.

Pouye Khoshkhoo Sani, "Jerry W. Wright, Jr. & Everett K. Rowson: Homoeroticism in Classical Arabic Literature," *Iran Nameh*, 27: 4 (2012), 258-263.

جری رایت و اورت راوسن:
هم جنس پسندی
در ادبیات
کلاسیک عربی*

J. W. Wright, Jr. & Everett K. Rowson,
Homoeroticism in Classical Arabic Literature
New York: Columbia University, 1997.

پویه خوشخو ثانی

دانشجوی دکتری دانشگاه آریزونا

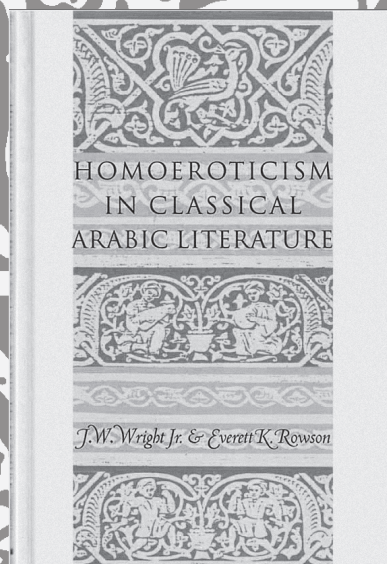
Pouye Khoshkhoo Sani

khoshkho@email.arizona.edu 

پویه خوشخو ثانی دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه تهران و اکنون دانشجوی دکتری در رشته زبان و ادبیات فارسی و عربی در دانشگاه آریزونا است و در حوزه ادبیات خاورمیانه، به‌خصوص ادبیات فارسی و عربی، تحقیق می‌کند. در ایران آرایه‌های ادبی و عروض و قافیه تدریس کرده و در دو سال گذشته به تدریس زبان فارسی در دانشگاه‌های آریزونا و دانشگاه ویسکانسین مشغول بوده است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/258-263

خوب به خاطر دارم زمانی که نخستین بار در کلاس درسی در دانشگاه تهران دکتر محمد دهقانی سعدی شیرازی (۶۰۶-۶۹۱ق/۱۲۱۰-۱۲۹۲) را از جمله اشخاصی نامید که با شاهدی سر و سَرّی داشته است به حکم آن که حلقی داشت طیبُ الادا چگونه برخی از دانشجویان که تا آن زمان سعدی و آثارش را عزیزتر از جان می‌شمردند سرخ شدند و با غضب بر وی توفتند که چنین امری محال است.^۱ هر چند این کلاس سال‌ها بعد از انتشار کتاب شاهدبازی در ادبیات فارسی^۲ سیروس شمیسا برگزار می‌شد و نویسندگانی دیگر هم سر بسته به انواع هم‌جنس‌پسندی در شعر و ادب فارسی اشاره کرده بودند، هنوز کسانی پیدا می‌شدند که این پدیده را انکار می‌کردند و در صدد معنا کردن آن به شکلی دیگر بودند. هر چند کتاب شمیسا در آن زمان مناقشات بسیاری در محافل ادبی برانگیخت، در نهایت فروش و بعد از آن چاپ دوباره‌اش در بازار ممنوع شد و بدین منوال، راه برای تحقیقات و بررسی‌های بیشتر در این زمینه بسته شد. فضای بسته جامعه آن روز تحمل بیان بی‌پروای شمیسا و روشنگری‌های بیشتر در این باره را نداشت و البته هنوز هم امکان این‌گونه مطالعات در ایران وجود ندارد. این در حالی است که محققان دیگر کشورها در سال‌های اخیر به این مطلب بیشتر پرداخته‌اند و کتاب‌ها و مقالات بسیار درباره شاهدبازی و هم‌جنس‌پسندی نوشته‌اند و زوایایی از فرهنگ و ادب ملیت‌های متفاوت و تاریخ سیاسی-اجتماعی جوامع انسانی را کشف و بررسی کرده‌اند و از برخی مسائل در این باره پرده برداشته‌اند.



* دکتر کامران تلطف مرا به نوشتن این نقد برانگیختند و در نگارش آن به من کمک و متن‌نهایی را تصحیح کردند. از ایشان سپاس‌گزارم. 'مصلح‌الدین سعدی شیرازی، کلیات، به کوشش محمدعلی فروغی (چاپ ۹؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۲). حکایت چنین آغاز می‌شود: "در غنغوان جوانی چنان که افتد و دانی با شاهدی سر و سَرّی داشتم به حکم آنکه حلقی داشت طیب‌الادا و خلقی کالبدرا اذا بدا." از این دست حکایات در گلستان سعدی بسیار دیده می‌شود، و در بوستان نیز اشاراتی به آن شده است، اما خواندن باب پنجم گلستان را برای به دست آوردن اطلاعات بیشتر در این زمینه توصیه و البته تأکید می‌کنم که این هم‌جنس‌پسندی شاید برای مردم عادی ناپسند دانسته می‌شده است، اما از دید سعدی قبحی نداشته و چنان که اشاره می‌کند برای ایرانیان خوشایند هم بوده است: نام سعدی همه‌جا رفت به شاهدبازی/ این نه عیب است که در ملت ما تحسینی است. 'سیروس شمیسا، شاهدبازی در ادبیات فارسی (تهران: انتشارات فردوس، ۱۳۸۱).

غرض این نوشتار بررسی تاریخی کتاب‌های تحقیقی درباره هم‌جنس‌پسندی در ایران یا بازگویی ناگفته‌ها در این باره نیست. خواندن کتابی با نام هم‌جنس‌پسندی در ادبیات کلاسیک عربی^۳ و مقاله‌های دقیق و بی‌پرده این کتاب و تأسف از نبود مقالاتی مانند آنها درباره شعر و ادب فارسی مرا ناچار به نوشتن کرده است. فقدان آثاری از این دست درباره شعر و ادبیات فارسی و فواید حاصل از این بررسی‌های علمی ادبیات ایران را از حضور در بین ادبیات معاصر جهانی محروم کرده است، زیرا اگر آشنایی اولیه‌ای با پایه‌های فرهنگی اجتماع حاصل نشود و دغدغه‌های مردمان آن از طریق شعر و نثری که از جان تراویده است برای دیگران نامفهوم بماند، آنچه در دوران معاصر بر آنان می‌رود امری درک‌ناشدنی و دور از دسترس برای ملیت‌های دیگر خواهد بود.

هم‌جنس‌پسندی در ادبیات کلاسیک عربی شامل یک مقدمه و هشت مقاله است و به همت ج. و. وایت (J. W. Wright) و اورت ک. روسن (Everett K. Rowson) به چاپ رسیده است. در این هشت مقاله، عاشقانه‌ها و ادبیات هم‌جنس‌پسندانه در ادبیات عربی در قالب هجو و طنز و به شکل کلی‌تر در همه آن انواع ادبی بررسی شده است که در آنها بن‌مایه هم‌جنس‌بازی دیده می‌شود. رایت در مقدمه کتاب هدف و روش مقالات را به‌خوبی مشخص کرده است و با دقت و جزئی‌نگری بی‌سابقه‌ای از مشکلات تدوین کتاب و عدم ارتباط مقالات به هم سخن گفته و از این رهگذر نقدی بر کتاب آورده است. هر چند رایت از طبیعی بودن رابطه عاشقانه بین مردان در زمان‌های گذشته سخن می‌گوید و آن را به موقعیت زنان در جامع، آن روز ارتباط می‌دهد، این امر برای مردمان عادی پسندیده نبوده و حتی آمده است افرادی از دربار که به شاهدبازی مشهور بوده‌اند با مجازات مرگ روبه‌رو شده‌اند.^۴ حکایت قاضی همدان و پسر نعلبند در باب پنجم گلستان از مشهورترین نمونه‌های آن است.^۵ تأکید رایت بر مطالعات جنسیتی در ادبیات شامل بررسی رابطه‌ها و بنمایه‌های عاشقانه به شکلی کلی است و نه آنچه فقط بین هم‌جنس‌بازان رواج داشته است. چنانکه رایت اشاره می‌کند، تمامی مقالات کتاب، هر چند مسایل جنسی را در بین ملیت‌های متفاوت بررسی می‌کنند، بر یک امر اتفاق نظر دارند و آن روشن کردن برخی مسایل فرهنگی و تاریخی جامعه عرب قبل و بعد از اسلام است که برای نوشتن تفاسیر صحیح و قابل اعتماد بر اشعار عرب بسیار حیاتی است. مثلاً جیمز ت. مونر (James T. Monroe) در مقاله خود به این مسئله فرهنگی اشاره می‌کند که در جامعه عرب، اظهار عشق

به زنان یا دختران یا حتی پسران همیشه از روی علاقه نبوده است، بلکه گاه شاعر از این طریق قصد اهانت به همسر شخصی یا قبیله‌ای داشته است.^۶ همچنین، سوزان استتکویچ (Suzanne Pinckney Stetkevych) بر بررسی آرایه‌های بلاغی و صناعات ادبی در شعر عربی قبل از اسلام و تطابق آنها با آیه‌های قرآن تأکید می‌کند و نقش شعر جاهلی و اهمیت آن را در تاریخ و فرهنگ عرب برجسته‌تر می‌سازد. به این ترتیب، او گوشه‌ای از فرهنگ و ادبیات عرب و تأثیر شعر این دوره را بر ادبیات اسلام به تصویر می‌کشد. استتکویچ ذات زبان قرآن را زبان شاعران دوره جاهلی می‌داند که در قالب تصویر جوهره زندگی اعراب باده‌نشین آن روز را نشان می‌دهد. به زعم او، دانستن زبان قرآن، ساختارهای دستوری، استعاره‌ها و تشبیه‌ها و دیگر صناعات ادبی در قرآن فقط از طریق آشنایی با ادبیات عرب دوره جاهلی حاصل می‌شود، زیرا تصاویر اشعار جاهلی، از جمله صحنه‌های شراب‌خواری مردان و ساقیان زیبارو در قرآن نیز آمده و بعد از آن در فرهنگ عربی - اسلامی گسترش یافته است.^۷

موضوع قدرت در روابط عاشقانه جنسی بین مردان از دیگر موضوعات مهم در بحث هم‌جنس‌پسندی است که بیشتر مقالات کتاب به آن اشاره دارند. مردان مسلمان از پسران نابالغ پیرو ادیان دیگر یا جنگجویان اسیر برای سودجویی‌های جنسی استفاده می‌کردند. این روابط هر چند مصداق عشق درباری یا عشق عارفانه شده‌اند، به همان اندازه مصداق اصطلاح 'قدرت و تسلط' در روابط اجتماعی و سیاسی‌اند. استیون م. اوبرهلمن (Steven M. Oberhelman) در مقاله تطبیقی خود درباره جنسیت و ایده‌ئولوژی و ارتباط این دو با مسئله قدرت در ادبیات یونان قدیم و عرب بحث مفصلی آورده است و در این میان بر کتاب‌های تفسیر خواب قرون وسطا و برداشت آنان از معنی قدرت در روابط جنسی متمرکز شده است. بر این اساس، در این کتاب‌ها جملاتی با مضمون مشابه آمده است که اگر مردی در خواب خود را در حالت معاشقه با مردی دیگر ببیند در حالی که فاعل است، خوبی به او روی خواهد کرد و اگر مفعول باشد ذلیل می‌شود و با شدیدترین اهانت‌ها روبه‌رو خواهد شد.^۸ تحقیقات نشان می‌دهد که مسئله جنسیت در قرون

^۳J. W. Wright Jr. and Everett K. Rowson, *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* (New York: Columbia University Press, 1997).

^۴Wright and Rowson, *Homoeroticism*, xiv.

^۵سعدی، کلیات، ۱۴۲.

^۶Wright and Rowson, *Homoeroticism*, 102.

^۷Wright and Rowson, *Homoeroticism*, 213.

باید تحت تسلط مردان زندگی کنند و به قول سعدی، حتی برای خارج شدن از خانه از شوهران خویش اجازه بگیرند.^{۱۱} این در حالی است که برخی معتقد به تساوی زن و مرد در قرآنند، زیرا می‌گویند خداوند نفرت خود را از هم‌جنس‌پسندی اعلام کرده و شرط ادامه دنیا را اتحاد جنسی زن و مرد دانسته است. با این همه، به باور برخی از دیگر اسلام‌شناسان و منتقدان این فرض هیچ‌گاه اثبات نشده است. بنا بر نظریه هرمنوتیک که معنی و تفسیر کلمه را در متن به خود متن محدود می‌کند، برخی از طرفداران حقوق زنان به تساوی بین زنان و مردان در اسلام اعتقاد ندارند و جوامع اسلامی را جوامعی مردانه می‌دانند که در آن، وجود زنان با خدمت به موجودیت و هستی مردان معنا پیدا می‌کند و در واقع، بر اساس برداشت محققان از متن قرآن، یگانه هدف آفرینش زنان ارضای تمایلات جنسی مردان است.^{۱۲}

در متون قرآنی و ادبی به دیدن عظمت خداوند در چهره پسران زیبارو مکرر اشاره شده است. این امر از دیگر مسائلی است که پیوسته در عاشقانه‌های ادبیات عرب به چشم می‌آید و دلیلی دیگر بر اهمیت قدرت و جنسیت در روابط جنسی است. داستان حضرت یوسف از داستان‌هایی است که در آن به مسئله زیبایی مردانه توجه شده است و محققان آن را نمادی از الوهیت خداوند دانسته‌اند. سیمای ساقیان و حوریان بهشتی در قرآن نیز ریشه در همین مطلب دارد. بنا بر نوشته‌های عهد خلفای عباسی در این زمینه و احادیث موجود درباره عشق میان مردان، برخورد اسلام با مسئله هم‌جنس‌پسندی با تناقضات متعدد و گاه کاملاً متضاد روبه‌رو بوده است. در حالی که گروهی اعتقاد دارند اسلام این امر را آشکارا ممنوع دانسته است و علت را آن دانسته‌اند که چنین رابطه‌ای منجر به تولید مثل نمی‌شود و از ادامه نسل جلوگیری می‌کند، در شرع مجازات مشخصی برای آن در نظر گرفته نشده است. در احادیث آمده است که پیامبر دستور تبعید و گاه مرگ برخی از هم‌جنس‌بازان را صادر کرده است، اما بیشتر به نظر می‌رسد که مخالف رفت و آمد مختنان به حریم خصوصی زنان بوده است تا چیز دیگر.^{۱۳} بنا بر این اساس، مختنان و به‌خصوص آنها که در رأس امور سیاسی بودند، برای حفظ ظاهر و رعایت هنجارهای اجتماعی محیط زندگی‌شان با زنی ازدواج می‌کردند، ولی هم چنان روابط عاشقانه خود را با مردان دیگر ادامه می‌دادند. حتی بسیاری از پادشاهان، مانند سلطان محمود غزنوی، نیز از این قضیه برکنار نبودند و برای حفظ سلطنت خود، با آنکه به هم‌جنس‌پسندی مشهور بودند، حرمسراهای خود را هر روز از زنان جوان پر می‌کردند و آنان را به عقد خود درمی‌آوردند. با این

وسطاً امری یک‌جانبه و یک‌سویه بوده است که قوانین و مقررات آن را مردان در رأس قدرت و ایده‌ئولوژی و فرهنگ مردانه حاکم بر جامعه مشخص می‌کرده‌اند. به عبارت دیگر، فاعل بودن در رابطه جنسی، با در نظر نداشتن جنسیت فرد مفعول، بیشتر به مسئله مفهوم قدرت نزد افراد در جامعه باز می‌گشته است تا خصوصیت جسمی و روحی فرد و نیازهای او.^{۱۴} اگر فردی در اجتماع از موقعیت خوبی برخوردار باشد و در خواب نیز خود را فاعل ببیند، در آینده خوبی و خوشی نصیب او خواهد شد، اما بنا به تعبیر مفسران خواب، اگر فرد فاعل در خواب از افراد معمول اجتماع باشد بدبختی و خسران او را در بر خواهد گرفت.^{۱۵} او برهلمن در مقاله خود از شرایط تعیین‌کننده کیفیت روابط جنسی در جوامع اسلامی نیز سخن گفته است. در این خصوص، قدرت فرد یگانه شرط تعیین‌کننده شکل روابط جنسی نیست، بلکه جنسیت نیز مهم است. روابط جنسی در اسلام کاملاً مردانه است و زن وجودی منفعل و تسلیم شده به خواست‌های مردان تصویر شده است. دورافتادگی زنان از اجتماع یا به گفته بهتر، جدانشدگی آنان نمونه‌ای از تبعیضات جنسیتی است که در جوامع ابتدایی اسلامی دیده می‌شود. در این اجتماع، مرد می‌تواند چهار زن اختیار کند و در عین حال از داشتن هزاران حوری بهشتی نیز بهره‌مند شود و با این همه، زن به جرم آنکه نمی‌تواند در مقابل نفس اماره‌اش برای داشتن روابط جنسی با مردان دیگر ایستادگی کند، مظهر دمنشی و پلیدی است.^{۱۶} بازتاب این مسئله در ادبیات ایران نیز جالب توجه است. در متون ادبی ایران نیز مردان از تصویری ایزدی برخوردارند و اگر پای ارشاد کسی در میان باشد، مرشد مردان را هدایت می‌کند، نه زنان را. در داستان "پادشاه و کنیزک" در دفتر اول مثنوی، مردی که به خواب پادشاه می‌آید خضر است که اسکندر را به چشمه آب حیات هدایت می‌کند. زنان شاهنامه مسبب بدی‌هایند و زنانی مثل سودابه زمینه انحراف اخلاقی مردان را فراهم می‌کنند. از سوی دیگر، از زنان در فرهنگ اسلامی به شیاطینی یاد شده است که اگر تمایلات جنسی آنان سرکوب نشود، برای خود، خانواده و جامعه خطرناک خواهند بود. در این فرهنگ، زن موجودی وابسته است که باید از تمامی جوانب در اختیار مردان و پاسخگوی تمایلات جنسی آنان باشد. زنان افرادی غیرمنطقی‌اند که

^۸Wright and Rowson, *Homoeroticism*, 61.

^۹Wright and Rowson, *Homoeroticism*, 57.

^{۱۰}Wright and Rowson, *Homoeroticism*, 59.

^{۱۱}Wright and Rowson, *Homoeroticism*, 66.

^{۱۲}بنگرید به بوستان، "باب هفتم: گفتار در پرورش زنان و ذکر صلاح و فساد ایشان"

^{۱۳}Wright and Rowson, *Homoeroticism*, 68.

حال، هم‌جنس‌بازان دیگر خارج از دربار هیچ‌گاه تأمین جانی و مالی نداشتند. خصلت عشق‌ورزی با غلامان و کودکان به پسر سلطان محمود، مسعود، نیز سرایت کرده بود. ماجرای خیش‌خانه مسعود و عکس‌های برهنه زنان و مردان بر دیوار آن و آگاه شدن سلطان محمود از آنچه که در آن خانه رواج داشت و عکس‌العملش در قبال آن از معروف‌ترین داستان‌هایی است که ابوالفضل بیهقی (۳۸۵-۶۶۹ق/۹۹۵-۱۰۷۷) با توصیفات دقیق خود در تاریخ بیهقی روایت و جالب‌تر آنکه دیگر جوانان را نیز به آن دعوت کرده است.^{۱۵}

تحقیق و تعمق در ریشه‌های هم‌جنس‌پسندی در ادبیات عربی یکی از مسائل مهم و بحث‌برانگیز این کتاب است و پال اسپراکمن (Paul Sprachman) در مقاله‌ای مشخصاً بدان پرداخته است. این که هم‌جنس‌پسندی در بین اعراب از کجا آغاز شده و چه مسیری را طی کرده است، در کدام کشورها به رسمیت شناخته شده و بازخورد این پدیده در شعر و ادب ملیت‌های گوناگون چه بوده است از عمده مسائلی است که محققان در صد یافتن پاسخی برای آن‌اند. در این میان، قرابت ملت‌های عرب و ایران با یکدیگر و شباهت زبان‌شان به صورت کلی و به شکل جزئی‌تر شباهت ادبیات آن‌ها موجب شده است محققان گاه نتیجه‌هایی ناروا بگیرند. یکی از اولین دلایل این‌گونه خطاها اشتباهات زمانی است. بنا به نوشته بسیاری از محققان، پیدایش هم‌جنس‌پسندی در ادبیات عربی ناشی از حضور شاعر ایرانی عرب‌زبانی با نام حسن بن هانی، معروف به ابونواس (۱۳۳-۱۹۶ق/۷۵۱-۸۱۲)، در بین اعراب بوده است. عادت‌ی که از زمان این شاعر بنیاد نهاده شد باعث شده است که هر کجا نویسنده‌ای ذکری از هم‌جنس‌پسندی به میان می‌آورد، به گونه‌ای پای ایرانیان را نیز به میان می‌کشد و از این طریق در بدنام‌کردن ایرانیان می‌کوشد.^{۱۶} این در حالی است که اولین گوینده مضامین هم‌جنس‌پسندانه در شعر عرب والة بن حباب (م. ۱۷۰ق/۷۸۶) است که یک قرن پیش از رودکی (م. ۳۲۹ق/۹۴۱) در گذشته است. رودکی بعد از اشعار پراکنده‌ای که در آنها اشاره‌ای گذرا به هم‌جنس‌پسندی کرده بود، برای اولین بار در یک قصیده تشبیهاتی در وصف خوب‌رویان ترک در شعر خویش آورد. جالب‌تر آنکه حتی در آن زمان که ابونواس عشق به امردان را در شعر خویش تبلیغ می‌کرد، رودکی هنوز پا به عرصه وجود نهاده بود.

محققان در این زمینه فقط از لحاظ زمانی به اشتباه نیفتاده‌اند، بلکه در روش تحقیق نیز سردرگم‌اند. در واقع، اگر بررسی‌های محققان از طریق مقایسه‌های تصاویر شعری و زبانی شاعران با روش شعرشناختی

بهتری صورت می‌گرفت، پذیرفتن این امر که ادبیات هم‌جنس‌پسند در شعر عربی ناشی از آثار ایرانیان است آسان‌تر بود. نمونه این خطا را در مقاله پال اسپراکمن می‌بینیم: "شاعران فارسی‌زبان در شعر عاشقانه فارسی عناصر اشعار عاشقانه عربی را گرفته و آن را مطابق با نیازهای شعری و زبانی خود تطبیق داده‌اند، اما در عین حال به زبان هجایی شعرعربی یا اصل تصاویر عاشقانه آن متعهد مانده‌اند."^{۱۷} در هر دو حالت، آنچه از این دیدگاه‌ها برمی‌آید نادیده گرفتن معنی تأثیر و تأثر است. هر شباهتی در ادبیات مصداق تأثیر و برداشت نیست.

پال اسپراکمن در این مقاله بین اشعار عاشقانه عربی و فارسی، چه در خصوص عشق جنس مخالف و چه عشق میان مردان، ارتباط برقرار کرده است و در این میان، داستان شیخ صنعان منطبق الطیر عطار نیشابوری (۵۴۰-۶۱۸ق/۱۱۴۵-۱۲۲۱) را ادامه داستان سعد در مقامات ابوبکر صنوبری (م. ۳۳۴ق/۹۴۵) معرفی کرده است که درباره عشق سعد به پرسی زیبارو با نام عیسی، راهبه دیری مسیحی، است. سعد زندگی و دین خود را در راه عشق این پسر رها می‌کند و آبروی شغلی خویش را در این میان می‌بازد و در نهایت، پریشان و عریان در کنار دیر جان می‌بازد. درست است که در هر دو داستان، سعد و شیخ صنعان از دین خود دست‌برمی‌دارند و در پی معشوق مسیحی خود می‌روند، اما زبان شعری آنها کاملاً متفاوت است. اسپراکمن نیز اشاره کرده است که شعر عطار بیشتر عارفانه است تا عاشقانه و در ضمن، زبان عطار نیز عاری از کلمات هرزه است.^{۱۸} بنابراین، داستان عطار که با زبانی متفاوت و بن‌مایه‌های شعری دیگرگون عشق بین مرد و زن را به تصویر می‌کشد چگونه ممکن است برداشتی از داستانی در ادبیات عرب درباره عشق بین دو مرد باشد؟ نویسنده این مقاله در ادامه دست بر اشعار هجایی سنایی (۴۷۳-۵۴۵ق/۱۰۸۰-۱۱۵۰) و عبید زاکانی (۷۱۰-۷۷۲ق/۱۳۰۲-۱۳۷۱) گذاشته است و اشعار هجوآمیز آنها را با ادبیات سخف و مجون عربی مقایسه می‌کند. در این میان، آنچه نویسنده انکار می‌کند، محیطی فرهنگی و سیاسی است که شعر در آن تولید شده است. به صرف آنکه شعر سنایی و عبید حاوی کلماتی اند که در اشعار عربی آمده است، نمی‌شود گفت شاعران پارسی‌گو

^{۱۴}Everett k. Rowson "The Effeminate of Early Medina", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 111, No 4 (Oct.-Dec., 1991), 677.

^{۱۵}ابوالفضل محمدبن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، به کوشش خلیل خطیب رهبر (تهران: انتشارات مهتاب، ۱۳۶۹)، ۱۷۲.
^{۱۶}اشمیس، شاهدبازی، ۳۲.

^{۱۷}Wright and Rowson, *Homoeroticism*, 190.

^{۱۸}Wright and Rowson, *Homoeroticism*, 198.

مفاهیم و تصاویر عاشقانه‌شان را در اشعار هجو یا عارفانه و امدا در ادبیات عرب‌اند. از بدو پیدایش مفاهیم عشق به هم‌جنس در ادبیات فارسی، تصاویر شعری و زبان شاعران فارسی با آنچه بین اعراب رواج داشت متفاوت بوده است. به سختی می‌شود شعری از اشعار عربی را که در دوره اعتلای فرهنگی و سیاسی عباسیان به هجو سروده شده است و در آن از برهنگی و عشق‌بازی مردان سخن به میان آمده است با هجویات سنایی در دوره آشوب‌ها و جنگ‌های بین بهرام‌شاه غزنوی و غوریان مقایسه کرد. زبان سنایی برای نشان دادن آشوب‌ها و درگیری‌ها و شرایط ناسامان اجتماعی تلخ و گزنده شده است، و نه برای نشان دادن صحنه‌ای صرفاً شهوانی یا سرگرم‌کردن پادشاهان و دیگر درباریان، آنچنان که در مقاله رایت آمده است.^{۱۹} اگر قرار به مقایسه تصاویر عاشقانه و هم‌جنس‌پسند در ادبیات عرب و فارسی باشد، باید در شرایطی برابر مقایسه‌ای بین اشعار ابونواس در اوج شکوه حکومت عباسیان و اشعار فرخی سیستانی (۳۷۰-۲۹۰ق/۹۸۰-۱۰۳۸) در دوره اعتلای سلطنت غزنویان صورت گیرد تا اختلاف تصاویر و زبان شعری آنان کاملاً مشخص و تمیز داده شود. شعر این دو شاعر پارسی و عرب و هم‌دوره‌های آنان "در همان زمان که با خلق صحنه‌های شهوانی و استفاده از بن‌مایه‌ها و نمادهای اینگونه مفاهیم برای سرگرم‌کردن درباریان و لذت آنان به کار می‌رفته است، از عرف متن‌های معمول آن دوره در شوخی‌ها و بذله‌گویی‌های متعارف درباری فراتر رفته و در نتیجه، اجازه برداشت‌های معمول محدود به متون را غیرممکن کرده‌اند."^{۲۰} در حالی که فرخی از سطح تقاضای سه بوسه یا وصف چشمان خمار معشوق فراتر نمی‌رود، اشعار ابونواس آمیخته با وصف تصاویر برهنگی غلامان درباری است. درست است که فرخی آشکارا علاقه‌اش را به عشق‌بازی با کودکان اعلام می‌کند و وجود آنان را نعمتی از سوی خداوند می‌داند، اما مانند ابونواس در بین مردم به لواط مشهور نبوده است.^{۲۱}

در بررسی این‌گونه تصاویر نیز باید به هدف شاعر از نوشتن شعر توجه کرد. از ساختارهای شعری فرخی برمی‌آید که هدف شاعر بیشتر سرگرم‌کردن درباریان یا تقاضای پول بوده است، زیرا فرخی در ابراز عشق به این غلامان سیمین‌سینه و زرین‌سلب با کمرهای باریک‌شان جانب احتیاط را رعایت می‌کرده است تا مبادا خاطر سلطان آزرده شود و او نیز از صلّه خویش محروم ماند.^{۲۲}

در واقع، نوع تصاویر فرخی در تشبیه‌های قصایدش در مدح سلطان محمود با آنها که در مدح وزیر و دبیر دربار سروده است تفاوت دارند و در آنها از زیبایی معشوقه‌ها کمتر سخن به میان آورده یا از تشبیهات معمولی‌تری برای وصف غلامان درباری استفاده کرده است. در مقابل، همه اشعار ابونواس مدح نیستند و ابونواس

لحظات عشق‌ورزی خویش را به سبب غلبه احساساتش به شعر کشیده است. در این اشعار، ابونواس نه ترسی از محرومیت از صلّه داشته و نه در بند آزرده‌گی خاطر ممدوح بوده است. بنابراین، در توصیف دقیق خویش با معشوق کاملاً آزاد بوده است تا احساسات خویش را به تصویر کشد. بر این اساس معتقدم زمینه اجتماعی اشعار، شرایط تاریخی جامعه و حتی در صورت دسترسی به احوال شخصی شعرا، زندگی‌نامه آنها در نقد و بررسی آنها اهمیت بسیار دارند.

با تمامی این تفاسیر، مجموعه مقالات این کتاب نقش مهمی در نمایاندن فرهنگ و شرایط اجتماعی جوامع عرب ایفا می‌کنند. در این مقالات، که فقط به حوزه ادبیات اختصاص ندارند، نقش هم‌جنس‌پسندی و کلاً بن‌مایه‌های عاشقانه و شهوانی در شرایط اجتماعی - سیاسی مسلمانان و دیگر عرب‌ها بررسی و از این طریق، بخشی از فرهنگ و تاریخ این ملت‌ها نشان داده شده است. این مقالات همچنین الگوی مطالعاتی بسیار آموزنده‌ای برای دیگر نوشته‌های تحقیقی بین‌رشته‌ای عرضه می‌کنند. در این مجموعه، با مقالات متفاوت، اما متعهد به هدف اولیه کتاب در شناساندن ادبیات و تاریخ و فرهنگ جوامع مسلمان در قرون وسطی، صحنه‌های عاشقانه توصیف و ریشه‌یابی شده‌اند. این‌گونه بررسی‌ها در کتاب فقط به قصاید عربی محدود نیست و سایر آثار ادبی، مثل کتاب‌های تفسیر خواب، نیز لحاظ شده‌اند. بررسی اشعار فارسی و عبری در کنار اشعار عربی این دوره مجموعه‌ای غنی از مفاهیم ادبیات عاشقانه قرون وسطا را فراهم کرده است که چگونگی اعتلای ادبیات هم‌جنس‌پسندی ابتدایی را به ادبیاتی عارفانه نشان می‌دهد. اشاره‌های این مقالات به تفاوت‌های بین حقوق زنان و مردان در جوامع اسلامی آن دوره و هویت فرهنگی آنان، نقش هر یک را در جوامع مشخص می‌کند. بررسی روابط جنسی از طریق بررسی‌های بلاغی این کتاب را برای علاقه‌مندان به ادبیات عرب و مباحث جنسیتی جذاب‌تر کرده است و بحث‌های متعدد آن درباره زوایای گوناگون ادبیات هم‌جنس‌پسند در متون ادبی راه را برای تحقیق بیشتر در این زمینه می‌گشاید.

¹⁹Wright and Rowson, *Homoeroticism*, 17.

²⁰Wright and Rowson, *Homoeroticism*, 16.

^{۲۱}فرخی می‌سراید: گر مرا زین کودک بتروی دادستی خدای / بر لب او بوسه‌ها می‌دادمی دادن عجب؛ در حالی که سعدی در وصف ابونواس سروده است: هر که همچون بونواس اندر لواطه نصب شد / از غم نغمات و رنج کدخدایی بی‌غم است.

^{۲۲}ای خوشا زین بیشتر کاندرا سرایم زین صفت / کودکان بودند سیمین‌سینه و زرین‌سلب * با سرین‌های سپید و گرد چون تل سمن / با میان‌های نزار و زار چون تار قصب

Roya Khoshnevis Ansari, "Muniru Ravanipur:
Ahl-i Gharq," *Iran Nameh*, 27: 4 (2012),
264-269.

منیرو روانی پور: اهل غرق

نقد کتاب

رویاء خوشنویس انصاری

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه مالایا، مالزی

Roya Khoshnevis Ansari
royakh83@gmail.com



رویاء خوشنویس انصاری دانش‌آموخته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه
الزهرا و دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات انگلیسی دانشگاه مالایا
در مالزی است. حوزه مطالعاتی او ادبیات داستانی جنوب ایران و ادبیات
پسااستعماری است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.4/264-269

منیرو روانی پور: اهل غرق

۲۶۴

نفت و استعمار خاموش

استعمار جنوب ایران به اوایل قرن بیستم بازمی‌گردد. ایران در هنگامه جنگ جهانی اول، در ۱۹۱۴، اعلام بی‌طرفی کرده بود، ولی انگلیسی‌ها بارها این بی‌طرفی را نقض کرده بودند و نمی‌توانستند از تسلط بر بوشهر و خلیج فارس چشم‌پوشی کنند. انگلیس در هشتم اوت ۱۹۱۵ بوشهر را اشغال کرد. عملیات بوشهر از زمین و دریا و با حمایت توپخانه ناوگان دریایی انگلیس صورت گرفت. قوای انگلیسی بلافاصله مقر حاکم بوشهر، ادارات گمرک و ساختمان پست و تلگراف را اشغال کردند و اشخاص آزادی‌خواه و وطن‌دوست بوشهری را دستگیر و به شهر تانه در هندوستان تبعید کردند. فشار نیروهای مبارز ضد انگلیسی بوشهر و شیراز و مشکلات انگلیسی‌ها در اداره و کنترل بوشهر آنان را واداشت که سرانجام از ادامه اشغال بوشهر صرف نظر کنند. دولت بریتانیا و نایب‌السلطنه هند تصمیم گرفتند با ایرانی کردن جنگ بوشهر و بر سر کار آوردن حاکمی ایرانی و طرفدار انگلیس (احمدخان دریاییگی) ظاهراً به اشغال غیر قانونی بوشهر پایان دهند. تجاوزات بریتانیا با شروع جنگ جهانی و حضور نظامی انگلستان در کرانه‌های شمالی خلیج فارس، به‌ویژه در بوشهر، افزایش یافت. بعد از جنگ، انگلیس پلیس جنوب ایران را مستقر کرد و دولت ایران نیز حضور پلیس انگلیس را در منطقه پذیرفت. حضور انگلیس در قالب پلیس جنوب بیشتر برای کنترل خلیج فارس بود و تا آن زمان ربطی به کشف نفت نداشت. با اکتشاف نفت و تغییر و تحول منطقه بر اساس ساخت‌وسازهای چاه‌های نفت، نیروهای خارجی عملاً از همه سو به منطقه جنوب تاختند.

نفت هر چند برای ایران آبادانی به همراه داشت، باعث تجاوزات ناجوانمردانه به فضای بومی جنوب ایران شد. از زمان کشف نفت در دریای جنوب، خلیج فارس به محل مناقشه شدید دولتمردان و ساکنان این مناطق و استعمارگران خارجی تبدیل شد. توجه به امور خلیج فارس، به مثابه بزرگ‌ترین میدان نفتی دنیا، تا به امروز ادامه دارد و روند زندگی ساکنان خلیج فارس را کاملاً دگرگون ساخته است. نویسنده مقاله "نفت و بازتاب آن در آثار داستان‌نویسان خوزستان" دگرگونی‌هایی را بررسی کرده است که کشف نفت و تبعات آن در منطقه



خوزستان ایجاد کرده است. رمان اهل غرق این تغییرات را در منطقه جفره بوشهر روایت کرده است. به هر صورت، نفت موضوعی است که "همه تحولات مهم اقتصادی اجتماعی و فرهنگی یک صد سال اخیر با آن بدون ارتباط نبوده است و مستقیم و یا غیر مستقیم از آن تاثیر پذیرفته است."^۱

کشف و استخراج نفت آثار عمیق و دوران‌سازی در منطقه بر جای گذاشت که مهم‌ترین آنها تضعیف شدید هویت‌های عشیره‌ای و قومی و شکل دادن به هویتی جدید در قالب شرکت شهرهای نفتی بود. ویژگی مهم هویت تازه عدم وابستگی به قوم، قبیله و ولایت مبدأ مهاجران بود. زندگی سنتی در تضاد شدید با محیط متجدد زندگی مهاجران قرار گرفته بود. باغ‌های میوه جای خود را به بیابان‌های پر از لوله‌های نفتی دادند و شرایط جدید باعث وارد آمدن آسیب جدی به کشاورزی و دامداری منطقه شد.

رمان اهل غرق با لهجه شیرین مردم جنوب نوشته شده و بسیاری از کلمات آن برای خواننده فارسی‌زبان غریب است. خواننده با اولین نگاه درمی‌یابد که در فضای غربی قدم گذاشته است، فضایی که شبیه دیگر رمان‌های فارسی نیست و سراسر داستان پیچیده در نوعی سورئالیسم و رئالیسم جادویی است.

اهل غرق داستان روستای بسیار دور افتاده‌ای با نام جفره در جنوب ایران و در نزدیکی آب‌های خلیج فارس است. ساکنان جفره جز دریا هیچ ارتباطی با دنیای بیرون ندارند و انگار ساکنان آن ساکن دنیایی دیگر با قوانین دیگری‌اند. اهل غرق در واقع ملوانانی غرق شده‌اند که اکنون در عمق آب‌های آبی ساکن‌اند. اهالی جفره معتقدند مسئول همه اتفاقات بد جفره جن دریا، بوسلمه است. بوسلمه در واقع طوفانی است که دریا و جفره را دچار آشوب می‌کند و ماهیگیری را ناممکن می‌سازد.

ساکنان جفره معتقدند وقتی ماهیگیران عاشق پریان دریایی شوند، پریان برای همیشه آنها را به عمق دریاها می‌برند و با آنها عروسی می‌کنند. به این ترتیب، ماهیگیران اهل غرق می‌شوند و با هم برای همیشه در عمق آب‌های آبی زندگی می‌کنند. گاهی اوقات اهل غرق به سطح آب‌ها می‌آیند و به بوسلمه، جن آب‌های خاکستری، کمک می‌کنند که ماهیگیران دیگر را غرق کند. ساکنان جفره به حضور پریان دریایی و اجنه در دریا اعتقاد دارند و با آنها چونان ساکنان جدانشدنی جفره برخورد می‌کنند.

قهرمان داستان مردی متفاوت با نام مه‌جمال است. مردم معتقدند او پسر یکی از پریان دریایی است، اما در واقع مادرش کولی بود و او را در مسیر کوچ در کنار ساحل دریا رها کرده بود. مه‌جمال پیشگوست و با دریا ارتباط خاصی دارد. او به زمین دل بستگی ندارد. ساکنان زمین برایش غریب‌اند و دل‌مشغولی‌های آنها را نمی‌فهمد.

داستان وقتی به نقطه اوج خود می‌رسد که بوسلمه بسیار ناگهانی و این بار نه به شکل طوفان، بلکه در ظاهر قایق سفیدی به ساحل جفره می‌آید. "وقتی از توی قایق سه مرد بلندبالا و بور با چشمان آبی بیرون آمدند، بچه‌ها عقب‌عقب رفتند. معلوم نبود این مردان دریایی از کجای جهان آمده بودند. معلوم نبود که از جنس آدمیان بوده باشند." مردان آبادی دیدند که یکی از مردان با کیفی از قایق بیرون آمد. در آن را باز کرد و سیب‌های سرخ درشتی به بچه‌ها نشان داد. بچه‌ها ناگهان ترس‌شان ریخت و سیب‌ها را گرفتند. خیجیو، همسر مه‌جمال، از او که قهرمان داستان است حامله است. با ورود سفیدهای چشم‌آبی، فرزند در شکم خیجیو که انگار پیشگویی را از پدرش به ارث برده فریاد زد: دزد! دزد! نوّه هنوز به دنیا نیامده زایر احمد، ریش سفید آبادی، هشدار می‌دهد که خطری در راه است.

با ورود غریبه‌ها، دنیایی بزرگ‌تر از روستا در ذهن اهالی نمایان شد. آنها احساس می‌کردند که "جهان سخت می‌شد." مه‌جمال می‌خندید و زایر به یاد روزهای کودکی مه‌جمال سر تکان می‌داد. نوّه زایر، هنوز به دنیا نیامده، هشدار می‌داد. فرزندی یگانه که پیشگویی را از پدر به میراث برده بود: "و دزدان این زمانه با چه ترفندی آدمی را خام می‌کنند؟ با قایقی که بزرگ‌ترین جادوگر جهان آن را چنان ساخته بود که به آسانی مثل باد از دریا به خشکی می‌آمد. به سراغت می‌آیند، به تو لیخند می‌زنند تا بار دیگر شبانه کارت را بسازند و داروندارت را به تاراج ببرند."^۲

بعد از آن، سفیدهای چشم‌آبی بار دیگر می‌آیند و برای مردم آبادی رادیو می‌آورند. مردم آبادی وقتی رادیویی که غریبه‌ها برایشان آوردند را دیدند، شبیه سحرزده‌ها شدند. آنها تصور کردند مردان و زنان در جعبه جادو سخن می‌گویند. زایر احمد صدای رادیو را تا انتها باز کرده بود و جهان پر از صدا می‌شد. پر از صدای غریبه و آشنا. دیگر صدای مرغان دریایی به گوش نمی‌رسید.

^۱ محمد جعفری (قنوتی)، "نفت و بازتاب آن در آثار داستان‌نویسان خوزستان"، فصل‌نامه مطالعات ملی، شماره ۳ (۱۳۸۳)، ۱۲۵-۱۴۸، نقل از ۱۴۸.
^۲ منیرو روانی‌پور، اهل غرق (تهران: نشر قصه، ۱۳۸۳)، ۱۶۰.

”بعد از مدتی مردی غریب با کپ کپی وارد آبادی می- شود. مرد دو چوب کپ کپی را گرفته بود و نمی‌افتاد. پشت سر مرد اتاقک کوچکی بود که با کپ کپی چپ و راست می‌شد.“^۳

اسبی عادت خود به مطب می‌آمدند و از زنان موبور چشم‌آبی می‌گفتند و از چاه‌های نفتی که همین حوالی پیدا شده بود. زایر میان حضور آدم‌های موبور در شهر، چاه‌های نفتی که در دهات دوروزن نزدیک دهان باز کرده بود و شرکت راه‌سازی که بند و بساطش را دوباره راه انداخته بود و با سرعت به جانب جفره راه می‌کشید گم می‌شد.“^۴

مردی که با کپ‌کپی آمد اعلامیه‌هایی به همراه داشت. بعد از او مردان دیگری به آبادی آمدند که از جهان و کشور و شهری حرف می‌زدند که جدای از آبادی بود و از آبادی بسیار بزرگ‌تر بود. آبادی بلا تکلیف شده بود. جهان نویی که راه به ذهن آبادی باز کرده بود نمی‌گذاشت مثل سابق زندگی کنند. مردانی که به آبادی می‌آیند، آنها را دعوت به دیدن شهر و پیوستن به توده‌ها می‌کنند. مردم بی‌خبر از همه‌جای آبادی به شهر می‌روند و گرفتار نمایش حزبی شده، از روی سادگی دستگیر می‌شوند. کم‌کم آبادی شناخته می‌شود و بعد از شناسایی آن در آبادی پاسگاه می‌زنند. از آن پس، صید ماهی باید با اجازه پاسگاه می‌بود. کم‌کم راه‌سازی شروع می‌شود و سد ساخته می‌شود. در اینجا، اهل غرق از مسیر جادویی خارج می‌شود. در شهر مردان آبادی را آزاد می‌کنند، ولی آبادی دیگر برای همیشه از مسیر سابق خود جدا شده است.

خبرهای خوشی نمی‌رسد. یک آبادی را نفت گرفته بود. دولت مردم را مجبور کرده بود که خانه‌های خود را رها کنند و آواره شوند، به‌خاطر چاه‌های نفتی که می‌گفتند مملکت را ثروتمند می‌کند. تردها کنترل می‌شود. مه- جمال یاغی و با دولتبان درگیر می‌شود و برای حفظ آبادی و پربان دریایی اش تلاش می‌کند. او در لوله‌هایی که قرار بود گاز را از کنگان به کشورهای خارجه ببرد حریق ایجاد می‌کند. دولت در مناطق نفت خیز برای اهالی کارت صادر می‌کند و قرار می‌شود پادگان‌های نیروی هوایی و دریایی در همان حوالی ساخته شوند. مردان جفره که دیگر اجازه ماهیگیری ندارند و دریا را از دست داده‌اند راهی شیره‌کش‌خانه‌ها می‌شوند. انگار مردم به جنون کشیده شده بودند.

قیام و دلاوری مردم تنگستان در برابر دولتی‌ها به جفره هم کشیده می‌شود. جفره آبادی کوچکی در کنار تنگستان است و روابطش با تنگستانی‌ها کم‌کم شروع می‌شود. مه‌جمال، جوان رعنا، جفره، پای صحبت‌ها و قرارهای شبانه تنگستانی‌ها می‌نشیند. زایراحمد، پیر و حکیم آبادی، سودای شهر به سرش می‌زند. او در این فکر است که جفره را آباد کند تا مردم جفره از روی بی‌سوادی به زندان نیفتند و بچه‌های جفره باسواد شوند. زایراحمد مدرسه‌ای در جفره احداث می‌کند. از شهر می‌آیند و برای مردم جفره شناسنامه می‌گیرند و خانه‌هایشان را سنددار می‌کنند. با دوندگی‌های زایراحمد، معلم زنی که آرزوی خارجه دارد به روستا می‌آید. آبادی عوض و خانه‌ها پر از رادیو و آناناس و دمپایی‌های غربی می‌شود.

حقیقت این بود که انگار جهان در عمق آب‌های سبز قرار داشت و همه آدمیان اهل غرق بودند. برق به منطقه راه یافت. اتفاق غریب‌تر راه یافتن پلاژ به جفره بود. مردانی شبانه دور دریا حصار می‌کشیدند تا آن را برای غریبه‌های نفتی آماده کنند، اما زنان جفره هر صبح نرده‌ها را خراب می‌کردند. ”جهان سر آرامش نداشت. آفت نفت که مردم را از آبادی‌های بالا فراری داده بود، مردمی که باروبنه خود را برداشته بودند و اطراف جفره در کپ‌های خود به انتظار تمام‌شدن نفت چاه‌ها روز را شب می‌کردند، به جفره رسیدند.“^۵

کم‌کم چاه‌های نفت اینجا و آنجا سر باز می‌کنند و به روند زندگی آبادی بیش از پیش آسیب می‌رسانند. ”بیماران زایر که دیگر از پربان دریایی حرف نمی‌زدند،

بالاخره جرتقیل‌ها و بولدوزرها و تراکتورها هم به جفره راه می‌یابند. بولدوزرها زمین‌های جفره را صاف می‌کردند تا برای کسانی که از آن سوی جهان می‌آمدند فضای سبز بسازند و خانه‌هایی را در آنجا جای دهند که در و دیوارهایش از خارج رسیده بود. همه اطراف روستا پر از سیم خاردار می‌شود و دیگر جفره‌ای باقی نمی‌ماند.

ادبیات پسااستعماری

احمد ساعی در مقاله ”مقدمه‌ای بر نظریه و نقد پسااستعماری“، استعمار را چنین توضیح می‌دهد: ”استعمارگرایی به معنی تسخیر و کنترل سرزمین و اموال مردمان دیگر است“ و نقد پسااستعماری در واقع

آروانی پور، اهل غرق، ۱۷۹.

آروانی پور، اهل غرق، ۳۳۵.

آروانی پور، اهل غرق، ۳۸.

احمد ساعی، ”مقدمه‌ای بر نظریه و نقد پسااستعماری“، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۷۳ (۱۳۸۵)، ۱۳۳-۱۵۴، نقل از ۱۳۳.

واکنشی به نفوذ سیاسی و فرهنگی استعمار و امپریالیسم است.^۶ این نقد شاخه‌های متعددی را از لحاظ تاریخی، هنری، انسان‌شناسی، روان‌شناسی و زبان و ادبیات در نظر می‌گیرد. به این ترتیب، نقد پسااستعماری در صدد به‌چالش کشیدن نژادپرستی و قوم‌محوری و غیریت-سازي سرکوب‌گرانه غربی است و تولیدات فرهنگی و تفکر غربی را به عرصه نقد می‌کشد.

نوشتار پسااستعماری به‌مانند ادبیات پساامدرن مقاومتی را در برابر گفتمان مسلط آشکار می‌کند. نوشتار پسااستعماری در پی آن است که در برابر دریافتی ثابت و پذیرفته‌شده مقاومت کند. تفسیری ویژه و مرکزی از تاریخ را مورد بازاندیشی قرار دهد و با بینشی فراگیر و قدرتمند حیات سیاسی را به چالش بخواند.^۷

ادبیات پسااستعماری کلاً بر اساس نوشته‌هایی پا گرفته است که تجربه استعمار انگلیس و دیگر کشورهای اروپایی را مطرح می‌کردند. معنای اصلی پسااستعمار در مقدمه کتاب جوابیه امپراتور چنین آمده است که در واقع، پسااستعمار به نقد همه آن تغییرات فرهنگی و سیاسی و اقتصادی می‌پردازد که از زمان شروع استعمار تا پایان آن و پس از آن بر نفس استعمارشده تأثیر گذاشته است.^۸ در واقع، ادبیات پسااستعماری شاخه‌ای از ادبیات مقاومت محسوب می‌شود؛ مقاومت در برابر هر آنچه روند عادی و اصلی زندگی مردم را از بین برده است.

آنچه ادبیات پسااستعماری، جدا از ویژگی‌های خاص و متمایزکننده منطقه‌ای که به‌طور مشترک صاحب آن است، این است که شکل کنونی این گونه نوشتار برخاسته از تجربه استعمارگری بوده و از طریق برجسته‌کردن تنش میان خود و قدرت امپریالیستی و با تأکید بر تفاوت‌های خود با فرضیات مرکز امپریالیستی هستی خود را فریاد می‌زنند و این همان چیزی است که آنها را به طرز متمایزکننده‌ای بدل به ادبیات پسااستعماری می‌کند.^۹

یکی از مهم‌ترین مفاهیم نقد پسااستعماری مکان و بی‌مکانی است. بی‌مکانی در برابر displacement از مفاهیم اصلی در نقد پسااستعماری است. در بررسی‌های پسااستعماری، رابطه بین مکان و شخص بسیار بااهمیت است. مکان به فضایی گفته می‌شود که در تعریف هویت فردی نقش اصلی و اساسی دارد. مکان با مفاهیم کلی‌تری چون زبان، محیط و تاریخ ترکیب شده است. این مفهوم تا زمانی که گفتمان استعماری مستقیماً در آن دخالت نکرده بود، مفهومی پسااستعماری تلقی نمی‌شد، اما استعمار به

حس مکان هم مانند همه جنبه‌های دیگر زندگی هجوم برد. در کل، در نقدها و تفکراتی که تأثیر استعمار را نادیده می‌گیرند یا به دورانی قبل از استعمار بازمی‌گردند، رابطه بین مکان و شخص با نوعی هم‌نوایی مشخص تعریف شده است، اما در محیط استعارزده این هم‌نوایی از بین می‌رود و می‌باید آن را با بی‌مکانی تعریف کرد. بی‌مکانی اتفاق یا تغییری است که برای جمعیت عظیمی از مردم دنیا رخ داد که بر اثر مهاجرت اجباری یا اختیاری و برده‌داری به مناطق صنعتی، غریب و بیگانه وارد شدند.

از طرف دیگر، بی‌مکانی آن دسته از مردم را هم در بر می‌گیرد که بر اثر تهاجم استعمار مکان اولیه خود را از دست داده یا آن را دچار تغییراتی جبران‌ناپذیر یافته‌اند؛ تغییراتی که میان مکان، زبان، تاریخ و فرهنگ فاصله انداخته است. حس بی‌مکانی هم برای حس غریب و بیگانه‌بودن در کشور و خاک و مکانی دیگر و هم برای حس بیگانگی بر اثر تغییراتی تعریف می‌شود که در مکان، وطن یا خانه اولیه و ازدست‌رفته واقع شده است.

در کتاب مفاهیم اصلی پسااستعماری، یکی از مهم‌ترین دلایل طرح مکان در کشورهای مستعمره برهم‌زدن و متلاشی‌کردن پایه‌های ساختاری آن مکان با تجدد اجباری تعریف شده است.^{۱۰} بررسی پسااستعماری هر منطقه به دلایل و نتایج هر کنش و واکنش نیروی خارجی در آن منطقه می‌پردازد که آهنگ اصلی آن منطقه را دچار خلل کرده است. استعمار بی‌شک در همه تجربیات استعماری با حس جابه‌جایی و بی‌مکانی همراه است، حسی که فاصله جبران‌ناپذیری بین محیط و زبان و فرهنگ وارد شده ایجاد می‌کند.

در اهل غرق، بحث بر سر اشغال مکان به‌توسط نیرویی خارجی است. بوشهر و جنوب خلیج فارس اشغال شدند و پلیس جنوب، که مستقیماً زیر نظر کمپانی هند شرقی بود، طعم استعمار را در شکل دولتی و حقوقی به ایشان چشاندید. تجربه آنها شامل

^۶ اساعی، "مقدمه‌ای بر نظریه و نقد پسااستعماری"، ۱۳۹.

^۷ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, *The Empire writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature* (London: Routledge, 1989)

^۸ اساعی، "مقدمه‌ای بر نظریه و نقد پسااستعماری"، ۱۴۰.

^۹ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, *The Post-Colonial Studies: The key concepts* (London: Routledge, 2000).

^{۱۰} قهرمان شیری، "پیش‌درآمدی بر مکتب‌های داستان‌نویسی در ادبیات معاصر ایران"، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۱۸۹ (زمستان ۱۳۸۲)، ۱۴۷-۱۹۰، نقل از ۱۷۴.

اشغال و بی‌مکانی ناشی از یافتن نفت و از بین رفتن بافت سنتی شهر و روستا بر اثر شهرسازی مدرن است. زندگی عادی مردمی که در آن مناطق زندگی می‌کردند دستکاری و نابود شد. هر چند نفت باعث پیشرفت و تغییر اساسی در روند سیاسی و اقتصادی کشور شد، حضور آن در مناطق جنوبی آهنگ عادی زندگی مردم را مختل کرد.

ایران سرزمینی است که هیچ‌گاه رسماً و کلاً استعمار را تجربه نکرده است، بلکه شاهد نوعی شبه‌استعمار یا استعمار غیر رسمی بوده است. قهرمان شیری در مقاله^{۱۲} "پیش‌درآمدی بر مکتب‌های داستان‌نویسی در ادبیات معاصر ایران" نوشته است که تمامی شهرهای جنوب در حوزه استعماری بریتانیا بوده و سال‌ها سایه سنگین پلیس جنوب و زبان و فرهنگ انگلیسی بر سر آن گسترده شده بود. "مناطق جنوبی ایران، حوزه هم‌سازی ناهم‌سازها است، در یک سو دریایی که انتهای آن را با حس بصری نمی‌توان تعیین کرد و در سویی دیگر صحراهای سوزانی که از نبود آب و باران سبزینه‌ای جز سراب ندارند. با مردمانی که به‌رغم قرارگرفتن در گلوگاه رفت‌وآمدهای جهانی، برخورد با ملیت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون بشری و برخورداری از ثروت‌های عظیم ملی از نظر فرهنگی و معیشتی همچنان در همان حالت بدویت اولیه باقی مانده‌اند."^{۱۱} هرچند معتقدم قهرمان شیری به بررسی عمیق مسئله نپرداخته است، ذکر این نکته خالی از لطف نیست که بدوی‌ماندن مردم جنوب خود یکی از نتایج استعمار است. این شکل زندگی بدوی به صورتی بسیار زیبا، و نه منفی، در اهل غرق تصویر شده است.

استعمار در منطقه دردی از بومیان سخت‌کوش این سرزمین دوا نکرد، بلکه زخم دیرین آنها را طاقت‌فرساتر ساخته است. گرمای سوزان، دریا، ماهیگیری، طوفان و گردوخاک، کمبود آب آشامیدنی و کشاورزی سخت و طاقت‌فرسا از خصوصیات مشترکی است که در اهل غرق به آن پرداخته شده است. سختی‌ها و مشقت‌های آب‌وهوای خاص جنوب جزوی از هویت مطرح در ادبیات جنوب است. به سبب حضور طولانی پلیس جنوب و پس از آن پیدایش نفت و بر اثر حضور گسترده انگلیسی‌ها و خارجی‌ها در منطقه و برهم‌زدن بافت بومی آن، ادبیات جنوب رنگ‌وبوی مقاومت در برابر استعمار خارجی دارد. "استعماری که محل زندگی ساکنان را برهم‌زده و هویت آنها را دچار دگرگونی‌های ناخواسته کرده، استعماری که برای خود مدرنیته را به همراه آورده، ولی اصرار دارد که مردم بومی منطقه

همان‌طور به‌صورت بدوی زندگی گذشته را ادامه دهند و خواستار امکانات بیشتر نباشند."^{۱۲}

روانی‌پور داستان روستای کوچکی را نقل می‌کند که کم‌کم به نابودی کشیده می‌شود. داستان هرچه به پایان خود نزدیک‌تر می‌شود، واقعی‌تر می‌شود. در این زمان است که روانی‌پور به صراحت از شروع تهاجمی سخن می‌گوید که زندگی مردم روستا را بر هم زد و آبادی را برای همیشه از مردم آن گرفت. فقط کسانی از سازوکار خارجی‌ها سر درمی‌آورند که با پریان دریایی در ارتباط‌اند. مردم عادی انگار که چیزی را نمی‌شنوند و آینده را نمی‌بینند. انگار روانی‌پور عمداً بر این امر تأکید می‌کند که کسانی که به آبادی می‌آیند چکاره‌اند، زیرا در فصل سیزدهم دوباره تکرار می‌کند که بهادر گفته بود مردان موبور چه کسانی هستند. بهادر وقتی در شکم خبیجو بود به حرف آمده بود و گفته بود: دزد! دزد!

جفره روستایی است که هویت فردی و اجتماعی اهالی خود را نشان می‌دهد. جفره پایگاه اصلی ریشه‌های مردمی بود که در آن زندگی می‌کردند و روزگار می‌گذراندند. با این همه، مرزبندی‌های جدیدی در مناطق جنوب شکل گرفت و مردم بومی در پشت حصارهای مناطق مسکونی خارجی‌ها و کارمندان شرکت نفت ماندند. محل زندگی آنها تبدیل به حصارهای بی‌حدوحصر شد. از همه مهم‌تر بحث مهاجرت آغاز شد. با شروع کارهای صنعتی و تجاوز صنعتگران و کارگزاران دولتی و غیر دولتی خارجی و ایرانی، روستای جفره در واقع از بین رفت و همه ساکنان آن مجبور به مهاجرت شدند.

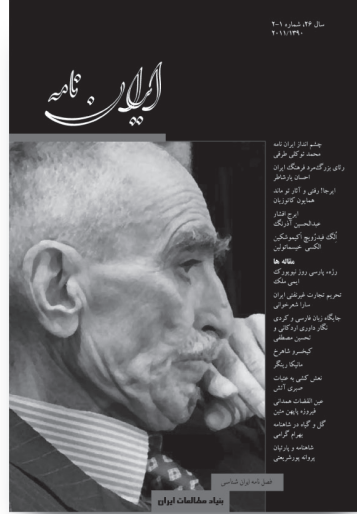
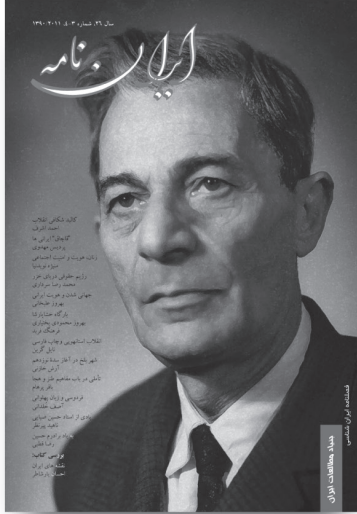
بی‌مکانی در بسیاری از اوقات بی‌مکانی زبانی است و ممکن است نشانه اعتراض بومیان به تسلط و شیوع زبان انگلیسی یا فرانسوی در کشورهای استعماری باشد، اما در اهل غرق بحث بر سر زبان انگلیسی نیست. مکان در اهل غرق صورت انتزاعی وطن و مکان نیست، بلکه صورت واقعی مکان و خاک و روستاست. نکته اصلی در خصوص قابلیت نقد پسااستعماری اهل غرق این است که داستان کتاب حول‌وحوش اعتراض به هجوم و اشغال سرزمین مادری به دست قدرتی خارجی است. هجوم و اشغالی که مشخصاً نیروهای اروپایی و امریکایی صورت دادند و به وضوح هدف از آن سود اقتصادی بود و نتیجه آن بی‌مکانی و آوارگی بخش عظیمی از مردم جنوب.

^{۱۲} شیری، "پیش‌درآمدی بر مکتب‌های داستان‌نویسی در ادبیات معاصر ایران"، ۱۷۴.

فصلنامه ایران‌شناسی

ایران‌نامه

سردبیر، محمد توکلی طرقي



It's easy easy to subscribe!

Please visit: www.irannameh.org

Join Iran Nameh on facebook <http://www.facebook.com/irannameh>

کتابفروشی پگاه * مجموعه‌ی بی‌نظیر از

بهترین کتاب‌های فارسی و انگلیسی مربوط

به ایران * هفت روز هفته * دوشنبه تا شنبه

ساعت ۱۱ تا ۲۱ (یکشنبه ساعت ۱۲ تا ۱۸)

باستان‌شناسی * فرهنگ و هنر * لغت‌نامه

اقتصاد * آموزش * جغرافیا * تاریخ * قانون

سخنرانی * ادبیات * خاطرات و زندگینامه

اسطوره‌شناسی * رمان و داستان * فلسفه

سیاست * روانشناسی * دین * جامعه‌شناسی

تصوف و عرفان * کودکان و تقویم . . .

شماره‌ی ۵۵۱۳ خیابان یانگ، تورنتو ۰۸۵۰-۲۲۳ (۴۱۶)

PEGAH . PERSIAN MAGAZINE & BOOK

5513 Yonge Street, Toronto, ON M2N 5S3 CANADA

T (416) 223-0850 * F (416) 223-3706

E pegahbookshop@yahoo.ca * www.pegahfarsibook.com

MAZDA PUBLISHERS

Academic Publisher Since 1980

P.O. Box 2603, Costa Mesa, CA 92628 U.S.A.

Phone: (714)751-5252 ; Fax: (714)751-4805 ; e-mail: mazdapub@aol.com

Catalog: www.mazdapub.com



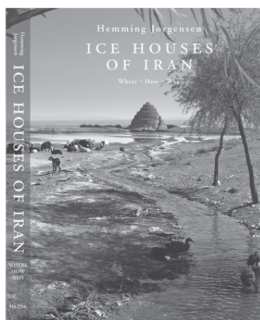
SELECTED NEW & RECENT TITLES

Ice Houses of Iran : *Where, How, Why.* Hemming Jorgensen

This volume traces the 2000-year history of ice houses in Iran [Persia] which gradually became obsolete with the advent of electricity and the introduction of the refrigerators to the households.

2012: xii+265pp., color illustrations, maps, charts, bibl., index.
ISBN: 978-1568592695 (cloth): \$75.00

Archaeology, Art & Architecture Series, No. 2



Iranian Performance Traditions William O. Beaman

This book deals with Iranian performance, particularly the traditional theatrical forms *ta'ziyeh* and *ruhozi*.

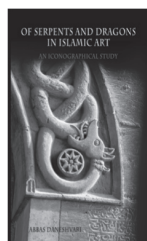
July 2011: ix+ 320pp., illustrations, glossary, bibl., index.
ISBN: 978-1568592169 (cloth): \$45.00
Performing Arts Series, No. 9



Of Serpents and Dragons in Islamic Art *An Iconographical Study* Abbas Daneshvari

The dragon represents a mysterious symbol that may explain the more baffling phenomena such as creation, chaos and order. The author solves this puzzle by arguing that the dragon's primary meaning is as a producer and a symbol of light and protection.

2011: xx+ 238pp., illustrations, bibl., index.
ISBN: 978-1568592640 (cloth): \$59.00
Islamic Art & Architecture, No. 13



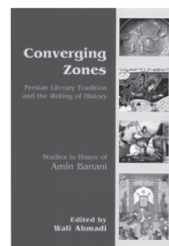
Inner Light [Nur al-Fu'ad] Edited by Hossein Ziai and M. Karimi Zanjani Asl

2012: vi+ 220pp., plates, notes, bibl., index.
ISBN: 978-1568592664 (paper): \$35.00
Intellectual Traditions Series, No. 14



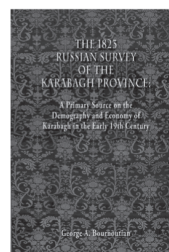
Converging Zones: Persian Literary Tradition and the Writing of History *Essays in Honor of Amin Banani* Edited by Wali Ahmadi

2012: xii+ 300pp., notes, bibl.
ISBN: 978-1568592831 (cloth): \$45.00



The 1823 Russian Survey of the Karabagh Province *A Primary Source on the Demography and Economy of Karabagh in the First Half of the 19th Century* George A. Bournoutian

2011: xvi+ 458pp., maps, notes, appendix, bibl., index.
ISBN: 978-1568591735 (paper): \$45.00
Second printing.



SELECTED FORTHCOMING TITLES

Women in the Shahnameh Djalal Khaleghi Motlagh Edited by Nahid Pirnazar Translated from German by Brigitte Neuenschwander

2012: xii+ 240pp., notes, bibl., index.
ISBN: 978-1568592787 (hard cover): \$45.00
Literature Series, No. 13

Licensed Fool The Damnable, Foul-Mouthed Obeyd-e Zakani Paul Sprachman Illustrations by Ardeshir Mohassess

2012: xii+ 280pp., illus., notes, bibl., index
ISBN: 978-1568592510 (soft cover): \$35.00
Literature Series, No. 12

Afghanistan Encounters with Music and Friends Hiromi Lorraine Sakata

2012: xii+ 175pp., maps, plates, notes, glossary, bibl., index.
ISBN: 978-1568592954 (paper): \$35.00
Performing Arts Series, No. 11

MANUSCRIPT SUBMISSIONS

If you have a manuscript or are in the process of writing one, our editors will review your work when you submit a proposal. To check out compatible titles, you are invited to browse through our website. Click on "About Us" button and scroll down to "Submit Manuscript." Complete this form and submit it online. Please DO NOT SEND your manuscript before submitting this form. Unsolicited manuscripts cannot be returned unless they are accompanied by sufficient return postage.

At Mazda Publishers, we speak *your* language,
so why talk to the strangers?

Recent Titles from Ibex Publishers

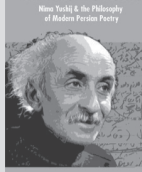
English and Persian Books about Iran since 1979

The Memoirs of Ardeshir Zahedi



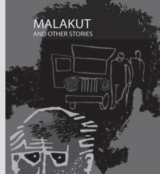
Volume I: From Childhood to the End of My Father's Premiership (1928-1954)

THE NEIGHBOR SAYS



Translated with an Introduction & Afterword by M. R. Ghanoonparvar

BAHRAM SADEQI



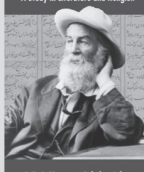
TRANSLATED BY KAVEH BASMENJI

Two Treatises—Two Streams



Mehrdad Fallahzadeh

Walt Whitman and the Persian Poets



J. R. LeMaster & Sabahat John

MALAKUT AND OTHER STORIES BY BAHRAM SADEQI

translated and introduced by Kaveh Basmenji
foreword by Ehsan Yarshater
cloth • 292 pages • 978-1-58814-084-5

THE MEMOIRS OF ARDESHIR ZAHEDI

English • forthcoming • cloth • 978-1-58814-073-9

DISTANT MELODIES: AN ANTHOLOGY OF POEMS BY SHADAB VAJDI

translated by Lotfali Khonji
softcover • 136 pages • 978-1-58814-078-4

OUT OF THE GRAY

a novel by Manoucher Parvin
softcover • 296 pages • 978-1-58814-079-1

THE CANNON [TUP]

a novel by Gholam-Hossein Sa'edi
translated and introduced by Faridoun Farrokh
softcover • 184 pages • 978-1-58814-068-5

AWKWARDLY DO I WALK

poems by Soheila Amirsoleimani
softcover • 182 pages • 978-1-58814-090-6

THE NEIGHBOR SAYS: THE NEIGHBOR SAYS: NIMA YUSHIJ AND THE PHILOSOPHY OF MODERN PERSIAN POETRY

translated by M.R. Ghanoonparvar
cloth • 208 pages • 978-1-58814-063-0

خاطرات اسکندر فیروز

cloth • 512 pages • 978-1-58814-088-3

جنگیدن آخر

یک رمان از ترانه جفرودی

softcover • 172 pages • 978-1-58814-089-0

عذرای خلوت نشین

آخرین رمان تقی مدرسی

softcover • 480 pages • 978-1-58814-076-0

مارکسیسم، حزب توده و گروهها چپ در ایران

از مهدی هروی

cloth • 424 pages • 978-1-58814-082-1

خاطرات عبدالرضا انصاری

با مقدمه جمشید آموزگار

softcover • 326 pages • 978-1-58814-075-3

شمع می سوزد که تا نوری باطرافش دهد

اشعار از آذر وکیلی گیلانی (مافی)

cloth • 148 pages • 978-1-58814-070-8

یادداشتهای علم، جلد هفت

ویرایش علینقی عالیخانی

cloth • forthcoming • 978-1-58814-072-2

Ibex Publishers, Inc. • Post Office Box 30087 • Bethesda, MD 20824
tel 301-718-8188 • fax 301-907-8707 • www.ibexpublishers.com